HANDWÖRTERBUCH
DES
ISLAM



Digitized by Birzeit University Library

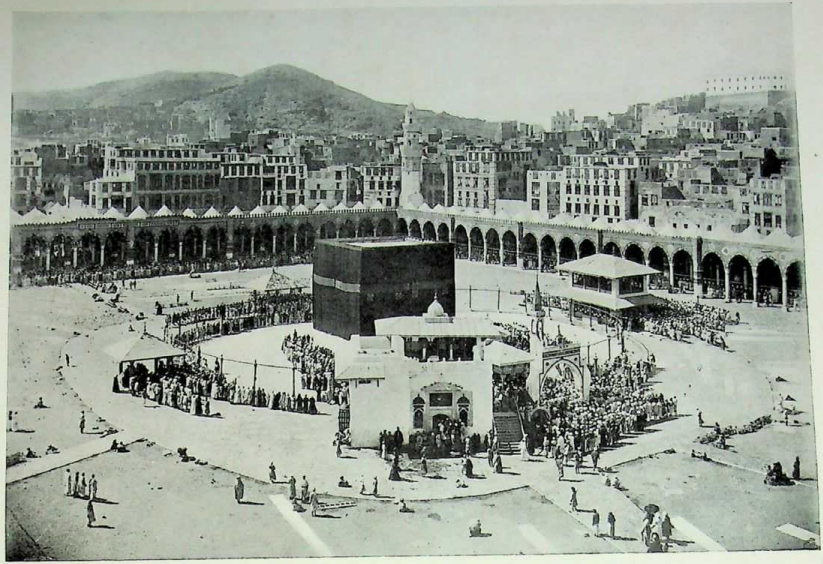
Digitized by Birzeit University Library

HANDWÖRTERBUCH DES ISLAM

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library



Das Heiligtum in Mekka mit der Kaʿba, von der Ostseite gesehen.

297629

HANDWÖRTERBUCH

DES

ISLAM

PALESTINIAN INSTITUTE
OF ARCHAEOLOGY LIBRARY

IM AUFTRAG DER KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN, AMSTERDAM
HERAUSGEGEBEN VON

A. J. WENSINCK und J. H. KRAMERS

SPC
BP
40
.H3
1941
RBK





134445

LEIDEN
E. J. BRILL
1941

Digitized by Birzeit University Library

In diesem „Handwörterbuch des Islam" sind diejenige Artikel der „Enzyklopaedie des Islam" und des dazugehörigen „Ergänzungsbandes" zusammengestellt worden, welche sich besonders auf den Islam als Religion beziehen.

Eine nicht unbeträchtliche Anzahl der Artikel hat entweder von Seiten der Verfasser oder der Redaktion Zufügungen, Kürzungen oder sonstige Anderungen erfahren. Einige Artikel sind neu hinzugefügt worden. Ein Verzeichnis der Herkunft der Artikel, sowie ihres Verhältnisses zu der in der „Enzyklopaedie des Islam", bzw. dem „Ergänzungsband" erhaltenen Fassung ist am Ende beigefügt.

Digitized by Birzeit University Library

Abkürzungen

Abh. G. W. Gött. = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen
Abh. K. M. = Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes
Abh. Pr. Ak. W. = Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.
Afr. Fr. B = Bulletin du Comité de l'Afrique française
Afr. Fr. RC = Bulletin d. Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux
AJSL = American Journal of Semitic Languages
AM = Archives marocaines
AMZ = Allgemeine Missionszeitschrift
Anth. = Anthropos
Anz. Wien = Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien
AO = Acta Orientalia
AQR = Asiatic Quarterly Review
ARW = Archiv für Religionswissenschaft
As. Fr. B = Bulletin du Comité de l'Asie française
BA = Beiträge zur Assyriologie
BAH = Bibliotheca Arabico-Hispana
BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum, ed. de Goeje
BIE = Bulletin de l'Institut Egyptien
BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire
BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution
BTLV = Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië
BZ = Byzantinische Zeitschrift
CIA = Corpus inscriptionum arabicarum
CIS = Corpus inscriptionum semiticarum
CTM = Concordance de la Tradition Musulmane
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung
EC = L'Égypte Contemporaine
EI = Enzyklopaedie des Islam
GAL = Geschichte der arabischen Litteratur
GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen
GJ = Geographical Journal
GMS = Gibb Memorial Series
GOR = Geschichte des Osmanischen Reiches
GOW = Babinger, Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke
Gr. I Ph. = Grundriss der Iranischen Philologie
GSAI = Giornale della Soc. Asiatica Italiana
HEMT = Handbook of Early Muhammadan Tradition
HOP = Gibb, History of Ottoman Poetry
IG = Indische Gids
IRM = International Review of Missions
Isl. = Der Islam
JA = Journal Asiatique
J Afr. S = Journal of the African Society
J Am. O S = Journal of the American Oriental Society
J Anthr. I = Journal of the Anthropological Institute
JASB = Journal and Proceedings of the Asiatic Soc. of Bengal
JE = Jewish Encyclopædia
Journ. Am. Or. Soc. = Journal of the American Oriental Society
JPHS = Journal of the Punjab Historical Society
JQR = Jewish Quarterly Review
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society
JRGS = Journal of the Royal Geographical Society
JSF Ou = Journal de la Société Finno-ougrienne
KCA = Körösi Csoma Archivum
KR = Koloniale Rundschau
KS = Keleti Szemle (Revue orientale)
LA = Lisān al-ʿArab
Mach. = Al-Machriq
MDPV = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins
MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth
MGG Wien = Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien
MGMN = Mitt. z. Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften
MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums
MI = Mir Islama
MIÉgypt. = Mémoires de l'Institut Egyptien
MIFAO = Mémoires publiés par les membres de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale au Caire
Mitt. DOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
Mitt. VAG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
MMAF = Mémoires de la Mission Archéologique Franç. au Caire
MO = Le Monde oriental
MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte
MSFO = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne
MSL = Mémoires de la Société Linguistique
MSOS Afr. = Mitteilungen des Sem. für oriental. Sprachen, Afr. Studien
MSOS As. = Mitteilungen des Sem. für oriental. Sprachen, Westasiat. Studien
MTM = Millî Tetebbüʿler Mecmūʿası
MW = The Moslem World
NE = Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi
NGW Gött. = Nachrichten d. Gesellschaft d. Wiss. Göttingen
NO = Der Neue Orient
OA = Orientalisches Archiv
OC = Oriens Christianus
OLZ = Orientalistische Litteraturzeitung
OM = Oriente Moderno
PEFQS = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement
PELOV oder P. Ec. Lang. Or. Viv. = Publications de l'École des Langues orientales vivantes
Pet. Mitt. = Petermanns Mitteilungen
PRGS = Proceedings of the R. Geographical Society
QDC = Questions diplomatiques et coloniales
RAAD = Revue de l'Académie Arabe de Damas
R Afr. = Revue Africaine
REJ = Revue des Études Juives
RE Isl. = Revue des Études islamiques
RHR = Revue de l'Histoire des Religions
RI = Revue Indigène
RMM = Revue du Monde Musulman
RO = Rocznik Oryentalistyczny
ROC = Revue de l'Orient Chrétien
ROL = Revue de l'Orient latin
RRAH = Rev. dela R. Academia de la Historia, Madrid
RRAL = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di sc. mor., stor., e filol.
RSO = Rivista degli studi orientali
RT = Revue Tunisienne

Digitized by Birzeit University Library

SBAk. Heid. = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. Heidelberg
SBAk. Wien = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. in Wien
SB Bayr. Ak. = Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften
SBPMS Erlg. = Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen
SB Pr. Ak. W. = Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin
TA = Tādj al-ʿArūs
TBGKW = Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen
TOEM = Taʾrikh-i ʿOthmānī (Türk Taʾrikh) Endjümeni Medjmūʿasī, Revue Historique publiée par l'Institut d'Histoire Ottomane
TTEM s. TOEM
TTLV = Tijdschrift v. Taal-, Land- en Volkenkunde
Verh. Ak. Amst. = Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam
Versl. Med. Ak. Amst. = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam
WI = Die Welt des Islams
Wiss. Veröff. DOG = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZA = Zeitschrift für Assyriologie
Zap. = Zapiski
ZATW = Zeitschrift f. alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins
ZGErdk. Berl. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin
ZI = Zeitschrift für Indologie u. Iranistik
ZK = Zeitschrift für Kolonialsprachen
ZOEG = Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte
ZS = Zeitschrift für Semitistik

Digitized by Birzeit University Library

A

AARON. [Siehe Hārūn].

ABĀḌITEN. [Siehe Ibāḍiten].

AL-ʿABBĀS B. ʿABD AL-MUṬṬALIB, mit dem Beinamen Abu 'l-Faḍl, der Oheim Muḥammad's, war nur drei, nach Ibn Ḥaǧar nur zwei Jahre älter als dieser. Er war Kaufmann und erwarb sich, im Gegensatze zu seinen Brüdern Abū Ṭālib und ʿAbd Allāh, ein bedeutendes Vermögen; er lieh Geld auf Zinsen aus und besass einen Garten in Ṭā'if; nach Ibn Hišām (S. 953) und Ṭabarī (I, 1739) trat er auf seinen Handelsreisen als Nachkomme der alten Könige auf. Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, dass ihm, wie erzählt wird, das Recht, die Pilger zu tränken, übertragen war; er soll die aus seinem Garten in Ṭā'if bezogenen Rosinen in das Zamzam-Wasser getan haben. Im übrigen müssen aber die von ihm handelnden Traditionen mit grosser Vorsicht benutzt werden, da die ʿabbāsidische Partei später ihm zu Ehren eine Menge Überlieferungen erdichtet hat. Dass er sich, so lange Muḥammad in Mekka lebte, der von diesem hervorgerufenen religiösen Bewegung gegenüber ablehnend verhielt, wird von den Traditionen allgemein zugegeben. Er gehörte aber nicht zu den erbitterten Gegnern seines Neffen, und da es nach dem Tode Abū Ṭālib's zunächst ihm oblag, den Propheten gegen Verfolgungen zu schützen, so ist es nicht unmöglich, wenn auch keineswegs sicher, dass er bei der ʿAḳaba-Versammlung die ihm von der Überlieferung zugeteilte Rolle als Vertreter der Sache Muḥammad's gespielt hat. Eine unangenehme Tatsache war es, dass er bei Badr an der Seite der Mekkaner gekämpft hatte und gefangen genommen war. Man half sich aber damit, dass man ihn gegen seinen Willen, von den anderen Mekkanern gezwungen, an diesem Feldzuge teilnehmen liess. Und ausserdem schmückte man die Erzählung mit allerlei ihn ehrenden Zügen aus, z. B. dass er durch die Hilfe eines Engels gefangen genommen wurde, und dass Muḥammad nicht schlafen konnte, weil sein Oheim in Fesseln lag. Ibn Hišām benutzt das unschuldige Mittel, die Erzählung von seiner Loskaufung wegzulassen. Fest steht ferner, dass ʿAbbās nach seiner Loskaufung wieder nach Mekka zurückging, aber die Tradition weiss das dadurch zu erklären, dass er, obschon er den Islām angenommen hatte, vorläufig aus pekuniären Rücksichten seine neue Religion verbergen musste; ja, man lässt ihn selbst den Wunsch hegen, nach Madīna auszuwandern, und nur auf Muḥammad's ausdrückliches Verlangen in Mekka bleiben. Um nicht ganz untätig zu sein, muss er dann nicht nur die unterdrückten Anhänger Muḥammad's in Mekka unterstützen, sondern auch als Spion seinem Neffen die kriegerischen Pläne seiner Landsleute mitteilen, was ihm als hohes Verdienst angerechnet wird. An und für sich ist es natürlich nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich, dass der kluge Mann, dem die religiöse Seite der Frage wohl sehr gleichgültig war, mit zunehmender Sympathie die so schnell wachsende Macht seines Neffen betrachtet hat und im Grunde gern bereit war, sich mit ihm zu verbinden; und so kann die Erzählung von seiner Freude, als die Eroberung von Ḫaibar ihm heimlich mitgeteilt wurde, wohl geschichtlich sein. Bei dem Besuche Muḥammad's in Mekka im Jahre 7 (628/629) gab ʿAbbās ihm seine Schwägerin Maimūna zur Frau. Als Muḥammad im folgenden Jahre gegen Mekka zog, warf sein Oheim alle Rücksichten über Bord und begab sich zu ihm, ehe er vor Mekka angekommen war, wobei aber die Erzählung, wie er Abū Sufyān unter seinen Schutz nahm, wiederum ungeschichtlich ist. In Mekka bestätigte ihm Muḥammad das Recht, die Pilger zu tränken. In der Schlacht bei Ḥunain hielt er stand bei dem Propheten, und seiner gewaltigen Stimme verdankte Muḥammad die glückliche Wendung des Kampfes. Nach Wāḳidī gab er Beiträge zur Ausrüstung des grossen Zuges gegen die Byzantiner; auch beteiligte er sich an der Waschung der Leiche Muḥammad's. In der folgenden Zeit ist selten von ihm die Rede. Er begleitete Fāṭima, als sie von Abū Bakr ihr Erbteil forderte. Bei den grossen Dotationen ʿUmar's wurde auch er berücksichtigt. Er schenkte unter ʿUmar freiwillig sein Haus zur Erweiterung der Moschee in Madīna. Dagegen ist die Erzählung, die ʿAbbās zur Zeit der Regennot durch sein Gebet Regen verschaffen lässt, eine im ʿabbāsidischen Parteiinteresse erdichtete Legende. Ob er sich wirklich beim arabischen Heer im Ostjordanlande befunden hat, ist in Anbetracht seines Alters wohl etwas zweifelhaft. Dagegen soll er ʿUmar überredet haben, von seinem Vorhaben, sich persönlich nach dem persischen Kriegsschauplatze zu begeben, Abstand zu nehmen. Es wird erzählt, dass er vergeblich ʿAlī riet, sich an der Wahl von ʿUmar's Nachfolger nicht zu beteiligen. ʿAbbās starb in Madīna im Jahre 32 (652/653; nach anderen im Jahre 34) im Alter von 88 Jahren. Von seinem Sohne ʿAbd Allāh [s. d.] stammen die späteren ʿabbāsidischen Ḫalīfen ab.

Literatur: Ibn Hišām (ed. Wüstenf.), *passim*; Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba*, II, 668 f.; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 331 f.; Ṭabarī, I, *passim*; Balāḏhurī (ed. de Goeje), S. 6, 28, 56, 255; Yaʿḳūbī (ed. Houtsma), II, 47; Wāḳidī, *Kitāb al-Maghāzī*

Digitized by Birzeit University Library

(Wellhausen), *passim*; Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 108 f.; Nöldeke, in *ZDMG*, LII, 21—27.

ʿABD ALLĀH B. AL-ʿABBĀS, mit dem Beinamen Abu ʾl-ʿAbbās, Vetter des Propheten. Er soll während der Ausschliessung der Hāshimiden in al-Shiʿb, ein paar Jahre vor der Auswanderung Muḥammad's nach Madīna, geboren sein. Nach al-Bukhārī wäre er und seine Mutter schon gläubig gewesen, ehe sein Vater al-ʿAbbās [siehe AL-ʿABBĀS B. ʿABD AL-MUṬṬALIB] zum Islām übertrat. Aber ohne Zweifel ist das eine von ihm selbst oder anderen erfundene Fiktion. Unter ʿUthmān begann er hervorzutreten. Der Khalife, dem er nach seiner eignen Angabe treu ergeben war, liess ihn in dem verhängnisvollen Jahre 35 (655/656) die Wallfahrt leiten, wodurch er den Vorteil hatte, beim Khalifenmorde von Madina entfernt zu sein. Er schloss sich dann an ʿAlī an, der ihn öfters als Gesandten benutzte und ihn zum Statthalter von Baṣra machte. Was in der Folgezeit von ihm erzählt wird, muss mit Vorsicht aufgenommen werden, da später vielfach ʿabbāsidische Parteiinteressen oder Furcht vor den ʿabbāsidischen Machthabern deutlich mit hineingespielt haben. So soll er bei Ṣiffīn einen Teil von ʿAlī's Heer befehligt haben, was aber nicht gut möglich ist, wenn er im Jahre 35 das Wallfahrtsfest geleitet hat. Als ʿAlī gezwungen wurde, auf das Schiedsgericht einzugehen, wollte er den ʿAbd Allāh zum Vertreter seiner Sache machen, aber darauf gingen seine Leute nicht ein. Jedoch begleitete er den Abū Mūsā und war mit ihm in Dūmat al-Djandal. Als treuer Freund tröstete er ʿAlī nach dem Verluste von Ägypten. Über sein weiteres Auftreten gehen die Nachrichten stark auseinander. Nur das wird von allen Seiten bestätigt, dass er der Staatskasse in Baṣra eine grössere Summe (nach einigen 6 Millionen Dirham) entnahm und damit die Stadt verliess. Aber während einige Gewährsmänner, wie al-Madāʾinī, al-ʿUmar b. Shabba und al-Balādhurī, dies vor der Ermordung ʿAlī's geschehen lassen, fällt diese Tat nach anderen, wie Abū ʿUbaida und al-Zuhrī, erst unter Ḥasan's Khalifat und ist viel bösartiger, da ʿAbd Allāh nach dieser Version damals zu Muʿāwiya überging und sich von ihm die geraubte Summe als Lohn seines Verrates zusichern liess. Diese Perfidität wird allerdings von al-Madāʾinī, al-Balādhurī und al-Yaʿḳūbī ʿAbd Allāh's Bruder ʿUbaid Allāh zugeschrieben; aber es kann kaum zweifelhaft sein, dass dies nur eine spätere Entstellung der Tatsachen ist, um das berühmte Mitglied des ʿAbbāsidengeschlechts zu entlasten, und dass ʿAbd Allāh in der Tat seinen Vetter verraten hat. Die Tatsache, dass er nach dem Verzicht al-Ḥasan's die Herrschaft des gottlosen Umaiyaden anerkannte, konnte nicht einmal die ʿabbāsidische Geschichtsschreibung leugnen. Um sein Renegatentum wenigstens etwas zu beschönigen, lässt ihn al-Madāʾinī neben den vier Aspiranten auf die Khalifenwürde gegen Muʿāwiya's Bestrebungen, seinem Sohne Yazid die Herrschaft zu sichern, protestieren; doch ist das sicher nur eine harmlose Fiktion. Nach Muʿāwiya's Tode huldigte er ruhig dem Yazid, als er sah, dass dieser die Stimmung der Mehrheit für sich hatte. Er starb in Ṭāʾif im Jahre 68 (687/688), nach anderen im Jahre 69 oder 70.

Seine Berühmtheit verdankt ʿAbd Allāh nicht seiner politischen Tätigkeit, über welche die Biographen flüchtig hingweggehen, sondern seinem vielbewunderten Wissen auf den Gebieten der profanen und heiligen Tradition, der Rechtskunde und der Kurʾānauslegung. Er wird als der Doktor und der Kurʾānausleguug. Er wird als der Doktor und der Kurʾānauslegung (*ḥabr al-umma*) gefeiert (Rabbīner) der Gemeinde (*ḥabr al-umma*) gefeiert und „das Meer" genannt; die Traditionen enthalten die überschwänglichsten Erzählungen von seiner nie versagenden Gelehrsamkeit und dem Interesse, das der Prophet für diesen Wunderknaben hegte. Die kritische Forschung ist zu einem anderen Resultat gelangt und hat ihn als gewissenlosen Lügner entlarvt, dessen Fälschungen ganz seiner geriebenen Politik entsprechen. Eine teilweise Rechtfertigung für ihn liesse sich allerdings in der Möglichkeit finden, dass einzelne der Traditionen, die unter seinem Namen gehen, ihm von späteren Fälschern untergeschoben sein könnten. Unter seinen Traditionen, die sich auf die von ihm selbst erlebten Zeiten oder die unmittelbar vorhergehenden beziehen, finden sich die kühnsten Dichtungen, wie z. B. der Traum seiner Tante ʿĀtika (Ibn Hishām, ed. Wüstenf., S. 428 ff.), das Zusammenstürzen der Götzenbilder auf Muḥammad's Wink (*ebd.*, S. 824 f.), die Teilnahme des Iblīs an der Beratung der Kuraishiten (*ebd.*, S. 324) u. a. m. Er begnügte sich aber nicht damit, gelegentliche Überlieferungen zu erzählen und die vielen an ihn gerichteten Fragen zu beantworten; er setzte seine Erzählungen zu einem grossen System zusammen, das die Schöpfung, die Urgeschichte und die vormuḥammadanische Zeit berücksichtigte. Hierbei benutzte er, da er ja nicht alles erfinden konnte, die Mitteilungen einiger zum Islām übergetretener Juden, namentlich die eines südarabischen Juden Kaʿb b. Māti', aber er schmolz den so gewonnenen Stoff um, bis er mit dem Kurʾān und den islāmischen Ideen übereinstimmte. Unter anderem entwarf er eine Theorie über das Aufkommen und die Entwickelung des altarabischen Götzendienstes, in der die Andeutungen des Kurʾān und allerlei biblische und andere Reminiszenzen kühn gemischt sind. Nur in den seltenen Fällen, wo durchaus keine Ursache zu einer Lüge zu vermuten ist, dürfen daher seine Traditionen als Geschichtsquelle benutzt werden.

Literatur: al-Bukhārī (ed. Krehl), I, 339, 341; Tabarī, I, 3040, 3273, 3285, f. 3312, 3327, 3333, 3354, 3358 ff., 3412, 3414, 3453, 3455 f.; II, 2, 7, 176, 223; III, 2335—2338; Masʿūdī, *Murūdj* (ed. Paris), IV, 353 f., 382; Yaʿḳūbī (ed. Houtsma), II, 204, 220, 221, 255; de Goeje, in *ZDMG*, XXXVIII, 392 f.; Wellhausen, *Das arab. Reich und sein Sturz*, S. 69 f.; ders., *Reste arabischen Heidentums*, 2. Aufl., S. 14.; Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, II, 802—813; Nawawī, ed. Wüstenf., S. 351—354; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, III, CVI—CXV; Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 47—51. — Über den dem ʿAbd Allāh zugeschriebenen Kurʾān-kommentar siehe Brockelmann, *GAL*, I, 190.

ʿABD ALLĀH B. IBĀḌ (ABĀḌ) AL-MURRĪ AL-TAMĪMĪ [Siehe IBĀḌITEN].

ʿABD ALLĀH B. MAIMŪN, bekannter Sektierer, gestorben um das Jahr 261 (874/875), stammte aus al-Ahwāz. Dort übte sein Vater Maimūn den Beruf eines Augenarztes aus, weshalb dieser gewöhnlich Maimūn al-Ḳaddāḥ, genannt wird. In jener Gegend herrschten von alten Zeiten her ketzerische, dem Islām feindliche, religiöse Anschauungen und so scheint auch bereits der Augenarzt mit den Khaṭṭābiya [s. d.] und den Bardesianern in Verbindung gestanden zu

Digitized by Birzeit University Library

haben. Der Sohn wurde ein gelehrter Theologe, der nach al-Makrīzī fast alle Religionssysteme durchforschte und sich danach ein eigenes System bildete, welches uns freilich nicht näher bekannt ist. Nicht als Schriftsteller nämlich, sondern als Gründer einer religiöspolitischen Partei hat ʿAbd Allāh seinen Platz in der Geschichte. Anknüpfend an die Vorstellungen, welche die Shiʿiten mit den Imāmen verbinden, warb er Anhänger im Namen eines noch nicht öffentlich aufgetretenen ʿAliden, wohl von Anfang an in der ehrgeizigen Absicht, sich selbst an dessen Stelle zu setzen. Sogar ein Zweig der ʿAliden, die Nachkommen von ʿAḳīl b. Abī Tālib, scheint sich mit ihm eingelassen zu haben, denn bei diesen fand er Aufnahme in Baṣra, nachdem seine Wirksamkeit in ʿAskar Mukram, wohin er sich begeben hatte, aus irgendeiner Ursache ein Ende genommen hatte. Von dort ging er später, wohl gezwungen, nach Salāmia in Syrien, wo die Agitation nach seinem Tode durch seine Nachkommen fortgesetzt wurde, bis schliesslich die ganze Bewegung auf die Erhebung der Fāṭimiden auslief. ʿAbd Allāh und seine Nachkommen wirkten durch geheime Missionare, welche systematisch die Zweifelsucht der Gläubigen zu erregen und dadurch die Aufmerksamkeit auf den bald in der Öffentlichkeit auftretenden „Herrn der Zeit" (*ṣāḥib al-zamān*) zu lenken wussten. Angeblich soll er auch durch verschiedene Kunstgriffe, namentlich durch Brieftauben, den Schein eines übernatürlichen Wissens erweckt haben, doch ist uns faktisch über die genaue Einrichtung der Propaganda nichts mit Gewissheit bekannt. Zu seinen eifrigsten Werbern gehörten Muḥammad b. al-Ḥusain, gewöhnlich Dendān (oder Zaidān) genannt, Ḥamdān Ḳarmaṭ, nach welchem die Ḳarmaṭen [s. d.] genannt werden, und ein gewisser ʿAbdān, der die Meinungen der Sekte in verschiedenen uns freilich nicht erhaltenen Schriften zu verteidigen suchte. Über die Nachkommen des ʿAbd Allāh gehen die Nachrichten auseinander.

Literatur: *Fihrist*, S. 186 ff.; Niẓām al-Mulk, *Siyāset-nāme*, S. 184; Makrīzī, *Khiṭaṭ*, I, 391 ff.; Ibn al-Athīr (ed. Tornb.), VIII, 21 ff. usw.; de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, Préface; Wolff, *Die Drusen und ihre Vorläufer*; de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*; Browne, *A Literary History of Persia*, I, 396 ff.; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 589 ff.

ʿABD ALLĀH B. ʿUMAR B. AL-KHAṬṬĀB, ältester Sohn des Khalifen ʿUmar I. und einer der angesehensten unter den Gefährten Muḥammad's überhaupt, gewöhnlich Ibn ʿUmar genannt. ʿAbd Allāh wurde mehrere Jahre vor der Hidjra geboren; seine Mutter hiess Zainab bint Maẓʿūn. Schon als Knabe trat er zugleich mit seinem Vater zum Islām über. In den Schlachten bei Badr und Uḥud wurde er von Muḥammad zurückgestellt, weil er noch zu jung war, dagegen machte er den Grabenfeldzug mit und nahm dann an sämtlichen Kämpfen Muḥammad's teil. Auch in der folgenden Zeit wird sein Name mehrfach bei kriegerischen Unternehmungen erwähnt. Zuerst folgte er dem Khālid b. al-Walīd auf dessen Expedition gegen die abtrünnigen Stämme im innern Arabien unter der Regierung des Abū Bakr; dann machte er die Schlacht bei Nihāwand mit, die nach der gewöhnlichsten Annahme im Jahre 21 (642) stattfand. Ferner befand er sich unter den madinischen Verstärkungen, die ʿUthmān dem ʿAbd Allāh b. Saʿd b. Abī Sarḥ, seinem Statthalter in Ägypten, zuschickte, um das übrige Nordafrika zu unterwerfen, und bald darauf — im Jahre 30 (650/651) — zog er unter dem Befehl des Saʿīd b. al-ʿĀṣ nach Ṭabaristān. Noch im Jahre 49 (669) beteiligte sich Ibn ʿUmar an einer Expedition gegen die Byzantiner, die Yazīd, der Sohn des Khalifen Muʿāwiya, unternahm. In der inneren Politik nahm ʿAbd Allāh immer eine streng neutrale Stellung zwischen den verschiedenen Parteien ein, die sich gegenseitig bekämpften. Als ʿUmar auf dem Sterbelager unter den bewährtesten Genossen Muḥammad's sechs Vertrauensmänner bestimmte, die einen neuen Herrscher wählen sollten, gesellte er ihnen auch seinen Sohn ʿAbd Allāh als beratendes Mitglied bei. Im Jahre 38 (658/659) war dieser bei dem Schiedsgericht zwischen ʿAlī und Muʿāwiya zugegen, allerdings ohne selbst Ansprüche auf das Khalifat zu erheben. Zwar gehörte er zu den Kandidaten, die Abū Mūsā al-Ashʿarī vorschlug, er wurde aber nicht für geeignet gehalten. Nach ʿUthmān's Tod hatte ʿAlī die Huldigung von Ibn ʿUmar verlangt; dieser aber hatte sich energisch geweigert und erklärt, er werde ihm nur dann huldigen, wenn alle Muslimen es täten. Dieselbe Antwort erhielt später auch Muʿāwiya, als er die Huldigung für seinen Sohn Yazīd verlangte. Als aber dieser selbst den Thron bestieg, machte Ibn ʿUmar keine Schwierigkeiten, sondern leistete sofort den gewünschten Huldigungseid. Persönlich war ʿAbd Allāh b. ʿUmar ein frommer Mann, der wegen seines erhabenen und selbstlosen Charakters überall in grossem Ansehen stand. Ausserdem gilt er als einer der zuverlässigsten Kenner der ältesten Geschichte des Islām, und zwar mit Recht, denn durch seinen intimen Verkehr mit Muḥammad und vielen anderen massgebenden Persönlichkeiten jener Zeit hatte er sich eine genaue Kenntnis aller diesbezüglichen Verhältnisse erworben. Von seinen Söhnen und sonstigen Schülern wurden seine Überlieferungen auf die Nachwelt gebracht. ʿAbd Allāh b. ʿUmar starb zu Mekka im Jahre 73 (Anfang 693) oder 74 nach der Wallfahrt, der gewöhnlichen Angabe zufolge 84 Jahre alt.

Literatur: Ibn Saʿd, III/1, Einleitung; IV/1, 105 ff.; Ṭabarī I, 1358 ff.; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 357 ff.; Muir, *The Caliphate its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir); Wellhausen, *Muhammed in Medina*; Balādhurī, ed. de Goeje; Masʿūdī, *Murūdj*, ed. Paris, IV; Lammens, *Etudes sur le règne du calife omaiyade Moʿâwia Ier* (*MFOB*); weitere Literaturnachweise bei Caetani und Gabrieli, *Onomasticon Arabicum*, II, 986.

ʿABD ALLĀH B. WAHB AL-RĀSIBĪ, Khāridjite, führte den Beinamen, „der Mann mit den Schwielen" (*dhu 'l-thafināt*), weil er von dem vielen Prosternieren Schwielen bekommen haben soll. ʿAbd Allāh gehörte zu den hervorragenden Persönlichkeiten unter den ersten Khāridjiten, sodass er von seinen Anhängern zum Khalifen gewählt wurde, als diese sich von ʿAlī getrennt hatten (37 = 658). Er fiel noch in demselben Jahre (Mai/Juni 658) in der mörderischen Schlacht von Nahrawān.

Literatur: Mubarrad, *Kāmil*, S. 558 ff.; Ṭabarī, I, 3363 ff.; Dīnawarī (ed. Girgas und Rosen), S. 215 ff.; Brünnow, *Die Charidschiten*, S. 18 ff.; Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien*, S. 17 ff.

Digitized by Birzeit University Library

ʿABD AL-ḲĀDIR AL-ǦĪLĪ (GĪLĀNĪ) MUḤYĪ AL-DĪN ABŪ MUḤAMMED B. ABĪ ṢĀLIḤ ZENGĪ DÖST, Prediger und Ṣūfī, nach dem der Ḳādirī-Orden benannt ist; geboren 470 (1077/1078), gestorben 561 (1166). Die vielen Lebensbeschreibungen dieses Mannes strotzen von Erdichtungen, aus denen freilich einige Tatsachen herauszulesen sind. So wird sein Stammbaum väterlicherseits in gerader Linie auf al-Ḥasan, den Enkel des Propheten, zurückgeführt. Dem widerspricht aber der fremde Name seines Vaters und die Tatsache, dass der Shaikh in Baghdād „ʿAǧamī" (Ausländer) genannt wurde; und in der Tat hat sich dieser Stammbaum als ein Machwerk von ʿAbd al-Ḳādir's Enkel, dem Ḳāḍī Abū Ṣāliḥ Naṣr, erwiesen, auf den sich noch einige weitere Erdichtungen zurückführen lassen. Seine Mutter soll Fāṭima, die Tochter von ʿAbd Allāh al-Ṣawmaʿī, gewesen sein; beide, wird uns erzählt, waren Heilige. Der Name seines Geburtsdorfes wird als Nīf oder Naif angegeben, im Bezirk Gilān, südlich vom Kaspischen Meere. Im Alter von achtzehn Jahren ward ʿAbd al-Ḳādir nach Baghdād geschickt, um zu studieren, und wurde dort zuerst von seiner Mutter unterhalten. Er hörte Sprachwissenschaft bei al-Tibrīzī (gestorben 502 = 1109) und lernte ḥanbalitisches (und nach einigen šāfiʿitisches) Recht von einer ganzen Anzahl von Shaikhs: in seinen Werken führt er gewöhnlich Überlieferungen an von Ḥibat Allāh al-Mubārak und Abū Naṣr Muḥammad b. al-Bannāʾ. Wenig ist bekannt über sein Leben zwischen 488 (1095) und 521 (1127), ausser, dass er während dieser Zeit auf die Pilgerschaft gegangen zu sein scheint und auch heiratete, da von seinen neunundvierzig Kindern eins im Jahre 508 (1114/1115) geboren ist. Nach einigen Quellen war er Hüter des Grabes von Abū Ḥanīfa. In die ṣūfischen Lehren führte ihn Abu 'l-Ḫair Muḥammad b. Muslim al-Dabbās (gestorben 525 = 1131) ein. Das war ein namhafter Heiliger, der auch in Shaʿrānī's Liste Aufnahme gefunden hat. Bekehrt wurde ʿAbd al-Ḳādir durch den Blick von al-Dabbās, bei einem Besuche, als gerade der eine oder andere von ihnen einen Falken gefangen hatte. Diesem Umstande verdankte ʿAbd al-Ḳādir — nach al-Damīrī — den Beinamen al-Bāzī 'l-Ashhab. Es war eine harte Schule bei al-Dabbās, auch schienen andere Ṣūfī-Zöglinge das Eindringen eines Juristen in ihren Kreis übel zu vermerken. Nach einiger Zeit wurde ʿAbd al-Ḳādir würdig befunden, das ṣūfische Ordenskleid, die *ḫirḳa*, zu empfangen. Sie wurde ihm überreicht von dem Ḳāḍī Abū Saʿd Mubārak al-Mukharrimī, dem Leiter einer Schule für ḥanbalitisches Recht, nahe bei dem Bāb al-Azadj in Baghdād, die ʿAbd al-Ḳādir besucht zu haben scheint. 521 (1127) begann er, auf den Rat des Ṣūfī Yūsuf al-Hamadhānī (440—535 = 1048—1140) öffentlich zu predigen, zuerst vor einer kleinen Gemeinde, die aber allmählig anwuchs, bis er einen Lehrstuhl in dem Bethaus beim Ḥalba-Tor in Baghdād bekam. Durch das beständige Anwachsen seines Hörerkreises sah er sich dann gezwungen, sich draussen, vor dem Tore, niederzulassen. Dort wurde ein *ribāṭ* für ihn gebaut, und 528 (1133/1134) wurde mit öffentlicher Beisteuer die Schule von Mubārak al-Mukharrimī (der wohl damals gestorben oder zurückgetreten war) durch Einziehung der Nachbargebäude erweitert und dem ʿAbd al-Ḳādir unterstellt. In ihrem Wesen hatten seine Vorträge wahrscheinlich grosse Ähnlichkeit mit denen des Djamāl al-Dīn al-Djawzī, die Ibn Djubair so lebhaft geschildert hat. Freitag morgens und Montag abends predigte ʿAbd al-Ḳādir in seiner Schule, Sonntag abends ʿAbd al-Ḳādir in seinem Kloster. Von seinen zahlreichen Schülern wurden viele später als Heilige berühmt, während einige, wie der Biograph Samʿānī, sich während dieser Perioden hervortaten. Seine Predigten auf anderen Gebieten hervortaten. Seine Predigten auf anderen Gebieten hervortaten. Seine Predigten sollen viele Juden und Christen zum Islām und viele Muslime zu höherem Leben bekehrt haben. Geschenke, oft in Form von Gelübden, wurden ihm aus den vielen Gegenden gesandt, in die sein Ruhm drang; diese Einnahmen beliefen sich öfters auf mehr als einen Dīnār täglich. Dadurch wurde er instand gesetzt, für Zöglinge ein offenes Haus zu halten. Von allen Seiten legte man ihm Rechtsfragen vor, und er soll sie aus dem Stegreif beantwortet haben. Von Khalīfen und Weziren glaubt man, dass sie zu seinen Klienten gezählt haben.

ʿAbd al-Ḳādir's Werke sind alle religiös gehalten und bestehen grösstenteils aus Wiedergaben seiner Predigten und Ansprachen; folgende sind bekannt:

1. *al-Ghunya li-ṭālibī ṭarīḳ al-ḥaḳḳ*, eine rituelle und ethische Abhandlung (Kairo 1288).

2. *al-Fatḥ al-rabbānī*, 62 Predigten gehalten in den Jahren 545/546 (1150—1152) mit Anhang (Kairo 1302); Handschriften führen oft den Titel *Sittīn madjālis*.

3. *Futūḥ al-ghaib*, 78 Predigten über verschiedene Themata, zusammengestellt von dem Sohne des Shaikh's, ʿAbd al-Razzāḳ; angehängt sind die Vorschriften, die er auf dem Sterbebette erliess, ferner sein Stammbaum von väterlicher und mütterlicher Seite her, der seine Verwandtschaft mit Abū Bakr und ʿUmar beweisen soll, sein Glaubensbekenntnis und einige seiner Gedichte (am Rande von al-Shaṭṭanawfī's *Bahdjat al-asrār*, Kairo 1304).

4. *Ḥizb baṣhāʾir al-khairāt*, mystisches Gebet (Alexandria 1304).

5. *Djalāʾ al-khāṭir* (erwähnt von Ḥādjdjī Khalīfa), eine Sammlung von Predigten, von denen die erste dasselbe Datum führt wie die 59., die letzte wie die 57. von Nr. 2; vielleicht dasselbe Werk unter anderem Titel.

6. *al-Mawāhib al-raḥmānīya wa'l-futūḥ al-rabbānīya fi marātib al-akhlāḳ al-sanīya wa'l-maḳāmāt al-ʿirfānīya*, angeführt in *Rawḍat al-djannāt*, S. 441; möglicherweise identisch mit 2 oder 3.

7. *Yawāḳīt al-ḥikam* (erwähnt von Ḥādjdjī Khalīfa).

8. *al-Fuyūḍāt al-rabbānīya fi'l-awrād al-ḳādiriya*, Sammlung von Gebeten (Kairo, 1303).

9. Predigten, die im *Bahdjat al-asrār* und anderen biographischen Werken enthalten sind (Hdschr. Nr. 622 im *India Office Catalogue* ist eine unvollständige Abschrift dieses Werkes; persische Schriftsteller sprechen davon gewöhnlich als von den *Malfūẓāt-i ḳādirī*).

In diesen Werken zeigt sich ʿAbd al-Ḳādir als gefähigter Theologe und als ernster, aufrichtiger, redegewandter Prediger. Manche Predigten sind seiner *Ghunya* einverleibt. Dieselbe enthält auch eine Liste der 73 islāmischen Sekten, in zehn Gruppen eingeteilt. ʿAbd al-Ḳādir beruft sich gelegentlich auf die Grammatiker, wie al-Mubarrad, häufiger aber auf die alten Kurʾānauisleger und die ṣūfischen Heiligen. Seine Lehre in diesem Werke ist streng rechtgläubig und der Ton gleichmässig

Digitized by Birzeit University Library

schlicht; doch finden sich darin einige mystische Auslegungen des Ḳurʾān, auch wird die Praxis empfohlen, gewisse Formeln 50- oder 100mal zu wiederholen. Die in Nr. 2 enthaltenen Predigten gehören zu den allerbesten im muslimischen Schrifttum und atmen den Geist der Wohltätigkeit und Nächstenliebe. Der Prediger möchte „der Menschheit die Tore der Hölle verschliessen und die Pforten des Paradieses öffnen". Nur sehr selten gebraucht er ṣūfische Kunstausdrücke, und nie einen, der dem Durchschnittshörer grosse Schwierigkeiten verursachen könnte. Trotzdem erklärt er einem Besucher seiner Vorlesungen, dass er kein Wort habe verstehen können. Das allgemeine Thema der Predigten ist: der Strebende müsse eine Zeit der Selbstzucht durchmachen, um sich der Welt zu entfremden. Dann aber dürfe er zurückkehren und sein Teil geniessen, während er andere bekehre. Auch die ṣūfische Lehre, dass Trachten nach Gewinn, sei es fürs Diesseits oder fürs Jenseits, ein Schleier zwischen dem Strebenden und der Gottheit und dass die Gedanken des Strebenden ausschliesslich der Gottheit zugewandt sein müssen, ist ein leitender Gedanke. Die Hörer werden dringend ermahnt, ihre Güter den Heiligen zu schenken, sei es auch mit Ausschliessung ihrer eignen Angehörigen. Über sich selbst spricht der Prediger nur wenig und zwar keinesweges in besonders anmassendem Tone. Wo er sich „den Prüfstein für die Menschen der Erde" nennt, meint er damit nur, er könne leicht die Ernstgesinnten unter seinen Zuhörern von den Leichtsinnigen unterscheiden. Andererseits freilich legt er Nachdruck darauf, dass er nur nach Erteilung einer göttlichen Vollmacht spreche.

Die Nachrichten über ʿAbd al-Ḳādir, die seine Schüler ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Baghdādī, ʿAbd al-Muḥsin al-Baṣrī und ʿAbd Allāh b. Naṣr al-Ṣiddīḳī (unter dem Titel *Awāʾir al-nāẓir*, im *Bahdjat al-asrār*, S. 109, angeführt) hinterlassen haben, sind jetzt nicht zugänglich. In dem Lexikon von Samʿānī ist der Name unter dem Stichwort *Dīl* aufgeführt und dahinter ein Raum freigelassen. Von Samʿānī's Sohn ist über den Shaikh ein Bericht erhalten, der wohl Achtung, aber nicht Begeisterung verrät; aus einem anderen Bericht von Muwaffaḳ al-Dīn ʿAbd Allāh al-Maḳdisī, der während der letzten 50 Tage seines Lebens bei ʿAbd al-Ḳādir war, erfahren wir, dass dieser bei den Leuten von Baghdād in hoher Achtung stand und ihm Wunder zugeschrieben wurden, wenngleich der Erzähler keins zu sehen bekommen hatte. Muwaffaḳ al-Dīn und noch ein anderer waren damals des Shaikhs einzige Schüler. In den Werken des Ibn ʿArabī (geboren 560 = 1165) wird ʿAbd al-Ḳādir erwähnt als „gerechter Mann", als „der *ḳuṭb* (die Achse) seiner Zeit" (*al-Futūḥāt al-makkiya*, I, 262), der Herrscher auf diesem Pfade, der massgebende Richter der Menschen (*a. a. O.*, II, 24), einer der *Malāmatiya* (*a. a. O.*, III, 44)". Auf Ibn ʿArabī geht auch die Behauptung zurück, dass ʿAbd al-Ḳādir schon im Mutterleibe Gott pries und dass er einen Rang einnahm, die ihn über alle Wesen stellte ausser Gott. Das *Bahdjat al-Asrār*, von einem 713 (1314) gestorbenen Schriftsteller, erzählt viele Wundertaten des Shaikhs und bringt Zeugenreihen zu ihrer Beglaubigung bei, weshalb Ibn Taimīya (gestorben 728 = 1328) sie für hinreichend glaubwürdig erklärte. Andere freilich waren nicht so vertrauensselig. So wird das Buch von Dhahabī verurteilt, weil es wertlose Geschichten enthalte; wohingegen Ibn al-Wardī (*Taʾrīkh*, II, 70 f.) es ausschreibt. Viel mehr Anstoss erregten die Anmassungen, die dem Shaikh in den Mund gelegt werden. So beginnt das *Bahdjat al-Asrār* mit einer Liste von Leuten, die ihn sagen hörten: „Mein Fuss steht auf dem Nacken jedes Heiligen"; desgleichen wird dargetan, dass er behauptet habe, 70 Tore der Erkenntnis zu besitzen, von denen jedes einzelne breiter wäre, als der Abstand zwischen Himmel und Erde, u. s. f. Spätere Nachfolger ʿAbd al-Ḳādir's (wie der Verfasser der persischen Abhandlung *Makhāzin al-Ḳādirīya*, *Ms. Brit. Mus. Or.* 248) bemühen sich zwar, dem ersten dieser Aussprüche einen weniger allgemeinen Sinn zu geben, suchen aber doch nachzuweisen, dass ʿAbd al-Ḳādir im Recht war, wenn er so etwas äusserte. Fromme Schriftsteller (wie al-Damīrī, I, 320) sehen darin nur einen Beweis für ʿAbd al-Ḳādir's Würde. Solche Aussprüche scheinen in den echten Werken des Shaikhs nicht vorzukommen (wenngleich es Parallelen dazu gibt in den ihm zugeschriebenen Gedichten) und verdanken ihren Ursprung wohl dem Überschwange seiner Nachfolger. Bei diesen hat sein Ruhm in mancher Hinsicht beinahe den des Propheten Muḥammed verdrängt. Regelmässig wird er der „Sultan der Heiligen" genannt und sein Name niemals erwähnt ohne einen der folgenden Zusätze: *Mushāhid Allāh*, *Amr Allāh*, *Faḍl Allāh*, *Amān Allāh*, *Nūr Allāh*, *Ḳuṭb Allāh*, *Saif Allāh*, *Firmān Allāh*, *Burhān Allāh*, *Āyat Allāh*, *Ghawth Allāh*, *al-Ḳaws al-aʿẓam* [Vgl. ḲĀDIRĪYA]. Das Wuchern der Sagen über ʿAbd al-Ḳādir wurde jedenfalls begünstigt von seinen vielen Söhnen, deren elf im *Bahdjat al-Asrār* als Nachfolger ihres Vaters erwähnt werden: ʿĪsā (gestorben 573 = 1177/1178 in Ägypten), ʿAbd Allāh (gestorben 589 = 1193 in Baghdād), Ibrāhīm (gestorben 592 = 1196 in Wāsiṭ), ʿAbd al-Wahhāb (gestorben 593 = 1197 in Baghdād), Yaḥyā und Muḥammed (gestorben 600 = 1204 in Baghdād) ʿAbd al-Razzāḳ (gestorben 603 = 1207 in Baghdād), Mūsā (gestorben 618 = 1221 in Damaskus), ʿAbd al-ʿAzīz (zog nach Diyār, einem Dorfe in Sindjār, gestorben 602 = 1205/1206), ʿAbd al-Raḥmān (gestorben 587 = 1191) und ʿAbd al-Djabbār. Einige Gewährsmänner fügen einige weitere Namen hinzu. Von jenen Söhnen war ʿAbd al-Wahhāb derjenige, der seines Vaters Schule erbte. Auf ihn folgte sein Sohn ʿAbd al-Salām (548—611 = 1153—1215); auf diesen sein Vetter Abū Ṣāliḥ Naṣr, Sohn von ʿAbd al-Razzāḳ (564—633 = 1168—1236). Während der Regierung des Khalifen Nāṣir war die Familie ʿAbd al-Ḳādir's zeitweilig aus Baghdād verbannt; von dieser kurzen Unterbrechung abgesehen, war das Hauptquartier der Genossenschaft stets in jener Stadt. Bei der Einnahme Baghdād's durch die Mongolen kamen einige von der Familie ums Leben.

Literatur: Eine Liste von Biographien ʿAbd al-Ḳādir's gibt Ahlwardt, *Verz. der arab. Handschr.*, Nr. 10 072—10 092; von den dort aufgeführten sind folgende veröffentlicht: al-Shaṭṭanawfī, *Bahdjat al-asrār* (Kairo 1304); Muḥammad b. Yaḥyā al-Tādafī, *Ḳalāʾid al-djawāhir* (Kairo 1303); Muḥammad al-Dilāʾī, *Natidjat al-takhṣīṣ* (Fās 1309), übers. von Weir im *JRAS*, 1903. Ferner: *Ghibṭat al-nāẓir*, dem Ibn Ḥadjar zugeschrieben (nicht in Ahlwardt's Liste), herausgegeben von D. Ross (Kalkutta 1903). Wahrscheinlich die beste erhaltene Lebens-

Digitized by Birzeit University Library

beschreibung ist die in Dhahabī's *Taʾrīḫ al-Islām*, grösstenteils beruhend auf Ibn al-Nadjdjār (veröffentlicht im *JRAS*, 1907, S. 267 ff.). Neuerdings soll Shaikh Sanūsī das Leben ʿAbd al-Ḳādir's beschrieben haben. Moderne europäische Schriftsteller, die sich mit ʿAbd al-Ḳādir und den Ḳādiriten beschäftigen, sind: L. Rinn, *Marabouts et Khouan* (Paris 1884); A. Le Chatelier *Confréries musulmanes du Hedjaz* (Paris 1887); Depont und Coppolani, *Confréries religieuses musulmanes* (Algier 1897); Carra de Vaux, *Gazali* (Paris 1902); W. Braune, *Die Fütūḥ al-Ġaib des ʿAbd al-Ḳādir*, Berlin 1933.

ʿABD AL-ḲĀHIR AL-BAGHDĀDĪ. [Siehe AL-BAGHDĀDĪ.].

ʿABD AL-KARĪM B. IBRĀHĪM AL-DJĪLĪ, hervorragender muslimischer Mystiker aus Djīl im Kreise Baghdād, geboren um 767 (1365/1366); sein Sterbejahr ist unsicher (811—820 = 1408 — 1417). Über sein Leben sind uns keine Daten überliefert; in seinen Werken nennt er als seinen Shaikh den Sharaf al-Dīn Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-Djabartī, mit dem er in Zabīd zusammenlebte; dabei gibt er die Jahreszahlen 796 (1393/1394), 799 (1396/1397), 805 (1402/1403). ʿAbd al-Karīm pflegte in der Mystik die Ideen des Muḥyī al-Dīn b. ʿArabī [s. IBN AL-ʿARABĪ], dessen Werke er kommentierte, dem er aber hin und wieder in Einzelheiten widerspricht. Von seinen zahlreichen Werken (siehe die Liste bei Brockelmann, *GAL*, II, 205) ist gedruckt sein *al-Insān al-kāmil fī maʿrifat al-awāḫir waʾl-awāʾil*, Kairo 1301, 1304, 1316 (Azhariya, 2 Teile). Die Idee und den Namen des „vollkommenen Menschen", der als Mikrokosmos höherer Art nicht nur die Kräfte der Natur, sondern auch die göttlichen Kräfte, „wie in einem Spiegel" reflektiert (vgl. den γενικὸς ἄνθρωπος des Philo) hat er selbst dem Ibn ʿArabī entlehnt; er bestrebt sich, Muḥammad zu einem solchen Idealmenschen zu allegorisieren (im 60. Kapitel). Die Seelen der übrigen Menschen besitzen die göttlichen Kräfte, nach einem Lieblingsausdruck des ʿAbd al-Karīm, nur als „Kopie" (*nuskha*). ʿAbd al-Karīm flicht in die Darstellung seiner Theorien oft mystische Dichtungen ein; in die Einleitung hat er eine *makāma* einverleibt. Sein Werk hat in weiten Gebieten des Islām, so besonders in Ost-Indien, grosse Wirkung auf die Ausgestaltung der religiösen Ideen geübt.

Literatur: Brockelmann, *GAL*, II, 205; al-Djīlī, *al-Insān al-kāmil*, II, 46; Ḥādjdjī Khalīfa (ed. Flügel), N°. 10489; *India Office Cat.*, N°. 666; Vollers, *Katal. Leipzig*, S. 69; Schreiner, in *ZDMG*, LII, 520; C. Snouck Hurgronje, *Arabië en Oost-Indië* (Leiden 1907), S. 15.

ʿABD AL-MUṬṬALIB B. HĀSHIM, Muḥammad's Grossvater. Die einzige Überlieferung über ihn, die vielleicht geschichtlichen Wert hat, ist die, dass er nach dem Tode seines Sohnes ʿAbd Allāh für seinen Enkel sorgte. Alle anderen Erzählungen von ihm sind mekkanische oder madinische Dichtungen. Sein eigentlicher Name soll Shaiba gewesen sein. Von seiner Mutter Salma, die zu den Banū Nadjdjār in Madīna gehörte, wird erzählt, sie habe sich von seinem Vater Hāshim ausbedungen gehabt, dass sie ihr Kind in Madīna gebäre. Hāshim starb kurz nachher auf einer Reise, und Shaiba wuchs in Madīna auf, bis er erkannt und von seinem Oheim al-Muṭṭalib nach Mekka gebracht wurde, wobei er den Namen ʿAbd al-Muṭṭalib, d. i. Muṭṭalib's Knecht, erhalten habe. Ein anderer Oheim Shaiba's, Nawfal, wollte ihm seine Erb-Oheim Shaiba's, Nawfal, wollte ihm seine Erbschaft vorenthalten, wurde aber von Shaiba's mütterlichen Verwandten gezwungen, sie auszuliefern. Von einem Traumgesichte geleitet, grub er den verschütteten Zamzam-Brunnen wieder aus und wusste, trotz des Widerstandes der Kuraishiten, das Eigentumsrecht auf ihn zu behaupten. Infolgedessen besass er auch das Recht, die Pilger zu tränken. In der Abraha-Legende ist er der Shaikh der Kuraishiten und wird als ihr Abgesandter von Abraha mit grosser Ehrfurcht behandelt. Eine Legende erzählt von seinem Gelübde, einen Sohn zu opfern, wenn er zehn Söhne bekäme und wie sein Sohn ʿAbd Allāh durch das Loos gerettet wurde. Noch weiter ausgesponnene Legenden über ihn finden sich bei al-Yaʿḳūbī (ed. Houtsma, II, 8 ff.); er ist hier gar zu einem religiösen Reformator geworden, der viele Sitten einführte, die später durch Ḳurʾān und Ḥadīth bestätigt wurden. — Als seine Kunya nennt Abu 'l-Ḥārith angegeben. Merkwürdigerweise wird Abu 'l-Ḥārith angegeben. Merkwürdigerweise führt al-Masʿūdī in den *Murūdj* (ed. Paris, IV, 121) unter den mekkanischen Geschlechtern auch die Banu 'l-Ḥārith b. ʿAbd al-Muṭṭalib als den Banū Hāshim und den Banu 'l-Muṭṭalib als den Banū Ḥāshim und den Banu 'l-Muṭṭalib nebengeordnet auf, während sie nach der gewöhnlichen Genealogie ein Zweig der Hāshimiden sind. Daher hat Sprenger es als fraglich hingestellt, ob nicht möglicherweise ʿAbd al-Muṭṭalib eine mythische Persönlichkeit sei. Der zweite Teil des Namens bezeichnet ohne Zweifel irgend eine altarabische Gottheit.

Literatur: Ṭabarī, I, 937 ff., 980, 1082 ff., 1087 f.; Ibn Hishām (ed. Wüstenf.), I, 33 ff., 71, 91 f., 107 f.; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, III, CXLIV; Wüstenfeld, in *ZDMG*, VII, 30—35; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, I, 259; Muir, *The Life of Mahomet* (1. Ausg., I, CCLI ff.; Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 110—120.

ABDĀL. [Siehe BADAL].

ʿABDUH. [Siehe MUḤAMMAD ʿABDUH].

ABEL. [Siehe HĀBIL].

ABRAHAM. [Siehe IBRĀHĪM].

ABŪ BAKR ʿABD ALLĀH, mit dem von der Tradition verschieden gedeuteten Beinamen ʿAtīḳ, der erste Khalīfe. Warum ihm der Name Abū Bakr (d. i. „Vater des Kamel-Füllens") beigelegt wurde, den die Feinde spöttisch in Abū Faṣīl („Vater des entwöhnten Kalbes") verdrehten, wird nicht erzählt. Sein Vater ʿUthmān, auch Abū Ḳuḥāfa genannt, und seine Mutter Umm al-Khair Salmā bint Ṣakhr gehörten beide zu der mekkanischen Familie Kaʿb b. Saʿd b. Taim b. Murra. Abū Bakr war nach der gewöhnlichen Angabe drei Jahre jünger als Muḥammad. Er lebte als wohlhabender Kaufmann in Mekka und soll nach einer, allerdings keineswegs sicheren Angabe (Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, II, 828) mit Muḥammad schon vor dessen Berufung zum Propheten befreundet gewesen sein. Er gehörte zu den ältesten Anhängern Muḥammad's, wenn es auch zweifelhaft bleibt, ob er gerade der erste männliche Gläubige gewesen ist, wie mehrere behaupten. In der neugebildeten Gemeinde nahm er bald einen hervorragenden Platz ein, nicht nur wegen seiner innigen Freundschaft mit dem Propheten, sondern auch kraft seiner persönlichen Eigenschaften, die ihn zu einer der anziehendsten Gestalten des ältesten Islām machen. Ihm eigentümlich war vor allem der un-

Digitized by Birzeit University Library

erschütterliche, geradezu blinde Glaube, womit er Muḥammad für das auserwählte Werkzeug der göttlichen Offenbarung hielt und jedes Wort von ihm als unbedingte Wahrheit hinnahm. Bei Gelegenheiten, wo andere zweifelten, z. B. nach der Erzählung des Propheten von seiner nächtlichen Reise, oder wo sie an seinem Auftreten irre wurden, wie bei dem Ḥudaibiya-Vergleich, blieb er von jeder Anfechtung unberührt. Sein Gemüt war weich. Beim Vortragen des Ḳur'ān vergoss er Tränen, was auf viele, besonders auf die Weiber, einen starken Eindruck machte; und wie seine Tochter erzählte, weinte er auch vor Freude bei der Eröffnung, dass er Muḥammad bei der Auswanderung begleiten dürfe. Dabei war er eine schlichte, rechtlich denkende Natur und hielt mehrere Male durch seine besonnenen Vorstellungen Muḥammad von unüberlegten Handlungen zurück. Für die rein moralischen Gedanken in des Propheten Verkündigung war er sehr empfänglich, was er u. a. durch den Loskauf von mehreren Sklaven bewies. Hat er wirklich, nach dem ergreifenden Auftreten des Juden al-Zabīr, die für uns so hässlich klingende, bigotte Äusserung getan, welche ihm die Überlieferung in den Mund legt („Er wird seine Lieben in der Hölle wiedersehen!"), so muss das aus seinem völligen Aufgehen in den ihm von seinem Freunde eingeflössten religiösen Ideen erklärt werden. Für die Sache des neuen Glaubens war ihm kein Opfer zu gross. So kam es, dass er von seinem bedeutenden, auf 40 000 Dirham geschätzten Vermögen nur einen kleinen Rest (5 000 Dirham) nach Medīna brachte. Unter den grössten Gefahren hielt er treu bei seinem Freunde und Meister aus und gehörte zu den wenigen, die sich in der schlimmsten Zeit nicht nach Abessinien hinüberretteten. Nur einmal, während der Ausschliessung der Hāshimiden aus der mekkanischen Gemeinschaft, soll er den Mut verloren haben. Deshalb verliess er Mekka, kehrte jedoch bald unter dem Schutze eines einflussreichen Mekkaners wieder zurück und blieb von da an in der Stadt, obschon ihn sein Beschützer im Stich liess. Seinen Höhepunkt erreichte sein Leben, als Muḥammad ihn dazu erwählte, ihn bei der Flucht aus Mekka zu begleiten, und seine opferwillige Freundschaft wurde dadurch belohnt, dass er im Ḳur'ān als „der Zweite von den beiden" verewigt wurde. Nach Madīna zog auch seine Familie mit Ausnahme seines Sohnes ʿAbd al-Raḥmān, der auffallenderweise Heide geblieben war und bei Badr gegen die Gläubigen kämpfte, bis auch er sich schliesslich bekehrte und nach Madīna übersiedelte. In der neuen Heimat richtete sich Abū Bakr, der auch weiter die Sache des Glaubens mit den Resten seines Vermögens unterstützte, ein bescheidenes Hauswesen in der Vorstadt al-Sunḥ ein. Durch seine Tochter ʿĀ'isha, die Muḥammad bald nach der Auswanderung geheiratet hatte und besonders liebte, wurde das Band zwischen den beiden Männern noch fester geknüpft und wäre wohl auch nicht durch den von der leichtsinnigen jungen Frau hervorgerufenen Skandal zerrissen worden, selbst wenn dieser nicht durch die Offenbarung einen so glücklichen Ausgang gefunden hätte. Abū Bakr war beinahe immer in der Nähe des Propheten und begleitete ihn auf all seinen Kriegszügen, wo er, obwohl selbst wenig kriegerisch angelegt, auch in den gefahrvollsten Augenblicken nie von seiner Seite wich. Als Führer kriegerischer Unternehmungen wurde er dagegen äusserst selten verwandt, und auch nur in Ausnahmefällen, wie z. B. beim Tabūk-Zuge, erhielt er eine Fahne anvertraut. Dagegen sandte ihn der Prophet im Jahre 9 (631) nach Mekka, um die Wallfahrt zu leiten, und es ist nicht unmöglich, dass nicht ʿAlī, wie die Überlieferungen behaupten, sondern er bei dieser Gelegenheit den Heiden die Lossagungsurkunde vorlas. Als Muḥammad krank wurde, musste Abū Bakr an seiner Statt den Muslimen in der Moschee vorbeten. Diese Auszeichnung ermöglichte es dem ʿUmar und seinen Freunden, nach dem Tode Muḥammad's (8. Juni 632) Abū Bakr zum Haupt der Gemeinde vorzuschlagen und dadurch der drohenden Spaltung vorzubeugen. Aber auch sonst war diese Wahl die glücklichste, die man treffen konnte. Abū Bakr vertrat in keiner Beziehung neue Ideen oder Prinzipien, sondern hielt sich unbedingt an Muḥammad's Gedanken und blieb fest bei allem, was sein Freund verordnet oder angedeutet hatte. Auf diese Weise konnte er den Kreis von hochbegabten Männern, die sich um Muḥammad geschart hatten, trotz aller gegenseitigen Antipathie zusammenhalten und zum besten der Gemeinde verwenden. Durch seinen absoluten Mangel an Originalität und seinen schlichten, aber festen Charakter wurde er eine Art Muḥammad redivivus, leitete die junge Religionsgemeinschaft über die schwersten und gefährlichsten Zeiten hinaus und hinterliess sie bei seinem Tode in einem so gefestigten Zustande, dass sie die Herrschaft des gewaltigen und ideenreichen ʿUmar tragen konnte. Eine Probe seiner ängstlichen Befolgung der Anordnungen Muḥammad's gab er sofort nach dessen Tode, als er, trotz der drohenden Verhältnisse in Arabien, den jungen Usāma mit einem Heere auf eine recht gleichgültige Expedition nach dem Ostjordanlande ausschickte. Währenddessen begannen die Stämme ringsum im Lande sich gegen die politische Zentralisation in Madīna zu erheben. Die Forderung des Steuererlasses wies Abū Bakr als einen Verrat gegen die Anordnungen des Propheten entrüstet zurück. Als Usāma's Heer heimgekommen war, zog er nach Dhu 'l-Kaṣṣa hinaus und übertrug dann mit glücklicher Hand die Führung der Truppen dem genialen Feldherrn Ḵhālid b. al-Walīd. Dieser besiegte die Asad und Fazāra bei al-Buzākha, bezwang die Tamīm und brachte schliesslich, was nicht einmal Muḥammad gelungen war, nach dem blutigen Kampf bei Akrabā' im Garten des Todes die Banū Ḥanīfa unter die Herrschaft des Islām. Sein Waffenglück ermöglichte es anderen Feldherren, die Aufstände in Baḥrain und ʿUmān niederzuwerfen, und schliesslich wurden auch Yemen und Ḥaḍramawt von ʿIkrima und al-Muhādjir wieder unter die Herrschaft Madīna's gebracht. Dem Vorbilde seines Meisters folgend, trat Abū Bakr gegen die Besiegten milde auf und trug dadurch vermutlich zur Wiederherstellung des Friedens im Lande bei; Grausamkeiten, wie z. B. gegen einige Weiber, die Spottlieder auf Muḥammad's Tod gesungen hatten, oder wie die Verbrennung al-Fudjā'a's, kamen nur sehr selten vor. Nach der Unterwerfung Arabiens, die in weniger als einem Jahre vollzogen war, fiel es dem konservativen und persönlich wenig kriegerischen Abū Bakr zu, ein Unternehmen ins Werk zu setzen, das in kurzer Zeit die weltgeschichtliche Lage vollständig verändern sollte: er schickte Ḵhālid und andere erprobte Feldherren auf Eroberungszüge gegen Persien und das Byzantinische Reich. Man kann wohl mit Sicherheit annehmen

Digitized by Birzeit University Library

dass es die hinter ihm stehenden energischen Männer waren, die diesen Gedanken fassten, um durch gemeinsame, reiche Beute versprechende Plünderungszüge den inneren Unruhen ein Ende zu machen und die Araber auf praktische Weise die Einheit des Islām zu lehren. Abū Bakr konnte mit gutem Gewissen darauf eingehen, weil sich die wiederholten Expeditionen, die Muḥammad in seinen letzten Jahren gegen die byzantinischen Landstriche Arabiens aussandte, als Hinweise au eine grosse universale Aufgabe der neuen Religion deuten liessen. Es war ihm vergönnt, während seiner kurzen Herrschaft noch die ersten grossen Siege der arabischen Waffen auf beiden Kriegsschauplätzen zu erleben: in Persien die Eroberung von Ḥira im Mai oder Juni 633 und in Palästina die Schlacht bei Aǧnādain im Juli 634. Kurz nach dem letzterwähnten Erfolge starb er am 22. Ḏumādā II 13 (23. August 634) und wurde neben Muḥammad beerdigt. Um ihn zum Märtyrer zu stempeln, lässt eine Sage ihn infolge eines vergifteten Essens sterben, das er ein Jahr vorher genossen haben soll; aber auch eine prosaischere Tradition, die ihn krank werden lässt, weil er an einem kalten Tage gebadet hatte, klingt nicht sehr glaubwürdig, da sie schlecht zu der Jahreszeit passt, in die sein Tod fiel. Seine kurze Regierung, die meist durch Kriege in Anspruch genommen wurde, brachte keine eingreifenden Anordnungen auf friedlichem Gebiete. Wichtig ist, dass er die erste Sammlung des Ḳurʾān veranstalten liess, obschon er Bedenken trug, ein solches Werk ohne bestimmte Vollmacht vom Propheten auszuführen. Übrigens war sein Anteil daran vielleicht nur gering, da nach einer anderen Angabe ʿUmar die erste Redaktion aufschreiben liess. Bei der Verteilung der Kriegsbeute hielt er sich an die Aussprüche des Ḳurʾān von der Gleichberechtigung aller Gläubigen, ein Prinzip, das ʿUmar später aufgab. Als Ḫalife lebte er ebenso einfach wie vorher, zuerst in seinem Hause in al-Sunḥ und später, als die Entfernung ihm unbequem wurde, in der Stadt selbst. Die Traditionen erzählen viele Anekdoten von seiner Anspruchslosigkeit und seiner Scheu, sich auf Kosten des Staates zu bereichern. Auch von seinem Aussehen geben sie ein sehr anschauliches Bild: eine hagere, etwas gebeugte Gestalt, umschlottert von den schlaff herunterhängenden Kleidern; ein schmales Gesicht mit hoher Stirn und tiefliegenden Augen; das früh ergraute Haar und der Bart mit Ḥinnāʾ rot gefärbt; magere Hände mit stark hervortretenden Adern. Den Eindruck, den sein Charakter gemacht hatte, veranschaulichen mehrere ihm bei verschiedenen Gelegenheiten beigelegte Reden (z. B. Ibn Hišām, ed. Wüstenf., S. 1017; Ṭabarī, I, 1845 f.; Mubarrad, *Kāmil*, S. 5 ff.).

Literatur: Sūra, IX, 1, 40; Ibn Hišām (ed. Wüstenf.), S. 245 f., 692, 919 ff.; Ibn Saʿd, III^{a}, 119—152, 202, 208; Ṭabarī, I, 1165 f., 1496, 1827, 1886, 1890, 2127 f.; Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba*, II, 828—835, 839; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 656—669; Balāḏhurī (ed. de Goeje), S. 96, 98, 102, 450; Masʿūdī, *Murūḏi* (ed. Paris), IV, 173—190; Nöldeke, *Gesch. des Qorâns*, S. 190—203; ders., in *ZDMG*, LII, 19 f.; Sachau, in *Sb.Pr.Ak. Wiss.*, Berlin 1903, I, 16—37.

ABŪ ǦAHL, eigentlich Abu ʾl-Ḥakam ʿAmr b. Hišām b. al-Mugīra, nach seiner Mutter auch Ibn al-Ḥanẓaliya genannt, vornehmer Mekkaner aus der angesehenen kuraišitischen Familie Maḫzūm. Nach einer Anekdote war er ungefähr gleichaltrig mit dem Propheten. Die von ihm erzählenden Überlieferungen haben wenig geschichtlichen Wert; immerhin geht aus ihnen klar hervor, dass er einer der erbittertsten Gegner Muḥammad's unter den mekkanischen Aristokraten war. An allen Beratungen gegen den Propheten nahm er eifrig teil. Die Sschwachen unter den Muslimen soll er misshandelt und sogar eine Frau getötet haben; den Propheten selbst verfolgte er mit seinen Schmähungen und wurde nur durch wunderbare Visionen davon abgehalten, ihm körperlichen Schaden zuzufügen. Hierauf beziehen, jedoch mit Unrecht, einige Kommentatoren Sūra XCVI, 6 ff., während Sūra XVII, 62 und XLIV, 43 durch seinen Spott über die Höllenschilderungen Muḥammad's hervorgerufen sein sollen. Dass die Ächtung der Hāšhimiden wieder aufgehoben wurde, geschah sehr gegen seinen Wunsch. In der Beratung der Ḳuraišiten kurz vor Muḥammad's Auswanderung gab er den Rat, ihn durch je einen Mann aus den Geschlechtern von Mekka töten zu lassen. Als die Feindseligkeiten zwischen Muḥammad und den Mekkanern begannen, traf er auf eine unter Ḥamza's Leitung ausgesandte Schar, ohne dass jedoch ein Kampf stattfand. Dass es dagegen zur Schlacht bei Badr kam, wird hauptsächlich seiner Kampfeslust zugeschrieben. Bei dieser Gelegenheit erhielt er von ʿUtba b. Rabīʿa den Spottnamen „der mit dem parfümierten Hintern". Durch sein Gebet vor der Schlacht: „Lass den zu Grunde gehen, der am meisten das Verwandtschaftsband zerschneidet!" rief er nach der Tradition den Untergang auf sich selbst herab. In der Schlacht wurde er von Muʿāḏh b. ʿAmr b. al-Ǧamūḥ und Muʿawwiḏh b. ʿAfrāʾ verwundet und getötet. Als Muḥammad seine Leiche sah, soll er ihn den „Pharao seines Volkes" genannt haben. Sein in den Traditionen natürlich sehr einseitig gezeichnetes Bild wird durch die Klagelieder der Mekkaner auf ihn ergänzt, wo er „der mekkanische Häuptling, der Edelstrebende und nie Gemeine oder Geizige" genannt wird.

Literatur: Ibn Hišām (ed. Wüstenf.), S. 167, 184 f., 187, 190, 232, 239 f., 248, 257 f., 319, 325, 329, 419, 437 f., 441 ff., 521, 529; Ibn Saʿd, III^{b}, 55; VIII, 193; Ṭabarī, I, 1175, 1187, 1190, 1198, 1204, 1231, 1240, 1264 f., 1290, 1307, 1313 ff., 1322, 1329 f.; Yaʿḳūbī (ed. Houtsma), II, 27; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 686; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, II, 115.

ABŪ ḤAFṢ ʿUMAR AL-NASAFĪ. [Siehe AL-NASAFĪ].

ABŪ ḤANĪFA, muslimischer Rechtsgelehrter, Stifter der nach ihm benannten Schule der Ḥanafiten. Er wurde wahrscheinlich im Jahre 80 (699) geboren und starb im Jahre 150 (767), 70 Jahre alt. Sein Grossvater Zūṭā wurde von den muslimischen Eroberern als Sklave aus Persien nach Kūfa gebracht, erhielt dort die Freiheit und wurde so der Klient (*mawlā*) des arabischen Stammes Taim-Allāh, zu dem sein Freilasser gehörte. Ṯābit, der Vater Abū Ḥanīfa's, wurde als Mitglied dieses Stammes geboren. Er gehörte wahrscheinlich zur ʿalidischen Partei, denn es wird ausdrücklich bemerkt, dass ʿAlī ihn und seine Abkömmlinge gesegnet habe (z. B. Nawawī, ed. Wüstenf., S. 699).

Abū Ḥanīfa war ein hervorragender Gelehrter, der die ganze Arbeitskraft seines langen Lebens

Digitized by Birzeit University Library

dem Studium der heiligen Wissenschaft widmete. Seine öffentlichen Vorlesungen in Kūfa erwarben ihm bald den Ruf grosser Gelehrsamkeit, und seine Aussprüche hatten in seiner Umgebung entscheidendes Gewicht. Täglich drängte man sich zu ihm, um über die Fragen der Rituallehre und der Gesetzeswissenschaft Auskunft einzuziehen. Die nach ihm benannte ḥanafitische Schule ist eine der vier orthodoxen (*maḏhabs* (d. h. Richtungen, Schulen), die sich bis auf den heutigen Tag im Islām erhalten haben.

Unbegründet ist wohl die Ansicht vieler europäischer Schriftsteller, Abū Ḥanīfa habe nach ganz neuen Grundsätzen gearbeitet und ein sehr tolerantes System aufgestellt, in dem er der spekulativen Methode der Rechtsdeduktion (dem *ḳiyās*) die grössten Zugeständnisse machte. Zwar traf ihn von seiten seiner Gegner der Vorwurf, dass er der Tradition keine grosse Wichtigkeit beilege, sondern vielmehr selbständig seiner eigenen Einsicht (*raʾy*) folge. Namentlich die Gelehrten in den „beiden heiligen Städten", Mekka und Madīna, behaupteten, er sei der Tradition unkundig und gewähre der Willkür freien Spielraum. Aber man darf sich durch diese, dem Abū Ḥanīfa feindlichen Behauptungen nicht irreführen lassen. Jedenfalls gibt es im allgemeinen gar keinen prinzipiellen Unterschied zwischen den verschiedenen *fiḳh*-Schulen im Islām.

Abū Ḥanīfa scheint sein ganzes Leben lang sich darauf beschränkt zu haben, seine Lehre im mündlichen Vortrage dem Kreise seiner Zuhörer mitzuteilen; Zitate seiner Ansichten finden sich bei vielen arabischen Schriftstellern und haben die Grundlage der gesamten ḥanafitischen Rechtsliteratur gebildet, von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart. Aber es scheint, dass er selbst keine Schriften verfasst hat. Zwar werden die Titel einiger kleiner Schriften Abū Ḥanīfa's erwähnt. Diese sollen aber von seinen Schülern und namentlich von seinem Enkel Ismāʿīl b. Ḥammād redigiert sein. Von diesen dem Abū Ḥanīfa zugeschriebenen Werken ist wohl das bekannteste ein kleines Schriftchen über Dogmatik und Glaubenslehre: *al-Fiḳh al-akbar*. Man hat jedoch die Echtheit dieser Schrift bezweifelt, weil in ihr ein Protest gegen die murǧiʾitische Lehre vorkommt, zu der sich doch Abū Ḥanīfa selbst bekannt haben soll (A. v. Kremer, *Gesch. d. herrsch. Ideen*, S. 39, Anm. 2; E. Sachau, *Zur ältesten Gesch. des muhamm. Rechts*, S. 14, *Sb.k.k.Ak. Wiss., phil.-hist. Cl.*, LXV, 712; M. Th. Houtsma, *De strijd over het dogma*, S. 116). Der sogenannte *Musnad* Abū Ḥanīfa's ist eine von seinen Schülern und von späteren Ḥanafiten zusammengestellte Sammlung jener „wohlverbürgten" Traditionen, die der Meister in seiner Lehre benutzt und verarbeitet hatte. Im VII. (XIII.) Jahrh. fand der Theologe Muḥammad b. Maḥmūd fünfzehn verschiedene Rezensionen dieser Sammlung vor, die er zu einem Gesamtwerk verarbeitete und nach den Kapiteln des *fiḳh* anordnete (Goldziher, *Muḥamm. Stud.*, II, 230).

Von dem äusseren Leben Abū Ḥanīfa's wissen wir nur wenig. Er war ein unabhängiger, wohlhabender Mann, der von seinem Erwerb als Kaufmann lebte, indem er ein Geschäft mit Kleiderstoffen betrieb. Von den meisten späteren Biographen Abū Ḥanīfa's wird erzählt, dass Yazīd b. ʿUmar b. Hubaira, der Statthalter der Umaiyaden in Kūfa, und später auch der Ḫalīfe al-Manṣūr ihn mit Gewalt durch Prügelstrafe zur Annahme eines Richteramtes hätten zwingen wollen, und dass Abū Ḥanīfa im Jahre 150 (767) an den Folgen der Misshandlungen, die er sich durch seine standhafte Weigerung zuzog, im Gefängnis gestorben sei.

Vielleicht ist dies nur eine Legende, erfunden von den späteren Ḥanafiten, die es nicht verstehen konnten, dass die Regierung es niemals versucht haben sollte, den Meister für ihre Dienste zu gewinnen. Jedenfalls war Kūfa zur Zeit Abū Ḥanīfa's Sitz des umaiyadischen Statthalters und später, nach der Vertreibung der Umaiyaden, Residenz der beiden ersten ʿAbbāsiden. Die Vaterstadt Abū Ḥanīfa's war daher in jener stürmischen Zeit ein Mittelpunkt der gewaltigen Bewegung des Dynastienwechsels. Wahrscheinlich hat Abū Ḥanīfa, als die ʿAbbāsiden gegen die Umaiyaden zu agitieren begannen, sich dieser ihm wohl sympathischen Bewegung angeschlossen. Als dann, nach dem Sturze der Umaiyaden, die neuen Herrscher ihre Vettern und Verbündeten, die ʿAliden, zurückdrängten, wird er in seiner Enttäuschung für diese letzteren gegen die ʿAbbāsiden Partei ergriffen haben. Dies würde seine Verfolgung und Bestrafung erklären. Vielleicht wurden von der Regierung Versuche gemacht, den einflussreichen Mann durch Versprechung hoher Ehrenstellen und durch Drohungen und Folter zu gewinnen. Bekanntlich hielten viele fromme, unabhängige Männer in jener Zeit es überhaupt für unzulässig und weigerten sich, in die Dienste der Regierung zu treten oder ein von derselben abhängiges Amt anzunehmen (vgl. Goldziher, *a. a. O.*, II, 39).

Nach anderen, weniger verbürgten Nachrichten wäre Abū Ḥanīfa erst später, und nicht im Gefängnis gestorben.

Literatur: Ibn Ḫallikān (Übers. von de Slane), III, 555—565; A. von Kremer, *Culturgesch. des Orients unter d. Chalifen*, I, 491—497; Goldziher, in *Sb.k.k.Ak. Wiss., phil.-hist. Cl.*, LXXVIII, 500 ff.; ders., *Die Schule der Ẓāhiriten*, S. 3, 12 ff.; Snouck Hurgronje, *Litteraturbl. für Orient. Philologie*, I, 419 ff.; ders., *Le droit musulman*, S. 34 (= *RHR*, XXXVII, 186); A. Sprenger, in *Zeitschr. für vergl. Rechtswissensch.*, X, 15 ff.; Brockelmann, *GAL*, I, 169 ff.

Abū Ḥanīfa hat auf die Dogmatik des Islām einen bedeutenden Einfluss ausgeübt. Seine Tradition hat sich besonders gehalten in der Schule al-Māturīdi's und bei dessen Schülern in Samarḳand. Die einzige authentische Schrift Abū Ḥanīfa's, die auf uns gekommen ist, ist sein Brief an ʿUṯmān al-Battī (nicht ediert), in welchem er in höflicher Form seine murǧiʾitischen [vgl. AL-MURDJI'A] Ansichten verteidigt.

Das *Fiḳh Akbar*, das ihm im *Fihrist* und später zugeschrieben wird, ist eine *ʿaḳida*, die einen frühen Stand der scholastischen Theologie darstellt und möglicherweise in der ersten Hälfte des IV. (X.) Jahrhunderts verfasst ist. Dies Werk ist zu unterscheiden von einem andern *Fiḳh Akbar*, dessen Text nicht gesondert, sondern nur in einem Kommentar auf uns gekommen ist, der hier nicht zur Erörterung steht (Text und Kommentar gedruckt Ḥaidarābād 1321).

Dieses *Fiḳh Akbar* sei losgelöst vom Kommentar zum Unterschied von dem späteren Werk gleichen Namens mit I bezeichnet. Es scheint aus zehn Glaubensartikeln zu bestehen, in welchen der orthodoxe Standpunkt dargelegt wird im Gegensatz

Digitized by Birzeit University Library

zu den Ḫāriǧiten, Ḳadariten, der Šīʿa und den Ḏjahmiten. Polemiken gegen die Murǧiʾiten wie gegen die Muʿtaziliten fehlen. Daraus geht hervor, dass der Verfasser Murǧiʾit war, der vor dem Aufkommen der grossen Muʿtazilī-Bewegung lebte.

Ein zweites Werk, in welches das *Fiḳh Akbar* I eingeschlossen war, ist das *Fiḳh Absaṭ* (nicht ediert), ein Werk, das aus Antworten auf dogmatische Fragen besteht, die Abū Ḥanīfa von seinem Schüler Abū Muṭīʿ al-Balḫī (gest. 183 = 799) vorgelegt wurden. In diesem Werk finden sich alle Artikel des *Fiḳh Akbar* I, mit Ausnahme eines einzigen.

Da die Dinge so liegen, kann man nicht daran zweifeln, dass das *Fiḳh Akbar* I authentisch ist, nicht hinsichtlich seines Aufbaues, aber was die Herkunft seines Wortlautes betrifft. Es dauerte nicht lange, bis die zehn Artikel dieses Glaubensbekenntnisses revidiert und erweitert werden mussten. Dies geschah in einem vollständig neuen Werk mit dem Titel *Waṣiyat Abī Ḥanīfa*, welches in einigen Handschriften in die Form einer letzten Ermahnung Abū Ḥanīfa's an seine Schüler gekleidet wurde. Die *Waṣiya* scheint die Theologie Aḥmad b. Ḥanbal's wiederzugeben. Über das *Fiḳh Akbar* II vgl. oben, Absatz zwei.

Das *Fiḳh Absaṭ* enthält, abgesehen von neun Artikeln des *Fiḳh Akbar* I, Aussprüche Abū Ḥanīfa's über eine Anzahl dogmatischer Fragen, so wie sie zu seiner Zeit zur Debatte standen.

Von dem *Kitāb al-ʿĀlim* scheinen nur einige Zitate erhalten zu sein. Zitate aus dieser und anderen Schriften Abū Ḥanīfa's wurden in verschiedenen Sammlungen zusammengestellt, die sich alle auf dieselben Dinge beziehen.

Literatur: F. Kern, in *M S O S As.*, 1916, S. 181 f. (verbesserungsbedürftig); A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, Index s. v. Abū Ḥanīfa und Fiḳh Akbar I; Belege s. v. Abū Ḥanīfa.

ABŪ HURAIRA, aus dem Clan der Sulaim b. Faḥm des südarabischen Stammes Azd, Genosse des Propheten und eifriger Überlieferer seiner Sprüche und Handlungen. Unter seiner *kunya* Abū Huraira ist er gewöhnlich bekannt; über seinen eigentlichen Namen im Heidentum und Islām werden die verschiedensten Angaben überliefert; in den zuverlässigsten Berichten schwankt sein Eigenname zwischen ʿAbd al-Raḥmān b. Ṣaḫr (siehe Nawawī, ed. Wüstenf., S. 760) und ʿUmair b. ʿĀmir (Ibn Duraid, *Kitāb al-Ištiḳāḳ*, S. 295); den Beinamen „Kätzchenvater" soll er wegen seiner Zärtlichkeit gegen Katzen erhalten haben. Er kam im Jahre der Schlacht bei Ḫaibar (7 = 629) nach Madīna, schloss sich dem Muḥammad an und lebte fortan in seiner nächsten Umgebung. Am Anfang soll er seinen Unterhalt als Tagelöhner erworben haben. Sein fleissiger Umgang mit dem Propheten gab ihm nach dessen Tode den Mut, eine grössere Zahl von Ḥadīthen in seinem Namen mitzuteilen, als andere Genossen; man setzt die Anzahl der auf ihn zurückgehenden Mitteilungen auf 3 500, doch ist ihm ein grosser Teil sicher nur untergeschoben. Die Namen der angesehensten Angehörigen der ältesten Islāmgemeinde findet man unter den Überlieferern der von ihm gehörten Mitteilungen. Die Legende rechtfertigt den Anschein untrüglichen Gedächtnisses, mit dem er seine zahlreichen Mitteilungen machte, mit der Fabel, der Prophet habe ihn während ihrer Unterredung eigenhändig in eine vor ihnen ausgebreitete Decke eingehüllt; dadurch sei das Festhalten des Gehörten gesichert worden — ein sagenhafter Zug, der auch sonst als Symbol der intimen Freundschaft begegnet. Wegen seines grossen Ansehens als Dolmetsch der Sprüche und Taten des Propheten konnte ihn ʿUmar zum Präfekten von Baḥrain ernennen; nach seiner Absetzung schlug er das Anerbieten des Ḫalīfen, ihm jenes Amt nochmals zu übertragen, aus und zog es vor, lange Zeit in Madīna als Privatmann zu bleiben. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass Marwān, der ihn auch sonst sehr begünstigte, als Gouverneur von Madīna den alten Mann zu seinem Stellvertreter ernannt habe. Abū Huraira starb in Madīna im Jahre 57 oder 58 (676—678), im Alter von 78 Jahren.

Das humoristische Temperament des Abū Huraira (*mazzāḥ*), das zu manchen Anekdoten Anlass gab (Ibn Ḳutaība, ed. Wüstenf., S. 142), spiegelt sich auch oft in der Art seiner Ḥadīth-Mitteilungen wider; die geringfügigsten Dinge pflegt er in pathetischen Stil einzukleiden. Der unerschöpfliche Vorrat seiner Berichte, die er immer bei der Hand hatte (die Abū Huraira-Ḥadīthe nehmen im *Musnad* des Ibn Ḥanbal nicht weniger als 213 Seiten ein: II, 228—541), scheint gegen deren Glaubwürdigkeit schon bei seinen unmittelbaren Zuhörern Verdacht erregt zu haben, mit dessen Äusserung in ironischer Form sie ihm gegenüber nicht zurückhielten (vgl. auch Buḫārī, *Faḍāʾil al-aṣḥāb*, bāb 11). Er hat sich zuweilen gegen den Vorwurf der Schwätzerei zu verteidigen. Diese Umstände geben unserer Kritik alle Ursache zur Behutsamkeit und Skepsis. Sprenger nennt den Abū Huraira ein „Extrem von frommem Betrug". Dabei muss immer auch noch dies in Rechnung gebracht werden, dass die meisten Sprüche, als deren Urheber er in der Überlieferung erscheint, wohl erst später an seinen Namen gehängt sind.

Literatur: Muslim, *Ṣaḥīḥ*, V, 202 (Buḫārī und Tirmiḏī haben keinen besonderen Paragraphen über *Faḍāʾil* des Abū Huraira); Ibn al-Aṯīr, *Usd al-ġāba*, V, 315; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, III, LXXXIII; Goldziher, *Abh. zur arab. Philologie*, I, 49; ders., in *ZDMG*, L, 487; D. S. Margoliouth, *Moḥammed*, S. 352.

ABŪ ʾL-ḲĀSIM. [Siehe Muḥammad].

ABŪ LAHAB („Vater der Flamme", d. h. Höllenmensch) ist der Beiname, mit dem ein Oheim und zugleich heftiger Gegner Muḥammad's im Kurʾān (Sūra CXI, 1) und von den Muslimen überhaupt benannt wird. Sein wirklicher Name war ʿAbd al-ʿUzzā b. ʿAbd al-Muṭṭalib, an dessen heidnischem Charakter Muḥammad Anstoss nehmen musste. Bis zu seinem Tode stand er auf Seiten der entschiedensten Gegner Muḥammad's in Mekka. Diese bei dem sonstigen lebhaften Familiengefühl der Araber befremdliche Tatsache wird dadurch erklärlich, dass seine Frau Ḏjumail bint Ḥarb b. Umaiya eine Schwester Abū Sufyān's war, des hervorragenden Führers der Gegner Muḥammad's in Mekka bis zum Jahre 8. Sie hat jedenfalls dem Propheten viel Feindseligkeit erwiesen und die Gegnerschaft ihres Mannes gegen ihn geschürt; denn in der erwähnten Sūra CXI werden neben ihm auch ihr Qualen und Erniedrigung in der Hölle angekündigt. — Diese Sūra lautet:

1. „Zugrunde gehen die Hände Abū Lahab's und geht er (selbst). 2. Nichts nützte ihm sein Vermögen und was er erworben hat. 3. Er wird braten in einem Feuer voll Glut (*ḏāt lahab*),

Digitized by Birzeit University Library

4. und seine Frau trägt das Holz, 5. an ihrem Halse ein Strick von Bast." Der Zusammenhang erweist, dass der Vers 4 sagen will, sie müsse in der Hölle die Holzscheite für die Glut zusammentragen (vgl. Baiḍāwī z. St.), nicht aber, dass sie während ihres Lebens Holz, d. h. Dornen, zu tragen und dem Propheten auf seinem Weg zu streuen pflegte (so eine Reihe von Erklärern; vgl. z. B. Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, 192; auch Baiḍāwī z. St.), noch auch, dass sie während ihres Lebens Beleidigungen über die Armut Muḥammad's herumzutragen gepflegt habe. — Als Anlass für diese feindselige Verkündigung geben eine Reihe arabischer Traditionarier im Namen des Ibn ʿAbbās an: „Nachdem der Ḳurʾānvers Sūra XXVI, 214 („Warne Deinen Stamm, die Dir Nahestehenden") offenbart worden war, hielt Muḥammad vom Berge Ṣafā (nach anderen von Minā) aus an die ihm nahestehenden Familien der Mekkaner eine Ansprache: „Wenn ich Euch einen heranmahnenden Feind ankündigen würde, würdet ihr mir nicht glauben?" — „Ja", erwiderten sie. „Nun", sagte er, „ich warne Euch vor einer grossen Strafe!" Da trat ihm Abū Lahab entgegen und sprach: „Verderben über Dich (*tabban laka*), hast Du uns dazu hierher berufen?" Darauf wurde die Sūra CXI (*tabbat yadā* usw.) offenbart; im Wesen nicht sehr verschieden ist ein Bericht des Ibn Isḥāḳ im Namen des ʿAbbād. Nach einer Erzählung des Ibn Isḥāḳ bei Ibn Hishām dagegen hätte Abū Lahab bei anderer Gelegenheit gegenüber der Hind bint ʿUtba sich verächtlich über Muḥammad geäussert und dabei eine Verwünschung auf ihn mit *tabban* ausgesprochen. — Es müssen aber gewiss seitens des Abū Lahab schon eine Reihe anderer feindseliger Akte gegen Muḥammad vorangegangen sein, um eine so harte, schonungslose Verwünschung gegen seinen Oheim zu entfesseln, um so mehr, als dieser bei früherem Anlass in dem Parteihader der Mekkaner gegen Abū Ṭālib auch gelegentlich energisch zu gunsten dieses Bruders und dadurch mittelbar auch Muḥammad's eingetreten war (Ibn Hishām, *a. a. O.*, S. 244). — Die Sūra gilt allgemein als eine mekkanische (das Perfekt *tabbat* als Verkündigung des zukünftigen Untergangs; vgl. Baiḍāwī zu Sūra XI, 17); Nöldeke zählt sie unter diesen zu den ältesten. Aber der Wortlaut des Verses 2: *mā aghnā ʿanhu māluhu* weist nach dem ausnahmslosen Sprachgebrauch des Ḳurʾān auf etwas bereits Geschehenes hin (vgl. Sūra VII, 46; XV, 84; XXVI, 207 usw.), während bei zukünftigen Ereignissen immer das Imperfekt *yughnī* angewandt wird; auch für den Gebrauch von *mā aghnā* als Futurum exactum findet sich nirgends eine Parallele. Nach diesem Wortlaut enthält also die Sūra einen Triumphausdruck über den bereits erfolgten Tod Abū Lahab's (siehe unten) und kann erst einige Zeit nach der Schlacht bei Badr verfasst sein. — Zur Schlacht bei Badr zog Abū Lahab nicht persönlich mit aus, nach manchen, weil er krank war, nach andern wegen des bösen Traumes der ʿĀtika; er schickte an seiner Stelle den ʿĀṣī b. Hishām, dem er im Pfeilspiel sein Vermögen abgenommen und den er dann noch als seinen Schuldner zum Sklaven gewonnen hatte. Letztere Tatsache erwähnt auch prahlend Abū Lahab's Urenkel, der Dichter al-Faḍl b. al-ʿAbbās al-Lahabī, in einem Verse *Aghānī*, XV, 7. — Die Nachricht von dem schlechten Ausgang der Schlacht versetzte ihn in solchen Zorn, dass er gegen deren Überbringer und dessen Frau zu Tätlichkeiten überging. Kurze Zeit nachher (nach Ibn Hishām 7 Tage) starb er an den Pocken. Der Hass der Muslimen weidet sich daran, dass seine Söhne seinen Leichnam zu berühren fürchteten und überriechend werden liessen und dass er, als man die Söhne veranlasste, ihn wegzuschaffen, nur ein unwürdiges Begräbnis fand (Ibn Isḥāḳ in *Aghānī*, IV, 33 ff.; Baiḍāwī zu Sūra CXI, 2). — Nach einer vereinzelten Quelle wäre er erheblich später (etwa gegen das Jahr 8) gestorben; denn er hätte noch dem letzten Priester der ʿUzzā vor dessen Tod versprochen, sich der ʿUzzā anzunehmen. Diese Nachricht verdient aber keinen Glauben; denn erstens ist nach dem Jahre 2 (623/624) von ihm nirgends mehr die Rede; zweitens meldet Ibn Saʿd in einer auf Ibn ʿAbbās zurückgeführten Tradition, Muḥammed habe bei der Einnahme Mekkas im Jahre 8 (629/630) die beiden Söhne Abū Lahab's, ʿUtba und Muʿattib, in den Islām aufgenommen, worauf sie auf seiner Seite an der Schlacht bei Ḥunain teilgenommen hätten. Es ist dabei keine Rede davon, dass ihr Vater damals oder kurz vorher noch am Leben gewesen sei. Abū Lahab wird geschildert als grosser, wohlbeleibter, „schwerer" Mann, zum Jähzorn geneigt. Er hatte sich beträchtliches Vermögen erworben, durch das er sich nach Muḥammad's Meinung in Sicherheit wiegen liess (Sūra CXI, 2). — Sein Sohn ʿUtba hatte vor dem Islām eine Tochter Muḥammad's zur Frau, von der er sich aber trennte, als Muḥammad als Prophet auftrat, indem er selbst das Christentum annahm. Von Muḥammad verflucht, soll er dann auf einer Reise nach Syrien von einem Löwen oder einer Hyäne zerfleischt worden sein. Diese Erzählung von seinem Tod ist aber nicht vereinbar mit der von seinem Übergang zum Islām im Jahre 8 (s. oben), noch auch mit der, dass er erst im Jahre 80 (699/700) gestorben sei. Vielleicht liegt irgend eine Verwechslung mit einem anderen Sohn vor. — Ein Enkel dieses ʿUtba ist der Dichter al-Faḍl b. al-ʿAbbās b. al-ʿUtba al-Lahabī (vgl. über ihn *Aghānī*, XV, 2—11).

Literatur: Ibn Hishām (ed. Wüstenf.), I, 69, 231 ff., 244, 430, 461; Ṭabarī, I, 1170, 1204 ff., 1329; III, 2343; Wāḳidī, *Kitāb al-Maghāzī* (Wellhausen), S. 42, 351; Baiḍāwī, zu Sūra CXI; Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, 191 f.; Baghawī (*Tafsīr*), Bukhārī und Wāḥidī bei Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, I, 526; Nöldeke, *Gesch. des Qorâns*, S. 72; A. Fischer in *Ber. ü. d. Verh. d. Sächs. Ak. Wiss.*, Bd. 89, Heft 2.

ABŪ SUFYĀN (oder Abū Ḥanẓala) **Ṣaḵr b. Ḥarb b. Umaiya**, aus dem kuraishitischen Geschlecht ʿAbd Manāf, Führer der dem Muḥammad feindlichen Adelspartei in Mekka. Nach der gewöhnlichen Angabe über seinen Tod [s. unten] war er wenige Jahre älter als Muḥammad, nach anderen jedoch zehn Jahre. Abū Sufyān war ein reicher und angesehener Kaufmann, der wiederholt die grossen mekkanischen Karawanen leitete. Wie die meisten grossen Handelsherren der Stadt stellte er sich feindlich zu der von Muḥammad hervorgerufenen Bewegung, die ihn insofern persönlich berührte, als seine Tochter Umm Ḥabība einen Anhänger des Propheten geheiratet hatte und mit ihm nach Abessinien zog. Gegen seinen Willen veranlasste er die folgenschwere Schlacht bei Badr; das Heer, auf seinen Notruf herbeigeeilt, wollte nicht unverrichteter Sache zurückkehren,

Digitized by Birzeit University Library

obwohl er dazu aufforderte, nachdem er die ihm anvertraute Karawane in Sicherheit gebracht hatte. Sein ältester Sohn Ḥanẓala fiel im Kampfe; ein anderer Sohn, ʿAmr, wurde gefangen genommen, aber später gegen einen Anhänger Muḥammad's ausgetauscht, der als Pilger dem Abū Sufyān in die Hände gefallen war. Nach der Schlacht bei Badr übernahm er die Führung der Mekkaner. Wie es sich mit seinem Rachegelübde nach der Niederlage und mit dem wunderlichen Zuge zu dessen Einlösung (dem *Sawīḳ*-Zuge) verhält, ist recht unklar. Grössere Genugtuung verschaffte ihm und den Mekkanern die Schlacht bei Uḥud; aber er verstand es nicht, diesen Sieg auszunutzen und versäumte die Gelegenheit, den gefährlichen Gegner gründlich zu demütigen. Wiederum unklar ist die Erzählung von dem nach der Uḥud-Schlacht fürs folgende Jahr verabredeten Zusammentreffen bei Badr und von seinem Wegbleiben davon. Ob Muḥammad wirklich, wie erzählt wird, nach dem Morde Ḳhubaib's und Zaid's Meuchelmörder nach Mekka geschickt hat, um Abū Sufyān zu töten, ist wohl zweifelhaft. Im Jahre 5 (627), beim Grabenfeldzug, führte er den einen Teil des grossen Heeres, das gegen Madīna ausrückte; da er aber nach einiger Zeit die Aussichtslosigkeit der Belagerung einsah, gab er seinen Truppen das Zeichen zum Abmarsch, und bald löste sich das ganze Heer auf. Hatte sich Abū Sufyān schon von jeher nur ungern auf kriegerische Unternehmungen eingelassen, so entsagte er nach diesem Fiasko immer mehr dem Gedanken, die Kämpfe mit dem zähen Gegner fortzusetzen. Bei dem Zuge Muḥammad's, der mit dem Ḥudaibiya-Vertrage endete, blieb er ganz im Hintergrunde, da sich damals noch die kriegerische Partei in Mekka geltend machte. Als der Vertrag durch den Streit zwischen den Bakr und Ḫuzāʿa verletzt wurde, fürchtete er davon schlimme Folgen für seine Stadt und begab sich nach Medina, um die Sache in Ordnung zu bringen. Nach der gewöhnlichen Erzählung soll er sowohl von seiner Tochter Umm Ḥabība, die Muḥammad inzwischen geheiratet hatte, als auch von diesem selbst sehr schnöde behandelt worden sein. In Wirklichkeit hat ihn aber der Prophet, dem eine Verständigung mit seinem Schwiegervater sehr wertvoll sein musste, ohne Zweifel ganz anders aufgenommen und mit ihm die Übergabe Mekkas besprochen. Im Einklang damit liess Muḥammad nach dem wirklichen Beginn des Zuges gegen Mekka bekannt machen, dass jeder, der im Hause Abū Sufyān's Zuflucht suchte, volle Sicherheit geniessen sollte. Allerdings zeterte Abū Sufyān's Frau Hind über die Schwäche ihres Mannes, aber ihr Wüten blieb ebenso erfolglos, wie der von einigen Unversöhnlichen versuchte bewaffnete Widerstand. Muḥammad erkannte durch ehrende Behandlung Abū Sufyān's an, wieviel er dessen klugem Nachgeben verdankte. Dieser begleitete ihn auf dem Zuge gegen die Hawāzin-Stämme; mag auch die gefährliche Wendung, die die Ḥunain-Schlacht einen Augenblick nahm, die Hoffnung bei ihm erweckt haben, von dem Tyrannen befreit zu werden — merken liess er sich davon nichts. Nach dem Siege erhielt er denn auch „zur Gewinnung des Herzens" einen so reichlichen Anteil an der Beute, dass er allen Grund hatte, zufrieden zu sein. Bei der Belagerung von Ṭāʾif, hinter dessen Mauern sich übrigens eine andere Tochter von ihm befand, verlor er das eine Auge (nach Ṭabarī, I, 2101 jedoch traf ihn dieses Unglück erst in der Yarmūk-Schlacht). Abū Bakr machte ihn zum Statthalter über Naǧirān und den Ḥiǧāz (so nach Balāḏhurī, ed. de Goeje, S. 103; vgl. Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba*, II, 477, wo die Angabe in Abrede gestellt wird, dass ihn schon der Prophet über Naǧirān gesetzt habe). Im übrigen sind die meisten weiteren Erzählungen über ihn ohne Wert, da sie zu deutlich anti-umaiyadische Partei-Interessen verraten. So ist es schon sehr zweifelhaft, ob er (wie Ṭabarī, I, 1827 f. erzählt wird) gegen Abū Bakr's Wahl opponiert habe und deswegen von ʿAlī zurechtgewiesen worden sei. Sicher in anti-umaiyadischem Geiste erdichtet ist die Erzählung von der groben Anrede Abū Bakr's an Abū Sufyān und seine Worte an seinen deswegen erschrockenen Vater. Noch deutlicher tritt die Tendenz in einem Berichte hervor, wonach Abū Sufyān sich während der Yarmūk-Schlacht über jeden Vorteil der Feinde der Muslime gefreut haben soll. In der Tat gibt es auch eine andere Darstellung, wonach er während des Kampfes Allāh um Hilfe anrief. Dass er an dieser Schlacht teilnahm, wird auch sonst erwähnt (Balāḏhurī, ed. de Goeje, S. 135; Saif macht ihn gar bei dieser Gelegenheit zum *ḳāṣṣ*: Ṭabarī, I, 2095), ist aber etwas auffällig, da er damals in den Siebzigern stand. Nach der verbreitetsten Angabe starb er, 88 Jahre alt, im Jahre 31 (651/652); doch nennen andere die Jahre 32, 33 oder 34 (652—655). Er war ein echter Vertreter der prinzip- und charakterlosen Politik der Mekkaner gegenüber Muḥammad — einer Politik, die es später freilich ausgezeichnet verstand, sich das vom Propheten Errungene zunutze zu machen.

Literatur: Ṭabarī, I, 1345 f., 1364 ff., 1418, 1437 f., 1458, 1553, 1633, 1827 f., 2348 f.; Ibn Hishām (ed. Wüstenf.), I, 463 f., 543 f., 583, 666, 753, 807, 993; Ibn Saʿd, VIII, 70; Balāḏhurī (ed. de Goeje), S. 56, 135; Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba*, II, 477 ff.; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 726; Masʿūdī, *Murūǧ* (ed. Paris), IV, 179 f.

ABŪ ṬĀLIB ʿABD MANĀF B. ʿABD AL-MUṬṬALIB, Muḥammad's Oheim. Er nahm sich seines verwaisten Neffen an, als dessen Grossvater [siehe ʿABD AL-MUṬṬALIB] gestorben war. Nach der Tradition soll Muḥammad ihn auf seinen Handelsreisen begleitet haben. Da Abū Ṭālib arm war und eine zahlreiche Familie hatte, soll Muḥammad ihm später seine Dankbarkeit dadurch erwiesen haben, dass er seinen Sohn ʿAlī in seinem Hause erzog; doch ist dies vielleicht nur eine spätere Legende, besonders, da sie nicht recht zu dem stimmt, was sonst von Abū Ṭālib's Auftreten erzählt wird. Als nämlich die Mekkaner anfingen, Muḥammad wegen seiner Angriffe auf ihre Religion zu verfolgen, trat er als Haupt der Familie für ihn ein und liess sich trotz wiederholter Vorstellungen der Mekkaner von der Erfüllung dieser Verwandtschaftspflicht nicht abbringen. Seinem Beispiele folgten die übrigen Hāshimiden mit Ausnahme Abū Lahab's, und als die Ächterklärung seitens der Ḳuraishiten erfolgte, begaben sie sich alle nach dem von ihm bewohnten Stadtviertel (dem *shiʿb* Abū Ṭālib's), um dort längere Zeit unter sehr drückenden Verhältnissen zu leben. Es war daher ein harter Schlag für Muḥammad, als sein treuer Oheim starb (nach der Tradition 3 Jahre vor Muḥammad's Auswanderung, 10 Jahre nach seiner Berufung). Dass die Legende sich später dieses Mannes bemächtigte, der dem Propheten so nahe gestanden hatte und von dem man so wenig wusste, ist nicht zu ver-

Digitized by Birzeit University Library

wundern. In einer Tradition ist er der *saiyid* der Ḳuraišiten geworden. Man dichtete *ḳaṣīden*, die ihm in den Mund gelegt wurden. Besonders lebhaft beschäftigte man sich mit der Frage, ob er sich vor seinem Tode bekehrt habe oder als Ungläubiger gestorben sei. Parteiinteressen spielten hier mit hinein. Die gewöhnliche und sicher richtige Auffassung war, dass er bei aller Treue gegen seinen Neffen doch dessen Verkündigung als Schwärmerei ablehnte. Der ʿalidischen Partei war dies unbequem, und es wurden deshalb verschiedene Traditionen fabriziert, die mit grösserer oder geringerer Entschiedenheit das Gegenteil behaupteten. Die Folge war, dass die Gegner der ʿAliden ihrerseits wieder mit Überlieferungen auftraten, in denen der Prophet selbst von den, allerdings mässigen, Qualen spricht, die sein ungläubiger Oheim in der Hölle erleiden musste.

Literatur: Ṭabarī, I, 1123, 1174 ff., 1199; Ibn Hišām (ed. Wüstenf.), I, 115, 167 f., 172 f.; Ibn Ḥaǧǧar, *Iṣāba*, IV, 211—219; Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 308; Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 107; Nöldeke, in der *ZDMG*, LII, 27 f.

ABŪ ʿUBAIDA B. AL-ǦARRĀḤ oder, wie er eigentlich hiess, ʿĀMIR B. ʿABD ALLĀH B. AL-ǦARRĀḤ, von der Familie Balḥārith, einer der zehn Gläubigen, denen Muḥammad das Paradies verheissen haben soll. Er bekehrte sich frühzeitig zum Islām und zeichnete sich durch Tapferkeit und Uneigennützigkeit aus, weshalb der Prophet ihn „Amīn" nannte. Er eilte dem Propheten zu Hilfe in der Schlacht bei Uḥud, begleitete ihn auf allen Feldzügen und führte bei mehreren Expeditionen das Kommando. Später wurde er nach Naǧrān geschickt, um die unterworfenen Stämme in dem Islām zu unterrichten; auch spielte er eine hervorragende Rolle bei der Wahl des ersten Ḫalifen. Von diesem wurde er mit einer Anzahl Truppen nach Syrien gesandt, und als ʿUmar Ḫalife geworden war, erhielt er sogar den Oberbefehl über die syrische Armee und eroberte Damaskus, Ḥims (Emesa), Antiochien, Aleppo u. a. Er starb im Jahre 18 (639) an der Pest von Amwās. Sein Grab soll sich in der Ḏǧāmiʿ al-Ḏǧarrāḥ in Damaskus befinden.

Literatur: Ibn Saʿd, III², 297 ff.; Ibn al-Aṯīr, *Usd al-ġāba*, III, 84; V, 249; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, I, 342 ff.; Lammens, *Le Triumvirat Aboû Bakr, ʿOmar et Aboû ʿObaida* in *MFOB*, IV, 113 ff.

ABŪ YAZĪD. [Siehe AL-BISṬĀMĪ].

ABŪ YŪSUF. [Siehe ḤANAFITEN].

ʿĀD, ein in den Prophetenerzählungen des Ḳurʾān öfters erwähntes altes Volk. Seine Geschichte wird nur in zerstreuten Andeutungen mitgeteilt. Die ʿĀditen waren ein mächtiges, auf die Zeitgenossen Noahs folgendes Volk, das durch sein Glück hochmütig geworden war (Sūra VII, 67; XLI, 14). Von ihren grossen Bauten ist Sūra XXVI, 128 f. die Rede; vgl. LXXXIX 5 f. den Ausdruck „ʿĀd, Iram der Säulen", wo *Iram* [s. d.] entweder einen Stamm oder einen Ort bezeichnen kann. Nach XLVI, 20 bewohnten sie *al-Aḥḳāf* (die Sanddünen). Den zu ihnen gesandten Propheten, ihren „Bruder" Hūd, behandelten sie ganz, wie die Mekkaner Muḥammad behandelten, weshalb sie, mit Ausnahme von Hūd und einigen Frommen, von einem gewaltigen Sturm hingerafft wurden (VII, 70; XI, 61; XLI, 15; LIV, 19; LXIX, 6). Endlich ist Sūra XI, 54 von einem Regenmangel die Rede, unter dem sie litten. Nach diesen Andeutungen haben die späteren Prophetenlegenden ihre zusammenhängende Darstellung ausgesponnen. Wieviel älterer Stoff der Erzählung des Propheten zugrunde liegt, lässt sich nicht sicher nachweisen. Die alten Dichter kennen ʿĀd als ein altes, zugrunde gegangenes Volk (z. B. Tarafa, I, ₈; *Mufaḍḍaliyāt*, 8, ₄₅; Ibn Hišām, ed. Wüstenf., I, 468, ₃; vgl. Zuhair, 20, ₁₂ und den Art. ŁUḲMĀN), daher der Ausdruck „seit ʿĀd's Zeiten" (*Ḥamāsa*, ed. Freytag, I, 195, ₁; 341, ₃). Von ihren Königen ist die Rede im *Dīwān* der Hudhailiten (80, ₄), von ihrer Besonnenheit bei Nābiġha (25, ₄). Beachtenswert ist die Erwähnung des ʿĀditen Aḥmar bei Zuhair, *Muʿallaḳa*, V, 32, im *Dīwān* der Hudhailiten, S. 31, ₁, da die muḥammadanische Legende den (Ḳudār) al-Aḥmar mit den Thamudäern [s. d.] in Verbindung bringt. Ob und wo es ein Volk ʿĀd gegeben hat, ist noch eine offene Frage. Die Genealogien der Araber in betreff der ʿĀditen sind natürlich wertlos, ebenso wie ihre Lokalisierung des Volkes in der grossen, ganz unbewohnbaren Sandwüste zwischen ʿUmān und Ḥaḍramawt. Die von den Arabern und mehreren Neueren angenommene Identität von Iram [s. d.] und Aram ist ganz unsicher. Unter den Neueren hat Loth die ʿĀd mit dem bekannten Iyād-Stamme identifiziert; Sprenger dagegen sucht die ʿĀditen in den Oaditen, die nach Ptolemäus im nordwestlichen Arabien wohnten, wobei man an den Brunnen Iram in Ḥismā (Hamdānī, *Ṣifa*, 126, ₄; Sprenger, *Die alte Geogr. Arabiens*, § 207) erinnern könnte. Dagegen hat Wellhausen darauf hingewiesen, dass statt „seit ʿĀd's Zeiten" auch der Ausdruck *min al-ʿād* vorkommt, und deshalb vermutet, dass ʿĀd ursprünglich ein Appellativum („die alte Zeit"; Adj. *ʿādī* = uralt) und das mythische Volk erst durch ein Missverständnis daraus entstanden sei.

Literatur: Ṭabarī, I, 231 ff.; Hamdānī, *Ṣifa*, S. 80; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, I, 505—518; ders., *Die alte Geogr. Arabiens*, § 199; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, I, 259; Blochet, *Le Culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du Paganisme*, 1902, S. 27 ff.; Loth, in *ZDMG*, XXXV, 622 ff.; Wellhausen, in *GGA*, 1902, S. 596.

ʿĀDA (A.; P., T. u. a. ʿĀdat, ʿĀdet) = Gewohnheit, Brauch; im Rechtsleben: das in den Ländern des Islām in Bezug auf jene juridischen Verhältnisse, die nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem religiösen Leben stehen, trotz des kanonischen Gesetzes (*sharīʿa*) zu Recht bestehende einheimische Gewohnheitsrecht. Die praktische Gültigkeit dieses dem theologisch festgelegten Gesetz oft zuwiderlaufenden Rechtes machte in vielen Ländern eine Zweiteilung der Jurisdiktion in eine geistliche und weltliche zum Bedürfnis. Die ʿĀda heisst in der Literatur zuweilen *ʿurf*, auch *ḳānūn*. [S. ADATRECHT.].

Literatur: I. Goldziher, *Die Ẓāhiriten*, S. 204 f.; Snouck Hurgronje, *Van den Berg's Beoefening van het Mohamm. Recht*, I, 10 ff.; T. W. Juynboll, *Handleiding*, S. 8 ff.; über die Literatur für indische und nordafrikanische ʿĀda siehe: *Preussische Jahrbücher*, 1905, S. 290—292; dazu noch für Indien: *Customs in the Trans-border Territories of the North-West Frontier Provinces* (*Journ. As. Soc. Beng.*, LXXIII/III, 1904, *Extra-Number*, p. 1—34); für Nord-

Digitized by Birzeit University Library

afrika: Saïd Boulifa, *Le Kanoun d'Adni* (in *Recueil de Mémoires et de Textes*, Algier 1905, S. 151—179); Decambroggio, *Kanoun Orfia des Berbères du Sud-tunisien* (in *Revue tunisienne*, IX, 346—356).

ADĀḤI. [Siehe ʿID AL-ADḤĀ].

ĀDAM, mit dem Beinamen *Abu'l-Baṧar*, „der Vater des Menschengeschlechts" und *Ṣafi Allāh*, „der Auserwählte Gottes", der „Adam" der Bibel. Seine Schöpfung wird im Qurʾān folgendermassen dargestellt: „Wir haben den Menschen aus sandiger Erde und aus stinkendem Schlamm geschaffen" (Sūra XV, 26). Nach der Legende aber hatten die Engel Gabriel, Michael und Asrafil, einer nach dem andern, von Gott den Befehl erhalten, von der Erde — und zwar von ihren 7 Schichten — 7 Hände Sand zu nehmen. Den wollte die Erde nicht hergeben. Nun bekam ʿAzrāʾīl denselben Befehl wie jene drei, und er entriss ihr mit Gewalt die zur Erschaffung des Menschen nötige Masse. (Diese Legende ist mit gewissen Änderungen der jüdischen Literatur entlehnt; vgl. Targūm Jonathan zu Genesis II, 7; *Talm. Bab., Sanhedrin*, S. 38ᵃ; *Pirkê R. Eliʿezer*, Kap. 11). Nachdem Gott mehrere Tage hindurch Regen auf diese Erde hatte niedergehen lassen, um sie weich zu machen, liess er sie durch die Engel kneten und bildete dann selbst daraus die Form, die er lange trocknen liess, bevor er sie belebte. Masʿūdī bemerkt mit Bezug auf die oben erwähnte Qurʾānstelle, Adams Körper sei 80 Jahre hindurch ungeformt und dann noch 120 Jahre unbelebt geblieben (vgl. auch *Berêšhît Rabba* zu Gen., II, 7 und *Abôt de-R. Nâtân*, ed. Schechter, S. 22). Als Adam geschaffen war, befahl Gott den Engeln, sich vor ihm niederzuwerfen; alle gehorchten, mit Ausnahme von Iblīs (Satan), der hierdurch seinen eignen Fall und auch den Adams herbeiführte; vgl. Sūra II, 34 ff.; VII, 11; XVII, 62 usw. (Darin, dass Gott den Adam zum König der Engel gemacht hatte, folgt der Qurʾān dem christlich-syrischen Midraš; siehe Bezold, *Schatzhöhle*, S. 3 ff.; Text, S. 14). — Adam ist der erste Prophet, dem Gott Schriften offenbart hat (Anspielung auf das Buch Adam); Gott zeigte ihm alle Menschengeschlechter mit ihren Propheten. Als Adam erfuhr, dass David nur kurze Zeit leben sollte, schenke er ihm 40 Jahre von seinem eignen Leben, das eigentlich 1 000 Jahre = 1 „Tag Gottes") dauern sollte; so Ṭabarī, I, 156 ff. und Ibn al-Aṯīr, I, 37, die dementsprechend Adam 960 Jahre alt werden lassen. (Vgl. *Berêšhît Rabba*, zu Gen. III, 8, *Bemidbar Rabba* zu Num. VII, 78, mit dem Unterschiede, dass hier, in Abhängigkeit von Genesis V, 5 gesagt wird, Adam habe David 70 Jahre von seinem Leben abgegeben). Aus dem Paradiese vertrieben, fiel Adam auf die Insel Sarandīb (Ceylon), wo er 200 Jahre blieb, von seinem Weibe getrennt und seine Tage in Busse hinbringend (Sūra II, 34; vgl. *Talm. Bab.*, *ʿErûbin*, S. 18ᵇ). Es gibt auf der Insel einen Berg, den die Portugiesen Pico d'Adam getauft haben und wo, der Sage nach, Adams Fussstapfen, 70 Ellen lang, in den Felsen eingedrückt sind. Nachdem Adam bereut, führte ihn Gabriel zum Berge ʿArafāt bei Mekka, wo er sein Weib antraf. Nach Ṭabarī (I, 122) und Ibn al-Aṯīr (I, 29) befahl Gott dem Adam, die Kaʿba zu bauen; Gabriel lehrte ihn die Zeremonien der Pilgerfahrt. Adam starb am Freitag, den 6. Nisān, und wurde in der Schatzhöhle, am Fusse des Berges Abū Ḳubais (Yaʿḳūbī, ed. Houtsma, I, 5) beigesetzt. Anderen zufolge wurde seine Leiche nach der Sündflut nach Jerusalem gebracht. Diese beiden verschiedenen Ansichten sind in dem oben erwähnten syrischen Midraš in Übereinstimmung gebracht, wo gesagt wird, dass Adam nach seinem Tode (am Freitag, den 14. Nisān) vorläufig in der Schatzhöhle beerdigt und seine Leiche nach der Sündflut nach Jerusalem überführt wurde (Bezold, *a. a. O.*, S. 9 f.).

Literatur: Ṭabarī, I, 115 ff.; Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. Eisenberg, S. 23 ff.; Thaʿlabī, *al-ʿArāʾis* (Kairo 1297), S. 23 ff.; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 123 ff.; Masʿūdī, *Murūdj* (ed. Paris), I, 115 ff.; Ibn al-Aṯīr (ed. Tornb.), I, 19 ff.; Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, S. 12 ff.; G. Sale, *The Koran*, I, 5, Anm.; II, 83, Anm., 410, Anm.; Grünbaum, *Neue Beiträge zur semit. Sagenkunde* (Leiden 1893), S. 54 ff.; *ZDMG*, XV, 31 ff.; XXIV, 284 ff.; XXV, 59ff.

ADATRECHT. In den Sprachen der muḥammedanischen Völker des Malaiischen Archipels ist das dem arabischen ʿ*āda* entnommene *adat* (teilweise mit idiomatischen Modifikationen) das allgemein gebräuchliche Wort für „Brauch, Sitte, Gewohnheit". Die Anwendung des Wortes erstreckt sich auf alles, was eine Gemeinschaft oder ein Individuum sich angewöhnt hat, sowie auf alle menschlichen Triebe und Neigungen; auch ein Tier hat seine „Adat".

In der kleinen Gemeinschaft, in der der Indonesier meistens seine Jahre verlebt, ist die Harmonie nur gesichert, wenn ein jeder der Mitglieder die altherkömmlichen oder als solche empfundenen Gewohnheiten beobachtet. Die gute Sitte erheischt sie zu befolgen. Die Vernachlässigung einer solchen „Adat" ist immer für die Gesellschaft wie für den einzelnen Menschen nicht ohne Bedenken; es könnten unvorhergesehene schädliche Folgen eintreten. Tritt ein Unheil wirklich ein, so bleibt dem Menschen nichts andres übrig, als sich zu fügen. Das Ganze dieser „Adat" beherrscht das Leben und Treiben des Menschen, so weit nicht von oben erlassene Vorschriften ihr Gebiet eingeengt haben. Der Teil der „Adat", welcher die Rechtsverhältnisse der Menschen in Staat und Gesellschaft feststellt und mit dem Rechtsfolgen verbunden sind, das Volksrecht, wird jetzt nach dem Vorschlage van Vollenhovens (*Het adatrecht van Nederlandsch-Indië*, Leiden 1906—33) allgemein „Adatrecht" genannt, eine Name der allerdings schon vorher von einzelnen Fachleuten gebraucht wurde. Später hat er auch in die Kolonial-Gesetzgebung Eingang gefunden. Er wird auch auf nichtmuḥammedanische Völker angewandt und auf den ganzen indonesischen Rechtskreis ausgedehnt. Ausser Niederländisch-Indien gehören dazu die Philippinen, Formosa und Madagaskar; in diesen Gebieten finden sich muḥammedanische Bevölkerungen im Süden des Philippinischen Archipels, die unter dem Sammelnamen „Moros" bekannt sind.

Was die muḥammedanischen Völker anbelangt, so ist die Benennung Adatrecht keineswegs mit *šarīʿa* [s. d.] identisch. Das heutige Adatrecht ist wie ein bunter Teppich, auf dem die grüne Farbe des Islām sich an mehreren Stellen in hellerer oder dunklerer Abart bemerkbar macht; sie ist aber weit davon entfernt, die einzige zu sein. Die der *šarīʿa* entnommenen Bestandteile bilden den religiösen Teil des Adatrechtes; der andere Teil wird vom einheimischen Rechte gebildet; die Grundlagen dieses Rechtes stammen aus der vor-

Digitized by Birzeit University Library

islämischen Zeit. Seine heutige Gestalt ist das Produkt steter Wandlung von innen heraus, sowie einer Beeinflussung von aussen her. Die beiden Teile werden wohl als *hukum* (ar. *ḥukm*), *sarat* (ar. *sharʿ*) oder gar *hukumsarat* und Adat im engeren Sinne einander gegenübergestellt. Die Alleinverbindlichkeit des ersteren wird zwar theoretisch unbedingt anerkannt, praktisch aber nur zum kleinsten Teil befolgt.

Neben beiden zusammen, als unkodifiziertem Rechte, steht das kodifizierte Recht: von der Kolonialverwaltung erlassene, nach westlichen Rechtsprinzipien gefasste Vorschriften, z.B. das Strafgesetzbuch; das Gebiet des Adatrechts wird von diesem kodifizierten Rechte umrahmt und bedingt.

Das Adatrecht ist nicht leicht aufzufinden. Als einheimische, schriftlich festgelegte Quellen für die Kenntnis des Adatrechts kommen in erster Linie Edikte der Fürsten in Betracht, deren es einige gibt. Adatbeschreibungen sind weniger tauglich, weil sie das Wort Adat in seiner weitesten Bedeutung nehmen und dem Alltag folgend die wichtigsten Punkte im menschlichen Leben mit allem damit verknüpften Zeremoniell verzeichnen wollen. Sogenannte Gesetzbücher sind nicht im westlichen Sinne aufzufassen. Sie sind die Arbeit von Juristen, die hier ihr eigenes, nicht immer mit dem Volksrecht in Einklang stehendes Urteil niederlegen; auf Anregung von Fürsten entstanden, bieten sie Regeln über das Verhältnis von Fürst zu Untertan, Lebensweisheit der Väter im Gewande von Rechtssprüchen usw.

Die ältesten Quellen europäischer Herkunft sind Reisebeschreibungen, deren Autoren über das berichten, was ihnen an Land und Leuten auffiel; dazu gehörte das Volksrecht allerdings nicht. — Im XIX. Jahrh. hat unsere Kenntnis des ostindischen Archipels in jeder Hinsicht zugenommen, auch wurden zahlreiche ethnologische Studien gemacht. Die Untersuchungen zielten aber nicht auf das Adatrecht hin, das ja noch nicht als solches erkannt war. Erst Snouck Hurgronje hebt in seinem Werk *De Atjehers* (1892—93) das Volksrechtliche hervor. Seitdem ist das schon erwähnte Werk van Vollenhovens *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië* erschienen, in dem zuerst das Adatrecht als ein das Rechtsleben umfassendes Ganzes dargestellt wurde. Neuere Forscher knüpfen an diese Vorstellung an. Das Buch beschränkt sich, wie schon der Titel sagt, auf das Adatrecht der muhammedanischen und nicht-muhammedanischen Völkerschaften Niederländisch-Indiens. Das Adatrecht der philippinischen Moros harrt noch seines Bearbeiters.

Die Erwägung, dass in älteren Schriften geographischer und ethnographischer Art, Monographien, Denkschriften und amtlichen Stücken jeder Art gar manches Adatrechtliches zu finden sei, wenn es nur herausgeschält würde, war auf Anregung van Vollenhovens die Veranlassung zur Herausgabe der sogenannten *Adatrechtbundel* (erschienen seit 1910 regelmässig, bis 1937 39 Bände). Diese Serie hat den doppelten Zweck, das ältere verstreute Material leicht zugänglich zu machen und Neu-Bekanntgewordenes hinzuzufügen. Das Material ist reich, aber lückenhaft. Somit bleibt als letzte, wichtige Quelle die Gesellschaft selbst, die Betrachtung ihres Waltens und Schaltens; aber diese Nachforschungen können nie abgeschlossen werden und bieten immer neue Ausblicke, weil das Objekt der Beobachtung, das menschliche Zusammenleben, in steter Wandlung begriffen ist.

Die Erforschung der Quellen des Adatrechtes kann nicht umhin, die Ethnologie zu berücksichtigen. Seitdem z.B. die Ehe den Vorschriften des Gesetzes gemäss geschlossen wird, folgt oft eine Feierlichkeit, die jetzt ohne Rechtsfolgen ist und nur zeremonielle Bedeutung hat, im wesentlichen aber nichts anderes ist als die vorislämische Eheschliessung. Obwohl die Gültigkeit der Ehe durch das Befolgen der *sharīʿa* vollständig geschützt ist, gilt den Beteiligten nichtsdestoweniger der zweite Teil als gleich wichtig. Hier berührt sich das Adatrecht mit der Ethnologie. Wenn aber ein gewisses Betragen von der Obrigkeit coram populo bestraft wird, weil es die Geister verletzt, so kann man darüber streiten, ob man es mit Adatrecht oder Ethnologie zu tun hat.

Der islämische Einschlag beim Adatrecht ist bei den muhammedanischen Völkern Indonesiens nicht überall gleich gross. Die Stellung des zeremoniellen Rechts in irgend einer Gruppe wird von dem Wert bestimmt, den die einzelnen auf sein Befolgen legen. Die *zakāt* stiess auf einheimische Steuersysteme und konnte nicht mehr als eine freiwillige Abgabe werden. Das Familienrecht hat sich im allgemeinen nach den Forderungen der *sharīʿa* umgeformt. Auch die Leichenbestattung geschieht nach muhammedanischem Ritus. Mit dem Islām importierte Institutionen wie das *waḳf*-Recht behalten ihr rechtliches Gepräge bei. Übrigens ist in den von der *sharīʿa* beherrschten Gebieten das Vorislämische nur selten restlos verschwunden.

Im XVIII. Jahrh. ist die Ost-Indische Compagnie, die damals die Verwaltung im Archipel innehatte, einige Male zur Kodifikation des Adatrechts geschritten, d. h. ohne diesen Namen. Es war ihr darum zu tun, die Gewohnheiten der einheimischen Bevölkerung einer bestimmten Gegend festzulegen und als für sie bindende Regeln anzuerkennen. Diese Sammlungen, bei denen man nicht immer das Richtige traf, hatten nur lokale Geltung.

Die Frage der Kodifizierung behielt auch in späterer Zeit ihre Bedeutung, weil das Prinzip aufrechterhalten wurde, die einheimische Bevölkerung im Genuss ihres eigenen Volksrechtes zu lassen. Da aber der fliessende Charakter des Adatrechtes sich mit einer Kodifikation nicht verträgt, da seine Anpassung an die örtlichen Verhältnisse und an die Änderung der Zeiten durch sie gehemmt wäre, so hat man auf eine Kodifikation verzichtet. Neuerdings hat die Kolonialverwaltung für einen Rechtsgau (Niederländisch-Indien zerfällt in etwa zwanzig Rechtsgaue) den Versuch gemacht, einige Prinzipien des dort geltenden Adatrechts zusammenzustellen; dies soll als Leitfaden für die Richter dienen und kann in enger Berührung mit dem lebenden Rechte je nach Bedarf leicht ersetzt werden.

Literatur: C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, 2 Bde, Batavia 1893—94; englische Übersetzung von O'Sullivan, Leiden 1906; C. van Vollenhoven, *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië*, 3 Bde, Leiden 1918—33 (mit ausführlichen Quellenangaben); ders., *De ontdekking van het adatrecht*, Leiden 1928; *Adatrechtbundel*, I—XXXIX, Haag 1910—37 (wird fortgesetzt; Bd. XVI enthält Beiträge zum Adatrecht der Philippinen); *Pandecten van het adatrecht*, Bd. I—XX, Amsterdam—Bandoeng 1914—36: diese Serie ist abge-

Digitized by Birzeit University Library

schlossen; in den *Pandecten* sind die Angaben nach besonderen Teilen des Adatrechts zusammengestellt: Rechte an Grund und Boden, am Wasser usw.; *Literaturlijst voor het adatrecht van Indonesië*², Haag 1927 (wird fortgesetzt). — *Dictionnaire de termes de droit coutumier indonésien*, herausgegeben von der „Union académique internationale", Amsterdam 1934.

ʿADHĀB (A.), „Peinigung, Leiden, Qual", von Gott oder einem menschlichen Machthaber verhängt und, insofern darin nicht allein die Machtvollkommenheit, sondern auch die Gerechtigkeitsliebe zum Ausdruck kommt, auch „Strafe, Züchtigung" (*ʿuḳūba*). Die göttlichen Strafgerichte, von denen oft im Kurʾān die Rede ist, treffen das Individuum wie ganze Völker, sowohl im irdischen Leben wie im Jenseits. Hauptsächlich sind es der Unglaube, Zweifel an der göttlichen Mission der Propheten und Gesandten, Widerspenstigkeit gegen Gott, welche auf diese Weise geahndet werden [siehe ʿĀD, THAMŪD, FIRʿAWN, LŪṬ, NŪḤ usw.].

Betreffs der Strafen im Jenseits, welche schon im Grabe anfangen (*ʿadhāb al-ḳabr*) siehe DJAHANNAM, MUNKAR WA-NAKĪR.

Die im muslimischen Gesetze (*sharīʿa*) verordneten Strafen sind vierfacher Art:

1. *ḳiṣāṣ*, d.i. talio. Der Schuldige kann kraft des Vergeltungsrechtes getötet, verwundet oder verstümmelt werden [siehe ḲIṢĀṢ].
2. *diya*, d.i. Sühngeld, zu entrichten, falls von der talio abgesehen wird, oder die Vergeltung entweder nicht möglich oder nicht erlaubt ist [siehe DIYA].
3. *ḥadd*, d.i. die im Gesetze genau bestimmte Strafe, von der nichts abgenommen und zu der nichts hinzugefügt werden darf, z.B. Steinigung, eine bestimmte Anzahl Peitschenhiebe, Kreuzigung, Abschneiden der Hände oder der Füsse usw. [siehe ḤADD].
4. *taʿzīr*, d.i. die Strafe, die von dem Richter nach seinem Ermessen verhängt wird. Sie kann z.B. bestehen in Haft, Verbannung, Prügelstrafe, Ohrfeigen, einer Strafrede oder einem anderen erniedrigenden Verfahren. Der Richter kann dem Schuldigen z.B. das Gesicht schwarz anstreichen, das Haar abschneiden oder ihn durch die Strassen führen lassen usw. [siehe TAʿZĪR].

Die Strafe gilt im muslimischen Gesetze entweder als ein Recht Gottes (arab.: *ḥaḳḳ Allāh*), oder als das Privatrecht eines Menschen (arab.: *ḥaḳḳ ādamī*). Im letzten Falle wird die Strafe nur auf Wunsch der geschädigten Partei (bzw. ihrer Verwandten oder Rechtsnachfolger) angewendet. Die Strafe, z.B. die talio, wird dann als ein persönliches Recht vom Schuldigen gefordert.

Wenn es sich bloss um ein Vergehen gegen Gott handelt und die Strafe daher nur ein *ḥaḳḳ Allāh* ist, gilt jedoch im Gesetze ein eigentümliches Prinzip. Gott, meint man, sei nachgiebig und verlange eigentlich keine Bestrafung des Sünders.

Man hat die Strafe anfänglich im Islām wie im arabischen Heidentum, als eine Reinigung von der Sünde betrachtet. Ein gewisser Māʿiz b. Mālik kam z.B. zum Propheten mit der Aufforderung: *ṭahhirnī*! = reinige mich, d. h. strafe mich! — Vgl. I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, I, 27, Anm. 1; ders., *Das Strafrecht im Islam* (*Fragen zur Rechtsvergleichung, gestellt von Th. Mommsen, beantwortet von H. Brunner, c. s*), S. 101, 104, Anm. 2.

Aber der Prophet soll gesagt haben: „Gott wird jedem Gläubigen seine Sünde verzeihen, ausser wenn der Sünder sie selbst öffentlich bekannt macht. Gott liebt von seinen Dienern diejenigen, welche die Sünde bedecken".

Auf Grund dieser Tradition wird in den muslimischen Gesetzbüchern, wenn die Strafe als ein *ḥaḳḳ Allāh* zu betrachten ist, dem Beklagten anempfohlen, seine Schuld soviel wie möglich zu verbergen und kein Geständnis abzulegen, sogar es zu widerrufen, wenn es schon abgelegt ist. Er bezu widerrufen, wenn es schon abgelegt ist. Er bekehre sich vielmehr still vor Gott, denn Gott nimmt seine Bekehrung an, wenn seine Absicht lauter ist.

Auch den Zeugen wird empfohlen, kein Zeugnis zum Nachteil des Beklagten abzulegen, und dem Richter geziemt es, den Beklagten auf alle strafmildernden Umstände und auf die Gültigkeit einer Widerrufung seines Geständnisses hinzuweisen. Der Richter darf sogar ganz von der Bestrafung absehen, ausser wenn auch das Recht eines Menschen verletzt worden ist und dieser die Bestrafung des Schuldigen verlangt.

Nur wenn es sich um eine „gesetzlich bestimmte Strafe" (arab.: *ḥadd*) handelt, hat der Richter keine Wahl und muss die Strafe vollziehen. In bezug auf diese letzteren Strafen ist selbst eine Fürbitte im Interesse des Schuldigen nicht erlaubt, während dieselbe sonst anempfohlen wird. Aber zur Konstatierung der Schuld eines Beklagten wird in diesen Fällen immer ein sehr schwer zu erbringender Beweis gefordert. Tatsächlich bieten die Bestimmungen des kanonischen Gesetzes jedermann Gelegenheit, solchen Strafen zu entgehen. Praktisch ist wohl der einzige Grund, auf welchem der legale Beweis und die Vollziehung „bestimmter Strafen" basiert werden kann, das Geständnis des Schuldigen selbst, sodass die „bestimmten Strafen" in dieser Hinsicht den Charakter einer Pönitenz haben.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die orientalischen Despoten sich niemals mit diesen gesetzlichen Strafen begnügt, sondern oft aus reiner Willkür viele recht grausame und barbarische Strafen für wirkliche oder vermeintliche Vergehungen in Anwendung gebracht haben. Namentlich war nichts gewöhnlicher, als dass in Ungnade gefallene Wezire oder andere Würdenträger unmenschlichen Foltern unterworfen wurden, um Geld von ihnen zu erpressen, bevor sie hingerichtet wurden.

Literatur: Ausser den *fiḳh*-Büchern der verschiedenen Schulen siehe für den shāfiʿitischen Ritus: E. Sachau, *Muhamm. Recht nach schafiitischer Lehre* (Berlin, 1897), S. 757—849; dazu Snouck Hurgronje, in *ZDMG*, LIII, 161—167; ders., *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 49—61 (= *De Indische Gids*, 1884, I, 785—797); für den hanafitischen Ritus: J. Kresmárik, in *ZDMG*, LVIII, 69—113, 316—360, 539—581; L. W. C. van den Berg, *Le droit pénal de la Turquie* (in *La législation pénale comparée*, Berlin 1893); Bergsträsser, *Grundzüge d. islam. Rechts*, Berlin 1935, S. 96 ff.; A. von Kremer, *Culturgesch. des Orients unter den Chalifen*, I, 459—469, 540 ff.; für den mālikitischen Ritus: M. B. Vincent, *Etudes sur la loi musulmane* (*Rite de Malek*); *Législation criminelle*, Paris, 1842. — *„Zum ältesten*

Digitized by Birzeit University Library

Strafrecht der Kulturvölker". Fragen zur Rechtsvergleichung, gestellt von Th. Mommsen, beantwortet von H. Brunner, c. s. (S. 101—112; I. Goldziher, *Das Strafrecht im Islam*), Leipzig 1905; J. Kohler, in *Zeitschr. für vergl. Rechtswissensch.*, VIII, 238—261; O. Procksch, *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Muhammeds Stellung zu ihr*, Leipzig 1899; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2. Ausg. (Berlin 1897), S. 186 ff.

ADHĀN (A.), „Ankündigung"; als Terminus technicus: der Aufruf zu den Feiertagsgottesdienste und zu den fünf täglichen *ṣalāt*s.

Nach der muslimischen Überlieferung soll sich der Prophet schon bald nach der Ankunft in Madīna, im 1. oder 2. Jahre der Hiǧra, mit seinen Genossen beraten haben über die beste Art, den Gläubigen die Gebetsstunde zu verkünden. Einige schlugen vor, man solle jedesmal ein Feuer anzünden, in ein Horn blasen oder einen *nāḳūs* gebrauchen (d. h. ein langes Stück Holz, auf das man mit einem anderen Holze schlug; eines solchen *nāḳūs* bedienten sich damals die Christen im Orient, um die Gebetsstunden zu verkündigen). Aber ein Muslim, ʿAbd Allāh b. Zaid, erzählte, er habe im Traume jemand gesehen, der die Gläubigen vom Dache der Moschee herab zur *ṣalāt* rief. ʿUmar empfahl diese Weise, die *ṣalāt* zu verkünden und da alle dem Vorschlag beistimmten, wurde dieser Adhān auf Befehl des Propheten eingeführt. Seitdem wurden die Gläubigen von Bilāl zusammengerufen, und bis auf den heutigen Tag ist der Adhān bei der *ṣalāt* in Gebrauch.

Der Adhān besteht bei den orthodoxen Muḥammedanern aus sieben Formeln:

1. *Allāhᵘ akbar*: „Gott ist der Grösste".
2. *aš̲hadu an lā ilāheᵃ illa 'llāh*: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt ausser Allāh".
3. *aš̲hadu anna Muḥammadaⁿ rasūlᵘ 'llāh*: „Ich bezeuge, dass Muḥammad Gottes Gesandter ist".
4. *ḥaiya ʿala'l-ṣalāt*: „Auf zur *ṣalāt*!"
5. *ḥaiya ʿala'l-falāḥ*: „Auf zum Heil!"
6. *Allāhᵘ akbar*: „Gott ist der Grösste".
7. *lā ilāheᵃ illa 'llāh*: „Es gibt keinen Gott ausser Allāh".

Die erste Formel wird viermal (nur bei den Mālikiten zweimal) hintereinander wiederholt, alle übrigen Formeln je zweimal, ausser den letzten Worten *lā ilāheᵃ illa 'llāh*, welche nur einmal ausgesprochen werden. Die 2. und 3. Formel werden, nachdem man sie je zweimal ausgesprochen hat, nochmals in derselben Weise, aber mit lauter Stimme wiederholt. Diese Wiederholung (arab.: *tarǧīʿ*) wird im Gesetze anempfohlen; nur bei den Ḥanafiten ist sie verpönt. Bei der Morgen-*ṣalāt* (*ṣalāt al-ṣubḥ*) werden im Adhān noch die Worte *al-ṣalātᵘ ḵ̲hairᵘⁿ minᵉ 'l-nawm* (d. h. die *ṣalāt* ist besser als der Schlaf) hinzugefügt. Diese auch wieder zweimal wiederholte Formel (im Arabischen *taṯ̲wīb* genannt) wird zwischen die fünfte und sechste Formel eingefügt, bei den Ḥanafiten jedoch am Schluss ausgesprochen.

Der shīʿitische Adhān unterscheidet sich vom sunnitischen dadurch, dass eine achte Formel hinzugefügt wird (zwischen der fünften und sechsten Formel), nämlich die Worte *ḥaiya ʿalā ḵ̲hairi 'l-ʿamal*: „Auf zum besten Werke!" Diese Worte bildeten von jeher ein Schibboleth der shīʿitischen Partei; ertönten sie von den Minareten in einem orthodoxen Lande, so wusste die Bevölkerung, dass die Regierung shīʿitisch geworden war (vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 63; S. de Sacy, *Chrestomathie Arabe*, I, Text, S. 60; Übers., S. 169). Bei den Shīʿiten wird auch die Schlussformel zweimal ausgesprochen.

Der Muslim, der den Adhān hört, soll dessen Formeln wiederholen; anstatt der dritten und vierten Formel sagt man jedoch: *„lā ḥawlᵃ walā ḳuwwaᵗᵉ illā bi 'llāh*: „Es gibt keine Kraft und keine Macht ausser von Allāh's wegen", und statt der *taṯ̲wīb*-Formel beim Morgen-Adhān sagt man: *ṣadaḳta wa-barartа*: „Du hast wahr und recht gesprochen".

Dem Adhān folgen Lobpreisungen, welche im Gesetze näher bestimmt und anempfohlen sind. Sie unterbleiben nur nach dem Aufruf zur *maġrib-ṣalāt* [siehe ṢALĀT], weil der Zeitraum, innerhalb dessen diese *ṣalāt* gemacht werden kann, sehr kurz bemessen ist.

Es gibt für den Adhān keine bestimmte Melodie. Zu jedem Adhān kann willkürlich irgend eine bekannte Melodie verwendet werden, wenn nur die richtige Aussprache der Wörter nicht durch die Töne beeinträchtigt wird. Vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 87: „In Mekka hört man häufig sehr verschiedene Melodien zugleich. Ebenso wie das Kurʾanrecitieren ist das Singen des Adhān eine in Mekka eifrig gepflegte, hoch entwickelte Kunst". Nur bei den Ḥanbaliten gibt es Lehrer, die jede Melodie beim Adhān unerlaubt achten.

Auch der Muslim, der die oben erwähnten *ṣalāt*s allein oder z.B. mit seiner Familie zu Hause oder auf dem Felde macht, lässt den Adhān mit lauter Stimme ertönen, wie es im Gesetze empfohlen wird (vgl. z.B. Snouck Hurgronje, *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*, S. 87 = *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenk. van Ned.-Indië*, 5e Volgr., I, 519).

Der Aufruf zu den übrigen gemeinschaftlichen *ṣalāt*s, wie z.B. den beiden Fest-*ṣalāt*s, den *ṣalāt*s bei Sonnen- und Mondfinsternissen usw. hat nur eine einzige Formel: *al-ṣalātᵘ ǧāmiʿaᵗᵃⁿ*, d. h. "Auf zur gemeinschaftlichen *ṣalāt*!" Diese Formel soll schon zur Zeit des Propheten üblich gewesen sein. Vgl. I. Goldziher, in der *ZDMG*, XLIX, 315.

Wichtige Aufschlüsse über die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten vom Anfange des Islām ab eingeführten Änderungen der Adhān-Formel sind zu finden bei al-Maḳrīzī, *Ḵ̲iṭaṭ*, II, 269 ff.

Die Muḥammedaner pflegen den Adhān wegen des häufig darin vorkommenden Glaubensbekenntnisses kurz nach der Geburt in das rechte Ohr des Kindes zu sprechen (vgl. z.B. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 138), auch wohl in das Ohr von Leuten, die man von *ǧinn*s (bösen Geistern) besessen glaubt.

Literatur: al-Buḵ̲hārī, *Ṣaḥīḥ*, *Kitāb al-Adhān* (Iranzösische Übersetzung von O. Houdas und W. Marçais, I, 209 ff.); A. N. Matthews, *Mishkāt-ul-masābīḥ*, I, 141 ff. und andere Traditionssammlungen und *fiḳh*-Bücher.

ʿADĪ B. MUSĀFIR. [Siehe YAZĪDĪ].

ʿADL (A.), „Gerechtigkeit", auch konkret (= *ʿādil*) „gerecht, untadlig", daher bezeichnet ʿAdl im *fiḳh* eine Person, deren Zeugnis rechtsgültig ist; Gegensatz: *fāsiḳ*. Vgl. Juynboll, *Hand-*

Digitized by Birzeit University Library

leiding tot de kennis van de Moh. wet, S. 293 ff.; Dozy, *Supplément*, II, 103. — In der Numismatik ist ʿadl = „vollwichtig", daher wird dieses Wort (häufig in der Abkürzung ʿ) auf Münzen geprägt, um anzuzeigen, dass sie das richtige Gewicht haben und gangbar (*ʿadlī*) sind.

AGHA KHĀN. [Siehe Khodjas].

AHL AL-KITĀB (A.) = „Leute des Buches". Zum Unterschied von den Heiden nennt Muḥammad so die Juden und Christen, als Inhaber von göttlichen Offenbarungsschriften (*tawrāt*, Thora; *zabūr*, Psalter; *indjīl*, Evangelium), die sie wohl in gefälschter Form überliefern, deren Anerkennung ihnen aber eine bevorzugte Stellung vor Andersgläubigen sichert. Im Gegensatz zu den Heiden bewilligt ihnen Muḥammad (Sūra IX, 29) nach ihrer Unterwerfung freie Religionsübung gegen Entrichtung einer kopfweise auferlegten Duldungssteuer, *djizya* [s. d.]. Einhaltung der ihnen zur Pflicht gemachten Sonderbedingungen sichert ihnen unbedingt den Schutz der rechtgläubigen Obrigkeit (als *muʿāhadūn* oder *ahl al-dhimma* = vertragsmässigen Schutzbefohlenen). Der Bruch dieses Schutzbündnisses mit den Ahl al-Kitāb gilt als schwere Perfidie. Freilich kann dabei das Vorgehen des Propheten gegen die Banū Naḍīr und Banū Kuraiẓa nicht als Vorbild dienen. Trotz aller in gehässigen Sprüchen ausgeprägten fanatischen Gefühle ist in Form eines Ausspruches Muḥammad's der Grundsatz aufgestellt worden: „Wer einem Juden oder Christen Unrecht tut, gegen den trete ich selbst (der Prophet) als Ankläger auf am Tage des Gerichts" (Balāḏhurī, S. 162). So wird auch in den alten Instruktionen für die auf Eroberungszüge ausgehenden Heerführer sowie für die Administratoren der Provinzen stets hervorgehoben, die unterworfenen Ahl al-Kitāb seien in ihrer Religionsübung zu respektieren und mit Humanität zu behandeln. Allerdings hat man ihnen bald nach dem Tode des Propheten, der mit der Austreibung der Juden den Anfang gemacht hatte, den ständigen Aufenthalt in Arabien selbst verboten. Man hat sich auf einen angeblich vom Propheten in seinen letzten Stunden geäusserten Spruch berufen, nach welchem „auf der arabischen Halbinsel nicht zwei Religionen nebeneinander wohnen dürfen" (*Muwaṭṭaʾ*, IV, 71; vgl. Zarḳānī, z. St. betr. der geographischen Grenzen), ein Grundsatz, den man bereits Abū Bakr in seinen Schreiben an die christlichen Bewohner von Naḏjrān anwenden lässt (Ṭabarī, I, 1987, 13). Die beschränkenden Sonderbedingungen, die mit Zunahme des intoleranten Geistes immer schwerere werden, sind in ihrer ältesten Form in einem Dokument kodifiziert, das als *ʿahd ʿUmar*, Vertrag des ʿUmar (mit den Christen Jerusalems), gilt, aber sicher ein Produkt späterer Zeit ist (de Goeje, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*, 2. Ausg., S. 140 ff.). Es ist die Grundlage der interkonfessionellen Gesetzgebung im Islām und ist in den Kodifizierungen, nach Massgabe der im Kreise ihrer Urheber herrschenden Gesinnungen weiter entwickelt worden. Am aktuellsten blieb innerhalb des Rechtes der freien Religionsübung die Frage, inwiefern Ahl al-Kitāb neue Bethäuser errichten oder alte restaurieren dürften; sie gab immerfort Anlass zu erneuten Verhandlungen. Man begreift, dass sich in den verschiedenen Gesetzschulen bei aller Aufrechterhaltung der Grundsätze auch Differenzen in bezug auf die religionsgesetzliche Behandlung der Ahl al-Kitāb kundgegeben haben. Die hauptsächlichsten Unterschiede treten in den Fragen der *dhabāʾik ahl al-kitāb* (ob der Muslim das von jenen Geschlachtete geniessen dürfe) und der *munākahat ahl al-kitāb* (inwiefern er mit einem Weibe von ihnen die Ehe eingehen könne) auf. Die Voraussetzung, dass die in den Händen der Ahl al-Kitāb befindlichen Schriften verfälscht seien und dass sie deren wahren Inhalt verheimlichten (Sūra II, 70; III, 64;, V, 15; VI, 91), sowie der Glaube, dass Muḥammad, seine Mission und der Sieg der Araber und des Islām in den heiligen Schriften der Juden und Christen prophezeit seien und dass die Ahl al-Kitāb diese Weissagungen durch falsche Interpretation verdunkelten, hat eine weitläufige polemische Literatur hervorgerufen, zu der die islāmischen Theologen die Materialien zuerst von Konvertiten erhielten. Den Juden gegenüber hat noch einen besonderen Stoff der Polemik gebildet die Behauptung des *naskh al-sharīʿa*, d. h. der von den Muḥammedanern behaupteten, von den Juden abgelehnten Abrogation göttlicher Gesetze.

Sehr früh hat der Islām den Kreis der Ahl al-Kitāb über seine ursprüngliche Weite ausgedehnt. Gestützt auf den Bericht, dass Muḥammad von den Parsen in Hadjar (Baḥrain) die *djizya* angenommen habe, hat man bald auch die Madjūs in jene Klasse einbezogen. Zur Zeit des Khalifen Maʾmūn (215 = 830) gelang es den ḥarrānischen Heiden, den Muḥammedanern zu suggerieren, sie seien die im Ḳurʾān öfters in der Reihe der gläubigen Völker erwähnten Ṣābiʾūn, und sie besässen von alten Propheten überbrachte Offenbarungsschriften (Chwolson, *Die Ssabier*, I, 141). Im XIV. Jahrhundert gestattete ein muḥammadanischer Fürst in Indien Chinesen gegen Entrichtung der *djizya* auf islāmischem Gebiet eine Pagode zu unterhalten (Ibn Baṭṭūṭa, IV, 2). Die Gestaltung der inneren Verhältnisse in Indien brachte es mit sich, dass man wirkliche Götzendiener als *ahl al-dhimma* betrachtete (*ebd.* S. 29, 223). Jedoch konnten sich solche Erweiterungen nur auf Gewährung der Religionsduldung erstrecken. Die oben berührten beiden Fragen (Speisegesetz und Connubium) wurden nie über den Kreis der ursprünglichen Ahl al-Kitāb hinaus in Erwägung gezogen.

Literatur: T. W. Juynboll, *Handleiding*, S. 341—346; Wensinck, *Mohammad en de Joden te Medina* (Leiden, 1908). Über Gesetzgebung bezüglich der Ahl al-Kitāb: *JA*, 1852; Bethäuser, in *Revue des Etudes juives*, XXX, 6 ff.; R. Gottheil, *Dhimmis and Moslems in Egypt* (in *Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper*, Chicago 1908, II, 351 ff.); Polemik: Steinschneider, *Polem. u. apologet. Literatur in arab. Sprache* (*Abhandl. für die Kunde des Morgenl.*, VI, N°. 3, Leipzig 1877) und dazu Goldziher, in *ZDMG*, XXXII, 341—387; weitere Literatur in *Jewish Encyclopædia*, VI, 658; über Sitten und Gebräuche: *Revue des Etudes juives*, XXVIII, 75 ff.

AHL AL-ṢUFFA (A.), Name einer Gruppe von Muhādjirūn und anderen Muslimen, welche sich in derselben Zeit wie Muḥammad oder später in al-Madīna ansiedelten und in einer überdachten Ecke (*ṣuffa*) der Moschee untergebracht wurden, da sich in der Stadt keine Wohngelegenheit für sie fand. Wegen ihres elenden Zustandes wurden sie im Ḳurʾān der öffentlichen Wohltätigkeit empfohlen (Sūra II, 269, 274). Als die *ḳibla* [s. d.] geändert wurde, behielt die Ṣuffa

Digitized by Birzeit University Library

hren Platz an der südlichen Mauer der Moschee (s. al-Batanūnī, *al-Riḥla al-ḥiḏāziyya*, 2. Ausg., Kairo 1329; vgl. die Abbildung gegenüber S. 250 mit der gegenüber S. 244). Im Laufe der Zeit konnte Muḥammad für diese Leute Vorkehrungen treffen. Doch blieb der Name eine Ehrenbezeichnung in der Wertschätzung des späteren Islām. — Das Wort *ṣuffa* bedeutet Sattelkissen; das Wort „Sofa" in verschiedenen europäischen Sprachen geht darauf zurück. (A. J. WENSINCK)

AHL-I ḤAḲḲ, „Leute Gottes", eine besonders in Westpersien verbreitete Geheimreligion.

Die einzig sichere Methode ist die Beschreibung der Sekte nach dem vorhandenen authentischen Material unter Heranziehung der in den Reiseberichten enthaltenen Berichte (jédoch letztere nur zur Erläuterung). Die Schwierigkeit dieser Aufgabe liegt einerseits in der noch immer beschränkten Zahl der (oft dialektischen und von dunklen Ausdrücken wimmelnden) Texte, andererseits in der Tatsache, dass viele Untersekten existieren. Die Ahl-i Ḥaḳḳ-Kirche hat keine kanonische Einheit, sie stellt vielmehr einen Zusammenschluss verwandter Strömungen dar (s. die vorläufige Liste der verschiedenen Gruppen bei Minorsky, *Notes*, S. 46 [33]). Im Prinzip zählt man zwölf *ḵẖānadān* oder *silsila* (s. u.), aber es gibt noch weitere Abteilungen, wie die Saiyid Djalālī (Minorsky, *Notes*, S. 48 [35]) und die Tūmārī, die stark von den anderen abweichen (Minorsky, *Études*, I). Gobineau's Studie und das *Firḳān* verraten ein philosophisches Religionssystem als die naïven Geschichten des *Sarandjām* (in der Ātesh-begī-Fassung). Nicht ohne Grund fand Gobineau den Glauben der Ātesh-begī ziemlich primitiv. Da wir jedoch zur Zeit diese Gruppe besser kennen, soll die folgende Darstellung auf den Ātesh-begī-Dokumenten aufgebaut und ergänzt werden durch die Angaben im *Firḳān*, dessen Verfasser ein Khāmūshī(?) war.

Die Dogmen. Im Mittelpunkt der Ahl-i Ḥaḳḳ-Dogmatik steht der Glaube an die aufeinanderfolgenden Manifestationen der Göttlichkeit, deren man sieben zählt. Die Manifestationen Gottes werden mit den Gewändern verglichen, die er anlegt: „Mensch werden" heisst „in einem Kleide (*libās*, *ḏjāma*, *dūn* < türk. **don*) auftreten (darin verweilen)".

Jedes Mal erscheint die Göttlichkeit mit einem Gefolge von Vier [oder Fünf] Engeln (*yārān-i čār-malak*), mit denen sie eine enge Gemeinschaft bildet.

Die Tabelle der Manifestationen Gottes sieht nach dem *Sarandjām* so aus:

	I	II	III	IV	V
1.	Khāwandagar	Diibrā'īl	Mīkā'īl	Isrāfīl	ʿAzrā'īl	?
2.	Murtaḍā ʿAlī	Salmān	Ḳanbar	Haḏrat-i Muḥammad	Nuṣair	Fāṭima
3.	Shāh Khoshīn	Bābā Buzurg	Kākā Redā (Riḍā)	Kore-Faḳī	Bābā Ṭāhīr	Māmā Djalāla
4.	Sulṭān Ṣohāk	Benyāmīn	Dāwūd	Pīr-i Mūsī	Muṣṭafā Doudān	Khātūn Dāyira
5.	Ḳirmīzī (Shāh Wais Ḳuli)	Kāmaridjān	Yāridjān	Yāralī	Shāh Sawār Agha	Razbār
6.	Mamad-beg	Djamshīd-beg	Almās-beg	Abdāl-beg	?	Parī-khān-i Sharṭ
7.	Khān Ātash	Khān Djamshīd	Khān Almās	Khān Abdāl	?	Dustī Khānum

In der verflossenen Ewigkeit (*azal*) war die Gottheit in eine Perle (*durr*) eingeschlossen. Sie manifestierte sich zum ersten Mal in der Person Khāwandagār's, des Schöpfers der Welt. Die zweite Verkörperung war die Person ʿAlī's. Von der dritten Epoche an wird die Liste völlig originell und typisch Ahl-i Ḥaḳḳ. Die vier ersten entsprechen den Stufen der religiösen Erkenntnis, die in der ersten die *sharīʿa*, in der zweiten die *ṭarīḳa*, in der dritten die *maʿrifa* und in der vierten die *ḥaḳīḳa*, „die wirkliche Wahrheit", war. Die Religion erreicht ihren Höhepunkt in der Zeit Sulṭān Ṣohāk's, der von allen Ahl-i Ḥaḳḳ als der Begründer ihrer Religion angesehen wird in einem im XV. Jahrh. geschriebenen Darwish-Vokabular wird der Ausdruck صاحبك mit *ṣūfī* gleichgesetzt; vgl. Ivanow, in *JASB*, 1922, S. 375—83). Dagegen finden sich Meinungsverschiedenheiten über die Nachfolger Sulṭān Ṣohāk's. In der Ātesh-begī-Liste (s. o.) ist die letzte Verkörperung Khān Ātesh (= Ātash-beg).

Ebensowie das göttliche Wesen in jedem der sieben „Gewänder" wiedererscheint, so sind auch die Engel (s. die senkrechten Spalten der Tabelle) nacheinander die Verkörperungen der vorausgehenden. Daher können ihre Namen untereinander vertauscht werden, und oft spricht man von Salmān in der Epoche Sulṭān Ṣohāk's oder von Benyāmīn in der Epoche Khāwandagār's. Die Engel sind die Emanationen der Göttlichkeit: der erste unter ihnen wurde von Khāwandagār aus seiner Achselhöhle hervorgebracht, der zweite aus seinem Munde, der dritte aus seinem Atem, der vierte und der fünfte aus seinem Schweisse bzw. aus seinem Lichte (vgl. das *Sarandjām*). Nach einer anderen Fassung wurde Benyāmīn aus dem Schweisse erschaffen, der die Scham charakterisiert, Dāwūd aus dem Atem (Zorn), Mūsī aus dem Schnurrbart (Barmherzigkeit) und Razbār aus dem Puls (Wohltätigkeit). Die Engel spielen die Rolle von Ministern der Göttlichkeit: Benyāmīn ist der Bevollmächtigte (*wakīl*) und der *pīr*, Dāwūd ist der Aufseher (*nāẓir*) und der Richter (?), Pīr Mūsī ist der *wazīr*, der die guten und schlechten Taten bucht; Muṣṭafā Doudān (= Nuṣair) ist der Engel des Todes.

Im landläufigen Sprachgebrauch existieren nur vier Engel [in gewissen Listen und zu bestimmten

Digitized by Birzeit University Library

Zeiten ist ihre Zahl auf drei vermindert], aber de facto wird ein fünfter Engel speziell über die Riten gestellt. Sein typischer Name ist Razbār, Razbār oder Ramzbār („die mit den Mysterien Betraute"), und seine weibliche Eigenschaft ist nicht zu bestreiten. Allein das Geschlecht wird bei Razbār nicht besonders unterstrichen. Einer der Gewährsmänner hat sogar behauptet, Razbār sei ein Zwitter (*k̲h̲unt̲h̲ā*). Razbār ist der mystische Name Khātūn Dāyira's, der Mutter Sulṭān Ṣohāk's, und es ist ein Irrtum, wenn der Verfasser der obigen Tabelle ihn der fünften Epoche zuweist.

Über die anderen Gruppen von Hypostasen vgl. unten die Fassung des *Firḳān*. Die Gruppe der *ʿāl-tan* ist nicht typisch Ahl-i Ḥaḳḳ, und ein *kalām* bestätigt, dass diese „Vierzig Personen" zur Zeit ʿAlī's erschaffen wurden. Die Legende von ihrem Zusammentreffen mit dem Propheten Muḥammad, die eine hohe Autorität der Ahl-i Ḥaḳḳ verzeichnet (*Notes*, S. 27 [14]), entspricht völlig derjenigen, die M. Hartmann bei den Muslimen Chinesisch-Turkistān's vorfand (*M S O S A s.*, 1905, S. 25—38).

S e e l e n w a n d e r u n g u n d E s c h a t o l o g i e. Der Glaube an die Wiederverkörpung der göttlichen Erscheinungen findet seine Parallele in dem allgemein verbreiteten Glauben an die Seelenwanderung. „Menschen! Fürchtet nicht die Todesstrafe: der Tod des Menschen gleicht dem Untertauchen der Ente im Wasser".

Die menschlichen Wesen müssen den Kreislauf von 1001 Inkarnationen durchreilen, wobei sie den Lohn für ihre Taten empfangen (*Notes*, S. 131 [251]). Jedoch sind nach dem *Firḳān*, I, 32, 35, 57, 68 die Möglichkeiten der Läuterung wesentlich begrenzt durch die eigene Natur der Wesen, von denen die einen, die aus dem gelben Ton erschaffenen (*zarda-gil*), gut und die anderen, die aus der schwarzen Erde erschaffenen (*siyāh-k̲h̲āk*), böse sind. „Je mehr (die ersteren) durch die Welt der Gewänder wandern und je mehr sie sich abmühen, umso näher kommen sie Gott und umso mehr erhöht sich ihr leuchtender Zustand", während die „Finstern" niemals die Sonne sehen werden. Als Ergänzung zu diesen Glaubensvorstellungen erwarten die Ahl-i Ḥaḳḳ sehnlichst die Erscheinung des Herrn der Zeiten, der kommen wird, „die Wünsche der Freunde zu erfüllen und das All zu umspannen (*iḥāṭa*)". Es existiert eine Anzahl prophetischer *kalām*'s, welche die Ankunft dieses Messias' ankündigen. Als Schauplatz des Jüngsten Gerichts (*sān*, „Revue") nennt man die Ebene bei Sahrizūr oder bei Sulṭāniya, wo „die Sulṭāne ausgerottet werden" (*Notes*, S. 44 [31]). Nach dem *Firḳān*, I, 57 werden die Guten in das Paradies [d. i. die Betrachtung] der Schönheit des Herrn der Wohltaten kommen, die Schlechten aber vernichtet (*maʿdūm*) werden.

D i e R i t e n. Den Ahl-i Ḥaḳḳ sind eine Reihe sehr origineller Religionsübungen eigen.

1. Erwähnungen individueller Gebete finden sich nur selten; die Ahl-i Ḥaḳḳ legen dagegen eine überaus grosse Bedeutung den Versammlungen (*d̲j̲am* < *d̲j̲amʿ*) bei, in denen „alle Schwierigkeiten eine Lösung finden". Die Gemeinde pflegt ein starkes Gemeinschaftsleben, und die Versammlungen werden zu bestimmten Zeiten und bei allen besonderen Ereignissen abgehalten. Man rezitiert dabei *kalām*'s unter Musikbegleitung.

2. Bei feierlichen Gelegenheiten hält man *d̲h̲ikr*-tzungen ab. Bei den Klängen der Musik (*sāz*) geraten die besonders dafür geeigneten Darwīshe in einen von Empfindungslosigkeit begleiteten ekstatischen Zustand, wobei sie auf glühende Kohlen treten, sie in die Hand nehmen können u. ä.

3. Den unerlässlichsten Teil der Versammlungen bilden die Gaben und Opfer: *nad̲h̲r wa-niyāz* bilden die Gaben und Opfer: *nad̲h̲r wa-niyāz* (rohe, ungekochte Spenden, einschliesslich der zum Opfer bestimmten Tiere männlichen Geschlechts: Ochsen, Hammel, Hähne) oder *k̲h̲air wa-k̲h̲id-mat* (gekochte oder angerichtete Lebensmittel, wie Zucker, Brot usw.). Der *Firḳān*, I, 74 zählt 14 Arten von blutigen und unblutigen Opfern auf (*k̲h̲urbānī-yi k̲h̲ānd̲ār wa bī-k̲h̲ūn*). Das Ritual des Opfers ist streng geregelt, und das Fleisch wird von den Knochen gelöst, die vergraben werden. Das gekochte Fleisch und die anderen Gaben werden unter die Anwesenden verteilt und Weihformeln (*k̲h̲uṭba*) dabei rezitiert. Man gebraucht für diese Zeremonie den Ausdruck *sabz namūdan* „grün, d.h. lebendig machen, wieder beleben"; vgl. *Notes*, S. 210 (90).

4. „Ebenso wie jeder Darwīsh einen Gewissens-Führer (*murs̲h̲id*) haben muss, so muss auch der Kopf eines jeden Ahl-i Ḥaḳḳ einem *pīr* anempfohlen werden". Im Verlaufe dieser Zeremonie (*sar-sipurdan*) umgeben die Personen, welche die „Fünf [sic] Engel" symbolisieren, den Neugeborenen. Eine Muskatnuss (*d̲j̲awz-i buwā*) wird von dem Amtierenden anstelle des Kopfes durchgebrochen. Sie wird dann als Amulett getragen, zusammen mit einem *hawīza* genannten Geldstück, auf dem die Formel des šīʿitischen Glaubensbekenntnisses steht (*hawīza* nach der šīʿitischen Stadt Hawiza in Khūzistān; vgl. *Notes*, S. 227 [107] und W. Caskel, *Ein Mahdī des 15. Jahrhunderts*, in *Islamica*, IV [1931], 48—93). Beziehungen, die an die körperliche Verwandtschaft erinnern, entstehen zwischen dem, dessen Kopf geweiht wurde, und der Familie des Shaikh, dem er anempfohlen wurde. Diese geistige Verwandtschaft zieht das Eheverbot zwischen dem Geweihten und der Familie des *pīr* nach sich.

5. Zum Zwecke der sittlichen Vervollkommnung werden spezielle Verbindungen (Kerne) zwischen einem (oder mehreren) Männern und einer Frau eingegangen, die den Namen Bruder und Schwester erhalten (*s̲h̲ar̲t̲-i ik̲h̲rār*). Diese Bünde werden geschlossen im Hinblick auf den Tag der Auferstehung (*Notes*, S. 230 [110]; vgl. die *āk̲h̲ wa-ukht al-āk̲h̲ira* bei den Yaziden).

6. Das Fasten ist streng, dauert aber nur drei Tage wie bei den Yaziden. Es fällt in den Winter (vgl. *Notes*, S. 210 [99]), und darauf folgt das Fest. Von den Untergruppen der Sekte halten nur die Āteš-begī das Fasten nicht: „denn die Tage der (letzten) Erscheinung sind nahe" und „anstelle des Fastens soll man das Fest feiern".

Für die sonstigen Riten und Gebräuche vgl. Minorsky, *Notes*. Die Riten basieren meist auf den Riten aus der Zeit Khāwandagār's und besonders Sulṭān Ṣohāk's. So lässt sich die „Empfehlung des Kopfes" aus der Zeit Sulṭān Ṣohāk's (wahrscheinlich XIV. Jahrh.) ableiten. Das Fasten soll an die im Sturm umgekommenen Männer namens *Kabal̲t̲āsān* erinnern, die zu dem Herrn der Welt gehen wollten (vgl. *Notes*, S. 219 [91]). Das Hahnenopfer wurde zur Erinnerung an den Tod des jungen Saiyid Iskandar eingesetzt, der aus freien Stücken starb, um den Fehler Muṣṭafā's zu sühnen (*Notes*, S. 211 [91]). Die Bruderschaften scheinen auf die Beziehungen zurückzugehen, die

Digitized by Birzeit University Library

zwischen Razbār und Muṣṭafā Doudān bestanden hatten (diese beiden Personen zählen manchmal als eine einzige).

Firḳān al-aḫbār. Der Verfasser dieser Abhandlung ist Ḥāddjdjī Niʿmat-Allāh aus Djaihūn-ābād bei Dīnawar (1871—1920), welcher der Khāmūshī-Gruppe angehörte und der den Augenblick für gekommen hielt, die wirkliche Wahrheit (*ḥaḳīḳa*) zu offenbaren. Sein Sohn Nūr ʿAlī-Shāh (geb. 1313 = 1895) schrieb die Biographie seines Vaters und eine Einleitung zum *Firḳān* u. d. T. *Kashf al-ḥaḳāʾiḳ*. Indem es viele schon bekannte Angaben bestätigt, stellt das *Firḳān* eine von derjenigen der Ātesh-begī verschiedene Tradition dar, insofern als es die Erwähnung der „sieben" Epochen vermeidet und Khāwandagār und Sultān Ṣohāk eine besondere Stellung einräumt, während die Zahl der Manifestationen von geringerer Bedeutung vermehrt ist (Bābā Naʿūth usw.).

Das *Firḳān* besteht aus 4 Teilen. Der erste behandelt die Grundprinzipien der *ḥaḳīḳa*; diese wurde in der Vorewigkeit von der Gottheit aufgestellt, die sich in dem Stadium des „*Yā-yi ghaibat*" in dem Gewande Khāwandagār's veräusserlichte. Das Gesetz blieb bis zum Erscheinen Sultān Isḥāk's geheim. Sodann registrierten die *Daftardār* diese Lehren, aber jeder nach seiner Art und entsprechend den Quellen, die ihm zugänglich waren. Infolgedessen hat die Ahl-i Ḥaḳḳ-Gemeinde kein [einziges?] heiliges Buch, und Differenzlehren trennen ihre Untergruppen. Die Ahl-i Ḥaḳḳ brauchten einen einzigen *kuṭb-i kull*. Nun entsagte Niʿmat-Allāh von 1324 (1906) an auf Gottes Befehl der Welt und wurde „der Gesandte des Herrn der Stunde, d. h. des Pīr Benyāmīn" (erklärt als *bin* + *Yā* + *amīn* „treuer Sohn des Yā"). Es folgt die Darlegung der Seelenwanderung (*gardish-i dūn bi-dūn* „Wanderung von einem Gewand ins andere").

Die Zahl „sieben" spielt immer eine wichtige Rolle im *Firḳān*. So treten die Vier Engel vornehmlich als Glieder der Heptade *haft-tan* auf, deren Zusammenstellung wie folgt ist: 1. Benyāmīn, „der *pīr* der beiden Welten"; 2. Dāwūd Kabūd-sawār, erklärt als „Reiter des Windes", welcher der Führer (*dalīl*) aller Gläubigen ist, die einen Almosen von 4 *shāhī* pro Kopf an ihn abführen müssen; 3. Pīr Mūsī, Schreiber und *wazīr* Sultān Ṣohāk's; 4. Pīr Raḍbār, Engel (*firishta*) und Mysterium (*ramz*) der Wahrheit; 5. Muṣṭafā Dāwūdān (sic), Henker, *sipāhsālār* und Engel des Todes; 6. Shāh Ibrāhīm Būza-sawār („Reiter des Eises"!), Erbe und Stellvertreter Sulṭān Ṣohāk's; er heisst auch *mālik-i ṭayyār* „Herr der Vögel" und *shabāz* „königlicher Falke"; 7. Bābā Yādegār, „Andenken an den Ḥaḳḳ"; sein ursprünglicher Name ist Eywat; er ist der Fürsprecher am Tage der Auferstehung. Die Haft-tan „gehören zur anderen Welt". Nach dem Aufbruch (*riḥla*) Sultān Ṣohāk's und der Engel (Benyāmīn, Dāwūd, Mūsī, Raḍbār und Muṣṭafā) setzte sich Shāh Ibrāhīm auf den Thron des Sultanats, und eine andere Heptade, die *haftwāna* (هفتوان), „die das Hemd des Leibes der dem Hofe nahen Haft-tan waren, folgten (*djānishīn*) auf Pīr Benyāmīn". Ihre Namen sind: 1. Saiyid Muḥammed; 2. Saiyid Abu 'l-Wafāʾ; 3. Ḥāddjdjī Bābā Ḥusain; 4. Mīr; 5. Saiyid Muṣṭafā; 6. Shaikh Shihāb al-Dīn; 7. Shaikh Ḥabīb-Shāh, der obwohl Mensch, „die Verkörperung Khātūna Bashīra's und das Mysterium der Haftwāna ist". Anderseits sind die Haftwāna die Siebenschläfer (s. d. Art. AṢḤĀB AL-KAHF), deren Hund unter den 10 000 *ghulām* seine Verkörperung hat. Die Haftwāna sind die Herren dieser Welt, „und die Atome aller Leute des Lichtes sind diese Haftwāna". Wenn diese Welt entschwindet (*fanāʾ*), wird auch die Existenz dieser Haftwāna aufhören (*fanāʾ*), und sie vereinigen sich dann mit den Haft-tan, „denn ursprünglich waren sie eins".

Niʿmat Allāh zählt die elf *khānadān* (Familien) auf, in welche die Ahl-i Ḥaḳḳ zerfallen. Fünf davon tragen ihren Namen nach den Mitgliedern der *haftwāna* genannten Heptade: Saiyid Muḥammad (dessen Sohn Shāh Ibrāhīm ist), Saiyid Abu 'l-Wafāʾ (dessen Enkel Saiyid Khāmūsh ist), Saiyid Bābā Ḥusain, Ḥadrat-i Mīr, Saiyid Muṣṭafā. Die beiden ersten Khānadān bilden ein *dūda* (Herd), innerhalb dessen Heiraten verboten sind; aber ihre Mitglieder können mit denen des zweiten *dūda*, der aus den drei anderen Khānadān besteht, die Ehe eingehen. Die anderen 6 Khānadān sind nach den *shāh-mikmān* benannt (das sind Personen, in denen die Gottheit vorübergehend weilte): Bābā-Yādegār, ʿAlī Ḳalandar, Dhu 'l-Nūr Ḳalandar, Shāh-Wais-kulī (= Ḳirmizī), dessen Nachfolger Ātesh-beg wurde, Bābā Ḥaidar und Shāh Hayās Thānī. Das zwölfte Khānadān ist das des Herrn der Stunde (*ṣāḥib-zamān*), von dem man nicht weiss, „aus welchem Volke und aus welcher Religion er hervorgeht".

Die Geschöpfe der Welt werden nach ihrem ursprünglichen Element (*zarda-gil* oder *khāk-i ṣiyāh*) in zwei verschiedenen Gruppen eingeteilt. Zur ersteren gehören die geretteten und lichtvollen Wesen, deren *sardār*'s Benyāmīn bzw. Saiyid Muḥammad (in seiner Verkörperung Buzurg-sawār) sind. Zur anderen gehören die Wesen des Feuers und der Finsternis, die als *sardār*'s Iblīs bzw. Khannās haben, mit denen die drei ersten Khalīfen, Muʿāwiya, ʿĀʾisha usw. verbündet sind. Die Mischung der verschiedenen Kategorien von Wesen bringt Zusammensetzungen hervor, die sogar äusserlich erkennbar sind.

Zuletzt wird ein „Gewichtssystem" erklärt. Gott allein hat den Wert eines ☊ (was man *mann* und *man* = pers. „ich" lesen kann). Das Mass der Haftwāna + 72 Pīr = 80 Mithḳāl (wovon 72 Mithḳāl auf die 72 Pīr und 8 Mithḳāl auf die sieben Haftwāna + *dhāt-i ḥaḳḳ* entfallen) usw.

Der zweite Teil der Abhandlung legt vor allem dar, welche Personen den Verkörperungen im Laufe der Zeiten entsprachen. So sind die Manifestationen Benyāmīn's Noah, Jesus und vorläufig (*mihmān*) Rustam aus der persischen Heldendichtung; diejenigen Razbār's: Bilḳīs, die Königin von Sabā, Maria usw.; die Saiyid Muḥammad's: Zoroaster, der Prophet Muḥammad usw. Dann wird die Geschichte Sulṭān Isḥāk's (Ṣohāk's) sowie die seiner Nachfolger dargelegt. Ein Unterschied wird gemacht zwischen der völligen Inkarnation (*bi-dhāt-i kurs*), die schon bei Khāwandagār (leuchtende Erscheinung) und bei Sulṭān Isḥāk (krystalline Erscheinung) auftrat und noch bis zum Ende der Welt vorkommen wird (Erscheinung als Perle, *gawharī*), und den anderen, vorläufigen Manifestationen vorübergehender Natur (*dhāt-i mihmān*). Endlich werden die Listen der kleineren Theophanien ausführlich wiedergegeben: u. zw. der 7 *sardār*; der 7 *ḳawāltār*; der Heptaden der in den Versammlungen Amtierenden: *yasawul*, *khādim*, Wasserträger, *farrāsh*, Musiker usw.;

Digitized by Birzeit University Library

der vierzig *čillan* und der 72 *pīr*. Ausserdem werden aufgezählt: die Gruppe der 66 *ghulām*, die 99 *pīr-i shāhū*, die 1001 *ghulām-i khwādja-ṣifat*, die Gruppe der 10000 *ghulām*, die 12 *khātūn*. Die Gesamtsumme dieses göttlichen Verwaltungskörpers beträgt 11355 Personen.

Der dritte Teil behandelt das persönliche Erleben Niʿmat-Allāh's und die Befehle, die er von Gott während seiner „Reise ins Jenseits" (*safar-i ʿukbā*) erhalten hat, besonders den Auftrag, die *khānadān* zu einigen, die Sünden zu erlassen (*az khiyānat pāk namūdan*) und bei dem Herrn der Zeit Fürsprache (*shifāʿat*) einzulegen.

Der vierte Teil enthält eine vollständige Beschreibung der Riten und Bräuche (*amr wa-nahy*) mit den bei jeder Gelegenheit rezitierten Formeln im Gūrānī-Text.

Wohnsitze. Die Hauptzentren der Ahl-i Ḥaḳḳ finden zich in West-Persien, in Luristān, Kurdistān (Land der Gūrān im Zohāb, Stadt Kirind) und Āḏharbāidjān (Tabrīz, Mākū, mit Abzweigungen in Transkaukasien). In Form von Kolonien findet man die Ahl-i Ḥaḳḳ fast in ganz Persien (in Hamaḏhān, Teheran, Māzandarān, Färs und sogar in Khurāsān, wohin nach der Überlieferung einer der Brüder des Khān Ātash ausgewandert war). Im ʿIrāḳ gibt es Ahl-i Ḥaḳḳ unter den Kurden- und Türkmenenstämmen des Gebietes von Kirkūḳ, Sulaimāniya und wahrscheinlich auch von Mawṣil.

Sehr wenig bekannt sind die Beziehungen zwischen den Ahl-i Ḥaḳḳ und den Sekten, die man unter der volkstümlichen Bezeichnung ʿAlī-Ilāhī unter den verächtlichen Spitznamen *Čirāgh-sōndūrān* („Lichtauslöscher"), *Khurūs-kushān* („Hahnentöter") usw. versteht. Jedenfalls ist die Tatsache auffallend, dass ein direkter Einfluss der Ahl-i Ḥaḳḳ-Prediger aus dem Gebiete des Zohāb unter den ʿAlawī (Kizil-bash) ʿAintāb's festgestellt werden konnte; vgl. Trowbridge, *The Alevis*, in *Harvard Theological Review*, II (1909), 340—55, abgedr. in *M W*, 1921, S. 253—66.

Geschichte der religiösen Entwicklung. Die Ahl-i Ḥaḳḳ besitzen einen reichen Legendenschatz über die Manifestationen der Gottheit. Die Sammlungen dieser Legenden heissen *Sarandjām*. [Der Verfasser des *Firḳān*, I, 4 klagt über die Unstimmigkeiten, die sich in die Hefte (*daftar*) und die Gesetze der Wahrheit eingeschlichen haben]. Die Epoche Khāwandagār's ist allein wegen der Weltschöpfungsmythen interessant. Die Traditionen über die Zeit ʿAlī's (die keineswegs im Mittelpunkt steht) verraten extremshīʿitischen Einfluss. Die Epoche Khoshīn's spielt sich in der typisch lurischen Umgebung ab; die geographische Nomenklatur zeigt eine vorzügliche Kenntnis der Topographie Luristān's. Einer der Engel Khoshīn's ist Baba Ṭāhir, dessen dialektische Vierzeiler zitiert werden. Die vierte Epoche spielt im Lande der Gūrān und in der Nähe des Flusses Sirwān. Die Sulṭān Ṣohāk zugeschriebenen Worte sind in Gūrānī, das die heilige Sprache der Ahl-i Ḥaḳḳ ist (vgl. *Firḳān*, I, 3). Die grössten Heiligtümer der Sekte, Bābā-Yādegār und Perdiwer, liegen in derselben Gegend. In späterer Zeit verschiebt sich der Schauplatz nach Āḏharbāidjān, und die darauf bezüglichen *kalām* sind in „āzarītürkisch" abgefasst. Aus dieser Tatsache kann man den Schluss ziehen, dass die Ausbreitung und Entwicklung der Religion den Weg nahm: Luristān — Land der Gūrān — Āḏharbāidjān.

Genaue Daten sind natürlich schwer zu erlangen; hier sei vom Bekannten zum Unbekannten vorgegangen. Khān-Ātash, der in Aḏjari (nördlich von Marāgha) geboren und im Dorfe Ātash-beg im Bezirk Hashta-rūd nordöstlich des Berges Sahand begraben wurde, soll Anfang des XVIII. Jahrh.'s gelebt haben (*Notes*, S. 41 [27]). Seine Linie wurde durch seine direkten Nachkommen fortgesetzt, von denen der siebte Saiyid ʿAbd al-ʿAẓīm Mīrzā (Aghā-Gāmāsāb südlich von Bisūtūn lebte, wo ihn O. bekannt wurde, soll Anfang des XVIII. Jahrh.'s gelebt haben (*Notes*, S. 41 [27]). Seine Linie wurde durch seine direkten Nachkommen fortgesetzt, von denen der siebte Saiyid ʿAbd al-ʿAẓīm Mīrzā (Aghā-Gāmāsāb südlich von Bisūtūn lebte, wo ihn O. Mann besucht. Er starb im Jahre 1917; auf ihn folgte sein Sohn Muḥammad Ḥasan Mīrzā. Die Volkstümlichkeit der türkischen Gedichte Shāh Ismāʿīl Ṣafawī's ist bezeichnend; das *Ḳuṭbnāma* genannte *kalām* nennt Shāh Ismāʿīl den „Pīr Turkistān's" (= Āḏharbāidjān, wo türkisch gesprochen wird). Jedoch scheint die Verbreitung der Ahl-i Ḥaḳḳ-Lehren unter den Türkmenenstämmen noch bis in die Zeit vor den Ḳara-koyunlu-Fürsten zurückzugehen. Die Reste dieser Turkmenen, die einen Bezirk im Mittelpunkte Mākū's bewohnen, sind Ahl-i Ḥaḳḳ. Ebenso leben in Transkaukasien die Ḳara-koyunlu im Gebiete von Gandja zusammen mit den Gʿōran (< Gūrān!). Es sei hervorgehoben, dass Djahānshāh (1437—67), der für die Sunniten ein schrecklicher Ketzer ist, unter seinen Anhängern den Titel *sulṭān al-ʿārifīn*, „König der Gnostiker", trug. Auf Shāh Ibrāhīm, den viele Ahl-i Ḥaḳḳ als Nachfolger Sulṭān Ṣohāk's betrachten, der in Baghdād lebte und dessen beigeordneter Engel Ḳushčioghlu (Verfasser türkischer *kalām*'s) war, geht vielleicht die Ausbreitung der Ahl-i Ḥaḳḳ-Dogmen unter den Turkmenen nördlich des Tigris zurück.

Unmittelbar vor Shāh-Ibrāhīm setzt die Überlieferung den berühmten Sulṭān Ṣohāk, der (ausserlich) der Sohn Shaikh ʿĪsī's und Khātūn Dāyira's, der Tochter Ḥasan-beg Djalīd's, des Führers des Djāf-i Murād-Stammes, war. Sein wirklicher Name soll Saiyid ʿAbd al-Saiyid gewesen sein. Als sein Geburtsort wird Barzindja im Norden Sulaimāniya's genannt. Die Führer der Kākāʾī von Taʾūḳ wollen seine direkten Nachkommen sein. Shaikh Maḥmūd, der sich nach dem Weltkrieg zum „König von Kurdistān" ausrufen liess, gab sich als Abkömmling des Bruders Sulṭān Ṣohāk's in zwölfter Generation aus. Sein bekannter Stammbaum lässt nicht zu, für Sulṭān Ṣohāk weiter als bis ins XV. Jahrh. zurückzugehen (persönliche Mitteilung von C. J. Edmonds).

Die einzelnen Bestandteile des Systems. Die Religion der Ahl-i Ḥaḳḳ ist typisch synkretistisch. Die Basis bildet die extreme Shīʿa. Bemerkenswert ist, dass die Ahl-i Ḥaḳḳ immer von 12 Imāmen reden und daher nicht (wenigstens nicht direkt) mit dem Ismāʿīlismus zusammenhängen dürften. Nach dem *Firḳān* stellt die Religion der Wahrheit nur den Inhalt der beiden im Kurʾān unterdrückten *djuz*ʾ wieder her; aber de facto weichen die Ahl-i Ḥaḳḳ von der orthodoxen Shīʿa insofern ab, als sie ein besonderes Religionssystem bilden. Mit den Religionen der Drusen und Nuṣairier haben die Ahl-i Ḥaḳḳ die Anbetung ʿAlī's gemein, aber ʿAlī tritt ganz hinter Sulṭān Ṣohāk zurück.

Ein anderer kennzeichnender Faktor in dem Aufbau des Ahl-i Ḥaḳḳ-Systems sind die Riten der Ṣūfī-Darwīshe: Wahl des *pīr*, Agapen mit *dhikr* und Verteilung von Lebensmitteln, Bruderschaften.

Digitized by Birzeit University Library

Vom sozialen Gesichtspunkt aus gehören den Ahl-i Ḥaḳḳ besonders die kleinen Leute an: Nomaden, Dörfler und Bewohner ärmlicher Viertel, Darwiše usw. Daher rührt wahrscheinlich auch die Hoffnung, dass am Tage des Jüngsten Gerichts „die Sultāne" gezüchtigt werden (*Notes*, S. 44 [31]). Anderseits zeigt sich der stark volkstümliche Charakter dieser Religion in den wunderbaren und folkloristischen Dingen, an denen die Traditionen der Ahl-i Ḥaḳḳ so reich sind. In dem volkstümlichen Milieu der entfernten Provinzen, die zu allen Zeiten der Kontrolle der Zentralbehörden entgingen, kann man natürlich alte Überbleibsel antreffen. Die in der Perle eingeschlossene Gottheit ist eine manichäische Vorstellung, ebenso der Glaube an die Reinigung der „Lichtvollen" im Verlaufe ihrer Wanderungen. Der Glaube an die Seelenwanderung braucht nicht direkt indisch zu sein, denn er existierte schon im Ismāʿīlismus. Die Einteilung der Wesen in zwei verschiedene Kategorien ist vielleicht eine spätere Entwicklung zoroastischer Ideen. Das Hahnenopfer ist mehrfach schon mit dem entsprechenden jüdischen Ritus (vgl. J. Scheftelowitz, *Das stellvertretende Huhnopfer*, Giessen 1914) zusammengestellt worden, während die biblischen Namen (Dāwūd, Mūsī) durch Vermittlung des Ḳurʾān Verbreitung finden konnten. Der angebliche christliche Einfluss darf keineswegs übertrieben werden; denn wenn die Ahl-i Ḥaḳḳ in ihren Unterhaltungen mit den Missionaren von Jesus und Maria sprechen, so muss man daran erinnern, dass sie abgesehen von rein ḳurʾānischen Reminiszenzen diese nur als Verkörperungen ihres eigenen Pantheons ansehen. Was die Agapen betrifft, so darf man nicht weiter zurückzugehen als auf die bei den Darwišen bekannten Bräuche (z.B. bei den Bektašī). Das Anpassungsvermögen des Systems der Seelenwanderung macht das Auftreten unerwarteter Namen in den Mythen verständlich; V. Ivanow hat auf den Namen Malak Ṭāʾūs [s. d. art. Ṭāwūsī] in einem Traditionsfragment aus Shīrāz hingewiesen.

Literatur: V. Minorsky, *Materialï dl'a izučeniya persidskoy sekti „L'udi Istinï" ili „Ahl Ilahi"* (russisch mit französ. Inhaltsangabe), Moskau 1911 (*Trudï po vostokovedeniyu izdavayemiye Lazarevskim Institutom*, Bd. XXXIII); ders., *Notes sur la secte de Ahlé-Ḥaqq*, in *R M M*, XL (1920), 20—97 [S. 61—84: Bibliographie mit 54 Nummern], XLV (1921), 205—302 (auch separat mit einigen Nachträgen), vgl. die Besprechung von F. Cumont, in *Syria*, III (1922), 262; V. Minorsky, *Un traité de polémique Békaï-Ahlé-Ḥaqq*, in *J A*, 1921, S. 165—67; ders., *Etudes sur les Ahl-i Ḥaqq*, I, *„Toumari" = Ahl-i Ḥaqq*, in *R H R*, XCVII (1928), 90—105; Dr. Saeed Khan, *The sect of Ahl-i Ḥaqq*, in *M W*, XVII (1927), 31—42; Gordlevsky, *Kara-koyundu*, in *Izv. Obščestva izučeniya Azerbaydjana*, Baku 1927; Adjarian, *Gyorans and Toumaris, a newly found religion in Persia*, englisch im Bulletin de l'Université d'Erivan, französ. Übers. von F. Macler, *Une religion nouvelle. Les Toumaris*, in *R H R* (1926), 294—307; M. F. Stead, *The Ahl-Ilahi sect in Persia*, in *M W*, 1932, S. 184—89.

AḤMAD b. Muḥammad b. Ḥanbal, bekannt unter dem Namen Ibn Ḥanbal, berühmter islāmischer Theologe aus dem arabischen Geschlecht der Šaibān, geboren zu Baghdād im Rabīʿ I 164 (November 780). Während seiner Studien in der Heimat (bis 183 = 799) sowie auf sehr ausgedehnten Studienreisen, die ihn über den ʿIrāḳ, Syrien und den Ḥiḏjāz bis nach Yemen führten, richtete er sein Augenmerk hauptsächlich darauf, sich den *ḥadīth* [s. d.] anzueignen; nach der Heimat zurückgekehrt, genoss er (195—197 = 810—813) den Unterricht al-Šāfiʿī's im *fiḳh* und dessen *uṣūl*. Seine religiöse Sinnesrichtung war in Bekenntnis und Gesetz unwandelbar durch die alttraditionellen Anschauungen bestimmt, die zu betätigen sich ihm Gelegenheit bot, als unter den Ḫalīfen al-Maʾmūn, al-Muʿtaṣim und al-Wāṯiḳ (218—234 = 833—849) die muʿtazilitische Definition des Dogmas zur staatlich vorgeschriebenen confessio fidei erhoben und das peinliche Verfahren gegen anerkannte Theologen eingeleitet wurde, die sich nicht rückhaltlos zur These vom „Erschaffensein des Ḳurʾān" bekennen wollten. Auch Ibn Ḥanbal wurde der Inquisition (*miḥna*) unterzogen. In Ketten nach Ṭarsūs vor al-Maʾmūn geführt, traf ihn unterwegs die Nachricht vom Tode des Ḫalīfen, unter dessen Nachfolger er nun körperliche Züchtigung und Einkerkerung über sich ergehen liess, ohne sich auch nur zur Mässigung der starren traditionellen Bekenntnisform bewegen zu lassen. Erst als unter al-Mutawakkil die Rückkehr zur Orthodoxie von Staats wegen gefordert wurde, hörten auch die Prüfungen Ibn Ḥanbal's auf; er wurde vom Ḫalīfen mehrfach ausgezeichnet und an den Hof berufen; ohne sein Wissen wurde sogar seiner Familie eine Pension ausgesetzt. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und unbeugsamen Traditionstreue sammelte eine Schar von Schülern und Verehrern um ihn. Er starb zu Baghdād am 12. Rabīʿ I 241 (31. Juli 855). Sein Begräbnis ist Gegenstand fabelhafter Schilderungen der Biographen. Sein Grab, an das man auch Wundererzählungen geknüpft hat (vgl. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, I, 257), auf dem Baghdāder Märtyrer-Friedhof (*maḳābir al-šuhadāʾ*) im Harbīya-Viertel, wurde lange Zeit wie das eines Heiligen verehrt. Nachdem es gegen Ende des VII. (XIII.) Jahrhunderts von den Fluten des Tigris zerstört worden war, übertrug man die Verehrung auf das Grab seines Sohnes ʿAbd Allāh auf dem Kuraish-Friedhof am Stroh-Tor, das Timūr 695 (1295/1296) restaurieren liess. Seither wurde die Grabstätte des Sohnes mit der des Vaters verwechselt und auf jene der Kultus der letzteren übertragen (G. le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 166).

Unter Ibn Ḥanbal's Werken hat das nach seinen Vorträgen von seinem Sohne ʿAbd Allāh redigierte und durch Zusätze (*zawāʾid*) erweiterte grosse Traditionssammelwerk *Musnad*, das 28 000—29 000 Ḥadīthe umfasst, grosse Berühmtheit erlangt (gedruckt Kairo, 1311; 6 Bände). Vgl. darüber Goldziher, in *ZDMG*, L, 465—506; M. Hartmann, *Die Tradenten erster Schicht im Musnad des Aḥmad ibn Ḥanbal* (in den *MSOS*, Jahrg. IX, Abt. II, Berlin 1906). Auch zu seinem *Kitāb al-Zuhd* (Buch der Askese) gab der Sohn Zusätze. Der *Musnad*, um den sich eine stattliche Reihe sekundärer Werke und Bearbeitungen gruppierte, hat immerfort auch den Gegenstand pietätvoller Lektüre gebildet; aus dem XII. (XVIII.) Jahrhundert besitzen wir die Angabe, dass eine fromme Gesellschaft dieses Werk beim Grabe des Propheten in Madīna in 56 Sitzungen zu Ende las (Murādī, *Silk al-durar*, IV, 60).

Digitized by Birzeit University Library

Ausser dem *Musnad* ist von den Schriften Ibn Ḥanbal's im Druck veröffentlicht sein *Kitāb al-Ṣalāt wa-mā yalzam fīhā*, über die Disziplin bei der *ṣalāt* (litḥ.: Bombay o. J.; Typendr.: Kairo [Ḥandīǧī] 1223). In Schriften ḥanbalitischer Dogmatiker wird häufig ein im Gefängnis geschriebener polemischer Traktat des Ibn Ḥanbal zitiert: *al-Radd ʿala 'l-Zanādiḳa wa 'l-Ǧahmīya fī-mā shakkat fīhi min mutashābih al-Kurʾān*, in welchem er die von den Muʿtaziliten eingeführte *taʾwīl*-Erklärung zurückweist. — Auch ein *Kitāb Ṭāʿat al-rasūl* von ihm wird zitiert, in welchem er das Verhalten in Fällen bespricht, in denen der *ḥadīth* im Widerspruch zum Wortlaut von Kurʾānstellen zu stehen scheint. Sein dogmatisches Bekenntnis formulierte er in einem *Kitāb al-Sunna* (gedr. in Mekka).

Da Ibn Ḥanbal selbst sich mehr mit den Ḥadīthquellen als mit der Ableitung des Gesetzes beschäftigte, haben ihn manche Vertreter der Gesetzkunde, so z.B. auch al-Ṭabarī, nicht als massgebende *fiḳh*-Autorität gelten lassen; darum grosse Animosität der Anhänger Ibn Ḥanbal's gegen al-Ṭabarī (Kern, in *ZDMG*, LV, 67; dessen Ausgabe des *Iḫtilāf*, S. 13 ff.). Allerdings hat Ibn Ḥanbal ein eigenes *fiḳh*-System nicht aufgestellt; aber in Antworten auf Anfragen seiner Schüler hat er sich über spezielle gesetzliche Fragepunkte ausgesprochen. Es werden z.B. zitiert: *Masāʾil Ṣāliḥ* (Fragen, die ihm sein Sohn Ṣāliḥ vorlegte und seine Entscheidungen darüber) und Antworten auf die Fragen seines Schülers Ḥarb (Ibn Ḳaiyim al-Ǧawziya, *al-Ṭuruḳ al-ḥikmiya fī 'l-siyāsa al-sharʿiya*, Kairo 1317, S. 251, 293 ff.). Seine dem letzteren Autor noch zugänglichen *fatāwī* betrugen gegen 20 Bücher (*sifr*; vgl. *Hidāyat al-Ḥayāra*, Kairo 1323, S. 121). Schon zu seinen Lebzeiten haben einige seiner Schüler seine gesetzlichen Lehren in ein System gebracht, namentlich Abū Yaʿḳūb Isḥāḳ al-Kawsaǧ, der in zweifelhaften Fällen die mündliche Unterweisung Ibn Ḥanbal's einholte (Ḏhahabī, *Taḏkirat. al-ḥuffāẓ*, II, 105) und etwas später der 311 (923/924) in Baghdād gestorbene Abū Bakr al-Ḫallāl („Muʾallif ʿIlm Aḥmad b. Ḥanbal wa-Ǧāmiʿuhu wa-Murattibuʿuhu": *ebd.*, III, 7). Das Buch des letzteren wird noch bei Ibn Ḳaiyim al-Ǧawziya (gestorben 751 = 1350; in seinen *Aʿlām al-muwaḳḳiʿīn*, siehe den Anhang zu al-Ṭabarānī, *al-muʿǧam al-ṣaghīr*, S. 271) zitiert, aber wohl nicht aus Autopsie. Die Lehrrichtung, die sich nach Anleitung der Anschauungen Ibn Ḥanbal's entwickelte, ist vom *iǧmāʿ* der orthodoxen Sunniten als einer der vier massgebenden *maḏhabs* anerkannt worden: sie ist die der Ḥanbaliten. Ibn Ḥanbal macht als Anhänger der *ahl al-ḥadīth* [siehe FIḲH] dem *raʾy* nur äusserst notgedrungene Konzessionen und leitet womöglich alles Gesetz aus überlieferten Quellen ab. Dies nötigt ihn, dem Ḥadīth gegenüber sehr nachsichtig zu sein und zuweilen sehr schwache Überlieferungen als Grundlagen seiner Bestimmungen zu tolerieren. In keinem der anerkannten Riten wird die Verpönung der *biḍʿa* [s. d.] so auf die Spitze getrieben, wie in dem nach Ibn Ḥanbal benannten *maḏhab*. Daraus ergab sich in allen rituellen und sozialen Beziehungen ein weitergehender Rigorismus und eine fanatischere Unduldsamkeit als in der gewöhnlichen Orthodoxie. In der Dogmatik klammert sich diese Richtung an die alte, vor-ashʿaritische Orthodoxie; selbst al-Ashʿarī musste ihr, um im islāmischen Gesamtbewusstsein Fuss fassen zu können, in der definitiven Formulierung seiner Dogmatik viele Konzessionen machen, ja sogar ausdrücklich erklären, dass er machen, ja sogar ausdrücklich erklären, dass er sich in vollem Einklange mit der Lehre des Ibn Ḥanbal befinde und alles meide, was mit ihr im Widerspruch stehe (bei Ibn ʿAsākir; Spitta, *Zur Geschichte al-Aśʿarī's*, S. 133). Den Inbegriff der Dogmatik nach ḥanbalitischer Lehre findet man am bündigsten in dem Buche *al-Ghunya li-ṭālibī ṭarīḳ al-ḥaḳḳ* von ʿAbd al-Ḳādir al-Dīlī (Mekka 1314), I, 48—66.

Jetzt der am spärlichsten vertretene islāmische *maḏhab*, waren die Ḥanbaliten bis zum VIII. (XIV.) Jahrhundert in den Ländern des Islām viel weiter verbreitet. Muḳaddasī findet sie bis nach Persien hinein, in Iṣfahān, Raiy, Shahrazūr u. a. m., wo ihre religiöse Richtung sich durch Extravaganzen verschiedener Art gekennzeichnet zu haben scheint. Vor allem bewiesen sie an jenen Orten eine besondere Vorliebe für das Andenken des Khalifen Muʿāwiya (ed. De Goeje, S. 365, 13, 384, 11, 399, 6, 407, 13). Dieses Verhältnis zum Andenken des Umaiyaden gilt natürlich nicht etwa seiner frommen Würdigkeit, sondern dem durch die orthodoxe Sunna anerkannten Khalifen. Aus demselben Gesichtspunkte ist die gerade unter Ḥanbaliten verbreitete günstige Gesinnung für Yazīd aufzufassen (wofür Belege in *ZDMG*, LIII, 646, Anm.). In Syrien und Palästina, wo der ḥanbalitische *maḏhab* im V. (XI.) Jahrhundert durch ʿAbd al-Wāhid al-Shīrāzī eingeführt wurde (*Kitāb al-Ins al-ǧalīl*, S. 263), waren sie bis ins IX. (XV.) Jahrhundert hinein vertreten (vgl. *ZDMG*, VIII, 364). Muǧīr al-Dīn (gestorben 927 = 1521), selbst Ḥanbalit, zählt in seinem eben erwähnten *Kitāb al-Ins al-ǧalīl* (S. 592 ff.) die berühmtesten Vertreter der Richtung in Palästina vom VI.—IX. (XII.—XV.) Jahrhundert auf. In diesen Zeitraum fällt auch das grosses Aufsehen erregende Auftreten und die Verfolgung des Taḳī al-Dīn b. Taimīya (661—728 = 1263—1328) in Syrien, der von neuem den Kampf der ḥanbalitischen Theologie (Zurückweisung der rationalistischen Kurʾān- und Traditionserklärung — *taʾwīl* —, Verwerfung aller Neuerungen wie z.B. Gräberbesuch, Heiligenverehrung usw.; vgl. Schreiner, in *ZDMG*, LII, 540—563; LIII, 51—67) gegen die seit lange herrschende Dogmatik aufnahm und dadurch die Forderungen des orthodoxen *iǧmāʿ* verletzte. Durch seinen Fall erlitt das Ansehen des Ḥanbalitentums bedeutende Einbusse. Bis zur Etablierung der türkischen Vormacht im Islām waren in allen Zentren desselben alle vier Gesetzschulen, also auch die ḥanbalitische, offiziell durch *ḳāḍīs* vertreten. Die Vorherrschaft der Osmanen hat am schwersten den Ḥanbalismus getroffen; er ist seither immer mehr im Schwinden begriffen, wenn er auch in seinen isolierten Erscheinungen die Anerkennung als Element der sunnitischen Orthodoxie behalten hat. In der Azhar-Moschee ist er, freilich in verhältnismässig kleiner Zahl, durch Lehrer und Studenten vertreten (*riwāḳ al-Ḥanābila*); im Jahre 1906 unterrichteten daselbst (bei einer Gesamtzahl von 312 Lehrern und 9069 Schülern) 3 ḥanbalitische Lehrer 28 Schüler. Hingegen hat er im XVIII. Jahrhundert eine neue kräftige Erscheinungsform in der Bewegung der Wahhābiten [s. d.] gefunden, in der man die Nachwirkung der Bestrebungen Ibn Taimīya's nachgewiesen hat. Auch die heutigen Wahhābiten nennen sich Ḥanbaliten.

Als hervorragende Lehrer der ḥanbalitischen

Digitized by Birzeit University Library

Richtung sind aus sukzessiven Zeitaltern zu nennen: Abu 'l-Ḳāsim ʿUmar al-Ḫarakī (gestorben 334 = 945/946), von dem noch ein Kompendium des ḥanbalitischen *fiḳh* vorhanden ist; ʿAbd al-ʿAzīz b. Diāʿfar (282—363 = 895/896—973/974), dessen *Muḫtaṣ* Jahrhunderte hindurch das Grundwerk für Kompendien und Kommentare war (gedruckt: *al-Rawḍ al-murtaʿ fī sharḥ zād al-mustaḳniʿ*, Damaskus, 1303; vgl. *Mashriḳ*, IV, 879); Abu 'l-Wafāʾ ʿAlī b. ʿAḳīl (gestorben 515 = 1121/1122), der als Meister einer fruchtbaren Schule gefeiert ward; ʿAbd al-Ḳādir al-Ǧīlī (471—561 = 1078—1166), der seine zentrale Bedeutung als Ṣūfī mit treuer Nachfolge des Ibn Ḥanbal verband; Abu 'l-Faraǧ b. al-Ǧawzī (508—597 = 1114/1115—1200); ʿAbd al-Ġanī al-Ǧamāʿīlī (gestorben 600 = 1203/1204); Muwaffaḳ al-Dīn b. Ḳudāma (gestorben 620 = 1223), der seinen viel studierten *Muġnī* als Kommentar an das Kompendium des Ḫarakī anschloss (mit dem Kommentar des Shams al-dīn Ibn Ḳudāma [gest. 682 = 1283/4] in 12 Bdn gedr. Kairo 1346—48); die berühmten Polemiker Taḳī al-Dīn b. Taimīya [siehe oben] und sein getreuer Schüler Muḥammad b. Ḳayim al-Ǧawziya (gestorben 751 = 1350/1351), beide bekannt wegen der Schroffheit ihrer dogmatischen Richtung und ihrer unduldsamen Polemik gegen Andersgläubige und Andersdenkende. Von den Werken der beiden letzteren sind in den Kairoer Druckereien in den letzten Jahren zahlreiche Schriften ediert worden, aus denen man den Lehrbegriff der ḥanbalitischen Schule studieren kann. Noch im XI. (XVII.) Jahrhundert sind in Ägypten einige hervorragende ḥanbalitische Gelehrte aus dem Örtchen Buhūt (Bezirk Maḥallat al-kubrā) hervorgegangen: ʿAbd al-Raḥmān al-Buhūtī (gestorben 1051 = 1641/1642) und sein Schüler Muḥammad al-Buhūtī (gestorben 1088 = 1677/1678). Beide lebten und lehrten in Kairo. In der Azhar-Moschee wird dem ḥanbalitischen Unterricht zugrunde gelegt der Kodex *Nail al-maʾārib* (Kommentar zum *Dalīl al-ṭālib* des sonst als Epistolographen bekannten Marʿī b. Yūsuf, gestorben 1030 = 1621) von ʿAbd al-Ḳādir b. ʿUmar al-Dimishḳī (gestorben 1135 = 1625/1626), gedr. Būlāḳ 1288.

Abu 'l-Faraǧ ʿAbd al-Raḥmān b. Raǧab (gestorben 795 = 1392/1393) verfasste *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila*, die handschriftlich vorhanden sind (siehe: Vollers, *Kat. Leipzig*, Nr. 708), während die *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila* von Ibn Abī Yaʿlā (gest. 526 = 1131/2) jetzt in der Ausgabe Damaskus 1350 vorliegen. Die ḥanbalitische Gesetzliteratur ist am reichlichsten verzeichnet im Kairoer Handschriften-Katalog, III, 293–301.

Vgl. ferner W. M. Patton, *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna* (Leiden 1897) und im Anschluss daran: Goldziher, in *ZDMG*, LII, 155 ff.; ders., *Zur Gesch. der ḥanbalit. Bewegungen* (*ibd.*, LXII); Brockelmann, *GAL*, I, 181 ff.

AḤMAD AL-BADAWĪ, Sīdī, seit Jahrhunderten der grösste Heilige Ägyptens. Er soll ʿalidischer Herkunft sein; ums Jahr 73 (692) sollen seine Vorfahren infolge der Wirren in Arabien nach Faʾs (Fez) ausgewandert sein. Hier, im *Zuḳāḳ al-Ḥaǧar*, wurde Aḥmad wahrscheinlich im Jahre 596 (1199/1200) geboren, wie es scheint als das jüngste von sieben oder acht Kindern. Seine Mutter hiess Fāṭima. Der Stand seines Vaters wird nicht genannt. Sein voller Name war Aḥmad b. ʿAlī b. Ibrāhīm usw., mit Fortführung der Genealogie bis auf ʿAlī, ja bis auf Maʿadd und ʿAdnān. Er führt viele Beinamen, von denen einige in den Quellen erklärt werden, andere nicht. Er hiess „al-Badawī", weil er sich nach Art afrikanischer Beduinen des Gesichtstuches (*liṯām*) bediente (über das doppelte *liṯām* s. u.); ferner in Mekka „al-ʿAṭṭāb", kühner Reiter (einige Quellen haben den maghribinischen Ausdruck nicht verstanden); dasselbe soll wohl „Abu 'l-Fityān" bedeuten, obwohl die Quellen es nicht sagen; in Mekka hiess er noch „al-Ghadbān", der Wütende, Rasende; und „Muharrish al-Ḥarb", Streitschürer; ferner „Abu l-ʿAbbās", das durch *taḥrīf* (Verschreibung) aus „Abu 'l-Fityān" entstanden sein könnte. In seiner sūfischen Stellung heisst er „al-Ḳuṭb" (Pol), „Schweiger", und in neuerer Zeit „Abū Farrādī", Befreier (von Gefangenen; s. u.).

Noch als Kind trat er mit seiner ganzen Familie die Wallfahrt nach Mekka an, wo sie erst nach vier Jahren anlangten. Diese Reise wird in die Jahre 603—607 (1206—1211) gelegt. Von dem grossartigen Empfang bei den Beduinen wird zwar gesprochen, von Ägypten aber nicht. In Mekka starb der Vater und wurde am Bāb al-Maʿlāt begraben. Zum Jüngling herangewachsen soll Aḥmad in Mekka sich als kühner Reiter und lebenslustiger Wildfang hervorgetan haben, daher die genannten Beinamen „al-ʿAṭṭāb" und „Abu 'l-Fityān". Dann, ums Jahr 627 (1230), muss eine innere Wandlung in ihm vorgegangen sein. Er las den Kurʾān nach allen sieben *aḥruf* (Lesarten) und studierte ein wenig shāfiʿitisches Recht. Er ergab sich dem Pietismus (*al-ʿibāda*) und lehnte die ihm angebotene Heirat ab. In der Berliner Hs. Nr. 10 104, Fol. 19b wird hierüber gesagt: „Ich bin bestimmt, keine andere zu heiraten als eine von den Jungfrauen des Paradieses" (*min al-ḥūr al-ʿīn*; Sūra LVI, 22). Er sonderte sich von den Menschen ab, schwieg, verständigte sich nur durch Zeichen und wurde von Verzückung (*walaḥ*) befallen. Während einige Quellen schon die Reise nach Mekka durch eine Vision erklären, sprechen andere hier von einer (dreimal wiederholten) Vision, die im Shawwāl des Jahres 633 (Juni/Juli 1236) den Aḥmad aufforderte, den ʿIrāḳ zu besuchen. Dort wurden seit 2 Generationen Aḥmad al-Rifāʿī (gestorben 570 = 1174/1175) und ʿAbd al-Ḳādir al-Gīlānī (gestorben 561 = 1165/1166) als die grössten Heiligen verehrt. Aḥmad wanderte mit seinem ältesten Bruder Ḥasan dorthin aus. Von jetzt ab werden die Berichte stark legendenhaft und unklar. Die Brüder besuchten ausser den Gräbern der genannten beiden „Pole" noch viele andere Heilige, darunter al-Ḥallādj (gestorben 309 = 921/922) und den ʿAdī b. Musāfir al-Ḥakkārī Abu l-Faḍāʾil (gestorben 558 = 1162/1163). Unter diesen Eindrücken tritt das religiöse Bewusstsein des Aḥmad in eine neue Phase ein. Al-Rifāʿī und al-Gīlānī, die „Inhaber der Schlüssel der Länder", bieten ihm an, sich mit ihnen darin zu teilen. Aḥmad lehnt es jedoch ab mit dem Bemerken, er nehme die „Schlüssel der Länder" nur von Gott an. Ferner besiegte er hier die wilde, noch von keinem Manne bezwungene Fāṭima bint Barrī und lehnte die von ihr ihm angebotene Heirat ab. Der Bericht hierüber ist in den *Ḏawāhir* und sonst hochromantisch ausgeschmückt. Nach einem Jahre (634 = 1236/1237) erhielt Aḥmad eine neue Vision, infolge deren er nach Ṭanditā (Ṭanṭā, Ṭantā) in Ägypten ging, wo er bis zu seinem Tode blieb. Sein Bruder Ḥasan kehrte vom ʿIrāḳ nach Mekka zurück. Für Aḥmad begann in Ṭanditā die letzte und grösste Phase seines Lebens. Seine Praxis wird beschrieben wie

Digitized by Birzeit University Library

folgt: „Er ging in Ṭanṭā auf das Dach eines Privathauses, stand dort still, blickte gen Himmel in die Sonne, so dass seine Augen rot und wund wurden und wie zwei feurige Kohlen aussahen. Bald schwieg er lange, bald verfiel er in anhaltendes Schreien. Er hungerte und dürstete an die 40 Tage". Diese und andere Züge sind offenbar dem Leben indischer Asketen (*yogis*) entnommen. In Ṭanṭā und der Umgegend fand er Freunde und auch Gegner. Das Bedürfnis, seine wunden Augen zu heilen, brachte ihn mit ʿAbd al-ʿĀl zusammen, der damals noch ein Knabe war und später sein Vertrauter und *khalīfa* (Nachfolger) wurde. Er vollbrachte Wunder und Zeichen (*karāmāt wa-khawāriḳ*), von denen die Quellen viele genauer erzählen. Die Heiligen, die bei seiner Ankunft in Ṭanṭā noch verehrt wurden, treten nun zurück. Ḥasan al-Iḳhnāʾī will ihn nicht anerkennen und geht fort; Sālim al-Maghribī fügt sich ihm und darf darum in Ṭanṭā bleiben. Waḏjh al-Ḳamar wird von Aḥmad verwünscht, und seine Stätte wird zur Ruine und Einöde. Sein Zeitgenosse al-Malik al-Ẓāhir Baibars soll ihn verehrt und ihm die Füsse geküsst haben. Seine Jünger wurden von der Praxis, auf dem Dache zu leben, *ṣufūhiya* oder *aṣḥāb al-saṭḥ* genannt. Sein Äusseres wird um diese Zeit geschildert wie folgt: Er war lang, stark, knochig, seine Körperfarbe *ḳamḥī* (die Normalfarbe des nördlichen Ägypters, während der Marokkaner dunkler zu sein pflegt); er hatte eine Adlernase (*aḳnā*), drei Pockennarben im Gesicht, zwei Flecken oder Male auf der Nase und zwischen den Augen die Narbe eines Messerschnittes. Er trug einen Mantel (*bisht*) von roter Wolle, der als Wahrzeichen bei seinem *khalīfa* geblieben ist, ebenso wie der von ihm getragene (und bis zum Verfall nie gewaschene) Kopfbund (*ʿimāma*). Seine Schwurformel war: *wa-ʿizzat Rabbī* = „bei der Majestät meines Herrn!" Er scheint schon am Ende seines Lebens das Bewusstsein gehabt zu haben, dass er Ägypten sich unterworfen habe. So deute ich die Worte (Shaʿrāwī I, 247, $_{24}$ f.): „meine Schöpfräder drehen sich über dem weiten Özean; wenn das Wasser aller Schöpfräder der Welt alle würde, so wäre meines doch nicht alle". Des Nachts pflegte er den Ḳurʾān zu lesen; wenn er betete, beteten zwei Imāme mit ihm. Von seinem Geisteszustande heisst es: *ḥudūruhu aktharu min ghiyābihi*, „er war häufiger bei klarem Verstande als in Verzückungen befangen". Nachdem er 40 bis 41 Jahre so in Ṭanṭā gelebt und gewirkt hatte, starb er am 12. Rabīʿ I 675 (24. Aug. 1276), also am Jahrestage des Todes des Propheten.

Wie Aḥmad al-Badawī äusserlich den niedrigen, yogi-artigen Typus des Derwischtums darstellt, ist von seiner geistigen und sittlichen Persönlichkeit ebensowenig Bedeutendes zu berichten. An geistigen Erzeugnissen werden von ihm überliefert:

1. ein Gebet (*ḥizb*); Kat. Berlin, III, 411, 3881.

2. *ṣalāt*, die von dem gefeierten Ṣūfī des XII. (XVIII.) Jahrhunderts ʿAbd al-Raḥmān b. Muṣṭafā ʿAidarūs (1135—1192 = 1722—1778) kommentiert wurden u. d. T. *Fatḥ al-Raḥmān* (Kat. Kairo, VII, 88).

3. sein geistliches Vermächtnis (*waṣāyā*), das er zunächst an seinen ersten *khalīfa*, ʿAbd al-ʿĀl, richtete. Die darin enthaltenen Aussprüche und Ermahnungen sind so allgemein, so wenig individuell und entsprechen so sehr den Grundanschauungen der islāmischen Askese aller Zeiten, ja zum Teil der ausserislāmischen Askese und Mystik, dass man einiges Bedenken tragen darf, sie als geistiges Erzeugnis des Aḥmad al-Badawī zu betrachten und seiner sittlichen Persönlichkeit gut zu schreiben. Obenan steht das Festhalten an Kurʾān und Sunna. Der nächtliche Gottesdienst wird sehr gelobt. Jede einzelne *rakʿa* bei Nacht ist wertvoller als tausend bei Tage. Das Verdienst des *dhikr* wird sehr hoch gepriesen; das Herz soll mit dabei sein, ohne es ist der *dhikr* blosses Geplärre (*shaksḥaka*). Die letzte Frucht des *dhikr* ist der *waḏjd*, die Gottesliebe, die so entsteht, dass beim Nachsinnen über die Einheit Gottes ein Strahl des göttlichen Lichtes in das Herz des Feiernden fällt, sodass ihm die Haut schaudert. Feiernden fällt, sodass ihm die Haut schaudert. Dann entspringt bei ihm die Sehnsucht nach dem Geliebten (Gott), und er haftet fest an ihm. Der Glaube ist vom höchsten Wert, wer am stärksten (festesten) glaubt, ist der Trefflichste (Frömmste). Seine Ethik oder die seiner Anhänger ist aus folgenden Sätzen zu erkennen: „Unser Weg (*ṭarīḳa*) ist gebaut auf Kurʾān, Sunna, Wahrheitsliebe, Lauterkeit, Zuverlässigkeit, geduldiges Ertragen des erlittenen Bösen, treues Einhalten der übernommenen Verpflichtungen". An einer andern Stelle: „man soll nicht Schadenfreude empfinden, nicht verleumden, dem Nächsten nichts Böses antun, ihm Böses mit Gutem vergelten". Ganz evangelisch klingen folgende Worte: „habe Mitleid mit den Waisen, kleide den Nackenden, speise den Hungrigen, erweise dem Fremden und dem Gaste die gebührende Ehre, so wirst du vielleicht Gott wohlgefällig". Und: „die Liebe zur Welt verdirbt das fromme Tun, wie der Essig den Honig verdirbt". Auf die ṣūfische Rangordnung zielen die Worte: „der Obere (*shaikh*) ist unter seinen Leuten, was der Prophet in seiner Gemeinde ist". Die einfachen Ṣūfī's heissen hier *ḳawm*, während die Leute der Welt *khalḳ* genannt werden. Der gewöhnliche Name der Ṣūfī's ist *fuḳarāʾ*, „Arme". Nicht ganz klar ist folgende angebliche Äusserung des Aḥmad: „die Armen sind wie Oliven, es gibt kleine und grosse darunter, wer kein Öl in sich trägt, dessen Öl bin ich". Also anders als Ev. Joh. 15, $_{2}$.

Nach seinem Tode wurde ʿAbd al-ʿĀl, der als Kind ihn kennen gelernt und an 40 Jahre mit ihm zusammen gelebt hatte, sein *khalīfa* und damit Inhaber der Insignien des Meisters, der roten Kutte, des Schleiers und der roten Fahne. Er liess über dem Grabe des Aḥmad eine Kapelle bauen, die mit der Zeit zur grossen Moschee heranwuchs. Er scheint ein strenges Regiment unter den Anhängern geführt zu haben, ordnete die Zeremonien (*ashāʾir*) und starb im Jahre 733 (1332/1333).

Die Feier von Aḥmad's *mawlid* und die auswärtige Verehrung des Heiligen scheint bald grosse Proportionen angenommen zu haben, wenn auch nicht ohne Widerspruch, Kampf und Rückschläge. Der Widerspruch ging teils von den Gelehrten aus, die dem Ṣūfismus überhaupt feind waren, teils von Staatsmännern, denen die ṣūfischen Beherrscher des Volkes unbequem waren. Daraus mag es zu erklären sein, dass wir zweimal von der Ermordung eines *khalīfa* des Badawī hören (Ibn Iyās, II, 61, $_{15}$ f.; III, 78, $_{14}$). Unter den Gelehrten, die dem Aḥmad anfangs feindlich gesinnt waren, später aber an ihn glaubten, werden Ibn Daḳīḳ ad-ʿĪd (gestorben 702 = 1302/1303) und Ibn al-Labbān (gestorben 739 = 1338/1339) genannt. Schon unter den ersten „Khalifen" wird auch von Streitigkeiten unter den Anhängern des Badawī

Digitized by Birzeit University Library

erzählt. Im Jahre 850 (1446/1447) wird von einer Wiederherstellung des in Verfall geratenen *mawlid* berichtet (Ibn Iyās, II, 30, 5). Ein grosser Verehrer Aḥmad's war der Sultan Ḳā'it Bey, der im Jahre 888 (1483) sein Grab besuchte und später das Heiligtum vergrössern liess (*ebd.*, II, 217, 7, 301, 13). Bei Aufzügen der Mamlūkensultane erschien der Khalife des Badawī neben den ersten geistlichen Würdenträgern des Reiches. Unter osmanischer Herrschaft scheint die äussere Pracht seines Kultus abgenommen zu haben, da er den mächtigen türkischen Orden unbequem wurde. Seiner Verehrung beim ägyptischen Volk konnte dieses politische Verhalten nicht schaden. Er ist seit langer Zeit der grösste Heilige Ägyptens und Retter aus allen Nöten. Zu seinen ältesten Taten gehört angeblich die Befreiung muslimischer Gefangener aus den Händen der Christen, weshalb er *muḫīb al-asārā min bilād al-naṣārā* genannt wird (vgl. oben Abū Farrādj). Nicht weniger als drei *mawlids* werden ihm zu Ehren jährlich in Ägypten gefeiert, deren Daten religionsgeschichtlich sehr beachtenswert sind. Fest steht, dass die Feiern nach koptischen Daten oder (allgemeiner gesprochen) nach dem Sonnenjahr geregelt sind, nämlich der grosse *mawlid* im Misra (August), der mittlere, auch *mawlid* des Shurunbulālī genannt, im Barmūde (März/April), der kleine, auch *mawlid al-radjabī* oder *laff al-ṣināʿa* genannt, im Amshīr (Februar). Als zufällig muss es wohl gelten, dass Aḥmad's Todesdatum einerseits im Jahre 675 auf den *mawlid* des Propheten, andererseits in den August des Sonnenjahrs fiel. Natürlich muss auch erwogen werden, ob das Todesdatum des Badawī nicht auf Konstruktion beruht. Ferner wird im Zusammenhange mit andern Beobachtungen wahrscheinlich, dass den Zeiten der *mawālid* die des altarabischen Frühjahrs- und Herbstfestes zugrunde liegen. Gegen diese Annahme sprechen kaum die Erklärung des *mawlid al-radjabī* aus dem Namen eines obscuren Shaiḫ Radjab und die Deutung des Namens des mittleren *mawlid* aus einem bestimmten geschichtlichen Vorgange (ʿAlī Mubārak, 50, 25 ff.). Während der kleine und der mittlere *mawlid* im wesentlichen grosse Messen sind, ist der grosse *mawlid*, abgesehen von der kommerziellen Bedeutung, eine staats-religiöse Feier im grössten Stil mit Weihgaben, Gebeten, Gelübden, *dhikrs* und Predigten; den Beschluss bildet die *rakbat* (oder der *ruḥūb*) *al-ḫalīfa*, d. h. der feierliche Umzug des „Khalifen" mit seinem Gefolge durch die Stadt Tantā.

Die Anhänger des Badawī sind in Ägypten und darüber hinaus als „Aḥmadiya" weit verbreitet. Ihr äusseres Kennzeichen ist der rote Kopfbund. Als Zweigorden (*turaḳ*) davon gelten die Baiyūmiya, die Shinnāwiya, die Awlād Nūḥ und die Shuʿaibiya.

Seit langer Zeit steht Aḥmad im Range des *ḳuṭb* da, in der sogenannten *ḫiṭāba*, in Ägypten zusammen mit ʿAbd al-Ḳādir al-Gīlānī, Aḥmad al-Rifāʿī und Ibrāhīm al-Dasūḳī.

Zu seinen grössten Verehrern gehört ʿAbd al-Wahhāb al-Shaʿrānī (gestorben 973 = 1565), dessen Familie wie Aḥmad al-Badawī aus dem Maghrib stammte, aber in Ägypten heimisch geworden war. Al-Shaʿrāwī nannte sich nach ihm al-Aḥmadī (Kat. Vollers, Leipzig, Nr. 353), wallfahrtete mehrmals zu ihm, rechnete ihn zu den grössten ṣūfischen Männern und sprach mit ihm in Visionen. In einer solchen Erscheinung nannte Aḥmad den Shaʿrāwī das einzige (ṣūfische) Licht, welches noch nicht erloschen sei, bezeichnete ihn also als den echtesten Träger seiner Lehren). vgl. *Revue Africaine*, XIV [1870], 229. Es gehört zu den Rätseln des religiösen Lebens, dass ein Mann wie al-Shaʿrāwī so gänzlich in den Bannkreis des geistig und sittlich tief unter ihm stehenden Badawī geraten konnte (vgl. unten).

Überhaupt kann die historische Bedeutung des Aḥmad al-Badawī gar nicht aus seiner Individualität erklärt werden, sondern ist nur durch die Annahme zu verstehen, dass er einerseits als Ṣūfī, andererseits als Heiliger der Kristallisationspunkt vieler Bedürfnisse und Tendenzen seiner eigenen, der vorhergehenden und nachfolgenden Zeit geworden ist. In mehr als einem Punkte ist er in die Region des Mythos entrückt worden. Schon oben habe ich als wahrscheinlich ausgesprochen, dass die Daten der *mawālid* des Aḥmad ein Überbleibsel der altarabischen Feste seien. Bis auf weiteres möchte ich glauben, dass der oben erzählte, noch nicht näher aufgeklärte Kampf des Aḥmad mit Fāṭima bint Barrī noch etwas anderes bedeutet als die blosse Bändigung einer beduinischen Amazone. Dass altägyptische Elemente mit dem Kultus des Aḥmad verschmolzen sind, haben bereits Maspero, Ebers und Goldziher erkannt. Zu den von Goldziher berichteten unsittlichen Zügen seines Kultus trage ich noch nach, was al-Shaʿrāwī von seinen Wallfahrten zum Grabe des Badawī erzählt. Als er einst mit seiner jungen, noch nicht berührten Frau Fāṭima beim Grabe des Heiligen war, forderte der (tote) Aḥmad ihn auf, sie vor ihm am Grabe zu defloricren. Die Aufforderung zu dieser Handlung und deren nachfolgende Ausführung entsprechen ebensosehr dem Kultus und dem Geiste des Aḥmad, wie sie dem Charakter des in sexuellen Dingen sehr feinfühligen Shaʿrāwī widersprechen. Einen mythischen Zug solarer Natur möchte ich in der von al-Shaʿrāwī und anderen mitgeteilten Erzählung von dem Doppelschleier des Aḥmad erkennen. Als ʿAbd al-Madjīd, der Jünger und spätere Khalifa des Aḥmad, ihn bat, den Schleier zu lüften und ihm sein Gesicht zu zeigen, warnte ihn Aḥmad mit den Worten: *kull nazra bi-radjul!* = „jeder Blick kostet ein Menschenleben!" Als ʿAbd al-Madjīd weiter drängte, zog Aḥmad nur den oberen Schleier fort und sofort sank jener wie vom Blitz getroffen zu Boden. Man vergleiche hiermit, was von dem schon den alten Arabern nach Form und Bedeutung dunkeln Ibn Djalā erzählt wird: Ṭabarī, II, 864, 2, 866, 9; *Kāmil*, I, 128, 14, 215, 14; Ibn Yaʿīsh, S. 73, 13; Baiḍāwī, I, 399, 25; *Archiv f. Religionswissensch.*, IX (1906), S. 177, 183.

Wie Aḥmad in ganz Ägypten angerufen wird, so werden auch ausserhalb Tantā's ihm zu Ehren Feiern veranstaltet, so vielfach in Kairo von den Aḥmadiya, sogar in kleinen Dörfern, z.B. Berumbāl (ʿAlī Mubārak, IX, 37, 24). Schwieriger ist es zu sagen, ob die den Namen „al-Badawī" tragenden Gräber und Kapellen auf ihn zu beziehen sind oder nicht. So fand ich bei Aswān unter *Turab al-ṣaḥāba* einen „Saiyid al-Badawī". Bei Tripoli (Syrien) nennt J. L. Burckhardt (*Syria*, S. 166) einen Heiligen dieses Namens; ein anderer findet sich bei Ghazza (Goldziher, *Muh. Studien*, II, 328; *ZDPV*, XI, 152, 158). Die Überlieferung über Aḥmad ist recht gut, wenn auch legendenhaft gefärbt. Alle alten Quellen beziehen sich auf einen Bericht von Aḥmad's Bruder Ḥasan, der noch in

Digitized by Birzeit University Library

Mekka mit ihm lebte und sich nach der Reise in den ʿIrāk von ihm trennte. Von der Stellung des Aḥmad im IX. (XV.) Jahrhundert zeugt die Tatsache, dass al-Maḳrīzī und Ibn Ḥaǧar al-ʿAsḳalānī ihm biographische Artikel widmeten (vgl. Kat. Berlin, III, 218, 3350, ; IX, 483, 10 101); ebenso al-Suyūṭī (*Husn al-muḥāḍara*, Kairo 1299, I, 299 f.). Mit inniger Pietät ist der Artikel geschrieben, den ihm al-Šaʿrāwī in seinen *Ṭabaḳāt* widmete (lithogr. Kairo 1299; I, 245—251).

Im Jahre 1028 (1619) schrieb ein ʿAbd al-Ṣamad Zain al-Din, Angestellter am *maḳām* des Heiligen, seine *al-Ḏjawāhir al-sunniya* (*saniya?*) *fi 'l-karāmāt wa'l-nisba al-aḥmadiya*, in denen er alles Wissenswerte zusammenstellte (Hss. in Gotha, Leipzig, Berlin, Paris usw.; Kairiner Drucke u. Lithographien 1305 u. öfters). Er benutzte ausser den genannten Quellen mehrere unbekannte, so Abu 'l-Suʿūd al-Wāsiṭī, Sirāǧi al-Din al-Hanbalī, Muḥammad al-Ḥanafī und die „Genealogie" (*nisba*) des Yūnus (anderswo Yūsuf) b. ʿAbd Allāh, genannt Ezbek al-Ṣūfī. Vielleicht ist der Kat. Kairo, V, 167 anonym genannte *nasab* des Badawi (127 Bl.) auf diesen Ezbek zu beziehen. ʿAbd al-Ṣamad berichtet über den Lebenslauf des Aḥmad mit Nennung seiner Quellen, sodann über die Huldigung der Novizen und über die Ḫalifen; beim Tode des Aḥmad werden die Trauer-Oden seiner Geschwister mitgeteilt; weiter über den *mawlid*, seine Wunder, seine *waṣāyā*, zuletzt zahlreiche *ḳaṣīden* auf ihn, alphabetisch geordnet, von Shihāb al-Aḳamī, Šams al-Bakrī, ʿAbd al-ʿAzīz al-Dērīnī (gestorben um 690 = 1291), ʿAbd al-Ḳādir al-Danōsharī und anderen; endlich über seine Anhänger und über die 8 Worte seiner ersten Jahre, worauf er dann „Ṣammāt" (Schweiger) wurde. Weit unbedeutender ist das Werk des ʿAlī al-Ḥalabī (gestorben 1044 = 1634/1635) *al-Naṣīḥa al-ʿalawiya fi bayān ḥusn ṭarīḳat al-sāda al-aḥmadiya* (Kat. Berlin, IX, 484, 10 104). Es kommt dem Verfasser besonders auf das Lob der Askese und der *fuḳarā'* des Aḥmad an. In einer Londoner Hs. (*Brit. Mus. Suppl.*, Nr. 639) finden sich anonyme *manāḳib* des Aḥmad (27 Fol.); vgl. auch Kat. Berlin, IX, 466, 10 064, , (3 Fol.).

Die jüngste Publikation über ihn ist die von Ḥasan Rāshid al-Mashhadī al-Khafādjī: *al-Naṭaḥāt al-aḥmadiya wa'l-ḏjawāhir al-samadāniya* (Kairo 1321; 4°, 316 S.). Mehrmals wird Aḥmad mit den übrigen *aḥṭāb* zusammen behandelt, so von Muḥammad b. Ḥasan al-ʿAdjlūnī (um 899 = 1494): Kat. Berlin, I, 60, 163; von Aḥmad b. ʿUthmān al-Sharnūbī (um 950 = 1543): *ebd.*, III, 226, 3371. Ein kurzes Gedicht auf Aḥmad findet sich *ebd.*, V, 29, 5432; VII, 197, 8115, 3 (aus dem Jahre 1175). Die jüngern Darstellungen, wie ʿAlī Mubārak, XIII, 48—51, schöpfen meist aus al-Šaʿrāwī und ʿAbd al-Ṣamad. Vgl. noch E. W. Lane, *Modern Egyptians*; Brockelmann, *GAL*, I, 450.

AḤMADIYA, Bezeichnung für die Anhänger von Mirzā Ghulām Aḥmad Ḳādiānī (aus Ḳādiān, Distrikt Gurdaspur im Pandjāb), unter der sie in den offiziellen Zensuslisten der britisch-indischen Regierung seit 1900 mit ihrer eigenen Genehmigung als eine besondere, moderne muḥammedanische Sekte aufgeführt werden. Die Aḥmadīs sind besonders zahlreich im Pandjāb, aber auch in anderen Provinzen der Präsidentschaft Bombay und sonst in Indien, endlich auch in anderen muḥammedanischen Ländern, namentlich Afghānistān, Persien, Arabien, Ägypten usw. Ihre Zahl wächst infolge eifrigsind sie vertreten. sind. Der erste Band dieses Werkes erschien 1880, Propaganda immer mehr an. Ihr Hauptorgan ger ist die in englischer Sprache erscheinende *Review of Religions*, die seit 1902 regelmässig in monatlichen Lieferungen in Ḳādiān erscheint, doch verfügen sie ausserdem noch über verschiedene in indischen Sprachen abgefasste, wöchentlich, monatlich oder dreimonatlich erscheinende Zeitschriften. Ferner haben sie selbständige, ausführliche Schriften aufzuweisen, unter welchen die von dem Stifter Mirzā Aḥmad selbst verfassten *Barāhin-i Aḥmadiya* („Die Beweise der Aḥmadiya") die wichtigste und bereits darin beansprüchte der Verfasser die Würde eines Mahdī, obgleich er erst am 4. März 1889 von seinen Anhängern die Huldigung (*baiʿat*) forderte.

Die Lehrmeinungen der Aḥmadiya stimmen im grossen und ganzen mit den allgemeinislāmischen überein und weichen hauptsächlich nur in bezug auf die Christologie, den Beruf des Mahdī und den *ḏjihād* (heiligen Krieg) davon ab. Was ersteres Lehrstück betrifft, so nehmen sie an, dass Jesus nicht am Kreuze gestorben, sondern, weil er bloss scheintot war, aus dem Grabe auferstanden und nach Indien, namentlich nach Kashmīr gewandert sei, um dort das Evangelium zu verkünden. Dort sei er in einem Alter von 120 Jahren gestorben und in Srinagar bestattet worden; sein Grab daselbst sei noch bekannt, werde aber irrtümlicherweise einem Propheten namens Yuz Asaf (was den Aḥmadīs zufolge keine Verunstaltung von Bodhisatwa ist!) zugeschrieben. Auf Betreiben eines Mawlā Muḥammad Ḥusain wurde in Indien ein *fatwā* gegen Mirzā Aḥmad publiziert, des Inhalts, dass jene Lehre dem Ḳur'ān widerstreite und deshalb als ketzerisch zu betrachten sei. Was den Beruf des Mahdī und den *ḏjihād* betrifft, so lehrt die Aḥmadiya, die Aufgabe des ersteren sei eine friedliche und der *ḏjihād* gegen die Ungläubigen nicht mit Kriegswaffen, sondern durch friedliche Mittel zu führen; überhaupt solle man der britischen Regierung aufrichtigen Gehorsam bezeigen. Der Mahdī selbst sei sowohl als eine Inkarnation von Jesus wie auch von Muḥammad zu betrachten, seine Anerkennung sei Glaubenssache, sowohl weil sein Erscheinen am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts der Hidjra von Muḥammad vorhergesagt sei, als auch weil er seine göttliche Berufung durch seine Sehergabe bewiesen habe. Letztere aber sei bei verschiedenen Gelegenheiten zutage getreten: so soll er nicht allein die furchtbaren Verheerungen durch Pest und Erdbeben, sondern auch den Tod gewisser Personen genau vorhergesagt haben. Als sich in einem Falle solch eine Prophezeiung durch die Ermordung eines Einwohnrs von Lahore erfüllte, wurde Mirzā Aḥmad von drei christlichen Missionaren des Mordes bezichtigt, vor Gericht jedoch freigesprochen.

Die Angelegenheiten der Aḥmadiya stehen jetzt unter der Führung des Ṣadr Andjuman-i Aḥmadiya.

Literatur: T. M. Arnold, *Actes du XIIme congrès international des Orientalistes* (Rom 1899), III, 1, S. 139 ff.; Richter, *Indische Missionsgeschichte*; M. Th. Houtsma, in *RMM*, I, 333 ff. (Mitteilung von den Aḥmadīs selbst herrührend).

Mirzā Ghulām Aḥmad starb in 1908 und sein Nachfolger wurde der ḫalīfa Nūr al-Dīn. Als dieser

Digitized by Birzeit University Library

in 1914 verschied und der Sohn des Stifters, Mirzā Bashīr al-Dīn Maḥmūd Aḥmad als zweiter khalīfa gewählt wurde, schied sich eine Gruppe ab unter Führung von Khwādja Kamāl al-Dīn und Maulvī Muḥammad ʿAlī; sie wird die Lahore Party genannt, während die ursprüngliche Gruppe den Namen Ḳādiān Party erhielt. Der Unterschied zwischen den beiden Gruppen besteht darin dass, während die Ḳādiān Party Mirzā Ghulām Aḥmad als Prophet (*nabī*) betrachtet, die Lahore Party ihn nur für einen Reformator (*mudjaddid*) hält. Die Lahore Party hat sich organisiert als *Aḥmadiya Andjuman-i-Ishāʿat-i-Islām*. Diese Gruppe hat schon eine ausgebreitete Missionswirksamkeit entfaltet, sowohl in Indien als in anderen Ländern, besonders in England — wo die Moschee von Woking ihr Zentrum ist — und in Deutschland. Maulvī Muḥammad ʿAlī, der President der Organisation von Lahore, hat eine englische Kurʾān-Übersetzung mit kritischem Kommentar veröffentlicht (*The Holy Qur-an*, 2de Ausg. Lahore 1920), und, nebst anderen Werken, eine umfangreiche Verhandlung über „The Religion of Islam" (Lahore 1936). Beide Arbeiten sind schon in verschiedene andere Sprachen übersetzt worden. Sie bieten viele neue und untraditionelle Interpretationen des Kurʾān-Textes (wie z.B. die Erklärung von *islām* als „in den Frieden eingehen"), in Übereinstimmung mit der im ganzen untraditionellen Haltung der Aḥmadīya. In der Gegenwart kann die Zahl der Aḥmadiya-Folger auf etwa eine halbe Million geschätzt werden, wovon vielleicht nur 60.000 in Indien selbst.

Literatur: H. A. Walker, *The Ahmadiyah Movement*, Calcutta 1918; L. Bouvat in *JA* ccxiii (1928) S. 159 ff.; Murray T. Titus, *The religious Quest of Indian Islam*, Oxford 1930, S. 217 ff.

AḤMAD KHĀN, muslimischer Reformator in Britisch-Indien. Er wurde am 17. Oktober 1817 zu Delhi als Sohn des Saiyid Muḥammad Muttaḳī Khān geboren. Seine Voreltern waren von Arabien nach Herāt und von dort unter der Regierung Akbar Shāh's nach Indien gekommen. Als Saiyid Aḥmad 19 Jahre alt war, starb sein Vater; im Jahre darauf (1837) trat er als Registrator bei der Kriminal-Abteilung zu Delhi in den Dienst der britischen Regierung. 1841 wurde er zum *munsiḥ* (Unter-Richter) in Fatehpur Sikri (Distrikt Agra) ernannt. Während des Aufstandes von 1857 war er *munsiḥ* in Bijnaur (Bidjnōr); er rettete die dort wohnhaften Europäer, indem er sie sicher nach Meerut schickte. Für seine unwandelbare Treue gegen die britische Regierung und seine hervorragende Tapferkeit wurde er durch die Bewilligung eines Jahrgeldes und weiter durch die Verleihung des Titels „Ritter des indischen Sterns" belohnt. Im Alter von 52 Jahren (1869) besuchte er England; seine beiden Söhne nahm er mit, um ihnen eine abendländische Erziehung angedeihen zu lassen. Wohlfahrt und Bildung seiner Religionsgenossen lagen ihm sehr am Herzen, und als er nach Indien zurückgekehrt war, gründete er in Ghāzīpur ein College. Als er dann nach Aligarh versetzt wurde, stiftete er dort eine literarische und wissenschaftliche Gesellschaft, und schliesslich gelang es ihm, das muḥammedanische anglo-orientalische College von Aligarh ins Leben zu rufen, trotz zahlreicher Gegner, die von der Einführung eines westländischen Erziehungssystems den Untergang des orthodoxen muslimischen Glaubens befürchteten. Das College wurde im Mai 1875 eröffnet; im Januar 1877 legte Lord Lytton den Grundstein zu dem jetzigen College-Gebäude. Eine Darstellung dieser Anstalt gibt der verstorbene Theodore Beck, ehemals Leiter des College, in einem Anhang zu G. Graham's *Life and Work of Syed Ahmed Khan* (London 1885). — 1876 trat Aḥmad Khān in den Ruhestand, war 1878—1882 Mitglied des gesetzgebenden Rates und wurde 1888 zum „Komtur des Indischen Sterns" ernannt. Der Rest seines Lebens bis zu seinem Tode im Jahre 1898 war literarischen Arbeiten sowie der Förderung der Interessen des College geweiht.

Saiyid Aḥmad's wichtigstes Werk sind die *Āthār al-ṣanādīd*, eine archäologische Geschichte von Delhi, geschrieben 1847 (2. Ausg. 1854), die von Garcin de Tassy ins Französische übersetzt worden ist (Paris 1861). Ferner hat er eine Abhandlung in Hindustānī über die Ursachen des indischen Aufstandes geschrieben, die 1873 ins Englische übersetzt worden ist; auch Kommentare zur Bibel und zum Kurʾān sowie eine grosse Menge Aufsätze und Vorträge über soziale, religiöse, pädagogische und politische Gegenstände, einschliesslich einer Reihe von Aufsätzen über das Leben Muḥammad's. Die Briefe, die er während seiner europäischen Reise schrieb, sind in der *Aligarh Institute Gazette* veröffentlicht und in der Graham'schen Biographie dieses bemerkenswerten muḥammedanischen Reformators übersetzt.

ʿĀʾISHA BINT ABĪ BAKR, die Lieblingsgattin Muḥammads, geboren zu Mekka 8 oder 9 Jahre vor der Hidjra (613/614); ihre Mutter war Umm Rūmān bint ʿUmair b. ʿĀmir, ihre eigne *kunya* war Umm ʿAbd Allāh, nach ihrem Neffen ʿAbd Allāh b. al-Zubair. Nach dem Tode Khadīdja's war Muḥammad untröstlich; da legte Khawla bint Ḥakīm, die Frau des ʿUthmān b. Mazʿūn, es ihm nahe, entweder ʿĀʾisha zu heiraten, die damals noch ein Kind war, oder Sawda bint Zamʿa, bereits eine Witwe in reiferem Alter. Muḥammad bat den Abū Bekr um die Hand seiner Tochter; der stimmte nach einigen Einwendungen zu und löste ein schon bestehendes Verlöbnis zwischen ʿĀʾisha und Djubair b. Mutʿim. Muḥammad vermählte sich mit ihr 2 oder 3 Jahre vor der Hidjra — sie war damals erst 6 oder 7 Jahre alt —, aber die Ehe wurde erst 6 oder 7 Monate nach seiner Auswanderung nach Madīna (April—Juni 623) vollzogen. Muḥammad's Morgengabe betrug 50, nach Ibn Hishām (ed. Wüstenf., I, 1001) 400 *dirham*. Sie brachte ihr Kinderspielzeug mit in das Haus ihres alten Gatten, wusste jedoch die Liebe Muḥammad's zu gewinnen, der bisweilen selbst an ihren Belustigungen teilnahm. Später wurde ihr Einfluss auf den Propheten ernstlich gefährdet. Das geschah bei der Rückkehr Muḥammad's von seinem Kriegszug gegen die Banū Muṣṭalik im Jahre 6 (628). Die Historiker sind über gewisse Einzelheiten geteilter Ansicht, obgleich alle sich auf ʿĀʾisha's eignen Bericht stützen. Die meisten Geschichtschreiber sagen, dass ʿĀʾisha allein, nach der Gewohnheit des Propheten durchs Los dazu ausgewählt, ihren Gatten auf diesem Feldzuge begleitete (vgl. aber Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 133 und Muir, *The Life of Mahomet*, III, 238, 244). Sie sass in einer Kamelsänfte, deren Gardinen sie während des Rittes zuzog, aber hoch liess, wenn sie ausstieg. Als nun auf der Rückkehr von dem oben erwähnten Zuge unweit von Madīna gelagert

Digitized by Birzeit University Library

wurde, hatte sich ʿĀʾisha entfernt, um ihre Waschungen zu verrichten. Sie war schon wieder zurück, da fiel ihr ein, dass sie ihr Halsband aus yemenischen Muscheln vergessen habe, und sie ging wieder fort, um es zu holen, wobei sie die Sänftenvorhänge zu liess. Unterdessen gab Muḥammad das Zeichen zum Aufbruch, und da ʿĀʾisha's Leute die Vorhänge zu sahen, hoben sie die Sänfte aufs Kamel und ritten los (ʿĀʾisha selbst erklärt diesen Irrtum daraus, dass die Frauen damals sehr schlecht genährt waren; infolgedessen habe sie nicht viel gewogen). Als ʿĀʾisha zurückkam, war alles fort; sie setzte sich also auf die Erde, um zu warten, bis man jemanden nach ihr ausschicken würde. Da kam Ṣafwān b. al-Muʿaṭṭal, hiess sie auf sein Kamel steigen und brachte sie zur Karawane, das Tier am Zügel führend. ʿĀʾisha allein mit einem jungen Manne — das gab Stoff zu schweren Beschuldigungen. Der Hauptankläger war ʿAbd Allāh b. Ubaiy der geäussert haben soll: „Ṣafwān ist ja jung und schön; was Wunder, dass ʿĀʾisha ihn dem Muḥammad vorzieht." Auch andere Personen von Bedeutung nahmen kein Blatt vor den Mund, so der Dichter Ḥassān b. Thābit, Mistaḥ b. Uthātha und Ḥamna bint Djaḥsh, die Schwester Zainab's, deren Heirat mit dem Propheten ʿĀʾisha zu verhindern gesucht hatte. Ḥamna versicherte, sie habe ʿĀʾisha häufig mit Ṣafwān zusammen gesehen. Die Verdächtigte wurde vor Ärger krank (oder stellte sich so), und der Prophet fragte ʿAlī und Usāma b. Zaid um Rat, was er tun solle; ʿAlī riet ihm, ʿĀʾisha zu verstossen (daher deren Hass gegen ʿAlī); Usāma dagegen bemühte sich, ihn von der Unschuld der jungen Frau zu überzeugen. Schliesslich stellte der Prophet die Schuldlosigkeit seiner jugendlichen Gattin durch eine Offenbarung fest (Sūra XXIV, 11 ff.), in der es heisst, dass man jede Anklage wegen Ehebruchs durch vier Zeugen stützen müsse; wer das nicht könne, solle gestäupt werden. Trotzdem scheint der Argwohn nie ganz aus Muḥammad's Herzen geschwunden zu sein, und auf seinen ferneren Kriegszügen liess er sich lieber von Umm Salama begleiten. Allerdings erzählt Sprenger (*Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, III, 73) nach Bukhārī und Ibn Saʿd, dass ʿĀʾisha auf einer späteren Expedition wieder mit dem Propheten mitritt und nochmals ihr Halsband verlor. Diesmal aber beauftragte sie Muslime, es zu suchen. Als die *ṣalāt*-Zeit kam, waren sie vom Lager entfernt und hatten kein Wasser für ihre Waschungen. Damals bestimmte der Prophet, dass man in solch einem Falle statt Wassers feinen Sand nehmen könne.

ʿĀʾisha zählte 18 Jahre, als der Prophet starb. Auch fortan blieb die „Mutter der Gläubigen" für die grosse Mehrzahl der Muslime eine Heilige. Ihrerseits mischte sie sich viel in politische Dinge und steckte beinahe hinter jeder vorkommenden Intrige. Sie war gegen ʿUthmān und erklärte beständig, er müsse Busse tun oder abdanken. Man kann bestimmt sagen, dass sie an dem Aufstande gegen den Khalifen nicht unbeteiligt war; in dem Augenblick freilich, als ʿUthmān in seinem Palaste belagert wurde (am „Tage des Hauses"), war ʿĀʾisha klugerweise fort und auf der Pilgerfahrt nach Mekka. Auf die Kunde hin, dass ihr Todfeind ʿAlī zum Khalifen gewählt sei, entfaltete sie ihre ganze Tatkraft, um die Muslime gegen ihn aufzuhetzen, unter dem Vorwand, sie wolle nur die Ermordung ʿUthmān's rächen. Sie verband sich mit Talḥa und al-Zubair, die ein grosses Heer nebst allem Kriegsbedarf zusammenbrachten und gen Baṣra aufbrachen. Der Tamimit Yaʿlā b. Munya, der viel zu diesem Kriegszuge beisteuerte, kaufte für ʿĀʾisha ein Rassekamel, ʿAskar genannt, für das er 200 Dīnār bezahlte. Am 10. Djumādā II 36 (4. Dezember 656) kam es zwischen dem Heere ʿAlī's und dem Talḥa's und al-Zubair's zu einer Schlacht, in der ʿAlī Sieger blieb. Der heisseste Kampf tobte um ʿĀʾisha's Kamel, bei dessen Vertеidigung 70 Mann von den Banū Ḍabba einer nach dem andern fielen, bis es schliesslich gelang, nach dem andern fielen, bis es schliesslich gelang, das Tier zu töten (daher die Bezeichnung „Kamelschlacht"). ʿAlī befahl, ʿĀʾisha in das Haus der Ṣafiya bint al-Ḥārith b. Ṭalha al-ʿAbdī zu bringen und stellte ihr das zur Verfügung, was sie zur Rückkehr nach Madīna brauchte. Da sie sie zur Rückkehr nach Madīna brauchte. Da sie sah, dass ʿAlī's Partei stärker war, schlug sie ihm vor, sie wolle bei ihm bleiben und ihn auf seinen ferneren Kriegszügen begleiten. Aber ʿAlī lehnte das ab und erteilte ihr den Befehl zum Aufbruch. Sie trat dann später noch einmal hervor, als ʿAlī's Sohn al-Ḥasan gestorben war. Man wollte ihn neben dem Propheten beerdigen, aber sie widersetzte sich diesem Plane und sagte, das Grab sei ihr Eigentum. Auch an diesem Tage kam sie auf einem Kamel angeritten; die Leute von Madīna begannen gegen sie zu murren, aber schliesslich mussten sie sich fügen. Als Datum ihres Todes wird allgemein der 17. (auch der 19.) Ramaḍān 58 angegeben, freilich auch die Jahre 56 und 57. Da jedoch zugleich der Wochentag, Dienstag, überliefert ist, kann nur das erstgenannte Datum (17. Ramaḍān 58 = 13. Juli 678) richtig sein. Ihr letzter Wille war, dass man sie noch in derselben Nacht begrabe; das geschah auch, und zwar auf dem Kirchhof von Madīna, al-Bakīʿ. — ʿĀʾisha ist eine der hervorragendsten Traditionarierinnen; 1210 Überlieferungen sind verzeichnet, die sie direkt vom Propheten mitgeteilt hat. Oftmals wurde sie über Fragen der müslimischen Glaubens- und Pflichtenlehre zu Rate gezogen. Man rühmt ihr grosse Begabung nach. Sie konnte lesen und wusste mehrere Gedichte auswendig. Einige Autoren behaupten auch, dass sie ein besonderes Ḳurʾān-Exemplar besass.

Literatur: Ibn Hishām (ed. Wüstenf.), S. 163, 731, 966, 1000 ff.; Ibn Saʿd, VIII, 39 ff.; Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, IV, 691 ff.; Ṭabarī, siehe Index; Masʿūdī, *Murūdj* (ed. Paris), IV; Ibn al-Athīr (ed. Tornb.), II, III; ders., *Usd al-Ghāba*, V, 501 ff.; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 848 ff.; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, I, 409, 416 f.; III, 62 ff.; Muir, *The Life of Mahomet*; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 133, 312 ff.; Buhl, *Das Leben Muḥammeds*.

AIYŪB, der Hiob der Bibel. Im Ḳurʾān wird er unter den anderen „Gerechten" erwähnt, „der Diener Gottes" genannt und als der Geduldige hingestellt. Es heisst da nur kurz, dass Gott den Hiob auf die Probe stellte, dass dieser hernach zu Gott betete, dass er wieder in seine alten Verhältnisse zurückversetzt wurde, und dass Gott ihm seine ganze Familie und seinen Reichtum wiedergab (Sūra XXI, 83 f.; XXXVIII, 40 ff.). Aber die muslimischen Schriftsteller erzählen über Hiob zahlreiche Geschichten, die sie grossenteils dem Buche Hiob und der jüdischen Haggada entnommen haben. Im allgemeinen wird er als „Rūmī" und Nachkomme Esaus eingeführt (vgl. *Testament Hiobs*, hsg. v. James, Kap. 1). Er soll der Sohn des

Digitized by Birzeit University Library

Amos (Amūs; Schreibung jedoch unsicher) und einer Tochter Lots gewesen sein; ein Gewährsmann Ṭabarī's dagegen nennt ihn den Sohn „dessen, der an Abraham glaubte". Seine Frau war nach den meisten muslimischen Autoren Raḥma, die Tochter Ephraïms, des Sohnes von Joseph, nach einer vereinzelten Angabe dagegen Machir (Mākhir), die Tochter Manasses (Mishā's, dessen Sohn hier in eine Tochter verwandelt ist). Endlich wird als Frau von Hiob auch Lia (Liyā), die Tochter Jakobs, genannt (vgl. Baiḍāwī zu den angeführten Ḳur'ān-Stellen). Augenscheinlich liegt hierbei eine Verwechselung vor zwischen Lia, der Gattin, und Dina, der Tochter Jakobs, die in der Haggada (*Baba Batra*, 15b; *Berēshīt Rabba*, Kap. 57; Targūm zu Hiob II, 9) und im *Testament Hiobs* (a. a. O.) als Frau Hiobs auftritt. Die Traditionarier, wie Ka'b al-Aḥbār, haben sogar das Äussere Hiobs beschrieben: ein grosser Mann mit fettem Haupt, krausem Haar, schönen Augen, kurzem Hals, dicken Armen und Beinen. Sein Reichtum wird — mit einiger Übertreibung natürlich — im Anschluss an das Buch Hiob ausgemalt. Die Zahl seiner Kinder betrug nach einer gewissen Quelle 24: zwölf Söhne und zwölf Töchter. Hiob war sehr fromm und sehr freigebig; den Waisen war er ein gütiger Vater, den Witwen ein sicherer Hort. Er war ein Prophet, von Gott ausgesandt, um den Leuten seiner Heimat — nach den einen der Ḥawrān, nach anderen die Baṯanīya — den Monotheismus zu predigen. Jeden Abend kamen diejenigen, die an sein Wort glaubten, in seiner Moschee zusammen und sprachen gemeinsam mit ihm dieselben Gebete (vgl. *Baba Batra, a. a. O.*; *Sēder ʿÔlam Rabba*, Kap. 21; *Berēshīt Rabba*, Kap. 30, 9; *Abôt R. Natan*, ed. Schechter, S. 33 f., 164). Die muslimischen Überlieferer haben beinahe wörtlich das Buch Hiob (Kap. I, 6—II, 7) nacherzählt, in dem berichtet wird, wie Hiob auf die Probe gestellt wurde; sie fügen hinzu, dass Iblīs durch Neid dazu getrieben wurde, den Hiob zu kränken. Nachdem schliesslich der Satan von Gott Macht über den Leib Hiobs erhalten hatte (nur nicht über seine Zunge, sein Herz und seinen Verstand), blies er ihm in die Nasenlöcher. Dadurch entzündete sich Hiobs Körper und durchsetzte sich mit Würmern. Er begann dermassen zu stinken, dass er gezwungen wurde, die Stadt zu verlassen und sein Lager auf einem Misthaufen aufzuschlagen (vgl. *Abôt R. Natan*, S. 164; *Testament Hiobs*, Kap. 5). Hiobs Frau musste sich verdingen, um für sich und ihren unglücklichen Gatten den Lebensunterhalt zu verdienen. Obgleich nun Iblīs einsah, dass die Heimsuchung Hiobs ihr Ziel verfehlte, liess er doch keineswegs von seinen Anschlägen ab, um ihn noch weiter zu peinigen. In verschiedenen Gestalten zeigte er sich bald den Ortsbewohnern, denen er riet, Hiobs Frau nicht zu beschäftigen, bald der letzteren, der er zuredete, sich ihm anzuvertrauen; er würde ihren und ihres Mannes Leiden ein Ende machen. Als auch das nicht fruchtete, gab sich Iblīs endlich überwunden. Die meisten muslimischen Gewährsmänner glauben, dass Hiob 70 Jahre alt war, als Iblīs ihn heimsuchte (siehe *Berēshīt Rabba*, Kap. 58, 3, 61, 4; *Testament Hiobs*, Kap. 12; vgl. jedoch Baiḍāwī zu Sūra XXI, 83). Die Dauer seiner Prüfung aber wird von manchen auf 7 Jahre angegeben (vgl. *Testament Hiobs*, Kap. 5), von anderen auf 7 Jahre, 7 Monate und 7 Stunden, auch auf 3, 13 oder 18 Jahre. Der Ḳur'ān (XXXVIII, 41) sagt nur kurz, dass Hiob auf Gottes Befehl mit dem Fusse aufstampfen musste, und dass hierauf eine Quelle hervorsprudelte, in der er badete und deren Wasser er trank. Die muslimische Legende dagegen bringt Gabriel mit diesem Ereignis zusammen: nachdem Hiob an Gott das im Ḳur'ān (*a. a. O.*) erwähnte Gebet gerichtet hatte, umhüllte ihn eine von Donner und Blitz durchzuckte Wolke, aus der heraus ihm verschiedene Stimmen die Verzeihung Gottes verkündeten. Am folgenden Tage — es war ein Freitag — vor Sonnenuntergang erschien der Engel Gabriel dem Hiob, hob ihn empor und hiess ihn dann mit dem Fusse aufstampfen. Auch gab ihm Gabriel zwei Tücher, ein Paar goldene, mit Edelsteinen ausgelegte Schuhe und eine Quitte aus dem Paradiese. Anderswo (siehe Robles, *Leyendas moriscas*, I, 225 ff.) heisst es, dass die Quelle sehr weit von dem Orte entfernt war, an dem Hiob sich befand. Da er zum Gehen zu schwach war, trug Gabriel ihn auf seinen Flügeln hin. Nach dem Bade ward Hiob wieder frisch und kräftig; die Würmer, die seinen Leib zernagt hatten, wurden in Seidenwürmer und Honigfliegen verwandelt. Die Erklärer legen die dunkle Ḳur'ān-Stelle Sūra XXXVIII, 43: „Nimm ein Rutenbündel, schlag damit und werde nicht meineidig!" dahin aus, dass Gott dem Hiob befohlen habe, seine Gattin zu züchtigen, weil er geschworen hatte, ihr hundert Schläge zu geben (die Veranlassung zu diesem Eide steht nicht fest; nach einigen war die Frau Hiobs einmal zu lange fortgeblieben, nach anderen hatte sie ihm zugeredet, den Iblīs anzubeten). Sie fügen hinzu, dass es ein Bündel von hundert Ruten oder aber ein Zweig mit hundert Blättern sein musste, sodass er mit einem einzigen Hiebe seinem Eide nachkommen konnte. Meinungsverschiedenheit herrscht unter den Autoren über die Kinder, die Hiob nach seiner Genesung bekam; nach einigen waren es die vorher Umgekommenen, die dann wieder ins Leben zurückgerufen wurden, nach anderen wurde seine Frau wieder jung und schenkte ihm andere Kinder (deren Zahl bis auf 26 angegeben wird). Gott liess einen Schwarm goldener Heuschrecken auf ihn niederfallen. Er wollte sie aufheben, da hörte er eine Stimme: „Hast du nicht genug?" Er antwortete: „Wer kann zu deiner Barmherzigkeit sagen: genug!" Hiob besass zwei Tennen, eine für Korn, die andre für Gerste; da sandte Gott zwei Wolken, die füllten die eine Tenne mit Gold, die andre mit Silber. Gewisse Autoren setzen die Lebensdauer Hiobs auf 93 Jahre, indem sie angeben, er habe nach seiner Genesung noch 20 Jahre gelebt; andre sagen, er habe nach der Heimsuchung ebenso lange gelebt wie vorher. Mas'ūdī bezeugt, dass die Moschee Hiobs sowie die Quelle, in der er gebadet, noch zu seiner Zeit berühmt waren und nicht weit von Nawā in der Jordan-Provinz lagen (vgl. Yāḳūt, *Muʿdjam*, II, 640, s. v. *Dair Aiyūb*). Dort zeigt man noch heute den *Ḥammām Aiyūb* und in der Nachbarschaft den *Maḳām Shaikh Saʿd*, der früher *Maḳām Aiyūb* genannt wurde. Erwähnung verdient noch der berühmte „Hiobs-Stein" (*ṣaḵhrat Aiyūb*), der in Wahrheit bekanntlich ein ägyptisches Monument von Ramses II. ist. Bemerkt sei auch, dass der biblische *En-Rogel* (Josua, Kap. XVII, 7 u. a.) jetzt *Bîr Aiyūb* (Hiobs-Brunnen) heisst (vgl. Mudjīr al-Dīn, *Hist. de Jérusalem*, in *Fundgruben des Orients*, II, 130.)

Literatur: Ṭabarī, I, 361—364; ders., pers. Bearbeitung übers. von Zotenberg, I, 255 ff.; Ṯaʿlabī, *al-ʿArāʾis*, S. 134 ff.; Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. Eisenberg, S. 179 ff.; Mas'ūdī, *Mu-*

Digitized by Birzeit University Library

rādj (ed. Paris), I, 91 ff.; Sale, *Koran*, II, 138; Grünbaum, *Neue Beiträge z. semit. Sagenkunde* (Leiden 1893), S. 262 ff.

AKBAR Abu 'l-Fatḥ Djalāl al-Dīn Muḥammad, dritter timūridischer Kaiser von Hindūstān. Geboren am 15. Oktober 1542 zu Umarkot in Sind, wurde er am 14. Februar 1556 zu Kalānūr im Pandjāb gekrönt und starb am 16. Oktober 1605 zu Āgra, den Thron seinem Sohne Salīm (Djahāngīr) hinterlassend. Seinen Stammbaum führte er auf Emīr Timūr Barlās (1336—1405) zurück; er war ein Enkel Bābar's und Sohn Hūmāyūn's. Seine Mutter, Ḥamīda Bānū, war die Tochter eines persischen Gelehrten im Dienste Hindāl's, des jüngsten überlebenden Sohnes von Bābar.

Akbar wurde im Exil geboren, aber in einem der bedeutungsvollsten Jahrhunderte, welches die Geschichte kennt; und in diesem Jahrhundert war er der grösste Herrscher. Nicht nur Europa war damals in geistiger Umwälzung. Auch in Hindūstān wirkte ein Gährungsstoff; es genügt, auf Kabīr Panthī, die Rawshānī und den Ṣūfismus hinzuweisen, von dessen Vertretern Shaikh Mubārak Nāgōrī mit Akbar am nächsten in Berührung kam.

Was die Grösse der geleisteten Königsarbeit betrifft, so hat Akbar darin nicht seinesgleichen; nach ihm kommt die Engländerin, die seine Zeitgenossin war.

Soviel steht fest, dass dieser Mann in seinem langen Leben voll geistiger Tätigkeit der Künste des Lesens und Schreibens nicht mächtig wurde. Das ist um so sonderbarer, als er doch aus einer schon lange geistig hochstehenden Familie stammte und nicht nur inmitten von gebildeten Männern lebte, sondern auch mindestens zwei in den Wissenschaften wolbewanderte Frauen ihm nahe standen: seine Gattin Salīma Sultān und seine Tante Gulbadan. Dass er im Kindesalter keinerlei Unterricht genoss, daran kann allerdings die unsichere Stellung und der zaudernde Charakter seines Vaters schuld sein; für seine späteren Jahre dagegen lässt sich diese Tatsache nur aus seinem eignen, wohlerwogenen Entschluss heraus erklären. Bei einem scharfen Beobachter, einem wissbegierigen Geist, der mindestens einen Wissenszweig, die Religion, studierte, ist diese Abhängigkeit vom Gehörsinn äusserst interessant und wird nur dann verständlich, wenn man daran denkt, dass ja auch Blinde sich ausgezeichnet haben. Es scheint, dass Akbar am besten durch das lebende Wort lernte.

Die lange Geschichte der kriegerischen Erfolge Akbar's lässt sich nicht kurz zusammenfassen. Hier genügt es auch, sein Herrschaftsgebiet beim Regierungsantritt und dasjenige bei seinem Tode nebeneinander zu stellen. Im Januar 1555 war er mit seinem Vater von Kābul aus nach Hindūstān gezogen; er war bei der Entscheidungsschlacht bei Sihrind am 22. Juni 1555 gegen Sikandar Sūr zugegen gewesen, die Āgra und Delhi den Timūriden wiedergab. Als sein Vater starb (24. Januar 1556), war er mit seinem Beg-Ata, Bairām Khān Bahārlū, auf der Verfolgung Sikandar's im Pandjāb. An diesem Tage war ein kleines Stück vom Pandjāb das ganze Land, das er besass; Āgra hatte Hīmū eingenommen. Delhi war von seinem General geräumt worden; Ḥaram Begam und Sulaimān Badakhshī hatten Kābul an sich gerissen. Damals zählte er vierzehn Jahre. Als er 1605 das Zepter niederlegte, hinterliess er Salīm eine wohlgefestigte Erbschaft: ganz Ober-Indien, Kābul, Kāshmīr, Bihār, Bengal, Orisa und einen grossen Teil von Dekhan.

Aber so gross Akbar als Kriegsmann auch war, den höchsten Ruhm hat er als Herrscher verdient. Die Reformen in den Staatseinkünften, welche er unter kräftiger Mitwirkung des Hindūs Todar Mall vornahm, wurden allem Widerstande zum Trotz durchgesetzt und unermüdlich weiter verfolgt; ebenso ging es mit dem Schutz der Schwachen. Er besass die Unverdrossenheit und Offenherzigkeit, die sein Lieblingsspruch versinnbildlicht: „Friede mit allen!" Mit einer seit langen Jahren in Hindūstān eingewurzelten muḥammedanischen Gewohnheit brechend, herrschte er für die Mehrheit seiner Untertanen, die Hindūs, und erlöste sie von schimpflichen und drückenden Erpressungen. Dafür lieferten sie ihm ausgezeichnete, treue Diener.

Was vielleicht Akbar noch grösserer Aufmerksamkeit würdig macht als sein Herrschergenie, das ist sein eignes Streben nach Wahrheit. Es ist wohlbekannt, dass er sich vom orthodoxen Islām losriss und einen eklektischen *tawḥīd-i ilāhī* verkündete. Das scheint ein lauterer Theismus gewesen zu sein, der gemeinsame Bestandteil aller Religionen, die er durchforschte. Falls die Menschen ein Symbol verlangen sollten — und dass sie das wirklich taten, davon müssen seine eignen Forschungen ihn überzeugt haben —, empfahl er ihnen als solches die Sonne oder deren irdisches Gegenstück, das Feuer. Ein Priestertum liess er nicht zu; wohl aber heischte er einen reinen, einfachen Lebenswandel.

Welche Anhängerschaft der *tawḥīd-i ilāhī* ausserhalb des engeren Hofkreises gewann, lässt sich jetzt nicht mehr sagen; achtzehn Namen von Glaubensgenossen sind verzeichnet. Meist sind es Literaten und Dichter; nur ein grosser Emīr ist darunter, ʿAziz Kūka, den Erpressungen in Mekka aus der Orthodoxie herausgetrieben hatten. Akbar's Abkehr vom Islām wird dem ṣūfischen Einfluss gewisser Männer zur Last gelegt, so dem des Shaikh Mubārak Nāgōrī und seiner Söhne. Zuerst interessierte sich Akbar für die Sekten im Islām selbst, doch wurde er durch die Erbitterung der orthodoxen Glaubenszänker abgestossen. Er heiratete eine Rādjpūtin, die Mutter Salīm's, und studierte den Brahmanismus mit Hilfe gelehrter Priester und aus Hindū-Schriften, die er für seinen eignen Gebrauch übersetzen liess. Ṣūfisches Freidenkertum spielte in seiner Umgebung eine grosse Rolle, und Perser gehörten zu seinem häuslichen Kreise. Besondere Neigung fasste er für den Sonnendienst der Parsīs, eine Neigung, welche durch die Behauptung der Rādjpūts, sie seien die Kinder der Sonne, wohl nicht gerade beeinträchtigt wurde. Keiner Religion des Ostens jedoch schenkte er solch eine angestrengte und bewundernde Aufmerksamkeit, wie dem römisch-katholischen Christentum. Shaikh Nūr al-Ḥakk, der ohne die Vorurteile Abu 'l-Faḍl's oder ʿAbd al-Ḳādir Badāʾūnī's schreibt, sagt, der Kaiser habe aus all den verschiedenen Ansichten das Gute auszuwählen versucht, dem einen Ziele nachstrebend, die Wahrheit zu ergründen. Was er schliesslich annahm, das war nur die Grundtatsache aller Religionen, des Menschen erster Glaubenssatz. Und hierzu fügte er noch eine einfache Lebensregel.

Literatur: Abu 'l-Faḍl ʿAllāmī, *Akbarnāme*; ʿAbd al-Ḳādir Badāʾūnī, *Muntakhab al-tawārīkh*; Shaikh Nūr al-Ḥakk, *Zubdat al-*

Digitized by Birzeit University Library

tawārīḫ; *Dabistān al-maḏāhib*; Shams al-ʿUlamāʾ Mawlawī Muḥammad Ḥusain, *Darbār-i akbarī* (Lahore, 1898); Blochmann, *Āīn-i akbarī*; Graf von Noer, *Kaiser Akbar* (Leipzig); Elphinstone, *History of India*; Pater Goldie, *Missions to the Great Mogul* (Dublin 1897); H. Beveridge, *Notes on General Maclagan's papers* (*JASB*, 1896); Malleson, *Akbar* (*Rulers of India Series*); Tennyson, *Akbar's Dream*.

ʿAḲIDA (A.), Credo, Symbolum und als solches zu unterscheiden vom Glaubensbekenntnis (*shahāda*) sowie vom *tawḥīd* [s. d.]. Das älteste in der muḥammedanischen Literatur vorkommende Credo ist das *Fiḳh Akbar* (I). Es wird dem Abū Ḥanīfa beigelegt; obwohl diese Autorschaft im regelrechten Sinne unwahrscheinlich ist, so kann doch gesagt werden, dass der Inhalt die Gedanken des Imāms über die Hauptfragen der Dogmatik seiner Zeit wiedergibt. Es besteht aus zehn Artikeln, welche hauptsächlich wider die sektiererischen oder häretischen Lehrmeinungen der Ḫāriǧiiten, Ḳadariten, Shīʿiten und Ḏjahmiten gerichtet sind. Das bedeutet, dass dieses Credo noch nicht ein Kompendium des Glaubensinhalts darstellen will; es fehlen z.B. Artikel über Muḥammad und Allāh. Der Stil ist gedrungen; einige der Sätze finden sich gleichfalls im kanonischen Ḥadīth. Hier möge die Übersetzung folgen: Art. 1. Wir betrachten keinen als Ungläubigen wegen einer Sünde; auch sprechen wir einem solchen den Glauben nicht ab. — Art. 2. Wir mahnen zum Guten und verbieten das Böse. — Art. 3. Was dich trifft, könnte dich nicht verfehlt haben, und was dich verfehlt, könnte dich nicht getroffen haben. — Art. 4. Wir verläugnen keinen der Gefährten des Gesandten Allāhs; wir folgen keinem von ihnen ausschliesslich. — Art. 5. Wir überlassen die Frage von ʿUṯmān und ʿAlī Allāh, der die Geheimnisse und verborgenen Dinge kennt. — Art. 6 Verständnis in Sachen der Religion ist besser als Verständnis in Sachen von Kenntnis und Recht. — Art. 7. Meinungsverschiedenheit in der Gemeinde ist ein Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit. — Art. 8. Wer alles glaubt, was er zu glauben gehalten ist, aber sagt: Ich weiss nicht, ob Moses und Jesus (Friede über sie) zu den Gesandten gehören oder nicht, ist ein Ungläubiger. — Art. 9. Wer da sagt: Ich weiss nicht, ob Allāh im Himmel oder auf Erden ist, ist ein Ungläubiger. — Art. 10. Wer da sagt: Ich kenne nicht die Strafe im Grabe, gehört zu der Sekte der Ḏjahmiten, welche zugrunde geht.

Auf das *Fiḳh Akbar* folgt chronologisch das sogen. Testament des Abū Ḥanīfa. Dieses Credo rührt sicher nicht vom Imām her; es enthält vielmehr die Ansichten des Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241 = 855). Es besteht aus 27 Artikeln; einige davon sind ziemlich ausführlich. Wie das *Fiḳh Akbar* I ist es ein Reflex der Fragen, die in der Zeit seiner Entstehung aktuell waren, wie die nach der Natur des Glaubens und seinem Verhältnis zu den Werken, die Prädestination, der Anthropomorphismus, das Wesen des Ḳurʾān im Gegensatz zu der muʿtazilitischen Lehre, rituelle Differenzen sowie die Eschatologie.

Dieses Credo wird der Gemeinde in den Mund gelegt; manche Artikel beginnen mit der Formel: „Wir bekennen, dass . . .". Aber ebensowenig wie das *Fiḳh Akbar* I ist es als die Summa des Glaubensinhaltes anzusehen, da auch hier z.B. Artikel über Allāh und Muḥammad noch fehlen.

Das erste systematisch aufgebaute Credo ist das ebenfalls dem Abū Ḥanīfa beigelegte *Fiḳh Akbar* II, das von den Differenzen mit den Muʿtaziliten beeinflusst worden ist, z.B. in der Umschreibung von Allāhs Wesen und ewigen *ṣifāt*. Letztere werden definiert in Formeln, welche die Tradition dem Ashʿarī zuschreibt. In der Frage des Anthropomorphismus wird die ḥanbalitische Formel *bilā kaifa* beibehalten (Art. 4). Neu ist die Lehre des *tanzīh* (der Terminus erscheint nicht; Art. 3). Die Prädestination wird gemildert durch die ebenfalls dem Ashʿarī zugeschriebene Lehre des *kasb* [s. d.; Art. 6]. Zum ersten Male wird die Sündlosigkeit der Propheten, besonders Muḥammad's ausgesprochen (Art. 8 und 9). Neben den Zeichen der Propheten werden die Wunder der Heiligen eine Realität genannt (Art. 16).

Obwohl dieses Credo nicht mit Sicherheit dem Ashʿari zuzuschreiben ist, enthält es doch dessen Lieblingsideen. Es mag daher in der ersten Hälfte des IV. (X.) Jahrh. entstanden sein.

Das Testament Abū Ḥanīfa's und in stärkerem Masse das *Fiḳh Akbar* II vergegenwärtigen die ältere Phase der Scholastik, hauptsächlich was Allāh's Wesen und Eigenschaften sowie das Wesen des Kurʾān betrifft. Im IV. (X.) und V. (XI.) Jahrh. erhält die Dogmatik eine neue Basis in der Philosophie. Schon zuvor hatten die aristotelischen Kategorien des *wāǧib*, *mumkin* oder *dj*ā*iz* und *mustaḥīl* ihren Einzug gehalten. Jetzt kommt die Erkenntnistheorie hinzu, welche an die Spitze des Ganzen gestellt wird; ihr schliesst sich der Beweis des Daseins Gottes unmittelbar an.

Diese neue Wendung in der Dogmatik war vorbereitet von Theologen wie Ibn Ḥazm [s. d.; gest. 456 = 1064], al-Baghdādī [s. d.; gest. 418 = 1027], al-Ghazzālī [s. d.; gest. 505 = 1111] sowie von Philosophen wie al-Fārābī [gest. 339 = 950] und Ibn Sīnā [gest. 428 = 1037]. Die erste ʿAḳida, welche in diesem Sinne aufgebaut wird, ist von Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Nasafī [s. al-nasafī; gest. 537 = 1142]. Ein vollständiges Spezimen dieser Art ist das dem Imām al-Shāfiʿī beigelegte *Fiḳh Akbar* (III), das aus derselben Zeit wie Nasafī's *ʿAḳida* stammen dürfte. Die Einführung der erwähnten aristotelischen Elemente — die Erkenntnistheorie, der Beweis des Daseins Gottes, die logische Trias *wāǧib*, *mumkin*, *mustaḥīl* — bedeuten die äusserste Systematisierung des Credo; vielleicht das reinste Spezimen dieser Art ist al-Sanūsī's [s. d.; gest. 895 = 1490] *Umm al-barāhīn*, in welche die Quintessenz des Glaubensinhaltes im Handumdrehen auf der logischen Trias aufgebaut wird.

Ausser zahlreichen ʿAḳida's in Prosa und Versmass wurden auch grössere Werke über Dogmatik geschrieben, z.B. al-Īdjī's [s.d.; gest. 756 = 1355] *Mawāḳif*, wo die scholastische Methode gleichmässig auf das Ganze wie auf Details angewandt wird, so dass letztere, wie bei einer gothischen Kathedrale, für das Ganze repräsentativ sind.

Die mit al-Ashʿarī einsetzende Intellektualisierung der Dogmatik wurde bekämpft von al-Ghazzālī, dessen vor seiner Bekehrung geschriebenes al-*Iḳtiṣād fi 'l-iʿtiḳād* noch nach scholastischer Methode aufgebaut ist. Nach seiner Bekehrung protestierte er gegen die Vermischung von Scholastik und Jurisprudenz mit der „Religion des Herzens". Seine Proteste konnten jedoch den *kalām* aus der Dogmatik nicht verbannen, obwohl seine Werke die „Religion des Herzens" in hohem Masse gefördert haben.

Digitized by Birzeit University Library

Literatur: *Fiḳh Akbar* (I), Ḥaidarābād 1321 mit einem (unechten) Kommentar von al-Māturīdī; *Waṣiyat Abī Ḥanīfa*, dieselbe Ausg., mit Kommentar von Molla Ḥusain b. Iskandar al-Ḥanafī; *Fiḳh Akbar* (II), dies. Ausg., mit Kommentar von Abu 'l-Muntahā; mit Kommentar von ʿAlī al-Ḳārī, Kairo 1327; al-Šāfiʿī, *al-Fiḳh al-Akbar* (III, vergriffen; Hs. in Kairo); al-Samarḳandī (Isḥāḳ b. Muḥ. b. Ismāʿīl Abu 'l-Ḳāsim), *al-Sawād al-aʿẓam* (Būlāḳ 1253); al-Samarḳandī (Abu 'l-Laiṯ Naṣr b. Muḥammad), *ʿAḳida*, ed. A. W. Th. Juynboll in *TTLV*, 4. Ser., Bd. V (1881), S. 215—231, 267—274; ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn* (Stambul 1928); al-Ašʿarī, *Kitāb al-ibāna ʿan uṣūl al-diyāna*, Ḥaidarābād 1321; al-Ṭaḥāwī, *Bayān al-sunna wa 'l-ǧamāʿa*, Ḥalab 1344; mit Kommentar, Mekka 1349; deutsche Übers. von J. Hell, *Von Mohammed bis Ghazali*, Jena 1915, S. 39 ff.; al-Ghazzālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, *Kawāʿid al-ʿaḳāʾid*; deutsche Übers. von H. Bauer, *Die Dogmatik Al Ghazali's nach dem II. Buche seines Hauptwerkes* (Halle a. d. Saale 1912); Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Nasafī, *ʿAḳāʾid*, ed. Cureton, *The Pillar of the Creed* (London 1843, Nr. 2); mit Kommentar von al-Taftāzānī, Kairo 1335; franz. Übers. bei d'Ohsson, *Tableau de l'Empire othoman*, I, 21 ff.; Abu'l Barakāt ʿAbd Allāh al-Nasafī, *al-ʿUmda*, ed. Cureton, *The Pillar of the Creed*, Nr. 1; al-Ījī, *Mawāḳif*, ed. Soerensen, Leipzig 1848; Constantinopel 1242; al-Sanūsī, *Umm al-barāhīn*, Ausg. und Übers. von M. Wolff, Leipzig 1848, al-Fadālī, *Risāla fī lā ilāha illa 'llāh*, Kairo 1320; engl. Übers. von D. B. Macdonald; deutsche Übers. von M. Horten in *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, Nr. 139 (Bonn); D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (New York 1903); E. Sell, *The Faith of Islam* (London und Madras 1880); A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge 1932).

ʿAḲIḲA (A.), das Opfer am 7. Tage nach der Geburt eines Kindes. Es gilt nach dem religiösen Gesetz als erwünscht (*mustaḥabb* oder *sunna*), an diesem Tage dem Neugeborenen einen Namen zu geben, dem Kinde das Haar abzuscheren und dabei ein Opfertier zu schlachten (für einen Knaben 2 Widder oder 2 Böcke; für ein Mädchen genügt ein solches Tier). Das Opfern der ʿAḳika kann, wenn es am 7. Tage versäumt ist, später nachgeholt werden, sogar vom Kinde selbst, nachdem es volljährig geworden ist. Das Opferfleisch wird grösstenteils den Armen und Bedürftigen geschenkt.

Einige der älteren Gelehrten (wie z.B. Dāwūd al-Ẓāhirī) haben das Opfern der ʿAḳika als eine Pflicht betrachtet. Abū Ḥanīfa dagegen hielt es nur für erlaubt.

Auch das abgeschorene Haar des Kindes heisst ʿAḳika, und das Gesetz empfiehlt dem Gläubigen, mindestens das Gewicht dieses Haares an Silber (oder Gold) als Almosen zu spenden.

Das ʿAḳika-Opfer ist ohne Zweifel dem altarabischen Heidentum entlehnt. „Wenn jemand für sein neugeborenes Kind opfern will, so darf er dies tun", soll der Prophet gesagt haben. Im Heidentum war es Sitte, den Kopf des Kindes mit dem Opferblut zu benetzen. Nach einer Überlieferung hätte Muḥammad dies auch den Muslimen erlaubt. Aber die Gesetzkundigen lehren ausdrücklich, dass dieser Brauch nicht empfehlenswert (*sunna*) sei.

Nach Doughty (*Travels in Arabia Deserta*, I, 452) ist die ʿAḳika eine der häufigsten Opfergelegenheiten in der arabischen Wüste, findet aber nur bei der Geburt eines Knaben, niemals bei der eines Mädchens statt. In Mekka pflegt man am 7. Tag nach der Geburt eines Kindes zwar Hammel zu schlachten, aber der Gedanke an den ʿAḳika-Brauch liegt den Mekkanern (nach Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 137) dabei fern.

Literatur: Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* ed. Krehl, III, 512 ff. und die übrigen Traditionssammlun-III, 512 ff. und die übrigen Traditionssammlungen; Bādjūrī (Kairo, 1307), II, 311 ff. und die übrigen *fiḳh*-Bücher; Dimishḳī, *Raḥmat al-umma fī 'ḫtilāf al-aʾimma* (Būlāḳ 1300), S. 61; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (2. Ausg.), S. 174; ders., *Die Ehe bei den Arabern* (*NGWGött.*, 1893), S. 459; W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, S. 152 ff.; Th. Nöldeke, in *ZDMG*, XL, 184; Freytag, *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, S. 212. — Über den Ursprung dieser Sitte im allgemeinen siehe: G. A. Wilken, *Über das Haaropfer* usw., S. 92 (*Revue coloniale internationale*, 1887, I, 381). — Über die ʿAḳika in Niederländisch-Indien siehe: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 423 (= *The Achehnese*, I, 384); Van Hasselt, *Midden-Sumatra*, S. 269 ff.; Matthes, *Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes*, S. 67.

ʿAḲIL (A.) = im vollen Besitz seiner Verstandeskräfte, in den muslimischen Gesetzbüchern oft verbunden mit dem Adjektiv *bāligh*, d. h. erwachsen, volljährig. Eine solche Person kann mit Vorsatz und Überlegung handeln. Den *ʿāḳil-bāligh* bezeichnen die Gesetzkundigen daher auch kurz als *mukallaf*, d.h. „jemand, der zur Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften verpflichtet ist", auf den also die Befehle und Verbote des religiösen Gesetzes überhaupt Anwendung finden. (Th. W. Juynboll)

Bei den Drusen und einigen anderen Sekten bezeichnet *ʿāḳil* (Plur. *ʿuḳḳāl*) denjenigen, der in die Lehrsätze der Sekte vollständig eingeweiht ist, im Gegensatz zu den *djuhhāl* (Sing. *djāhil*), welche die grosse Mehrzahl bilden. Siehe den Art. DRUSEN.

ʿAḲILA (A.) heissen jemandes männliche Verwandte, die nach der Vorschrift des religiösen Gesetzes das Sühnegeld (den *ʿaḳl*) für ihn zahlen müssen, wenn er unvorsätzlich den Tod eines Muslims verursacht hat. Diese Bestimmung beruht auf einer Entscheidung des Propheten. Als eines Tages zwei Frauen des Stammes Hudhail miteinander zankten, warf die eine Frau ihre schwangere Gegnerin mit einem Stein, der sie am Unterleib traf und tötete. Als nun auch die andere Frau kurz nachher gestorben war, bestimmte der Prophet, dass ihre Sippe (*ʿāḳila* oder nach einer anderen Lesart: ihre *ʿaṣaba*, d. h. agnati) nach altem Herkommen das Blutgeld an die Verwandten der getöteten Frau zu entrichten habe.

Bei den alten Arabern war ursprünglich der ganze Stamm zur Zahlung des Wergeldes verpflichtet (Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, S. 53; O. Procksch, *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern*, S. 56 ff.). Es war dabei gleichgültig, ob der Täter vorsätzlich oder unvorsätzlich gehandelt hatte. Nach dem muslimischen Gesetz aber haften die Verwandten

Digitized by Birzeit University Library

nur für die Zahlung des Lösegeldes, falls der Täter ohne Absicht gehandelt hat, weil nach der gangbaren Auffassung oben erwähnter Tradition auch jene Hudhailitin ihre Gegnerin unabsichtlich tötete. Der Täter selbst ist nach der Mehrheit der Gesetzkundigen nicht zur Zahlung des Sühnegeldes verpflichtet. Nur die Ḥanafiten und einige mālikitische Gelehrte behaupten, dass er den übrigen Mitgliedern der Familie gleichzustellen sei und daher auch seinen Teil zur Zahlung beizutragen habe.

Weiterhin gibt es gar viele Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der meisten mit dieser Angelegenheit zusammenhängenden Einzelfragen. So betrachtet z.B. die Mehrheit der muslimischen Gelehrten nur die männlichen Verwandten des Täters als ʿĀḳila. Aber die Ḥanafiten behaupten, dass infolge der veränderten staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur die Mitglieder der Familie, sondern vielmehr alle zu gegenseitiger Hilfeleistung verpflichteten Personen für die Zahlung des Blutgeldes haften, wie z.B. die Zunftgenossen des Täters, seine Nachbarn oder die Bewohner seines Stadtviertels usw. Sie berufen sich dafür auf den Vorgang des zweiten Ḫalifen. Dieser hatte in den verschiedenen Bezirken Listen (*dīwāne*) muslimischer Kampfgenossen anfertigen lassen. Die Personen, deren Namen in diesen Diwänen enthalten waren, schuldeten einander gegenseitige Hilfeleistung und mussten auch das Sühnegeld aufbringen für solche Genossen, die eines nicht absichtlichen Totschlages schuldig befunden waren.

Die Sippe (die ʿĀḳila) hat das Blutgeld innerhalb dreier Jahre aufzubringen. Die in dem Gesetz genau bestimmte Gesamtsumme ist ein sogen. „leichtes" Blutgeld [s. d. Art. DIYA]. Über die Frage, wieviel nun jede einzelne Person davon zahlen müsse, teilen sich wieder die Meinungen. Nach den Ḥanafiten braucht niemand mehr als 3 oder höchstens 4 Dirham, also jährlich nur einen (bzw. $1^1/_2$) Dirham, zu geben. Nach den Šāfiʿiten darf man von wohlhabenden Leuten $^1/_2$ Dīnār oder 6 Dirham fordern und nach den Mālikiten und Ḥanbaliten soviel, wie jedermann zahlen kann. Die muslimische Tradition lässt den Propheten ausdrücklich verkünden, dass weder die Kinder für die Sünden ihrer Väter, noch die Väter für die Sünden ihrer Kinder büssen werden. Daraus ergibt sich nach vielen Gesetzkundigen, dass weder Aszendenten noch Deszendenten zur Zahlung des Lösegeldes verpflichtet sind. Daher betrachten sie als zahlungspflichtige Verwandte zunächst die Brüder des Täters, darauf deren Söhne, dann die Onkel, dann deren Söhne usw. Hat der Täter gar keine Verwandten, so muss der Blutpreis aus öffentlichen Mitteln bezahlt werden.

Literatur: Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, IV (Leiden 1908), 324 f.; Ḳasṭallānī, X, 77 ff.; Shawkānī, *Nail al-awṭār*, VI, 369—376. Siehe ferner ausser den übrigen Traditionssammlungen und den *fiḳh*-Büchern der verschiedenen Schulen: Mawardī (ed. Enger), S. 393 f.; Dimishḳī, *Raḥmat al-umma fī ʾḫtilāf al-aʾimma* (Būlāḳ 1300), S. 134; J. Kremsmārik, in *ZMDG*, LVIII, 551—556; Freytag, *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, S. 192; E. Sachau, *Muhamm. Recht nach schafiit. Lehre*, S. 761, 771—773; M. B. Vincent, *Études sur la loi musulmane (Rite de Malek). Législation criminelle*, S. 83, 114 ff.

ʿAḲL. [Siehe ʿĀḲILA].

ALEXANDER. [Siehe DHU'L-ḲARNAIN].

ʿALĪ B. Abī Ṭālib, Vetter und Schwiegersohn Muḥammads, vierter der rechtgeleiteten Ḫalīfen. Sein Vater Abū Ṭālib, dessen *kunya* den heidnischen Namen ʿAbd Manāf verdeckte, war ein Sohn des ʿAbd al-Muṭṭalib b. Hāshim; seine Mutter hiess Fāṭima bint Asad b. Hāshim. Von Muḥammad, dessen Tochter Fāṭima er heiratete, erhielt ʿAlī den Beinamen Abū Turāb. Über seine Nachkommen s. d. Art. ʿALIDEN. In welchem Alter er den Islām annahm, lässt sich nicht genau feststellen, doch war er nächst Khadīdja der erste Muslim (Buḫārī b. al-Ḥuṣaib, nach Abū Dharr, al-Miḳdād, Abū Saʿīd al-Ḫudrī usw.) oder der zweite (nächst Abū Bakr: Masʿūdī, *Tanbih*, ed. de Goeje, S. 231; Übers v. Carra de Vaux, S. 306). Er gehörte zu den zehn Gläubigen, denen der Prophet das Paradies ausdrücklich verheissen hatte, und war einer von den sechs Beratern, auf die Muḥammad bei seinem Tode seine Hoffnungen setzte. Er war von tiefbrauner Hautfarbe, hatte grosse, hervortretende Augen, war wohlbeleibt, kahlköpfig und eher klein als gross; er trug einen langen, weissen, dichten Bart, den er bisweilen färbte, war schön von Angesicht und liess beim Lächeln seine Zähne sehen (*Tanbih*, S. 297; Übers. v. Carra de Vaux, S. 388; Nawawī, S. 441).

Geschichte. Als Muḥammad, zur Auswanderung nach Yaṯrib entschlossen, plötzlich Mekka verliess, leistete ʿAlī ihm den Dienst, den Mekkanern seine Anwesenheit in dem Hause, das er bewohnt hatte, vorzutäuschen; ausserdem hatte seiñ mehrtägiges längeres Verweilen in Mekka noch den Zweck, die der Obhut des Propheten anvertrauten Güter ihren Eigentümern zurückzugeben. Er war Muḥammad's Kampfgenosse in den Schlachten bei Badr, Uḥud, al-Khandaḳ (dem „Grabenkrieg") und überhaupt auf allen Feldzügen mit Ausnahme des Zuges nach Tabūk, während dessen er in Muḥammad's Abwesenheit in Madīna das Kommando führte; er leitete ferner ein Unternehmen gegen die jüdischen Banū Saʿd in Fadak (6 = 628). Bei Uḥud trug er 16 Wunden davon, und am Tage der Erstürmung Ḫaibar's hielt er die Fahne. Der Prophet sandte ihn nach Mīnā (9 = 631), um einige Verse der IX. Sūra (*al-barāʾa*), deren Offenbarung jener kurz vorher erhalten hatte, öffentlich vorzutragen und vier Beschlüsse kundzumachen, die sich auf das für alle Götzendiener erlassene Verbot der Wallfahrt, auf die Umgänge um die Kaʿba, die man nicht unbekleidet machen durfte, auf den Eintritt der Muslime ins Paradies und auf Einhaltung der für die Bekehrung bewilligten Frist bezogen. Sein Zug nach Yemen im Jahre 10 (631/632) hatte die Bekehrung der Hamdāniden zur Folge. Auf seinen Rat machte ʿUmar die *hidjra* (Auswanderung des Propheten) zum Ausgangspunkt der muḥammedanischen Zeitrechnung. ʿAlī beauftragte man, dem ʿUthmān wegen der Klagen, die aus den Provinzen kamen, Vorstellungen zu machen. Als dieser für sein Leben zu fürchten begann, vermittelte ʿAlī zwischen ihm und den Unzufriedenen und willigte im Namen der letztern in die vom Ḫalifen erbetene dreitägige Frist. Während der Belagerung des Ḫalifenhauses (*waḳʿat al-dār*) zeigte er sich eher dem ʿUthmān gewogen und hilfreich. Zuerst lehnte er die Übernahme der Regierungsgewalt bescheiden ab; nach fünf Tagen aber willigte er ein und nahm am Freitag, dem 25. Dhu

Digitized by Birzeit University Library

ʾl-Ḥiḏḏja 35 (24. Juni 656) in der Moschee des Propheten zu Madīna die Huldigung als Khalīfe entgegen. Er war der erste, der zu dieser Zeremonie die Kanzel bestieg. Im Jahre 36 (656) verliess er Madīna, um es nie wiederzusehen; er zog gegen Baṣra, wo ʿĀʾiša, Ṭalḥa und Zubair ihm die Anerkennung verweigerten und schlug seine Gegner in der „Kamelschlacht" bei Khuraiba vor Baṣra am 10. Ḏjumādā II (4. Dez. 656). Er beweinte die im Kampf Gefallenen, liess sie mit Ehren bestatten und betrat die Stadt erst am 4. Tage nach der Schlacht. Dann sandte er ʿĀʾiša mit einem Ehrengeleit, worunter vierzig vornehme Frauen, nach Madīna zurück. Die Geldsummen, die sich in der Stadtkasse Baṣra's fanden, verteilte er unter die Einwohner und versprach ihnen ebensoviel für den geplanten syrischen Feldzug. Einen Monat später kam er nach Kūfa, wo sein treuer Feldherr al-Aštar ihm die Wege geebnet hatte. Von dort zog er nach Ktesiphon (al-Madāʾin), überschritt den Euphrat bei Raḳḳa und lieferte Muʿāwiya in der Ebene von Ṣiffīn eine Reihe von Gefechten, die 110 Tage dauerten. Am 10. Ṣafar 37 (28. Juli 657) hatte ʿAlī dank der Tapferkeit al-Aštar's fast den Sieg errungen, als ʿAmr b. al-ʿĀṣī den Muʿāwiya zur Anwendung einer List veranlasste, die Erfolg hatte. Die syrischen Truppen hielten an ihren Lanzen 500 Kurʾānexemplare empor, um zu zeigen, dass sie sich auf das Urteil des Buches Gottes beriefen. Dieser Kunstgriff machte auf die ʿirāḳischen Truppen solchen Eindruck, dass sie rieten, sich Gottes Wort zu fügen. Auf das Drängen seiner Kampfgenossen nahm ʿAlī Muʿāwiya's Vorschlag, zur Beilegung des Streites ein Schiedsgericht einzusetzen, an. Letzterer ernannte als Schiedsrichter ʿAmr b. al-ʿĀṣī, ʿAlī wurde gegen seinen Willen zur Wahl des Abū Mūsā al-Aš<u>ʿ</u>arī bestimmt. Mit einer schriftlichen Vollmacht (*ṣaḥīfa*) ausgerüstet, fanden sich die beiden Schiedsrichter im Ramaḍān 37 (Febr. 658) zusammen. Von ʿAmr überlistet, erkannte Abū Mūsā, der gern seinen Schwiegersohn ʿAbd Allāh b. ʿUmar als Khalīfen gesehen hätte, dem Muʿāwiya das Recht zu, die Ermordnung ʿUṯmān's zu rächen, an der man fälschlich ʿAlī der Mitschuld zieh, sodann erklärte er letztern für abgesetzt (Ṭabarī, I, 3359; Masʿūdī, *Murūḏj*, IV, 397 fügt hinzu: „indem er seinen Turban abnahm"); doch scheint dies ein späterer Zusatz zu sein). ʿAmr schloss sich ihm an, indem auch er die Absetzung ʿAlī's aussprach, dann aber rief er Muʿāwiya zum Khalīfen aus und hielt so den alten Gefährten des Propheten zum Narren, der vergebens Einspruch erhob (Varianten bei Masʿūdī, *a. a. O.*, S. 399, 402).

Die Khāriḏjiten, d. h. die Alt-Muslime, die alle Unterhandlungen mit den Rebellen ablehnten, sagten sich von ʿAlī los, nachdem er sich auf das Schiedsgericht (*taḥkīm*) eingelassen hatte, und empörten sich gegen ihn, 4000 an der Zahl, unter Führung des ʿAbd Allāh b. Wahb al-Rāsibī [s. d.] und mit dem Ruf *la ḥukma illā li ʾllāh* („keine Entscheidung ausser bei Gott"). Sie bemächtigten sich Ktesiphons und verübten daselbst allerlei Greuel, sodass ʿAlī sich zu einem Kriegszug gegen sie bewegen liess. Bei Nahrawān wurden die Khāriḏjiten vernichtend geschlagen; nur zehn blieben übrig (9. Ṣafar 38 = 17. Juli 658). Diese Schlacht ist in der Geschichte unter dem Namen *waḳʿat al-nahr* bekannt (Brünnow, *Die Charidschiten*, S. 19 f.; Ṭabarī, I, 3386; Masʿūdī, *Murūḏj*, IV, 418; al-Mubarrad, *Kāmil*, S. 528 f.).

Während Muʿāwiya durch Aussendung immer neuer Streifzüge seinen Vorteil ausnutzte, zog sich ʿAlī, von einem grossen Teil seiner Truppen verlassen, nach Kūfa zurück. Hier wurde er von dem Khāriḏjiten ʿAbd al-Raḥmān b. Muldjam al-Ṣārimī ermordet. Dieser hatte mit zwei Glaubensgenossen die gleichzeitige Ermordung des ʿAlī, Muʿāwiya und ʿAmr b. al-ʿĀṣī verabredet, um ihre bei Nahrawān gefallenen Verwandten zu rächen. Mit zwei Helfern lauerte Ibn Muldjam dem chen. Mit zwei Helfern lauerte Ibn Muldjam dem Khalifen in einer engen Gasse auf und versetzte ihm mit einem vergifteten Säbel einen Hieb gegen die Stirne, der bis ins Gehirn drang (17. Raḍān 40 = 24. Januar 661; Abū Maʿshar und madān 40 = 24. Januar 661; Abū Maʿshar und Wāḳidī bei Ṭabarī, I, 3456; andere Daten *ebd.*; Masʿūdī, *Tanbih*, S. 387 hat den 21. Ramaḍān, was besser passen würde, da dieser Tag dem 22., einem Freitag, näher läge). Er starb drei Tage darauf und wurde beerdigt in Kūfa (nach gewöhnlicher Überlieferung; andere Lesarten bei Masʿūdī, *Murūḏj*, IV, 189; *Tanbih*, S. 387), „in der Nähe des Dammes, der die Stadt gegen die Überflutungen des Euphrat schützte, und wo sich später die Stadt Neǧef (heute Mashhad ʿAlī) erhob" (Yāḳūt, *Muʿḏjam*, IV, 760). Nach seinem Sohn al-Ḥasan war er 58, nach seinem andern Sohn Muḥammad b. al-Ḥanafīya 63 Jahre alt.

Sunnitische Lehre über ʿAlī. — Man verdankt ʿAlī die Überlieferung von 586 Ḥadīthen, wovon Bukhārī und Muslim einstimmig zwanzig, ausserdem Bukhārī allein noch neun, Muslim allein noch fünfzehn weitere als echt angenommen haben. Die Weiterüberlieferer sind seine drei Söhne al-Ḥasan, al-Ḥusain und Muḥammad b. al-Ḥanafīya, ferner Ibn Masʿūd, Ibn ʿUmar, Ibn ʿAbbās, Abū Mūsā al-Aš<u>ʿ</u>arī, ʿAbd Allāh b. Djaʿfar, ʿAbd Allāh b. al-Zubair u. a. m. In Madīna war sein Urteil stets massgebend, in schwierigen Fällen holte man seinen Rat ein. Er war sehr fromm und übte sich in Kasteiungen, z.B. band er sich einen schweren Stein auf den Leib, um die Qualen des Hungers zu verringern; all sein Hab und Gut verschenkte er als Almosen (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*). Er verachtete die Welt und pflegte zu sagen: „Die Welt ist ein Aas, wer ein Stück davon wünscht, mag sich den Hunden zugesellen". Ferner sagte er: „Glücklich diejenigen, die dieser Welt entsagt haben und nur nach dem zukünftigen Leben trachten"! Bei seinem Tode hinterliess er nur 600 Dirham.

Shiʿitische Lehre über ʿAlī. — Für die Shiʿiten ist ʿAlī namentlich der *walī Allāh*, „der Freund Gottes", mit der Gottheit verbunden durch das mystische Band der *wilāya*, d. i. „Nähe, Freundschaft". Aus letzterer Bedeutung hat man schon früh die der „Heiligkeit" entwickelt. ʿAlī ist vorzugsweise der Heilige des Islām, und diese Eigenschaft unterscheidet ihn wesentlich von Muḥammad, der nur noch der *nabī* „der Prophet Gottes" ist. Von dieser Auffassung geht der ganze Shiʿismus mit seinen zahllosen Sekten aus. Auch schreiben die Shiʿiten ʿAlī den dreifachen Charakter des Imām, des Kriegers und des Heiligen zu. Für sie reicht die Einsetzung ʿAlī's als Imām bis zur Predigt am Teiche von Khumm zurück, die Muḥammad auf der Rückkehr von der Abschiedswallfahrt hielt und worin er zum Volke sprach: „Ich werde bald in den Himmel zurückberufen; zwei wichtige Dinge, das erstere wichtiger als das letztere, hinterlasse ich euch, nämlich

Digitized by Birzeit University Library

den Ḳurʾān und meine Familie". Schon auf der Rückkehr vom Zug nach al-Ḥudaibiya (18. Dhu ʾl-Ḥiddja 6 = 29. April 628; Masʿūdī, *Tanbih*, S. 338; Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 116) hatte er geäussert: „Über den, dessen Herr ich bin, ist auch ʿAlī hier Herr". Eines Tages versammelte der Prophet ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥasan und al-Ḥusain um sich, bedeckte sie mit einem Mantel (*kisāʾ*), den er zum Schlafen anzulegen pflegte, und sprach ein Gebet, das die Offenbarung von Sūra XXXIII, 33 hervorrief: daher der Ausdruck *aṣḥāb al-kisāʾ* zur Bezeichnung der Familie des Propheten (vgl. St. Guyard, *Fetwa d'Ibn Taimiyyah*, S. 24, Anm. 1 = *JA*, 1871 und *Fragments*, S. 217). Göttliche Ehren sollen dem ʿAlī zuerst von dem yemenischen Juden ʿAbd Allāh b. Saba' erwiesen worden sein; dieser soll zu ihm gesagt heben: „Du bist Gott", vielleicht mit Anspielung auf *ʿalī* als Beinamen Gottes (Sūra IV, 38; XLII, 51; vgl. Hirschfeld, in *JRAS*, 1904, S. 151). Die Shīʿiten konnten nie begreifen, dass das Khalifat, welches die Imāmwürde (das Recht, die *ṣalāt* zu leiten) in sich schloss, von der Wahl abhängig gemacht wurde; daher ergänzten sie sich auch besonders aus Persern, den geborenen Verfechtern des Gottesgnadentums. Die von den Shīʿiten ʿAlī am häufigsten beigelegten Titel und Beinamen sind: *Murtaḍā* („der Gott Wohlgefällige"), *Ḥaidar* („der Löwe") oder *Ḥaidar-i karrār* („der unentwegte Löwe"), *Asad Allāh al-Ghālib* („der Löwe Gottes des Überwinders"), *Shīr-i Yezdān* („der Löwe Gottes"), *Shāh-i Wilāyet* („der König der Heiligkeit") oder *Shāh-i Awliyāʾ* („der König der Heiligen"). Dazu kommen noch viele andere, wovon sich eine ausführliche Liste in den *Diannāt al-khulūd*, Tab. VII findet.

ʿAlī in der Legende. Der kriegerische und gleichzeitig heilige Charakter ʿAlī's hat den Stoff für die Legende geliefert, die sich besonders bei den Shīʿiten mit seinem Namen verwoben hat. Sie treibt schon Blüten bei Masʿūdī (*Murūdj*, IV, 376), der in seinem Bericht über die Schlacht bei Ṣiffīn den ʿAlī eigenhändig an einem Tage 523 Mann töten lässt. Später erzählte man sich von allerlei Wunderdingen: durch einen Hieb mit dem Schwert Dhu ʾl-Fakār (vulg. Fikār) soll ʿAlī Köpfe vom Rumpf getrennt und Körper so glatt mitten durchgehauen haben, dass die obere Hälfte zu Boden fiel, während die untere im Sattel sitzen blieb; man stellt ihn dar, wie er festen Fusses den feindlichen Angriff erwartet und nur den Arm ausstreckt, um 33 Feinde zu Boden zu werfen. Doch wie gewaltig er auch als Krieger erscheint, wahrhaft unvergleichlich ist er in der Rolle des Heiligen; er tut Wunder (*karāmāt*), die seine Anhänger rückhaltlos mit den Wundern der Propheten (*muʿdjizāt*) vergleichen. Schon bei Yaʿḳūbī, II, 39 liest man, dass Gott in der Nacht der Hidjra die Erzengel Michael und Gabriel hinab nach Mekka sandte, damit sie den im Interesse Muḥammad's zurückgebliebenen ʿAlī beschützten. Ein Engel hält an seinem Haupte, der andere zu seinen Füssen Wache, indem sie ihn vor seinen Feinden schützen und die nach ihm geworfenen Steine abwehren. Später hören wir noch von ganz anderen Wundern: bei Ṣahbāʾ lässt Gott die bereits untergegangene Sonne wieder aufgehen, damit ʿAlī die *ʿaṣr*(Nachmittags)-*ṣalāt* verrichten könne; in der Moschee zu Kūfa setzt ʿAlī die abgehauene Hand eines diebischen Negers, den er zu der nach kanonischem Gesetz auf Diebstahl stehenden Strafe verurteilt hatte, wieder an; den Kopf eines Khāridjiten, der bei ihm eine Frau verklagt und dabei sich zu schreien erlaubt hatte, verwandelt er in einen Hundskopf; auf sein Gebet kommen achtzig Kamele, die der Prophet einem Beduinen versprochen, aus der Erde hervor; in der Umgegend von Babylon lässt er einem Löwen, der die ganze Gegend mit Schrecken erfüllte, seinen Ring vorhalten, worauf der Löwe verschwindet; er erweckt einen Toten zum Leben; seinen Verleumdern erscheint er mehrere Jahrhunderte nach seinem Tode im Traum und blendet sie. Die heutigen Perser wissen mehr als tausend Wunder von ihm zu erzählen, doch sind nur sechzig schriftlich aufgezeichnet. Dazu gehören ausser den bereits genannten noch das Zurückgehen des Euphrat auf sein Geheiss während einer Überschwemmung, der um den Hals des ʿUmar geworfene und in einen Drachen verwandelte Bogen, das in seinen Händen weich gewordene Eisen, der an den Hals des Khālid b. al-Walīd gehaltene und in einen Ring verwandelte eiserne Mühlsteinzapfen, die Erscheinung der Gestalt des Propheten, die er nach dessen Tod für Abū Bakr aus der Erde hervorzaubert, der Eimer Wasser zum Waschen der Leiche Muḥammad's sowie ein fertiggenähtes, kariertes Hemd, beides vom Himmel gesandt usw. (*Diannāt al-khulūd*, Tab. VII). ʿAlī's Urteilssprüche verdienen denen Davids und Salomos zur Seite gestellt zu werden. Seine Lebensregeln und Denkssprüche waren allzeit hochberühmt im ganzen islāmischen Orient; hundert davon hat der persische Dichter Rashīd al-Dīn Waṭwāṭ gesammelt (*Maṭlāb kull ṭālib*, hrsg. und übers. von Fleischer, *Ali's hundert Sprüche*, Leipzig 1837), und einige hat Fakhr al-Dīn ʿAlī b. Ḥusain, Minister des Seldjūḳen-Sultans von Rūm Ghiyāth al-Dīn Kai-Khusraw III., in die Mauern der Gök-Medrese zu Siwās eingraben lassen (Cl. Huart, *Epigraphie Arabe d'Asie-Mineure*, S. 91 ff.). Mit Unrecht hat man ʿAlī einige arabische Dichtungen zugeschrieben; diese sind vielmehr eine Fälschung shiʿitischer Herkunft aus unbestimmbarer Zeit (Brockelmann, *GAL*, I, 43; Huart, *Littér. arabe*, S. 44; Goldziher, *Abh. zur arab. Philol.*, I, 126; *Transactions du IXème Congr. des Orient.*, London 1893, II, 115).

Verkörperung der Gottheit in der Person ʿAlī's. Die Shīʿiten extremer Richtung (*Ghālīya*, *Ghulāt*, Ultras) haben die Legende von ʿAlī noch einen Schritt weiter getrieben, indem sie behaupten, dass die Gottheit sich in der Person des Schwiegersohns des Propheten durch „Einkehr" (*hulūl*) verkörpert habe (vgl. Shahrastānī, S. 132 = Haarbrücker, I, 199). Die bekannteste unter diesen Sekten ist die der Nuṣairī, bei welcher ʿAlī die erste der drei Personen der Trinität geworden ist (R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosaïris*, S. 45, 52, 55, 65; Sulaimān, *Bākūra*, S. 3; Huart, in *JA*, Serie 7, XIV, S. 260), und die noch heute in Persien unter dem Namen ʿAlī-Ilāhī existiert (Gobineau, *Trois ans en Asie*, S. 338).

Literatur: Ṭabarī, s. Index; Masʿūdī, *Murūdj* (ed. Paris), IV, 294, 418, 431, 441 f.; VIII, 28; ders., *Tanbīh* (ed. de Goeje), S. 218, 273—275, 284, 295; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 437 ff.; Yaʿḳūbī (ed. Houtsma), II, 252; Mirkhond, *Rawḍat al-ṣafā*, II, 135, 272; Madjdī, *Ziuat al-madjālis*, Fol. 27^b ff.; Shahrastānī (ed. Cureton), S. 122 (Haarbrücker, I, 185); *ZDMG*, II, 74 ff.; III, 302 ff.; V, 180; IX, 382; XII,

Digitized by Birzeit University Library

310; XVI, 663; XXIV, 469; XXIX, 94; L, 118 ff.; LII, 28 ff.; Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (*Abh. der Gesellsch. der Wiss. zu Gött.*, NF, V, 2); Ibn Saʿd, III/1, 11 ff.; W. Sarasin, *Das Bild Alis bei den Historikern der Sunna* (Basel 1907).

ʿALĪ MUḤAMMAD. [Siehe BĀB].

ʿALIDEN, die Nachkommen des ʿAlī b. Abī Ṭālib. Dieser hatte vierzehn Söhne und mindestens siebzehn Töchter, nämlich: 1. von Fāṭima, der Tochter Muḥammads, seiner einzigen Gattin, solange sie lebte: al-Ḥasan, al-Ḥusain, Muḥassin (Muḥsin bei den persischen Shīʿiten; jung gestorben), Zainab die ältere, Umm Kulṯūm die ältere; 2. von Umm al-Banīn bint Ḥizām: al-ʿAbbās, Jaʿfar, ʿAbd Allāh, ʿUṯmān (bei Karbalāʾ gefallen); abgesehen von al-ʿAbbās ohne Nachkommen); 3. von Lailā bint Masʿūd b. Khālid: ʿUbaid Allāh, Abū Bakr; 4. von Asmāʾ bint ʿUmais al-Khathʿamīya: Yaḥyā, Muḥammad den jüngsten (so nach Hishām b. Muḥammad) oder Yaḥyā, ʿAwn (nach Wākidī, dem zufolge Muḥammad der jüngste eine Sklavin zur Mutter hatte); 5. von Umm Ḥabīb bint Rabīʿa, beigenannt al-Ṣahbāʾ, einer von Khālid b. al-Walīd bei ʿAin al-Tamr erbeuteten Sklavin: ʿUmar, Rukaiya; 6. von Umāma bint Abī ʾl-ʿĀṣ b. al-Rabīʿ, welche Zainab, des Propheten Tochter, zur Mutter hatte: Muḥammad den mittleren; 7. von Khawla bint Jaʿfar: Muḥammad den ältesten, beigenannt Ibn al-Ḥanafīya; 8. von Umm Saʿīd bint ʿUrwa b. Masʿūd al-Thakafī: Umm al-Ḥasan, Ramla die ältere; 9. von Maḥyāt bint Imruʾ al-Ḳais b. ʿAdī: eine in frühem Alter verstorbene Tochter; 10. von verschiedenen Müttern mit unbekannten Namen: Umm Hānīʾ, Maimūna, Zainab die jüngere, Ramla die jüngere, Umm Kulṯūm die jüngere, Fāṭima, Umāma, Khadīdja, Umm al-Kirām, Umm Salama, Umm Djaʿfar, Djumāna, Nafīsa (Ṭabarī, I, 3471 ff.).

Fünf von den Söhnen hinterliessen Nachkommen, nämlich: al-Ḥasan, al-Ḥusain, Muḥammad b. al-Ḥanafīya, ʿUmar und ʿAbbās (Wākidī bei Ṭabarī, I, 3473; Masʿūdī, *Murūdj*, V, 149; ders., *Tanbīh*, Übers. v. Carra de Vaux, S. 388). Am berühmtesten ist das Geschlecht al-Ḥusain's, zu dem in gerader Linie die letzten neun von den „zwölf Imāmen" der Shīʿiten gehören: ʿAlī Zain al-ʿĀbidīn, Muḥammad al-Bāḳir, Djaʿfar al-Ṣādik, Mūsā al-Kāẓim, ʿAlī al-Riḍā, Muḥammad al-Djawād, ʿAlī al-Hādī, Ḥasan al-ʿAskarī, Muḥammad al-Mahdī.

Die Nachkommenschaft des ʿAlī b. ʿAbī Ṭālib war im allgemeinen nicht glücklich, und von ihrem Missgeschick wissen alle Seiten der muslimischen Geschichte zu erzählen. Die ʿAliden wurden von den Umaiyaden verfolgt (Imām Ibrāhīm in Ḥarrān, Zaid b. Zain al-ʿĀbidīn in Kūfa) und von den ʿAbbāsiden geprellt, welche die shīʿafreundlichen Neigungen der Perser sich selbst zuzuwenden wussten. Viele von ihnen kamen durch Gift um, so al-Ḥasan und Djaʿfar al-Ṣādik in Madīna, Mūsā al-Kāẓim in Baghdād, ʿAlī al-Riḍā in Ṭūs, Muḥammad al-Djawād in Baghdād; andere lehnten sich gegen die Khalifengewalt auf und fanden ihren Tod auf dem Schlachtfeld oder Richtplatz. Namentlich hat al-Ḥasan's Geschlecht eine grosse Anzahl unglückliche Prätendenten geliefert: Muḥammad al-Nafs al-Zakīya (Bruder desjenigen Idrīs, der eine Herrschaft im Maghrib begründete) zu Madīna im Jahre 145 (762/763), sein Bruder Ibrāhīm in Baṣra, Ḥusain b. ʿAlī in Mekka 169 (785/786), Muḥammad b. Ṭabāṭabā im ʿIrāḳ 199 (814/815), Muḥammad b. Sulaimān in Madīna, ʿAlī b. Muḥammad in Baṣra (gleichzeitig mit Mūsā al-Kāẓim), Ibrāhīm b. Mūsā im Yemen, al-Ḥasan b. Zaid in Ṭabaristān 250 (864), al-Ḥusain in Kūfa, Ismāʿīl b. Yūsuf in Mekka, Muḥammad b. Zaid in Ṭabaristān 281—287 (894—900), Aḥmad b. Muḥammad in Ober-Ägypten, Ḥasan b. ʿAlī b. Muḥammad in Ṭabaristān 301 (913/914) usw. Unter den Nachkommen al-Ḥusain's, die sich im allgemeinen durch Frömmigkeit und Sittenstrenge auszeichneten, gab es weniger Unruhestifter; immerhin kann man ausser dem schon oben erwähnten Zaid b. Mūsā noch namhaft machen: Muḥammad b. Djaʿfar al-Ṣādik, der sich 200 (815/816) in Mekka empörte, al-Ḥusain al-Aftas zu Madīna, Muḥammad b. Ḳāsim 219 (834) in Khurāsān, al-Ḥasan al-Karkī 250 (864) in Ḳazwin, Muḥassin (Muḥsin) b. Djaʿfar, genannt Ibn Riḍā, in Damaskus. Eine Liste von ʿAliden, die eines gewaltsamen Todes starben, findet man bei Masʿūdī, *Murūdj*, VII, 404. Von den Umaiyaden machte sich allein ʿUmar II. b. ʿAbd al-ʿAzīz einige Gewissensbisse über die Entrechtung der Familie des Propheten; er liess 10 000 Dīnāre unter die Nachkommen ʿAlī's von Fāṭima verteilen, soweit sie in Madīna wohnten (*Murūdj*, V, 421). Unter den ʿAbbāsiden wollte al-Maʾmūn den ʿAlī al-Riḍā zum Mitherrscher und Thronfolger ernennen; aber die Verfolgungen begannen wieder mit al-Mutawakkil, der al-Ḥusain's Grab zu Karbalāʾ aufreissen liess und es durchsuchte, und dauerten bis auf al-Muntaṣir.

Heutzutage sind die Nachkommen des Propheten sehr zahlreich und über alle muslimischen Länder verbreitet. Von den übrigen Muslimen unterscheiden sie sich durch den Titel *saiyid* oder *sharīf* und das Recht, einen grünen Turban zu tragen. Ihre Abstammung ist durch ein Diplom oder einen Stammbaum (*shadjara, silsile-nāme*) mehr oder minder glaubwürdig bewiesen. Im Osmanischen Reiche unterstehen sie der Überwachung und den Anordnungen des *naḳīb al-ashrāf* (ʿAliden-Aufseehers), dessen Amt Sultan Bāyazīd II. wiederhergestellt hat. Solch einen *naḳīb* gibt es in jeder grösseren Stadt; er hat die Diplome zu prüfen, denjenigen, welche ihre ʿalidische Abstammung bewiesen haben, Diplome auszustellen und Delinquenten zu bestrafen, die sich auf ihre Eigenschaft als *saiyid* oder *sharīf* berufen.

ʿAlidische Dynastien [N.B. Zur Kritik der ʿalidischen Abstammung vgl. die einzelnen Artikel der *EI*]. *a.* Ḥasanische Linie: 1. Idrīsiden, Nachkommen des Idrīs b. Idrīs b. ʿAbd Allāh b. Ḥasan II., im Maghrib bis 296 (908); 2. Sulaimāniden, Nachkommen des Sulaimān b. Dāwūd b. Ḥasan II., in Mekka, dann im Yemen (al-Suwaidī, *Sabāʾik al-dhahab*, S. 77); 3. Sulaimāniden, Nachkommen Sulaimān's, des Bruders von Idrīs b. ʿAbd Allāh b. Ḥasan II., im Maghrib (al-Suwaidī, *a. a. O.*); 4. Banū Ukhaidir, Nachkommen Mūsā al-Djawn's, des Bruders von Muḥammad al-Nafs al-Zakīya, in Mekka und Yemen 251—350 (865—961; vgl. Münedjdjimbashī, II, 429); 5. Banū Ṭabāṭabā im Yemen 288 (901); 6. Hawāshim (Banū Falīta), Nachkommen von Abū Hāshim b. Muḥammad, aus der Linie des ʿAbd Allāh b. Ḥasan II., Emire von Mekka 460—598 (1067—1202); 7. Banū Ṣālih, Nachkommen des Ṣālih b. ʿAbd Allāh b. Mūsā, aus derselben Linie, in Ghāna im Sūdān; 8. Ḥasaniden von Āmul 250—300 (864—913); 9. Banū

Digitized by Birzeit University Library

Ḳatāda, Emīre von Mekka 598 (1201/1202) bis auf unsere Tage; 10. Saʿdidische Sharīfen in Marokko 957—1070 (1550—1659); 11. Filālī-Sharīfen in Marokko 1075 (1664) bis jetzt; 12. und 13. Wazzānī- und Kittānī-Sharīfen, noch heute in Marokko.

b. Ḥusainische Linie: 1. Fāṭimiden oder ʿUbaididen, Nachkommen von Djaʿfar al-Ṣādiḳ; 2. Ḥusainiden von Ṭabaristān und Dailam 301—318 (913—930); 3. andere Linien in Djurdjān 304—356 (916—967); 4. Banū al-Muhannā in Madīna, schon vor 601 (1204; vgl. Munadjdjim Bāshī, II, 665); 5. Rassiden, Nachkommen eines 246 (860) gestorbenen Ḳāsim Rassī aus der Linie des Zaid b. ʿAlī b. al-Ḥusain, in Saʿda im Yemen bis 680 (1281); 6. Zaididen von Ṭabaristān 250—316 (864—928); 7. Zaididen von Ṣanʿāʾ, Nachkommen des Ḳāsim b. Muḥammad.

Unsichere Abstammung: 1. Banū Mūsā in Mekka und Madīna 350—453 (961—1061); 2. Banū Ḥammūd in Kordova und Malaga 407—449 (1016—1057).

ALĪSAʿ (oder **Alyasaʿ**) **b. Uḵẖtūb**, der biblische Prophet Elisa (Elīshaʿ), im Ḳurʾān zweimal, Sūra VI, 86 und XXXVIII, 48, erwähnt, an beiden Stellen unmittelbar nach Ismāʿīl (Ismael). Baiḍāwī bemerkt zu den angeführten Ḳurʾānstellen, dass Ḥamza und al-Kisāʾī Allaisaʿ lasen, und erklärt sowohl in dieser Form wie in Alyasaʿ die erste Silbe als Artikel. Obgleich 1. Könige, XIX, 16, 19 Elisa als Sohn Saphat's (Shafat's) bezeichnet wird, nennen die muslimischen Ḳurʾān-Kommentatoren und Zeitbuchschreiber doch seinen Vater Uḵẖtūb. Ḵẖwāndamīr macht ihn zu einem Nachkommen Ephraim's, des Sohnes Joseph's. Alīsaʿ's erste Begegnung mit Ilyās (Elia) wird folgendermassen erzählt: Ilyās kam einst ins Haus einer alten, armen Israelitin, der Witwe Uḵẖtūb's, die einen jungen, aber gelähmten Sohn namens Alīsaʿ hatte. Diesen heilte Ilyās durch sein Gebet, und seitdem begleitete ihn Alīsaʿ auf all seinen Sendungen. — Dieser Bericht geht offenbar auf 1. Könige, XVII, 9 ff. zurück, ohne Rücksicht auf die *ebd.*, XIX, 20 sich findende Angabe, dass zur Zeit des ersten Zusammentreffens zwischen Elia und Elisa des letzteren beide Eltern noch lebten. — Manche muslimische Schriftsteller setzen Alīsaʿ mit dem Propheten gleich, der gewöhnlich Ibn al-ʿAdjūz (Sohn der Greisin) genannt wird; nach Ṭabarī I, 535 aber geht diese Bezeichnung auf Ḥazḳīl (Hesekiel). Alīsaʿ war der Nachfolger (*waṣī*) des Ilyās als Prophet; auch besass er die Bundeslade, die nach muslimischer Auffassung von einem Propheten auf den andern überging. Nachdem er den Israeliten Gottes Einheit gepredigt, bat er Gott, ihn von dieser Welt fortzunehmen und ihn wieder mit Ilyās zu vereinigen. Ersterer Wunsch fand Erfüllung; er starb, den Dhu 'l-Kifl als Nachfolger hinterlassend. — Die muslimischen Schriftsteller versetzen Alīsaʿ in eine viel frühere Zeit, als der biblische Bericht ihm zuweist, nämlich lange vor König Saul. Ṭabarī (I, 559) behauptet sogar, es sei Alīsaʿ gewesen, den die Hexe von Endor auf Saul's Wunsch aus dem Grabe erstehen liess (vgl. 1. Samuel, XXVIII). Hinsichtlich Alīsaʿ's Identität herrscht überhaupt grosse Unklarheit; sowohl Ṭabarī als auch Thaʿlabī führen Zeugnisse an zugunsten der Gleichsetzung Alīsaʿ's mit al-Khiḍr, während Ḵẖwāndamīr eine Äusserung mittheilt, der zufolge er mit Dhu 'l-Kifl gleichzusetzen wäre.

Literatur: Ṭabarī, I, 542 ff., 559; ders., pers. Bearb. übers. v. Zotenberg, I, 410 ff.; Thaʿlabi, *ʿArāʾis* (Kairo, 1209), S. 227 ff.; Ḵẖwāndamīr, *Ḥabīb al-siyar*.

ALLĀH, das höchste Wesen der Muslime.

a. Vor-islāmische Auffassung.

Dass die Araber vor Muḥammad in gewissem Sinne einen höchsten, „Allāh" genannten Gott — „den *ilāh*" oder „den Gott", wenn die Form rein arabischen Ursprungs ist; wenn aramäischer Herkunft, von *alāhā*, „der Gott", gebildet — annahmen und verehrten, scheint durchaus sicher. Ob er eine Abstraktion darstellte oder die Weiterentwicklung einer Einzel-Gottheit (etwa wie Hubal), braucht hier nicht untersucht zu werden. Für archäologische und nicht-arabische Zeugnisse s. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (2. Aufl., S. 117 ff.), Nöldeke's Artikel über die (vor-islāmischen) Araber in Hasting's *Dictionary of Religion and Ethics*, I, 662, und Brockelmann, *Allah und die Götzen*, in *A R*, XX, S. 99—121. Hier mögen die Zeugnisse des Ḳurʾān genügen. Darin ist Allāh nach dem Glauben der Mekkaner Schöpfer und erhabener, fürsorglicher Schutzherr (Sūra XIII, 17; XXIX, 61, 63; XXXI, 24; XXXIX, 39; XLIII, 8, 87; Allāh aus Sūrā XIII, 18 und XXIX, 63 als Regengott zu deuten, ist wohl etwas gezwungen). Die Mekkaner rufen ihn an in Zeiten besonderer Gefahr (X, 23; XVI, 55; XXIX, 65; XXXI, 31; doch hängen diese Stellen zusammen und haben kaum selbständigen Wert); sie bezeugen ihren Glauben an ihn durch feierliche, bei ihm geleistete Eide (VI, 109; XVI, 40; XXXV, 40); sie erkennen ihm vor allen übrigen Gottheiten einen besondern Anteil am Opfer zu (VI, 137); andrerseits aber machen sie nachdrücklich geltend, dass er ihnen nie verboten habe, neben ihm andere Götter zu verehren (VI, 149), ja sie bekennen und verehren sogar andere, eigentlich untergeordnete Gottheiten inniger und unmittelbarer. Doch ist es hier nicht immer leicht, ihre wirklichen Vorstellungen von deren Auslegung durch Muḥammad und besonders ihren Wortschatz von dem Muḥammad's zu unterscheiden. Zweifellos betrachteten sie gewisse Gottheiten — LIII, 19—20 werden al-ʿUzzā, Manāt oder Manāh und al-Lāt (?) genannt; einige haben Sūra VII, 179 als Anspielung auf eine Verunstaltung von Allāh in Allāt gedeutet — als Töchter Allāh's (VI, 100; XVI, 59; XXXVII, 149; LIII, 21); auch schrieben sie ihm Söhne zu (VI, 100). Ob aber die Mekkaner jene Gottheiten mit dem Ausdruck *shurakāʾ* („Genossen" Allāh's) bezeichneten, vermögen wir nicht zu entscheiden; wohl noch weniger wahrscheinlich ist, dass sie dieselben *malāʾika* („Engel") nannten. Bei allen gewöhnlichen Anlässen verehrten sie diese Gottheiten vor Allāh und brachten ihnen vorzugsweise ihre Opfergaben dar, mit Benachteiligung Allāh's (VI, 137 ff.). Zum mindesten erhofften sie von ihnen Fürsprache bei Allāh (LIII, 26); weniger sicher schien es ihnen, ob jene Gottheiten Schöpfer seien (XIII. 17 f.), und so kamen sie in allen Notlagen auf Allāh zurück, dessen Schöpferkraft ausser Zweifel stand. Gewiss ist auch, dass sie eine Verwandtschaft (*nasab*) zwischen Allāh und den *djinnen* (XXXVII, 108; über den kurʾānischen Gebrauch dieses Wortes vgl. XXV, 56; XXXIII, 103) behaupteten und diese letzteren für Allāh's Genossen hielten (VI, 100); darum suchten sie bei ihnen Hilfe (LXXII, 6). Ob sie sich aber auch Engel vorstellten und sie zu Genossen Allāh's machten, ist nicht so gewiss; das mag vielleicht nur Muḥammad's Deutung sein. Seine eigene Stellung zu

Digitized by Birzeit University Library

diesen Fragen ist übrigens klar: neben Allāh gebe es Engel, *ǧinn*en der Teufel und Teufel, letztere in gewissem Verwandtschaftsverhältnis zu den beiden erstern. Dies seien die Wesen, die wirklich von den Mekkanern angerufen würden, ohne aber etwas für sie tun zu können (XVII, 58); ihnen ein weibliches Geschlecht und Namen beizulegen, sei reine Willkür. — Aus all dem sieht man, dass zu Muḥammad's Zeit in Mekka — gleichgültig, wie es vorher und im übrigen Arabien gewesen sein mag und woher die angewandten Namen stammten — bei weitem kein einfaches Heidentum mehr herrschte, sondern eher eine Art christlichen Glaubens, worin Heilige und Engel zwischen Gott und seine Diener getreten sind. Und natürlich hielt sich Muḥammad für einen Reformator, der einen älteren und einfacheren Glauben predigte und Engel und *ǧinn*en an die richtige Stelle zurückversetzte.

b. Muḥammad's Lehre von Allāh.

Muḥammad's Gottesidee findet ihren einfachsten Ausdruck im ersten Artikel des muslimischen Glaubensbekenntnisses: *lā ilāha illa 'llāh*u, „kein Gott ausser Allāh". Dies bedeutete für Muḥammad und die Mekkaner, dass von allen Göttern, die sie verehrten, Allāh die einzige wirkliche Gottheit sei, und trug dem Wesen Gottes in abstracto keine Rechnung sondern nur der persönlichen Stellung Allāh's. „Allāh" war daher und ist noch heute der Eigenname Gottes bei den Muslimen. Das Wort entspricht dem Yahwe der Hebräer, nicht dem Elōhīm. Ein Plural lässt sich nicht davon bilden; um „Götter" auszudrücken, müssen die Muslime auf den Plural von *ilāh* zurückgreifen, dem Appellativum, das wahrscheinlich dem Namen Allāh zugrunde liegt; das tut Muḥammad selber häufig, wenn er von den „andern Göttern" (z.B. *ālihat*un *ukhrā*, IV, 19) redet, welche die Mekkaner Allāh beigesellten, und der Islām ist ihm darin gefolgt, wenngleich er die speziellern Ausdrücke *aṣnām* oder *awṯān*, „Götzen", bevorzugt (vgl. d. Art. *Allāh* in Hastings' *Dictionary of Religion and Ethics*).

Gebrauchten nun auch die Mekkaner und Muḥammad denselben Namen, dessen Träger müssen sie sich sehr verschieden vorgestellt haben. Die Mekkaner hatten augenscheinlich im allgemeinen keine Furcht vor Allāh; dagegen stellte diese Furcht im Glauben Muḥammad's einen Grundzug dar. Den Mekkanern lag Allāh in nebelhafter Ferne; Muḥammad fühlte ihn sich allezeit furchterregend nahe, „näher als die Halsschlagader" (L, 15). Jene scheuten sich nicht, ihn zugunsten kleinerer Götter hintanzusetzen; dieser kannte ihn als eifernden und rachsüchtigen Herrn, der zweifellos einst richten und verurteilen würde. So war bei Muḥammad aus einer unklaren Abstraktion eine überwältigende Persönlichkeit geworden.

Diese Persönlichkeit müssen wir nunmehr so analysieren, wie Muḥammad sie sich dachte. Glücklicherweise hat er aus Rücksicht auf den *saǧ*'-Reim Allāh mit zahlreichen Attributen gekennzeichnet, und der spätere Islām ist einem gesunden Triebe gefolgt, wenn er diese „schönsten Namen" (*al-asmā' al-ḥusnā*) — der Ausdruck selbst kommt sogar mehrere Male im Ḳur'ān vor (VII, 179; XVII, 110; XX, 7; LIX, 24) und zeigt Muḥammad's eigene Vorliebe für solche Schilderungen — sammelte und ehrfurchtsvoll anwandte. Denn sie veranschaulichen die greifbare Unmittelbarkeit von Muḥammad's Gott viel besser als die von den scholastischen Dogmatikern aufgestellten Listen von Eigenschaften (*ṣifāt*) Gottes und können als sicheres Hilfsmittel dienen, um Muḥammad's allzu häufig abgerissene und widerspruchsvolle Äusserungen zueinander in Beziehung und in Einklang zu bringen (vgl. über die schönsten Namen den Art. von Redhouse in *JRAS*, XII [1880], S. 1—69).

1. Allāh an und für sich: Die Charakterisierungen erscheinen auf den ersten Blick als merkwürdige Kombination von anthropomorphen und metaphysischen Attributen. Immerhin: wenn Muḥammad von Allāh's beiden Händen hin: wenn Muḥammad von Allāh's beiden Händen (V, 69; XXXVIII, 75), seinem Greifen (XXXIX, 67), seinen Augen (LIV, 14) oder seinem Gesicht (II, 109, 274; VI, 52; XVIII, 27 u. ö.) spricht oder ihn auf seinem Thron sitzend (XX, 4 u. ö.) schildert, so müssen wir das nicht als Ausfluss einer anthropomorphischen Theologie, sondern vielmehr als plastische Metapher eines Dichters betrachten. Um Fachausdrücke zu gebrauchen: wir haben hier nur *maǧāz* (Übertragung); *taǧsīm* (Verkörperlichung) und *taṣḫbīh* (Anthropomorphismus) waren der späteren Exegese vorbehalten. Ähnlich verhält es sich mit den metaphysischen Attributen. Muḥammad's feurige Einbildungskraft, die sich mit konkreter Unmittelbarkeit ausdrückte, konnte Allāh den Ersten (*al-awwal*) und den Letzten (*al-āḫir*), den Äussern (*al-ẓāhir*) und den Innern (*al-bāṭin*; alle LVII, 3) und sogar den durch sich selbst Existierenden (*al-ḳayyūm*, II, 256; III, 1) nennen — die arabischen Dichter hatten bereits im Gebrauch beschreibender Epitheta viel Lebendigkeit und Kraft entwickelt —; aber „der Seiende" (*al-wāǧid*) findet sich im Ḳur'ān nicht, obwohl es sehr gut vorkommen könnte, und der Notwendig-Existierende (*al-wāǧib al-wuǧūd*) gehört dem spätern Scholastizismus an. Sodann ist Allāh der Eine (*al-wāḥid*, oft), der Lebende (*al-ḥayy*, III, 1; II, 256 usw.), der in und durch sich Erhabene (*al-mutaʿāli*, nur XIII, 10), der Erhabene (*al-ʿali*, oft), der Umfassende (*al-wāsiʿ*, II, 248 usw.), der Mächtige (*al-ḳadīr*, II, 19 usw.), der sich selbst Genügende (*al-ġhanī*, II, 265 usw.), der absolute Urheber (*al-badīʿ*, nur II, 111; VI, 101), der Bleibende (*al-bāḳī*; kommt als Attribut im Ḳur'ān nicht vor, das Verbum *baḳiya* jedoch häufig von Allāh gebraucht; s. u.), der Ewige (*al-ṣamad*, nur CXII, 2; doch waren die ältesten Ausleger sich über die genaue Bedeutung und Herkunft dieses ἅπαξ λεγόμενον nicht klar; vgl. Ṭabarī, XXX, 196, 7), der Starke (*al-ʿazīz*, oft), der Grosse (*al-ʿaẓīm*, oft), der Überwinder (*al-ḳahhār*, XII, 39 usw.), der Grossherrische (*al-mutakabbir*, nur LIX, 23; ein tadelndes Beiwort, wenn von jemand anders als Allāh gebraucht), der Grosse (*al-kabīr*, oft), der Preiswürdige (*al-ḥamīd*, oft), der Ruhmvolle (*al-maǧīd*, nur XI, 76; LXXXV, 15; sonst vom Ḳur'ān selbst gesagt; ein anderer Name, *al-māǧid*, kommt im Ḳur'ān nicht vor), der Grossmütige (*al-karīm*, oft; bedeutet im Arabischen eigentlich der „Edle"), der mit Majestät und Grossmut Begabte (*dhu 'l-ǧalāl wa 'l-ikrām*, LV, 78), der Majestätische (*al-ǧalīl*; kommt als Beiwort im Ḳur'ān nicht vor, wohl aber sehr oft dem Sinne nach in anderen Ausdrücken), der Kraftvolle (*al-ḳawī*, oft), der Standhafte (*al-matīn*, nur LI, 58), der Wissende (*al-ʿalīm*, oft), der Scharfsinnige (*al-laṭīf*, VI, 103 usw.), der Kundige (*al-ḫabīr*, oft), der Weise (*al-ḥakīm*, oft), der Hörer (*al-samīʿ*, oft), der Sehende (*al-baṣīr*, oft), der heilige König

Digitized by Birzeit University Library

(*al-malik al-ḳuddūs*, nur LIX, 23; LXII, 1; *ḳuddūs* allein wird auch zu den Namen Gottes gerechnet, doch findet es sich nur in Verbindung mit König; welchen Begriff Muḥammad damit verband, ist dunkel, vielleicht nur den des Alleinseins; sonst wird die Wurzel *ḳ-d-s* nur noch vom hl. Geist, d. h. Gabriel, vom hl. Land, vom hl. Wādi, wo Allāh mit Moses zusammentraf, und von den Engeln gebraucht, die Allāh heiligpreisen; die Ausleger erklären es natürlich als einen *tanzīh*-Terminus), der Friede (?; *al-salām*, nur LIX, 23; auch hier ist die Bedeutung ganz unklar und fast sicher n i c h t „Friede"; die Ausleger deuten es als *salāma* = „Mangel- und Fehlerlosigkeit", was durchaus nicht unmöglich ist; vielleicht ist es nur ein Nachklang eines von Muḥammad aufgegriffenen christlich-kultischen Ausdrucks), die Gerechtigkeit (?; *al-ʿadl*; findet sich nur in der Tradition, ist aber hier beizufügen, weil kein anderer Name denselben Begriff wiedergibt; am nächsten käme „der Beste der Richter" = *ḵẖair al-ḥākimīn*, nur VII, 85; X, 109; XII, 80; *ʿadl* dagegen hat im Kurʾān eine andere Bedeutung), der Wohltäter (*al-barr*, nur LII, 28), das Licht der Himmel und der Erde (*al-nūr*, nur XXIV, 35; dem Zusammenhang nach scheint hier eine Anspielung auf den christlichen Gottesdienst in Kirchen und Klöstern vorzuliegen, und in diesem Falle wäre das Bild von dem mit Lichtern besetzten Altar hergenommen; die kurʾānischen Ausdrücke würden dann im Verband mit dem Zusammenhang an „das Licht der Welt" im Evangelium und „das Licht vom Lichte" im nikäischen Glaubensbekenntnis erinnern), der Wirkliche oder die Wirklichkeit (*al-ḥaḳḳ*; im Kurʾān meist vom Inhalt der Lehre Muḥammad's, *al-ḥaḳḳ min rabbika*, aber auch von Allāh XX, 113; XXII, 6, 61; XXIV, 25; XXXI, 29, in Ausdrücken wie „der wirkliche König", „er ist die Wirklichkeit").

Diese Attribute bezeichnen für uns ein Wesen, das sich selbst genügend, allmächtig, allwissend, allumfassend, ewig, das die einzige Wirklichkeit ist. Seine wenigen idealen Qualitäten werden selten genannt und sind nicht klar bestimmt. Was „Heiligkeit", „Friede", „Licht" für Muḥammad in bezug auf Allāh bedeutete, können wir kaum erraten. Dass er es passend gefunden hätte, ihn „gerecht" zu nennen, ist zu bezweifeln. Das oft mit „Wahrheit" übersetzte Attribut bedeutet eher „Wirklichkeit".

2. A l l ā h i n B e z i e h u n g z u a n d e r n, d. h. zu seiner Schöpfung; denn nichts existiert ausser ihm und dem, was er erschaffen hat. Er ist der Schöpfer (*al-ḵẖāliḳ*, LXIX, 24 usw.; *al-bārīʾ*, nur II, 51; LIX, 24; letzteres ist von Muḥammad offenbar dem Hebräischen entlehnt und hat keine besondere Bedeutung), der Gestalter (*al-muṣawwir*, nur LIII, 24), der Urheber (*al-mubdiʾ*), der Wiederhersteller (*al-muʿīd*; die zwei letzteren sind im Kurʾān keine Attribute Allāhs, aber ein oft entwickelter Gedanke, z. B. XXIX, 18; LXXXV, 13), der Spender des Lebens (*al-muḥyī*, nur XLI, 39, aber öfter der Idee nach), der Bringer des Todes (*al-mumīt*, im Kurʾān nicht als Attribut, der Gedanke aber häufig, z. B. XV, 23), der Erbe (*al-wāriṯ*, ebd.) alles Besitzes, wenn alle ausser ihm tot sind, der alle Dinge zählt und in einem Buch verzeichnet (*al-muḥṣī*, nicht als Attribut, aber oft als Idee, vgl. XXXVI, 11; LXXVIII, 29), der Auferwecker der Toten aus den Gräbern (*al-bāʿiṯ*, im Kurʾān nicht als Attribut, aber sehr oft als Idee), der alle Geschöpfe schliesslich wieder versammelt (*al-ḏẖāmiʿ*, III, 7; IV, 139), der Stärkende (*al-muḳīt*, nur IV, 87), der Hüter (*al-ḥafīẓ*, nur LXXXVI, 4), der König (*al-malik*, oft), der Herr der Königswürde (*mālik al-mulk*, nur III, 25), der Regierer (*al-wālī*, nur XIII, 12), der die Obergewalt Besitzende (*al-muḳtadir*, XVIII, 43 usw.), der Tyrann (*al-ǧabbār*, nur LIX, 23; sonst kommt das Wort im Kurʾān noch neunmal vor, wird aber nur von Menschen und in schlechtem Sinne gebraucht in Verbindung mit *ʿanīd*, *ẖaḳī*, *ʿaṣī* und *mutakabbir* (über letzteres als Qualifizierung Allāh's s. oben).

Allāh ist somit der absolute Schöpfer, Erhalter, Herrscher, Zerstörer, Wiederhersteller und Verzeichner; es gibt keine Macht und keine Kraft ausser in ihm. Von ihm, dem Absoluten, lassen sich Ausdrücke gebrauchen, die — auf Menschen, bar eines solchen obersten Rechtes, angewandt — Schlechtes bedeuten würden. Er ist der Erhöher (*al-rāfiʿ*), der Ehrenverleiher (*al-muʿizz*) und der Erniedriger (*al-muḏẖill*). Er ist der Hinderer (*al-māniʿ*) und der Förderer (*al-nāfiʿ*), der Verzögerer (*al-muʾaḵẖḵẖir*) und der Beschleuniger (*al-muḳaddim*). Er ist der Zusammenziehende (*al-ḳābiḍ*) und der Ausbreitende (*al-bāsiṭ*); er ist der Schaden-Verursachende (*al-ḍārr*). Allerdings kommen diese letzteren Ausdrücke als Attribute im Kurʾān nicht vor, doch ist der Gebrauch ihrer Wurzeln von Allāh sehr gewöhnlich. Sonderbarerweise wird das Partizipium von der letztgenannten Wurzel, „der Schaden-Verursachende", im Kurʾān vom Satan gebraucht (LVIII, 11).

3. A l l ā h i n B e z i e h u n g z u r M e n s c h h e i t. Er ist der barmherzige Erbarmer (*al-raḥmān al-raḥīm*) oder der barmherzige Raḥmān, je nachdem wir „Raḥmān" mehr oder minder als Eigennamen auffassen. Diese beiden sind die häufigsten Attribute und stehen am Anfang jeder Sūra, eine einzige ausgenommen. Auch gebrauchte Muḥammad al-Raḥmān eine Zeitlang als Eigenname, gleichbedeutend mit Allāh, was die Mekkaner als eine von seinen Neuerungen ansahen. Vgl. die Geschichte des Vertrags von Ḥudaibiya, wo sie die jenen Namen enthaltende Formel verwarfen und auf der alten mekkanischen Formel „In Deinem Namen, o Allāh"! bestanden (Baiḍāwī, zu Sūra XLVIII, 26; Ibn Hiśhām, ed. Wüstenf., S. 747).

Dass Muḥammad die Formel dem Südarabischen entlehnte, scheint sicher (Mordtmann u. Müller in *WZKM*, X, 285 ff.). Doch war es für ihn mehr als eine blosse Formel. Dass der Mensch vor Gott stehe, nackt, wehrlos, und unfähig, sich zu rechtfertigen, war eine der vorherrschenden Ideen Muḥammad's, die denn auch in den von ihm gebrauchten Namen Allāh's häufiger als irgend eine andere zum Ausdruck kommt. So ist von der Wurzel, die „vergeben" bedeutet, ein Name mit zwei Steigerungsformen gebildet: der Vergebende (*al-ḡafīr*, nur VII, 154; XL, 2), der Vielvergebende (*al-ḡafūr*, oft), der Verger von Beruf (*al-ḡaffār*, XX, 84 usw.). Allāh ist ferner der Verzeihende (*al-ʿafūw*, usw.), der Milde (*al-ḥalīm*, oft), der Bereuende (*al-tawwāb*, II, 35, usw.; auch von Menschen gebraucht), der Dankbare (*al-ẖaḳūr*, XXXV, 27 usw.; wird auch von Menschen gebraucht und von den Auslegern in bezug auf Allāh als „der für Danksagung Erkenntliche" erklärt), der sehr Langmütige (*al-ṣabūr*; im Kurʾān nicht als Attribut, der Gedanke aber häufig). Zwei vertraulichere Namen derselben Kategorie sind der Gütige (*al-raʾūf*, II, 138 usw.) und der Lie-

Digitized by Birzeit University Library

bende (*al-wadūd*, nur XI, 92; LXXXV, 14). Aber er ist auch der Wächter (*al-raḳīb*, IV, 1 usw.), der Rechner (*al-ḥasīb*, nur IV, 88; XXXIII, 39), der Zeuge (*al-shahīd*, oft). Wiederum zugunsten des Menschen ist er der Treue (*al-mu'min*; von einem Menschen bedeutet es „der Gläubige"), der Beschützer (*al-muhaimin*, nur LIX, 23), der Führer (*al-hādī*, oft), der Hüter (*al-wakīl*, oft), der Schutzherr (*al-walī*, oft). Letzteres Wort wird auch von Menschen gebraucht und bildet die Grundlage der Heiligenlehre im Islām. Es bezeichnet eigentlich jemanden, der sich in der Nähe eines andern befindet, einen Genossen oder Gefährten, und daher weiterhin entweder den helfenden Schutzherrn oder den abhängigen Schützling. Dass es eine besondere Klasse von *walīs* oder Heiligen gibt, muss Sūra X, 63 beweisen: „Fürwahr, Allāh's *walīs* befällt keine Furcht noch Trauer". Natürlich ist er sodann der Rächer (*al-muntaḳim*; kein Attribut im Ḳur'ān; doch vgl. V, 96) und endgültiger Raumschaffer (*al-fattāḥ*, XXXIV, 25; auch in anderen Formen), der zwischen den Menschen richtet, scheidet und teilt, — auch gebraucht, um den „Wegbahner" zu Gewinn und Sieg zu bezeichnen. Und wie alle Dinge in seinen Händen liegen, so geht auch alles von ihm aus. Er ist der Geber (*al-wahhāb*, III, 6 usw.), der Fürsorgende (*al-razzāḳ*, nur LI, 58 als Attribut; doch ist die Idee von der Abhängigkeit der ganzen Schöpfung von dem durch Allāh gewährten *rizḳ* [Unterhalt] sehr häufig), der Erhörer des Gebets (*al-mudjīb*, nur XI, 64; doch finden sich die Begriffe „Gebet" und „Bitte" häufig); der Geber (*al-mu'tī*) und der (alle andere Hilfe usw.) entbehrlich Machende (*al-mughnī*; später als „der Bereicherer" aufgefasst) kommen im Ḳur'ān zwar nicht als Attribute vor, aber ihre Ideen gehören zu den Grundgedanken (vgl. z.B. XX, 52 und IV, 129).

Das Verhältnis des Menschen zu Allāh ist also das der Abhängigkeit. Er bedarf der Vergebungsbereitschaft und Geduld Allāh's. Dieser steht über ihm als Wächter und Rechenschaft-Fordernder, ist aber auch ein treuer Beschützer und Führer. Von ihm kommt aller „Lebensunterhalt" im weitesten Sinne. Er tut alles unmittelbar — daher jene Epitheta —, und folgerichtig wären bei dieser Auffassung weder Engel noch Vermittler vonnöten. Doch konnte sie der Islām nicht vermeiden, weil Muḥammad sie als wesentlichen Teil der Religion seiner Zeit vorfand und beibehalten musste. Alles geschieht Allāh's Willen gemäss: „Er führt in die Irre, wen er will, und leitet auf den rechten Weg, wen er will" (XIII, 27; XVI, 95; LXXIV, 34). Jeder kann nur auf Allāh's gute Leitung hoffen, sich ihm in blinder Furcht unterwerfen und darauf vertrauen, dass Allāh nicht zulassen werde, dass er „vergesse" und zu den Verlierenden gehöre, die ins Höllenfeuer kommen (LIX, 19, 20). Widersprüche hatten für Muḥammad nichts Abschreckendes. Er hat offenbar, was auch spätere Überlieferung ihm in den Mund gelegt haben mag, über Prädestination und Willensfreiheit nie nachgedacht. Er zeigte jede Seite seiner Gottesanschauung, wie sie ihm gerade vorschwebte und wie das Bedürfnis des Augenblicks es verlangte. So ist Allāh einmal gütig, liebend, langmütig [s. o.], und ein andermal sagt er: „Ich erschuf die *djinn*en und die Menschen nur, damit sie mir dienen. Ich verlange keinen Unterhalt von ihnen und auch nicht, dass sie mich ernähren". Allāh ist der Erhalter, der Starke, der Gewaltige (LI, 56—58). Er ist ferner der Stolze (*al-mutakabbir*), der Tyrann (*al-djabbār*); wenn er hilft, so peinigt er auch (*darr*). Und wiederum: „Wen Gott auf den rechten Weg führt, der ist wohl geleitet, und wen er irreführt, der gehört zu den Verlierenden" (VII, 177). Und so heisst es öfters von Allāh, dass er irreführt (*dalla*). Und so oft die Wurzel *ṭ-b-ᶜ* vorkommt (IV, 154; VII, 98, 99; IX, 88, 94; X, 75; XVI, 110; XXX, 59; XL, 37; XLVII, 18; LXIII, 3), drückt sie die Grundtatsache aus, dass Allāh die Herzen der Ungläubigen „versiegelt", damit sie nicht glauben. Diese Vorstellungen von Allāh sind vielleicht nicht widersprechend, aber ihre unvermittelte Nebeneinanderstellung und die Betonung der letztgenannten Ideen waren für die künftige Entwicklung der Theologie bedeutungsvoll.

Muḥammad's Standpunkt war also im höchsten Grad theistisch, und seine Theologie war theozentrisch. Trotzdem kann man eher sagen, dass er gottberauscht war, als dass er eine Theologie gottberauscht war, als dass er eine Theologie gottberauscht hatte. Gewisse Ideen und Redensarten beherrschten ihn, und er dachte weder nach, noch machte er sich Sorge darüber, wohin sie führen konnten. So war Allāh für ihn die Wirklichkeit (*al-ḥaḳḳ*). aber er fragte sich nie, was das bedeutete. Er würde ohne Zögern erklärt haben, dass es eine Zeit gab, wo nichts ausser Allāh existierte. Ob er — wie einige spätere Sekten — auch den Ausspruch gewagt hätte, dass eine Zeit kommen werde, wo ausser Allāh nichts sein werde, ist ungewiss. In eine rhetorische Form gebracht, würde er den Satz wahrscheinlich als eine Erhöhung Allāhs über seine Geschöpfe haben gelten lassen. In der Tat dehnte er in gewissen Redensarten den Begriff der absoluten Existenz Allāhs so weit aus, dass dadurch die spätere pantheistische Entwicklung hinlänglich bedingt und erklärt ist. Diese extreme Auffassung findet sich namentlich mit dem Ausdruck „das Gesicht Allāhs" verknüpft, einem Ausdruck unbekannter Herkunft, der aber aus irgend einem Grunde einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht zu haben scheint. Das Wort „Gesicht" (*wadjh*) wird im Ḳur'ān in bezug auf Menschen öfters im Sinne von „selbst" (wie *nafs*, *dhāt*) gebraucht (z.B. II, 106; III, 18; IV, 124; VI, 79; X, 105; XXX, 29, 52; XXXI, 21; XXXIX, 25; hier ist vielleicht der Ursprung des Sprachgebrauches zu suchen), aber wenn von Allāh gebraucht, scheint ihm mehr Farbe und Geschmack der ursprünglichen Metapher zu verbleiben, obwohl die schliessliche Bedeutung zweifellos „selbst" ist. So handeln die Menschen aus Sehnsucht nach dem Angesicht Allāhs (II, 274; XIII, 22; XCII, 20); sie „verlangen" oder „streben (*yuridūna*) nach Allāhs Angesicht" (VI, 52; XVIII, 27; XXX, 37, 38); sie handeln „um des Angesichts Allāhs willen" (LXXVI, 9). Die wichtigsten Stellen sind: „Allāhs ist der Osten und der Westen; wohin immer ihr euch wendet, da ist Allāh's Angesicht (II, 109); „Alle Dinge gehen ihrem Untergang entgegen (*hālik*), ausgenommen sein Angesicht" (XXVIII, 88); „Wer immer auf ihr (der Erde) weilt, schwindet dahin (*fānī*), aber das majestätische, edle Angesicht des Herrn dauert ewig" (LV, 26—27). In allen Fällen könnte man hier ohne wesentlichen Verlust „Allāh selbst" für „Allāhs Angesicht" einsetzen; aber Muḥammad empfand ohne Zweifel das Malerische des Ausdrucks, und der spätere Ṣūfismus gründete darauf seine Theorien. Die Ausleger erklären jene Stellen dahin, dass alle Dinge ausser Allāh ihrer Existenz nach nur

Digitized by Birzeit University Library

möglich (*mumkin*) seien, während Allāh seiner Existenz nach notwendig (*wādjib al-wudjūd*) sei; daher könnten die Dinge in Übereinstimmung mit ihrer wesentlichen Begriffsbestimmung als „nicht-existierend" (*ma'dūm*) bezeichnet werden, d. h. da sie dem Untergang a u s g e s e t z t seien, gingen sie ihm w i r k l i c h entgegen. Es ist aber zu bezweifeln, ob Muḥammad eine solche Unterscheidung machte und ob er mit jenen Ausdrücken überhaupt eine klare Vorstellung verband.

Er überliess also dieses Problem dem zukünftigen Islām. Letzterer hatte die stark persönliche Natur und deutliche Scheidung Allāhs von der Welt mit einem unmittelbaren Wirken Allāhs in der Welt, das auf Immanenz hinausläuft, in Einklang zu bringen. Die Aufgabe wurde noch verwickelter durch verschiedene Sätze, die den Gedanken der wesentlichen Nichtexistenz aller Dinge ausser Allāh nahelegten. Zusammenfassend sei hier gesagt, dass die scholastischen Theologen der Idee der Persönlichkeit nachgingen und Allāh von seiner Schöpfung so weit trennten, dass es schwer hielt zu erklären, wie er noch auf die Welt einwirken konnte. Dabei entwickelten sie die Lehren des *tanzīh* (Entfernung) und der *mukhālafa* (Verschiedenheit), d. h. Beseitigung aller Eigenschaften der Wandelbarkeit von Allāh und Betonung der wesentlichen Verschiedenheit seiner Qualitäten von den ähnlich benannten Qualitäten menschlicher Wesen. Anderseits lehrt die Entwicklungsgeschichte des Ṣūfismus ein stufenweises Versinken der Welt in Allāh, bis man zu dem Schlusse kam, dass Allāh das All sei. Die aristotelisch-neuplatonischen Philosophen schlugen eine dritte Richtung ein. Indem sie im Wesentlichen unabhängig von der Kur'ānexegese forschten, aber zu ihrem Schutz sich wenigstens den Kur'ānlehren anzupassen suchten, gelangten sie schliesslich zu dem andern pantheistischen Standpunkt, dass das All, d. h. die Welt ewig sei, Allāh sei. Es war al-Ghazzālī's aristotelische Welt, Allāh sei. Es war al-Ghazzālī's Lebenswerk, hier zu vermitteln und einen Standpunkt festzustellen, den der orthodoxe Islām bis heute noch nicht überschritten hat.

Es dürfte nun am Platze sein, den Standpunkt Muḥammads ins Auge zu fassen, wie er in den Überlieferungen geschildert wird. Aber der Versuch in ihr etwas zu finden, was mit historischer Sicherheit Muḥammad zugeschrieben werden kann, ist ein gänzlich aussichtsloses Unternehmen. Ein grosser Teil rührt mit voller Gewissheit nicht von ihm her, und welcher Kern tatsächlich von seinen Lippen kam, werden wir wohl nie wissen. Goldziher hat uns gelehrt, dass die Traditionen in Wirklichkeit der Niederschlag der dogmatischen Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte sind, und dass darin ihr wahrer historischer Wert liegt. Aber diese Aufzeichnungen sind so verwirrt, falsch datiert, indirekt und irreleitend, dass sie nur dazu dienen können, andere direktere Quellen zu beleuchten und zu ergänzen. Darum muss hier jede Heranziehung der Traditionen sowohl mit Bezug auf Muḥammads Ansichten als auf die der ältesten islāmischen Gemeinde kurz sein. Selbst da, wo die Traditionen Ähnlichkeit mit dem Kur'ān zeigen, sind sie trügerisch. So entwickelt Muḥammad im Kur'ān ganz naiv zwei nebeneinander hergehende Ansichten von Allāhs Wirken, eine streng prädestinatianische und eine andere, die dem freien Willen Spielraum lässt. Dies war die Folge einer tatsächlichen Gedankenverwirrung bei ihm. Die gleichartige Erscheinung in den Traditionen aber ging aus einer ganz anderen Ursache, nämlich daraus, dass die widersprechenden Überlieferungen in gegnerischen Schulen entstanden waren, von denen jede die frei erdichteten Überlieferungen zur Stütze ihrer eigenen Ansichten dem Propheten anhing. Einige Überlieferungen erklären mit grosser Bestimmtheit, dass Muḥammad sich auf keine derartigen Erörterungen einliess, während er nach andern sich ausführlich über den fraglichen Gegenstand verbreitete. Aber die ersteren sind gleich verdächtig wie die der letzteren Art; sie gehören wahrscheinlich der Partei an, die lange Zeit den Gebrauch der Vernunft (*'akl*) in der Theologie verwarf und sich mit dem Hersagen der Glaubensformeln begnügte, welche die Überlieferung (*nakl*) ihnen vermittelte. Sodann treten in den Traditionen folgende Auswüchse und Unterschiede hervor. Zunächst ein auffallender mythologischer Zuwachs. Die Gestalt Allāhs wird malerischer, und sein Verhältnis zu den Engeln und Teufeln erscheint mehr detailliert. Die Lehre von den letztern wird weiter entwickelt und die einfache Lehre von Allāhs Wirken verdunkelt (oft in al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*, s. bes. *Kitāb al-tawḥīd* und *Bad' al-khalḳ*). Allāhs Angesicht kehrt wieder und ebenso sein Thron (*'arsh*); die Kosmographie der Himmel und der Erde wird ausgearbeitet. Allāh steigt herab zum untersten Himmel (*al-samā' al-dunyā*) und ruft: „Ist ein Flehender da? Ist jemand da, der Verzeihung sucht?" (*Kitāb al-tawḥīd* im *Ṣaḥīḥ* des al-Bukhārī, ed. Kairo, 1312, IV, 179). Dann kommt die Geschichte von dem Menschen, der der Letzte im Paradiese sein wird, und wie er Allāh zum Lachen bringt (*ebd.*, IV, 172/173). Schliesslich wird Allāh die Erde auf einen Finger und die Himmel auf einen andern Finger nehmen und laut ausrufen: „Ich bin der König, wo sind die Könige der Erde?" (*ebd.*, IV, 167, 181). Er wird seinen Fuss tief in die Hölle drücken und so dort Platz schaffen (*ebd.*, IV, 167, 175). Seine Augen, wovon im Kur'ān in der Singular- und Pluralform die Rede ist (Sing Sūra XX, 40), werden gleichsam dem einen Auge des al-Dadjdjāl entgegengesetzt (*ebd.*, IV, 169). Zweitens zeigen sich in seinen Eigenschaften noch grellere Widersprüche. Häufig kehrt der Spruch wieder: „Meine Gnade bewältigt meinen Zorn oder geht ihm voran" (z.B. *ebd.*, IV, 169, 175), anderseits findet sich die ungeheuerliche Tradition: „Diese zum Himmel, es kümmert mich nicht; diese zur Hölle, es kümmert mich nicht" (vgl. Ghazzālī, *Ihyā'*, mit Komment. von Saiyid Murtaḍā, VII, 308). Es ist bezeichnend, dass gerade bei solchen die Seligkeit berührenden Fragen die schreiendsten Widersprüche auftreten. Einmal wird das Hersagen der ersten Hälfte des Glaubensbekenntnisses und ein Minimum von guten Werken zur Erreichung der Seligkeit für ausreichend erklärt, und ein andermal werden 999 Menschen von tausend zur Hölle fahren. Allerdings wird letzteres scherzhaft gedeutet: die 999 sind aus dem Volk von Yādjūdj und Mādjūdj vollzählig zu machen (*ebd.*, III, 143). Offenbar haben wir hier Nachklänge späterer Streitigkeiten, was noch deutlicher hervortritt, wenn es heisst, dass der geretteten Überrest des Volkes in Syrien sein wird (*ebd.*, IV, 176), eine unzweideutige Anspielung auf die Umaiyaden. Ferner findet sich die absurde Auslegung der „Entblössung des Schenkels" am jüngsten Tage (Sūra, LXVIII, 42), eine Auslegung die Muḥammad sich nie hätte träumen lassen, die

Digitized by Birzeit University Library

aber in der muslimischen Exegese stabil geworden ist (*Ṣaḥīḥ*, S. 173; vgl. *Durra* des al-Ghazzālī, ed. Gauthier, S. 69). Ein ähnlicher Versuch wird mit der Erklärung des sonderbaren Beinamens Allāhs, *al-salām* (al-Bukhārī, *a. a. O.*, IV, 167), gemacht. Dann gibt es auch da lange Traditionen über die Willensfreiheit usw. (S. 176) und über die Lehre von der Vermittelung (S. 169, 181); andere sind murdjiʾitischer Tendenz (S. 175, 180); weiter heisst es, dass Allāh ein „Ding" (*shaiʾ*: S. 170) genannt werden könne; dass Allāh war und dass nichts vor ihm war (*kān Allāh wa-lam yakun shaiʾ kablahu*: S. 170). Mit letzterem Satz kommen wir schon so ziemlich zur Metaphysik der Muʿtaziliten. Die Traditionen an sich bilden aber offenbar keine selbständige geschichtliche Stufe.

c. Die Lehre von der Person Allāh's nach ihrer Entwicklung im Islām.

Die theozentrische Natur der religiösen Anschauungen Muḥammad's und die Einflüsse, die auf die spätere Entwicklung einwirkten, namentlich der Einfluss der Theologie der griechischen Kirche mit ihrer nachdrücklichen Betonung der Person Gottes — im Gegensatz zur lateinischen Kirche mit ihrer Lehre von der Sünde und zu den reformierten Kirchen mit ihre Lehre von der heiligen Schrift — liessen diese Lehre (*al-tawḥīd*, „die Allāh für einzig erklärende") den grösseren Teil der muslimischen Theologie beherrschen. Anderseits trugen Muḥammad's Ausdrücke, zum Teil konkret-poetischer, zum Teil roh-metaphysischer Natur, viel zu den spätern Streitigkeiten bei. Mit nur ein bisschen Scharfsinn nach einer Richtung hin angewandt konnte man eine absolut-anthropomorphische oder eine praktisch-pantheistische oder eine kalt- und neutral-rationalistische Gottheit herstellen. Die einzige Unmöglichkeit war, wie die Muʿtaziliten schliesslich herausfanden, ein nichtstuender Gott als blosse, abstrakte Idee.

Es ist offenbar unmöglich, innerhalb der Grenzen eines Artikels diese Entwicklung ihrem Verlauf nach zu schildern. Hier kann höchstens eine Aufzählung der verschiedenen Richtungen nebst Angabe der bedingenden Einflüsse und der erreichten Resultate versucht werden. Für Einzelheiten und genauere Berücksichtigung der geschichtlichen Verhältnisse sei auf Macdonald's *Development of Muslim Theology* usw. (S. 119—287) verwiesen.

Die ersten Schritte zur Lösung der glänzenden Widersprüche Muḥammad's scheinen durch die ersten Bürgerkriege herbeigeführt worden zu sein. Man musste sich fragen, was denn eigentlich einen Muslim ausmache, und was zum islāmischen Glauben gehöre, was für eine Vorstellung von Allāh, von der menschlichen Verantwortung und Allāh's Oberaufsicht festzuhalten sei. Natürlich pflegten manche alle andern zu verdammen, die nicht in jedem Punkt mit ihnen zusammengingen, während politische Verhältnisse andere veranlassten, ihren Glauben nur äusserlich durch einen Testeid zu bekunden und das übrige Allāh zu überlassen, der allein die Herzen der Menschen kenne. So entstand die Sekte der Murdjiʾiten mit ihrer *irdjāʾ* (Aufschiebungs)-Lehre, die solche Fragen auf den jüngsten Tag verschob. Ähnlich traten in bezug auf den freien Willen die üblichen extremen Richtungen neben den üblichen Vermittlungsversuchen zutage. Diese und jene politischen Gegner hatten oder hatten keine Schuld an ihrem Tun. So kamen die Ḳadariten und Djabriten auf.

Bald jedoch übten klärende, wenn auch zum Teil verwickelnde äussere Einflüsse ihre Wirkung aus. Die sorgfältig ausgearbeitete Gotteslehre der griechischen Kirche, namentlich in der von Johannes Damascenus gegebenen Fassung veranlasste die Ḳurʾängläubigen, von den einfachen Namen Allāh's ausgehend nach seinen Qualitäten (*ṣifāt*) zu fragen. Muḥammad konnte ihn so oder so nennen, aber man musste sich fragen, was mit jenen Namen gemeint war. Man fand, dass die Personen der christlichen Trinität von manchen als hypostasierte Qualitäten gedeutet wurden. Natürlich bildeten 99 Personen in Allāh eine Klippe, die man vermeiden musste. Aber gerade die Nominalität in Muḥammad's Bezeichnung jener Qualitäten brachte Gefahr. Ausserdem entstand der Glaube, dass eine von Allāh's Qualitäten, obwohl nicht durch einen Namen ausgedrückt, das Redevermögen (*kalām*) sein müsse. Dies musste besonders vor der Hypostasierung zum Logos geschützt werden. Somit war in allen Punkten eine sorgfältige Definition vonnöten.

Ein weiterer Einfluss ging von der griechischen Philosophie aus. Wer im Islām sich damit beschäftigte, fragte sich nach dem Grund aller Dinge und trat an der Hand jener Philosophie auch der Frage nach dem Wesen Allāh's näher. An der Einheit (*tawḥīd*) im religiösen wie im philosophischen Sinne musste man festhalten, aber dabei reduzierte sich Allāh's Wesen allmählich zu einem gestaltlosen, undefinierbaren, mit Negationen umschriebenen Etwas. Allāh war z.B. für Muḥammad der Wissende (*al-ʿālim*), musste also die Qualität *ʿilm* „Wissen" besitzen. Aber worauf bezog sich dieses Wissen, auf etwas, das in ihm oder ausser ihm war? In ersten Fall war eine Zweiheit in ihm vorhanden, im letztern war sein Wissen von etwas ausser ihm Liegendem abhängig und darum nicht absolut; folglich war er selbst als Inhaber jener Qualität nicht absolut. Es war klar, dass man beim Festhalten an Allāh's Einheit und Unabhängigkeit sein Wesen positiv nicht bestimmen konnte.

Bei dieser Entwicklung treten drei Richtungen immer wieder zutage, zunächst der Traditionalismus (*naḳl*) oder die Annahme einer Lehre, weil sie in der Vergangenheit angenommen und gelehrt worden war. Ihre Anhänger hiessen die Leute der Tradition (*ahl al-ḥadīth*); sie hielten sich an gehörte Beweisgründe (*adilla samʿiyya*), die dem Ḳurʾān, der Sunna (dem in den Ḥadīthen überlieferten Usus des Propheten) und dem Consensus (*idjmāʿ*) der muslimischen Gemeinde entstammten. Den Gebrauch der Vernunft, sei es um Kritik zu üben oder um Schlussfolgerungen zu ziehen, verwarfen sie; der überlieferte Glaubenssatz sei seinem Wortlaut nach anzunehmen. Wir lesen z.B. im Ḳurʾān (XX, 4 o. ö.), dass Allāh sich fest auf seinen Thron setzte. Das ist zu glauben, ohne dass man es näher untersucht; wir sollen nicht fragen, wie er sitzt, noch sein Sitzen mit menschlichem Sitzen vergleichen; wir sollen uns mit dem überlieferten Wort begnügen. Daher die Redensart *bi-lā kaifa wa-lā tashbīh*, „ohne zu untersuchen wie, und ohne Vergleiche zu ziehen". Doch war dieser Standpunkt begreiflicherweise auf die Dauer unhaltbar, und so geschahen zwei weitere Schritte, einer seitens der muslimischen Gemeinde und ein anderer von seiten solcher, die

Digitized by Birzeit University Library

strenger logisch verfuhren: es entwickelte sich die Lehre von der *mukhālafa*, „Verschiedenheit", d. h. bei Gott sind alle Eigenschaften verschieden von den ähnlich benannten menschlichen Eigenschaften; wir dürfen sie nicht für gleich halten. Diese Lehre heisst auch *tanzīh*, „Fernhaltung", d. h. Fernhaltung Allāh's von jeder Gefahr einer Verwechselung oder Zusammenstellung mit seinen Geschöpfen. Gewöhnlich fand dieser Prozess sein Ziel an einem Punkt, wo man sich noch einen Begriff von Allāh bilden konnte; zugegeben, dass er von den Geschöpfen verschieden war, so musste er doch noch denkbar sein, und jene Namen und Ausdrücke gaben im wesentlichen eine nicht ganz unrichtige Vorstellung von ihm; man konnte daraus nicht schliessen, was er war, aber doch etwas seinem Wesen Ähnliches finden. — Andere hingegen gingen weiter und suchten zu beweisen, dass man aus jenen Ausdrücken keine Vorstellung von Allāh's wahrer Natur gewinnen könne. Diese müsse uns stets ein Geheimnis bleiben, und wir dürften nicht einmal von jenen Namen glauben, dass sie irgend welches Licht darüber verbreiteten. Der Ḳur'ān nenne Allāh „den Barmherzigsten der Barmherzigen" (VII, 150; XII, 64, 92; XXI, 83), aber das könne für uns nicht bedeuten, dass er die menschliche Qualität der Barmherzigkeit oder eine andere, dieser etwa ähnliche Qualität besitze. Der Lauf der Dinge in der Welt widerlege das. Allāh habe sich selbst jenen Namen nur beigelegt, aber was er bedeute, das könnten wir nicht wissen und sollten es auch nicht untersuchen. Der Hauptunterschied liegt hier in der Annahme oder Verwerfung der Möglichkeit, von Allāh's Wesen etwas anderes als rein Negatives zu entdecken, — er ist nicht dies, er ist nicht das. Natürlich gab es da viele Zwischenstufen von der einfachen Ermahnung, den Glauben der Väter (*al-salaf*) zu bewahren und nicht zu eifrig den heiligen Geheimnissen nachzuforschen, bis zu einer allgemeinen Anwendung der These, dass der Absolute der Unfassbare sei. Aber im Islām führt letzterer Standpunkt nicht zum Agnostizismus sondern rückwärts zu der Abhängigkeit von der Autorität. Diesem Standpunkt scheint auch jetzt die Hauptrichtung zugewendet zu sein, und obwohl die Arbeiten früherer Theologen als alte, beliebte Werke noch Gültigkeit haben, so neigt doch die formale Theologie heutzutage mehr und mehr zum *tanzīh* hin. In Kairo ist gegenwärtig der Vers geläufig: *Kullu mā khaṭar bi-bālik, fa-hwa ḥālik, wa'llāh bi-khilāf dhālik*, „Alles, was dir in den Sinn kommt, ist vergänglich, aber Allāh ist davon verschieden", d. h. Allāh ist verschieden von jedem Gedanken, den wir überhaupt haben können, denn unsere Gedanken beziehen sich auf vergängliche Dinge.

Die zweite Richtung ist der Rationalismus. Alle erkannten die Notwendigkeit des Gebrauches der Vernunft (*ʿaḳl*) an, doch waren die Ansichten über die Frage, ob sie als Erkenntnisquelle theologischer Wahrheiten gelten könne, sehr verschieden. Wir sahen bereits, dass die Anfänge dieser Richtung im Studium der griechischen Philosophie wurzelten. Die Muʿtaziliten schritten auf dieser Bahn weiter und schufen sich durch freie Forschung ihr Religionssystem. In betreff der Lehre über Allāh machten sie namentlich Einwände gegen seine Qualitäten, die seiner Einheit widersprächen; mindestens seien sie als mit seinem Wesen identisch, nicht als in seinem Wesen befindlich darzustellen. Aber sie waren geneigt, dieselben gänzlich zu verwerfen und Allāh zu einer vagen Einheit zu reduzieren. Ferner bekämpften sie den absoluten Prädestinatianismus als Allāh's Gerechtigkeit (*ʿadl*) widersprechend. Dass sie die Möglichkeit des beseligenden Schauens Allāh's im Paradiese verwarfen, war die Folge ihres eifrigen Eintretens für Allāh's Geistigkeit. Diese drei Punkte also, Einheit, Gerechtigkeit, Geistigkeit, bilden kurz gesagt ihre religiöse Lehre, die sie auf Dialektik gründeten und auch mit Hilfe der Dialektik behaupteten. Natürlich veranlasste dies bald die traditionalistische Partei, sich in den Besitz ähnlicher Waffen zu setzen. Aber bei ihnen beschränkte sich die Dialektik auf reine Defensive, die Glaubenslehren waren bereits gegeben und angenommen. Immerhin bewirkte dieser Kampf einen Umbau ihres Religionssystems, wenn auch nur in thetischer Form.

Endgültig und im vollen Umfange kam die Dialektik (*kalām*) im orthodoxen Islām zu Beginn des IV. (X.) Jahrh. durch al-Ashʿarī [s. d.] zur Geltung. Späterhin sträubten sich nur noch Ultra-Traditionalisten dagegen; die scholastische Theologie war begründet. Das schliessliche System al-Ashʿari's bewegte sich in streng orthodoxen Bahnen, getreu dem Satze: „Ohne nach dem Wie zu fragen und ohne Vergleiche anzustellen", wovon sich die erste Hälfte gegen die Muʿtaziliten, die zweite gegen die Vertreter der Gottes-Vermenschlichung (*tadjsīm*) richtete. Bezüglich der Willensfreiheit schlug er einen Mittelweg ein und stellte eine Lehre auf, die noch heute das Rätsel des Islām ist. Nach ihm besitzt nämlich der Mensch eine gewisse Fähigkeit, seine Handlungen zu „erwerben" (*iktisāb*), wodurch diese zwar genau genommen von Allāh hervorgebracht seien, aber doch auch zum Eigentum des Menschen würden.

Die ashʿaritische Schule schloss sich in ihrem Glaubensbekenntnis eng an ihren Meister an, entwickelte aber dessen metaphysische Gedanken zu einem System, das seinen endgültigen Ausdruck durch al-Bāḳillānī (gestorben 403 = 1012/1013) erhielt und hernach die Geltung der letzten muslimischen Auffassung von Allāh's Natur und von der Beziehung zwischen ihm und seiner Welt gewann. Folgendes ist eine Darstellung dieses Lehrgebäudes (Macdonald, *Development of Muslim Theology*, S. 201 ff.):

„Zunächst die Ontologie. Das Ziel der Ashʿariten war dasjenige Kants: das Verhältnis zwischen dem Wissen und dem Ding an sich festzustellen. So definierte al-Bāḳillānī das Wissen (*ʿilm*) als Erkenntnis (*maʿrifa*) eines Dinges, so wie es an sich ist. Aber die Ashʿariten gingen diesem Ding an sich viel tatkräftiger zu Leibe als Kant und liessen nur zwei von den aristotelischen Kategorien gelten: Substanz und Qualität. Die andern — Quantität, Ort, Zeit usw. — waren für sie nur Beziehungen (*iṣṭibār*) mit subjektiver Existenz im Geiste des Erkennenden, und keine Dinge. Aber eine Beziehung, so argumentierten sie, muss, wenn sie etwas Wirkliches ist, in etwas vorhanden sein (und eine Qualität kann nicht in einer andern Qualität existieren, sondern nur in einer Substanz). Jedoch kann sie ihren Sitz in keinem von den beiden Dingen haben, die sie verbindet (z. B. Ursache und Wirkung), sondern nur in einem dritten Dinge. Um aber dieses dritte Ding mit den beiden ersten zu verbinden, würden weitere Beziehungen und für diese wieder weitere Träger

Digitized by Birzeit University Library

erforderlich sein. Man bekäme also eine unendliche, nach rückwärts verlaufende Folge. Nun hatten sie aber von Aristoteles den Satz übernommen, dass eine solche unendliche Verkettung nach rückwärts (*tasalsul*) unzulässig sei; also konnten sie die Beziehungen überhaupt nicht als reale Existenzen, sondern nur als rein subjektive, nichtwirkliche Erscheinungen auffassen. Ferner war für sie die aristotelische Auffassung der Materie nunmehr unmöglich. Ausser Substanz und Qualität waren alle Kategorien gefallen, auch die Passivität. Also konnte die Materie nicht die Möglichkeit haben, den Eindruck der Form zu erleiden. Eine Möglichkeit, schlossen sie, ist weder etwas Seiendes noch etwas Nicht-Seiendes, sondern etwas rein Subjektives. Aber mit der leidenden Materie musste auch die aktive Form nebst allen Ursachen fallen und zu etwas durchaus Subjektivem werden. Die Qualitäten ihrerseits wurden für diese Denker zu reinen Akzidentien. Die Vergänglichkeit aller Erscheinungen brachte sie zu dem Schlusse, dass es etwas wie eine in der Natur eines Dinges begründete Qualität nicht gebe, ja dass der Begriff „Natur" überhaupt nicht existiere. Dies trieb sie dann weiter. Substanzen, meinten sie, existieren nur mit Qualitäten, d. h. Akzidentien (die positiv oder negativ sein können; die Idee der negativen Qualitäten bei Dingen ist einer ihrer fruchtbarsten Gedanken). Wenn also die Qualitäten ausser Existenz treten, müssen auch die Substanzen aufhören zu existieren. Die Substanz ist ebenso vergänglich wie die Qualität und hat nur momentane Dauer.

Die Verwerfung der aristotelischen Auffassung von der Materie als Möglichkeit Form anzunehmen musste sie notwendigerweise schnurstracks den Atomisten in die Arme führen. Sie kamen denn auch zum Atomismus, hatten aber hier wie überall ihre eigene Art. Ihre Atome waren nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich. Die Grundlage der gesamten geistigen wie physischen Erscheinungen in Ort und Zeit ist für sie eine Vielheit von Monaden. Jede von diesen hat gewisse Qualitäten, aber weder räumliche noch zeitliche Ausdehnung. Sie haben jede ihren Ort, aber da sie ausdehnungslos sind, berühren sie einander nicht; zwischen ihnen ist absolute Leere. Ähnlich verhält es sich mit der Zeit. Die Zeitatome (wenn der Ausdruck erlaubt ist) sind ebenfalls ausdehnungslos und haben absolute — zeitliche — Leere zwischen sich. Genau wie Raum nur in einer Vielheit von Atomen ist, so ist Zeit nur in einer Aufeinanderfolge unzusammenhängender Augenblicke und springt mit uhrzeigerartigem Ruck über die Leere hinweg von einem Zeitatom zum andern. Nach dieser Anschauung hat also die Zeit ein körnchenweises Dasein und kann nur im Verband mit Veränderung existieren. Die Monaden der Ash'ariten unterscheiden sich von den Leibnitzschen dadurch, dass sie an sich keine Natur haben und keine Möglichkeit besitzen, sich auf gewissen Wegen zu entwickeln. Die muslimischen Monaden sind und sind auch wieder nicht; alle Veränderung und alles Geschehen in der Welt kommt durch ihr In- und Ausser-Existenz-Treten zustande, nicht durch irgend eine Veränderung in ihnen selbst.

Aber diese höchst einfache Weltanschauung liess ihre Vertreter genau in derselben Schwierigkeit wie die leibnitzsche, nur noch in viel höherem Grade. Leibnitz musste auf eine vorherbestimmte Harmonie zurückgreifen, um seine Monaden zueinander in regelmässige Beziehungen zu bringen; die muslimischen Theologen nahmen ihre Zuflucht zu Gott und fanden in seinem Willen den Urgrund aller Dinge.

Hiermit kommen wir von der Ontologie der Ash'ariten zu ihrer Theologie. Haben wir sie bisher als durchgreifende Metaphysiker kennen gelernt, so treten sie uns jetzt als durchgreifende Theologen entgegen. Dort kam alles auf das Sein an, hier ist Gott alles. Ihre Philosophie ist eigentlich nur ein Skeptizismus, der die Möglichkeit einer Philosophie zerstört, um die Menschen zur Rückkehr zu Gott und seinen Offenbarungen zu nötigen und sie zu zwingen, in ihm die Grundtatsache des Weltalls zu sehen. Aus ihrer Ontologie leiteten sie einen Beweis für die Notwendigkeit eines Gottes ab. Dass ihre Monaden sich so und nicht anders einstellten, musste eine Ursache haben, sonst war keine Harmonie und keine Verbindung zwischen ihnen möglich; und zwar eine einzige, ohne eine weitere Ursache hinter sich, denn sonst bekämen wir wieder die endlose Kette. Diese Ursache nun fanden sie in dem völlig freien Willen Gottes, der wirkt, ohne an irgendeine Materie oder durch irgendwelche Gesetze oder Notwendigkeiten gebunden zu sein. Gottes Wille schafft und vernichtet die Atome nebst ihren Qualitäten und bringt dadurch alle Bewegung und Veränderung in der Welt zustande. Diese beiden Erscheinungen im landläufigen Sinne gibt es überhaupt nicht. Wenn es uns so vorkommt, als ob ein Ding sich bewegt, dann bedeutet das in Wirklichkeit, dass Gott die Atome, welche das Ding in seiner ursprünglichen Lage darstellten, vernichtet oder — einer andern Anschauungsweise gemäss — durch Nicht-Weitererhaltung ausser Existenz hat treten lassen und sie an den verschiedenen Etappen des von dem Dinge — scheinbar! — zurückgelegten Weges stets von neuem geschaffen hat. Ähnlich verhält es sich mit dem, was wir als Ursache und Wirkung betrachten. Ein Mensch schreibt mit einer Feder auf einem Stück Papier. Gott schafft in seinem Geist den Willen zu schreiben; in demselben Augenblick gibt er ihm die hierzu nötige Kraft und bewirkt die scheinbare Bewegung der Hand und der Feder sowie die Erscheinung auf dem Papier. Von all diesen Geschehnissen ist keines die Ursache des andern. Gott hat durch Schaffung und Vernichtung von Atomen die zur Hervorbringung der einzelnen Erscheinungen erforderlichen Kombinationen bewerkstelligt. Wie wir sehen, bedeutet also „freier Wille" für die muslimischen Scholastiker einfach das Vorhandensein jener Wahl im Geist des Menschen, woselbst Gott sie geschaffen. Ferner ist zu beachten, wie vollständig damit die Mechanik des Weltsystems zerstört wird. Es gibt kein Naturgesetz, vielmehr wird die Welt durch ein beständiges, immerwiederholtes Wunder erhalten. Wunder ist mit dem, was wir für gewöhnliche Naturwirkung halten, gleichbedeutend. Die Welt und die Dinge in ihr hätten ganz anders gestaltet werden können. Die einzige, mit Rücksicht auf Gott zu machende Einschränkung ist, dass er nichts sich selbst Widersprechendes hervorbringen kann. Ein Ding kann nicht gleichzeitig sein und nicht sein. Es gibt keine sekundäre Ursache; wo eine solche vorzuliegen scheint, ist das nur Sinnestäuschung. Gott erzeugt die Ursache ebenso wie die endliche, scheinbare Wirkung. Es gibt keine den Dingen anhaftende natürliche Eigenschaft; Feuer brennt nicht, und ein Messer schnei-

Digitized by Birzeit University Library

det nicht, vielmehr erschafft Gott in einer Substanz ein Verbranntwerden, wenn Feuer, und ein Geschnittenwerden, wenn ein Messer sie berührt.

Dieses System birgt gewiss grosse philosophische und ethische Schwierigkeiten in sich. Es stellt eine Beziehung zwischen Gott und den Atomen her, und wie wir gesehen haben, sind solche Beziehungen nur subjektive Täuschungen. Aber dies galt nur von den Dingen der Welt, die man mit den Sinnen wahrnimmt, d. h. von einem zufälligen Sein, wie man es zu bezeichnen pflegte. In bezug auf ein notwendiges Sein hat der Satz keine Geltung. Gott besitzt eine Qualität, die man Verschiedenheit von den hervorgebrachten Dingen (*al-mukhālafa li 'l-ḥawādiṯ*) nannte. Er ist keine natürliche, sondern eine freie Ursache, und das Dasein einer freien Ursache mussten die orthodoxen Theologen ihren Prinzipien gemäss zugeben. Die ethische Schwierigkeit ist vielleicht noch grösser. Wenn es weder eine natürliche Weltordnung, noch Gewissheit, noch einen engen Zusammenhang wie zwischen Ursache und Wirkung, noch eine regelmässige Entwicklung im intellektuellen, moralischen und physischen Leben des Menschen, vielmehr nur eine Reihe unzusammenhängender Momente gibt, wie kann dann noch von einer Verantwortung, einer moralischen Forderung oder Pflicht die Rede sein? Diese Schwierigkeit scheint klarer als die philosophische erkannt worden zu sein. Man begegnete ihr formell durch die Annahme einer gewissen Ordnung und Regelmässigkeit im Willen Gottes. Er sorgt dafür, dass das menschliche Leben eine Einheit bilde, und im einzelnen dafür, dass der Wille zu handeln und die Handlung selbst stets zusammenfallen". Das Weitere s. in Heinr. Ritters Abh. *Über unsere Kenntnis der arab. Philosophie*, Göttingen 1844.

Doch diente dies alles ausschliesslich zur Verteidigung des bereits eingenommenen religiösen Standpunktes, und während ein solches System gleichsam an die Stelle des philosophischen Studiums im Islām trat, wurde es vor der Masse des Volkes geheimgehalten und von den Frommen mit mehr oder weniger Missfallen betrachtet. Sein Studium war nur zur Verteidigung des Glaubens gegen Häretiker und Ungläubige gestattet. Hierin lag der Unterschied zwischen den orthodoxen Theologen und den Muʿtaziliten. Die letzteren hatten geglaubt, dass man durch die Vernunft die allerletzte Wahrheit ergründen könne; der Islām dagegen versicherte selbst, dass die Vernunft das Wesen Allāh's nie erfassen könne; er sei für menschliche Einsicht unerkennbar, und darum müssten wir annehmen und glauben, was er uns lehre.

So entstand die dritte Richtung, der Mystizismus (*kashf*, „Enthüllung, Offenbarung"; *taṣawwuf* [s. d.], „Süfismus"). Für unsere eigene Erkenntnis Allāh's bedürfen wir einer übernatürlichen Grundlage, und daher kam der Islām früh zu der Ansicht, dass der individuellen menschlichen Seele ein Vermögen, Gott unmittelbar zu erfassen und zu erkennen, innewohne, als persönliche Ergänzung der Wahrheiten, die seine Boten, die Propheten, der Menschheit offenbart haben. Dass auch Muḥammad dieser Ansicht huldigte, scheint trotz seines Prophetendünkels unzweifelhaft, und dieselbe Idee durchzieht die ganze Geschichte des Islām, nach Intensität und Form variierend zwischen einfacher, frommer Betrachtung und hoher Ekstase, gipfelnd in der Vereinigung mit Gott und echtem Pantheismus. In den früheren Jahrhunderten des Islām behauptete sich diese Lehre als Privatansicht, verbreitete sich bald unter der Mehrheit des Volkes und wurde von vielen hervorragenden Theologen ausdrücklich gebilligt, führte aber dann und wann zu äusserst antinomistischen und pantheistischen Ideen und wurde eben dieser Verirrungen wegen von einigen wenigen Autoritäten verurteilt; jedenfalls war sie den übrigen muslimischen Glaubenswahrheiten noch nicht angepasst. In ihren Formen war sie teils asketisch, teils spekulativ. Sie suchte Allāh in frommen Übungen oder frommer Schwärmerei mit Beihilfe von Hypnotismus, Autohypnose usw. In ihrer Entwicklung wurde sie beeinflusst von Neuplatonismus, christlichem Mystizismus, Buddhismus und dem primitiven Monismus, der die Grundlage alles orientalischen Philosophierens bildet. Daher war ihr letztes Streben, wie sehr es auch von manchen verurteilt und gemieden wurde, darauf gerichtet, in Allāh mehr den Einzig-Existierenden (*wāḥid al-wuǧūd*) als den Notwendig-Existierenden (*wāǧib al-wuǧūd*) zu finden.

Es war al-Ghazzālī's (gest. 505 = 1111/1112) Werk, ein mystisches System aufzustellen, worin jenes pantheistische Element beschränkt, wenn nicht zerstört wurde, und in das Gewebe der islāmischen Theologie ausser den Fäden der Tradition und Vernunft den Faden der Offenbarung der Süfis einzuweben. Er gebrauchte die Vernunft, um den Glauben an ihre eigene Zuverlässigkeit zu zerstören und um zu beweisen, dass wir durch sie kein absolutes Wissen erlangen können. An der Hand der Tradition ordnete, leitete und beschränkte er die frommen Schwärmereien der Mystiker. Auf die Tatsachen des religiösen Bewusstseins, das er auf solche Weise geweckt, entwickelt und in richtige Bahnen geleitet hatte, gründete er seine Theologie.

Doch folgte er in seiner Auffassung Allāh's genau der Idee Muḥammad's. Für ihn war Allāh Wille; er sah überall um sich Spuren und Werke Allāh's. Der Mensch sei Allāh verwandt, besonders in diesem Vermögen des Willens. Damit setzte er sich über den *tanzīh* des gewöhnlichen Theologen hinweg. *Volo ergo sum* war die Grundlage der Psychologie al-Ghazzālī's. Allāh hat dem Menschen von seinem Geist eingehaucht (Sūra XV, 29; XXXVIII, 72). Darum ist die Seele des Menschen von allen übrigen Dingen in der Welt verschieden; sie ist ein *ǧawhar rūḥānī*, eine geistige Substanz; erschaffen, aber ungestaltet, keiner räumlichen Ausdehnung oder Örtlichkeit unterworfen. Von ihrem irdischen Verbannungsort aus strebt sie nach dem Göttlichen, und darum verlangen unsere Seelen nach der Rückkehr zu Allāh. Ausserdem heisst es in einer Überlieferung, dass Allāh Adam nach seinem Ebenbilde (*ṣūra*) schuf. Das bedeutete für al-Ghazzālī, dass zwischen dem Geist des Menschen und dem Allāh's im Wesen, in den Qualitäten und Tätigkeiten eine Ähnlichkeit besteht. Ebenso wie der Mensch über seinen Leib herrscht, so beherrscht Allāh die Welt (*al-Maḍnūn al-ṣaghīr*, S. 2 ff.).

Trotz aller pantheistischen Gefahren, die diese Anschauungen in sich schliessen, berühren sie sich zweifellos mit denen Muḥammad's sehr nahe. Und so wurde al-Ghazzālī bald der grösste Theologe des Islām und behauptet als solcher bis heute im Islām einen ähnlichen Rang wie Augustinus und Thomas von Aquino im Christentum. Wenn

Digitized by Birzeit University Library

heutzutage ein muslimischer Theologe nicht mit ihm übereinstimmt, so bezeichnet er lieber den bestrittenen Punkt als eine falsche Auslegung der wahren Ansicht al-Ghazzālī's. Darum wird neben dem verknöcherten System der Traditionalisten al-Ghazzālī's *Ihyāʾ* eifrig studiert, und auf diesem Studium beruht ohne Zweifel die Hoffnung auf die Zukunft des Islām.

Da also die drei genannten Richtungen bei al-Ghazzālī ineinander verschmolzen und jede seiner Thesen über den islāmischen Glauben bis heute hohes Ansehen bei allen Muslimen geniesst mit Ausnahme extremer Traditionalisten und Anthropomorphisten wie der Wahhābiten und der Anhänger des Ibn Taimīya [s. d.], so empfiehlt es sich, seine *Risāla ḥudsīya*, die er zu Jerusalem schrieb und später seinem *Ihyāʾ* (II, 86 ff. der Kairenser Ausg. mit dem Kommentar des Saiyid Murtaḍā al-Ḥusainī) einverleibte, zu Rate zu ziehen. Sie zeigt sehr klar den orthodox-muslimischen Standpunkt bezüglich der Person Allāh's. Diese *Risāla* kann hier nicht in Übersetzung gegeben werden. Es sei darum verwiesen auf eine genaue Analyse in Asin Palacios' *Algazel* (Saragossa 1901), I, 233—282 und auf eine kürzere Übersicht bei de Vaux, *Gazali* (Paris, 1902), S. 97 ff. sowie auf die Übersetzung H. Bauer's, *Die Dogmatik Al Ghazālī's nach dem II. Buche seines Hauptwerkes* (Halle a. d. Saale 1912). Ausserdem sei auf die Übersetzungen einiger anderer Glaubensbekenntnisse in Macdonald's *Development of Muslim Theology* usw. (S. 293—351) verwiesen.

Das Lehrsystem jener *Risāla* ist spezifisch aš*ʿ*aritisch. Nun gründete aber al-Aš*ʿ*arī's Zeitgenosse al-Māturīdī (gest. 333 = 944/945) auch eine noch vorhandene und gleichfalls für orthodox geltende Schule. Sie schloss sich an das System des Abū Ḥanīfa (gest. 150 = 767) an und wird darum oft als ḥanafitisch bezeichnet. Sie ist besonders unter den Türken verbreitet. In Macdonald's *Development of Muslim Theology* (S. 308 ff.) findet sich ein vollständiges māturīditisches, von al-Nasafī verfasstes Glaubensbekenntnis. In keinem der Streitpunkte zwischen al-Māturīdī und al-Aš*ʿ*arī hat man übrigens Unglauben (*kufr*) oder Häresie (*bidʿa*, „Neuerung") entdeckt; die, welche sich auf das Wesen Allāh's beziehen, sind kurz folgende:

1. Zu den ewigen Qualitäten Allāh's hat al-Māturīdī das „ins Dasein Rufen" (*takwīn*) hinzugefügt. Andere Namen für diese Qualität sind Erschaffen (*ḫalḳ*), ins Leben Rufen (*iḥyāʾ*), Erhalten (*razḳ*), sterben Lassen (*imāta*). Diese heissen aktive Qualitäten (*ṣifāt al-afʿāl*) und sind nach den Aš*ʿ*ariten hervorgebracht, nach den Māturiditen aber — weil mit *takwīn* gleichbedeutend — ewig. Dies ist offenbar ein Versuch, die Schranken zwischen dem unveränderlichen Allāh und der veränderlichen Welt zu übersteigen. 2. Anstatt al-Aš*ʿ*arī's *iktisāb* — der nur ein Versuch zu sein scheint, das Gefühl unserer Freiheit so zu erklären, dass Gott in uns dieses Gefühl erschafft — sagt al-Māturīdī einfach, dass wir für gewisse Handlungen Wahlfreiheit (*iḫtiyār*) haben und für dieselben belohnt oder bestraft werden; eine weitere Lösung der Frage gibt er nicht. 3. Doch geschehen alle Handlungen durch den Willen Allāh's, aber nur gute Handlungen finden sein Wohlgefallen (*riḍāʾ*), schlechte nicht. 4. Wenn Allāh von einem Geschöpf irgend etwas verlangt, so verleiht er ihm die Fähigkeit (*istiṭāʿa*) dazu; hierin wurzelt die Berechtigung der dem Menschen von Allāh gestellten Aufgabe. 5. Allāh's Eigenschaften sind unveränderlich; aber an den Geschöpfen kommen Veränderungen vor, z.B. des Glücks im Unglück und umgekehrt. Das geschieht durch den Wechsel von Glück und Unglück und nicht durch eine Veränderung Allāh's, indem er die Geschöpfe glücklich oder unglücklich machte. Noch einmal: der unveränderliche Allāh und die veränderliche Welt. 6. Ein Mātu-ridite bemerkte, es sei nach der aš*ʿ*aritischen Lorīdite bemerkte, es sei nach der aš*ʿ*aritischen Lo-rīdite bemerkte, es sei nach der aš*ʿ*aritischen Lo-rid

S. 2 ff.). Doch greift er in demselben Buch das nämliche Problem wieder auf: „Zerstören nicht solche Ansichten über die menschliche Seele", so wird gefragt, „die Verschiedenheit Allāh's und stellen sie nicht vielmehr einen *tashbīh*, ein Gleichmachen, dar?" Al-Ghazzālī antwortet (*a. a. O.*, S. 9), dass *tashbīh* nur auf die besondere Eigenschaft (*akhass wasfihi*) Allāh's Anwendung finde, dass er *ḳaiyūm* (durch sich selbst existierend) ist, d. h. den Grund seines Daseins in sich selbst hat, während jedes Ding in der Welt in ihm, nicht durch sich selbst existiert. Den Dingen kommt durch ihr eignes Wesen nur Nichtsein zu, ihr Dasein erhalten sie nur von etwas anderem, gleichsam leihweise. Aber das Dasein Allāh's ist in seinem eignen Wesen begründet, nicht entlehnt. Diese Realität des „durch sich selbst Seins" kommt Allāh allein zu.

Dies ist also die esoterische Erklärung der *tashbīh*-Verwerfung. Sie verwirft den materialistischen *tashbīh* der Anthropomorphisten, lässt jedoch praktisch nach der mystischen und spiritualistischen Seite hin freien Spielraum. In einem andern Werk (*Iḳtiṣām al-ʿawāmm ʿan ʿilm al-kalām*, S. 47 ff.) erörtert al-Ghazzālī die mit der Darstellung Allāh's verbundene doppelte Gefahr, nämlich einerseits eines zu eifrigen *tanzih*, der die Masse des Volks zum Atheismus hinführe, anderseits des Gebrauchs zweideutiger und malerischer Ausdrücke, der zum *tashbīh* verleite. Die im *tanzih* liegende Gefahr hält er für viel grösser; er rät, das Volk in gemeinverständlicher Sprache ohne gekünstelte Redewendungen zu unterweisen. Auch sei im Unterricht eine gewisse Sparsamkeit zu beobachten, was jedoch nicht bedeute, dass man dem Volk ausdrücklich irgend etwas Falsches vortragen solle, sondern nur, dass gewisse Dinge mit ihm nicht erörtert zu werden brauchten.

Wir haben demnach dasjenige, was sein System über die aṣḥ'aritische Anschauung enthält, als nur eine Seite zu betrachten. Vom Standpunkt des Dogmatikers beurteilt, bildet dieser Teil ein vollendetes Ganzes, und al-Ghazzālī schreibt eben hier als dogmatischer Theologe. Trotzdem muss es überraschen, dass ein so dehumanisiertes System eine solche Herrschaft gewonnen haben soll, dass ein Mann wie al-Ghāzālī seine Dogmatik in seine Formen zu zwängen sich genötigt sah. Er war gewiss erfüllt von der Furcht Allāh's, und der Gedanke an das Höllenfeuer hatte mächtig auf seine eigene Bekehrung eingewirkt; aber aus seinen sonstigen Schriften geht klar hervor, dass sein eigener Allāh keineswegs die in seiner Dogmatik geschilderte anziehungslose Kraft bedeutete. Um diese Personifikation des unverantwortlichen, morallosen und unkontrollierbaren Naturwaltens herzustellen, mussten die muslimischen Theologen eine apologetische Prüfungszeit für ihren Glauben bestehen, indem sie seine Anpassungsfähigkeit an die Geschehnisse des Lebens zeigten und so Allāh nachdrucksvoll zum Gott der Dinge, wie sie sind, machten. Mit Rücksicht auf diesen Zweck entnahmen sie der Anschauung Muḥammad's die ihnen passenden Ideen.

Dadurch wird der eng begrenzte Charakter des ḳur'ānischen Allāh noch weiter verkümmert. Ein anderes schwerwiegendes, in derselben Richtung wirkendes Moment war die von der Dialektik geforderte Vorstellung Allāh's als eines unbedingten Wesens. Man musste deshalb die Ideen, die eine Beziehung Allāh's zur Welt begründeten, sowie alle menschlichen Eigenschaften möglichst weit von ihm fernhalten.

Für al-Ghazzālī entstand daher als Mystiker die Notwendigkeit, dieses System zu ergänzen, und so gab er ihm in den folgenden Kapiteln seines Werkes seine wesentliche Grundlage, namentlich da, wo er sich mit „den Geheimnissen des Herzens" befasst und schildert, wie das Herz Gott sieht und kennt. „Wer sein eigenes Herz kennt, kennt seinen Herrn", sagt die Überlieferung, und auf dieser Lehre fusst das mystische Leben. Aber damit gehen wir von der Theologie zur Religion und von der Lehre über die Person Allāh's zur Psychologie des Glaubens über, wofür auf Macdonald's *Haskell Lectures* über *The religions Attitude and Life in Islām* verwiesen sei. — Von der Lehre selbst kann man im allgemeinen sagen, dass sie unverändert geblieben ist, und dass über *tanzih*, *tashbīh* und das mystische Schauen noch heute dieselben verschiedenen Ansichten herrschen, im Glauben jedes modernen Muslim nur der Proportion nach variierend. Der Gebrauch der Vernunft ist geschwunden, höchstens auf den Nachweis der Möglichkeit einer Lehre beschränkt; die Überlieferung ist vielmehr eine Überlieferung der späteren Systematiker als der Worte Muḥammad's und der islāmischen Kirchenväter geworden; der Mystizismus hat die tote aristotelisch-neuplatonische Philosophie geerbt, und soweit heute ein Muslim ein Denker ist, ist er ein Mystiker. Bezüglich der späteren, rein pantheistischen Entwicklung im persischen und türkischen Sūfismus, s. TASAWWUF. Die Ansichten der Philosophen gehören nicht in den Rahmen dieses Artikels, doch sei auf die Abhandlungen des Averroes über das, was man Theologie eines Gebildeten nennen könnte, verwiesen (*Philos. und Theol. des Averroes*, hsg. von M. J. Müller, München 1859; deutsche Übers. ebd. 1875). Diese bilden einen Versuch, einem denkenden Menschen die Fühlung mit dem Islām dauernd zu ermöglichen und sind grösstenteils gegen al-Ghazzālī gerichtet. Da sie im Orient wiederholt nachgedruckt worden sind, sind sie vielleicht für die künftige Entwicklung der Lehre über Allāh von Bedeutung. Ein Muslim, der Averroes' wahre philosophische Anschauung bisher nicht gekannt hat, kann sie studieren und sich mit ihr befreunden, ohne seinem Glauben untreu zu werden.

Literatur: A. v. Kremer, *Gesch. d. herrsch. Ideen des Islams* (Leipzig 1868); M. Th. Houtsma, *De strijd over het Dogma in den Islam tot op al-Aschʿari* (Leiden 1875); Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle a. d. S. 1889/1890); *Die Zāhiriten* (Leipzig 1884); *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrica* (*ZDMG*, XLI, 30 ff.); *Die Bekenntnissformeln der Almohaden* (*ZDMG*, XLIV, 168 ff.); *Le livre d'Ibn Toumert* (Algier 1903); Krehl, *Beiträge zur muhammedanischen Dogmatik* (*Sitzungsberichte d. k. sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Classe*, XXXVII. Leipzig, 1885); *Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam* (Leipzig 1877); A. de Vlieger, *Kitāb al-Qadr* (Leiden 1903); Edward Sell, *The Faith of Islam* (London 1896); Th. Haarbrücker, *Asch-Schahrastāni's Religionsparteien und Philosophen-Schulen übersetzt und erklärt* (Halle 1850/1851); H.' Steiner, *Muʿtaziliten* (Leipzig 1865); T. W. Arnold, *The Muʿtazila* (Leipzig 1902); Shaikh Muhammad Iqbal, *The*

Digitized by Birzeit University Library

Development of Metaphysics in Persia (London 1908); G. van Vloten, *Irdjā* (*ZDMG*, XLV, 181 ff.); W. Spitta, *Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al-Ashʿarī's* (Leipzig 1876); M. Schreiner, *Zur Geschichte des Ashʿaritenthums* (*Actes du VIIIe Congr. Intern. d. Oriental.*, Leiden 1891, I, 1, S. 77 ff.); *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam* (*ZDMG*, LII, 463 ff., 513 ff.; LIII, 51 ff.); Grimme, *Mohammed, II. Teil, Einleitung in den Koran*, usw. (Münster i. W. 1895); de Vaux, *Avicenne* (Paris 1900); S. M. Zwemer, *The Moslem Doctrine of God* (Edinburg 1905); Tj. de Boer, *Die Entwicklung der Gottesvorstellung im Islam* (*Die Geisteswissenschaften*, I [1913/14], S. 228 ff.); A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.

AMĪR AL-MUʾMINĪN, d. h. Beherrscher der Gläubigen. ʿUmar war der erste, der sich so nennen liess. Seinem Beispiel folgten im Orient die umayyadischen und ʿabbāsidischen Khalifen, sowie diejenigen ihrer Gegner, welche Ansprüche auf das Khalifat zu erheben sich berechtigt meinten (ʿAliden, Karmaṭen, Fāṭimiden). Erst nach dem Fall von Baghdād (656 = 1258) nennen sich im Orient auch die kleinen Dynasten Amīr al-Muʾminīn.

Im Okzident kommt der Titel viel häufiger vor: er wurde geführt von den Rustamiden, Aghlabiden, Ziriden, Ḥammādiden, den Umaiyaden seit 316 (928) und einigen von den spanischen Kleinkönigen. Dagegen begnügten diejenigen Dynastien, welche die Oberhoheit der ʿAbbāsiden anerkannten, z.B. die Almoraviden, sich mit dem Titel *amīr al-muslimīn*. Ihre Gegner, die Almohaden, gründeten wieder das unabhängige afrikanische Khalifat und nannten sich „Beherrscher der Gläubigen", wie auch teilweise die Ḥafṣiden, Mariniden und Zaiyāniden. Gegenwärtig heissen noch die Sharifen von Marokko Amīr al-Muʾminīn. — Erwähnt sei noch, dass schon im Jahre 2 der Hidjra ʿAbd Allāh b. Djaḥsh während der Nakhla-Expedition Amīr al-Muʾminīn genannt wurde.

Literatur: M. van Berchem, *Titres califiens d'Occident* (*JA*, Serie 10, IX, S. 245—335), wo man ausführliche Literaturangaben findet.

ʿAMR B. AL-ʿĀṢ (al-ʿĀṣī) AL-SAHMĪ, Zeitgenosse Muḥammad's aus kuraishitischem Geschlecht. Seine Rolle in der Geschichte des Islām fängt mit seiner Bekehrung im Jahre 8 (629/630) an. Damals muss er schon im Mannesalter gestanden haben, denn bei seinem Tode, der in die sechziger Jahre (etwa 43 = 663) fällt, soll er über neunzig Jahre alt gewesen sein. Er galt als einer der schlauesten Politiker seiner Zeit, und wir müssen diesem Urteil beipflichten. Dass die misslungene Belagerung von Madīna den Wendepunkt in Muḥammad's politischer Laufbahn bildete, haben die klügeren Mekkaner bald nachher schon geahnt. Es kann also nicht wunder nehmen, dass Männer wie Khālid b. al-Walīd, ʿUthmān b. Ṭalḥa und ʿAmr b. al-ʿĀṣ schon vor der Einnahme Mekka's zum Islām übertraten. Auf ihre sogenannte Bekehrungsgeschichte ist nicht viel Wert zu legen. ʿAmr's Bekehrung soll in Abessinien unter dem Einfluss des christlichen Negus erfolgt sein. — Muḥammad machte die neugewonnene Kraft sogleich produktiv: nach einigen kleinen Expeditionen schickte er ʿAmr nach ʿUmān, wo er Unterhandlungen mit den beiden dort herrschenden Brüdern Djaifar und ʿAbbād b. Djulanda führte, welche den Islām annahmen. Den Propheten sollte er nicht wiedersehen. Die Nachricht von dessen Tode ereilte ihn in ʿUmān und veranlasste ihn, nach Madīna zurückzukehren. Dort war aber seines Bleibens nicht lange. Wahrscheinlich schon im Jahre 12 (633) schickte ihn Abū Bakr mit einer Armee nach Palästina. Die Berichte über die Eroberung Palästina's sind bekanntlich ziemlich verworren (vgl. auch Caetani, *Annali dell' Islām*, A. H. 12); auch Caetani, *Annali dell' Islām*, A. H. 12); soviel steht aber fest, dass ʿAmr sich an diesen Unternehmungen in hervorragender Weise beteiligt hat. Namentlich die Unterwerfung des Westhat. Namentlich die Unterwerfung des Westjordanlandes war sein Werk, doch auch bei den Schlachten von Adjnādain und am Yarmūk sowie bei der Einnahme von Damaskus war er zugegen.

Seinen eigentlichen Ruhm verdankt er aber der Eroberung Ägyptens. Nach einigen Quellen soll er sich auf eigene Faust mit seinen Truppen dahin begeben haben. Wahrscheinlicher ist aber, dass ʿUmar von der Sache unterrichtet war (vgl. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 93) oder sogar, dass sie in seinem Auftrage geschah. Sicher ist, dass ihm bald Hilfstruppen unter al-Zubair zugeschickt wurden. Im Sommer 19 (640) werden die Griechen bei Heliopolis geschlagen. 20 (641) wird Babylon von den Arabern besetzt, 21 (642) ist Alexandrien in ihrer Macht. Doch nicht nur die Eroberung Ägyptens verdankte der Islām dem Genie ʿAmr's; er sorgte auch für die Verwaltung des Landes, die Rechtsprechung und die Erhebung der Steuern. Er gründete Fusṭāṭ, das später Miṣr und im IV. (X.) Jahrhundert al-Ḳāhira genannt wurde. Die Moschee in Alt-Kairo trägt noch immer seinen Namen.

Es ist begreiflich, dass ʿAmr sich gekränkt fühlte, als der Khalife ʿUthmān ihn bald nach seinem Regierungsantritt zugunsten des ʿAbd Allāh b. Saʿd abberief. Grollend zog er sich aus dem öffentlichen Leben zurück, dann und wann seine Erbitterung äussernd. Als sich die Umstände drohend gegen ʿUthmān kehrten, war ʿAmr klug genug, sich nicht öffentlich zu der Partei seiner Gegner zu bekennen; heimlich aber hetzte er ʿAlī, Ṭalḥa und al-Zubair gegen ihn. Auf seinen Landgütern al-Sabʿ (Beʾer-Sheba') und ʿAdjlān sah er mit der grössten Spannung der Entwicklung der Ereignisse entgegen. Aber erst nach der Kamelschlacht, als nur die beiden Gegner ʿAlī und Muʿāwiya übrig geblieben waren, trat er wieder hervor und gesellte sich dem Muʿāwiya bei. In der Schlacht bei Ṣiffīn befehligte er die syrischen Reitertruppen. Als der Kampf sich zugunsten ʿAlī's neigte, entsprang seinem schlauen Kopfe der Gedanke, Kurʾānblätter auf die Lanzen stecken zu lassen. Die List glückte, und die Schlacht blieb unentschieden. Ein Schiedsgericht wurde verabredet, das aus Abū Mūsā al-Ashʿarī und ʿAmr b. al-ʿĀṣ zusammengesetzt sein sollte. Bevor das Schiedsgericht tagte, leistete ʿAmr dem Muʿāwiya noch den wichtigen Dienst, dass er Ägypten für ihn besetzte. Mit dem dortigen jungen ʿalidischen Statthalter, Muḥammad b. Abī Bakr, hatte er leichtes Spiel: er schlug ihn (Anfang 38 = 658) und liess ihn töten.

Noch in demselben Jahre (Shaʿbān) begab sich ʿAmr nach Adhruḥ zum Schiedsgericht (nach al-Wāḳidī's Chronologie bei Ṭabarī, I, 3407). Hier hat er wieder eine glänzende Probe seines poli-

Digitized by Birzeit University Library

tischen Talentes abgelegt. Er wusste die Sache dahin zu leiten, dass sowohl ʿAlī als Muʿāwiya von Abū Mūsā des höchsten Amtes für unwürdig erklärt wurden. Damit hatte ʿAlī seinen Khalifentitel verloren, Muʿāwiya dagegen, der nur für „das Blut ʿUthmān's" eingetreten war, nichts. ʿAmr blieb bis zu seinem Tode [s. o.] Statthalter von Ägypten. Am 15. Ramaḍān 40 (22. Januar 661) entkam er durch einen Zufall dem Mordanschlage Zādawaih's, eines der drei Khāridjiten, welche sich die drei Häupter des Islām ʿAlī, Muʿāwiya und ʿAmr zum Opfer ihres Fanatismus gewählt hatten. ʿAmr fühlte sich an jenem Tage unwohl und überliess dem Khāridja b. Ḥudhāfa die Leitung der *ṣalāt*. Dieser wurde denn auch tödlich verwundet. „Ich wollte ʿAmr, aber Gott wollte Khāridja", soll der Mörder nach der Tat geäussert haben.

Literatur: Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, II, 1 ff.; Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba* (Kairo 1286), IV, 115; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 478 f.; Balādhurī (ed. de Goeje), s. Index; Ṭabarī (ed. de Goeje), s. Index; Ibn Saʿd, III², 21; Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ägypten (Abh. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen*, XX); Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 51 ff., 89 ff.; Yaʿḳūbī (ed. Houtsma), s. Index; Caetani, *Annali dell' Islam*, s. Index; Butler, *The Arab Conquest of Egypt* (London 1902); St. Lane Poole, *A History of Egypt* (London 1901), VI; Ibn Ḳutaiba, *Maʿārif* (ed. Wüstenf.), S. 145.

ʿAMR B. ʿUBAID ABŪ ʿUTHMĀN, einer der ersten Muʿtaziliten [s. d.]. Er gehörte anfangs der asketischen Schule des Ḥasan al-Baṣrī an, stimmte aber in der Frage, wie man über den sündhaften Muslim zu urteilen habe, der Meinung des Wāṣil b. ʿAṭā' bei. Von seiner schriftstellerischen Wirksamkeit ist nichts bekannt, wohl aber wissen wir, dass er unter seinen Zeitgenossen durch sittlichen Ernst und Frömmigkeit hervorragte und sich deshalb zu der Partei von Yazid III. gesellte, als dieser gegen den leichtsinnigen Walid II. als Thronbewerber aufgetreten war. Mit dem späteren ʿabbāsidischen Khalifen al-Manṣūr war er sehr befreundet. ʿAmr starb 145 (762) zu Marrān, als er eben von der Wallfahrt nach Mekka zurückkehrte.

Literatur: Ibn Ḳutaiba, *Maʿārif* (ed. Wüstenf.), S. 244; Ibn Khallikān (ed. Wüstenf.), Nr. 514; Arnold, *al-Muʿtazilah*, S. 22 f.; Masʿūdī, *Murūdj* (ed. Paris), VI, 211; Houtsma, *De strijd over het dogma*, S. 51 f.

AMRAM. [Siehe ʿIMRĀN].

ANAS B. MĀLIK ABŪ ḤAMZA, einer der fruchtbarsten Überlieferer. Nach der Hidjra schenkte seine Mutter ihn dem Propheten als Diener. Nach seiner eigenen Aussage war er damals 10 Jahre alt. Bei der Schlacht von Badr war er zugegen, focht aber nicht mit, weshalb er auch nicht zu den Badrkämpfern gerechnet wird. Bis zu Muḥammad's Tode blieb er in dessen Diensten, nachher beteiligte er sich an den Eroberungskriegen. Auch in den Bürgerkriegen hat er kleine Rollen gespielt. Im Jahre 65 (684) übernahm er in Baṣra bei der *ṣalāt* das Amt eines Imām im Auftrage des Gegenkhalifen ʿAbd Allāh b. al-Zubair. Beim Aufstande des ʿAbd Allāh b. al-Ashʿath warf al-Ḥadjdjādj ihm vor, er halte zum Rebellen, wie er früher auf seiten der Umaiyadengegner ʿAlī und Ibn al-Zubair gestanden habe. Al-Ḥadjdjādj nahm denn auch keinen Anstand, ihm, dem hochangesehenen Genossen des Propheten, eine Schnur mit seinem Siegel um den Hals zu hängen (72 = 691). Es wird aber auch erzählt, dass der Khalife ʿAbd al-Malik sich bei ihm wegen des wenig respektvollen Verfahrens des al-Ḥadjdjādj entschuldigte. Anas starb in Baṣra in sehr hohem Alter; die Angaben schwanken zwischen 97 und 107 Jahren (am meisten findet man 91—93 = 709—711). — Als Überlieferer steht er nicht in dem besten Rufe. Abū Ḥanīfa soll seine Autorität in Traditionssachen nicht anerkannt haben; eine Version des *miʿrādj* (Muḥammad's Himmelfahrt) geht auf ihn zurück. Eine grosse Sammlung seiner Überlieferungen findet man beisammen im *Musnad* des Aḥmad b. Ḥanbal.

Literatur: Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, III, 92 ff.; Balādhurī (ed. de Goeje), S. 381; Ṭabarī (ed. de Goeje), I, 2409, 2559, 2960; II, 465, 855; Ibn Ḳutaiba, *Maʿārif* (ed. Wüstenf.), S. 157; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 166; Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba* (Kairo 1286), I, 127 ff.; Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, I, 138; Ibn Khallikān, Übers. de Slane, II, 588; Damiri, *Ḥayāt al-ḥayawān*, S. 350 zitiert bei Caetani, *Annali dell' Islām* (Introd., § 26, Nr. 1). (A. J. WENSINCK)

AL-ANṢĀR (A.), „die Helfer", Bezeichnung der gläubigen Mediner, die den aus Mekka geflohenen Propheten aufnahmen und unterstützten. Manchmal werden sie genauer Anṣār al-Nabī, „die Helfer des Propheten", genannt. Vermutlich ist das Wort der Plural von *naṣīr*, der jedoch im Sinne des hier in Rede stehenden religiösen Terminus technicus nicht vorkommt. Für diesen Zweck ist vielmehr vom Plural Anṣār der patronymische Singularis *anṣārī* rückgebildet, das aber zugleich als Patronymicum im Sinne von „von einem Anṣār abstammend" dient, sowie überhaupt als Adjektiv „anṣārisch", und den Plural *anṣāriyūn* bildet. Muḥammad scheint (Sūra III, 45, LXI, 14) mit einer Anknüpfung an *Naṣārā*, den Namen der Christen, zu spielen, wenn er Jesus die Jünger als Helfer Gottes bezeichnen lässt; dass die Gläubigen Allāh helfen sollen, ist ein Gedanke, den Muḥammad auch sonst äussert. Mit den *Muhādjirūn* [s. d.] zusammen erwähnt er sie (Sūra IX, 101) als „die ersten Vorangänger", denen die andern Frommen nachfolgen, in auszeichnender Weise; neben Sūra IX, 118 ist dies die einzige Ḳurʾānstelle, an der das Wort unmittelbar auf die medinischen Getreuen angewendet wird.

Nachdem es dem in Mekka wegen seiner Lehren aufs äusserste bedrängten, schutzlosen Muḥammad gelungen war, einer Anzahl von Medinern, die zum Pilgerfest in Mekka weilten, Interesse für den Islām einzuflössen und sich ihres Schutzes zu versichern, siedelte er (622 n. Chr.) nach Madīna über und fand dort in der Tat, was ihm versprochen war: Hilfe für seine Person und für seine Gemeinde, die z. T. in drückender Armut lebte und auf die materielle Unterstützung der medinischen Freunde angewiesen war, Hilfe aber auch bei der Ausbreitung seines Glaubens. In der ersten Zeit waren es hauptsächlich Angehörige des medinischen Stammes Khazradj [s. d.], die sich dem Propheten anschlossen und daher unter „Anṣār" verstanden werden müssen, während sich die Angehörigen des Stammes Aws anfangs mehr zurückhielten, ja sogar z. T. dem Propheten feindlich gegenüberstanden, wie denn auch innerhalb der Reihen der Anṣār nicht wenige Leute zwi-

Digitized by Birzeit University Library

schen der Hilfe, die sie Muḥammad dem Propheten und Muḥammad dem Politiker zu leisten gewillt waren, unterschieden. Die gläubige Gemeinde Madīna's zerfällt also in Muhādjirūn und Anṣār, und obwohl Muḥammad gleich zu Anfang durch Verbrüderungen, die er zwischen einzelnen Muhādjirūn und Anṣār stiftete, diese beiden Bestandteile aufs engste zu verflechten bestrebt war, hoben sie sich doch allzeit deutlich voneinander ab. Die intimsten Gefährten des Propheten gehörten immer dem Kreise der mekkanischen Fluchtgenossen an. Auch innerhalb der Anṣār selbst blieben gewisse vorislāmische Stammesgegensätze, wenngleich sie sich nie wieder so scharf zuspitzten wie in früherer Zeit. Die Pflichten der Armenunterstützung erfüllten die Anṣār, so schwer die Last auch drückte, in aufopferndster Weise. Im übrigen kam anfangs mehr der defensive Charakter des „Helfens" zum Ausdruck; für den offensiven Glaubenskrieg liehen sie ihren Arm nur widerstrebend, und an den ersten Kämpfen gegen Mekka waren überhaupt keine Anṣār beteiligt. Die Lauheit der Anṣār in der Kriegspflicht bereitete dem Propheten schwere Stunden, aber er verliess sich darauf, dass, wenn die Menschen ihm nicht hülfen, Allāh ihm helfe. Mit der Zeit wurden sie aber aus seinen Helfern seine Untertanen. Wie er Förderung seiner Sache von ihnen verlangte, so verbat er sich, dass sie seinen Gegnern in irgendeiner Form Vorschub leisteten und verlangte z.B., dass die Anṣār heidnische Angehörige bei ihm denunzierten. Allerdings wahrten sie sich bis zu einem gewissen Grade das Recht der Kritik und erwarteten und fanden bei Muḥammad Achtung ihrer Person. — Die Anṣār hatten ihre Parteinahme für Muḥammad nicht zu bereuen; denn „Allāh hilft dem, der ihm hilft", hatte Muḥammad gesagt, und so kam es auch. Nachdem die Krisen überstanden waren, blühte das Gemeinwesen der Anṣār auf, reiche Kriegsbeute strömte in die Stadt, und der Handel hob sich. Die nach der Einnahme Mekka's bei manchen Anṣār auftauchende Befürchtung, Muḥammad werde jetzt den Sitz der Regierung nach Mekka verlegen, zerstreute Muḥammad mit den Worten, er wollte leben, wo sie lebten, und sterben, wo sie stürben. Es war ja auch klar, dass er nirgendwo sonst in einer Bevölkerung so zuverlässige Stützen seines Kirchenstaats gefunden hätte, wie die Anṣār es allmählich geworden waren. Jedoch blieb es den Anṣār nicht erspart, mitansehn zu müssen, wie die vornehme Bevölkerung Mekka's, die dem Propheten früher allen Tort angetan hatte, jetzt von ihm mit Gnadenbeweisen überschüttet wurde. [Weiteres im Artikel MUḤAMMAD.].

Als nach dem Tode Muḥammad's das islāmische Reich vorerst ein Wahlreich war, gelang es den Anṣār nicht, einem der Ihrigen zur Khalifenwürde zu verhelfen, und nachdem es ein Erbreich unter einer kuraishitischen, aus Mekka stammenden Dynastie geworden war, blieben sie endgültig von der Herrschaft ausgeschlossen. Dafür wurden sie die Männer der klassischen Frömmigkeit des Islām, die Pfleger des Andenkens Muḥammad's und Hauptträger der Traditionsgelehrsamkeit. Gegenüber dem Hochmut der Mekkaner, der gelegentlich in giftigen Worten zum Ausdruck kam, pochten sie auf jene Vorzüge sowie auf die Tatsache, dass sie, und nur sie, einst den verfolgten Gläubigen in höchster Not Hilfe gewährt hatten, und auf die Anerkennung, die sie hierfür beim Propheten gefunden hatten. Ihre Vorzüge führten sie, wie die Kuraishiten die ihrigen, auf die Natur ihrer edeln Ahnen zurück, und darum setzten sie dem zuversichtlichen Adels- und Ahnenstolz der Kuraishiten eine vermutlich erst damals und teilweise zu diesem Zwecke aufgebrachte phantasiereiche Verherrlichung einer glanzvollen südarabischen Vorgeschichte der Medīner gegenüber, die der Tradition zufolge aus Südarabien stammten, sodass der berühmte, bei den Genealogen aufgestellte Gegensatz der Nord- und Südaraber vermutlich in den eifersüchtigen Phantasien der Anṣār seine Hauptnahrung fand (s. Goldziher, *Mohammedanische Studien*, I, 93 ff.). Aber auf den Namen Anṣār waren sie doch am stolzesten und hörten ihn lieber als die früheren, vielgerühmten Stammesnamen in Madīna.

Literatur: A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*; H. Grimme, *Mohammed*; Caetani, *Annali dell' Islam*; D. S. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*; H. Reckendorf, *Mohammed und die Seinen*; Buhl, *Das Leben Muhammeds*.

ARABIEN. (Seit 1876).

Innere wie äussere Gründe haben seit 1876 Veränderungen auf der Halbinsel hervorgerufen. Die geographische Kenntnis von Arabien hat durch eine Reihe unerschrockener Forscher, besonders durch St. John Philby, R. E. Cheeseman, Bertram Thomas, D. van der Meulen und H. von Wissmann und Frl. Freya Stark, bemerkenswerte Fortschritte gemacht. Die Gebiete, die von den meisten dieser Reisenden durchquert wurden, nämlich das „Leere Viertel" und die unabhängigen Sultanate von Ḥaḍramawt, haben tatsächlich wenig Anziehungskraft ausgeübt, obgleich in Ḥaḍramawt der Kraftwagen das Kamel zu ersetzen sucht und das Flugzeug nicht unbekannt ist. Die schwierigen Reisen, die Bertram Thomas und Philby nach verschiedenen Richtungen durch das „Leere Viertel" erfolgreich unternahmen, haben jene Benennung völlig gerechtfertigt, obwohl ihre Ergebnisse für die Naturwissenschaften beträchtlich waren.

Die Halbinsel wurde vor dem Weltkriege vom Osmanischen Reiche beansprucht, aber seine tatsächliche Kontrolle ging kaum weiter als bis zu den heiligen Städten und ihrer Umgebung. Im Jahre 1872 wurde Ṣanʿāʾ nach vielen Kämpfen von den Türken erobert und Yemen von ihnen besetzt; und in den Jahren 1902—5 wurden die Grenzen dieses *wilāyet* durch eine anglo-türkische Grenzkommission festgesetzt, wodurch sich das Aden-Protektorat von Shaikh Saʿīd im Westen bis Kataba im Norden und Unter-Aulaki im Osten ausdehnte. Unzufriedenheit mit der türkischen Herrschaft verursachte mehrere Aufstände, in denen Ṣanʿāʾ verschiedentlich von Rebellen eingenommen und zurückerobert wurde. Diese hatten in dem Zaiditen-Imām Yaḥyā b. Muḥammad b. Yaḥyā b. Ḥamīd al-Dīn einen Führer, der sich in Khamir in Zentral-Yemen niederliess. Am 22. Sept. 1913 wurde er durch einen *firmān* als Imām anerkannt; er hatte die Bedingung gestellt, dass das religiöse Recht (*sharīʿa*) den osmanischen *ḳānūn* ersetzen solle. Im Kriege zwischen der Türkei und Italien, der am Ende desselben Monats ausbrach, nahm der Imām Partei für die Türken, wogegen die Italiener von dem Idrīsiden-Shaikh unterstützt wurden, der nach einer unabhängigen Herrschaft in ʿAsīr trachtete.

Digitized by Birzeit University Library

In andern Teilen der Halbinsel kamen zwei Mächte hoch. Wie das Wahhābiten-Reich unter ʿAbd al-ʿAzīz b. Saʿūd wiederhergestellt wurde, ist im Artikel WAHHĀBIYA beschrieben. In West-Arabien rief der Bau der Ḥidjāz-Bahn, deren Fertigstellung viel zur Festigung der türkischen Herrschaft auf der Halbinsel beigetragen haben würde, Unzufriedenheit hervor, weil sie die Ausbeutung der Pilger durch die Stämme störte. Im Jahre 1908 ernannte die osmanische Regierung Ḥusain b. ʿAlī zum Sharīfen von Mekka. Dieser machte sich mit grosser Energie daran, Ordnung in der Provinz herzustellen und lieh den Türken bei Unterdrückung der Revolte in ʿAsīr materielle Hilfe. Im Jahre 1912 wandte er mit Zustimmung der osmanischen Regierung seine Waffen gegen die Wahhābiten, angeblich um sie zur Anerkennung der osmanischen Oberhoheit zu zwingen. Die glückliche Gefangennahme eines Bruders von Ibn Saʿūd ermöglichte es ihm, dies für die Provinz Ḳasīm zu erreichen. Trotz dieser Vereinbarung soll er auch weiterhin das Wahhābitengebiet auf Anstiften der Türken geplündert haben. Ibn Saʿūd vergalt dies mit der Vertreibung der Türken aus Ḥasā, wo er mit den Briten in Berührung kam.

Die Interessen Englands im Persischen Golf hatten zu zahlreichen Vereinbarungen geführt, die den britischen Einfluss an der arabischen Küste dieser Bucht sicherten. Im Jahre 1891 hatten sich der Sultan von Maskaṭ, seine Erben und Nachfolger verpflichtet, niemals die Gebiete von Maskaṭ und ʿUmān oder irgendeines ihrer Schutzgebiete abzutreten, zu verkaufen, zu verpfänden oder in anderer Weise okkupieren zu lassen, ausser wenn es sich um die britische Regierung handle. Im Jahre 1892 hatten sie vom Shaikh von Baḥrain ähnliche Bedingungen erlangt, und im Jahre 1899 auch vom Shaikh von Kuwait.

Als im Jahre 1914 der Weltkrieg ausbrach und die Türkei sich mit den Zentralmächten verband, hatte sie ausser dem Sharifen von Mekka und dem Imām von Ṣanʿā' Ibn Saʿūd's Rivalen Ibn Rashīd auf ihrer Seite. Die Feindseligkeit des Sharifen, der von Ibn Rashīd unterstützt wurde, veranlasste Ibn Saʿūd dazu, Ibn Rashīd mit Hilfe der Briten im Januar 1915 anzugreifen. Ibn Rashīd siegte in diesem Kampfe, aber am Ende desselben Jahres schloss Ibn Saʿūd mit Grossbritannien einen Vertrag, wodurch er sich darauf einliess, diese Macht den diplomatischen Verkehr mit andern Staaten führen zu lassen, soweit es zu seinen Gunsten nötig sein würde, eine Massnahme, die bald überholt war und schliesslich durch den Vertrag von Djidda im Jahre 1927 aufgehoben wurde.

In demselben Jahre knüpfte Grossbritannien mit dem Sharifen Ḥusain Unterhandlungen an, dem die Niederlage der Türken die Aussicht auf eine unabhängige Herrschaft eröffnete, während die Türkisierungspolitik der verfassungsmässigen türkischen Regierung bei der arabischsprechenden Bevölkerung des Reiches schweren Anstoss erregte. Es folgten langwierige Verhandlungen über die Bedingungen; aber mit Beginn des Jahres 1916 wurde eine Verständigung erreicht, und am 9. Juni begann der „Aufstand in der Wüste". Die Türken wurden allmählich aus dem Ḥidjāz vertrieben, obgleich Madīna sich bis zum Ende des Krieges behauptete. Der Sharif von Mekka nahm den Titel „König des Ḥidjāz" an.

Das Ergebnis des Krieges führte zur Vertreibung der Türken aus den andern Teilen Arabiens, und obgleich der Imām von Ṣanʿā' sich auf ihre Seite gestellt hatte, profitierte er durch ihre Niederlage, insofern er nun unabhängiger Herrscher des Yemen wurde. Im Jahre 1915 war zwischen Grossbritannien und Muḥammad al-Idrīsī von ʿAsīr ein Vertrag geschlossen worden; der Hafen Ḥudaida wurde ihm als Belohnung für seine Dienste zuerkannt, aber im Jahre 1921 wurde er von dem Imām daraus vertrieben. Zwischen diesem und Grossbritannien entstanden Schwierigkeiten, weil er einige Orte innerhalb des britischen Protektorats besetzt hatte, deren sich die Türken während des Krieges bemächtigt hatten.

Die beiden Verbündeten Grossbritanniens, Ibn Saʿūd und der König des Ḥidjāz, waren gegeneinander zu Feindseligkeiten geneigt, und es kam zu Friedensbrüchen zwischen ihnen. Schwierigkeiten entstanden aus der Tatsache, dass die Bedingungen des Vertrages zwischen Grossbritannien und dem König des Ḥidjāz von den beiden Partnern verschieden ausgelegt wurden, da der letztere hoffte, der Herrscher eines grossen arabischen Staates zu werden. In Anbetracht der Rechte, die er erworben zu haben glaubte, liess sich König Ḥusain in ʿAmmān zum Khalīfen ausrufen (6. März 1924), drei Tage nach der Abschaffung des Khalifates durch die Regierung von Angora. Dies Vorgehen führte zur Mobilisierung der Streitkräfte Ibn Saʿūd's; der König wurde besiegt und gezwungen, zugunsten seines Sohnes ʿAlī abzudanken. Dieser behauptete sich bis zum 19. Dez. 1925 in Djidda, während Madīna sich einige Tage vorher ergab (5. Dez.); Mekka war bereits im Oktober 1924 geräumt worden.

Am 14. Jan. 1926 nahm Ibn Saʿūd den Titel „König des Ḥidjāz" zu seinem Titel „Sultan des Nadjd und seiner Dependenzien" an (*malik al-Ḥidjāz wa-sulṭān Nadjd wa-mulḥaḳātihā*). Er berief einen Kongress der muslimischen Welt nach Mekka, um die Zukunft des Ḥidjāz zu besprechen, obgleich er die Fragen der internationalen Politik vermied. Dieser Kongress dauerte vom 17. Juni bis zum 5. Juli 1926; seine Beschlüsse handelten hauptsächlich über die Sicherheit und Unterstützung der Pilger (die Verhandlungen sind in *R M M*, LXIV, 1926 kurz mitgeteilt). Am 31. August desselben Jahres gab Ibn Saʿūd seine Zustimmung zum „Verfassungsgesetz des Ḥidjāz" (Übers. in *O M*, VI [1926], 531—33). Am 18. Sept. 1932 trat der Titel „König des arabischen saʿūdischen Königtums" (*malik al-mamlaka al-ʿarabiya al-saʿūdiya*) an die Stelle des obigen.

Seit der Vertreibung der Sharifen-Familie sind zwei bedeutende Mächte auf der Halbinsel herrschend, der König von Saʿūdiya und der Imām von Yemen. Feindseligkeiten zwischen diesen beiden wurden öfter in der ʿAsīr-Frage befürchtet; der Idrīside hatte sich bereits 1920 an Ibn Saʿūd um Schutz gewandt und durch einen Vertrag vom 31. Okt. 1926 die Souveranität des letzteren anerkannt. Die entstandenen Streitigkeiten wurden jedoch vorläufig auf friedlichem Wege beigelegt, wie der Streit um den Djabal al-ʿArw, der am 6. Nov. 1931 an Yemen abgetreten wurde. Am 15. Dez. 1931 wurde zwischen den beiden Staaten in Abū ʿArīsh in ʿAsīr ein Freundschaftsvertrag geschlossen. Gewisse Gebietsfragen führten neuerdings zu neuen Misshelligkeiten und die Okkupation von Nadjrān im Mai 1933 durch den Sohn des Imām, Saif al-Dīn Aḥmad, hatte den Ausbruch eines Krieges im nächsten Jahr zur Folge. Am 21. März 1934 drangen

Digitized by Birzeit University Library

saʿūdische Truppen in das yemenische Gebiet ein, und infolge ihrer schnellen Erfolge nahm der Imām am 14. April die ihm angebotenen Friedensbedingungen an. Aber erst am 13. Mai wurde der Waffenstillstand geschlossen, auf den am 20. Mai der Friede folgte; der Imām verlor dabei kein Gebiet, auf das er anerkannten Anspruch hatte.

Literatur: H. St. J. B. Philby, *Arabia*, London 1930; Sir Arnold Wilson, *The Persian Gulf*, Oxford 1928; H. F. Jacob, *Kings of Arabia*, London 1923; Richard Coke, *The Arab's Place in the Sun*, London 1929; Bertram Thomas, *Alarms and Excursions in Arabia*, London 1931, und ders., *Arabia Felix*, London 1932; H. St. J. B. Philby, *The Empty Quarter*, London 1933; D. van der Meulen und H. von Wissmann, *Hadramaut*, Leiden 1932; Ḥāfiẓ Wahba, *Djazīrat al-ʿarab fī 'l-ḳarn al-ʿišrīn*, Kairo 1935.

ʿARAFA oder ʿArafāt, berühmter Wallfahrtsberg und dabei liegende gleichnamige Ebene, 6 Stunden östlich von Mekka. Der Berg, eher ein Granithügel zu nennen, hat mässige Dimensionen und erreicht eine relative Höhe von 150 bis 200 Fuss. Breite Steinstufen führen an der Ostseite zum Gipfel; auf der 60. Stufe erreicht man eine Plattform mit der Kanzel, von welcher am Nachmittage des 9. Dhu 'l-Ḥiddja (des Tages von ʿArafa) eine *ḫuṭba* (Predigt) gehalten wird. Auf dem Gipfel befand sich früher eine nach Umm Salima (so Ibn Djubair, ed. de Goeje, S. 173) benannte *ḳubba*, welche von den Wahhābiten zerstört wurde. Fromme Muslime sollen, wie ʿAli Bey bezeugt, nicht weiter vordringen, als bis zur Plattform. Der Berg wird gewöhnlich Djebel al-Raḥma (Berg der Gnade) genannt. Ein anderer Name soll Ilāl gewesen sein, doch ist es zweifelhaft, ob mit dieser Bezeichnung wirklich der Berg gemeint war; Wellhausen sieht darin den Namen des Heiligtums und vielleicht des Gottes selbst, der in vorislāmischer Zeit hier verehrt wurde. Der Berg ist abgebildet bei ʿAlī Bey und Burton; siehe die Literaturangaben. — Die Ebene ʿArafāt breitet sich südwärts vom Berge ʿArafāt aus und wird gegen Osten von der hohen Gebirgskette von Ṭāʾif begrenzt. Sie ist mit niederem Mimosengesträuch bewachsen und wird nur an einem Tage (9. Dhu 'l-Ḥiddja) durch die Pilger belebt, welche hier ihr Lager aufschlagen, um den vorgeschriebenen *wuḳūf* abzuhalten. Vgl. die Abbildungen bei Burckhardt und besonders bei Snouck Hurgronje, *Bilder aus Mekka*, XIII—XVI. Dieser *wuḳūf*, die Festversammlung, findet am Nachmittage des genannten Tages statt und dauert bis nach Sonnenuntergang. Die Anwesenden legen durch lautes *labbaika*-Rufen, durch Beten und Kurʾān-Rezitieren von ihrer frommen Andacht Zeugnis ab.

Der Ursprung des Namens ʿArafa ist unbekannt. Die Legende erklärt ihn daraus, dass hier Adam und Eva, nachdem sie aus dem Paradiese vertrieben und voneinander getrennt waren, sich wiedererkannt hätten (*taʿārafa*), doch werden von den arabischen Autoren auch andere Etymologien ähnlichen Gehalts erwähnt.

Literatur: Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, I, 418 f.; II, 89 u. ö.; Yāḳūt, *Muʿdjam*, III, 645 f.; Ibn Djubair (ed. de Goeje), S. 168 f.; Ibn Baṭṭūṭa (ed. Paris), I, 397 f.; Burckhardt, *Travels in Arabia*; Ali Bey, *Travels*, I, 67 ff.; Burton, *Pilgrimage to el-Medinah and Meccah* (2. Ausg.), II, 214 ff.; Snouck Hurgronje, *al-Het Mekkaansche feest*, S. 141 ff.; al-Batanūnī, *al-Riḥla al-ḥidjāziya*, S. 186 ff.

ʿARIYA (A.), Gebrauchsleihe (Commodatum). Darunter ist nach islāmischem Gesetz der Vertrag zu verstehen, kraft dessen jemand eine ihm gehörige Sache, — deren Benutzung oder ihm gehörige Sache, — deren Benutzung oder ihm Verwendung gesetzlich statthaft ist und die ausserdem nicht durch den Gebrauch selber sofort vernichtet wird —, einer anderen Person zur unentgeltlichen Benutzung überlässt, mit der Bedingung, dass der Empfänger die gelieheene Sache nach gemachtem Gebrauch dem Eigentümer wieder zurückgeben soll.

Literatur: E. Sachau, *Muhamm. Recht nach schafiitischer Lehre*, S. 457—471; L. W. C. van den Berg, *Principes du droit musulman selon les rites d'Abou Ḥanifah et de Châfi'î* (Algier 1896,) S. 105; N. von Tornauw, *Das moslimische Recht*, S. 107—109 und das Kapitel über „Baiʿ und sonstige Rechtsgeschäfte" in den muslimischen *fiḳh*-Büchern.

AL-ʿARḲAM, Gefährte Muḥammad's. Er hiess al-Arḳam (= Abū ʿAbd Allāh) b. Abi 'l-Arḳam (= ʿAbd Manāf) b. Asad (= Abū Djundub) b. ʿAbd Allāh. Er entstammte der Familie Makhzūm, einer der reichsten und angesehensten mekkanischen Familien. Seine Mutter Umaima war aus dem Stamme Khuzāʿa. Als junger Mann bekehrte er sich zum Islām und war einer der frühesten Gläubigen. Obwohl die Makhzūmiten entschiedene Gegner Muḥammad's waren, wurde doch al-Arḳam ein ergebener Anhänger des Propheten und stellte ihm in der Bedrängnis sein Haus als Stätte für die Zusammenkünfte der Gemeinde zur Verfügung. In der Tat fand Muḥammad dort einen sichern und behaglichen Ort für Predigt und sonstige Propaganda; die Gemeinde vergrösserte sich und gewann in jener Zeit unter Anderen den Hamza und ʿUmar. Kurz nach ʿUmar's Bekehrung verliess Muḥammad das Haus al-Arḳam's. Zeitpunkt und Dauer des dortigen Aufenthalts wird nicht genau angegeben, müsste aber etwa in die Jahre 615—617 verlegt werden. Ibn Hishām erzählt nichts vom Haus al-Arḳam's, mag aber deshalb doch die Geschichte gekannt haben, ebenso wie Ṭabarī sie kennt und sogar chronologisch benutzt, sie aber in der Prophetenbiographie nirgends erzählt. Die Auswanderung nach Madīna machte auch al-Arḳam mit und bewohnte dort ein Haus im Quartier der Banū Zuraiḳ; es war ebenfalls unter dem Namen „Haus al-Arḳam's" bekannt und soll ihm vom Propheten zugewiesen worden sein, der übrigens auch Bruderschaft zwischen ihm und Abū Ṭalḥa (Zaid) stiftete. Wie bei vielen Muhādjirūn scheint auch bei ihm die Pietät für seine mekkanische Familie rege geblieben zu sein, denn als in der Schlacht bei Badr der Marzubān, das Familienschwert der makhzūmitischen Banū ʿĀʾidh, von den Gläubigen erbeutet wurde, erkannte er es und bat es sich vom Propheten aus. Er nahm in Madina an allen grösseren Schlachten der Gläubigen teil, scheint aber keine Rolle mehr in der Geschichte Muḥammad's gespielt zu haben. Saʿd b. Abi Wakḳāṣ scheint ihm besonders nahe gestanden zu haben, wenigstens bestimmte er, dass Saʿd das Leichengebet an seiner Bahre verrichten solle. Er starb im Jahre 54 oder 55 (674/675) über 80 Jahre alt. Von einer Sklavin hatte er seinen Sohn ʿUthmān, der der Ahnherr einer

Digitized by Birzeit University Library

weitverzeigten Familie wurde, die z.T. in Syrien lebte.

Für die islämischen Chronologen wurde der Zeitraum, während dessen Muḥammad im Hause al-Arḳam's lehrte, wichtig, wenn es sich darum handelte, die Reihenfolge älterer Bekehrungen und damit einer hohen islämischen Ehrenstufe festzustellen. Wie die Person al-Arḳam's, so genoss auch sein auf dem Hügel Ṣafā gelegenes Haus bei den Späteren hohe Verehrung. Es wird als „Haus al-Arḳam's" oder „Haus des Islām" öfters genannt und war noch bis in die Tage des Ḫalifen Manṣūr im Besitze der Nachkommen al-Arḳam's, der eine Art Familienstiftung daraus gemacht hatte. Manṣūr zwang die Arḳamiden, es ihm für seine Familie zu verkaufen; al-Ḫaizurān, die Mutter Hārūn al-Rashīd's, bewohnte es eine Zeitlang, weshalb es auch „Haus der al-Ḫaizurān" genannt wird. Das für al-Arḳam's Haus geltende Gebäude wurde mehrfach renoviert, beziehungsweise neu aufgebaut, wovon auch in einigen dort gefundenen Inschriften die Rede ist. Noch heute wird oder wurde es von den Mekkapilgern aufgesucht.

Literatur: Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*; Caetani, *Annali dell' Islām*, Index s. v.; Ali Bey Bahgat, in *Bull. de l'Inst. égypt.*, Serie 5, Bd. II, S. 68—81.

ʿARṢH. [Siehe KURSĪ].

ʿAṢABA. [Siehe MIRĀTH].

ĀṢAF B. BARAḪYĀ (hebräisch: Asaf b. Berekyah), Name des angeblichen Wezīr's des Königs Salomo. Nach der Legende war er Salomo's Vertrauter, der immer Zutritt zu ihm hatte. Als die königliche Gemahlin Diarāda Götzendienst trieb, hielt Āṣaf eine öffentliche Rede, in welcher er die Gesandten Gottes pries, unter diesen auch Salomo, aber nur wegen der Vorzüge, welche er in seiner Jugend gehabt hatte. Als Salomo, darüber erzürnt, ihn zur Rede stellte, bekam er Vorwürfe über den am Hofe eingeführten Götzendienst zu hören. Dieser wurde dann abgeschafft und die Gemahlin bestraft; der König gab sich der Reue hin.

Literatur: Ṭabarī (ed. de Goeje), I, 588 f.; Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, S. 265, 270; Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, S. 222.

AṢḤĀB (A.; Sing. *ṣāḥib*) oder **ṢAḤĀBA** (der einzelne: *ṣaḥābī*), „Genossen"; als terminus technicus des Islām speziell die Genossen des Propheten. In älterer Zeit beschränkte man diese Benennung nur auf solche, die mit dem Propheten längere Zeit in Verkehr gestanden, ihn auf seinen Zügen begleitet hatten. Später wurde der Kreis der Genossen immer weiter ausgedehnt, indem man von der Forderung des wirklichen Verkehrs absah und auch solche Rechtgläubige zu den Aṣḥāb zählte, die dem Propheten während seines Lebens begegnet waren die ihn, wenn auch nur ganz kurze Zeit, gesehen hatten, ohne Rücksicht auf das Lebensalter der Betreffenden (über die Meinungsverschiedenheiten in der Definition des Terminus vgl. Goldziher, *Muh. Studien*, II, 240). Der weiteren Fassung des Begriffes schliesst sich die in der Theologie gültige Definition an (Ḳasṭallānī, VI, 88). Als letzter der Genossen wird noch der kurz nach 100 d. H. gestorbene ʿĀmir b. Wāthil al-Kinānī Abu 'l-Ṭufail bezeichnet (*Usd al-ghāba*, III, 97; V, 233), der demnach ein ganz kleines Kind war, als er Muḥammad sehen konnte; er wurde erst im Jahre der Uḥud-Schlacht geboren und soll im Alter von 8 Jahren bei dem Propheten gewesen sein (vgl. *ZDMG*, XXIII, 595). Auch rechtgläubige *ǧinnen*, welche die Legende im Verkehr mit dem Propheten erwähnt, haben nach diesem Kanon ihre Stelle unter den Aṣḥāb. Die Aṣḥāb nehmen im sunnitischen Islām einen sehr bevorzugten Rang in der Schätzung der Gläubigen ein. Sie sind nach dem Ḳurʾān die Quellen der glaubwürdigen religiösen Lehre, da die Nachrichten über die Aussprüche des Propheten und über sein Verhalten auf die Mitteilungen zurückgehen, die sie als Ohren- und Augenzeugen darüber machten. Auf die von ihnen in glaubwürdiger Weise überlieferten Sprüche ist der Ḥadīth gegründet; die auf sie in ununterbrochener Kette zurückgeführten Ḥadīthe sind *musnad* („gestützt"). Die bezeugten Nachrichten über ihr eigenes Verhalten gelten als Zeugnisse für die korrekte *sunna*, die den Gläubigen für alle Zeiten als Richtschnur zu gelten hat. Ihr Verkehr mit dem Propheten und die Bedeutung, die sie in der Begründung des Islām haben, machen sie von Anfang an zu Gegenständen der Pietät der Rechtgläubigen. Ihre Schmähung und Geringschätzung gilt als fluchwürdiges Verbrechen; auf ihre Schmähung (*sabb al-ṣaḥāba*) ist Geisselstrafe, bei hartnäckiger Wiederholung sogar Todesstrafe gesetzt. In der Rangordnung der Aṣḥāb nehmen die vier ersten Ḫalifen in der Reihenfolge ihres Regierungsantrits die höchsten Stufen ein; mit ihnen teilen noch sechs Aṣḥāb den Vorzug, dass ihnen Muḥammad schon zu ihren Lebzeiten das Paradies zugesichert hat (*al-ʿashara al-mubashshar lahum bi 'l-ǧanna*); sie heben sich als besondere Kategorie der Aṣḥāb ab. Andere Kategorien unter den Aṣḥāb werden durch die Verschiedenartigkeit ihrer Teilnahme an den Unternehmungen des Propheten begründet: *Muhādjirūn* (die die Auswanderung nach Madīna mitmachten), *Anṣār* (Medinenser, deren Teilnahme erst nach der Auswanderung einsetzt), *Badriyūn* (die bei Badr mittaten), usw. Die Meinungen über die Abstufung ihrer Vorzüglichkeit sind bei Nawawī zu Muslim (*Ṣaḥīḥ*, V, 161) zusammengetragen. Die geringschätzige, nicht selten bis zu wildem Fanatismus sich steigernde gehässige Gesinnung gegen die Aṣḥāb, weil mit deren Billigung die ersten Ḫalifen die Rechte des ʿAlī und seiner Familie an sich rissen, bildet eine hervorstechende Eigentümlichkeit der Shīʿa im Gegensatz zum sunnitischen Islām. Die Anhänger des letzteren werden der Erwähnung des Namens eines jeden der Aṣḥāb in Wort und Schrift stets die *tardiya*-Eulogie (*raḍiya Allāhu ʿanhu*, „möge Allāh Wohlgefallen an ihm finden") folgen lassen. In der theologischen Literatur der Sunniten wird die Sammlung der Traditionen über die Vorzüge der Genossen (*faḍāʾil* oder *manāḳib al-aṣḥāb*) sehr fleissig gepflegt; die meisten systematischen Ḥadīthwerke haben einen Abschnitt darüber. Ausserdem gibt es mehrere Werke, in welchen die Namen sämtlicher Genossen mit den an sie geknüpften biographischen Nachrichten sowie Mitteilungen über die von ihnen überlieferten Ḥadīthe gesammelt sind. Sie weisen viel Abweichungen voneinander auf. Von ʿAbd al-Bāḳī Ibn Ḳānī, einem Mawlā der Umaiya-Familie (gest. in Baghdād 351 = 962), wird ein *Muʿdjam al-ṣaḥāba* verzeichnet (Dhahabī, *Ṭabaḳāt al-ḥuffāẓ*, III, 99). Die Verfasser der berühmtesten solcher Genossen-Werke sind: Abū

Digitized by Birzeit University Library

ʿAbd Allāh b. Manda (gest. 395 = 1004/1005), Abū Nuʿaim al-Iṣfahānī (gest. 430 = 1038/1039), Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr al-Namarī al-Ḳurṭubī (gest. 463 = 1070/1071), *Kitāb al-Istīʿāb fī maʿrifat al-aṣḥāb* (2 Bde, Haidarābād 1318; vgl. kritische Bemerkungen zu demselben bei Subkī, *Ṭabaḳāt al-Shāfiʿiyya*, VI, 135), Abū Mūsā Muḥammad b. Abī Bakr al-Iṣfahānī (gest. 581 = 1185/1186). Das Material dieser Vorgänger hat kritisch zusammengearbeitet, berichtigt und ergänzt ʿIzz al-Dīn Ibn al-Athīr al-Djazarī (gest. 630 = 1232/1233) in seinem grossangelegten *Usd al-ghāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba* (5 Bde, Kairo 1286), wozu Dhahabī, *Tadjrīd usd al-ghāba* (2 Bde, Haidarābād 1315; 8 809 Biographien). Noch Vollständigeres zu bieten hatte vor Abu ʾl-Faḍl Ibn Ḥadjar al-ʿAskalānī (gest. 852 = 1448/1449) mit seinem *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba* (4 Bde; gedruckt in der *Bibliotheca indica*, Kalkutta 1853—1894; 8 Bde, Kairo 1323—1325).

[Die älteste Sammlung von Biographien der Aṣḥāb, welche erst nach der Abfassung des obigen Artikels zugänglich wurde, ist das *Kitāb al-Ṭabaḳāt* des Ibn Saʿd [s.d.]. Die Leidener Ausgabe dieses Werkes liegt seit 1917 in 8 Bänden fertig vor. Vom 9ten, die Indices enthaltenden, Band ist Teil I 1921 erschienen, Teil II 1928 und Teil III 1940.]

AṢḤĀB AL-ḤADĪTH (A.), die Anhänger der Tradition im Gegensatz zu den *aṣḥāb al-raʾy* [s. d.].

AṢḤĀB AL-KAHF, „die Leute der Höhle". Unter dieser Bezeichnung werden im Ḳurʾān die Jünglinge aufgeführt, welche im Okzident gewöhnlich die Siebenschläfer von Ephesus genannt werden. Muḥammad erzählt ungefähr folgendes (Sūra XVIII, 8 ff.): Einige Jünglinge in einer heidnischen Stadt sind dem einen Gotte treu; sie verbergen sich in einer Höhle, deren Eingang nach Norden liegt. Dort lässt Gott sie samt ihrem Hunde einschlafen. „Und wenn du (bis) zu ihnen gelangt wärest, so wärest du von dannen geflohen und mit Entsetzen erfüllt worden". Nach 309 Jahren erwachen die Schläfer und schicken einen aus ihrer Mitte in die Stadt, um Brot zu kaufen. — Weiter erzählt der Ḳurʾān nicht; nur wird hinzugefügt, dass man ihre Zahl auf 3, 5 oder 7 angeben werde und dass die Geschichte zur Bestätigung des Auferstehungsglaubens diene. Siehe auch Kiṭmīr.

Die Historiker und Kommentatoren wissen mehr. Von den verschiedenen Überlieferungen, welche al-Ṭabarī (ed. de Goeje, I, 755 ff.; *Tafsīr*, Teil XV, 123 ff.) mitteilt, gehen die meisten auf folgenden Typus zurück: In einer Stadt der Rūm (also in Griechenland oder Kleinasien) weigern sich einige Jünglinge, welche zum Christentum übergetreten sind, die Götzen anzubeten. Sie fliehen aus der Stadt und verbergen sich mit einem Hunde, der sich nicht verscheuchen lässt, in einer Höhle, wo sie einschlafen. Der heidnische König Dāḳyūs (Dāḳīnūs, Dāḳyānūs) ist mit seinen Dienern bald zur Stelle, um die jungen Männer festzunehmen. Aber niemand kann die Höhle betreten, und so bleibt ihm nur die Möglichkeit, den Eingang zu vermauern, damit die Eingesperrten vor Hunger und Durst sterben. Dies geschieht. Später denkt man nicht mehr an die Geschichte. Eines Tages schickt ein Herdenbesitzer Arbeiter, um das Mauerwerk am Eingang zu entfernen; er lässt an der Stelle eine Schafshürde machen. Die Arbeiter bemerken jedoch die Schläfer nicht. Diese wachen zu Gottes Zeit auf. Noch erfüllt von den überstandenen Ängsten schicken sie behutsam einen aus ihrer Mitte in die Stadt, um Brot zu kaufen. Der Bäcker kennt die ihm dargereichte Münze nicht, er kennt die ihm dargereichte Münze nicht, er führt den Jüngling vor den König, wo sich alles aufklärt; die Männer haben 309 Jahre geschlafen; mittlerweile hat die heidnische Generation einer christlichen Platz gemacht. Der König freut sich sehr: denn durch die Erscheinung des Jünglings ist der Beweis geliefert für die Auferweckung des Körpers mit dem Geiste, was von einigen angezweifelt worden war. Sobald der junge Mann die Höhle wieder betritt, schläft er mit seinen Gefährten weiter. An der Stelle wird eine Kirche gebaut.

Auf diese Wiedergabe müssen wir uns beschränken. Nur eine abweichende Version sei erwähnt, welche von Wahb b. Munabbih herrührt (Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 778 ff.; Ibn al-Athīr, ed. Tornb., I, 254 ff.): Einer der Apostel begab sich nach der oben erwähnten Stadt; am Tore fand er ein Götzenbild aufgestellt, vor dem sich jeder Eintretende zu prosternieren hatte. Er blieb daher ausserhalb der Stadt und vermietete sich als Diener in einer Badeanstalt. Dort trieb er Propaganda und gewann die Jünglinge für das Christentum. Als nun eines Tages der Sohn des Königs mit einer Frauensperson das Bad betreten wollte, warnte ihn der Apostel. Er liess sich diesmal von seinem Vorhaben abhalten; ein anderes Mal jedoch nicht. Da traf die himmlische Strafe die beiden, sodass sie im Bade starben. Sobald der König dies alles hörte, erliess er einen Haftbefehl gegen den Apostel. Dieser und die Jünglinge wurden von einem Bekannten in einer Höhle untergebracht; auch ein Hund war dabei.

Das Weitere stimmt mit der anderen Version überein. — Die Geschichte wird in den Quellen mit vielen historischen und geographischen Angaben mitgeteilt; davon sind manche unter sich streitig, andere bisher unerklärlich. Das Wichtigste sei im folgenden hervorgehoben.

Der heidnische König wird Dāḳyūs genannt, d. h. Decius (249—251), der die Christen verfolgte, und der christliche ist Theodosius II. (408—450). Das stimmt jedoch nicht mit der ḳurʾānischen Angabe, dass der Schlaf 309, und mit anderen, dass er 372 Jahre gedauert habe. — Eine wichtige Frage ist die, in welcher Stadt die Geschichte spielt. Die okzidentalischen Quellen nennen alle Ephesus; die orientalischen zum Teil Afsūs. Die Araber kennen zwei Ortschaften Afsūs: die eine ist die bekannte Stadt; die andere ist das alte Arabissus in Kappadokien, das auch Absūs genannt wird (jetzt Yarpuz). Sollte dort vielleicht die Szene dieser wirklichen oder vermeintlichen Ereignisse zu suchen sein?

De Goeje hat für diese Meinung Beweise aus der Literatur angeführt. Einige Reisende erzählen nämlich, dass ihnen dort eine Höhle mit 13 Männerleichen gezeigt worden sei, welche wie eingetrocknet dalagen (Yāḳūt, *Muʿdjam*, II, 806; al-Muḳaddasī, S. 153; Ibn Khurdādhbeh, S. 106, 110; al-Bīrūnī, *Chronologie*, ed. Sachau, S. 290). Ausserdem wird im *Recueil des textes rel. à l'histoire des Seldjoucides*, ed. Houtsma, IV, 152 einfach gesagt, dass Arabissus der Ort „der Leute der Höhle" sei. Vielleicht ist dieser Fund die Urquelle der Siebenschläferlegende. Wegen des Namens Absūs hat man dann später an Ephesus gedacht.

Eine wichtige Frage ist weiter, was im ḳurʾāni-

Digitized by Birzeit University Library

schen „Männer der Höhle und (von) al-Raḳīm" das letzte Wort bedeutet. Manche meinen, es sei der Name des Hundes, oder es sei die Tafel, welche die Geschichte der Jünglinge enthielt. Die arabischen Geographen halten es für einen geographischen Namen; Ibn Khurdādhbeh z.B. nennt die erwähnte Höhle, in welcher die Leichen lagen, al-Raḳīm; er verlegt die Geschichte der Jünglinge nach Ephesus. Al-Muḳaddasī dagegen hält die 13 gefundenen Männer für die Aṣḥāb al-Kahf und kennt eine Ortschaft al-Raḳīm im Ost-Jordanlande unweit ʿAmmān. Dort soll eine wunderbare Begebenheit mit 3 Männern vorgefallen sein, welche daher Aṣḥāb al-Raḳīm heissen. Clermont Ganneau hat die dort befindliche Höhle besucht und hält sie für jene, welche im Ḳurʾān beschrieben wird.

Auch weiss man nicht, was der Hund zu bedeuten hat, wo der Berg Anchilus (in sehr schwankenden Schreibungen) zu suchen ist; weder die Zahl noch die Namen der Jünglinge werden einstimmig angegeben.

Die älteste Erwähnung der Legende finden wir im Orient in einem syrischen Werke aus dem V. Jahrhundert, mitgeteilt von Dionys de Tel Mahra; im Okzident bei Theodosius in seinem Buch über das heilige Land. Die Namen der Jünglinge sind in diesen Versionen griechisch. Über die Frage, ob die Version bei Dionys aus dem Griechischen übersetzt oder ursprünglich syrisch abgefasst sei, schwanken die Meinungen. — Die Legende ist stark verbreitet in orientalischen und okzidentalischen Literaturen. Für diesen Punkt vergleiche man das Buch von John Koch, der eine mythologische Erklärung zu geben versucht hat.

Literatur: *Dionysii Telmaharensis Chronici Liber primus* (ed. Tullberg, S. 161 u. 133); Guidi, *Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso* (*Acad. dei Lincei*, 1884/1885); Land, *Anecdota syriaca*, I, 38; III, 87; Ṭabarī (ed. de Goeje), I, 775 ff.; ders., *Tafsīr*, XV, 123 ff.; de Goeje, *BGA*, Indices, s. v. al-Raḳīm, Absūs, Afsūs, Tarsūs; Yāḳūt, *Muʿdjam*, s. iisdem voce.; Ibn al-Athīr (ed. Tornb.), I, 254 ff.; al-Bīrūnī, *Chronologie* (ed. Sachau), S. 290; Ḳazwīnī (ed. Wüstenf.), I, 161 f.; Makrīzī, *Hist. des sultans mamlouks* (Übers. von Quatremère), Bd. I, Teil 2, S. 142; Nöldeke, in *GGA*, 1886, S. 453; de Goeje, *De legende der zevenslapers van Efeze* (*Versl. en Meded. Akad. Amsterdam, Letterh.*, 4. Reeks, Deel IV), S. 9 ff.; John Koch, *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung* (1883); Theodosius, *De situ terrae sanctae* (ed. Gildemeister), S. 27; Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān*, s.v. *kalb*; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1297), S. 394 ff.; Clermont Ganneau, *Etudes d'Archéologie orientale*, III, 295; W. Tomaschek, *Historisch-topographisches vom oberen Euphrat und aus Ost-Kappadokien* (in *Kiepert-Festschrift*, Berlin 1898); G. le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 274—286; vgl. auch Brockelmann, in *MSOS*, IV, 228 und B. Heller, in *Revue des études juives*, XLIX, 190 ff.; Huber, *Beitrag zur Siebenschläferlegende*, Leipzig 1903—04; ders., *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern* (Leipzig 1910); W. Weyh, *Zur Gesch. der Siebenschläferlegende* in *ZDMG*, LXV, 289 ff.; P. Peeters, *Le texte original de la passion des Sept Domants in Anal. Bollandiana*, XLI, 369 ff.; E. Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb al-Rawḍ al-Miʿṭār*, Leiden 1938, p. 97—98, 208—209.

AṢḤĀB AL-RAʾY (A.), die Männer des Urteils, d. h. die spekulativen Juristen, die zwar die Autorität der Tradition anerkennen, doch auch was die individuelle Einsicht des Rechtsforschers in Anlehnung daran als wahr erkennt, gelten lassen.

Literatur: Sachau, *Zur ältesten Geschichte des muh. Rechts*, in *SBAk. Wien*, LXV; von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, II, 490 ff.; Goldziher, *Die Zāhiriten*, S. 3 ff.

AṢḤĀB AL-UKHDŪD, die Leute des Grabens, werden Sūra LXXXV, 4 ff. erwähnt. Die muslimischen Historiker erzählen in bezug auf diese Stelle folgendes:

Der König Dhū Nuwās von Yemen war dem Judentum ergeben und duldete die Christen nicht. Er gab ihnen die Wahl, entweder das Judentum anzunehmen oder zu sterben. Die Christen zogen das Martyrium vor. Darauf liess der König einen langgezogenen Graben herstellen, in welchem sie lebendig verbrannt wurden.

Diese Geschichte wird durch christliche Quellen teilweise bestätigt und erweitert. Als die Kūshiten wegen des eintretenden Winters keinen Unterkönig nach Yemen schicken konnten, riss Dhū Nuwās (er wird verschiedentlich genannt), der sich zum Judentum bekannte, die Macht an sich und verfolgte die Christen. Er belagerte sogar Nadjrān, und als er die Stadt genommen hatte, liess er, das gegebene Wort brechend, die standhaften Christen mit Feuer und Schwert hinrichten. Von einem eigentlichen Graben ist jedoch nicht die Rede. — So ungefähr erzählen Simeon de Bēt Arshām und der Anonymus bei Boissonade. — Die Nachricht von diesen Ereignissen traf im Frühjahr 524 n. Chr. in Syrien ein; sie werden also Ende 523 stattgefunden haben. Moberg bezweifelt den Zusammenhang zwischen den Aṣḥāb al-Ukhdūd und den Märtyrern von Nadjrān (s. A. Moberg, *The Book of the Himyarites*, Lund 1924).

Ausserdem werden noch andere Erklärungen gegeben, so z.B. dass die „Leute des Grabens" Daniel und seine Gefährten seien (Ṭabarī, *Tafsīr* z. St.), was von Geiger (*Was hat Mohammed* usw., S. 192) und Loth (*ZDMG*, XXXV, 121) für wahrscheinlich gehalten wird. — Nach einer Überlieferung bei Thaʿlabī wären die Leute des Grabens Antiochus in Syrien, Nebukadnezar in Persien und Dhū Nuwās in Yemen gewesen.

Literatur: Ibn Hishām (ed. Wüstenf.), S. 24 f.; Ṭabarī (ed. de Goeje), I, 925; die Kurʾān-kommentare zu Sūra LXXXV, 4 ff.; Masʿūdī, *Murūdj* (ed. Paris), I, 129 ff.; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, I, 128 ff.; Nöldeke, *Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden* (Leiden 1879), S. 185 f.; Assemanni, *Bibliotheca orientalis*, I, 364 ff.; Guidi, *La lettera di Simeone vescovo di Bēth-Arsām sopra i martiri omeriti* (*Memorie dell' Accademia dei Lincei*, 1881, S. 471 ff.); Boissonade, *Anecdota graeca*, V, 1 ff.; Fell, in *ZDMG*, XXXV, 1 ff.; Duval, *Littérature syriaque*, S. 136 ff.; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1297), S. 421 f.

AL-ʿĀSHARA ʿL-MUBASHSHARA (A.), die Zehn, welchen das Paradies verheissen wurde. Der Terminus kommt im kanonischen *ḥadīth* noch nicht vor. Die Idee ist jedoch in zahlreichen Traditionen vertreten. Die

Digitized by Birzeit University Library

betreffenden Stellen haben gewöhnlich die Form: „Zehn sind im Paradiese", worauf die Aufzählung der Namen folgt. Die folgenden neun finden sich ständig: Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān, ʿAlī, Ṭalḥa, Zubair, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf, Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ, Saʿīd b. Zaid. In einigen Traditionen wird Muḥammad an die Spitze der Reihe gestellt (Abū Dāwūd, *Sunna*, B. 8; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 187, 188 *bis*). In anderen fehlt Muḥammad, und die zehnte Stelle wird von Abū ʿUbaida b. al-Djarrāḥ eingenommen (Tirmidhī, *Manāḳib*, B. 25; Ibn Saʿd, III/1, 279; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 193). Solche Aufzählungen haben ihren Ursprung in dem stark entwickelten hierarchischen Sinne des alten Islām, der z.B. auch in den ältesten Formen des Credo zu Worte kommt.

AL-ASḤʿARĪ, ABU 'L-ḤASAN ʿALĪ, berühmter Theologe, geboren zu Baṣra im Jahre 260 (873/874), Nachkomme des Folgenden. Sein vollständiger Stammbaum ist: ʿAlī b. Ismāʿīl b. Isḥāḳ b. Sālim b. Ismāʿīl b. ʿAbd Allāh b. Mūsā b. Bilāl b. Abī Burda. Bis zu seinem 40. Lebensjahre war er ein eifriger Zuhörer des muʿtazilitischen Theologen al-Djubbāʾī, dann soll er sich aus Veranlassung einer Disputation mit seinem Lehrer über die Zweckmässigkeit der göttlichen Weltregierung mit diesem entzweit haben und seinen eigenen Weg gegangen sein. Spitta hat aber gezeigt, dass wir es hier mit einer tendenziösen Legende zu tun haben und dass wahrscheinlich das Studium der Traditionen ihn über den Widerspruch der muʿtazilitischen Ansichten mit dem Geiste des Islām aufklärte. Wie dem auch sei, er trat seitdem als Vorfechter der orthodoxen Lehre gegen die Muʿtaziliten auf und verfasste eine grosse Anzahl Schriften dogmatischen und polemischen Inhalts. Ibn Fūrak behauptet, dass ihre Zahl ungefähr 300 betrug; Ibn ʿAsākir nennt davon 99 mit ihren Titeln, welche sämtlich mit gelegentlichen Bemerkungen bei Spitta, *Zur Geschichte Abu 'l-Ḥasan al-Aśʿarī's*, S. 63 f. wiederholt sind. Erhalten sind uns nur einige wenige, welche von Brockelmann, *GAL*, I, 195 aufgezählt werden. Die Schrift *al-Ibāna ʿan uṣūl al-diyāna* ist mit drei Nachträgen 1321 (1903) in Ḥaidarābād gedruckt; weiter eine *Risāla fi istiḥsān al-ḫawḍ fi 'l-kalām* (ebd. 1323). Über seine philosophische Bildung wird bisweilen abfällig geurteilt (vgl. Goldziher, *Beiträge zur Litteraturgeschichte der Śīʿa*, in *SBAk. Wien*, Bd. LXXVIII, S. 472 f.). Übrigens bekannte sich al-Ashʿarī zum maḏhab der Shāfiʿiten. Er verbrachte seine letzten Lebensjahre in Baghdād und starb dort im Jahre 324 (935).

Es ist das Verdienst al-Ashʿarī's, den Widerwillen der älteren islāmischen Gelehrten gegen die Dialektik in Glaubenssachen überwunden zu haben, indem er diese anwandte, um die Muʿtaziliten und andere im Geruche der Ketzerei stehende Sektenhäupter mit Erfolg zu bekämpfen. Er ist somit der Begründer der orthodoxen Scholastik (*kalām*), weil die wenigen orthodoxen Lehrer, die sich vor ihm daran gewagt hatten, zu wenig gebildet waren, um nicht ihrerseits durch gewisse Äusserungen Anstoss zu erregen. Er fand deshalb vornehmlich bei den Shāfiʿiten Empfänglichkeit für seine Methode und sammelte einen Schülerkreis um sich, aus welchem verschiedene berühmte Theologen hervorgingen, die seine Lehrmeinungen weiter ausbildeten und verbreiteten. Die bekanntesten unter diesen älteren Ashʿariten sind al-Bāḳillānī, Ibn Fūrak, al-Isfaraʾīnī, al-Kushairī, al-Djuwainī (Imām al-Ḥaramain) und besonders al-Ghazzālī. Ausserhalb des *maḏhab* alsonders al-Ghazzālī. Ausserhalb des *maḏhab* al-Shāfiʿī's fanden die Meinungen al-Ashʿarī's weniger Anerkennung. Die Ḥanafiten bevorzugen die Lehre seines Zeitgenossen al-Maturīdī, der freilich nur in untergeordneten Streitfragen von ihm abwich; die Ḥanbaliten verharrten auf dem alten Standpunkte und blieben Gegner der ashʿaritischen Schule. In Spanien bekämpfte Ibn Ḥazm [s. d.] die Lehre al-Ashʿarī's. Unter dem ersten Seldjūken Tughril-Beg wurden die angesehenen ashʿaritischen Lehrer auf Betreiben des Wezīr's al-Kundurī sogar verfolgt; dessen Nachfolger Niẓām al-Mulk machte aber diesem Treiben bald eine Ende. Überhaupt gewannen sie immer mehr an Einfluss, besonders durch die Schriften des berühmten al-Ghazzālī. Im Maghrib fanden sie einen eifrigen Vorkämpfer in Ibn Tūmart, dem Gründer des Reiches der Almohaden. So kam es schliesslich dahin, dass der ashʿaritische *kalām* überall in den Schulen der Sunniten gelehrt wurde und der anfängliche Widerspruch verstummte.

Literatur: Ibn Khallikān (ed. Wüstenf.), N°. 440; *Fihrist* (ed. Flügel), I, 181; Shahrastānī (ed. Cureton), S. 65 f.; Spitta, *Zur Geschichte Abu 'l-Ḥasan al-Aśʿarī's*; Mehren, *Exposé de la Réforme de l'Islamisme* usw., in *Travaux de la 3ème Session du Congrès des Orient.* (St. Petersburg), S. 167 f.; Schreiner, *Zur Geschichte des Aśʿaritentums*, in *Actes du 8ème Congrès intern. des Orient.*, sect. I[a], S. 79 f.; Macdonald, *Development of Muslim Theology* usw., S. 187 ff.

Seine *Maḳālāt al-Islāmiyīn* sind von H. Ritter herausgegeben worden (2 Bde nebst Index, Konstantinopel 1929—33, in *Bibliotheca Islamica*, I, *a*—*c*). Das Werk besteht aus drei Teilen: *a*. (I, 1—289) die muslimischen Sekten (Shīʿa, Khāridjiten, Murdjiʾiten, Muʿtazilā, Mudjassima, Djahmiten, Diräriten, Nadjdjäriten, Bakriten, Nussāk); *b*. (I, 290—300) das orthodoxe Glaubensbekenntnis (*aṣḥāb al-ḥadīth wa-ahl al-sunna*) nebst den geringfügigen Abweichungen von al-Ḳaṭṭān, Zuhair al-Aṯharī, Abū Muʿādh al-Tawmanī; *c*. (II, 301—610) die verschiedenen Meinungen über die Begriffe des Kalām. Das sind dieselben Hauptteile, aus welchen die *Fons scientiae* des Johannes von Damaskus besteht, wo die Reihenfolge jedoch diese ist: *a. Dialectica*, die philosophische Grundlage; *b. De haeresibus*; *c. De fide orthodoxa*.

Die *Maḳālāt* sind das erste Werk dieser Art in der muslimischen Literatur. Es behandelt die Sonderlehrmeinungen der Sekten bis in Einzelheiten. Der Verfasser verfügt über Material aus erster Hand. Der Standpunkt des Verfassers selber tritt niemals hervor. Das hat zur Folge, dass das Buch den Eindruck eines Katalogs macht, was man bei dem leidenschaftlichen Verfasser der *Ibāna* nicht erwarten sollte. Auf Grund dieses Zuges hat man vermutet, dass das Buch lange nach der Bekehrung des Verfassers geschrieben wurde. Im Vorwort erklärt er, dass das Fehlen einer objektiven muslimischen Häresiologie ihn zur Abfassung des Werkes veranlasst habe. Vielleicht hat auch das Streben nach Objektivität ihn dazu veranlasst, keine der dogmatischen Punkte zu erwähnen, welche die Tradition ihm besonders beilegt. Diese Tatsache beleuchtet auch die Schwierigkeit, zwischen dem Manne und seiner Schule scharf zu unterscheiden. Der letzte Teil des Werkes dürfte für die Erfor-

Digitized by Birzeit University Library

schung der muslimischen Scholastik von Bedeutung sein.

Literatur: R. Strothmann, in *Isl.*, XIX, 193 ff.; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, S. 87 f., 93.

(AL-)ASHʿARĪ, Abū Mūsā ʿAbd Allāh b. Ḳais, Statthalter. Abū Mūsā stammte aus Yemen und nahm früh den Islām an. Der gewöhnlichen Überlieferung gemäss soll er nach seiner Bekehrung in Mekka die Auswanderung nach Abessinien mitgemacht haben und erst bei der Eroberung von Khaibar zurückgekehrt sein. Darauf wurde er von Muḥammad zum Statthalter eines Distriktes von Yemen ernannt. Im Jahre 17 (638) übertrug ihm ʿUmar die Statthalterschaft von Baṣra, nachdem al-Mughīra b. Shuʿba abgesetzt worden war. Es war jedoch keine leichte Aufgabe, die unruhigen Beduinen in Baṣra im Zügel zu halten, und als Abū Mūsā sich auf den Weg machte, um sein Amt anzutreten, nahm er neunundzwanzig angesehene Männer mit, um seine Stellung zu stärken. Als die Bewohner von Kūfa mit ihren Statthaltern unzufrieden waren, gab der Khalīfe ihren Wünschen nach, und da sie erklärten, sie wollten am liebsten den Abū Mūsā haben, wurde dieser im Jahre 22 (642/643) nach Kūfa versetzt. Bald stellte es sich aber heraus, dass auch der neue Statthalter nicht imstande war, die launenhaften Leute von Kūfa zu befriedigen, und schon nach einem Jahre wurde er abberufen und erhielt seinen Posten in Baṣra zurück. Bald darauf wurde er beim Khalīfen verklagt; dieser liess aber seine Entschuldigungen gelten, und noch beim Tode ʿUmar's bekleidete Abū Mūsā, der sich während seiner Amtsführung auch als Feldherr ausgezeichnet hatte, die Statthalterschaft von Baṣra. Einige Jahre nach dem Regierungsantritt ʿUthmān's wurde er aber abgesetzt und ʿAbd Allāh b. ʿĀmir zu seinem Nachfolger ernannt, worauf Abū Mūsā sich in Kūfa niederliess. Im Jahre 34 (654/655) ernannte ihn ʿUthmān zum Statthalter von Kūfa; als aber diese Stadt nach der Ermordung des Khalīfen zu ʿAlī überging, wurde Abū Mūsā beiseite gedrängt und musste fliehen. Noch einmal erscheint er in der Geschichte des Islām. Als nämlich die Feindseligkeiten in der Schlacht von Ṣiffīn im Ṣafar 37 (Juli 657) unterbrochen wurden und die Kämpfenden sich dahin vereinbarten, dass die Entscheidung, ob die Herrschaft dem ʿAlī oder dem Muʿāwiya zukomme, zwei unparteiischen Schiedsrichtern überlassen werden sollte, erhielten Abū Mūsā und ʿAmr b. al-ʿĀṣ diesen Auftrag. Als die beiden Schiedsrichter in Adhruḥ eintrafen, liess sich Abū Mūsā überlisten, erklärte sowohl ʿAlī als auch Muʿāwiya für des Khalifates unwürdig und überliess somit der islāmischen Gemeinde die Wahl eines Nachfolgers. Dann trat ʿAmr auf und stimmte ihm in bezug auf ʿAlī bei, soll aber den Muʿāwiya in seiner Würde bestätigt haben. Damit war die politische Rolle des Abū Mūsā ausgespielt. Bei beiden Parteien gleich unbeliebt, konnte er nur mit Mühe sich retten und entfloh nach Mekka. Aber auch hier fühlte er sich unsicher und begab sich deshalb später nach Kūfa. Sein Todesjahr wird verschieden angegeben. Nach der ältesten Überlieferung starb er in Kūfa im Jahre 42 (662/663) oder 52.

Literatur: Ibn Saʿd, IV/1, 78 ff.; VI, 9; Yaʿḳūbī (ed. Houtsma), II, 136 ff.; Balādhurī (ed. de Goeje), S. 55 ff.; Ṭabarī (ed. de Goeje), siehe Index; Ibn al-Athīr (ed. Tornb.), I, 9 ff.; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 758; Masʿūdī, *Murūdj* (ed. Paris), IV, V, *passim*; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 243 ff.; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 179 ff.; Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 56 ff.; Caetani, *Annali dell' Islām*, passim.

ʿĀSHŪRĀʾ, Name eines freiwilligen Fasttages, der am 10. Muḥarram begangen wird. — Als Muḥammad nach Madīna gekommen war, nahm er von den dortigen Juden u. a. den ʿĀshūrāʾ herüber. Der Name ist offenbar das hebräische עָשׂוֹר mit der aramäischen Determinationsendung; schon Lev. XVI, 29 wird damit der grosse Versöhnungstag bezeichnet. Muḥammad schloss sich auch im Fastenritus an den jüdischen Brauch an: man fastete nämlich an diesem Tage von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang und nicht wie sonst nur den Tag über. Als im Jahre 2 das Verhältnis zu den Juden sich getrübt hatte, wurde der Fastenmonat Ramaḍān eingesetzt, und das ʿĀshūrāʾ-Fasten war nicht mehr religiöse Pflicht sondern dem Belieben des Einzelnen überlassen. — An welchem Tage des altarabischen Jahres das Fasten ursprünglich begangen worden ist, kann wegen unserer mangelhaften Kenntnis des damaligen Kalenders nicht mehr ermittelt werden; natürlich fiel die Feier mit der jüdischen am 10. Tishri zusammen, also in den Herbst. Schon früh findet man in der Literatur den 10. Muḥarram als den ʿĀshūrāʾ verzeichnet; wahrscheinlich hat man den zehnten Tag des ersten muslimischen Monats gewählt im Anklang an den zehnten des ersten jüdischen Monats. Es scheint nach den bisherigen Berechnungen nicht wohl möglich, dass er ursprünglich am 10. Muḥarram begangen worden ist (s. Caetani, *Annali*, I, 431 f.).

Angeblich um sich von den Juden zu unterscheiden, haben einige den 9. Muḥarram statt oder neben dem zehnten als Fasttag eingesetzt unter dem Namen *tāsūʿāʾ*.

Der jüdische Ursprung des Tages liegt auf der Hand; die bekannte Richtung in der Tradition, welche alle islāmischen Bräuche auf die alten Araber bzw. auf Abraham zurückführen will, behauptet, dass schon die alten Mekkaner den ʿĀshūrāʾ fasteten. Es ist nicht unmöglich, dass der zehnte, so wie die ersten neun Tage des Muḥarram, bei den alten Arabern eine gewisse Heiligkeit hatte; mit dem ʿĀshūrāʾ hat das aber nichts zu tun.

Das ʿĀshūrāʾ-Fasten gilt den späteren und heutigen Muslimen als empfehlenswert; der Tag wird denn auch von den Frommen der ganzen sunnitischen Welt begangen; er ist auch aus „historischen" Gründen heilig: an demselben soll Noah die Arche verlassen haben usw. In Mekka wird das Tor der Kaʿba am ʿĀshūrāʾ-Tage für Besucher geöffnet (s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 51). In den Ländern, welche shīʿitisch sind oder unter shīʿitischem Einfluss stehen, haben sich ganz andere Gebräuche an den 10. Muḥarram geknüpft; dafür sei verwiesen auf den Art. MUḤARRAM.

Litteratur: Die Traditionswerke im Kapitel *Sawm ʿĀshūrāʾ* und die betreffenden Abschnitte in den *fiḳh*-Büchern; Goldziher, *Usages juifs d'après la littérature des musulmans*, in *REJ*, XXVIII, S. 82—84; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 121—125

Digitized by Birzeit University Library

Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, S. 115 f.; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 179, Anm.; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, III, 53, Anm.; Lane, *Manners and Customs*, Kap. XXIV; Doutté, *Marrâkech*, Paris 1905, S. 371—73; Boulifa, *Textes berbères de l'Atlas marocain* (Paris 1909), S. 116—167.

ĀSIYA. Diesen Namen legen die Kommentatoren der Gemahlin Pharao's bei, welche im Kurʾān zweimal (Sūra XXVIII, 8; LXVI, 11) erwähnt wird. Sie spielt dieselbe Rolle wie in der Bibel Pharao's Tochter, sodass offenbar eine Verwechselung vorliegt. In der letztgenannten Kurʾānstelle werden ihr diese Worte in den Mund gelegt: „Mein Herr, baue mir ein Haus bei dir im Paradiese und rette mich vor Pharao und seinem Werke und rette mich vor den Ungerechten". In bezug auf diese Stelle wird erzählt, dass Āsiya von Pharao wegen ihres Glaubens (sie sei Israelitin gewesen) viele Grausamkeiten zu ertragen hatte; schliesslich soll er sie sogar von oben herab auf einen Felsen haben werfen lassen; auf ihr Gebet habe Gott ihre Seele zu sich genommen, sodass nur der Körper auf den Stein fiel. — Auch wird erzählt, dass Pharao sie zu Tode gegeisselt habe, dass aber Moses zu Gott gebetet habe, worauf sie keine Schmerzen mehr fühlte.

Literatur: Die Kommentare zu Sūra XXVIII, 8 und LXVI, 11; Ṭabarī (ed. de Goeje), I, 444 ff.; Ibn al-Aṯīr (ed. Tornb.), I, 119 ff.; Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, S. 155 ff.; Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, S. 38 f.; Ṯaʿlabī, *Kiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1297), S. 179 f.; Kisāʾī, *Kiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. Eisenberg, S. 199 ff.

ʿAṢR (a.), Zeit, speziell Nachmittagszeit, daher *ṣalāt al-ʿaṣr* = Nachmittags-Salāt (siehe Th. W. Juynboll, *Handbuch des islām. Gesetzes*, Index); *Sūrat al-ʿaṣr* ist der Titel von Sūra CIII.

ASRĀFĪL. [Siehe ISRĀFĪL].

ASSASSINEN nennt man diejenigen Ismāʿīliten [s. d.], welche zur Zeit der Kreuzzüge verschiedene Bergfestungen in Syrien und anderen islāmischen Ländern besetzt hielten und durch Meuchelmord ihre Gegner zu beseitigen pflegten. Die Bedeutung des französischen *assassin* liegt jedoch ursprünglich nicht in dem Namen, vielmehr geht dieser auf das arabische *ḥashīshiyūn* zurück, das „Ḥashīsh-Geniesser" bedeutet. Mit *ḥashīsh* ist ein Hanfpräparat (Cannabis indica) gemeint, welches die orientalischen Mystiker bisweilen zu geniessen pflegten, um sich in einen Zustand der Verzückung zu versetzen und sich zu berauschen. Man behauptete, dass diejenigen, welche von den geistlichen Führern der Assassinen erwählt wurden, um irgendeine wichtige Mission, z.B. einen Meuchelmord auszuführen, die sogenannten Fidāʾī [s. d.], zu diesem Genuss angehalten wurden, damit sie als willenlose Werkzeuge zu jeder Tat bereit seien. Nach den Fidāʾī werden die Assassinen im allgemeinen bei Ibn Ḫaldūn auch Fidāwiya genannt; öfters aber findet man sie in orientalischen Quellen, wenn sie nicht einfach Ismāʿīlī genannt werden, mit den Namen Malāḥida (Ketzer) oder Nizārī bezeichnet.

Insofern die Assassinen einen Zweig der Ismāʿīlī bilden und bezüglich der allgemeinen Grundsätze, welche sie mit allen Ismāʿīlī gemein haben, kann hier auf diesen Artikel verwiesen werden. Was sie besonders kennzeichnet, ist weniger eine von den übrigen Ismāʿīlī verschiedene Lehre, als ihre politische Organisation zu einem Geheimbunde, dessen Mitglieder dem geistlichen Oberhaupte blinden Gehorsam dem geistlichen Oberhaupte blinden Gehorsam schuldeten. Auch dass sie sich des Mordes bedienten, um sich ihrer Feinde zu entledigen, war im Islām nichts Neues; Abū Manṣūr al-ʿIǧlī und Mughīra b. Saʿīd, deren Anhänger Würger (*Ḫannāḳ*) genannt wurden, hatten dies schon früher getan und den Meuchelmord zu politischen Zwecken als religiöse und verdienstliche Tat verherrlicht. Übrigens ist uns die theologische Lehre der Assassinen, insofern sie nicht in den unten zu besprechenden ismāʿīlitischen Schriften enthalten ist, ungenügend bekannt, denn ihre eigenen heiligen Bücher, unter welchen uns eines nur dem Titel nach (*Sar guḏḥasht-i saiyidna* = Geschichte unseres Herren, d. h. von Ḥasan b. Ṣabbāḥ; s. u.) bekannt ist, sind in der Mongolenzeit vernichtet worden. Erst in der letzten Jahren sind durch W. Ivanow einige Schriften der Ismāʿīlī aufgefunden und bekannt gemacht (vgl. dessen *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933). Soviel wissen wir, dass der Gründer dieses Geheimbundes, Ḥasan b. Ṣabbāḥ, dessen Biographie in einem späteren Artikel folgt, während seines Aufenthalts in Āgypten (1078—1080) für die Ansprüche des Fāṭimiden Nizār b. al-Mustanṣir gewonnen wurde, nach welchem die Mitglieder des Bundes den oben erwähnten Namen Nizāriya führen. Bekanntlich ist nicht Nizār, sondern ein jüngerer Sohn al-Mustanṣir's nach dem Tode seines Vaters von den Fāṭimiden als Imām unter dem Namen al-Mustaʿlī anerkannt worden, doch die Assassinen hielten dennoch die Ansprüche Nizār's aufrecht, bis ein späterer Nachfolger des Ḥasan b. Ṣabbāḥ, ebenfalls Ḥasan (b. Muḥammad) genannt, sich selbst für einen Nachkommen Nizār's ausgab und daher die Würde eines Imām für sich in Anspruch nahm. Zu diesem Zwecke liess er im Jahre 559 (1164) seine Anhänger zu einer grossen Versammlung (*ʿīd al-kiyāma*, Fest der Auferstehung) zusammenkommen, auf der er nicht allein seine Anerkennung als Imām durchsetzte, sondern auch die Abrogierung des islāmischen Gesetzes öffentlich verkündete. Ein Umschwung erfolgte wieder unter einem dritten Ḥasan (Ḏalāl al-Dīn), der, als er 607 (1210) seinem Vater nachfolgte, wieder zu den Satzungen des Islām zurückkehrte, dem ʿabbāsidischen Ḫalifen seine Unterwerfung anzeigte und seine Mutter nach Mekka pilgern liess. Er führt daher den Namen Naw-Musulman (neu bekehrter Gläubiger). Unter dessen Nachfolger entstanden unter den Assassinen Meinungsverschiedenheiten und Parteispaltungen, über deren eigentliches Wesen nichts Genaues bekannt ist, und bald nachher ist die politische Macht des Geheimbundes durch die Mongolen vernichtet worden. Die Assassinen hören damit als solche zu existieren auf, und diejenigen unter ihnen, die die Katastrophe überlebten und ihrer Lehre auch fernerhin treu blieben, gingen in den übrigen Ismāʿīlī auf.

Die Geschichte der Assassinen fängt an mit der Eroberung der Bergfestung Alamūt durch Ḥasan b. Ṣabbāḥ im Jahre 483 (1090/1091), der seine Residenz dorthin verlegte und von dem schwer zugänglichen Orte aus die Propaganda leitete. Diese bestand zunächst darin, dass seine Anhänger eine grosse Zahl Bergfestungen in allen Teilen Persiens in ihre Macht brachten und die gefährlichsten ihrer Gegner durch Meuchelmord

Digitized by Birzeit University Library

aus dem Wege räumten. Eines der ersten Opfer war der berühmte Seldjūken-Wezīr Niẓām al-Mulk (485 = 1092). Der bald darauf erfolgte Tod des Sultans Malik-Šāh und die dadurch verursachten Thronstreitigkeiten der verschiedenen Prätendenten, bald auch die Erscheinung der Kreuzfahrer in den Ländern des Islām brachten die islāmische Welt in eine Verwirrung, welche den Assassinen grossen Erfolg sicherte. Ihre Macht wurde deshalb in wenigen Jahren sehr bedeutend, bis der seldjūkische Sultan Muḥammad I. den Thron bestieg und die Bekämpfung der Assassinen mit der grössten Anstrengung betrieb. Die Festung Dizkūh, nach Malikšah Šāh-Diz genannt, in der Nähe von Ispahān, befand sich damals in der Macht eines angesehenen Führers der Assassinen namens Ibn ʿAṭṭāš, der Ḥasan b. Ṣabbāḥ unter seinen Schülern gezählt hatte. Sie wurde nach tapferem Widerstand genommen (500 = 1107; vgl. den offiziellen Bericht darüber bei Ibn al-Ḳalānisī, ed. Amedroz, S. 152 f.). Der türkische Emīr Anušteġīn Šīrgīr wurde darauf mit der Leitung des Krieges gegen die Assassinen betraut, und dieser war nach mehreren Erfolgen nahe daran, die Festung Alamūt selbst zu nehmen, als der Tod Muḥammad's (511 = 1118) ihn zwang, die Belagerung aufzuheben. Ḥasan überlebte diese Gefahr nahezu 7 Jahre; er starb 518 (1124) und überliess die Führung der Assassinen dem Kiāya Buzurg Ummīd Rūdbārī, der die Führung der Angelegenheiten auf seine Nachkommen vererbte. Die Herrscher von Alamūt sind also folgende:

Ḥasan b. Ṣabbāḥ . . .	483—518 (1090—1124)
Buzurg Ummīd Rūdbārī	518—532 (1124—1138)
Muḥammad b. Buzurg Ummīd	532—557 (1138—1162)
Ḥasan b. Muḥammad .	557—561 (1162—1166)
Nūr al-Dīn Muḥammad.	561—607 (1166—1210)
Ǧalāl al-Dīn Ḥasan b. Muḥammad	607—618 (1210—1220)
ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad .	618—653 (1220—1255)
Rukn al-Dīn b.Muḥammad	653—654 (1255—1256)

Während der Regierung dieser Grossmeister hatten die Assassinen mehr als einmal schwere Verfolgungen zu leiden, doch gelang es weder den Ḫalifen, noch den Seldjūken-Sultanen, ihre Macht zu brechen und ihre Raubnester zu zerstören. Sie wussten sich immer geschickt ihrer unversöhnlichsten Feinde durch Meuchelmord zu entledigen und die Propaganda eifrig zu betreiben. Namentlich gelang es ihnen, in Syrien festen Fuss zu fassen, wo der Seldjūke von Ḥalab, Riḍwān, sich ihrer Hilfe bediente. Ein gewisser Abū Ṭāhir, der anscheinend die Goldschmiedekunst übte und deshalb al-Ṣāʾiġ genannt wurde, war als Emissär nach Syrien gesandt und gewann namentlich in Ḥalab viele Anhänger. 499 (1105/1106) gelang es ihm, den Befehlshaber von Apamea verrāterisch aus dem Wege zu räumen, doch seine Hoffnung, selbst Herr der Stadt zu werden schlug fehl, weil bald nachher die Kreuzfahrer sich ihrer bemächtigten. Die blutige Verfolgung der Assassinen in Ḥalab nach dem Tode Riḍwān's (507 = 1113) verhinderte nicht, dass einige Jahre später ein anderer Emissär aus Persien namens Bahrām wieder grossen Anhang fand und sogar die Stadt Bānyās in seine Macht brachte (520 = 1126), welche drei Jahre später den Kreuzfahrern übergeben wurde. Die Assassinen knüpften oft freundliche Beziehungen zu den Christen an und wussten durch kluge Ausnutzung der politischen Umstände ihre Macht zu befestigen. 535 (1140/1141) eroberten sie die Bergfestung Ḥiṣn al-Maṣyād (Masyāf) und andere in Nordsyrien liegende Festungen, z.B. Kahf, Ḳadmus, ʿUllaiḳa, al-Ḫawābī u. a. Das zeitweilige Oberhaupt dieser syrischen Assassinen wurde gewöhnlich *šaiḫ al-ǧebel* genannt (von den Christen als „der Alte vom Berge", „le Vieux de la Montagne" übersetzt), womit also nicht, wie bisweilen gesagt wird, der persische Grossmeister, das allgemeine Oberhaupt der Assassinen, gemeint ist. Einer der bekanntesten dieser syrischen Befehlshaber ist Rašīd al-Dīn Sinān.

Die Mongolen, die in den politischen Verhältnissen Asiens so grosse Änderungen zuwege gebracht haben, führten auch den Untergang der Assassinen herbei. Der letzte Grossmeister Rukn al-Dīn hatte seine Würde eben abgetreten, als Hulagu seine Streitmacht gegen Alamūt marschieren liess. Widerstand war unmöglich; Rukn al-Dīn musste sich ergeben (654 = 1256), wurde zum Gross-Ḫān geführt, doch bereits unterwegs getötet. Die von den Assassinen besetzten Burgen wurden genommen und teilweise geschleift. Auch die Bergfestungen Syriens, z.B. Maṣyād fielen 658 (1260) vorübergehend in die Macht der Mongolen, doch blieb es hier dem Mamlūkensultan Baibars vorbehalten, den Assassinen den Garaus zu machen (671 = 1272). Damit war es mit der politischen Macht der gefürchteten Sekte für immer aus; doch gab und gibt es noch bis auf den heutigen Tag im Nuṣairiergebirge Ismāʿīliten, welche von den Assassinen abstammen, wie es deren auch in Persien und Indien gibt [vgl. die Art. ISMĀʿĪLIYA und KHODJA].

Literatur: Die Geschichte der Assassinen ist in den universalhistorischen Werken von Ibn al-Aṯīr, Ibn Ḫaldūn, Abu 'l-Fidā' usw. enthalten. Vgl. noch den betreffenden Abschnitt in Ḏjuwainī, *Taʾrīḫ-i ḏjihān-gushā*, P. 3 (Leiden 1937) in *GMS* XVI, 3, in Mirḫond's Geschichtswerk, für sich herausgegeben in *Notices et Extraits*, IX, 194 f. und im *Taʾrīḫ-i Guzide*, übersetzt in *JA*, 1848; de Sacy, *Mémoire sur la dynastie des Assassins*; Quatremère, *Notice historique sur les Ismaïliens* (*Mines de l'Orient*, IV); von Hammer, *Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen*; Defrémery, *Nouvelles recherches sur les Ismaéliens*, in *JA*, Serie 4, XIII, Serie 5, II, III, V, VIII, XV; St. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis* (*Notices et Extraits*, XXIIe); ders., *Un grand-maître des Assassins* (*JA*, Serie 7, IX (1877), 324—489; van Berchem, *Épigraphie des Assassins de Syrie* (*ebd.*, 1897); Browne, *A Litterary History of Persia*, II, 193 ff.

(AL-ASWAD, Beiname des ʿAihala (oder nach anderen: ʿAbhala) b. Kaʿb von dem maḏḥiǧitischen Stamme ʿAns. Ein anderer Beiname für ihn war Ḏhu 'l-Ḫimār, „der Verhüllte" (nicht Ḏhu 'l-Ḥimār, wie Balāḏhurī, S. 105 hat). Kurz vor dem Tode Muḥammad's stellte er sich an die Spitze eines nationalen Aufstandes in Südarabien, der in kurzer Zeit die persischen Beamten und damit die Oberherrschaft des Propheten stürzte. Er zog aus von Kahf Ḫubbān, eroberte Naǧrān, überwand und tötete Šahr, den Sohn des ehemaligen persischen Statthalters Bāḏhān, und bemächtigte sich der Hauptstadt Ṣanʿā', sodass ganz Südwestarabien im Laufe von kaum einem Monat unter seine Herrschaft kam. Die meisten Beamten Muḥammad's im Lande flohen nach Madīna oder nach Ḥaḍramawt. Um seine Ansprüche

Digitized by Birzeit University Library

zu legitimieren, heiratete er die Witwe des getöteten Shahr. Seine Macht war indessen von kurzer Dauer. Ein Mann aus einem anderen madhhidjitischen Stamme, Ḳais b. Hubaira al-Makshūh, durch dessen Hilfe er das Land erobert hatte, verband sich mit den gestürzten Persern, an deren Spitze Fērōz und Dādhawaih standen, und fand weitere wirksame Unterstützung bei der Witwe Shahr's, die nur mit Widerwillen den Usurpator geheiratet hatte. Mit ihrer Hilfe drangen sie in die Burg hinein und töteten al-Aswad auf seinem Lager, nach der Überlieferung wenige Tage vor Muḥammad's Tod. Für die Muslime war indessen der Fall al-Aswad's ohne Bedeutung, da Ḳais sich bald darauf der Herrschaft bemächtigte und sich von den Persern trennte, die ihm geholfen hatten. Die Berichte über al-Aswad sind besonders dadurch interessant, dass sie ihn als einen mit prophetischen Aspirationen auftretenden Mann darstellen, was ohne Zweifel auf historischer Wirklichkeit beruht. Nach Balādhurī war er ein *kāhin* oder Prophet und nannte sich den Raḥmān Yemens (d. h. den im Auftrage Raḥmān's redenden), wie Musailima als Raḥmān der Yamāma auftrat. Ein anderer Bericht nennt ihn einen Taschenspieler, der merkwürdige Kunststücke ausführte und die Menge mit seinen Worten betörte. Er hatte einen Shaitān, der ihm alles, auch die Pläne seiner Feinde mitteilte; und sehr drastisch wird geschildert, wie er nach der Abschlachtung einer Menge Opfertiere auf dem offenen Platz in Ṣan'ā' an der Erde horchte und die geheimnisvolle Stimme seines Geistes („er sagt mir") vernahm. Als er bei dem nächtlichen Überfall auf ihn wie ein Stier brüllte, beruhigte seine Frau die herbeieilende Wache mit den Worten: er hat eine göttliche Offenbarung. Auch sein Beiname „der Verhüllte" hängt wohl mit seiner Wahrsagekunst zusammen.

Literatur: Balādhurī (ed. de Goeje), S. 105—107; Ṭabarī (ed. de Goeje), I, 1795—1798, 1853—1868 (wo 1856—1864 einen Parallelbericht zum Folgenden enthält); Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, Heft VI, S. 31—37; Caetani, *Annali dell' Islām*, Register s.v.

'ATĀ'IR (A.), Plur. von *'atīra*, Bezeichnung der vorislāmischen Opfer im Monat Radjab. Vgl. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* (2. Aufl.), S. 118.

AWḲĀF. [Siehe WAḲF].

AL-AWS, medinischer Stamm. Der Name ist verkürzt durch Weglassung eines genetivischen Gottesnamens, vermutlich Manāt, wie denn tatsächlich ein awsitischer Unterstamm Aws Manāt (in islāmischer Zeit Aws Allāh) heisst. Das genealogische Schema ist: Aws b. Ḥāritha b. Tha'laba b. 'Amr b. 'Āmir b. Ḥāritha b. Imru' al-Ḳais b. Tha'laba b. Māzin b. 'Abd Allāh b. al-Azd usw. Die Angabe der Araber, dass sich die Awsiten nicht Söhne des Ḥāritha, sondern Söhne der Ḳaila, ihrer Mutter, nannten, wird durch die Tatsachen bestätigt. Auch sollen sie öfters unter dem Namen ihres mächtigeren Bruderstammes Khazradj [s. d.] miteinbegriffen sein. In älterer Zeit zerfielen sie in die fünf Unterstämme 'Amr b. 'Awf, al-Nabīt, Djusham, Murra und Imru' al-Ḳais. Aus den geschwächten Resten der drei letzteren ballte sich ein neuer Unterstamm zusammen, an dem der neutrale Name des Hauptstammes Aws Allāh, oder kurzweg al-Aws, haftete. Die Aws Allāh zerfielen in die 4 Sippen: Khatma (die mächtigste Sippe, die früheren Djusham), Umaiya nebst Wā'il (die früheren Murra) und Wākif (im wesentlichen die früheren Imru' al-Ḳais). Bei dem Unterstamm Nabīt gab es eine Sippe Ẓafar, die auch Ka'b b. al-Khazradj hiess; also Khazradjiten in Aws. „Östlich und südlich um die Khazradj herum, in einem weiten Bogen, wohnten die Aws" (Wellhausen).

Geschichtliches. Die Awsiten stammten aus dem südlichen Arabien und hatten sich mit den aus dem südlichen Arabien friedlich unter den jüdischen Stämmen Khazradjiten friedlich unter den jüdischen Stämmen Khazradjiten friedlich unter den Awsiten verbündete, jüdische Geschlechter, die Nadīr und Ḳuraiẓa. Sie leisteten den Awsiten zur Zeit der Kämpfe mit den Khazradjiten wirksame Hilfe; als aber später der Vernichtungskampf Muḥammad's gegen die Juden begann, waren die Awsiten nicht imstande, Gegendienste zu verrichten. — Die Awsiten waren in Madīna stark zerklüftet und geschwächt durch kleinere und grössere Fehden ihrer Unterstämme und Geschlechter. Es kam dabei zu mancherlei Verschiebungen in den Machtverhältnissen sowohl wie in den Wohnsitzen, zu Landabtretungen, zu Umsiedlungen von Sippen in die Quartiere anderer Unterstämme und Sippen, zu völliger Aufreibung einzelner Teile, zu Drängung mancher Awsiten auf die Seite der Khazradjiten. Am schwersten waren die jahrzehntelangen Kämpfe zwischen Aws und Khazradj, in die bald ein kleinerer, bald ein grösserer Teil, vereinzelt auch der ganze Stamm Aws hineingezogen wurde. Seinen Höhepunkt erreichte dieser Bruderkrieg kurz vor der Hidjra in der Schlacht von Bu'āth, in der die Awsiten, obwohl durch die vorhergegangenen, für sie durchweg ungünstig verlaufenen Fehden geschwächt, dennoch Sieger blieben, unterstützt von auswärtigen Arabern und den oben genannten beiden jüdischen Stämmen. Dadurch war ihr Dasein vorläufig gerettet; gesichert wurde es erst infolge der Einwanderung Muḥammad's, der die immer noch fortdauernde hochgradige Spannung allmählig ausglich. Bei der Anknüpfung der ersten Beziehungen zwischen Medīnern und Muḥammad in Mekka waren keine Awsiten beteiligt, wohl aber bei dem Abschlusse des Schutzvertrags, der die Übersiedelung Muḥammad's nach Madīna vorbereitete. Als Muḥammad kurz nach seiner Ankunft in Madīna eine grössere Anzahl seiner mekkanischen Getreuen mit Medīnern verbrüderte, waren unter letzteren nur wenige Awsiten, und lange noch verhielten sich zahlreiche Awsiten dem Islām gegenüber ablehnend oder gar unfreundlich und bereiteten dem Propheten zu Zeiten ernstliche Schwierigkeiten durch ihre Opposition in religiösen Fragen, durch Lauheit im Glaubenskrieg usw. Allmählich aber nahmen sie alle den Islām an, auch die jüdischen Geschlechter, die politisch in ihnen aufgegangen waren. Als es nach Muḥammad's Tod wegen der Wahl des Nachfolgers beinahe zu blutigen Auseinandersetzungen kam, trugen die Awsiten dazu bei, die Wahl Abū Bakr's zu sichern, weil dessen Gegenkandidat aus dem Stamme Khazradj war.

Religiöses. In der Heidenzeit verehrten sie als Hauptgottheit die Manāt. Nicht lange vor der

Digitized by Birzeit University Library

Einwanderung hatte, vermutlich als das Ergebnis des langjährigen monotheistischen Einflusses der Juden, eine Art Reformheidentum, inauguriert von dem *rāhib* („Asketen") Abū ʿĀmir, der nicht nur Führer der Aws Allāh in der Feldschlacht war, unter den Aws Allāh und den ʿAmr b. ʿAwf Boden gewonnen, vermochte aber dem konkurrierenden Islām nicht zu widerstehen. Die Aws Allāh sahen den unentwegt muḥammadfeindlichen Abū ʿĀmir mit 50 Stammesangehörigen verbittert nach dem heidnischen Mekka auswandern. Seine Getreuen in Madīna hielten zwar insgeheim die religiösen Beziehungen zu ihm aufrecht, wagten aber nicht einmal nach der Niederlage Muḥammad's am Berge Uḥud, wo er in den Reihen der siegreichen Mekkaner kämpfte, zu ihm überzugehen, wie er gehofft hatte. Sie scheinen sich zu einem abū-ʿāmiritisch gefärbten Islām verstanden zu haben; Muḥammad versagte ihnen aber die Genehmigung zur Abhaltung von Gottesdiensten in einer eigenen Moschee. Dass Abū ʿĀmir und seine Gesinnungsgenossen Christen gewesen seien, ist nicht erweislich.

Literatur: Hauptsächlich Wellhausen, *Medina vor dem Islam* (*Skizzen und Vorarbeiten*, Heft IV, S. 3—64). Ferner Samhūdī, *Khulāṣat al-wafāʾ* und Wüstenfeld's Übersetzung, *Geschichte der Stadt Medina*, in *Abh.GWGött.*, Bd. IX; Caetani, *Annali dell' Islām*.

AWTĀD (A., Sing. *watad*), eigentl. „Pflöcke", die vier heilige Personen umfassende 3. Kategorie in der Hierarchie der *riǧāl al-ġhaib*; sie heissen auch *al-ʿumud*, die Pfeiler [s. BADAL]. Jedem von ihnen ist die Aufsicht und Sorge über je eine der vier Himmelsstriche übertragen, an deren Mittelpunkten sie ihren Wohnsitz haben.

ĀYA. [Siehe KUR'ĀN].

ĀZAR, im Kur'ān (Sūra VI, 74) der Name von Abraham's Vater. Es scheint hier eine Verwechselung vorzuliegen, denn der Name wird sonst Abraham's Vater nie beigelegt. Dass dieser Tāraḥ (Tārakh) hiess, sagen auch die muslimischen Kommentatoren und Historiker; um beide Angaben mit einander in Einklang zu bringen, werden dann die üblichen Kunstgriffe angewandt, welche weiter keinen Wert haben. Nach Maracci (*Prodromi*, IV, 90) soll die Form Āzar auf einer falschen Lesart Ἀθαρ in Eusebius' Kirchengeschichte beruhen. Weder Maracci noch einer seiner neueren Zitanten hat die Stelle näher bezeichnet. Eusebius schreibt sonst regelmässig Θαρρα. Aber der Fall dürfte überhaupt sehr unwahrscheinlich sein.

Für die Erlebnisse Āzar's mit seinem Sohne Ibrāhīm sei auf letzteren Artikel verwiesen. Dort auch Literaturangaben.

AZĀRIKA. [Siehe KHĀRIDJITEN].

AZHAR (DJĀMIʿ AL-AZHAR, aus *al-djāmiʿ al-azhar*), Moschee und Hochschule in Kairo.

Bauten und Stiftungen. Ein Jahr nach der Besetzung Āgyptens durch die Fāṭimiden und unmittelbar nach der Gründung der neuen Hauptstadt (al-Ḳāhira) wurde die Moschee von dem General des Abū Tamīm Maʿadd, dem Djawhar al-Ḳātib al-Ṣiḳillī (*alias* al-Ṣaḳlabi), erbaut (Djumādā I 359 = Ramaḍān 361). Noch im Ramaḍān 361 (Juni/Juli 972) wurde sie eingeweiht und der Öffentlichkeit übergeben. Sie lag nicht weit von dem damaligen „grossen Schloss", zwischen dem Quartier der Dailam (N.) und dem der Türken (S.) im Südosten der Stadt. Auf der Kuppel brachte Djawhar eine vom Jahre 360 datierte Inschrift an, deren Text uns von al-Maḳrizī (*Khiṭaṭ*, II, 273, 24—26; van Berchem, *Corp. Inscr. Arab.*, I, 43, Nr. 20) aufbewahrt ist; später ist sie untergegangen. Von den Fāṭimiden bauten noch mehrere Herrscher an der Moschee weiter und statteten sie mit Geschenken und Stiftungen aus. So al-ʿAzīz Nizār (365—386 = 976—996), der sie zur Lehranstalt machte und ein Armenheim für 35 Mann darin einrichtete.

Als Kuriosität des ersten Baues wird ein *ṭilasm* (τέλεσμα, Talisman) erwähnt: an den Kapitellen dreier Säulen waren Vogelfiguren angebracht, die das Nisten und Brüten jedes Vogels in der Moschee verhinderten. Unter al-Ḥākim (386—411 = 996—1020) wurde wieder neu angebaut, und Stiftungen und Geschenke flossen der Azhar und anderen Moscheen zu. Die vom Jahre 400 datierte Urkunde darüber ist uns von al-Maḳrizī (II, 273 f.) aufbewahrt. Al-ʿĀmir baute im Jahre 519 (1125) eine Gebetsnische (*miḥrāb*) mit Holzschnitzarbeit, deren Inschrift im arabischen Museum in Kairo aufbewahrt wird (Ravaisse, *Sur trois miḥrābs*, S. 10; van Berchem, *Corp. Inscr. Arab.*, I, Nr. 455). Aus dem fāṭimidischen Ursprung der Moschee ist auch ihr Name zu erklären, der mit Recht als eine Anspielung auf al-Zahrāʾ, den Beinamen der Fāṭima, aufgefasst wird; von ihr trug auch eine *maḳṣūra* der Moschee ihren Namen (Maḳrizī, II, 275, 19). Geringere Anbauten verdankt sie auch den Ḫalīfen al-Mustanṣir und al-Ḥāfiz.

Mit der Herrschaft der Aiyūbiden kam ein Rückschlag, da sie als eifrige Sunniten jede Spur der Shīʿa der Fāṭimiden zu vertilgen suchten. Saladin nahm der Moschee das Recht der *khuṭba* und entfernte mehrere von al-Ḥākim gestiftete Gegenstände aus ihr. Fast ein Jahrhundert dauerte es, ehe die Gunst der Herrscher und Grossen sich ihr wieder zuwendete. Al-Malik al-Ẓāhir Baibars baute neu an ihr, sorgte für den gelehrten Unterricht und gab ihr (665 = 1266/1267), das Privilegium der *khuṭba* zurück (*djawāz al-diumʿa*; vgl. van Berchem, *Corp. Inscr. Arab.*, I, Nr. 128). Mehrere Emire folgten seinem Beispiel. Von da an datiert die Blüte der Azhar als Moschee und Lehranstalt; abgesehen von der einheimischen Fürsorge kam es ihr auch immer mehr zugute, dass die Verwüstungen der Mongolen im Osten, der Rückgang des Islām im Westen so manche der alten, blühenden Medresen vernichtete oder doch schwächte. Als im Jahre 702 (1302/1303) ein Erdbeben die Moschee heimsuchte, baute der Emir Salār (Sallār) sie wieder auf. Aus dem Jahre 725 (1325) stammen Neubauten des Muḥammad b. Ḥusain al-Isʿīrdī (aus Seʿirt, Armenien), des *muḥtasib* von Kairo. Um dieselbe Zeit wurden von Emiren neben der Moschee Hochschulen (*madāris*) erbaut, 709 (1309/1310) von Taibars, 740 (1339/1340) von Aḳbughā ʿAbd al-Wāhid (vgl. van Berchem, *Corp. Inscr. Arab.*, I, Nr. 110, 125, 126, 127); später wurden diese mit in den Komplex der Azhar hineingezogen und gehören noch jetzt zu ihr. Verschiedene Neubauten und Reparaturen wurden von dem Eunuchen Basīr al-Djamdār al-Nāṣirī (um 761 = 1360) ausgeführt; er stiftete auch einen Kur'ān, einen Leser dafür, stattete die Armenküche neu aus und setzte einen Professor des ḥanafitischen Rechts ein. Im Jahre 800 (1397/1398) stürzte ein Minaret ein, wurde aber aus der Schatulle des Sultans Barḳūḳ sofort wieder auf-

Digitized by Birzeit University Library

gebaut. Der Einsturz wiederholte sich noch zweimal (817 = 1414/1415 und 827 = 1423/1424); aber immer wurde der Schaden wieder gut gemacht. Um dieselbe Zeit wurde eine Zisterne neu gegraben, ein *sabil* erbaut und ein Ablutionsbecken (*mīḍa'a*) eingerichtet. Eine Schule unmittelbar neben der Moschee erbaute auch der Eunuch Djawhar al-Ḳanḳabā'ī (gest. 844 = 1440/1441; Näheres über dieselbe [al-Djawhariya] bei 'Alī Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-djadīda*, IV, 19 f). Der grösste Gönner der Moschee im IX. (XV.) Jahrhundert war Ḳā'it Bey. Seine umfassenden Neubauten wurden im Jahre 900 (1494/1495), also kurz vor seinem Tode, beendet. Ausserdem stammen von ihm zahlreiche Stiftungen für Arme und Gelehrte. Über seine Bauten sind wir auch durch Inschriften unterrichtet (van Berchem, *Corp. Inscr. Arab.*, I, Nr. 21—25). Einen merkwürdigen Zug dieses Herrschers berichtet Ibn Iyās (II, 167, $_{22}$ ff.): er ging als Maghribī verkleidet in die Moschee al-Azhar, betete dort und horchte, was die Leute über ihn erzählten. Über den Ausgang der Sache werden wir nicht unterrichtet. Der letzte grosse Mamlūken-Herrscher, Ḳānṣūh al-Ghūrī (906—922 = 1500—1516), erbaute das Minaret mit zwei Türmen; über die Inschriften vgl. van Berchem, *Corp. Inscr. Arab.*, I, Nr. 26, 27.

In osmanischer Zeit musste der Glanz der Moschee natürlich ein wenig verbleichen. Gleichwohl sind auch hier manche Akte der Fürsorge zu verzeichnen. Der Eroberer Selīm Shāh besuchte sie mehrmals, betete darin, liess den Ḳur'ān in ihr lesen und verteilte Gaben an arme Studenten (Ibn Iyās, *Chronik*, III, 116, 132, 246, 309, 313). Der Stil der Bauten aus osmanischer Zeit verrät eine merkliche Verschlechterung gegen früher. Erwähnenswert auch in kultureller Hinsicht ist die Bibliothek (*zāwiyat al-'umyān*), die im Jahre 1148 (1735/1736) von 'Othmān Ḳeṭkhodā al-Ḳazdoghlī (Ḳāsid Oghlu) erbaut wurde (vgl. auch J. Hirschberg, *Ägypten*, 1890, S. 101). Zu den grössten Wohltätern der Moschee zählt 'Abd al-Raḥmān Ḳeṭkhodā oder Kihya (gest. 1190 = 1776), wie es scheint, ein Verwandter des oben erwähnten 'Othmān al-Ḳazdoghlī. Er erbaute eine umfangreiche und kostbar ausgestattete *maḳṣūra* (umgitterten Sanktuarium), eine Gebetsnische, eine Kanzel, eine Elementarschule für Waisenkinder, eine Zisterne und eine Grabstätte für sich selbst, in die er später gelegt wurde. Durch Neubauten wurden die oben erwähnten Medresen al-Ṭabarsīya (Ṭaibarsīya) und Aḳbughāwīya (deren Name später entstellt wurde zu Ibṭighāwīya) miteinander vereinigt. Ausser andern kleineren Umbauten stiftete er grosse Naturallieferungen für arme Studenten. Bezeichnend ist es, dass al-Djabarti hinzufügt, zu seiner Zeit, um 1220 (1805), also eine Generation nach dem Stifter, seien die meisten dieser frommen Stiftungen schon wieder in Vergessenheit geraten. Bald darauf kam die französische Expedition, die auch den Azhariten nicht ohne ihre Schuld schweres Ungemach bereitete. Die nationale Restauration unter Muḥammad 'Alī war zunächst der Azhar nicht günstig. Erst die letzten Vizekönige haben das Ihre getan, um den Glanz der ehrwürdigen Stätte hochzuhalten. Eine genaue Beschreibung des gegenwärtigen Baues gibt 'Alī Mubārak, natürlich nicht vom Standpunkte des Archäologen, sondern von dem des gebildeten Muslims aus (*al-Khiṭaṭ al-djadīda*, IV, 14—26): über Umfang, Tore, Sanktuarien, Gebetsnischen, Aborte, Ablutionsräume, den Hof, Minarete, Sonnenuhren, die beiden schon erwähnten Medresen, die Loggien (*arwika*), Wohnräume (*ḥarāt*), Zisternen, Lampen, Matten und Teppiche. Mehrere archäologisch bemerkenswerte Teile, z.B. das Tor des Ḳā'it Beg und die Gebetsnische der Madrasa al-Ṭaibarsiya sind abgebildet bei Franz Pascha, *Kairo* (1903), S. 21 ff.; vgl. auch Bädeker's *Ägypten* (Grundriss mit Legenden).

Die inneren Verhältnisse der älteren Zeit. So gut wir über die Baugeschichte der Azhar unterrichtet sind, so ungenügend über die inneren Verhältnisse der Moschee und Hochschule, soweit es ältere Zeiten betrifft. Dass sie unter den Fāṭimiden zu den ersten Moscheen der Stadt und des Landes gehörte, steht fest. Die sunnitische Reaktion unter den Aiyūbiden wurde bereits erwähnt. Seitdem aber der Mamlūkensultan Baibars ihr seine Fürsorge zuwandte, ist sie trotz aller Wechselfälle, die Erdbeben und politische Ereignisse über sie gebracht haben, stets an Ansehen gewachsen. Schon im Mittelalter hören wir von Studenten und frommen Besuchern aus den fernsten Ländern; seit Jahrhunderten überragt die Azhar als Lehranstalt alle übrigen Medresen der islāmischen Länder. Von den Ursachen, die eine solche Stellung erklären, sind die Mongolenzeit mit ihren Verwüstungen ausserhalb Ägyptens und das Aufhören der spanisch-arabischen Kultur schon erwähnt. Ferner sind in Betracht zu ziehen: die zentrale Lage, die Nähe des Ḥiḍjāz, der rein arabische Charakter und die wirtschaftliche Bedeutung des Landes, das ausgedehnte afrikanische Hinterland und — last but not least — die uralte geistige Kultur des Niltals, wo unzählige Keime die Pflege der gelehrten und schöngeistigen Literatur begünstigen. Über die Zustände der Azhar-Hochschule in der Gegenwart soll unten gehandelt werden.

Aus der Heiligkeit der Azhar erklärt es sich, dass sie schon im Mittelalter öfters als Asyl für Verfolgte erwähnt wird (Ibn Iyās, II, 264, $_{21}$; III, 106, $_{15}$). Ferner hören wir häufig (z.B. Ibn Iyās II, 177; III, 116, 132, 157), dass man Abschnitte aus dem Ḳur'ān oder aus Buḳhārī in ihr öffentlich vorlas, meist um grossen Plagen oder Nöten abzuhelfen; im Jahre 798 (1395/1396) betete Sirādj al-Dīn ('Umar b. Raslān) al-Bulḳīnī in ihr zur Zeit der Teuerung (Ibn Iyās, I, 306, $_4$); im Jahre 1172 (1758/1759) baten die Studenten ihren Professor, über Buḳhārī zu lesen, um die in Kairo wütende Pest abzuwenden (Vollers, *Kat. Leipzig*, Nr. 729, XI; vgl. 'Alī Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-djadīda*, IV, 34, $_3$); ein Aufenthalt des grossen Mystikers 'Umar b. al-Fāriḍ in der Azhar wird von Ibn Iyās (I, 82, $_3$) erwähnt. Stiftungen für *fuḳarā'*, d. h. für Ṣūfīs, Asketen und fromme Schwärmer, wurden schon angeführt. Aber unter dem Deckmantel der Frömmigkeit scheint auch allerhand Gesindel dort Zuflucht gesucht zu haben; es wird von Diebstählen, Prügeleien und Unzucht erzählt, die besonders in den Nächten der grossen Festtage dort verübt wurden. Hieraus erklärt es sich, dass der Inspektor der Azhar, der Emīr Sūdūb, im Jahre 818 (1415/1416) zu der energischen Massregel griff, alle Insassen, Studenten, Beter, Lungerer, aus der Azhar zu vertreiben und das ihnen gehörige Mobiliar herauszuschaffen. Bald aber richtete sich die fromme Wut gegen ihn; auch der Sultan (al-Mu'aiyad) wurde gegen ihn eingenommen, liess ihn ergreifen und in Damaskus

Digitized by Birzeit University Library

einkerkern. Sogar al-Makrīzī (II, 276 f.) schliesst sich bei seinem Bericht dem Urteil der frommen Menge an und erkennt in dem Schicksal des Süḍūb den Finger Gottes. Bei dieser Gelegenheit wird auch von grossen Geschenken und Stiftungen gesprochen und erzählt, dass unter den *ǧuḫarā'* auch Perser, Leute aus Zaila' und Umgegend und Maghribiner gewesen seien und dass jede Gruppe (*ṭā'ifa*) ihren *riwāḳ* [s. u.] gehabt habe. Eine andere Einzelheit aus dem Studentenleben wird unter dem Inspektor und Emīr Bahādur im Jahre 784 (1382/1383) erzählt: er erwirkte vom Sultan Barḳūḳ einen Erlass, dass die Habe der Studenten, die in der Azhar ohne legale Erben stürben, übrigen Studenten zufallen solle. Der Erlass wurde sogar in Stein gemeisselt und am „grossen Niltor" angebracht, scheint aber nicht erhalten zu sein (Makrīzī, *Ḫiṭaṭ*, II, 276, 18 ff).

Schon im Mittelalter scheinen wie jetzt die Studenten teils in, teils ausserhalb der Azhar gewohnt zu haben. Die Internen werden nach Landsmannschaften gesondert gehalten, von denen die meisten ihre eigene *ḥāra* und ihren *riwāḳ* hatten und haben. Unter den *ḥārāt* (zum Ausdruck vgl. *ZDMG.*, XXXII, 753; XLII, 314) sind die Wohnräume zu verstehen, wo die Studenten ihr Mobiliar unterbringen, wenn sie auch oft ausserhalb, im Hof, oder in den Loggien schlafen, wo die Büchersammlungen aufbewahrt werden usw. Die Loggia (*riwāḳ*, pl. *arwiḳa*) ist streng genommen der Zwischenraum zwischen zwei Säulen; hier fand früher der sehr zersplitterte Unterricht statt, hier feiert man den *ḏikr*, diskutiert und unterhält sich. Zur Zeit zählt man 38 *riwāḳs* und 15 *ḥāras*. Jene sind: 1. al-Ṣa'ā'ida, Ober-Ägypter, gross und angesehen, Hauptsitz der Mālikiten; 2. al-Ḥaramain, Mekka und Madīna; 3. al-Dakārina (Dakārna), für die Takārir, Leute von Takrūr, aus Sennār, Dārfūr, Wadai usw. [vgl. 8]; 4. al-Shawām, Syrer; 5. al-Ǧāwā, Javanesen und andere, aus Hinterindien; 6. al-Sulaimānīya, aus Afghānistān und Khurāsān; 7. al-Maghāriba, aus Nordwestafrika, gross und einflussreich; 8. al-Sennārīya, von Muḥammad 'Alī eingerichtet [vgl. 3]; 9. al-Atrāk, Türken; 10. al-Birnīya, aus Bornu und Umgegend; 11. al-Ǧabartīya, von der Somaliküste; 12. al-Yamanīya, aus Südarabien; 13. al-Akrād, Kurden; 14. al-Hunūd, Inder; 15. al-Baghdādīya (Bughdādīya), aus dem 'Irāḳ; 16. al-Beḥeira, aus dem Nordwesten des Nildeltas; 17. al-Faiyūmīya (Fayama), aus der Faiyūm-Oase; 18. al-Akbughāwīya (Ibtighāwīya), der oben genannten Medrese angehörig; 19. al-Shanawānīya (al-Aḏjāhira, al-Wāṭīya), aus dem südlichen Delta; 20. al-Ḥanafīya, von dem zugehörigen Ritus; 21. al-Feshnīya, aus Mittelägypten; 22. Ibn Mu'ammar, Privatstiftung, für alle Nationalitäten offen; 23. al-Barābira (Barābra), Nubier; 24. Dakārnat Selēb, aus der Gegend des Tschad-Sees; 25. al-Sharḳāwīya, aus dem Nordostdelta, zu Ehren des 'Abd Allāh al-Sharḳāwī [s. u.] neu eingerichtet; 26. al-Ḥanābila (Ḥanābla), vom Ritus des Ibn Ḥanbal, sehr klein. Durch nichts wird die interislämische Bedeutung der Azhar besser beleuchtet als durch diese Reihe von Namen der aussereägyptischen Besucher, die uns von Zentral-Afrika bis nach Zentral-Asien und von Hinterindien bis Marokko führen. Für den Besuch sind natürlich oft politische und wirtschaftliche Verhältnisse massgebend; daher starke Schwankungen in der Statistik; die Verbesserung der Verkehrsmittel übt hier wie beim grossen Ḥaǧdi ihren Einfluss. Die Gruppierung in *riwāḳs* erfolgt, wie leicht zu sehen ist, teils nach Landsmannschaften, teils nach Riten (Nr. 20, 26), seltener nach besonderen Stiftungen (Nr. 18, 22).

Die Studenten heissen wegen ihres engen Zusammenhangs mit der Moschee *muǧāwir* (Plur. *-ūn*), als Lernende *ṭālib* (Plur. *ṭalaba*) *al-'ilm*, „Sucher der Wissenschaft". Die Dozenten oder Professoren heissen amtlich *mudarris* (Plur. *-ūn*); sie selbst nennen sich gern mit stolzer Bescheidenheit *ḫādim al-'ilm*, „Diener der Wissenschaft". Jene wie diese leben meist so einfach wie nur denkbar. Die Professoren sind auf freiwillige Beiträge und die Erträge von Stiftungen angewiesen; nur wenige sind wohlhabend. Ebenso werden von den Studenten nur wenige aus den Mitteln der Eltern oder Verwandten unterhalten; die meisten fristen ein bescheidenes, wenn nicht elendes Dasein. Soweit die meist in natura verabfolgten Erträge der Vermächtnisse nicht reichen, sind die Studenten auf private Tätigkeit angewiesen: kleine Dienste in Häusern oder auf dem Bazar, Vorlesen des Ḳur'ān, Unterricht, auch Handwerke; seit der Gründung der Arabischen Bibliothek arbeiten viele als Kopisten. In bezug auf Wohnung, Kleidung und Nahrung sind sie Muster von Bescheidenheit. Die Chronik der Azhar ist voll von Zänkereien und Aufständen der Studenten; bald handelt es sich um den Gegensatz der Nationalität und des Ritus, bald um die Naturallieferungen (*ǧarāyāt*) und anderen Gaben, die eine habgierige und gewissenlose Verwaltung ihnen vorenthält. Bei den Prügeleien im eigenen Kreise werden am häufigsten die rüpelhaften Oberägypter, die unruhigen Syrer und die fanatischen Maghāriba genannt, endlich die Insassen der oben erwähnten Blindenkapelle.

Die Pflege der Wissenschaft und der Unterricht sind zwar von der jetzt im Westen üblichen Art sehr verschieden, erinnern aber um so mehr an ältere Perioden unserer Kultur. Der von dem theologischen Zentrum ausgehende dogmatische Bann, der bei uns seit Jahrhunderten in Auflösung begriffen ist, besteht dort noch in ungemilderter Härte.

Aus dieser Anschauung erklärt sich auch die Schätzung der Disziplinen. Obenan stehen die „überlieferten" Wissenschaften (*al-'ulūm al-naḳliya*): Theologie, Jurisprudenz, Ḥadīth, Sūfismus; in zweiter Linie kommen die „Geistes"-Wissenschaften (*al-'ulūm al-'aḳlīya*): Philologie, Metrik, Rhetorik, Logik und Astronomie, letztere fast nur für praktische Zwecke (Chronologie und Gebetszeiten) betrieben. Auch die übrigen Disziplinen, schöne Literatur, Geschichte, Erdkunde, Naturwissenschaften, Mathematik usw. gehören im Grunde der zweiten Gruppe an, treten aber seit dem Mittelalter immer mehr in den Hintergrund und werden, soweit noch vorhanden, nach alten, ungenügenden Kompendien betrieben. Al-Ṭanṭāwī, der um 1827 an der Azhar lehrte, bevor er nach Petersburg ging, erwähnt seine Vorlesungen über die *Maḳāmen* des Ḥarīrī und über die *Mu'allaḳāt* mit dem Kommentar des Zawzanī und fügt hinzu, dass seines Wissens niemand vor ihm diese Gattung dort behandelt habe (*WZKM.*, VII, 59). Auch der ausserordentliche Aufschwung, den die Pflege der weltlichen Wissenschaften in Ägypten unter europäischem Einfluss im XIX. Jahrhundert genommen hat, ist der Azhar nur zum geringsten Teile zugute gekommen. Darüber unten mehr.

Digitized by Birzeit University Library

Der Unterschied der beiden oben genannten Gruppen von Disziplinen kommt sogar in der Zeit des Unterrichts zum Ausdruck. Es ist Brauch, die Morgenstunden, in denen der Geist am frischesten ist, den „überlieferten" Wissenschaften zu widmen, auf denen die Religion und die religiöse Staatsordnung beruht; die späteren Stunden den Hilfswissenschaften, die nur dem menschlichen „Geist" (*ʿaḳl*) ihre Ausbildung verdanken. Der Abend ist der Erholung, der Unterhaltung und Meditation gewidmet.

Fragt man nicht nach der überlieferten Achtung, die jede Disziplin geniesst, sondern nach ihrer Frequenz, so kommt in erster Linie die Jurisprudenz, wegen ihrer Bedeutung im öffentlichen Leben und der zahlreichen damit verbundenen Ämter und Besoldungen. Erst die neuere Zeit, die viele Rechtssachen den internationalen „Tribunaux mixtes" zugewiesen und an den „Tribunaux indigènes" (*al-maḥākim al-ahliya*) europäische neben einheimischen Juristen angestellt hat, beeinträchtigt auch die alte Art, das *fiḳh* zu betreiben. Dem *ḳāḍī* alten Stils ist nur das islämische Familienrecht geblieben. Sehr besucht sind die philologischen und rhetorischen Fächer, zumal wenn man den für jüngere Araber und für die zahlreichen nicht-arabischen Studenten berechneten Elementarunterricht hinzurechnet. Von den theologischen Fächern ist die eigentliche Dogmatik (*al-kalām, al-tawḥīd*) am meisten begehrt, Ḳurʾānauslegung (*tafsīr*) und die „heilige Überlieferung" (*al-ḥadīṯ al-sharīf*) schon weniger.

Das Verhältnis zwischen Lehrern und Lernenden ist patriarchalisch. Diese zollen jenen die höchste Achtung, küssen ihnen die Hand, tragen ihre Schuhe, erweisen ihnen Gefälligkeiten aller Art. Der Gelehrte wird gern mit „Meister" (*ustādh*) oder gar mit „unser Herr" (*mawlānā*) angeredet. Bei unbeliebten Massregeln kommen aber auch Auflehnungen gegen Vorgesetzte vor; der sehr angesehene al-Ḳuwaisinī, der in der Blindenkapelle Zucht und Ordnung herstellen wollte, wurde von den widerspenstigen Insassen durchgeprügelt. Bei Feiern, Ernennungen, Beförderungen, besonders auch bei Todesfällen von Professoren oder Studenten kommt der familiäre Charakter der Gemeinschaft stark zum Ausdruck. Beim Tode der Gelehrten rufen die *muʾadhdhins* vom Minaret herab das *abrār* (Sūra LXXVI, 5 ff); die Gebete und *dhikr*s wollen kein Ende nehmen. Als amtliche Auszeichnungen der Professoren gelten wie in alter Zeit Ehrengewänder. Beim Unterricht sitzt der Dozent auf einem Stühlchen von Palmenzweigen (*dikka*) oder Holz, oder er kauert oft an eine Säule gelehnt auf der Matte (*ḥaṣīra*), die den Boden jeder Moschee bedeckt. Die Schüler sitzen um ihn herum im Halbkreise, daher „der Kreis" (*al-ḥalḳa*) gleich „Kollegium". Der Vortrag pflegt sich an einen Text anzulehnen; aber die Texte (*matn*, Plur. *mutūn*) der ältesten Autoritäten sind nur sehr selten in ihren Händen; statt ihrer Kommentare (*sharḥ*, Plur. *shurūḥ*), die ihrerseits wieder durch Glossen (*ḥāshiya*, Plur. *ḥawāshī*), Superglossen und Notizen (*taʿlīḳāt*) in den Hintergrund gedrängt werden. Der Schüler sucht in das Verständnis der Texte einzudringen und macht sich nach dem Vortrag Notizen; für das Repetieren und Behalten werden mit Vorliebe kurze, gereimte Leitfäden genommen. Prüfungen gab es ehedem nicht; als Abgangszeugnis diente die seit alter Zeit beliebte *iḏāʿa* (*agāze*), die „Lizenz" oder der Lehrbrief, der einem Schüler seitens eines Lehrers das Zeugnis ausstellte, einen gewissen Text zu verstehen und die Erlaubnis erteilte, ihn weiter zu lehren. Ein Leipziger Sammelband (DC 166 = Vollers, Nr. 729) gewährt uns einen guten Einblick in die Studien an der Azhar im XII. (XVIII.) Jahrhundert.

Das Verhältnis der grossen sunnitischen Riten zueinander hat an der Azhar besonders wegen der Oberleitung immer eine grosse Rolle gespielt. Seit der Zeit der Fāṭimiden ist die Shiʿa verbannt. Die Ḥanābla sind (wie schon erwähnt) so gering an Zahl und Einfluss, dass sie es nie zum Rektorat gebracht haben. Die besonders in Oberägypten und auch im Delta wohnenden Mālikiten haben immer eine geachtete Stellung gehabt, sind aber nicht sehr häufig zum Rektorat gelangt und haben nie recht verstanden, den ihrer Zahl gebührenden Einfluss zu erlangen oder festzuhalten. So drehte sich der Wettbewerb bei Machtfragen fast immer zwischen den Shāfiʿiten und Ḥanafiten; jene Vertreter des nationalen Ritus, Anhänger des Imām's, dessen hochheiliges Mausoleum von Kairo aus sichtbar ist, diese Vertreter des Ritus der tatarischen, kaukasischen und türkischen Machthaber seit Jahrhunderten. Der Gegensatz der eigentlichen dogmatischen Richtung unter den Gelehrten und der mystischen (*al-taṣawwuf*) muss hier wenigstens angedeutet werden. Jene hat zwar immer die Herrschaft besessen, ist aber bisweilen von der andern Richtung darin bedroht worden. Soweit die Mystik in ihren zahlreichen Formen nur sekundär, friedlich, asketisch gemildert auftritt, blieb sie ungehindert. Anders ist es, wenn sie die Gegner prinzipiell verwirft, bekämpft und zu verdrängen sucht. Für einen unerbittlichen und konsequenten Vertreter der mystischen Auffassung wie al-Shaʿrāwī (gest. 973 = 1565) war kein Raum in der Azhar. Der Unterschied im Offenbarungsbegriff und in andern Fragen schafft hier eine unüberbrückbare Kluft.

Als Oberleiter der Azhar finden wir im Mittelalter einen Inspektor (*nāẓir*), der aus den höheren Beamten des Staates genommen wurde. Ausserdem hatte jeder *riwāḳ* und jeder Ritus sein Oberhaupt (hier *shaikh*, dort ebenso oder *naḳīb*). Erst in osmanischer Zeit treffen wir ein wissenschaftliches Oberhaupt der Azhar, den *shaikh ʿumūm*, den Rektor deutscher Universitäten entspricht (abgesehen davon, dass er nicht jährlich wechselt). Er hat die Abteilungs-Shaikhe unter sich und verhandelt direkt mit der Regierung. Dank der Chronik Djabarti's haben wir die Liste dieser Rektoren seit mehr als 200 Jahren.

Die Zeit des Unterrichts (*dars*, Plur. *durūs*) pflegt durch kürzere und längere Ferien (*baṭāla*) unterbrochen zu werden. Die grösste Pause dauert schon von dem heiligen Monat Radjab an, den Shaʿbān und Ramaḍān hindurch bis zum Schluss des „kleinen Festes" Anfang Shawwāl. Schon nach zwei Monaten kommt das grosse Opferfest von mehreren Tagen; ausserdem die vielen Heiligentage (*mawlid, mōlid*, Plur. *mawālid*), besonders des Propheten und des Badawī in Ṭanṭā.

Die Hausordnung, die Buchführung und die Verwaltung der Naturallieferungen liegt in den Händen des ḏjindī (= ḏjundī), der wieder zahlreiche Unterbeamte und Diener unter sich hat.

Die obige Skizze der innern Verhältnisse der Azhar hatte überwiegend die ältere Zeit im Auge und bedarf daher einer Ergänzung durch die Schilderung

Digitized by Birzeit University Library

der Neuerungen, die das XIX. Jahrhundert gebracht hat. Die napoleonische Expedition schlug die alte osmanische Staatsraison in Trümmer. Muḥammad ʿAlī suchte hieraus mit Zuhilfenahme europäischen Materials einen neuen Bau aufzurichten. Als Türke, als wissenschaftlich Ungebildeter, als Mann der Tat und der Neuschöpfungen, konnte er die Azhar nicht sonderlich hoch schätzen. Der arabische Geist fühlt sich vom türkischen abgestossen, der unterdrückte Ägypter hasste seit langer Zeit den osmanischen Despoten, der weltfremde, der Vergangenheit zugewandte Geist der Azhar stand im schroffen Gegensatz zum nüchternen, nur die Gegenwart und Zukunft ins Auge fassenden Verstande des neuen Herrschers. Im Interesse der Politik scheute sich Muḥammad ʿAlī nicht, der Azhar umfangreiche Ländereien, die mit der Unverletzlichkeit der frommen Stiftung (*waḳf*) versehen waren, zu nehmen und Professoren und Studenten schwer zu schädigen.

Durch die Einrichtung der „Mission Scolaire" in Paris (1826) wurden viele der besten Köpfe dem alten traditionellen Unterricht entzogen und auf ganz neue Bahnen gelenkt. Fächer, die (wie erwähnt) an der Azhar in letzter Linie kamen oder ganz vernachlässigt wurden, Mathematik, Arithmetik, Physik, Geschichte, Geographie usw., traten jetzt in die vorderste Reihe, brachten zu Amt und Würden und warfen nicht das vorteilhafteste Licht auf die pädagogische Stagnation der Azhar. Die neue Generation musste bei der Übertragung europäischer, meist französischer Werke ins Arabische natürlich, da die alte scholastische Terminologie nicht reichte, einen neuen Sprachschatz und einen neuen Stil bilden, der das Gespött der Azhariten hervorrief. Wer von diesen jungen Leuten aus Paris zurückkam, galt den Vertretern des Alten für hochmütig und geziert. Dieser Gegensatz, der schon zur Zeit al-Ṭanṭāwī's (um 1830; vgl. *WZKM* VII, 60) ausgebildet war, dauert trotz vieler Wandlungen bis in die Gegenwart fort. Die Azhariten pflegen zu spötteln: die in Europa erzogenen Ägypter mit ihrer nicht gerade tiefen Doppelbildung sind wie gewisse Vögel, die nur auf der Erde hüpfen oder watscheln, aber weder recht fliegen, noch recht schwimmen können.

Unter Ibrāhīm, ʿAbbās I. und Saʿīd ging es im ganzen so weiter. Die Einrichtung der neuen Fachschulen tat der Azhar immer mehr Abbruch. Erst unter Ismāʿīl vollzog sich ein Umschwung. Vielleicht wurde der Vizekönig auch hier von dem Bestreben geleitet, an die Stelle der arabischen „Herde" mit einem osmanischen „Hirten" einen rein arabischen Staat zu setzen; eine reformierte und der Neuzeit angepasste Azhar konnte sich hierfür nützlich erweisen. Sein Handlanger war der energische, aufgeklärte und weltkundige Jurist Muḥammad al-ʿAbbāsī al-Mahdī al-Ḥanafī, damals Rektor der Azhar. Er arbeitete 1871 (1288) ein neues Statut (*ḳānūn*) aus, das vor allem die Hebung des Professoren- und des Studentenstandes im Auge hatte (Text im Blatt *Wādī 'l-Nīl* vom 16. Febr. 1872). Unfähige und unwürdige Elemente sollten ausgeschieden werden. Die traurige Lage der meisten Professoren sollte durch feste Gehälter gebessert werden. Dass europäische, genauer französische Gedanken zugrunde lagen, zeigte sich am meisten bei der Reform des Studienganges, dessen Abschluss durch Examina beglaubigt werden sollte. Eine Prüfungskommission von sechs Mitgliedern wurde gebildet, die Prädikate der bestandenen Prüfungen wurden festgesetzt. Auszeichnungen und Prämien aller Art erwarteten den Kandidaten. Die theologischen, juristischen, pilologischen und rhetorischen Wissenschaften wurden in elf Prüfungsfächer eingeteilt. Die Eifersüchteleien der vielen Gruppen in der Azhar wurden eingeschränkt, die Oberleitung in der Hand des Rektors mehr als früher konzentriert.

An dem Eifer und guten Willen der Reformatoren ist nicht zu zweifeln, aber die Macht der Umstände war stärker als sie. Schon aus der Azhar heraus erwuchs dem ʿAbbāsī ein Gegner in der Person des Muḥammad ʿIlīsh, eines angesehenen Mālikiten, aber zelotischen Eiferers, um den sich alle Gegner der Reformen scharten. Die folgenden Ereignisse, der finanzielle und politische Zusammenbruch, die britische Okkupation und andere Sorgen waren der gründlichen Reform eines seit Jahrhunderten erstarrten Organismus nicht gerade günstig. Wieviel von den geplanten Reformen durchgeführt wurde, wieviel toter Buchstabe geblieben ist, lässt sich bei der Abgeschlossenheit der Azhar schwer sagen. An der Fürsorge der Nachfolger Ismāʿīl's, des Tawfīḳ Pasha und des ʿAbbās II. Pasha, hat es nicht gefehlt. Besonders der letztere hat alles getan, um hier andere Zustände herbeizuführen; aber der passive und latente Widerstand ist übermächtig. Wer sich bemüht, Analogien aus der europäischen Geschichte heranzuziehen, wird leicht begreifen, dass die Reform, d. h. die Durchtränkung der Azhar mit modernen Ideen nur langsam vor sich gehen kann, wenn sie nicht überhaupt ein Ding der Unmöglichkeit ist. Als ums Jahr 1884 die Mahdisten des Südān auch das Nilland hart bedrohten, genossen sie in den Kreisen der Azhar starke Sympathien; wieweit diese auch zu Verhandlungen führten, entzieht sich natürlich der Beurteilung. Als am 7. Juni 1896 die von Europäern befehligte ägyptische Polizei während der Cholera-Epidemie in die Azhar eintreten wollte, um die dringendsten sanitären Massregeln zu ergreifen, wurde sie von den Studenten mit Steinen, Balken, Gefässen usw. bombardiert und musste zurückweichen. Diese jungen Leute, für deren Geistesrichtung ihre Lehrer verantwortlich sind, lebten also in dem Glauben, dass auch der Schmutz vom Heiligtum untrennbar sei und dass auch die Unverletzlichkeit der Aborte der Azhar zum „Festhalten an der Religion" (*al-tamassuk bi 'l-dīn*) gehöre. Vorgänge dieser Art beleuchten die Situation besser als der Buchstabe von Statuten und offiziösen Erklärungen. Eine grosse Studentenrevolte fand 1909 statt.

Für die Statistik der inneren Verhältnisse der Azhar in neuerer Zeit liegen mehrere Angaben vor, die oft nicht unerheblich voneinander abweichen. ʿAlī Mubārak, der nach den Urkunden des *dīwān al-awḳāf* arbeitete, nennt fürs Jahr 1293 (1875): 325 Lehrer (*shaikhe*), von denen 147 Shāfiʿiten, 99 Mālikiten, 76 Ḥanafiten und 3 Ḥanbaliten waren. Lange Jahre hindurch soll gar kein Ḥanbalit an der Azhar gelehrt haben (*al-Khiṭaṭ al-djadīda*, IV, 14 oben). Ferner nennt er 10 780 Studenten, und zwar 5 651 Shāfiʿiten, 3 826 Mālikiten, 1 278 Ḥanafiten, 25 Ḥanbaliten. Zu diesen Ziffern stimmen gut diejenigen, welche I. Goldziher für mehrere Jahre desselben Jahrzehnts erkundete (veröffentlicht in Ebers' *Ägypten*, II, 88). Der türkisch-russische Krieg wird zur Erklärung der starken Abnahme der Ziffern im Jahre

Digitized by Birzeit University Library

1877 angeführt; aber das Sinken der Zahl der Professoren von 325 (1876) auf 231 (1877) wird dadurch nicht begreiflich. Ein amtlicher Bericht vom Jahre 1892, bald nach dem Regierungsantritt von ʿAbbās II., nennt 178 Professoren (nach den Riten 79, 61, 35, 3) und nur 8 437 (?) Studenten (nach den Riten 3 941, 2 508, 1 774, 36). Die nicht unbedeutende Differenz dieser Zahlen von den obigen erklärt sich daraus, dass der amtliche Bericht nur die ordentlichen, besoldeten Dozenten und nur die eigentlichen Studenten nennt, während die allgemeine Statistik auch die anderen Dozenten und auch die Schüler der mit der Azhar verbundenen Elementar- und Mittelschulen in sich begreift. Für 1898 werden 191 *shaikhe* und 8 246 Studenten, für 1901/1902 hingegen 251 „Professoren" und 10 403 Studenten genannt (Heidborn, in *Preuss. Jahrbücher*, CXII [1903], 108). 1906 waren es 312 Lehrer und 9 069 Studenten.

Dank der trefflichen Chronik al-Djabarti's besitzen wir bis 1100 H. aufwärts die Liste der Rektoren (*shaikh*, Plur. *mashāʾikh*) der Azhar, die aus den angesehensten Gelehrten gewählt wurden (das Amt oder „Rektorat" heisst die *mashyakha*). Wir finden darunter bedeutende und unbedeutende Männer; einige waren tüchtig als Administratoren, aber nicht als Gelehrte, andere umgekehrt. Die Gunst der osmanischen Paschas wird ehedem eine grosse Rolle gespielt haben. Die Eifersucht der Riten kam besonders bei der *mashyakha* zum Ausdruck.

Wie die übrigen Hochschulen, so hat auch die Azhar im Laufe der Zeit bedeutende Bücherschätze angesammelt, die teils der Erbauung, teils der Belehrung dienen. Als im Jahre 1870 die Vizekönigliche Bibliothek gegründet wurde, und zu diesem Zweck die meist verlassenen Medresen ihre Sammlungen hergeben mussten, liess man die Azhar unberührt, gewiss zum Schaden der europäischen Arabistik. Es wäre klüger gewesen, eine Teilung vorzunehmen und die Lehrbücher der Azhar zu belassen, die wissenschaftlichen Werke hingegen der neuen Bibliothek zu übergeben. Unsere Kenntnis von den Beständen dieser Sammlungen ist daher auch nur ungenügend, und (was schlimmer ist) man darf nicht als sicher annehmen, dass die in den älteren Listen genannten Werke zur Zeit noch alle vorhanden sind. Auf Grund eigener Anschauung stellte J. L. Burckhardt ein Verzeichnis auf und gab es 1816 heraus (*A Catalogue of Books in the Mosque el-Azhar*). Eine Auswahl aus den Beständen der Azhar und anderer Medresen wurde nach einem Wiener Codex von G. Flügel publiziert (Ḥadjdjī Khalīfa, VII, 1—22).

Literatur: al-Makrīzī, *Khiṭaṭ*, II, 273—277; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara* (1299), II, 183 f.; al-Djabarti's Chronik und ʿAlī Mubārak's *al-Khiṭaṭ al-djadīda*, IV, 19—44, der hier als Sohn der Aufklärung und Reformator des neueren Schulwesens ziemlich unbefangen urteilt; Muṣṭafā Bairam, *Risāla fī taʾrīkh al-Azhar* (Kairo [Tamaddun] 1321): kürze, anspruchlose Geschichte (Lehranstalt, Lehrer, Schüler, Verwaltung). Der Verfasser, der das Schriftchen dem Hamburger Orientalisten-Kongress 1902 überreichte, ist ein Sohn des in der *ZDMG.*, XLV, 358 genannten Muḥammad Bairam V. Ausführlicher ist: Sulaimān Raṣad al-Ḥanafī al-Zaiyātī, *Kanz al-djawhar fī taʾrīkh al-Azhar* (1322 erschienen, o. O. u. J.). Er handelt in 5 Abschnitten über die Baugeschichte, einzelne wichtige Teile der Anstalt, das Rektorat, die innere Geschichte, Sitten und Statistik. Auch die übrigen, kleinen theologischen Schulen Ägyptens sind einbegriffen. — Anfang 1323 (Frühjahr 1905) wurde veröffentlicht: *Aʿmāl madjlis idārat al-Azhar 1322—1322* (Kairo 1323). Unter dem irreführenden Titel, der einen amtlichen Bericht erwarten lässt, versteckt sich ein boshafter Angriff auf die Fehler und Schwächen des herrschenden Systems. Der offenbar sehr gut unterrichtete Verfasser schont weder die angesehensten Gelehrten noch den Vizekönig und die Camarilla Ābdīn-Palastes. Die Habgier der Gelehrten wird vor allem gegeisselt, sodann ihre Unwissenheit. Das Schriftchen ist ein wichtiges Zeichen der Zeit. — Ganz anderer Art ist: Muḥammad b. Ibrāhīm al-Aḥmadī al-Zawāhirī, *al-ʿIlm wa ʾl-ʿulamāʾ wa-nizām al-taʿlīm* (Ṭanṭā 1904). Es ist Teil I eines Werkes, das heissen soll: *al-Taʿdīm al-islāmīya*. Das Werk handelt in 9 Kapiteln über Gelehrte, theologische Schulen, Wissenschaften, Lehrmethode, Volksbildung, Elementarunterricht, Pädagogik, die nötigen Reformen und theologische Verwaltung. Ein sittlicher Ernst, wie er hier zutage tritt, wäre selbst bei uns eine Seltenheit, wieviel mehr im stagnierenden Islām. Sehr merkwürdig ist die Kombination des unverkürzten islāmischen Standpunktes mit einer weiten Empfänglichkeit für das Gute, das aus andern Lagern kommt. Nicht nur von Europa, sondern auch von Japan und China soll der Islām lernen. Unter den zu lehrenden Disziplinen wird auch die Mission (*daʿwa*, *risāla*) genannt. Der Verfasser wünscht alljährliche islāmische Kongresse, aber ohne Panislāmismus. Andere Mittel zur Hebung sucht er in gelehrten Kommissionen, in der Herstellung einer Enzyklopädie, in der Ausdehnung des Hochschulunterrichts auf das Volk. Von Fabeln und anderem Beiwerk soll der Islām gesäubert werden. Vor der spekulativen Philosophie wird gewarnt. Das Buch ist auf alle Fälle ein glänzendes Zeugnis für die reine Gesinnung und den Idealismus des Verfassers. Vgl. noch *al-Kanz al-anwar fī faḍāʾil ʿulamāʿ al-Azhar* (*Kat.* Landberg, Leiden, Nr. 263). Ferner I. Goldziher bei G. Ebers, *Ägypten*, II, 71—90; A. v. Kremer, *Ägypten*, II, 50 ff.; E. Dor, *L'Instruction publique en Egypte* (1872), S. 373—378; Jacoub Artin, *L'Instruction publique en Egypte* (1889), S. 34 ff., 205 f.; Vollers in Trübner's *Minerva* s.v. Kairo, besonders III, 1894; A. Mallan, in *al-Mashrik*, IV, 49—60; A. Heidborn, in *Preuss. Jahrbücher*, CXII (1903), 95—119; ders., in *Westermanns Monatshefte*, XCIV, 819—829 (mit Illustrationen); P. Arminjon, *Universités musulmanes d'Egypte*, in *Revue de Paris*, 1904; ders., *L'enseignement, la doctrine et la vie dans les Universités musulmanes d'Egypte* (Paris 1907); Krymski und Miller, *Wsemusulmanski universitet pri mečeti Azkhar* (vgl. *Or. Bibl.*, XVII, Nr. 5590), nach *al-Mashrik*, IV, 49 ff.; M. Bobba, *La fiorita Gamʿa El-Azhar* (vgl. *ebd.*, XVII, Nr. 5623).

Die Reformbestrebungen führten nach vielen Verwickelungen zu dem Gesetz von 1911, wodurch die Universität al-Djāmiʿ al-Azhar zur höchsten Muhammedanischen Lehranstalt erklärt wurde, unter der auch die anderen Anstalten gleicher Art in verschiedenen Provinzstädten ressor-

Digitized by Birzeit University Library

tierten. Ein Senat von 30 vom Staat besoldeten Lehrern vertritt die Universität wissenschaftlich, während die administrativen Funktionen von einem obersten Rat unter Vorsitz des Rektors besorgt werden. Damals sind auch neue „europäische" Schulfächer eingeführt worden, die jedoch nur zum Studium der zwei ersten der drei Abteilungen gehören, in die das Kurrikulum eingeteilt wurde; die dritte und höchste Abteilung, deren Absolvierung zu dem Titel *ustādh* berechtigt, blieb nur den altherkömmlichen Wissenschaften gewidmet. Weiter wurden auch die Prüfungen reglementiert. Diese, der Organisation moderner Hochschulen entnommenen Grundlinien sind auch nachher massgebend geblieben. Anfänglich ressortierte die Universität ausschliesslich unter dem König, dessen diesbezügliche Befugnisse im Jahre 1927 gesetzlich geregelt wurden. Später wurden Reorganisationen herbeigeführt durch die Gesetze von 1930 und 1936. Nichtdestoweniger hat die Einrichtung und der Unterricht al-Azhar's viel vom herkömmlichen Gepräge behalten; die Universität ist gegenüber den neuen kulturellen Einrichtungen im Lande ein Zentrum von religiösem Konservatismus geblieben, dessen führendes Organ die Zeitschrift *Nūr al-Islām* wurde. Mitunter hat al-Azhar sich auch gezeigt als Zentrum national-ägyptischer Bewegungen.

Die vollständigste Übersicht der verschiedenen Reformen, zusammen mit den gesetzlichen Bestimmungen, findet sich in *REI* 1927, S. 95—118, 465—529; 1928 S. 47—165, 255—337, 401—472; 1931 S. 241—276; 1936 S. 1—43. Vergl. weiter Johs. Pedersen, *Al-Azhar, et Muhammedansk Universität, Kopenhagen* 1922; J. Heyworth Dunne, *An Introduction to the History of Education in modern Egypt*, London 1939.

AL-ʿAZIR. [Siehe LAZARUS].

B

BĀB, arabisch „Türe", hat bei den Ṣūfīs früh die Bedeutung „Türe, durch die man eintritt, Mittel, das den Verkehr mit dem Innern ermöglicht", angenommen. Bei den Ismāʿīliten bezeichnet das Wort symbolisch den geistlichen *shaikh*, der die Neulinge in die Geheimnisse der Religion einweiht, den *asās* (Guyard, *Fragments*, S. 106), bei den Nuṣairiern ist Salmān al-Fārisī als Leiter der Propaganda der Bāb (R. Dussaud, *Noṣairis*, S. 62, Anm. 4). Die Drusen nennen so den ersten geistlichen Minister, der die allgemeine Vernunft verkörpert (*mawlāya ʿaḳl* „Monseigneur l'esprit"; vgl. Sacy, *Druzes*, II, 59). Doch wurde der Name erst berühmt durch den Saiyid ʿAlī Muḥammad von Shīrāz, der sich Bāb nannte, indem er sich als Türe zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit bezeichnete (5. Djumādā II 1260 = 11. Juni 1844).

Geboren am 1. Muḥarram 1236 (26. März 1821) als Sohn eines Kaufmannes führte er, nachdem er als Waise unter die Vormundschaft seines mütterlichen Onkels gestellt worden war, das väterliche Geschäft fort, beschäftigte sich aber gleichzeitig mit religiösen Fragen. Er unterzog sich Kasteiungen und setzte stundenlang sein Haupt unbedeckt den Sonnenstrahlen aus, so dass sein Geist darunter litt. Dann machte er die Wallfahrt nach Karbalāʾ, wo er den Unterricht der Shaikhīs genoss. Nach Shīrāz zurückgekehrt trat er als Reformator auf und hielt in der Moschee der Schmiede eine Reihe Predigten voller Angriffe gegen den Klerus der Staatskirche. Der Shaikhī Husain von Bushrūye erwählte, als er für den kürzlich gestorbenen Saiyid Kāẓim von Resht einen Nachfolger suchte, dazu den ʿAlī Muḥammād und wurde sein erster Schüler. Letzterer reiste sodann über Būshir-Maskat nach Mekka und schrieb auf der Pilgerfahrt verschiedene Abhandlungen, die als göttliche Offenbarungen gelten. Nach seiner Rückkehr liess er laut ein Glaubensbekenntnis verkünden, worin er der shiʿitischen Glaubensformel die Erklärung beifügte, dass „ʿAlī vor Nebīl (d. h. ʿAlī Muḥammad, der Prophet, von den Bābīs „Nebīl" zubenannt) der Spiegel des Hauches Gottes sei". Dies hatte einen Aufruhr zur Folge, weshalb der Statthalter die Sendlinge des Bāb einsperren liess. Der Saiyid Yaḥyā von Dārāb, der über die neue Lehre Erkundigungen einziehen sollte, schloss sich ihr an. Da inzwischen in Shīrāz die Cholera ausgebrochen war, verliess, wer nur konnte, die Stadt. In Iṣfahān genoss ʿAlī Muḥammad den Schutz des Statthalters Manūčehr-Khān Muʿtamad al-Dawla. Nach dessen Tod aber erhielt sein Nachfolger den Befehl, den Bāb als Gefangenen in die Festung Mākū in Ādharbāidjān abführen zu lassen.

Unterdessen setzte Ḥusain von Bushrūye seine Predigten fort und bekehrte zu Ṭeherān die beiden Brüder Mīrzā Yaḥyā Nūrī (später Ṣubḥ-i Azal geheissen) und Mīrzā Ḥusain ʿAlī Nūrī (der als Bahāʾ Allāh bekannt wurde). In Ḳazwīn erklärte sich eine junge Frau Zarrīn Tādj, Ḳurrat al-ʿAin mit Beinamen, Tochter des Mollā Ṣāliḥ Barakānī, von seltener Schönheit und hoher Intelligenz, nachdem sie mit dem Bāb Briefe gewechselt, als Anhängerin der neuen Religion. Nach der Ermordung ihres Onkels Muḥammad Taḳī, eines fanatischen *mudjtahid*, wurde sie der Teilnahme an dem Verbrechen beschuldigt, weshalb sie bei Nacht aus der Stadt entfloh, um sich nach Bedesht in Khurāsān zu begeben, wo die erste Versammlung der Schüler des Reformators stattfand.

Nach langem Aufenthalt in Mākū wurde ʿAlī Muḥammad infolge von Unruhen, die in Shaikh Ṭabarsi und Zendjān [s. BĀBĪ] ausgebrochen waren, nach Čehrik und von da nach Tabrīz überführt. Mit seiner Hinrichtung, die bereits beschlossen war, wurde das christliche Regiment der Bahādurān beauftragt, die ihn nebst seinem Schüler Muḥammed ʿAlī von Yezd erschossen. Da bei der ersten Salve die Kugeln nur die Stricke zerrissen, womit er gebunden war, musste das Verfahren wiederholt werden (27. Shaʿbān 1266 = 8. Juli 1850). Darauf wurde der Leichnam in den Stadtgraben geworfen, jedoch von den Anhängern

Digitized by Birzeit University Library

ehrfurchtsvoll geborgen und nach Teherān gebracht, dort 29 Jahre verborgen gehalten, dann auf Befehl des Bahāʾ Allāh aus seinem Versteck geholt und einer mündlichen Überlieferung zufolge nach ʿAkkā geschafft.

Seine Lehre. Scheinbar als Reform des Islām hat dieser Bāb eine neue Religion mit eigner Glaubenslehre, eignen Dogmen und eigner Gesellschaftsordnung gestiftet. Gott ist einer, und ʿAlī Muḥammad ist der Spiegel, darin Gott sich zeigt und worin jeder ihn schauen kann. „Ihr müsst euch selbst und euere Handlungen zu Spiegeln machen, damit ihr in diesen Spiegeln nur noch die Sonne seht, die ihr liebt", so der *Béyán arabe*, (franz. Übers. Nicolas, S. 133). Gott hat die Welt mittelst sieben Attributen, Buchstaben der Wahrheit genannt, erschaffen. Sie hiessen *ḳadar*, *ḳaḍāʾ*, *irāda*, *mashiya*, *idhn*, *aǰal*, *kitāb*. Die kabbalistische Rechnung spielt eine grosse Rolle: die Zahl 19 ist heilig; sie findet sich im Zahlenwert der die Worte *wāḥid* „einzig" und *wuǰūd* „Existenz" bildenden Buchstaben wieder. Das Jahr wird in 19 Monate (*Béyán*, S. 146), die Monate werden in 19 Tage (=361 Tage) geteilt. Ein Kollegium von 19 Personen soll die Gemeinde regieren; in seine Hände soll als Abgabe ein Fünftel des Eigentumswertes fliessen, das jedes Jahr vom Kapital erhoben wird, wenn dieses sich inzwischen nicht vermindert hat (S. 188); der Gläubige ist zur Zahlung dieser Steuer verpflichtet, doch kann ihre zwangsweise Eintreibung weder durch die geistliche noch die weltliche Obrigkeit bewirkt werden. Alle Strafen sind abgeschafft, ausgenommen Geldstrafen und das Verbot des ehelichen Zusammenlebens zwischen Gatten während einer mehr oder weniger langen Zeit. Die absolute Freiheit des Handels und der Verträge wird anerkannt (S. 155); die Erhebung von Zinzen auf Waren, die unter Zahlungstermin verkauft wurden, ist zulässig.

Die Ehe ist obligatorisch nach Vollendung des elften Lebensjahres (S. 187). Die Scheidung wird widerraten, dafür den Gatten zur Wiederherstellung des ehelichen Friedens ein Jahr Frist gewährt. Die Geschiedenen können nach Monatsfrist sich stets wieder versöhnen bis zum neunzehnten Mal (S. 164). Witwer und Witwen müssen bei Geldstrafe wieder heiraten, erstere nach 90, letztere nach 95 Tagen (S. 207). Der Schüler darf vor vollendetem fünften Lebensjahre nicht geschlagen werden (S. 163) und darf auch dann nicht mehr als fünf Schläge bekommen, nachdem man ihm eine Decke aufgelegt hat. Den Anhängern ist Höflichkeit geboten; die Luxusverbote des Islām, die den Gebrauch von Geräten aus edlem Metall und von Seidenstoffen betreffen, sind abgeschafft (S. 162).

Für jedes Jahr ist ein einmonatliches (19-tägiges) Fasten von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang verordnet; wozu jeder vom 11. bis 42. Lebensjahr verpflichtet ist (S. 193). Die Waschungen sind bloss anempfohlen, nicht ausdrücklich vorgeschrieben; jede Örtlichkeit muss ein Bad besitzen. Alle Frauen dürfen sich ohne Schleier sehen lassen, und Männer dürfen zwanglos, jedoch nicht zudringlich mit ihnen reden; es ist ratsam, die Zahl der gewechselten Worte auf 28 zu beschränken (S. 182).

Zu den Wallfahrtsorten gehören das Geburtshaus des Propheten, woselbst auch eine Moschee erbaut werden soll (S. 140, 146), ferner das Haus seiner Gefangenschaft sowie die Wohnhäuser seiner hervorragendsten Schüler. Reisen werden im allgemeinen widerraten, abgesehen von Handelsreisen; Seereisen sind verboten, höchstens den Pilgern und Kaufleuten erlaubt. Ein gemeinsames Gebet findet nur noch bei Leichenbegängnissen statt (S. 200), doch wird das Predigen in den Moscheen empfohlen. Nach dem Gesetz besteht keine Unreinheit mehr; die Neubekehrten sind schon durch den Akt ihrer Bekehrung gereinigt (S. 149), wodurch auch ihr gesamter Besitz sofort rein wird; das Wasser ist die Reinheit selbst, darum reinigt es. Man soll jeden Tag 19 *Bayān*-Verse lesen und 361 mal den Namen Gottes nennen. Die Toten sollten in Kristall (daher die Sage, dass der Körper des Bāb in einen Kristallsarg gebettet worden sei) oder auch in einem behauenen und geglätteten Steinsarg begraben werden und an der rechten Hand einen Ring tragen, auf dessen Einfassung ein Vers geschrieben ist, „damit die Toten sich in den Gräbern nicht fürchten" (S. 152, 185). Niemand darf einem andern Gewalt antun, noch seinen Nächsten betrüben (S. 168); jede mündliche oder schriftliche Anfrage soll man beantworten und die anvertrauten Briefe gewissenhaft bestellen (S. 169), sie nicht zerreisen (S. 202). Die Latwergen und die gegorenen und berauschenden Getränke sind verboten (S. 200). Alle 19 Tage soll man einmal 19 Personen einladen, sei es auch nur zum Wassertrinken (S. 202). Bettelei ist verboten; es ist sogar sündhaft, einem Bettler zu geben (S. 192).

Der Heimfall der Erbschaft nach Abzug der Begräbniskosten vollzieht sich folgendermassen (S. 179): Die Kinder erhalten $^{9}/_{60}$, der Gatte $^{8}/_{60}$, der Vater $^{7}/_{60}$, die Mutter $^{6}/_{60}$, der Bruder $^{5}/_{60}$, die Schwester $^{4}/_{60}$, der Lehrer $^{3}/_{60}$; weiter erstreckt sich das Erbrecht nicht; die Vertretung nach Köpfen ist zulässig (S. 190).

ʿAlī Muḥammad hat mehrere, nur handschriftlich vorhandene Werke verfasst: die beiden *Bayān* (arab. und pers.), das *Kitāb Bain al-Ḥaramain* und einen Kommentar zur Yūsuf-Sūra.

Litteratur: Cte de Gobineau, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale* (Paris 1865), S. 141—172; Mirza Kazem-Beg, *Bab et les Babis*, in *JA.*, Ser. VI, Bd. VII und VIII; Cl. Huart, *La Religion de Bab* (Paris 1889); Edw. G. Browne, *A Traveller's Narrative*, S. 1—45, 226 f.; ders., *A Year amongst the Persians*, S. 58, 320 f.; A. L. M. Nicolas, *Seyyèd Ali Mohammed dit le Bâb* (Paris 1905, mit Bildnis); *Le Béyân arabe*, franz.. Übers. Nicolas (Paris 1905). — Weitere Literatur ist verzeichnet in Geiger u. Kuhn's *Grundr. der iran. Philol.*, II, 602 f., 367.

BĀBĪ, Bezeichnung der Anhänger des Bāb [s. d.], die sich selbst aber lieber *ahl-bayān* nennen. Die Verbreitung der Lehre begann mit der Aussendung von Glaubensboten in die verschiedenen persischen Provinzen. Ihr Auftreten rief den Protest der shiʿitischen Bevölkerung hervor und veranlasste Verfolgungen, denen aber die Bābī's widerstanden; infolge davon verwandelte sich ihre Partei, anfangs rein religiösen Charakters, in eine politische. Nach einer zu Bedesht gehaltenen Beratung zog Mollā Ḥusain von Bushrūye an der Spitze einer kleinen Truppe, die sich in der Stadt nicht länger halten konnte, nach Bārfurūsh und verschanzte sich in dem Heiligtum des Shaikh Ṭabarsī, das er in eine Festung verwandelte. Von

Digitized by Birzeit University Library

den königlichen Truppen belagert, machte er mehrere glückliche Ausfälle, fiel aber schliesslich im Gefecht. Von Hunger gedrängt unterzeichneten die Bābīs eine Kapitulation, wurden aber nichtsdestoweniger niedergemetzelt (1265 = Juli—Aug. 1849). In Zendjān, der Hauptstadt der Provinz Khamse, verbarrikadierten sich die Bābīs und bemächtigten sich der Zitadelle Ḳal'a-i ʿAlī Merdān Khān, wurden aber nach verschiedenen Wechselfällen aus ihren Stellungen verdrängt und überwältigt (Mai 1849—Febr. 1850). Der Saiyid Yaḥyā Dārābī, den die mit den Regierungsbeamten unzufriedenen Bewohner von Nairīz herbeiriefen, verbarrikadierte sich in der alten Festung und verteidigte sich darin einige Tage (Jan. 1850). Ein bābāistisches Attentat auf Shāh Nāṣir al-Dīn, wobei dieser verwundet wurde (28. Shawwāl 1268 = 16. Aug. 1852), führte zu einer allgemeinen, über ganz Persien verbreiteten Verfolgung der Bābīs. Mirzā Yaḥyā Nūrī mit dem Beinamen Ṣubḥ-i Azal, der sich zum Nachfolger des Bāb erklärt hatte, floh nach Baghdād, wurde aber von der türkischen Regierung nach Cypern gebracht und in Famagusta interniert. Sein Halbbruder Mirzā Ḥusain ʿAlī, Bahā³ Allāh zubenannt, der erst verhaftet, nach einer Untersuchung aber freigelassen worden war, erhielt die Erlaubnis zu einer Pilgerfahrt nach Kerbelā und blieb in Baghdād [s. BAHĀ³ ALLĀH]. Mollā Kāẓim wurde in Iṣpahān unter der Beschuldigung jener Sekte anzugehören hingerichtet, ebenso Mirzā Ashraf von Ābāde (Okt. 1888). Weitere Verfolgungen ereigneten sich in Se-dih und Nedjefābād. Eine Anzahl Bābīs flüchtete sich nach ʿAshḳābād auf russisches Gebiet, wo man ihnen den Bau einer Moschee gestattete. Die Uneinigkeit zwischen Ṣubḥ-i Azal und Bahā³ Allāh spaltete die Bābīs in zwei Sekten, in die Azalīs und die Bahā³īs; die erstern bilden als Vertreter der reinen Lehre des Meisters nur noch eine schwache Minderheit, die letztern dagegen, die den Bāb nur als Vorläufer des Bahā³ Allāh betrachten, sind in der ganzen Welt verbreitet und haben sogar einige Anhänger unter den Europäern und Amerikanern geworben.

Literatur: Cte de Gobineau, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, S. 175—307; Mirza Kazem-beg, *Bab et les Babis* (*JA*, Ser. VI, Bd. VII u. VIII); E. G. Browne, *A traveller's narrative*, S. 64 f.; ders., *A year amongst the Persians*, S. 58 f., 514, 562; Andreas, *Die Bābī in Persien* (Lpz. u. Berl. 1896); *GIPh*, II, 602 f. (CL. HUART)

BADĀ³ (A.), Erscheinen, Auftauchen; in dogmatischem Sinne: das Eintreten neuer Umstände, die die Änderung eines früheren göttlichen Beschlusses hervorrufen. Dozy (*Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, S. 223) übersetzt den Terminus zu allgemein, indem er ihm den Umfang der „mutabilité de Dieu" verleiht. Man unterscheidet (Shahrastānī, ed. Cureton, S. 110) dreierlei Badā³, je nachdem es auf das Wissen, auf den Willen oder auf die Befehle Gottes bezogen wird (*B. fi 'l-ʿilm, fi 'l-irāda, fi 'l-amr*). Die Möglichkeit des Badā³ ist im Gegensatz zu der dieselbe streng ablehnenden orthodox-sunnitischen Lehre ein in den Lehrbüchern im Kapitel über das göttliche Wissen (*ʿIlm*) in zulassendem Sinne behandeltes Lehrstück der shiʿitischen Dogmatik, in der es jedoch keine einheitliche Formulierung gefunden hat. In seiner schroffsten Fassung, die die Voraussetzung der Veränderlichkeit des göttlichen Wissens einschliesst, wird es in übertreibenden shiʿitischen Kreisen (*Badā³iya*) gelehrt; die gemässigten *Imāmiya*-Dogmatiker bemühen sich, ihm eine die Veränderlichkeit des göttlichen Wissens ausschliessende, oder mindestens mässigende Formulierung zu geben (s. u.). Jene konnten sich die Lehre des shiʿitischen Mutakallim Hishām b. al-Ḥakam zunutze machen, wonach Gottes Wissen nur erst beim Wirklichwerden des Objektes eintrete; das noch nicht Seiende (*al-maʿdūm*) könne nicht Objekt seines Wissens sein; dieses folge auf ein Nichtwissen von den Dingen, sobald diese in die Erscheinung treten (ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī, *Kitāb al-farḳ baina 'l-firaḳ*, Kairo 1328 = 1910, ed. Muḥammad Bedr, S. 49); Spitzfindigkeiten, die auch in neuerer Zeit in der Religionsphilosophie der shiʿitischen Partei der Kaisānīya geworden sei (ʿAbd al-Ḳāhir, *a. a. O.*, S. 36; vgl. Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā bei M. Horten, *Die philos. Probleme der spekulat. Theologie im Islam*, Bonn, 1910, S. 124). Vereinzelt wird auch ʿAbd Allāh b. Nawf als der Urheber dieser Lehre genannt (vgl. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islām*, S. 88, 13). Als sich nämlich Mukhtār in der über das Schicksal seines Unternehmens entscheidenden Schlacht gegen die Übermacht der Heere des Muṣʿab b. al-Zubair zu verteidigen hatte, verkündete er (oder ʿAbd Allāh b. Nawf) eine an ihn ergangene Offenbarung Gottes, die ihn des Sieges über den Feind versicherte. Als das angebliche Orakel durch seine Niederlage Lügen gestraft wurde, habe sich Mukhtār (oder ʿAbd Allāh) mit Berufung auf Sūra 13, 39 darauf hinausgeredet, dass inzwischen etwas aufgetaucht sei (*bada³a lahu*), was Gott zur Veränderung seines Beschlusses veranlasste. Im Verlaufe der Schicksale der Shiʿitengemeinde musste diese Anschauung als bequeme Erklärung der Vereitlung der auf göttlichen Willen zurückgeführten Hoffnungen und Prophezeiungen über den Sieg der zurückgedrängten Imāme herhalten: es sei wohl Gottes Beschluss gewesen, dass die Erlösung (*faraḏ*) und der Sieg des legitimen Imāmates an einem bestimmten Zeitpunkt hervortrete; er habe aber mittlerweile aus Gründen der Zweckmässigkeit seinen Ratschluss geändert. Dies Prinzip dient den Shiʿiten ferner zur Motivierung der Änderung, die in der (durch Gott von Ewigkeit her festgesetzten) legitimen Imāmfolge stattfand, als an Stelle des nach Jaʿfar al-Ṣādiḳ als Imām bestimmten Ismāʿīl dessen Bruder Mūsā al-Ḳāẓim als 7. Träger dieser theokratischen Würde eintrat. Sie schreiben dem Jaʿfar den Spruch zu: „Niemals ist Gott durch eine neuauftauchende Erwägung (zur Änderung seiner Bestimmung) so sehr veranlasst worden wie im Falle meines Sohnes Ismāʿīl (*mā bada³a li 'llāhi ka-mā bada³a fi Ismāʿīl ibnī*)". Manchem shiʿitischen Theologen mochte diese krasse Anwendung des Badā³-Prinzips doch unwürdig erschienen sein, und da hat man den Spruch des Jaʿfar durch Änderung des Wortes *ibnī* in *abī* erträglicher gemacht. Die Sinnesände-

Digitized by Birzeit University Library

rung Gottes wird mit diesem Text nicht auf den Sohn, sondern auf den Ahn des Imāms bezogen, den als *dhabīḥ* vorausgesetzten Sohn Abrahams, Ismāʿīl, dessen ursprünglich befohlene Aufopferung Gott später dem Abraham erliess (Dildār ʿAlī, I, 111 unten).

Die hauptsächlichsten von den Shīʿiten als Beweise der Badāʾ-Lehre benutzten Argumente sind *a.* zunächst Qorʾān-Stellen: 13, 39; 14, 11 Schluss (dies sind die stärksten Beweisstellen); 55, 29b; die häufig wiederholte Versicherung, dass Gott infolge der Busse der Sünder den über die verhängten Strafbeschluss ändere, 7, 122 u. a. m.; dies bezeugende spezielle Qurʾānerzählungen: besonders die Schonung des dem Untergang geweihten Volkes des Yūnus, 10, 98; die Zurücknahme des an Abraham ergangenen Befehles, seinen Sohn zu opfern, *37*, 101–105; die Verlängerung der dem Moses für den Verkehr mit Gott gewährten Zeitdauer von 30 auf 40 Nächte, *7*, 134; *b.* Traditionssprüche, nach welchen durch die Übung gewisser Tugenden (Elternehrung) die ursprünglich bestimmte Lebensdauer verlängert, durch die des Wohltuns das festgesetzte Geschick (*al-qaḍā al-mubram*) abgewendet werde; das Gebet des ʿUmar, dass ihn „Gott aus dem Buch der zu Verdammenden streiche und in das der Seligen einschreibe" (Ibn Kutaiba, *Kitāb taʾwīl mukhtalif al-ḥadīth*, Kairo 1326, S. 7); *c.* eine Reihe von frommen Legenden, aus welchen ersichtlich wird, dass durch gottwohlgefällige Taten die über einzelne verhängten Unglücksfälle abgewendet worden seien; *d.* die auch von der Sunna geforderte Lehre von der Abrogierung göttlicher Gesetze (*naskh*).

Wie sich die shīʿitische Dogmatik im allgemeinen in der Sphäre des Muʿtazilitentums bewegt, so hat sie auch für Badāʾ die muʿtazilitische Begründung mit dem Prinzip des *aṣlaḥ* verwandt: dass Gott in seinen Wirkungen für die Menschen durch das Motiv der Zweckmässigkeit und des Gemeinwohls bestimmt wird. Sie fasst demgemäss das Badāʾ unter dem Gesichtspunkt, dass „die (göttlichen) Bestimmungen über die Dinge sich je nach der Veränderung der Wohlfahrtserfordernisse ändern" (*takdīrāt al-umūr tatabaddal bi-tabaddul al-maṣāliḥ*). Sehr viel Spitzfindigkeit hatten die gemässigten shīʿitischen Dogmatiker aufzubringen, um sich durch die theologischen Antinomieen durchzuwinden, die dieser Begriff mit sich führt, um die Annahme des Auftauchens neuer bestimmender Momente im Wissen Gottes, wie dies im Wort Badāʾ ausgedrückt ist, mit dem Glauben an das absolute Allwissen Gottes, an die Ewigkeit des mit seinem Wesen identischen Wissens, wie ihn besonders die allgemeine Muʿtazila fordert, zu vereinigen, namentlich den Einspruch der orthodoxen Dogmatiker gegen die Annahme der Möglichkeit der Unkenntnis Gottes über den Endausgang der Dinge (*ʿawāqib al-umūr*), die die Zulassung des Badāʾ einschliesst (vgl. Djurdjānī, zu Idjī, *Mawāqif*, ed. Soerensen, Leipzig 1848, S. 348, 6), abzulenken. Das Bestreben, den aus diesen Gesichtspunkten gemachten Einwürfen zu begegnen, hat sie dahin geführt, trotz aller Proteste gegen die jüdischen und sunnitischen Leugner des Badāʾ, Formeln aufzustellen, durch die jene Einwürfe beseitigt werden, und die sunnitischen Gegner zu beschuldigen, dass sie ihnen eine falsche, von ihnen selbst verworfene Definition des Badāʾ unterschieben. Sie gehen davon aus, dass der Terminus Badāʾ keinesfalls in seinem wörtlichen lexikalischen Sinne, sondern metaphorisch (*madjāz*an) zu verstehen sei. Auch sie weisen es zurück, dass Badāʾ, seinem Wortsinne gemäss, eine Veränderung Badāʾ, seinem Wissens zugebe. Im letzten Ende des göttlichen Wissens zugebe. Im letzten Ende geht die Differenz der imāmitischen Dogmatiker gegen die Sunniten hinaus, indem auch jene die müssigen Wortstreit hinaus, indem auch jene die müssigen Wortstreit für Zukunft eintretenden Badāʾ als Tatsache eines in Zukunft eintretenden Badāʾ als in dem alle Einzelheiten (*ʿalā wadjh al-tafṣīl*) umfassenden ewigen Vorwissen Gottes beschlossen erklären. Eine sehr merkwürdige Ausgleichungsformel des Badāʾ mit der vom Qurʾān geforderten Vorstellung von der *lawḥ maḥfūẓ* ist die Annahme zweier Schicksalstafeln: der *lawḥ maḥfūẓ*, auf der die definitiven unabänderlichen Schicksalsbestimmungen festgelegt sind, und einer *lawḥ al-maḥw wa ʾl-iṯbāt* (nach Sūra 13, 39), die die infolge neu eintretender Ursachen veränderlichen Beschlüsse enthält (Dildār ʿAlī, I, 114 unten), eine Anschauung, die auch in sunnitische Kreise eingedrungen ist und dort esoterische mystische Gründe leiten (*kalimāt ʿaḏība wa-asrār ghāmiḍa*) veranlasst hat (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghaib*, V, 310). Demgemäss sei auch zweierlei Wissen in Gott zu unterscheiden: *ʿilm maḥtūm*, das unabänderliche Wissen, dessen Objekte Gott den Propheten und Engeln kundgibt, und *ʿilm maḫzūn*, das bei Gott verwahrte Wissen, das sich auf in Schwebe belassene Dinge (*umūr mawḳūfa ʿind Allāh*) beziehe (Kulīnī, S. 85).

Während nun die Shīʿa aus den oben angegeben Gründen den grössten Wert auf die Festhaltung des Badāʾ-Begriffes legt (sie lassen einen ihrer Imāme den Ausspruch tun: „Durch nichts dient man Gott mehr als durch die Anerkennung des Badāʾ", da doch Busse, Gebet und Demütigung vor Gott zum Behuf der Sündenvergebung und Änderung des Verhängnisses nur unter Voraussetzung des Badāʾ einen Sinn haben), ist dies Lehrstück ein ständiger Angriffspunkt der Gegner gegen die Shīʿa. Selbst der der zaiditischen Shīʿa-Sekte angehörige Sulaimān b. Djarīr macht den Imāmiten den Vorwurf, zwei verkehrten Auffassungen zu huldigen: dem Prinzip der *takīya* [s. d.] und der Voraussetzung des Badāʾ (Shahrastānī, ed. Cureton, S. 119 ult.). Als die erbittertesten Gegner der letzteren gelten ihnen die Juden, die ihre Zurückweisung der Abrogierung göttlicher Gesetzgebung (*naskh al-sharīʿa*) damit begründen, dass diese Voraussetzung die Anerkennung des Badāʾ einschliesse, wie dies dem Masʿūdī gegenüber in seiner Disputation mit dem jüdischen Theologen Yahyā b. Zakarīyā al-Kātib al-Tabarānī in Palästina von letzterem geltend gemacht wird (*Kitāb al-tanbīh wa ʾl-ishrāf*, ed. de Goeje, *BGA*, VIII, 113, 15; jedoch für اعبد der Ausgabe lies: البداء). — Im III. Jahrhundert d. H. scheint das Thema des Badāʾ wegen der mit ihm verbundenen, nur durch Spitzfindigkeit zu lösenden Schwierigkeiten zu den Fragen gehört zu haben, an denen Scharfsinn und Findigkeit erprobt werden konnten; dies kann aus Djāḥiz, *Tria Opuscula*, ed. van Vloten, S. 113, 7 (النداء in البداء zu korrigieren) gefolgert werden.

Literatur: Abū Djaʿfar Muḥammad al-Kulīnī, *al-Uṣūl min al-djāmiʿ al-kāfī* (Bombay 1302), S. 84—86; Dildār ʿAlī, *Miʿrāt al-ʿukūl fī ʿilm al-uṣūl* (Lucknow 1318/1319), I, 110—121 (hier sind zugleich die Äusserungen und Definitionen der massgebendsten shīʿitischen Autoritäten über Badāʾ wörtlich zitiert); I. Fried-

Digitized by Birzeit University Library

länder, *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm II* (New Haven 1909 = *JAOS*, XXIX), S. 72.

BADAL (A.), Ersatzmann. Die Ausdrücke *Abdāl* (Pl. von *Badal*; im Persischen und Türkischen wird der Plural *Abdāl* oft als Singular gebraucht) und *Budalāʾ* (Pl. von *Badīl*) beziehen sich auf eine Ṣūfī-Lehre, die bis ins III. (IX.) Jahrh. zurückgeht, wonach die Weltordnung von einer bestimmten Zahl von Heiligen aufrecht erhalten wird, derart dass beim Tode eines heiligen Mannes seine Stelle sofort von einem „Ersatzmann" ausgefüllt wird. Einige Schriftsteller erklären *Badal* als „einen, der, wenn er von einem Orte aufbricht, die Kraft hat, sein „Ebenbild" (*Shaḫṣ rūḥānī*) hinter sich zurückzulassen", oder „einen, der eine geistige Umgestaltung durchgemacht hat". Grosse Widersprüche bestehen in den Angaben über die Zahl der *Abdāl* und über ihre Stellung in der Heiligenhierarchie, an deren Spitze der *Kuṭb* steht. Ibn Ḥanbal's *Musnad* (I, 112) erwähnt 40, die Gott in Syrien erschuf, und sagt ferner, dass es 30 in Muḥammad's Gemeinde sind (V, 322). Al-Makkī spricht von 300 *Abdāl*, darunter *Ṣiddīḳūn*, *Shuhadāʾ* und *Ṣāliḥūn* (*Kūt al-ḳulūb*, II, 78; vgl. Sūra IV, 71). Nach Hudjwīrī sind es 40 im ganzen; diese nehmen den vierten Rang ein, indem 7 *Abrār*, 4 *Awtād* und 3 *Nuḳabāʾ* über ihnen stehen (*Kashf al-maḥdjūb*, ed. Schukovski, S. 269; Übers. Nicholson, S. 214). Ibn al-ʿArabī (*Futūḥāt*, II, 9) begrenzt ihre Zahl auf 7, weist ihnen einen Rang unter den *Awtād* (so Ibn al-Fāriḍ, *Taʾīyat al-Kubrā*, V, 501) und über den *Nuḳabāʾ* zu, verbindet mit einem jeden von ihnen je einen besonderen Propheten (Abraham, Moses, Aaron, Idrīs, Joseph, Jesus und Adam) und stellt einen jeden so dar, als ob er seine Herrschaft über eins der sieben Klimata ausübe, worin die Welt eingeteilt ist.

Literatur: *Lisān al-ʿArab*, s. v.; M. ʿAlā Sulṭān-Tahānawi, *Kashshāf*, S. 145; E. Blochet, *Etudes sur l'ésoterisme musulman*, in *JA*, XIX (1902), 528 ff. und XX (1902), 49 ff.; L. Massignon, *Passion*, S. 754; ders., *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*, S. 112 ff.; D. Haneberg, *Ali Abulhasan Schadheli*, in *ZDMG*, VII, 21 ff.; G. Flügel, *Schaʿrāni und sein Werk über die muhammedanische Glaubenslehre*, in *ZDMG*, XX, 37 ff.

AL-BADAWĪYA. [Siehe Aḥmad al-Badawī].

AL-BAGHDĀDĪ, Abū Manṣūr ʿAbd al-Ḳāhir b. Ṭāhir, muhammedanischer Theologe, kam mit seinem Vater nach Nishāpūr und studierte dort verschiedene Wissenschaften. So machte er sich später bekannt durch seine Gewandtheit im Rechnen und verfasste darüber eine Schrift, doch am meisten zogen ihn die theologischen Wissenschaften an, worin Abū Isḥāḳ al-Isfaraʾīnī sein Lehrer wurde. Nach dessen Tode 418 (1027) wurde er sein Nachfolger, bis der Aufstand der Turkmenen ihn im Jahr 429 (1037) zwang, die Stadt zu verlassen. Er begab sich darauf nach Isfaraʾīn, wo er kurze Zeit nachher starb. Seine Schrift über die muhammedanischen Sekten unter dem Titel: *Kitāb al-farḳ baina ʾl-firaḳ wa-bayān al-firḳat al-nādjiya minhum* ist von Muḥammad Badr herausgegeben, Kairo 1328 (1910), englische Übersetzung von K. Ch. Seelye, *Moslem schisms and sects by al-Baghdādī*, New York 1920 und A. S. Halkin, *Moslem Schisms and Sects*, Tel-Aviv 1935. Seine *Uṣūl al-dīn* sind in Stambul gedruckt werden (Staatsdruckerei, 1928).

Literatur: Ibn Khallikān, No. 365; Wüstenfeld, *Die Schāfiʿiten*, No. 345; Brockelmann, *Geschichte der arab. Lit.*, I, 385; Friedländer, im *Journal of the Amer. Orient. Soc.*, Bd. XXVIII, S. 26 f.

BAHĀʾ ALLĀH („Glanz Gottes"), Beiname des Mīrzā Ḥusain ʿAlī Nūrī, geboren zu Nūr in Māzenderān (12. Nov. 1817), Halbbruder von Mīrzā Yaḥyā, mit dem Beinamen Ṣubḥ-i Azal, zählte ungefähr dreissig Jahre, als er sich der von dem Bāb [s. Bābī] verkündeten neuen Lehre anschloss. Ohne den Bāb je gesehen zu haben, wurde er einer seiner bedeutendsten Schüler und von der Mehrheit der Bābīs als sein Nachfolger anerkannt. Nach dem Attentat auf den Shāh wurde er in Teheran gefangen gehalten, dann verbannt, worauf er sich in Baghdād niederliess (1852). Dort erklärte er die von dem Bāb mit den rätselhaften Worten: *Man yuẓhiruhu ʾllāh* „Derjenige, den Gott öffentlich beglaubigen wird" angekündigte Persönlichkeit zu sein. Er lebte als Einsiedler in der Umgegend von Sulaimāniya, wo er die Hauptzüge seiner Schöpfung feststellte, die eine Umgestaltung der Lehre des Bāb zu einer Welt-Religion bedeutet, wurde aber 1864 in Adrianopel, später (Aug. 1868) in ʿAkkā interniert, wo er am 29. Mai 1892 starb, indem er seine geistige Autorität auf seinen ältesten Sohn ʿAbbās Efendi, ʿAbd al-Bahāʾ zubenannt, vererbte.

Seine Lehre. Das richtige Leben besteht darin, niemand Unrecht zu tun, einander zu lieben, Ungerechtigkeit ohne Empörung zu ertragen, nur das Gute im Auge zu haben, demütig zu sein und sich um die Heilung der Kranken zu bemühen. Solches sind die von Bahāʾ angenommenen Grundsätze, ein augenscheinlicher Widerhall des Christentums. Das Endziel soll der allgemeine Friede sein, der durch die Annahme dieser Religion ohne Geistlichkeit und ohne kultische Zeremonien herbeigeführt wird. Jede Stadt soll einen Versammlungsort einrichten für einen leitenden Ausschuss von neun Mitgliedern, der den Namen *bait al-ʿadl* führt; seine hauptsächlichsten Hilfsquellen bilden die in den Fiskus fallenden Erbschaften, die Geldstrafen und die einmal zu zahlende Steuer eines Neunzehntel vom Kapital. Asketische Übungen sind untersagt; der Mensch ist zur Freude erschaffen.

Die Hauptwerke des Bahāʾ sind das *Kitāb al-aḳdas* (Ausg. von Bombay und Petersburg), *Kitāb al-īḳān* (Übers. v. H. Dreyfus und Ḥabīb Ullāh Shīrāzi, Paris 1904), *Ṭarāzāt*, *Kalimāt-i Firdawsīya*, *Ishrākāt*, *Tadjallīyāt* (übers. in den *Préceptes du Béhaisme*, Paris 1906), *Kalimāt-i maknūne* (*Les Paroles cachées*, Paris 1905). Die *Leçons de Saint-Jean d'Acre* sind von Mme Clifford Barney (*Ad-Nūru ʾl-Abhā*, London 1908) gesammelt und aus dem Persischen von H. Dreyfus (Paris 1908) übersetzt worden; seine letzten Worte hat Tumanski (Petersburg 1892) herausgegeben.

Literatur: H. Dreyfus, *Essai sur le Béhaisme, son histoire, sa portée sociale* (Paris, 1909); Edw. G. Browne, *Bābīs* in Hasting's *Encycl. of Rel. and Ethics*, II, 299—308; ders., *A year amongst the Persians*, S. 60, 300 ff.

BAḤĪRĀ, Name eines christlichen Mönches. Es wird erzählt, dass Muḥammad in seinem 12. Jahre von seinem Oheim Abū Ṭālib auf einer

Digitized by Birzeit University Library

Karawanenreise nach Syrien mitgenommen worden sei. Als die Reisegesellschaft in (der Nähe von oder in) Boṣrā war, bemerkte ein dort wohnender Mönch in seiner Zelle, dass einer der Reisenden von einer Wolke begleitet war und dass die Zweige des Baumes, unter welchem er sich setzte, wuchsen, um ihm Schatten zu geben. Darauf lud der Mönch, dessen Name Baḥīrā war, die Reisegesellschaft zu einer Mahlzeit ein; man ging hin, liess aber den Muḥammad zurück zur Bewachung der Karawane. Baḥīrā vermisste unter seinen Gästen denjenigen, dessen Physiognomie ihm in seinen Büchern als die des letzten Propheten beschrieben war, und fragte, ob das wirklich alle seien. Nachdem er Auskunft erhalten hatte, bestand er darauf, dass auch der Knabe kommen sollte. Als dieser geholt war und eintrat, sah er ihn fest an und forderte ihn bei Allāt und al-ʿUzzā auf, ihm auf seine Fragen zu antworten. Nachdem Muḥammad die Gelegenheit benutzt hat, seinen Abscheu gegen die heidnischen Göttinnen zu äussern, verschafft er ihm durch seine Antworten die Gewissheit, dass er der Verheissene ist. Der Mönch mahnt darauf den Abū Ṭālib, den Jungen zu schützen gegen die Juden.

So lautet die Legende bei Ibn Hišām (S. 155 ff.); nach anderen war Abū Bakr bei diesem Vorfalle zugegen und wurde damals schon auf künftige Dinge vorbereitet. Masʿūdī (ed. Barbier de Meynard, I, 146) teilt mit, dass der Name des Mönches Sergius war und dass er zu den ʿAbd al-Ḳais gehörte; nach Ḥalabī (I, 157) war sein Name Georgius oder Sergius.

Ausser dieser Geschichte wird eine derartige Begegnung erzählt, welche 12 Jahre später stattgefunden haben soll. Damals machte Muḥammad die Reise nach Syrien in Diensten der Ḫadīǧa in Begleitung ihres Dieners Maisara. In Boṣrā soll man einen Mönch Nestor getroffen haben, der an gewissen Zeichen den künftigen Propheten erkannte. Auch erzählt man von einigen Männern der Rūm, welche bei einer dieser Begegnungen eingetroffen seien, um den künftigen Propheten zu suchen.

In der ältesten Version fehlt der Name des Mönches (Ibn Hišām, S. 119 f.). In späteren muslimischen und christlichen Quellen wird er Sergius genannt und Baḥīrā (das aramäische *beḥīrā* „auserwählt") als Epitheton aufgefasst.

Über die Geschichtlichkeit derartiger Legenden ist wenig zu sagen, wenn, wie hier, alle Indizien fehlen. Sie bilden in dem Legendenzyklus über Muḥammad eine Klasse, welche in zahlreichen Beispielen vertreten ist, welche alle denselben Typus aufweisen, eben die Tendenz durch einen angeblichen Vorfall zu zeigen, dass schon die Buchbesitzer von Muḥammad's Prophetentum zuvor unterrichtet seien aus ihren Büchern (vgl. mein *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 54—60).

Die Figur des Baḥīrā wird, unter dem Namen Sergius, schon früh in der byzantinischen Literatur erwähnt, in einem Zusammenhang, welcher mit vereinzelten muslimischen Traditionen übereinstimmt (vgl. Sprenger, *Das Leben u. die Lehre des Moḥammad*, II, 384 ff.).

So erzählen Theophanes (ed. Classen, I, 513) und Georgius Phrantzes (ed. Bekker, S. 295 f.), dass nach der ersten Erscheinung Gabriel's und Muḥammad's epileptischem Anfall, Ḫadīǧa sich in grosser Angst an einen häretischen verbannten Mönch Sergius gewandt haben soll; der habe sie getröstet mit der Aussage, dass der Engel zu allen Propheten gesandt werde.

Eine ungeheure Ausdehnung haben die muslimischen Baḥīrā-Traditionen aber erhalten in der Baḥīrā-Apokalypse, einem christlichen Produkte, das in seiner heutigen Form vielleicht aus dem XI. bis XII. Jahrhundert stammt und uns in syrischer und arabischer Sprache und in mehreren Rezensionen erhalten ist (s. Gottheil, *A Christian Baḥira legend*, in *ZA*, Bd. XIII ff.).

Dies Buch, das von einem Išhōʿyab verfasst sein will, zerfällt in drei Teile: 1. die Versionen bezüglich der muḥammedanischen Dynastien, welche Sergius Baḥīrā auf dem Sinai gesehen habe; 2. seine Gespräche mit dem jugendlichen Muḥammad in der Wüste von Yaṯrib; 3. Die Weissagungen des Sergius, zum Teil eine Wiederholung von 1. In dem zweiten Teil wird erzählt, wie Sergius dem Muḥammad dessen Lehre und Gesetze und Teile des Ḳurʾān's übermittelt, in der Absicht, die Araber den einzigen Gott kennen zu lehren. Die Schrift hat hier den deutlichen Zweck, Muḥammad als Fälscher hinzustellen, der seine angeblichen Offenbarungen von einem ketzerischen Mönche erhält.

Die Figur des Sergius wird auch in der Literatur des Mittelalters erwähnt.

Literatur: Ibn Hišām (ed. Wüstenfeld), S. 115 ff., 119 f.; Ibn Saʿd (ed. Mittwoch), I/1, 76, 82 ff.; Ṭabarī (ed. de Goeje), I, 1123 ff.; *al-Sīra al-Ḥalabīya* (Kairo 1292), I, 156 ff., 177 ff.; Tirmidhī (Kairo 1292), S. 282; *Taʾrīḫ al-ḫamīs* (Kairo 1283), I, 257 f., 262 f.; *Fihrist* (ed. Flügel), S. 22; Nöldeke, in *ZDMG*, XII, 699 ff.; Sprenger, *ib.*, 238 ff., ausserdem *ib.*, III, 454; IV, 188 f.; VI, 457 f.; VII, 413 ff., 580; VIII, 557 ff.; IX, 779 f.; X, 807; Sprenger, *Leben und Lehre des Moḥammad*, I, 178 ff.; Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba*, I, 357 ff.

AL-BAIḌĀWĪ, ʿAbdallāh b. ʿUmar, Ḳurʾān-kommentator, war als Sohn des Oberrichters von Fārs unter dem Atābek Abū Bakr b. Saʿd (reg. 623—658 = 1226—1260) geboren, verwaltete das Richteramt in Šīrāz und lebte zuletzt in Tibrīz, wo er nach Ṣafadī im Jahre 685 = 1282, nach Subkī 691 = 1291 (s. Suyūṭī, *Bughyat al-wuʿāt*, S. 286), vielleicht aber (vgl. Rieu, *Suppl. to the Cat. of the Ar. Mss. in the Brit. Mus.*, S. 116) erst im Jahre 716 (1316) gestorben ist. Sein Hauptwerk ist der Ḳurʾānkommentar *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-taʾwīl*, in dem er den *Kashshāf* des Zamakhsharī zugrunde legte, dessen Stoff aber aus anderen Quellen reichlich vermehrte. „Er gilt jetzt bei den Sunniten für den besten und fast für heilig; ist aber zu ungenau und für keins der Fächer, auf die er Rücksicht nimmt — geschichtliche Auslegung, Lexikographie, Grammatik, Dialektik, Lesarten u. s. w. — irgend vollständig" (Th. Nöldeke, *Gesch. d. Ḳorʾāns*, 1. Aufl., S. 29): Beidhawii *Commentarius in Coranum* ex codd. Paris., Dresd. et Lips., ed. H. O. Fleischer, Lipsiae 1846—1848, 2 voll.; *Indices ad Beidhawii commentarium in Coranum* confecit Winand Fell, Lipsiae 1878; D. S. Margoliouth, *Chrestomathia Baidawiana*, London 1894. Als beliebtes Schulbuch ist es auch im Orient gedruckt und von späteren Gelehrten erläutert; unter diesen Glossen ist die des Shaikhzāde Muḥammad b. Muṣṭafā Kūdjawī (gest. 950/1343) am bekanntesten, gedr Stambul 1283, 4 Bde. Ausser einigen kleineren grammatischen und juristischen Werken schrieb Baiḍāwī

Digitized by Birzeit University Library

ferner das *Minhādj al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl*, gedr. Kairo 1326 über die Prinzipien des *fiḳh* auf Grund von al-Urmawī's (gest. 656/1258) Auszug aus Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (gest. 606/1209) *al-Maḥṣūl* u. d. T. *al-Ḥāṣil*. Viel benutzt war auch seine Darstellung der Metaphysik *Tawālīʿ al-anwār min maṭālīʿ al-anẓār*. Endlich schrieb er noch in persischer Sprache eine Weltgeschichte von Adam bis 674 (1275) unter dem Titel *Nizām al-tawārīḫ*, vgl. de Sacy, *Notices et Extraits*, IV, S. 672—695; Rieu, *Brit.Mus.*, II, 823. Weil in der Hamburger Hs. Orient. 187 — vgl. *Katalog der orient. Hss. der Stadtbibliothek zu Hamburg, mit Ausschluss der hebr.*, Teil I: die ar. u. s. w. Hss. von C. Brockelmann, Nº. 231 — auf den Anfang dieses Werkes die Geschichte Chinas aus Rashīd al-Dīn's Weltgeschichte folgt, ist diese irrig u. d. T. Abdallae Beidavaei *Historia Sinensis*, persice e gemino Manuscripto ed. lat. quoque reddita ab Andrea Mullero Greiffenhagio, Jena 1689, gedruckt.

Literatur: Brockelmann, *Gesch. der arab. Lit.*, I, 416; *Suppl.*, I, 738.

BAIRAM, osmanisch-türkisches Wort, bezeichnet die beiden grossen muḥammedanischen Feste. Der *Küčük-bairam*, „das kleine Fest", auch *Sheker-bairam* „Zuckerfest" genannt wegen der Sitte, sich gegenseitig mit Süssigkeiten zu beschenken, ist das dreitägige Fest des Fastenbrechens (arab. *ʿId al-fiṭr*, s. d.) am ersten Shawwāl. Der *Böyük-bairam*, „das grosse Fest", gewöhnlich *Ḳurbān-bairam* „Opferfest" genannt, ist das arabische *ʿId al-aḍḥā* [s. d.], das am 10. Dhu 'l-Ḥiddja beginnt und vier Tage dauert. An beiden Festen fand im kaiserlichen Palast ein *Riḥlāb-i humāyūn* „offizieller Empfang" statt.

BAIRAMĪYA, Derwischorden, gegründet von Ḥādjdjī Bairam von Angora. Der Stifter starb dort 833 (1429/1430). Sein Grab lehnt sich an die Ruinen des Roma- und Augustus-Tempels, dessen Mauern die berühmte Inschrift, das Monumentum Ancyranum, tragen. Der Bairamī-Orden ist ein Zweig der Nakshbandī's, der in der europäischen Türkei vertreten war. In Konstantinopel hatte er Niederlassungen in Stambul, Eyüb, Skutari, Ḳāsim-Pasha.

Literatur: Gibb, *History of Ottoman poetry*, I, 299 Anm.; Depont und Coppolani, *Confréries religieuses*, S. 532; Ḥādjdjī Khalfa, *Dīstān-numā*, S. 643.

BAIYŪMĪYA, religiöser Orden; gestiftet von Sidī ʿAlī b. al-Ḥidjāzī b. Muḥammad, geboren zu Baiyūm in Ägypten im Jahre 1108 (1696). Der Orden gehört zu den Ḳādirīya. Sein Gründer, *mukaddam* der Khalwatīya, erneuerte das Ritual der Badawīya, dem er einen erregteren Charakter gab und das er durch strengere Übungen verschärfte. Niederlassungen finden (oder fanden) sich in Arabien (Djidda und Mekka), im Euphrat- und im Indus-Tale; die Mutter-Zāwiya ist in einem Dorf bei Kairo. Der *dhikr* des Ordens besteht in dem Ruf *yā Allāh!* verbunden mit Neigen des Kopfs und Kreuzen der Hände über der Brust, darauf Aufrichten des Kopfs und Zusammenschlagen der Hände.

Literatur: Depont und Coppolani, *Confréries religieuses*, S. 336; Lane, *Modern Egyptians*, I, 332; II, 208.

BAḲĪʿ AL-GHARḲAD (auch kurzweg AL-BAḲĪʿ genannt), der Friedhof Madīna's. Der Name deutet auf ein Grundstück, das ursprünglich mit einer Art hochgewachsener Bromsträucher bewachsen war; es gab mehrere solcher Baḳīʿ's in Madīna. Der Platz lag und liegt am südöstlichen Ende der Stadt, ausserhalb der heutigen Stadtmauer, welche durch ein Tor, Bāb al-Baḳīʿ, Zutritt zum Friedhofe gibt (s. die Karte Madīna's bei Caetani, *Annali*, II, 1, S. 73). Der erste, welcher auf dem Baḳīʿ bestattet wurde, war ʿUthmān b. Maẓʿūn, der asketische Genosse des Propheten; weiter wurden hier seine Töchter, der kleine Ibrāhīm und seine Gattinnen begraben. Allmählich wurde es eine Ehre, hier die letzte Ruhe zu geniessen inmitten der Verwandten Muḥammad's, Imāme und Heiligen. Die Gräber berühmter Toten wurden von den Nachkommen mit Denkmälern und Kuppeln versehen; die Kuppel des Ḥasan b. ʿAlī ragte z. B. hoch empor, wie Ibn Djubair berichtet. Als Burckhardt nach dem Auftreten der Wahhābīs den Ort besuchte, fand er ihn den miserabelsten aller Friedhöfe des Orients. Wie das Grab Ḥamza's am Uḥud und Kubāʾ ist al-Baḳīʿ einer der Ziyāra-Orte Madīna's, wo die Pilger Gebete herzusagen pflegen.

Literatur: Ibn Djubair (ed. de Goeje), S. 195 f.; Burckhardt, *Travels* (London 1829), II, 222—226; Burton, *Pilgrimage to al-Medinah and Meccah* (London 1857), II, 31 ff.; Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina* (Göttingen 1860), S. 140 ff.; al-Batanūnī, *al-Riḥla al-ḥidjāziya*, S. 256.

BAḲLĪYA, ḳarmaṭische Sekte, welche unter der Führung eines gewissen Abū Ḥātim im Jahr 295 (908) im Sawād von Wāsiṭ auftrat. Er soll seinen Leuten den Genuss von Knoblauch, Lauch und Rüben untersagt haben, sonst aber Vegetarier gewesen sein, denn er erliess ein Verbot, Tiere zu schlachten. Daraus ist wohl auch der Name (Baḳlīya) zu erklären. Die religiösen Übungen stellte er ab, gab aber andere Vorschriften, die wir nicht genau kennen. Als die Baḳlīya im Verein mit den Beduinen der Nachbarschaft unter Masʿūd b. Ḥuraith u. a. zu plündern anfingen, sandte der Khalīfe den Hārūn b. Gharīb mit Truppen ihnen entgegen, der die Leute zerstreute und teilweise tötete (316 = 928).

Literatur: Masʿūdī, *Tanbīh* (ed. de Goeje), S. 391; ʿArīb (ed. de Goeje), S. 137; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), VIII, 136; de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, Introduction*, S. 210; Friedländer, in *JAOS*, XXIX, 110 f.

BALʿAM (BALʿĀM) B. BĀʿŪR(Ā) ist die arabisierte Form von Bileam b. Beôr. Indes ist dies wahrscheinlich eine spätere nachmuḥammedanische Übertragung des Namens während Bileam bereits vor Muḥammad mit teilweiser Übersetzung des Namens als Lukmān b. Bāʿūr in Arabien Heimatrecht erhalten hatte; siehe die entsprechenden Genealogieen in Thaʿlabī's *Ḳiṣaṣ* (Kairo 1314), S. 133 u. 196; den Artikel **Balʿam** im *Lisān* (XIV, 322), der, ohne Bileam zu erwähnen, die Wurzeln *b-l-ʿ* und *l-ḳ-m* und den weissen Fleck auf der Nase eines Esels zusammenstellt; die Notiz bei Petrus Alphonsus (Migne, *Patrol. Lat.*, CLVII, 673) „Balaam, qui lingua arabica vocatur Lucaman"; Chauvin, *Bibliogr. ar.*, III, 7. Einige Kommentatoren finden in Sūra VII, 173 f.: „Und verlies ihnen die Geschichte dessen, dem wir unsere Zeichen gaben; da streifte er sich los davon, und der Teufel gewann Herrschaft über ihn; so wurde er einer von denen, die irre gehen. Und hätten wir gewollt, so hätten wir ihn da-

Digitized by Birzeit University Library

durch erhöht, aber er neigte sich zur Erde und folgte seiner Lust. So war er gleich einem Hund: stürzest du auf ihn zu, so schnaubt er, lässt du ihn, so schnaubt er" — eine Anspielung auf Bileam. Nach verschiedenen von Ṭabarī, *Taʾsīr*, IX, 76 ff. mitgeteilten Traditionen war das ein Mann, namens Bal'am oder Bul'am b. Bāʿir oder Bāʿūr von den Israeliten oder aus der Stadt der Riesen oder von den Leuten von Yemen oder von den Kanaanitern. Andere sehen darin eine Anspielung auf Umaiya b. Abi 'l-Ṣalt (siehe Sprenger, *Leben u. Lehre Moh.*, I, 78 und dagegen Schulthess in *Nöldeke-Festschrift*, I, 89), wieder andere auf Abū ʿĀmir b. al-Nuʿmān, genannt der Rāhib (Thaʿlabī, S. 135 u. Sprenger, I, 74; III, 32). Ähnliche Unsicherheit herrschte hinsichtlich der Zeichen. Einige glaubten, sie seien der allerhöchste Name Gottes; er sei ein Israelit gewesen, der zu den Riesen übergegangen sei; um was er Allāh bat, habe er ihm gegeben. Andere meinten, die Zeichen seien das Prophetenamt; er sei ein Prophet gewesen, der seinen Beruf aufgegeben habe. Wieder andere sehen darin nur Argumente und Beweise aus der Vergangenheit; er habe die alten Schriften studiert. Lange und verschiedenartige Geschichten von Bal'am gibt Ṭabarī; siehe auch seine *Annales*, I, 508 ff. (Kairoer Ausg., I, 226); Thaʿlabī, S. 133 ff.; Pseudo-Balkhī, I, 145 (lies: *al-ḥimār*); III, 5, 89 des arabischen Texts. Sie beruhen z. T. auf der Ḳurʾān-Stelle, z. T. auf biblischen Erzählungen und z. T. auf rabbinischen Legenden. Er ist mit der Plage von Baʿal-Peor in Zusammenhang gebracht; und phantastische Details sind beigefügt im Sinne der Rabbinen, alles mögliche Schlechte von ihm auszusagen (vgl. *Jewish Encycl.*, II, 467 ff.). Der späteren muslimischen Vorstellung wurde der Gedanke, dass ein Prophet jemals vom Glauben fallen könne, ganz unmöglich. So entscheidet sich Rāzī, *Mafātīḥ* (Kairo 1308), IV, 313 ff. dahin, Bal'am sei nur ein Mann gewesen, den Allāh gelehrt, der die Religion Allāh's gekannt und sie hernach mit dem Unglauben vertauscht habe. Nach einer ganz anderen Auffassung, die auf Wahb b. Munabbih (siehe Ibn Ḳutaiba, *Maʿārif*, S. 21; Pseudo-Balkhī, III, 51, 75 des arab. Texts) zurückgeht, gehörte Bal'am mit al-Khaḍir und Shuʿaib einer Gruppe an, die an Abraham glaubte und mit ihm nach Syrien wanderte; Bal'am sei mit einer der Töchter Lots verheiratet gewesen. Das mag nur ein boshafter jüdischer Scherz auf Kosten der Muslime sein. Schliesslich erscheint Bal'am in Pseudo-Balkhī, I, 141 — offenbar auf Grund einer seltsamen Namensverwirrung — als Philosoph; er lehrte, dass die Welt von Ewigkeit her sei und einen von ihr völlig verschiedenen Leiter (*mudabbir*) habe; er nahm auch Bewegungen (*ḥarakāt*) an und behauptete, die erste Bewegung habe sich in der zweiten wiederholt, da er die Bewegung als mit der Welt ursprünglich vorhanden und die Welt als von Ewigkeit her bestehend ansah.

BĀLIGH. [Siehe ʿĀḲIL, TAḲLĪF].

AL-BARĀʾ B. MAʿRŪR, ein Gefährte Muḥammad's. Unter den Proselyten, die beim Pilgerfest im Sommer 622 an der ʿAḳaba erschienen, um mit dem Propheten in Verbindung zu treten, war der alte Shaikh al-Barāʾ b. Maʿrūr vom Stamme Khazraǧ einer der angesehensten, und als Muḥammed erklärte, er mache mit ihnen den Bund, dass sie ihn schützen sollten wie ihre Weiber und Kinder, ergriff al-Barāʾ seine Hand, gelobte im Namen aller Anwesenden den Schutz und schloss das Abkommen. In derselben Versammlung, der sog. zweiten ʿAḳaba, wurden zwölf Männer zu vorläufigen Vertretern (*naḳīb*) der neuen Gemeinde in Yaṯrib erwählt, und bei dieser Gelegenheit ward al-Barāʾ zum Oberhaupt der Banū Salima ernannt. Im übrigen ist er in der Geschichte des Islām auch dadurch bekannt geworden, dass er schon vor Muḥammad die Gebetsrichtung veränderte und sich gegen das Heiligtum von Mekka wandte. Als Muḥammad ihm vorhielt, Jerusalem sei die richtige Ḳibla, leistete er ihm Gehorsam, verfügte jedoch auf dem Sterbelager, dass sein Leichnam gegen Mekka gewandt werden sollte. Er starb in Madīna im Ṣafar einen Monat vor der Ankunft Muḥammad's in dieser Stadt, nachdem er dem Propheten ein Drittel seines hinterlassenen Vermögens vermacht hatte.

Literatur: Ibn Saʿd, III/II, 146 f.; Ibn Hishām (ed. Wüstenfeld), I, 294 ff.; Ṭabarī, I, 1217 ff.; Ibn al-Aṯīr, *Chronicon* (ed. Tornberg), II, 76—78; ders., *Usd al-ghāba*, I, 173 f.; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 89; Caetani, *Annali dell' Islām*, siehe Index; Gertrud Mélamède, *The Meetings at al-ʿAḳaba* (*MO.* XXVIII, 17 ff.).

BĀRĀ WAFĀT ist der indische Name für den 12. Rabīʿ I. Das Wort ist zusammengesetzt aus *bārā* „zwölf" und *wafāt* „Tod". Er gilt als heiliger Tag in Erinnerung an den Tod des Propheten Muḥammad. Sein Leben und seine Lehre werden an diesem Tag durch ganz Indien in Privathäusern und Moscheen vorgetragen; er ist ein Freudenfest für die ganze muslimische Welt, da er zugleich als Muḥammads Geburtstag gilt. Näheres siehe den Art. MAWLID.

Literatur: Herklots, *Qanoon-e-Islam* (1832), S. 233 ff.; Garcin de Tassy, *L'Islamisme* [3], S. 336 ff.; Sell, *The faith of Islam* [2], S. 313 ff.

BARṢĪṢĀ, Name eines Einsiedlers. Die Erzählung von Barṣīṣā ist stets mit dem Ḳurʾānvers LIX, 16 verknüpft: „Gleich dem Satan, als er zum Manne [oder: zum Menschen] sprach: Sei ungläubig, und nachdem er ungläubig geworden, sprach er: Siehe ich bin schuldlos an deinem Vergehen, siehe ich fürchte Allāh, den Herrn der Welten". Dieser Vers wird von den Auslegern auf dreifache Art erklärt, je nachdem er auf den Menschen im allgemeinen, oder auf die Erzählung, wie der Satan Abū Ḏjahl in der Schlacht bei Badr irreführte (vgl. Sūra VIII, 50 und Ibn Hishām, S. 474), oder endlich auf einen gewissen Mönch oder Einsiedler bezogen wird. Folgende Ausleger geben nur die beiden ersten Erklärungen: Zamakhsharī (gest. 538 = 1143); Rāzī (gest. 606 = 1209, *Mafātīḥ*, VIII, 132, Kairo 1308); Naisābūrī (gest. um 710 = 1310) am Rand von Ṭabarīs *Taʾsīr*, XXVIII, 33 wo er sich genau an Rāzī hält; Abū Suʿūd (gest. 982 = 1574) am Rand von Rāzī, VIII, 258. Jedoch zieht die ältere exegetische Tradition die dritte Erklärung vor, die in kürzerer oder längerer Form folgende Erzählung wiedergibt: Einst lebte unter den Kindern Israels oder anderswo ein frommer, in seine Zelle eingeschlossener Einsiedler (*rāhib*, *ʿābid*, *ḳass*), der lange (sechzig Jahre etc.) dem Satan widerstanden hatte. Zuletzt aber verfehlt er sich mit einem Weibe, das zu ihm kommt oder gebracht wird, als Schäferin, Tochter

Digitized by Birzeit University Library

eines Nachbars, Prinzessin und Schwester von drei oder vier Brüdern auftritt und krank, besessen, seiner Obhut anvertraut ist. Sie wird schwanger, und um sein Vergehen zu verbergen, tötet er sie und begräbt sie in seinem Hause oder unter einem Baum. Die mannigfaltigen Darstellungen dieser Erzählung variieren nach dem grössern oder geringern Umfang der Ränke des Satans. Einige Versionen erzählen, dass Satan das Weib in Besitz nimmt, damit es zu jemand gebracht werde, der es heile; andere führen aus, dass er den Einsiedler verlockt mit ihr zu sündigen, nachdem sie ihm zugeführt worden; wieder andere berichten, dass er den Einsiedler nur auf den Ausweg bringt, sie zu töten. Dann entdeckt Satan jemand das Verbrechen im Traum oder sonstwie. Die Auffindung der Leiche und ihr Zustand bestätigen das Verbrechen und führen zur Ergreifung und Verurteilung des Einsiedlers zum Tode. Diesem offenbart sich Satan darauf als sein Verführer und bietet ihm Befreiung an, wenn er ihn anbete. Der Einsiedler willigt ein, und Satan verschwindet, indem er die oben angeführten Ḳurʾānworte spricht. Vier Versionen der Erzählung gibt Ṭabarī (gest. 310 = 923; *Tafsīr*, XXVIII, 31 f.), die er auf ʿAlī, Ibn Masʿūd, Ibn ʿAbbās und Ṭāʾūs zurückführt. Im *Kanz al-ʿummāl* (ed. Ḥaidarābād 1312, I, S. 268, Nr. 4663) aber wird die Geschichte aus noch ältern Quellen als Ṭabarī mitgeteilt, nämlich aus dem *Diāmīʿ* des ʿAbd al-Razzāḳ Ibn Hammām (gest. 211 = 826), aus dem *Musnad* des Isḥāḳ b. Rāhawaih (gest. 233 = 847), dem *Zuhd* des Aḥmed b. Ḥanbal (gest. 241 = 855), dem *Musnad* des ʿAbd al-Ḥamīd (gest. 249 = 863) und dem *Taʾrīḫ* des Bukhārī (gest. 256 = 870). Auf Ṭabarī folgende Überlieferer waren nach dem Bericht des *Kanz*: Muḥammed b. Ibrāhīm, bekannt als Ibn al-Munḏhir (gest. 318? = 930?), Abū ʿAbd Allāh Muḥammed, bekannt als al-Ḥākim (gest. 405 = 1014), in seinem *Mustadrak*, Aḥmed b. Mūsā, bekannt als Ibn Mardawaih (gest. 416 = 1025), und Baihaḳī (gest. 458 = 1066) in seinem *Shiʿab al-īmān*. Laut einer Randnote zum *Diāmīʿ al-bayān* des Muʿīn b. Ṣafī (ed. Delhi 1296, S. 469) soll Baghawī (gest. 516 = 1122) in der Erzählung zuerst den Namen Barṣīṣā gebraucht haben, allein dieser findet sich schon im *Tanbīh al-ghāfilīn* des Abū Laiṯ al-Samarḳandī (gest. 375 = 985 oder 383 = 993). Über seine Barṣīṣā-Legende s. Goldziher—Landberg, *Legende vom Mönch Barṣīṣā*, S. 6 ff. Ebendort finden sich auch die Versionen des Ḳazwīnī (ed. Wüstenfeld, I, 368) und des Ibn Ibshaihī aus dem *Mustaṭraf*, Kap. LXIV. Baiḍāwī's Ḳurʾānkommentar hat nur eine Anspielung auf einen *rāhib*, Suyūṭī's *Durr al-manṯūr* dagegen muss, wie aus einer Randnote zum *Diāmīʿ al-bayān* hervorgeht, vieles über die Legende enthalten. Zu den von Ṭabarī genannten Quellen fügt Suyūṭī mit Berufung auf Baihaḳī noch den Ibn Umāma hinzu, der die Legende unmittelbar vom Propheten erhalten habe. Die bei weitem ausführlichste Darstellung hat der *Sirādj al-munīr* des Sharbīnī (gest. 997 = 1589; ed. 1299, IV, 243 ff.), die vermittelst eines ʿAṭāʾ den Ibn ʿAbbās als Urheber in Anspruch nimmt, jedoch von der bei Ṭabarī ebenfalls dem Ibn ʿAbbās zugeschriebenen Version ganz verschieden ist. Sie stimmt vielmehr ziemlich genau mit der von Goldziher—Landberg aus den *Vierzig Wezīren* (ed. Stambul 1303, S. 120—126) gegebenen längeren Erzählung überein. In dieser Sammlung hat die Legende 850 (1446) einen dauernden Platz erhalten. Jene Ausgabe der *Vierzig Wezire* enthält eine andere und viel ausführlichere Darstellung der Legende als die von Petis de la Croix und Gibb übersetzten Texte. Endlich hat die Legende noch Aufnahme unter den Anekdoten in Ḳalyūbī's *Nawādir* (ed. 1324, Nr. 52, S. 20) gefunden. Durch verschiedene Übertragungen der *Vierzig Wezire* kam sie nach Europa, um schliesslich die Quelle von M. G. Lewis' *Ambrosio or the Monk* zu werden. Die vorislāmische Quelle der Legende ist jedoch noch unbekannt. Sie ist über die ganze islāmische Welt verbreitet. Goldziher—Landberg fanden sie in Ḥaḍramawt vor; Hartmann (*Der islamische Orient*, I, 23 ff.) fand sie in der Provinz Aleppo lokalisiert; Ibn Baṭṭūṭa (I, 26) sah einen Ḳaṣr des *ʿĀbid* Barṣīṣ westlich von Alexandria an der Strasse von Tripolis. Für weitere Nachweise s. Chauvin, *Bibliographie arabe*, VIII, 128 ff.

BARZAḴ, persisches und arabisches Wort, das „Schranke, Hindernis, Trennung" bezeichnet. Es findet sich dreimal im Ḳurʾān (XXIII, 102; LV, 20 und XXV, 55) und wird bald in moralischem, bald in konkretem Sinne gedeutet. Im erstgenannten Ḳurʾānverse bitten die Gottlosen, auf die Erde zurückkehren zu dürfen, um dort das während ihres Lebens unterlassene Gute nachträglich zu vollbringen; dem aber steht ein hinter ihnen befindlicher *barzaḫ* entgegen. Zamaḫsharī erklärt hier das Wort mit *ḥāʾil*, „Hindernis", und deutet es in moralischem Sinn als ein Verbot Gottes; für andere Ausleger dagegen hat es mehr physischen Sinn: der *barzaḫ* ist eine Scheidewand zwischen Hölle und Paradies oder auch das zwischen diesem und dem jenseitigen Leben liegende Grab. An den beiden andern Ḳurʾānstellen ist die Rede von zwei Meeren oder weiten Wasserflächen, einer süssen und einer salzigen, die durch einen *barzaḫ* getrennt sind, der ihre Vermischung hindert; dasselbe ist im Vers 62 des Kap. XXVII ausgedrückt, wo *ḥāǧiz*, „Hindernis" an Stelle von *barzaḫ* steht. Die Ausleger wollen in diesen Ḳurʾānstellen eine Anspielung auf die süssen Wasser des Shaṭṭ al-ʿArab erkennen, die nach ihrer Mündung ins Salzmeer sich noch bis auf eine weite Entfernung unvermischt erhalten. Das Hindernis beruht auf einem von Gott geschaffenen Naturgesetz.

In der Eschatologie bezeichnet *barzaḫ* die Grenze der aus Himmel, Erde und Unterwelt bestehenden Körperwelt und ihre Scheidung von der Welt der reinen Geister und von Gott. Bilder, welche diese Auffassung veranschaulichen, enthält das *Maʿrifet-nāme* des Ibrāhīm Ḥaḳḳī (Būlāḳ 1251 und 1255; vgl. Carra de Vaux, *Fragments d'eschatologie musulmane*).

Nach ʿAbd al-Razzāḳ hat der Terminus bei den Ṣūfī's den Sinn von Zwischenraum zwischen der stofflichen Welt und derjenigen der reinen Geister; daraus fliessen verschiedene Bedeutungsnuancen; s. C. E. Wilson in *The Masnavi*, Buch II, Bd. II, Anm. 20.

Derselbe Ausdruck findet sich noch in der sogenannten „erleuchtenden" Philosophie, *al-ḥikma al-mashriḳiya*, wo er die dunklen Substanzen, d. h. die Körper bezeichnet. Der *barzaḫ* oder Körper ist von sich selbst dunkel und kann nur, indem er das Licht des Geistes aufnimmt, leuchtend werden. Die himmlischen Sphären sind „beseelte" oder „lebende", die trägen Körper dagegen „tote" *barzaḫ* (s. C. de Vaux, *La philos. illuminative*

Digitized by Birzeit University Library

d'après Suhrawerdi Meqtoul, in *JA*, Jan/Febr. 1902). Man hat *barzakh* oft durch Purgatorium übersetzt, nach Analogie der christlichen Vorstellung des Purgatoriums; doch der Parallelismus ist, wie man sieht, ungenau. Das arabische Wort für Purgatorium ist *maṭhar*. *Barzakh* bedeutet jedoch Limbus. (B. Carra de Vaux)

BASMALA. Die Formel *bi'smi 'llāhi 'l-raḥmāni 'l-raḥīmi*, gewöhnlich übersetzt mit „im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers" heisst die *basmala* oder *tasmiya*. Die Vorleser und Rechtsgelehrten von Madīna, Baṣra und Syrien, sagt Zamakhsharī, rechnen sie nicht als Vers weder am Anfang der *fātiḥa* noch der übrigen Sūren, sondern glauben, dass sie nur den Anfang jeder Sūre bezeichnen und als Segensformel dienen solle. Derselben Ansicht ist Abū Ḥanīfa, und darum rezitieren seine Anhänger jene Worte im Gebet nicht mit erhobener Stimme. Dagegen rechnen die Vorleser und Rechtsgelehrten von Mekka und Kūfa die Basmala als Vers am Anfang der *fātiḥa* und der übrigen Sūren und rezitieren sie mit lauter Stimme. Diese Auffassung, die auch Shāfi'ī teilt, gründet sich auf die Tatsache, dass die Alten jene Worte auf die Papierblätter schrieben, worauf sie die Kur'āntexte sammelten, während sie das Wort *āmīn* nicht hinzufügten.

Die Sitte, jedes wichtige Geschäft mit der Anrufung Gottes zu beginnen, findet sich überall. Besonders wird hervorgehoben, dass die alten Araber zu Hochzeiten einluden mit den Worten: *bi 'l-rifā wa 'l-banīna* oder auch: *bi 'l-yumn*; und Zamakhsharī vermutet, dass sie zur Zeit des Heidentums sagten: im Namen von al-Lāt oder im Namen von al-'Uzzā. Sūra XI, 43 findet sich ein Beispiel der Basmala: „im Namen Gottes", sagte Noah, „fahre und lande das Schiff!"

In der Schrift ist es Brauch, das prosthetische Elif von *ism* in *bismi* wegzulassen. Die Überlieferung führt diese Schreibweise auf eine Anordnung 'Umars zurück, der seinem Schreiber gesagt habe: „verlängere das *bā*, lass die Spitzen des *sīn* mehr hervortreten und runde das *mīm* ab". Ferner verlangt die Überlieferung das *lām* von Allāh mit Nachdruck auszusprechen.

Einige Orientalisten haben die Frage aufgeworfen, ob die Ausdrücke *al-Raḥmān* und *al-Raḥīm* nicht alte Götternamen aus der Heidenzeit seien, die neben dem Namen Allāh fortlebten und schliesslich zu Attributen Allāhs wurden. Diese Ansicht teilt der Verfasser dieses Artikels nicht; auch steht sie nicht im Einklang mit den Angaben der Kur'ānausleger. Besonders Zamakhsharī hält *raḥmān* und *raḥīm* für wirkliche Attribute im Sinne von „der sich neigt, sich herablässt zu...., gnädig"; und dies ist in *raḥmān* der längeren Wortform wegen noch stärker ausgedrückt als in *raḥīm*. Jedoch gibt derselbe Ausleger Beispiele eines merkwürdigen Gebrauchs dieser Ausdrücke, von Formeln nämlich, worin sie als Substantive und Titel erscheinen. So hiess der falsche Prophet Musailima bei den Banū Ḥanīfa der „Raḥmān von Yamāma"; ferner sagte man der „Raḥmān von dieser und der jenseitigen Welt" oder der „Raḥīm dieser Welt".

Die *basmala* hat in den Augen der Frommen und der Magiker grosse Kraft; letztere führen sie in den Talismanen und glauben, dass sie auf der Seite Adams, dem Flügel Gabriels, dem Siegel Salomos und der Zunge Jesu geschrieben war (s. Doutté, *Magie et Rel. dans l'Afrique du Nord*, S. 211). — Dieselbe Formel bildet auch in den Handschriften und in der Bauornamentik ein sehr beliebtes Dekorationsmotiv.

(B. Carra de Vaux)

BAṢṬ (A.), Terminus technicus bei den Ṣūfī's; erklärt wird er als ein geistiger Zustand (*ḥāl*), welcher der Station (*maḳām*) der Hoffnung (*radjā'*) entspricht: der Gegensatz ist *ḳabḍ*. Beide Ausdrücke verankert man gewöhnlich in dem Kur'ānwort Sūra II, 246: „Und Gott zieht zusammen (*yaḳbiḍ*) und dehnt aus (*yabsut*)". Da Baṣṭ ein *ḥāl* ist, hat er mit persönlichen inneren geistigen Vorgängen nichts zu tun, sondern ist ein Gefühl der Freude und Begeisterung, an dem Gott den Mystiker teilhaben lässt. Daher hielten viele Ṣūfīs Baṣṭ für geringer als *ḳabḍ*, insofern nämlich jedes andere Gefühl als das der Beklemmung unangebracht ist, bis Gott schliesslich erreicht wird und das menschliche Ich in Ihm aufgeht. Al-Djunaid veranschaulicht diese Ansicht mit den Worten: „Die Furcht vor Gott beengt mich und die Hoffnung auf Ihn weitet mich ... Wenn Er mich durch Furcht beengt, lässt Er mich meinem Selbst entschwinden, aber wenn Er mich durch Hoffnung weitet, gibt Er mich mir selbst zurück" (al-Kushairī, *Risāla*, S. 43). Folgende Zeilen Ibn al-Fārid's (*al-Ṭā'iya al-kubrā*, II, 646—7) fassen die Ṣūfī-Spekulation am besten zusammen: „In der Gnade der Weitung ist mein ganzes Ich ein Wunsch, wobei die Hoffnungen der ganzen Welt ausgeweitet werden, und in der Schrecknis der Beengung ist mein ganzes Ich eine stille Ehrfurcht: worüber ich auch mein Auge schweifen lasse, alles verehrt mich" (Übers. Nicholson, in *Studies in Islamic Mysticism*, S. 256). Al-Hudjwīrī (Übers. Nicholson, S. 374) schreibt: „*Ḳabḍ* bezeichnet die Beengung des Herzens im Zustand des Verhülltseins, und Baṣṭ bezeichnet die Weitung des Herzens im Zustand der Enthüllung". Die Stimmung des Baṣṭ scheint derjenigen ähnlich zu sein, die Pascal ausrufen lässt: „Die Welt hat Dich nicht erkannt, aber ich habe Dich erkannt. Freude, Freude über Freude! Ach, Tränen vor Freude!"

(A. J. Arberry)

BĀṬINIYA. Wie der Name (von *bāṭin*, das Innere) andeutet, sind die Bāṭiniten diejenigen, die nach dem innern oder verborgenen Sinn der Schriften forschen. Anstatt die geoffenbarten Worte buchstäblich zu nehmen, suchen sie dieselben zu erklären, und diese Erklärung heisst *ta'wīl*.

Mit Bāṭiniten bezeichnen die arabischen Autoren mehrere voneinander ganz verschiedene Sekten, die fast sämtlich eine bedeutende politische Rolle gespielt haben. Die wichtigsten sind die Khurramiten, Ḳarmaṭen und Ismā'īliten [s. diese Artikel]. Sogar eine nichtislāmische, nämlich die Sekte der Mazdakiten, ein Zweig der Manichäer, deren Stifter Mazdak unter der Regierung des Sāsāniden Ḳobād (Kawādh), Sohnes des Fīrūz (Pērōz; 488—531), auftrat, wird zu den Bāṭiniten gerechnet. Shahrastānī berichtet, dass die Bāṭiniten im 'Irāḳ Ḳarmaṭen und Mazdakiten, dagegen in Khurāsān Ṭa'limiten und Malāḥida heissen. Auch einige Ṣūfīs werden als Bāṭiniten bezeichnet.

Diesem Namen entspricht also keineswegs ein allgemeines Lehrsystem, vielmehr hat jede Sekte ihre eignen Dogmen. Jedoch gibt Shahrastānī unter dem Titel *Bāṭiniya* die Darstellung eines dem ismā'īlitischen sehr ähnlichen Systems und bemerkt mit Recht, dass dieses System viele Gedanken dem Lehrgebäude der Philosophen im engeren

Digitized by Birzeit University Library

Sinne entlehnt habe. Zu den Lehrsätzen gehören unter andern folgende:

Jedes Äussere hat ein Inneres; jede Offenbarung (*tanzīl*) hat eine Erklärung (*taʾwīl*). — Man kann von den Eigenschaften Gottes nicht wie von menschlichen Eigenschaften reden; man kann nicht sagen, er sei wissend oder nichtwissend, er sei existierend oder nichtexistierend, denn dies hiesse in den Irrtum verfallen, der Gott den Geschöpfen gleich macht (*tashbīh*, s.d.). — Diese Lehre ermöglicht gleich dem System Avicennas und der Philosophen die Annahme der Bewegung der Himmelsphären, der Unterscheidung der Vernunft und der Seele, wobei letztere der ersteren untergeordnet ist, ferner das Vorhandensein einer allgemeinen oder Universal-Vernunft und ebenso einer Universalseele in der höheren Welt. Diese beiden Prinzipien werden in der Menschheit durch den *nāṭiḳ* und den *asās*, den Propheten und seinen Gehilfen, dargestellt, welche die menschlichen Vernunften und Seelen in die Weltbewegung hineinziehen sollen. Das Ziel dieser Bewegung besteht in der Hinleitung der Seele zu ihrer Vollendungsstufe, auf der sie die Höhe der Vernunft wirklich erreicht und mit ihr verschmilzt. Am Ende der Zeiten werden die Geschöpfe Rechenschaft ablegen. Alles, was von der Wahrheit ausgeht, wird sich mit der Universalseele einen, dagegen wird alles, was den Charakter des Bösen trägt, sich mit dem Satan, d. h. dem Nichts vereinigen. Diesen Vorgang nennen jene Sektierer die Auferstehung. Man sieht hier ein Beispiel von der Erklärung oder Erforschung des inneren Sinnes eines Dogmas. (B. Carra de Vaux)

BEKTĀSHĪYA. Derwischorden in der Türkei. Der Patron des Ordens ist Ḥādjdjī Bektāsh Walī, dessen im Orden überlieferte Vita (erste Fassung etwa Anfang XV. Jahrh.) durchaus legendär ist. Sie verrät die Absicht den Heiligen mit berühmten Gottesmännern zusammenzubringen und die spätere politische Bedeutung der Bektāshiya durch das Wirken ihres angeblichen Stifters zu begründen. Es ist völlig ausgeschlossen, dass, wie die bektāshitische Tradition und einige von ihr beeinflusste Geschichtsquellen behaupten, Bektāsh mit ʿOthmān und Orkhān zusammentraf und das (erst unter Murād I errichtete) Janitscharenkorps einsetzte.

Wir dürfen aber als gesichert annehmen, dass unter den anatolischen Derwischen im XIII. Jahrh. ein Ḥādjdjī Bektāsh aus Khurāsān auftrat. Ob er ein Jünger des in 1239 auftretenden Bābā Isḥāḳ war bleibt fraglich, denn das frühe Zeugnis hiefür (1353) stammt aus dem Kreis des aristokratischen Mawlawiya-Ordens, des Rivalen der volkstümlichen Bruderschaften. Ebensowenig lässt sich bisher entscheiden ob der Orden aus seinem Jüngerkreis hervorgegangen ist oder erst später an den bereits legendären Heiligen angeknüpft hat. In den urspr. arabischen *Makālāt* des H. Bektāsh, die 1409 von Khaṭīb Oghlu in türkische Verse, dann auch in türkische Prosa übersetzt wurden, treten nämlich die kennzeichnenden Geheimlehren und Riten der Bektāshiya nicht besonders hervor. Der Orden, dessen unmittelbare Vorstufe die Abdālāni Rūm gewesen zu sein scheinen, hat mindestens schon am Anfang des XV. Jahrh. bestanden; ein Jahrhundert später gab ihr der Grossmeister Bālim Sulṭān, der „zweite Pir" die entgültige Form.

Das türkische Derwischtum hatte in Westturkistan durch Aḥmad Yasawī (gest. 1166) sein Gepräge erhalten und in Anatolien immer mehr Boden gewonnen, sich aber zugleich ketzerischen Tendenzen zugewandt. Die Bektāshiya vermochte viele vorislamische und hermetische Elemente zu erhalten und gewann in Gebieten, wo muslimische Sekten und christliche in ihr aufgingen, einen grossen Teil der Bevölkerung für sich, z.B. im Süden Anatoliens und besonders in Albanien, wo sich eine Art islamisch-christliche Mischreligion bildete. Auch andere Gemeinschaften mit eng verwandten Dogmen und Riten, vor allem die unter dem Namen Kizilbash zusammengefassten Gruppen, standen zu ihm in gewissen Beziehungen.

Das Verhältnis der Bektāshī's zum Islām kennzeichnet, neben den allgemeinen Zügen popularisierter Mystik, zunächst ihre weitgehende Geringschätzung der muslimischen kultischen Pflichten, sogar der *ṣalāt*. In ihren geheimlehren sind sie Shiʿiten, bekennen sich zu den zwölf Imamen und halten Djaʿfar al-Ṣādiḳ besonders hoch. Im Mittelpunkt steht für sie der ʿAlī-Kult; sie vereinigen ʿAlī mit Allāh und Muḥammad zu einer Trinität. Sie feiern von 1 bis 10 Muḥarram die Trauernächte (*mātem gedjeleri*); auch die übrigen ʿalidischen Märtyrer, vor allem die *maʿṣūm-i pāk* (die im Kindesalter umgekommenen) stehen bei ihnen in höchstem Ansehen. Im XV. Jahrh. wurde unter ihnen die kabbalistische Zahlentheorie der Ḥurūfī's verbreitet. Der persisch geschriebene *Djāwidān* des Faḍlullāh al-Ḥurūfī und dessen — *ʿAshḳ-nāma* betitelte — türkische Bearbeitung von Ferishteoghlu geniessen bei ihnen kanonische Geltung. Auch findet sich bei ihnen der Seelenwanderungsglaube.

Die christlichen Elemente dürften zum Teil schon den anatolischen Vorläufern der Bektāshiya angehört haben; zum Teil wurden sie wohl später, beim Übertritt christlicher Gruppen, aufgenommen. Bei der Aufnahme von Mitgliedern werden Wein, Brot und Käse verteilt, hier scheint die Abendmahlsform der Artotyriten fortzuleben. Ferner legen die Bektāshī's vor ihren Vorstehern ein Sündenbekenntnis ab und erhalten Absolution. Die Frauen nehmen unverschleiert an den Kulthandlungen Teil. Ein engerer Kreis verpflichtet sich zur Ehelosigkeit; die Zölibatäre tragen als Abzeichen Ohrringe. Es ist bisher nicht geklärt ob das Zölibat schon in der Frühzeit der Bektāshiya bestanden hat oder erst durch Bālim Sulṭān eingeführt worden ist.

Die Bektāshī's siedelten sich nicht selten an altberühmte Wallfahrtsorte an und deuteten diese in ihrem Sinne, z.B. in Seiyid Ghāzī und an mehreren Orten in Albanien. Die Wunder ihrer Heiligenlegenden tragen noch oft schamanische Züge.

Der gesammte Orden wird vom Çelebī geleitet; dieser residiert im Mutterkloster (*Pīr ewī*) zu Ḥādjdjī Bektāsh, das über dem Grabmal des Heiligen errichtet worden ist (zwischen Kirshehir und Kaisarīye). Das Çelebī-Amt ist im XVIII. u. XIX. Jahrh. vom Vater auf den Sohn übergegangen, war aber nicht immer erblich. Die Zölibatäre haben ihren eigenen Grossmeister „Dede". Der Vorsteher des einzelnen Klosters (*Aekkiye*) heisst *Bābā*, das voll eingeweihte Mitglied *Derwīsh*, das Mitglied nach Ablegung des ersten Gelübdes *Muḥibb*, der nicht eingeweihte Anhänger *ʿĀshiḳ*. Die Disziplin beruht vor allem auf dem Verhältnis des *Murshid* zu seinen Jüngern und Novizen.

Die Bektāshiya tragen eine weisse Mütze, die aus vier oder zwölf Zwickeln besteht, vier nach den „vier Toren": *sharīʿa*, *ṭarīḳa*, *maʿrifa*, *ḥaḳīḳa*

Digitized by Birzeit University Library

und den entsprechenden vier Klassen von Menschen: *ʿābid, zāhid, ʿārif, muḥibb*; zwölf nach der Zahl der Imame. Besonders kennzeichnend sind ferner der zwölfeckige *taslīm tashi*, der um den Hals getragen wird, und das *teber* (Doppelaxt). Illustrationen im unten genannten Werk von I. K. Birge.

Die grossen Tekkīye's umfassen folgende Teile: *maidān ewi*, das eigentliche Kloster mit dem Raum für die kultischen Handlungen; *ekmek ewi*, die Bäckerei und die Frauenwohnungen; *aṣ̌ ewi*, das Küchenhaus; *mihmān ewi*, das Gasthaus.

Unter den zahlreichen früheren Niederlassungen des Ordens sind zu nennen: in Rumelien Dimetoka und Ḳalḳandelen; in Anatolien ʿOṯhmānd̲jik und Elmali in Lykien; bei Kairo zuerst in Ḳasr al-ʿAin und bald darauf auch am Muḳaṭṭam (schon im XV. Jahrh.) ferner in Baghdād und in Kerbelā.

Die bektāshitische Form der Derwischreligion gab in grossen Teilen des Reiches der Frömmigkeit des türkischen Volkes das Gepräge. Neben dem eigentlichen Ordensschrifttum blühte auch eine reiche, innige Bektāshi-Lyrik.

Die politische Bedeutung des Ordens beruhte auf seiner Verbindung mit den Janitscharen, diese hatten von Anfang an, wie das gesamte ʿoṯhmānische Staatswesen in seiner Frühzeit, unter dem Einfluss religiöser Korporationen gestanden; spätestens in der zweiten Hälfte des XV. Jahrh. gelangte bei ihnen die Bektāshiya zu alleiniger Geltung. Die Empfänglichkeit der Janitscharen dürfte in ihrer christlichen Herkunft mitbegründet sein. Die Zugehörigkeit zu diesem straff organisierten Orden erhielt dem Janitscharenkorps die Männerbundartige Geschlossenheit. Die Bektāshī's waren auch an mehreren Derwischerhebungen gegen die ʿoṯhmānische Macht beteiligt, z. Beisp. in dem Aufstand des Kalender Oghlu (1526/27. Die Vernichtung der Janitscharen in 1826 durch Maḥmūd II. traf auch den mit ihnen verbundenen Orden; viele Kloster wurden damals zerstört. Gegen Mitte des XIX. Jahrh. begann die Erneuerung des gesamten Ordens und die Wiederherstellung der Klöster; die Bektāshiya erlebte eine Nachblüte, die durch ihre literarische Hervortretung in den 70er Jahren und dann sogar nach 1908 sich kund tut.

Im Herbst 1925 wurde die Bektāshiya wie alle andere Derwischkorporationen in der Türkei aufgehoben; gerade die Bektāshī's hatten manchen von der türkischen Republiek aufgenommenen Bestrebungen den Weg bereitet (Verhältnis zur islamischen Orthodoxie; Stellung der Frau). Heute lebt die Bektāshiya auf der Balkanhalbinsel fort, vor allem in Albanien mit dem Hauptkloster in Tirana. Am Muḳaṭṭam sei Kairo besteht noch die altberühmte Tekkīye des Kaighusuz Abdāl.

Literatur: Bahnbrechend für die kritische Erforschung sind die Untersuchungen von G. Jacob und von Köprülüzāde Meḥmed Fuād und seiner Schule. Diese Schriften und die übrige Literatur sind aufgeführt in der jüngsten Gesamtdarstellung: John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Derwishes*, London und Hartford (Conn.) 1937. Weiter H. H. Schaeder in *OLZ* 31 (1928), 1038—1057; H. Jansky in *OLZ* 29 (1926), 553—559; F. Babinger, *Das Bektaschikloster Demir Baba* in *MSOS* As. XXXIV (1931); Else Kohn, *Vorislamisches in einigen vorderasiatische Sekten und Derwischorden*, in *Ethn. Studien* 1, 295—345, und *Kleine Beiträge zur Kenntnis islamischer Sekten und Orden auf der Balkanhalbinsel* in *Mitteilungsbl. der Ges. für Völkerkunde* 1933.

BIDʿA (A.), das gerade Gegenteil von *sunna* [s. d.], also eine Sache, Ansicht oder Handlungsweise, die bisher nicht vorhanden oder nicht üblich war, eine Neuerung oder Neuheit. Bidʿa wurde für die Auflehnung gegen die genaue Befolgung der Sunna des Propheten zu einem theologischen Schlagwort und zur stehenden Bezeichnung für neue Ideen und Gebräuche, wie sie in der muslimischen Gemeinde von selbst aufkamen, für dogmatische Neuelehren, die nicht den überlieferten Wurzeln (*uṣūl*) des Glaubens entsprossen, und für Lebensgepflogenheiten, die von denen des Propheten abwichen. So kam die Bedeutung „individuelle Sonderansicht" und „Selbständigkeit" und schliesslich sogar „Ketzerei" hinein, wenngleich Bidʿa noch nicht gerade Unglauben (*kufr*) einschliesst. Im neueren Arabisch kann es auch „paradox" heissen (Dozy und Badger).

Bei dieser Entwickelung traten zwei Hauptparteien zutage, eine konservative und eine liberale. Erstere, früher meist aus Ḥanbaliten, jetzt aus Wahhābiten bestehend, lehrte, der Gläubige habe zu „folgen" (*ittibāʿ*) — der Sunna nämlich — und nicht zu „neuern" (*ibtidāʿ*). Die andre Partei trug dem Wandel der Verhältnisse Rechnung und lehrte, mit Unterschieden in Grad und Form freilich, es gebe gute und sogar notwendige Neuerungen. Nach al-Shāfiʿī ist alles, was neu ist und dem Kur'ān, der Sunna, dem Consensus oder den Traditionen (*āthār*) zuwiderläuft, eine irreleitende Bidʿa. Aber eine gute Neuheit, die jenen *uṣūl* nicht widerspricht, ist eine lobenswerte Bidʿa. Eine genauere Einteilung bringt die „Neuerungen" unter die fünf Kategorien (*aḥkām*) des kanonischen Gesetzes: Neuerungen, denen sich eine Mindestzahl von Muslimen widmen muss (*farḍ kifāya*), sind das philologische Studium des Arabischen zum Verständnis des Kur'ān u. dgl.; die Anerkennung und Verwerfung von Gerichtszeugen (*ʿadl*), die Unterscheidung zuverlässiger Traditionen von verderbten, die Kodifizierung des kanonischen Gesetzes (*fiḳh*), die Widerlegung von Ketzern. Verboten (*ḥarām*) sind alle ketzerischen Systeme (*madhāhib*), die im Gegensatz stehen zum orthodoxen Islām. Empfehlenswert (*mandūb*) ist z. B. die Stiftung von Klöstern (*ribāṭāt*) und Schulen. Verwerflich (*makrūh*) ist die Verzierung von Moscheen und Kur'ānen, u. s. w. Erlaubt (*mubāḥ*) ist z. B. Aufwand für Essen, Trinken u. dgl.

Schliesslich sollen sich Bidʿa, Ketzerei, und *kufr*, Unglaube, dadurch unterscheiden, dass erstere nur einer Verwirrung (*shubha*) hinsichtlich eines richtigen Beweises entspringt, *kufr* dagegen hartnäckigem Sich-Sträuben (*muʿānada*).

Literatur: Klassische Darstellung des Entwickelungsganges bei Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 22 ff.; ders., *Vorlesungen über den Islam*, Index s. v. *bidʿa* und *mubtadiʿ*.

BILĀL B. RABĀḤ, der erste Muʾa dh dh in, ein Sklave von abessinischer Herkunft, der einem Mann aus dem Geschlecht Djumaḥ b. ʿAmr gehörte, wurde früh von der Predigt Muḥammads ergriffen und schloss sich seiner kleinen Gemeinde an. Er wurde deshalb von Gegnern des Propheten gefoltert, blieb aber standhaft beim Einheitsbekenntnis, was Abū Bakr veranlasste, ihn zu

Digitized by Birzeit University Library

kaufen und ihm die Freiheit zu schenken. Er wanderte mit Muḥammad nach Madīna aus, wo er zunächst bei Sa'd b. Ḵhaithama Aufnahme fand. Später wohnte er im Hause Abū Bakrs, wo er wie die übrigen Mitglieder des Hauses von dem damals in Madīna herrschenden Fieber angesteckt wurde. Muḥammad verbrüderte ihn nach der Darstellung Ibn Isḥāḳs mit dem Ḵhath'amiten Abū Ruwaiḥa, weshalb er, der zu den fünf Nichtarabern gehörte, die bei den Dotationen 'Umars berücksichtigt wurden, neben Abū Ruwaiḥa in die Personalverzeichnisse eingetragen worden sein soll; nach andern wurde er dagegen mit 'Ubaida b. al-Ḥārith b. al-Muṭṭalib verbrüdert. Als der Prophet nach einigem Schwanken den Gebetsruf einführte (s. d. Art. ADHĀN), machte er Bilāl zu seinem Mu'adhdhin. Es wurde ihm auch übertragen, beim öffentlichen Gebete an den grossen Feiertagen den Gebetsspeer 'anaza vor dem Propheten zu tragen. Er begleitete Muḥammad auf allen seinen Feldzügen und soll bei Badr die Tötung Umaiya b. Ḵhalafs veranlasst haben, um sich für seine früheren Misshandlungen zu rächen. Nach der Einnahme Mekkas hatte er den Triumph, vom Dache der Ka'ba herab zum Gebet zu rufen. In mehreren Überlieferungen wird er als derjenige genannt, der auf den Reisen für das Essen zu sorgen hatte, und Abū Ḥadjar nennt ihn den Verwalter (*khāzin*) des Propheten.

Nach dem Tode Muḥammads trug er Verlangen, sich am heiligen Kriege zu beteiligen, was ihm auch gestattet wurde, nach einer Überlieferung jedoch nicht von Abū Bakr, sondern erst von 'Umar. Er begleitete Abū 'Ubaida auf dem Feldzuge in Syrien und soll, als 'Umar das eroberte Land besuchte, aufgefordert worden sein, noch einmal zum Gebete zu rufen, was er dann unter allgemeinem Schluchzen der Anwesenden tat. Er starb einige 60 Jahre alt im Jahre 20 d. H. = 641 (nach andern im Jahre 21 oder 28) in Damaskus und wurde dort oder im nahen Dārēyā (nach andern dagegen in Aleppo) begraben. Er wird beschrieben als eine lange magere Gestalt mit gebückter Haltung; seine Farbe war dunkel, sein Gesicht schmal, und sein dichtes ungefärbtes Haar stark ergraut.

Literatur: Ibn Ḥishām (ed. Wüstenfeld), S. 205, 345—347, 414, 448; Wāḳidī (übers. von Wellhausen), S. 401 u. ö.; Ṭabarī, *Annales* (ed. de Goeje), I, 1326, 2525, 2594; Balādhurī (ed. de Goeje), S. 11, 455; Ibn Sa'd (ed. Sachau), III, 1, S. 165—170; Ibn Ḥadjar, *al-Iṣāba*, I, 336 f.; Nawawī, *Biographical Dictionary* (ed. Wüstenfeld), S. 176—178.

BILEAM. [Siehe BALʿĀM].

BILḲIS ist der bei den Muslimen übliche Name der Königin von Saba. Die Geschichte I *Reg.* 10, $_{1-10,\ 13}$, die berichtet, wie die Königin von Sheba (Saba) zu Salomo kommt, um ihn mit Rätseln zu versuchen, gab früh zu weiterer Legendenbildung Veranlassung.

Muḥammad erzählt in Sūra 27, $_{20-45}$, wie die heidnische Königin von Saba, die die Sonne anbetet, von Salomo durch den Wiedehopf einen Brief mit der Aufforderung zur Bekehrung zum wahren Gott erhält. Die Königin sendet aus Furcht Geschenke an Salomo, die aber schlecht aufgenommen werden. Wie sie selbst zu Salomo kommt, lässt dieser durch einen 'Ifrīt ihren Thron holen, um zu prüfen, ob sie ihn wieder erkennt. Hernach lässt er sie in einen glasgepflasterten Saal eintreten. Wie Salomo vermutet, der — nach den Kommentatoren — sehen will, ob sie wirklich Bocksfüsse habe, hält sie den spiegelnden Boden für Wasser und schürzt ihr Gewand hoch. Schliesslich bekehrt sie sich.

Die sehr abgerissene kur'ānische Erzählung setzt schon eine weite Entwicklung der Legendenbildung voraus. In wesentlichen Zügen stimmt mit ihr das Targum II. zu Esther überein, das aber möglicherweise von der muslimischen Tradition beeinflusst ist. Die gewiss aus jüdischen Kreisen zu Muḥammad gedrungene Erzählung scheint schon damals iranischer Einwirkung ausgesetzt gewesen zu sein.

Der Name Bilḳīs begegnet uns im Ḳur'ān noch nicht. Er ist verschieden erklärt worden: als griechisches παλλακίς, was auf die in jüdischen Kreisen schon früh verbreitete Sage von Salomos Verheiratung mit der Königin von Saba hinweisen würde, oder auch als — aus der arabischen Schrift verständliche — Verstümmelung von Nikaulis, wie Josephus seine Königin von Saba nennt, die er als Beherrscherin von Ägypten und Äthiopien ansieht. Die spätere muslimische Legende, über deren Entwicklungsgang noch keine Klarheit geschaffen ist, reiht Bilḳīs in die Herrscherlisten von Südarabien ein. Es ist wohl möglich, dass die biblische Gestalt mit einer in den Inschriften bis jetzt jedoch nicht belegten südarabischen Fürstin identifiziert ist; vgl. A. von Kremer, *Über die südarabische Sage*, S. 65 ff.; M. Hartmann, *Die arabische Frage*, S. 478. Die ausgebildete muslimische Legende, die Hammer-Purgstall in *Rosenöl* und G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, S. 247 ff. wiedergeben, ist wohl unter Einwirkung persischer und indischer Einflüsse zustande gekommen. Die Sage ist übrigens in verschiedener Fassung berichtet. So enthält der persische Ṭabarī-Auszug (übers. von Zotenberg, I, 443 ff.) eine hübsche Erzählung von der Geburt der Bilḳīs, wonach sie von einem chinesischen König Abū Sharḥ mit einer Peri erzeugt war. Zotenberg wollte in dem Namen ihrer Mutter Balḳamah — nach den Arabern heisst sie selbst Yalmaḳa, Balḳama oder Yalḳama — die ḥimyaritische Gottheit Ilmuḳah wieder erkennen (über diese Namenzusammenhänge vgl. auch D. Nielsen, *Der sabäische Gott Ilmuḳah*). Al-Bīrūnī, *Chronology*, S. 49, sagt nur, sie stamme wie Dhu 'l-Ḳarnain von einem Dämon, während sie nach Zamaḵhshārī aus dem Geschlecht des ḥimyaritischen Tubba', Sohnes des Shurāḥīl, stammte und im Schloss von Ma'rib wohnte. Es scheint sich übrigens bei den Muslimen das Bewusstsein davon lange erhalten zu haben, dass diese Figur eigentlich nicht in den Islām passte; daher gelegentliches Polemisieren gegen einzelne Züge der Sage, wie die übermenschliche Herkunft.

Im christlichen Abessinien hat die Legende von der Königin von Saba Heimatrecht gewonnen in der Form, dass sich das angestammte Herrscherhaus aus der Ehe Salomos mit der Königin von Saba, die hier Mākedā heisst, herleitete.

Literatur: Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, S. 211—221; Salzberger, *Die Salomosage* (Diss. 1907); für die abessinische Legende s. Praetorius, *Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes*; E. Littmann, *The legend of the Queen of Sheba in the tradition of Aksum* (*Bibliotheca Abessinica*, I); Jones und Monroe, *Histoire de l'Abyssinie* (Paris 1935), S. 31. — Die Legende hat J. C. Mardrus zu einem schönen Roman inspiriert (Paris 1918). — Der äthiopische

Digitized by Birzeit University Library

Prinz Yaʿḳūb ʿAdol verfasste eine Geschichte der Königin von Saba nach dem *Kebrâ Negaśt* und der Tradition von Axum (noch nicht veröffentlicht).

BINYĀMĪN (die gedr. Ausgabe von Zamaḫsharī's *Kaśśâf* schreibt Bunyāmīn), einer der Söhne Jakob's. Die muslimischen Legenden über Benjamin schliessen sich in den Hauptpunkten der biblischen Erzählung an; es gibt jedoch einige Zusätze, welche mit rabbinischen Legenden übereinstimmen. Die nicht-biblischen Zutaten gestalten sich zu folgender Form: Als Joseph's Brüder bei diesem eintraten, liess er ein Gastmahl für sie herrichten und liess sie sich paarweise setzen. Da blieb Binyāmīn übrig, der darauf zu weinen anfing und sagte: „wenn nur Joseph am Leben wäre, so würde er mich zu sich nehmen". Das hörte Joseph, setzte ihn neben sich und fragte ihn nach seinen Kindern. Binyāmīn erzählte ihm, dass er 10 Kinder habe, deren Namen alle Beziehung haben auf den verlorenen Bruder Joseph. Dann sagte Joseph: „Willst du, dass ich dein Bruder sein soll an seiner Stelle?" und Benjamin: „Wer könnte einen Bruder finden wie dich? und doch haben dich nicht Jacob und Rahel erzeugt". Da weinte Joseph und sagte: „ich bin dein Bruder Joseph".

Auch wird erzählt, dass, als die Brüder eintraten, Joseph an seinen Becher geklopft und gesagt habe: „er erzählt mir, dass ihr 12 Brüder seid und dass ihr einen von euch verkauft habt". Da warf sich Binyāmīn vor ihm nieder und sagte: „o König, frag den Becher nach unserem Bruder Joseph". Dann folgt die Bekanntmachung und die zwischen Joseph und Binyāmīn verabredete Versteckung des Bechers oder des Kornmasses in Binyāmins Gepäck.

Nach einer anderen Version aber hat das Klopfen an den Becher erst nach dem Verstecken, also bei der Rückkehr der Brüder zu Joseph stattgefunden.

Literatur: Ṭabarī (ed. de Goeje), I, 397—404; Ibn al-Aṯīr (ed. Tornberg), I, 105 ff.; die Kurʾān-Kommentare zu Sūra XII, 69 f.; Grünbaum, in *ZDMG*, XLIII, 12.

BIRGEWĪ oder BIRGILI, MUḤAMMAD B. PĪR ʿALĪ, türkischer Theologe, geboren in Bālikesrī 928 (1522), genoss den ersten Unterricht in seiner Vaterstadt und studierte nachher in Konstantinopel, wo er sich den Bairamiya [s. d.] anschloss. Nachdem er darauf einige Zeit in Edirne tätig gewesen war, wollte er sich aus dem öffentlichen Leben zurückziehen, wurde aber durch ʿAṭāʾ Allāh Efendi zum Müderris an der Madrasa zu Birge ernannt. Hier arbeitete er bis zu seinem Tod 981 (1573). Von seiner literarischen Tätigkeit legen die von ihm meist in arabischer Sprache verfassten Schriften und Schulbücher Zeugnis ab. Die meisten davon beziehen sich auf die Theologie im weitesten Umfang, Kurʾānlesekunst, Dogmatik, Paränetik, juristische Fragen, z. B. über die Bedingungen zu Waḳfstiftungen, worüber er mit seinem berühmten Zeitgenossen, dem Obermufti Abu ʾl-Suʿūd, eine Polemik führte; einige andere beschäftigen sich mit der arabischen Grammatik. Eine Liste dieser Schriften findet man bei Brockelmann, *GAL*, II, 440 f. *Suppl.* II. 654 f. Besonders bekannt ist er aber geworden durch einen türkischen Katechismus, der gewöhnlich kurzweg *Risâla-i Birgewî*, auch *Waṣiyet-nâme* genannt wird und wiederholt gedruckt und übersetzt worden ist. Vgl. darüber Zenker, *Bibliotheca orientalis*, I, Nr. 1463 ff.; II, Nr. 1192 ff.; *JA*, 1843, II, 32, 55; 1859, I, 524; Dieterici, *Chrestomathie Ottomane*, S. 38 ff. Von den Übersetzungen ist hier besonders hervorzuheben die französische von Garcin de Tassy in dessen *L'Islamisme d'après le Coran* etc., 3e Aufl. (1874).

Literatur: ausser den bereits oben zitierten Schriften: ʿAlī b. Bālī, *al-Iḳd al-manẓûm fî dhikr afâḍil al-Rûm*, S. 430 ff. (am Rande der Ibn Khallikān-Ausgabe Kairo 1310).

AL-BISṬĀMĪ, ABŪ YAZĪD (BĀYAZĪD) ṬAIFŪR B. ʿĪSĀ B. SURŪSHĀN (nicht mit dem gleichnamigen Asketen Abū Yazīd Taifūr al-Bisṭāmī al-Asghar zu verwechseln), geburtig aus Bisṭām in der Provinz Ḳūmis, einer der berühmtesten Ṣūfī's des III. (IX.) Jahrhunderts. Sein Grossvater war, wie der Name angibt, ein zum Islām übergetretener Zoroastrier. Über das Leben Bāyazīd's ist kaum etwas bekannt. Die alten Biographen geben wenig Einzelheiten, während die weiteren Berichte bei Autoren wie ʿAṭṭār zum grössten Teil, wenn nicht vollständig, der Legende angehören. Bevor er das *taṣawwuf* annahm, studierte er hanafitisches Recht. In dessen Anfangsgründe führte er Abū ʿAlī al-Sindī ein, von dem er wiederum in den tiefsten Wahrheiten der Mystik (*al-tawḥîd wa ʾl-ḥaḳâʾiḳ*) und in der Lehre vom *Fanāʾ* unterwiesen wurde. Mit Ausnahme kurzer Unterbrechungen, in denen die Feindseligkeit orthodoxer Theologen ihn in die Verbannung trieb, verbrachte er sein Leben als zurückgezogener Einsiedler zu Bisṭām. Ein weiteres Jahrhundert verging, ehe seine Anhänger, die Taifūrī, eine Schule bildeten, die nach dem Berichte in Hudjwīrī's *Kashf al-Maḥḏûb* (ed. Schukovski, S. 228, *penult. et sqq.* = Übers. Nicholson, S. 184 ff.) zu den Anhängern Djunaid's in Gegensatz stand, da sie den mystischen „Rausch" (*sukr*) der mystischen „Nüchternheit" (*ṣaḥw*) vorzogen. Bāyazīd starb im Jahre 260 (874). Sein Grab, im Mittelpunkte der Stadt, zog viele angesehene Besucher an, darunter Hudjwīrī, Nāṣir-i Khusraw und Yāḳūt. Im Jahre 713 (1313) wurde eine Kuppel darüber errichtet, und zwar auf Befehl des Mongolen-Sultan Uldjaitu Muḥammed Khudābanda, dessen geistiger Leiter, Shaikh Sharaf al-Dīn, ein Nachkomme des Heiligen war oder zu sein beanspruchte (*Safarnâma*, Übers. Schefer, S. 7, Anm. 3).

Bāyazīd hinterliess kein geschriebenes Werk, und obgleich Fragmente früher Sammlungen seiner *Shaṭaḥât* (ekstatische Äusserungen) auf uns gekommen sind, sind die Aussprüche, die ihm in späteren Sammlungen zugeschrieben werden, doch unecht. Er verband strenge Askese und Ehrfurcht vor dem religiösen Gesetz mit einer ausserordentlichen Kraft verstandesmässiger und erfinderischer Spekulation. Eine monistische Tendenz, die vielleicht von ʿAṭṭār und andern persischen Mystikern übertrieben wurde, tritt augenscheinlich schon in den ältesten Quellen (z. B. *Lumaʿ*, S. 380—93) zutage, auf die sich Massignon (*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, S. 245—56) bei der glänzenden Analyse seiner Lehre stützt. Sein Versuch, auf dem negativen Wege der Abstraktion (*taḏjrîd*, *fanāʾ bi ʾl-tawḥîd*) vollständige Einheit zu erreichen, wird unnachgiebig durchgeführt, bis dass er nach Ablegung seiner eigenen Persönlichkeit, gleich einer Schlange, die ihre Haut abwirft, göttliche Eigenschaften annimmt und ausruft: *Subḥānī*, „Ehre sei mir! Wie gross ist meine Majestät!" usw. Folgende Stellen seien zur Erläuterung angeführt. „Wenn ich auf-

Digitized by Birzeit University Library

richtig sagen könnte: es gibt keinen Gott ausser Allāh, würde ich um nichts danach besorgt sein" (*Ḥilyat al-Awliyāʾ*, Leidener Hs., II, 220). „Zwölf Jahre lang war ich der Schmied (*ḥaddād*) meines „Selbst" (*nafs*) und fünf Jahre lang der Spiegel meines Herzens (*ḳalb*). Darauf überlegte ich ein Jahr lang zwischen meinem „Selbst" und meinem Herzen; und siehe, an meinem Leib sah ich einen äusseren Gürtel (des Unglaubens). Zwölf Jahre arbeitete ich, um ihn zu sprengen; dann sah ich auf und erblickte einen Gürtel in mir. Fünf Jahre arbeitete ich und überlegte, wie ich ihn sprengen könnte; und er wurde gelöst. Ich sah auf Gottes Geschöpfe und bemerkte, dass sie tot waren, und sprach vier *takbīr*'s über sie" (Ḳushairī, *Risāla*, Kairo 1318, S. 57, Z. 23 ff.; vgl. ʿAṭṭār, *Tadhkirat al-Awliyāʾ*, I, 139, Z. 5 ff. und *JRAS*, 1906, S. 327 f.). „Sobald ich die Einheit (*waḥdāniyya*) erlangt hatte, wurde ich ein Vogel mit einem Körper von Einheit (*aḥadiyya*) und Flügeln von Unvergänglichkeit; und ich flog zehn Jahre lang weiter in der Luft der Eigenschaft (*ḳaifiyya*), bis ich eine Atmosphäre erreichte, die hundert Millionen mal so gross war (wie die der Eigenschaft); und ich flog weiter, bis ich das Feld der Ewigkeit (*azaliyya*) erreichte, und dort sah ich den Baum der Einheit". Nachdem er dann seinen Boden, seine Wurzeln, Zweige, Blätter und Früchte beschrieben hat, sagt er: „Ich sah und erkannte, dass dies alles Betrug war" (*Luma*^{s}, S. 384, Z. 12 ff.). Die letzten Worte sind, glaube ich, nichts anderes als eine Anerkennung der Tatsache, dass jede Beschreibung der Wirklichkeit trügerisch ist. Die Ansicht, dass sie ein Bekenntnis des Misserfolges und der Enttäuschung seien (Massignon, *Essai*, S. 248), erscheint mir psychologisch unwahrscheinlich. Dies würde sicherlich ein mangelhafter und schwacher Schluss für die höchste mystische Erfahrung sein, die in Bāyazīd's Falle in Nachahmung des Propheten als ein *miʿrādj* beschrieben wird (s. *Luma*^{s}, S. 382—87; *Islamica*, II, 402 ff., eine arabische Fassung aus dem IV. Jahrhundert, hrsg. u. übers. von Nicholson; und ʿAṭṭār, *Tadhkirat al-Awliyāʾ*, I, 172—76). Andrerseits ist es ganz natürlich, dass Djunaid, der zu den *Shaṭaḥāt* einen Kommentar schrieb, die Schwächen seines Vorgängers kritisiert haben würde (*Luma*^{s}, *a. a. O.*). Während ʿAbd Allāh al-Anṣārī von Herāt (gest. 481) den *Miʿrādj* für eine der vielen erfundenen Erzählungen hält, die über ihn im Schwange sind (*Nafaḥāt al-Uns*, ed. Nassau-Lees, S. 63, Z. 1 ff.), verkörpern Bāyazīd wie Ḥallādj in der späteren persischen Ṣūfī-Literatur die der Rasse so adäquate pantheistische Begeisterung. Wenn wir ihn auch von bewusstem Pantheismus freisprechen, so liegen doch Gründe zu der Annahme vor, dass seine Landsleute seinen Charakter nicht gänzlich verkannt oder die Richtung seiner Lehre missverstanden haben.

Literatur: Im Artikel angegeben; ausführlich bei Massignon, *Essai*, S. 243 ff.

(A. J. Arberry)

BOHORAS (von Gudjrātī *vohoruun* „Handel treiben"), Name der indischen Ismāʿīliten, die dem Musta'lī-Zweig der Sekte angehören [s. ISMĀʿĪLIYA] und ursprünglich vom Hindu-Glauben bekehrt wurden. In Westindien kann man noch eine kleine Anzahl Hindu-Bohoras sowie einige Sunni-Bohoras antreffen. Die Hauptmasse, Ismāʿīlī-Bohoras, überschreitet nach der letzten Zählung 200 000. Es sind fast ausschliesslich Kaufleute, die in den Städten wohnen; ein gewisser Prozentsatz findet sich sozusagen in jeder Stadt Indiens. Viele leben in Ostafrika, Mauritius usw. Das Gros lebt in Gudjrāt (Sūrat, Ahmadābād, Siddhpūr), in Karacchī, Udjdjain, Burhānpūr und besonders in Bombay, wo ihr religiöses Oberhaupt, der Hohepriester oder Mullā-dji Ṣāḥib oder Dāʿī Muṭlak, wohnt. Ihr ursprünglicher Kastensinn und ihre Kastenorganisation haben nun dem religiösen Einheitsbestreben Platz gemacht. Fälle von Eheschliessungen mit ihren arabischen Glaubensgenossen aus dem Yemen (allerdings sehr selten) werden nicht verurteilt.

Bekanntlich gewann die ḳarmatische und ismāʿīlitische Propaganda viele Anhänger in Sindh sowie in ganz Westindien lange vor dem endgültigen Sieg der Fāṭimiden in Nordafrika. Zur Zeit des al-Muʿizz war ihre Gemeinde in Sindh schon ganz gross. Die Bohora-Überlieferung weiss jedoch von dieser frühen Zeit nichts, und ihre Geschichte beginnt mit einigen Missionaren wie Aḥmad, ʿAbd Allāh u. a., deren Gräber heute noch in Cambay verehrt werden. Höchstwahrscheinlich fällt ihre Tätigkeit in das Ende des V. (XI.) Jahrh.'s, als sie für die Musta'lī-Schule predigten, der die Gemeinde angehört.

Anscheinend wurde die Sekte von den örtlichen Hindu-Rādjā's nicht bedrängt und erlangte eine ansehnliche Bedeutung zur Zeit der muslimischen Eroberung von Gudjrāt; damals stellte gegen Ende des X. (XVI.) Jahrh.'s die Gudjrātī-Gemeinde die ursprüngliche Gemeinde im Yemen völlig in den Schatten. Dieser Umstand zwang ihre religiösen Oberhäupter, die *dāʿis*, ihren Wohnsitz nach Indien zu verlegen. Erwähnt sei, dass nach der Ermordung des Fāṭimiden-Khalifen al-Āmir im Jahre 524 (1131), sein angeblicher noch unmündiger Nachfolger al-Ṭaiyib bald „entrückt" wurde. Die religiöse Autorität ging auf die aufeinanderfolgenden *dāʿis* über, zunächst auf Dhuʾaib b. Mūsā. Diese höchste Autorität wurde von jedem *dāʿī* an seinen Nachfolger weitergegeben, bis im Jahre 999 (1591) beim Tode des 26. *dāʿī* Dāwūd b. ʿAdjab Shāh ein Schisma eintrat: die Inder waren für Dāwūd b. Ḳuṭb Shāh (weshalb sie den Namen *Dāwūdīs* erhielten), die Mehrzahl der Yemenier aber für Sulaimān b. Ḥasan (daher ihr Name *Sulaimānis*). Beide Richtungen existieren noch in Indien und im Yemen: die Sulaimānī's finden sich vorwiegend im Yemen und bilden in Indien nur eine unbedeutende Minderheit.

In dem langen Werdegang der Sekte kam es oft zu Glaubensspaltungen und gelegentlich zu Übertritten zum Sunnismus, wie im Falle der Diʿfariten (erste Hälfte des IX. [XV]. Jahrh.'s, unter den muslimischen Königen von Gudjrāt). Man kann aber heute noch einige wirkliche Sektierer, die zahlenmässig allerdings ganz unbedeutend sind, antreffen, wie die ʿAliyā's (die sich im Jahre 1624 absonderten), die Nāgūshī's, d. h. Vegetarier von Baroda (seit 1789); die Hibatī's oder Hiptiyā's von Udjdjain (Ende des XVIII. Jahrh.'s); die Mahdībāgh-wālā's von Nagpur (seit 1897) usw.

Ein neues Schisma vollzieht sich gegenwärtig gerade bei den Dāwūdī's und scheidet sie in die „Pro-Mullā-dji"- und „Anti-Mullā-dji"-Partei. Erstere kann man als Konservative bezeichnen, unter denen sich ein grosser Prozentsatz von Leuten befindet, die eine mehr gleichgültige Haltung annehmen. Die zweite Gruppe kann man Fortschrittler nennen, weil sie darauf dringen, dem modernen Geist auf dem Gebiet der Erziehung, der

Digitized by Birzeit University Library

Lebensart usw. Konzessionen zu machen. Bemerkt sei, dass damit keine religiösen oder dogmatischen Fragen verbunden sind, ausser dem Problem der Nachfolge der *dāʿīs*. Die Gegner der Mullā-ǧī halten die Nachfolge des 47. Dāwūdī-*Dāʿī* Naǧm al-Dīn im Jahre 1840 für unrichtig und erklären ihn und alle seine Nachfolger als unechte *Dāʿīs*. Sie verlangen strenge Kontrolle des Gemeindevermögens, Änderungen in der Erziehungspolitik u. a. Bisher haben es die Modernisten nicht zu einer direkten Spaltung kommen lassen, aber diese Bewegung ist auffallend populär, und viele, die nach aussen gute Mullā-ǧī sind, unterstützen in Wirklichkeit die Gegenpartei und finanzieren die andauernden Streitigkeiten. Die Hauptwaffe des Oberpriesters, die früher so gefürchtete Exkommunikation, hat heute bei dem allgemeinen Schwinden des letzten Restes des Kastengeistes und jeder Organisation unter den indischen Muslimen bedeutend an Wirkung verloren.

Die Bohoras sind nach streng theokratischen Prinzipien organisiert, und alles, was nicht unter die allgemeinen Gesetze der indischen Regierung oder das Gewohnheitsrecht fällt, wird von der Autorität des Mullā-ǧī und seinen bevollmächtigten Stellvertretern, den *ʿāmils*, geregelt. Ihre Funktionen erstrecken sich nicht nur auf religiöse Zeremonien, sondern auch auf die Friedensgerichtsbarkeit, Sporteln, Schenkungen usw.

Die Geschichte der indischen Gemeinde ist noch nicht geschrieben, und das Material dafür ist anscheinend nur sehr unzureichend. Eine Liste der Namen der *dāʿīs* sowohl im Sulaimānī- wie im Dāwūdī-Zweig enthält A. A. A. Fyzee, *A chronological List of the Imams and Daʿis of the Musta'lian Ismailis*, in *JBBRAS*, 1934, S. 8—16. Für das religiöse Lehrsystem der Sekte siehe den Art. ISMĀʿĪLIYA. Einen allgemeinen Überblick über ihre Literatur gibt W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933.

Die Sulaimānī's unterscheiden sich von den Dāwūdī's nur darin, dass sie nach dem 26. *dāʿī* eine andere Linie der *dāʿīs* anerkennen. Bis vor kurzem residierten ihre *dāʿīs* im Yemen und waren alle Araber; aber mit dem Tode des 45. *Dāʿī*, ʿAlī b. Muḥsin, Ende 1936 bleibt sein indischer Nachfolger, Ghulām Husain, in Bombay.

Literatur: Mit Ausnahme der oben und im Art. ISMĀʿĪLIYA erwähnten Werke siehe noch *Gazetteer of the Bombay Presidency*, IX/II, S. 24 f.; ferner D. Menant, *Les Bohoras du Guzurate*, in *RMM*, X, 465 f.

(AL-BUḲHĀRĪ, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ismāʿīl al-Ǧuʿfī, arabischer Schriftsteller, geb. am 13. Šawwāl 194 = 21. Juli 810 zu Buḫārā als Enkel eines Iraniers, namens Bardizbah. Schon mit 11 Jahren begann er das Studium der Tradition, in seinem 16. Jahre machte er die Pilgerfahrt, auf der er die berühmtesten Traditionslehrer in Mekka und Madīna hörte. Als Ṭālib al-ʿIlm ging er dann nach Ägypten und durchwanderte in 16 Jahren, von denen er fünf in Baṣra zubrachte, ganz Asien. Dann kehrte er in seine Vaterstadt zurück, wo er am 30. Ramaḍān 256 = 31. August 870 gestorben ist; er liegt in Ḫartanak, zwei Parasangen von Samarḳand, begraben. Seinen Ruhm begründete seine Traditionssammlung *al-Ǧāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*, in die er von den zahllosen auf seinen Reisen gesammelten Überlieferungen nur wenige als beglaubigte Lehre des Propheten aufnahm. Dies Werk ist nach den Kapiteln des Fiḳh eingeteilt, für die er ein vollständiges Schema aufstellte, obwohl es ihm nicht gelang, für alle Kapitel das erforderliche Traditionsmaterial zu beschaffen. Bei der Auswahl der Ḥadīthe legte er den allerstrengsten kritischen Massstab an und in der Wiedergabe der Texte erstrebte er die allerpeinlichste Treue und Sorgfalt. Doch scheut er sich nicht, das Material durch ganz kurze, vom Texte natürlich scharf unterschiedene Bemerkungen zu erläutern. Die Überlieferung der Ṣaḥīḥtexte war zwar von Anfang an sehr sorgfältig, konnte aber zwar von Varianten, von denen uns die Kommentare Kenntnis geben, nicht ganz verhindern. Die heute gültige Vulgata ist von ʿAlī b. Muḥammed al-Yūnīnī (gest. 701 = 1303) unter Beihilfe des bekannten Philologen Ibn Mālik (gest. 672 = 1273) hergestellt worden. Vgl. *Le Recueil de traditions musulmanes* par Abû ʿAbdallâh Muḥammed Ibn Ismâʿîl al-Boukhâri, publ. par L. Krehl, Leyde 1862—1868, continué par Th. W. Juynboll, IV, eb. 1908; Stambul 1315—1421; gedr. Būlāḳ 1280, 1282, 1284, 1289, Kairo 1279 (lith.), 1305, 1307, 1312, 1312/3 (9 Bde mit Vokalen), 1312, 1336, 1350, Delhi 1270, 1889, Bombay 1269, 1869, 1873, Mirtaḥ 1873; *Le Ṣaḥîḥ d'al B., reproduction en phototypie des mss. originaux de la recension occidentale établie à Murcie en* 492/1029, *publiée avec introduction* par E. Lévi-Provençal (recension d'Abû Saʿâda), I—V, Paris 1928; *Ar. text with Engl. translation, explanatory notes and index* by M. Asad (L. Weiss), I/1, Srinagar 1935 (über die Hdss. vgl. R. Basset, in *Giornale della società asiat. ital.*, X, 76—91); El Bokhari, *Les traditions islamiques*, trad. de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais (*Publ. de l'école des langues or. viv.*, Serie IV, Bd. VI ff.), I—IV, Paris 1903. Von den zahlreichen Kommentaren zum *Ṣaḥīḥ* ist der berühmteste: *Iršād al-sārī fī šarḥ al-Buḫārī* von Aḥmed b. Muḥammed b. Abī Bekr al-Ḳasṭallānī (gest. 923 = 1517), Būlāḳ 1275/1276, 1288, 1304/1305, Kairo 1307, 1325/1326 (zugleich mit *Tuḥfat al-bārī*? von Zakariyā al-Anṣārī, gest. 926 = 1520), Lucknow 1869, 1876, Delhi 1891. Seit Ausgang des Mittelalters wird der *Ṣaḥīḥ* an Heiligkeit fast dem Ḳurʾān gleichgeachtet; namentlich in Ägypten, und Nord-Afrika gilt er beim Volk als zauberkräftig und man schwört daher gern bei ihm. Als Vorarbeit zu seinem *Ṣaḥīḥ* hatte Buḫārī schon auf seiner ersten Pilgerfahrt in Madīna (Subkī, II, 5, 3) ein Werk über die Lebensumstände der Überlieferer u. d. T. *al-Taʾrīḫ al-kabīr* verfasst (s. Aya Sofia, 3069—3071, lith. Allāhābād 1324, Aḥmadābād 1325), Auszug *al-Taʾrīḫ al-ṣaġīr*. Ausser einigen kleineren Werken wird ihm noch zugeschrieben ein *Tanwīr aʿyān bi rafʿ al-yadain fī ʾl-ṣalāt*, Kalkutta 1 56 (mit Urdu-Übersetzung), identisch mit *Ḳurrat al-ʿainain* am Rande des ihm gleichfalls zugeschriebenen *Ḫair al-kalām fī ʾl-Ḳirāʾa ḫalf al-imām*, Kairo 1320.

Literatur: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, S. 234—245; Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.*, I, 158; *Suppl.*, I, 260/5; J. Fück in *ZDMG XCII* (1928), 60—87.

BURĀḲ, verwandt mit *barḳ* „Blitz", nach der Tradition Name eines fabelhaften Tiers, das der Prophet in der Nacht seiner Himmelfahrt (*miʿrāǧ*) bestieg. Der Ḳurʾān (XVII, 1, 62; LIII, 1—18) spielt auf ein Gesicht an, das der Prophet hatte, und worin er von Mekka nach Jerusalem und von da in den

Digitized by Birzeit University Library

Himmel entführt zu werden glaubte. Das Tier, das ihn forttrug, wird im Ḳurʾān weder beschrieben noch genannt; aber die Ausleger erklären, dass Muḥammad in jener Nacht im *ḥidjr* des heiligen Hauses, d. h. im innern Umkreis der Kaʿba, weilte, und dass der Erzengel Gabriel ihm Burāḳ zuführte.

Diese Legende ist vielseitig ausgeschmückt und ein Lieblingsstoff der Dichter und Miniaturmaler geworden. Burāḳ wird in weitläufigen Beschreibungen als Stute mit Frauenkopf und Pfauenschwanz dargestellt. Siehe darüber einen guten Artikel im *Magasin pittoresque*, 1876, S. 364 mit Faksimile eines merkwürdigen persischen Miniaturbildes; in derselben Sammlung, 1884, S. 4 bndet sich ein zweites Miniaturbild, das aus der teruhmten Figurenhandschrift stammt, welche die Übersetzung des persischen Gedichts des Farid al-Dīn ʿAṭṭār über die Nacht der Himmelfahrt des Propheten enthält (hrsg. von Pavet de Courteille). Vgl. auch Abu ʾl-Fidāʾ, Bukhārī u. a. Burāḳ diente auch dem Abraham als Reittier, als er seinen nach Mekka verwiesenen Sohn Ismāʿīl besuchte (s. Ṭabarī, *Chronique persane*, übers. Zotenberg, I, 168). In der Ṣakhra-Moschee in Jerusalem findet sich ein Stein von einer merkwürdigen Form, welcher den Pilgern als der Sattel des Burāḳ gezeigt wird (Gérard-Saintine, *Trois ans en Judée*, Paris 1860); nahe der Klagemauer findet sich auch der „Stall des Burāḳ", der in neuerer Zeit in der jüdisch-muslimischen Kontroverse oft genannt worden ist.

C

ČISHTĪ, Muʿīn al-Dīn Muḥammad, Stifter einer in Indien weit verbreiteten ṣūfischen Bruderschaft [s. ČISHTĪYA] und einer der grössten Heiligen Indiens, wie sein Beiname Aftāb-i Mulk-i Hind (Sonne des Reiches von Hind) beweist. Muʿīn al-Dīn stammte aus Sistān und wurde geboren 537 (1142); als er 15 Jahre alt war, starb sein Vater Ghiyāth al-Dīn Ḥasan; er hielt sich dann in verschiedenen Städten in Khurāsān auf und kam schliesslich nach Baghdād. Während dieser Zeit wurde er persönlich bekannt mit den berühmtesten damaligen Ṣūfīs, Nadjm al-Dīn Kubrā, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, Awḥad al-Dīn Karmānī u. a. Im Jahr 589 (1193) kam er nach Dihlī, siedelte aber alsbald nach Adjmīr über, wo er 633 (1236) gestorben ist. Sein dortiges Grab wurde nachher ein vielbesuchter Wallfahrtsort; der berühmte Kaiser Akbar pilgerte zu Fuss dahin. Ein prächtiges Mausoleum (*dargāh*) wurde errichtet, das noch heute viel besucht wird.

Tatsächlich ist er nicht der einzige Heilige Indiens, der unter dem Namen Čishtī bekannt ist; wir brauchen nur zu erinnern an Salīm Čishtī, den Zeitgenossen Akbars, dessen Dargāh zu Fatḥpūr Sikrī ebenfalls in hoher Verehrung steht. Andere Personen, die die Nisba Čishtī führen, werden unter ihren Namen erwähnt werden.

Literatur: Abu ʾl-Fazl, *Akbar-nāme*, ed. Calcutta, II, 154 ff.; *Āʾīn-i Akbarī*, Übers. Jarrett, III, 361; *Taʾrīkh-i Firishta*, II, 711 ff.

ČISHTĪYA, indischer Fakīr-Orden oder Kaste. Nach einigen wurde er von einem gewissen Abū Isḥāḳ gegründet, der in der neunten Generation von ʿAlī abstammte, aus Kleinasien auswanderte, sich in Čisht, einem Dorfe Khurāsāns, oder nach einem andern Bericht sich in Syrien niederliess und in Accon beerdigt wurde. Nach anderen wurde der Orden von Banda Nawāz gegründet, der in Kalbarga begraben ist; nach anderen wiederum von Khwādja Aḥmad Abdāl von Čisht (gest. 355 = 965/6), der von Muʿīn al-Dīn Čishtī, einem Manne aus Sidjz, nach Indien gebracht wurde, der seinerseits zur Zeit des Muʿizz al-Dīn b. Sām (589 = 1193) dorthin wanderte und sich in Ajmeer niederliess (Sir D. Ibbetson, *Panjab Castes*, 1916, S. 224 gibt die Zeit dieses Mannes mit 471 [1078/9] an und glaubt, dass er mit Banda Nawāz identisch sei; aber die Namensform ist zu spät dafür). Sein *khalīfa* war Khwādja Ḳuṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī (gest. 633 = 1235/6), der in der Nähe des Ḳuṭb Manār in Dehlī begraben liegt, und dessen *khalīfa* Baba Farid Shakar-gandj (gest. 688 = 1268/9), dessen Schrein sich in Pak Pattan in Montgomery (Pandjāb) befindet. „Die Nachkommen seiner leiblichen oder geistigen Verwandten und Kinder haben allmählich eine Kaste gebildet, die im unteren Satluj- und besonders im Montgomery-Gebiet zu finden ist" (Ibbetson, *a. a. O.*).

Baba Farid hatte zwei Schüler: ʿAlī Aḥmad Ṣābir, dessen Schrein sich in Piran Kaliar bei Rurkī befindet und dessen Anhänger als Ṣābir Čishtī bekannt sind, und Niẓām al-Dīn Awliyāʾ (630—725 = 1272—1324), dessen Anhänger Niẓāmī heissen. Sein Grab in Dehlī wird in dem Urdu-Werk *Āthār Dehlī* (Dehlī 1911) beschrieben.

Die Vorfahren der Montgomery-Čishtī sollen im XIII. Jahrhundert von Kābul nach Lahore gekommen und dann nach Montgomery weitergezogen sein. Bis vor kurzem lebten sie als Nomaden und behaupteten, ḳurashitischer Herkunft zu sein. Sie gehen Heiraten mit Radjput-Frauen ein. Ibbetson zitiert einen Ausspruch (dessen Herkunft er nicht kennt): „Du kannst einen Čishtī an seinem Schielauge erkennen".

Ordensgebräuche. Sie legen besonderen Nachdruck auf die Worte *illa ʾllāh*[u]; in ihren Gottesdiensten pflegen sie Vokalmusik und tragen bunte Kleider, die mit Ocker oder Akazienrinde gefärbt sind. Der *murīd* (Novize) erhält nach einem Gebet von zwei *rakʿa*'s bestimmte Unterweisungen, z. B. dass er den Sinn des Wortes *faḳr*, *faḳa* (Armut), *ḳanāʿa* (Zufriedenheit), *yād Allāh* (Gedenken Allāhs), *riyāḍa* (Kasteiung) beherzigen solle. Alsbald wird ihm irgendein *ism* (göttlicher Name) enthüllt, und man befiehlt ihm, ein Heiligengrab aufzusuchen und dort 40 Tage zu fasten (das sog. *čilla kashi*). Schliesslich wird

Digitized by Birzeit University Library

ihm der geistliche Stammbaum des Ordens mitgeteilt. Danach soll er Visionen haben.

Drogen, wie *bang*, *čaras*, Tabak und geistige Getränke sind streng verboten.

Geschichte des Ordens. Nach Crooke (IV, 302, s. unten) brachte er eine wichtige Persönlichkeit und neuen Stifter in Shaikh Salīm hervor, auf dessen Fürbitte dem Kaiser Akbar ein Sohn gleichen Namens geboren wurde. Aber das *Akbar-nāma* (Übers. Beveridge, II, 502), das über dieses Ereignis ausführlich spricht, bezeichnet diesen Shaikh weder als Čishtī noch erwähnt ihn sein Verfasser in der Liste der Čishtī-Heiligen (*Ā³in-i Akbarī*, Übers. Jarret, III, 361). Zeitweise erblühte der Orden in Bahawalpur (N. Radjputana) zu starkem Leben; hier wurde ein Dorf Čishtian von Nachkommen Tādj al-Dīn Čishtī's, eines Enkels Shakargandj's, gegründet. Nachdem die Bewegung Shakargandj's, gegründet. Nachdem die Bewegung zurückgegangen war, wurde sie von Khᵛādja Nūr Muḥammed Ḳibla-i ʿĀlam, einem Punwar Radjput des Karral-Stammes, neubelebt. Fünf Zweigorden werden aufgezählt: Zaidī (nach Khᵛādja ʿAbd al-Aḥad b. Zaid genannt), Iyādī (nach Khᵛādja Fuḍail b. Iyāḍ), Adhamī (nach Ibrāhīm b. Adham), Hubairī und Čishtī (schlechthin).

Literatur des Ordens. Sie sollen zahlreiche Lieder (*ḳāfiya*) haben, die als „Nahrung der Seele" betrachtet werden. Ihre Hauptdichter sollen Budha Shāh, Ghulām Shāh und Khᵛādja Ghulām Farīd sein.

Eine Liste ihrer Heiligengräber wird im *Glossary of the Tribes and Castes of the Panjab and N. W. Frontier Province*, Lahore 1919, I, 530—31 gegeben. Ein bedeutendes Ṣābirī-Heiligtum befindet sich in Thaska Mirandj, im Karnal-Gebiet, das im Jahre 1131 (1718/9) von Nawwāb Roshan al-Dawla, dem Minister Muḥammad Shāh's, gegründet wurde. Eine Liste ihrer Heiligen findet sich *ebd.*, I, 531—38, eine Verteilungskarte ihrer Gemeinden bei Crooke, *Tribes and Castes of N. W. Provinces and Oudh*, IV, 302. Die obige Beschreibung ist hauptsächlich aus diesen Werken geschöpft.

Listen von Čishtī-Heiligen finden sich in den Werken *Siyar al-awliyāʾ* von Muḥammad Mubārak Kirmānī und *Khazīnat al-aṣfiyāʾ* von Muftī Ghulām Sarwar Lāhorī.

D

AL-DADJDJĀL, mythische Persönlichkeit der islāmischen Eschatologie, eine Art Antichrist.

Der Ausdruck findet sich im Ḳurʾān nicht; wahrscheinlich ist er ein aramäisches Lehnwort. Im Syrischen wird er als Beiwort des Antichrist gebraucht, z.B. Matth. XXIV, 24, wo die Peshittā ψευδόχριστος mit *mešīḥē daggālē* übersetzt. Man findet im Syrischen auch *nebiyā daggālā* „Pseudo-Prophet", *šāhedā daggālā* „falscher Zeuge" usw. Andrerseits scheint im Arabischen das Vorhandensein des Verbs *dadjala* in der Bedeutung „täuschen", das von den Lexika ohne nähere Angaben aufgeführt wird, zweifelhaft: dies Verb findet sich weder im Ḳurʾān noch in der Tradition.

Wie Bousset gezeigt hat, setzt sich die Vorstellung des Antichrist in der altchristlichen Litteratur aus verschiedenen Elementen zusammen. Die wichtigsten, auch in bezug auf die muslimischen Vorstellungen, sind folgende: *a.* als Satan und eschatologischer Feind Gottes; *b.* als eschatologischer König, der die Völker gegen Israel zusammenbringen wird; *c.* als Widersacher Christi und Verführer, dem hauptsächlich die Juden anhangen; *d.* als Tyrann aus dem Stamme Dan, der in Jerusalem ein Königreich gründen wird, in dem er selbst und seine Streitkräfte von Christus vernichtet werden.

Diese Züge finden sich, oft verwischt, in der kanonischen Tradition wieder; *a.* Die Beziehungen zwischen dem Dadjdjāl und Satan oder vielmehr ihre Identifizierung findet sich in einer ganz bekannten Tradition wieder; die muslimischen Heere, eben dabei, die Beute von Constantinopel zu verteilen, ziehen sich in voller Hast zurück, durch einen falschen Alarm Satans gewarnt, der ihnen einflösst, der Dadjdjāl habe sich in ihrer Abwesenheit auf ihre Familien gestürzt. Als sie Syrien erreicht haben, erscheint der „Feind Gottes" in Wahrheit, aber angesichts Christi zergeht er wie Salz im Wasser (Muslim, *Fitan*, Trad. 34; Ibn Mādja, *Fitan*, Trad. 33). — Zweitens zeigen sich die Beziehungen zwischen dem Antichrist und Satan auch in den Beschreibungen des Äusseren des Dadjdjāl.

Er ist rot (Bukhārī, *Rūʾyā*, b. 33), mit krausem Haar (Bukhārī, *Libās*, b. 68), korpulent (Bukhārī, *Libās*, b. 33), er hat einen grossen Schlund (Ṭayālisī, Nr. 2532), er ist einäugig (Bukhārī, *Anbiyāʾ*, b. 3; *Rūʾyā*, b. 11). Sein einziges Auge auf seiner grossen Stirn (Ṭayālisī, Nr. 2532) ist wie eine obenauf schwimmende Traube (Bukhārī, *Maghāzī*, b. 77). Auf seiner Stirn steht geschrieben: *Kāfir* („Ungläubiger": Bukhārī, *Zadjdjī*, b. 30; *Anbiyāʾ* b. 8). Oder das eine seiner Augen ist wie Glas von grüner Farbe (Ṭayālisī, Nr. 544), in dem andern befindet sich eine harte Kralle (Ṭayālisī, Nr. 1106). Selbst seine Eltern werden als Ungeheuer beschrieben (Ṭayālisī, Nr. 865).

b. Der Dadjdjāl ist auch ein eschatologischer Typ, verwandt den *Malāḥim* (Ibn Mādja, *Fitan*, b. 35), welcher, wie der eschatologische Tyrann des Alten Testamentes, aus einer entfernten Gegend kommen wird, nicht aus dem Norden, sondern aus irgend einer im Orient gelegenen Gegend (Ibn Mādja, *Fitan*, b. 33), aus Khurāsān (Ibn Ḥanbal, I, 4, 7) oder von Iṣbahān (Ibn Ḥanbal, III, 224; VI, 75). — Schwere Zeiten werden seinem Auftreten voraufgehen (Ibn Ḥanbal, VI, 125, 453 f.), was eingehend geschildert wird (Muslim, *Fitan*, Trad. 110, wo sich Beziehungen zu Yādjūdj und Mādjūdj finden, den alttestamentlichen eschatologischen Völkern der Nordens; Trad. 111—17; Abū Dāwūd, *Malāḥim* b. 14; Tirmidhī *Fitan*, b. 57—9 usw.).

c. Er ist der grosse Verführer, was sich aus seiner Ähnlichkeit mit Christus erklärt (Antichrist

Digitized by Birzeit University Library

im Sinne von „Gegenstück zu Christus"; vgl. den Umstand, dass sein Reittier ein Esel ist — messianischer Zug [Ibn Ḥanbal, III, 367], und dass seine Augen schlafen, aber nicht sein Herz — prophetischer Zug [Ṭayālisī, Nr. 865]). Seine Anhänger werden insbesondere Ungläubige und *Munāfik* sein (s. d.; Ibn Ḥanbal, III, 238), Frauen (*ebd.*, II, 67) und Juden (Muslim, *Fitan*, Trad. 124; Ibn Mādja, *Fitan*, b. 33; Ibn Ḥanbal, III, 224, 292; VI, 75). Jeder Prophet hat seine Gemeinde vor diesem Verführer gewarnt (Bukhārī, *Tawḥīd*, b. 17; Abū Dāwūd, *Malāḥim*, b. 14; Ibn Ḥanbal, I, 195; II, 135; III, 79, 103, 173 usw.). Wie das Evangelium (Math. XXIV, 24; Mark. XIII, 22) hebt das *Ḥadīth* die grosse Zahl der Pseudo-Messiasse hervor (Bukhārī, *Fitan*, b. 25; Muslim, *Fitan*, Trad. 83—5).

d. Er wird erscheinen und viel Lebensmittel, Wasser und Feuer bei sich haben (Muslim, *Fitan*, Trad. 106—8; Ibn Mādja, *Fitan*, b. 33 usw.). Er wird die Erde erobern ausser Mekka und Medīna und wird in Syrien oder in Palästina durch Christus oder den Mahdī umkommen (s. d. art. Mahdī; Muslim, *Ḥadīdī*, Trad. 486; Ibn Mādja, *Fitan*, b. 33; Ibn Ḥanbal, II, 397—98, 407—8 isw.), nachdem er vierzig Tage oder vierzig Jahre geherrscht hat (Abū Dāwūd, *Malāḥim*, b. 14; Ibn Mādja, *Fitan*, b. 33; Ibn Ḥanbal, II, 166; IV, 181 usw.).

Nach arabischen Legenden bewohnt er eine von den Inseln des Reiches des Mahārādj oder von Zābedj. Die Seefahrer von Sīrāf und ʿOmān berichten, dass man beim Vorbeifahren an dieser Insel entzückende, von Laute, Hoboë, Tamburin und andern Instrumenten herrührende Klänge vernehme, die von Tänzen und Händeklatschen begleitet werden. Diese Überlieferung ist sehr verbreitet; sie findet sich bei Ibn Khordādhbeh, Bīrūnī, Ḳazwīnī, Dimishḳī, Djordjānī, Ibn Iyās, in Mas'ūdis *Murūdj* (I, 343) und *Kitāb al-Tanbīh* (Übers., S. 92), in den *ʿAdjāʾib al-Hind* und noch verschiedenen andern Schriften. Auch in der Erzählung von Sindbād dem Seefahrer kehrt sie wieder. Ibn Khordādhbeh (S. ٩٨, 48) nennt diese Insel Bartāʾil; der *Mukhtaṣar al-ʿadjāʾib* (S. 38, 57) gibt ihr denselben Namen und fügt hinzu, dass man dort Gewürznelken erhandelt; der Tauschhandel vollzieht sich, ohne dass die Bewohner sich zeigen; sie legen die Ware am Ufer nieder, worauf die Reisenden davon das ihnen Passende nehmen und eine gleichwertige Ware an die Stelle legen. Nach demselben Werk (S. 150) ist der Dadjdjāl an einen Felsen auf einer Meeresinsel angeschmiedet und wird von Dämonen mit Nahrung versorgt. Tamīm al-Dārī, ein Zeitgenosse des Propheten, soll ihn dort besucht haben (vgl. *Murūdj*, IV, 28).

Allgemein wird dieses Wesen als Ungeheuer bezeichnet, in seiner Beschreibung jedoch, seiner Identifizierung und über den Ort seiner Erscheinung am Ende der Welt gehen die Ansichten auseinander. Nach einigen ist es ein jüdischer Zeitgenosse des Propheten namens Ṣāʾid b. Ṣāʾid (Ibn al-Wardī, S. 143 f.); andere halten ihn für den Sohn des Wahrsagers Shikk, des ersten dieses Namens (*Mukhtaṣar al-ʿadjāʾib*, a. a. O.). Ṭabarī schildert ihn in seiner Chronik (pers. Auszug, frz. Übers. von Zotenberg, I, 67 ff.) als eine Art Dhu 'l-Karnain, als Riese und König der Juden, der die ganze Welt beherrscht; an dieser Stelle wendet der Verfasser auf den Dadjdjāl israelitische, auf den Messias bezügliche Weissagungen an. Zur Zeit, wo Gog und Magog die sie umringende Mauer durchbrechen, soll er auf einem Esel von gleicher Grösse wie er selbst erscheinen. Seine Herrschaft wird nur vierzig Tage dauern, innerhalb deren er jedoch die ganze Erde von Osten nach Westen und von Norden nach Süden durchstreifen wird. Vor Jesus und dem Mahdī wird seine Macht und auch seine Leibesgrösse schwinden; schliesslich wird ihn der Mahdī töten. Ṭabarī gibt ʿAbd Allāh al-Ṣayātid als wahren Namen des Dadjdjāl an.

Bald wird Khurāsān, bald Kūfa, bald das jüdische Stadtviertel Ispahāns als Ort seines Erscheinens bezeichnet (Ibn al-Wardī, *a. a. O.*; s. auch Bīrūnī, *Chronol*, S. 195 f.).

DAHRĪYA (A.) mit Beziehung auf Sūra XLV, 23 (wo von den Ungläubigen gesagt wird: Und sie sprechen: „Es ist nichts anderes als unser irdisches Leben; wir sterben und leben und nichts vernichtet uns als der Lauf der Zeit" [*al-dahr*]) Benennung der Leute, die neben der Verwerfung des Glaubens an einen Gott, seine Weltschöpfung und Vorsehung, neben Ablehnung der Forderungen jeder positiven Religion (göttliche Gesetze, jenseitiges Leben, Vergeltung) die Ewigkeit der Zeit und der Materie lehren, alles Weltgeschehen bloss dem Walten unverbrüchlicher Naturgesetze (oder der Bewegung der Sphären) zuschreiben. Als das zumeist charakteristische Moment ihrer Lehre, aus dem die anderen folgen, wird ihr Beknntnis der Anfangslosigkeit der Zeit hervorgehoben (*Mafātīḥ al-ʿulūm*, ed. Van Vloten, S. 35 penult., 40, ٤). Es wäre schwer, eine völlig adäquate Übersetzung der Benennung Dahrīya im Sinne ihres Gebrauchs in der islāmischen Literatur zu geben, da (wie ähnlich auch z. B. bei der Bezeichnung als *zindīḳ*; s. d.) der ihr gegebene Inhalt nicht fest abgegrenzt ist und eher nach seiner negativen als nach seiner positiven Seite festgestellt werden kann. Auch fehlt es in der theologischen Literatur nicht an Schwankungen in bezug auf Einzelheiten ihrer Lehre. Shahrastānī berichtet von ihnen bald, dass sie die Existenz von intelligiblen Wesenheiten (*maʿḳūlāt*) leugnen und lediglich die mit den Sinnen erfassbaren (*maḥsūsāt*) zugeben (ed. Cureton, S. 201, ٢), bald hingegen, dass sie auch Intelligibilia zulassen (*ebd.*, S., 202, ١٢). Wir finden sogar auch eine Definition der Dahrīya, nach welcher sie das Dasein Gottes zwar zugestehen, die Entstehung der Welt jedoch als das planlose Zusammenstossen von im Raume schwirrenden Atomen erklären: Atomisten (Djamāl al-Dīn al-Ḳazwīnī, *Muṭāl al-ʿulūm wa-mubīd al-humūm* [Kairo 1310], S. 37). Am nächsten kommt man der Absicht der Benennung Dahrīya, wenn man sie mit Materialisten oder Naturalisten wiedergibt; die früher beliebte Deutung als Fatalisten ist völlig unentsprechend. — Die älteste Definition des Begriffes der Dahrīya, der wir auch in obigem hauptsächlich gefolgt sind, finden wir in Djāḥiẓ' *Kitāb al-hayawān* (Kairo 1325, VII, 5), wo ihnen auch (gewiss mit einem Blick auf Sūra XLV 22: „wer sein Gelüste als seinen Gott anerkennt") ausser dem Atheismus und Naturalismus, stark generalisierend, auch die hedonistische Lebensanschauung zugeschrieben wird: „er (der *dahrī*) kennt keinen Unterschied zwischen Mensch und Vieh; schlecht ist in seinen Augen nur, was seinen Lüsten im Wege steht; alles dreht sich bei ihm um

Digitized by Birzeit University Library

Lust und Schmerz; recht ist, was ihm Nutzen verursacht und kostete es auch tausend Menschen das Leben". Es folgt aus ihren allgemeinen Lehren, dass sie den Volksaberglauben ablehnen, die Existenz von Dämonen und Engeln, die Bedeutung der Träume und die Wirksamkeit des Zaubers zurückweisen (Diâḥiz, *a. a. O.*, II, 50, 4 ff.); hingegen sollen manche von ihnen die Möglichkeit der Verwandlung von Menschen in Tiere (*maskh*) auf Grund rationalistischer Analogien zugeben (*ebd.*, IV, 24, 5 ff.). Wie im allgemeinen die Mutakallimūn, so beschäftigt sich mit der Bekämpfung der Dahriya auch wiederholt der jüdisch-arabische Theologe Saʿadyah (gest. 942); zunächst in der Einleitung zu seinem Kommentar zum *Sêfer yeṣîrah* (ed. Lambert, Paris 1891), später im I. Buch seines *Kitâb al-amânât wa 'l-iʿtiḳâdât* (ed. Landauer, Leiden 1880, S. 63—65) im Zusammenhang der Widerlegung der Leugner einer zeitlichen Weltentstehung, und er verbreitet sich an letzterer Stelle vorwiegend über die Zurückweisung ihrer Beschränkung des Erkennbaren auf das sinnlich Wahrnehmbare. In seiner Hiob-Übersetzung wendet er in seiner Weise 22, 15 auf die Dahriya an, indem er *ôrach ʿôlâm* des Textes mit *madhâhib al-dahriyîna* überträgt; vgl. auch mehrere Stellen seines Proverbienkommentars (B. Heller, in *REJ*, XXXVII, 229).

Der Ursprung der Dahriya wird auf die griechischen Philosophenschulen zurückgeführt; sie werden von Ghazzâlî (*al-Munḳiḏh min al-ḍalâl*, Kairo 1309, Sammelband, 8) von den *ṭabiʿiyûn* (φυσικοί), die bei Anerkennung einer schöpfenden und waltenden Gottheit die Substantialität der Seele und infolgedessen ihre Unsterblichkeit leugnen, und von den *iláhiyûn* (θεολόγοι, Sokrates, Platon, Aristoteles) unterschieden. — Mit dem Eindringen der europäischen Naturwissenschaft in die Kreise der orientalischen Intellektuellen hat sich unter ihnen auch vielfach der Darwinismus, Materialismus u. a. verbreitet (Übersetzung von Büchner's *Kraft und Stoff* ins Arabische von Shiblî Shumail al-Lubnānī, Alexandrien 1884, desselben Schrift *„al-Ḥaḳîḳa"*, Kairo o. J.). Dementsprechend ist auch eine diese Tendenzen bekämpfende Literatur hervorgetreten, aus der die anti-darwinistischen Schriften vom Bairûter Ibrâhîm al-Ḥawrânî (*Manâhiḏj al-ḥukamâʾ, ai ibṭâl maḏhab Darwin wa-usûl al-falâsifat al-mâddiyin*, Bairût 1884; *al-Ḥaḳḳ al-yaḳîn*, Bairût 1887, Gegenschrift gegen Shiblî) hervorgehoben werden können. Während diese Schriften und Gegenschriften aus christlichen Kreisen hervorgegangen sind, hat von muḥammedanischer Seite die auch in die islâmischen Kreise eingedrungene materialistische Weltanschauung mit ihrer Qualifizierung als Dahriya bekämpft der afghânische Gelehrte und Agitator Djamâl al-Dîn al-Afghânî [s. d.] in einem ursprünglich in persischer Sprache (Bombay 1298, lith.) erschienenen, dann auch ins Urdu (Calcutta 1883 lith.) und ins Arabische (durch Muḥammed ʿAbduh) übersetzten Traktat, der in letzterer Übersetzung u. d. T. *Risâla fi ibṭâl maḏhab al-dahriyin wa-bayân masâsidihim wa-ithbât anna'l-din asâs al-madaniya wa'l-kufr fasâd al-ʿumrân* zuerst in Bairût (1303), dann in neuer Auflage in Kairo (1312; 76 SS., 8°.) gedruckt erschienen ist und grosse Verbreitung in allen islâmischen Kreisen gefunden hat. Zu dieser Literatur gehört noch *al-Durra al-saniya fi'l-radd ʿala'l-mâddiya wa-ithbât al-nawâmîs al-sharʿiya bi 'l-adillat al-ʿaḳliya* von ʿAbdallâh ʿAlâʾ al-Dîn al-Baghdâdî al-Dihlawî (Kairo 1313; 192 SS., 8°.). Man sieht, dass *mâddîya* (Materialisten) und *dahriya* in solchem Zusammenhang synonym gebraucht werden. Für letzteres Wort konstatieren die Sprachgelehrten übrigens auch die Aussprache *duhriya* nach der in Nisben häufigen Vokalveränderung (Sibawaihi, ed. Derenbourg, II, 64, 19—21).

Literatur: *Rasâʾil Ikhwân al-ṣafâ* (Bombay 1306), III, 39; Diâḥiz, *a. a. O.*; Saʿadyah, *a. a. O.*; Shahrastânî, *a. a. O.*; *Dictionary of Technical Terms* etc. (*Bibl. Ind.*), s. v., S. 480; Ed. Pococke, *Notae miscellaneae philolog. Bibl.*, S. 251 (Leipzig 1705, S. 239); vgl. W. L. Schramaier, *Über den Fatalismus der vorislamischen Araber* (Bonn 1881), S. 12—22; M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* (Bonn 1912), Index s. v. Dahriten.

DĀʿĪ. Dieser Titel bezeichnet einen Glaubensboten, wörtlich einen „Berufer", der zum wahren Glauben einladet. Er begegnet uns oft in der Geschichte der Ismāʿīliten, Ḳarmaṭen und Druzen.

In der Rangordnung der ismāʿīlitischen Würdenträger nehmen die *dāʿî* die fünfte Stufe ein; ihnen zur Seite stehen die *ḥudjdja* („Beweise") oder *naḳîb*, denen ebenfalls die Verbreitung der Glaubenslehren obliegt. Die fünf Würden dieser Sekte entsprachen fünf metaphysischen Prinzipien; die der *dāʿî* stellte die Zeit, die der *ḥudjdja* den Raum dar.

Bei den Druzen gehören nach dem System des Ḥamza die *dāʿî* nicht zu den fünf obern Ministern, auch sind sie nicht wie diese Verkörperungen oder Vertretungen der geistigen Prinzipien. Sie stehen vielmehr an der Spitze der untergeordneten Minister und haben unter sich als Gehilfen für ihr Missionsgeschäft die *maʾdhûn* und *mukassir*; der fünfte, *tâlî* genannte Minister erteilt ihnen ihre Vollmachten. Bisweilen erhalten die *dāʿî* den Beinamen *al-ḏjadd* („der Fleiss"), weil sie eifrig die wahre Lehre studiert haben, oder auch *dāʿî 'l-ḥidjdjâl* („Boten der Verherrlichung"), weil man annimmt, dass auch der Antichrist seine Missionare hat, die „Boten des blinden Daḏjdjâl" heissen.

Muḳtanâ (der Diener), der nach dem Ausscheiden Ḥamzas bei den Druzen die höchste Gewalt ausübte, empfahl, soweit als möglich in jeden Sprengel zwölf *dāʿî* und sechs *maʾdhûn* einzusetzen. Diese Missionsvorsteher erhalten von den Häuptern der Sekte die den Gläubigen vorzulesenden Rundschreiben.

Mit dem Namen *dāʿî* werden ausserdem noch Personen verschiedenen Ranges bezeichnet, von denen die einen den andern untergeordnet sind. In der Geschichte der Ḳarmaṭen und Fāṭimiden begegnet uns z. B. der Titel Grossdāʿî oder *dāʿî* der *dāʿî*. Als der zum Mahdî erwählte ʿUbaid Allâh 297 = 909 nach Rakkâda kam, hielt ein gewisser von den *dāʿî* umgebener Sherîf eine öffentliche Versammlung ab und fungierte so als Grossdāʿî.

Durch Makrîzî und Nuwairî sind wir über die Proselytenmacherei dieser Glaubensboten unterrichtet. Zuerst wurden die Leute ihrer eignen Geistesrichtung und ihrem Bildungsgrad gemäss bearbeitet, dann versucht, in ihnen Zweifel an ihrer Religion hervorzurufen und ihnen beigebracht, weniger nach den Überlieferungen als nach der Vernunft zu urteilen; eine Erklärung der Systeme der alten Philosophen folgte, und schliesslich wurden die Übungen der Religion als einfache

Digitized by Birzeit University Library

symbolische Handlungen ausgelegt. Hatte der Zuhörer diese Prämissen angenommen, so wurde von ihm eine vollständige Unterwerfung unter den Imām verlangt und er darauf in das eigentliche Lehrsystem eingeweiht. Bei den Ismāʿīliten erreichte die Mehrzahl der *dāʿī* nicht die vollständige Einweihung; diese erfolgte anfangs in sieben Stufen, deren Zahl später auf neun erhöht wurde. Viele Missionare blieben bei der sechsten stehen.

Diese Sendboten hat man sich aber nicht nur als Religionslehrer zu denken, sie bewährten sich vielmehr auch im Heeresdienst, und mehrere von ihnen waren sogar bedeutende Feldherrn.

Die berühmtesten *dāʿī* sind folgende: ʿAbdān und Ḥamdān Ḳarmat, ismāʿīlitische Glaubensboten und Gründer der Karmaṭensekte; Ḥamdān war der erste Grossdāʿī des ʿIrāḳ; — Zikrawaih, *dāʿī* von West-ʿIrāḳ; mit Hilfe der ihm untergebenen Missionare vermochte er genügende Streitkräfte zu sammeln, um die Grenzorte Syriens und des ʿIrāḳ zu verwüsten, wurde aber 294 = 906/907 geschlagen und getötet; — Abū Saʿīd al-Djannābī, der das Heer des Ḵhalifen Muʿtaḍid in der Gegend von Basra schlug, sämtliche Städte von Baḥrain eroberte und das Ḵhalifat an den Rand des Unterganges brachte; er starb im Jahre 300 = 912; — Abū ʿAbd Allāh al-Muḥtasib, der, nachdem er seine Laufbahn als Sendbote untergeordneten Ranges begonnen, dank seiner Energie und seiner militärischen Begabung sich an die Spitze des mächtigen Ketāmastammes zu setzen vermochte und darauf Nordafrika für ʿUbaid Allāh eroberte; er verschaffte diesem die Anerkennung als Mahdī und gründete so die Dynastie der Fāṭimiden (296 = 908); aus Eifersucht aber liess ihn ʿUbaid Allāh bereits ein Jahr nach seiner Thronbesteigung ermorden (298 = 910); s. ferner DARAZĪ.

Literatur: Stanislas Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, S. 12—14; de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, II, 15 ff., 390 f.; I, Introd., S. CXVII; de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahréin et les Fâtimides*; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 589 ff.

DĀR AL-ḤARB. Nach muslimischem Verfassungsrecht zerfällt die Welt in *dār al-ḥarb* „Kriegs-Gebiet" und *dār al-islām* „Islām-Gebiet". „Islām-Gebiet" ist das bereits unter muslimischer Herrschaft stehende Land; „Kriegs-Gebiet" dasjenige, das dies noch nicht ist, vielmehr — aktuell oder potentiell — Kriegsschauplatz für die Muslime ist, bis es durch Eroberung in „Islām-Gebiet" verwandelt wird. Über die anormale und umstrittene Ausnahme des *dār al-ṣulḥ* s. diesen Artikel. *Dār al-ḥarb* in *dār al-islām* zu verwandeln, ist die Aufgabe des *ḏihād* [s. d.]. Theoretisch ist der muslimische Staat in dauernden Kriegszustand mit der nichtmuslimischen Welt. Praktisch ist das heute unmöglich: die muslimischen Herrscher sind nicht imstand, einen dauernden Krieg *contra mundum* zu führen; ja, ehemals muslimische Gebiete kommen allmählich unter die Herrschaft von Ungläubigen. Dieser Situation gegenüber nahm man frühzeitig die logisch richtige Stellung ein, nachzugeben. Ehemaliges *dār al-islām* wird nur unter drei Bedingungen *dār al-ḥarb*: 1. dass die gesetzlichen Entscheidungen von Ungläubigen, nicht aber die islāmischen eingehalten werden, 2. dass das betreffende Land unmittelbar an *dār al-ḥarb* grenzt, 3. dass die Muslime und ihre nicht-muslimischen *ḏhimmī*'s [s. ḎHIMMA] keinen Schutz mehr dort geniessen. Die erste dieser Voraussetzungen ist die wichtigste. Manche haben sogar angenommen, dass ein Land, solange darin noch eine einzige gesetzliche Bestimmung (*ḥukm*) des Islām durchgeführt und aufrecht erhalten wird, nicht *dār al-ḥarb* werden kann. Das *Dictionary of Technical Terms* (S. 466), das sein Augenmerk auf die Lage in Indien richtet, gibt folgende Zusammenfassung: „Dieses Land ist Gebiet des Islām und der Muslime, wenn es auch den Verfluchten gehört und die Herrschaft äusserlich diesen Teufeln zukommt". Praktisch wäre natürlich unter diesen Umständen kein Aufstand gesetzmässig, sofern er nicht gute Aussicht auf Erfolg böte und von einem muslimischen Fürsten geleitet wäre. Treffen diese Bedingungen zu, so ist die Aufsicht von Ungläubigen über *dār al-islām* eine ungesetzliche Ungereimtheit. Wenn muslimisches Gebiet *dār al-ḥarb* wird, ist es die Pflicht aller Muslime, es zu verlassen; eine Frau, die dabei ihren Mann nicht begleiten will, ist *ipso facto* geschieden.

Literatur: Juynboll, *Handb. des islam. Gesetzes*[3], S. 343; Snouck Hurgronje, *Nederland en de Islâm*, S. 8; Hughes, *Dictionary of Islam*, S. 69 f.; W. W. Hunter, *Indian Musulmans*.

DĀR AL-ISLĀM „Islām-Gebiet" ist ein Land, in dem die Bestimmungen des Islām eingeführt sind und das der Herrschaft eines muslimischen Fürsten untersteht. Seine Bewohner sind Muslime und auch Nicht-Muslime, die sich der muslimischen Aufsicht unterworfen haben und denen — unter gewissen Einschränkungen und ohne die Möglichkeit vollen Bürgerrechts — Leben und Eigentum vom muslimischen Staat gewährleistet ist [s. ḎHIMMA]; sie müssen zu einer „Buch-Religion" gehören, d. h. *ahl al-kitāb* und nicht Götzendiener sein. S. auch DĀR AL-ḤARB und DĀR AL-ṢULḤ und die dortigen Literaturangaben.

DĀR AL-ṢULḤ. Neben *dār al-ḥarb* und *dār al-islām* [s. d.] kennen gewisse Schulen des kanonischen Rechts noch eine dritte Kategorie, *dār al-ṣulḥ* oder *dār al-ʿahd*, das Gebiet, das nicht unter muslimischer Herrschaft, aber im Tributär-Verhältnis zum Islām steht, wie ja *ṣulḥ*[an] „durch Vertrag" im kanonischen Recht allgemein *ʿanwat*[an] „durch Gewalt" gegenübersteht. Die beiden geschichtlichen Beispiele eines solchen Verhältnisses und offenbar der Ausgangspunkt der ganzen Vorstellung sind Nadjrān und Nubien. Mit der christlichen Bevölkerung von Nadjrān ging Muḥammad selbst ein Vertragsverhältnis ein, das ihr Sicherheit gewährte und ihr gewisse Abgaben auferlegte, die später von den einen als *ḳharādj* [s. d.], von den andern als *ḏizya* [s. d.] angesehen wurden; s. über die ganze Geschichte Balādhurī, *Futūḥ* (ed. de Goeje), S. 63 ff.; Sprenger, *Leben Mohammads*, III, 502 ff. Im Lauf der Geschehnisse bedeutete dieses Schutzverhältnis für die Nadjrāner wegen ihrer Lage in Arabien recht wenig. Etwas anders stand es mit Arabien recht wenig. Etwas anders stand es mit Nubien. Durch ihre Geschicklichkeit als Bogenschützen verstanden es die Nubier, jahrhundertelang die muslimischen Angriffe abzuwehren und ihre Unabhängigkeit zu behaupten. Infolge davon schloss ʿAbd Allāh b. Saʿd einen Vertrag (*ʿahd*) mit ihnen, der ihnen nicht die Kopfsteuer (*ḏizya*) auferlegte. Andere dagegen, nicht geneigt zuzugeben, dass es neben *dār al-islām* und *dār al-ḥarb*

Digitized by Birzeit University Library

eine dritte Kategorie von Gebieten gebe, die demnach der muslimischen Eroberung verschlossen wäre, behaupteten, es handle sich in jenen Fällen in Wahrheit nicht um einen *ṣulḥ* oder *ʿahd*, sondern nur um einen Waffenstillstand (*hudna*) und die Herbeiführung eines wechselseitigen Tauschgeschäfts; s. Balāḏhurī, *Futūḥ* (ed. de Goeje), S. 236 ff.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, 16 ff.; Lane-Poole, *Hist. of Egypt*, S. 21 ff. (nach Makrīzī); Torrey: *Yale Bibl., Sem. Studies*, S. 307 f. (übers. nach Ibn ʿAbd al-Ḥakam). Diese etwas vage Vorstellung bildete wohl auch die Grundlage, die Vertragsbeziehungen zu christlichen Staaten als möglich erschienen liess; die von ihnen gesandten Geschenke wären dann als *ḫarāḍī* betrachtet worden. Die gesetzliche Sachlage ist von Māwardī in folgender Weise auseinandergesetzt worden: alle Gebiete, die mehr oder weniger direkt unter muslimische Kontrolle kommen, zerfallen in drei Kategorien: 1. die mit Waffengewalt eroberten, 2. die ohne Kampf nach der Flucht ihrer früheren Herrn besetzten, 3. die durch Vertrag in Besitz genommenen, wobei sich die letzte Kategorie wieder in zwei Fälle spaltet, je nach dem der Grundbesitz *a.* der muslimischen Gemeinde als *waḳf* zukommt oder *b.* den ursprünglichen Eigentümern verbleibt; im ersten Fall können die ursprünglichen Eigentümer in Wahrheit in ihrem Besitz bleiben, indem sie *ḏhimmīs* [s. ḎHIMMA] werden, *ḫarāḍī* und *ǧizya* zahlen und ihr Land *dār al-islām* wird; im zweiten Fall behalten die Eigentümer vertragsmässig ihre Ländereien und zahlen von ihren Einkünften einen *ḫarāḍī*, der als beim Übertritt zum Islām wegfallende *ǧizya* betrachtet wird, wobei ihr Gebiet weder als *dār al-islām* noch als *dār al-ḥarb*, sondern als *dār al-ṣulḥ* oder *dār al-ʿahd* gilt und ihre Ländereien ihr unbeschränktes verkaufbares und verpfändbares Eigentum bleiben, das beim Besitzübergang an einen Muslim nicht mehr *ḫarāḍī*-pflichtig ist; dieses Verhältnis der Eigentümer dauert, solange sie den Vertragserfordernissen nachkommen, und die *ǧizya* kann von ihnen als nicht im *dār al-islām* befindlich nicht erhoben werden. Nach Abū Ḥanīfa jedoch wäre ihr Gebiet *dār al-islām* geworden, sie wären *ḏhimmī*'s und *ǧizya*-pflichtig. Hinsichtlich der durch Vertragsbruch ihrerseits entstehenden Lage gingen die Meinungen der Schulen auseinander. Nach al-Šāfiʿī gehörte ihr Land, wenn es nun erobert wurde, zu der ersten Kategorie, d. h. den mit Gewalt eroberten Gebieten; wurde es nicht erobert, so wurde es *dār al-ḥarb*. Nach Abū Ḥanīfa war ihr Land, wenn dort Muslime waren oder es durch muslimisches Gebiet vom *dār al-ḥarb* getrennt war, *dār al-islām* und sie selbst Rebellen (*bughāt*); traf keine dieser Voraussetzungen zu, so war es *dār al-ḥarb*. Andere dagegen behaupteten, es sei in beiden Fällen *dār al-ḥarb*, s. *al-Aḥkām al-sulṭāniyya* (Kairo 1298), S. 131 ff. Dass diese Lage anormal und zweifelhaft war, ist klar. Māwardī selbst (S. 150 u. 164) bezieht bei der Aufzählung der islāmischen Gebiete (*bilād al-islām*) dieses *dār al-ṣulḥ* in sie ein, und Balāḏhurī erwähnt bei der Besprechung der *ḫarāḍī*-Bestimmungen diese Unterscheidung nicht.

Literatur: Ausser den oben angeführten Stellen s. Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-ḫarāḍī* (ed. Juynboll), S. 35 ff. Abendländische Autoren haben sich wenig mit der Frage beschäftigt, vgl. jedoch Juynboll, *Handb. des islam. Gesetzes*, S. 340 u. 348 und die dort (S. 344 f.) aufgeführte Literatur.

DARAZĪ, einer der Stifter der Religion der Drusen, zwar nicht der bedeutendste, der vielmehr Ḥamza zu sein scheint, aber doch derjenige, welcher der Sekte seinen Namen lieh. Mehrere islāmische und christliche Geschichtschreiber handeln über ihn, ebenso die Bücher der Drusen; leider aber stimmen diese verschiedenen Quellen wenig überein.

Sicher scheint, dass Darazī seine Laufbahn als bāṭinitischer Missionar oder *dāʿī* begann. Nach den christlichen Historikern Johannes von Antiochien, einem Zeitgenossen des Darazī, und al-Makīn hiess er Muḥammad b. Ismāʿīl und war ein Perser. Nach den Büchern der Drusen, aus denen auch die Vokalisierung *Darazī* stammt, führte er den türkischen Vornamen Neshtegīn.

408 (1017) erschien er in Ägypten. Jedenfalls hatte er schon im vorhergehenden Jahre (407) Ḥamza als Imām anerkannt, da dieser in seinem Rundschreiben berichtet, dass Darazī für die unitarische Religion durch den Maʾḏhūn (Missionar niederen Ranges) ʿAlī b. Aḥmad Ḥabbāl gewonnen worden sei.

In Kairo trat er in den Dienst des Khalifen Ḥākim bi-Amri 'llāh, erfreute sich auch anfangs dessen Gunst und suchte nun Ḥamza zu verdrängen. Bereits seit 409 (1018) hatte er mehrere, nach ihm Daraziten benannte und von Ḥamza verfolgte Anhänger, deren bedeutendster Bardhāʾī war. Es existieren Schriften von Ḥamza, in denen er von den Unternehmungen Darazīs spricht und worin er ihn „den Unverschämten, den Satan" nennt, ihn als Gegner des Imām, d. h. seiner selbst bezeichnet und sich beklagt, dass er „unter dem Gewand des Imām hervorgeschlüpft" sei und den Titel *sāḥ al-īmān* „Schwert des Glaubens" angenommen habe (409).

Darazī war der erste, der die Göttlichkeit des Khalifen Ḥākim öffentlich anerkannte; nach seiner Ansicht hatte sich die allgemeine Vernunft bei der Erschaffung der Welt in Adam verkörpert, war dann auf die Propheten und weiter auf ʿAlī und seine Nachkommen, die Fāṭimidenkhalifen, übergegangen. Darazī hat diese Lehre, die nur eine Anwendung des älteren bāṭinitischen Systems darstellte, in einem Buche entwickelt. In der Hauptmoschee zu Kairo trug er den Inhalt seines Buches vor; Ḥākim erhob keinen Widerspruch, jedoch erregte diese Predigt Ärgernis. Es heisst auch, dass er den Weingenuss sowie die verbotenen Ehen gestattete und die Seelenwanderung lehrte.

Nach Abu 'l-Maḥāsin wäre Darazī infolge des gegebenen Ärgernisses zur Flucht nach Syrien genötigt worden. Dort habe er seine Lehre den Bergbewohnern und zwar mit besonderem Eifer im Tale Taim-Allāh und im Bezirk von Bāniyās (Paneas) gepredigt. Nachdem er in einen Streit mit den Türken verwickelt worden, soll er im Kampf gegen dieselben gefallen sein.

Johannes von Antiochien und der ihm nachschreibende al-Makin berichten über sein Ende in anderer Weise: Türkische Pagen sollen ihn wegen des Ärgernisses, das seine Lehre hervorrief, in Kairo, während er sich auf Ḥākims Wagen befand, getötet haben. Nach seinem Tode wurde sein Haus geplündert, während in der Stadt ein Tumult ausbrach, der drei Tage dauerte und die Schliessung der Tore veranlasste. Der Türke, der ihn ermordet hatte, wurde verhaftet und unter einem andern Vorwand hingerichtet. Die drusischen Urkunden legen die Vermutung nahe, dass

Digitized by Birzeit University Library

Darazī auf Anstiften Ḥamzas ermordet wurde. Verschiedene seiner Anhänger, unter ihnen Bardhāʾīl, teilten sein Schicksal (410 = 1019).

Literatur: S. de Sacy, *Exposé de la Religion des Druzes*, Bd. I, Einl., S. CCCLXXXIII f., Bd. II, S. 157 f., 170, 190; Jean d'Antioche, *Chronique* (ed. Chéikho, Carra de Vaux und Zayāt).

al-DĀRIMĪ, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Faḍl b. Bahrām b. ʿAbd al-Ṣamad al-Tamīmī, Traditionarier, geb. 181 (5. März 797—27. Febr. 798) zu Samarkand, wo er am 8. oder 9. Dhu 'l-Ḥiddja 255 = 18./19. Nov. 869 starb.

Zum Studium der islāmischen Überlieferung durchwanderte er Khurāsān, Syrien, ʿIrāḳ, Ägypten und Ḥiḏjāz und hatte als Lehrer Abu 'l-Yamān al-Ḥakam b. Nāfiʿ, Yaḥyā b. Ḥassān, Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Rakāshī, Muḥammad b. al-Mubārak, Ḥibbān b. Hilāl, Zaid b. Yaḥyā b. ʿUbaid al-Dimishḳī, Wahb b. Djarīr u. a. Seine Schüler waren Muslim, Abū Dāʾūd, al-Tirmiḏhī, al-Nasāʾī (doch nicht in seinen *Sunan*), ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, ʿĪsā b. ʿUmar al-Samarḳandī u. a.

Zum Ḳāḍī von Samarḳand ernannt entschied er nur einen Prozess und nahm darauf seinen Abschied. Er war fromm, ein glaubenseifriger Muslim, intelligent, aber arm und verfasste folgende Werke:

1. *al-Musnad*, eine Ḥadīthsammlung für praktische Zwecke; die Überlieferungen sind nach der Reihenfolge der rechtswissenschaftlichen Abhandlungen in Kapitel geteilt; lithogr. Cawnpore 1293, Damaskus 1349.

2. *al-Tafsīr* und 3. *Kitāb al-Djāmiʿ*, beide als verloren angesehen.

Literatur: al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ* (Ḥaidarābād o. J.), II, 115; Ibn al-Kaisarānī, *al-Djamʿ baina kitābai Abi Naṣr al-Kalābāḏhī wa-Abī Bakr al-Iṣbahānī* (Ḥaidarābād 1323), I, 270; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (Kairo 1303), VII, 71; al-Diyārbakrī, *Taʾrīkh al-khamīs* (Kairo 1283), II, 341; Abu 'l-Fidāʾ, *Taʾrīkh* (Konstantinopel 1286), II, 49; Brockelmann, *GAL*, I, 165; *Suppl.* I, 270; Ben Cheneb, *Etude sur les personnages mentionnés dans l'Iḥāṭa de Sidī ʿAbd al-Kādir al-Fāsy* (Paris 1907), Nr. 150; Huart, *Littérature arabe* (Paris 1902), S. 221.

DASŪḲĪ oder **DUSŪḲĪ**, Ibrāhīm b. Abī 'l-Madjd ʿAbd al-ʿAzīz (oder ʿAbd al-Madjīd) (633—76 = 1235/6—1277/8), geboren in Dusūḳ, einem Dorf in Unter-Ägypten im Gharbiya-Distrikt; Gründer des Dusūḳī-Ordens. Nach dem Kommentator zu seinem *ḥizb* (Ḥasan Shamma, *Masarrat al-ʿainain bi-sharḥ ḥizb Abi 'l-ʿAinain*, Kairo o. J.) kam sein Vater aus einem Dorf Mrks (Markus?) am gegenüberliegenden Ufer des Nil und war selbst ein *walī*; seine Mutter war die Tochter eines anderen *walī* Abu 'l-Fatḥ al-Wāsiṭī. Er soll shāfiʿitisches Recht studiert haben, bevor er sich den Ṣūfī's anschloss, und soll zehn Jahre in seiner *khalwa* in Dusūḳ geblieben und viele Bücher verfasst haben. Autobiographische Einzelheiten sind einigen dieser Bücher entnommen (genannt werden *al-Ḥakāʾik*, *al-Djawāhir*, *al-Djawhara*). Ganz ausführlich finden sie sich in *Ṭabaḳāt al-shaikh Aḥmad al-Sharnūbī* von Muḥammad al-Bulḳīnī (Kairo 1280), aber sie sind sehr übertrieben; im Alter von einem Jahr konnte er Engel fangen, im Alter von zwei Jahren lehrte er die Djinn den Kurʾān usw. In einem Gedicht in der Hs. Brit. Mus. Rich. 7596 versichert er, der Sultan von Ägypten sei mit seinem Heer gegen ihn gezogen; verschiedene Heilige kamen ihm zu Hilfe, und er wurde Sultan von Ägypten und dem ʿIrāḳ mit der Oberhoheit über Menschen und Djinn. Shaʿrānī erwähnt in seinem *Lawāḳiḥ al-anwār* (Kairo 1299, I, 221—45, der einzigen von ʿAlī Pasha Mubārak, *Khiṭaṭ djadīda Tawfīḳiyya*, Būlāḳ 1305, XI, 7 benutzten Biographie über ihn) einige seiner Behauptungen und rechtfertigt sie, z. B. dass er beauftragt war, alle Heiligen mit der *khirḳa* zu bekleiden, was er auch tat, und dass er den Engeln Befehle gab, die sie ausführten; sie sind strenger behandelt in Ṣāliḥ b. Mahdī's *al-ʿAlam al-shāmikh* (Kairo 1328, S. 476). Sein Ruf scheint sich weit ausgebreitet zu haben, da der Verfasser des *TA* ihn einen von den vier *aḳṭāb* nennt (die andern drei sind ʿAbd al-Ḳādir al-Gīlānī, al-Rifāʿī und Aḥmad al-Badawī), und angibt, dass er sein Grab zweimal besucht habe. In einer Leidener Handschrift, die einige seiner Predigten enthält, wird er *burhān al-milla wa 'l-dīn* genannt (*Catal.*, IV, 333). Ḥasan Shamma erwähnt zwei Feste, die ihm zu Ehren in Dusūḳ gefeiert wurden, und ʿAlī Pasha Mubārak deren drei, in den koptischen Monaten Barmudah, Tubah und Misra; das letzte dauerte acht Tage und gab Gelegenheit zu einem stark besuchten Jahrmarkt, auf dem Waren aller Art feil gehalten wurden. Die Lage dieser Feste in koptischen Monaten legt die Vermutung nahe, dass man ihm Ehren verliehen hatte, die zu einem früheren Kult oder früheren Kulten gehörten.

Weitere Angaben über ihn bringt A. le Châtelier (*Les Confréries Musulmanes du Hedjaz*, Paris 1887, S. 190), der ihn jedoch um ein Jahrhundert falsch datiert; in den Zitaten aus Shaʿrānī heisst es wiederholt, dass er im siebten Jahrhundert gelebt hat. Der homiletische Gehalt besteht in Einschärfungen strikter Moralität und sunnitischer Orthodoxie. Sein (oben erwähntes) *ḥizb* hat zum Teil magischen Charakter, und da er den Anspruch erhebt, die *ḥalāsim* aller Sūren gemeistert zu haben, verdankt er seinen Ruf wahrscheinlich Wunderwerken. Da in einer Zwiesprache, die er nach seiner Angabe mit dem Propheten Muḥammad gehabt hat, sein „Bruder" ʿAbd al-Ḳādir al-Gīlānī hinter ihm stand und al-Rifāʿī hinter ʿAbd al-Ḳādir, so ist es wahrscheinlich, dass sein System auf den ihren fusst, obwohl er mit noch grösserem Nachdruck als ʿAbd al-Ḳādir den Vorrang vor allen andern Heiligen für sich in Anspruch nimmt und über al-Ḥallādj noch hinausging, indem er sich mit Allāh identifizierte, während al-Ḥallādj sich *al-ḥaḳḳ* genannt hat.

DAVID. [Siehe Dāwūd].

DAʿWĀ (A.), d. i. Klage im Zivil- und Strafprozess. Dabei ist zu beachten, dass nach islāmischem Gesetz auch die Strafforderung noch teilweise eine privatrechtliche Angelegenheit ist, insofern gewöhnlich der Geschädigte selber oder sein Erbe (nicht die Obrigkeit) das Recht hat, entweder dem Schuldigen die Strafe zu erlassen oder seine Bestrafung zu verlangen. Das Gesetz unterscheidet jedoch menschliches Recht (*ḥaḳḳ ādamī*) und Recht Gottes (*ḥaḳḳ Allāh*). Ein menschlicher Rechtsanspruch liegt z. B. vor, wenn jemand den Blutpreis (*diya*) zur Sühne einer Tötung oder den Preis für eine von ihm verkaufte Sache zu fordern oder eine ihm entwendete Sache vom Diebe zurückzuverlangen hat. Ist dagegen kein Mensch

Digitized by Birzeit University Library

in seinen Rechten geschädigt sondern ausschliesslich ein göttliches Gebot übertreten, so gilt die Bestrafung des Schuldigen als ein Recht Gottes. Im letzteren Falle hat jeder Gläubige das Recht, den Sünder Dei causa anzuklagen, damit der Richter die Strafe (den *taʿzīr*) über ihn verhänge. Eine derartige Anklage heisst *daʿwa ʾl-ḥisba*, und aus diesem Recht, die Übertreter der göttlichen Gebote anzuklagen, hat sich das Amt des *muḥtasib* entwickelt, der den Handelsverkehr auf den Märkten und in den Bazaren zu beaufsichtigen und dabei nötigenfalls auch als öffentlicher Kläger aufzutreten hat. Nur wenn es sich um ein Vergehen handelt, das einer *ḥadd*-Strafe unterliegt, ist kein *daʿwa ʾl-ḥisba* erlaubt. Dann muss der Richter, wenn jemand aus irgend welchem Grunde in Verdacht kommt, die Sache selber untersuchen und die Strafe genau nach dem Buchstaben des Gesetzes an dem Sünder vollstrecken lassen, wenn dessen Schuld formgerecht und überzeugend bewiesen ist. Es gilt jedoch nach dem Gesetz im allgemeinen als verdienstlich (auch für den Richter), die Strafe von dem Schuldigen soviel wie möglich abzuwenden, wenn es sich ausschliesslich um ein Recht Gottes handelt. Siehe: ʿADHĀB.

Für die Klage in bezug auf menschliches Recht gelten hauptsächlich die folgenden Vorschriften. Nachdem der Kläger (*al-muddaʿī*) seine Klage nach Gebühr hat vortragen und erläutern können, hört der Richter die Erwiderung des Beklagten (*al-muddaʿā ʿalaihi*). Gibt letzterer zu, dass der Kläger recht hat, so bedarf die Klage keines weiteren Beweises. Streitet der Beklagte hingegen die Berechtigung der Klage ab, so darf der Richter im allgemeinen keinen Spruch fällen, bevor der Kläger seine Behauptungen durch Beweismittel gestützt hat. Nur ist es dem Richter unter gewissen Bedingungen gestattet, wenn ihm der Sachverhalt persönlich bekannt ist, ohne irgend welche von Parteien beigebrachte nähere Beweise Recht zu sprechen „nach eignem Wissen", und niemals braucht er auf Grund formell gültiger, von den Parteien erbrachter Beweise ein Urteil gegen sein eignes besseres Wissen zu fällen. Als Beweis gilt im Prozess hauptsächlich das Zeugnis freier erwachsener Gläubigen, die als *ʿadl* bekannt sind; schriftliche Dokumente können nach dem Gesetz keine gültigen Beweismittel darstellen, wenn nicht etwa ihr Inhalt von glaubwürdigen Zeugen bestätigt wird. Kann der Kläger keine Beweise erbringen, so wird er abgewiesen, wenn der Beklagte schwört, dass die Klage unbegründet ist. Weigert sich der Beklagte diesen Eid zu leisten, so bekommt der Kläger recht, wenn er nun seinerseits die Berechtigung seiner Klage beschwört. Auch kann der Richter den Eid einer der beiden Parteien auferlegen, um die Zeugenaussage voll beweiskräftig zu machen. Schliesslich ist zu bemerken, dass der Richter die Klage wegen Verjährung des Rechtsanspruchs abweisen muss, wenn sich ergibt, dass der Kläger ohne gültige Gründe seine Ansprüche aussergewöhnlich lange nicht geltend gemacht hat, denn das ist nur als ein Beweis dafür aufzufassen, dass die Forderung unberechtigt ist. Die Verjährungsfrist der Klage steht übrigens nicht ganz fest. Sie beträgt nach einigen *fuḳahā* 15 Jahre, nach Ansicht anderer jedoch 30 Jahre oder etwas mehr.

Literatur: Ausser dem Kapitel über Rechtspflege in den Traditionssammlungen und Fiḳhbüchern und im *Handbuch des islāmischen Gesetzes* vom Verfasser dieses Artikels: Sachau, *Muhamm. Recht nach schafiit. Lehre*, S. 683 ff.; C. Snouck Hurgronje, in *ZDMG*, LIII (1899), S. 163—166, und in *Tijdschr. van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetensch.*, XXXIX (1897), S. 431—457 (= *Verspreide Geschriften*, II, 410—413, 327—348); J. Schacht, *Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts* (Berlin—Leipzig 1935), S. 108 ff.; J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* (2. Ausg.), S. 186—195.

DAWSA, Dösa (A.), „mit Füssen Treten", eine Zeremonie, die der Shaikh der Saʿdiya-Derwishe zu Kairo an den *mölids* oder Geburtsfesten des Propheten, des Shāfiʿī, des Sultān Ḥanafī (eines berühmten Kairenser Heiligen, gest. 847 H.: *Khiṭ. djad.*, III, 93; IV, 100), des Shaikh Dashṭūṭī (oder Tashṭūshī, eines andern Heiligen; s. Lane, *Modern Egyptians*, Kap. XXV und *Khiṭ. djad.*, III, 72, 133; IV, 111) und des Shaikh Yūnus (s. u.) vollzog. Diese Zeremonie fand am hellen Tage, eine andere ähnliche dagegen, die der Shaikh al-Bakrī am *mölid* des Dashṭūṭī leitete, bei Nacht statt. Letztere, von Lane (*a. a. O.*) ausführlich beschrieben, bestand in kurzem darin, dass etwa dreihundert Saʿdiya-Derwishe sich dicht nebeneinander mit dem Gesicht nach unten gekehrt auf den Boden legten und der Shaikh zu Pferde über sie hinwegritt. Durch ein besonderes, dem Orden anhaftendes Wunder (*karāma*, s. d.) wurde dabei nie jemand verletzt, vielmehr durch das Überreiten der dem Shaikh innewohnende Segen (*baraka*) seinen Untergebenen mitgeteilt. Dieselbe Zeremonie war auch noch anderswo üblich. Lady Burton fand sie zu Berze bei Damaskus vor (*Inner Life of Syria*, Kap. X); Dozy (*Supplément*, s. v.) verweist ferner auf *Voyage au Ouday*, übers. von Perron, S. 700. In andern Derwishorden glaubte man ebenfalls, dass der Shaikh seinen Segen vermittle, indem er seine Füsse an den zu Segnenden rieb und legte darum auch dieselbe Kraft dem von seinen Füssen berührten Staube bei. Der Gebrauch eines Pferdes bei den Saʿdis soll mit dem Rang ihres Gründers als Nachkommen des Propheten zusammenhängen. Immerhin ist der Ursprung der Kairenser Dösa dunkel, wenn auch die Legende berichtet, dass, als Shaikh Yūnus, Sohn des Saʿd al-Dīn al-Djibāwī, Begründer der saʿditischen *ṭarīḳa*, nach Kairo kam, die Saʿdiya-Derwishe ihn baten, ihnen eine *bidʿa ḥasana* (gute Neuerung) zu geben, die eine *karāma* zum Zeugnis seiner Walischaft und des geheiligten Ursprungs ihres Ordens sein sollte. Er hiess sie darauf, ringsum gläserne Gefässe in Reihen auf den Boden legen und ritt darüber, ohne sie zu zerbrechen. Da sein Nachfolger ihm dieses Kunststück nicht nachmachen konnte, wurden über den Boden ausgestreckte Derwishe anstatt des zerbrechlichen Glases verwendet (Goldziher, in *ZDMG*, XXXVI, 647 f.; Muḥammad ʿAbdū, *Taʾrīkh*, Kairo 1324, II, 147 f.). Dieser Shaikh Yūnus soll nach einigen (so z. B. nach Goldzihers Quelle) innerhalb des Bāb al-Naṣr, nach andern ausserhalb dieses Tores auf dem Weg zur ʿAbbāsiya (*Khiṭ. djad.*, II, 72) begraben worden sein. Diese Angaben sind offenbar ganz unsicher schon wegen des Streites über die Urheberschaft zwischen den Saʿdiya- und Rifāʿiya-Derwishen. Vielleicht liegt auch eine Verwechselung mit dem *madjdhūb* Shaikh Yūnus al-Shaibānī (Makrīzī, *Khiṭaṭ*, Aufl. !, Bd. II, 435 = Aufl. 2, Bd. IV, 304 f.), dem Gründer der Yūnusiya, vor. Saʿd al-Dīn soll nach gewöhnlicher Annahme in der zweiten Hälfte des VII. Jahrhunderts H. gelebt haben.

Digitized by Birzeit University Library

Die Dösa wurde 1881 vom Khediw Muḥammed Tewfik endgültig abgeschafft auf Grund einer Fatwā des Obermuftī von Āgypten, der sie für eine *bidʿa ḳabiḥa* (böse Neuerung) erklärte, weil sie eine unwürdige Behandlung von Gläubigen verlange. Trotzdem baten die Saʿdis um die Erlaubnis, die Dösa wenigstens am Mölid des shaikh Yūnus beibehalten zu dürfen, was ihnen jedoch verweigert wurde. Alles, was sich davon noch bis heute erhalten hat, besteht darin, dass der Shaikh der Saʿdiya am Morgen jener Mölids vor seiner Tür eine Anzahl Derwiše auf der Erde liegend vorfindet und über sie hinwegschreitet (A. Le Chatelier, *Confréries musulmanes*, S. 225).

Literatur: Ausser den bereits gegebenen Verweisungen vgl. noch *Khiṭ. diad.*, IV, 112; Depont und Coppolani, *Confréries religieuses musulmanes*, S. 329 ff.

DĀWŪD, der biblische David. Eine Reihe von Ḳurʾānstellen beziehen sich auf die Legende des Prophetenkönigs David, des *ḵhalīfa* Allāhs (Sūra 38, $_{25}$). Wie die andern Prophetenlegenden ist auch diese stark verändert und zeugt von rabbinischem Einfluss oder der Bemühung, gewisse nicht recht verstandene Bibelverse zu erklären. Muḥammad weiss, dass David den Djālūt (Goliath) tötete (Sūra 2, $_{252}$ ff.); ferner, dass er von Gott die Psalmen erhielt: der Psalter ist eine der vier biblischen Schriften, von denen Muḥammad wusste. David hat mit Salomo die Gabe der Weisheit gemein (Sūra 2, $_{251}$; 27, $_{15}$); beide zusammen fällten eines Tags ein bemerkenswertes Urteil über den Schaden, den Herden auf einem Felde angerichtet hatten (Sūra 21, $_{78}$ f.); die Kommentatoren erzählen, dass bei dieser Gelegenheit der erst elfjährige Salomo seine Weisheit zu zeigen begann, indem er das Urteil seines Vaters verbesserte. An anderer Stelle (38, $_{20-25}$) ist in Anlehnung an II. Sam. 12, $_{1-15}$ von zwei Prozessgegnern gesprochen, die zu David kamen, angeblich um sein Urteil einzuholen, in Wahrheit aber um ihm sein Unrecht vorzuhalten. Sūra 38, $_{16}$ erwähnt Davids Reue. Der König und Prophet gilt als der Erfinder der Kettenpanzer; er soll durch sie die Plattenpanzer ersetzt haben; das Eisen schien unter seinen Händen elastisch zu werden (21, $_{80}$; 34, $_{10}$). Er hatte die Gabe des Gesangs; Berge und Vögel stimmten mit ihm in seine Gesänge ein (21, $_{79}$; 34, $_{10}$; 38, $_{17}$ f.); offenbar nur eine wörtliche Ausdeutung der Verse, in denen der Psalmist die Höhen und die Tiere auffordert, den Herrn zu preisen. Aus der Kombination von 5, $_{82}$ mit 2, $_{61}$ geht hervor, dass David Sabbatschänder zur Strafe in Affen verwandelt habe.

Die kurzen Andeutungen des Ḳurʾāns sind bei den Kommentatoren im Anschluss an die späteren jüdischen Vorstellungen weit ausgeführt worden. In den Hauptpunkten halten sie sich immer an die Data der Bibel. Folgende sind die Grundzüge der Davidgeschichte bei Ṭabarī: Djālūt, der Abkömmling der ʿĀditen und Thamūditen, hatte Ṭālūt (Saul) angegriffen, da tötet ihn David mit seiner Schleuder; er heiratet Ṭālūts Tochter und teilt mit ihm die Herrschaft. Der eifersüchtige Ṭālūt will ihn töten; da flieht David und verbirgt sich in einer Höhle, vor deren Eingang eine Spinne ihr Netz webt, David so vor der Verfolgung Sauls schützend. Ṭabarī gibt die Genealogie Davids, berichtet die Geschichte von Bathseba, dem Weibe des Urias, spricht von der Reue des Königs und dem Plane des Tempelbaus und fügt noch einige Anekdoten bei.

Masʿūdī kennt den Miḥrāb Dāwūd, den David in Jerusalem gebaut habe und der bis zu den Zeiten des Autors bestanden habe: er schildert ihn als das höchste Gebäude der Stadt, von dem aus man das Tote Meer und den Jordan sehen könne. Es handelt sich offenbar um die Zitadelle oder Davidsburg.

Das Grab Davids suchten die Muslime bis zum XIV. Jahrhundert ebenso wie früher die Christen in Bethlehem, wenn ihnen auch abweichende Traditionen bekannt waren. In der Kreuzfahrerzeit wurde das angebliche Grab Davids auf dem Südwesthügel von Jerusalem wieder entdeckt. Im XV. Jahrhundert brachten es die Muslime an sich, denen es noch heute als besonders heilig gilt (vgl. *al-Mashrik*, XII, 898—902; Kahle, in *Palästina-Jahrbuch*, VI, 74 u. 86).

Für die Mystiker hat David eine gewisse Bedeutung. Djalāl al-Dīn Rūmī führt ihn in seinem *Mathnawī* mehrmals an. Das sehr alte süfische Werk *Kashf al-Maḥdjūb* von al-Djullābī übertreibt die Legenden von dem Wohllaut seiner Stimme in geradezu lächerlicher Weise: die wilden Tiere, heisst es dort (S. 402 f. der Übersetzung von Nicholson), verliessen ihre Schlupfwinkel, um ihn zu hören; das Wasser floss nicht mehr, und die Vögel stürzten aus den Lüften. Das Volk folgte ihm in die Wüste, tagelang Essen und Trinken vergessend; viele Zuhörer gingen in der Verzückung zugrunde. Einmal starben so 700 Mädchen und 12 000 Männer. Jedoch gibt dasselbe Werk auch schönere Züge, so (S. 197), dass Gott zu David gesagt habe: „Hasse deine Seele; denn meine Liebe ist so gross wie dein Hass gegen dich selbst".

Noch jetzt gibt es in Kurdistān eine kleine Sekte von Dāwūditen; sie wohnen im Bergland von Kirnid bei Ḵhānikīn und in Mandala nördlich von Baghdād. Ihnen gilt David als der wichtigste Prophet (P. Anastase, in *Mashrik*, 1903, S. 60—67).

Literatur: Ausser den angeführten Werken von Ṭabarī und Masʿūdī (s. Indices), vgl. besonders al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. Eisenberg, S. 250 ff.; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1325), S. 170—180; Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*; Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, S. 189 ff.

DĀWŪD B. ḴHALAF. [Siehe ẒĀHIRĪYA].

DERKĀWA. [Siehe TARĪḲA].

DERWĪŠH (DARWĒSH) wird gewöhnlich aus dem Persischen abgeleitet und erklärt als „Türabsucher" im Sinn von „Bettler" (Vullers, *Lexicon*, I. 839ᵃ u. 845ᵇ; *Grundr. d. iran. Philol.*, I, 260; II, 43 u. 45). Dagegen spricht aber die Variante *daryūsh*, so dass die Etymologie in Wahrheit als unbekannt zu bezeichnen ist. Das Wort ist weithin durch das Gebiet des Islām verbreitet in der Bedeutung des Mitglieds einer religiösen Bruderschaft, ist aber im Persischen und Türkischen enger umgrenzt und bezeichnet hier einen Bettelmönch, den man auf Arabisch *faḳīr* nennt. In Marokko und Algerien braucht man für Derwīše im weitesten Sinn meist das Wort *ikhwān* „Brüder" in der Aussprache *ḵhwān*. Diese Bruderschaften (*turuḳ*, im Singular *ṭarīḳa* „Pfad", d. h. Methode der Unterrichtung, Einweihung und der religiösen Übung) bilden im

Digitized by Birzeit University Library

Islām den organisierten Ausdruck des religiösen Lebens. Jahrhundertelang ruhte dieses religiöse Leben auf individueller Grundlage (s. TAṢAWWUF). Neben dem Suchen der einzelnen Seele nach eigener Erlösung durch asketische Übungen oder sich über sich selbst erhebendes Nachdenken gab es vielfach Lehrer, die um sich einen Kreis von Schülern sammelten. Solche Kreise mochten wohl noch eine oder zwei Generationen nach dem Tode des Gründers unter der Leitung eines hervorragenden Schülers fortbestehen, aber lange Zeit gab es keine Art von dauernder Körperschaft, die unter feststehendem Namen die Gleichheit ihrer Organisation und ihres Gottesdienstes festhielt. Erst im VI. Jahrhundert der Hidjra, der unruhigen Zeit der Seldjūkenbewegung, begannen bleibende Körperschaften zu erscheinen. Die von ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī (s. d. Art.; gest. 561 d. H.) gestifteten Ḳādiriten scheinen die älteste noch bestehende Bruderschaft gesichert historischen Ursprungs zu sein. Später sehen wir diese Organisationen in verwirrender Zahl auftauchen, bald von einzelnen unabhängigen Heiligen gegründet, bald durch Abspaltung aus älteren Gruppen hervorgehend. Diese geschichtlichen Anfänge müssen indes scharf unterschieden werden von den über die Herkunft der besonderen Formen des Ritus und der Erbauung der verschiedenen Gruppen erzählten Legenden. Wie die Rechtgläubigkeit des Sūfismus durch Zurückführung auf den Propheten selbst geschützt wird, so werden diese von ihm (oder genauer von Allāh über Gabriel und den Propheten) durch eine Kette wohlbekannter Heiliger bis zum geschichtlichen Begründer hergeleitet. Dieser „Kette" (*silsila*) des Ordens entspricht eine andere ähnliche *silsila* (apostolische Sukzession) von Ordenshäuptern, die vom Stifter bis auf den heutigen Tag herabführt. Jeder Derwīsh muss die *silsila* kennen, die ihn mit Allāh selbst in Verbindung setzt, und muss überzeugt sein, dass der von seinem Orden gelehrte Glaube das innere Wesen des Islām ist und dass das Ritual seines Ordens ebenso hohe Kraft besitzt wie die *salāt*. Seine Beziehung zur *silsila* ist vermittelt durch seinen persönlichen Lehrer (*shaikh*, *murshid*, *ustādh*, *pīr*), der ihn in die Bruderschaft einführt. Das geschieht durch einen *ʿahd* „Bund", der aus religiösen Bekenntnissen und Gelübden besteht, die je nach dem Orden wechseln. Früher hatte der Neophyt (*murīd*) einen längeren oder kürzeren Einweihungsprozess durchzumachen, dessen Art bisweilen deutlich zeigt, dass er unter hypnotische Kontrolle und dadurch vermittelte Beziehung zu seinem Lehrmeister gebracht wurde. Die Theologie ist stets eine Art von Sūfismus, schwankt aber in den verschiedenen *ṭarīḳa*'s von asketischem Quietismus bis zu pantheistischem Antinomismus. Das geht soweit, dass man in Persien die Derwīshe n solche *bā-sharʿ* „mit Gesetz" teilt, die das islāmische Gesetz befolgen, und solche *bī-sharʿ* „ohne Gesetz", die nicht bloss das rituelle, sondern auch das Moralgesetz verwerfen. Im allgemeinen haben sich die Perser und Türken weiter vom Islām entfernt als die Syrer, Araber und Afrikaner; und dieselben *ṭarīḳa*'s nehmen in verschiedenen Gegenden wohl verschiedene Formen an. Das Ritual legt jederzeit Nachdruck auf das emotionale religiöse Leben und ruft gerne auto- und andere hypnotische Phänomene und Anfälle von Ekstase hervor. Ein Orden, der der Ḵhalwatīs, unterscheidet sich von den andern dadurch, dass er von allen Gliedern eine jährliche Periode der Zurückgezogenheit in der Einsamkeit verlangt, mit Fasten bis zur äussersten Grenze der Möglichkeit und endlosen Wiederholungen religiöser Formeln. Die Wirkung auf das Nervensystem und die Einbildungskraft ist eine sehr ausgeprägte. Der allen Bruderschaften gemeinsame Ritus wird *dhikr* [s. d.] genannt, „Erinnerung", nämlich Allāhs (Belegstelle ist Sūra XXXIII, 41); er hat den Zweck, dem Frommen den Gedanken der unsichtbaren Welt und seiner Abhängigkeit von ihr nahe zu bringen. Ferner ist klar, dass der *dhikr* eine hochgradige religiöse Überreizung und eine wohltuend träumerische Empfindung zur Folge hat. Mit der Hypnose gehen als Stimulans oder Wirkung gewisse physische Zustände und Phänomene Hand in Hand, die den Derwishen im Abendland die wechselnden Bezeichnungen von bellenden, heulenden, tanzenden u. s. w. eingetragen haben. Die Mawlawī's [s. d.], gestiftet von Djalāl al-Dīn al-Rūmī (gest. zu Ḳonya im Jahr 672 H.), feuern sich durch einen drehenden Tanz zur Ekstase an. Die Saʿditen [s. d.] benützten die Dawsa [s. d.] und brauchen noch jetzt in ihren Klöstern den Klang von kleinen Trommeln (*bāz*). Deren Gebrauch ist nun in ägyptischen Moscheen als „Neuerung" (*biḍaʿa*) verboten (Muḥammad ʿAbdū, *Taʾrīḵh*, II, 144 ff.). Die Saʿditen, Rifāʿiten und Aḥmaditen haben besondere, den einzelnen *ṭarīḳa*'s eigene Züge, dass sie glühende Kohlen, lebende Schlangen oder Skorpione, Glas verschlingen, Nadeln in ihre Körper und Nägel in ihre Augen stecken. Neben solchen Vorführungen, die zum Teil auf Kunstgriffen beruhen mögen, zum Teil aber durch den hypnotischen Zustand ermöglicht sind, findet man unter den Derwishen automatische Erscheinungen von Hellhören, Hellsehen und selbst von Schwergewichtsaufhebung, die mehr als bisher beachtet werden sollten. Sie kommen jedoch nur bei eigentlichen Heiligen, *walī*'s [s. d.], vor und werden als von Allāh für sie gewirkte *karāmāt* (s. d. = χαρίσματα) erklärt. Neben der kleinen Zahl von vollen Ordensgliedern, die in Klöstern (*ḵhānḳāh*, *ribāṭ*, *zāwiya*, *takiya* oder *takya*) wohnen oder als Bettelmönche wandern (die von den Bektāshīs abgezweigten Ḳalandarīs müssen ununterbrochen wandern), gibt es eine grosse Masse von Laienmitgliedern, entsprechend den Tertiariern der Franziskaner und Dominikaner, die in der Welt leben und nur verpflichtet sind, gewisse tägliche Gebete zu verrichten und von Zeit zu Zeit einem *dhikr* in einem Kloster beizuwohnen. Früher muss einmal die Zahl der eigentlichen Derwishe weit grösser gewesen sein als heute. Besonders in Ägypten unter den Mamlūken waren ihre Klöster sehr zahlreich und reich dotiert. Ihr Stand war damals viel höher als heute, wo die Verfechter des kanonischen Rechts und die berufsmässigen Theologen (*ʿulamāʾ*) in dem Kampf der Traditionsmänner und Rationalisten einer-, der Vertreter der Intuition andererseits auf die Derwishe herabsehen. Über diese Gruppierung siehe ferner den Artikel TAṢAWWUF. Gegenwärtig rekrutieren sich die Derwishe vorwiegend aus den unteren Gesellschaftsschichten; für sie spielt das Bruderschaftshaus teils die Rolle der Kirche, teils die des Klubgebäudes. Ihr Verhältnis zu ihm ist viel persönlicher als das zur Moschee; die Bruderschaften haben darum die Stellung und Bedeutung der einzelnen kirchlichen Organisationen im protestantischen Christentum erlangt. Eine Folge

Digitized by Birzeit University Library

davon ist, dass neuerdings die Staatsverwaltungen eine gewisse indirekte Kontrolle über sie ausüben. Diese wird in Ägypten durch den Shaikh al-Bakrī besorgt, der das Haupt aller dortigen Derwīsh-Bruderschaften ist (*Kitāb bait al-ṣiddīḳ*, S. 379 ff.). Anderwärts hat jede Stadt ein derartiges Oberhaupt. Nur die Sanūsī's [s. d.] haben sich von dieser Kontrolle freizuhalten gewusst, indem sie sich in die Wüsten von Arabien und Nordafrika zurückzogen und besonders den Mittelpunkt ihrer Organisation in den Tiefen der Sahara unzugänglich hielten. Ihre Mitgliedschaft zeichnet sich auch merklich durch eine höhere gesellschaftliche Stufe vor der der andern *ṭarīḳa*'s aus. Da die Frauen im Islām allgemein dieselbe religiöse, wenn auch nicht gesetzliche Stellung einnehmen wie die Männer, gibt es auch weibliche Derwīshe. Sie werden vom Shaikh in den Orden aufgenommen, sind aber oft von Frauen unterrichtet und eingeschult und halten fast stets ihre *dhikr*'s für sich ab. Im Mittelalter führten solche weibliche Derwīshe oft ein Klosterleben; es gab besondere Stifte und Konvente für sie mit ebenfalls weiblichen Oberen. Jetzt scheinen sie durchweg Tertiarierinnen zu sein. Eine vollständige Liste der Bruderschaften aufzustellen, ist hier nicht möglich. Neben den oben erwähnten Artikeln vergleiche man noch die folgenden: BADAWĪYA (siehe AḤMAD AL-BADAWĪ), BAIYŪMĪYA, NAḲSHBANDĪYA, SHĀDHILĪYA, TIDJĀNĪYA.

Literatur: Die Literatur über dieses Gebiet ist sehr ausgedehnt. Im folgenden ist nur eine Auswahl gegeben: Depont und Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (Algier 1897); A. Le Chatelier, *Les confréries musulmanes du Hedjaz* (Paris 1897); Goldziher, *Vorlesungen*, S. 168 ff. u. 195 ff.; Lane, *Modern Egyptians*, Kap. X, XX, XXIV, XXV; J. P. Browne, *The derwishes or oriental spiritualism* (London 1868); Hughes, *Dictionary of Islām*, s. v. *Faqīr*; d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman*, II (Paris 1790); Sir Charles N. E. Eliot, *Turkey in Europe* (London 1900); E. G. Browne, *A Year amongst the Persians* (London 1893); T. H. Weir, *Shaikhs of Morocco* (Edinburgh 1904); B. Meakin, *The Moors* (London 1902), Kap. XIX; H. Vambéry, *Travels in Central Asia* (London 1864), sowie alle Reisewerke und historischen Arbeiten Vambérys; W. H. T. Gairdner, *The ʿWay' of a Mohammedan Mystic*, in *MW*, 1912, April ff.; *Encyclopaedia Britannica*, 11. Aufl., Art. *Dervish* (zu verbessern nach diesem Art.); D. B. Macdonald, *Religious Attitude and Life in Islām* (Chicago 1909); ders., *Aspects of Islām* (New York 1911) (s. Ind.).

AL-**DHAMMĪYA**, d. h. „die Tadler", eine shīʿitische Sekte, die es an Muḥammad tadelte, dass er die ʿAlī zukommende Würde für sich in Anspruch genommen hat, weil ihrer Meinung nach vielmehr Muḥammad als der Gesandte des göttlichen ʿAlī zu betrachten sei. Sie sind die Anhänger eines gewissen ʿIlbā (der Name ist nicht sicher überliefert) b. Dhirāʿ al-Sadūsī, von dem sonst nichts bekannt ist. In anderem Sinne werden auch die Anhänger des Abū Hāshim al-Djubbāʾī nach al-Baghdādī, ed. Muḥ. Badr, S. 169, Dhammīya genannt.

Literatur: Shahrastānī, *al-Milal wa'l-niḥal* (ed. Cureton), S. 134; Friedländer, in *JAOS*, XXIX, 102.

DHIKR im Geist (*bi'l-ḳalb*) bedeutet „Erinnerung" mit der Zunge (*bi'l-lisān*) „Erwähnung", dann als religiöser Terminus technicus die Verherrlichung Allāhs in gewissen bestimmten Worten, die in rituell festgesetzter Weise wiederholt werden, sei es laut oder leise, mit besonderen Atemzügen und körperlichen Bewegungen. Werden die Formeln laut ausgesprochen, so ist es ein *dhikr djalī*, werden sie nur im Geist wiederholt, ein *dhikr khafī*. Welche Art höheren Wert hat, ist sehr umstritten. Der Brauch gründet sich letztlich auf Sūra XXXIII, 41: „O ihr, die ihr glaubt, gedenket Allāh's (preiset Allāh) mit viel Gedenken (Lobpreis)". Vielfach wird auch ein Ausspruch Muḥammads angeführt: „Es sitzt keine Gesellschaft zusammen und gedenkt Allāhs (bzw. preist ihn), ohne dass die Engel sie umgeben und die (göttliche) Barmherzigkeit sie bedeckt und Allāh, der Erhabenste, ihrer gedenkt (bzw. sie preist) unter denen, die bei ihm sind". Über die frühe Entwicklung dieses *dhikr* (einzeln wie in Gesellschaft) s. Goldziher, in *WZKM*, XIII, 35 ff. Als dann die späteren Derwīsh-Bruderschaften aufkamen und ihr Ritual fest bestimmt wurde, war ein wesentlicher Teil jeder *ṭarīḳa* ihr *dhikr*. Dieser besteht in der vielmaligen Wiederholung solcher Sätze wie: *lā ilāha illa 'llāh, subḥāna 'llāh, al-ḥamdu li'llāh, Allāhu akbar, astaghfiru 'llāh* und der verschiedenen Namen Allāhs. Geistliche Gesänge, oft von Liebesliedern nicht zu unterscheiden, können dazu kommen ebenso wie Tanz und Spiel verschiedener Trommeln und Blasinstrumente. Bei dem regelmässigen Freitagsgottesdienst (*ḥaḍra*) in der *takiya* oder *zāwiya*, zu der alle Derwīshe kommen sollen, besteht das Ritual besonders aus der Formel *lā ilāha illa 'llāh*, dem sogenannten *dhikr al-djalāla* und dem *ḥizb* [s. d.], dem Gottesdienst im technischen Sinn des Ordens, der aus ausgedehnten Ḳurʾān-Abschnitten und anderen Gebeten zusammengesetzt ist. Ein einfacherer *dhikr* ist der der *awḳāt* („Horen"), Formeln, die nach jeder ordentlichen Ṣalāt oder doch mindestens zweimal im Tag zu wiederholen sind. Ein anderer in diesem Zusammenhang gebrauchter Ausdruck ist *wird*, was die Ṣūfīs als „Zutritt" (zu Allāh) erklären; es bezeichnet eine kurze vom Stifter der Bruderschaft aufgestellte Anrufung, deren Rezitation nun als verdienstliche Tat gilt. *Ḥizb* und *wird* bezeichnen in anderm Zusammenhang Ḳurʾān- oder Gebet-Stücke, die zu bestimmten Zeiten rezitiert werden (s. Lane, *Lexicon*, sub vv.). Jede Bruderschaft hat ihren eigenen *dhikr*, entworfen und für sie festgestellt von ihrem Stifter; doch kann er vom Shaikh oder *muḳaddam* frei umgestaltet werden. Sie werden erwähnt unter den einzelnen Bruderschaften. Über den 18-fachen Gebrauch des Wortes *dhikr*, den die Theologen im Ḳurʾān gefunden haben, sowie über die weitere Ausgestaltung seines Sinnes und Wertes für die Ausgestaltung seines Pfads (*sālikān*) s. *Dict. of* Leute des mystischen *technic. terms*, I, 512 ff. Beschreibungen gegenwärtiger *dhikr* sind gegeben bei Lane, *Modern Egyptians* (s. Index), sowie D. B. Macdonald, *Aspects of Islām*, S. 159 ff. Ein Versuch, den *dhikr* von abergläubischen Elementen zu befreien, ist zu sehen in *Kitāb al-taʿlīm wa 'l-irshād*, S. 63 ff., dem Handbuch für Derwīsh-Shaikhe und ihre Schüler, das unter der Leitung des Shaikh al-Bakrī aufgestellt ist.

Literatur: A. le Chatelier, *Les confréries musulmanes du Hedjaz* (Paris 1887); Depont und

Digitized by Birzeit University Library

Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (Algier 1897); Goldziher, *Vorlesungen*, s. Ind. s. v. *Dhikr*; I. P. Browne, *The derwishes or oriental spiritualism* (London 1868); Hughes, *Dictionary of Islām*, s. v. *Zikr*; D. B. Macdonald, *Religious Attitude and Life in Islām* (Chicago 1909), s. Ind. s. v. *Darwīsh* u. *Dhikr*.

DHIMMA. Nach dem kanonischen Recht des Islām ist bei der Eroberung nichtmuslimischen Gebiets durch Muslime Leben, Freiheit und — in gewisser Einschränkung — Eigentum der Bevölkerung, die den Islām nicht annimmt und nicht in Sklaverei kommt, gewährleistet. Sie heissen daher *ahl al-dhimma* „Leute des Vertrags, der Verpflichtung" oder einfach *al-dhimma* oder *dhimmi*'s, wobei *dhimma* Ansprüche an die Muslime und Pflichten gegen die Muslime einschliesst. Wenn sie indes mit den Waffen in der Hand gefangen genommen werden, können sie getötet, zu Sklaven gemacht, ausgelöst, ausgetauscht oder einfach freigelassen werden. Weiber und Kinder von Kombattanten müssen auf jeden Fall Sklaven werden. Ein derartiges *dhimma*-Verhältnis gibt es, genau genommen, nur für die „Buchleute" (*ahl al-kitāb*), also für Juden, Christen und Sabier, was man auf die Zoroastrier deutete. Alle andern, kurzhin als *dahrī*'s, Materialisten, und Götzendiener, gekennzeichnet, müssen getötet oder zu Sklaven gemacht werden. In praxi musste diese Unterscheidung aufgegeben werden, und muslimische Staaten sahen sich genötigt, auch andere als „Buchleute" zu dulden. Jeder erwachsene, männliche, freie, gesunde *dhimmī* muss eine Kopfsteuer (*djizya* [s. d.]) von einer im Vertrag festgesetzten Höhe bezahlen. Sein Grundeigentum wird entweder *waḳf* für die Gesamtheit der Muslime, bleibt aber in seinem Niessbrauch, oder er behält es als Eigentum. Unter allen Umständen hat er dafür und für seinen Ertrag eine Grundsteuer (*kharādj* [s. d.] zu zahlen, die im ersten Fall auf dem Grundstück ruht und gezahlt werden muss, selbst wenn dieses in den Besitz eines Muslims übergeht, im zweiten Fall aber wegfällt, wenn der Eigentümer ein Muslim ist. Der *dhimmī* ist noch zu weiteren Steuern für den Unterhalt der muslimischen Heere verpflichtet. Er muss sich von den Gläubigen in der Kleidung unterscheiden, darf kein Pferd reiten, keine Waffen tragen und muss den Muslimen allgemein mit Achtung begegnen. Gesetzlich hat er keine Vollrechte hinsichtlich des Zeugnisses vor Gericht, des Schutzes an Kriminalfällen und der Verheiratung. Naturgemäss waren und sind diese Beschränkungen sehr verschieden streng durchgeführt. Andererseits gewährleisten ihm die Muslime Sicherheit an Leben und Eigentum, Schutz in der Ausübung seiner Religion und Verteidigung gegen andere. Die *dhimmī*'s dürfen schon vorhandene Kirchen ausbessern und selbst wiederherstellen, aber nicht an neuen Plätzen neue errichten. Sie dürfen ihren Gottesdienst nicht in anstosserregender Öffentlichkeit abhalten. Ihr öffentliches und privates Leben muss stillen, unanstössigen Charakter tragen. Sie haben nicht Bürgerrecht im muslimischen Staat. Vielmehr verwaltet sich jede nichtmuslimische Gemeinschaft selbst unter ihrem verantwortlichen Oberhaupt, der Rabbiner, Bischof u. s. w., der die Vermittlung mit der muslimischen Verwaltung darstellt.

Literatur: Juynboll, *Handbuch des islām. Gesetzes*, S. 350 ff. (weitere Literaturangaben); Hughes, *Dict. of Islām*, S. 710 ff. gibt eine gute Darstellung des Heimats-, Erb-, Legat-Rechtes; R. J. H. Gottheil, *Dhimmis and Moslems in Egypt* (in *Old Testament and Semitic Studies in memory of William Rainer Harper*, Bd. II) (Chicago 1908); Māwardi, *al-Aḥkām al-sulṭāniya* (Cairo 1298), S. 121 ff.; Balādhuri, *Futūḥ* (ed. de Goeje), S. 447 ff. (über den *kharādj*); Tritton, *Islam and the protected religions*, *JROS*, 1928, 1929, 1931.

DHU 'L-ḲARNAIN, der „Zweigehörnte", ein Beiname, der von den hier aufgeführten Persönlichkeiten besonders der dritten ständig beigelegt wird. Das Doppelhorn geht auf eine uralte mythologische Vorstellung zurück. Schon Naram-Sin wurde als Adad mit 2 Hörnern dargestellt (auf der Stele von Susa; vgl. *Fouilles à Suse*, I, pl. X). Bekannt sind die beiden Hörner des Jupiter Ammon. Alexander der Grosse wird auf Münzen als Inkarnation des Jupiter Ammon dargestellt. Im Arabischen führen die Bezeichnung Dhu 'l-Ḳarnain, deren wahre Bedeutung den Arabern nicht bekannt war und die von ihnen daher in der mannigfachsten, oft recht absurden Weise gedeutet wurde (siehe unten), folgende Personen:

1. al-Mundhir al-Akbar b. Mā' al-Samā', der Grossvater des al-Nu'mān b. al-Mundhir. Er soll zwei lange gedrehte Stirnlocken getragen und davon den Beinamen Dhu 'l-Ḳarnain erhalten haben. Er ist nach der Erklärung des Ibn Duraid der Dhu 'l-Ḳarnain, der in dem Verse LX, 3 des Imru'u 'l-Ḳais (Ahlwardt, *Six divans*, Seite 10A)

aṣadda nashāṣa dhi 'l-Ḳarnaini ḥattā
tawallā ḳāriḍu 'l-maliki 'l-humāmi

gemeint ist. Winckler sieht in diesem Dhu 'l-Ḳarnain den Wettergott.

2. Der südarabische König Tubba' al-Akran oder Dhu 'l-Ḳarnain. Nach südarabischer Auffassung soll er der im Ḳur'ān genannte Dhu 'l-Ḳarnain sein (vgl. unter 3).

3. Am häufigsten ist mit Dhu 'l-Ḳarnain Alexander der Grosse gemeint. Er wird so schon im Ḳur'ān (Sūra XVIII, 82 ff.) genannt, nach dem Vorbilde der im VI. nachchristlichen Jahrhundert entstandenen syrischen Legende, in der Alexander zu Gott sagt: „Ich weiss, dass du mir Hörner auf meinem Haupte hast wachsen lassen, dass ich damit die Reiche der Welt zerstosse". Die syrische Legende ist, wie Nöldeke gezeigt hat, überhaupt die Quelle der Erzählung vom „Zweigehörnten" im Ḳur'ān. Über die Einzelheiten dieser Erzählung und die Berichte über Alexander den Grossen in der sonstigen arabischen Literatur siehe unter ISKANDAR. Unter den Erklärungen, die die Araber in diesem Falle für den Namen Dhu 'l-Ḳarnain geben, hebe ich die folgenden hervor: Alexander habe vorn oben am Kopf 2 hornartige Gewächse aus Fleisch gehabt; er habe 2 schöne Stirnlocken (*ḳarn* = *dhu'āba*; siehe oben) gehabt; er sei sowohl von seiten seines Vaters als auch von seiten seiner Mutter von edler Abstammung gewesen; 2 Generationen (*ḳarn*) seien während seines Lebens dahingegangen; er sei mit dem äusseren und inneren Wissen begabt gewesen; er sei in die Regionen des Lichts und der Finsternis gedrungen.

4. Seltener hat auch 'Alī b. Abī Ṭālib den Beinamen Dhu 'l-Ḳarnain.

Literatur: Zu 1. *LA*, XVII, 211;

Digitized by Birzeit University Library

Winckler, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch* (*Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1901, 4), S. 138 f.

Zu 2. A. v. Kremer, *Über die südarabische Sage* (Leipzig 1866), S. 70 ff.

Zu 3. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans* (*Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, 38. Band, Wien 1890, V. Abhandlung), S. 27 und 32; *Lisān al-ʿArab*, XVII, 210 f.; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1310), S. ٢٠٩; Masʿūdī, *Murūǧ*, II, 248—249.

Zu 4. *Ḳāmūs*, s. v. *ḳ-r-n*.

DHU 'L-KIFL ist eine im Ḳurʾān, 21, 85, 38, 48 im Anschluss an eine Reihe von Propheten genannte Persönlichkeit, deren Identität ins Dunkel gehüllt ist. Die muslimischen Erklärer selbst haben eine unsichere Vorstellung von ihr und identifizieren sie in schwankender Weise mit verschiedenen zumeist biblischen Personen, mit Josua, Elias, Zacharias, Ezechiel. Dhu 'l-Kifl sei ein Nebenname des Propheten, wie noch andere 4 Propheten (Yaʿḳūb: Isrāʾīl; Yūnus: Dhu 'l-Nūn; ʿĪsā: al-Masīḥ; Muḥammad: Aḥmad) Doppelnamen führten. Sicherer tritt die Meinung auf (Ṭabarī, *Annales*, I, 364; Muǧīr al-Dīn, *al-Uns al-ǧalīl*, S. 68), Dhu 'l-Kifl sei Epitheton eines Sohnes des Aiyūb, Bishr (bei einigen, z. B. *TA*: Bashīr), den Gott als Propheten zur Bekehrung eines heidnischen Volkes (oder Königs Kinʿān) in Shām aussersah, wo er sein ganzes Leben zubrachte und im Alter von 75 Jahren starb. Ganz vereinzelt wird bei Ibn Iyās die Fabel erzählt, die Söhne Aiyūbs hätten gegen den heidnischen König Lām b. Daʿām, dem sie ihre Schwester zur Ehe verweigerten, Krieg geführt, wobei Bishr in Gefangenschaft geriet. Da die Brüder das Lösegeld für ihn verweigerten, warf ihn der König auf den Scheiterhaufen; aber der Engel Gottes schützte ihn vor dem Feuertode in derselben Weise, wie Abraham vor dem über ihn von Nimrod verhängten Feuer geschützt ward. Darauf bekehrt sich Lām mit seinem Volke. Die rezipierten Ḥadīth-Sammlungen bieten nicht die geringste Mitteilung über Dhu 'l-Kifl, ein Beweis dafür, dass die Ḥadīth-Kritik den mannigfachen Legenden über diese Person keinen Wert beimisst. Desto eifriger bestreben sich die Ḳuṣṣāṣ, den Namen dieser in der Überlieferung ganz inhaltlosen Gestalt durch etymologische Fabeln zu motivieren, die allesamt an verschiedene Bedeutungen des Wortes *kifl* und des Verbalstammes *k-f-l* angeknüpft sind. Zunächst an *kifl* in der Bedeutung: „Bürgschaft". Dhu 'l-Kifl soll dem Propheten Elisa gegenüber (dessen Vetter, *ibn ʿamm*, er nach einigen — Baiḍāwī — war), dem er sich als Nachfolger in der Leitung des israelitischen Volkes anbot, für die Erfüllung von drei Bedingungen verbürgt haben: die Tage über zu fasten, die Nächte in frommen Übungen durchzumachen und niemals in Zorn zu geraten. Trotz der störenden Versuchungen Satans habe er diese Bedingungen erfüllt. In den Bashīr-Legenden lässt man ihn dem Heidenkönig Kinʿān schriftliche Bürgschaft dafür leisten, dass der König im Fall seiner Bekehrung des Paradieses teilhaftig werden wird, oder sich bei Lām für das Eintreffen des Lösegeldes verbürgen. Andere Legenden knüpfen sich an die Bedeutung des Namens *kifl* als „das Doppelte". Dhu 'l-Kifl geniesse, weil er in frommen Werken doppelte Arbeit getan, doppelten Gotteslohn. An *takaffala* i. d. Bed. „für den Unterhalt jemandes sorgen" knüpft die Motivierung des Namens an, nach welcher sein Träger die Ernährung von 70 (oder 100) von einem ruchlosen König verfolgter Israeliten (oder Propheten) besorgt habe, worin A. Geiger (*Was hat Moh. aus dem Judent. aufgenommen?*, 2. Ausg., Leipzig 1902, S. 192) mit Recht eine Reminiszenz an ʿObadjah (I. Kön. 18, 4) erkennt. *Kifl* ist auch Kleidungsname (mit der Bed. das „Gedoppelte" zusammenhängend), ein Faltstück; der Prophet habe solche Kleidung getragen, was man versucht hat, mit II. Kön. 2, 8 (Elias, *wayyiglōm*) zu kombinieren (*Ein muhammedanischer Katechismus* von Mehmed Mesʿûd, bearb. von F. C. Andreas, Potsdam 1910).

Neben diesem Dhu 'l-Kifl wird ein von demselben verschiedener Frommer gleichen Namens (Ibn al-Athīr, *Murāṣṣaʿ*, ed. C. F. Seybold, S. 190, 4 v. u. ff.) erwähnt, dessen Legende jedoch bei Thaʿlabī mit dem Propheten Dhu 'l-Kifl in Verbindung gesetzt wird. Jener Dhu 'l-Kifl sei ursprünglich ein sündiger Mensch gewesen, der durch eine tugendsame Frau, die er, mit Missbrauch ihrer materiellen Notlage, zur Versündigung verleiten will, nach scheinbarer Gefügigkeit von der Sünde zurückgehalten und zu frommem Leben bekehrt wurde. Dafür erhält er von Gott doppelten (*kifl*) Lohn, nach der Regel, dass bekehrte Sünder vor Gott mehr gelten als sündenlose Fromme (*al-tāʾib ʿind Allāh aḥsan min al-ʿābid*; vgl. bab. Talmūd, *Berākhōth*, 34ᵇ; Matth. 18, 3; Luk. 15, 7); ein Typus der zusammen mit letzterer Nutzanwendung in erbaulichen Erzählungen des Orients öfters wiederkehrt (z. B. der jüdischen von Nāthān de-Ṣūṣīthā, der islāmischen bei Dāʾūd al-Anṭāḳī, *Tazyīn al-aswāḳ bi-taʾṣīl aḫwāḳ al-ʿushshāḳ* [lith. Kairo 1279], S. 354; teilweise auch *Sindban*, ed. Baethgen, in *ZDMG*, LXV, 287). Auch aus den hier vorgeführten Erzählungen ist ersichtlich, dass die Muslime über den Charakter des Dhu 'l-Kifl, ob Prophet oder bloss frommer Gottesdiener (*ʿabd ṣāliḥ*), nicht einig sind. Die Vertreter der ersteren Meinung stützen sie bloss auf den Umstand, dass Dhu 'l-Kifl seinen Platz in der 21. Sūre (*Sūrat al-anbiyāʾ*) bekommen hat.

Die muslimischen Lokaltraditionen haben dem Dhu 'l-Kifl Grabesstätten und Weiheplätze an verschiedenen Orten des Islāmgebietes von Palästina bis Balkh angewiesen. S. den Nachweis dieser Orte bei R. Basset, *Nédromah et les Traras* (Paris 1901) und meine Notizen dazu in *RHR*, XLV (1902), S. 219. Unter diesen Stellen sind es besonders zwei, an die die islāmische Tradition das Andenken des Dhu 'l-Kifl in ernsterem Sinne geknüpft hat. Die eine, von der nach dem Bericht Clermont Ganneau's (*Archaeological Researches in Palestine*, II, 308) die einstmalige Verknüpfung mit Dhu 'l-Kifl tatsächlich bereits geschwunden ist, ist in der Nähe von Nablus eine Ṣubba des *Nebī Kefil* bei Kefil Ḥāris (aus Kafr Ḥ.: der Name wird auch bei Muǧīr al-Dīn, *al-Uns al-ǧalīl*, S. 68, 7 und bei Muḥammad Amīn, *Ḥadīḳat al-anwār*, II, 15 f. als Name des Propheten selbst angesetzt) und Muǧīr al-Dīn, *al-Uns al-ǧalīl*, S. 68, 7 und *TA*, VIII, 99, 12 in ersterer Form gebracht), in *TA*, VIII, 99, 12 in ersterer Form gebracht), in *TA*, VIII, 99, 12 in ersterer Form gebracht), in

Ufer des Hindīya-Kanals, südlich von Ḥilla in Mesopotamien (im Wilāyet Baghdād; Liwā: Kerbelā'; Ḳaḍā: al-Hindīya), in dessen Gebiet, ohne Zweifel zuerst von den Juden, die Grabesstätten zahlreicher Frommen angesetzt und verehrt wurden (Yāḳūt, II, 594). Zu diesen gehört in vorzüglichster Weise das seit alters hochverehrte und bepilgerte Ezechielgrab. Über die Bedeutung desselben bei den Juden s. die in *JE*, V, 316 angeführten Quellen, unter denen der Bericht des Regensburger Reisenden Petachjah (XII. Jhd.) auch über die Verehrung des Grabes durch Muslime interessante Daten bietet (*Tour du monde ou Voyages du Rabbin Pétachja de Ratisbonne* .... par E. Carmoly, Paris 1831, S. 45 ff.). Bei der Bereitwilligkeit, mit der die Muslimen allerwärts die Heiligengräber anderer Bekenntnisse rezipieren (s. *RHR*, *a. a. O.*, S. 214), haben sie auch diesen jüdischen Weiheort in ihren Kultkreis einbezogen und ihn mit dem rätselhaften Dhu 'l-Kifl verknüpft. Dies wird auch die Veränderung des ursprünglichen Ortsnamens bewirkt haben. Während der Regierung des Ulḏjaitu Khudābendeh (700 = 1300) machte der fanatische *Naḳīb al-ashrāf* Tādj al-Dīn Abu 'l-Faḍl den Versuch, den Juden den Zutritt zu dem von ihnen begründeten Heiligenort zu verbieten, und er verkündete ihn von der Kanzel herab als ausschliesslich den Muslimen zugängliche Stätte. Diese Verordnung gab dem Wezir Rashīd al-Dīn Veranlassung, diesen Nebenbuhler zu vernichten und seine Hinrichtung zu bewirken (Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse* [Paris 1836], S. XXIV ff.).

Literatur: *a.* Die Legende: s. die Kur'ān-Kommentare zu den obenerwähnten Stellen, besonders Ṭabarī, *Tafsīr*, XVII, 52—54; Zamakhsharī, *Kashshāf* (Kairo 1307), II, 53; Faḳhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghaib* (Būlāḳ 1289), VI, 185; Ṭabarī, *Annales*, I, 364; Tha'labī, *'Arā'is* (Kairo, Maimanīya, 1312), S. 154/5; Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr fī waḳā'i' al-duhūr* (Kairo, Castelli, 1295), S. 96; *Tādj al-'Arūs*, VIII, 99, s. v. *k-f-l*; Muṭahhar b. Ṭāhir al-Mukaddasī (Pseudo-Balkhī) hat in seinem verlorenen *Kitāb al-ma'ānī* die verschiedenen Nachrichten über Dhu 'l-Kifl gesammelt (*Livre de la création et de l'histoire*, ed. Cl. Huart, III, 100, 3 v. u.).

b. Das Grab: Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien* u. s. w. (Kopenhagen 1778), II, 264—266; Layard, *Nineveh and Babylon* (London 1853), S. 500/1; dass. (deutsch von Zenker, S. 338); Jules Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, I (Paris 1863), 243—246; P. Anastas Carm., in *Mashrik*, II, 61—66; L. Massignon, *Mission en Mésopotamie*, I (Kairo 1910, in *MIFAO*, Bd. XXVIII), S. 53; A. Nöldeke, *Erlebnisse eines türkischen Deserteurs*, in *Beiträge zur Kenntnis d. Orients*, herausg. von H. Grothe, VII, 53/54 (wo auch photogr. Ansicht von Tschefil). — Abbildungen des Grabdenkmals aus verschiedenen Zeiten: bereits bei Uri b. Simeon aus Biel (1563), in *Yichūs hā-ābōth* (Venedig 1659) nach Aufzeichnungen eines Ungenannten aus d. J. 1536 (die Grabstätte wird hier an das Tigrisufer verlegt); daraus Joh. Henr. Hottinger in *Cippi Hebraici* (Heidelberg 1662) zu S. 83 und E. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte* (Brüssel 1847), S. 459; Loftus, *Travels and residence in Chaldea and Susiana* (London 1857, reproduziert in *JE*, V, 315); ferner bei Ismā'īl Ḥakkī Bey Bābān Zāde, *De Stambul à Bagdad*, in *RMM*, XIV (1911), 253, 257.

DHU 'L-NŪN Abu 'l-Faiḍ (oder Faiyāḍ) Thawbān (oder Faiḍ) b. Ibrāhīm al-Miṣrī, berühmter Ṣūfī, Sohn eines Nubiers, wurde in Ikhmīm in Oberägypten um 180 (796) geboren. Sein Leben ist in Dunkel gehüllt, doch lebte er sicher in Kairo und machte ausgedehnte Reisen. Weil er die antimu'tazilitische These von der Unerschaffenheit des Kur'ān vertrat, wurde er verhaftet und nach Baghdād gebracht, wo er jedoch nach einiger Zeit auf freien Fuss gesetzt wurde; er kehrte zurück und starb in Dīza bei Kairo im Jahre 245 (859). Sein Grabstein, der noch erhalten ist und dessen Echtheit wohl nicht in Frage steht, gibt dieses Datum (*CIA*, Nr. 562; Massignon, *Recueil de textes*, S. 15). Die Ṣūfī-Biographen betrachten ihn als den Vater der Mystik und schreiben ihm nach ihrer Art die Formulierung der Lehre von der Gnosis (*ma'rifa*) und die Klassifizierung der mystischen Zustände und Stationen (*tartīb al-aḥwāl wa 'l-maḳāmāt*) zu. Er gilt auch bei den Schriftstellern über Magie als führende Autorität, und Ibn al-Kifṭī (*Ta'rīkh al-ḥukamā'*, ed. Lippert, S. 185) behauptet, dass er der Schule (*ṭabaḳa*) des Djābir b. Ḥaiyān angehörte. Tatsächlich erwähnt ihn der *Fihrist* (ed. Flügel, S. 358) als Verfasser eines *al-Rukn al-akbar* und *Kitāb al-Thiḳa*; keins von diesen Büchern ist jedoch erhalten, und die Autorschaft klingt nicht glaubwürdiger als die Nachricht, dass er die Geheimnisse der Hieroglyphen gekannt habe. Unwahrscheinlich ist es auch, dass die auf uns gekommenen Abhandlungen, die ihm zugeschrieben werden (aufgezählt bei Brockelmann, *GAL*, *Suppl.*, I, 353), wirklich echt sind. Viele seiner „Aussprüche" werden von späteren Kompilatoren angeführt; von besonderem Interesse sind die längeren Darlegungen über seinen frommen Lebenswandel, die er, der Häresie bezichtigt, bei seinem Verhör dem Khalīfen al-Mutawakkil gemacht haben soll und die al-Khaṭīb al-Baghdādī (*Ta'rīkh Baghdād*, VIII, 393—4) nach Yūsuf b. al-Ḥusain (d.i. al-Rāzī) wiedergibt. Seine Aussprüche zeigen dieselbe Sprachgewalt und den gleichen Reichtum an Bildern, wie bei anderen Ṣūfī's, etwa bei Djunaid und Abū Yazīd al-Bisṭāmī (Proben bei Massignon, *Essai sur les origines*, S. 187—191). Seine Gewandtheit im Epigramm veranschaulicht der Ausspruch: „Töte dich ab in den Tagen deines Lebens, auf dass du unter den Toten lebest, wenn du von dannen gegangen bist!" (Ibn 'Asākir, *Ta'rīkh Dimashḳ*, V, 283). Eine Reihe seiner Verse werden von allen Autoritäten zitiert, während Sarrādj auch Stellen aus seinen Briefen erhalten hat; darunter die folgende an einen Kranken, der um seine Fürbitte anhielt: „Mein Bruder, du ersuchst mich, Gott zu bitten, dass er aufhört, dich zu segnen. Wisse, mein Bruder, mit Krankheit und Siechtum sind die Herzensreinen vertraut .... Deshalb magst du in dir eine Scham vor Gott empfinden, die dir das Klagen verwehrt" (*Kitāb al-Luma'*, S. 235). Es gibt ausführliche Biographien späterer Autoren über ihn, darunter *al-Sirr al-maknūn fī manāḳib Dhi 'l-Nūn* von al-Suyūṭī; aber vieles, was von ihm berichtet wird, ist zweifellos legendär, wie die malerisch ausgeschmückte Erzählung von seinem Tod bei Hudjwīrī (Übers. Nicholson, S. 100), und es ist bei dem heutigen Stand unseres Wissens gewagt, genau angeben zu wollen, welchen besonderen Anteil er an der Ausbildung der ṣūfischen Lehre genommen hat. (A. J. Arberry)

DĪN. Dem Chaos von Bedeutungen, das die arabischen Lexikographen unter der Form *dīn* geben (vgl. z. B. Lane, *Lexicon*, S. 944), liegen

Digitized by Birzeit University Library

drei verschiedene Stammwörter zugrunde: 1. ein aramäisch-hebräisches Lehnwort mit der Bedeutung „Gericht"; 2. ein echtarabisches Wort mit der Bedeutung „Sitte, Brauch", das mit 1. stammverwandt ist (vgl. hebräisch *mishpāt* zu *shaphaṭ*); 3. ein hiervon ganz verschiedenes persisches Wort, das „Religion" bedeutet (vgl. Nöldeke in *ZDMG*, XXXVII, 534, Note 2; über das persische, von *daēnā* stammende *dîn* s. *Grundr. der iran. Philol.*, I, 1, S. 107, 270; I, 2, S. 26, 170; II, S. 644). Vollers bestritt das Vorhandensein eines echtarabischen Wortes *dîn* und, indem er zeigte, dass persisch *dîn*, „Religion" schon in vorislāmischer Zeit im Arabischen geläufig war, hielt er daran fest, dass die Bedeutung „Sitte, Brauch" davon abgeleitet sei (*ZA*, XIV, 351). Diese Verwirrung verwickelte natürlich die muslimischen Kur'ānexegeten in endlose Schwierigkeiten. So erkannten sie z. B. in *māliki yawmi 'l-dîn* (Sūra I, 3; vgl. dazu Baiḍāwī, Rāzī und Ṭabarī, I, 51) meistens eine notwendige Bedeutung „Abrechnung, Vergeltung", waren aber in grosser Ungewissheit, wie sie abzuleiten sei. Jedoch lassen sich alle Kur'ānstellen mittelst der einen oder andern jener drei Bedeutungen erklären. Theologisch wird *dîn* als eine göttliche Einrichtung (*waḍ' ilāhī*) definiert, welche die sie wählenden Vernunftwesen hier und im Jenseits zum Heile führt und Glaubenslehren und Werke in sich begreift (*Dict. of tech. terms*, S. 503). Es bedeutet somit „Religion" im weitesten Sinne, und der Begriff ist so vage, dass man es für nötig hielt, seinen Unterschied von *milla* [s. d.], „Religionsgenossenschaft", *madhhab*, „Schule des kanonischen Rechts", und *sharī'a* [s. d.], „System des Religionsgesetzes", zu bestimmen. Es kann jede beliebige Religion bedeuten, wird aber vorzugsweise für den Islām, *al-dîn 'inda 'llāh* (Sūra III, 17) gebraucht und umfasst drei Teile: 1. Den *islām* in seinen fünf „Pfeilern" (Bekenntnis der Einheit Gottes und der Prophetenwürde Muḥammads, Ṣalāt, Armensteuer, Fasten, Wallfahrt); 2. *īmān*, „Glauben"; 3. *iḥsān*, „Rechttun". Diese drei Punkte machen den muslimischen *dîn* aus (vgl. die Überlieferung über Muḥammads Antworten auf Gabriels Fragen bei Shahrastānī, hrsg. v. Cureton, S. 27). Ebenso kann alles religiöse im Gegensatz zum intellektuellen Wissen, d. h. alles, was durch die Propheten mittelst höherer Inspiration (*waḥy*) und durch Heilige mittelst niederer Inspiration (*ilhām*) erworben und mit Berufung auf deren Autorität von andern überliefert wird, *al-'ulūm al-dīnīya* genannt werden.

Literatur: Ausser den bereits gegebenen Verweisungen, vgl. noch Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 40, 58.

DIYA oder **'AḲL** ist der Blutpreis oder das Sühnegeld, das jemand zu zahlen hat, der einen andern umgebracht oder verwundet hat. In der Diāhilīya soll der Blutpreis für Totschlag in 10 Kamelinnen bestanden haben. 'Abd al-Muṭṭalib kaufte seinen Sohn 'Abd Allāh um das Opfer von 10 Kamelinnen frei, da er dieses Opfer aber zehnmal wiederholen musste, wurden fortan 100 Kamelinnen als die entsprechende Sühne für ein Menschenleben angesehen; dieser Betrag ist in einem Brief Muḥammads an 'Amr b. Ḥazm angegeben. Derselbe Brief setzte die Entschädigung für einen Gehirn oder Abdomen verletzenden Schlag auf $^1/_3$ jener Summe fest, die für den Verlust eines Auges, einer Hand, eines Fusses auf die Hälfte, die für den Verlust eines Zahns oder für eine die Knochen blosslegende Wunde auf 5 Kamele. 'Umar bestimmte das Geld-Äquivalent von 100 Kamelen auf 1 000 Dīnāre oder 12 000 Dirhem: ersterer Betrag war zu zahlen von den „Goldleuten", der Bevölkerung von Ägypten und Syrien, letzterer von den „Silberleuten", der Bevölkerung des 'Irāḳ. Die Bezahlung durfte auf drei oder vier Jahre verteilt werden. Von diesen „Stadtleuten" wurden Kamele nicht als Zahlung angenommen, Gold nicht von den „Silberleuten", Silber nicht von den „Goldleuten", weder Gold noch Silber von den Zeltbewohnern, die in Kamelinnen zu zahlen hatten. Diese Tiere mussten bestimmtes Alter und bestimmte Qualitäten haben; für beabsichtigten Mord sollten es 25 einjährige, 25 zweijährige, 25 dreijährige und 25 vierjährige Kamelinnen sein, für unabsichtliche Tötung 20 von jeder dieser Kategorien und 20 zweijährige männliche Kamele.

Eine Frau erhält dieselbe Entschädigung wie ein Mann bis zur Höhe von $^1/_3$ der Diya von 100 Kamelen; bei höheren Beträgen erhält sie nur die Hälfte vom Blutpreis des Mannes. So nach dem *madhhab* des Mālik: nach Shāfi'ī erhält sie in gewissen Fällen die halbe Mannes-Diya, z. B. fünf Kamele statt 10 für den Verlust eines Fingers (vgl. Lane, s. v. *'akala*). Eine minderjährige oder unzurechnungsfähige Person ist unter gewöhnlichen Umständen nicht persönlich haftbar für die Zahlung der Entschädigung. Für letztere zahlt die Diya der Staat. Töten ein Minder- und ein Volljähriger zusammen absichtlich einen Muslim, so wird letzterer mit dem Tode bestraft, ersterer zahlt die halbe Diya. Ähnlich steht es, wenn ein Sklave und ein Freier zusammen absichtlich einen Sklaven töten: der erstere wird getötet, der letztere zahlt den halben Wert des Sklaven.

Die Diya für eine den Knochen blosslegende Verletzung eines Sklaven beträgt $^1/_{20}$ seines Werts, die für eine Verwundung von Gehirn oder Abdomen $^1/_3$ und so weiter im Verhältnis zum Verlust an seinem Marktwert. Das *jus talionis* gilt unter Sklaven wie unter Freien. Tötet ein Sklave einen andern, so kann der Besitzer des Getöteten das Leben des Totschlägers fordern oder den Wert seines eigenen Sklaven, oder der Herr des Totschlägers gibt ihm seinen Sklaven als Ersatz. Schlägt ein muslimischer Sklave einen Juden oder Christen tot, so hat sein Herr das Wergeld zu zahlen, auch wenn er dazu den Sklaven verkaufen muss, er darf aber seinen muslimischen Sklaven diesen nicht ausliefern.

Das Wergeld für einen Christen oder Juden beträgt die Hälfte des für einen freien Muslim zu zahlenden. Ein Muslim kann für die Tötung eines Ungläubigen nicht getötet werden, es sei denn, er habe ihn verräterisch ermordet. Das Wergeld für einen Mazdayasnier beträgt 800 Dirhem. Die Entschädigung, die an diese Klassen für leichtere Verletzungen zu zahlen ist, steht im selben Verhältnis wie bei den Muslimen.

Im Fall unbeabsichtigter Tötung oder Verletzung ist der Täter allein zur Busse verpflichtet; kann er nicht zahlen, zo bleibt die Schuld auf ihm lasten; doch kann seine Familie, wenn sie will, zur Wiederherstellung des Friedens für ihn zahlen. Dabei sind die ihm Nächststehenden seine Brüder von Vaters Seite, dann alle männlichen Nachkommen des Vaters seines Vaters und so fort.

Ein Mörder oder Totschläger kann die Diya seines Opfers nicht erben, der Mörder auch sein Eigentum nicht, da dies ja ein Motiv zum Mord hätte sein können.

Digitized by Birzeit University Library

Man unterscheidet *diyat al-ʿamd*, Entschädigung für beabsichtigtes Verbrechen, und *diyat al-khaṭaʾ*, Entschädigung für unbeabsichtigtes Vergehen. Die volle Diya ist nicht allein für den Verlust des Lebens zu zahlen, sondern auch für den der Lippen, für den des Auges eines Einäugigen, den der Zunge, den der beiden Ohren, wenn das Gehör zerstört ist. Die Diya für Erblindung des einen Auges beträgt 100 Dīnār, die für eine tiefe Wunde im Gesicht ist höher als die für eine solche an einer andern Stelle des Kopfes.

Weiber und Kinder sind nicht zur Zahlung der Diya verpflichtet. Arbeitgeber haften für minderjährige Angestellte. Bei Raufhändeln zwischen zwei Parteien erhalten die Verletzten oder Getöteten die Diya von der andern Seite. Tierhalter haften für ihre Tiere, für zufällige Unglücksfälle die, die sie veranlassen. Für manche Einzelfälle ist keine Diya fest bestimmt; dann hat der *mudjtahid* zu entscheiden.

Literatur: Mālik b. Anas, *Muwaṭṭaʾ*, Kap. *ʿUḳūl*; Bukhārī, Kap. *Diyāt*; al-Marghīnānī, *Hidāya*, engl. Übers. von C. Hamilton (London 1870), Buch L; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islām. Gesetzes*[3], S. 294—300.

DJABARŪT, Fachausdruck der neuplatonischen Philosophen und besonders der persischen Mystiker, welche sich auf Erleuchtung (*ishrāḳ*) berufen. Die Form des Wortes ist nicht arabisch; sie entspricht der des Wortes *malakūt*, das ähnlich gebraucht wird und hebräischen Ursprungs ist. *Djabarūt* hat denselben Sinn wie das hebräische *gebūrah* „Macht". Die „Welt der *djabarūt*" (*ʿālam al-djabarūt*) ist diejenige der göttlichen Allmacht; sie ist wie die „Welt der *malakūt* (*ʿālam al-malakūt*)" oder der göttlichen Herrschaft eine Sphäre über derjenigen der irdischen Dinge und auch über derjenigen der realen Einzeldinge, welche etwa mit der Sphäre der Ideen nach platonischer Auffassung zusammenfällt. Der Sinn des Wortes unterliegt übrigens einigen Schwankungen, je nach den Schriftstellern, die es gebrauchen. Mehrere Autoren definieren *ʿālam al-djabarūt* als die „mittlere Welt", d. h. die Welt, die ihre Stelle hat zwischen der des göttlichen Wesens (*al-lāhūt*) oben und der Herrschaft (*al-malakūt*) unten vgl. das im Anschluss an Djurdjānī's *Taʿrīfāt* gedruckte Glossar *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya al-wārida fi 'l-Futūḥāt al-Makkiyya*.

Bei Suhrawardī Maktūl, einem neuplatonischen Philosophen, der im Jahre 587 (1191) wegen seiner heterodoxen Ansichten hingerichtet wurde, ist die Welt der Macht, der Djabarūt, diejenige, welche die Weisen in ihren Verzückungen sehen. „Es ist möglich", sagt er, „dass sie das Licht sehen, welches die Welt der Macht durchflutet, sowie die Wesenheiten der Welt der Herrschaft, welche Hermes und Plato gesehen haben".

In dem *Maʿrifat-nāme* betitelten türkischen Wörterbuch findet sich eine Figur, welche die Gesamtheit der Welten darstellt. Darin liegt die Welt der *djabarūt* zwischen dem göttlichen Thron (*kursī*), der unter, und dem Tabernakel (*ʿarsh*), das über ihr ist. Unter dem Throne dehnt sich die Welt der Herrschaft (*malakūt*) aus; diese beiden Welten zusammen haben unter sich die menschlichen Welten einschliesslich des Paradieses.

Nach der Ansicht des Ṣūfī ʿAbd al-Razzāḳ al-Ḳāshānī (gestorben 730 = 1329/1330), dem wir eine interessante Abhandlung über das Schicksal verdanken, ist die Welt der *djabarūt* der Ort des *ḳadāʾ*, d. h. der göttlichen Bestimmung. Sie ist die Welt des reinen Geistes, welche über der Welt der Seele steht. Der Schriftsteller gibt hier dem Worte *djabarūt* die Bedeutung „Zwang". Die in jener Welt vorhandenen allgemeinen Formen der Dinge zwingen gewissermassen den individuellen Verwirklichungen in den unteren Welten einen Teil ihrer Vollkommenheiten auf. Diese Vorstellung von einem Zwange macht sich auch in der Erleuchtungs-Philosophie geltend, wo es heisst, dass das „siegreiche Licht" das Dunkel bezwingt. Ibn Gebirol philosophiert ähnlich (s. S. Karppe, *Etude sur les origines et la nature du zohar*, Paris 1911, S. 177—179).

Literatur: Carra de Vaux, *La Philosophie illuminative d'après Suhrawerdi Meqtoul*, aus *JA*, 1902, S. 16 [78]; ders., *Fragments d'eschatologie musulmane* (Brüssel 1895), S. 27 f., mit Erläuterung der Figur des *Maʿrifet-nāme*; Stanislas Guyard, *Traité du décret et de l'arrêt divins par le Dr. soufi Abd er-Razzaq*, 1879, S. 3—4 des Textes; A. J. Wensinck, *On the Relation between Ghazālī's Cosmology and his Mysticism*, in *Med. Ak. Amst.*, Bd. 75, Ser. A, Nr. 6.

DJABRĀ'IL oder DJIBRĪL, Gabriel, bei den Muslimen der bekannteste Engel. Er ist einer der vier grossen, von Gott bevorzugten und ihm „nahestehenden" (*mukarrabūn*) Engel, einer der Engelsboten. Sein Amt ist, den menschlichen Propheten die Befehle Gottes zu überbringen und ihnen seine Geheimnisse zu enthüllen.

Gabriel ist im Ḳur'ān eine wichtige Persönlichkeit. Muḥammad wandte die Sage von dem Sprechen dieses Himmelsboten mit den Propheten auf sich selbst an und glaubte von ihm seine Sendung und den Inhalt seiner Predigt zu erhalten. Der Name Gabriel kommt im Ḳur'ān nur dreimal vor; aber an anderen sehr bemerkenswerten Stellen wird eine gewisse Persönlichkeit mit Titeln oder Beinamen wie „der Geist", der Furchtbare oder auch ganz indirekt bezeichnet, und in dieser Persönlichkeit erkennen die Kommentatoren einmütig Gabriel. Diese Gleichsetzung erscheint gerechtfertigt, wenn man verschiedene Stellen nebeneinander hält.

Geht man nämlich von Sūra 2, 91 aus: „Wer ist der Feind Gabriels? Er hat doch mit Gottes Erlaubnis dir das Buch ans Herz gelegt, das bestimmt ist, die vor ihm gekommenen heiligen Bücher zu bestätigen, den Gläubigen als Richtschnur zu dienen und ihnen frohe Botschaft zu verkünden", so spricht dieser Vers ganz klar aus, dass der Erzengel den Ḳur'ān zu offenbaren hatte. Freilich gehört er zu einer späten Sūra. Aber er wiederholt eigentlich nur jene andere, sicher alte Stelle, wo der inspirierende Engel „der Heilige Geist" genannt wird (16, 104): „Sage ihnen, dass der Geist der Heiligkeit es (das Buch) dir wirklich von deinem Herrn gebracht hat, um die Gläubigen zu bekräftigen, sie zu leiten und ihnen frohe Botschaft zu verkünden". Anderswo, in einer der ältesten Sūren, wird derselbe Geist mit dem Worte „der Bote" bezeichnet, worauf eine Art Lobpreisung folgt (81, 19—21): „Der Ḳur'ān ist das Wort eines edeln Boten, der mächtig ist bei dem Herrn des Thrones, stark, dort Gehör findet und treu ist".

Möglicherweise hat Muḥammad dem Geist, von dem er sich ergriffen fühlte, gar nicht sofort einen

Digitized by Birzeit University Library

Namen gegeben; denn die drei Stellen, wo der Name Gabriel vorkommt, sind ja spät. In der Sūra 96, die sich allem Anschein nach auf die erste Kundgebung des Geistes und auf die Verzückung bezieht, worin Muḥammad seine Sendung erhielt, hat der Engel keinen Namen noch Titel; die Erzählung ist kurz, gleichsam verstümmelt und mutet unpersönlich an; es heisst da nur: „Rezitiere, im Namen deines Herrn, der geschaffen hat; ... rezitiere, denn dein Herr ist der edelste". Nach der Überlieferung fand diese erste Kundgebung auf dem Berge Ḥirā' bei Mekka statt, wohin Muḥammad sich zurückgezogen hatte; die Stimme soll hinzugefügt haben: „Muḥammad, du bist der Gesandte Gottes, und ich bin Gabriel". Aber dies ist vielleicht nur eine spätere Weiterbildung, veranlasst durch Lucas I, 19, wo der Engel zu Zacharias sagt: „Ich bin Gabriel, der vor Gott stehet, und ich bin gesandt, mit dir zu reden, dass ich dir solches verkündigte".

Wie es scheint, hat Muḥammad den Geist im allgemeinen zwar gehört, aber nicht gesehen. In Sūra 53 kommen nämlich Verse vor (1—18), die kraftvoll und mit starker innerer Überzeugung gesprochen sind und aus denen sich ergibt, dass er ihn nur zweimal gesehen hat: „Der Starkmächtige hat ihn unterwiesen, der Gewaltige: er schwebte in der höchsten Sphäre; dann näherte er sich und schwebte hernieder; er war 2 Bogenschussweiten (entfernt) oder noch näher. Da offenbarte er dem Sklaven Allāhs seine Offenbarung. ... Er hatte ihn schon bei einem andern Niedersteigen gesehen, bei dem Grenz-Lotosbaume ... Der Lotosbaum war ganz verhüllt". Die Genauigkeit der einzelnen Angaben schliesst jeden Zweifel daran aus, dass Muḥammad selbst an die Tatsächlichkeit der Erscheinung glaubte. Die Überlieferung fügt hinzu, dass Gabriel dem Propheten bei seinem zweiten Erscheinen die Stute (oder Chimāra) Burāḳ [s. d.] zuführte.

Anscheinend lernte Muḥammad den Gabriel aus der Erzählung des Evangeliums von der Verkündigung Johannes des Täufers und Jesu kennen, aber wahrscheinlich kam diese Erzählung auf Umwegen zu ihm: vermutlich hörte er sie von irgend einem Philosophen oder religiösen Forscher, von einem *ḥanīf*, der sie bereits entstellt bekommen hatte. Nach seiner Anschauung sandte Gott seinen Geist zu Maria in Gestalt eines sehr schönen Mannes (Sūra 19, $_{19}$); der Geist wird hier nicht genannt; er sagt der Maria, er sei gekommen, ihr einen Sohn zu bescheren. In Sūra 66, $_{12}$ erkennt Muḥammad an, dass sie ihre Jungfräulichkeit bewahrte und lässt Gott sagen: „Wir haben ihr einen Teil unseres Geistes eingehaucht". Die Überlieferung setzt auseinander, dass Gabriel sich ihr nur näherte und ihren Schoss mit seinem Hauche traf; dadurch sei sie schwanger geworden.

Die Sage vom Erzengel Gabriel ist bei den Muslimen sehr entwickelt; davon kann man sich überzeugen, wenn man Werke durchblättert, die reich sind an sagenhaften Erzählungen, wie das *Mukhtaṣar al-'adjā'ib* (übers. von Carra de Vaux unter dem Titel *L'Abrégé des Merveilles*) oder den ersten Band der persischen Chronik des Ṭabarī (übers. von Zotenberg). Es gibt kaum einen Propheten, dem dieser Himmelsbote nicht Hilfe oder Offenbarungen gebracht hat. Gabriel tröstet den Adam nach dem Sündenfall und offenbart ihm einundzwanzig Blätter; er bringt ihm den Anbau des Getreides, die Bearbeitung des Eisens und die Buchstaben des Alphabets bei; er führt ihn an die Stätte von Mekka, wo er ihn die Gebräuche der Pilgerfahrt lehrt. Er zeigt dem Noah, wie er die Arche bauen soll; er errettet Abraham aus dem Feuer (vgl. Sūra 21, $_{69}$) und hat auch sonst zu diesem Erzvater mannigfache Beziehungen. Er hilft dem Moses im Kampf gegen die ägyptischen Zauberer; beim Auszuge der Juden aus Ägypten erscheint er auf einem Pferde mit weissgefleckten Füssen und veranlasst die Ägypter, ins Rote Meer hineinzugehen, das sie verschlingen soll. Er erscheint dem Samuel und dem David. Letzteren lehrt er die Kunst, Kettenpanzer zu fertigen; er tröstet diesen Propheten und überbringt ihm Blätter mit zehn Rätseln, die Salomo löst. Wie im Evangelium sucht er den Zacharias auf, um ihm die Geburt Johannes des Täufers zu verkünden.

Auch bei der Herstellung von Zaubermitteln und Talismanen spielt Gabriel eine grosse Rolle; sein Name kommt z. B. neben dem der andern grossen Engel Michael, Azrā'īl und Isrāfīl oft an den Seiten der magischen Quadrate vor.

DJABRĪYA nennt man in der Sektengeschichte diejenigen, welche im Gegensatz zu den Ḳadarīya die Willensfreiheit des Menschen leugnen und in dieser Hinsicht zwischen ihm und der leblosen Natur keinen Unterschied machen, insofern seine Handlungen dem Zwange (*djabr*) Gottes unterworfen sind. Der vornehmste Vertreter dieser Meinung ist Djahm b. Ṣafwān [s. d.], auch die Nadjdjārīya, die Dirārīya, die Kullābīya und Bakrīya werden zu den Djabrīya gerechnet. Bei mu'tazilitischen Autoren werden aber auch die Orthodoxen, namentlich die Ash'arīya, Djabrīya gescholten, was, wie Shahrastānī mit Recht bemerkt, insofern nicht zutreffend ist, weil sie zwar die Willensfreiheit leugnen, doch dem Menschen einen Einfluss auf das Tun (*kasb*, Aneignung) zugestehen.

Literatur: Shahrastānī, *Milal* (ed. Cureton), S. 59 f.; Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theol. im Islam*, S. 54 f.

DJA'FAR B. MUḤAMMAD mit dem Beinamen AL-ṢĀDIḳ („der Wahrhaftige"), der sechste der zwölf Imāme. Djā'far war im Jahre 80 = 699/700 oder 83 = 702/703 geboren und erbte die Imāmwürde von seinem Vater, Muḥammad al-Bāḳir. In dem politischen Leben hat er keine Rolle gespielt. Dagegen war er als gründlicher Kenner der muḥammedanischen Tradition berühmt und soll sich auch mit Astrologie, Alchemie und anderen Geheimwissenschaften beschäftigt haben; die unter seinem Namen gehenden Schriften sind aber spätere Fälschungen. Er starb in Madīna im Jahre 148 = 765. Bis auf ihn sind die Anhänger der Sekte Imāmīya über die Reihenfolge des Imāmats einig; über seinen rechtmässigen Nachfolger sind sie dagegen verschiedener Meinung, da er mehrere Söhne hatte und nicht minder als vier unter ihnen, Muḥammad, 'Abd Allāh, Mūsā und Ismā'īl, die Imāmwürde beanspruchten. Doch wird sein Sohn Mūsā al-Ḳāzim von den meisten als der siebente Imām anerkannt.

Literatur: Ṭabarī (ed. de Goeje), III, 2509 f.; Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), Nr. 130 (de Slane's Übersetzung, I, 300 f.); Shahrastānī (ed. Cureton), S. 16, 124 (Haarbrücker's Übersetzung, S. 24, 187); de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, Tafel D.

Digitized by Birzeit University Library

DJAFR. In shi'itischen Kreisen entwickelte sich sehr früh der Glaube, dass die Nachkommen ʿAlī's im Besitz einer geheimen Überlieferung seien, eines esoterischen Wissens in religiösen und politischen Fragen, das alle Dinge bis zum Ende der Welt umfasse. Die gemeinmuslimische Verehrung für die Familie des Propheten war in der Shi'a zu dem Glauben ausgewachsen, dass die Imāme nicht sündigen oder irren können. So wurde ʿAlī ein Buch zugeschrieben, das den inneren Sinn des Kurʾāns enthalte (Ibn Saʿd, II, 101, 10) — in leicht begreiflichem Gegensatz gegen die sunnitische Erklärung des Ibn ʿAbbās. Schon die Khārijiten spotten über das von den ʿAliden behauptete geheime Wissen (*Aghānī*, XX, 107, 16 ff.), und im 111. Jahrhundert der Hidjra nennt der Muʿtazilit Bishr b. al-Muʿtamir ein Buch, durch das sie sich täuschen liessen, den *Djafr* (Djāhiz, *Hayawān*, VI, 94, 1). Auch Ibn Kutaiba (gest. 276) verweist auf dieses Buch. Nach einer Stelle von Damīri's *Kitāb al-Hayawān* (sub *Djafr* I, 171 der Ausgabe von 1313), an der Ibn Kutaiba's *Adab al-kātib* zitiert wird, soll *Djafr* ein Buch von dem 168 verstorbenen Djaʿfar b. Muḥammad al-Ṣādiḳ, dem sechsten Imām, sein, geschrieben auf die Haut eines *djafr*, eines eben entwöhnten Zickleins oder Lammes, für die Informierung des Hauses des Propheten, das alles enthalte, was zu wissen nötig sei und was bis zum jüngsten Tag geschehen werde. Die Stelle scheint sich in Grünerts Textausgabe nicht zu finden, und Damīri wird wohl seine Quelle verwechselt haben. Denn Ibn Kutaiba hat nach Ibn Khallikān eine ähnlich lautende Stelle in seinem *Mukhtalif al-ḥadīth* und fügte hier ein paar Zeilen von Hārūn b. Saʿd (oder Saʿīd) al-Idjli, dem Zaiditenhaupt, bei, die jene Behauptung ins Lächerliche ziehen (Ibn Khallikān, ed. de Slane, S. 432, Übers. de Slane, II, 184, ed. Wüstenfeld, N°. 419; Goldziher in *ZDMG*, XLI, 123; Friedländer in *JAOS*, XXIX, 106). Ibn Kutaibas Etymologie ist mehr als zweifelhaft; es scheint keinen Anhalt zu geben für ein Wort *djafr* im Sinn von „Fell", „Pergament". Van Vloten (*Chiitisme*, S. 56, N. 6) vermutete Zusammenhang mit γραφή und Goldziher (*Beitr. zur Lit. der Shīʿa*, S. 20, N. 5) mit Djaʿfar. Noch auffallender ist die Tatsache, dass der *Fihrist*, der manche Hinweise auf Djaʿfar al-Ṣādiḳ enthält (178, 13; 198, 7; 224, 29 ff.; 317, 26; 355, 1 ff.), ihn unbedenklich mit dem Alchemisten Djābir b. Ḥayān in Zusammenhang bringt (355) und die Frage aufwirft, ob er, wie behauptet, der Verfasser eines medizinischen Buches über Myrobalanum sei — freilich, um sie zu verneinen —, dieses *Djafr* lediglich nicht erwähnt. Ein *Kitāb al-malāḥim* von ʿAlī b. Yaḳṭīn ist auf seine Autorität zurückgeführt (224, 24), und es ist offenkundig, dass damals solche Werke im Umlauf waren (vgl. über ein anderes *Kitāb al-malāḥim*, ebd., S. 223, 29 und über ein *Kitāb al-kashf*, ebd., S. 222, 17); und der *Djafr* würde doch sicher zu den *malāḥim*-Schriften gehören. Das Vorhandensein dieses unsichtbaren unfehlbaren Buchs wurde indessen von den Shi'iten durchweg behauptet. Wenn ein shi'itischer Autor erzählt, wie Maʾmūn den ʿalidischen Imām ʿAlī b. Mūsā al-Riḍā (den achten Imām der Zwölfergruppe, gest. 202) zu seinem Nachfolger ernannte, fügt er stets bei, ʿAlī habe bei der Annahme an Maʾmūn geschrieben: „obwohl *Djafr* und *Djāmiʿa* das Gegenteil davon verkünden" (z. B. al-Fakhrī, S. 198 der Ausg. Kairo 1317). *Djāmiʿa* ist ein anderes ähnliches Werk, das in diesem Zusammenhang oft genannt wird; siehe darüber Goldziher, *Beiträge zur Lit. der Shīʿa*, S. 55 nebst Anm., und Casanova, in *JA*, 9. Ser., XI, 151 ff., der eine interessante Hypothese über seinen Ursprung aufstellt, die es mit den *Rasāʾil* der Ikhwān al-Safā zusammenbringt. Noch ein weiteres derartiges Buch ist der *Maṣḥaf Fāṭima* (s. Goldziher, *a. a. O.*). Ein anderer geschichtlicher Anlass für die regelmässige Erwähnung des *Djafr* ist das Auftauchen Ibn Tūmarts im Maghrib. Es war almohadische Tradition, dass ihr Mahdī ein Lieblingsschüler des Ghazzālī, des *Djafr*-Bewahrers seiner Zeit, gewesen sei; dass al-Ghazzālī aus dem Djafr die hohe Bestimmung Ibn Tūmarts ersehen habe, und dass das Buch bei seinem Tod in den Gewahrsam des Ibn Tūmart übergegangen sei (s. mein *Life of al-Ghazzālī*, in *JAOS*, XX, 113 und besonders *Kanāʾis*, S. 116 ff.; beizufügen die pseudographische Schrift *Sirr al-ʿālamain*, S. 2 der Ausg. Bombay 1314). Die Auffassung der gesunder und nüchterner Denkenden ist aus al-Bīrūnī und Ibn Khaldūn zu entnehmen. Al-Bīrūnī (gest. 440) spricht (*Chronology*, übers. von Sachau, S. 76 u. 182) mit der grössten Hochachtung von al-Ṣādiḳ, geht aber mit den ihm fälschlich zugeschriebenen Kalenderentscheidungen unbarmherzig ins Gericht. Er erwähnt den *Djafr* nicht. Ibn Khaldūn spricht vom *Djafr* im Zusammenhang mit den *malāḥim*-Schriften (ed. Quatremère, II, 184 u. 191; Übers. de Slane, II, 214, 224; ed. Būlāḳ 1274, S. 162 u. 164). Er glaubt, dass das Haus Muḥammads wie alle Walīs, die *karāmāt* der Prophetie habe. Djaʿfar al-Ṣādiḳ könnte daher sehr wohl ein solches Buch geschrieben haben, doch findet er keinerlei Beweis für einen tatsächlichen Zusammenhang. Die umlaufenden Bruchstücke können, meint er, mit einem Buch *al-Djafr* zusammenhängen, das Hārūn b. Saʿīd al-Idjli besass und als von Djaʿfar al-Ṣādiḳ herrührend ausgab, ohne dass jedoch diese Herkunft bewiesen sei (vgl. aber oben über diesen Hārūn). Es gab nach Ibn Khaldūn noch Spuren, die auf ein anderes Werk *Djafr* hinwiesen, das, von Hārūn al-Rashīds Astronomen Yaʿḳūb b. Isḥāḳ al-Kindī geschrieben, astrologisch von den Geschicken des muslimischen Reiches handelte und auf astronomischen Konjunktionen beruhte, aber gänzlich verloren war. Bisher sahen wir *Djafr* mit prophetischen Überlieferungen und astrologischen Berechnungen verknüpft (s. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes*, S. 115 ff.). Allmählich kam aber der Glaube auf, dass darin tiefere Gedanken in kabbalistischer Weise durch einzelne Buchstaben ausgedrückt seien: *ʿilm al-djafr* wurde gleichbedeutend mit *ʿilm al-ḥurūf*, der Methode, aus der Zugrundelegung der den Buchstaben nach der *abdjad*-Reihenfolge zukommenden Zahlenwerte die Zukunft vorherzusagen (Ḥādjdjī Khalīfa, II, 603 f.). Dieser Wissenschaft (*al-simiyāʾ*) widmet Ibn Khaldūn einen Abschnitt (ed. Quatremère, III, 137 ff.; Übers. de Slane, III, 188 ff.; ed. Būlāḳ, S. 245 ff.), ohne sie mit Djaʿfar oder Djafr zusammenzubringen. In seiner Ausführung erscheint *sīmiyāʾ* wie eine *reductio ad absurdum* des Nominalismus; und tatsächlich scheint der Gedanke, dass Buchstaben an sich wirkliche Dinge darstellen, verbunden mit der Anerkennung der arabischen Sprache als an sich heilig, weil das Mittel der muslimischen Prophetie, zu diesem Übergang geführt zu haben (s. *Dict. of techn. terms*, I, 202 ff.; auch S. 127—131 s. v. *basṭ* über *Djafr* als *ʿilm al-ḥurūf*). Das wurde schliesslich der in der Regel mit

Digitized by Birzeit University Library

dem Wort *diāfr* verbundene Gedankenzusammenhang. Weitere Details, Belege und Angaben über noch erhaltene Abhandlungen oder Fragmente dieses Namens s. bei Brockelmann, *GAL*, I, 44, 11, 220 Anm., 446 (Ibn ʿArabī, Nr. 77, 78, 80), 464 (Nr. 5, 6); Murādī, *Silk al-durar*, I, 51 (türkische Übersetzung des angeblich noch in der kaiserl. Bibliothek zu Konstantinopel erhaltenen *Diafr al-akyādī?*); Ahlwardt im Berliner Katalog, III, 551 ff.; Rieu im *Suppl. to the Cat. of Ar. MSS. in Br. Mus.*, Nº. 828. Über das Vorkommen in der volkstümlichen Literatur s. die Geschichte von ʿAṭṭāf in Burton's *Arabian Nights*, Library ed., XII, 114 ff.: das Buch ist in Hārūn al-Rashīds Bibliothek und wird von ihm zu Rate gezogen.

Literatur: Goldziher, *Vorlesungen*, S. 224 f., 263 f. (wichtig); E. Doutté, *Magie et religion*, S. 117 ff. (über *ʿilm al-ḥurūf*); Reinaud, *Monumens musulmans*, I, 346 ff., 370 ff.

DJAHANNAM, Name der Hölle bei den Muslimen. Das Wort wird vom hebräischen *gē-hinnōm*, Hinnomtal (Josua XV, 8) abgeleitet; dies war ein Tal bei Jerusalem, wo man in Zeiten der Gottlosigkeit dem Moloch opferte. — *Djahannām* (mit langem *ā* in der letzten Silbe) bedeutet „tiefer Brunnen".

Das Wort Gehenna und der Begriff der Hölle kommen im Ḳurʾān sehr häufig vor, sei es weil Muḥammad selbst von diesem Gedanken ergriffen war, sei es, weil er seine Betonung für angebracht hielt, um auf das Gemüt seiner Zuhörer zu wirken. Freilich scheint er sich von der Hölle keine ganz feste Vorstellung gemacht zu haben. Denn an gewissen Stellen spricht er von ihr wie von etwas Beweglichem. „Bringt die Hölle herbei"! wird Gott beim jüngsten Gericht befehlen (Sūra 89, 23–24); dann werden die Engel Reihen bilden und „die Hölle wird herangeschafft werden". Augenscheinlich stellte sich Muḥammad hier die Hölle als ein Tier vor, vielleicht als ein riesenhaftes Ungeheuer mit aufgesperrtem, glühendem Rachen, bereit, die Verdammten zu verschlingen; ähnlich haben unsere mittelalterlichen Künstler bisweilen das Fegefeuer des heiligen Brandan dargestellt. — So erklärt es sich auch, dass Muḥammad an einer andern Ḳurʾānstelle sagen konnte: „Die Hölle platzt beinahe vor Wut" (Sūra 67,).

Der Imām al-Ghazzālī hat in seiner merkwürdigen eschatologischen Abhandlung *al-Durra al-fākhira* diese kurzen Stellen erläutert. Die Hölle beginnt zu zittern, wenn Gott befiehlt, sie herbeizuschaffen. Aber nachdem die Engel ihr gesagt haben, dass Gott nicht sie bestrafen will, sondern durch sie die schuldigen Menschen, lässt sie sich führen. Sie geht auf vier Füssen, deren jeder mit 70 000 Ringen gefesselt ist; auf jedem derselben sitzen 70 000 Dämonen, von denen jeder einzelne die Kraft hätte, Berge zu zerschmettern. Vorwärtsschreitend gibt die Hölle ein Sausen, Ächzen und Röcheln von sich; Funken und Rauch steigen von ihr auf, und der Horizont ist in Dunkel gehüllt. In dem Augenblick, wo sie von der Menschheit nur noch durch eine Wegstrecke von 1 000 Jahren getrennt ist, reisst sie sich aus den Händen der Dämonen los und stürzt sich mit schrecklichem Getöse auf die Masse der am Orte des Gerichts versammelten Menschen.

Aber die Auffassung von der Hölle als Tier ist im Ḳurʾān nicht vorherrschend. Neben ihr steht die bekannte Vorstellung von einer Hölle, die aus konzentrischen, trichterartig angeordneten Kreisen besteht. Dieser Gedanke ist schon im Altertum vorgebildet, in den Unterwelt-Strömen der Griechen, und in der assyrischen Hölle mit sieben Pforten, wie sie in der Ishtar-Sage vorkommt. Er hat auch in der mittelalterlichen Volksphantasie sowohl im Orient wie bei uns die Oberhand gewonnen und in Dantes Werk einen kraftvollen Ausdruck gefunden.

Von der Anlage der Hölle hat Muḥammad erst sehr wenig entwickelte Begriffe. Immerhin spricht er von ihren Pforten und gibt des näheren an, dass sie sieben an Zahl seien (Sūra 39, 72; 15, 43–44). In dem türkischen Werke *Maʿrifet-nâme* findet man einen Plan der Hölle. Sie liegt unter dem Sockel der Welt, unter dem Stier und dem Fisch (dem Behemoth und Leviathan der Bibel entsprechend), welche die Erde tragen. Sie besteht aus sieben Stockwerken, die einen weiten Trichter bilden. Darüber ist eine Brücke, welche über die ganze Breite der Gehenna hinwegreicht. Über diese Brücke, die so schmal ist wie die Schneide eines Schwertes, müssen die Seelen, um ins Paradies zu kommen. Die Seelen der Heiligen schreiten in einem Augenblick darüber hin, die der bloss Gerechten brauchen hierzu eine gewisse Zeit, und die der Gottlosen gelangen nicht hinüber, sondern stürzen in den Abgrund.

Ein letztes Stockwerk der Hölle besteht aus einem Baum *Zaḳḳūm*, der statt Blumen Dämonenköpfe (vgl. Sūra 37, 60–61) trägt, aus einem Kessel voll siedenden und stinkenden Pechs und aus einem Brunnen, der bis in die tiefste Tiefe hinabgeht.

Die Strafen in der muslimischen Hölle sind je nach Art und Schwere der Vergehungen verschiedenartig und abgestuft, wie in der Darstellung Dantes. Der Ḳurʾān gibt sie kaum an; dagegen werden sie von einigen Schriftstellern, namentlich von al-Suyūṭī (gestorben 911 = 1505/1506), beschrieben.

Diese stark materialistische Vorstellung von der Anlage der Hölle und ihren Qualen hat nicht alle Geister im Islām befriedigt. Sogar der fromme und gläubige Ghazzālī erlaubt sich hier einige Auslegungen. So hat für ihn die Strasse oder Brücke von der Breite einer Schwertschneide, die über die Gehenna führt, nur noch moralische Bedeutung. Sie ist nichts andres als der „gerade Weg", auf dem Gott die Gläubigen führt, und ein Sinnbild der richtigen Mitte zwischen den entgegengesetzten Fehlern, die Grenzmark zwischen dem Zuviel und Zuwenig, worin die Vollkommenheit wohnt (siehe gegen Schluss seines *Maḍnūn*, Ausg. von Bombay, S. 126). Nach Avicenna bestehen die Höllenqualen hauptsächlich darin, dass die schlechten Seelen nach dem Tode ihre sinnlichen Neigungen behalten; da sie aber körperlos sind und sie also nicht befriedigen können, so leiden sie furchtbar darunter.

Hinsichtlich der Frage, ob die Höllenstrafen ewig sind, ist im Ḳurʾān ein gewisses Schwanken zu beobachten; die hierauf bezüglichen Stellen stimmen nicht ganz zueinander. Vielleicht kommt diese Unbestimmtheit einfach daher, dass Muḥammad, der ja kein spekulativer Philosoph war, sich eine Frage, in welche der sehr abstrakte Begriff der Ewigkeit hineinspielte, gar nicht recht klar machen konnte.

„Diejenigen, deren Wagschale leicht sein wird", heisst es an einer Stelle (Sūra 23, 105), „sind diejenigen, welche sich selbst ins Verderben, in die

Digitized by Birzeit University Library

Gehenna, gestürzt haben und die ewig darin bleiben werden (*khālidūn*)". Aber anderswo (11, 108–109) sagt Muḥammad: „Die Verdammten kommen ins Feuer.... und bleiben darin, solange Himmel und Erde bestehen, wenn Gott es nicht etwa anders beschliesst".

Der Imām al-Ashʿarī hat Muʿtaziliten und Kadariten vorgeworfen, sie raubten den Menschen die Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit, indem sie lehrten, die Sünder würden auf ewig zur Höllenstrafe verurteilt. Das widerspräche dem Kurʾānworte: „Alles andre (ausser der Abgötterei) wird er vergeben, wem er will (Sūra 4, 116)" und dem überlieferten Ausspruch des Propheten: „Er wird die Menschen aus der Hölle erlösen, nachdem sie darin zu Kohle verbrannt sind".

Die Ansicht dieses Imāms hat sich im Islām durchgesetzt.

Literatur: Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islām* (Paris, 1909), Kap. II; ders., *Fragments d'eschatologie musulmane* (Brüssel 1895); Léon Gautier, *La perle précieuse de Ghazālī* (Ausg. u. Übers. 1878); A. F. Mehren, *Abou 'l-Hasan Alī el-Ashari*, 3. Sitzung des Internationalen Orientalistenkongresses vom Jahre 1876, S. 47; M. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en le Divina Comedia*, Madrid 1919.

DJĀHILIYA, Bezeichnung der in Arabien vor der Verbreitung des Islām herrschenden Zustände oder im engern Sinne der prophetenlosen zwischen Jesus und Muḥammad liegenden Zeit. Das Wort ist das Kollektivum von *djāhili*, das einen Dichter der ersten der vier chronologischen Klassen bedeutete, deren zweite, *mukhaḍram* genannt, diejenigen bezeichnete, die in heidnischer Zeit geboren waren, aber in islāmischer starben.

Nach gewöhnlicher Auffassung, die auch schon J. D. Michaelis (1781) vertritt, bedeutet Djāhiliya „die Zeit der Unwissenheit", wie auch die vorchristliche Zeit in der Apostelgeschichte 17, 30 genannt wird; der Islām dagegen gilt als die Zeit der Erleuchtung und richtigen Erkenntnis. Allerdings findet sich *djahila* in der Bedeutung „unwissend sein" und als Gegensatz zu *ʿalima* „wissen" häufig in der alten und noch öfter in der neueren Sprache. So sagt z. B. ʿAntara in seiner *Muʿallaḳa*, v. 43: *in kunti djāhilatan bi-mā lam taʿlami*. Allein Goldziher (*Muh. Studien*, I, 219—228) zeigt, dass diese Bedeutung von *djahila* eigentlich eine sekundäre und dass das Wort in seinem ursprünglichen Sinne nicht *ʿalima*, sondern *ḥaluma* „milde, sanftmütig, würdevoll sein" entgegengesetzt ist und es darum vielmehr „roh, grob, bäuerisch sein" bedeutet. Gleichzeitig zitiert er eine Anzahl Verse, in denen Derivata von jenen beiden Wurzeln im Gegensatz zueinander stehen, z. B. bei Shanfarā, *Lāmiyat al-ʿArab*, v. 53: *wa-lā tazdahi 'l-adjhālu ḥilmī* („Die wilden Begierden überwältigen nicht meinen milden Sinn"). Daher übersetzt er *al-djāhiliya* mit „Zeit der Barbarei" (*a. a. O.*, I, 221). Das Wort findet sich im Kurʾān, Sūra III, 148; V, 55; XXXIII, 33; III, 26.

Goldziher unterscheidet scharf zwischen den Südarabern und den Stämmen Zentralarabiens. Die erstern waren von Natur religiös veranlagt, die letztern dagegen hatten praktisch keine Religion, wurden aber einigermassen durch die vielen nach Norden ausgewanderten Südaraber beeinflusst. Dieser religiöse Einfluss zeigte sich namentlich in Yathrib. Überdies können, wie Margoliouth bemerkt, noch Inschriften gefunden werden, die einiges Licht über die religiösen Anschauungen der zentralarabischen Stämme verbreiten werden, wie wir bereits über die Religion der Süd- und Nordaraber auf Grund aufgefundener Inschriften unterrichtet sind. Soweit aber unsere Kenntnis bis heute reicht, waren die Stämme Zentralarabiens, nach den poetischen und andern Denkmälern zu urteilen, gegen religiöse Vorstellungen indifferent. Das Höchsterreichbare war für sie ein vager Deismus oder Glaube an ein Schicksal (*manāya*, *manūn*). Was der Kurʾān von Götzendienern berichtet, bezieht sich meist auf längst vergangene Zeiten und betrifft nur sehr wenig Muḥammads Zeitgenossen, deren Ehrfurcht vor ihren Götzen, nach ihrer Behandlung Muḥammads zu urteilen, nicht sehr tief war.

Viel wichtiger als Religion war dem heidnischen Araber seine Stammeszugehörigkeit. Der Clan war die Einheit, auf der sich die ganze Genossenschaft, der er angehörte, aufbaute. Auch der Islām war gegen diese Anhänglichkeit des Arabers an seinen Stamm machtlos, und Stammesfehden fanden ebenso nach wie vor Muḥammad, wenn auch nicht in derselben Ausdehnung, statt. Die grosse Rivalität zwischen Nord und Süd wurde noch im zweiten Jahrhundert d. H. in Khurāsān ausgefochten (Masʿūdī, VI, 36, f.) und sogar heute noch macht die Bevölkerung eines Bezirks einen genauen Unterschied zwischen Ḳaisī und Yemenī (Finn, *Stirring Times*, I, 226 f.). Ein grosser Teil der alten Poesie besteht in Lobpreisungen des Stammes, dem der Dichter angehörte, sowie in Satiren auf fremde Stämme; der Stamm ist aber manchmal ein sehr weiter Begriff.

Der Moralitätsbegriff des heidnischen Arabers ist im Worte *murūwa* „Männlichkeit, Virtus" ausgedrückt. Diese besteht hauptsächlich in Mut und Freigebigkeit. Seinen Mut beweist er durch die Zahl der getöteten Feinde, in der Verteidigung seines eignen Clans, aber auch durch ritterliche Behandlung seiner Feinde, worin er mit dem mittelalterlichen abendländischen Ritter grosse Ähnlichkeit hat. Seine Freigebigkeit zeigt sich darin, dass er stets mehr geneigt ist, am Kampf als an der Beute Anteil zu haben, dass er bereit ist, seine Kamele für den Gast sowie für Arme und Hilflose zu schlachten und namentlich darin, dass er im allgemeinen lieber gibt als empfängt.

Die arabische Gastfreundschaft führte zweifellos oft zu Exzessen im Essen und Trinken, wie sie vor einem Jahrhundert in Europa sehr gewöhnlich waren, und es kostete daher die Araber einen harten Kampf, auf den Weingenuss zu verzichten und Muslime zu werden. Es galt sozusagen als ehrenvoll, in einer Weinschenke zu bleiben, bis der Wirt sich genötigt sah, das Schank-Zeichen einzuziehen, da sein Weinvorrat erschöpft war. Gleichzeitig aber war der Trunkenbold oder Gewohnheitstrinker nicht geduldet. Barrād b. Ḳais z. B. wurde seiner Trunksucht wegen aus mehr als einem Stamme vertrieben. Weinlieder wurden noch lange, nachdem der Islām den Weingenuss verboten hatte, gedichtet, und Poesie und Religion zeigten hierin einen merkwürdigen Gegensatz. Die Liebe des Arabers zum Wein aber war so stark, dass sein Genuss die Umaiyadenzeit hindurch erlaubt war und erst unter den ʿAbbāsiden ausdrücklich verboten wurde.

Die Stellung der Frauen unter den heidnischen

Digitized by Birzeit University Library

Arabern war in mancher Hinsicht freier als im Islām. Ehe mit zwei Schwestern und der *nikāḥ al-maḳt* (Heirat mit der Stiefmutter) waren erlaubt, anderseits aber war der Gebrauch des Schleiers unbekannt. Ehescheidung war nicht leichter als unter dem muslimischen Gesetz, und Frauen waren dazu ebenso berechtigt wie Männer. Tatsächlich war das Verhältnis zwischen beiden Geschlechtern vor Muhammad in mancher Hinsicht ein ganz gutes. Jedenfalls war es der Besserung ähig, während, nachdem das muslimische Gesetz einmal in Kraft getreten war, an eine Besserung nicht mehr zu denken war. Die schlimmste Ausgeburt des islāmischen Ehekodex, der *mustaḥill*, war unbekannt.

Die Bodenerzeugnisse Arabiens reichten niemals zur Ernährung der Bewohner aus, nur in einigen begünstigteren Gegenden, z. B. im Yemen und in den Oasen, fand man Nahrung in Fülle. Die Mekkaner erwarben sich ihren Unterhalt als Vermittler des Handelsverkehrs zwischen Yemen und Syrien, wozu noch der Gewinn kam, den ihnen die jährlich nach Mekka strömenden Pilgerscharen brachten. Die Bevölkerung der arabischen Wüstengegenden jedoch war andauernd der Gefahr des Verhungerns ausgesetzt. Aus diesem Grunde wurden neugeborene Mädchen manchmal lebendig begraben. Die Vorräte an Kamelfleisch und -Milch wurden durch fortwährende Raubzüge gegen Nachbarstämme ergänzt. Diese Raubzüge vermehrten zwar nicht den Gesamtbestand der verwertbaren Vorräte, trugen aber dazu bei, die Zahl der hungrigen Münde niedrig zu halten.

Um den Handelsverkehr und gleichzeitig den entfernt wohnenden Stämmen den Besuch der Nationalheiligtümer und Jahrmärkte zu ermöglichen, waren vier Monate in jedem Jahre für heilige Monate erklärt, während deren keine Raubzüge unternommen werden durften. Der bedeutendste von allen Wallfahrtsorten war bei weitem Mekka, und der berühmteste Jahrmarkt war der von Ukāẓ. Während der heiligen Monate konnten Karawanen fast unbewaffnet durch das Land ziehen. Muḥammads erster kriegerischer Erfolg beruhte auf einem Bruch dieses „Gottesfriedens", und indem er das arabische Jahr zu einem reinen Mondjahr machte, zerstörte er die Jahrmärkte. Die Sitte jedoch zu den heiligen Stätten zu wallfahrten, wurzelte zu tief im arabischen Charakter, als dass er sie hätte ganz beseitigen können. Das Äusserste, was er vermochte, war die Abschaffung aller Heiligtümer ausser einem, das er zum Hause des einzigen Gottes machte.

Literatur: Ṭabarī, I, 1073 f.; Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIḳd al-farīd* (Kairo 1304), I, 34, 81; III, 48 f.; Masʿūdī, *Murūdj*, III, 78 f.; Abshīhī, *Mustaṭraf* (Būlāḳ 1268), Kap. 59; Caussin de Perceval, *Essai sur l'hist. des Arabes* (Paris 1847—1848); W. R. Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia* (3. Aufl., London 1885); I. Goldziher, *Muh. Studien*, I 219 ff.; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, (2. Aufl., Berlin 1897); G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben* (2. aufl., Berlin 1897); H. Lammens, *Le berceau de l'Islam* (Rom 1914); ders. in *MFOB* (1922, 1924, 1926); I. Guidi, *L'Arabie antéislamique* (Paris 1921).

DJAHM B. ṢAFWĀN ABŪ MUḤRIZ, ein Klient der Banū Rāsib, von einigen AL-TIRMIDHĪ, von anderen AL-SAMARḲANDĪ genannt, muḥammedanischer Theologe, der während der Wirren in Khurāsān gegen Ende der Umaiyadenherrschaft sich dem Ḥārith b. Suraidj, dem Mann der Schwarzen Fahne, anschloss, und deshalb 128 (745/746) von Salm b. Aḥwaz getötet wurde. Als Theologe nimmt er eine unabhängige Stellung ein, insofern er einerseits mit den Murdjiʾiten lehrte, dass der Glaube eine Angelegenheit des Herzens sei und mit den Muʿtaziliten alle menschenähnlichen Attribute Gottes leugnete, andererseits aber einer der schroffsten Verteidiger des *djabr* war [s. d. Art. DJABRĪYA]. Er liess allein gelten, dass Gott allmächtig und schöpfend sei, weil dies eben Dinge sind, die von keinem Geschöpfe ausgesagt werden können. Ferner leugnete er die Ewigkeit von Paradies und Hölle. Seine Anhänger, nach ihm *Djahmiya* genannt, hielten sich noch bis ins XI. Jahrhundert in der Umgegend von Tirmidh, bekehrten sich dann aber zur Lehre der Ashʿariten.

Literatur: Ṭabarī (ed. de Goeje), II, 1918 ff.; al-Shahrastānī, *Milal* (ed. Cureton), S. 60 ff.; Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islām*, S. 135 (wo noch weitere Literaturangaben); al-Ashʿarī, *Maḳālāt al-Islāmiyin* (ed. Ritter, Instanbul—Leipzig 1929) I 279 f.

DJĀʾIZ wird gewöhnlich als eine der fünf Kategorieën des muslimischen Gesetzes (*al-aḥkām al-khamsa*; das Beste hierüber ist Goldziher, *Ẓāhirīten*, S. 66 ff.; s. auch *Dict. of techn. terms*, I, 379 ff.; Th. W. Juynboll, *Handbuch*, S. 59 ff.) gerechnet und als synonym mit *mubāḥ* „erlaubt" angesehen; es bezeichnet so eine gesetzlich gleichgültige, weder verbotene oder missbilligte noch vorgeschriebene oder anempfohlene Handlung, deren Ausführung nicht belohnt, deren Unterlassung nicht bestraft wird. Doch ist der Umfang von *djāʾiz* grösser; von der Bedeutung „angängig" aus deckt sein Begriff nicht bloss das *mubāḥ*, sondern auch *wādjib*, *mandūb* und *makrūh*. Ferner kann es wie im gesetzlichen so auch im intellektuellen Sinn gebraucht werden und alles, was nicht undenkbar ist, bezeichnen, ob es nun logisch notwendig, wahrscheinlich, unwahrscheinlich oder möglich ist (*Dict. of techn. terms*, I, 207 ff.).

DJALĀL AL-DĪN RŪMĪ, einer der grössten mystischen Dichter des Islām, geboren zu Balkh im Jahre 604 (1207). Seine Familie behauptete von Abū Bakr abzustammen und war mit dem Königshause von Khwārizm verschwägert. Mit drei Jahren (607 = 1210) wurde er von seinem Vater nach Nishāpūr gebracht und dem alten ʿAṭṭār vorgestellt. Dieser soll nach der Sage seine künftige Grösse geahnt und ihm sein *Buch der Geheimnisse* gegeben haben. Sein Vater Bahāʾ al-Dīn Walad hatte damals Balkh verlassen müssen, weil er sich den Zorn des Herrschers Muḥammad Ḳuṭb al-Dīn Khwārizm-Shāh zugezogen hatte. Er nahm den jungen Djalāl al-Dīn mit und ging auf Reisen. Er besuchte Baghdād, Mekka, Damaskus, Malatyā, Arzandjān und Larenda, und liess sich schliesslich um das Jahr 1226 oder 1227 (623—625) in Ḳonya nieder, wo er in dem Seldjūkenfürsten ʿAlāʾ al-Dīn Kaikobād einen Gönner fand. Er wurde dort zum Professor ernannt, und als er im Jahre 628 (1230/1231) starb, wurde Djalāl al-Dīn sein Nachfolger. Letzterer scheint hinfort Ḳonya nur noch vorübergehend verlassen zu haben.

Für sein intellektuelles und moralisches Leben wurde anscheinend seine Begegnung mit dem Ṣūfī Shams al-Dīn Tibrīzī bestimmend. Dieser kam auf

Digitized by Birzeit University Library

seinen Wanderungen nach Ḳonya, sah dort Djalāl al-Dīn, der damals 35 Jahre alt war, und gewann einen gewaltigen Einfluss auf ihn. Was Rūmī diesem seinem Lehrer verdankte, erkannte er selbst an, indem er ihm einen grossen Teil seiner Werke widmete. Infolge der Begegnung mit Shams al-Dīn entsagte er den Wissenschaften, um sich ganz der Mystik hinzugeben. Er gründete den Orden der Mewlewīs oder tanzenden Derwische; entgegen dem gemeinislāmischen Brauche räumte er der Musik eine beträchtliche Rolle bei den Zeremonien dieses Ordens ein. Er starb im Jahre 672 (1273) in Ḳonya.

Sein Grab befindet sich in dem von ihm gegründeten Kloster. Die Bauart dieser *tekke* ist von hervorragender Schönheit und Zartheit. Die Moschee ist mit ziselierten Kandelabern, mit wertvollen Teppichen, Stickereien und fein geschnittenen Inschriften geschmückt. Neben Djalāl al-Dīn sind seine Nachfolger begraben. An der Spitze des Ordens steht noch immer einer seiner Nachkommen, der in Ḳonya wohnt und „Çelebi" genannt wird. Djalāl al-Dīn wird häufig als *Mawlānā* angerufen.

Al-Rūmī's Hauptwerk ist das *Maṯnawī*, eine umfangreiche persische Dichtung in sechs Büchern, in der Fabeln, Geschichten, Symbolisches und Betrachtungen zur Erläuterung und Erklärung der ṣūfischen Lehre mit einander abwechseln; dieses Werk, das er auf Veranlassung seines Sekretärs und ersten Nachfolgers Ḥusām al-Dīn unternahm, hat ihn vierzehn Jahre lang beschäftigt. Ausserdem schrieb er einen *Dīwān* und eine Abhandlung in Prosa, welche betitelt ist: *Fīhi mā fīhi*, d. h. „*Darin steht, was darin steht*". Letzteres Werk ist zwar in Persien unbekannt, findet sich aber mehrfach in Stambuler Bibliotheken. Djalāl al-Dīn ist ein sehr grosser Dichter; er besitzt die verschiedensten Eigenschaften: Vielseitigkeit und Urwüchsigkeit der Bildersprache, erhabenen und malerischen Ausdruck, Gelehrsamkeit und Gemütlichkeit Gefühlstiefe und Gedankenreichtum. Die Ausführung des *Maṯnawī* ist freilich recht zerfahren; die Geschichten folgen ohne Ordnung aufeinander; die Beispiele veranlassen Betrachtungen und diese wieder neue Beispiele, sodass die Erzählungen oft durch lange Abschweifungen unterbrochen werden; aber diese Ordnungslosigkeit erscheint durch die lyrische Begeisterung bedingt, welche die Gedanken des Dichters gleichsam sprungweise mit fortreisst, und wenn der Leser sich ihr hingibt, wirkt sie nicht unangenehm. Hintereinander durchgelesen, würde das Buch ermüden; aber wenn man diese ungeheure Dichtung aufs Geratewohl aufschlägt und ein paar Seiten daraus liest, wird es sicher einen tiefen Eindruck machen.

Als Philosoph ist al-Rūmī weniger eigenartig denn als Dichter. Seine Lehre ist die des Ṣūfismus, nur mit glühender Begeisterung vorgetragen; er setzt sie nicht systematisch auseinander, und bisweilen geht ihm der lyrische Schwung mit dem Gedanken durch; um diese Philosophie wiederherzustellen, müsste man ihre einzelnen Bestandteile, die in dem ganzen Werk zerstreut vorkommen, zusammentragen und eine Anzahl Hauptgedanken herausarbeiten.

Ebenso wie bei den andern ṣūfischen Schriftstellern, findet man auch bei al-Rūmī viele neuplatonische Gedanken; andere stehen denen der christlichen Mystiker nahe; einige haben eine sehr kühne Einkleidung, entschuldbar durch die dichterische Form. Als Beispiel für die letztgenannte Art kann man den in der Theodizee ziemlich gewagten Gedanken anführen, dass auch das Böse zur Verherrlichung Gottes beiträgt und zu seiner Vollkommenheit gehört; ein Maler, welcher das Hässliche darstellen will, ist geschickt, wenn er es auf scheussliche Art wiedergibt: „Das Hässliche spricht: O König, Schöpfer des Hässlichen, du bist ebenso mächtig im Schönen wie im Hässlichen, das man verachtet". — Einen andern sehr kühnen Gedanken äussert ein alter Shaikh zu den Ṣūfī Bāyazīd, als dieser die Pilgerfahrt antritt: Geh um mich herum; das ist ebensoviel wert, als wenn du die Kaʿba umkreisest; „obgleich die Kaʿba das Haus Gottes und von ihm zur Erfüllung der religiösen Gebräuche bestimmt ist, so ist doch mein Ich ihr überlegen als Haus seiner Geheimnisse". — Oft ist die Episode von Moses und dem Hirten genannt worden, worin der Dichter anscheinend lehrt, dass es ganz gleichgültig ist, wie das religiöse Gefühl ausgedrückt wird, dass die Gebräuche und Formeln unwesentlich sind und dass das Gefühl allein alles ist: „Was gelten mir Worte"?, sagt Gott zu Moses, „ich brauche ein glühendes Herz; lass die Herzen in Liebe entflammen und kümmere dich dann weder um den Gedanken noch um den Ausdruck"!

Ferner hat man eine Stelle hervorgehoben, welche eine Art Seelenwanderung zu lehren scheint: „Ich sterbe als Stein und werde zur Pflanze; ich sterbe als Pflanze und steige zum Tier auf; ich sterbe als Tier und werde als Mensch wiedergeboren .... wenn ich als Mensch sterbe, werde ich als Engel wieder aufleben.... ich werde selbst über den Engel hinauskommen, um etwas zu werden, was kein Mensch gesehen hat, und dann werde ich das Nichts sein, das Nichts"! — Und endlich folgender pantheistisch klingende Satz, worin der Dichter sich mit der ganzen Natur identifiziert: „Ich bin das Sonnenstäubchen und der Sonnenball; ich bin die Morgenröte und der Abendhauch" u. s. w. [Der bekannte Tanz der drehenden Derwishe, der auf Djalāl al-Dīn zurückgeht, scheint den neuplatonischen Gedanken der Vollkommenheit und Harmonie der Bewegung der Himmelskörper auszudrücken. Man findet dieselbe Idee in Ibn Ṭufail's Roman *Ḥaiy b. Yaḳẓān*.]

Literatur: *Maṯnawī*, Text mit Übers. in türk. Versen von Sulaimān Naḥīfī (Būlāḳ 1268); *Maṯnawī*, mit dem türk. Komm. von Ankaravī, in 6 Bdn. (Druckerei ʿĀmire, 1289 H.); G. Rosen, *Mesnewi oder Doppelverse des Scheich Mewlānā Dschelāl-ed-Dīn Rūmī* (Leipzig 1849) (Übers. v. Buch I); Übers. v. Buch I in Versen von Sir James Redhouse (London 1881); Inhaltsangabe der ganzen Dichtung von E. H. Whinfield, London 1887 u. 1898; Ausgabe mit Übersetzung u. Kommentar von R. A. Nicholson, in *GMS*, 1925—37; von Rosenzweig, *Auswahl aus den Divanen des grössten mystischen Dichters Persiens* (Wien 1838); Rückert, *Aus dem Dīwān* (1819): *Ges. Werke*, herausgeg. von Laistner, III, 246—258; Tholuck, *Blütensammlung*, S. 53—191; *Moïse et le Chevrier, apologue persan*, übers. v. F. Baudry im *Magasin Pittoresque*, 1857, S. 242; *The Maṣnawī*, Buch II, von E. H. Wilson (London 1910), 2 Bde., davon einer Übersetzung, der andre Erläuterungen; *Maṯnawi 'l-Aṭfāl* (das Maṯnawi der Kinder), ein Band ausgewählte Stücke mit Abbildungen, 1309 H.; E. G. Browne, *A literary history of Persia*, II, 515 ff.; P. Horn,

Digitized by Birzeit University Library

Geschichte der persischen Litteratur (Leipzig 1901), S. 161—168; Carra de Vaux, *Gazali* (Paris 1902), S. 291—306; Clément Huart, *Koniah, la ville des Derviches Tourneurs*.

DJĀLŪT, der Goliath der Bibel. Die muslimische Tradition hat sein Bild etwas vergrössert, indem sie ausser der berühmten Erzählung von seinem Kampfe mit David auch noch mehrere Episoden an seinen Namen knüpfte, die verschiedenen Abschnitten der Bibel entnommen sind und sich auf die Kämpfe der Israeliten gegen die Midianiter und Philister beziehen.

Der Kur'ān erzählt kurz, dass Djālūt den Ṭālūt (Saul) angriff und von David getötet wurde (II, 250—252). In diesen Feldzug verlegt er die Geschichte von den Soldaten, die durch die Art ihres Trinkens beim Übergang über einen Fluss gepruft werden, eine Geschichte, die in Wirklichkeit in den Bericht über einen Zug Gideons gegen die Midianiter hineingehört (*Richter*, Kap. VII).

Nach Mas'ūdī (*Murūdj*, III, 241) war Palästina ursprünglich von Berbern bevölkert; Djālūt ist nach ihm der Titel, welchen die berberischen Könige von Palästina bis auf denjenigen führten, der von David getötet wurde. Dieser letzte König war nach Mas'ūdī ein Sohn Mālūds, des Sohnes von Debāl, dem Sohne Ḥattān's, des Sohnes von Fāris; er soll mit verschiedenen Berberstämmen in die israelitischen Ebenen eingefallen sein. Mas'ūdī erzählt die Geschichte vom Übergang über den Wasserlauf wie der Kur'ān und gibt des näheren an, dass David den Goliath „mit seiner Schleuder" tötete, was der Kur'ān nicht sagt. Dieses Ereignis fand nach dem genannten Autor bei Baisān im Ghōr (den unteren Jordantal) statt. In der Nähe von Baisān gibt es tatsächlich eine Quelle und ein Tal, welche Quelle und Tal Goliaths (*'Ain Djālūt*) genannt werden.

Im *Mukhtaṣar al-'adjā'ib* (übers. von Carra de Vaux, S. 101) wird Goliath zu den Kanaanitern gerechnet, welche von Kana'ān, dem Sohne Hams, abstammen, und auf letztere der Kur'ānvers bezogen: „In diesem Lande wohnt ein Volk Riesen" (V, 28).

Nach der *Chronik* des Ṭabarī (persische Bearbeitung, übers. von Zotenberg) war Goliath ein Nachkomme der 'Āditen und Thamūditen. Er soll 500 *mann* schwer gewesen sein und vor Samuel einige Zeit über die Israeliten geherrscht und sie unterdrückt haben. Letztere Angabe scheint der Zeit vor Gideon zu entsprechen, während welcher die Hebräer von den Midianitern unterdrückt wurden (*Richter*, Kap. VI); — später habe Djālūt die Söhne Elis getötet und die Bundeslade geraubt; der Autor personifiziert hier die Philister (*I Samuelis*, IV); — die dann folgende Erzählung vom Zuge Sauls gegen die Philister, von der Herausforderung der Israeliten durch Saul, von David's Wahl zum Vorkämpfer und von dem Kampfe gibt ziemlich dieselben Einzelheiten wie die Bibel (*I Samuelis*, XVII).

DJAMĀL AL-DĪN AL-AFGHĀNĪ, AL-SAIYID MUḤAMMAD B. ṢAFDAR, eine der merkwürdigsten Gestalten des Islām im XIX. Jahrhundert. Er war — nach dem Urteil E. G. Browne's — zugleich Philosoph, Schriftsteller, Redner und Journalist, jedoch über alles war er Politiker, von seinen Bewunderern als grosser Patriot, von seinen Gegnern als gefährlicher Agitator betrachtet. Er übte grossen Einfluss auf die liberalen und konstitutionellen Bewegungen, die in den letzten Jahrzehnten in islāmischen Staaten hervorgetreten sind. Er agitierte für ihre Befreiung von europäischer Beeinflussung und Ausbeutung, für ihre selbständige innere Entwickelung durch Einführung freiheitlicher Institutionen, für den Zusammenschluss der islāmischen Staaten (mit Einschluss des shī'itischen Persiens) unter einem einheitlichen Khalifat und Schöpfung eines zur Abwehr der europäischen Einmengung fähigen kräftigen Islāmreiches.

Djamāl al-Dīn war einer der bewusstesten Vertreter der panislāmischen Idee in Wort und Schrift. Seine Familie leitet ihre Abstammung in der Linie des berühmten Traditionsgelehrten 'Alī al-Tirmidhī von Ḥusain b. 'Alī ab, was sie zur Führung des Saiyid-Titels berechtigt. Nach seiner eigenen Angabe war er in Asʿadābād bei Hamadān in Distrikt von Kābul in Afghānistān 1245 (1838/1839) in einer dem ḥanafitischen Ritus angehörenden Familie geboren; doch wird von anderen sein Geburtsort als Asadābād bei Hamadān in Persien richtig gestellt. Djamāl al-Dīn habe durch die Fingierung afghānischer Zugehörigkeit der persischen Willkür entgehen wollen. Allerdings ist Afghānistān der Schauplatz seiner frühesten Kinder- und Jugendjahre. In Kābul genoss er bis zu seinem 18. Lebensjahre die Ausbildung in allen Fächern der höheren islāmischen Wissenschaften, neben denen er auch das Studium der Philosophie und exakter Wissenschaften in der im islāmischen Orient herkömmlichen Weise betrieb. Hierauf brachte er mehr als ein Jahr in Indien zu, vollzog die Wallfahrt nach Mekka (1273 = 1857) und trat, vom Hadjdj wieder nach Afghānistān zurückgekehrt, in die Dienste des Emīrs Dōst Muḥammad Khān, den er auf seinem Kriegszug gegen Herāt begleitete. Nach dem Tode des Emīrs ward er durch seine Anhänglichkeit an Muḥammad Aʿẓam, den Bruder des neuantretenden Emīrs Shīr 'Alī, in die dynastischen Thronfolgewirren verwickelt, und er entschloss sich nach dem Sturze seines Gönners, dem er während seiner kurzen Regierung als Minister gedient hatte, Afghānistān zu verlassen. Unter dem Vorwand wieder die Wallfahrt zu unternehmen (1285 = 1869), gelangte er nach einigem Aufenthalt in Indien und Kairo, wo er während eines vierzigtägigen Aufenthalts mit den Azhar-Kreisen in Berührung trat und auch selbst Privatvorträge in seiner Wohnung hielt, nach Konstantinopel (1287 = 1870). Da ihm ein bedeutender Ruf vorangegangen war, ward ihm in der türkischen Hauptstadt von seiten der Spitzen der dortigen Gesellschaft ein sehr zuvorkommender Empfang zuteil. Bald war er in den Unterrichtsrat berufen und zu öffentlichen Vorträgen in der Aya Sofia und in der Aḥmed-Moschee eingeladen. Ein im *dār al-funūn* in Anwesenheit einer vornehmen Zuhörerschaft für die Studierenden gehaltener Vortrag über den Nutzen der Künste, in dem er unter den verschiedenen gesellschaftlichen Betätigungen auch der prophetischen Gabe erwähnte, gab dem auf ihn wegen seines wachsenden Einflusses eifersüchtigen Shaikh al-Islām Ḥasan Fahmī, Veranlassung, ihn umstürzlerischer Ideen zu bezichtigen: er habe den Prophetismus unter die Künste eingereiht. Er musste sich nun wegen der sich gegen ihn richtenden Intrigen der Gegner entschliessen, Konstantinopel zu verlassen und sich nach Kairo zu wenden, wo ihm eine sehr wohlwollende Aufnahme von seiten der

Digitized by Birzeit University Library

regierenden Kreise und gebildeten Stände zuteil wurde. Die Regierung bewilligte ihm ein jährliches Ehrengehalt von 12 000 ägypt. Piastern, ohne dass er an bestimmte amtliche Leistungen gebunden gewesen wäre. In ganz freier Weise unterrichtete er wissensdurstige Jünglinge, die sich ihm anschlossen, in seinem Hause und in ungezwungenem Umgange in den höheren philosophischen und theologischen Disziplinen und wies ihnen zugleich den Weg zu literarischer Betätigung. Auch in politischer Richtung beeinflusste er seine Umgebung im Sinne des nationalen Aufschwunges und der Erstrebung freiheitlicher konstitutioneller Institutionen; seine Wirksamkeit war nicht ohne Einfluss auf die 1882 aufloderndе nationale Bewegung, die schliesslich zum Bombardement von Alexandrien, zur Schlacht von Tell el-Kebīr und zur englischen Okkupation führte. Schon vorher wurde der zündende Agitator, der der englischen Vertretung politisch ebenso unbequem war, wie er als Regenerator der philosophischen Studien die altkonservativen Azhar-Kreise irritierte, auf Veranlassung der erstern im September 1879 ausgewiesen und vorerst in Indien (Ḥaidarābād, später Calcutta) festgehalten, bis er, nach Niederwerfung der ʿArābī-Bewegung in Ägypten, Indien verlassen durfte. Während seines Aufenthaltes in Ḥaidarābād verfasste er seine den Materialismus bekämpfende Schrift [s. DAHRIYA]. Nur aus einem Memorandum des für ägyptische Politik interessierten Wilfrid Scawen Blunt (bei Browne S. 401) erfahren wir die von anderen Biographen nicht erwähnte Tatsache, dass sich Djamāl al-Dīn von Indien zunächst nach Amerika wandte, wo er einige Monate verweilte, um die Naturalisation als amerikanischer Bürger zu erlangen, wie es scheint, ohne diese Absicht auszuführen. Denn 1883 finden wir ihn für kurze Zeit in London, bald darauf in Gesellschaft seines Freundes und treuen Schülers, des nachmaligen ägyptischen Mufti Muḥammad ʿAbduh [s. d.], in Paris, wo er in der literarischen Öffentlichkeit für seine die Einmengung Englands in die Schicksale islāmischer Bevölkerungen missbilligende Überzeugung tätig war. Die hervorragendsten und einflussreichsten Zeitungen öffneten ihm ihre Spalten für seine in den kompetenten Kreisen viel beachteten Aufsätze über orientalische Politik Russlands und Englands, über türkische und ägyptische Verhältnisse, über die Bedeutung der inzwischen hervorgetretenen Mahdi-Bewegung im Südān. In diese Zeit fällt auch seine Polemik mit Ernest Renan aus Anlass seines Sorbonne-Vortrages über „Islām und Wissenschaft", dessen der wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit des Islāms ungünstige Behauptungen Djamāl al-Dīn in einem zuerst in den Spalten des *Journal des Débats* erschienenen Artikel zu widerlegen suchte (auch deutsch erschienen; s. u.). Gelegentlich mag erwähnt werden, dass bald darauf der Vortrag Renans durch Ḥasan Efendī ʿĀṣim in Begleitung einer Widerlegung (*radd*) ins Arabische übersetzt wurde (Kairo, lith. o. J.). Das meiste Gewicht der politisch-literarischen Tätigkeit des Djamāl al-Dīn in Paris fällt jedoch auf eine auf Kosten einer indo-islāmischen Vereinigung im Verein mit M. ʿAbduh (als eigentlichem Redakteur) herausgegebene arabische Wochenschrift u. d. T. *al-ʿUrwat al-wuthḳā*, welche die englischen Bestrebungen in islāmischen Ländern (zunächst in Ägypten und Indien) in schonungsloser Weise bekämpfte. Die Zeitschrift, deren erste Nummer am 15. Djumādā I 1301 (13. März 1884) erschien, wurde von den englischen Behörden im Orient stark verfolgt, ihre Einführung nach Indien und Ägypten wurde verhindert, und nur unter geschlossenem Briefkuvert gelang es, sie vor die Augen derer zu bringen, für deren Beeinflussung sie bestimmt war (persönliche Mitteilung Djamāl al-Dīn's). Trotzdem ihr wegen dieser Hindernisse nur ein kurzes Leben beschieden war (Djamāl al-Dīn und M. ʿAbduh brachten sie acht Monate hindurch bis zu 18 Nummern, deren letzte am 26. Dhu 'l-Ḥiddja = 17. Oktober 1301 erschien), übte sie grossen Einfluss auf die Erweckung freiheitlicher und antienglischer Gesinnungen in muslimischen Kreisen und kann als erster literarischer Vorgänger der in der Folge immer mehr erstarkenden nationalen Parteibewegungen in den islāmischen Territorien Englands betrachtet werden. Dass ihr Gewicht bis zum heutigen Tag sich nicht vermindert hat, kann auch daraus geschlossen werden, dass noch im Jahre 1328 (1910), nach Ablauf von mehr als einem Vierteljahrhundert, eine Neuausgabe der *ʿUrwa* durch Husain Muḥyī al-Dīn al-Ḥabbāl, Herausgeber der Zeitschrift *Abābil* (Druckerei Nasīb Efendī Ṣabra), veranstaltet werden konnte. — Trotz seiner offen kundgegebenen anglophoben Agitation treten 1885 auf Veranlassung W. S. Blunts die leitenden Staatsmänner Englands mit Djamāl al-Dīn in persönliche Verhandlungen, welche die Bekämpfung der Sūdāner Mahdi-Bewegung zum Gegenstande hatten, jedoch zu keinem praktischen Erfolge führten. Bald nachher (1886) erhielt Djamāl al-Dīn, dessen agitatorische Tätigkeit für die Erweckung der islāmischen Völker in immer weitere Kreise drang, eine telegraphische Einladung an den Hof des Shāh Nāṣir al-Dīn nach Teheran, wo er in auszeichnender Weise empfangen und hoher Ehren teilhaftig wurde und wo ihm hohe staatliche Würden zugedacht waren. Aber es dauerte nicht lange, dass der bald misstrauisch werdende Shāh des immer zunehmenden Einflusses und der wachsenden Popularität seines Gastes überdrüssig und Djamāl al-Dīn veranlasst wurde, Persien unter dem Vorwand von Gesundheitsrücksichten zu verlassen. Von da wandte er sich nun nach Russland, wo er wieder wichtige politische Beziehungen anknüpfte und so lange verblieb, bis er gelegentlich des Besuches der Pariser Weltausstellung (1889) in München mit dem in Europa weilenden Shāh zusammentraf, der ihn wieder veranlasste, ihn nach Persien zu begleiten. Während dieses zweiten persischen Aufenthaltes konnte er die Wandelbarkeit der Zuneigung des orientalischen Herrschers noch in gesteigertem Masse erfahren. Anfänglich im Vollgenusse seiner Gunst und seines Vertrauens, gelang es den Intrigen des dem Djamāl al-Dīn übelwollenden Grosswezirs Mīrzā ʿAlī Aṣghar Khān, Amīn al-Sulṭān, der in dem gelehrten und populären Fremdling einen Nebenbuhler erblickte, das Misstrauen des Shāh zu erregen, wozu besonders die durch Djamāl al-Dīn vorgeschlagene Reform der Rechtspflege Veranlassung bot. Seine gefahrvolle Lage erkennend zog er sich nun in das als unverletzliches Asyl betrachtete Heiligtum Shāh ʿAbd al-ʿAẓīm in der Nähe Teherans zurück, wo er sieben Monate lang, umgeben von einer Schar seiner Belehrung über die politische Reform des geknechteten Landes lauschender Verehrer, verblieb, bis der durch den Grosswezīr verhetzte Shāh, ungeachtet der dem Asylort unbestrittenen Unverletz-

Digitized by Birzeit University Library

lichkeit, ihn (gegen Anf. 1891) durch 500 bewaffnete Reiter ergreifen und trotz seines kranken Zustandes bei harter Winterszeit in Ketten an den türkisch-persischen Grenzort Khānikīn schleppen liess. Von hier wandte er sich, nach kurzem Aufenthalt in Baṣra, wieder nach England, wo er in Vorlesungen und Artikeln eine starke Agitation gegen das Schreckensregiment in Persien entfaltete. Djamāl al-Dīn's grausame Vertreibung aus Persien war übrigens im Lande selbst ein Signal für die Ralliierung der Reformpartei und ihr öffentliches Auftreten, zu dem Djamāl al-Dīn selbst in Sendschreiben, die er nach seiner Deportierung an einflussreiche Personen erliess, immer kräftiger aufmunterte. Besondere Veranlassung bot hierzu die im März 1890 durch die persische Regierung einer englischen Finanzgruppe gewährte Tabak-Konzession, wodurch das Land zugunsten fremder Unternehmer einer bedeutenden Einnahmequelle entsagte. Dies nahm Djamāl al-Dīn als Veranlassung, von Baṣra aus ein geharnischtes Sendschreiben an Mirzā Ḥasan-i Shīrāzī, den ersten Mudjtahid von Samarrā, zu richten, in welchem er auf die Verschleuderung der Staatsgüter an „die Feinde des Islām" hinwies, indem schon früher durch bedeutende Konzessionen die wirtschaftliche Vorherrschaft der Europäer bewirkt, nun aber durch das Tabakmonopol Persien ihnen noch mehr ausgeliefert werde. Auch auf die sonstige Misswirtschaft und die Grausamkeit der Regierung, besonders des ʿAlī Aṣghar Khān, wies er hin, um mit wiederholter Betonung der religiösen Motive den hohen geistlichen Würdenträger und seine Berufsgenossen zu tätigem Eingreifen im Namen der Religion aufzurütteln (das Sendschreiben arabisch im *Manār*, X, 820 ff., englisch bei Browne, S. 15—21). Der nächste Erfolg dieses Schrittes war ein vom Mudjtahid erlassenes Fetwā, das den Genuss des Tabaks jedem Rechtgläubigen untersagte, so lange die Regierung den Konzessionsvertrag nicht annulliere. Dies zu tun, war sie denn auch infolge des Widerstandes der Bevölkerung gegen Bezahlung einer bedeutenden Indemnität an die Konzessionäre gezwungen. In weiterer Folge knüpft sich an die Agitation Djamāl al-Dīn's die bald hernach in hellen Flammen aufloderude, von den religiösen Kreisen unterstützte Reformbewegung in Persien, mittelbar auch die Ermordung des Shāh durch Mirzā Muḥammad Riẓā, einen Anhänger des Djamāl al-Dīn (11. März 1896). Während seines kurzen Aufenthaltes in London (1892), den er in politischer Beziehung in sehr intensiver Weise ausnutzte, erging an ihn durch Vermittlung des türkischen Botschafters in London, Rustem Pasha, die schriftliche Einladung ʿAbd ul-Ḥamīds, sich dauernd in Konstantinopel als Gast des Sulṭāns niederzulassen. Nicht ohne Weigerung nahm er den Antrag des Sulṭāns an. Nebst einem Monatsgehalt von 75 türkischen Pfund wurde ihm ein schönes Haus auf der Höhe von Nishāntāsh in der Nähe des kaiserlichen Palastes Yildiz angewiesen, wo er in fürstlicher Bequemlichkeit leben und den Verkehr mit den Personen, die gern seinen anregenden Umgang suchen, pflegen konnte. Hier brachte er nun die letzten fünf Jahre seines Lebens zu, „hin- und hergeworfen zwischen ʿAbd ul-Ḥamīds Gunstbezeugungen und zahllosen feindlichen Machinationen, die aus der Umgebung des Sulṭāns gegen ihn ins Werk gesetzt wurden, und, obgleich er zu wiederholten Malen die Erlaubnis zur Abreise erbeten hat, wird er doch zurückgehalten und lebt in dem ihm zur Verfügung gestellten schönen Hause in einer Art glänzender Gefangenschaft". So schildert ein deutscher Besucher, im Juni 1896, seine Lage in Nishāntāsh. Von welcher Art die Intrigen seiner Gegner waren, ist z. B. aus Djamāl al-Dīn's Äusserung an einen anderen deutschen Interviewer ersichtlich: „Der junge Khedīwe ʿAbbās Pasha war zum ersten Male nach Konstantinopel gekommen. Er wollte mich kennen lernen. Man suchte dies zu hindern. Ich weiss nicht, wer nur dem Khedīwe sagte, dass ich damals alle Nachmittage zu den „Süssen Wassern" fuhr. Der Khedīwe kam wie zufällig daher, trat mir entgegen, stellte sich mir vor. Wir sprachen eine Viertelstunde. Das ward dem Sulṭān erzählt, das zufällige Zusammentreffen ward als verabredet dargestellt und hinzugefügt, dass ich in jener Unterredung den jungen Khedīwen zum wahren Khalifen erklärt hätte. Indessen war der Sulṭān damals der Intrige unzugänglich". Besonders nach der Ermordung des Shāh wurde seine Lage immer mehr unbequem, da die persischen Feinde den Verdacht ausstreuten, dass er die Verschwörung gegen den Shāh von Stambul ausgeleitet und den Attentäter, einen seiner treuen Anhänger, zu seiner Tat angestiftet habe. Trotzdem der Sulṭān auf seine Auslieferung nicht eingehen wollte, wurden die Einflüsterungen seiner Feinde immer wirksamer. Zu seinen gefährlichsten Gegnern gehörte der berüchtigte Abu 'l-Hudā, der einflussreichste Hofgeistliche des Sulṭāns, der das Ohr des Herrschers besass. Als Djamāl al-Dīn am 9. März 1897 durch eine Krebskrankheit, die von seinem Kinn ausgehend sich immer mehr verbreitete, seinen Tod fand, wurde der Verdacht rege, dass seine tödliche Erkrankung durch eine von Abu 'l-Hudā angestiftete Vergiftung entstanden sei. Seine letzte Ruhestätte fand Djamāl al-Dīn im Friedhof bei Nishāntāsh.

Trotz seiner gelehrten Beherrschung der islāmischen Theologie und Philosophie hat sich Djamāl al-Dīn auf diesen Gebieten schriftstellerisch kaum erheblich betätigt. Zu erwähnen ist sein in drei Sprachen erschienener Traktat gegen die materialistische Weltanschauung [s. DAHRĪYA]; er schrieb ferner eine kurze Skizze der afghānischen Geschichte u. d. T. *Tatimmat al-bayān* (lith. Kairo o. J., 45 SS.); der *Bābī*-Artikel in der *Dā'irat al-maʿārif* des Buṭrus al-Bustānī stammt aus seiner Feder. Sonst hat er sich zumeist mit seinen agitatorischen und politischen Artikeln publizistisch bewährt. Ausser *al-ʿUrwat al-wuthkā* war er (1892) Mitbegründer und eifriger Mitarbeiter an der zweisprachigen (arabisch und englisch) Monatsschrift *Diyā' al-khāfikaini* (Glanz der beiden Hemisphären), in welcher er mit der Unterschrift „al-Saiyid" oder „al-Saiyid al-Ḥusainī" die schärfsten Angriffe gegen den Shāh, auf dessen Absetzung er immerfort drang, gegen seine Minister und ihre Regierungsmisswirtschaft richtete.

Literatur: Edward G. Browne, *The Persian Revolution of* 1905—1909 (Cambridge, University Press 1910), enthält eine ausführliche quellenmässige Biographie und Würdigung des Djamāl al-Dīn mit Angabe der darauf bezüglichen Literatur (auch Porträt); eine Biographie ist auch dem 1. Bd. der Monographie des Muḥammad Rashīd Riḍā über Muḥammad ʿAbduh (*Taʾrīkh al-ustād al-imām*, Kairo 1325 = 1907) einverleibt; Vollers, in *ZDMG*, XLIII, 108; L.

Digitized by Birzeit University Library

Massignon, in *RMM*, XII (1910), 561 ff.; Ernest Renan, *Der Islam und die Wissenschaft*, Vortrag gehalten in der Sorbonne am 29. März 1883. Kritik dieses Vortrags vom *Afghanen Scheik Djemmal* (!) *eddin* und Ernest Renans *Erwiderung* (Basel, Bernheim, 1883). Zwei Vorträge des Djamāl al-Dīn (über Erziehung und Handwerke) sind in der arab. Zeitschr. *Miṣr* (Alexandrien 1296, 5. Djumādā I) mitgeteilt; — zwei Aufsätze über absolutistische Regierungen (*fi-'l-ḥukūmāt al-istibbdādīya*), im *Manār*, Bd. III. Manches Material zur Charakteristik enthalten auch die Mitteilungen in der periodischen Literatur über Begegnungen und Unterredungen mit Djamāl al-Dīn. Von Schilderungen in deutscher Sprache können wir die Artikel im *Berliner Tageblatt* vom 23. Juni 1896 (Abendausgabe) und in der *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* (München, 24. Juni 1896) hervorheben, denen einige der obigen Zitate entnommen sind; Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London 1933), S. 4—17.

DJĀMI'. [Siehe MASDJID].

AL-DJAMRA, eigentlich Kieselstein, wird besonders von den Steinhaufen im Tale Minā gebraucht, die durch das Steinwerfen der von ʿArafat zurückkehrenden Festpilger gebildet worden sind. Es sind drei Haufen, die einen Bogenschuss von einander entfernt sind: *al-djamra al-ūlā* (oder *al-dunyā*) gegen Osten in der Nähe der Moschee al-Khaif, *al-djamra al-wusṭā* in der Mitte und *djamrat-(dhāt-)al-ʿAḳaba* am westlichen Ausgange des Tales; die beiden ersten sind durch plumpe Steinsäulen, der dritte durch eine Mauer markiert. Für al-Djamra sagt man auch *al-Muḥaṣṣab*, welches Wort aber auch eine Ebene zwischen Mekka und Minā bezeichnet. Auf den dritten, westlichen Haufen wirft man sieben Steine unmittelbar vor der Opferung am 10. Dhu 'l-Ḥidjdja; nach dem Besuche in Mekka kehrt man aber wieder nach Minā zurück und wirft dann an den drei Tashrīktagen täglich beim beginnenden Sonnenuntergange je sieben Steine auf alle drei Haufen. Bei jedem Wurf wird die Formel: „Im Namen Allāhs; Allāh ist gross!" ausgesprochen. Die Pilger sollen sich vorher mit Steinchen versehen, machen sich es aber nach Burckhardts Angabe ab und zu bequem und lesen die von anderen geworfenen Steine auf. Bei den erotischen Dichtern der Umaiyadenzeit ist die Zeremonie des Steinwerfens ein beliebtes Motiv, da die Frauen dabei ihre Umhüllung ein wenig lüfteten (z. B. *Kitāb al-aghānī*, VI, 30, Yāḳūt, IV, 427; Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 166, $_{11}$, vgl. 370, $_{8}$ ff.).

Diese eigentümliche Sitte, die im Ḳur'ān nicht direkt vorgeschrieben, sondern von den Biographen Muḥammads und im Ḥadīth erwähnt wird (z. B. Ibn Hishām, S. 970; Wākidī-Wellhausen, S. 417, 428 ff.; Ibn Sa'd, II, 1, S. 125; VIII, 224 f.), hat der Islām vom Heidentume übernommen. Damals befanden sich nach Ibn Hishām, S. 534, $_{17}$ (wo mit Wellhausen *maghri* zu lesen ist) blutbestrichene Opfersteine neben den Steinhaufen; vgl. auch die Götzensteine bei al-Muḥaṣṣab in einem Gedichte von al-Farazdak (ed. Boucher, S. 30). Was die Bedeutung der Zeremonie anlangt, so trifft die Bemerkung Burckhardts, dass die Muslime sich dadurch vor dem Teufel schützen wollen, sicher insofern das Richtige, als das Steinwerfen hier wie auch anderwärts gewiss ursprünglich eine Fluchzeremonie gewesen ist. Was aber dadurch verflucht werden sollte, ist nicht klar. Van Vloten dachte an den Shaiṭān des Ortes, wobei er namentlich an die Erzählung Ibn Hishām, S. 300, $_{8}$ erinnerte. Houtsma dagegen sieht nach seiner Auffassung des Ḥadjdj als eines ursprünglichen Herbstfestes in dem Verfluchten und Vertriebenen die Sonne, die bei den Arabern gelegentlich al-Shaiṭān genannt wurde (Goldziher, *Abhandlungen z. arab. Philol.*, I, 113). Die Frage kann natürlich nur in Verbindung mit einer Behandlung des ganzen Ḥadjdj [s. d. Art.] entschieden werden. Dass man am Hauptfesttage nur auf den ʿAḳaba-Haufen wirft, während die beiden anderen erst bei der Nachfeier beworfen werden, legt den Gedanken nahe, dass diese letzteren überhaupt sekundär sind, wofür man auch die Beschreibung der Wallfahrt Abū Bakrs bei Wākidī (Wellhausen, S. 417) anführen könnte. Doch ist nicht zu übersehen, dass nicht nur der oben erwähnte Vers bei Ibn Hishām von mehreren Haufen neben den Opfersteinen spricht, sondern dass auch Ḥassān b. Thābit in einem Trauergedichte auf den Propheten (Ibn Hishām, S. 1023, $_{17}$) diese ʿAḳaba-Haufen als al-Djamra al-kubrā erwähnt, was das Vorhandensein von anderen vorauszusetzen scheint.

Literatur: Lane, *Arab. Lex.*, I, 453ᶜ; Muḳaddasī, in *BGA*, III, 76; Bakrī, *Geogr. Wörterbuch* (ed. Wüstenfeld), S. 245; Yāḳūt, *al-Muʿdjam* (ed. Wüstenfeld), IV, 426 f., 508; Bukhārī, *Kitāb al-ḥadjdj*, Kap. *Ramy al-djimār*; Tirmidhī, *Diāmᶜ* (Dehlī 1315), I, 109 f.; Azrakī (ed. Wüstenfeld: *Chroniken der Stadt Mekka*, I), S. 402—405; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 414 f.; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 159—161, 171 f.; van Vloten, in *Feestbundel aan de Goeje*, (1891), S. 33 ff. und in *WZKM*, VII, 176; Houtsma, in *Verslagen en Mededeelingen d. Kon. Akad. v. Wetensch.*, 1904, Afd. Letterkunde, 4. Reeks, VI, 154 ff.; Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. Ausg., S. 111; Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes* (Leiden 1910), S. 155—157.

DJANĀBA heist die sogen. „grosse" rituelle Unreinheit. Wer sich in diesem unreinen Zustand befindet, heisst *djunub* und kann nur mittelst einer sogen. grossen rituellen Waschung (*ghusl*) wieder „rein" werden. Dagegen schreibt das Gesetz für einen Muslim, der sich im Zustand der sogen „kleinen" Unreinheit befindet, nur einen *wuḍūʾ* (kleine rituelle Waschung) vor. Die Unterscheidung beruht auf dem verschiedenen Anfang der beiden Ḳur'ānverse 8 und 9 in der 5. Sūra. Djanāba ist der im 9. Vers genannte unreine Zustand: „Wenn ihr ehelichen Verkehr mit euren Frauen gepflegt habt, so reinigt euch". Ferner wird im Gesetz jede effusio seminis mit dem ehelichen Verkehr gleichgestellt.

Der *djunub* kann nach dem Gesetz keine gültige Ṣalāt verrichten. Auch darf er keinen Ṭawāf um die Kaʿba ausführen und sich — von Notfällen abgesehen — in keiner Moschee aufhalten. Ausserdem ist es dem *djunub* verboten, während seines unreinen Zustandes Ḳur'ān-Exemplare zu berühren oder Ḳur'ānverse herzusagen.

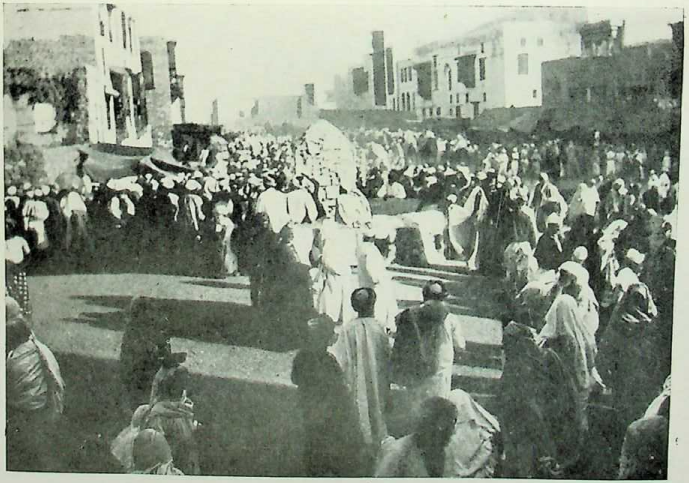
Djanāba wird auch, im Gegensatz zur kleinen rituellen Unreinheit, „der grosse *ḥadath*" genannt.

Literatur: Das Kapitel über die Reinheit in den Traditionssammlungen und Fikh-Büchern; I. Goldziher, *Die Ẓāhiriten* (Leipzig 1884), S. 48—52.

DJANNA, „Garten", häufigste Bezeichnung für

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library



Die Djamrat al-Wusṭā in Minā wird von den Pilgern mit Steinen beworfen.

Digitized by Birzeit University Library

das Paradies, den Aufenthaltsort der Seligen, im Ḳur'ān und in der muslimischen Überlieferung. Es wird im Ḳur'ān nur einmal mit dem persischen Worte *firdaws* schlechthin genannt, ein andermal mit dem zusammengesetzten Ausdruck *djannat al-firdaws*. Ziemlich oft wird es mit der Zusammensetzung *djannāt ʿEden*, die Gärten Edens, bezeichnet; vgl. die biblische Benennung *gan ʿēden* (*Genesis* II, 15).

Die Vorstellung Muḥammad's vom Paradiese ist bekanntlich grob sinnlich; sie kommt in mehreren Sūren zum Ausdruck, welche dem ersten Abschnitt seiner Prophetenlaufbahn angehören, z. B. Sūra 47, 16–17: „Das Bild des Paradieses, welches den Frommen versprochen ist: Bäche von Wasser, welches niemals verdirbt, Bäche von Milch, deren Geschmack sich nicht verändert, Bäche von Wein (statt „Wein" an anderen Stellen: „Getränk"), der köstlich ist für die Trinkenden, Bäche von geklärtem Honig, allerhand Früchte und Vergebung der Sünden". — Sūra 55, 54: Die Auserwählten „werden sich lehnen auf Teppiche, deren Futter aus Brokat ist ... dort sind keuschblickende (Mädchen), die weder Mensch noch Geist vorher berührt hat". — Sūra 56, 15–23: „Sie werden auf Polstern, die mit Gold und Edelsteinen geschmückt sind, ruhen, aufgestützt und einander gegenüber sitzend. Ewig junge Knaben werden sie umkreisen, mit Humpen, Krügen und Bechern, die mit klarem Trunk gefüllt sind ... und mit Früchten, wie sie sie erwählen, und mit Geflügel, wie sie es gern essen". — *Ebd.*, 27–39: Sie werden weilen „unter dornenlosen Lotusbäumen, unter Bananen, die von oben bis unten mit Früchten beladen sind, in weitausgedehntem Schatten, bei fliessendem Wasser ... auf erhöhten Polstern". — *Ebd.*, 34–35: „Wir schufen sie (die Ḥūrīs) in besonderer Schöpfung und liessen sie Jungfrauen bleiben". — Schöpfung und liessen sie Jungfrauen bleiben". — Sūra 55, 72: die Ḥūrīs „sind in Zelte eingeschlossen".

All diese Beschreibungen sind ziemlich anschaulich. Wahrscheinlich sind sie durch wirkliche Bilder veranlasst. Muḥammad oder seine unbekannter veranlasst. Muḥammad oder seine christlichen Lehrer werden irgend welche christlichen Miniaturgemälde oder Mosaiken gesehen haben, welche die Gärten des Paradieses darstellen. Die Gestalten der Engel haben sie dann als die von Knaben und Mädchen gedeutet.

In der Sūra 55, die recht eigenartig ist und die Form eines Hymnus mit Refrain hat, spricht Muḥammad von zwei Gärten, welche den Auserwählten gegeben werden, jeder mit zwei Lustwäldchen geschmückt, von zwei sprudelnden Quellen bewässert und zwei Arten von Früchten enthaltend. In derselben Sūra, Vers 16—19, erwähnt er auch zwei Osten, zwei Westen und zwei Meere. Dieser ganze Dualismus ist ausser bei den Meeren kaum zu erklären. Fast könnte man glauben, der Prophet habe hier des Wohlklanges wegen an der Dualendung Gefallen gefunden.

Mit einem Worte: sein Paradies ist im wesentlichen ein Garten mit schönen Frauen, Sesseln aus kostbaren Stoffen, reichlichen Getränken und guten Früchten.

In späterer Zeit hat man sich das Paradies als Pyramide oder Kegel mit acht Stockwerken vorgestellt; man schreibt ihm ein Stockwerk mehr zu als der Hölle, um den Glauben an die grössere Anzahl der Erwählten anzudeuten. Die verschiedenen Stockwerke sind aus immer kostbarerem Stoff hergestellt; jedes hat eine Tür. Ganz oben wächst der im Ḳur'ān, Sūra 53, 14 erwähnte Grenz-Lotus, dessen Zweige die ganze Pyramide beschatten.

Im Paradiese werden die Bücher aufbewahrt, in denen die Handlungen der Menschen aufgezeichnet werden, ebenso ein Ur-Ḳur'ān. Letzteren nennt Muḥammad das „aufzeigende Buch" (10, 62), die „bewahrte Tafel" (85, 22) oder auch die „Mutter des Buches" (13, 39). Daneben liegt der *ḳalam*, die Rohrfeder, welche auf der Tafel schreibt. Auch eine Ur-Kaʿba ist im Paradiese, das sogenannte „besuchte Haus", und Geräte fürs jüngste Gericht, wie die Wage zum Wägen der menschlichen Handlungen, Sessel für die Propheten und Standarten. Die Standarte des Propheten Muḥammad oder vielmehr ihr himmlisches Urbild ist auf einem Berge aufgepflanzt, welcher der Berg des Ruhmes heisst und sich am Abhange der Paradies-Pyramide erhebt.

Alles dies zusammen liegt über den astronomischen Himmeln, an denen die Planeten kreisen, und ruht auf einer Art „Meeren", welche abstrakte Namen führen, wie „das Meer der geteilten Substanz, das Meer der Gnade, das Meer des Herrn". Über der Pyramide befinden sich die Welt der Herrschaft (*malakūt*) und die der Macht (*djabarūt*), ferner der Thron und das Zelt Gottes.

Die orthodoxe muslimische Theologie, wie namentlich al-Ghazzālī und al-Ashʿarī sie vertreten, hat die sinnlichen Freuden des Paradieses in ihr System aufgenommen, jedoch dazu bemerkt, dass diese Freuden erst nach der Auferstehung anfangen sollen. Sie fügt die Freuden der Phantasie und des Verstandes hinzu. Nach al-Ghazzālī wird der Gegenstand der Lust, welchen die Erwählten sich vorstellen, sofort verwirklicht werden, wenn nicht als Ding an sich, so doch für das Auge und die andern Sinne, sodass die Seligen in beständiger Selbsttäuschung leben werden. Das Paradies wird einem grossen Markt gleichen, auf dem man Bilder kauft. Zu diesen Freuden der Sinne gesellen sich die des Verstandes. Sie bestehen in der Wonne des Wissens, des Besitzes, der Herrschaft und im Anblick des Ruhmes der Gerechten. Das grösste Glück der Erwählten aber wird in dem Anschauen Gottes bestehen.

Die orthodoxe muslimische Theologie nimmt nämlich das beseligende Gesicht, das „Schauen Gottes", an. Ghazzālī sagt, dass Gott ohne Daseinsart und ohne Gestalt gesehen werden wird. Dieser Glaube scheint dem Ḳur'ān zu widersprechen. Denn im Ḳur'ān ist Gott beinahe immer verhüllt. Er ruft den Adam, zeigt sich aber nicht; Noah sieht ihn nicht; Abraham, „sein Freund", sieht nur seine Engel; Moses bittet auf dem Berge darum, Gott sehen zu dürfen; aber kaum hat er ihn erblickt, da fällt er auch schon ohnmächtig hin, und als er wieder zu sich kommt, ist er von Reue zerknirscht. Muḥammad selbst sieht nicht Gott, sondern nur Gabriel; in der Verzückung, die in Sūra 53, 14 erwähnt wird, sieht er nicht einmal den Grenzlotus: „Der Lotusbaum", sagt er, „war ganz verhüllt". Nach einer Überlieferung, in *Mukhtaṣar al-ʿadjāʾib* (übers. v. Carra de Vaux im *Journal Asiatique*, 1892, S. 9) fragte der Prophet einst den Erzengel Gabriel: „Hast du jemals deinen Herrn gesehen". Der Erzengel wurde ängstlich und antwortete: „O Muḥammad, zwischen mir und ihm sind siebzigtausend Lichthüllen; wenn ich einer einzigen von ihnen zu nahe käme, würde ich verbrennen".

In den ḳur'ānischen Beschreibungen des Para-

Digitized by Birzeit University Library

dieses kommt Gott nicht vor. Er ist jedoch beim jüngsten Gericht zugegen, dessen Anordnung vom Kur'ān ähnlich geschildert wird wie in den Überlieferungen und in der bildenden Kunst des Christentums.

Die Wörter *djanna*, *firdaws* und *ʿEden* werden auch gebraucht, um das irdische Paradies zu bezeichnen [siehe ĀDAM].

Über die Anlage des Paradieses siehe das *Maʿrifet-nâme*; die Abbildungen dieses Werkes auch bei Carra de Vaux, *Fragments d'eschatologie musulmane* (Brüssel 1895).

Literatur: Wensinck, *CTM* Vol. I; *HEMT* s.v. *Paradise*.

DJIHĀD, der Krieg „auf dem Wege Gottes", die Ausbreitung des Islām mit Waffengewalt, ist eine religiöse Pflicht für die muslimische Gemeinde im ganzen (*farḍ ʿala 'l-kifāya*). Der Djihād war nahe daran, ein sechster *rukn* („Grundpflicht") zu werden, und hat diese Stellung tatsächlich für die Nachkommen der Ḫāridjiten. Er hat diese Bedeutung stufenweise, aber rasch erreicht. In den mekkanischen Sūren des Kur'ān wird Geduld den Angriffen gegenüber gepredigt: es war keine andere Haltung möglich. In Madīna kam dann das Recht, Angriffe zurückzuweisen, auf, und endlich wurde es vorgeschriebene Pflicht, die feindlichen Mekkaner zu bekämpfen und zu unterjochen. Ob es Muḥammad selbst klar war, dass diese Stellungnahme beständigen nichtprovozierten Kampf gegen die ungläubige Welt bis zur Unterwerfung unter den Islām einschloss, mag dahingestellt bleiben. Die Traditionen sprechen sich deutlich in diesem Sinn aus; doch die Kur'ān-Stellen reden von den zu unterwerfenden Ungläubigen immer als von bedrohenden oder treulosen. Doch zeigt die Erzählung von seinen Schreiben an die Mächte ringsum, dass ihm eine derartige Universalstellung unausgesprochen vorschwebte, und sie ergab sich bestimmt unmittelbar nach seinem Tod, als die muslimischen Heere über Arabien hinaus vorrückten. Nunmehr ist es *farḍ ʿala 'l-kifāya*, eine allen männlichen, freien, erwachsenen Muslimen, die an Körper und Geist gesund sind und die Mittel haben, um ein muslimisches Heer zu erreichen, gemeinsam obliegende Pflicht, nicht aber eine jedem Individuum bindend auferlegte Pflicht, sondern eine solche, die hinlänglich erfüllt ist, wenn ihr eine gewisse Anzahl von Muslimen nachkommt. Sie muss so erfüllt werden, bis die ganze Welt unter muslimischer Herrschaft steht. Der Djihād muss von einem muslimischen Herrscher oder Imām beaufsichtigt oder geleitet werden. Da der Imām der Shīʿiten gegenwärtig unsichtbar ist, gibt es für sie keinen Djihād, bis er wieder erscheint. Ferner ist der Forderung Genüge getan, wenn ein solcher Herrscher jährlich einen Zug unternimmt, ja — nach jetziger Auffassung — wenn er jährlich Vorbereitungen dafür trifft. Das Volk, gegen das sich der Djihād richtet, muss zuvor zur Annahme des Islām aufgefordert werden. Weigern sie sich, so haben sie die Wahl, entweder sich muslimischer Herrschaft zu unterwerfen, *dhimmīs* [s. d.] zu werden und *djizya* und *kharādj* [s. d.] zu zahlen oder zu kämpfen. Im ersten Fall ist ihnen Leben, Familie und Eigentum gewährleistet, doch sie nehmen eine ausgesprochen untergeordnete Stellung ohne eigentliches Bürgerrecht als schutzbefohlene Unmündige ein. Kämpfen sie, so können sie und ihre Familien zu Sklaven gemacht, all ihr Hab und Gut als Beute weggenommen werden, wovon $^4/_5$ der siegreichen Armee zufallen. Nehmen sie den Islām an, was sie noch tun können, wenn die Heere sich gegenüberstehen, so werden sie Glieder der muslimischen Gemeinde mit all ihren Rechten und Pflichten. Abtrünnige sind mit dem Tod zu bestrafen. Wird ein muslimisches Land von Ungläubigen überfallen, so kann der Imām einen allgemeinen Ruf zu den Waffen an alle Muslime dort ergehen lassen; wächst die Gefahr, so kann der Aufruf weiter ausgedehnt werden, bis die ganze muslimische Welt mitbeteiligt ist. Ein Muslim, der kämpfend „auf dem Wege Allāhs" (*fī sabīl Allāh*) stirbt, ist ein Märtyrer (*shahīd*), dem das Paradies mit besonderen Vorrechten sicher ist. Ein solcher Tod galt in den ersten Generationen als die wahre Krönung eines frommen Lebens. Noch jetzt wird das gelegentlich ein starker Ansporn; doch als der Islām aufhörte, Eroberungen zu machen, verlor der Ansporn seinen höchsten Wert. Noch immer muss indes der Krieg zwischen Muslimen und Nichtmuslimen ein Djihād mit seinen Anspornungen und Belohnungen sein. Natürlich verwerfen moderne Bewegungen wie die sogenannte muʿtazilitische in Indien und die jungtürkische in der Türkei diese Auffassung und suchen ihre Grundlagen wegzuerklären; doch die Masse der Muslime folgt noch jetzt der einmütigen Stimme der Vertreter des kanonischen Rechts. Der Islām muss völlig umgestaltet werden, ehe die Lehre vom Djihād ausgeschaltet werden kann. Siehe auch DĀR AL-ḤARB, DĀR AL-ISLĀM, DĀR AL-ṢULḤ. Letzterer Begriff scheint ein misslungenes Mittelding darzustellen.

Literatur: Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 87, 336 ff. (besonders über die Verteilung der Beute); Hughes, *Dictionary of Islam* (ausführlich über Kur'ān, Tradition und Einzelheiten des ḥanafitischen Rechts); Wensinck, *CTM*, s.v..; ders., *HEMT*, s. v.; Snouck Hurgronje, *Nederland en de Islâm*, S. 9 ff. = *Politique musulmane de la Hollande*, S. 16 ff. (besonders über die bleibende Bedeutung des Djihād im Islām); Māwardī, *Aḥkām al-sulṭānīya* (Kairo 1298), S. 54 ff.; al-Ḳudūrī, *Institut. iuris mohamm. circa bellum* . . ., bei Rosenmüller, *Analecta arabica*, I, Leipzig 1826.

DJINN. Die Djinn sind nach Ansicht der Muslime luftige oder feurige Körper (*adjsām*), vernunftbegabt, ungreifbar, imstande, unter wechselnden Formen zu erscheinen und schwere Arbeiten auszuführen (Baiḍāwī, Kur'ān-Kommentar zu Sūra LXXII, 1; Damīrī, *Ḥayawān*, s. v.). Sie sind geschaffen aus rauchloser Flamme (Sūra, LV, 14), während Menschen und Engel, die beiden andern Klassen vernünftiger Wesen, aus Ton und Licht gebildet sind. Sie können der Erlösung teilhaftig werden; Muḥammads Sendung gilt ihnen ebenso wie den Menschen; die einen von ihnen werden in das Paradies kommen, andere ins Höllenfeuer geworfen werden. Ihre Beziehung zu Iblīs, dem Shaiṭān, und zu den Shaiṭānen im allgemeinen, ist dunkel. Sūra, XVIII, 48 wird Iblīs zu den Djinn gerechnet; nach Sūra, II, 32 müsste er aber zu den Engeln gehören. Daraus ergab sich grosse Verwirrung und erwuchsen mancherlei Legenden und Erklärungsversuche, vgl. Baiḍāwī zur letztgenannten Kur'ānstelle und Rāzī, *Mafātiḥ* (Kairo 1307), I, 288 ff. Die einheimischen Lexikographen suchen das Wort *djinn* von *idjtinān* „verhüllt, verborgen werden" abzuleiten; vgl. Lane, s. v. un

Digitized by Birzeit University Library

Baiḍāwī zu Sūra II, 7 (Fleischer's Ausg., I, 22, 13). Doch schliesst diese Etymologie grosse Schwierigkeiten ein, und die Erklärung als Fremdwort von *genius* ist nicht ganz ausgeschlossen. „Naturalem deum uniuscuiusque loci" (Serv. Verg. G., I, 302) bringt die feste Lokalisierung der Djinn (vgl. z. B. Nöldeke, *Moʿallaḳāt*, I, 64, 78; II, 65, 89) und ihre gewissermassen göttliche Stellung im alten Arabien (vgl. Robertson Smith, *Religion der Semiten*, Übers. Stübe, S. 84 ff.) genau zum Ausdruck. Das einzelne Individuum heisst *djinnī*; *djann* wird synonym mit *djinn* gebraucht (s. aber Lane, *Lexicon*, S. 492c), *ghūl*, *ʿifrit*, *siʿlāt* sind Klassen der Djinn. Über einen äthiopischen Anknüpfungspunkt für *djann*, vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge*, S. 63.

Die nähere Betrachtung der Djinn gliedert sich naturgemäss in drei Kapitel, obwohl diese notwendigerweise ineinander übergehen.

I. Die Djinn im vorislāmischen Arabien waren die Nymphen und Satyrn der Wüste und verkörperten die dem Menschen noch nicht unterworfene feindliche Seite des Lebens der Natur. Für diesen Gesichtspunkt vgl. Robertson Smith, *a. a. O.*; Nöldeke, in Hastings' *Encyclop. of Rel. and Ethics*, I, 699 ff.; Wellhausen, *Reste*; van Vloten, *Dämonen ... bei den alten Arabern*, in *WZKM*, VII u. VIII (wofür Stoff aus Djāḥiẓ, *Ḥayawān* benützt ist). Aber in der Zeit Muḥammads gingen sie in unbestimmte unpersönliche Götter über. Die Mekkaner behaupteten einen genealogischen Zusammenhang (*nasab*) zwischen ihnen und Allāh (Sūra XXXVII, 158), machten sie zu Genossen Allāhs (ebd. VI, 100), brachten ihnen Opfer dar (ebd. VI, 128), suchten Hilfe bei ihnen (ebd. LXXII, 6). Vgl. auch den Art. ALLĀH.

II. Im offiziellen Islām wurde die Existenz der Djinn in vollem Umfang angenommen, wie es noch heute ist, und alle Konsequenzen daraus gezogen. Ihre gesetzmässige Stellung in jeder Hinsicht wurde erörtert und festgesetzt, und die mögsicht wurde erörtert und festgesetzt, und die mögsichen Beziehungen zwischen ihnen und Menschen, wie hinsichtlich der Ehe und des Eigentums, wurden untersucht. Geschichten von Liebesverhältnissen zwischen Djinn und Menschen waren offenbar von dauerndem Interesse. Der *Fihrist* gibt die Titel von 16 solcher Geschichten (S. 308), und sie finden sich in allen Sammlungen kurzer Erzählungen, vgl. Daʾūd al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāḳ* (Kairo 1308), S. 181 ff.; al-Sarrādj, *Masāriʿ al-ʿuššāḳ* (Konstantinopel 1301), S. 286 ff. Es gibt auch zahlreiche Geschichten über Beziehungen zwischen Heiligen und Djinn, vgl. des Verfassers *Religious Attitude and Life in Islām*, S. 144 ff. Eine gute Zusammenfassung alles dessen ist Badr al-Dīn al-Shiblī (gest. 769 H.), *Āḥām al-marḍjān fī aḥkām al-diǰānn* (Kairo 1326); s. auch Nöldeke's Besprechung in *ZDMG*, LXIV, 439 ff. Auch nur wenige Muʿtaziliten wagten ihre Existenz zu bezweifeln; sie stellten nur verschiedene Theorien über ihre Natur und ihre Einwirkung auf die materielle Welt auf. Die älteren Philosophen, auch al-Fārābī, versuchten die Frage durch zweifelhafte Definitionen zu umgehen. Jedoch erklärte Ibn Sīnā bei der Definition des Wortes glatt, dass keine Wirklichkeit dahinter stecke. Die späteren gläubigen Philosophen wandten Ausflüchte, teils exegetischer, teils metaphysischer Art, an. Ibn Khaldūn zum Beispiel rechnete alle Erwähnungen der Djinn zu den als *mutashābih* bezeichneten Stellen des Kurʾāns, deren Kenntnis sich Allāh selbst vorbehalten hat (Sūra, III, 5). Diese verschiedene Stellungnahme ist ausgezeichnet behandelt im *Dict. of techn. terms*, I, 261 ff.; vgl. auch Rāzī, *Mafātīḥ*, Sūra LXXII.

III. Die Djinn im Folklore. Den Übergang zu diesem Abschnitt gibt am natürlichsten die Benützung der Djinn in der Magie. Die muslimische Theologie hat diese Benützung stets als Tatsache anerkannt, wenn sie dieselbe auch gesetzlich verschieden beurteilt hat. Der *Fihrist* führt die gestattete wie die missbilligte Art auf alte Zeiten zurück und spricht von griechischen, ḥarrānischen, chaldäischen und indischen Quellen. Heutzutage bilden Bücher darüber, wie die Djinn zu talismanischen Zwecken gezwungen werden können, einen wichtigen Teil der Volksliteratur. Alle kennen und lesen sie, und dem berufsmässigen Magier bleibt kein Geheimnis. Auch in Volkserzählungen — im Gegensatz zu den Geschichten berufsmässiger Literaten — spielen die Djinn eine grosse Rolle. So durchweg in 1001 Nacht, besonders aber in der Gattung der volkstümlichen religiösen Novellen, von denen Weil in seiner Übersetzung zwei mitgeteilt hat, die zweite Version der „Geschichte von Dūdar dem Fischer" und „ʿAlī und Zāhir von Damaskus". Den Vorstellungen der Menge noch näher stehen die von Artin, Oestrup, Spitta und Stumme gesammelten Märchen. Hier überwuchert das folkloristische Element der einzelnen Rasse die gemeinmuslimische Atmosphäre. Die in diesen Erzählungen auftretenden Geister sind mehr nordafrikanisch, ägyptisch, syrisch, persisch und türkisch als arabisch oder muslimisch. Daneben bestehen die bisher sehr unvollständig gesammelten volkstümlichen Vorstellungen und Bräuche. Auf diesem ganzen Gebiet finden sich Berührungspunkte mit der offiziell islāmischen Vorstellung. So wird nach ägyptischem Volksglauben, wer eines gewaltsamen Todes stirbt, zum ʿIfrīt und geht an der Stelle, an der er gestorben ist, um (Willmore, *Spoken Arabic of Egypt*[2], S. 371 u. 374), während im korrekten Islām der Schulen ein als Todsünder Gestorbener in der Welt des Barzaḳh in einen Djinnī verwandelt werden kann (*Dict. of techn. terms*, I, 265). Willmore gibt noch andere Einzelzüge über die Djinn-Vorstellung in Ägypten. Für Süd-Arabien s. „Abdullah Mansūr", *The Land of Uz*, S. 22, 26, 203, 316—320. Vgl. ferner R. C. Thomson, in *Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch.*, XXVIII, 83 ff.; Sayce, in *Folklore*, 1900, II, 388 ff.; Lydia Einssler, in *ZDPV*, X, 170 ff.; H. H. Spoer, in *Folklore*, XVIII, 54 ff.; D. B. Macdonald, *Aspects of Islam*, S. 326 ff. Doch bleibt noch sehr viel zu tun.

Literatur: Damīrī, *Ḥayawān*, unter *Djinn*, *Siʿlāt*, *ʿIfrīt*, *Ghūl* (vgl. auch Jayakar's Übersetzung, London u. Bombay 1906—1908); Ḳazwīnī, *ʿAdjāʾib* (ed. Wüstenfeld), S. 368 ff.; Lane, *Modern Egyptians*, s. Index unter *Ginn*; Lane, *Arabian Nights*, Einleitung, Anm. 21, sowie Kap. I, Anm. 15 u. 24; Goldziher, *Arab. Philologie*, I, s. Index; ders., *Vorlesungen*, S. 68, 78 ff.; Doutté, *Magie et Religion*; D. B. Macdonald, *Religious attitude and life in Islam*, Kap. V u. X, vgl. Index; A. J. Wensinck, *The Etymology of Djinn*, in *Versl. Med. Kon. Ak. Wet. Amst.*, Ser. V, Bd. 4.

DJIRDJĪS, St. Georg. Der Islām verehrt diesen christlichen Märtyrer als Symbol der Auferstehung und Erneuerung; sein Fest bedeutet die Wiederkehr des Frühlings.

Die Legende von St. Georg ist lange vor dem

Digitized by Birzeit University Library

Islām Gegenstand des Synkretismus geworden; so hat man in dem Drachentöter St. Georg einen Nachfolger des Chimärentöters Bellerophon gefunden. Bellerophon selbst war das Symbol der die Finsternis beherrschenden Sonne oder des Frühlings, der die Nebel und die Dunkelheit des Winters vertreibt.

Im Islām ist St. Georg eng mit dem Propheten Khiḍr und Elias verknüpft. Sein Fest fällt auf den 23. April, einen Tag, den der Islām den unter dem volkstümlichen Namen *Khiḍrellez* vereinigten Gestalten von Khiḍr [s. KHAḌIR] und Elias weiht. Dies war einst im Osmanischen Reich ein feststehendes Datum für verschiedene Veranstaltungen in der Zivil- und Militärordnung, z. B. die Abfahrt des regelmässigen, zwischen den Inseln des Archipels kreuzenden Geschwaders, das Herausführen der kaiserlichen Pferde zur Weide, das Anlegen der Sommerkleidung bei den Çokadar des Serails und des Hofes. Jener Tag bezeichnete also mit einem Wort den Anfang der Sommerordnung.

Nach der muslimischen Legende vollzog sich das Martyrium St. Georgs unter Diokletian zu Mawṣil. Bei der Hinrichtung starb und erwachte er dreimal zum Leben. Im persischen Auszug der Chronik Ṭabarī's ist die Legende bedeutend erweitert und zwar stets in derselben Richtung, indem Sterben und Wiederauferstehen fortwährend aufeinanderfolgen. Der Heilige lässt Tote aus ihren Gräbern hervorsteigen, macht Bäume sprossen und Säulen Blüten treiben, einmal verdunkelt sich der Himmel während seines Martyriums, und die Sonne erscheint erst wieder, nachdem er zum Leben zurückgekehrt ist.

Schliesslich bekehrt St. Georg die Gattin des blutdürstigen Monarchen, worauf diese ebenfalls die Todesstrafe erleidet. Da bittet der Heilige Gott um seinen eignen Tod und findet Erhörung seiner Bitte.

Literatur: D'Ohsson. *Tableau Général de l'Empire Ottoman* (Paris 1788), I, 187 und 191; Ṭabarī, *Chronique* (übers. v. Zotenberg, Paris 1869), II, 54—66; Ṯaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Kairo 1282, S. 466 ff.

DJIZYA (A.), Tribut, Kopfsteuer, Bezeichnung des islāmischen Rechtes für die den *ahl al-ḏhimma* obliegende Toleranzsteuer.

1. Die Lehre von der Djizya im Fikh.

Die Djizya wird in den Fikhbüchern im Zusammenhang mit dem Heiligen Krieg (*ḏjihād*) behandelt. Während die Heiden nur die Wahl zwischen Tod und Islām haben, können die Schriftbesitzer (*ahl al-kitāb*) gegen Zahlung der Djizya ür sich, ihre Familie und ihr Eigentum Sicherheit und Schutz erwerben. Diese Lehre gründet sich auf Sūra IX, 29, wo es heisst: "Bekämpfet die, welche nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und welche nicht für verboten halten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht die wahre Religion bekennen, nämlich die Schriftbesitzer, bis sie die Djizya zahlen, persönlich, in Erniedrigung". Auf Grund dieser Stelle fasst das Fikh die Djizya als individuelle Kopfsteuer, durch deren Zahlung Christen, Juden, Magier, Sabier oder Samaritaner einen Vertrag mit der islāmischen Gemeinde kontrahieren, sodass sie hinfort nicht nur geduldet sind, sondern auch Anspruch auf Schutz besitzen. Gewisse christliche Gruppen, wie die Banū Taghlib und die Christen von Nadjrān nehmen eine Sonderstellung ein und zahlen keine Djizya. Zur Zahlung verpflichtet sind nur erwachsene, geistig und körperlich gesunde und zahlungsfähige Männer. Frauen, Kinder und Greise scheiden aus, weil sie auch nicht bekämpft werden. Blinde und Krüppel zahlen nur, wenn sie Vermögen besitzen, Arme und Bettler werden nicht herangezogen. Mönche sind djizyafrei, wenn sie arm sind. Sind ihre Klöster aber reich, so werden die Klostervorsteher zur Zahlung veranlasst. Auch die Sklaven sind djizyafrei. Neben dieser milden Behandlung der Schwachen steht die Vorschrift, kräftige Schultern auch entsprechend zu belasten und keinen Djizyapflichtigen zu übersehen. Deshalb wird davor gewarnt, dorfweise Pauschalsummen zu erheben. Wie ein zum Islām übertretender *ḏhimmī* für das laufende Steuerjahr und bei gleichzeitig eintretendem Tod steuertechnisch zu behandeln, das ist eine Frage des *ikhtilāf*.

Die Djizya soll in bar bezahlt werden, doch sind auch Naturalien, wie Kleider, Vieh, ja selbst Nadeln zulässig, doch ist Wein und gefallenes resp. nichtgeschlächtetes Vieh (*maʾīla*) unzulässig; der Erlös aus seinem Verkauf wird aber angenommen. Die Normaltaxe ist anfangs 1 Dīnār gewesen. Das wurde dann später zum Mindestsatz. Dem entsprachen zur Zeit der Fixierung in Ländern mit Silberwährung 12 Dirham. Für besser situierte *ḏhimmī*'s erscheint dann die Taxe von 2 Dīnār resp. 24 Dirham und für Reiche 4 Dīnār resp. 48 Dirham. Als reich gelten nach Abū Yūsuf, dem die Mehrzahl dieser Angaben entnommen ist, Geldwechsler, Stoffhändler, Gutsbesitzer, Kaufleute und Ärzte, als arm Handwerker wie Schneider, Färber, Schuster, Schuhflicker; für die Mittelklasse macht er keine näheren Angaben. Wer seine Djizya nicht zahlen kann, darf nicht durch körperliche Züchtigung (Schlagen, der Sonne Aussetzen, mit Öl Begiessen), sondern nur durch Schuldhaft dazu gezwungen werden. Nach dem Einführungsvers soll die Djizya „in Erniedrigung" (*waḥum ṣāghirūn*) gezahlt werden, was al-Shāfiʿī wohl richtig auf die Herrschaft (*ḥukm*) des Islām deutet, der die *ḏhimmī*'s unterstehen. Andere verlangen auf Grund dieser Stelle einen besonders schimpflichen Zahlungsmodus, wie ja wohl überhaupt die herabwürdigenden Kleidungs- und sonstigen Vorschriften über die *ḏhimmī*'s nur Interpretationen dieser Stelle sind. Der Ertrag aus der Djizya fliesst in die Staatskasse, *bait al-māl*, und bildet mit dem Ertrag des *kharādj*, der Grundsteuer, die Rente aus dem der Gesamt-Gemeinde gehörigen *faʾ*.

2. Geschichte des Begriffes Djizya in der Praxis.

Djizya bedeutet ursprünglich den den eroberten Ländern auferlegten Kollektivtribut. Die Araber liessen die Verwaltung überall im wesentlichen unverändert und betrachteten das fiskalische Einkommen der Provinzen als deren Djizya. Der später übliche Gegensatz zwischen Djizya als Kopf- und *kharādj* als Grundsteuer bestand anfangs nicht, da die Quellen häufig von dem *kharādj* von den Köpfen und von der Djizya vom Lande sprechen. Die Rente aus dem *faʾ* wird eben ganz allgemein unter Anlehnung an die zitierte Kurʾānstelle als Djizya bezeichnet. So erscheint in den ägyptischen Papyri des I. Jahrhunderts d. H. neben der Djizya (griech. δημόσια) als der Hauptabgabe in Gold nur noch die Naturalabgabe, die hier beiseite bleiben muss. Diese Djizya war nach arabischer Auffassung eine Kopfsteuer; denn beim Abschluss der Okkupationsverträge wurde eine hypothetische Bewohnerzahl und nicht etwa die Aus-

Digitized by Birzeit University Library

dehnung des Kulturlandes der Berechnung des Tributes zugrunde gelegt. Nun bestand in den eroberten Ländern sowohl auf sāsānidischem wie byzantinischem Boden schon vor der Eroberung eine Kopfsteuer (ἐπικεφάλιον, ἀνδρισμός), der Hauptertrag der Steuer und dann des Tributes entstammte aber der Grundsteuer, die mit aramäischem Ausdruck *kharāǧ* hiess. Dieser Terminus wurde an das arabische *kharāǧ* resp. *kharāǧī* (Sūra XVIII, 93; XXIII, 74) angeglichen und namentlich seit der ʿAbbāsidenzeit auch in den nicht aramäischen Provinzen allgemein gebraucht. *Kharāǧ* als "Ertrag", "Grundsteuerertrag" wechselt so schon in der ältesten uns erhaltenen Literatur mit Djizya. War mehr der Ertrag des Tributes gemeint, so bezeichnete man ihn als *kharāǧ*, hatte man mehr die Abgabe der dem Islām Unterworfenen im Auge, so wählte man den kurʾānischen Ausdruck Djizya. Mit Konsolidierung der arabischen Herrschaft wurde dann allmählich *kharāǧ* zum Terminus für die Grundsteuer schlechthin, die bei der fortschreitenden Islāmisierung der Unterworfenen und Ausbreitung der Araber auch von Muslimen erhoben werden musste und damit ihren Tribut, d. h. Djizyacharakter verlor. Die Funktion der kurʾānischen Djizya wurde von der individuellen Kopfsteuer übernommen, welche der Islām vorgefunden hatte und die natürlich nur von Nichtmuslimen erhoben wurde. Für diese individuelle Kopfsteuer begegnet in der alten Literatur und auch auf ägyptischen Kopfsteuerquittungen der Ausdruck *ǧāliya* (plur. *ǧawālī*), der dann mit Djizya wechselt. Diese *ǧāliya* resp. Djizya zahlt man *li-kharāǧ* des und des Jahres, weil eben der Gesamtertrag aus dem *faʾ* auch *kharāǧ* hiess [vgl. KHARĀDJ]. So entstand im Laufe von $1^1/_2$ Jahrhunderten die Terminologie von *kharāǧ* und Djizya, wie sie das Fiḳh als von Anfang an bestehend voraussetzt.

Über die Praxis der alten Zeit sind wir eigentlich nur für Ägypten orientiert. Nach der Zahlung erhielt man ein Bleisiegel um den Hals, doch hat dann der Khalīf Hishām Steuerquittungen, sogen. *barāʾa*'s eingeführt. Von diesen haben sich zahlreiche erhalten, doch sind sie noch nicht eingehend untersucht worden. Ägypten soll angeblich bei der Eroberung einen Tribut von 2 Dīnār pro Kopf auferlegt erhalten haben. Tatsächlich zeigen uns die griechischen Steuerlisten vom Ende des ersten Jahrhunderts, dass der Durchschnittssatz der Steuereingänge dem entsprach. Es kommen aber auch viel geringere Beträge vor. Auch für spätere Jahrhunderte lässt sich aus den Quittungen nachweisen, dass häufig in der Praxis der Mindestsatz des Fiḳh von 1 Dīnār durch viel kleinere Beträge ersetzt war. Im ersten Jahrhundert blieben aber auch zahlreiche Personen kopfsteuerfrei, ohne dass wir wüssten warum. Überhaupt ist hier noch Vieles ungeklärt. Die Mönche wurden in Ägypten seit ʿAbd al-ʿAzīz, dem Bruder ʿAbd al-Malik's, energisch zur Djizya herangezogen, während sie früher offenbar steuerfrei waren.

Mit der zunehmenden Islāmisierung ging die Djizya als reine Kopfsteuer begreiflicherweise immer mehr zurück, und schon unter Saladin ergab in Ägypten der Jahresertrag dieser Steuer nur 130 000 Dīnār (Makrīzī, *Khiṭaṭ*, I, 107, $_{22}$; 108, $_{27}$). Trotzdem blieb diese Untertanensteuer der nichtislāmischen Bürger zweiter Klasse auf die Dauer bestehen. Genauere Nachrichten gibt es eigentlich nur über die Türkei, die Heidborn, *Les Finances Ottomanes* (Wien-Leipzig 1912), S. 23 f. nach Hammer und anderen Quellen zusammengestellt hat (Abbildung einer türkischen Djizyaquittung bei Karabacek, *Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer*, S. 176). Die Djizya bestand in der Türkei bis in die Zeit des Krimkrieges. Durch das Gesetz vom 10. Mai 1855 (F. Bamberg, *Geschichte der oriental. Angelegenheit*, S. 263) wurde die Djizya als Religionssteuer durch eine Militärbefreiungssteuer ersetzt. Tatsächlich in Wegfall gekommen ist sie aber erst, seitdem in der Türkei auch die Christen Militärdienst tun, d. h. seit der Revolution.

Literatur: Alle Fikhbücher unter *ǧihād*; vergl. besonders Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāǧ*, S. 69 ff.; al-Shāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, IV, 82 ff.; Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭānīya*, passim; d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, III, 9 f.; Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 172 ff.; Becker, *Beiträge*, S. 81 ff.; *Papyri Schott-Reinhardt*, I, 37 ff.; H. I. Bell, *Greek Papyri in the British Museum, Catalogue*, Bd. IV, S. XXV ff.; 166 ff.; Caetani, *Annali dell' Islām*, IV, H. 21, § 235 ff.; V, H. 23, § 562 ff.

DJUMʿA, d. i. Tag der „allgemeinen Zusammenkunft", heisst der Freitag, weil es im allgemeinen für Muslime als eine religiöse Pflicht gilt, dem Gottesdienst (der sogen. *ṣalāt al-ǧumʿa*) beizuwohnen, der an diesem wöchentlichen Festtag die tägliche Mittags-Ṣalāt (*ṣalāt al-ẓuhr*) vertritt. Auch die Freitags-Ṣalāt selbst wird Djumʿa genannt. Schon im Kurʾān (LXII, 9) heisst es ausdrücklich in einer medinischen Offenbarung: „Wenn zur Freitags-Ṣalāt gerufen wird, dann eilet zur Lobpreisung Allāh's und lasst den Handel!" Auf Grund dieses Kurʾānverses gilt die Teilnahme an der Djumʿa als eine individuelle Pflicht für alle männlichen, volljährigen, freien Muslime, wenigstens soweit sie gesetzlich als am Orte ansässig (*muḳīm*) betrachtet werden können. Übrigens ist der wöchentliche Festtag im Islām kein Ruhetag und unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem jüdischen Sabbath und christlichen Sonntag.

Der Freitagsgottesdienst besteht aus einer gemeinschaftlichen Ṣalāt von 2 Rakʿa's und einer Predigt, die von dem Khaṭīb vor dieser Ṣalāt vorgetragen wird. Es gilt aber als verdienstlich, und ist allgemein üblich, auch vor der Khuṭba noch eine Ṣalāt von 2 Rakʿa's zu vollbringen. Damit die Djumʿa gültig sei, müssen ihr nach shāfiʿitischer Lehre mindestens 40 Muslime beiwohnen, die gesetzlich zur Teilnahme am Gottesdienst verpflichtet sind. Die Ḥanafiten und Mālikiten halten sich zwar nicht an die Zahl 40; doch lassen auch sie die Djumʿa nur in einer Stadt oder grösseren Gemeinde gelten. Ferner ist es nach der Ansicht der Shāfiʿiten und der meisten übrigen Fakīh's verboten, an demselben Ort den Freitagsgottesdienst in mehr als einer Moschee abzuhalten, ausgenommen in Notfällen, wenn unmöglich alle Einwohner sich in einem Gebäude vereinigen können.

Man darf annehmen, dass schon Muḥammad in Madīna im Hof seines Hauses am Freitag eine, wahrscheinlich auf jüdischem Vorbild fussende, gemeinschaftliche Ṣalāt mit einer Predigt abzuhalten pflegte. Vermutlich wurde dabei angefangen mit der Ṣalāt und folgte darauf die Ansprache, ebenso wie auch bei anderen derartigen Versammlungen in älterer Zeit eine gemeinschaftliche Ṣalāt der Erledigung anderer Geschäfte voranging. Bei dem Freitagsgottesdienst in den grossen Heerlagern der Muslime nach Muḥammads Tod pflegten die Umai

Digitized by Birzeit University Library

yaden und ihre Statthalter mit allen Insignien ihrer Würde aufzutreten und die Versammlung zu leiten. Zwar kamen die einzelnen Stämme damals gewöhnlich je in ihrem eigenen Masdjid im Lager zusammen, aber die Umaiyaden bestrebten sich, sie am Freitag in einer gemeinschaftlichen Moschee zu vereinigen. Aus dieser Zeit dürfte denn auch das Verbot datieren, die Djumʿa ausserhalb einer Stadt und, an demselben Ort, in mehr als einer Moschee abzuhalten.

In der späteren Umaiyadenzeit wurden die Zeremonien des Freitagsgottesdienstes mehr und mehr nach christlichem Vorbild ausgebildet. So scheinen namentlich der feierliche Adhān (der am Freitag nochmals in der Moschee, nachdem die Gläubigen sich dort schon versammelt haben, vor der Predigt, stattfindet), und die eigentümliche Form der zweigliedrigen Khuṭba v o r der Freitags-Ṣalāt damals unter Einfluss des christlichen Messrituals entstanden zu sein. Als Leiter der Djumʿa kam allmählich an Stelle des Khalifen und seiner Vertreter der berufsmässige Prediger.

L i t e r a t u r: Ausser dem Kapitel über die Ṣalāt in den Traditionssammlungen und Fikhbüchern: Dimishḳi, *Raḥmat al-umma fī 'khtilāf al-aʾimma* (Būlāḳ 1300), S. 29 ff.; C. H. Becker, *Zur Geschichte des islämischen Kultus* (*Isl.*, III, 1912), S. 374 ff.; ders., *Die Kanzel im Kultus des alten Islām* (*Nöldeke-Festschrift*); I. Goldziher, *Die Sabbathinstitution im Islam* (*Gedenkbuch für David Kaufmann*), S. 86—105; ders., *Islamisme et Parsisme* (*RHR*, XLIII, 1901), S. 27 f.; ders., *Muḥamm. Studien*, II, 40—44; ders., in *ZDMG*, XLIX, 1895, S. 315; C. Snouck Hurgronje, *Islām und Phonograph*, S. 9—12 (*Tijdschr. v. h. Bataviaasch Genootschap*, XLII, 1900, S. 401—404); E. W. Lane, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*, Kap. III; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leidener Dokt. Diss. 1908), S. 110 ff.

AL-DJUNAID, Abu 'l-Ḳāsim b. Muḥammad b. al-Djunaid al-Khazzāz al-Ḳawārīrī al-Nihāwandī, der berühmte Ṣūfī, Neffe und Schüler Sarī al-Saḳaṭī's, der aus Baghdād stammte. Er studierte Rechtswissenschaften unter Abū Thawr und schloss sich dem Ḥārith al-Muḥāsibī an, mit dem er tatsächlich auf Spaziergängen alle möglichen Fragen der Mystik diskutiert haben soll, wobei Muḥāsibī seine Antworten aus dem Stegreif gab und sie später in Form von Büchern niederschrieb (Abū Nuʿaim, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, Hs. Leiden, Fol. 284ᵃ). Er starb im Jahre 298 (910). Zusammen mit Muḥāsibī gilt er als der grösste orthodoxe Vertreter des „gemässigten" Ṣūfismus; die Titel, die ihm spätere Schriftsteller beilegen — *saiyid al-ṭāʾifa* (Herr der Sekte), *ṭāʾūs al-fuḳarāʾ* (Pfau der Derwische), *shaikh al-mashāʾikh* (Führer der Führer) —, zeigen, in welchem Ansehen er stand. Der *Fihrist* (ed. Flügel, S. 186) erwähnt seine *Rasāʾil*, die grossenteils in einer einzigen, jedoch fragmentarischen Handschrift erhalten sind (s. Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 154—55). Diese bestehen aus Briefen an Privatpersonen (Proben bei Sarrādj, *Kitāb al-Luma*ʿ, S. 239—243) und kurzen Abhandlungen über mystische Themen; einige sind in die Form eines Kommentars zu Ḳurʾān-Stellen gekleidet. Sein Stil ist sehr dunkel, und sein Einfluss auf Ḥallādj ist offensichtlich. In einem seiner Briefe erwähnt er, dass eine seiner früheren Mitteilungen unterwegs geöffnet und gelesen worden sei, zweifellos von irgendeinem Fanatiker, der nach einem Anlass suchte, um seine Orthodoxie zu bestreiten; dieser immer lauernden Gefahr muss man z.T. die bewusste Ziererei im Stil zuschreiben, welche die Werke aller Mystiker aus der Zeit Djunaid's kennzeichnet. Djunaid wiederholt immer wieder den zuerst von ihm klar erfassten Gedanken: da alle Dinge ihren Ursprung in Gott haben, müssen sie schliesslich nach ihrer Zerstreuung (*tafriḳ*) zurückkehren, um wieder in Ihm zu leben (*djamʿ*): dies erreicht der Mystiker im Zustand des Zugrundegehens (*fanāʾ*). Von der mystischen Vereinigung (mit Gott) schreibt er: „Denn dann wirst du angeredet werden, indem du dich selbst anredest; nach deiner Botschaft gefragt werden, indem du dich selbst fragst; mit einem überreichen Strom von Wohltaten und einem Austausch von Anerkennungen, mit einem immer zunehmenden Glauben und ununterbrochenen Gnaden" (*Rasāʾil*, Fol. 3ᵃ–ᵇ). Von seinem eigenen mystischen Erleben sagt er: „Das, was ich sage, entspringt dauernder Trübsal und beständiger Not, einem Herzen, das im tiefsten Grunde aufgewühlt und von unaufhörlichen Qualen zermartert ist, durch sich selbst in sich selbst, das taub ist für jede Empfindung, jede Rede, jeden Sinn, jedes Gefühl, jede Ruhe, jede Anstrengung, jedes traute Bild und das sich ständig in dem Elend seiner unaufhörlichen Qual befindet, einer unvorstellbaren, unbeschreiblichen, unbegrenzten, in ihrem grimmigen Ansturm unerträglichen Qual" (Fol. 1ᵃ). Da Djunaid in der Sprache solche Überspanntheiten vermied, die auf den Lippen von Schwärmern wie Abū Yazīd al-Bisṭāmī und Ḥallādj die Orthodoxen in Aufregung versetzten und abstiessen, legte er durch seine klaren Vorstellungen und seine völlige Selbstkontrolle die Fundamente, worauf die späteren ṣūfischen Systeme aufgebaut wurden.

AL-DJUWAINĪ, Abu 'l-Maʿālī ʿAbd al-Malik, berühmt unter seinem Ehrennamen Imām al-Ḥaramain, geb. am 18 Muharram 419 = 12 Febr. 1058 in Bushtanikān, einem Dorfe der Nähe von Nīsābūr, übernahm nach dem Tode seines Vaters, ʿAbd Allāh b. Yūsuf, noch nicht 20 Jahre alt, dessen Lehramt. In seinen dogmatischen Anschauungen schloss er sich der Lehre des al-Ashʿarī an. Als nun der Wezīr des Seldjūḳen Toghrulbek ʿAmīd al-Mulk al-Kundurī, gegen diese dogmatische Neuerung vorging und ihre Vertreter wie die Rawāfiḍ von den Kanzeln herab verfluchen liess, wanderte er gleich Abu 'l-Ḳāsim al-Ḳushairī aus der Heimat aus und begab sich zunächst nach Baghdād und von dort i.J. 450 = 1058 nach dem Ḥidjāz, wo er vier Jahre in Mekka und Madīna lehrte; daher stammt sein Ehrenname. Als dann aber der Wezīr Nizām al-Mulk im Seldjūkenreiche zur Macht gekommen war, wandte er den Ashʿariten seine Gunst zu und liess die Ausgewanderten zur Rückkehr auffordern. Nun kam auch al-Djuwainī nach Nīsābūr zurück (nicht ganz genau *ZDMG*, XLI 63) und Nizām al-Mulk gründete dort sogar für ihn eine eigene Medrese, die wie ihre Schwesteranstalt in Baghdād Nizāmīya hiess. Dort wirkte al-Djuwainī bis an sein Ende. Er starb in seinem Geburtsorte, den er in der Hoffnung, dort von einer Krankheit zu genesen, aufgesucht hatte, am 25. Rabīʿ II 478 = 20 Aug. 1085. Seine literarische Produktion war so umfangreich, dass Subkī, *Tab.*, II, 77, 20 meint, sie sei nur durch ein Wunder zu begreifen. Aber trotz des Ansehns, dessen er sich erfreute, ist keins seiner Werke recht populär geworden. Sein nicht erhaltenes *K. al-Burhān fī*

Digitized by Birzeit University Library

uṣūl al-fiḳh war nach einem ganz neuen Schema abgefasst und enthielt soviel Schwierigkeiten, dass Subkī, *Ṭab.*, III 264 genöigt ist es *Laghz al-umma* zu nennen. Sein *K. al-Irshād fī uṣūl al-ʿiḳād* wurde ausgegeben und übersetzt von J.-D. Luciani (Paris 1938). Sein Hauptwerk *K. al-Waraḳāt fī uṣūl al-fiḳh* ist noch nicht gedruckt; es wurde übersetzt unt erläutert von L. Bercher in *Revue Tunisienne* N. S. I.

Literatur: Ibn Ḵhallikān (Kairo), No. 351; Subkī, *Ṭabaḳāt*, II, 70—71; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), X, 77 (anno 485); Ibn Taghrībirdī 771; Wüstenfeld, *Die Akademien der Araber*, No. 38; ders. *Schafiʿiten*, No. 365c; Schreiner in *Grätz' Monatsschrift*, XXV, 314 ff.; Brockelmann, *GAL*, I, 388, *Suppl.* I 671 f.

DRUSEN, Volk im Libanon und Anti-Libanon, in der Umgegend von Damaskus und im Ḥawrān-Massiv. Sie hatten ihre eigne Religion und nahmen auch verwaltungsrechtlich im Osmanischen Reiche eine besondere Stelle ein.

Ihr Name kommt von dem Darazī's [s. d.]. Ethnographisch ist ihr Ursprung dunkel. Wahrscheinlich hatten sie schon vor der Stiftung ihrer Religion besondere ethnische Merkmale; auch waren sie wohl nie ganz zum Islām bekehrt. Möglicherweise sind sie die Überbleibsel alter Völker, die sich in Invasionszeiten ins Gebirge geflüchtet und in diesen leicht zu verteidigenden Gegenden immer eine gewisse Unabhängigkeit bewahrt haben. Benjamin von Tudela, der im Orient reiste und 1173 starb, glaubte, sie stammten von den Iturāern ab, die sich unter den Nachfolgern Alexanders durch ihre Räubereien in Asien berüchtigt machten und dann von den Römern gezwungen wurden, sich ins Libanon-Gebirge zurückzuziehen. Im XVII. Jahrhundert betrachtete man sie als Überbleibsel der lateinischen Christen, die dem Gemetzel von St. Jean d'Acre entronnen sein sollten, als der ägyptische Sulṭān Ashraf im Jahre 1291 die Stadt eroberte und so die letzten Reste der fränkischen Macht im Heiligen Lande vernichtete. Diese Überlieferung ist offenbar wertlos, weil sie dem Drusenvolk einen viel zu späten Ursprung zuschreibt; immerhin ist sie insofern merkwürdig, als sie zu der Behauptung der Drusenfürsten im XVII. Jahrhundert passt, von Gottfried von Bouillon abzustammen.

Das Drusenvolk, an dessen Spitze ein Emīr oder *ḥakam* steht, hatte im Laufe seiner Geschichte zwei berühmte Fürsten: den Emīr Fakhr al-Dīn im XVII. Jahrhundert und den Emīr Bashīr im XIX.

Die Nachkommen des Fakhr al-Dīn aus der Familie Maʿn behielten die Herrschaft über die Drusen bis zum Anfang des XVIII. Jahrhunderts; dann ging sie von den Maʿn auf die Familie Shihāb über. Zu dieser Dynastie gehörte der Emīr Bashīr.

Auf den Rückzug der Ägypter aus Syrien (1840) folgte eine Zeit der Wirren für den Libanon. Es erfolgte ein Rückstoss des Islām und des Osmanentums gegen die Christen. Bis dahin hatten die Drusen und die Maroniten in gutem Einvernehmen miteinander gelebt. Aber nun fesselten die Türken durch Geschenke die Drusen an sich und beide Nationen fielen gemeinschaftlich über die Christen her (1840). Die von verschiedenen Seiten angegriffenen Maroniten verteidigten sich, mit Erfolg in Dair al-Ḳamar; aber in Ḥāṣbēyā wurden sie von den im Namen der Osmanen auftretenden Ḥawrān-Drusen niedergemetzelt. Die Pforte setzte den Emīr ab und schickte an seiner Stelle einen osmanischen Gouverneur nach Dair al-Ḳamar. Diese Ernennung führte zu Protesten seitens der Mächte, welche den Libanon nicht unter unmittelbare türkische Verwaltung kommen lassen wollten. Die Diplomatie setzte durch, dass einstweilen zwei Ḳāʾimmaḳāms für den Libanon ernannt wurden, ein Druse und ein Christ. Nunmehr löste die Pforte das Djubail-Land vom Libanongebiet los und verleibte es dem Pashalik Tripolis ein. Im September 1844 wurden in den Dörfern mit gemischter Bevölkerung zwei Wekils eingesetzt, einer für die Drusen, der andre für die Christen. Ersterer sollte dem drusischen, letzterer dem christlichen Ḳāʾimmaḳām unterstehen. Aber dann wollte die Pforte die christlichen Wekils ebenfalls dem drusischen Ḳāʾimmaḳām unterstellen. Die Maroniten erhoben Widerspruch und erklärten, sie wollten lieber von dem Pasha von Ṣaidā abhängig sein, als von den Drusen. Am 30. April 1845 fielen die Drusen mit türkischer Unterstützung von neuem über die Maroniten her und hieben sie nieder.

Ende 1845 kam die Organisation des Libanon zum Abschluss. Die beiden Rassen wurden grundsätzlich unter besonderen Oberhäuptern getrennt und die Verwaltung in den Bezirken mit gemischter Bevölkerung zwei Wekils übertragen. Man behielt den drusischen und den christlichen Ḳāʾimmaḳām bei, denen zwei Ratsversammlungen zur Seite stehen sollten, eine mit dem drusischen, die andre mit dem christlichen Emīr an der Spitze. Diese Ratsversammlungen bestanden jede aus zehn Mitgliedern: zwei Drusen, zwei Maroniten, zwei Melkiten, zwei Griechen und zwei Muslimen. Die Christen waren darin also in der Mehrheit, sechs gegen vier, und die Drusen waren mit dem System gar nicht zufrieden. 1860 wiederholten sich die Metzeleien mit furchtbaren Grausamkeiten im Libanon und Anti-Libanon, besonders in den Bezirken Ḥāṣbēyā, Rāshēyā, Zahle und Dair al-Ḳamar. Endlich rührte sich Europa. Ein französisches Armeekorps wurde nach Syrien geschickt, und die Schuldigen erhielten ihre Strafe.

Nach den Vorfällen von 1860 arbeitete eine internationale Kommission ein neues organisches Statut mit Garantien aus. Der *medjlis* oder Hauptverwaltungsrat für das Libanon-Mutaṣarrifliḳ wurde aus zwölf Mitgliedern gebildet. Den Drusen wurde das Recht zugebilligt, sich darin durch drei der Ihrigen vertreten zu lassen. Von diesen dreien sollte einer von der Mudīriya Shūf, ein zweiter von der Mudīriya Metn und der dritte von der Mudīriya Djezzīn gewählt werden. Die Ruhe kehrte in diese Gegend noch nicht völlig wieder ein. Zwar herrschte zwischen den Drusen und Maroniten Friede; aber die Drusen lagen beständig im Kampf mit der türkischen Obrigkeit. Von 1879 bis 1896 bestanden die Ḥawrān-Drusen erbitterte Kämpfe gegen die regulären osmanischen Truppen. 1896 hatten die Türken sie unterworfen, aber seit der türkischen Revolution waren sie wieder so gut wie unabhängig.

Nach dem Weltkrieg erhielt Frankreich das Mandat Syrien, inkl. der Drusen (1919). 1925/26 rebellierten die Bergbewohner unter der Führung des Sulṭān Aṭrash; infolgedessen fanden Gefechte statt in Damaskus, im Libanon und Antilibanon. Neuerdings hat Frankreich das Mandat aufgegeben, und es wurde ein Staat Syrien gebildet, zu welchem

Digitized by Birzeit University Library

auch die Drusen gehören. Aber ihre Unabhängigkeitstendenzen streben nach der Bildung eines autonomen Staates nördlich von Transjordanien, mit Suwaidā als Hauptstadt.

Das Drusen-Volk wird seit einem Jahrhundert auf etwas über 150 000 Seelen geschätzt. Im Jahre 1842 wurden 140 000 angegeben, davon 45 bis 50 000 Waffenfähige; 1850 waren es nach dem Reisenden Taylor 120 000 Seelen, davon 40 000 Waffenfähige. Max v. Oppenheim gibt (im Jahre 1899) 132 000 und Vital Cuinet (1890) 150 000 an. Die drusische Bevölkerung des Ḥawrān ist durch Auswanderung der Drusen aus dem Libanon beständig gewachsen; sie beläuft sich auf mindestens 40 000 Köpfe.

Die Drusen sind ein kriegerisches, tatkräftiges und kühnes Volk. Sie würden sehr gute Soldaten abgeben, wenn ihr Unabhängigkeitsinn sie nicht vor allem zu Räubern machte. Sie können sehr grausam sein; die wildesten sind die Ḥawrān-Drusen. Trotz ihrer kriegerischen Veranlagung leisten sie auch etwas im Ackerbau. Sie bauen die Reben an, welche die schönen Dameszenertrauben tragen, ferner Maulbeerbäume, Ölbäume und Tabak. Ihre Frauen weben und sticken sehr schöne Stoffe. In ihrer Kleidung sind die Drusen an ihrem Turban kenntlich, der von schwarzer oder roter Seide ist. Ihre Frauen trugen früher einen eigentümlichen Kopfputz, der „Horn" genannt wurde. Das war eine Art sehr hoher und nach rückwärts gebogener Mütze, bei reichen Frauen aus Silber oder aus verzinntem Kupfer, bei armen aus Pappe. Sie wurde mittels eines Taschentuches befestigt, das um das Kinn, und eines zweiten, das um den Kopf gewunden wurde. Von oben hing ein Schleier aus weissem Linnen oder dunkelblauer Seide herab, der an dem „Horn" durch schwarze Schnüre aus Kamelhaar befestigt war. Diese Kopfbedeckung wurde bei Tag und Nacht getragen. Die Kleidung der Frauen besteht aus einer kurzen, dunkelblauen Tunika, die mit einem breiten, rotbraunen Bande eingefasst und auf dem Rücken mit Streifen von demselben Rot besetzt ist; dazu kommt eine gestickte Hose und gelbe Schuhe.

Religion. Die Drusen haben im allgemeinen wenig Religion. Sie nennen sich Muslime, wenn sie mit Muslimen, und Christen, wenn sie mit Christen zusammen sind. Sie haben keine Gotteshäuser. Was man Religion der Drusen nennt, ist ein gelehrtes, nicht dem ganzen Volk bekanntes System. Diejenigen, welche es kennen, heissen *ʿuḳḳāl*, Gelehrte; die andern sind die *ǧuhhāl*, die Unwissenden. Nur die *ʿuḳḳāl* nehmen an den religiösen Versammlungen teil, die in der Nacht von Donnerstag zu Freitag abgehalten werden. Der Versammlungsort heisst *khalwa*, Einsamkeit. Die verdienstvollsten *ʿuḳḳāl*, immer einer von fünfzig, werden *aḏjāwīd*, Vollkommene. Sie sind die eigentlichen religiösen Oberhäupter der Nation; der dem Range nach Höchste von ihnen wohnt in Kanawāt im Ḥawrān.

Der Glaube an die Seelenwanderung ist unter dem Volke verbreitet; die Guten leben in Kindern wieder auf, die Schlechten aber kehren in den Körpern von Hunden wieder. Vielweiberei ist gestattet; auch die Heirat zwischen Bruder und Schwester soll bisweilen vorkommen, obgleich das Gesetz sie verbietet (s. Sacy, II, 700).

Die Religion der Drusen in ihrer gelehrten Gestalt gehört zu dem System der Bāṭiniten. Sie wurde zur Zeit des fāṭimidischen Khalifen Ḥākim (386—411 = 996—1021) von Ḥamza und Darazī [s. d.] gegründet. Sie ist uns durch mehr als hundert Schriften bekannt, die sich auf unsern europäischen Bibliotheken finden. Diese Schriften, von denen mehrere auf Ḥamza zurückgehen, sind Glaubenskenntnisse, Erklärungen der Lehre, Schriftstücke über die Gliederung der Sekte, Bestallungsurkunden für verschiedene Geistliche, ferner Briefe, Streitschriften gegen Nuṣairiten und Mutawālī, die Nachbarn der Drusen, gegen die Ismāʿīliten, von denen sie sich abgesondert haben, und gegen mehrere Geistliche und Missionare, die von Anfang an die Lehre entstellt hatten. Diese Dissidenten werden beschuldigt, unsittliche Lehren zu verkündigen und die Verehrung des Kalbes zu begünstigen. Die Figur des Kalbes kommt in den Zeremonien der Drusen tatsächlich vor, und nach einigen Schriftstellern ist sollen sie es angebetet haben; wahrscheinlich ist aber in ihrer wirklichen Religion das Kalb im Gegenteil das Sinnbild des Dämons und kommt nur als Gegenstand der Verwünschung vor.

Die ismāʿīlitische Lehre beruhte auf der Vorstellung, dass Gott sich zu allen Zeiten in der Menschheit verkörpere. Gott selbst, oder wenigstens die schöpferische Kraft, war für die Ismāʿīliten aus mehreren Prinzipien zusammengesetzt, die eins aus dem andern hervorgingen. Jedes dieser Prinzipien war in einem Menschen verkörpert. Die drusische Theologie hat dieses System beibehalten. Für sie stellt der Khalīfe Ḥākim Gott als Einheit dar; darum nannte Ḥamza seine Religion die „Religion der Einheit". Ḥākim wird angebetet; er wird „Unser Herr" genannt. Seine Verrücktheiten und Grausamkeiten werden symbolisch erklärt. Er ist die letzte Verkörperung Gottes. Dass er tot ist, wird nicht zugegeben; er ist nur verborgen, im Zustande der Entrückung, und wird eines Tages wieder erscheinen, entsprechend der Vorstellung vom Mahdi. Dem Ḥākim unterstehen fünf obere Minister, welche Verkörperungen der aus Gott hervorgegangenen Prinzipien darstellen. Der erste verkörpert die Welt-Einsicht (*ʿaḳl*), der zweite die Welt-Seele (*nafs*). Der Begriff der Welt-Einsicht und Welt-Seele ist der Philosophie entlehnt. Der dritte Gottesdiener verkörpert das Wort (*kalima*), welches aus der Seele durch die Einsicht hervorgebracht wird. Der vierte wird „rechter Flügel" oder Vorläufer, der fünfte „linker Flügel" oder Nachläufer genannt. Alle zusammen heissen die *ḥudūd*, d. h. die Grenzen oder Vorschriften, auch führen sie noch andre symbolische Namen. In der ersten Zeit der Sekte waren diese „Minister" (in der angegebenen Reihenfolge): Ḥamza, der Stifter; Ismāʿīl b. Muḥammad al-Tamīmī, einer von den drusischen Schriftstellern; Muḥammad b. Wahb; Salāma b. ʿAbd al-Wahhāb al-Samurrī; Abu 'l-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad al-Samūḳī.

Unter den oberen Ministern stehen die unteren, die in drei Klassen eingeteilt werden. Sie sind keine Verkörperungen ewiger Prinzipien, sondern Beamte, Prediger und Gemeindeoberhäupter. Sie heissen, in der Reihenfolge der Klassen: *dāʿī* oder Sendboten; *maʾḏhūn*, Inhaber einer Erlaubnis oder Vollmacht; *mukassir*, Zerbrechende, oder auch *nāḳib*. Der *dāʿī* führt auch den Beinamen „der Fleiss"; der *maʾḏhūn* „die Öffnung", d. h. derjenige, welcher dem Strebenden das Tor öffnet; und der *mukassir* heisst auch „der Geist", d. h. die Erscheinung in der Nacht des Irrtums. Die Bāṭiniten gebrauchten dieselben Ausdrücke in einer etwas abweichenden Reihenfolge.

Digitized by Birzeit University Library

Die Kenntnis der Natur Gottes, seiner Attribute und seiner Offenbarung in der Reihe der Prinzipien, welche die Gottesmänner verkörpern, stellt das dogmatische System dieser Religion dar. Ihr Moral-System lässt sich in sieben Vorschriften zusammenfassen, welche die des Islām ersetzen, nämlich: Wahrheitsliebe (aber nur unter Gläubigen); die Verpflichtung der Eingeweihten, gegenseitig über ihre Sicherheit zu wachen; Verzicht auf die bisherige Religion; die Verpflichtung, sich vom Dämon und von den Irrenden loszusagen; die Verpflichtung, anzuerkennen, dass das Prinzip der göttlichen Einheit zu allen Zeiten in der Menschheit vorhanden gewesen ist; Billigung der Werke Unsres Herrn (des Ḥākim), welcher Art sie auch sein mögen; Ergebung in seinen Willen (gemeint ist offenbar: soweit er durch die Gottesmänner offenbart wird). — Diese Vorschriften gelten für beide Geschlechter.

Literatur: Viele Reisende haben über die Drusen geschrieben. Siehe z. B. I. Taylor, *La Syrie, la Palestine et la Judée* (Paris 1855), S. 76—83, 35—40; Lamartine, *Voyage en Orient*, Kap. über den Emīr Bashīr und über die Drusen; Mrs. Charles Roundell, *Lady Hester Stanhope* (London 1909), S. 54, 91, 216; Cte F. van den Steen de Jehay, *De la situation légale des sujets Ottomans non-musulmans* (Brüssel 1906), Kap. über die Drusen; Churchill, *Mount Lebanon 1842—1852* (London 1863); *The Druzes and the Maronites under Turkish rule, from 1840 to 1860* (London 1862); F. Tournebize, *Les Druzes*, in *Études des Pères de la Cie de Jésus*, 5. Okt. 1897; von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*; *Magasin Pittoresque*, 1841, S. 367 (Trachten), und 1861, S. 226; François Lenormant, *L'histoire des massacres de Syrie en* 1860; A. de la Jonquière, *Histoire de l'Empire Ottoman* (Paris 1881), S. 491—505 u. S. 521—525. — Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* (Paris, 1838); Regnault, *Catéchisme à l'usage des Druzes djahels qui veulent être initiés*, dans *Bulletin de la Société de Géographie*, VII, 22—30; C. F. Seybold, *Die Drusenschrift Kitāb al-Noqaṭ waldawā'ir* (Tübingen 1902); Ph. K. Hitti, *The origins of the Druze people and religion*, New York 1928; N. Bouron, *Les Druzes*², Paris 1930; N. Maestracci, *La Syrie contemporaine* (Paris 1930); Jérôme und Jean Tharaud, *Alerte en Syrie!* (Paris 1937); M. Sprengling, *The Berlin Druze Lexicon*, *AJSL* LVI (1939) S. 388 ff.

DUʿĀ³ (A.) „Segenswunsch", „Gebet", in demselben Sinne wie das hebräische *berākā*, deshalb eventuell auch Verwünschung, nicht zu verwechseln mit *ṣalāt*, das auch vielfach mit Gebet übersetzt wird, doch die ganze Religionsübung umfasst. Weil die erste Sūra des Qurʾān's den gewöhnlichen Inhalt des muslimischen Gebetes ausmacht, heisst diese vorzugsweise *sūrat al-duʿā³*. Selbstverständlich gibt es noch eine Unzahl anderer Gebetsformulare für verschiedene Gelegenheiten, die in den Katalogen unter den Namen *duʿā³* oder *ḥizb* aufgeführt werden. Grosse Verbreitung geniesst z. B. der *ḥizb al-baḥr* von al-Shādhili [s. d.] und die Gebetssammlung von al-Djazūli, des um 870/1465 gestorbenen marokkanischen Mystikers. Überhaupt spielt der Glaube an die magische Kraft des Wortes dabei eine grosse Rolle. Vgl. die Art. DHIKR, ḤIZB, ṢALĀT, WIRD.

ḌUḤĀ. [Siehe ṢALĀT].

E

ELIAS. [Siehe ILYĀS].

ENNAYER (in arabischen Texten gewöhnlich يِنّير, berberisch *Innāyer*), bei den Eingeborenen Nordafrikas, die nach Sonnenjahren rechnen und die lateinischen Monatsnamen beibehalten haben, die Name des ersten Monats des julianischen Kalenders, auch Name des zu Anfang jenes Monats in Nordafrika von Christen und Muslimen begangenen Neujahrsfestes, wie denn überhaupt die dortigen Muslime verschiedene christliche Festtage mitfeiern. Dazu gehört z. B. auch das Fest der Sommersonnenwende oder das *Anṣara*fest, das auf den 24. Juni des julianischen Kalenders fällt und unserem Johannisfest entspricht, ebenso das Fest des Wintersolstitiums oder das *Mawlid ʿAisa* (*ʿĪsā*) = Fest am 24. Dez. des julianischen Kalenders, das offenbar zu unserm Weihnachtsfest in enger Beziehung steht. Im Awrās soll es acht Tage vor dem Ennayerfest unter dem Namen *Bu Ini* oder *Bun Ini* gefeiert werden. In Tlemcen veranstaltet ein maskierter *tālib* eine Kollekte für das Ennayerfest, wie es früher in Kairo für den Mawlid ʿĪsā geschah; jener Tālib heisst *Bu Mnāni* oder *Bu Bnāni*, zweifellos von lateinisch *bonus annus* abzuleiten. Die das Neujahrsfest begleitenden Zeremonien scheinen mit denen der Sonnwendfeier verschmolzen worden zu sein; in gleicher Weise finden sich die Ennayergebräuche eines Bezirks in andern Gegenden auf andere Feste, wie das ʿĀshūrā³- oder Frühlingsfest oder die Ramaḍānfeste usw. übertragen.

Das Ennayerfest fällt auf den Neujahrstag des julianischen Kalenders (11. Jan. des gregorianischen Kalenders) und dauert je nach Ortsbrauch zwei, drei oder vier Tage.

Der Vorabend des Festes, d. h. der letzte Tag des Jahres, hat manchmal den Charakter eines Trauertages. Darum ist auch die Kost an diesem Tage eine besondere. Gewöhnlich unterlässt man es, den *keskass* mittels eines Stückes Zeug dem Kochtopfe genau anzupassen; die Hausfrau begnügt sich vielmehr damit, die Fugen zwischen den beiden Küchengeräten mit etwas Teig zu verschliessen. Meistens jedoch verzichtet man einen oder mehrere Tage auf den *kuskus* und ersetzt ihn durch den *berkūkes*, einen nicht mit Dampf, sondern in Fleischbrühe gekochten, groben Kuskus, oder durch Teiggebäck (*mhammsa*), die mit Rosinen, Honig usw. gegessen werden. An verschiedenen Orten trinkt man nur Milch oder isst trockene Feldfrüchte, wie in Wasser abgekochte Weizenkör-

Digitized by Birzeit University Library

ner, Bohnen oder Kichererbsen (*shershem*; im Zwāwa: *jūzān*). Bisweilen besteht auch die Abendmahlzeit wie früher am Mawlid ʿAisa-Fest in einem dicken, mit Butter oder Öl zubereiteten Griesmehlbrei, der auch mit Honig gemischt werden kann (*ʿaṣida*). In Westtunesien wird diesem Brei manchmal Stärkemehl, in der Kabilei dagegen Aronswurzstengel zugesetzt. Erstere Mischung heisst *bāzīn ennsha*, letztere *abāzīn bābaʿūḳ* und ist ein für Frauen bestimmtes Gericht.

In Blida essen die Eingeborenen zwei Tage vor Ennayer ein aus verschiedenen Kräutern und Hülsenfrüchten (Hahnenkamm, Spinat, grünen Bohnen, Erbsen, Petersilie) bestehendes, *tbikha* genanntes Gericht; als Zukost dient darauf das Mark der Zwergpalme (*dzhemmār*).

Andere merkwürdige Gerichte sind: Eierbrötchen, Eierkuchen, die Tlemcener *ḳarīra*, gebackene Apfelschnitten, Pfannkuchen und allerhand Torten.

In den Städten kauft der Familienvater allerlei Früchte (Rosinen, gedörrte Feigen, Nüsse, Datteln, süsse Eicheln, Kastanien), die mit Zwergpalmenmark oder Zuckerwerk gemischt werden. Diese Mischung heisst *trāz*, *keshkesha* usw. und wird unter die Familienangehörigen verteilt. Die Kinder legen einen Teil davon in einen kleinen, neben den Herd gestellten Korb. In der Nacht kommt eine Fee, „die Alte des Ennayer", herbei und legt in die Körbe der Knaben eine Silbermünze, einen Federhalter, ein Blatt Papier oder ein Flöckchen Schafwolle. Diese Gegenstände bedeuten, dass der kleine Eigentümer des Korbes später entweder reich oder gelehrt oder Besitzer von Hammelherden sein wird. In die Körbe der kleinen Mädchen legt die Fee Stückchen Seide, Nadeln usw.

Einen Teil der am Vorabend des Ennayerfestes bereiteten Mahlzeit bewahrt man unter einer Schüssel auf.

In einigen Gegenden pflegt man am Tage vor Ennayer die flachen Dächer der Häuser, die Ställe und Zeltböden mit grünen Zweigen zu bestreuen, damit das neue Jahr „grün", d. h. glücklich sei. In Laghouat und Géryville und bei vielen Berberstämmen kehrt man die Asche aus dem Herd, setzt neue Steine darin ein und gräbt bisweilen einen neuen *kanūn* an einer andern Stelle des Zimmers; ferner ersetzt man altes Hausgerät durch neues und gibt ihm einen andern Platz.

Verkleidete Leute sammeln Gaben ein, so der „Feigensel" und der *msiḳ* zu Nedroma, der *bū bennāni* zu Tlemcen und der *bū reḳwān* in Westtunesien; auch stellt man einen Löwen (*kef-ṣid ahsira* in Westtunesien), ein Kamel usw. dar.

Der folgende Tag, der erste Januar, ist ein Freudentag; alsdann pflegt man, namentlich in den marokkanischen Städten, die *sebaʿa khḍāri* (sieben Gemüse) zu essen. Fast überall schlachtet man Hühner; die Reichen schlachten ein Ziegenlamm oder einen Hammel; in der Kabilei bildet es bisweilen den Anlass zu einer *timsheret*; in einigen Orten isst man statt Hühnern Köpfe von Hammeln.

Der Zustand, in dem man sich am Ennayerfest befindet, ist für das ganze Jahr ausschlaggebend. An diesem Tag soll man heiter, liebenswürdig, freigebig und reich sein. Die sich begegnenden Leute beglückwünschen einander; Eltern, Braut und Bräutigam, Pächter und Gutsherrn, Muslime und Juden tauschen Geschenke aus und erweisen einander Aufmerksamkeiten. Man spendet Almosen, gibt Geschenke und empfängt Gäste. Damit im Hause möglichst viel Glück herrsche, duldet man darin keine geliehenen Gegenstände, und die etwa ausgeliehenen werden zurückgefordert. Während der ganzen Dauer des Festes wird das Haus nicht gekehrt, weder Wäsche noch Kleider werden gewechselt und die Fingernägel nicht geschnitten; jedoch ist in der Kabilei dieser Tag dazu ausersehen, um den kleinen Knaben den ersten Haarbüschel abzurasieren.

Um die während der ersten Monate des Jahres herrschende Witterung zu erforschen, beobachten die Landleute die Körner des bei der Mahlzeit übriggebliebenen *berkūkes* oder auch das Blut der für das Fest geschlachteten Hühner.

Ebenso wie man es früher in Frankreich in der Weihnachtsnacht zu tun pflegte, unterhalten sich die Kabilen am Ennayerfest mit ihren Ochsen oder Ziegen.

Die Hausfrau legt einen Skorpion unter das Gefäss, worin die Milch gerinnen soll, um so möglichst viel Butter zu gewinnen.

Um klar sehen zu können, bestreicht man sich die Ränder der Augenlider mit Collyrium.

Während der Festzeit ruht alle Arbeit, und keine Reisen werden unternommen; etwa in Arbeit befindliche Matten, Teppiche oder Burnusse werden um den Balken des Webstuhls gerollt oder während des Festes beiseite geschafft.

Die orthodoxen Muslime suchen natürlich ihre Glaubensgenossen von der Feier dieses Festes möglichst abzuhalten, und die Lehrer der Ḳur'ānschulen gewähren darum ihren Schülern für den Ennayer keinen Urlaub. Bei der islāmischen Bevölkerung des Senegal und des obern Niger, deren Islāmisierung noch verhältnismässig jung ist und die ihren Stolz in die Orthodoxie setzt, sind Feste wie das Ennayer- und ʿAnṣarafest unbekannt.

Literatur: Doutté, *Merrakech* (Paris 1905) und mein Artikel *Ennayer* i. d. *Revue Africaine*, N° 256, 1. Trimester 1905 (Algier).

EZRA. [Siehe ʿUZAIR].

Digitized by Birzeit University Library

F

AL-FAḌĀLĪ, MUḤAMMAD B. ŠHĀFIʿĪ AL-ŠHĀFIʿĪ, arabischer Theologe und Rechtsgelehrter, Shaikh zu Kairo, geboren zu Munyat Faḍāla bei Samannud im Delta (*Khiṭaṭ djadida*, IX, 2; XVI, 80; Bādjūrī, *Taḥḥīḥ al-maḳām ʿalā kitāyat al-ʿawāmm*, Kairo 1315, S. 9), gestorben 1236 = 1821 (*Cat. of Khediv. Library*, II, 39), scheint nur als Verfasser der *Kifāyat al-ʿawāmm min ʿilm al-kalām* und als Lehrer des fruchtbareren Bādjūrī der oben angeführte Glosse dem Werk seines Lehrers hinzufügte, bekannt gewesen zu sein. Text und *ḥāshiya* laufen in den Handschriften und Ausgaben stets nebeneinander her. Eine Übersetzung des Textes findet sich in D. B. Macdonald's *Development of Muslim Theology* etc., S. 315—351.

Literatur: Brockelmann, *GAL*, II, 489; *Suppl.* II 744, *Die Katechismen des Fudali und Sanusi. Muh. Glaubenslehre*, übers. u. erl. von M. Horten, Berlin 1916; Ahlwardt, *Verzeichnis*, IV, 459, N°. 5148; Ellis, *Cat. of Ar. printed books in British Museum*, unter *Muḥammed Ibn Shāfiʿī al-Faḍḍālī* (in den *Khiṭaṭ djadida* lautet jedoch die *nisba* Faḍālī).

FAḌIR. [Siehe ṢALĀT].

FAʾ. Darunter verstehen die muslimischen Gelehrten im allgemeinen alle Sachen, welche den Ungläubigen „ohne Kampf" abgewonnen werden und ferner meistens auch den Grund und Boden in eroberten Gebieten. Der Name *faʾ* lässt sich erklären aus der eigentümlichen Ausdrucksweise der Ḳurʾânverse LIX, 6 und 7: „Was Gott zu seinem Gesandten hat zurückkehren lassen" (*mā afāʾa ʾllāhu ʿalā rasūlihi*). Die zu den Muslimen „zurückgekehrten" Güter der Ungläubigen bilden also den *faʾ*.

Die Ḳurʾânverse LIX, 6 und 8—10 wurden nach der muslimischen Tradition offenbart, als Muḥammad sich entschlossen hatte, die von den vertriebenen Banu ʾl-Naḍīr zurückgelassenen Äcker und Pflanzungen nicht als Kriegsbeute unter die Teilnehmer an der Belagerung zu verteilen, sondern sie ausschliesslich den Muhādjirs zu schenken. Er rechtfertigte dieses Verfahren durch die Behauptung, diese Güter seien eigentlich nicht durch Kampf, sondern auf friedlichem Wege, durch Kapitulation, erlangt.

Auch nach der Eroberung von Khaibar und Fadak wurde der Grundbesitz der dortigen Juden nicht ganz als Beute unter die Truppen verteilt, sondern teilweise dem Propheten zur Verfügung gestellt. Wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit wurde Sūra LIX, 7 offenbart: „Was Gott seinem Gesandten als *faʾ* hat zukommen lassen von den Leuten der Dörfer, das gehört Gott, seinem Gesandten, dessen Familie, den Waisen, Bedürftigen und Reisenden —; was Gottes Gesandter euch gibt, das nehmt, aber was er euch verbietet, dessen enthaltet euch!" Was nicht als eigentliche Beute betrachtet werden konnte, das sollte der Prophet also selber als Staatseigentum verwalten und den Ertrag daraus, ebenso wie das Fünftel der *ghanima*, zum allgemeinen Besten verwenden.

Später glaubte ʿUmar I., in Übereinstimmung mit der Ansicht seiner Ratgeber aus der *ṣaḥāba*, diesen Grundsatz auch auf die neueroberten Gebiete anwenden zu müssen. Er befahl, nur die erbeuteten beweglichen Güter, nicht aber die Äcker unter die arabischen Eroberer zu verteilen. Der Grund und Boden sollte nicht nur dem damals lebenden Geschlecht, sondern als ein der ganzen Gemeinde für ewige Zeiten gehörendes *faʾ* auch allen künftigen muslimischen Generationen zugute kommen. Auch fürchtete man damals, die Araber könnten an Kriegstüchtigkeit einbüssen, wenn sie sich auf Ackerbau legten. Darum sollte im allgemeinen nur die einheimische Bevölkerung die Ländereien bebauen und einen bestimmten Teil der Ernte als Abgabe an den muslimischen Fiskus entrichten. Diese Abgabe (*kharādj*) sollte für ewige Zeiten mit dem Grundbesitz verbunden bleiben. Darum wurde angeordnet, dass die Bewohner, welche die *faʾ*-Ländereien bebauten, selbst wenn sie zum Islām übertraten, auch weiterhin noch zur Zahlung des *kharādj* verpflichtet blieben. Weil die Zahlung des *kharādj* als Kennzeichen der unterworfenen Völker galt, fühlten die Araber sich anfangs verhindert, Grundbesitz im *faʾ*-Gebiet zu erwerben. Sie wären dann ja in die Lage gekommen, selbst *kharādj* bezahlen zu müssen. Eine Ausnahme machten nur die Gegenden, deren Bewohner sich beim Herannahen der arabischen Heere freiwillig ergeben hatten, auf die Bedingung hin, dass sie Eigentümer ihrer Äcker blieben. In solchen Gebieten (dem sogen. *dār al-sulḥ*) gehörte der Grund und Boden nicht zum *faʾ*.

Als im Laufe des ersten Jahrhunderts die Bevölkerung der eroberten Länder den Islām annahm, fing sie trotz aller Gegenmassregeln der muslimischen Behörden an, sich der Zahlung des *kharādj* zu entziehen und nur die *zakāt* vom Ertrage der Äcker zu entrichten, ebenso wie die arabischen Muslime. Allmählich wurde dann der Grund und Boden in den eroberten Provinzen nicht mehr als *faʾ* betrachtet.

Die Ansichten der späteren muslimischen Gelehrten über diesen Gegenstand gehen auseinander; die Äcker und Ländereien in neuerrungenen Provinzen sind nach den Shāfiʿiten stets als *ghanima* unter die Eroberer zu verteilen, nach den Mālikiten dagegen als Eigentum aller Muslime, d. h. als *faʾ*, zu betrachten und nach den Ḥanafiten dem *imām* zur Verfügung zu stellen, damit er sie, je nachdem das Wohl der Muslime es erfordert, entweder als *faʾ* zum allgemeinen Besten verwalte oder als *ghanima* unter die Truppen verteile.

Zum *faʾ* gehören ausser dem Grund und Boden namentlich auch der *kharādj*, die *djizya* und alle anderen von den Ungläubigen zu entrichtenden Abgaben, wie z. B. die Zölle, welche sie für ihre Waren bezahlen müssen, um in muslimischen Ländern Handel treiben zu dürfen. Nach shāfiʿitischer Lehre muss auch vom *faʾ* ein Fünftel abgesondert und zu fünf gleichen Teilen denselben fünf Kategorien zugewendet werden wie das Fünftel der *ghanima*; die übrigen vier Fünftel des *faʾ* der *ghanima* sind nach den Shāfiʿiten zur Besoldung der regulären Truppen, zur Unterhaltung von Moscheen, Wegen und Brücken und für andere allgemeine Interessen der Muslime zu benutzen. Nach den anderen *fiḳh*-Schulen dagegen hat der *imām* stets

Digitized by Birzeit University Library

den gesamten *faiḍ* nach Massgabe der Umstände zum Besten der muslimischen Gemeinde zu verwenden.

Literatur: Ausser dem Kapitel über den *ǧihād* in den *fiḳh*-Büchern: die *kharādj*-Werke des Abū Yūsuf und des Yaḥyā b. Ādam; Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniya* (ed. M. Enger, Bonn 1853), S. 217 ff., 237 ff., 239 ff.; Dimishḳī, *Raḥmat al-umma fī 'khtilāf al-a'imma* (Būlāḳ 1300), S. 151 ff.; und die im *Handbuch des islām. Gesetzes* vom Verfasser dieses Artikels (Leiden 1910), S. 344 ff. zitierte Literatur.

FAIḌ (A.), Erguss, Emanation, wird in der arabischen Tradition des Neuplatonismus viel gebraucht zur Bezeichnung der stufenmässig aber stetig herabsteigenden schöpferischen Entwicklung der Welt aus Gott und ihrer Erhaltung durch seine Vorsehung. Es lässt sich von Gottes Wesen und seiner schöpferischen Tätigkeit zwar keine Definition (*ḥadd*) geben, aber es ist möglich, sie in auszeichnender Weise zu umschreiben (*rasm*), z. B. zu sagen: Er ist der Seiende, von dem alles andere ausfliesst (*yafiḍ*). An erster Stelle verwenden auch die Philosophen dafür die Ausdrücke des Kur'ān und der Tradition (*khalḳ*, *ibdā'* usw.), freilich in geistigem Sinne gedeutet (*ta'wīl*). Daneben aber haben sie das Bedürfnis, eine den Neuplatonikern nachgebildete Sprache zu reden, mit dem Bewusstsein (z. B. von Fārābī, *Abhandlungen*, ed. Dieterici, S. 30 und 51, klar ausgesprochen), auch diese Sprache bedürfe einer allegorischen Deutung.

Bevor wir die arabische Faiḍ-Tradition skizzieren, ist es zum Verständnis derselben notwendig, uns die Stellung dieser Lehre in den *Enneaden* des Plotin klarzumachen. Es sind nämlich, wie schon bei Plato, im plotinischen Denken zwei Motive, oft widerspruchsvoll, miteinander verbunden: 1. das Bedürfnis nach einer philosophischen Kosmologie: es soll der Weg beschrieben werden, der von dem vollkommensten Wesen (Gott) durch die Himmelssphären zu der weniger vollkommenen irdischen Welt führt, d. h. alles kommt von Gott und ist, wenn auch in absteigender Weise, an sich gut und hat seine bestimmte Funktion, die Seele z. B. als organisierendes Prinzip bildet und leitet ihren Körper; 2. ein religiöses Motiv: das Schicksal der Seele auf ihrer Reise durch die Welt. Diesem Motiv zufolge ist die Seele herabgefallen aus der Geistwelt, fühlt sich in der Körperwelt wie in einer Höhle, einem Gefängnis, einem Grabe, und sucht sehnsüchtig die Erlösung aus ihrem Körper durch Betrachtung der höheren Welt. In Plotin sind beide Betrachtungsweisen innig miteinander verbunden, aber das zweite Motiv überwiegt: die kosmologische Theorie wird mehr religiös als philosophisch gewertet.

Die Faiḍ-Spekulation ist kosmologischer, wenn man will: kosmogonischer Art, ob sie nun religiös bewertet wird oder nicht. Darauf beschränkt sich dieser Artikel. Der Seelenmythos hat einen anderen Ort und eine eigene Terminologie.

Die Neuplatoniker, vor allem Plotin, gebrauchten zur Bezeichnung des Entstehens der Welt aus Gott viele Worte mit der Bedeutung des Hervorkommens oder Herausgehens und versuchten, dieses metaphysische Geschehen mit Hilfe von der Sinnenwelt entlehnter Vergleiche dem Verständnis näher zu bringen. So wurde u. a. der Hergang der Welt verglichen mit der Ausstrahlung des Sonnenlichtes (z. B. *Enn.*, V, 1, 6), mit dem Hervorquellen oder Überfliessen des Wassers (III, 8, 10) oder mit der Zeugung (V, 4, 1). Weil Allāh nicht gezeugt hat, konnte letzteres Bild vom orthodoxen Islām nicht übernommen werden; die zwei andern Vergleiche aber fanden weite Verbreitung, nicht allein bei Gnostikern, sondern auch bei Philosophen und mystischen Theologen. Dabei wurde Faiḍ, ursprünglich vom Fliessen oder Überfliessen des Wassers ausgesagt, auch zur Bezeichnung der Lichtausstrahlung verwendet.

Die Rezeption der Emanationslehre geht hauptsächlich aus von der „Theologie des Aristoteles" und dem *Liber de causis*. Nach der „Theologie" gehen von Gott eine Reihe von Geistwesen (der *'aḳl*, durch dessen Vermittlung die Seele, durch diese die Natur) aus, und es fliesst aus ihm nicht nur die Kraft zu ihrer Existenz, sondern auch zu ihrer Erhaltung. Schöpfung und Erhaltung werden nicht geschieden. Auch schillert der Sprachegebrauch zwischen Substantialismus und Energismus. Der Energismus, d. h. die Lehre, von Gott fliessen Kräfte aus (*ḳuwwa* hier nicht im Sinne eines rezeptiven Vermögens, sondern im vollwirklichen Sinne der Tat = *fi'l*), wiegt vor. Daher nennt man diese Emanationslehre wohl einen dynamischen oder energetischen Pantheismus.

Das Werden der Welt aus Gott wird in der „Theologie" im allgemeinen angedeutet als ein *khurūdj* oder ein *zuhūr*, d. h. ein Erscheinen des Innern (*bāṭin*) im Äussern (*ẓāhir*); vgl. ed. Dieterici, S. 49 f., 111, 136. Mit derselben Bedeutung, aber öfter, wird Faiḍ gebraucht; daneben *inbiḍiās* (S. 136), was gewöhnlich vom Fliessen des Wassers ausgesagt wird. Faiḍ ruft hier kaum noch das Bild einer Wasserquelle hervor. Jedenfalls ist es klar (im Zusammenhange mit der Lehre vom *insān awwal* = *insān 'aḳlī* oder *insān kāmil*, S. 51, 150), dass Faiḍ und *iṣhrāḳ* (Ausstrahlung des Sonnenlichtes) synonym gebraucht werden. Es sei noch bemerkt, dass Faiḍ sowohl für die Wirkungen Gottes als für die der niederen Geistwesen und des ersten Menschen verwendet wird, natürlich in bezug auf Gottes Wirken im höchsten Sinne.

Im *Liber de causis* ist Faiḍ zur abgeblassten Formel geworden, wie wenn wir „Einfluss" oder „beeinflussen" gebrauchen. Im allgemeinen ist die Lehre dieselbe wie in der „Theologie"; sie wird auch mit der *nūr*-Spekulation verbunden, aber alles ist mehr systematisiert: nicht Plotin, sondern Proklos spricht hier. Die „Theologie" geht aus von der Seele, der *Liber de causis* von Gott als dem Urheber der Welt. Dadurch tritt der Seelenmythos zurück; die Seele erscheint als kosmologische Potenz, als Glied in der Emanationsreihe, ihre Funktion ist es, die Körperwelt zu bilden und zu leiten. Gott heisst, wie in der „Theologie", die erste Ursache der Welt. Sein Einfluss (Faiḍ) ist aber nicht nur die erste, sondern trotz vielfacher Vermittlung auch immer für alles, was existiert, die stärkste und nächste Ursache, d. h. Gott ist uns nicht ferne. Alles kommt von ihm, näher bestimmt: das Gute schlechthin, das Sein oder die Existenz, sowie jede Vollkommenheit. Durch den *'aḳl* wird speziell das Wissen, durch die Seele das Leben vermittelt. Die ganze Emanation wird, wie in der „Theologie", als eine Gabe oder Mitteilung Gottes beschrieben.

Im *Liber de causis* wird besonders hervorgehoben (ed. Bardenhewer, § 17), das Wirken Gottes sei im Sinne des *ibdā'* (des absoluten Schaffens),

Digitized by Birzeit University Library

das Wirken der Geister unter ihm im Sinne der Formgebung zu verstehen. Das stand aber nicht im griechischen Original.

Bei den Ikhwān al-Ṣafā' dreht sich alles um das Schicksal der Seele, und die Emanationslehre der Neuplatoniker, mit vielen neupythagoräischen und gnostischen Zutaten versehen, dient erbaulichem Gebrauch. Die Reihe der Emanationen findet eine doppelte Benennung, und statt der neuplatonischen Dreizahl erscheint die pythagoräische Vierzahl. Nach der abstrakten Reihe fliessen von Gott aus: das Sein (*wudjūd*), das Bestehen (*bakā'*), die Vollendung (*tamām*) und die Vollkommenheit (*kamāl*); nach der konkreten Reihe folgen der *'aḳl* (direkt aus Gott, ferner vermittelt), die Weltseele (die Natur, dritte in der neuplatonischen Reihe, heisst eine von den Kräften dieser Seele), die erste Materie und der absolute Körper, der auch zweite Materie genannt wird. Alles fliesst aus Gott, wie aus der Eins die Zahlenreihe (vgl. bes. die *Rasā'il*, Nr. 29, 32, 35). Ferner gebrauchen die Ikhwān al-Ṣafā' die schon genannten Vergleiche. Synonym mit Faiḍ erscheinen hier *sarayān* und *ṣudūr*, letzteres schon bei Fārābī und allgemein im späteren philosophischen Sprachgebrauch.

Fārābī, Ibn Sīnā und Ibn Rushd haben der Emanationstheorie nichts wesentlich Neues hinzugefügt. Es gibt nur kleine Verschiedenheiten der Schematisierung und des Sprachgebrauchs. Fārābī und Ibn Sīnā verwenden Faiḍ und *ṣudūr* synonym; das sei hier bemerkt, weil, wie es scheint, spätere Mystiker einen Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken statuiert haben (vgl. Horten, *Die Philosophie des Islām*, 1924, S. 162).

Fārābī betont (*Abhandlungen*, ed. Dieterici, S. 58), das Hervorgehen der Welt (*ṣudūr*, *ḥuṣūl*) aus Gott geschehe nicht mit Naturnotwendigkeit, sondern mit Wissen und Wohlgefallen, weder aus Willkür noch eines aussergöttlichen Zweckes wegen, d. h. es liege in der wesentlichen Güte Gottes (vgl. Plato's *Timaios*), dass er aus seiner Überfülle schafft. Dasselbe betont Ibn Sīnā, wenn er die Lehre aufstellt, die Weltschöpfung sei von seiten Gottes eine ewige Wesensnotwendigkeit.

Dagegen erhebt Ghazzālī seinen Protest im *Tahāfut* (ed. Bouyges, S. 90 f., 214 ff.). Seiner Ansicht nach ziehen die Philosophen damit, obgleich sie es leugnen, das Wirken Gottes in die Naturkausalität herab. Gott ist aber keine unpersönliche „erste Ursache", sondern ein *fā'il*, d. h. einer, der die Welt mit Wissen und freiem Willen macht, wann und wie er will. Das hindert ihn nicht daran, den philosophischen Sprachschatz zu benutzen: Faiḍ (dafür auch, wie schon bei Ibn Sīnā, *Nadjāt*, S. 76, das feierliche *fayaḍān*) und *ṣudūr* u. a. Man sehe z. B. *Maḍnūn ṣaghīr*, S. 90 f., wo er Gottes Einblasung (*nafkh*) des Geistes (*rūḥ*) in den Menschen nicht mit dem Ausgiessen von Wasser aus einem Gefäss, auch nicht mit dem Einblasen des Atems (Wasser und Luft sind der Erde zu nahe), sondern nur mit dem *fayaḍān* des Sonnenlichtes vergleicht.

Ibn Rushd (vgl. v. d. Bergh, *Epitome*, S. 131 ff.) übernimmt der Hauptsache nach die Emanationslehre von Fārābī und Ibn Sīnā und verteidigt sie gegen Ghazzālī (*Tahāfut al-Tahāfut*, ed. Bouyges, S. 438 ff.) mit der Bemerkung, Gottes Wille sei über die Gegensätze von Naturnotwendigkeit und freier Wahl erhaben. Übrigens sei die Emanationstheorie in ihrem Zusammenhang mit dem ptolemäischen Weltsystem nicht apodeiktisch erwiesen, sondern eine wahrscheinliche Hypothese.

Die Neuplatoniker interessierten sich fast nur für die Genealogie der Geistwesen (Gott bis Natur), aber die muslimischen Aristoteliker seit Fārābī (vgl. seine *Abhandlungen*, arab. ed. Dieterici, S. 39 ff. und *Musterstaat*, S. 19 f.) versuchten auch, das Verhältnis der reinen Geister (*'uḳūl*) zu den besonderen Seelen und Körpern der Sphären zu bestimmen. Neben der oben skizzierten drei- oder vierstufigen Emanationsreihe wurde also entsprechend dem Weltbild des Aristoteles und Ptolemäus eine zehn- oder elfstufige Reihe aufgestellt. Die systematische Ausführung dieser Theorie finden wir bei Ibn Sīnā (s. M. Horten, *Die Metaphysik Avicennas*, S. 595 ff.) in folgender Weise. Aus Gott, dem absolut Einen, in dem Denkendes, Denken und Gedachtes, zusammenfallen, kann — neuplatonisches Dogma! — nur ein einfaches, unkörperliches Wesen (νοῦς, *'aḳl*) hervorgehen, ein überweltlicher Geist. Dieser ist seinem Ursprung nach einfach, aber als verursachtes Wesen hat er die Vielheit, genauer die Dreiheit in sich. Indem er nämlich seine Ursache (Gott) denkt, fliesst aus ihm ein zweiter Geist; indem er sich selbst denkt und sich dazu als kontingentes Wesen betrachtet, gehen von ihm die Seele und der Körper der Umgebungssphäre hervor. Aus diesem zweiten Geiste fliesst ein dritter, sowie die Seele und der Körper der Fixsternsphäre. Und so fliesst es weiter durch die Sphären der sieben Planeten von Saturn bis zum Monde. Der letzte Geist in dieser Emanationsreihe, hervorgegangen aus dem Mondgeiste (oder ist er mit dem Mondgeiste identisch?; vgl. Ghazzālī, *Tahāfut*, ed. Bouyges, S. 114 f.), heisst *'aḳl fa''āl*, tätiger Geist, weil aus ihm oder durch seine Vermittlung alle Formen der irdischen Welt ausfliessen. Dieser ganze Prozess soll zeitlos verlaufen, wie die Ausstrahlung des Lichtes.

Ibn Rushd war nicht begeistert für diese Darstellung der Theorie. Ibn Sīnā's erster *'aḳl* ist seiner Meinung nach überflüssig und die Seele der Planeten ist von ihrem denkenden Geiste nicht zu unterscheiden. Auch der neuplatonische Satz von der Einheit aus der Einheit und der Kontinuitätsgedanke gefallen ihm nicht (vgl. S. v. d. Bergh, *Die Epitome des Averroes*, S. 116, 132 ff.).

Literatur: Über den Neuplatonismus vgl. W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 2 Bde., London 1918; E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928; s. die Art. ḲARMAṬEN, KHALḲ, NŪR, TAṢAWWUF.

FAḲHR AL-DĪN AL-RĀZĪ. [Siehe AL-RĀZĪ].

FAḲĪH (A.) bedeutet ursprünglich jemand, der Kenntnis von oder Verständnis für etwas besitzt (Syn. *'ālim*, *fāhim*). Später, als *fikh* [s. d.] aufhörte synonym mit *'ilm* (z. B. in *fikh al-lugha*) zu sein und auf die Religionswissenschaft (*'ilm al-dīn*), dann auf das Religionsgesetz (*al-sharī'a*) und schliesslich auf die daraus abgeleitete Kasuistik (*al-furū'*) beschränkt wurde, ging *fakīh* von der Bedeutung eines gebildeten und einsichtsvollen Menschen zu der eines Theologen, dann eines Rechtsgelehrten und schliesslich eines Kasuisten über (*EA*, XVII, 418). Das dem Abū Ḥanīfa zugeschriebene Buch *al-Fikh al-akbar* („das grössere Fikh", d. h. *'ilm al-kalām*) liegt an der Grenze des Bedeutungswandels, und *fakīh* ist darin (Ausg. Allāhābād, S. 2) nur im allgemeinen Sinne gebraucht. Die Einschränkung der Bedeutung vollzog sich allmählich durch Ver-

Digitized by Birzeit University Library

wendung des Wortes zur Wiedergabe des (*iuris*) *prudens* des römischen Rechts (vgl. FIḲH und Goldziher, in *Kultur der Gegenwart*, I, 3, S. 102). Über den Unterschied zwischen *faḳīh* und *mudjtahid* s. letzteres und *Dict. of techn. terms*, S. 30 f., 198 f., 1157. In Ägypten bezeichnet das Wort in der verderbten Form *fiḳi* einen Schullehrer oder Ḳur'ānleser von Beruf, entsprechend dem *khaṭīb* in Syrien, das dort heute ebenfalls einen Schullehrer bedeutet (Lane, *Modern Egyptians*, Kap. 11).

Literatur: s. unter FIḲH.

FAḲĪR (A.), jemand der in Not ist, sei sie materieller oder geistiger Art; steht im Gegensatz zu *ghanī*, jemand, der unabhängig, reich ist, und ist auch meist in anderem Sinn gebraucht als *miskīn*, jemand, der sich in einem elenden als solchen befindet. Ein Bettler heisst *sā'il* „ein Bittender". Darum heisst es in Sūra XXXV, 16: „Ihr seid die Allāhbedürftigen (*fuḳarā'*), Allāh dagegen ist der sich selbst Genügende (*ghanī*)". Wie hier so bezeichnet *faḳīr* später vorzugsweise Bedürftigkeit in bezug auf Allāh sowie Abhängigkeit (*tawakkul*) jeder Art von Allāh und wird darum in Ländern arabischer Zunge für einen bettelnden Derwīsh [s. d. und Goldziher, *Vorlesungen*, S. 154] gebraucht. Der Muḥammad zugeschriebene Ausspruch *al-faḳr faḵharī*, „die Armut ist mein Stolz" hat diesen Bedeutungswandel gefördert. In den abendländischen Sprachen ist der Ausdruck auf Asketen und Yōgis ausgedehnt worden. Der Gleichklang mit englisch *faker* ist auffallend und bisweilen irreleitend (vgl. *New English Dict.* und *Century Dict.*).

FANĀ' (A.), wichtiger Fachausdruck des Ṣūfismus, der „Vernichtung, Auflösung" bedeutet. Der zur Vollkommenheit gelangte Ṣūfī muss in einem gewissen Zustand der Vernichtung sein.

Die Verfasser von Abhandlungen über die islāmische Mystik haben oft die „Vernichtung" des Ṣūfismus mit dem buddhistischen Nirvāna verglichen. Dieser Vergleich ist aber nicht besonders zutreffend. Wir wissen heute, dass die islāmischen Schriftsteller von der indischen Philosophie nur sehr geringe Kenntnis hatten und den Begriff des Nirvāna, dessen Verständnis eine ziemliche Vertrautheit mit jener Philosophie voraussetzt, nicht erfassen konnten. Ausserdem ist der buddhistische Begriff der Vernichtung von der Gottesidee unabhängig und schliesst die Idee der Seelenwanderung, deren Ende das Nirvāna bildet, ein. Um nämlich dieses zu erreichen, muss man das Verlangen zu existieren in sich unterdrucken; erst nachdem dieses Verlangen erloschen ist, braucht man nicht mehr in den Kreis der Wesen zurückzukehren. In der islāmischen Mystik dagegen ist von der Seelenwanderung keine Rede, und der Gedanke an einen persönlichen und allgegenwärtigen Gott ist durchaus vorherrschend.

Der Ursprung des islāmischen *fanā'*-Begriffs ist vielmehr im Christentum zu suchen, dem er wahrscheinlich entlehnt ist. Jener Begriff bedeutet nämlich nichts anderes als die Vernichtung des eignen menschlichen Willens vor dem Willen Gottes, ein Gedanke, der den Angelpunkt der ganzen christlichen Mystik bildet. Der Begriff gehört also in das Gebiet der Moral und keineswegs in das der Metaphysik wie das Nirvāna der Hindū.

Die älteste systematische, *Kashf al-maḥdjūb* (Enthüllung der verborgenen Dinge) genannte Darstellung des pantheistischen Ṣūfismus gibt über das *fanā'* alle wünschenswerte Aufklärung:

Die Tugend der Armut im mystischen Sinne aufgefasst „besteht in der Abwendung des Blickes von allen erschaffenen Dingen; in dieser Allgemeinvernichtung, worin man nur noch das All (die All-Einheit, Gott) sieht, erhebt man sich zur Vollkommenheit des ewigen Lebens". — Die mystische Armut, heisst es weiter, besteht in der Vernichtung der dem Ich innewohnenden menschlichen Attribute (*ṣifāt*), sodass man nur noch reich in Gott und durch Gott ist. — „Der Ṣūfī ist derjenige, der weder besitzt noch besessen (beherrscht) wird: dies ist das Wesen des *fanā'*". — Hat dieses Gefühl seine Vollendung erreicht, so heisst es *fanā'-i kullī* „vollständige Vernichtung".

Manchmal wechselt der Ausdruck *fanā'* mit *ṣafā'* „Reinheit"; dieses Wort bedeutet, dass der Ṣūfī seine Seele rein von aller Anhänglichkeit an irgend ein Geschöpf halten soll. *Fanā'* ist ferner oft mit *bakā'* „Fortdauer" verbunden: der Mensch, der seinen eignen Willen vernichtet hat, lebt von nun an in Gott fort; der menschliche Wille ist vergänglich, während der Wille Gottes ewig ist.

Der Verfasser des *Kashf al-maḥdjūb* bemerkt ausdrücklich (S. 243), dass es sich beim *fanā'* weder um Verlust der Substanz noch der Persönlichkeit handelt, wie einige unwissende Ṣūfis glauben. Nicht die Substanz, sondern die der Vollendung des Wesens schädlichen menschlichen Eigenschaften werden vernichtet (S. 28). „Ich hatte, so sagt jener Verfasser, in Indien einen Streit mit einem Manne, der in der Ḳur'ān-Exegese und Theologie bewandert zu sein erklärte; als ich ihn daraufhin prüfte, erkannte ich, dass er vom *fanā'* nichts verstand" (S. 243); d. h. er hatte das Wort im metaphysischen Sinne aufgefasst.

Literatur: Hudjwīrī, *The Kashf al-Maḥjūb* (übers. v. Nicholson, London 1911); Carra de Vaux, *Gazali* (Paris 1902), s. Index s. v. „anéantissement"; vgl. auch das *Kitāb al-ta'rīfāt* des Djurdjānī usw.

FARĀ'IḌ heissen die in den Erbrechtsversen des Ḳur'āns (IV, 12—15 und 175) ausdrücklich genannten festen Bruchteile vom Nachlasse ($^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$, $^2/_3$, $^1/_3$ und $^1/_6$), welche den 12 sogen. „Leuten der festen Erbteile" (*dhawu 'l-farā'iḍ* oder *aṣḥāb al-farā'iḍ*) zukommen. Da die genaue Kenntnis dieser festen Erbteile der wichtigste Teil des Erbrechts war, erhielt dieses in seiner Gesamtheit den Namen *'ilm al-farā'iḍ*.

Zwar wurden im Ḳor'ān nur der Tochter, den beiden Eltern, den beiden Ehegatten und den Brüdern und Schwestern feste Erbteile zuerkannt, jedoch haben die muslimischen Gelehrten die für die Tochter des Erblassers gültigen Regeln auf die Tochter seines Sohnes und ebenso die für die Eltern gültigen auf die Grosseltern ausgedehnt; ausserdem hat man bei den Schwestern zwischen der vollbürtigen Schwester, der Halbschwester väterlicherseits und derjenigen mütterlicherseits unterschieden. So ist die Gesamtzahl dieser sogen. „kor'ānischen" Erben auf zwölf gekommen, nämlich 1. in der absteigenden Linie: die Tochter des Erblassers und diejenige seines Sohnes; 2. in der aufsteigenden Linie: Vater, Mutter, Grossvater väterlicherseits, Grossmutter beiderseits (und ferner alle übrigen weiblichen Aszendenten des Erblassers, sofern sie nicht durch einen nicht-erbfähigen

Digitized by Birzeit University Library

männlichen Aszendenten mit ihm verwandt sind); 3. in der Seitenlinie: die vollbürtige Schwester, die Halbschwester väterlicherseits und der Halbbruder und Halbschwester mütterlicherseits; 4. Witwer und Witwe.

Die Tochter des Erblassers ist zur Hälfte seines Nachlasses berufen; sind zwei oder mehr Töchter da, so erhalten sie zusammen $^2/_3$ des Nachlasses. Denselben Regeln sind auch die Töchter des Sohnes, die vollbürtigen Schwestern und die Halbschwestern väterlicherseits unterworfen (Ḳor'ān, IV, 12 und 175). Jeder der Erben in der aufsteigenden Linie kann $^1/_6$ des Nachlasses beanspruchen; die Mutter erhält dieses Erbteil jedoch nur, wenn Kinder, Sohneskinder oder auch zwei oder mehr Brüder oder Schwestern des Erblassers vorhanden sind; sonst beträgt ihr Erbteil $^1/_3$ des Nachlasses (Ḳor'ān, IV, 12). Auch jeder einzelne der Halbschwestern und Halbbrüder mütterlicherseits bekommt $^1/_6$ des Nachlasses; erben zwei oder mehrere nebeneinander, so erhalten sie zusammen $^1/_3$ (Ḳor'ān, IV, 15). Dem Witwer steht die Hälfte des Nachlasses zu, ausser wenn neben ihm ein Kind oder ein Sohneskind erben, denn in diesem Falle beträgt sein Anteil nur $^1/_4$ (Ḳor'ān, IV, 13). Die Witwe hat (nach Ḳor'ān, IV, 14) nur die Hälfte von dem zu beanspruchen, was der Witwer unter gleichen Voraussetzungen erhalten würde, also $^1/_4$ oder $^1/_8$ des Nachlasses, je nachdem sie neben Kindern (bezw. Sohneskindern) erbt oder nicht.

Sind verschiedene *dhawu 'l-farā'iḍ* entweder nebeneinander oder neben anderen Verwandten des Erblassers da, so werden sie in vielen Fällen von ihren festen Erbteilen ausgeschlossen. Sie erben dann, nach Massgabe der Umstände, entweder gar nichts oder nur den Rest des Nachlasses, der übrig bleibt, nachdem die anderen Erben das ihnen Zustehende bekommen haben. Niemals können die *dhawu 'l-farā'iḍ* alle zugleich erben.

Literatur: Ausser dem Kapitel über Erbrecht in den Traditionssammlungen und Fiḳh-Büchern: die im *Handbuch des islāmischen Gesetzes* vom Verfasser dieses Artikels (Leiden 1910), S. 237 und 356 ff. zitierte Literatur; E. Sachau, in den *Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1894, I, 159—210; L. W. C. van den Berg, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië*, Serie 5, VII, 500 ff.; J. Schacht, *Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts* (Berlin—Leipzig 1935), S. 91 ff.

FARĀ'IḌIYA, indisch-islāmische Sekte, um 1804 von Ḥādjdjī Sharī'at Allāh, einem Manne niederer Herkunft, gestiftet, dessen Eltern im Dorfe Bahādurpūr im Distrikt Farīdpūr wohnten. Im Alter von achtzehn Jahren machte er die Wallfahrt nach Mekka, wo er längere Zeit als Schüler des Shaikh Ṭāhir al-Sunbul al-Makkī, des damaligen Oberhauptes der Shāfi'iten, verweilte. Nach zwanzigjähriger Abwesenheit kehrte er um 1802 als gewandter Disputant und tüchtiger Kenner des Arabischen nach Indien zurück, fiel aber unterwegs einer Bande Dacoits (indischer Räuber) in die Hände, die ihm seine ganze Habe, darunter viele aus Arabien mitgebrachte Erinnerungen raubten. Da ihm das Leben ohne seine Bücher und Reiseandenken wertlos dünkte, schloss er sich der Bande an und nahm an ihren Raubzügen teil. Die Lauterkeit seines Charakters und die Aufrichtigkeit seiner religiösen Überzeugungen machte auf jene bösen Menschen einen so tiefen Eindruck, dass sie schliesslich seine eifrigsten Anhänger wurden. So berichtet wenigstens die Erzählung über den ersten Schritt der Proselytenmacherei dieses merkwürdigen Mannes. Mehrere Jahre hindurch verkündete Sharī'at Allāh ruhig seine neuersonnenen Lehren in den Dörfern seines Heimatlandes, begegnete dabei manchem Widerstand und vielen Schmähungen, erwarb sich aber auch eine Anzahl ihm treuergebener Anhänger und erlangte nach und nach den Ruf eines heiligen Mannes.

Die wichtigste von ihm eingeführte Neuerung war die Unterlassung des Freitagsgebets und die Nichtbeobachtung der beiden grossen muslimischen Feste mit der Begründung, dass Indien unter britischer Herrschaft *dār al-ḥarb* [s. d.] sei. Auch verordnete er, dass die persischen Titel *ustādh* (Lehrer) und *shāgird* (Schüler), die keine vollständige Unterwerfung des letztern in sich schlössen, fürderhin die seit alters gebräuchlichen Ausdrücke für Lehrer und Schüler in religiösen Dingen *pīr* (Priester, religiöser Erzieher) und *murīd* (Schüler, Novize) ersetzen sollten. Ferner verbot er die bei der Einweihung eines Schülers übliche Zeremonie des Händeineinanderlegens, verlangte aber von jedem neueintretenden Schüler eine *tawba* oder Busse für begangene Sünden und eine feierliche Erklärung, in Zukunft ein rechtschaffeneres und gottgefälligeres Leben führen zu wollen. Es ist eigenartig, dass keine dieser Verordnungen besondern Widerspruch erregte, wohl aber jedoch die Verkündigung des Dogmas, dass das Durchschneiden der Nabelschnur eines neugeborenen Kindes durch die Hebamme ein durchaus sündhafter, den Hindūs entlehnter Brauch und es vielmehr die Pflicht des Vaters sei, solches zu tun, grosse Unzufriedenheit hervorrief und den Abfall vieler seiner Anhänger veranlasste. Die Zamindārs (Gutsherrn) wurden durch die Verbreitung des neuen Glaubens, der das muslimische Bauernvolk wie einen Mann zusammenschloss, in grosse Unruhe versetzt. Bald entstand Streit und Hader, und Sharī'at Allāh wurde aus Navābārī im Dhākā-Distrikt, wo er sich niedergelassen hatte, vertrieben und zur Rückkehr in seinen Heimatort genötigt. Dort nahm er sein heiliges Amt als Glaubensbote wieder auf und gewann in kurzem die Sympathie und Unterstützung des grössten Teils der ungebildeten und leicht erregbaren Klassen der muslimischen Bevölkerung. Sein Einfluss wuchs andauernd, und niemand zögerte, seine Befehle auszuführen. Er handelte mit grosser Klugheit und Vorsicht und masste sich selten eine andere Rolle an als die eines Religionsreformators. Die durch diesen Mann hervorgerufene Bewegung erregte bei seinen Lebzeiten wenig Aufsehen, und sein Name wird in den Annalen jener Zeit selten genannt. Doch zeigt ein Rückblick auf seine Laufbahn, dass vieles eine genauere Erforschung lohnt. Dass er, ein Mann von niederer Herkunft aus dem Sumpfland Ostbengalens stammend, als erster Prediger gegen die abergläubischen und verderblichen, durch langjährigen Kontakt mit dem Hinlichen, durch langjährigen Kontakt mit dem Hindūpolytheismus erzeugten religiösen Anschauungen seiner Landsleute auftrat, ist merkwürdig genug; aber noch auffallender ist es, dass er die apathischen und sorglosen bengalischen Bauern für seine Lehre zu begeistern vermochte. Hierzu bedurfte es eines aufrichtigen und sympathetischen Predigers, und gerade Sharī'at Allāh verstand wie kein anderer, die Zuneigung eines Volkes zu gewinnen,

Digitized by Birzeit University Library

das seinen tadellosen und musterhaften Lebenswandel bewunderte und ihn als einen Vater verehrte, der ihm in Not und Trübsal guten Rat und Trost spendete.

Seinem Äussern nach wird er geschildert als ein Mann von mittlerer Grösse mit frischer Gesichtsfarbe und langem, stattlichem Bart.

Sehr verschieden von ihm war sein Sohn Muḥammad Muḥsin, bekannter unter dem Namen Dūdhū Miyān, der, obschon von keinen besondern Fähigkeiten, eine weit grössere Gewalt ausübte als sein Vater. In den Distrikten Farīdpūr, Pubna, Bākirgandj, Dhākā und Noakhali ist sein Name noch in aller Munde, und die Zahl seiner Anhänger bezeugt noch heute die Gründlichkeit mit der er und sein Vater ihre Aufgabe erfüllten.

Dūdhū Miyān wurde 1819 geboren und besuchte noch im jugendlichen Alter Mekka, wo ihm, wie er versichert und seine Anhänger zu überzeugen verstand, Visionen und Offenbarungen zuteil wurden, die auf seine zukünftige Grösse hindeuteten. Nach seiner Rückkehr widmete er sich der Verbreitung der Lehren seines Vaters, denen er selbst noch manche neue hinzufügte. Er bestand z. B. darauf, das seine Schüler die gemeine Heuschrecke (*phaṅgā*) ässen, die sie verabscheuten, weil in Arabien eine andere Heuschreckenart (im Hindi *ṭiḍḍī* genannt) als Nahrung diente; dabei betonte er nachdrücklich, dass zwischen diesen beiden Insekten kein grösserer Unterschied bestehe als zwischen einer Ziege aus ihren Dörfern und einer von den Ufern der Djummā.

Der bemerkenswerteste zu Dūdhū Miyāns Lebzeiten gemachte Fortschritt aber war die Organisation der Sekte. Nach dem Beispiel der *Vaiṣṇava* teilte er Ostbengalen in Kreise ein und ernannte für jeden einen Khalīfa oder Geschäftsträger mit der Befugnis, Beiträge zur Förderung der Interessen der Gesamtgenossenschaft einzusammeln. Diese hielten Dūdhū Miyān, gewöhnlich Pīr oder einfach Maulwī genannt, über alle Vorkommnisse in ihrem Bezirk auf dem Laufenden, und so oft ein Zamindār seine gesetzlichen Rechte gegen irgend ein Mitglied der Sekte zu überschreiten wagte, wurde die nötige Geldsumme zur Verfügung gestellt, um ihn gerichtlich zu belangen, oder wenn es gefahrlos geschehen konnte, wurden Leute mit Knüppeln ausgesandt, sein Besitztum zu plündern und seine Dienerschaft zu verprügeln. Zu Sharīʿat Allāhs Lebzeiten kam die Sekte nie mit den Landesgesetzen in Konflikt, aber die von seinem Sohne eingeführten Neuerungen einigte die Zamindārs und die Indigo-Pflanzer zum Widerstand gegen ihn. Er suchte nun alle muslimischen Bauern zum Anschluss an die Sekte zu bewegen, liess sie im Weigerungsfalle prügeln und ihre Ernte vernichten und verfügte ihre Ausschliessung aus der Gemeinschaft der Gläubigen. Um so mehr bemühten sich die Zamindārs, ihre Pächter von der Sekte fernzuhalten, indem sie die Ungehorsamen bestraften und oft sogar foltern liessen. Dabei soll eine höchst schmerzhafte, aber keine äussern Spuren hinterlassende Tortur von beiden Parteien angewandt worden sein. Man band die widerspenstigen Bauern mit den Bärten aneinander und liess sie rotes Chili-Pulver schnupfen. Alle Zwangsmittel versagten jedoch, und die Grundbesitzer vermochten nicht, die Ausdehnung der Sekte einzudämmen.

Den zahlreichsten Anhang fand Dūdhū Miyān unter den Ackerbauern und Dorfhandwerkern. Er predigte die Gleichheit der Menschen und lehrte, dass die Wohlfahrt der Armen und Niedrigen ebenso wichtig sei wie die der Reichen und Hochgestellten, ferner, dass, wenn ein Bruder in Not geraten, es die Pflicht seiner Mitbrüder sei, ihm beizustehen, und kein zu diesem Zweck angewandtes Mittel sei verbrecherisch oder ungerechtfertigt. Die Feinde der Sekte aber behaupten, dass bei Gerichtsverhandlungen manchmal falsche aus dem Fonds der Sekte bezahlte Zeugen herangezogen wurden.

Dūdhū Miyān und die Ḥādidjīs, wie seine Anhänger ursprünglich hiessen, wurden ein Gegenstand des Schreckens für die Hindūs, die orthodoxen Muslime und die europäischen Grundbesitzer, um so mehr, als der Zeugenbeweis zur Überführung eines angeklagten Mitglieds der Sekte nicht zu erwirken war. Übrigens nahm Dūdhū Miyān am entschiedensten Stellung gegen die Erhebung ungesetzlicher Steuern durch die Grundbesitzer; ferner galt es ihm als unerträglicher Gewaltakt, einen muslimischen Bauer zu zwingen, zur Ausschmükkung eines Durgābildes oder zur Bestreitung des Aufwandes beizutragen, den die götzendienerischen Gebräuche seines Hindūherrn erforderten. Hierin hatte er zweifellos recht, insofern zur Verteidigung der Beibehaltung jener Gebräuche nur ihr hohes Alter und das religiöse Gefühl des Volkes geltend gemacht werden konnten. Er ging jedoch noch einen Schritt weiter, indem er lehrte, die Erde sei Gottes Eigentum, und niemand habe das Recht, Grund und Boden als Erbschaft in Besitz zu nehmen oder Abgaben darauf zu erheben. Deshalb überredete er die Bauern, sich auf den unmittelbar von der Regierung verwalteten *khāṣṣ mahall*-Ländereien anzusiedeln, um so die Zahlung von Steuern, ausgenommen der Staatssteuern, zu umgehen. Sein rapider Erfolg jedoch erregte die Eifersucht der Grundbesitzer, so dass sie manche ungerechtfertigte Anklagen gegen ihn erhoben. 1838 wurde er der Anstiftung zur Plünderung mehrerer Häuser angeklagt, 1841 vor Gericht gezogen wegen Mordes, aber freigesprochen; 1844 hatte er sich wegen Beiztstörung und Abhaltung einer unerlaubten Versammlung, 1846 wegen Entführung und Raub zu verantworten. Die Erregung im Volke nahm 1838 plötzlich ein so drohendes Aussehen an, dass eine Abteilung Sepoys von Dhākā zur Unterdrückung eines etwaigen Aufruhrs abgesandt wurde. Bei keiner Gelegenheit aber liessen sich Belastungszeugen gegen Dūdhū Miyān auftreiben, so dass er jedesmal frei ausging. In Bahādurpūr, wo er gewöhnlich residierte, genoss jeder fremde Muslim seine Gastfreundschaft, während Ostbengalen andauernd von seinen Spionen bereist wurde und er selbst über die Interessen des Volkes der ganzen Umgegend wachte. Er schlichtete Streitigkeiten, übte eine summarische Gerichtsbarkeit aus und bestrafte jeden Hindū, Muslim oder Christen, der, ohne sich zuerst an ihn zu wenden, es wagte, Prozesse z. B. wegen Eintreibung von Schulden bei dem nächsten Munṣifgericht anhängig zu machen. Boten trugen seine Befehle in die entferntesten Dörfer und seine Briefe mit der Unterschrift *Aḥmad nām nā maʿlām* (Aḥmad mit unbekanntem Namen) zeigten häufig, um keinen Argwohn zu erregen, nur die gewöhnliche Hindūaufschrift. Er rechtfertigte die Verfolgung derer, die sich seiner Lehre nicht anschliessen wollten oder den Schutz der Regierung gegen die Verordnungen der Sekte und ihrer anerkannten Führer anriefen. Dūdhū Miyān wird als grosser

Digitized by Birzeit University Library

schöner Mann mit dunklem, wallendem Barte und einem mächtigen, um den Kopf gewundenen Turban geschildert. Er starb am 24. Sept. 1860 zu Bahādurpūr, wo er begraben wurde, doch hat der Arial Khān-Fluss in den letzten Jahren jede Spur seines Hauses und Grabes fortgeschwemmt.

Von seinen drei ihn überlebenden Söhnen hat bisher keiner auch nur das Geringste von der Geistes- und Tatkraft des Vaters gezeigt; infolgedessen ist die Sekte beständig im Abnehmen begriffen. Sie ist meist unter dem Namen Farā'iḍī-Sekte bekannt, und die sich zu ihrer Lehre bekennen, sind verpflichtet, am Freitag die *ẓuhr fard* (obligatorische Mittags)-*ṣalāt* anstatt der üblichen, von der Mehrzahl der Muslime verrichteten Djum'a- oder Freitagsṣalāt zu sprechen.

FARḌ heisst das streng obligatorisch Vorgeschriebene, dessen Versäumung strafbar ist, dessen Verrichtung dagegen belohnt wird. Nach der ḥanafitischen Schule bezeichnet Farḍ dasjenige, was auf Grund zwingender Argumente als Pflicht gilt; *wādjib* (d. i. notwendig) dagegen dasjenige, was von den Fakīhs nur aus Wahrscheinlichkeitsgründen für Pflicht gehalten wird. Nach den Shāfi'iten und anderen *fikh*-Schulen sind *farḍ* und *wādjib* Synonyme. Das Gesetz unterscheidet: *farḍ al-'ain*, wozu jeder individuell verpflichtet ist, und: *farḍ al-kifāya* (oder: *'ala 'l-kifāya*), bei dem nur gefordert wird, dass eine genügende Anzahl Muslime für die Erfüllung der betr. religiösen Pflicht sorge (wie z. B. die Verrichtung der gemeinschaftlichen Ṣalāt in der Moschee und die Führung des heiligen Krieges).

Literatur: *A dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans*, edit. by Mawlawies Mohammed Wajih, Abd al-Hakk and Gholam Kadir, S. 1125 f.; E. W. Lane's *Arab.-Engl. Lexicon*, s. voce; I. Goldziher, *Die Zāhiriten* (Leipzig 1884, S. 66).

FĀSIḲ (d. i. Sünder) heisst nicht nur jemand, der eine grosse Sünde begangen hat, sondern auch, wer sich gewohnheitsmässig kleine Verstösse gegen das Gesetz zuschulden kommen lässt. In dieser letzten Hinsicht ist nach dem einstimmigen Urteil der Fakīhs fast jeder Muslim als *fāsiḳ* zu betrachten.

Die Aussage eines *fāsiḳ* hat nach dem Gesetz keine Beweiskraft; nur der unbescholtene Muslim (*'adl*) ist glaubwürdig. Daher die Sitte, beim Abschluss aller wichtigen Kontrakte (auch bei den Eheverträgen) bestimmte, in gutem Rufe stehende Personen als Berufszeugen fungieren zu lassen. Derartige Personen führen oft den Titel *'adl* oder *shāhid*; vgl. die von Dozy (*Supplém. aux dict. arab.*, in voce *'adl*) zitierte Literatur; E. W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, Chapt. IV (government); Ph. Vassel, *Über marokkanische Processpraxis*, in *MSOS*, V, 2. Abt., S. 170 ff.).

Auch die Ehe ist nach den Shāfi'iten (und einigen Ḥanbaliten) ungültig, wenn der nächste Verwandte (*wali*), der die Braut verheiratet, bei der Abschliessung des Ehekontraktes *fāsiḳ* ist. Daher pflegt in einigen shāfi'itischen Gegenden dem Abschluss dieses Vertrages eine „Bekehrung" des *wali* voranzugehen. Denn wer sich von seinen Sünden zu einem besseren Lebenswandel bekehrt, ist wieder als *'adl* zu betrachten. Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, 182 (= *De Indische Gids*, 1884, I, 779).

FASḲH. [Siehe TALĀḲ].

FĀṬIḤA, die erste und populärste Ḳur'ān-Sūra. Ihr Name bedeutet „die eröffnende", d. h. „den Koran". Diese kleine Sūra, die nur sieben Verse hat, weist besondere Eigentümlichkeiten auf: sie steht am Anfang des Buches, während alle anderen kurzen Sūras am Ende sind; sie hat die Form eines Gebetes, während die anderen die Form einer Predigt, einer Belehrung haben; beim Rezitieren fügt man das Wort *amin*, Amen, hinzu, was man bei den anderen nicht tut.

In Sūra XV, 87 wird auf die *fātiḥa* angespielt unter dem Namen der sieben (d. h. Verse), die man fortwährend wiederholen muss: *sab'an min al-mathānī*; und diese sieben Verse nehmen in Bezug auf den damals geoffenbarten Ḳur'ānteil eine besondere Stellung ein: „Und wir haben dir schon gebracht die sieben Verse, die wiederholt werden müssen, und den grossen Ḳur'ān". Also war zur Zeit der Offenbarung der Sūra XV, welche mekkanisch ist, die Fātiḥa schon das bevorzugte Gebet der kleinen Gemeinde der Gläubigen.

Man hat behauptet, dass diese Sūra die älteste oder eine der ältesten des Ḳur'āns sei. Nöldeke hat gegen diese Meinung eingewandt, dass sie Ausdrücke enthält, die man bei den Sūras aus allererster Periode nicht antrifft; besonders die Beinamen Allāhs: „der Gnädige, der Barmherzige", *al-raḥmān*, *al-raḥīm*, kommen hier zum ersten Male vor. Dennoch ist die *fātiḥa* verhältnismässig alt und muss sie an das Ende der ersten mekkanischen Zeit gestellt werden. Sie wird, wie wir soeben gesagt haben, in Sūra XV genannt, welche aus der zweiten Periode stammt; und ihr erster Vers „Ehre sei Gott, dem Herrn der Welten" wird am Ende der Sūra XXXVII (182) wiederholt, welche auch aus der zweiten Periode ist.

Die Wörter *al-maghḍūb 'alaihim*, „gegen welche Gott erzürnt ist", und *al-ḍāllin*, „welche irren", im Vers 7 der Fātiḥa, gehen auf die Juden bzw. Christen.

Die Fātiḥa macht einen Teil von dem täglichen muslimischen Gebet oder *namāz* aus; ihre Rezitation ist göttlich vorgeschrieben nach Shāfi'ī, nur kanonisch verpflichtet nach Abū Ḥanīfa. Fromme Gelehrte haben über den Segen dieser Sūra geschrieben.

Literatur: Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*², S. 110 ff.; d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, II, 79, 88; die mit Anmerkungen versehenen Ḳur'ān-Übersetzungen und -Kommentare.

FĀṬIMA, Tochter Muḥammads und Khadīdjas, zu Mekka geboren. Im Gegensatz zu den anderen Kindern des Propheten steht ihre Existenz fest, nicht so sehr durch unbestreitbare Dokumente als durch die von ihr entsprossene Nachkommenschaft. Sie besitzt eine eigene Lebensgeschichte, die übrigens ziemlich wenig historische Tatsachen enthält. Die Poesie des I. Jahrhunderts d. H. erwähnt sie nicht. Ihr Geburtsdatum ist noch nicht festgestellt. Dieses Problem setzt ein anderes voraus, das noch nicht gelöst ist: welches ist der Platz, den Fāṭima in der Reihenfolge der vier Töchter des Propheten einnimmt? Für alle ausser Umm Kulthūm hat man die ErstgeburtbeanspruchtIn diesem Streit haben die Redakteure der *Sīra* und der Überlieferung mit dem vorgerückten Alter der Khadīdja Rechnung halten

Digitized by Birzeit University Library

zu müssen geglaubt. Andererseits wollte man vermeiden, der Fāṭima zur Zeit ihrer Verheiratung mit ʿAlī ein zu reifes Alter zu geben. Besonders bei den Shiʿiten, welche Fāṭima überhäufen mit allen körperlichen Reizen und allen Gaben des Geistes und des Gemütes, hat man es bequemer gefunden, sie für die jüngste zu erklären. Die *Sīra* nimmt an, dass ihre Schwestern vor Fāṭima verheiratet waren.

In dieser chronologischen Erörterung ist, da eine direkte Nachricht fehlt — wir brauchen nicht mit Sprenger verlorene Traditionen zu vermuten —, der Ausgangspunkt geliefert durch den Tod Fāṭimas, welcher übereinstimmend auf den Lauf des Jahres 11 H. festgesetzt ist. Zu diesen so erreichten 11 Jahren hat man die drei Jahre gezählt, welche die Hidjra von dem Tod Khadīdjas scheiden. Über diese Zahl von 14 hinaus stimmen unsere Schriftsteller nicht mehr überein. Einige, von dem späten Zeitpunkt ihrer Heirat mit ʿAlī ausgehend, haben die Geburt Fāṭimas in die unmittelbare Nähe der „prophetischen Berufung" ihres Vaters, vor oder sogar nachher zu stellen gesucht. Am weitesten gehen in diesem Sinne die den ʿAliden ergebenen Schriftsteller. Masʿūdī lässt Fāṭima „acht Jahre vor der Hidjra" geboren werden, d. h. zu einer Zeit, wo ihre Mutter volle 60 Jahre alt war. Diese alleinstehende Meinung, die eingegeben ist von der Behauptung der *sīra*, dass ʿĀʾisha im Alter von 9 Jaren geheiratet habe, will Fāṭima denselben Vorzug zuschreiben. In mehr als einer Beziehung ist Fāṭima das shiʿitische Gegenbild zu ʿĀʾishas all zuviel Platz einnehmender Figur.

Die alten Annalisten, die ersten *Sīra*'s, wie die von Ibn Hishām, beschäftigen sich wenig mit Fāṭima. In dem Sammelwerke Ibn Ḥanbals nimmt der *musnad* Fāṭimas eine Seite ein, gegenüber 250 der ʿĀʾisha gewidmeten. Die *Ṭabaḳāt* von Ibn Saʿd haben es fertig gebracht, die Nachrichten über ʿAlī zusammenzustellen, ohne den Namen seiner Frau zu erwähnen. Sie erscheint kaum in dem *Kitāb al-aghānī* trotz der so ausgesprochen ʿalidischen Tendenz dieser Sammlung. Was die Zeit vor der Hidjra betrifft, wissen wir gar nichts in bezug auf Fāṭima ausser ihrer *kunya* „Umm Abīhā" und ihrem Schmerz bei dem Tod Khadīdjas. Im Gegensatz zu ihrer Schwester Rukaiya findet man selten eine Anspielung auf die Schönheit Fāṭimas, und nirgends erklärt Muḥammad sie, wie er für Zainab getan hat, für „die fähigste (*afḍal*) seiner Töchter". Man schreibt ihr gerne für die Zeit ihrer Heirat mit ʿAlī ein Alter von 15 Jahren zu; andere sprechen von „18 Jahren oder mehr". In der Tat muss diese letzte Zahl überschritten gewesen sein, wenn sie bei ihrem Tode ungefähr 30 Jahr gezählt hat; eine sehr wahrscheinliche Durchschnittszahl. Im Allgemeinen scheut man sich, bei dieser Frage zu verweilen, da die jungen Mädchen in Arabien zwischen 9 und 12 Jahren heiraten können! Auch hier dachte man an ʿĀʾisha, die geheiratet wurde, als sie 9 Jahre alt war.

Nach der Hidjra nahmen ʿAlī oder Zaid b. Ḥāritha es auf sich, sie nach Madīna zu bringen, während ihre Schwester Zainab in Mekka blieb. Ihre Heirat stellt man gewöhnlich nicht vor Badr; einige behaupten, sie sei nach Uḥud gehalten. Wenn der Prophet der Reihe der Erstgeburt folgte, um seine Tochter auszuheiraten, dann kann die als jüngste gedachte Fāṭima ihrer älteren Schwester Umm Kulthūm nicht vorgegangen sein, die in der Zeit zwischen diesen beiden Kämpfen an ʿUthmān verheiratet wurde. Gewisse Schriftsteller wollen alles vereinigen, indem sie, wie für ʿĀʾisha, einen Unterschied machen zwischen der Heiratschliessung vor Badr und der Vollziehung nach Uḥud.

Muḥammad gab den Jungverheirateten eine Haushalt bei seiner Wohnung. Die Geburt Ḥasans und Ḥusains, mit einem Jahre Zwischenraum, fand wahrscheinlich 4 und 5 H. statt. Da ihre Mutter sich nicht kräftig genug fühlte, die Kinder selbst zu ernähren, hat die Tradition, welche den Khalifen von Baghdād zu Dienste stand, diesen Umstand benützt, um, gegen alle Wahrscheinlichkeit, eine der Frauen des ʿAbbās, der mit all den Seinen in Mekka zurückgeblieben war bis zur Übergabe dieser Stadt, dies tun zu lassen. Die Existenz eines dritten zu früh gestorbenen Sohnes, Muḥassin, bleibt zweifelhaft; es wird hauptsächlich behauptet von den Shiʿiten. Es sind noch zwei Töchter zu nennen: Zainab und Umm Kulthūm, diese im letzten Jahr Fāṭimas geboren. Als ʿAlī den Plan fasste eine Makhzūmitin und eine Tochter Abū Lahabs zu heiraten, nahm Muḥammad die Sache hoch auf und liess seinem Schwiegersohn die Wahl zwischen Ehescheidung oder Fāṭima; „sie ist", fügte er hinzu, „ein Stück meines Fleisches". Die anderen traditionellen und offenbar tendenziösen Züge zeigen uns Fāṭima in Not und Kränklichkeit, wie sie zu den schwersten Arbeiten verurteilt ist, ohne dass ihr Vater oder ihr Gatte einschreiten, um ihr zu helfen.

Die Zeit der grösseren auswärtigen Tätigkeit fängt bei dem Propheten, der zum Staatshaupt geworden war, im Jahre 5 H. an, zwischen der Niederlage von Uḥud und der Belagerung Madīnas durch die arabischen Verbündeten oder *aḥzāb*. Diese Zeit fiel zusammen mit der Dauer von Fāṭimas Heirat, aber die Tradition weiss wenig über sie mitzuteilen. Damals war der Einfluss ʿĀʾishas wohl grösser. Die *Ṣaḥīḥ*'s und *Musnad*'s tun ihr Bestes, diesen unguten Eindruck fortzunehmen. So kündigte der Prophet bei seinem Aufstehen die *ṣalāt* an der Türe Fāṭimas an. Diese Sammlungen stützen sich mit Vorliebe auf die Zuneigung, die er seinen Enkelkindern zeigte. Daraus ist ein dichter Kreis von Familientraditionen entstanden, worin der Prophet sogar beim Gebet sich im Hauskleid mit den „beiden Ḥasan" abgibt. Die *sunna* stellt dem dieselben Zärtlichkeitsbeweise gegenüber, welche Muḥammad den Kindern seiner Tochter Zainab, denen Zaids b. Ḥāritha, denen Djaʿfars und sogar denen Zubairs b. al-ʿAwwām, geschweige den kleinen ʿAbbāsiden, reichlich gespendet hat: orthodoxe Taktik, welche bezweckte, die gefährlichen Übertreibungen der Shiʿa zu neutralisieren. Die Söhne der Fāṭima scheinen doch wieder die Liebe ihres Grossvaters gewonnen zu haben, besonders als ihm all seine Kinder, das eine nach dem anderen, fortgenommen wurden. Diese wiederholten Schläge können ihm sehr wohl das Wort entrissen haben: „ʿAlī wird meine Nachkommenschaft verewigen".

Eine Ḳurʾänstelle (III, 60) hat den Rahmen einer anekdotischen Geschichte geliefert: es ist die Zusammenkunft Muḥammads mit den christlichen Abgeordneten aus Nadjrān. Als er gegen sie die Wirkung seines Fluches (*mubāhala*) versuchen will, erscheint er umgeben von Fāṭima und deren Familie. Diese Szene war das Vorbild einer anderen, die noch berühmter ist in

Digitized by Birzeit University Library

der shi'itischen Literatur, der der *aṣḥāb al-kisā'*. Eines Tages, als er das Paar 'Alī-Fāṭima und die „zwei Ḥasans" unter seinem Mantel beschützte, soll er ausgerufen haben: „das sind die Leute meines Hauses". Seitdem trägt diese Gruppe von fünf Personen in der Tradition den Titel „Leute des Mantels". Man spürt die Tendenz: die 'Aliden mit dem Propheten zu verbinden, für sie den Vorzug zu beanspruchen, dass sie mit Ausschliessung aller anderen die „Leute des Hauses" bilden, *ahl al-bait*, und ausserdem das Monopol besonderer Reinheit entsprechend Sūra XXXIII, 33: „Allāh will von euch, Leute des Hauses, die Unreinheit fortnehmen und euch reinigen"; ein Vers, der direkt auf die Gattinnen Muḥammads zielt, nicht auf die 'Aliden und Fāṭima, deren Existenz in diesem Buche nirgends angedeutet wird.

Als er Eigentümer der reichen Oasen des nördlichen Ḥiḏjāz wird, entschliesst sich Muḥammad, der Fāṭima eine jährliche Schenkung von 85 Lasten Korn anzuweisen, wie er es für seine Gattinnen getan hatte. Abū Sufyān kommt nach Madīna, um den Vertrag von Ḥudaibiya zu erneuern. Fāṭima wird unter den Leuten genannt, die das umaiyadische Haupt ersucht, sich für den Abschluss dieser Unterhandlung zu bemühen: eine Einleitung, die schliesslich mit dem *faṯḥ*, der Übergabe von Mekka, enden sollte. Sie begleitet ihren Vater auf dem Eroberungszug gegen seine Vaterstadt. Man lässt sie auch bei Muḥammads Abschiedswallfahrt zugegen sein. Gegen Anfang des Jahres 11 trifft den Propheten seine letzte Krankheit. Fāṭima dringt bei dem von 'Ā'isha eifersüchtig gehüteten sterbenden Vater ein, um die Weissagung zu hören, dass sie als erste aus der Familie wieder mit ihm vereinigt werden solle.

Fāṭimas letzte Lebensmonate waren verdunkelt durch die Enttäuschung ihres Gatten über seine Beiseitesetzung durch das Triumvirat. Die Gegner unter Führung 'Umars wollten Gewalt gegen sie gebrauchen. Da kam Fāṭima aus dem Haus, drohend ihr Haar zu entblössen: das Zeichen äusserster Not bei den arabischen Frauen! Es folgt die Anfechtung der Erbschaft von ihrem Vater, der, wie es scheint, ohne Testament gestorben. Von den Gütern des Propheten beanspruchte sie vor allem die Oase Fadak, die in engerm Sinn persönliches Eigentum ihres Vaters gewesen war. All diesen unbeweglichen Besitz hatte Abū Bakr zur Staatsdomäne erklärt. Dem Gesuch Fāṭimas hielt er das Wort Muḥammads entgegen: „die Propheten hinterlassen keine Erben". Gegenüber dieser abschlägigen Entscheidung soll Fāṭima Sūra XXVII, 16: „Salomo beerbte den David" zitiert und dazu den Einwand gemacht haben: „Die Prophetie, die erhabenen Gaben, die an der Würde haften, sind unübertragbar, gewiss! Aber die Erbschaft bleibt!" Von Abū Bakr abgewiesen, schwor sie, nie mehr zu ihm zu sprechen und lehnte es auf dem Totenbett ab, ihn wiederzusehen.

Diesen Tod setzt man übereinstimmend auf das Jahr 11 fest, „ein, zwei, sechs oder acht Monate" nach dem ihres Vaters: ein Schwanken, das wert ist, beachtet zu werden. Da die alten Annalisten das genaue Datum nicht wussten, haben sie das Jahr 11 angenommen, der oben genannten Prophezeiung entsprechend. Durch ein absonderliches Zusammentreffen war 'Alī nicht zugegen bei ihren letzten Augenblicken, aber man holte ihn zurück für die Beerdigung, die nachts und in grösster Eile veranstaltet wurde. Für ihr ganzes Alter schwankt die Schätzung zwischen 23 und 35 Jahren: das hängt von dem *terminus a quo* ab, dem Geburtsdatum. Die niedrigsten Zahlen sind entstanden aus dem Bestreben, sie jünger zu machen zur Zeit ihrer Heirat. Man vergass bald die genaue Stelle ihres Grabes.

In den Augen der Shi'iten stellt Fāṭima „die Fleischwerdung von allem Göttlichen in der weiblichen Natur, das edelste von der menschlichen Denkkraft erreichte Ideal" dar (Syed Ameer Ali). Ihre Geburt war wunderbar; ihre Verbindung mit 'Alī durch göttlichen Ratschluss bestimmt. Sie, die dem Propheten das teuerste Wesen gewesen war, konnte den durch seinen Tod verursachten Schmerz nicht überleben. Wenn auch die Sunniten nicht so weit gehen, so weisen sie doch die Ḥadīthe nicht zurück, worin sie zur „Königin der Frauen des Paradieses, nach Maryam der Tochter 'Imrān's" erklärt wird; sie geben ihr den Titel *batūl* „Jungfrau". Zwischen Fāṭima und 'Ā'isha würde die alte orthodoxe Schule eher der letzten den Vorrang geben. Aber je weiter man die Reihe der traditionellen Werke herabsteigt, desto mehr verlängern sich die Listen ihrer *faḍā'il*, Tugenden, ihrer *khaṣā'iṣ*, Vorzüge. Ihre Legende liess sich leichter die erbauende Ergänzung gefallen als die zu bekannte Geschichte der romantischen Tochter Abū Bakrs. An dem Tag der Auferstehung wird Fāṭima sich auf derselben Stufe wie ihr Vater befinden und mit ihm zusammen eine Gruppe ausmachen. Auf ihrem Weg wird ein Engel rufen: „Senkt die Augen, Sterbliche!" Der Mahdī wird aus ihrer Nachkommenschaft geboren werden. Die grosse Bedeutung Fāṭima's liegt in der Tatsache, dass durch sie die Nachkommenschaft Muḥammads sich verewigt hat. Sie hat teil an der durch den Islām seinem Stifter zuerkannten Verehrung. Die Ehrfurcht für Fāṭima kann nicht älter sein als die Tragödie von Karbalā' (61 = 680). Diese Verehrung entwickelte sich mühsam. Die alte Orthodoxie witterte mit Recht darin eine Gefahr für die Einheit des Islāms und des arabischen Reiches; die Khalifen von Baghdād versuchen, nachdem sie sie ausgenützt hatten, die Ehrfurcht für die Familie des Propheten auf die Nachkommenschaft 'Abbās' zu lenken. Es ist schwer erklärbar, weshalb die Nachkommenschaft der anderen Töchter Muḥammads nicht mit demselben Recht wie die Fāṭimiden, wie die Nachkommenschaft Fāṭimas öfters genannt wird, an dieser Verehrung teil hatte.

Literatur: Ya'qūbī, *Historiae* (ed. Houtsma), II, 19, 35, 42, 67, 128—130, 141, 252; Ṭabarī, *Annales* (ed. de Goeje), I, 1140, 1367, 1426, 1431, 1623—1624, 1822—1825, 1869, 2029, 3470; III, 2302—2303, 2423, 2434—2436, 2440; *Aghānī*, XI, 67; XIV, 164; XVIII, 204; Mas'ūdī, *Murūdj* (ed. Paris), V, 146, 157, 161—162, 190, 450; V, 148; VI, 55—56; ders., *Tanbīh* (ed. de Goeje), S. 231, 233; Ibn 'Abd al-Barr, *Istī'āb* (Hyderabad), S. 770—773, 795; Ibn Hishām, *Sīra* (ed. Wüstenfeld), S. 121, 776; Ibn Sa'd, *Ṭabaḳāt* (ed. Sachau), III 1, 11, 12, 13—16; VIII, 11—19; Ibn Ḳutaiba, *Ma'ārif* (ed. Wüstenfeld), S. 70, 106; Nawawī, *Tahḏhīb* (ed. Wüstenfeld), S. 850—851; Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba*, V, 519—521; ders., *Kāmil* (ed. Tornberg), II, 122, 251, 259; Ibn Ḥadjar, *Iṣāba* (Calcutta), IV, 723—730; Diyārbakrī, *Ta'rīkh al-khamīs* (Kairo 1302), I, 307, 308, 310, 313, 407—409, 462—464, 471; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, 79; II,

Digitized by Birzeit University Library

21, 182—183, 263; III, 150—152; IV, 107, 326; V, 26; VI (Musnad ʿĀ'isha*s*, *passim*), 29—282, 339, 340, 390—391; Wāḳidī (ed. Kremer), 245—246, S. 283, 303; Abu 'l-Faraǧi, *Maḳātil al-ṭālibiyin*, S. 18, 19; Balāḏhurī, *Futūḥ* (ed. de Goeje), S. 30, 37; ders., *Ansāb al-ashrāf* (Ms. Paris), 258—260, 340—341, 384, 397—399, 431, 439—442, 591—592; H. Lammens, *Etudes sur le règne du calife omaiyade Moʿāwia Ier*, Index; ders., *Le calife de Yazīd Ier*, S. 132—133; ders., *Fāṭima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sīra*; ders., *Le triumvirat Abou Bakr, ʿOmar et Abou ʿObaïda in Mél. Fac. Orientale de Beyrouth*, IV, 113—144; Sprenger, *Moḥammed*, I, 199, 203; Caetani, *Annali*, I, 173—174, 460; II, 137, 687—689.

FATWĀ (A.) ist eine formelle gesetzliche Auskunft, erteilt von einem *muftī* oder Rechtsgelehrten von Ruf in Beantwortung einer Frage, die ihm entweder von einem Richter oder einer Privatperson vorgelegt ist. Auf Grund einer solchen Auskunft kann ein Richter einen Rechtsfall entscheiden oder ein Privatmann sein Leben einrichten. Sie muss in genauer Übereinstimmung sein mit einem festgestellten Präzedenzfall; ein *muftī* darf nicht seinem eigenen Urteil folgen. Aber sofern diese Auskünfte wirklich vorkommende Fälle — im Gegensatz zu den Abstraktionen der Handbücher des kanonischen Rechts — behandeln, sind veröffentlichte Sammlungen derselben, deren es viele gibt, wertvoll als Darstellungen wirklicher Situationen. In dem muslimischen Idealstaat, in dem kanonisches Recht unumschränkt herrschen würde, würden alle diese Entscheidungen gleichmässig gedeckt durch die Staatsautorität und würden das Gesetz des Landes bilden. Aber wie die Dinge liegen, ist praktisch in allen muslimischen Staaten ein Unterschied eingetreten, und das kanonische Recht, das sich in diesen *fatwā*'s ausdrückt, beherrscht nur Angelegenheiten wie Eheschliessung, Ehescheidung, Erbrecht. Alle anderen gesetzlichen Fragen werden nach anderen Rechtsbüchern oder nach dem Willen des Fürsten entschieden. *Fatwā*'s über die Seite des kanonischen Gesetzes, die die Einzelheiten des persönlichen religiösen Lebens regelt, haben Geltung nur für die Frommen. Ferner besteht in gewissen muslimischen Staaten eine Neigung, die eine oder andere der vier gesetzlichen Schulen zu begünstigen. So hielt die Türkei der ḥanafitischen Richtung die Stange und stellte nur ḥanafitische Richter an; sie konnte *muftī*'s aller Schulen anstellen, aber nur die *fatwā*'s der ḥanafitischen *muftī*'s galten bei den Gerichten. Die anderen dienten nur dem privaten Bedürfnis der Anhänger ihrer Schulen.

Literatur: Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 54 ff., 320, 339; Lane, *Modern Egyptians*, Kap. IV; Snouck Hurgronje, in *ZDMG*, LIII, 133 ff.; Macdonald, *Development of Muslim Theology*, S. 115 ff., 277 ff.

FIDĀ'Ī (vulgärarabisch *fidāwī*), der sein Leben opfert, Beiname der Ismāʿīliten, namentlich der zur Ermordung ihrer Opfer bestimmten Mörder (Ibn Baṭṭūṭa, I, 167; Hammer, *Fundgruben des Orients*, III, 204; ders., *Assassinen*, S. 88); jedoch hat das Wort manchmal auch einen guten Sinn, indem es „Paladin, ritterlich, heldenmütig, tapfer, verwegen" bedeutet (Quatremère, *Mongols*, S. 124ª; vgl. M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*, II, 100). In Algerien bezeichnet *Fidāwī* einen Erzähler von Heldentaten und *Fidāwiya* eine Erzählung, ein Sang von Heldentaten. Zur Zeit der persischen Revolution hiessen taten. Zur Zeit der persischen Revolution hiessen Partei, sodann auch die Verteidiger liberaler Ideen und der Konstitution.

Fidā'ī ist ferner Dichtername des Shaikhzāde Lāhīǧī, und des Saiyid Mirzā Saʿīd aus Ardistān, der zu Iṣpahān als Lieblingsdichter von Muḥammad Shāh Ḳāǧār lebte.

Literatur: Ibn Ḫaldūn, *Prolégomènes*, übers. von de Slane, I, 122, 5; Lane, *Modern Egyptians*, II, 147; H. d'Allemagne, *Du Khorassan au pays des Backhtiaris* (Paris 1911), IV, 304 (photogr. Abb., S. 294, 299); E. G. Browne, *Literary Hist. of Persia*, II, 206 ff.; ders., *Persian Revolution*, S. 127, 151; *RMM*, I, 49; IV, 176; V, 361; XII, 217.

FIDYA (A.), „Lösegeld". Sūra II, 180, 192 wird bei der Vernachlässigung einiger religiösen Pflichten (Fasten, Pilgerfahrt) eine Fidya verlangt. Worin dieselbe zu bestehen hat, wird *a. a. O.* angedeutet und in den Kommentaren dazu näher bestimmt. Vgl. Juynboll, *Handbuch des islām. Gesetzes*, S. 122; über die *Padyah* (= Fidya) für während des Lebens versäumten Ṣalāts auf Java und Sumatra siehe Snouck Hurgronje, *The Atchehnese*, I, 435 ff. — S. auch den Art. KAFFĀRA.

Mit *fidye* oder *fedā* bezeichnet die Bevölkerung Syriens und des Ostjordanlandes ein blutiges Opfer, wodurch man sich, seine Kinder und seinen Besitz (Wohnung, Vieh) vor Unheil und Verderben zu schützen versucht oder das man für (vor) die Toten darbringt, vgl. S. I. Curtis, *Ursemitische Religion*, s. Index, s. v. *Fedu, Fidje*; Jaussen, *Coutumes des Arabes*, S. 357 f., 361 ff.; *Mission archéol. en Arabie*, I, 472.

In Marokko ist *fedya* der Name einer eigentümlichen, auch in gewissen Gegenden Algeriens unter dem Namen *fedwa* bekannten Zeremonie, bei welcher jemand in der Hoffnung, sich von den jenseitigen Strafen zu befreien, an sich die Vorbereitungen zum Begräbnis vollziehen lässt, wonach einige *folba* die beim Begräbnis üblichen Ḳurʾānabschnitte rezitieren; vgl. W. Marçais, *Textes arabes de Tanger* (*Bibl. de l'Ecole des Langues orient. viv.*, Bd. IV), S. 409 (gloss.).

FIḲH („Einsicht", „Vernünftigkeit") ist der Name der Gesetzeswissenschaft im Islām. Es ist gleichwie die *jurisprudentia* der Römer *rerum divinarum atque humanarum notitia* und erstreckt sich im weitesten Umfange auf alle Beziehungen des religiösen, staatlichen und bürgerlichen Lebens. Es umfasst ausser den das rituelle und gottesdienstliche Verhalten normierenden Gesetzen (*ʿibādāt*), soweit es in Übungen und Enthaltungen sich darstellt, das ganze Gebiet des Familien-, Erb-, Sachen- und Obligationenrechtes, mit einem Wort die durch das soziale Leben bedingten juristischen Beziehungen (*muʿāmalāt*); ferner das Strafrecht und das Gerichtsverfahren; endlich auch die Gesetze über Regierung und Verwaltung des Staates und das Kriegsrecht.

Alle Beziehungen des öffentlichen und privaten Lebens und Verkehrs sollten im Sinne eines als religiös anzuerkennenden Gesetzes geregelt werden; die Wissenschaft von diesem Gesetz ist *fiḳh*.

Im alten theologischen Sprachgebrauch hat dies Wort noch nicht jene umfassende Bedeutung; es wird vielmehr als Gegensatz zu *ʿilm* angewandt.

Digitized by Birzeit University Library

Während dies letztere, ausser dem Ḳurʾān und seiner Auslegung, die sichere Kenntnis der vom Propheten und den Genossen stammenden Gesetzbestimmungen bedeutet (Ibn Saʿd, II, 11, 127, 16: *al-riwāyat wa ʾl-ʿilm*, synonym), bezeichnet man mit dem Terminus *fiḳh* die infolge der Abwesenheit oder der Unkunde solchen traditionellen Stoffes bei auftauchenden Gesetzesfragen einsetzende selbständige Geistestätigkeit, die auf eigene Meinung begründete Rechtsentscheidung. Das Resultat solcher selbständigen Erwägung ist das *raʾy* (Meinung, *opinio prudentium*), womit es auch zuweilen synonym gebraucht wird. In diesem Sinne werden *ʿilm* und *fiḳh* als voneinander verschiedene Qualitäten des Gottesgelehrten erwähnt (bei Nawawī, *Tahḏīb*, ed. Wüstenfeld, S. 703, 8); *Fiḳh wa-riwāya* (Ibn Saʿd, V, 327, 10). Die Summe der Weisheit wird von Mudjāhid (als Erklärung zu Sūra 2, 272 *Man yuʾtā ʾl-ḥikma*) als aus folgenden Elementen bestehend definiert: *al-Ḳurʾān wa ʾl-ʿilm wa ʾl-fiḳh* (Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 56, 3). [Selbst der jüdische (karaitische) Bibelausleger Jepheth b. ʿAlī (950—80 n. Chr.) hat sich diese Unterscheidung angeeignet, indem er *Tiṯṯiyē* in Daniel, 3, 2 (ed. D. S. Margoliouth, *Anecdota Oxoniensia*, 1889, S. 33, 2) mit: *Ahl al-ʿilm wa ʾl-fiḳh* übersetzt]. Hārūn al-Raschīd gibt seinem Statthalter Harthama die Weisung, dass er in zweifelhaften Fällen befrage die *Ulū al-fiḳh fī dīn Allāh* und die *Ulū al-ʿilm bi-kitāb Allāh* (Ṭabarī, *Annales*, III, 717, 18). S. noch weitere Stellen in *Muh. Stud.*, II, 176, Anm. 6.

In diesem Sinne wird der *ʿālim* (Plur. *ʿulamāʾ*) vom *faḳīh* (Plur. *fuḳahāʾ*) unterschieden oder der Verein beider Vorzüge in einer Person durch die Kombinierung beider Epithete (oder je ihrer Synonyma) ausgedrückt. Ibn ʿUmar war *djaiyid al-ḥadīṯ*, aber nicht *djaiyid al-fiḳh* (Ibn Saʿd, II, 11, 125, 3); hingegen war Ibn ʿAbbās *aʿlamu* in bezug auf die überlieferten Festsetzungen .... und zugleich *afḳahu* (oder *aṯḳafu raʾyⁱⁿ*) in neu auftauchenden Fällen, worüber aus der Überlieferung keine Richtschnur geholt werden konnte und wobei die Anwendung eigener Einsicht vonnöten war (*ibid.*, 122, 4; 124, 8); dasselbe von Zaid b. Ṯābit (*ibid.*, 116, 22). Vgl. *faḳīh fī ʾl-dīn ʿālim fī ʾl-sunna* (*ibid.*, III, 1, 110, 22). Saʿīd b. al-Musaiyab ist einerseits *faḳīh al-fuḳahāʾ*, andererseits *ʿālim al-ʿulamāʾ* (*ibid.*, II, 11, 129, 3; 130, 4, 7, 10; V, 90, 8). Unter den *tābiʿūn* gab es *fuḳahāʾ wa-ʿulamāʾ*, d. h. solche verfügten über die Überlieferung des Ḥadīṯh und der Āṯār, sowie über *fiḳh* und die Kompetenz (selbständiger) Entscheidung, *fatwā* (*ibid.*, II, 11, 128, 14). Abū Ṯhawr war *aʾimmat al-dunyā fiḳhᵃʷ wa-ʿilmᵃʷ* (bei Ḏhahabī, *Ṭabaḳāt al-ḥuffāẓ*, VIII, 106).

In der ältesten Periode der islāmischen Entwicklung waren die mit der Rechtspflege und der Leitung des religiösen Lebens betrauten Autoritäten, bei der Dürftigkeit des im Ḳurʾān enthaltenen legislatorischen Stoffes und der Spärlichkeit der nachweisbaren alten Präzedenzfälle, in den meisten auftauchenden Fragen auf die Entfaltung ihres eigenen *raʾy* angewiesen. Dies hielt jeder für selbstverständlich, wenn man auch natürlich erfreut war, in der Entscheidung möglichst sich auf *ʿilm* stützen zu können. Wenn ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ (gest. 114 = 732) eine Belehrung mitteilt, fragt man ihn: „Ist dies *ʿilm* oder *raʾy*?" War sie in einem Präzedens (*aṯar*) begründet, so sagte er, es sei *ʿilm* (Ibn Saʿd, V, 345, 20). Dadurch sollte jedoch das *raʾy* nicht herabgesetzt werden. Es wird als gleichberechtigter Faktor in der Arbeit der Gesetzentscheidung betrachtet und trägt den Beruf in sich, in naher Zukunft als die nachweisbare Entscheidung alter Autoritäten, für die spätere Zeit selbst als Element des *ʿilm* zu gelten. Es hat vom Anfang an immer frei einzutreten, sobald das *ʿilm* versagt. Nach einem alten Bericht, der gewiss die Zustände der Omaiyadenzeit reflektiert, wenn er auch nicht eben aus der Zeit stammt, aus der er sich darbietet, hat Muʿāwiya I. in einer Rechtsfrage, über die weder er selbst noch andere Genossen, denen er sie vorlegte, ein altes Zeugnis aufbringen konnten (*falam yūdjad ʿindahu* — resp. *ʿindahum — fīhā ʿilmᵘⁿ*), sich schliesslich an Zaid b. Ṯhābit gewandt; der gab eine Entscheidung auf Grund seines selbständigen *raʾy* (Ṭabarī, *Tafsīr*, II, 250 ult. zu 2, 228). Der ägyptische Ḳādī verlangt für einen in der Überlieferung nicht vorgesehenen Fall Weisung vom Ḫalifen ʿOmar II.; dieser schreibt ihm: „Darüber ist mir nichts überkommen; so überlasse ich dir die Entscheidung, die du nach deiner Einsicht (*bi-raʾyika*) treffen mögest" (Kindī, *Governors and Judges of Egypt*, ed. R. Guest, S. 334, 8 = ed. Gottheil, S. 29, 12) [vgl. noch IDJTIHĀD].

Dieser Anerkennung des *raʾy* als berechtigter Rechtsquelle entsprechen die dem Propheten und den alten Ḫalifen zugeschriebenen Instruktionen, die sie den in die eroberten Provinzen gesandten richterlichen Funktionären mitgeben; die Grundsätze, denen sie ihre Billigung erteilen, insofern sie von den entsandten Richtern selbst vorgelegt werden (*Ẓāhiriten*, S. 8 ff.; vgl. *Usd al-ghāba*, I, 314, 13; Muḥarrad, *Kāmil*, S. 9, 10 ff.; Ibn Ḳutaiba, *ʿUyūn al-aḫbār*, S. 87). In den aus einfachen Keimen erweiternd überarbeiteten Fassungen dieser Berichte figuriert auch schon ausdrücklich die Folgerung aus Entscheidungen in verwandten Fällen (*al-ashbāh, al-naẓāʾir*, vgl. *ʿUyūn al-aḫbār*, S. 72, 8) d. h. die Anwendung der Analogie (*ḳiyās*) als methodische Regelung des *raʾy*. Zu systematischer Geltung erhöht sich dies Prinzip in dem Forschen nach dem *ʿillat al-sharʿ*, dem Motive des Gesetzes (*ratio legis*) und der daraus folgenden Subsumierung der fraglichen Fälle unter rationelle Gesichtspunkte. — Dabei wird, nachweislich bereits sehr früh, ein in gewissem Sinne populäres Element unter die konstitutiven Quellen der Gesetzdeduktion aufgenommen: der Begriff des *iḏjmāʿ* (Konsens), d. h. der allgemeine Brauch der Gemeinde, der sich unabhängig von geschriebenem, überliefertem oder erschlossenem Gesetz in grossen Kreisen der Rechtsgläubigen übereinstimmend festgesetzt hatte. Wie im römischen Recht galt auch in diesem Kreise: *consuetudinem aut rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritatem vim legis obtineri deberi*; ferner: *nam diuturni mores consensu utentium comprobati legem imitantur*.

Es ist aus den durch die Eroberungen eingetretenen Verhältnissen leicht erklärlich, dass auf die Gestaltung des Gesetzes, sowohl in seinen speziellen Festsetzungen, als auch besonders in den methodischen Gesichtspunkten der deduktiven Arbeit, wie sie sich im Fiḳh darstellt (*Muh. Studien*, II, 78), von grossem Einflusse war, was die Autoritäten der Gesetzentwicklung in Syrien und Mesopotamien vom römischen Recht, zuweilen von den besonderen Provinzialrechten, kennen lernen

Digitized by Birzeit University Library

konnten. Es war ja für die völlig ungeschulten, aus armseligen sozialen Verhältnissen auf alte Kulturländer eindringenden, in ihnen sich als Herrscher festsetzenden Leute das wie von selbst gegebene, unter den neuen Verhältnissen vom Gewohnheitsrecht der eroberten Länder zu rezipieren, was sich an die durch die Eroberung geschaffenen Zustände angleichen und mit den Forderungen der neuen religiösen Anschauungen vereinbaren liess. Die spezielle Erforschung dieser im allgemeinen schon seit früherer Zeit ausgesprochenen und belegten, jedoch nur auf beschränktem Gebiet sporadisch festgestellten rechtshistorischen Tatsache ist eines der anziehendsten Probleme dieses Teiles der Islāmwissenschaft. Viel Material zum Erweise desselben hat Santillana in seinem für die Regierung von Tunis ausgearbeiteten Projekt zu einem *Code Civil et Commercial tunisien* (1899) beigebracht. Das vergleichende Studium eines Kapitels des Privatrechtes hat in bezug auf die weitgehende Rezipierung des römischen Rechtes durch die Juristen des Islāms die schlagendsten Beweise geliefert (Franz Frederik Schmidt, *Die Occupatio im islamischen Recht* [Sonderabdruck aus *Isl.*, I], Strassburg 1910). Es ist durch den Verf. auch schon früher in diesem Zusammenhang die Erwägung nahe gelegt worden, dass selbst auf die Benennung der Gesetzspekulation als *fiḳh* („Vernünftigkeit") und der Vertreter derselben als *fuḳahā'* („Vernünftige"), die römischen Termini (*juris*) *prudentes* und (*juris*) *prudentia* in ihrer speziellen Anwendung auf Rechtslehrer und Rechtsgelehrsamkeit von Einfluss gewesen sind, wofür auch der gleichfalls auf römische Einwirkung zurückzuführende Gebrauch der Wörter *chokhmā* und *chakhāmim* bei den Juden in Palästina ein analoges Beispiel bietet (*Kultur d. Gegenw.*, T. I., Abt. III, 1. Hälfte, S. 102, *ZDMG*, LI, 318).

Mit dem römischen Recht sind jedoch die Bezugsquellen der muslimischen Gesetzesentfaltung nicht erschöpft. Der in der Gestaltung und Entwicklung des Islāms vorherrschende rezeptive Charakter hat sich, selbstverständlich zuerst in rituellen Sachen (Wensinck, in *Isl.*, I, 101), auch in Entlehnungen aus dem jüdischen Gesetz bekundet (vgl. *REJ*, XXVIII, 78; XLIII, 4; E. Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets u. Kultus* [*Abhandl. der Kön. Preuss. Akad. der Wissenschaften*], Berlin 1913). Nach Kremer (*Culturgesch. d. Orients*, I, 535) seien selbst manche der in den Islām eingedrungenen römischen Gesetzesbestimmungen erst durch jüdische Vermittlung in das *fiḳh* gelangt. — Zu untersuchen wäre noch, in welchem Masse parsischer Einfluss auf die Ausbildung mancher Einzelheiten des islāmischen Gesetzes zu bemerken ist.

So treten denn für die Deduktion der gesetzlichen Normen vier „Wurzeln" in Kraft, als methodische Prinzipien, aus denen die gesetzlichen Bestimmungen in berechtigter Weise gefolgert werden: 1. *Ḳur'ān*, 2. *sunna*, 3. *ḳiyās*, 4. *idjmā'*. Mit dem Durchdringen der Anerkennung der gesetzlichen Erkenntnisquellen geben auch die Benennungen *fiḳh* und *fuḳahā'* ihre ursprüngliche Beschränkung auf das aussertraditionelle Erschliessen allmählig auf. *Fiḳh* wird zunächst zur Wissenschaft, die in koordinierender Weise den ganzen Umfang der aus den vier Wurzeln abgeleiteten Kenntnisse umfasst; die sie gleichmässig beherrschen sind *fuḳahā'*, d. i. Gesetzesgelehrte. — Oder man gebraucht *fiḳh* als das Ergebnis des Forschens über die positiven Gesetzesquellen, die Summe der an sie geknüpften Folgerungen, z. B. *wa-fi hādha 'l-ḥadīth durūb min al-fiḳh* (Mubarrad, *Kāmil*, S. 523; vgl. *WZKM*, III, 84). In noch weiterer Generalisierung gebraucht man *fiḳh* im allgemeinen für religiöse Wissenschaft (*al-Ḳur'ān wa 'l-Fiḳh* im Gegensatz zur Beschäftigung mit der Poesie, *Aghānī*: VII, 55, 22; *laisa bihim raghbatun fi 'l-dīn wa-lā raghbatun fi 'l-fiḳh*: *Musnad Aḥmad*, I, 155), *fuḳahā'* zur Bezeichnung von Religionsgelehrten, Theologen (nicht nur Gesetzeskundigen) z. B. Ṭabarī, *Tafsīr*, XII, 73, 13; *fuḳahā'unā wa-mashā'ikhunā*; *ebd.*, 112, 8, wo Abū 'Ubaid al-Ḳāsim b. Sallām mit Bezug auf eine der traditionellen Auslegung eines Ḳur'ān-Wortes widersprechende Erklärung des Abū 'Ubaida Ma'mar bemerkt: *al-fuḳahā' a'lam bi 'l-ta'wīl minhu*, die F. wissen mit der Exegese besser Bescheid als er (der nicht Theologe, sondern nur Philologe ist). Vgl. noch *Zāhiriten*, S. 19. In östlichen und westlichen Dialekten des vulgären Arabisch hat man die Benennung *fiḳi*, *fḳē*, *fgī* (alles aus *faḳīh*) für den Elementarschulmeister tiefsten Grades in Anspruch genommen (W. Marçais, *Textes arabes de Tanger* [Paris 1911], S. 415, wo weitere Literatur darüber).

Die sporadischen Versuche, die während der omaiyadischen Epoche auf dem Gebiete der Gesetzeskunde hervortraten, führten noch nicht zu systematisch zusammenfassender Bearbeitung des Gesetzesmaterials. Diese Bestrebung trat, begünstigt, ja sogar gefordert von der ihren religiösen Charakter hervorkehrenden Tendenz der Regierung, erst mit dem Emporkommen des 'Abbāsidischen Khalifates hervor. Seit Beginn der kodifikatorischen Versuche sind es immer jene vier „Wurzeln", die von den Theologen als massgebend anerkannt werden, die vom Anfang des II. Jahrhunderts an in Madīna, in Syrien und im 'Irāḳ die ersten Versuche machten, ein abgerundetes System des muḥammedanischen Gesetzes auszuarbeiten. Je nachdem sie von der einen oder der anderen der „Wurzeln" einen engeren oder weiteren Gebrauch machten oder von den einander widersprechenden traditionellen Nachrichten die eine oder die andere bevorzugten, können sie in den einzelnen Fragen zu verschiedenen Resultaten gelangt sein. Aus der ältesten durch diese Bestrebungen geschaffenen Literatur sind uns nur Namen erhalten geblieben. Wir erfahren in den arabischen Quellenschriften viel über Theologen, die das *'ilm* oder die *sunan* in Kapitel einordneten und daraus die Fiḳh-Konsequenzen ableiteten (*Muh. Studien*, II, 211; vgl. noch von 'Abd Allāh b. al-Mubārak: *dawwana al-'ilm fi 'l-abwāb wa 'l-fiḳh* [Dhahabī, *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, I, 250, 13], von Abū Thawr: *sannafa al-kutub wa-farra'a 'ala 'l-sunan* [*ebd.*, II, 95, 11]). Freilich ist wenig Wert zu legen auf die dem Hishām b. 'Urwa zugeschriebene Nachricht, dass am Ḥarra-Tage viele *kutub fiḳh* seines Vaters ein Raub der Flammen wurden (*Biographien*, ed. Aug. Fischer, S. 41). Keinesfalls kann in jener alten Zeit ('Urwa starb 94 = 712, im sogen. Fuḳahā'-Jahre — Sterbejahr zahlreicher Fuḳahā'— Ibn Sa'd, VI, 135, 14) von wirklichen *kutub* die Rede sein; es wird sich dabei um lose Aufzeichnungen handeln. Zu erwähnen wäre auch die Angabe, dass die *fatāwī* des Zuhrī in drei, die des Ḥasan Baṣrī in sieben Büchern (*asfār*) nach den *abwāb al-fiḳh* geordnet, gesammelt wurden (bei Ibn Ḳāiyim al-Djawziya, *I'lām* [Kairo 1325], I, 26). Vor kurzem hat E. Griffini unter den südara-

Digitized by Birzeit University Library

bischen Schätzen der ambrosianischen Bibliothek in Mailand ein u. d. T. *Madjmūʿa des Zaid b. ʿAlī* (gest. 122 = 740) auf den Stifter der zaiditischen Shīʿitensekte zurückgeführtes Fiḳh-Kompendium entdeckt (*La più antica codificazione della giurisprudenza islamica*, in *Rendiconti del R. Ist. Lomb. di sc. e lett.*, Ser. II, Bd. XLIV [Mailand 1911], 260 ff.). Dies wäre der älteste Versuch einer Kodifikation des islāmischen Gesetzes. Jedenfalls ist mit diesem Werke in der Literaturgeschichte des alten Fiḳh zu rechnen. Im Falle seiner direkten Herkunft aus der Umgebung des Zaid b. ʿAlī selbst wäre unter den erhalten gebliebenen Schriften die Priorität in der Fiḳh-Literatur dem shīʿitischen (zaiditischen) Zweige des Islāms zuzuerkennen. Jedoch ist die Untersuchung über die Stellung dieser Sammlung in der Geschichte der Fiḳh-Literatur noch nicht abgeschlossen.

Im sunnitischen Islām ist das älteste aus der Frühzeit des Fiḳh erhaltene Corpus juris das *Muwaṭṭaʾ* („geebneter Pfad") des medinensischen Lehrers Mālik b. Anas (97—179 = 715—795), der mit diesem Werke anderen gleichzeitigen Versuchen den Rang ablief (*Muh. Stud.*, II, 213 ff.) und in den einzelnen Kapiteln des gesetzlichen Lebens eine organische Synthese der vier Wurzeln der Gesetzeskunde schuf. Es stellt eine Kodifizierung der Fikhentwicklung im Ḥiḏjāz, namentlich seinem theologischen Zentrum, Madīna, dar. Fast gleichzeitig erblüht auch in anderen Gebieten des Islāmreiches die schulmässige Systematik des Fikh. In Syrien lehrte ʿAbd al-Raḥmān al-Awzāʿī (st. 157 = 774) ein System des Fiḳh, das bis zur Rezipierung des später durch Schüler des Mālik dort eingeführten und zur Herrschaft gelangten medinensischen Systems selbst unter den spanischen Muslimen Geltung erlangte (al-Ḍabbī, ed. Codera, N°. 751). Am intensivsten wurden die Bestrebungen, ein Gesetzsystem zu schaffen, im ʿIrāḳ betrieben, wo um dieselbe Zeit auch die Studien auf anderen Gebieten (Philologie, Philosophie, exakte Wissenschaften, Dogmatik) sich eifriger Pflege erfreuten. Wenn auch die ḥiḏjāzenische Schule die Berechtigung des *raʾy*[3] ohne Vorbehalt anerkannte und es in ihren Gesetzesfeststellungen frei zur Anwendung kommen liess, so tat es ihr darin die ʿirāḳische Schule dennoch in vielem zuvor. Hier ist Ḥammād b. Abī Sulaimān (st. ca. 120 = 738) als der Bahnbrecher zu nennen, der zu allererst einen Kreis von Schülern um sich sammelte, denen er das Fikh mit vorwiegender *raʾy*-Tendenz lehrte. Seinem Schülerkreis gehörte Abū Ḥanīfa [s. d.] an, der als der Patriarch der ʿirāḳischen Fikhschule betrachtet wird, die durch seine beiden grossen Schüler Abū Yūsuf (st. 182 = 795) und Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaibānī (st. 189 = 804), die sich auch durch Monographien über wichtige Kapitel des Staatsrechts hervortaten (C. Brockelmann, *GAL*, I, 171 f.), fester begründet wurde. An den Namen des ersteren dieser Schüler knüpft sich auch die Tatsache der Anerkennnung des religiösen Rechtes in der Regierung des Staates. Im Auftrage des Khalifen Hārūn al-Rashīd hatte Abū Yūsuf sein *Kitāb al-kharādj* vorzulegen, das das im Titel angedeutete Thema weit überschreitend sich auf das ganze Gebiet der dem Religionsgesetz entsprechenden Verwaltung erstreckt und unter späteren Regierungen Nachahmer gefunden hat. Auch der Khalif al-Muhtadī (869—870 n. Chr.) trug dem Juristen al-ʿUmarī-Khaṣṣāf eine ähnliche Arbeit auf. Die Administration des Staates sollte mit dem Religionsgesetz mindestens theoretisch in vollen Einklang gebracht werden. Man ist selbstverständlich stets von der Sunna ausgegangen; aber trotz der weitherzigsten Anerkennung apokrypher Traditionsnachrichten hatte doch das Raʾy ein weites Feld notgedrungener Betätigung. In der Schule des Abū Ḥanīfa legte man sich in dieser Beziehung gar keinen Zwang auf. Man gab der individuellen Einsicht sogar gegenüber der methodischen Analogie (*ḳiyās*) noch einige Freiheit, indem man sich gestattete, auch noch dem Momente der praktischen Zweckmässigkeit Rechnung zu tragen. Dies drückt sich in dem Terminus *istiḥsān* (Fürgutheißen) aus. Die gesetzergründende Autorität ist berechtigt, von einer durch das *ḳiyās* gebotenen Norm abzuweichen, wenn ihm begründete Erwägung ein anderes Vorgehen als der Sachlage entsprechender erscheinen lässt. (Alte Beispiele für *istiḥsān* bei Abū Yūsuf, *Kitāb al-kharādj* [Būlāḳ 1302], S. 109, 1, 112, 5 v. u., 117, 5: *wa 'l-ḳiyās kāna ..... illā innī istaḥsantu .....*; Shaibānī, *al-Djāmiʿ al-ṣaghīr* [gedr. am Rande des *Kharādj*], 17, 4 v. u.: *adjraʾaitum fī 'l-ḳiyās wa-lā yudjzīʾuhum fī 'l-istiḥsān*, 72, 2; Bukhārī, *Kitāb al-ikrāh*, Nr. 7, ed. Juynboll, S. 338, 9). Auch in der Schule des Mālik ist innerhalb des Raʾy einem ähnlichen subjektiven Element Berechtigung zuerkannt worden, das sich als *istiṣlāḥ* (Berücksichtigung des Heilsamen, der Wohlfahrt — *maṣlaḥa* — entsprechenden), *murāʿāt al-aṣlaḥ* kennzeichnet. Diese den Wohlfahrtsrücksichten zuerkannte Berechtigung, die methodisch abgeleitete Gesetzesnorm nach Einsicht des kompetenten Gesetzesinterpreten aufzuheben, erinnert an das römische *corrigere jus propter utilitatum publicam* (im talmudischen Gesetz: *mippenē tiḳḳūn hā-ʿōlām*).

Die ʿirāḳische Fiḳhsystematik hatte einen anderen bedeutenden Lehrer an dem baṣrischen Theologen Sufyān al-Thawrī (st. 161 = 778), dessen System selbst im maghribinischen Islām lange Zeit Geltung hatte (Abū 'l-Maḥāsin, ed. Popper, S. 120, 12). Dasselbe ist aber, gleichwie das des obenerwähnten Awzāʿī, nicht im Zusammenhang überliefert und nur in bezug auf einzelne Fälle, besonders aus dem Gesichtspunkte der Divergenz gegen die anderen Schulen (*ikhtilāfāt*), der Kenntnis erhalten.

Wenn nun aber auch der in obigem skizzierten Grundlegung der islāmischen Gesetzwissenschaft die Billigung der massgebenden Kreise der muslimischen Welt zur Seite stand, hat sie sich doch gleich zu Beginn ihrer Ausbildung gegen eine oppositionelle Minderheit zu wehren, die das Raʾy als Wurzel der Gesetzdeduktion nicht recht anerkennen mochte. Dazu hat vielfach auch das überscharfsinnige kasuistische Treiben beigetragen (*taʾannut Abī Yūsuf wa-Muḥammad*, Kazwīnī, ed. Wüstenfeld, II, 151—153, 211 unten), durch das sich namentlich die ʿirāḳischen Juristen gerne in der Anwendung des Raʾy in spitzfindiger Weise übten (vgl. Goldziher, *Vorlesungen über den Islām*, S. 67 ff.). *Araʾaita*.. „wie denkst du denn (über einen kasuistisch aufgestellten Fall)" ? ist die Formel mit der solche Scharfsinnsproben eingeleitet werden (s. alte Beispiele im *Kitāb al-kharādj*, S. 36; *Muwaṭṭaʾ*, II, 37, 330; III, 19), und darum wendet sich der Grimm der Leute, die diese juristische Kunst als müssigen Missbrauch betrachten, eben gegen diese Formel (s. *Ẓāhiriten*, S. 17; vgl.

Digitized by Birzeit University Library

Ibn Saʿd, VI, 68, 12 [*lā tuḥāʿid aṣḥāb arāʾaita arāʾaita*] und eine Menge von Traditionen darüber in den *Sunan al-Dārimī*, S. 37; Abū Dāwūd, I, 17). Trotzdem auch die ḥiḏjāzenische Schule die Anwendung des Raʾy nicht ablehnte, wird sie der ʿirāḳischen als mässigere Richtung entgegengestellt, von der sie sich in ihren Resultaten vielfach unterscheidet und gegen deren Ḥadīth-Anwendung die Ḥiḏjāzener manche Einwendung hatten (vgl. *Muh. Studien*, II, 78—83). Man trägt diesen Gegensatz zum Nachteile der ʿIrāḳier bereits in eine Zeit hinein, in der er noch nicht hervorgetreten war; selbst den Khalifen ʿAbd al-Malik lässt man schon zugunsten der medinensischen Methode gegen die Ostländer polemisieren (Ibn Saʿd, V, 160, 6; 173, 10 ff.).

Dann gab es auch Leute, die sich nicht dazu verstehen konnten, der individuellen menschlichen Einsicht (es sei denn der des Propheten) einen entscheidenden Einfluss auf die Gesetzbestimmung zuzuerkennen. Es sei nicht denkbar, dass Gott und sein Prophet nicht für alle im Leben vorkommenden Fälle gesetzgebend vorgesorgt habe. „Nichts haben wir in der Schrift übergangen" (Sūre VI, 38). und steht es nicht ausdrücklich im Ḳurʾān, so hat es Muḥammad sicherlich im Auftrag Gottes in einem Ḥadīth dargelegt. Darauf bezog man das an zahlreichen Kurʾānstellen vorkommende *al-kitāb wa 'l-ḥikma* (s. *ZDMG*, LXI, 869 ff.), das die Anhänger dieses Ideenganges auf Ḳurʾān und Sunna deuteten (bei Ṭabarī, *Tafsīr*, II, 275; XXII, 7). Man konnte freilich bei der Überwucherung der Ḥadīth-Fabrikation leicht für alles ein Ḥadīth bringen und somit des Raʾy und Ḳiyās füglich entraten. Um alle auftauchenden Fälle auf Grund von Ḥadīth-Sprüchen regeln zu können, musste man andererseits der kritischen Strenge Zügel anlegen und mit schwachen, schlecht bezeugten, unterbrochenen, vereinzelten Überlieferungen vorlieb nehmen. Um mindestens der Form zu genügen, hat man die ehrlich als Raʾy einbekannte Meinung in Ḥadīth-Form gekleidet und mit einem pomphaften Isnād ausgerüstet bis auf den Propheten zurückgeleitet.

So entstand der Gegensatz der *aṣḥāb al-ḥadīth* gegen die *aṣḥāb al-raʾy*. Hier tritt nun Muḥammad b. Idrīs al-Shāfiʿī (st. 204 = 820) zwischen den beiden Extremen vermittelnd ein.

Sein Verdienst ist es hauptsächlich, die Methodik der Gesetzdeduktion aus den Gesetzquellen (*uṣūl al-fiḳh*) begründet, die genaue Abgrenzung der Kompetenz einer jeden derselben festgesetzt zu haben. Er schuf mit seiner *Risāla* (zwei Ausgaben: Kairo, ed. Ḳabbānī, 1310; Maṭbaʿa 'l-Ilmiya, 1312) die Disziplin des Gebrauches, den man, ohne Schmälerung des unbestrittenen Vorrechtes der Schrift und der Tradition, von den spekulativen Folgerungen zu machen habe, er regelte ihre Anwendung und schränkte ihren willkürlichen Gebrauch durch methodische Normen ein. So hat er z. B. das subjektive *istiḥsān* nicht gebilligt (2. Ausg., S. 134); hingegen mit dem Prinzip des *istiṣḥāb* eine ergiebige Quelle juristischer Präsumtion eröffnet. Aus seiner Schule, die ebenso zu den *aṣḥāb al-raʾy* als zu den *aṣḥāb al-ḥadīth* gezählt werden konnte, hat sich durch vorwiegende Begünstigung der letzteren leicht wieder die Überschätzung des auf traditionelle Quellen auferbauten Fiḳh entfaltet, zunächst in der Schule des Aḥmad b. Ḥanbal (st. 241 = 855; s. d.); und noch mehr in der durch Dāwūd b. ʿAlī al-Iṣfahānī (st. 270 = 883) begründeten Schule der Ẓāhirīya [s. d.], welche die Verwerfung der spekulativen Elemente und die Beschränkung der Gesetzdeduktion auf die traditionellen Quellen bis zum Extreme trieb, jedoch sich bald überzeugen musste, dass auch sie ohne mässige Anwendung des Kiyās nicht auskommen könne.

Unter den Ḳiyās-Gegnern jener Zeit wird auch der ältere Zeitgenosse des Dāwūd erwähnt, Yaḥyā b. Akṯam (st. 242 = 856), ein berühmter b. Shāfiʿite und unter Maʾmūn Ḳāḍī in Baghdād; in einer besonderen Schrift (*Kitāb al-tanbīh*) polemisierte er gegen die ʿirāḳische Schule; er stand mit Dāwūd b. ʿAlī in regem Ideenaustausch (Ibn Khallikān, N°. 803, ed. Wüstenfeld, X, 24). Solche oppositionelle Bestrebungen hatten aber nur theoretische Bedeutung; auf die praktische Betätigung übten sie keinen Einfluss.

Bis zum Beginne des III. Jahrh. hat demnach die historische Entwickelung des Gesetzstudiums zwei Abtheilungen der Fiḳh-Wissenschaft hervorgerufen: 1. die Wissenschaft der *uṣūl al-fiḳh*, d. h. die Lehre von den „Wurzeln", den Gesetzquellen und der Methodologie ihrer Anwendung; dann 2. die der *furūʿ al-fiḳh*, die Lehre von den Zweigen, d. h. das angewandte Fiḳh, die systematische Ausarbeitung des positiven Gesetzes nach seinen einzelnen Kapiteln. Die letztere weist grundlegende Literaturprodukte schon aus der Zeit der Schulstifter auf; ihre bedeutenden *furūʿ*-Werke sind von unmittelbaren Schülern herausgegeben oder im Sinne der Vorträge ihrer Meister von ihnen redigiert und überliefert worden (s. die einzelnen Artikel).

Innerhalb des orthodox-sunnitischen Islāms ist das Fiḳh gegenwärtig in vier Richtungen entfaltet, deren jede auf die in kleinen Einzelheiten verschiedenartigen Kodifikationen zurückgeht, die das Gesetz in den sich selbständig entwickelnden Schulen der obengenannten Schulhäupter des II. und III. Jahrhunderts gefunden und die im Laufe der Jahrhunderte auf Grund derselben in reichem Masse gepflegt wurden. Diese bis zum heutigen Tage erhaltenen und auf die verschiedenen Provinzen des muḥammedanischen Reiches verteilten vier Schulrichtungen (Riten, *maḏhāhib*, sing. *maḏhhab*; nur völlige Unkenntnis kann sie als Sekten bezeichnen) sind in ihren Benennungen nach den Imāmen, auf deren Lehre sie im Ursprung gegründet sind: die hanafitische, zu welcher die überwiegende Mehrheit der muhammedanischen Welt gehört (türkisches Reich, Zentralasien, indisches Festland); die shāfiʿitische (Ägypten, Südarabien, indischer Archipel, Ostafrika, einst nach Verdrängung des Awzāʿī-Maḏhhab [284 = 897] auch Syrien; vgl. Subkī, *Ṭabaḳāt al-Shāfiʿiyya*, II, 174 unten; 214, 1, und die übrigen wichtigen Daten *ebd.*, V, 134 f.); die mālikitische (der Maghrib, vielfach auch Oberägypten, Westafrika) und die ḥanbalitische (bis zum VIII. [XIV]. Jahrhundert im ʿIrāḳ, Ägypten, Syrien und Palästina stark vertreten [s. AḤMAD . . B. ḤANBAL], jetzt auf Arabien beschränkt [s. WAHHĀBĪYA]). Im offiziellen Leben und in der amtlichen Rechtsübung aller dem Osmanischen Reiche angehörigen Gebiete ist der ḥanafitische Maḏhhab die allein massgebende Richtschnur geworden. Alle anderen einst hervorgetretenen Fiḳh-Richtungen sind nach kurzer Existenz vom Schauplatz der Aktualität verschwunden; so namentlich sehr

Digitized by Birzeit University Library

früh die des Awzāʿī (s. oben), die des Sufyān al-Thawrī (im Jahre 405 = 1014 hat zuletzt ein Muftī im Sinne dieses Madhhab gelehrt; vgl. Abu ʾl-Maḥāsin, ed. Popper, S. 120, ₹), die der obengenannten Ẓāhiriten, und die durch den berühmten Historiker al-Ṭabarī begründete Richtung (Djarīrīya), die dieser Gelehrte in zahlreichen, jetzt nicht mehr vorhandenen Werken begründet hat (*WZKM*, IX, 364). Im Idjmāʿ des sunnitischen Islāms zählen die Lehren dieser obsoleten Richtungen nicht mit; als Elemente desselben gelten seither die genannten vier Madhāhib als gleichmässig orthodox; sie weichen voneinander nur in Kleinigkeiten der Furūʿ ab, die nach orthodoxer Auffassung keinen grundsätzlichen Dissensus statuiren. In der bedeutendsten muhammedanischen Hochschule unserer Zeit, der Azhar-Moschee [s. d.], sind noch heute alle 4 Richtungen durch Lehrer und Schüler vertreten, so wie vor dem Durchdringen der Vormacht der Osmanen, wodurch die hanafitische Richtung zur Herrschaft gelangte, in grossen Zentren des Islāms die vier Richtungen durch richterliche Funktionäre vertreten waren, die in wichtigen Fällen in gemeinsamem Senat Beratungen pflogen. Jede dieser vier Richtungen hat in den Schulen der Länder, in denen sie ihre Anhänger zählt, eine grosse Literatur von Kodices, Kompendien und Glossen hervorgebracht. Die in solchen Kodices nicht vorhergesehenen Fälle sowie neuauftauchende Gesetzesfragen werden von berufenen Gesetzgelehrten in Fatwā's (Dezisionen) entschieden, von denen auch bis zur neuesten Zeit ansehnliche Sammlungen angelegt wurden (deren Literatur s. unter FATWĀ). Seitdem europäische Staaten in östlichen Provinzen und Schutzgebieten ihre Herrschaft über Bekenner des Islāms ausgedehnt haben, sind den in jenen Gebieten vorherrschenden Madhāhib entsprechende Handbücher des Fiḳh auch in abendländischen Sprachen herausgegeben, beziehungsweise Textausgraben und Übersetzungen der gebräuchlichsten Fiḳh-Werke durch europäische Gelehrte veranstaltet worden.

Parallel mit dem Fiḳh der Sunniten haben auch die dissentierenden Sekten der Khāridjiten und der Shīʿiten das Gesetzessystem ausgearbeitet. Ihre hauptsächlichsten prinzipiellen Differenzen gegen die Sunniten bekunden sich natürlich in den Fragen des Staatsrechtes (Khalifat). Die Shīʿiten weisen in ihrem Gesetz auch Unterschiede im Eherecht (*mutʿa*; Ehe mit Frauen aus den *ahl al-kitāb*) auf und bekunden mehr Strenge in den Beziehungen zu Andersgläubigen. Ausserdem haben sie in der Liturgie (*adhān*) kleine Abweichungen vom Brauche der Sunniten; auch ihr Festkalender weist ihnen eigentümliche Erinnerungstage auf. Sonst sind die gesetzlichen Abweichungen dieser Sekten von der Sunna kaum erheblicher als innerhalb des sunnitischen Islāms die der verschiedenen orthodoxen Madhāhib untereinander (vgl. *Vorlesungen über den Islām*, S. 237—239). Von den Shīʿiten hat ausser den imāmitischen Zwölfern die Sekte der Zaiditen (besonders in Südarabien) eine sehr reiche Fiḳh-Literatur entfaltet, über die wir in neuerer Zeit durch R. Strothmann eingehende Kunde erhielten (*Isl.*, I, 354—368; II, 49—78; *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912; *Der Kultus der Zaiditen*, ebd. 1912).

Bei der Würdigung des Fiḳh darf man nicht die Tatsache unbeachtet lassen, dass die Kodifikationen seit alter Zeit zum grossen Teil ein sog. Schulrecht darstellen, ein mit idealer Geltung ausgestattetes Gesetz, eine Pflichtenlehre, wie sie Snouck Hurgronje, der Schöpfer der historischen Betrachtung des Fiḳh, treffend bezeichnet hat, welche die Theologen als den Forderungen der Religion allein entsprechend darstellen. Die Geschichte lehrt uns, dass so wie in heutiger Zeit, ebenso auch schon in den ältesten Perioden des Islāms in vielen Beziehungen des Rechtslebens die wirkliche Übung sich von den idealen Forderungen jenes religiösen Gesetzes (*sharīʿa*) verschieden gestaltete. Gewisse Teile des Fiḳh sind seit vielen Jahrhunderten völlig obsolet; andererseits hat sich provinziell in vielen Kapiteln des Fiḳh das grossenteils auf vormuhammedanische Übungen zurückgreifende Gewohnheitsrecht (*ʿurf*, *ʿāda*) im Geltung erhalten (s. ʿĀDA). Auch die modernen Verhältnisse haben in den muhammedanischen Staaten vielfach Reformen des Rechtslebens hervorgerufen, und neben dem religiösen Recht (*sharīʿa*) von demselben verschiedene bürgerliche Rechtspflege zur Folge gehabt. Dieser Dualismus in der Rechtspflege geht auf ältere Zeiten zurück, in denen er gleichfalls bestanden hat (*Ẓāhiriten*, S. 205, Anm. 4, Beispiel aus Ägypten, X. Jahrh. d. H.; Ibn Kaiyim al-Djawziya, *al-Ṭuruḳ al-ḥikmiya fi ʾl-siyāsa al-sharʿiya* [Kairo 1317], S. 218, doppelte Rechtspflege in Syrien; Massignon, *Mission en Mésopotamie*, II [Kairo 1912], S. 30, unter der Mongolenherrschaft sind im ʿIrāḳ neben den *ḳaḍāyā sharʿiya* die *ḳaḍāyā yarghādjīya* in Übung; Ibn Baṭṭūṭa, ed. Paris, III, 11, aus Khwārizm).

In neuester Zeit hat die französische Regierung in Tunis und Algerien das Bestreben betätigt, eine Kodifikation des islāmischen Rechtes nach moderner juristischer Methode zu schaffen; s. darüber Snouck Hurgronje, *Nederland en de Islam* (Leiden 1911), S. 42 ff. = *Politique musulmane de la Hollande*, S. 61 ff.; C. H. Becker, in *AR*, XV (1912), 549; H. Bruno, *Le régime des eaux en droit musulman* (Paris 1913), S. 183 ff.

Literatur: Mirza Kazem Beg, *Notice sur la marche et le progrès de la Jurisprudence parmi les sectes orthodoxes musulmanes*, in *JA*, 1850 (zum Teil veraltet); Ed. Sachau, *Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechtes*, in *Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Kl.*, Bd. 65 (1870); A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, I (Wien 1875), S. 470 ff.; C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islam*, in *Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* etc., IV. Serie, 6. Bd., 1883; ders., *Mohammedaansch Recht en Rechtswetenschap*, in *Indische Gids*, 1886; ders., *De fiqh en de eigenlijke rechtswetenschap*, in *Rechtsgel. Magazijn*, 1886; ders., *Le droit musulman*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, Bd. XXXVII, 1898; ders., *Mekka*, II (Haag 1889), 200 ff. sowie desselben kritische Abhandlungen in *Indische Gids*, 1884; *Litteraturblatt für oriental. Philologie*, 1884 und 1887 und *ZDMG*, LIII (1899); I. Goldziher, *Die Ẓāhiriten* (Leipzig 1884); ders., *Muhammedanische Studien*, II (Halle 1890), 66—87; ders., *Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit*, in *Zeitschr. für vergleichende Rechtswissenschaft*, VII (1888); Th. W. Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes* (Leiden 1910); *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts* von Joseph Schacht, Berlin u. Leipzig 1935.

Die islāmische Fiḳhliteratur nach den ver-

Digitized by Birzeit University Library

schiedenen Madhāhib sowie die europäischen Bearbeitungen s. bei Juynboll, *a. a. O.*, S. 356—363, ferner die betreffenden Abschnitte in Brokkelmann, *GAL.*

FIR'AWN (Plur. FARĀ'INA), Pharao. Das Wort wird von den Ḳur'ānkommentatoren zu Sūra II, 46 erklärt als ein *laḳab* oder *'alam* der amalekitischen Könige, ebenso wie Kisrā und Ḳaiṣar es sind für die Könige der Perser und Römer. Das Verbum *tajar'ana* bedeutet „frech und tyrannisch sein", wie denn auch der ḳur'ānische Fir'awn von al-Ya'ḳūbi (ed. Houtsma), I, 31, *al-Diabbār* „der Tyrann" genannt wird. Es werden in der arabischen Literatur verschiedene Fir'awn's namhaft gemacht; ihre Zahl wird sehr verschieden angegeben. Im Ḳur'ān aber ist Fir'awn immer der König, mit welchem Mūsā und Hārūn es zu tun haben; das Wort wird hier offenbar als Eigenname aufgefasst.

Die kur'ānischen Daten über Fir'awn gehen in einigen Punkten über die biblischen hinaus. Die wichtigsten sind folgende. Statt seiner Tochter wird seine Frau, Āsiya [s. dort], genannt. Weiter kommt ein gewisser Hāmān vor, der Sūra XXVIII, 38, XL, 38 beauftragt wird mit dem Bau eines Turmes (*ṣarḥ*), der bis zum Himmel reichen soll und auf welchem Fir'awn zum Gott Mūsā's aufsteigen will. Hier liegen offenbar mehrere Verwechslungen vor: Hāmān ist eine Erinnerung an den gleichnamigen Wazir aus dem Esterbuche; der Turm und seine Beschreibung erinnern an den Turm von Babel. Wahrscheinlich hat der biblische Bericht über den Bau der Festungen Ra'mses und Pitom die Veranlassung zu der letztgenannten Verwechselung gegeben.

Eine andere im Ḳur'ān auftretende Person aus Fir'awn's Umgebung wird nicht mit Namen genannt. Als Fir'awn Mūsā töten wollte „da sagte ein gläubiger Mann von Fir'awn's Leuten, der seinen Glauben verborgen hatte: Solltet ihr einen Mann töten, weil er sagt: Mein Herr ist Allāh, während er euch doch deutliche Zeichen gebracht von eurem Herrn? Wenn er ein Lügner ist, so sei seine Lüge auf ihm; wenn er aber die Wahrheit spricht, so wird euch etwas von demjenigen treffen, womit er euch bedroht" usw. (Sūra XL, 29 ff.).

Zweimal wird Fir'awn im Ḳur'ān „der der Pflöcke" genannt (*dhu 'l-awtād*) Sūra XXXVIII, 11; LXXXIX, 9). Dieser Ausdruck wird von den Kommentatoren verschieden gedeutet. Nach einigen wird in diesem Attribut ausgesagt, dass seine Dynastie wie mit Zeltpflöcken befestigt sei; nach anderen sind mit den Pflöcken die Heere gemeint. Nach anderen aber soll er die Sträflinge mit Händen und Füssen an in die Erde gesteckte Pflöcke angebunden haben.

Was weiter über die biblischen Berichte hinausgeht, ist die Mitteilung, dass die Zauberer, als sie sich bekehrten, von Fir'awn mit grausamen Strafen bedroht worden seien (Sūra VII, 111 ff.; XXVI, 45 ff.). Schliesslich soll sich Fir'awn selbst, im Augenblick da er ertrank, bekehrt haben; Gott habe aber seine Bekehrung nicht angenommen und seinen Leichnam ans Land spülen lassen, zum Exempel für andere (Sūra X, 90 ff.). Abweichende Erklärungen dieser Verse erwähnt L. Massignon, *Ḳitāb al-Ṭawāsīn*, S. 172 f. Weitere Daten über sūfische Meinungen betreffend Fir'awn, *ebd.*, S. X, 6, 93, 94, 170, 172, 173.

Es wird von ihm gesagt, dass er sich als Gott abe anbeten lassen (Sūra XXVIII, 38). Am Auferstehungstag wird er seinem Volkez ur Hölle vorangehen (Sūra XI, 100). Der Ḳur'ān macht keinen Unterschied zwischen dem Pharao der Bedrückung und demjenigen des Auszuges. Das erhellt auch hieraus, dass, als Mūsā und Hārūn zu ihm kommen, Fir'awn ersteren wiedererkennt (Sūra XXVI, 17).

Die muslimische Tradition weiss über die Fir'awn's folgendes zu berichten. Im Gegensatz zum Ḳur'ān werden schon in der Abraham- und in der Josephgeschichte Fir'awn's genannt, und zwar sagen einige, dass Joseph's erster Fir'awn al-Raiyān b. al-Walīd geheissen habe, und dessen Nachfolger Ḳābūs b. Muṣ'ab. Nach anderen war Nachfolger der Wazir des al-Walīd (oder Dārim) b. Joseph der Wazir des al-Walīd (oder Dārim) b. al-Raiyān. Auch in Bezug auf die Fir'awn's zwischen Joseph's und Mūsā's Zeit ist die Tradition nicht einig. Die Quellen, welche von der Bibel weniger direkt beeinflusst sind, sagen, dass der genannte Ḳābūs b. Muṣ'ab der erste Mann der Āsiya und Mūsā's Pflegevater gewesen sei. Als Mūsā die göttliche Berufung erhielt, sei er bereits gestorben und sein Nachfolger sei sein Bruder al-Walīd b. Muṣ'ab gewesen (Ṭabari's *Tafsīr* und Baiḍāwi zu Sūra II, 46; Ṭabari [ed. de Goeje], I, 443 ff.).

Ibn Isḥāḳ bei Ṭabari (ed. de Goeje), I, 444 ff. schliesst sich eng an Ex. 1, 8 an: Als Joseph und sein Fir'awn, al-Raiyān b. al-Walīd, gestorben waren, wurde der Thron von amalekitischen Fir'awn's besetzt bis zu der Zeit, wo al-Walīd b. Muṣ'ab den Thron bestieg; zu ihm sei Mūsā geschickt worden; er sei der frechste und grausamste von allen gewesen und habe am längsten regiert. Ob hier vielleicht eine dunkle Erinnerung an die Regierung Ramses' II. vorliegt, welche drei Viertel des XIII. Jahrhunderts füllte? — Nach Ya'ḳūbi (I, 211) und Mas'ūdi (II, 397) liegen zwischen Joseph's Fir'awn und Mūsā's Pflegevater zwei Könige. Und bei Zamaḳhshari, *Kashshāf* zu Sūra VII, 103 findet sich die Mitteilung, dass zwischen Joseph's Ankunft in Ägypten und Mūsā's Rückkehr aus Midian 400 Jahre verflossen seien; das hängt wohl mit Ex. XII, 48 zusammen.

Auch die anderen ägyptischen Könige, welche bei der Behandlung der israelitischen Königsgeschichte erwähnt werden, heissen in der Tradition Fir'awn, manchmal mit einem Attribut wie *al-A'raj* oder dergleichen.

Die kur'ānischen Berichte Fir'awn betreffend gestalten sich in der Tradition ungefähr folgendermassen. Fir'awn habe die Israeliten geknechtet und Frohndienst verrichten lassen. Als seine Sterndeuter oder Priester ihm eines Tages erzählten oder, wie andere sagen, als er geträumt habe, dass ein Israelite geboren werden sollte, der dazu bestimmt sei, ihm die Regierung zu rauben, erliess er den Befehl, alle neugeborenen israelitischen Knaben von jetzt an zu töten. Als ihm dann allmählich die Knechte ausgingen, änderte er den Befehl dahin, dass sie je im andern Jahr am Leben erhalten werden sollten. So erklärt es sich, dass Hārūn, der älter war als Mūsā, das Leben rettete.

Über den Mann aus seinen Leuten, der sich dem Ḳur'ān zufolge bekehrt habe, wird gesagt, dass er Khirḳīl, Shimʿān oder Ḥabīb geheissen habe. Nach einigen war er ein Neffe Fir'awn's, nach anderen sein Schatzmeister oder auch ein israelitischer Zimmermann, der für Mūsā's Mutter den Kasten, in welchem das Kind ausgesetzt wurde, gemacht hatte. Er soll von Fir'awn mit den Zauberern getötet worden sein, ebenso wie seine Frau,

Digitized by Birzeit University Library

die Zofe der Prinzessinnen, welche den Glauben ihres Mannes geteilt habe. Es wird aber auch erzählt, dass er beim Durchzug durch das Rote Meer zugegen gewesen sei.

Auch über den Turmbau weiss die Tradition mehreres zu berichten. Der Turm soll den Zweck gehabt haben, Fir'awn's Position zu verstärken, weil er fürchtete, dass seine Untertanen Mūsā folgen würden. Auch wollte er Mūsā's Gott erreichen. Der Turm sei der höchste gewesen, der je gebaut worden war. Als die Sonne aufging, verdunkelte sein Schatten den Westen, ging sie unter, den Osten. Als er vollendet war, stieg Fir'awn hinauf und schoss einen Pfeil in die Höhe, um Mūsā's Gott zu treffen. Da habe Gott ihn erprobt; er liess den Pfeil nämlich blutrot gefärbt zurückfallen. Da meinte Fir'awn, seinen Zweck erreicht zu haben. Es kam aber Gabriel und zerschlug mit seinem Flügel den Turm in drei Stücke: eins davon fiel in Indien nieder, eins im Ozean, eins im Maghrib; so hoch war der Turm. Nach Zamakhshari zu Sūra XXVIII, 38 fiel ein Stück auf Fir'awn's Heer und vernichtete viele seiner Soldaten.

Bei dem Durchzug habe Hāmān Fir'awn's Vorhut kommandiert. Als man es nicht wagte, ins Meer hineinzugehen, sei Gabriel auf einer Stute vorangeritten; vom Geruch der Stute angezogen, hätten sich die Hengste der Ägypter nicht zurückhalten lassen, und so sei das ganze Heer hineingeritten und ertrunken. Als Fir'awn die im Ḳur'ān erwähnten Worte der Bekehrung gesprochen habe, sei Gabriel herbeigestürzt und habe ihm mit einem Stück Schlamm des Meeres den Mund verschlossen, damit er durch eine Wiederholung der Worte Gottes Barmherzigkeit nicht erzwingen sollte. Gott habe dann Fir'awn's Leichnam anspülen lassen, damit die Israeliten glauben würden, dass er wirklich gestorben sei. — Abenteuerliche Angaben über Fir'awn's Person und Regierung finden sich noch bei Wüstenfeld, in *Orient und Occident*, I, 338 f. Auch bei Maḳrīzī finden sich viele Daten, welche aber mit dem Ḳur'ān und der islāmischen Tradition als solcher nicht im Zusammenhang stehen. Vgl. weiter den Artikel mūsā.

Literatur: Die Ḳur'ānkommentare zu den verschiedenen Stellen, wo Fir'awn vorkommt; Ṭabarī (ed. de Goeje), I, 378 f., 442 ff.; Ya'ḳūbī, *Historiae* (ed. Houtsma), I, 30 ff., 211 ff.; Mas'ūdī, *Murūdj* (ed. Barbier de Meynard), I, 92 f.; II, 368 f., 397 f., 410—414; III, 273; al-Kisā'ī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, ed. Eisenberg, S. 195 f.; Tha'labī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'* (Kairo 1290), S. 146 ff.; Abu 'l-Fidā' (ed. Fleischer), S. 98 ff.; Maḳrīzī, *Khiṭaṭ*, I, 142, 30 ff.; II, 465, 466; Grünbaum, *Neue Beiträge z. sem. Sagenkunde*, S. 152 ff.; G. Weil, *Bibl. Legenden der Muselmänner*, S. 126 ff.; Wüstenfeld, *Die älteste aeg. Gesch. nach den Zauber- u. Wundererzähl. d. Araber*, in *Orient u. Occident*, I (1862), S. 336 ff.

FIRDAWS ist ein künstlich gebildeter Singular zu *farādīs*, das von den Arabern aus παράδεισος entlehnt und von ihnen als Plural verstanden war (G. Hoffmann, in *ZDMG*, XXXII, S. 761). Die seltene Form *fi'lawl* (Lumsden, *Arabic Grammar*, S. 365, 368) wurde wahrscheinlich gewählt, um *firdaws* von einer Form (vielleicht *furdūs*) zu unterscheiden, die aus der echt arabischen Wurzel f-r-d-s stammt (*Lisān*, VIII, 45; Lane, *s.v.*). *Firdaws* findet sich in der altarabischen Poesie in der Bedeutung einer fruchtbaren Niederung (Bakrī, *Geogr. Wörterb.*, ed. Wüstenfeld, S. 514; Yāḳūt, III, 70 ff.) und zweimal im Ḳur'ān (XVIII, 107; XXIII, 11), und war für Muḥammad offenbar ein Synonym für *djanna* in der gewöhnlichen Bedeutung „Garten". Farādīs begegnet uns als Eigenname in Damaskus und Aleppo (Yāḳūt, III, 862 ff.). Merkwürdig ist, dass die Grundbedeutung des avestischen *pairidaēza*, „ein umwallter Platz", grade in dem entfernt abgeleiteten arabischen Worte fortlebt, sodass *firdaws* in den Wörterbüchern im engern Sinne mit *ḥadīḳa* erklärt wird. Es erinnert ausserdem an Weinstöcke und Palmbäume (Baiḍāwī zu Ḳur'ān XVIII, 107). Bei Ṭabarī (*Tafsīr*, XVI, 25—27) werden die Vermutungen der ältesten Ausleger angeführt, wovon aber bloss zwei Punkte einigermassen Begründung haben, dass es ein *rūmī* Wort ist und einen Weingarten bezeichnet. Sonst sagen sie, dass es der vornehmste, schönste, grösste und höchste Teil des Paradieses sei, der Aufenthalt jener, die im Leben das Gute befolgen und das Schlechte verboten haben. Auf Muḥammad selbst gehen Erzählungen zurück, dass es der höchste Teil des Paradieses sei, dass von dort die vier Ströme des Paradieses ausgehn usw. Genauere Angaben über diesen letztern Punkt siehe in al-Sha'rānī's Auszug aus der *Tadhkira* des al-Ḳurṭubī (Kairo 1324, S. 83; über al-Firdaws im allgemeinen S. 84 und 86). Saiyid Murtaḍā sagt jedoch in seinem Kommentar zum *Iḥyā'* (Band X, S. 525), es sei das zweite Stockwerk des Paradieses unter dem *'arsh* Allāhs, und über diesem käme die *djannat 'adan*. Wieder andere behaupten, *'illiyūn* sei der höchste Teil; eine lange Erörterung hierüber einschliesslich der Lehre von der Erscheinung Allāhs und der Anwesenheit Muḥammads mit seinem Volke im Paradiese enthält der *Ibrīz* des Aḥmad b. al-Mubārak, S. 277 ff. (Kairo 1316).

FIṬRA ist ein „Nomen der Art" (Wright ³, I, 123 D) zum Infinitiv *faṭr* und bedeutet (eine aus dem Äthiopischen entlehnte Bedeutung: Schwally, in *ZDMG*, LIII, 199 ff.; Nöldeke, *Neue Beiträge*, S. 49) „eine Art und Weise des Erschaffens oder des Erschaffenseins". Es findet sich in Sūra XXX, 29 (*khilḳa*, Baiḍāwī), während andere Formen des betreffenden Verbums in gleicher Bedeutung 14 mal vorkommen. Aber obgleich Muḥammad davon abgeleitete Formen ungezwungen gebraucht, war die Bedeutung des Wortes seinen Zuhörern dunkel. Ibn 'Abbās verstand es nicht, bis er hörte, wie ein Bedawī es auf das Graben eines Brunnens anwandte, wobei der Bedawī wahrscheinlich an die echt arabische Bedeutung von *faṭara* („spalten") dachte (= *shaḳḳ*; *LA*, VI, 362, Z. 20). Die besonders wichtige theologische Bedeutung des Wortes tritt hervor in dem Ausspruch Muḥammads: „Jedes Kind wird der *fiṭra* gemäss geboren (*'ala 'l-fiṭra*, d. h. nach der Art und Weise der Erschaffung durch Allāh; „nach Gottes Plan", vgl. Macdonald, *Religious Attitude in Islam*, S. 243); alsdann machen seine Eltern aus ihm einen Juden, Christen oder Magier". Dies ist eine der verschiedenen, einander widersprechenden Überlieferungen über die Frage, ob Kinder von Ungläubigen selig werden können. In der Beantwortung dieser Frage waren die Theologen stets unsicher und uneinig. Die angeführte Stelle bedeutet offenbar, dass jedes Kind von Natur als Muslim geboren, aber nach der Geburt durch seine Umgebung verdorben wird. Aber diese Erklärung — es ist die der Mu'taziliten (vgl. *Kashshāf*, ed.

Digitized by Birzeit University Library

Lees, II, 1094) — enthielt ernste theologische und juristische Schwierigkeiten. Erstens widerstreitet sie dem unumschränkten Willen (*mashi'a*) und der Führung (*hidāya*) Allāhs. Der orthodoxe Islām hält deshalb daran fest, dass die Eltern nur eine sekundäre Ursache (*sabab*) sein können, und dass die rechte Führung sowie die Irreleitung von Allāh selbst kommen muss. Zweitens würde diese und wohl auch jede andere Deutung der angeführten Überlieferung die Folgerung enthalten, dass ein solches Kind, wenn seine Eltern stürben, bevor es die Jahre der Unterscheidung erreicht hätte, von jenen nicht erben könnte, und dass, wenn es selbst vor den Jahren der Unterscheidung sterben würde, seine Eltern nicht von ihm erben könnten. Denn jene Ansicht setzt voraus, dass das Kind ein Muslim bis zu den Jahren der Unterscheidung ist, und das kanonische Recht stellt den Grundsatz auf, dass ein Muslim nicht von einem Nicht-Muslim erben kann oder umgekehrt (*hāshiya* des al-Bādjūrī zum *sharḥ* des Ibn Ḳāsim zum *matn* des Abū Shudjā', Kairo 1307, II, 74 ff.; Sachau, *Muhammedanisches Recht*, S. 186, 204, 206 — ein beliebter Stoff für Spitzfindigkeiten). Zwei Versuche werden gemacht, um diesem Dilemma zu entgehn: (1.) Jene Äusserung Muḥammads sei als ein Urteil (*ḥukm*) zu betrachten, das durch die späteren Bestimmungen über das Erbrecht widerrufen wurde. Hiergegen wird aber eingewendet, dass es eigentlich kein Urteil, sondern eine Aussage (*khabar*) sei, und dass Aussagen nicht widerrufen werden. (2.) Dass ein Kind zum Juden, Christen oder Magier gemacht werde, sei nicht im eigentlichen, sondern im bildlichen Sinne zu verstehn, und finde in diesem bildlichen Sinne vom Augenblicke der Geburt an statt; die gesetzliche Religion des Kindes aber sei von selbst die seiner Eltern, obschon es tatsächlich diese Religion erst annimmt, wenn sein Verstand gereift ist. Eine andere Ansicht war die, dass „erschaffen sein gemäss des *fiṭra*" lediglich bedeute „in einem gesunden Zustande erschaffen sein", gleich einem gesunden Tiere, mit der natürlichen Anlage entweder zum Glauben oder zum Unglauben, sobald die Zeit da wäre. Wieder andere behaupteten, dass *fiṭra* lediglich „Anfang" (*bad'a*) bedeute, oder dass er sich beziehe auf die Erschaffung der Menschen durch Allāh mit der Anlage zum Glauben oder Unglauben und das ihnen an dem Tage auferlegte Bündnis, da er sprach: *alastu bi-rabbikum* („bin ich nicht euer Herr?" Sūra VII, 171). Schliesslich soll es das sein, worauf Allāh die Herzen der Menschen richtet.

Literatur: Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa'* (ed. Kairo 1279/1280), II, 35; *Dict. of tech. terms*, S. 1117 ff.; *LA*, VI, 362 ff.; *Risāla* zu *Imān* von Abū Manṣūr Muḥammad al-Samarkandī, vorangestellt der Haiderābāder Ausg. des *Fikh al-akbar* des Abū Ḥanīfa, S. 25 ff.; al-Faiyūmī, *Miṣbāḥ*, s. v.; Krehl, *Beiträge z. muh. Dogm.*, S. 235; Hughes, *Dict. of Islam* unter *Infants*; Wensinck, *The Muslim Creed*, General Index, s. v.; Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, V, 16; VI, 480 (Ausg. Kairo 1308); Ṭabarī, *Tafsīr*, XXI, 24.

FURḲĀN (A.), Unterscheidung, Offenbarung, Heil. Das Wort kommt in der arabischen Literatur als ein ursprünglich arabisches und als ein aus dem Aramäischen entlehntes vor. Die Bedeutung des Wortes an einzelnen Ḳur'ānstellen ist nicht immer genau festzustellen; Muḥammad hat einen weiten Gebrauch davon gemacht; er liebte Wörter mit langem Vokal in der letzten Silbe, da sie feierlich klingen.

1. Das arabische Wort bedeutet Trennung, Unterscheidung, Beweis. Wahrscheinlich kommt aber diese Bedeutung im Ḳur'ān gar nicht vor, obwohl die Kommentatoren sie immer wieder vortragen mit der theologischen Nuancierung von „Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem". Es ist nicht unmöglich, dass Muḥammad auf solchem Wege zum Begriffe.

2. Offenbarung gekommen ist, weil diese Bedeutung dem Worte im Aramäischen nicht anhaftet. So findet es sich im Ḳur'ān auch auf vorhaftet. So findet es sich im Ḳur'ān auch auf vormuḥammedanische Offenbarungen angewandt, z. B. Sūra 21, 49, 3, 2, wo es nach Zamakhsharī ein Name für das Genus der himmlischen Bücher ist. Name für das Genus der himmlischen Bücher ist. Aber vom Ḳur'ān wird es Sūra 25, 1 gebraucht, wo es heisst: „Gesegnet ist der, welcher den *furḳān* auf seinen Knecht hat herabsteigen lassen, damit er ein Warner für die Geschöpfe sei". Und bei den Späteren ist es ein Synonym für Ḳur'ān geworden.

3. In der Bedeutung Heil ist das Wort aber sicher aramäisches Lehnwort. So Sūra 8, 42 „.... und was wir herabgeschickt haben auf unseren Knecht am Tage des *furḳān*, am Tage da die beiden Heere sich begegneten". Hier wird die Schlacht bei Badr Tag des *furḳān* genannt. Die Kommentatoren zu dieser Stelle geben zum Teil schon die Erklärung *al-naṣr* „Sieg". Das ist aber das aramäische *furḳānā*, gleichbedeutend mit dem hebräischen *yēshaʿ* „Heil".

Literatur: A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, S. 55 f.; Schwally, *ZDMG*, LII, 134 f.; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 34; Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, S. 23 f.; vgl. *A Dictionary of technical Terms* (*Bibliotheca Indica*), II, 1130.

FURŪʿ. [Siehe FIḲH, UṢŪL].

FUTUWWA. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnet dieses Wort das Ganze der rühmlichen Eigenschaften, die den ritterlichen jungen Mann (*fatā*) kennzeichnen, insbesondere die Freigebigkeit (*karam*, *sakhā'*). Im Ḳur'ān bedeutet *fatā* sowohl Jüngling (Sūra XVIII, 10; XX, 60) wie Sklave (XII, 30, 36, 62; XVIII, 60, 62). In einer im *Lisān al-ʿArab* (XX, 4) überlieferten und dem Propheten zugeschriebenen Tradition heisst es: „Sagt nicht mein *ʿabd*, sondern mein *fatā*" (vgl. Bukhārī, *ʿItḳ*, B. 17; Muslim, *Alfāẓ*, Trad. 13—15).

Auf Grund des angeblichen Prophetenwortes: „*Lā fatā illā ʿAlī walā saif illā Dhu'l-Fakār*" (vgl. *Chronique de Tabari*, trad. Zotenberg, III 27; nach einer anderen Tradition am Tage von Badr von einem Engel vom Himmel her gerufen, vgl. Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, *al-Riyāḍ al-Naḍira*, Kairo 1327; oder im Kampf bei Uhud von einem Unbekannten gerufen, vgl. Ibn Hishām, *Sīra*, Kairo 1346, II, 89. — Über die Verwendung des Spruches vgl. Reinaud, *Monumens*, II, 153, 307; *Téjdschr. voor Ned.-Indië*, 1873, II, 333 ff.) betrachteten sich die Familienglieder des Propheten als die wahren Vertreter der Futuwwa, die von ihrem Urahn hergeleitet wurde und die im Lauf der Zeit die Bedeutung von Ritterwürde, Chevalerie erhielt. Namentlich vom Khalifen al-Nāṣir li-Dīn Allāh (575—622 = 1180—1225), der nach dem *K. al-Fakhrī* Imāmit war, wird berichtet, dass er mehreren Fürsten und

Digitized by Birzeit University Library

Grossen die Futuwwa-Würde verlieh, mit welcher er das Privileg von *ramy al-bunduḳ* verband. Die Aufnahme geschah durch die zeremonielle Bekleidung mit ein Paar Hosen, *sarāwīl al-futuwwa* oder *libās al-futuwwa* genannt, und das Trinken des Ritterbechers (*ḳa's al-futuwwa*). Der Ritter, dessen Würde sich vererbte, hatte das Recht auf seinen Waffen die Figuren des Bechers oder der Hosen oder beider anzubringen. Nach dem *K. ʿumdat al-ṭālib* hatte die ʿalidische Familie Āl Muʿaiya seit al-Nāṣir das Recht die Futuwwa zu verleihen. Der zu dieser Familie gehörige Naḳīb Tādj al-Dīn Muḥammad verlieh auch die *khirḳat al-taṣawwuf*.

Ibn Ḏjubair (Ausg. 1907, S. 280, wo S. 280 die Lesung der HS., also *yaḥzimānahu* beizubehalten ist) berichtet von einer Genossenschaft in Syrien, welche die Futuwwa dadurch betätigte, dass ihre Mitglieder rücksichtslos gegen die Rāfiditen auftraten; ein von ihnen bei der Futuwwa geschworener Eid wurde unbedingt gehalten.

In Klein-Asien fand Ibn Baṭṭūṭa Bruderschaften, deren Mitglieder (*fityān*) grossenteils dasselbe Gewerbe hatten und unter einem *akhī* genannten Vorsteher in einem Konvent (*zāwiya*) zusammenlebten von dem Gewinn ihrer draussen verrichteten Arbeit. Nach der gemeinschaftlichen Mahlzeit verbrachten sie den Abend mit Gesang und Tanz. Ihre Kleidung bestand aus einem Mantel (*ḳabāʾ*), einer weisswollenen Mütze (*ḳalansūwa*), an deren oberem Teil ein Streifen Stoff von der Länge einer Elle befestigt war, und Schuhen (*akhfāf*); im Gürtel trugen sie ein 2 Ellen langes Messer. Sie übten Gastfreundschaft gegen die Fremden und gingen rücksichtslos gegen tyrannische Gewalthaber und ihre Helfer vor (ed. Paris, II, 260 ff.). In Konya verweilte derselbe Reisende in der Zāwiya des Ḳāḍī Ibn Ḳalam Shāh, deren Bewohner (*fityān*) *sarāwīl* trugen und ihre Futuwwa-Regel bis auf ʿAlī zurückführten. Sie zeichneten sich aus durch Übung der Gastfreundschaft (o.c. II, 281 f.). In vielen solcher Fityān-Konvente fand Ibn Baṭṭūṭa bei seiner Reise Aufnahme (o.c. II, 270—368 passim).

In der Sprache der Ṣūfīs ist *futuwwa* der Ausdruck für eine Gesinnung, die sich nach verschiedenen Seiten hin betätigt und somit nicht mit einem einzigen Wort wiedergegeben werden kann. Im allgemeinen wird *futuwwa* charakterisiert als „andere über sich selbst stellen" (*ithār ʿalā nafsihi*), was nach al-Ghazzālī (*Iḥyāʾ*, ed. Kairo 1282, III, 213) die höchste Stufe von *sakhāʾ* ist. Dies gibt sich kund in Freigebigkeit, Uneigennützigkeit, Selbstverleugnung, Selbstentsagung, Erhabensein über Enttäuschungen, Nachsichtigkeit gegen die Fehler anderer u.s.w. Al-Ḳushairī gibt durch eine Reihe von Umschreibungen und Anekdoten die Tragweite des Begriffes einigermassen an. Ausserdem besteht eine Verwandtschaft zwischen der *futuwwa* und den *makārim al-akhlāḳ* (den hervorragenden Tugenden), welche letzteren einen Bestandteil der mystischen *futuwwa* bilden (vgl. al-Sulamī, *K. al-futuwwa*, Hs. Aya Sofia No. 2049, fol. 80). Für al-Tustarī, den dogmatischen Moralisten, beschränkt sich die *futuwwa* auf die *makārim al-akhlāḳ* (vgl. Hs. Dār al-Kutub, Kairo: *Taṣawwuf wa-akhlāḳ dīniya*, No. 994, Fol. 9).

Schliesslich ist die *futuwwa* eines der bezeichnenden Elemente des islāmischen Zunftwesens, welches in dieser Hinsicht viele Elemente der mystischen Bruderschaften übernommen hat.

Im heutigen ägyptische Dialekt ist *fetewwa* oder *ftuwwa* (plur. *ftewwāt* und *ftuwwāl*) soviel wie „Zuhälter"; das dialektische Verbalnomen *futuwwa* wurde meist in verächtlichen Sinne für *futuwwa* gebraucht, entsprechend dem familiären Ausdruck „den Schlauen spielen".

Literatur: Hammer-Purgstall, *JA* 1849 S. 5—14; 1855, S. 282—290; Quatremère, *Hist. des sultans mamlouks*, I, 58 N. 83 (die Zitate aus dem *K. ʿUmdat al-ṭālib* finden sich in der Ausg. Bombay 1318, S. 150); Dozy, *Suppl. sub voce.*; al-Ḳushairī, *Risāla* (Kairo 1318), S. 122 ff.; al-Ḏjurdjānī, *Taʿrīfāt* (ed. Flügel) S. 171; *Dict. of. techn. Terms* (ed. Sprenger c.a., II, 1156), *Tādj al-ʿArūs* (2. Ausg.) X, 376 ff. B. Fares, *L'honneur chez les arabes avant l'Islam*, Paris 1932; F. Taeschner, *Die islamischen Futuwwabünde*, in *ZDMG* LXXXVII (1933). Über die F. im Sinne von Rittertum: Goldziher, *Ein Fetwa gegen die Futuwwa* in *ZDMG*, LXXIII (1919), 127—8; J. Schacht, *Zwei. neue Quellen zur Kenntnis der Futūwa* in *Festschrift Jacob*, Leipzig 1932 S. 277 ff.; Ibn al-Sāʿī, *al-Diāmiʿ al-mukhtaṣar*, ed. M. Ḏjawād und P. Anastase, Bagdad 1934, IX 221—6; P. Kahle, *Ein Futuwwa-Erlass des Chalifen al-Nāṣir* in *Arch. f. Orientforschung*, Berlin 1933, S. 52—58. Über die mystische F.; Suhrawardī, *K. ʿAwārif al-Maʿārif*, Kairo 1384, III, 31—2; F. Taeschner, *Der Anteil des Sufismus an der Formung Ides Futuwwaideals* in *Isl.* XXIV (1937); L. Massignon, *Salmān Pāk*, Paris 1933 S. 28—9. Über die F. im Zunftwesen: H. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, Berlin 1913 (*Türk. Bibl.* Bd. 16).

G

GABRIEL. [Siehe DJABRĀʾĪL].

ST. GEORG. [Siehe DJIRDJIS].

GHAIBA (a.), gilt als Infinitiv der Grundform, während *ghaib* gleichen Sinn mit dem Partizip *ghāʾib* hat. Es bedeutet demnach „Abwesenheit", oft auch „Geistesabwesenheit", und hieraus hat sich im Ṣūfismus die weitere Bedeutung „Entfernung des Herzens von allem ausser Allāh" entwickelt, wofür manchmal auch der Ausdruck *ḥuḍūr* „Zusammensein mit Allāh" eintritt. *Ghaiba* bildet eine Vorstufe des *fanāʾ* [s. d.], d. h. des vollständigen „Aufhörens" oder „Verschwindens" des Ichs. Über die Entwicklung dieser Idee im einzeln s. Nicholsons Übersetzung des *Kashf al-maḥḏūb* des Hudjwīrī, S. 248 f. nebst Index; ferner die *Risāla* des Ḳushairī mit den Kommentaren des Zakariyā al-Anṣārī und des ʿArūsī (Būlāḳ 1290, Bd. I, S. 66 f.), den Kommentar des Saiyid al-Murtaḍā zu Ghazzālīs *Iḥyāʾ*, VII, 248 und Macdonald, *Religious Attitude and Life in Islam*, S. 260, 262.

Häufig bezeichnet *ghaiba* auch die Lebenslage eines Menschen, der von Allāh den Augen der

Digitized by Birzeit University Library

Welt entrückt und dessen Lebensdauer während dieser Zeit (seine *ghaiba* genannt) auf wunderbare Weise verlängert worden ist. Das beste Beispiel hierfür ist der verborgene Imām oder Mahdī der šīʿitischen Zwölfer. Obwohl im allgemeinen unsichtbar, weilt er noch auf Erden (vgl. AL-ḪAḌIR), ist zeitweise von einigen gesehen worden und mit andern in Verkehr getreten und kontrolliert andauernd die Schicksale seines Volkes (vgl. die Abhandlung von Ibn Bābūya, *Fi ithbāt al-ghaiba*, ed. Möller (*Beiträge zur Mahdilehre des Islam*, 1; Goldziher, *Vorlesungen*, S. 232 f., 269 f.; *Arabische Philologie*, II, S. LXII f.).

GḤĀLĪ (A.), Plur. *ghulāt*, „einer der übertreibt, über Grenze und Mass hinausgeht", besonders in der Verehrung gewisser Personen, namentlich ʿAlī's und der ʿAliden, so dass er sie als Inkarnationen der Gottheit betrachtet. Welche Sektenführer als Ghulāt zu bezeichnen sind, hängt folglich vom Standpunkt des Berichterstatters ab, doch gewöhnlich werden alle diejenigen, welche Inkarnationen (*ḥulūl*), Seelenwanderung (*tanāsukh*) und ähnliche dem Islām ursprünglich fremde Vorstellungen annehmen, als Ghulāt betrachtet. Vgl. Friedländer, in *JAOS*, XXIX, 12.

GḤANĪMA (A.), d. i. Kriegsbeute. Darunter verstehen die muslimischen Gelehrten die im Kampfe eroberten Waffen, Reittiere und alle sonstige bewegliche Habe der besiegten Ungläubigen (vgl. FAI²). Vier Fünftel der Beute sind unter die Truppen zu verteilen, welche bei der Schlacht zugegen waren, gleichgültig, ob sie mitgekämpft haben oder nicht. Reiter können einen dreimal (nach der Ansicht des Abū Ḥanīfa jedoch nur einen zweimal) grösseren Anteil beanspruchen als Fusssoldaten. Wer einen Feind im Kampfe getötet hat, erhält ausserdem dessen Waffenrüstung (*salab*).

Das übrigbleibende Fünftel gehört Allah: „Wisset, dass von dem, was ihr erbeutet, ein Fünftel Allah gehört — seinem Gesandten, dessen Familie, den Waisen, Bedürftigen und Reisenden — wenn ihr an Allah glaubt". Dieser Qorʾānvers (Sūra VIII, 42) wurde kurz nach der Schlacht bei Badr geoffenbart. Schon seit alters erhielten die arabischen Häuptlinge einen bestimmten Teil der Beute, und es war also kaum etwas Neues, als der Prophet in diesem Qurʾānvers ein Fünftel der Ghanīma zur Bestreitung von Staatsausgaben in Allāhs Namen zugebilligt erhielt.

Nach Muḥammads Tode hielt man anfänglich den Imām für befugt, das Fünftel der Beute in der Weise zu verwenden, wie es ihm im allgemeinen Interesse der Muslime am besten dünkte. Das war auch die Lehre des Mālik b. Anas. Aber die meisten der späteren muslimischen Gelehrten haben Qurʾān VIII, 42 wörtlich aufgefasst. Nach ihrer Ansicht muss das für Allah bestimmte Fünftel zu gleichen Teilen unter die fünf ausdrücklich in der Offenbarung namhaft gemachten Kategorien (nach der Meinung des Abū Ḥanīfa jedoch nur unter drei der in Qurʾān VIII, 42 genannten Kategorien: die Waisen, Bedürftigen und Reisenden) verteilt werden; der ursprünglich für den Propheten persönlich bestimmte Teil ist nach der šāfiʿitischen Lehre zum allgemeinen Besten der muslimischen Gemeinde zu verwenden.

Auch Kriegsgefangene gehören zur Beute. Die Ungläubigen, welche in muslimische Kriegsgefangenschaft geraten — Frauen und Kinder ebenso gut wie Männer — werden als Sklaven unter die Truppen, welche ein Anrecht auf die Beute haben, verteilt. Der Imām darf jedoch über männliche, freie, erwachsene Kriegsgefangene noch auf andere Arten verfügen. Er kann sie nämlich, je nachdem das Wohl der Muslime es erfordert, auch gegen Lösegeld (oder sogar ohne ein solches) wieder in Freiheit setzen, sie gegen muslimische Kriegsgefangene austauschen, oder aber sie töten lassen; nach der Lehre des Abū Ḥanīfa darf er sie jedoch nicht in Freiheit setzen.

Die für die Verteilung der Ghanīma geltenden Regeln finden nach der Ansicht der meisten muslimischen Gelehrten keine Anwendung auf den Grund und Boden in den eroberten Ländern (siehe: FAI²).

Literatur: Die Kommentare zu Qurʾān VIII, 42 und das Kapitel über den Ǧihād in den Traditionssammlungen und Fiḳh-Büchern; Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭānīya* (ed. M. Enger, Bonn 1853), S. 217, 226 ff.; F. F. Schmidt, *Die Occupatio im islamischen Recht* (*Isl.*, I, 300 ff.); und die im *Handbuch des Islam. Gesetzes* vom Verfasser dieses Artikels (Leiden 1910), S. 345 und 336 zitierte Literatur.

GḤAWṮH (A.), „Hilfe, Erlösung", Beiwort des Ḳuṭb, des obersten Heiligen in der ṣūfischen Heiligenhierarchie. Es wird nur dann von ihm gebraucht, wenn er als jemand gedacht ist, dessen Hilfe man sucht; dies ist aber nach der Natur des Ḳuṭb praktisch immer der Fall. Daher ist es ein zum Begriff des Ḳuṭb notwendig gehörendes Beiwort. Andere behaupten, der *ghawth* genannte Heilige stehe in der Hierarchie unmittelbar unter dem Ḳuṭb.

Literatur: Ǧurǧānī, *Taʿrīfāt* (Ausg. Kairo 1321), S. 109; *Dict. of techn. terms*, S. 141, 1091, 1167; Lane, s. v., S. 2306ᵃ; Hughes, *Dict. of Islam*, S. 139ᵃ; Hudjwīrī, *Kashf al-maḥdjūb*, übers. von Nicholson, S. 214; A. v. Kremer, *Gesch. der herrschenden Ideen des Islams* (1868), S. 172 f.

AL-GHAZZĀLĪ (über die Form vgl. *JRAS*, 1902, S. 18—22 sowie *OM*, XV, S. 58), Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī al-Šāfiʿī, der originellste Denker und grösste Theologe des Islām.

1. Sein Leben. Er wurde 450 (1058) zu Ṭūs in Ḫurāsān geboren und daselbst sowie in Naisābūr erzogen. In letzterer Stadt genoss er besonders den Unterricht des Imām al-Ḥaramain [s. AL-DJUWAINĪ], mit dem er bis zu dessen Tode im Jahre 478 (1085) zusammenlebte. Von frühester Jugend an zeigt sich bei ihm ein Hang zur Skepsis. Obwohl er in ṣūfischer Umgebung lebte und sich an den ṣūfischen Übungen beteiligte, blieben diese doch ohne nachhaltige Einwirkung auf sein Gemüt, und er ging lieber theologischen und juristischen Spitzfindigkeiten nach. Dies tat er schon, als er noch nicht zwanzig Jahre alt war, nachdem er mit dem *taḳlīd* [s. d.] sehr früh gebrochen hatte. Von Naisābūr begab er sich an den Hof des Seldjūkenwezirs Niẓām al-Mulk, dessen Gefolgschaft von Rechtsgelehrten und Theologen er angehörte, bis er 484 (1091) als Lehrer an die Niẓāmīya-Madrasa zu Baghdād berufen wurde. Um diese Zeit wurde er ein vollendeter Skeptiker, der nicht nur die religiösen Wahrheiten, sondern auch die Möglichkeit jeder sicheren Erkenntnis bezweifelte. Den Skeptizismus überwand er nie, wenigstens soweit er die Philosophie betraf. In Baghdād lehrte

Digitized by Birzeit University Library

und schrieb er über Rechtswissenschaft und verfasste Streitschriften gegen die Taʿlimiten (Bāṭiniten, Imāmiten, Ismāʿiliten), die 485 (1092) Niẓām al-Mulk ermordet hatten. Dabei suchte er selbst einen sichern wissenschaftlichen und theologischen Standpunkt zu gewinnen und studierte von 483 (1090) bis 487 (1094) mit Eifer die verschiedenen Lehrsysteme seiner Zeit, namentlich Philosophie. Schliesslich wandte er sich allen Ernstes dem Ṣūfismus zu. Der Intellektualismus hatte ihn nicht befriedigt, sollte er es nicht mit dem religiösen Erlebnis versuchen? Er war zum Glauben an Gott, an die Prophetie und das Weltgericht zurückgekehrt — oder, wie er selbst sich ausdrückt, Gott hatte ihm diesen Glauben wiedergegeben — und Furcht vor dem Dies irae hatte ihn ergriffen. Vom Raǧab bis zum Ḏhu 'l-Kaʿda 488 (1095) verursachte ihm eine durch Schrecken hervorgerufene innere Umkehr schwere Kämpfe, unter denen er physisch und geistig zusammenbrach. Schliesslich, im Ḏhu 'l-Kaʿda, gab er seine glänzende Stellung auf, entsagte allem weltlichen Ehrgeiz und verliess Baġdād als wandernder Derwish. In der Hingabe an das asketische und beschauliche Leben suchte er Frieden für seine Seele und Gewissheit für seinen Geist. Und beides wurde ihm zuteil. Seitdem war sein Standpunkt der pragmatische, und er lehrte, dass der Intellekt nur dazu benutzt werden solle, das Vertrauen zu ihm zu zerstören, und dass die einzige zuverlässige Kenntnis die durch Erfahrung erworbene sei. Ein rein philosophisches Lehrgebäude habe keine feste Grundlage. Hierin war seine Dialektik ebenso unerbittlich wie die Humes. Auch den Systemen der spekulativen Theologen fehle die intellektuelle Gewissheit, wenn auch ihre Lehrsätze richtig seien. Diese könnten nicht durch spekulative Methoden, sondern nur durch die unmittelbare Erkenntnis, die Gott ins Herz des Gläubigen eingiesst, sichergestellt werden. Mit dieser persönlichen Erfahrung (*maʿrifa*) ist die Tatsächlichkeit prophetischer Offenbarung erwiesen und die Wahrheit des theologischen Systems gesichert. Trotzdem kann kein Zweifel darüber sein, dass Ġhazzālīs Denkweise durch seine philosophischen Studien eine durchgreifende Klärung erfahren und dass er die Formen griechischer Dialektik in die muslimische Gedankenwelt endgültig eingeführt hat. Was Ašʿarī halbbewusst begonnen, hat Ġhazzālī vollbewusst vollendet. Sein besonderes Verdienst ist es ferner, die Formen griechischer Dialektik zur Aufstellung eines besonderen pragmatischen Systems benutzt zu haben. Die spätern Theologen haben ihn nicht immer verstanden oder teilten nicht seine Ansichten, aber der moderne Islām scheint seine Methode wieder aufnehmen zu wollen. Der Bericht, den er selbst von seinem geistigen Entwicklungsgange im *Munḳiḏ min al-ḍalāl* gibt, ist zweifellos getreu, und die philosophische Notwendigkeit dieser Entwicklung sowohl für Ġhazzālī selbst als auch für die Weiterbildung der muslimischen Gedankenwelt, die beide keinen Ausweg mehr fanden, liegt klar zutage. Wie bei Ašʿarī konnte nur ein tiefgehendes, inneres Erlebnis die Fesseln der Überlieferung sprengen und die zur Änderung der Zeitströmung nötige persönliche Kraft verleihen. Politische Verwicklungen mögen zur Zerrüttung seiner Nerven beigetragen haben. Barkiyārūḳ wurde 488 (1095) Seldjūḳensultān und tötete seinen Oheim Tutush kurz vor Ġhazzālīs Flucht, und der Ḫalife, an dessen Hof Ġhazzālī eine wichtige Stelle bekleidete, hatte sich für Tutush erklärt. In ähnlicher Weise erfolgte seine Rückkehr zum tätigen Leben (499 = 1105) bald nach Barkiyārūḳs Tode im Jahre 498 (1104). Fast zwei Jahre verlebte er in Syrien in strenger Abgeschiedenheit und machte schliesslich gegen Ende 490 (1097) die Wallfahrt nach Mekka. Dann folgten neun Jahre stiller Zurückgezogenheit an verschiedenen Orten, die nur durch zeitweilige Rückkehr zu seiner Familie und der Welt unterbrochen wurde. Während dieser Zeit schrieb er sein *Iḥyāʾ* und andere Werke, er predigte in Baġdād und trug hier sowie in Damaskus aus dem *Iḥyāʾ* vor. Schliesslich nötigte ihn „der Sultān der Zeit" (*Munḳiḏh*, Ausg. 1303, S. 43), an der Niẓām-Madrasa in Naisābūr eine Lehrstelle anzunehmen, worin er im Ḏhu 'l-Kaʿda 499 (1105) einwilligte. Die Zeitläufe forderten ein kräftiges reformatorisches Eingreifen; dies war ihm klar, ebenso aber auch, dass der Staat zur Ausrottung von Häresie und Unglauben eines kraftvollen und religiösgesinnten Herrschers bedurfte. Einen solchen hatte man augenscheinlich in Muḥammad, dem Bruder Barkiyārūḳs, gefunden, der 498 (1104) Sulṭān geworden war, und an den Ġhazzālī sein ursprünglich persisch abgefasstes *al-Tibr al-masbūk*, ein Handbuch ethischer Lebensregeln für Könige, gerichtet hatte. Seine Zurückberufung zum Lehramt hatte jedoch hauptsächlich Faḫr al-Mulk betrieben, der Sohn seines alten Gönners Niẓām al-Mulk, der Wezīr Sandjars, des Herrschers von Ḫurāsān. Indes blieb Ġhazzālī nicht lange im öffentlichen Amte. Seine Sehnsucht nach einem ruhigen und beschaulichen Leben zog ihn fortwährend zurück, auch wird von Unstimmigkeiten dortselbst berichtet. So kehrte er denn nach Ṭūs zurück und lebte hier abgeschieden von der Welt mit einigen Schülern, an einer Madrasa und in einer Ḫānḳāh (Ṣūfikloster) lehrend. Daselbst starb er auch am 14. Djumādā II 505 (19. Dez. 1111).

2. Seine Lehrtätigkeit und sein Einfluss. Obgleich selbst einer der bedeutendsten Rechtsgelehrten, entsetzte er doch den Fiḳh seiner angemassten hohen Stellung, geisselte seine Kasuistik und liess ihn nicht als zur Religion gehörig gelten. Ähnlich verfuhr er mit dem *kalām* und verurteilte namentlich das Bestreben, den Glauben der Menge zu einem System von logisch bewiesenen Glaubenssätzen (*ʿaḳāʾid*) auszugestalten. Hierin folgte er Šāfiʿī, dem Gründer seines *madhhab*. Auch trat er der Unduldsamkeit der Mutakallimīn entgegen, indem er lehrte, dass alle, welche die allgemeinen Grundsätze des Islām befolgten, Gläubige seien. So in seiner *Tafriḳa*; ausserdem fordert er aber auch im *Iḳtiṣād* (Ausg. von 1303, S. 31, 32, 51, 62) und im *Munḳiḏh* (Ausg. von 1303, S. 42), dass die Religion der Ungebildeten durch den weltlichen Arm des Staates geschützt werden müsse. Diese Grundsätze sind dank seiner hohen Stellung als Gelehrter und seiner Popularität als Prediger durchgedrungen. Der Consensus (*iḏjmāʿ*) der muslimischen Gemeinde hat sie angenommen, und er selbst gilt nicht nur als der *mudjaddid* (Erneuerer) seines Jahrhunderts, sondern auch als der grosse Wiederhersteller des Glaubens (*muḥyi 'l-dīn*). Natürlich gab es auch später und bis auf den heutigen Tag Rechtsgelehrte und spekulative Theologen, die ihre eigenen Systeme zimmerten und ihnen Geltung zu verschaffen suchten. Al-Ġhazzālī machte auch die Philosophie seinen Glaubensgenossen zugänglich, indem er das

Digitized by Birzeit University Library

geheimnisvolle Dunkel, das sie umgeben hatte, zerstreute. Sie ist nach ihm einfaches „Denken", und die Philosophen und ihre Systeme können von jedem einsichtsvollen Menschen verstanden werden. Dagegen ist das Letzte und Unbedingte philosophisch nicht zu erfassen; die Metaphysik kann nicht auf das blosse Denken gegründet werden. Dieser Agnostizismus war nur eine Weiterbildung und vollendetere Form des Systems der späteren Ash'ariten. In positiver Richtung setzte er Kushairi's Werk fort und gab dem Süfismus eine sichere Stellung in der muslimischen Orthodoxie. Hierin ist Ghazzālī der Begründer der zweiten grossen Epoche der Entwicklung, während Ash'ari, indem er die logische Beweisführung zur Verteidigung der Orthodoxie benutzte, die erste angebahnt hatte. So war für al-Ghazzālī die Grundlage aller religiösen Gewissheit das Erleben in der Ekstase. In ihr wird er wie jeder *'ārif* (wer der intuitiven Erkenntnis teilhaftig wird, vielleicht eine Übersetzung von „Gnostiker"; s. Bauer, *Dogmatik al-Ghazzālī's*, S. 35) inne, dass die von den Alten (*al-salaf*) überlieferten Dogmen auf Wahrheit beruhen und wie dieselben zu verstehen sind. Nach jenem Zeitalter des kindlichen Glaubens schaute er sehnsuchtsvoll zurück. Das führte ihn auf ein sozusagen biblisch-theologisches Studium des Kur'āns und der von Muḥammad überlieferten Lehren. Praktisch versuchte er durch Predigten über die Schrecken des kommenden Gerichtes die Menschen zur Religion und dem Weg der Alten zurückzuführen. Seine eigene Bekehrung hatte sich ja unter dem Drucke der Furcht vollzogen. In seltsamem Widerspruch mit seiner sonstigen Haltung steht der Nachdruck, den er auf die Liebe zu Allāh legte. Es ist dies indes nur ein besonderer Fall des Gegensatzes zwischen dem innigen Leben der Heiligen mit Gott, dass er kennen gelernt hatte, und dem auf menschlicher Verstandestätigkeit beruhenden theologischen System, zu dessen Annahme er sich verpflichtet fühlte. Trotz seiner oben erwähnten merkwürdig unduldsamen Haltung in bezug auf den Glauben der grossen Menge ist sein Einfluss in der Förderung der Nächstenliebe, in dem Antrieb zu selbständigem Forschen und geistiger Betätigung wirksam gewesen und ist es noch. Man hat auch auf den indirekten Einfluss hingewiesen, den er auf die europäische Gedankenwelt, selbst die modernste, ausübte. Diese Einwirkung erstreckte sich durch den *Pugio Fidei* des Raimund Martin zuerst auf Thomas von Aquin und später auf Pascal. Für die al-Ghazzālī nachgesagten Beziehungen zu den 'Aliden und zum Buch *Djafr* siehe den Art. DJAFR, für seine Beziehung zur Magie siehe *Descr. of Ar. and Turk. MSS. in Newberry Library, Chicago*, S. 6 ff.

3. Seine Aufrichtigkeit. Schon von den Zeitgenossen al-Ghazzālī's wurde die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung in Zweifel gezogen; sie empfanden den Wandel vom streitbaren, skeptischen Rechtsgelehrten zum ekstatischen Heiligen mit seinen Predigten über die Furcht vor Gott als gar zu gross. Später waren es die Philosophen, die, durch seine Dialektik empfindlich getroffen und unfähig, zu glauben, dass ein Mann, der sich so gut auf die Philosophie verstand, nicht heimlich wenigstens ein Philosoph sein sollte, in seinen Schriften nach Belegen für eine esoterische Lehre suchten. Zwei Dinge schienen dafür zu sprechen: 1. Ghazzālī war offen für eine vorsichtige Auswahl beim Unterricht eingetreten und hatte überdies ein Buch veröffentlicht mit dem Titel *al-Madnūn bihi 'alā ghair ahlihi* („was man solchen vorenthalten muss, die nicht reif dafür sind"), ein Buch, worin übrigens keine häretische Ansicht zu finden ist. In seinem *Imlā'*, einer Antwort auf die gegen sein *Iḥyā'* gerichteten Angriffe, verteidigt er ausdrücklich, unter Hinweis auf das Beispiel des Propheten und der Genossen, die Praxis, gewisse theologische Gedankengänge vor solchen geheim zu halten, die nicht in der Lage sind, sie zu verstehen, und die dadurch entweder im Glauben oder in den Sitten irregeführt würden (ed. am Rande von *Itḥāf al-sāda*, Kairo 1311, S. 45, 159—164, 225 ff., 247 ff.). Andere Belege für dieselbe Praxis in *Arba'īn* (Ausg. 1328, S. 25 ff.), ferner in *Djawāhir* (Ausg. 1329, S. 25 ff.); diese Stellen sind auch wichtig für die Bestimmung der Reihenfolge, in der seine Bücher geschrieben wurden. Ausserdem s. *Mishkāt* (Ausg. 1322, S. 54 ff.) und *Mizān al-'amal* (Ausg. 1328, S. 212 ff.), über die verschiedenen *madhhab* und inwieweit jemand einer eigenen Ansicht folgen darf. Das war tatsächlich die im Islām von Anfang an herrschende Praxis gewesen. Selbst al-Shāfi'ī, der sonst durchaus gegen den Kalām war, war damit einverstanden, dass einige ihn zur Verteidigung des Glaubens studieren könnten. Ähnlich war am Ende der Entwicklung die Haltung Ibn Khaldūns, nur dass zu seiner Zeit diese Notwendigkeit geschwunden war (ed. Quatremère, III, 43; de Slane, III, 63). Sie war immer ein *farḍ kifāya* und kein *farḍ 'ain* gewesen und hatte einen ähnlichen Ursprung wie das *bilā kaifa* von al-Ash'ari. So stand das höhere Wissen nicht in Widerspruch mit dem einfachen Glauben, sondern es entwickelte, begründete und vertiefte diesen, auch war es jedem erreichbar, der die dafür nötigen Voraussetzungen mitbrachte. Diese Lehre führte schliesslich höchst seltsamerweise zu der averroistischen Theorie von der doppelten Wahrheit. In der Tat war das ein besonderer Fall der v i e l f ä l t i g e n Wahrheit, die der Islam von jeher zugelassen hatte. 2. Al-Ghazzālī konnte naturgemäss die intuitive Erkenntnis der religiösen Wahrheiten, die ihm in der Ekstase zugeflossen war, nicht anders als in metaphorischer und symbolischer Weise ausdrücken. Immerfort betont er, dass es Ideen gibt, welche die Sprache nicht in entsprechenden Worten wiedergeben, sondern nur durch Bilder andeuten kann. Wenn dann solche Ausdrücke auf die Goldwage gelegt und als völlig exakte Berichte hingenommen wurden, so mussten notwendigerweise Missverständnisse erfolgen. So wurde Ibn Rushd durch das Gleichnis von der Sonne in *Mishkāt* (S. 55) zu der irrigen Ansicht geführt, Ghazzālī vertrete daselbst die neuplatonische Emanationslehre (*sudūr*). Aber der Zusammenhang spricht ganz und gar gegen eine solche Auffassung, und jene Metapher wird auch sonst häufig von al-Ghazzālī gebraucht, um das Verhältnis Gottes zur Welt auszudrücken. Über diesen Punkt und über die *Mishkāt* überhaupt verweise ich auf W. H. T. Gairdner's Übersetzung dieses Büchleins.

4. Schriften. Unsere Kenntnis von al-Ghazzālī's Schriften ist noch lückenhaft, sowohl hinsichtlich der Zahl als auch der Reihenfolge, in der sie abgefasst sind, von einer genauen Datierung gar nicht zu reden (vgl. Bouyges in der Einleitung zu seiner Ausgabe des *Tahāfut*; Massignon, *Recueil de textes*, S. 93). Eine annähernd vollständige Liste bietet die Einleitung von Saiyid

Digitized by Birzeit University Library

al-Murtaḍā (nach Subkī) zu seinem *Iḥyāʾ* (ed. Kairo 1311, I, S. 41—44), und Brockelmann, *GAL*, I, 421—426; *Erster Suppl.*, S. 744 ff. Der *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (der Titel zeigt an, dass Ghazzālī sich wohl bewusst war, welche Rolle dieses Buch spielen sollte; siehe Bauer, in *Isl.*, IV, 159 f.) als ein Grundriss seines ganzen Systems bildet eine Gattung für sich, obwohl es weder in Philosophie noch in Kalām oder Ṣūfismus in die letzten Einzelheiten geht; über seine Datierung siehe oben. Es zerfällt in zwei Teile, jeder aus zwei Vierteln (*rubʿ*) bestehend; der erste beschäftigt sich mit den äusseren religiösen Übungen, der zweite mit der inneren Seite des Lebens, dem „Herzen" und seinen Betätigungen, guten und bösen. Das erste Viertel heisst *Rubʿ al-ʿibādāt* (Leistungen des Geschöpfes gegenüber seinem Herrn), das zweite *Rubʿ al-ʿādāt* (die verschiedenen Lebensverhältnisse, eigentlich „consuetudines"), das dritte *Rubʿ al-muhlikāt* (was zum Verderben führt), das vierte *Rubʿ al-munǧiyāt* (was zum Heile führt). Jedes Viertel enthält zehn, das ganze Werk somit 40 Bücher; das erste handelt über *ʿilm*, das zweite u. a. über den Kalām und das letzte über die Eschatologie. Alles Übrige sind Beobachtungen, Anführungen aus den Traditionen und praktische Lehren. Der Verfasser des vorliegenden Artikels hat das achte Buch des zweiten Viertels, über die Beziehung von Musik und Gesang (*samāʿ*) zur ṣūfischen Ekstase, in *JRAS*, 1901 u. 1902 übersetzt; eine Analyse vom zweiten Buch des dritten Viertels über „die Wunder des Herzens" mit auszugsweiser Übersetzung ist enthalten in Kap. VIII.—X. seiner *Religious Attitude*, und das sechste Buch des letzten Viertels über die Liebe zu Allāh in Hastings' *Dict. of Religions*, II, 677—680. Ferner ist ein grosser Teil des *Iḥyāʾ* analysiert von Miguel Asín in seinem *Algazel*; von H. Bauer sowie von G. Calverley wurden einzelne Bücher übersetzt. — Eine andere kurze Einführung in *ʿilm* überhaupt ist seine *Fātiḥat al-ʿulūm*, die mit dem ersten Buch des *Iḥyāʾ* Ähnlichkeit hat. Die übrigen seiner gedruckten Schriften können nach den folgenden Rubriken klassifiziert werden: 1. Kanonisches Recht: *Kitāb al-waǧīz*, die kleinste seiner allgemeinen Abhandlungen über Fiḳh; *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, geschrieben nach seiner Rückkehr (Ausg. 1322, I, S. 3 ff.). 2. Über Logik und gegen die Philosophen: *Miʿyār al-ʿilm*, eine ausführliche Abhandlung über Logik; weniger umfangreich *Miḥakk al-naẓar*; *Maḳāṣid al-falāsifa*, eine Darlegung der Lehren der Philosophen aber alle Fragen, ausgenommen jene, die eine absolut sichere Beweisführung zulassen, will nur eine *ḥikāya* sein; gedruckt Kairo 1331; *Tahāfut al-falāsifa*, worin gezeigt wird, dass ihre Beweise nicht stichhaltig sind (vgl. de Boer, *Widersprüche der Philosophie*; Übersetzungen daraus in Asín's *Algazel*, S. 730—786; eine andere begonnen von Carra de Vaux, in *Muséon*, Bd. XVIII); Textausgabe mit Einleitung und Analyse von P. Bouyges, Bairūt 1927. 3. Contra Bāṭiniya: *al-Ḳusṭās al-mustaḳīm*; Goldziher, *Streitschrift des Gazâli gegen die Bâṭinijja-Sekte*, Leiden 1916. 4. Contra Ibāḥiya. *Die Streitschr. des G.* übers. von O. Pretzl, München 1933. 5. Spekulative Theologie: *al-Risāla al-ḳudsiya*, aufgenommen in das zweite Buch des *Iḥyāʾ* (eine Übersetzung davon bei H. Bauer, *Die Dogmatik al-Ghazālī's*, Halle 1912); *al-Iḳtiṣād fī 'l-iʿtiḳād*, eine ausführlichste Kalām-Abhandlung; M. Asín Palacios, *El justo medio en la creencia* (Madrid 1929). 6. Bücher, die man denen vorenthalten muss, die nicht reif dafür sind": *al-Maḍnūn bihi ʿalā ghair ahlihi*, über Allāh und seine Schöpfung, Engel und Djinnen usw., Propheten und Wunder, Eschatologie; *al-Maḍnūn al-ṣaghīr*, sonst auch genannt *al-Adjwiba al-ghazzālīya fī 'l-masāʾil al-ukhrawīya* (Analyse und Übersetzung in Asín's *Algazel*, S. 609—733); *Miškāt al-anwār*, über die mystische Bedeutung von Allāh als Licht und über das innere Licht als Führer zu Allāh, am Ende seines Lebens geschrieben (übers. von W. H. T. Gairdner, *Asiatic Society Monographs*, London 1924). 7. Darlegungen des Glaubens der Alten auf Grund von Kurʾān und Tradition: *Djawāhir al-Kurʾān*; *Kitāb al-arbaʿīn*, eine Fortsetzung des vorigen; *al-Maḳṣad al-asnā fī asmāʾ Allāh al-ḥusnā* (eine Ermahnung zur Nachahmung der göttlichen Vollkommenheiten); *al-Ḥikma fī makhlūḳāt Allāh*, die Weisheit Gottes aus der Schöpfung bewiesen; *al-Durra al-fākhira*, eine Eschatologie (Text und Übersetzung von L. Gautier); *al-Kashf wa 'l-tabyīn fī ghurūr al-khalḳ adjmaʿīn*, wie alle Menschen von Gottes Gebot abgeirrt sind; *Iḳtiṣām al-ʿawāmm ʿan ʿilm al-kalām*, dass man die gewöhnlichen Menschen vom Kalām fernhalten muss, vgl. oben; *Risāla fī 'l-waʿẓ wa 'l-iʿtiḳād*, ein anderer *Iḳtiṣām*. 8. Bücher über religiöse Erfahrungen und zur Erbauung, persönlich und systematisch: *al-Risāla al-ladunīya*, über die unmittelbar von Gott verliehene Erkenntnis (übers. von Margaret Smith, *JRAS*, 1938); *Kīmiyā al-saʿāda*, in persischer Sprache abgefasst, eine Abkürzung des *Iḥyāʾ* (übers. von Cl. Field; vgl. H. Ritter, Jena 1923); *Aiyuha 'l-walad*, über die Notwendigkeit der Werke neben der Erkenntnis (Text und Übers. von G. H. Scherer, Beirut 1936); *Mukāshafat al-ḳulūb*, die Ausg. von Bōlāḳ 1300 ist ein *mukhtaṣar*; *Bidāyat al-hidāya*; *Mīzān al-ʿamal* (ins Hebräische übersetzt von Abraham bar Chasdai, ed. I. Goldenthal, Leipzig 1839), über gute Werke; *Khulāṣat al-taṣānīf fī 'l-taṣawwuf*, worauf es in der Religion ankommt, ursprünglich persisch und, wenn überhaupt echt, gegen Ende seines Lebens; *Minhādj al-ʿābidīn*, sein letztes Werk, diktiert (Einleitung übers. von Asín, *Algazel*, S. 881—898). 9. In eigener Sache: *al-Imlāʾ ʿan ishkālāt al-iḥyāʾ*, am Rand von *Itḥāf al-sāda*, I, 41—252; *al-Tafriḳa bain al-Islām wa 'l-zandaḳa*; *al-Munḳidh min al-ḍalāl*, geschrieben nach 500 (übers. von Barbier de Meynard, in *JA*, VIII, Bd. 9). 10. Verschiedenes: *al-Tibr al-masbūk*, eine Art Fürstenspiegel; *Sirr al-ʿālamain wa-kashf mā fī 'l-dārain*, ein Handbuch für Könige, um weltliche Erfolge zu erringen, angeblich nach seiner Rückkehr geschrieben, höchst wahrscheinlich aber unecht; *Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden*, nach der hebr. Übersetzung herausgegeben 1896 von Heinrich Malter, sicher unecht; *al-Taḥbīr fī ʿilm al-taʿbīr*, über die Methode der Traumdeutung; über eine Ḳaṣīde al-Ghazzālī's s. Mart. Schreiner, in *ZDMG*, III, 43 f., ferner Steinschneider, *Die hebr. Übers.*, I, 347; *Maʿārid al-Ḳuds*, Kairo 1346.

Literatur: Dieselbe ist sehr ausgedehnt, und wir geben im folgenden nur eine Auswahl der neueren Arbeiten. Die Zeit von Schmoelders und Goschе ist vorüber, und die auf ihnen beruhenden populären Artikel in den Enzyklopädien

Digitized by Birzeit University Library

und Geschichten der Philosophie sind unzuverlässig. Die Hauptquellen für al-Ghazzālīs Leben sind der *Munḳiḏ* und das in der Einleitung von Sayid Murtaḍā enthaltene Material, *Itḥāf*, I, 2—53. Letzteres kann nachgeprüft werden in den *Ṭabaḳāt* des al-Subkī (IV, 101—182) und den Auszügen aus Ibn ʿAsāḳir in Mehren's *Exposé, Trans. of III. Congress of Orientalists*, Bd. II. Für die Reihenfolge und Datierung seiner Schriften finden sich in diesen selbst zahlreiche Anhaltspunkte verstreut (für einige siehe oben), aber sie sind noch nicht genügend gesammelt und geprüft. Eigentliche Biographien sind (chronologisch geordnet): D. B. Macdonald, *Life of al-Ghazzālī with special reference to his religious experiences and opinions*, in *JAOS*, 1899, XX, 71—132 (vgl. auch Kap. IV desselben Verfassers *Development of Muslim Theology*, 1903); Carra de Vaux, *Gazali*, Paris 1902; Miguel Asín Palacios, *Algazel, dogmatica, moral, ascética*, Saragossa 1901; ders., *La espiritualidad de Algazel et su sentido cristiano*, Madrid-Granada, 1934—35, 2 Bde.; J. Obermann, *Der philosophische Subjektivismus des Ghazālī*, Wien 1921; W. H. T. Gairdner, *An Account of Ghazzālī's Life and Works*, Madras 1919; H. Frick, *Ghazali's Selbstbiographie*, Leipzig 1911; S. M. Zwemer, *A Moslem Seeker after God*, London 1920; E. F. Tscheuschner, *Mönchsideale des Islams*, Gütersloh 1933. Eine vorzügliche Würdigung findet man in Goldzihers *Vorlesungen über den Islam*, s. Index und bes. S. 117 ff. Die Stellung al-Ghazzālī's in der *Geschichte der Philosophie* wird behandelt von De Boer in seiner *Geschichte der Philosophie im Islam*, s. S. 138—150 und Index. Vgl. auch Goldziher in *Kultur der Gegenwart*, I, 5, S. 62 ff. und für seine Logik: Prantl, *Geschichte der Logik*, II, 361 ff. (auf Grund einer mittelalterlichen lat. Übersetzung der *Maḳāṣid*). Über seine Stellung in der Geschichte siehe Nicholson, *Literary History of the Arabs*, S. 338 ff., 380 ff. und Index; ferner Browne, *A Literary History of Persia*, Index; *Jewish Enc.*, V, 649 ff.; Horten hat ihn nicht systematisch behandelt, es finden sich aber eine Reihe von anregenden Bemerkungen in *Philos. Systeme d. spec. Theologen im Islam* (s. Index); vgl. ferner von demselben, *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: die Widerlegung des Ghazāli*, bes. S. 323—328. — Über Ghazzālī und das Christentum s. L. Massignon, in *REI*, 1933. — Über muslimische Kritiker des Ghazzālī s. Asín, *Un faqih Siciliano, contradictor de al-Gazzālī*, in *Centenario di Michele Amari*, II, 216—244; Muḥ. Zakī Mubārak ʿAbd al-Salām, *al-Aḫlāḳ ʿinda 'l-Ghazzālī*, Kairo 1924 (vgl. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, VI, 206 ff.). — Über seine Kosmologie: A. J. Wensinck, in *Med. Kon. Ak. Wet. Amst.*, Bd. 75, Ser. A, Nr. 6.

GHŪL (A., Pl. *ġūlān* und *aġwāl*), bei den alten Arabern eine Art weiblicher, besonders grausiger, menschenfeindlicher Dämonen, eine Abart der zu den Djinn zählenden Māride, die durch Wechsel ihrer Gestalt die Menschen, namentlich Reisende von ihrem Wege ablockten, sie unversehens überfielen, töteten und auffrassen. In der Wurzel scheinen zwei Begriffe zu liegen: 1. Annehmen verschiedener Gestalten und 2. hinterlistiges Überfallen und Morden. Vieles auf die Ghūl Bezügliche findet sich bei den vorislāmischen Dichtern. Nach *Aghānī*, XVIII, 209 f. erwähnte Taʾabbaṭa-Sharran sie oft in seinen Versen; eine Ghūl hat er beschrieben (ebd. S. 212, unten), und an einer andern Stelle (ebd. S. 210, oben) rühmt er sich seiner Vertrautheit mit den Ghūl als Wanderer durch die Wüste. Die Ghūl wurde für identisch mit der *siʿlāt* (Pl. *saʿālī*) gehalten, die eine ähnliche Macht sich zu verwandeln hatte und darum die Zauberin (*sāḥira*) unter den Djinn hiess. Das männliche Gegenstück der Ghūl ist der *ḳuṭrub*. Offenbar ist das Wort Ghūl ein beschreibendes, da es, — und zwar nicht nur bildlich als Metapher, — von jedem Verderben, das über einen Menschen kommt, gebraucht werden kann, so namentlich von geistigen Dingen in den *Taʿrifāt* des Djurdjānī (s. Index und Horten, *Theol. des Islam*, S. 335). Andernfalls hätte ein Mann wohl kaum Abu 'l-Ghūl heissen (*Ḥamāsa*, ed. Freitag, S. 12) und Kaʿb b. Zuhair hätte in seinem Burdagedicht die Suʿād in ihrer Veränderlichkeit nicht mit einer Ghūl vergleichen können. Aus irgendeinem Grund hasste Muḥammad das Wort, und darum findet sich im Ḳurʾān (XXXVII, 46) nur das eine Wurzelderivativum *ġawl*, „tückisches Verderben", von den Wirkungen des Weines gebraucht (vgl. Rāġib, *Mufradāt*, S. 375). Auch in einer Überlieferung erklärt Muḥammad, dass ein solches Wesen wie eine Ghūl nicht existiere (*LA*, XIX, 21, Z. 10 f.). Dies bestimmte viele Muslime, namentlich Muʿtaziliten, das Dasein der Ghūl gänzlich zu leugnen, z. B. Zamaḫšharī (zu Ḳurʾān XXXVII, 46, Ausg. Calcutta, S. 1205). Andere dagegen glaubten, dass der Prophet nur ihre Verwandlungsfähigkeit (*taġawwul*) geleugnet habe und beriefen sich auf Überlieferungen von ihm, die den *aḏān* als Mittel zur Vertreibung der Ghūl empfahlen. Über das mittelalterliche System, worin die Existenz der Ghūl feststeht, s. Damīri unter *ġūl*, *siʿlāt* und *ḳuṭrub* und die engl. Übersetzung von Jayakar, II, 47 f. Kazwīnī rechnet die Ghūl zu den teuflischen (*mutašaiṭina*) Djinn (Ausg. Wüstenfeld, I, 370), und dies ist überwiegend die spätere Ansicht. Im Volksmund war *ġūl* (auch *ġūla* und ähnlich *ḳuṭruba*) ein gewöhnlicher Ausdruck für einen Kannibalen, menschlichen oder dämonischen, und wurde so gleichbedeutend mit dem europäischen Oger (Menschenfresser), und die anderswo geläufigen von Ogern handelnden Märchen sind mit den Ghūlvorstellungen verknüpft. Über die persischen Märchen s. John Malcolm, *Sketches of Persia*, Kap. XVI; über die ägyptischen: Spitta, *Contes arabes*. Vokabular unter *ġūl*; zu den nordafrikanischen: Stumme, *Märchen aus Tripolis*, passim; für die türkischen: Kúnos, *Türkische Volksmärchen*, Index unter *dew* und *dschinn* und passim. S. ausserdem in *Tausend und eine Nacht*, Sindbads vierte Reise und die Geschichten von Saif al-Mulūk und vom neidischen Wazīr nebst den von Lane (*Arabian Nights*) beigegebenen Noten. Über Ghūle, die sich auf den Gräbern herumtreiben und von Leichen nähren, s. Lane, *Modern Egyptians*, Kap. X; *Arabian Nights*, Einl., Note 21 am Ende, wo auch auf eine Stelle in Maḳrizī's *Ḫiṭaṭ* (Kap. X, Note 39) verwiesen wird. Über Ghūl als Wasserscheu erzeugenden Dämon (Medīna) s. Burton, *Pilgrimage*, Kap. XVIII. *Ṣaiḥāna*, eine Art Ghūl, ist ein äthiopisches Lehnwort (Nöldeke, *Neue Beiträge*, S. 50).

Literatur: Ausser der bereits genannten Literatur vgl. noch *LA*, s. v. und bes. S. 21 f.; al-Djāḥiz, *Kitāb al-Ḥayawān* (Kairo 1325), VI,

Digitized by Birzeit University Library

48, dazu van Vloten in *WZKM*, VII, 178; Wellhausen, *Reste*, S. 137 f.; *Ḥamāsa*, S. 12; Nöldeke in Hasting's *Dict. of Religion*, I, 670.

GHULĀT. [Siehe GHĀLĪ].

GHUSL heisst die sogen. „grosse" rituelle Waschung, welche das Gesetz verordnet für einen *djunub*, d. h. einen Menschen, der sich im Zustande der grossen rituellen Unreinheit (siehe: DJANĀBA) befindet. Der Ghusl besteht in einer allgemeinen Waschung des Körpers. Die vorherige Formulierung der *niya* (Absicht) ist hierbei unentbehrlich, und der Gläubige hat dafür zu sorgen, dass nicht nur jede Unreinheit von seinem Körper verschwinde, sondern auch dass das Wasser nichts von seinem Körper und seinen Haaren unbefeuchtet lasse.

Literatur: Das Kapitel über die Reinheit (*ṭahāra*) in den Traditionssammlungen und Fikh-Büchern; R. Strothmann, *Kultus der Zaiditen* (Strassburg 1912), S. 21 ff.; A. J. Wensinck, in *Isl.*, I, 101 f.; IV, 219 ff.

H

ḤABĪB AL-NADJDJĀR (der Zimmermann), der Heilige von Anṭākiya, nach welchem der Berg Silpius dort von den Arabern genannt wird, weil sein vielbesuchtes angebliches Grab daselbst sich befinden soll. Dieser muslimische Heilige ist kein anderer als der *Act.* XI, 27—30 und XXI, 10 f. genannte Agabus, und seine Legende, die ohne irgend einen Namen Sūra XXXVI, 12 ff. erzählt wird, ist folglich christlichen Ursprungs. Als Allāh, so wird dort berichtet, zwei Jünger (nach den Auslegern: Yaḥyā und Yūnus) und nachher einen dritten (Shamʿūn) sandte, um die Einwohner zu bekehren, und diese sie mit dem Tode bedrohten, wenn sie nicht zu predigen aufhörten, kam vom entlegensten Orte der Stadt ein Mann hergelaufen, der seine Mitbürger ermahnte, den Boten Glauben zu schenken, und sich selbst als ein Gläubiger zu erkennen gab. Die Wut der Leute wandte sich deshalb gegen ihn, und indem sie sich daran machten, ihn umzubringen, riefen sie ihm höhnend zu: „Geh ins Paradies ein". Er aber äusserte seine Freude darüber, dass er der hohen Ehre eines Märtyrers gewürdigt wurde. Allāh liess darauf die Frevler sämtlich unkommen und zwar ohne ein Heer dorthin zu schicken: ein einziger Schrei (himmlische Stimme) wurde vernommen und alle waren tot.

Jener Mann, sagen die Ḳurʾānausleger, war Ḥabīb al-Nadjdjār, ein Zimmermann, der Götzenbilder schnitt, aber sich bekehrt hatte, als er die von den Jüngern verrichteten Wunder sah. Weil es nach der ḳurʾānischen Erzählung den Anschein hat, als hätte sich Ḥabīb des Märtyrertodes gerühmt, nachdem er diesen erlitten hatte, findet man bei al-Dimashḳī (ed. Mehren, S. 206) die abenteuerliche Vorstellung, dass Ḥabīb sein abgeschnittenes Haupt in die linke Hand nahm und es auf die rechte setzte und so drei Tage und drei Nächte durch die Gassen und Märkte der Stadt ging, indem das Haupt die im Ḳurʾān erwähnten Worte laut ausrief.

Literatur: Die Ḳurʾānkommentare zu Sūra XXXVI.

ḤĀBĪL und **ḲĀBĪL.** So heissen bei den Muhammedanern die im Ḳurʾān selbst nicht mit Namen genannten Söhne Adam's, die beide Gott ein Opfer darbringen. Aus Neid darüber, dass sein Opfer zurückgewiesen wird, erschlägt der eine den Bruder. Ein von Gott gesandter Rabe, der auf dem Boden scharrt, belehrt ihn, wie er den Leichnam beseitigen könne (Sūra V, 30—34). Erscheint diese der Bibel folgende Ḳurʾändarstellung knapp und trocken, so bemüht sich die Ḳurʾān- wie die Bibelexegese, die psychologischen Motive der Handlung aufzudecken. Darnach wären die Söhne Adams alle mit Zwillingsschwestern zur Welt gekommen, die des Ḳābīl (gelegentlich auch Ḳain, Ḳāʾīn und Ḳāyin) hiess Aḳlīma, die des Ḥābīl, der zwei Jahre jünger war, Labūdā (die Namen werden in verschiedenen Varianten überliefert). Nach einer Tradition, die auf Gelehrte *bi 'l-kitāb al-awwal* (gemeint ist doch wohl die Genesis) zurückgeht, hat Ḳābīl noch im Paradies, Ḥābīl dagegen auf Erden das Licht der Welt erblickt, so auch *Pirke de R. Elieser*, 21. Adam verlangte, dass jeder Sohn die Zwillingsschwester des anderen ehelichen solle. Ḳābīl aber wollte seine eigene Zwillingsschwester, die schöner war, zur Frau haben. Durch ein Opfer sollte entschieden werden, wem die schönere Schwester gebühre (so auch *Jebamoth*, 62; *Gen. R.*, 22 u. ö.). Nach einer anderen Tradition, die an der Schwesterheirat Anstoss nahm, hätte Ḥābīl eine Paradiesesjungfrau, Ḳābīl aber ein Djinnenweib zur Frau nehmen sollen, womit letzterer nicht einverstanden war. Über die Zurückweisung seines Opfers ergrimmt (nach Ṭabarī, I, 114 u. hätte er minderwertige Feldfrüchte, Ḥābīl aber das ihm liebste Schaf geopfert), erschlägt Ḳābīl den zwanzigjährigen Bruder, nach einem Bericht auf das Beispiel des Iblīs hin, der mit einem Vogel in der Hand erschien und diesem den Kopf abschlug (ähnlich *Sanhedrin*, 30). Da Ḥābīl der erste tote Mensch war, so wusste der Mörder nicht, was er mit dem Leichnam beginnen solle. So trug er ihn, um ihn vor den Vögeln und den wilden Tieren zu schützen, ein Jahr lang in einem Sack auf dem Rücken. Da Jahr lang in einem Sack auf dem Rücken. Da erblickte er einen Raben, der mit einem anderen kämpfte, ihn tötete und in die Erde verscharrte. Dasselbe tat nun Ḳābīl mit seinem Bruder (ebenso *Pirke de R. Elieser*, 21, während nach *Gen. R.*, 22, Vögel und Tiere Abel begruben). Auf den Ruf Gottes: „Das Blut deines Bruders schreit zu mir von der Erde. Warum hast du ihn erschlagen?" erwidert Ḳābīl: „Wo ist sein Blut, wenn ich ihn erschlagen habe?" Darauf verbot Gott der Erde, jemals wieder Menschenblut zu trinken.

Literatur: Ṭabarī, *Annales*, I, 137 ff.; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, I, 30 ff.; al-Yaʿḳūbī (ed. Houtsma), I, 4; al-Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-*

Digitized by Birzeit University Library

Anbiyāʾ (ed. Kairo 1325), S. 34—37; al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, S. 70—75; Grünbaum, *Neue Beiträge* etc., S. 68; Weil, *Legenden* etc., S. 38—40.

ḤADAṮH (A.), rituelle Unreinheit. Das Gesetz unterscheidet zwei Zustände der rituellen Unreinheit, die als „kleiner" und „grosser" Ḥadaṯh von einander unterschieden werden. Nur durch die vorgeschriebenen rituellen Waschungen (*wuḍūʾ* bezw. *ġusl*) kann ein Muslim, der sich im Ḥadaṯh-Zustande befindet, die rituelle Reinheit (*ṭahāra*) wiedererlangen. Vgl. ǴANĀBA, GHUSL, WUḌūʾ. Es ist einem *muḥdiṯ* (d. h. einer mit dem „kleinen" Ḥadaṯh behafteten Person) nicht nur verboten, die Ṣalāt zu verrichten, sondern auch den Ṭawāf um die Kaʿba auszuführen oder ein Ḳurʾān-Exemplar zu berühren. Ausserdem sind die Ṣalāt und der Ṭawāf eines *muḥdiṯ* nach dem Gesetze ungültig. Auch im Falle eines „grossen" Ḥadaṯh gelten dieselben Bestimmungen; dann kommen aber noch einige andere dazu vgl.: ǴANĀBA.

ḤADD (A., Pl. *ḥudūd*), Grenze, Bestimmung, auch Schranke, Hindernis. Als wissenschaftlicher Terminus wird das Wort in verschiedener Bedeutung gebraucht.

Im Ḳurʾān, wo stets der Plural steht, bezeichnet es die von Gott gesetzten „Grenzen", d. h. die Bestimmungen des Gesetzes, Gebote wie Verbote. Es erscheint in diesem Sinn am Ende mehrerer Verse, die gesetzliche Vorschriften enthalten, z. B. Sūra II, 183, wo es nach der Darlegung der Fastenbestimmungen heisst: „Das sind die *ḥudūd* Allāh's (die von ihm gesetzten Schranken), kommt ihnen nicht zu nahe" (damit ihr nicht in Gefahr kommt, sie zu überschreiten). Vgl. auch Sūra II, 229 f., wo von der Scheidung die Rede ist, und andere. Nach Kazimirski (Anmerkung zu Sūra II, 183) erinnert der Ausdruck an den *sepes legis*, den um das mosaische Gesetz gezogenen Zaun.

Im muslimischen Strafrecht bezeichnet *ḥadd* eine vom religiösen Gesetz bestimmte unabänderliche Strafe, die als ein „Recht Gottes" (*ḥaḳḳ Allāh*) betrachtet wird [siehe den Art. ʿADḤAB]. Diese Strafen sind, 1. Steinigung bzw. Geisselung für unerlaubten Geschlechtsverkehr (*zinā*, s. d.); 2. Geisselung bei Verleumdung (*ḳaḏf*, s. d.) einer verheirateten Frau wegen Ehebruchs; 3. desgleichen für das Trinken von Wein und anderen berauschenden Getränken; 4. Abschneiden der Hände für Diebstahl; 5. je nach den Umständen verschiedene Strafen für Räuberei. Vgl. Ḳurʾān, V, 37—38. — Obgleich die erwähnten Gesetzesübertretungen als sehr schwer gelten, so kann der Verbrecher doch auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen, weil er gegen ihn sich vergangen hat. Wenn er die Tat leugnet und die gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen widerlegt, so wird den Richtern anempfohlen, ihm nicht weiter zuzusetzen und ihm alle Möglichkeiten zu gewähren, sich zu entlasten. Weiteres siehe bei Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*.

In der Philosophie ist *ḥadd* die Definition; nach den *Taʿrīfāt*: die Bestimmungen, die einen Gegenstand assoziieren und differenzieren. Die Definition ist vollkommen, wenn sie das genus proximum und die differentia specifica angibt, z. B. der Mensch ist ein *animal rationale*. Es gibt eine Art der Begriffsbestimmung, die den zu definierenden Gegenstand zwischen zwei Termini setzt, so dass er das Ende des einen und der Anfang des anderen ist.

Ḥudūd heissen auch die Definitionen, die an der Spitze der verschiedenen Wissenschaften stehen, so z. B. am Anfang der Geometrie des Euklid; die Postulate heissen *muṣādarāt* (*Codex Leidensis* 399, 1. *Euclidis elementa*, ed. Besthorn und Heiberg, 1893).

In der Astronomie bezeichnet *ḥadd* bestimmte Teile in jedem Tierkreiszeichen, die je einem der fünf Planeten zugeteilt sind.

Bei den Mystikern bezeichnet *ḥadd* und besonders das Partizip *maḥdūd* die Endlichkeit der Kreatur im Gegensatz zur Unendlichkeit Gottes.

ḤADĪṮH (A.), Überlieferung. Das Wort *ḥadīṯ* bedeutet zunächst eine Mitteilung oder Erzählung im allgemeinen, sei es profaner oder religiöser Art, dann aber im besonderen eine Nachricht über Taten oder Aussprüche des Propheten und seiner Genossen. Im letzteren Sinne heisst die gesamte heilige Überlieferung der Muḥammedaner „der *ḥadīṯ*" und die Wissenschaft davon: *ʿilm al-ḥadīṯ*.

I. Inhalt und Charakter des Ḥadīṯ. Schon von den heidnischen Arabern (siehe: I. Goldziher, *Muḥamm. Studien*, I, 41, Anm. 8) wurde es als eine Tugend betrachtet, der „*sunna*" der Väter zu folgen (*sunna* ist eigentlich der Weg, den man zu wandeln pflegt, d. h. die gewöhnliche Handlungsweise, das alte Herkommen). Im Islām konnte die *sunna* aber nicht länger in der Befolgung der heidnisch-vorväterlichen Sitten und Gebräuche bestehen. Die muslimische Gemeinde hatte eine neue *sunna* hochzuhalten. Jeder Gläubige musste sich nun in allen Lebensverhältnissen das Verhalten des Propheten und seiner Genossen zum Vorbild nehmen, und man bestrebte sich, Mitteilung darüber zu erhalten.

Anfangs waren die *ṣaḥābī*'s (d. h. die Leute, die in der Gesellschaft des Propheten gelebt hatten) die beste Quelle für die Kenntnis der *sunna* Muḥammads. Sie hatten den Propheten selbst gehört und seine Handlungen mit eignen Augen gesehen. Später musste man sich zunächst mit den Mitteilungen der *tābiʿūn* (d. h. „Nachfolger", Leute der 1. Generation nach Muḥammad) begnügen, die ihre Berichte von den *ṣaḥābī*'s erhalten hatten, und dann, in den folgenden Generationen mit den Mitteilungen der sogen. „Nachfolger der Nachfolger" (*tābiʿu al-tābiʿīn*; d. h. Leute der 2. Generation nach Muḥammad, die noch mit den Nachfolgern in persönlichem Verkehr gestanden hatten) u. s. w.

Die Überlieferungen behielten während mehrerer Generationen die Form persönlicher Mitteilungen. Daher besteht jeder vollständige *ḥadīṯ* aus zwei Teilen. Der erste Teil enthält die Namen der Personen, die nacheinander den Inhalt der Tradition überliefert haben; dieser Teil heisst der *isnād* (oder auch: *sanad*) d. h. die „Stütze", nämlich für die Glaubwürdigkeit des Berichtes. Derjenige, der die Überlieferung mitteilt (A), sagt: „Ich habe gehört von B" (oder: „B hat mir mitgeteilt") auf Autorität von C, u. s. w., worauf dann die ganze Überliefererkette folgen muss, mit A, dem letzten Berichterstatter beginnend und endigend mit dem ursprünglichen Gewährsmann. Der zweite Teil ist

Digitized by Birzeit University Library

der *matn*, d. h. der Text, der eigentliche Inhalt des Berichtes. Näheres bei Goldziher, *a. a. O.*, II, 6—8.

Nach Muḥammads Tod konnten die ursprünglichen religiösen Vorstellungen und Bräuche, wie sie in der ältesten Gemeinde geherrscht hatten, auf die Dauer nicht unverändert bleiben. Eine neue Entwicklungsperiode trat ein. Die Schriftgelehrten fingen an, die Pflichtenlehre und die Dogmatik, den neuen Verhältnissen gemäss, systematisch weiter auszuarbeiten. Der Islām umfasste nach den grossen Eroberungen ein ausgedehntes Gebiet. Neue Ideen und Einrichtungen wurden von den unterworfenen Völkern entlehnt, und nicht nur das Christentum und Judentum, sondern auch der Hellenismus, Parsismus und Buddhismus beeinflussten in mancher Hinsicht das Leben und die Gedanken der damaligen Muḥammedaner.

Nichtdestoweniger hielt man fest an dem Prinzip, dass im Islām doch nur die *sunna* des Propheten und der ältesten muslimischen Gemeinde eine Richtschnur für die Gläubigen sein könne. Das musste nun bald zu absichtlicher Traditionsfälschung führen. Die Überlieferer brachten die Worte und Taten des Propheten mit den Ansichten der neueren Zeit in Übereinstimmung. So wurden zahllose tendenziöse Traditionen in Umlauf gesetzt, in denen man Muḥammad eben das tun oder sagen liess, was man damals selber für die richtige Handlungsweise oder Auffassung hielt. Christliche Sätze, Sprüche aus den Evangelien und apokryphen Büchern, jüdische Anschauungen, Lehren der griechischen Philosophen usw., die in gewissen muslimischen Kreisen Beifall gefunden hatten, erscheinen im *ḥadīth* schlechthin als Aussprüche Muḥammads (Goldziher, *a. a. O.*, II, 382 ff.; ders., *Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitteratur des Islam*, in *Origins Christianus*, 1902, S. 390 ff.). Ohne Bedenken liess man den Propheten in dieser Form die im Ḳur'ān nur kurz angedeuteten Legenden und Erzählungen ergänzen, neue Lehren und Grundsätze verkündigen u. s. w. Ein sehr grosser Teil dieser dem Propheten zugeschriebenen Aussprüche handelt über die *aḥkām* (gesetzlichen Bestimmungen), die religiösen Verpflichtungen, über *ḥalāl* und *ḥarām* (d. h. was „erlaubt" und „verboten" ist), über die rituelle Reinheit, die Speisegesetze, das Straf- und Zivilrecht, auch über die Höflichkeit und guten Sitten; ferner über die Glaubenslehre, die Vergeltung im letzten Gericht, Hölle und Paradies, über Engel, Schöpfung, Offenbarung, die früheren Propheten und überhaupt alles, was das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen betrifft; auch enthalten viele Traditionen erbauliche Sprüche und ethische Belehrungen im Namen des Propheten.

Im Laufe der Zeit nahmen die Mitteilungen über Muḥammads Worte und Taten immer mehr an Zahl und Ausführlichkeit zu. Über viele Fragen der verschiedensten Gebiete herrschte in den ersten Jahrhunderten nach Muḥammads Tod grosse Meinungsverschiedenheit in der muslimischen Gemeinde. Dabei war jede Partei bestrebt, ihre Ansichten soviel wie möglich durch Aussprüche und Entscheidungen des Propheten zu stützen. Wer d a r a u f seine Meinung gründen konnte, der hatte ja unbedingt recht, und so entstanden die zahlreichen, einander völlig widersprechenden Überlieferungen über die *sunna* des Propheten. Auch in den grossen Parteikämpfen pflegte man auf beiden Seiten sich auf Muḥammad zu berufen (Goldziher, *Muḥamm. Stud.*, II, 88 ff.). So sollte der Prophet z. B. den ʿAbbāsiden die Gründung ihrer Herrschaft schon im voraus angekündigt haben. Überhaupt liess man ihn in apokalyptisch-prophetischer Form nicht nur den Lauf der späteren politischen Ereignisse und religiösen Bewegungen, sondern auch die neuen, erst infolge der grossen Eroberungen entstandenen, gesellschaftlichen Verhältnisse (den zunehmenden Luxus u. s. w.) vorhersagen, um sie in den Augen der Gemeinde zu rechtfertigen. Einen besonderen Zweig dieser prophezeienden Überlieferungen bilden die Muḥammad zugeschriebenen Aussprüche über die Vorzüge verschiedener Orte und Gegenden in dem erst später von den Muslimen zu erobernden Gebiete (Goldziher, *a. a. O.*, II, 128 ff.).

Die meisten Überlieferungen können also nicht als wirklich glaubwürdige, historische Berichte über die *sunna* des Propheten betrachtet werden. Sie bringen vielmehr Meinungen zum Ausdruck, die in den ersten Jahrhunderten nach Muḥammads Tod in massgebenden Kreisen zur Geltung gekommen sind und die man erst damals dem Propheten zugeschrieben hat. Es gehört zu den grossen wissenschaftlichen Verdiensten von I. Goldziher (siehe dessen *Muḥamm. Studien*, Halle 1890 und andere Werke) und C. Snouck Hurgronje (vgl. u. a. dessen Abhandlung *Le droit musulman*, in *RHR*, XXXVII, 6 ff.), den wahren Charakter und die historische Bedeutung des *ḥadīth* in dieser Hinsicht zuerst klar nachgewiesen zu haben.

Von den Muslimen wurde die Erdichtung und leichtfertige Verbreitung falscher Traditionen zwar verurteilt, aber man liess unter gewissen Bedingungen doch mildernde Umstände gelten, vor allem wenn es sich um erbauliche Sätze und ethische Belehrungen im Namen des Propheten handelte. Näheres bei Goldziher, *a.a.O.*, II, 131 ff., 153 ff.; ders., in *ZDMG*, LXI, 860.

In der ganzen muḥammedanischen Welt wird der *ḥadīth* nächst dem Ḳur'ān in hohen Ehren gehalten, und die Bedenken, welche man ursprünglich in einigen Kreisen gegen die Verbreitung und schriftliche Festlegung von Muḥammads Worten gehegt hat (vgl. Goldziher, *Kämpfe um die Stellung des Ḥadīth im Islam*, in *ZDMG*, LXI, 860 ff.), wurden bald überwunden. In einigen Fällen glaubt man sogar im *ḥadīth* ebenso wie im Ḳur'ān, wirkliches „Gotteswort" zu vernehmen. Derartige, gewöhnlich mit den Worten: „Gott hat gesagt" anfangende Überlieferungen werden von den muslimischen Gelehrten mit dem Namen *ḥadīth ḳudsī* (oder auch: *ilāhī*, d.i. „heiliger" oder „göttlicher" *ḥadīth*) bezeichnet im Gegensatz zum gewöhnlichen *ḥadīth nabawī* (*ḥadīth* des Propheten). Ein Verzeichnis solcher heiliger Traditionen enthält die Leidener Handschrift, Nr. 1526 (*Catal. Cod. Or.*, IV, 98).

II. Die muslimische Traditionskritik. Nur dann kann eine Überlieferung nach muslimischer Auffassung als glaubwürdig gelten, wenn ihr *isnād* eine ununterbrochene Reihe zuverlässiger Gewährsmänner bildet. Die kritische Untersuchung des *isnād*'s hat die muslimischen Gelehrten zu ausführlichen Forschungen veranlasst. Man wollte nicht nur die Namen und Lebensverhältnisse der Gewährsmänner (*riǧāl*) kennen, um zu untersuchen, wann und wo sie gelebt und welche von ihnen miteinander in persönlichem Verkehr gestanden hatten, sondern auch ihre Rechtgläubigkeit, Wahrheitsliebe und Genauigkeit in der Wiedergabe der Texte prüfen, um festzustellen, welche

Digitized by Birzeit University Library

von ihnen „zuverlässig" (*ṯiḳa*) waren. Diese Kritik an den Gewährsmännern wurde *al-ǧarḥ wa 'l-taʿdīl* (d.h. Verwundung und Beglaubigung) genannt (Goldziher, *Muḥamm. Stud.*, II, 143 f.). Man betrachtete die sogen. „Kenntnis der Männer" (*maʿrifat al-riǧāl*) als unentbehrlich für jeden Kenner des *ḥadīṯ*. Alle Kommentare zu den Traditionssammlungen enthalten denn auch mehr oder minder ausführliche Angaben über die Gewährsmänner. Ausserdem sind diesem Gegenstand auch besondere Schriften gewidmet, u.a. viele der sogen. *ṭabaḳāt*-Werke (d.h. Biographien verschiedener, in „Klassen" eingeteilter Gelehrten, Überlieferer oder anderer Personen; vgl. O. Loth, *Ursprung und Bedeutung der Tabakât*, in *ZDMG*, XXIII,593—614), wie z.B. das berühmte Klassenbuch des Ibn Saʿd (gest. 230 = 844) und die *Ṭabaḳāt al-ḥuffāẓ* von al-Ḏhahabī (gest. 748 = 1347). Dazu gehören auch die Werke über „die Schwachen" im Überliefern, wie z.B. al-Nasāʾī's *Kitāb al-ḍuʿafāʾ* (Goldziher, *a. a. O.*, II, 141 f.) und die Biographien der *ṣaḥābī*'s, wie z.B. *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba* des Ibn Ḥaǧar al-ʿAsḳalānī (gest. 852 = 1448) und *Usd al-ġāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba* des Ibn al-ʿAṯīr (gest. 630 = 1232).

Nun konnten die Meinungen über die Zuverlässigkeit der Gewährsmänner stark auseinandergehen. Dieselbe Persönlichkeit, auf deren Mitteilungen man sich nach Ansicht der einen Partei unbedingt verlassen konnte, galt anderen bisweilen als äusserst „schwach" im Überliefern oder sogar als Lügner. Selbst die Autorität vieler hochangesehener Zeitgenossen Muḥammads wurde ursprünglich nicht allgemein anerkannt. So wurde besonders die Wahrheitsliebe des Abū Huraira von sehr vielen heftig bestritten. Das Urteil war meistens je nach dem Parteistandpunkte verschieden, und das gab oft Veranlassung zu bitterem Streite. Man muss dabei jedoch im Auge behalten, dass eigentlich der Inhalt der überlieferten Berichte immer die Hauptsache war. Wenn man die Wahrheitsliebe der Gewährsmänner bestritt, so war es doch in Wirklichkeit fast immer die Tendenz ihrer Mitteilungen, die Anstoss erregte. Den Ausschlag gab denn auch schliesslich nicht der Ruf der Gewährsmänner, sondern vielmehr der Inhalt der von ihnen überlieferten Berichte.

Aber später, nachdem im II. und III. Jahrhundert das Ritual, die Glaubenslehre und die wichtigsten Einrichtungen in Staat und Gesellschaft feste Formen angenommen hatten, entstand auch über die Zuverlässigkeit der meisten Überlieferer und den Wert ihrer Berichte eine gewisse communis opinio. In den Schriften von Mālik b. Anas, al-Šāfiʿī und anderen in verschiedenen Kreisen als massgebend betrachteten Gelehrten waren damals schon alle Hauptzüge des Lehrsystems festgelegt und zwar hauptsächlich auf Grund der überlieferten Aussprüche Muḥammads. Niemand wollte auf die Dauer die Wahrheit dieser Überlieferungen bezweifeln. Auch konnte man Männer wie Abū Huraira, die diese Berichte in Umlauf gesetzt hatten, nicht mehr für Lügner erklären. Selbst Überlieferungen, welche die plumpsten Anachronismen enthielten, wurden allgemein als glaubwürdig betrachtet. Verworfen wurden nur solche Traditionen, die mit dem längst von der Mehrheit als feststehend Anerkannten nicht in Übereinstimmung zu bringen waren. Man war aber meistens geneigt, auch solchen Überlieferungen Glauben zu schenken, wenn es wenigstens möglich war, sie in versöhnlichem Geist auszulegen. Die alten Streitfragen hatten nun einmal im Laufe der Zeit für die jüngeren Geschlechter das praktische Interesse verloren, und man fand, dass die meisten darauf bezüglichen, einander scharf gegenüberstehenden Traditionen durch künstliche Deutung des Inhaltes oft sehr wohl miteinander in Übereinstimmung zu bringen waren. So wurde denn die Verwerfung einer Überlieferung schliesslich als ein äusserstes Mittel betrachtet, zu dem man nur im Notfalle griff (siehe: Snouck Hurgronje, *a. a. O.*). Daher die vielen, einander widersprechenden Traditionen über denselben Gegenstand, die in die grossen Traditionssammlungen nebeneinander als glaubwürdig aufgenommen sind und die dem Historiker oft unschätzbare Zeugnisse für den inneren Entwicklungsgang des Islām bieten.

Die Überlieferungen wurden jedoch auch von den muslimischen Gelehrten nicht alle als gleichwertig betrachtet, sondern je nach der Vollständigkeit ihrer *isnād*'s, der Zuverlässigkeit ihrer Gewährsmänner u. s. w. in verschiedene, mit bestimmten Kunstausdrücken bezeichnete Kategorien eingeteilt.

III. Unterscheidung der Überlieferungen. *a.* Man unterscheidet zunächst die drei folgenden Kategorien: 1. *saḥīḥ* („gesund"); so heisst die ganz tadellose Überlieferung, in deren *isnād* keine *ʿilla* („Krankheit") gefunden wird und deren Tendenz keiner allgemein herrschenden Auffassung widerspricht. 2. Ist eine Tradition nicht unbedingt tadellos, z.B. weil ihr *isnād* nicht ganz vollständig ist, oder weil keine volle Übereinstimmung über die Zuverlässigkeit ihrer Gewährsmänner herrscht, so heisst sie nur *ḥasan* („schön"). 3. Als *daʿīf* („schwach") dagegen gilt jede Überlieferung, gegen welche man ernstlichere Bedenken hegen kann, z.B. auf Grund ihres Inhaltes oder weil man einen oder mehrere ihrer Gewährsmänner als unzuverlässig oder als nicht rechtgläubig betrachtet.

b. Ferner kann es vorkommen, dass der Wert eines Berichtes unsicher ist, weil darin zwischen den Worten des Propheten eigene Bemerkungen eines Überlieferers aufgenommen sind, ohne dass diese beiden Bestandteile des Textes genau voneinander getrennt werden können. Eine derartige Überlieferung heisst *mudraǧ*. — Ist eine Mitteilung nur von einem Berichterstatter überliefert, dessen Autorität ausserdem noch als schwach gilt, so nennt man die Tradition *matrūk* („verlassen", „nicht mehr berücksichtigt"). — Wird eine Überlieferung geradezu als eine Lüge betrachtet, so heisst sie *mawḍūʿ* („erfunden").

c. Nicht alle Überlieferungen handeln über Taten oder Aussprüche des Propheten; man findet im *ḥadīṯ* auch Mitteilungen über die *ṣaḥābī*'s und „Nachfolger". In dieser Hinsicht ist zu unterscheiden zwischen: 1. *marfūʿ*; so heisst die Überlieferung, welche eine Mitteilung über den Propheten enthält; 2. *mawḳūf*, d. i. eine nur auf die Taten oder Worte der *ṣaḥāba* bezügliche Tradition; und 3. *maḳṭūʿ*, d.i. eine Überlieferung, die nicht weiter zurückgeht als höchstens bis die erste Generation nach Muḥammad und nur über Aussprüche oder Handlungen der *tābiʿūn* handelt.

d. Je nach der Vollständigkeit des *isnād* werden die folgenden Unterscheidungen gemacht. Kann eine Überlieferung mittels einer ununterbrochenen Kette zuverlässiger Gewährsmänner auf einen Genossen des Propheten zurückgeführt werden, so heisst sie im allgemeinen *musnad* („gestützt").

Digitized by Birzeit University Library

Werden dabei noch besondere, auf alle Gewährsmänner bezügliche Bemerkungen hinzugefügt (wie z.B., wenn noch ausdrücklich erwähnt wird, dass alle Gewährsmänner beim Überliefern des Berichtes einen Eid geschworen, oder dass sie dabei alle einander die Hand gegeben haben), so heisst die Überlieferung *musalsal* (im ersteren Falle *musalsal al-ḥalf*, im zweiten Falle *musalsal al-yad* u. s. w.). Vgl. W. Ahlwardt, *Katal. der arab. HSS. der Kgl. Bibliothek zu Berlin*, II, 267—273.

Ist der *isnād* zwar vollständig, aber verhältnismässig sehr kurz, weil der letzte Berichterstatter die Mitteilung nur durch Vermittlung weniger Personen vom ursprünglichen Gewährsmann erhalten hat, so heisst die Überlieferung *ʿālī*. Dies gilt als ein grosser Vorzug, weil die Möglichkeit, dass in die Überlieferung sich Fehler eingeschlichen, hier sehr gering ist. Vgl. über langlebige Überlieferer: Goldziher *a. a. O.*, II, 170—174.

Ist die Überlieferkette ununterbrochen und vollständig, so heisst sie *muttaṣil*, im entgegengesetzten Falle dagegen *munḳaṭiʿ* (im allgemeinen Sinne); aber gewöhnlich ist unter *munḳaṭiʿ* (im besonderen Sinne) eine Überlieferung zu verstehen, in deren *isnād* der Berichterstatter in der 2. Generation (der *tābiʿī*) fehlt. — *Mursal* heisst die von einem *tābiʿī* überlieferte Mitteilung über den Propheten, wenn nicht bekannt ist, von welchem *ṣaḥābī* der Berichterstatter seine Mitteilung erhalten hat. Die Frage, ob derartige Traditionen gültig seien, wurde verschieden beantwortet; die älteren Lehrer wie Abū Ḥanīfa und Mālik b. Anas bejahten sie, die späteren jedoch verneinten sie (vgl. u. a. *ZDMG*, XXIII, 595, Anm. 3). — Wenn irgendwo im *isnād* zwei oder mehrere Gewährsmänner fehlen (oder, nach einigen anderen Gelehrten: wenn sie unmittelbar nacheinander fehlen), so heisst die Überlieferung *muʿḍal*. — Sind die Gewährsmänner im *isnād* nur mit der Präposition *ʿan* verbunden (z.B. „A *ʿan* B", d. h. „A von seiten des B"), so ist es möglich, dass sie nicht in persönlichem Verkehr mit einander gestanden, sondern die Nachricht nur durch Vermittlung anderer, im *isnād* nicht erwähnter Personen gehört haben. In diesem Falle heisst die Überlieferung *muʿanʿan* (Näheres bei Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 248). — *Mubham* heisst eine Tradition, wenn einer der Gewährsmänner im *isnād* nur angedeutet wird als „ein Mann", ohne Erwähnung seines Namens.

c. Je nach den *ṭuruḳ* („Wegen", d. h. nach den verschiedenen Überlieferketten) unterscheidet man die folgenden Kategorien: 1. *mutawātir* heisst eine von vielen Seiten überlieferte Mitteilung, die schon von altersher allgemein bekannt war und gegen welche niemals Bedenken erhoben wurden; 2. *mashhūr* heisst ein Bericht, der von mindestens drei verschiedenen, zuverlässigen Gewährsmännern überliefert ist, oder nach einer anderen Auffassung: ein zwar später sehr verbreiteter Bericht, der jedoch ursprünglich, in der ersten Generation, nur von einer Person überliefert ist; 3. *ʿazīz* nennt man eine Mitteilung, die von mindestens zwei Personen überliefert ist und nicht so allgemein verbreitet wurde wie die mit dem Namen *mutawātir* oder *mashhūr* bezeichneten Überlieferungen; 4. *āḥād* sind die nur von einem Berichterstatter mitgeteilte Traditionen; 5. *ġarīb* heisst im allgemeinen eine seltsame Überlieferung; in Bezug auf den *isnād* ist unter *ġarīb muṭlaḳ* eine Überlieferung zu verstehen, die in der zweiten Generation nur von einem *tābiʿī* überliefert ist; ist eine Mitteilung in späteren Generationen nur von einer bestimmten Person überliefert, so heisst sie *ġarīb* „in bezug auf jene Person" (*ġarīb bi 'l-nisbati ilā shakhṣin muʿayyanin*). Auch eine Tradition, die im Texte fremde, seltsame Ausdrücke enthält, heisst *ġarīb* (in bezug auf den Inhalt).

Ursprünglich haben nicht alle muslimischen Gelehrten diese Kunstausdrücke in demselben Sinne verstanden. So wird z.B. ausdrücklich erwähnt, dass der Imām al-Shāfiʿī keinen Unterschied machte zwischen *maʿrūfaʿ* und *munḳaṭiʿ*. Auch in den späteren Werken herrscht keine völlige Übereinstimmung über alle diesbezüglichen Definitionen. Näheres bei: F. Risch, *Commentar des ʿIzz al-Dīn Abū ʿAbd Allāh über die Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft nebst Erläuterungen* Dissertation, Leipzig 1885; vgl. Djurdjānī, *Kitāb al-Taʿrīfāt*, ed. G. Flügel, und: *A dictionary of technical terms*, ed. A. Sprenger. Die Einteilung der Überlieferungen in verschiedene Kategorien wird auch behandelt in den allgemeinen Einleitungswerken über die Grundzüge des *ʿilm al-riwāya* (d. h. Wissenschaft des Überlieferns). Derartige Einleitungswerke sind u. a. die drei folgenden: 1. *ʿUlūm al-ḥadīth* des Ibn al-Ṣalāḥ (gest. 643 = 1245); vgl. Goldziher, *a. a. O.*, II, 187 f.; Brockelmann, *GAL*, I, 359; 2. *al-Taḳrīb wa 'l-taisīr* von al-Nawawī (gest. 676 = 1277), dazu der Kommentar *Tadrīb al-rāwī* von al-Suyūṭī (gest. 911 = 1505); 3. *Nukhbat al-fikr* von Ibn Ḥaǧar (gest. 852 = 1448), mit einem von Ibn Ḥaǧar selbst verfassten Kommentar herausgegeben von N. Lees c. a. (als Nr. 37 der *Bibl. Indica*, II. Serie, Calcutta 1862).

IV. Die Traditionssammlungen. Zahlreiche Sammlungen von Überlieferungen sind im Laufe der Zeit von verschiedenen Gelehrten hergestellt worden. Einige dieser Werke haben bei den späteren Muslimen ein fast kanonisches Ansehen erlangt. Eine offizielle, ausschliesslich gültige Kodifizierung der Tradition ist jedoch nie zustande gekommen.

Ursprünglich wurden die Überlieferungen meist nicht nach dem Inhalt, sondern nur nach den Gewährsmännern (*ʿalā 'l-riǧāl*) angeordnet. Man pflegte eine derartige Sammlung, nach den darin aufgenommenen, mit vollständigem *isnād* versehenen Überlieferungen, *musnad* zu nennen. Dieser Name wurde also von der einzelnen Tradition auf die ganze Sammlung übertragen. Das bekannteste dieser Werke ist der *Musnad* des Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241 = 855). Näheres über diese Sammlung bei Goldziher, *Neue Materialien zur Literatur des Überlieferungswesens bei den Muḥammedanern*, in *ZDMG*, L, 465—506.

Auch später noch entstanden derartige *musnad*'s; einige Gelehrte brachten z.B. die in grossen Sammlungen vorkommenden Traditionen zur grösseren Bequemlichkeit in alphabetische Reihenfolge, andere brachten die Überlieferungen, welche in dem *Muwaṭṭaʾ* von Mālik b. Anas oder anderen derartigen nicht als eigentliche Traditionssammlungen angelegten Werken (z.B. von Abū Ḥanīfa und al-Shāfiʿī) erwähnt waren, in einer besonderen Sammlung unter, u. s. w. (siehe Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 226 ff.).

Aber im allgemeinen wurden die späteren Traditionssammlungen fast alle nach dem Inhalt der Überlieferungen angeordnet. Eine derartige „nach Kapiteln" (*ʿalā 'l-abwāb*) eingeteilte Sammlung heisst *muṣannaf* (d. i. redigiert). Sechs dieser *mu-*

Digitized by Birzeit University Library

ṣannaf-Werke wurden im Laufe der Zeit allgemein in der orthodox-muslimischen Welt als massgebend anerkannt; sie entstanden sämtlich im III. Jahrhundert; es sind die Sammlungen von 1. al-Bukhārī (gest. 256 = 870), 2. Muslim (gest. 261 = 875), 3. Abū Dāwūd (gest. 275 = 888), 4. al-Tirmidhī (gest. 279 = 892), 5. al-Nasā'ī (gest. 303 = 915) und 6. Ibn Mādja (gest. 273 = 886). Diese Werke werden meistens kurz „die sechs Bücher" (*al-kutub al-sitta*) genannt oder auch „die sechs *ṣaḥīḥ*'s", d. h. die „Gesunden" (also die richtigen, glaubwürdigen Sammlungen). Man betrachtet sie sozusagen als heilige Bücher zweiten Ranges nächst dem Kur'ān, Gottes eignem Worte. Besonders die Sammlungen von al-Bukhārī und Muslim stehen in hohem Ansehen. Sie sind bekannt als „die zwei *ṣaḥīḥ*'s" (*al-ṣaḥīḥān*), d. h. die beiden vorzugsweise als massgebend anerkannten Sammlungen. In diesen beiden Werken sind ausschliesslich Traditionen aufgenommen, die als völlig *ṣaḥīḥ* zu betrachten sind. In dieser Hinsicht waren jedoch die *shurūṭ* (d. h. Bedingungen) des Bukhārī nicht immer dieselben wie die des Muslim (Goldziher, *a. a. O.*, II, 247 f.). Ausserdem hat al-Bukhārī den Kapitelaufschriften seiner Sammlung oft ziemlich ausführliche Bemerkungen beigefügt, die in Muslims *Ṣaḥīḥ* ganz fehlen. Übrigens führen beide die Überlieferungen womöglich nach verschiedenen *turuḳ* an, und beide Sammlungen enthalten nicht nur die auf das Gesetz und das „Erlaubte und Verbotene" bezüglichen, sondern auch viele historische, ethische und dogmatische Überlieferungen. Näheres bei Goldziher, *a. a. O.*, II, 234—248.

Dagegen handeln die in den Werken der vier übrigen Kompilatoren aufgenommenen Traditionen fast ausschliesslich über die *sunna*'s, d. h. die Sitten und Gebräuche. Daher werden ihre Sammlungen gewöhnlich als „die vier *sunan*-Werke" zusammengefasst. Auch enthalten sie nicht nur die Traditionen, die als *ṣaḥīḥ* gelten, sondern auch „schöne" und überhaupt alle Überlieferungen, auf welche die Gelehrten sich bei der Ausarbeitung des Gesetzes berufen haben, selbst wenn man übrigens gegen ihren *isnād* Bedenken hegen kann. Meinen die Sammler, dass eine von ihnen angeführte Überlieferung verwerflich sei, so pflegen sie den Leser darauf aufmerksam zu machen. Siehe: Goldziher, *a. a. O.*, II, 248 ff.

Das Ansehen der sechs Bücher im Islām lässt sich leicht erklären. Die Umstände waren gerade in III. Jahrhundert günstig geworden für die Arbeit der Traditionssammler. Über alle wichtigen Fragen des Gesetzes und der Glaubenslehre war damals eine gewisse Einhelligkeit erzielt, und bei einer grossen Mehrheit der muslimischen Gelehrten hatte sich eine feste Meinung über den Wert der meisten Traditionen gebildet. Daher konnte man nun daran gehen, das als glaubwürdig Anerkannte zusammenzustellen. Das Verdienst von al-Bukhārī und den Verfassern der anderen *ṣaḥīḥ*'s bestand denn auch nicht so sehr darin (wie man oft mit Unrecht behauptet hat), dass sie zum ersten Male entschieden, welche von den zahllosen im Umlauf gesetzten Überlieferungen die echten und welche die falschen waren, — denn das persönliche Urteil der Sammler hätte die herrschende Meinung in dieser Hinsicht kaum nennenswert beeinflussen können —, sondern vielmehr darin, dass sie alles zusammenbrachten, was zu jener Zeit in orthodoxen Kreisen allgemein als echt anerkannt wurde (vgl. Snouck Hurgronje, *a. a. O.*).

Zwar entstanden im III. Jahrhundert noch andere berühmte Sammlungen, wie z.B. die *sunan* des 'Abd Allāh al-Dārimī (gest. 255 = 868), aber diese Werke konnten sich doch auf die Dauer nicht so grosses Ansehen in der muslimischen Welt erwerben wie die sechs *ṣaḥīḥ*'s. Auch die allgemeine Anerkennung der letztgenannten Werke ist erst allmählich durchgedrungen; besonders gegen die Sammlung des Ibn Mādja erhielten sich lange Zeit Bedenken wegen der vielen von ihm aufgenommenen „schwachen" Traditionen. Ausserdem hielt man es trotz der grossen Autorität der „sechs Bücher" nicht für unstatthaft, Überlieferungen, welche zwar in diese Sammlungen aufgenommen, aber nicht allgemein als *ṣaḥīḥ* anerkannt waren, frei zu beurteilen. So verfasste z.B. 'Alī al-Dārakuṭnī (gest. 385 = 995) ein Werk, in dem die Schwäche von 200 in den Sammlungen von al-Bukhārī und Muslim vorkommenden Überlieferungen nachgewiesen wird (vgl. Goldziher, *a. a. O.*, II, 257).

Auch späterhin wurden noch von vielen Gelehrten neue Sammlungen angelegt. Die Arbeit dieser späteren Traditionssammler beschränkte sich aber hauptsächlich auf das Anfertigen mehr oder minder umfangreicher Kompilationen, in denen sie den Inhalt der sechs Bücher (und bisweilen gleichzeitig auch anderer berühmter Sammlungen wie z.B. von Ibn Ḥanbal) exzerpierten und auf verschiedene Weise anordneten. Zu diesen Kompilationen gehört u. a. die Sammlung des Baghawī (gest. 510 = 1116), die sogen. *Maṣābīḥ al-sunna* (d. i. die Leuchten der *sunna*), welche wegen ihrer Fülle und praktischen Brauchbarkeit stets eine günstige Aufnahme bei den Muhammedanern gefunden hat. Sie enthält eine Blumenlese von Traditionen, die mit Weglassung der *isnād*'s den älteren Sammlungen entnommen sind. Bekannt ist vor allem die im VIII. Jahrhundert von Walī al-Dīn al-Tibrīzī verfasste Bearbeitung dieser Sammlung, die den Titel *Mishkāt al-maṣābīḥ* führt (diese Benennung ist Sūra XXIV, 35 entlehnt und wird gewöhnlich als „die Nische der Leuchten" aufgefasst). Grosse Sammelwerke der späteren Zeit sind die beiden von al-Suyūṭī (gest. 911 = 1505) verfassten Schriften, betitelt: *Djamᶜ al-djawāmiᶜ* und *al-Djamᶜ al-ṣaghīr*. Suyūṭī's Zweck war hauptsächlich, eine alles umfassende Kompilation der vorhandenen Sammlungen zu liefern (Näheres bei W. Ahlwardt, *Katalog. der arab. HSS. der Kgl. Bibliothek zu Berlin*, II, 155 ff.). Andere Kompilatoren beschränkten sich auf einen bestimmten Kreis der in den grösseren Sammlungen vorkommenden Überlieferungen (wie z.B. auf die „ethischen") oder auf eine bestimmte Anzahl wichtiger Traditionen. So entstanden z.B. die zahlreichen sogen. *arbaᶜūn*-Werke (d. h. Sammlungen, die „vierzig" wichtige Überlieferungen enthalten).

Weil der Inhalt des *ḥadīth* in mancher Hinsicht für die späteren Gläubigen nicht mehr verständlich war, fühlten viele Gelehrten sich veranlasst, Kommentare zu den Traditionssammlungen zu verfassen. Veraltete Worte und Ausdrücke bedurften der Erklärung; vor allem mussten viele Widersprüche gelöst oder durch künstliche „Erklärung" unschädlich gemacht werden. Ausserdem besprachen die meisten Kommentatoren die Vorschriften, welche man aus den Traditionen abzuleiten habe, und die auseinandergehenden Meinungen, welche verschiedene Gelehrte in dieser Hinsicht verteidigt hatten. Sehr bekannte, ausführliche Kom-

Digitized by Birzeit University Library

mentare verfassten u. a. Ibn Ḥaǧar (gest. 852 = 1448) und al-Ḳasṭallānī (gest. 932 = 1517) zum *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī und al-Nawawī (gest. 676 = 1277) zum *Ṣaḥīḥ* des Muslim (vgl. C. Brockelmann, *GAL*, I, 156 ff.).

Die Shī'iten pflegten den *ḥadīth* von ihrem eigenen Standpunkte aus zu beurteilen und nur solche Überlieferungen für glaubwürdig zu halten, die auf die Autorität des 'Alī und seiner Anhänger gegründet waren. Sie haben denn auch ihre eigenen Schriften über diesen Gegenstand; vor allem die folgenden fünf Traditionswerke stehen bei den Shī'iten in hohem Ansehen: 1. *al-Kāfī* von Muḥammad b. Ya'ḳūb al-Kulīnī (gest. 328 = 939); 2. *Man lā yaṣṭaḥḍuruhu 'l-faḳīh* von Muḥammad b. 'Alī b. Bābūye al-Ḳummī (gest. 381 = 991); 3. *Taḥḏīb al-aḥḳām* und 4. *al-Istibṣār fī-ma 'khtalafa fīhi 'l-akhbār* (Auszug aus dem vorigen Werke) von Muḥammad al-Ṭūsī (gest. 459 = 1067); und 5. *Nahḏ al-balāgha* (angebliche Aussprüche 'Alī's) von 'Alī b. Ṭāhir al-Sharīf al-Murtaḍā (gest. 436 = 1044) oder von dessen Bruder Raḍī al-Dīn al-Baghdādī; vgl. C. Brockelmann, *GAL*, I, 187, 404 f.; E. Sell, *The faith of Islām*, London 1880, S. 69, Anm. 2; Goldziher, *a. a. O.*, II, 148, Anm. 4; ders., *Beiträge zur Litteraturgesch. der Shī'a*, in *Sitz.-Ber. Wiener Akad., phil.-hist. Cl.*, LXXVIII (1874), S. 508.

V. Die Fortpflanzung der Tradition. Die allgemeine Anschauung der Muslime, dass man sich die Kenntnis der heiligen Wissenschaft nur durch mündlichen Unterricht eines Lehrers erwerben könne, der selbst seine Kenntnis auf diese Weise erworben hat (vgl. C. Snouck Hurgronje, in *ZDMG*, L, 145), galt von altersher auch im besonderen für die Traditionswissenschaft. Man musste die Überlieferungen „hören" und pflegte sogar weite Reisen zu unternehmen, um den Vorträgen solcher Personen beizuwohnen, die als zuverlässige Kenner (*ḥamala*, d. i. eigentlich: „Träger") der Überlieferung bekannt waren. In verschiedenen Aussprüchen des Propheten wird das Reisen *fī ṭalab al-'ilm* (d. h. behufs Aufsuchens der Wissenschaft) als ein gottgefälliges Werk anempfohlen. Näheres über diese *ṭalab*-Reisen und ihre Entartung (wie z.B. wenn eitle Gelehrte sich rühmten, weitentfernte Länder durchwandert zu haben, ausschliesslich um einige fast unbekannte Traditionen zu „hören") bei Goldziher, *a. a. O.*, II, 175—193.

Beim Unterricht wurden die Überlieferungen vom Lehrer mündlich vorgetragen. Auch war es sehr gebräuchlich, dass einer der Schüler eine Abschrift vorlas, während die übrigen zuhörten und der Lehrer nötigenfalls das Vorgetragene verbesserte und erläuternde Bemerkungen machte. Auch in diesem Falle pflegte man von so vernommenen Traditionen zu sagen: „N. N. (der Lehrer) hat mir mitgeteilt" (*ḥaddaṯanī* oder: *akhbaranī*, und zwar: *kirā'atan 'alaihi*, d. h. indem die Überlieferung ihm vorgetragen wurde). Wer in dieser Weise unter Leitung eines Lehrers Traditionen gehört hatte, konnte sie nun seinerseits wieder anderen Personen mitteilen und erhielt dazu von seinem Lehrer oft eine sogen. *iḏāza* (d. h. Zustimmung, Erlaubnis, nämlich zur Weiterverbreitung dieser Überlieferungen). Nicht immer jedoch hielt man bei der Fortpflanzung des *ḥadīth* die alte Methode in Ehren. Oft wurde das Kopieren und Kollationieren geschriebener Texte die Hauptsache und fiel der mündliche Vortrag sogar ganz fort. Man schrieb dann die Traditionen nur ab und bat um die Erlaubnis, sie mit der gebräuchlichen Formel *ḥaddaṯanī* (d. h. „N. N. hat mir mitgeteilt") weiter verbreiten zu dürfen, als ob man den Inhalt in unmittelbarem, mündlichem Verkehr von dem Lehrer übernommen hätte. Näheres über den *iḏāza*-Brauch und seine Entartungen im Islām bei Goldziher, *a. a. O.*, II, 188—193; A. Sprenger, in *ZDMG*, X, 9 ff.; W. Ahlwardt, *Katal. der arab. HSS. der Kgl. Bibliothek zu Berlin*, I, 54—95.

Ursprünglich hat man in einigen Kreisen das Niederschreiben der Überlieferungen (*kitābat al-ḥadīth*) geradezu für verboten gehalten. Nur den Traditionen, die im Gedächtnis zuverlässiger Männer bewahrt und mündlich fortgepflanzt waren, wollte man Glauben schenken, nicht aber den oft ohne genügende Sorgfältigkeit oder aus schlechten Aufzeichnungen nachgeschriebenen Texten; vgl. die Mahnung des Ibn 'Asākir: „Strebe eifrig, Traditionen zu erlangen, und empfange sie von den Männern selbst, nicht aus geschriebenen Aufzeichnungen, damit sie nicht von der Krankheit der Textverderbnis betroffen werden" (bei Goldziher, *a. a. O.*, II, 200). Dennoch werden Gelehrte, welche das Papier und die Bücher ganz vermieden, immer nur als Ausnahmen angeführt, und die schriftliche Aufzeichnung der Überlieferung scheint schon in den ältesten Zeiten allgemein üblich gewesen zu sein. Dabei konnte man dann natürlich zugeben, dass die Schrift nur zur Unterstützung des Gedächtnisses diene, und dass die Wissenschaft eigentlich „im Herzen", nicht auf dem Papier bewahrt werden müsse. Näheres über die schriftliche Aufzeichnung des *ḥadīth* und die Bedenken dagegen bei: Goldziher, *a. a. O.*, II, 194—202; ders., in *ZDMG*, L, 475, 489; LXI, 862; A. Sprenger, *a. a. O.*, X, 1 ff.; ders., in *JASB*, XXV, 303—329.

Literatur: Ausser den schon erwähnten Werken und Abhandlungen: El-Bokhari, *Les traditions islamiques*, trad. de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais (*Public. de l'école des langues or. viv.*, Serie IV, Bd. VI f.), I—III, Paris 1903—1908; F. Peltier, *Le livre des testaments du Çahîh d'el Bokhâri*, trad. avec éclaircissements et commentaire, Paris 1909; ders., *Le livre des ventes du Çahîh d'El-Bokhâri*, trad. avec éclaire. et comm., Paris 1910; ders., *Le livre des ventes du Mouwatta de Mâlik ben Anas*, trad. avec éclaire., Alger 1911; W. Marçais, *Le taqrib de En-Nawawi*, traduit et annoté (*JA*, 9. Serie, XVI, S. 315 ff., 478 ff.; XVII, S. 101 ff., 193 ff., 524 ff.; XVIII, S. 61 ff.), auch besonders: Paris 1901; A. N. Matthews, *Miskcât ul-masâbih or a collection of the most authentic traditions regarding the actions and sayings of Muhammed*, Calcutta 1809—1810; Th. Nöldeke, *Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islam's*, in *ZDMG*, LII, 16—33; I. Goldziher, *Die Religion des Islam* (*Kultur der Gegenwart*, T. I, Abt. III, 1. Hälfte, S. 99 ff.); ders., *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, S. 40 ff.; A. J. Wensinck, *A Handbook of early Muhammadan tradition, alphabetically arranged*, Leiden 1927; ders., *Concordance et indices de la tradition musulmane: les six livres, le musnad d'al-Dârimi, le muwaṭṭa' de Mâlik, le musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal, avec le concours de nombreux orientalistes*, Bd. I, Leiden 1933—36; J. Rück, *Die Rolle des Traditionalismus im Islam*, *ZDMG* Bd. 93 (1939) S. 1—32. Siehe ferner die Literatur-Angaben bei Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 6.

Digitized by Birzeit University Library

ḤADJDJ (A.), die Pilgerfahrt nach Mekka, ʿArafāt und Minā, die letzte der fünf „Säulen" des Islām.

I. Der islāmische Ḥadjdj.

a. Die Fahrt nach Mekka. — Nach dem Gesetz hat jeder volljährige Muslim, beiderlei Geschlechtes, den Ḥadjdj wenigstens einmal in seinem Leben zu vollbringen, falls er dazu imstande ist (vgl. Sūra III, 91). Die Erfüllung der letztgenannten Bedingung hängt von verschiedenen Umständen ab. Irrsinnige und Sklaven sind von der Verpflichtung frei, ebenso Frauen, welche nicht ihren Mann oder einen Verwandten (*dhū maḥram*) als Begleiter haben. Weiter sind das Fehlen des nötigen Lebensunterhaltes, die Unmöglichkeit, sich Reittiere zu verschaffen, die Unsicherheit der Wege Umstände, welche die Verpflichtung zur Wallfahrt aufheben. Die shāfiʿitische Schule gestattet ihren Anhängern ausserdem noch die Aufschiebung der Pilgerfahrt übers Grab hinaus unter der Bedingung, dass aus dem Nachlass des Verstorbenen ein Stellvertreter gemietet werde. So erklärt es sich, dass bei weitem die Mehrzahl der Muslime stirbt, ohne je Mekka gesehen zu haben. Auch von den Khalifen und Sultānen ist mancher zu Hause geblieben, während andere die Wallfahrt mehrmals gemacht haben. Auch einige Nicht-Muslime haben den Ḥadjdj mitgemacht; ihre Werke sind unschätzbare Quellen für unsere Kenntnisse auf diesem Gebiet.

Seitdem Muḥammad das reine Mondjahr eingeführt hat, läuft der Ḥadjdj, der immer an bestimmten Tagen der ersten Hälfte des Monats Dhu 'l-Ḥidjdja stattfindet, durch alle Jahreszeiten hindurch. Fällt er in den Sommer, so sind die Anstrengungen der Reise für manchen Pilger verhängnisvoll. Muḥammad soll denn auch gesagt haben: „Die Reise ist ein Stück Strafe" (*Sunan* des Ibn Mādja, *Bāb al-khurūdj ila 'l-ḥadjdj*). Am meisten haben immer diejenigen zu leiden, welche den Weg von der Heimat nach Mekka über Land, zu Fuss oder reitend, zurücklegen. Der Dampferverkehr von Djidda mit anderen muslimischen Gegenden, der auch speziell für den Ḥadjdj eingerichtet worden ist, hat aber diese Pilgerfahrten in den Hintergrund gedrängt. Nur aus religiösem Konservatismus sind die Pilgerkarawanen bestehen geblieben. Davon sind folgende zu nennen:

Die syrische Karawane nimmt den alten Handelsweg von Damaskus (bzw. Konstantinopel) durch das transjordanische Gebiet, die alte Moabitis, über Maʿān, Madāʾin Ṣāliḥ, al-Madīna. Sie ist die grösste der Karawanen (im Jahre 1876 war sie nach C. M. Doughty's Angabe ± 6 000 Personen stark) und wird durch einen *maḥmal* [s. d.] begleitet. Auf den Stationen sind Kastelle angelegt worden, wo der Proviant bereit gehalten und Gelegenheit zum Trinken geboten wird. Nach Burckhardt (*Travels*, II, 3) braucht man von Damaskus nach al-Madīna 30 Tage.

Die ägyptische Karawane ist ebenfalls von einem *maḥmal* begleitet; in demselben befindet sich die neue *kiswa* für die Kaʿba. Nach Lane (*Manners and Customs*, Paisley and London 1899, S. 493) verlässt sie Kairo gewöhnlich in der letzten Woche des Shawwāl und gelangt in 37 Tagen nach Mekka, ihren Weg der Meeresküste entlang nehmend. (Ein beliebter Weg für Ägypter und Maghribiner war früher der von Kairo oder sonstwo im Norden nach einem der Häfen am Roten Meer gegenüber Djidda; vgl. Ibn Djubair's Reise und al-Batanūni, *al-Riḥla al-Ḥidjāziya* [2], S. 27 ff.).

Eine Karawane aus dem ʿIrāḳ nimmt ihren Weg quer durch Arabien. Burckhardt gibt im Appendix I und II zu seinen *Travels* die Stationen der yemenischen Karawane sowie weitere geographische Notizen. Die Pilger aus dem Maghrib, Persien und Yemen kommen aber grösstenteils zu Schiff, von weiterliegenden Gegenden zu schweigen.

Unter der Regierung des Ibn Saʿūd wird für die Verbesserung der Wege, für die Versorgung und für die Hygiene der Pilger in früher ungeahnter Weise Sorge getragen.

Die Karawanen sind aus den verschiedensten Elementen zusammengesetzt: Fürsten, Bettler, Händler mit ihren Waren, Beduinen, Fussgänger und Reiter haben ihren Platz, der gewöhnlich nach der näheren Heimat bestimmt ist, so dass die Leute aus derselben Stadt zusammenreisen. Die meisten Pilger haben sich für eine bestimmte Summe einem *mukawwin* anvertraut, der dafür alle Reisebedürfnisse besorgt.

Eine unangenehme Sache für die Pilger sind von jeher die Gefahren seitens der Beduinen gewesen. Liessen sie sich ausplündern, so retteten sie wohl gewöhnlich das Leben, sonst aber nicht immer. Schliesslich haben die mekkanischen Behörden sich genötigt gesehen, mit den Stammeshäuptlingen, deren Gebiet durchzogen wird, Verträge abzuschliessen, worin den Pilgern der Weg freigegeben wird. Dafür haben dann die genannten Behörden eine bestimmte Summe (*surra* genannt) zu entrichten. Ausserdem hat es in der Geschichte des Ḥadjdj noch viele andere die Pilger hemmende Mächte gegeben, wie z. B. die Karmaten, die ägyptischen Behörden, Seeräuber, die Wahhābiten. Erst das saʿūditische Regime hat eine allgemeine Sicherheit geschaffen.

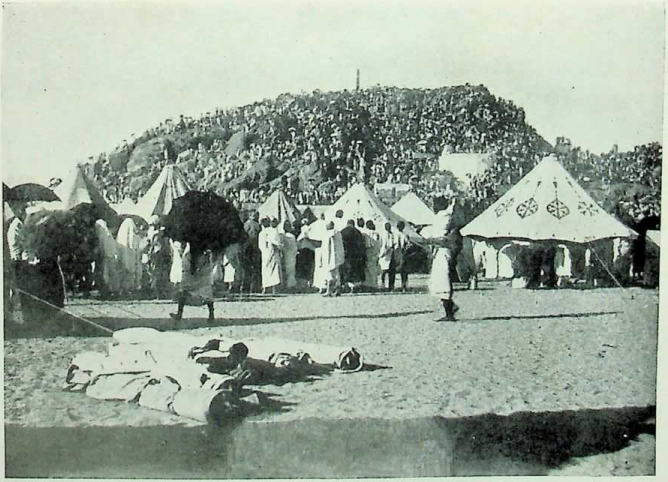
Die Ankunft der syrischen und der ägyptischen Karawane mit den beiden *maḥmal* ist für die Mekkaner immer ein Ereignis. Beide werden festlich eingeholt; sie lagern an bestimmten Plätzen ausserhalb der eigentlichen Stadt (s. den Grundriss der Stadt in *Mekka*, I, von C. Snouck Hurgronje); gewöhnlich kommen sie nur wenige Tage vor dem Ḥadjdj an. In neuster Zeit wurde der Maḥmalverkehr zeitweise unterbrochen.

Die Zahlen der Pilger sind ziemlich genau bekannt. So findet man, dass dieselbe in den letzten Jahrzehnten schwankt zwischen 36 000 und 103 000 und durchschnittlich 70 000 beträgt. Nur in den Jahren der tiefsten ökonomischen Depression wurde die Minimumzahl nicht erreicht. Wenn Burckhardt noch einmal den Ḥadjdj mitmachen könnte, würde er seine im Jahre 1814 geschriebenen Bemerkungen (*Travels*, II, 1) über die Pilgerzahl und den muslimischen Glaubenseifer nicht wiederholen können.

Die meisten Pilger kommen gegen die Ḥadjdjzeit an; eine beträchtliche Anzahl verbringt aber schon den Monat Ramaḍān des betreffenden Jahres in Mekka, was als besonders verdienstvoll gilt. Mancher Ḥadjdjī bleibt auch nach vollbrachtem Ḥadjdj in Mekka wohnen, sei es um heilige Studien zu treiben, sei es um in der heiligen Stadt zu sterben. Besonders stark pflegt die Pilgerzahl zu sein, wenn sich vermuten lässt, dass der Hauptfesttag, der 9. Dhu 'l-Ḥidjdja, auf einen Freitag fallen wird (*ḥadjdj akbar*). Es muss noch bemerkt werden, dass auch die Shīʿa sich an der Pilgerfahrt beteiligt; die Reisenden wissen aber zu berichten, dass

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library



Der mit Pilgern besetzte Djabal al-Raḥma in ʿArafāt.

Digitized by Birzeit University Library

es den Anhängern ʿAlī's nicht immer gut geht in der heiligen Stadt. Interessante Daten über den Ḥadjdji der Shiʿa bei Kazem Zadeh, *Relation d'un pèlerinage à la Mecque*, in *RMM*, XIX (1912), S. 144 ff. (auch separat erschienen).

b. Ankunft in Mekka. — Man vollbringt die heiligen Zeremonien in heiligem Zustande; das Gesetz empfiehlt denn auch dem Pilger, schon bei der Abreise aus der Heimat den *iḥrām* [s. d.] anzunehmen. Da dies aber den meisten zu unbequem ist, so tritt man in den geweihten Zustand gewöhnlich erst ein, wenn man sich dem heiligen Gebiet nähert. Man betritt Mekka als *muḥrim* und hat dann die *ʿumra* [s. d.] zu vollbringen. Fast jeder Pilger verrichtet diese sowie die anderen heiligen Handlungen in Begleitung eines Führers (*shaikh, dalīl, muṭawwif*), welcher bei jeder Gelegenheit die vorgeschriebenen Formeln hersagt, die dann seine Schützlinge nachsprechen. Diese Führer besorgen ausserdem noch alle möglichen Geschäfte für die Pilger, die bei ihrer Unkenntnis von Sprache, lokalen Gewohnheiten u. s. w. ohne sie grösstenteils ziemlich hilflos dastehen würden.

Hat man den siebenmaligen Umgang (*ṭawāf*, s. d.) um die Kaʿba und den siebenmaligen Lauf (*saʿy*, s. d.) zwischen Safā und Marwa vollbracht, so kann man sich die Haare stutzen lassen und aus dem Iḥrām heraustreten, bis der eigentliche Ḥadjdji anfängt. Hatte man aber den *iḥrām* für *ʿumra* und Ḥadjdji angenommen (*kirān*), so ist dies nicht erlaubt. [Siehe über diese und verwandte Fragen den Art. IḤRĀM.

c. Die Zeremonien des Ḥadjdji. — Am 7. Dhu 'l-Ḥidjdja findet in der Moschee der Kaʿba gewöhnlich eine Predigt statt, durch welche die Pilger auf die heiligen Handlungen vorbereitet werden. Am Abend desselben Tages oder am Morgen des nächsten verlässt die Pilgerschar Mekka. Der 8. wird *Yawm al-tarwiya* (Tag des Feuchtmachens) genannt, weil (nach einer unwahrscheinlichen Erklärung) die Pilger sich an diesem Tage mit Wasser für die nächstfolgenden zu versehen pflegen. Ausserhalb der Stadt vereinigen sich die beiden *maḥmal* und gehen voran. Dann folgt das bunte Gewimmel von Angehörigen der verschiedensten Rassen, zu Fuss und in Sänften, auf Eseln und Pferden, unter fortwährendem Stossen und Drängen. Über Minā (gegenwärtig gewöhnlich Munā gesprochen) und Muzdalifa (auch Djamʿ und al-Mashʿar al-Ḥarām genannt) erreicht man die Ebene ʿArafāt, wo haltgemacht werden soll (*wukūf*). Hier pflegte der Vertreter des Khalifen eine Fahne aufzupflanzen, deren Stelle jetzt von den *maḥmal* eingenommen wird.

Die Schilderung der dichtbesetzten Ebene bei den modernen Reisenden stimmt in den Hauptzügen überein mit der Beschreibung der altarabischen Jahrmärkte bei klassischen Schriftstellern. Überall stehen Zelte und Buden (s. C. Snouck Hurgronje, *Bilder aus Mekka*, Nr. 13—16, vgl. auch 10—12), in welch letzteren die zahlreichen Händler ihre Waren wie im Bazar auslegen; Gaukler und Fakire unterhalten die Menge durch ihre Künste. Viele Pilger besteigen den heiligen Berg (*Djebel al-raḥma*, s. den Art. ʿARAFA) und sprechen an bestimmten Stellen ihrem Shaikh die vorgeschriebenen Formeln nach; überall hört man lautes *Labbaika*-Rufen [s. TALBIYA]. So vergeht die Zeit bis zum Abend, an dem eine glänzende Beleuchtung stattfindet. Fromme Pilger verbringen die Nacht mit dem Hersagen von Gebeten, andere amüsieren sich auf weltliche Manier.

Der eigentliche *wukūf* findet am 9. statt und dauert von der Zeit ab, da die Sonne den Meridian durchschritten hat, bis zu ihrem Untergang. Fast diese ganze Zeit wird ausgefüllt durch zwei gewöhnlich vom Ḳāḍī der heiligen Stadt gehaltene Khuṭba's. Dieser reitet bis zu der auf dem heiligen Berg befindlichen Plattform, von wo er aus einem Buche fromme Gemeinplätze verliest, welche von dem grössten Teil der Anwesenden nicht gehört, oder wenn schon gehört, doch nicht verstanden werden können. Das verhindert aber nicht, dass man sehr gerührt ist, von lautem *Labbaika*-Rufen nicht ablässt, die heiligen Gewänder in die Luft schwingt und weint und schluchzt. Sobald aber die Sonne hinter den westlichen Bergen verschwindet, fängt die *ifāḍa* (oder *dafʿ, nafr*), d. h. der Lauf nach Muzdalifa an. Unter der grössten Verwirrung, indem die Reittiere durch die dahinstürmende Menge gesprengt werden, unter fortwährendem Schiessen und Lärmen, begleitet von der Militärmusik, rennt alles nach Muzdalifa. Man passiert die *ʿalamain*, welche die Grenze des *ḥaram* [s. d.] bezeichnen; bald tritt das nächtliche Dunkel ein, und es werden Fackeln angezündet; man lässt Schwärmer knallen, und die Soldaten feuern fortwährend ihre Gewehre ab. So erreicht man, selten ohne Unglücksfälle, Muzdalifa, wo die Maghrib- und ʿIshāʾ-Ṣalāte vereinigt abgehalten werden und wo man die Nacht verbringt. Die hier befindliche Moschee wird illuminiert. Am Morgen des 10., des *yawm al-naḥr*, wird bei der Moschee vor Sonnenaufgang wieder *wukūf* gehalten und der Ḳāḍī von Mekka spricht wieder eine *khuṭba*. Nach Beendigung des Morgengottesdienstes begibt sich die Menge nach Minā.

Hier hat man sich ganz andrer Pflichten zu entledigen. Jeder Pilger soll an diesem Tage eine der drei hier befindlichen sogenannten *djamra*'s, die *Djamrat al-ʿAkaba*, mit sieben Steinchen bewerfen. Eigens zu diesem Zwecke hat er die Steinchen schon in Muzdalifa gesammelt. Unter furchtbarem Drängen stürzt man sich nach der genannten Djamra hin, welche sich am westlichen Ende des Tales Minā befindet. Eine Abbildung derselben findet man bei Kazem Zadeh, *a. a. O.*, gegenüber S. 222. Nur die Steinigung dieser Djamra gegenüber S. 222. Nur die Steinigung dieser Djamra vorgeschrieben, und erst an den folgenden Tagen sollen die andren Djamra's an die Reihe kommen. Mit dieser Vorschrift stimmen die Angaben bei ʿAlī Bey und Burton ziemlich gut überein. Es muss aber bemerkt werden, dass Burckhardt (*Travels*, II, 578) und Keane (*Six Months in Meccah*, S. 161) ausdrücklich sagen, dass die Pilger am 10. Dhu 'l-Ḥidjdja erst die östliche Djamra (*Djamrat al-ūlā, al-ṣughrā*), dann die mittlere (*al-wusṭā*; s. die Abbildung) und schliesslich die westliche (*al-sufla, al-aḳṣā, al-ʿAkaba*) mit je sieben Steinchen bewerfen, welche sie von Muzdalifa mitgebracht haben. Doch mag hier ein Irrtum der beiden letztgenannten Reisenden vorliegen.

Nach der muslimischen Erklärung ist diese Steinigung eigentlich eine Steinigung des Satans, der hier dem Erzvater Ibrāhīm erschienen und von ihm auf die genannte Weise in die Flucht getrieben worden sei. Ist die Steinigung geschehen, so hört das *Labbaika*-Rufen auf, und hiermit ist auch der eigentliche Ḥadjdji zu Ende. Es schliessen sich demselben aber noch verschiedene Zeremonien an,

Digitized by Birzeit University Library

zunächst die des Schlachtens, welche diesem Tage seinen Namen gegeben hat. Tausende von Schlachttieren, grösstenteils Schafe und Ziegen, werden von Beduinen und Händlern in Minā bereit gehalten und zu hohen Preisen verkauft. Nur hohe Würdenträger schlachten Kamele. Der Pilger, der selber nicht schlachten will, kann diesen Akt einem Schlächter überlassen. Obwohl es keinen vom Gesetz bestimmten Schlachtplatz in Minā gibt, so wird doch vorzugsweise ein am westlichen Ende des Tales bei der ʿAḳaba befindlicher Fels hierzu benutzt (Burckhardt, *Travels*, II, 59; Burton, *A pilgrimage*, II, 240). Es gilt als verdienstlich, das Fleisch der Opfertiere den Armen als *ṣadaḳa* zu geben. Was diese nicht brauchen, bleibt liegen. Das Opfern, das an diesem Tage in der ganzen muslimischen Welt geschieht [s. den Art. ʿID AL-AḌḤĀ], ist *Sunna*. Die Versäumnis desselben kann durch Fasten gutgemacht werden.

Gewöhnlich lässt man sich nach dem Schlachten den Kopf rasieren. Hierzu sind eine Reihe von Barbierbuden in Minā aufgestellt. Sowohl der Barbier wie der Pilger beobachten während dieser Handlung bestimmte Regeln, wie das Einhalten der Ḳibla u. s. w. Darnach kann man den Iḥrām ablegen und in den profanen Zustand zurückkehren (*iḥlāl*); doch sind dem Pilger noch nicht alle sonst erlaubten Handlungen gestattet. Die oben beschriebene Reihenfolge: Steinwerfen, Schlachten, Rasieren, wird im Gesetz als *sunna* bezeichnet (*Minhādj*, I, 331). Es muss aber bemerkt werden, dass es für das Schlachten keine gesetzlich bestimmte Zeit gibt, und dass die beiden anderen Handlungen nur insofern zeitlich bestimmt sind, als sie am 10. stattfinden sollen.

Gewöhnlich kehrt man an diesem Tage wieder nach Mekka zurück, um dort einen *Ṭawāf* zu verrichten, bei welcher Gelegenheit man die Kaʿba zum ersten Mal mit ihrer neuen Decke bekleidet sieht. Man zieht wieder gewöhnliche Kleider an, wenn dies nicht schon in Minā geschehen ist, und kann sich baden und reinigen, was nach dem vorhergegangen „Weihezustand" gewöhnlich sehr erwünscht ist. Gewöhnlich trinkt man auch vom heiligen Zemzem-Wasser oder lässt sich damit begiessen; dasselbe kann aber ebenso gut an anderen Tagen geschehen.

Die folgenden Tage, 11.—13. Dhu 'l-Ḥidjdja, die sog. *aiyām al-tashrīḳ* (über die Erklärung dieses Namens s. u.), von Muḥammad „Tage des Essens, Trinkens und Sinnengenusses" genannt, werden in Minā verbracht; nach jedem Mittag sollen die drei Djamra's wieder mit je sieben Steinchen beworfen werden. Auch besteht die Gewohnheit, bei einem Granitblock am Abhang des Berges Thabīr zu opfern (vgl. Burckhardt, *Travels*, II, 65; al-Batanūnī, *al-Riḥla*, S. 696). An diesem Platze soll Abraham seinen Sohn zum Opfer vorbereitet haben. Das Gesetz selber (vgl. Sūra II, 199) gestattet, schon am 12. Dhu 'l-Ḥidjdja Minā zu verlassen. Wie aus den Reiseswerken hervorgeht, wird diese Erlaubnis in der Regel auch benutzt, und man kehrt an diesem Tage wieder nach Mekka zurück. In der Nähe dieser Stadt pflegt man das angebliche Grab Abū Lahab's mit Steinen zu bewerfen. Schliesslich hat man noch die Abschieds-*ʿUmra* (*ʿumrat al-wadāʿ*) zu verrichten. Zu diesem Zwecke begibt man sich nach dem Orte Tanʿīm, um dort wieder den Iḥrām anzunehmen. Moderne Reisende nennen denn auch Tanʿīm oft „al-ʿUmra". Mit dem Verrichten von *ṭawāf* und *saʿy* ist der Ḥadjdj zu Ende. Einige Tage nachher verlassen die Karawanen Mekka und ziehen nach al-Madīna, um dort das Grab des Propheten durch einen Besuch zu ehren.

Aus dem oben Gesagten geht schon hervor, dass das Gesetz die Zeremonien des Ḥadjdj in verschiedene Kategorien einteilt. Es muss aber bemerkt werden, dass die verschiedenen Schulen in fast allen Punkten voneinander abweichen. Eine gute Übersicht gibt die Tabelle auf S. 178 von al-Batanūnī's genanntem Werke.

II. Die Entstehung des islāmischen Ḥadjdj.

Muḥammad's Haltung hinsichtlich des Ḥadjdj ist nicht immer die gleiche gewesen. In seiner Jugend hat er die Zeremonien wohl öfters mitgemacht. Nach seiner „Berufung" hat er anfangs das Fest sehr wenig berücksichtigt: in den ältesten Sūren wird es nicht erwähnt, und auch sonst wird nicht mitgeteilt, dass er irgendwie Stellung zu diesem von Haus aus heidnischen Brauch genommen hat. Wären dabei viele offensichtlich polytheistische Gebräuche üblich gewesen, dann hätte er sich schwerlich so schweigend verhalten und dann hätte die Tradition wohl Äusserungen aufbewahrt, aus denen wir mehr oder weniger deutlich den alten Usus erkennen könnten.

Muḥammad's Interesse an dem Ḥadjdj ist erst in al-Medīna wach geworden. Dazu haben verschiedene Ursachen zusammengewirkt, wie Snouck Hurgronje in seinem *Mekkaansche Feest* dargelegt hat. Der glänzende Erfolg der Schlacht bei Badr hatte den Gedanken an eine Eroberung Mekka's angeregt. Die Vorbereitung eines solchen Schrittes musste natürlich am besten gelingen, wenn sowohl die weltlichen wie die religiösen Neigungen seiner Genossen dabei interessiert waren. Nun war Muḥammad in seinen Erwartungen bezüglich der medinensischen Judenschaft getäuscht worden, und die Auseinandersetzungen mit dem Judentum hatten den religiösen Bruch mit ihnen unvermeidlich gemacht. In diese Zeit fällt das Aufkommen der Lehre von der Religion Abrahams, dem angeblichen Urtypus von Judentum und Islām. Und jetzt rückt auch die Kaʿba allmählich in das Zentrum der religiösen Verehrung; der Vater des Monotheismus habe sie mit seinem Sohne Ismāʿīl erbaut und sie sei somit ein „Vereinigungsort für die Menschen". Die dort stattfindenden Zeremonien werden auf göttlichen Befehl zurückgeführt (Sūra II, 119 f.). In dieser Zeit wird auch die Kaʿba als Ḳibla [s. d.] eingesetzt (vgl. Sūra II, 136—145) und der Ḥadjdj heisst eine Verpflichtung der Menschen gegenüber Allāh (III, 91). Dies ist der Stand der Dinge im Jahre 2 der Hidjra. Erst nach der erfolglosen Belagerung al-Medīna's durch die Mekkaner, im Jahre 5, kann Muḥammad versuchen, seine Pläne weiter zu verfolgen. Der erste Versuch wurde gemacht in dem Zuge nach Ḥudaibiya, der zwar nicht bis Mekka führte, aber durch den mit den Kuraish geschlossenen Vertrag für das nächste Jahr eine ʿUmra in Aussicht stellte. Im J. 7 hat Muḥammed denn auch die Zeremonien bei der Kaʿba verrichtet; aber erst nach der Eroberung Mekka's im J. 8 war die Gelegenheit geboten, offen das Fest mitzufeiern. Diese Gelegenheit hat er aber nicht benutzt, denn im J. 9 schickte er an seiner Stelle Abū Bakr als Anführer der Pilgerkarawane nach Mekka. Als dieser unterwegs war, wurde er von ʿAlī b. Abī Ṭālib überholt, der den Auftrag erhalten hatte, den heidnischen Pilgern die mittlerweile geoffenbarte *barāʾa* (Sūra IX, 1 ff.)

Digitized by Birzeit University Library

vorzulesen; in diesen Versen wird den Ungläubigen fürderhin die Verrichtung der Wallfahrt verboten, ausgenommen diejenigen, mit welchen der Prophet besondere Verträge geschlossen hatte.

Im J. 10 hat Muḥammad selber den Ḥadjdj geleitet. Über diese sogenannte Abschiedswallfahrt (*ḥaḏḏat al-wadāʿ*) wissen die Traditionen viel zu berichten. Diese Angaben über die von Muḥammad verrichteten Zeremonien stimmen im wesentlichen mit der späteren Praxis überein. Wichtig für die Geschichte des Ḥadjdj sind aber die Anordnungen, welche er bei dieser Gelegenheit getroffen hat, vornehmlich die Abschaffung der Schaltung (*nasiʾ*) und somit die Einführung des reinen Mondjahres, die auch im Ḳurʾān erwähnt wird mit den Worten: „Wahrlich die Zahl der Monate ist bei Gott zwölf, in Gottes Buche, am Tage da er Himmel und Erde erschuf; vier derselben sind heilig. Das ist richtiger religiöser Brauch. In diesen sollt ihr nicht ungerecht gegeneinander handeln. Aber bekämpft die Ungläubigen durchaus, wie sie euch durchaus bekämpfen, und wisset, dass Gott mit den Frommen ist. Die Schaltung ist nur eine Steigerung des Unglaubens, in welchem die Ungläubigen irren, da sie dieselbe [d. h. die Zeit, in welche sie fällt oder fallen soll] das eine Jahr für profan, das andere für heilig halten" (Sūra IX, 36 f.).— Über die sonstigen Anordnungen Muḥammad's bei dieser Gelegenheit s. u.

III. Der vorislāmische Ḥadjdj.

Die Untersuchung der ursprünglichen Bedeutung der Wurzel *ḥ-ḏ-ḏ* kommt nicht über Vermutungen, wenn auch wahrscheinliche, hinaus. Die arabischen Lexikographen geben die Bedeutung „sich begeben nach"; das würde zu unserem „Pilgern" stimmen. Aber diese Bedeutung ist ebenso sicher denominativ wie die des hebräischen Verbs. Wahrscheinlich ist aber verwandt die Wurzel חגג, welche sowohl in nord- wie in südsemitischen Sprachen „herumgehen, im Kreise gehen" bedeutet. Viel ist hiermit aber noch nicht gewonnen; denn wir wissen nicht einmal, ob religiöse Umgänge zum ursprünglichen Ḥadjdj gehört haben. Man weiss nämlich, dass in vorislāmischer Zeit im Monat Dhu ʾl-Ḳaʿda zwei Jahrmärkte stattfanden, in ʿUkāẓ und Madjanna. Darauf folgte in den ersten Tagen des Dhu ʾl-Ḥidjdja der von Dhu ʾl-Madjāz, und von dort begab man sich direkt nach ʿArafāt. Die islāmische Praxis, von Mekka aus nach ʿArafāt zu ziehen, ist also wahrscheinlich eine Neuerung; und von religiösen Umgängen in ʿArafāt weiss der Islām nichts und wir ebensowenig.

Dieser Ḥadjdj in ʿArafāt war keine rein lokale Eigentümlichkeit; das Pilgern nach einem Heiligtum ist uralte semitische Sitte, die schon in den älteren Teilen des Pentateuch als unerlässliche Pflicht vorgeschrieben wird: „Dreimal jährlich sollt ihr mir einen Ḥag feiern", heisst es Exodus 23, 14, und „dreimal jährlich soll alles Männliche unter euch das Angesicht des Herrn Jahwe sehen" (*ebd.*, Vs. 17 und 34, 23). Aber auch in Arabien gab es wohl mehrere Wallfahrtsorte, wo vor dem Ḥadjdj von ʿArafāt ähnliche Feste stattfanden. Der von Epiphanius genannte Monat Aggathalbaeith setzt wahrscheinlich ein nördlich gelegenes Heiligtum voraus.

Der Ḥadjdj von ʿArafāt fiel auf den 9. Dhu ʾl-Ḥidjdja; an demselben beteiligten sich die verschiedensten arabischen Stämme. Solches war nur möglich bei herrschendem Landesfrieden. Die aufeinander folgenden Monate Dhu ʾl-Ḳaʿda, Dhu ʾl-Ḥidjdja und Muḥarram bildeten denn auch eine heilige Zeit, während welcher die Stammesfehden ruhten; im heiligen Gebiete wurden die Waffen abgelegt.

Es kann als sicher gelten, dass zu Muḥammed's Zeiten die heilige Zeit in den Frühling fiel. Wellhausen hat aber wahrscheinlich gemacht, dass die ursprüngliche Ḥadjdj-Zeit der Herbst war. Wenn, wie wahrscheinlich ist, der oben genannte Schaltmonat den Zweck hatte, diese Jahreszeit innezuhalten, so hat die Schaltung also fehlerhaft gewirkt; aus welcher Ursache wissen wir nicht. Ist der Ḥadjdj ursprünglich in den Herbst gefallen, so liegt es auf der Hand, bei der Frage nach seiner ursprünglichen Bedeutung beim nord-semitischen Herbstfest, dem Laubhüttenfest (bezw. Versöhnungstag), Auskunft zu holen, ein Verfahren, dass noch darin eine Stütze findet, dass das Hüttenfest im Alten Testament öfters kurzweg „der Ḥag" genannt wird (z.B. Richt. 21, 19; 1. Kön. 8, 2, 65). Wir werden tatsächlich verschiedene übereinstimmende Züge finden [s. u.].

Mit dem Ḥadjdj, der nach Ablauf der Dattelernte gefeiert wurde, waren von jeher grosse Messen verbunden. Den Zeitgenossen Muḥammed's waren, wie noch heute manchem Muslim, diese Messen wohl die Hauptsache. Denn die Bedeutung der religiösen Zeremonien war damals den Leuten schon abhanden gekommen. Über diese lässt sich folgendes sagen: Eine Hauptsache war der *wuḳūf*, „das Haltmachen" in der Ebene ʿArafāt. Im Islām ist der Ḥadjdj ohne Wuḳūf ungültig. Das lässt sich nur verstehen als der Rest einer vorislāmischen Anschauung. Houtsma hat den *wuḳūf* verglichen mit dem Haltmachen der Israeliten am Berge Sinai. Letztere mussten sich darauf vorbereiten durch Enthaltung vom sexuellen Verkehr (Ex. 19, 15) und das Waschen der Kleider (Ex. 19, 10, 14). So machten sie der Gottheit ihre Aufwartung (גגוים, Vs. 11, 15). In gleicher Weise enthalten sich auch die Muslime des sexuellen Verkehrs, sie bedienen sich heiliger Kleidung und stehen vor der Gottheit (וקף = מון = stehen) am Fusse eines heiligen Berges.

Auf dem Sinai erscheint die Gottheit als Donner- und Blitzgott. Über den Gott von ʿArafāt wissen wir nichts; wahrscheinlich aber ist er dagewesen. Muḥammad soll bei der Abschiedswallfahrt gesagt haben: „Ganz ʿArafāt ist Standort, (*mawḳif*); ganz Muzdalifa ist Standort; ganz Minā ist Opferplatz". Snouck Hurgronje hat diese Worte dahin gedeutet, dass dadurch die besonderen Orte daselbst, wo heidnische Zeremonien stattfanden, ihre Bedeutung verlieren sollten. Über diese heiligen Plätze in Muzdalifa und Minā ist denn auch einiges bekannt [s. u.].

Unsicher ist es, ob der Tag von ʿArafāt ein Fasttag war. In der Tradition wird mehrmals ausdrücklich gesagt, dass Muḥammad's Genossen nicht wussten, was der Prophet von dieser Frage hielt. Man habe ihm daher zu trinken geboten, und er habe getrunken. Der aszetische Charakter der beiden Ḥadjdjtage steht fest durch die *iḥrām*-Verbote. Dass dieselben sich einst auch auf Essen und Trinken erstreckt haben, wird nahelegt durch die Erklärung Muḥammad's: „Die Tashrik-Tage (11.—13. Dhu ʾl-Ḥidjdja) sind Tage des Essens, Trinkens und Sinnengenusses". Im frühen Islām haben aszetisch gesinnte Personen denn auch vorzugsweise den Ḥadjdj für ihre Praktiken ausgewählt

Digitized by Birzeit University Library

(vgl. Goldziher, in *RHR*, XXXVII, S. 318, 320 ff.).

Der *wuḳūf* dauert im Islām vom Augenblick nach dem Mittag bis zum Sonnenuntergang. Die Tradition berichtet, dass Muḥammad angeordnet habe, erst nach dem Verschwinden der Sonne von ʿArafāt aufzubrechen, während es früher üblich war, schon vor Sonnenuntergang die *ifāḍa* zu beginnen. Aber der Prophet soll nicht bloss die Zeit verschoben, sondern den ganzen Ritus dadurch aufgehoben haben, dass er den Wettlauf nach Muzdalifa verboten und langsames Einherziehen vorgeschrieben habe. Wie zähe aber die alte Gewohnheit ist, erhellt aus der oben gegebenen Beschreibung der *ifāḍa*. Snouck Hurgronje hat in der letzteren einen Sonnenritus vermutet, eine Meinung, die von Houtsma, im Zusammenhang mit dem unten zu besprechenden Charakter des Ḥadjdj, dahin präzisiert worden ist, dass sie ursprünglich als eine Verfolgung der sterbenden Sonne gemeint war.

Der Gott von Muzdalifa war Ḳuzaḥ, der Gewittergott. Auf dem heiligen Hügel, auch Ḳuzaḥ genannt, brannte man ein Feuer. Hier wird haltgemacht und dieser Wukūf hat also noch grössere Ähnlichkeit mit dem beim Sinai, hier wie dort der Donnergott, der sich im Feuer offenbart. Weiter kann man vermuten, dass die traditionelle Gewohnheit, möglichst viel Geräusch zu machen und zu schiessen, ursprünglich ein sympathetischer Zauber zur Hervorrufung des Donners war.

Sobald die Sonne sichtbar wurde, fing in vorislāmischer Zeit die *ifāḍa* nach Minā an. Muḥammad hat angeordnet, diese schon vor Sonnenaufgang zu beginnen; auch hier wieder der Versuch, einen Sonnenritus zu tilgen. In alter Zeit soll man bei dieser *ifāḍa* gesungen haben: *aghrik Thabīr kaimā nughīr*. Die Erklärung dieser Worte ist unsicher; man übersetzt wohl: „Tritt ins Morgenlicht, Thabīr, damit wir uns beeilen".

War man in Minā angekommen, so scheint man zunächst geschlachtet zu haben; der 10. Dhu 'l-Ḥidjdja heisst noch jetzt *yawm al-aḍāḥī* „Tag der Morgenopfer". In alter Zeit wurden die Schlachtkamele schon auf der Reise nach dem *ḥaram* durch bestimmte Zeichen kenntlich gemacht (*taḳlīd*); es wurden denselben z.B. zwei Sandalen um den Hals gehängt. Auch wird vom *ish'ār* berichtet, einer Praxis, welche darin bestand, dass man an einer Seite des Höckers eine Öffnung machte und daraus Blut strömen liess; oder man machte Verwundungen in der Haut des Tieres. Vielfach wird auch berichtet, dass den Tieren eine besondere Decke aufgelegt wurde.

Nach einer Mitteilung bei Ibn Hishām (ed. Wüstenfeld, S. 76 f.) soll das Steinewerfen erst angefangen haben, nachdem die Sonne den Mittagspunkt überschritten hatte. Houtsma hat wahrscheinlich gemacht, dass das Steinigen ursprünglich dem Sonnendämon galt; eine wichtige Stütze findet diese Auffassung darin, dass der Ḥadjdj ursprünglich mit dem Herbstäquinoktium zusammenfiel; gerade beim Beginn der vier Jahreszeiten sind dergleichen Gebräuche auf der ganzen Welt üblich gewesen. Mit der Vertreibung des Sonnendämons, dessen hartes Regiment mit dem Sommer zu Ende geht, lässt sich eine Huldigung an den Fruchtbarkeit bewirkenden Gewittergott und seine Herbeirufung gut verbinden, wie wir sie oben bei der Feier in Muzdalifa gefunden haben. Auch der Name *tarwiya* „Feuchtmachen" lässt sich in diesem Zusammenhange verstehen als ein sympathetischer Regenzauber, dessen Rest in dem Ausgiessen des Zemzem-Wassers vorliegt. Das sind wieder zwei Parallelen zum Laubhüttenfest (bezw. Versöhnungstag): Der Bock, der für ʿAzazel von einem Felsen hinabgestürzt wurde, ist unschwer als der Typus des Sonnendämons zu fassen. Und das Ausgiessen des Wassers aus der heiligen Siloa-Quelle ist auch ein Regenzauber gewesen, wie denn auch ausdrücklich der Zusammenhang zwischen Laubhüttenfest und Regen hervorgehoben wird (Zach. 14, 17). Weiter ist auf die Beleuchtung des Tempels am Laubhüttenfest hinzuweisen, welche in der Beleuchtung der Moscheen in ʿArafāt und Muzdalifa ihr Gegenstück hat, sowie auf die bedeutende Rolle, welche der Musik an beiden Festen zukommt.

Ganz andere Erklärungen des Steinwerfens haben van Vloten (*Feestbundel... aan Prof. M. J. de Goeje aangeboden*, 1891, S. 33 ff.) und Chauvin *Annales de l'Acad. royale d'archéologie de Belgique*, 5. Serie, Bd. IV, S. 272 ff.) versucht. Ersterer bringt die Steinigung des Satans sowie den ḳurʾānischen Ausdruck *al-Shaiṭān al-radjīm* in Zusammenhang mit einer Schlange, welche bei der ʿAḳaba heimisch gewesen sei. Letzterer findet hier ein Beispiel des Skopelismus: man habe durch die Bewerfung des Ḥadjdjterrains mit Steinen die Urbarmachung desselben durch die Mekkaner verhindern wollen. Beide Theorien sind von Houtsma genügend widerlegt worden. Vgl. weiter Doutté, *Magie et Religion*, S. 430 ff. — Über die religionsgeschichtliche Bedeutung des Rasierens s. den Art. IḤRĀM.

An den *tashrīḳ*-Tagen wird von einigen Pilgern das Fleisch der Opfertiere in der Sonne getrocknet, um auf der Rückreise mitgenommen zu werden. Dieser Brauch stimmt zu der Bedeutung des Wortes *tashrīḳ*, die bei den arabischen Lexikographen vorkommt, nämlich „Fleischstreifen an der Sonne trocknen". Es ist aber zu bezweifeln, ob dies die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist. Eine befriedigende Erklärung desselben ist aber noch nicht gegeben worden; vgl. aber Th. W. Juynboll, *Über die Bedeutung des Wortes Taschrīḳ* (*Zeitschr. f. Assyr.*, XXVII, 1 ff.). Es muss noch bemerkt werden, dass Dozy in seinem Buche *De Israëlieten te Mekka* die Ausdrücke *tashrīḳ* und *tarwiya* sowie den ganzen Ḥadjdj auf jüdischen Ursprung zurückgeführt hat. Seine These kann aber als durch Snouck Hurgronje's *Het Mekkaansche Feest* endgültig widerlegt betrachtet werden.

Literatur: Zum ganzen Thema: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest* (Leiden 1880); die betreffenden Abschnitte in Monographien und Lehrbüchern über den Islām; F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, passim.

Zu I.: C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta* (Cambridge 1888), Bd. I; *Travels of Ali Bey* (London 1816), Bd. II; J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia* (London 1829); R. F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to el-Medinah and Meccah* (London 1857), Bd. II; T. F. Keane, *Six Months in Meccah* (London 1881); H. v. Maltzan, *Meine Wallfahrt nach Mekka* (Leipzig 1865); C. Snouck Hurgronje, *Mekka* (Haag 1888), passim; derselbe, *De hadjpolitiek der indische regeering*, in *Onze Eeuw*, IX; ders., *Notes sur le mouvement du pèlerinage de la Mecque aux Indes Néerlandaises* (*Revue du Monde Musulman*, XV); J. Eisenberger, *Indië en de bedevaart naar Mekka*, Leidener

Digitized by Birzeit University Library

Dissertation 1928; Abdoel Patah, *De medische zijde van de bedevaart naar Mekka*, Leidener Dissert. 1935; Muḥammad Labīb al-Batanūnī, *al-Riḥla al-Ḥidjāziya* [2] (Kairo 1329), ein interessantes und merkwürdiges Buch; Eldon Rutter, *The holy cities of Arabia*, 2 Bd. London 1928; Rifʿat Pascha, *Mirʾāt al-Ḥaramain*, Kairo 1344; Ibn Ḏjubair, *Travels* (ed. M. J. de Goeje); die verschiedenen Fikhbücher, sowie die *Manāsik* genannten Handbücher für Pilger. Über den Ḥadjdj der Shīʿa s. Kazem Zadeh, in *Rev. du Monde musulman*, XIX (1912), 144 ff.

Zu II.: Die Biographien Muḥammads und die Traditionswerke.

Zu III.: R. Dozy, *De Israëliten te Mekka* (auch deutsch erschienen); J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* [2], S. 68 ff.; M. Th. Houtsma, *Het skopelisme en het steenwerpen te Mina (Versl. en Meded. der Kon. Akad. v. Wetenschappen*, Amsterdam, Afd. Letterkunde, IV. Reihe, VI. Teil, S. 185 ff.); H. Winckler, *Altorient. Forschungen*, II. Reihe, II. Band, S. 324—350; ferner die im Texte zitierten Abhandlungen v. Vloten's und Chauvin's; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke* (*Annales du Musée Guimet*, XXXIII), Paris 1923.

ḤĀDJDJ, ḤĀDJDJĪ, Mekkapilger. [Siehe ḤADJDJ].

ḤADRA (A. „Gegenwart") wird von den Mystikern in einem weiteren Sinne als Synonym von *ḥuḍūr* gebraucht, d. h. „in der Gegenwart Gottes stehen". Das Korrelat davon ist *ghaiba* [s. d.] „Abwesenheit", d. h. von ällem, was nicht Gott ist. Über die Streitfrage, ob in dem hier ausgedrückten Verhältnis zu Gott Ḥaḍra oder *ghaiba* vorzuziehen d. h. welches von beiden das vollkommenere sei, siehe besonders Nicholson, *Kashf al-maḥdjūb*, S. 248 ff. In einem noch weiteren Sinn wird das Wort von Ibn ʿArabī bei der Aufstellung seines monistischen Systems gebraucht; er spricht von den „fünf göttlichen *ḥaḍarāt*" und meint damit Stufen oder Ordnungen des Seins in der neuplatonischen Kette [siehe Art. DJABARŪT]. Eine kurze Darstellung davon findet sich in den *Taʿrīfāt* des Djurdjānī, übers. von Horten, *Theologie des Islam*, S. 294 f., daselbst S. 151 einige weniger gebräuchliche Anwendungen des Wortes. Siehe auch *Kitāb al-Tawāsīn*, ed. Massignon, S. 183 mit einem Hinweis auf Ibn ʿArabī's *Fuṣūṣ al-ḥikam*, und Hughes, *Dict. of Islam*, S. 169. Darnach heisst auch im Islām das plotinische System der dynamischen Emanation *madhhab al-ḥaḍarāt* (Ibn Khaldūn, *Muḳaddima*, ed. Quatremère, III, S. 69; Übers. de Slane, III, S. 100). — Ḥadra nennen die Derwīshe auch ihren regelmässigen Freitagsgottesdienst [s. Art. DHIKR]. — Der Gebrauch von Ḥaḍra als Ehrenbezeichnung (für Gott, die Heiligen, Propheten und schliesslich als Anrede für jeden Gebildeten überhaupt) gehört ins Wörterbuch.

ḤAFṢA, Tochter des Khalifen ʿUmar und Frau des Propheten. Sie war zuerst mit dem Ḳuraishiten Khunais b. Ḥudhāfa verheiratet gewesen, der kurz nach der Schlacht von Badr in Madīna kinderlos gestorben war. Sie muss damals etwa zwanzig Jahre gezählt haben. Muḥammad, der sich die Hilfe ʿUmars zu sichern wünschte, heiratete sie nach dem Tag von Uḥud. Einmal war sie, man weiss nicht genau aus welchem Grunde, verstossen worden, wurde aber auf göttlichen Befehl wieder zu Gnaden angenommen und zwar in Anbetracht ihrer islāmischen Tugenden d. h. ihrem Eifer im Gebet und Fasten. In Wirklichkeit fürchtete der Prophet die Entfremdung von ʿUmar. Im Ḥarīm Muḥammads verband sich Ḥafṣa mit ʿĀʾisha gegen seine übrigen Frauen und stellte ihren ganzen Einfluss in den Dienst des „Triumvirats", d. h. jener Partei, die Abū Bakr und ʿUmar die Nachfolge an Stelle Muḥammads zu sichern strebte. Wie die übrigen Frauen empfing sie ihren Teil an der Beute von Khaibar und nach Muḥammads Tod eine jährliche Rente, die im Dīwān eingetragen war und sich auf ungefähr 10 000 Dirham belief. Im übrigen spielte sie, selbst unter dem Khalifat ihres Vaters, eine recht bescheidene Rolle, ganz im Gegensatz zu der vielgeschäftigen ʿĀʾisha. Zur Zeit der *ḥukūma*, des „Schiedsgerichtes" von Aḏhruḥ, veranlasste Ḥafṣa ihren Bruder, den unbedeutenden ʿAbd Allāh, als Bewerber um das Khalifat aufzutreten. Gestorben ist sie nach übereinstimmendem Urteil im J. 45 unter der Statthalterschaft des Marwān b. al-Ḥakam im Alter von etwa 60 Jahren. Ihre Verbindung mit Muḥammad war kinderlos geblieben.

Literatur: Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt* (ed. Sachau), III/1, 285—286; VIII, 56—60; Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, V, 273—274; H. Lammens, *Le triumvirat Abû Bakr, ʿOmar et Abû ʿObaida* (Auszug aus *MFOB*, III, 120); Ibn Hishām, *Sīra* (ed. Wüstenfeld), S. 321, 1001; H. Lammens, *Fâṭima et les filles de Mahomet*, S. 15, 23, 46, 56, 86; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VI, 283—288; Sprenger, *Das Leben des Mohammad* [2], III, 74 ff.

ḤAIḌ (A.), Menstruation. Bereits vor Muḥammad durfte die Menstrua (*ḥaʾiḍ*, andere Ausdrücke bei Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 170, Note 6) an Festen und Opfern nicht teilnehmen, und dies ist im Islām so geblieben. Eine Frau ist während dieser Zeit rituell unrein, darf weder die *ṣalāt* noch den *ṭawāf* verrichten, nicht fasten, auch keinen Ḳurʾān anrühren, keinen Vers daraus hersagen, nicht einmal eine Moschee betreten. Vgl. Juynboll, *Handbuch des isl. Gesetzes*, S. 174 f. Sie wird erst wieder rein nach Beendigung der Regel durch eine grosse Waschung (*ghusl*, s. d.). Ebenso ist es nach Sūra II, 222 dem Manne verboten, sie während dieser Zeit geschlechtlich zu berühren, doch braucht sie nicht wie das jüdische Gesetz vorschreibt, Lev. XV, 19 ff., 7 Tage in Absonderung zu bleiben.

ḤAḳĪḳA (A., Plur. *ḥaḳāʾik*) ist

a. ein abstraktes Nomen in der Bedeutung „Realität" (*lā ḥaḳīḳata lahu* „dem keine Realität zukommt"), dann „Realität eines Dinges", d. h. wodurch ein Ding das ist, was es in Wirklichkeit ist (man unterscheide *huwīya* „Individualität" und *māhiya* „quidditas"), mit anderen Worten das, wodurch es sich von anderen Dingen unterscheidet, also dasselbe wie *dhātiya*.

b. „Wirklichkeit" im Sinne wirklicher Existenz. Man sagt, das Verbum gebrauchend: *ḥaḳḳa 'l-shaiʾ* „das Ding existiert wirklich". Daher heissen die Mystiker, welche die wirkliche Natur Gottes kennen, *ahl al-ḥaḳīḳa*, im Gegensatz zu den *ahl al-ḥaḳḳ*, den orthodoxen Anhängern der Sunna, und *al-ḥaḳīḳa* ist das Letzte, was auf der *ṭarīḳa* der Derwīshe zu erreichen ist (W. H. T. Gairdner, *The way of a Moh. mystic*, S. 19 u. 23). *Ḥaḳīḳat al-ḥaḳāʾik* bezeichnet Gott als die alle Realitäten umfassende Einheit, wofür sonst

Digitized by Birzeit University Library

auch *ḥaḍrat al-ʿiyān* „Gegenwart der Vereinigung" und *ḥaḍrat al-wuḏūd* „Gegenwart des Seins" steht [siehe Art. ḤAḌRA]. Die Ḥaḳīḳa Allāhs wird von den Ṣūfīs von seinem *ḥaḳḳ* dahin unterschieden, dass die erstere seine Eigenschaften (*ṣifāt*), *ḥaḳḳ* hingegen sein Wesen (*ḏāt*) ausdrücken soll (*Dict. of techn. Terms*, S. 333 f.). Damit hängen augenscheinlich die folgenden Definitionen zusammen, die dem System Ibn ʿArabī's entstammen, aber für den ganzen späteren Mystizismus im Islām bestimmend geworden sind (*Fuṣūṣ al-ḥikam* von Ibn ʿArabī, ed. Kairo 1309 mit dem Kommentar des ʿAbd al-Razzāḳ al-Ḳāšānī, *passim*, und Djurdjānī, S. 62). Die *ḥaḳāʾiḳ* der Namen Gottes sind Individualisierungen seines Wesens und dessen Beziehungen zu den Dingen der Welt; durch diese, die auch Eigenschaften (*ṣifāt*) genannt werden und an Zahl unendlich sind, ist die ursprüngliche Einheit aufgelöst. So ist auch *al-ḥaḳīḳa al-muḥammadiya* die göttliche Wesenheit selbst in der ersten der genannten Individualisierungen (d. h. Muhammad); dies ist zugleich der höchste Name Gottes (*al-ism al-aʿẓam*; *Fuṣūṣ*, S. 428, 4).

c. Ḥaḳīḳa bezeichnet auch ein Wort oder einen Ausdruck, wenn er im ursprünglichen und eigentlichen Sinne verstanden werden soll, im Gegensatz zur Metapher (*maḏjāz*). Ist aber die Metapher durch sehr häufigen Gebrauch verblasst, so kann das betreffende Wort oder der Ausdruck *ḥaḳīḳa ʿurfiya* genannt werden (Mehren, *Rhetorik*, S. 31, 7ff.). Vgl. auch den Art. ḤAḲḲ.

Literatur: Djurdjānī, *Taʿrīfāt*, Kairo 1321, S. 6 f.; *Dict. of Techn. terms*, S. 330 f.; Rāġhib, *Mufradāt*, S. 125; Lane, *Lexicon*, S. 609; Horten, *Theologie des Islam*, S. 152 f., 295 f.; Nicholson, *Kashf al-maḥdjūb*, Index; Ḳushairī, *Risāla* mit dem Kommentar von ʿArūsī und Zakariyyāʾ, II, 92 ff.

ḤAḲḲ. Die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel *ḥ-ḳ-ḳ* ist im Arabischen verdunkelt; sie ergibt sich aber aus der entsprechenden Wurzel im Hebräischen 'mit der Bedeutung „eingraben in oder auf etwas', dann „vorschreiben, festsetzen, bestimmen" (Gesenius-Buhl, *Hebr. und aram. Handwörterbuch*, 15. Aufl., S. 251). Wir haben daher auch im Arabischen auszugehen von dem ursprünglichen Begriff „dauernde Bestimmung" (*ṯubūt*), nicht von dem von „Angemessenheit" (*muṭābaḳa*, *muwāfaḳa*), der wesentlich sekundär und erst von den Rhetorikern (*ahl al-maʿānī*) ausgeprägt worden ist; siehe Djurdjānī, *Taʿrīfāt*, S. 61 ff. (ed. Kairo 1821). Bei Lane (s. v., S. 605 ff.), der den einheimischen Wörterbüchern folgt, herrscht hier leider ziemliche Verwirrung. Al-Ḥaḳḳ bedeutet demnach, was fest bestimmt, dauernd, wirklich ist und wird in den Kurʾānkommentaren gewöhnlich durch *al-ṯābit* umschrieben. So erklärt Baiḍāwī al-Ḥaḳḳ als Bezeichnung für Allāh, durch *al-ṯābitu rubūbiyatuhu*, „dessen Herrschaftswürde fest begründet, wirklich ist" (ed. Fleischer, I, 414, 8 zu Sūra X, 33) oder *al-ṯābitu ilāhiyatuhu* „dessen Göttlichkeit feststeht", im Gegensatz zu derjenigen der falschen Götter, welche *bāṭil* „eitel, unwirklich" ist (*ebd.*, II, 116, 10 ff. zu Sūra XXXIX, 29); in seinem Wesen und seinen Eigenschaften (Baiḍāwī, I, 607, 5); zu Sūra XXII, 6 gibt Baiḍāwī die Erklärung, „weil er der in sich selbst Bestehende (*ṯābit*) ist und durch ihn alle Dinge verwirklicht (*bihi taḥaḳḳak al-ašyāʾ*). Rāzī erklärt (*Mafātīḥ*, VI, S. 144, 3, ed. 1308) die zuletzt angeführte Stelle mit „er ist *al-mawdjūd al-ṯābit*". Der *Ṣaḥāḥ* begnügt sich damit, *ḥaḳḳ* als das Gegenteil von *bāṭil* zu definieren, und das ist der ständige Gebrauch im Kurʾān und auch sonst. Vorlsädige Gebrauch im Kurʾān und auch sonst. Vorlsädige Gebrauch im Kurʾān und auch sonst. Vorlsäd

ṣūz, Dingen, welche die *nafs* begehrt, die aber für ihr Bestehen nicht notwendig sind (*Dict. of techn. Terms*, S. 311, 330 und 417, 16 ff.).

Literatur: Ausser der bereits angeführten: *Dict. of techn. Terms*, S. 329 ff.; Nicholson, *Kashf al-maḥdjūb*, Index; Massignon, *Kitāb al-Tawāsīn*, Index; Rāghib, *Muṭaradāt*, S. 124 ff.; Horten, *Theologie des Islam*, S. 152 ff., 295 ff.

ḤĀL, auch ḤĀLA (A., Plur. *aḥwāl*, *ḥālāt*), „Zustand", gewöhnlich im Sinne des Gegenwärtigen, Vorübergehenden und Veränderlichen. — Über die Bedeutung des Wortes als grammatischer Terminus vgl. Wright ³, II, S. 112 ff.; *Muṭaṣṣal*, ed. Broch ², S. 27 ff.; *Alfiya*, ed. Dieterici, S. 170 ff.; Fleischer, *Kleine Schriften*, I, Index. — In der Rhetorik (*ʿilm al-maʿānī*) bedeutet Ḥāl die Sachlage oder den zu behandelnden Gegenstand, und es ist die Aufgabe der Rhetorik, Anweisungen zu geben, wie man den „der Sachlage entsprechenden" (*muḳtaḍā 'l-ḥāl*) sprachlichen Ausdruck findet (siehe Vorrede zum *Talkhīṣ* des Ḳazwīnī; Mehren, *Rhetorik*, S. ٣, ٢٨). Vgl. auch den Ausdruck *lisān al-ḥāl*, die Sprache der Sachlage oder der Tatsachen. — In der Philosophie heissen die *kaifiyāt al-nafsāniya* „die Modalitäten der *nafs*", sofern sie vorübergehend sind, *ḥālāt*. Sind sie aber bleibende Fähigkeiten geworden, so nennt man sie *malakāt* (*Dict. of techn. Terms*, S. 1257; Djurdjānī, *Taʿrifāt*, S. 127). — In der spekulativen Theologie (*kalām*) ist Ḥāl (für diejenigen, welche diese Ansicht vertreten) eine Eigenschaft (*ṣifa*), die zu einem existierenden Ding (*mawdjūd*) gehört, während sie selbst weder existierend noch nicht-existierend ist. Es gibt somit vier Arten von Dingen: reale, nicht-reale, Modi (Zustände) und Beziehungen (*ṣūbārāt*) (vgl. Baidjūrī's Kommentar zur *Kifāyat al-ʿawāmm* von Faḍālī, S. 59 der Ausg. von Kairo 1315 und Macdonald, *Muslim Theology* usw., S. 159 f., 201 f., 241 f.). So sind die *aḥwāl* eine Art von Universalien, welche die *genera* und *differentiae* in sich schliessen; solche *aḥwāl* gibt es auch im Wesen Gottes, es sind dies seine Eigenschaften, „wissend zu sein" (*ʿālimīya*), „mächtig zu sein" (*ḳādirīya*) etc. (Ibn Khaldūn, *Proleg.*, ed. Quatremère, III, 114; übers. de Slane, III, 157 f.). Vgl. über die ganze Theorie der *aḥwāl*, im Unterschied von den *ṣifāt*: Horten (er nennt sie Modi), in *ZDMG*, LXIII, 308 ff.; ders., *Philos. Systeme*, S. 412 ff. und *passim*. — In der Wissenschaft von den *uṣūl* (Gesetzesquellen) bedeutet *ḥāl* einen gesetzlichen Zustand, der nach dem Prinzip des *istiṣḥāb* (vgl. Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*, S. 53 f.; Goldziher, in *WZKM*, I [1887], 228 ff.) solange als fortdauernd präsumiert wird, als kein Beweis für das Aufhören desselben vorliegt (*Dict. of techn. Terms*, S. 809). — In der Medizin unterscheidet man drei *aḥwāl*: Gesundheit, Krankheit und einen Mittelzustand; eine ausführliche scholastische Erörterung in *Dict. of techn. Terms*, S. 813 f. unter *ṣiḥḥa*. — In der Mystik ist Ḥāl ein durch die göttliche Gnade unmittelbar und in einem Augenblick herbeigeführter Seelenzustand, der durch eigene Anstrengung nicht erlangt werden kann, wie Freude, Traurigkeit, Niedergeschlagenheit, Begeisterung u. s. w. Wenn die Kräfte der *nafs* die Oberhand gewinnen, so verschwindet er, kann aber unmittelbar durch einen anderen *ḥāl* abgelöst werden. Nach Djurdjānī (*Taʿrifāt*, S. 56) vermag der *murīd*, der seiner teilhaftig wird, durch eigene Anstrengung ihn festzuhalten, er wird dann ein Besitz (*milk*) und heisst *maḳām*. Für gewöhnlich werden aber die durch menschliche Anstrengung gewonnenen *maḳāmāt* scharf unterschieden von den reinen Gnadengeschenken der *aḥwāl*; die letzteren sind die Stufen, welche der *murīd* zurücklegen muss, um schliesslich die Ruhe (*tamkīn*) im Göttlichen zu finden. Über ihre Anordnung vgl. Nicholson, *Kashf*, S. 180, 370. Sehr verschieden sind die Ansichten über die Möglichkeit der Fortdauer (*dawām*) der *aḥwāl* (*ebd.*, S. 181). Zu unterscheiden vom *ḥāl* ist auch der *waḳt*, der gegenwärtige Moment, der entweder die Gegenwart oder die Abwesenheit von Gott in sich schliesst und mit dem allein der Ṣūfī beschäftigt sein soll. Er gehört dem *murīd* zu eigen und ist dessen religiöse Erfahrung unter der Einwirkung eines stets erneuerten „Jetzt", während der Ḥāl von Gott kommt und in dieses „Jetzt" eintritt „wie eine Seele in einen Körper" (Nicholson, *Kashf*, S. 367 f.; Kushairi, *Risāla*, II, 21 ff.).

Literatur: Ausser der oben aufgeführten *Dict. of techn. Terms*, S. 359 ff.; Nicholson, *Kashf*, Index; Horten, *Theologie des Islam*, S. 156, 298; Macdonald, *Emotional Religion in Islam*, in *JRAS*, 1901/1902, *passim*; E. Blochet, *L'Ésotérisme musulman*, S. 181 ff.; Macdonald, *Religious Attitude*, S. 182, 188 ff.

AL-ḤALABĪ, NŪR AL-DĪN B. BURHĀN AL-DĪN ʿALĪ B. IBRĀHĪM B. AḤMAD B. ʿALĪ B. ʿUMAR AL-ḲĀHIRĪ AL-SHĀFIʿĪ, arabischer Schriftsteller, geb. 975 = 1567 zu Kairo, wirkte dort als Professor an der Madrasa al-Ṣālḥīya und starb am 30. Shaʿbān 1044 = 17. Febr. 1634. Von seinen zahlreichen Werken, unter denen Kommentare und Superkommentare zu landläufigen Lehrbüchern überwiegen, ist das berühmteste die Biographie des Propheten *Insān al-ʿuyūn fī sīrat al-amīn al-maʾmūn*, gewöhnlich *al-Sīra al-Ḥalabiya* genannt, ein durch zahlreiche Zusätze vermehrter Auszug aus der *al-Sīra al-Shaʾmiya* des Shams al-Dīn al-Ṣāliḥī al-Shaʾmī (gest. 942 = 1536), vollendet 1043 = 1633, gedr. Būlāḳ 1292; Kairo 1280, 1304, 1308; türk. Übers. Būlāḳ 1251.

Literatur: Muḥibbī, *Khulāṣat al-athar*, III, 122 ff.; Wüstenfeld, *Geschichtschreiber d. Araber*, Nr. 560; Brockelmann, *GAL*, II, 207.

ḤALĀL. [Siehe ḤARĀM].

AL-ḤALLĀDJ (d. h. Wollkrämpler), ABU 'L-MUGHĪTH AL-ḤUSAIN B. MANṢŪR B. MUḤAMMA AL-BAIḌAWĪ, mystischer arabischer Theologe. Er wurde 244 (858) zu Ṭūr bei Baiḍā (Fārs) als Enkel eines Geber geboren, der ein Nachkomme des Prophetengenossen Abū Aiyūb gewesen sein soll. Von 260 (873) bis 284 (897) lebt er in Zurückgezogenheit (*khalwa*) bei sūfischen Meistern (Tustarī, ʿAmr Makkī, Djunaid). Dann bricht er mit ihnen und begibt sich auf Reisen, um öffentlich die Askese und Mystik zu predigen (*daʿwā*). So durchzieht er gleich einem ḳarmatischen *dāʿī* Khurāsān (Ṭālikān), Ahwāz, Fārs, Indien (Gudjarāt) und Turkestān. Über Mekka im J. 296 (908) nach Baghdād zurückgekehrt, sammelt er zahlreiche Schüler um sich (Ḥallādjīya). Von den Muʿtaziliten als Schwindler verklagt und durch ein *tawḳīʿ* der Imāmiten sowie ein *fatwā* der Ẓāhiriten exkommuniziert, wird er von der ʿAbbāsidischen Polizei zweimal in Gewahrsam genommen. Vor

Digitized by Beirut University Library

den Wezīr Ibn ʿĪsā gefordert und an den Pranger gestellt (301 = 913), verbringt er acht Jahre zu Baghdād im Gefängnis. Die Protektion der Shaghab, der Mutter von al-Muktadir, und des Ḥādjibs Naṣr zieht ihm den Hass des Wezīrs Ḥāmid zu, und dieser lässt ihn nach siebenmonatlichem Prozess auf ein *fatwā* hin, dem auch der mālikitische Kāḍī Abū ʿUmar beistimmte, zum Tode verurteilen. Am Dienstag den 24. Dhu ʾl-Kaʿda 309 (26. März 922) wird Ḥallādj auf dem Vorplatz des neuen Gefängnisses von Baghdād (auf dem rechten Tigrisufer) gegenüber dem Bāb al-Ṭāḳ gegeisselt, verstümmelt, an einen Galgen (*maṣlūb*) gehängt, schliesslich enthauptet und verbrannt. Diese „Kreuzigung" gab wie bei Jesus die Veranlassung zu Legenden, die von der Unterschiedung eines anderen Wesens erzählen (vgl. *RHR*, LXIII, 195—207). Seine Schüler, die gleichfalls verfolgt wurden, sammelten sich um Abū ʿUmāra al-Hāshimī in Ahwāz und Fāris al-Dīnawarī in Khurāsān. Von dieser letzteren Gruppe (Fārisiya) ist die mystisch gerichtete Erneuerung der persischen und türkischen Poesie ausgegangen, die erstere mit Abū Saʿīd und die letztere mit Aḥmed Yesewī und Nesīmī.

Maḏhab (Lehrrichtung) der Ḥallādjiya:

1. im *fiḳh*: die fünf *farāʾiḍ* können durch andere Werke ersetzt werden (*iskāṭ al-wasāʾiṭ*), selbst der Ḥadjdj.

2. im *kalām*: Erhabenheit Gottes (*tanzīh*) über die Dimensionen des Geschaffenen (*fūl*, *ʿarḍ*). Existenz eines ungeschaffenen göttlichen Geistes (*rūḥ nāṭiḳa*), der sich mit dem geschaffenen Geist (*rūḥ*) des Asketen vereinigt (*ḥulūl al-lāhūt fi ʾl-nāsūt*; siehe ḤŪLŪL); der Heilige (*walī*) wird der lebendige und persönliche Zeuge Gottes (*huwa huwa*), daher der Ausspruch: *ana ʾl-ḥaḳḳ* „ich bin die schöpferische Wahrheit" (vgl. *Tawāsīn*, VI, 32).

3. im *taṣawwuf*: Vollkommene Vereinigung mit dem göttlichen Willen (*ʿain al-djam*ʿ) durch Hinnahme und Herbeisehnung des Leidens. Der vom Shaikh Sanūsī übernommene *ḏhikr* ist modern.

Es gibt kaum eine Persönlichkeit im Islām, welche so sehr umstritten wäre wie al-Ḥallādj. Trotz des *iḏjmāʿ* der ihn verurteilenden Richter hat die populäre Andacht ihn zum Heiligen gestempelt. Wir geben im folgenden eine Liste der hervorragendsten Lehrer, die zu dieser Frage Stellung genommen haben, und zwar bezeichnen wir mit *k* (*takfīr*) die Gegner, mit *w* (*wilāya*) die Anhänger und mit *t* (*tawaḳḳuf*) solche, die des Urteils sich enthalten:

A. Fukahāʾ: Ẓāhiriya (*k*: Ibn Dāʾūd, Ibn Ḥazm); Imāmiya (*k*: Ibn Bābūya, Ṭūsī, Ḥilli, *w*: Shūshtari, ʿĀmilī); Mālikiya (*k*: Turṭūshī, ʿIyāḍ, Ibn Khaldūn, *w*: ʿAbdarī, Dulundjāwī); Ḥanābila (*k*: Ibn Taimiya, *w*: Ibn ʿAḳīl [hat später widerrufen], Tawfī); Ḥanafiya (*t*: Ibn Buhlūl, *w*: Nābulusī), Shāfiʿiya (*t*: Ibn Suraidj, Ibn Ḥadjar, Suyūṭī, ʿUrḍī; *k*: Djuwainī, Dhahabī; *w*: Makdisī, Yāfiʿī, Shaʿrāwī, Ḥaitamī, Ibn ʿAḳīla, Saiyid Murtaḍā).

B. Mutakallimūn: Muʿtazila (*k*: Djubbāʾī, Kaẓwīnī); Imāmiya (*k*: Mufīd; *w*: Naṣīr Ṭūsī, Maibudhī, Amīr Dāmād); Ashʿāʿira (*k*: Bāḳilānī, Ibn Khafīf, Ghazzālī, Fakhr Rāzī); Sālimiya (*w*: Māturīdiya (*k*: Ibn Kamālpāshā, *w*: Kārī).

C. Ḥukamāʾ: *w*: Ibn Ṭufail, Suhrawardī, Ḥalabī.

D. Ṣūfiya: *k*: ʿAmr Makkī und die meisten älteren, ausser (*w*) Ibn ʿAṭāʾ, Shiblī, Fāris, Kalābādhī, Naṣrābādhī, Sulamī, und (*t*): Ḥuṣrī, Daḳḳāḳ, Kushairī. Hingegen *w*: Ṣaidalānī, Hudjwīrī, Abū Saʿīd, Harawī, Fārmadhī, ʿAbd al-Ḳādir Gīlānī, Baḳlī, ʿAṭṭār, Ibn al-ʿArabī, Rūmī und die meisten späteren ausser (*t*): Aḥmed Rifāʿī, ʿAbd al-Karīm Djīlī.

Auch im Abendland ist al-Ḥallādj sehr verschieden beurteilt worden. Während A. Müller und Herbelot ihn für einen heimlichen Christen gehalten haben, beschuldigt ihn Reiske der Blasphemie, Tholuck der Paradoxie. A. v. Kremer macht aus ihm einen Monisten, Kazanski einen Neuropathen und Browne „a dangerous and able intriguer". Al-Ḥallādj, der zugleich Dialektiker und Extatiker war (vgl. Lullius, Swedenborg), bemühte sich, das mystischer Erfahrung in Einklang zu bringen; er war in dieser Hinsicht ein Vorläufer al-Ghazzālī's. Und die Ṣūfis haben, obgleich er deren klugen Esoterismus ablehnte, aus ihm ihren bevorzugten „Märtyrer" gemacht.

Von seinen Werken (vgl. *Fihrist*, I, 192) ist uns erhalten: *Kitāb al-Ṭawāsīn* (ed. Massignon, Paris 1913), 27 *riwāyāt* aus dem Jahr 290 (902) sowie 400 Fragmente in Prosa und 150 in Versen von seltener Schönheit.

Literatur: L. Massignon, *Bibliographie hallagienne* = Kap. XV in dessen *La Passion d'al Ḥallāj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922; vgl. *RMM*, LVIII (1924), 261—267; *Dīwān d'al-Ḥallāj*, ed. Massignon, in *JA*, I, 1931, S. 1—158; *Akhbār al-Ḥallādj*, ed. Massignon und Kraus, Paris 1936.

ḤĀM, der aus der Bibel bekannte Sohn Noah's. Der Ḳurʾān nennt keinen der drei Söhne, doch spielt er eben auf Ḥām an: Ein Sohn Nūḥ's trotzt dem Rufe Nūḥ's, bleibt von der Arche fern, darauf pochend, der Berg werde ihn schützen; trotz der Fürsprache Nūḥ's ertrinkt er in der Sintflut (XI, 44—49; ed. Būlāḳ 42—47). Es ist klar, dass Muḥammad hier an Ḥām dachte, dem in Bibel und Aggada gebrandmarkten Sohn Nūḥ's. In der Bibel wird er wegen seiner Unehrerbietigkeit dazu verflucht, dass er Sklave seiner Brüder werde (Gen. IX, 22—25). Die Aggada dichtet ihm weitere Sünden an: er habe in der Arche die gebotene eheliche Enthaltsamkeit verletzt (*Sanhedrin* 108*b*; *Gen. Rabba*, XXXVI, 7 und Parallele) oder gar, er hätte seinen Vater entmannt (Ginzberg, *Legends of the Jews*, I, 168; V, 191, 60).

Da nun Muḥammad einen Sohn Nūḥ's in der Sintflut ertrinken lässt, die Ḳurʾānerklärer jedoch genauer Sām, Ḥām, Yāfith als drei Söhne Nūḥ's kannten, die gerettet wurden und von denen die ganze Menschheit abstammt, musste die islāmische Legende einen vierten Sohn Nūḥ's erfinden. Schon Ṭabarī (*Annales*, I, 199) macht Kanaan, in der Bibel Sohn Ḥam's, zum vierten Sohn Nūḥ's und fügt hinzu, die Araber nennen ihn Yām (so auch *Annales*, I, 192; Ibn al-Athīr, *Taʾrīkh al-Kāmil*, ed. Būlāḳ, I, 28). Al-Kisāʾī liest Kanaan geradeswegs in den Ḳurʾāntext hinein (ed. Eisenberg, S. 96).

Die islāmische Legende entwickelt die biblische und aggadische Erzählung weiter: von den Mühseligkeiten in der Arche erschöpft, schläft Nūḥ auf Sām's Schoss ein; ein Wind deckt seine Blösse auf, Sām und Yāfith decken ihn zu, Ḥām lacht auf (al-Kisāʾī, S. 98).

Die Erde wird zwischen Nūḥ's Söhnen verteilt. Ḥām erhält den Sūdān, Nubien, Äthiopien, Zandj, nach einigen auch Hind-Sind. Seine Kinder werden schwarz geboren und vermehren sich durch Geschwister-Ehen (al-Kisāʾī, S. 101). Von seinen

Digitized by Birzeit University Library

Nachkommen ist der berühmteste Namrūd b. Kush b. Ḥām. Von den 72 Sprachen, die in Babel entstanden sind, entfallen 36 auf Yāfiṯ, je 18 auf Sām und Ḥām. Auf Wunsch der Apostel wurde Ḥām durch Jesus vom Tode erweckt, über Arche und Sintflut zu berichten (Ṭabarī, *Annales*, I, 187).

ḤAMĀ'IL (A.), Talismane. Der Gebrauch von Amuletten ist in den Ländern des Islām sehr verbreitet. In Nordafrika heissen sie *ḥurz*, bei den Arabern im Orient *ḥamāya* oder *ḥāfiz*, *ʿūdha* oder *maʿūdha*, und in der Türkei *yaṭa*, *nuskha* oder *ḥamā'il*. Sie werden oft in Säckchen, Medaillons oder Beuteln getragen, die man um den Hals hängt oder am Arm oder Turban festmacht. Bei den Reichen sind sie von Gold oder Silber. Die Kinder bekommen solche Amulette, sobald sie vierzig Tage alt sind; es können die roheſten Gegenstände sein: eine einfache Muschel, ein Stück Knochen, in Leder eingenäht und unter dem linken Arm angebracht (V. Emily Ruete, *Memoiren einer arabischen Prinzessin*, I, 79/80, 1905). Die Beduinenmädchen haben ein (bei ihnen *ḥurz* genanntes) Amulett, das sie sehr hochschätzen: es ist ein 7 cm langes und 4—5 cm breites Buch mit Gebeten, in einem goldenen oder silbernen Kästchen eingeschlossen, und wird wie eine Brosche getragen.

Die Gebete, Zeichen oder Figuren, die auf den Talismanen stehen, sind sehr verschiedenen Ursprungs, und ihre Untersuchung bietet noch grosse Schwierigkeiten. Man findet da göttliche Namen, Namen von Engeln und von andern mythischen Wesen, Kurʾānverse, astrologische Zeichen, kabbalistische Buchstaben, magische Vierecke, Zeichen aus der Geomantie, Gestalten von Tieren und Menschen.

Nach muḥammedanischer Tradition hat Gott 99 Namen, die in Wirklichkeit nur Beinamen sind, wie der Grosse, der Weise, der Wissende, der Barmherzige; einige Schriftsteller, wie Tirmidhī und Ibn Māǧa, zählen sie alle auf (man findet sie auch bei Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, S. 200; siehe auch den Art. ALLĀH). Man kann diese Namen beliebig anwenden oder sie zusammenstellen nach dem Zahlenwert der Buchstaben, aus denen sie bestehen. Ausser diesen hat Gott noch einen unaussprechlichen Namen, den die Menschen nicht kennen, sondern der nur den Propheten und Heiligen geoffenbart wurde.

Zahlreich sind die Namen der Engel. Am bekanntesten sind die der vier grossen Engel Mīkhāʾīl, Ǧabraʾīl, ʿAzraʾīl und Isrāfīl, die man auf vielen Amuletten findet. Ausser diesen gibt es noch eine Menge anderer, die in den Engellehren aufgeführt werden. Im Arabischen existieren verschiedene derartige Abhandlungen, die einem al-Andrūn oder Andahrush zugeschrieben werden; sie enthalten eine Lehre, die von der Vorstellung der gnostischen Äonen abgeleitet ist. Da gibt es Engel, die den Planeten vorstehen; andere stehen den Monaten oder den verschiedenen Wochentagen vor. Es werden für jeden Tag sieben genannt; ihre barbarisch klingenden Namen treten vielfach paarweise auf: Talikh und Ilīkh, Kaitar und Maitar, Kintash und Yākintash, eine Art der Zusammenstellung, wie sie uns schon im Gog und Magog der Bibel, im Yādiǧūǧ und Mādiǧūǧ der arabischen Überlieferung entgegentritt. Ein im Zauberwesen sehr angesehener Engel, der bald dem Planeten Jupiter, bald dem Merkur vorsteht, und den die Araber manchmal mit Mikhāʾīl verwechselt zu haben scheinen, ist Meṭatron. Er ist eine der grossen Gestalten in der kabbalistischen Literatur; man findet ihn auch im Zohar, wo er etwa die Stelle eines Demiurgen vertritt (vgl. Renan, *Vie de Jésus*, S. 247, Anm. 4; *Les Apôtres*, S. 270; Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, S. 170). — Auch zwei andere Engel, die eine eigentümliche Geschichte haben und auch im Kurʾān erwähnt werden, kommen ebenfalls in den Talismanen vor, nämlich Hārūt und Mārūt (siehe diesen Art.). — Ausser den Engeln werden auch einige mythische Wesen angerufen, am meisten wohl die Siebenschläfer *aṣḥāb al-kahf* [siehe d. Art.].

Von den Kurʾānversen gelten als die zauberkräftigsten die kurzen Sūren CXIII und CXIV: „Sprich: Ich suche Zuflucht (*aʿūdhu*) beim Herrn der Morgenröte, etc. — Sprich: Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen, dem König der Menschen", etc. Diese zwei Sūren heissen *al-muʿawwidhatāni*. In der ersten werden die bösen Frauen genannt, die „auf die Knoten blasen"; man glaubt, sie schutze besonders gegen körperliche Übel; der andern schreibt man mehr Kraft gegen seelische Leiden zu. Ausser diesen beiden wird auch die Sūra *Yā-Sīn* von den frommen Muḥammedanern sehr geschätzt. Das gleiche gilt von der *āyat al-kursī* (Sūra II, 256) und dem „Thronvers", der *āyat al-ʿarsh* (Sūra IX, 130). Für besondere Fälle hat man überdies noch verschiedene andere Verse.

Die astrologischen Zeichen, die Zeichen der Planeten und des Tierkreises sind bekannt; auch sie werden natürlich bei den Talismanen angewendet. Oft trifft man ganz sonderbare Zeichen, die von verschiedenen kabbalistischen Alphabeten herrühren. Sehr häufig findet man, dass es Umbildungen, Entstellungen hebräischer oder küfischer Buchstaben sind. Kabbalistische Alphabete finden sich bei Ibn al-Waḥshīya in dessen Buche *Kitāb shawk al-mustahām*. Oft sieht man hinter den hebräischen Buchstaben kleine Kreise oder Ringe oder Verzierungen; man sprach jeder Schnörkel oder „Möndchen" oder „Kronen". Auf den Talismanen muss nach dem *Sefer Yeṣīrā* jeder Buchstabe seine Krone haben (*Sepher Yetsira*, Übers. von Mayer Lambert, S. 114).

Auch geomantische Zeichen, verschiedenartig gruppierte Punkte, werden manchmal verwendet. Geomantie, arabisch *ʿilm al-ramal*, heisst man das Wahrsagen aus in den Sand gezeichneten Punkten. Man macht vier Linien in den Sand, markiert in regelmässigen Abständen Punkte und verwischt dann aufs geradewohl einige davon. Die übrig bleibenden bilden bestimmte Figuren, denen man Namen gegeben und verschiedene Bedeutungen beigelegt hat. Diese Figuren verwendet man auf den Talismanen.

Häufig trifft man auch die magischen Vierecke (*waſḳ*, *wifḳ*). Sie bestehen aus 9 oder 16 Fächern. Meistens ist zu den 9 oder 16 ersten Zahlen, woraus sie bestehen, nochmal die gleiche Zahlen, woraus sie bestehen, nochmal die gleiche Anzahl hinzugefügt. Das gibt der Sache einen Anzahl hinzugefügt. Das gibt der Sache einen gelehrteren Anstrich. Man beginnt mit 9 statt mit 1 und zählt von 9 bis 24, statt von 1 bis 16. Manchmal sind in die Vierecke statt der Ziffern auch Buchstaben eingeschrieben, z. B. die vier Buchstaben des Namen Allāh, *a-l-l-h*, viermal in verschiedener Anordnung. Das Problem der magischen Quadrate ist von den Arabern eingehend behandelt worden; in den Schriften der *ikhwān*

Digitized by Birzeit University Library

al-ṣafā kann man sehen, dass sie Vierecke von 9 Kolumnen kennen. Es gibt sogar eine hübsche allgemeine Lösung des Problems bei al-Būnī, *Sharḥ ism Allāh al-aʿẓam* (Kairo o. J.), welche nicht von dem Verfasser selber herrührt, da sie persische Termini enthält; vgl. meine Mitteilung darüber an den Kongress für die Geschichte der Wissenschaften, Mai—Sept. 1933.

Menschen- und Tiergestalten findet man in Nordafrika selten auf Talismanen; aber man trifft sie im Orient auf Amuletten und Zaubergegenständen, die unter dem Einfluss der persischen Kunst entstanden sind. Spiegel, Becher und Siegel, denen man Zauberkraft zuschreibt, sind oft damit verziert. Als solche Figuren werden Engel oder Tiere, besonders Greife mit Menschenköpfen, oder auch die Zeichen des Tierkreises verwendet. Ein Talisman, den Reinaud gesehen hat, stellt einen Menschen dar, der etwas aus einem Brunnen zieht; dieser Talisman hatte die besondere Eigenschaft, Schätze auffinden zu helfen. Mehrere andere Beispiele findet man bei Herklots, *On the Customs of the Musulmans of India*, S. 339 ff.

Die menschliche Hand ist ein bei den Muḥammedanern sehr beliebtes Symbol. Man trägt sie als Umhängsel, in Gold oder Silber geschnitten oder auf Medaillons graviert; sie soll den bösen Blick unschädlich machen. Gewöhnlich heisst dieses Zeichen „die Hand der Fāṭima". Die Shīʿiten legen den fünf Fingern die Bedeutung der fünf heiligen Personen bei: Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima, Ḥasan und Ḥusain.

Zusammenfassend kann man sagen, dass alle verwendeten Motive, ausser den Ḳurʾānversen, zum grössten Teil auf gnostische oder talmudische Quellen zurückgehen. Nach der arabischen Überlieferung hat Adam selbst die Talismane erfunden oder vielmehr geoffenbart. Nach dem *Abrégé des Merveilles* (übers. von Carra de Vaux, S. 142) entlockte ʿAnāḳ, die Tochter Adams, der schlafenden Eva die Zaubersprüche, mit deren Hilfe sie die Geister beschwören konnte; doch machte sie einen schlechten Gebrauch davon. Salomo war nach dem Glauben der Muḥammedaner ein grosser Zauberer; sein Ring spielt in den talmudischen Legenden und arabischen Märchen eine grosse Rolle. Der Geist, der im Märchen vom Fischer in „Tausend und Eine Nacht" auftritt, war in einer Vase, die mit dem Ring Salomo's versiegelt war, eingeschlossen. Der Talisman, den man heutzutage mit diesem Namen bezeichnet und der von Muḥammedanern und Juden getragen wird, stellt tatsächlich einen sechseckigen Stern dar. Auch die Berber verstanden sich nach dem *Abrégé des Merveilles* vorzüglich auf die Zauberei, und wenn sie ihre Talismane in den Nil warfen, konnten sie zahlreiche Plagen über Ägypten bringen.

In der arabischen Literatur finden sich verschiedene Abhandlungen über die Wissenschaft der Talismane. Die berühmtesten Schriftsteller auf diesem Gebiete sind Maslama al-Madjrīṭī (gest. 1007 n. Chr.), der auch die Schriften der „Lauteren Brüder" nach Spanien brachte, der Fälscher Ibn al-Waḥshiya, der Verfasser der „nabatäischen Landwirtschaft", und al-Būnī. Einige Amulette, die in der Bibliothèque Nationale zu Paris aufbewahrt werden, schreibt man — sicherlich zu Unrecht — dem grossen Theologen al-Ghazzālī zu.

Die muḥammedanische Theologie, die die Zauberei verbietet, duldet den Gebrauch der Amulette. Sie werden gewöhnlich von Derwishen, die den verschiedenen Bruderschaften angehören, verfertigt, und sie haben nur Wert, wenn man sie aus ihren Händen erhalten hat.

Literatur: Reinaud, *Monumens arabes, persans et turcs du Cabinet du Duc de Blacas*, 2 Bände, Paris 1828; E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algier 1909; Ismael Hamet, *Les Amulettes en Algérie*, in *Bulletin des Séances de la Société philologique*, 1905; *Magasin pittoresque*, reproduction de talismans, 1872, S. 64 und 272; Depont und Coppolani, *Confréries religieuses*, S. 140; Abdes Selam b. Choʿaib, *Notes sur les amulettes chez les indigènes algériens* (Tlemcen 1905); Desparmeh, *Enseignement de l'arabe dialectal* [2] (Algier 1913), S. 40—41; über die magischen Quadrate: Paul Tannery, *Le Traité manuel de Moschopoulus sur les Carrés magiques*, griechischer Text und Übers., Paris 1886; über die kabbalistischen Alphabete: Gottheil, in *JA*, 1907; über das Verfahren bei Beschwörungen: Carra de Vaux, in *JA*, 1907.

ḤAMĀN, der in der Estherrolle zum Judenfeind gestempelte persische Minister, fungierte nach Sūra XL, 25 neben Ḳārūn (Ḳoraḥ) im Rate Firʿawns und bekleidete die Stellung eines Grosswezirs. Diese beiden erfuhren die bevorstehende Geburt Mūsās und rieten, die Knaben zu töten und die Mädchen am Leben zu lassen. Als Mūsā als Abgesandter Gottes erschienen war, bezeichneten sie ihn als Lügner. Firʿawn sprach: „O Hāmān, baue mir einen Turm, auf dass ich erreiche die Pfade, die Pfade des Himmels und hinaufsteige zum Gott Mūsās" (Sūra XL, 38 f.). Dass Muḥammad Hāmān in diese Zeit versetzt, verrät allerdings seine konfuse Kenntnis der Geschichte, wovon der Kurʾān gar viele Beispiele liefert. Der Talmud (*Sanh.* 106) und Midrasch (*Exodus R.* 18) bekunden freilich einen ähnlichen Anachronismus, indem dort Bileam, Hiob und Jethro als Mitglieder des grossen Rates Pharaos bezeichnet werden, die Moses zu beseitigen rieten. Eine andere Midraschstelle (*Num. R.* 22) erklärt Hāmān und Ḳoraḥ als die Reichsten der Welt. Interessant ist die Kurʾānexegese zur angeführten Stelle (Sūra XL, 25 und XXVIII, 38), welche von dem durch Hāmān eingeleiteten Turmbau folgendes zu berichten weiss: 50 000 Baumeister arbeiteten sieben Jahre am Turmbau, und als er eine aussergewöhnliche Höhe erreicht hatte, brachte ihn Djibrīl zum Einsturzen. Auffallend erscheint es allerdings, dass weder Kurʾān noch Kommentare noch die arabischen Historiker über die eigentliche Rolle Hāmāns im Estherbuche auch nur ein Wort verlieren. Doch muss angenommen werden, dass die Hāmāngeschichte in Arabien nicht ganz unbekannt gewesen ist. Dies erhellt schon unwiderleglich aus der wiederholten Nennung des Namens Hāmān.

Literatur: Die Kommentare von Zamakhsharī und Baiḍāwī z. St.; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Kairo 1213, S. 110—111; al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, S. 212—214.

ḤAMDALA, Bezeichnung für die Formel *al-ḥamdu li 'llāh* (für die verschiedene Vokalisierung: *du, di, da*, siehe *LA*, IV, 133, ff.) „Preis (im umfassendsten Sinne) gebührt Allāh"; denn von ihm geht alle Preiswürdigkeit aus und zu ihm kehrt sie zurück. *Ḥamd* ist der Gegensatz zu *dhamm*, als Preis für etwas, das vom Willen des Gepriesenen abhängt, und in dieser Hinsicht verschieden von *madḥ*, das eine weitere Anwendung

Digitized by Birzeit University Library

hat. *Ḥamd* ist somit auch verschieden von *shukr* „Dankbarkeit" (Gegensatz *kufrān*), obwohl es ein Ausdruck davon sein kann. *Thanāʾ*, oft mit „Preis" übersetzt, ist eigentlich „Einschätzung" und kann sowohl für Hochschätzung als auch für Geringschätzung gebraucht werden. Der Satz ist formell *ikhbārī* oder *khadarī* (d. h. ein Urteil), dem Sinn nach aber *inshāʾī* „assertorisch", denn der Sprechende will damit tatsächlich in diesem Augenblick Gott preisen (Muḥammad ʿAbduh, in *Tafsīr al-fātiḥa*, Kairo 1323, S. 28; siehe auch die ausführliche Erörterung von Baiḍāwī in seiner *ḥāshiya* zu der *Kifāyat al-ʿawāmm* von Faḍālī, S. 3 ff., Cairo 1315). Lane übersetzt „praise be" (*Lexicon*, S. 638) und sieht darin eine emphatische Bejahung, kein *duʿāʾ*; das geht klar hervor aus seinem Brief an Fleischer über die Übersetzung von *tabāraka* (*ZDMG*, XX, S. 187). Aber dieser Gebrauch von „be" ist irreführend und lässt sich im Englischen kaum rechtfertigen. Vielleicht könnte der Sinn des *inshāʾ* durch ein Ausrufezeichen angedeutet werden, wie es Palmer in seiner Qurʾānübersetzung tut. Da die Formel, abgesehen von ähnlichen wie *lahu ʾl-ḥamd*, vierundzwanzigmal im Qurʾān vorkommt, so wurde sie natürlich den Muslimen sehr geläufig. Alles kommt von Allāh, und für alles, sei es angenehm oder widerwärtig, muss er gepriesen werden. Das Verbum *ḥamdala* scheint indes nicht dem klassischen Sprachgebrauch anzugehören und ist somit später als *basmala*, das sogar vorsläimisch zu sein scheint. Es wird weder im *Ṣaḥāḥ* noch im *LA* aufgeführt, während *basmala* sich in beiden findet, im letzteren mit einem Vers von ʿUmar b. Abī Rabīʿa (Schwarz, *Diwān*, Nr. 413, II, 241; die ausführlichsten Belege in *TA*, s. v.). Im *Miṣbāḥ* (beendet 784 d. H.) ist *ḥamdala* wohl erwähnt, aber nur unter *basmala*. Dagegen hat es bereits seine Stelle im *Ḳāmūs*, so schnell wurde es als eigenes Wort anerkannt. Abgesehen von dem ausgedehnten, der Frömmigkeit des Einzelnen überlassenen Gebrauch bildet die Formel einen festbestimmten Teil der *ṣalāt* und des dazu gehörigen *tasbīḥ*; im letzteren wird sie dreiunddreissigmal wiederholt (Lane, *Modern Egyptians*, Kap. III; *Lexicon*, S. 1290ᵇ). Ferner erfährt sie als einer der sieben *mathānī*, d. h. Verse der *fātiḥa*, gleich dieser selbst eine weitgehende mystische und magische Verwendung. Sie bildet z. B. das *mathnā* der ersten von den sieben Stationen der rifāʿitischen *ṭarīḳa* (W. H. T. Gairdner, *Way of a Mohammedan Mystic*, S. 12, 23). Selbst nach der orthodoxen Tradition hat die *fātiḥa* magische Bedeutung; vgl. bei Bukhārī (*Kitāb al-tafsīr, Bāb fātiḥat al-kitāb*) die Geschichte von dem Mann, der sie als ein Zaubermittel (*rukya*) gegen Mückenstiche verwendete, was der Prophet billigte. Für ihren späteren ausgedehnten Gebrauch in der Magie vgl. Būnī, *Shams al-maʿārif*, Faṣl X, und Aḥmad al-Zarḳāwī, den modernen ägyptischen Zauberer, in *Mafātīḥ al-ghaib*, S. 175. Aber für sich allein, wie das bei der *basmala* der Fall ist, scheint die Ḥamdala in der Magie nicht verwendet worden zu sein. Dagegen fand das Bestreben, die Formel als Eingangsworte zu gebrauchen, frühzeitig ihren Ausdruck in der Tradition. „Alles, was nicht mit dem Preis Allāh's begonnen wurde", soll der Prophet gesagt haben, „ist verstümmelt" [siehe BASMALA]. So wurde die Ḥamdala eines der drei erforderlichen Stücke am Eingang eines jeden Schreibens. Dass sie aber im Gegensatz zur *basmala* erst später üblich wurde, geht daraus hervor, dass wir sie weder vor der *Sīra* des Ibn Hishām noch vor dem *Kitāb al-aghānī* oder dem *Fihrist* finden. Man vergleiche über ihren Gebrauch und die darauf bezüglichen Traditionen den Kommentar des Saiyid Murtaḍā zum *Ihyāʾ*, I, 53 ff. und über die Vorzüge dieser Ausrufes besonders V, 13 ff. (*Kitāb al-aḏḳār*).

Literatur: Ausser der oben angeführten noch Baiḍāwī, ed. Fleischer, I, 5, 24 ff.; Ṭabarī, *Tafsīr*, I, 45 ff.; Rāzī, *Mafātīḥ*, I, 115 ff. (Kairo 1307).

ḤAMDĀN ḲARMAṬ B. AL-ASHʿATH, ein ismāʿīlitischer Missionar, der Stifter der Sekte der Karmaṭen, war ein Bauer aus der Gegend von Kūfa; sein Beiname *karmiṭḥ*, der dem in jener Gegend gesprochenen aramäischen Dialekt entnommen ist, scheint zu bedeuten „Mensch mit roten oder glühenden Augen" (Ṭabarī, *Annales*, III, 2125). Durch das Zusammentreffen mit Ḥusain al-Ahwāzī, dem Missionar von ʿAbd Allāh b. Maimūn, wurde er bekehrt und trat bei dessen Tode an seine Stelle. Er liess sich in Kalwādhā, in der Nähe von Baghdād, nieder, von wo aus er leicht die Beziehungen zu der Mission von Khurāsān und zu dem Grossmeister, der in ʿAskar-Mukram seinen Sitz hatte, aufrechterhalten konnte (261 = 875); in der Gegend von Kūfa errichtete er sich ein Regierungsgebäude, genannt *dār al-hidjra* (Schutz- oder Zufluchtshaus); das war der Mittelpunkt für die Niederlassungen seiner Anhänger, und von da aus unternahmen sie ihre Beutezüge (277 = 890). Er war ein Mann von scharfem Geist, der sich überall zu helfen wusste, von einnehmendem Wesen, sehr geschickt und voller Ehrgeiz. Beim Tode ʿAbd Allāh's weigerte er sich, dessen Sohn Aḥmad als Grossmeister anzuerkennen, und blieb dem Imām Muḥammad b. Ismāʿīl treu. Er begab sich nach Syrien, wo er bald darauf verschwand. Sein Schwager ʿAbdān, von dem die meisten heiligen Bücher der Sekte verfasst sind, wurde kurz darauf von Zikrawaih, einem Anhänger Aḥmad's, ermordet. Um sich Geldmittel zu verschaffen, hatte Karmaṭ nacheinander immer schwerere Steuern eingeführt, zuerst den *fiṭr*, ein Silberstück auf den Kopf, dann die *hidjra*, ein Goldstück, das dann in die *bulgha*, sieben Goldstücke, umgeändert wurde; schliesslich forderte er die *ulfa*, die Güter- und Weibergemeinschaft.

Literatur: s. unter KARMAṬEN.

ḤAMZA, Sohn des ʿAbd al-Muṭṭalib, Oheim des Propheten, und sein Milchbruder, wie die Tradition hinzufügt in dem Bestreben, diesen sonst so wenig bekannten Heros aus der ersten Zeit des Islām zu verherrlichen. Ungeschickte Lobredner lassen ihn gleichzeitig an den Fidjār-Kriegen teilnehmen, aber diese Behauptung ist nach dem Verfasser des *Kitāb al-aghānī* erfunden. Anfangs nahm er mit den übrigen Hāshimiten dem aufkommenden Islām gegenüber eine feindliche Haltung an. Aber empört über das masslose Gebahren des Abū Djahl, soll er sich zwei (oder nach anderen sechs) Jahre nach der ersten Offenbarung dem Propheten angeschlossen haben. Er wanderte mit ihm nach Madīna aus und führte dort anfangs ein unbeachtetes und kümmerliches Dasein. Eines Tages liess er sich unter dem Einfluss der Trunkenheit soweit fortreissen, dass er auf die Kamele ʿAlī's mit dem Schwert einhieb. Im übrigen wird uns Ḥamza als tapferer Soldat geschildert. Diese Eigenschaft trug ihm die Ehrenbezeichnung „Löwe

Digitized by Birzeit University Library

Allāh's und seines Gesandten" ein, die bald von der Poesie aufgenommen wurde. Muḥammad bediente sich seiner, indem er ihn zuerst an der Spitze einer kleinen Truppe aussandte, um eine Karawane der Ḳuraiš aufzuhalten. Sein kriegerischer Ruhm knüpft sich vor allem an die Schlacht von Badr, wo er mit ʿAlī sich in die Haupttheildentaten teilte. An der Belagerung des medinischen Judenclans der Ḳainuḳāʿ nahm er ebenfalls teil. Das Ende seiner Laufbahn war der Tag von Uḥud, wo er Wunder der Tapferkeit verrichtete. Der Neger Waḥshi durchbohrte ihn mit einem Wurfspiess, riss seine Brust auf und reichte sein noch zuckendes Herz der Hind, der Mutter Muʿāwiya's, die tüchtig hineinbiss. So berichtet wenigstens eine umaiyadenfeindliche, ziemlich schwach beglaubigte Erzählung. Ḥamza soll 57 bis 59 Jahre alt geworden sein. Wenn aber unsere Ansicht richtig ist, dass von den 60—65 Jahren, die allgemein dem Propheten zugeschrieben werden, zehn abzuziehen sind, so wird es sich empfehlen, auch Ḥamza zehn Jahre weniger zu geben. Von den Kindern Ḥamza's hinterliess keines eine Nachkommenschaft.

Literatur: Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt* (ed. Sachau), III [1], 3—11; Ibn Ḥaǧǧar, *Iṣāba* (ägypt. Druck), I, 353—354; H. Lammens, *Fāṭima et les filles de Mahomet*, S. 23, 25, 30, 45, 46, 138; Ibn Hishām, *Sīra* (ed. Wüstenfeld), S. 69, 120, 184, 232, 322, 344, 419, 433, 442, 485, 516, 563, 657; Ibn Ḳais al-Ruḳaiyāt, *Diwān* (ed. Rhodokanakis), XXXIV, 20; *Aghānī*, V, 25; XIV, 15, 22; XIX, 81—82; Sprenger, *Das Leben des Moḥammad* [3], II, 69, 81, 88; III, 100, 120, 172, 180; H. Lammens, *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sīra* (*JA*, 1911 [1], S. 209—250).

ḤAMZA B. ʿALĪ B. AḤMAD, Gründer des theologischen Systems der Drusen und Verfasser verschiedener Abhandlungen, die in die heiligen Bücher der Drusen aufgenommen sind. Von seinem Leben ist wenig mit Sicherheit bekannt. Nach al-Nuwairī stammte er aus Zawzan (Zūzan) in Persien und war ein Filzarbeiter (*labbād*) von Beruf. Im Jahre 410 (1019) soll er öffentlich mit seiner Lehre hervorgetreten sein, aber nach den eigenen Angaben Ḥamza's geschah dies zwei Jahre früher, 408 (1017), von welchem Jahre die Drusen die Manifestation der göttlichen Inkarnation in der Person des fāṭimidischen Ḫalifen al-Ḥākim bi-Amr Allāh, mithin den Anfang der drusischen Zeitrechnung, datieren. Wann er nach Ägypten gekommen ist, steht nicht fest, vielleicht 405 oder 406. Nachdem er aber seine Lehre öffentlich in einer Moschee zu Kairo vorgetragen hatte, entstand ein Tumult, und Ḥamza musste sich, von dem Ḫalifen geschützt, eine Zeitlang verborgen halten. Was nach dessen Verschwinden (411 = 1020) aus ihm geworden ist, ist unbekannt. Eine um so grössere Rolle spielt er im religiösen System der Drusen als *ḥāʾim al-zamān* oder letzte Inkarnation der universellen Intelligenz (*ʿaḳl*). Nach al-Makīn und anderen Autoren wurde er gewöhnlich *al-Hādī* genannt, d. h. *Hādī 'l-mustaǧībin*, Führer derjenigen, die (dem göttlichen Rufe) Folge leisten.

Literatur: De Sacy, *Exposé de la religion des Druzes, Introduction*, S. 387 ff.; *Texte*, I, 98 ff.; Blochet, *Le Messianisme*, S. 94 ff.

ḤANAFITEN. Die nach dem Imām Abū Ḥanīfa [s. d.] benannte Rechtsschule (*maḏhab*). Als Schüler des Abū Ḥanīfa gelten Abū Yūsuf Yaʿḳūb (gest. 182 = 795) und Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaibānī (gest. 189 = 805); der erstere hinterliess das *Kitāb al-Ḫarāǧ* (franz. Übers. von E. Fagnan, Paris 1921), eine Abhandlung über Steuerwesen und staatsrechtliche Fragen, von dem zweiten rühren die oft kommentierten Standardwerke der Schule her: *Kitāb al-Aṣl* oder *al-Mabsūṭ*, *al-Ǧāmiʿ al-ṣaghīr* und *al-Ǧāmiʿ al-kabīr*. Diese beiden Schüler sind es auch, die Ḥanafiten viel weniger ausgeprägt als bei den anderen Schulen. Dass die Ḥanafiten sich durch die Anwendung der subjektiven Meinung (*raʾy*) vor den anderen Schulen besonders auszeichneten, wird ihnen zu Unrecht vorgeworfen. Die ḥanafitische Schule entstand im ʿIrāḳ und war zur ʿAbbāsidenzeit die herrschende Staatslehre. Sie verbreitete sich besonders nach dem Osten hin und erlebte in Ḫurāsān und Mā warāʾ al-Nahr (Transoxanien) ihre Hauptblüte. Zahlreiche namhafte Juristen dieser Schule stammen von dort. Vom V. (XI.) Jahrh. bis in die Mongolenzeit übte in Bukhārā die Familie Ibn Māza als erbliche *raʾīs* (Oberhaupt) der Ḥanafiten dieser Stadt mit dem Beinamen *ṣadr* sogar die politische Herrschaft in dieser Stadt aus. In Ḫurāsān entwickelten sie seit dem III. (IX.) Jahrh. ein dem dortigen Kanalsystem angepasstes eigenes Wasserrecht (vgl. Gardizī, *Zain al-aḫbār*, S. 8). Aber auch im Maghrib waren sie bis zum V. (XI.) Jahrh. neben den Mālikiten vertreten, während sie auf Sizilien die Oberhand hatten (Muḳaddasī, S. 236 f., 238, [14]). Nachdem mit dem Verfall des ʿabbāsidischen Ḫalifates auch die ḥanafitische Rechtsschule zurückgegangen war, erfuhr sie durch die Schaffung des Osmanischen Reiches eine Wiederbelebung. Unter den Osmanen wurden die Richterstellen von Konstantinopel aus auch dort mit Ḥanafiten besetzt, wo die Bevölkerung einer anderen Schule folgte. So gilt sie heute noch in den Gebieten des ehemaligen Osmanischen Reiches; sie steht z. B. in Tunesien offiziell dem mālikitischen Ritus gleich und ist auch in Ägypten die amtlich anerkannte Rechtsschule. Ferner ist sie heute in Zentral-Asien (Afghānistān, Turkestan, Bukhārā, Samarḳand) und in Indien herrschend.

Von älteren Juristen wären noch zu nennen: al-Ḫaṣṣāf (gest. 261 = 874), der vor allem durch sein Buch über die bei den Ḥanafiten besonders gepflegten Rechtskniffe (*ḥiyal*) bekannt wurde (vgl. Schacht, *Die arab. ḥiyal-Literatur*, in *Isl.*, XV [1926], S. 211—32), al-Ṭaḥāwī (gest. 321 = 933), al-Ḥākim (gest. 334 = 945/6), Abu 'l-Laiṯ al-Samarḳandī (gest. 375 = 985/6) und vor allem al-Ḳudūrī (gest. 428 = 1036), auf dessen *Mukhtaṣar* spätere Werke vielfach zurückgriffen. Es folgen dann Shams al-Aʾimma al-Sarakhsī (gest. 483 = 1090) mit seinem umfangreichen, eine gewisse Selbständigkeit verratenden *Mabsūṭ*, einem Kommentar zu al-Ḥākim's Auszug aus al-Shaibānī's *Mabsūṭ*, sowie das streng systematisch aufgebaute Werk *Badāʾiʿ al-ṣanāʾiʿ* von al-Kāsānī (gest. 587 = 1191). Diese älteren Werke wurden jedoch später durch jüngere Werke und deren Kommentare verdrängt. Eins der wichtigsten ist die *Hidāya* al-Marghinānī's (gest. 593 = 1197; engl. Übers. von Ch. Hamilton, London 1791; 2. Aufl. 1870) mit ihren hauptsächlichsten Kommentaren: al-Sighnāḳī's (verfasst 700 = 1300) *Nihāya*, al-Bābartī's (gest. 786 = 1384) *ʿInāya* und al-Kurlānī's (VIII.

Digitized by Birzeit University Library

= XIV. Jahrh.) *Kifāya*. Einen Auszug aus der *Hidāya* verfertigte Maḥmūd b. Ṣadr al-Sharīʿa al-auwal (VII. = XIII. Jahrh.) unter dem Titel *Wiḳāya*, die wiederum von Ṣadr al-Sharīʿa al-thānī (gest. 747 = 1346) kommentiert und u.d.T. *Nuḳāya* ausgezogen wurde. Einen Superkommentar zur *Nuḳāya* verfasste al-Kühistānī (gest. 950 = 1543) u.d.T. *Diāmiʿ al-rumūz*. Das zweite bedeutende spätere Werk ist das *Kanz al-Daḳāʾiḳ* von al-Nasafī (gest. 710 = 1310), ein Auszug aus dem *Wāfī* desselben Autors. Die wichtigsten Kommentare sind: *a. Tabyīn al-ḥaḳāʾiḳ* von al-Zailaʿī (gest. 743 = 1342/3); *b. Ramz al-ḥaḳāʾiḳ* von al-ʿAinī (gest. 855 = 1451); *c. Tabyīn al-ḥaḳāʾiḳ* von Mullā Miskīn al-Harawī (verfasst 811 = 1408/9); *d. Tawḍīḥ al-raḳmān* von al-Tāʾī (gest. 1192 = 1778); *e.* der wichtigste: *al-Baḥr al-rāʾiḳ* von Ibn Nudjaim (gest. 970 = 1562/3). Im Osmanischen Reiche erlangte besonderes Ansehen das *Durar al-ḥukkām* von Mullā Khusrew (gest. 885 = 1480) mit einem Kommentar von al-Wānkūlī (gest. 1000 = 1591) und zahlreichen Glossen; ferner das *Multaḳā al-abḥur* von al-Ḥalabī (gest. 956 = 1549; franz. Übers. von H. Sauvaire, Marseille 1882) mit dem Kommentar *Madjmaʿ al-anhur* von Shaikhzāde (gest. 1078 = 1667) sowie das *Tanwīr al-abṣār* von Timurtashī (gest. 1004 = 1595) mit dem Kommentar *al-Durr al-mukhtār* von al-Ḥaṣkafī (gest. 1088 = 1677) und einem Superkommentar von Ibn ʿĀbidīn (gest. 1252 = 1836). Schliesslich ist noch die in der Tanzīmāt-Periode von einer besonderen Kommission unter Leitung von Aḥmed Djewdet Pasha geschaffene *Medjelle* (franz. Übers. in Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford 1906, VI, 169 ff.) zu erwähnen mit ihrem türkischen Kommentar *Durar al-ḥukkām* von ʿAlī Ḥaidar (erschienen 1330 = 1912), sowie die im Jahre 1875 vom Ägyptischen Justizminister Muḥammad Ḳadrī Pasha redigierte Kodifikation des Personenrechtes: *al-Aḥkām al-sharʿiyya fi ʾl-aḥwāl al-shakhṣiyya* (mit einer amtlichen franz., italien. und engl. Übers.; letztere von W. Sterry u. N. Abcarius für die Sudan-Regierung u. d. T.: *Code of Moh. Personal Law*, London 1914); beides sind aber keine „Gesetzbücher" im üblichen Sinne, sondern sollen in der Hand des Richters lediglich zur leichteren Information über die Lehren der *sharīʿa* dienen (zur Frage der Kodifikation vgl. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, IV/II, 260 ff.).

Die wichtigsten Fatwā-Sammlungen sind: *Dhaḵhīrat al-burhāniyya* von Burhān al-Dīn Ibn Māza (gest. ca. 570 = 1174), *al-Khānīya* von Ḳāḍīkhān (gest. 592 = 1196), *al-Sirādjiyya* von Sirādj al-Dīn al-Sadjāwandī (Ende des VI. = XII. Jahrh.), *al-Tātārkhānīya* von Ibn ʿAlāʾ al-Dīn (gest. ca. 800 = 1397), *al-Bazzāziyya* von al-Bazzāzī (gest. 827 = 1424), *al-Zainīya* von Ibn Nudjaim (gest. 970 = 1563), vom Shaikh al-Islām Abū Suʿūd (gest. 982 = 1574), *al-Ḥāmidiyya* von Ḥāmid Efendi al-Ḳonawī (gest. 985 = 1577), *al-Khairīya* von Khair al-Dīn al-Fārūḳī (gest. 1081 = 1670), vom Shaikh al-Islām al-Ankarawī (gest. 1098 = 1687), vom Shaikh al-Islām ʿAlī Efendi (gest. 1103 = 1691/2) und die auf Veranlassung des Mughal-Herrschers Awrangzēb ʿĀlamgīr (1069—1118 = 1659—1707) zusammengestellte Sammlung *al-Fatāwā al-ʿālamgīriya*. Bekannte Uṣūl-Werke verfassten: al-Pazdawī (gest. 482 = 1089): *Kanz al-wuṣūl*; al-Nasafī (gest. 710 = 1310): *Manār al-anwār*; al-Maḥbūbī (gest. 747 = 1346): *Tawḍīḥ* mit dem Kommentar *Talwīḥ* von dem Shāfiiten al-Taftāzānī (gest. 792 = 1398) und Ibn al-Humām (gest. 861 = 1457): *Taḥrīr* mit dem Kommentar *Taḥrīr* von Ibn Amīr al-Ḥādjdj (gest. 879 = 1474).

Trotz ihrer Bedeutung haben die Lehren des hanafitischen *maḏhab* in Europa wenig Beachtung gefunden. An Darstellungen liegen nur vor: L. Blasi, *Istituzioni di diritto musulmano*, Città di Castello 1914 und neuerdings die ausgezeichnete von G. Bergsträsser, *Grundzüge des islamischen Rechts*, bearb. v. J. Schacht, Berlin 1935 (beide unter Ausschluss der rituellen Vorschriften); eine Darstellung der tatsächlichen Rechtsverhältnisse in der Türkei bietet Mouradgea d'Ohsson in seinem *Tableau de l'Empire Othoman*, Paris 1787—1820, während die zahlreichen englischen Arbeiten für die englischen Gerichte in Indien bestimmt sind und deren Rechtsprechung weitgehend berücksichtigen, so u. a. N. B. E. Baillie, *A digest of moohummadan law*, London 1865 (2. Aufl. 1887); Abdur Rahman, *Institutes of mussulman law*, Calcutta 1907; A. C. Gosha, *The principles of Anglo-Moh. law*, Calcutta 1917; Ameer Ali, *Mahommedan law*, 4.—5. Aufl. 2 Bde, Calcutta 1911—29; R. K. Wilson, *Anglo-Muh. law*, 6. Aufl., London 1930.

Literatur: Zur Ausbreitung der Ḥanafiten: Ibn Khaldūn, *Muḳaddima*, Kairo 1327, S. 500 (Übers. de Slane, in *NE*, XXI/1, S. 10); A. Mez, *Renaissance des Islam*, Heidelberg 1922, S. 202—6; Aḥmed Taimūr, *Nazra taʾrikhiya fi ḥudūth al-maḏāhib al-arbaʿa*, Kairo 1344, S. 8 ff.

ḤANBALITEN. [Siehe Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal.]

ḤANĪF (A.), plur. *ḥunafāʾ*, kommt im Ḳurʾān wiederholt als Bezeichnung derer vor, die die echte und reine Religion haben; so Sūra X, 105; XXII, 32; XXX, 29; XCVIII, 4. Besonders steht es von Abraham als Träger der reinen Gottesverehrung. Es stellt ihn meistens in Gegensatz zu den Götzendienern: III, 89, VI, 70, 162, X, 105, XVI, 121, 124, XXII, 32; aber ein paar Mal bezeichnet es ihn zugleich als einen, der weder Jude noch Christ war. So heisst es II, 109: „sie (die Schriftbesitzer) sagen: werdet Juden oder Christen, so seid ihr recht geleitet! Du aber sage: die Religion Abrahams als Ḥanīf; nicht gehörte er zu den Polytheisten", und 3, 30: „Abraham war weder Jude noch Christ, sondern *ḥanīf muslim*, und nicht gehörte er zu den Polytheisten". Die an dieser Stelle vorkommende einfache Zusammenstellung von Ḥanīf und *muslim* lehrt schon, dass das Wort für Muḥammed kein religiöser Parteiname war, was noch deutlicher aus der Wendung *ḥunafāʾu li-llāhi* XXII, 32 erhellt, sodass die besonders von Sprenger behauptete Existenz einer „Hanifferei" als organisierter Verband im Ḳurʾān selbst keine Stütze hat. Von besonderer Bedeutung für das Verständnis des ḳurʾānischen Begriffes des Wortes ist XXX, 29, wo es heisst: „Richte dein Angesicht gegen die Religion als Ḥanīf, (nämlich) Allāhs Schöpfung (*fiṭra*), zu welcher er die Menschen geschaffen hat; es gibt keinen Wandel am Werke Allāhs"; vgl. noch VI, 79, X, 105. Man sieht hier klar, dass das Wort die ursprüngliche, anerschaffene Urreligion bedeutet, im Gegensatze zu den später entstandenen Sonderreligionen, einerseits dem Polytheismus und andererseits den teilweise entstellten Religionen der Schriftbesitzer. Was die Entstehungszeit der angeführten Stellen betrifft, so sind die meisten sicher medinisch; nur bei VI, 79, X, 105, XCVIII, 4 ist die Sache zweifelhaft, aber auch hier muss man wohl mit der Möglichkeit rechnen, dass sie später umgestaltet sein können.

Digitized by Birzeit University Library

Von dem Sprachgebrauch des Qurʾāns ist die spätere islāmische Verwendung des Ausdruckes abhängig. Die Ḥanīfiya (seltener Ḥanafīya) bezeichnet die Religion Abrahams, z. B. Ibn Hišām, S. 143, 9, 147, 4, 822, 1. Da Muḥammad aber die reine abrahamische Religion erneuert hat, wird Ḥanīf häufig im Sinne von *muslim* (Muḥammedaner) gebraucht, z. B. Ibn Hišām, S. 982, 11, 995, 11, vgl. noch 871, 2, wo ḥanīf von der Religion selbst im Sinne von „rein, orthodox" gebraucht wird, sowie den obszönen Vers des Farazdak, *Naḳāʾiḍ*, I, 378, 11, wo die Lesart allerdings schwankt. In verschiedenen Traditionen bezeichnet der Prophet die von ihm verkündigte Religion als *al-ḥanīfiya al-samḥa*, das milde oder liberale Ḥanīfentum, im Gegensatz zu den asketischen Richtungen, z. B. Ibn Saʿd, 1/1, 126, 12; III/1, 287, 23. Das Verbum *taḥannuṯ* bedeutet teils die reinere Religionsübung in der heidnischen Zeit (Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 156), teils ist es so viel wie: den Islām annehmen: *Kāmil*, S. 526, 3 (Gedicht von Ḏjarīr); *LA*, X, 404, 17. Ähnlich verhält es sich mit dem Verbum *taḥannuṯ*, das Hirschfeld und Lyall, wie schon früher E. Deutsch, freilich vom hebräischen *teḥinnōth* ableiten wollen, das aber wohl eher aus *taḥannuṯ* entstanden ist (vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft*, S. 72); denn dies wird Ibn Hišām, S. 152, 2, Ṭabarī, I, 1149, 12 durch *tabarrur*, fromme Übungen halten, erklärt, bedeutet aber auch: Muḥammedaner werden: Ṭabarī, I, 2827, 12.

Auch die oben erwähnte Stelle Sūra XXX, 29, wo das Wort die anerschaffene Urreligion bedeutet, klingt bei den späteren arabischen Schriftstellern wieder. So *Kāmil*, S. 244, 3: Was ist ein *ḥanīf ʿala ʾl-fiṭra . . .*? oder Diyārbakrī, II, 177: Wenn ich sterbe *ʿala fiṭrat Allāh*. Damit verwandt, aber zugleich merkwürdig modifiziert ist es, wenn einige Geschichtschreiber das Wort als Bezeichnung nicht der reinen Urreligion, sondern des alten Heidentums, das den späteren Sonderreligionen voranging, verwenden. So nennt Yaʿḳūbi die Philister, gegen die Saul und David kämpften, *ḥunafāʾ* und fügt hinzu, dass sie die Sterne verehrten. Und besonders gebraucht Masʿūdī im *Tanbīh* das Wort als identisch mit *Ṣābiʾūn* [S. AL-ṢĀBIʾA] von den Bewohnern Persiens und des römischen Reiches, ehe diese den Mazdaismus bzw. das Christentum annahmen, und trennt diese Religionsstufe als die erste Ḥanīfiya von der reinen hanifischen Religion. Zugleich sagt er, das Wort sei ein arabisiertes syrisches *ḥanīṭo*, wobei daran zu erinnern ist, dass das syrische *ḥanṭe* tatsächlich speziell von den Ṣābiern gebraucht wird (z. B. Barhebraeus, *Chronic.*, S. 176).

Fragt man nun nach dem Ursprung und der ältesten Geschichte des Wortes *ḥanīf*, so gilt es zunächst, nach Stellen zu suchen, wo möglicherweise ein vom Qurʾān unabhängiger Sprachgebrauch vorliegen kann. Leider bieten aber die meisten der hier in Betracht kommenden Stellen grosse Schwierigkeiten dar, entweder weil ihre Echtheit zweifelhaft ist, oder weil sie so unbestimmt und unklar lauten, dass verschiedene Auffassungen möglich sind. Die Gelehrten sind denn auch zu recht verschiedenen Resultaten gekommen, indem z. B. Wellhausen aus solchen Stellen herausliest, dass Ḥanīf ursprünglich einen christlichen Asketen bedeutete, de Goeje das Wort durch „Heide" erklärt, und D. S. Margoliouth überall mit der Bedeutung „Muslim" auszukommen meint. Unzweifelhaft liegt diese letzte Bedeutung am nächsten in einem öfters zitierten Verse aus dem ersten Jahrhundert der H. (Yāḳūt, II, 51; *Kitāb al-aghāni*, XVI, 45 u. a.), wo der Ḥanīf von dem christlichen Priester und dem jüdischen Rabbiner unterschieden wird. Dagegen ist es zweifelhaft ob sie auch in der im nordöstlichen Arabien spielenden Erzählung vom Tode des bakritischen Christen Bistām (*Kāmil*, S. 131, 1; *Naḳāʾiḍ*, ed. Bevan, I, 314) vorliegt. Bistām rief, als sein Bruder zu ihm zurückkehren wollte: ich werde ein Ḥanīf, wenn du zurückkommst! Allerdings zeigt Mubarrad durch seine Bemerkung, dass Muḥammad damals als Prophet aufgetreten war, dass er unter dem Ḥanīf einen Muslim versteht; aber der Sinn wird unbedingt kräftiger, wenn man es mit „Heide" (Nöldeke) oder „Apostat" übersetzt. Bei dem Verse Ṣaḵhrs, *Hudhail*, Kosegarten, S. 18 11, wo die weintrinkenden Christen um einen Ḥanīf herum lärmen, denkt auch einer der Scholiasten an einen Muḥammedaner; aber es kann hier eben so gut ein sich vom Weine enthaltender Asket gemeint sein. Ähnlich verhält er sich mit dem Ḥanīf in dem Verse Dhū Rumma's, *LA*, XIII, 206, der sich, im Gegensatz zum Christen, beim Gebet gegen Westen wendet, vgl. den Kommentar. Ganz farblos ist der ḥudhailitische Vers *LA*, VI, 133, wo von einem (kultischen) Verweilen eines Ḥanīf die Rede ist. Grösseren Wert darf man dagegen einigen Versen beilegen, wo das Verbum *taḥannuṯ* in dem oben angegebenen Sinne von „fromme Übungen abhalten" vorkommt. Der eine ist von einem heidnischen Dichter Ḏjirān al-ʿAwd aus dem Hawāzinstamme Numair im Naḏjd (*LA*, X, 404, vgl. *Khizānat*, IV, 198) und spricht von *al-ʿābid al-mutaḥannif*, der sein Gebet (*ṣalāt*) hält, womit er sicher nur einen arabischen Asketen meinen kann; an einen solchen muss man auch denken, wenn Ḏjarīr (*Naḳāʾiḍ*, II, 595, 18) von einem Stamme sagt, dass sie sich mit der Schande verbündet haben, wie die Christen sich mit der Religion dessen, der *yataḥannaṯu*, verbünden. Einen wesentlichen Schritt weiter würden nur die Gedichte führen, die einigen Zeitgenossen Muḥammads zugeschrieben werden, wenn ihre Echtheit nur einigermassen gesichert wäre, was aber leider nicht der Fall ist. Das gilt besonders von den Versen, die dem awsitischen Gegner des Propheten, Abū Ḳais b. al-Aslat, in den Mund gelegt werden, und worin er dazu auffordert, *dīn ḥanīf*, eine reine Religion, zu gründen (Ibn Hišām, S. 180, 2), und diese uralte Religion dem Christentum und Judentum entgegenstellt (*ebd.*, S. 293). Aber auch die Echtheit des Gedichtes Umaiya's b. Abi ʾl-Ṣalt von dem *dīn al-ḥanīfiya* als der einzigen Religion, die sich am Auferstehungstage behaupten wird (s. Schulthess, *BA*, VIII, 3, 72, 129), ist zum mindesten recht zweifelhaft. Selbst wenn man indessen auf diese Gedichte verzichtet, so sind die oben angeführten Verse ausreichend, um das zu beweisen, was man an und für sich als sicher ansehen muss, nämlich dass Muḥammad sich mit dem Gebrauche dieses Wortes einem schon vorliegenden Sprachgebrauch angeschlossen hat, und es darf als höchst wahrscheinlich vermutet werden, dass Ḥanīf schon vor ihm die Leute bezeichnete, die zwar vom Christentum beeinflusst waren, aber doch sowohl das Christentum als das Judentum ablehnten, um sich einer einfacheren und ursprünglicheren Religion hinzugeben. Aber die geschichtliche Entwickelung einer solchen Richtung ist

Digitized by Birzeit University Library

vom einem Schleier bedeckt, der mit den vorhandenen Hilfsmitteln nicht gelüftet werden kann. Dass sie mit den religiösen Bewegungen in Südarabien zusammenhing, wie Neuere annehmen, ist möglich, aber keineswegs gesichert, da gerade die zuverlässigsten der angeführten Verse auf nördliche Gegenden hinweisen.

Was die Etymologie des Wortes betrifft, so sah, wie oben bemerkt, schon Masʿūdī darin ein aramäisches Lehnwort, und diese Meinung hat auch in den neueren Zeiten mehrere Vertreter, die das Wort vom kanaanäisch-aramäischen *ḥanef* „Heuchler, Gottloser, Heide, Ketzer" ableiten. Dass diese Auffassung eine wesentliche Stütze finden würde, falls die Bedeutung „Ketzer" in der oben erwähnten Erzählung von Bisṭām feststünde, ist einleuchtend. Das Wort wäre dann ein fremder Ketzername, den die damit Bezeichneten in Arabien irgendwie im guten Sinn übernommen hätten. Und jedenfalls würde man sich mit dieser Ableitung aus dem Aramäischen begnügen müssen, da das entsprechende äthiopische Wort, das H. Winckler zugrunde legen will, ein nur in der Literatur vorkommendes Fremdwort ist. Nun hat allerdings Schulthess richtig bemerkt, dass aramäisches *ḥanef*, *ḥanfā* nicht arabisches *ḥanīf* werden kann, aber das beweist wohl nur, dass man ein etwas anders gebildetes Zwischenglied annehmen muss, und dies wird auch durch die Form des Wortes im Mandäischen gestützt; vgl. das von Masʿūdī erwähnte syrische Abstractum *ḥanīfū*. Übrigens könnte man zur Not vom arabischen *ḥanafa* „abbiegen" zu einer Bedeutung „Sezessionist" gelangen, die eine ähnliche Bedeutungsentwickelung ergeben würde; und natürlich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass neue südarabische Texte über das Wort und seine Geschichte Licht verbreiten werden.

Literatur: *LA*, X, 402—405; Yaḳūbī, *Historiae*, ed. Houtsma, I, 51 f.; Masʿūdī, *BGA*, ed. de Goeje, VIII, 6 4, 90 f., 136 (vgl. das Glossar, *s. v.*); Sprenger, *Leben Muḥammads*, I, 46 ff.; Kuenen, *Volksreligion und Weltreligion*, XX, 301—307; Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. Ausg., S. 238 ff.; Nöldeke, in *ZDMG*, XLI, 721; ders., *Neue Beiträge z. semit. Sprachwissensch.*, S. 30; Hirschfeld, *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, S. 19, 26; H. Winckler, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, S. 79; H. Grimme, *Mohammed*, I, 13, II, 59 f.; D. S. Margoliouth, *Journal of the Roy. As. Soc.*, 1903, S. 467—493; Lyall, *ebd.*, S. 771—781; Schulthess, in *Orient. Studien (Festschrift Nöldeke)*, I, 86—88; *BA*, VIII, 3, 5.

ḤARAM (A.), Unerlaubtes, Heiliges; *ḥaram* ist die Bezeichnung des heiligen Gebietes der beiden Städte Mekka und al-Madīna (oft im Dual *al-Ḥaramāni*); dann auch für das Fremden unzugängliche Frauengemach und dessen Insassen (Harem), in dieser Bedeutung = Ḥarīm.

ḤARĀM, gesetzlich verboten, eine der fünf Kategorien in der Skala der religiösen Wertung des islamischen Rechts. Von einem anderen Gesichtspunkt heisst alles was nicht verboten ist *ḥalāl*. Innerhalb der Sphäre des *ḥarām* gibt es noch Abstufungen, je nachdem die verbotene Rechtshandlung nichtig (*bāṭil*), nur unvollkommen (*fāsid*), oder sogar rechtswirksam (*ṣaḥīḥ*) ist.

ḤARĪM (A.), verboten, spez. das Frauengemach und dessen Insassen (Harem). — Gewisse Grundstücke, die ohne Genehmigung des Eigentümers der Bebauung und Bewirtschaftung entzogen sind, heissen ebenfalls *ḥarīm*, wie das *ḥarīm dār al-ḫilāfa* und das *ḥarīm al-ṭāhiri* zu Baghdād, die ganze Stadtteile umfassten.

ḤARRĀN, eine sehr alte Stadt in Mesopotamien, in der Nähe der Quellen des Balīkh zwischen Edessa und Raʾs ʿAin. Sie ist bekannt als die Heimat Abrahams und Labans, besonders berühmt aber als der Hauptsitz der Ṣābier und ihrer Religion. Sie heisst bei den Griechen Χαῤῥάν, bei den Römern Carrhae, bei einigen Kirchenvätern Hellenopolis („Heidenstadt") und bei den Muḥammedanern Ḥarrān oder Arrān. Chwolsohn unterscheidet in der langen Geschichte der Stadt fünf Perioden: die biblische, die griechische, die römische, die christliche und die islāmische. Die in den Keilinschriften gefundene Form des Namens, Ḫarrānu, d. h. Weg, bezeugt die Wichtigkeit des Ortes als Handelszentrum; seine Hauptberühmtheit verdankt es jedoch der Verehrung des Mondgottes Sin, dessen Tempel von verschiedenen assyrischen Königen ausgeschmückt wurde. Der Niedergang der chaldäischen Oberherrschaft und das Aufkommen der persischen Macht änderten nichts an den Verhältnissen der Stadt, aber nach dem Zug Alexanders siedelte sich im nördlichen Mesopotamien, das nunmehr Mygdonia hiess, eine zahlreiche mazedonische Bevölkerung an, und die in Ḥarrān verehrten Gottheiten erhielten griechische Namen. Rom hingegen hinterliess nur geringe Spuren seiner Herrschaft; es war im Gegenteil die östliche Kultur, die auf die westlichen Eroberer einwirkte. Um den Beginn der christlichen Āra war die einheimische Bevölkerung von Nordmesopotamien stark gemischt mit Mazedoniern und Griechen einerseits, Armeniern und Arabern andererseits. Als Grenzstadt wurde Ḥarrān von den Kaisern mit Nachsicht behandelt; erst als das Christentum Staatsreligion geworden war, machte man Versuche, den Kult zu unterdrücken, dessen Hauptsitz Ḥarrān war. Indes liess man es bei diesen Versuchen nicht aufs äusserste kommen, offenbar weil in Ḥarrān wie auch an anderen Orten die Bevölkerung für ihren Lebensunterhalt auf den Tempel angewiesen war. Daher sprechen auch die Kirchenväter von Ḥarrān als von einer Heidenstadt, und obwohl Bischöfe von Ḥarrān ernannt wurden, so blieb doch die Stadt ein Sitz des Heidentums, auch nachdem das Land eine Provinz des Khalifenreiches geworden war. Aus den Handelsbeziehungen der Stadt erklärt sich wohl auch die Tatsache, dass wir hier seit Beginn des VI. Jahrh. eine monophysitische Gemeinde finden mit einem Bischof an ihrer Spitze. Der grössere Teil der Bevölkerung blieb indes heidnisch.

Ḥarrān übergab sich im J. 639, wo es die Hauptstadt von Diyār Muḍar war, dem ʿIyāḍ b. Ghanm. Es war der Lieblingssitz Marwāns II. (744—750), des letzten umaiyadischen Khalifen; hier wurde auch der ʿAbbāside Ibrāhīm gefangen gesetzt und umgebracht. Den Einwohnern scheint man zunächst die weitere Ausübung ihrer Religion gestattet zu haben, aber unter al-Rashīd setzte eine heftige Verfolgung ein, der die Ḥarrānier durch Bestechungen sich zu entziehen suchten. Im J. 830 stellte ihnen al-Maʾmūn die Wahl, den Islām oder eine der erlaubten Religionen anzunehmen, andernfalls würden sie ausgerottet werden. Da erklärten sie, dass sie Ṣābier seien, und retteten sich so vor dem Untergang. Gegen Ende des X. Jahrh. schildert al-Muḳaddasī Ḥarrān als eine hübsche Stadt mit einer Befestigung aus schön

Digitized by Birzeit University Library

behauenen Steinen. Als Ibn Ḏjubair im J. 1184 sie besuchte, kannte sie die Oberhoheit Saladins an, und ihre Bevölkerung war berühmt durch ihre Gastfreundlichkeit gegen Fremde. Zur Zeit Abu 'l-Fidā's (gest. 1332) dagegen war sie bereits verfallen. Gegenwärtig befindet sich dort ein Dorf mit zuckerhutförmigen Hütten und Ruinen von alten Bauwerken aus Basalt.

Ausser durch seinen heidnischen Kult war Ḥarrān noch bekannt durch seinen Honig und eine Konserve mit dem Namen Ḳubbait sowie durch die Reinheit des Syrischen, das dort gesprochen wurde. Chesney berichtet, dass die Ebene reiche Ernten von Mais, Tabak und Baumwolle liefert. Der Hauptruhm der Stadt wird aber stets die lange Reihe von Philosophen und anderen Gelehrten bleiben, die sie hervorgebracht hat; die bekanntesten davon sind Ṯābit b. Ḳurra mit seinen Söhnen und Enkeln sowie der Astronom al-Battānī.

Literatur: Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, I, Kap. X; Ibn Ḏjubair (ed. de Goeje), S. 244 ff.; Chesney, *Expedition to Euphrates and Tigris*, I, 112 ff.; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 103; Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, S. 417 ff. (mit Situationskarte).

HĀRŪN B. 'IMRĀN, der bibl. Aaron, geboren 3 Jahre vor Mūsā, da Fir'awns Befehl, die Knaben zu töten, sistiert war (Ṯa'labī, S. 100; Ṭabarī, I, 448). Als Mūsā den göttlichen Auftrag erhielt, die Befreiung der Israeliten aus Ägypten von Fir'awn zu erwirken, bat er um einen Gefährten aus seiner Verwandtschaft (Sūra XX, 30–34). Hārūn, welcher im Rate Fir'awns sass (al-Kisā'ī, S. 211 und *Tanchuma Exodus*), wurde mit dieser Sendung betraut. Er diente Mūsā zum Wortführer, weil er eine beredte Zunge besass (Sūra XXVIII, 34–35). An der Verfertigung des Kalbes trug er (Sūra VII, 134–136; XX, 90–95 u. *Exodus* XXXII, 1–7) den grössten Anteil. Nach dem Talmud (*Sanh.* 77) hätte ihn die Furcht vor den Israeliten dazu veranlasst, die ihn sonst erschlagen hätten. Doch zeugen andere Legenden von einer besonderen Anhänglichkeit der Israeliten an Hārūn. So berichten al-Kisā'ī, S. 238, Ṯa'labī, S. 146 und Ṭabarī, I, 502, fast übereinstimmend folgendes: Mūsā und Hārūn erblickten einmal eine Höhle, welcher Licht entströmte. Sie gingen hinein und fanden darin einen goldenen Thron mit der Aufschrift: „Bestimmt für denjenigen, dem er passt". Da er Mūsā zu klein vorkam, setzte Hārūn sich darauf. Sofort erschien der Todesengel und nahm seine Seele in Empfang, er war 127 Jahre alt. Als Mūsā zu den Israeliten zurückgekehrt war, fragten sie, wo Hārūn sich befände. „Er ist tot", antwortete Mūsā. „Du hast ihn getötet", entgegneten jene. Sofort erschienen Engel mit der Bahre Hārūns und verkündeten: „Verdächtigt nicht Mūsā eines solchen Verbrechens!" Einer zweiten Tradition zufolge (Ṯa'labī, *ebd.*; Ṭabarī, I, 505) führte Mūsā die Israeliten zur Grabstätte Hārūns, wo er ihn ins Leben zurückrief und dieser sein erfolgtes Ableben bestätigte. Diese arabische Legende bringen auch Midrasch *Jelamdenu*, *Yalḳuṭ*, 764, *Aboth de R. Nathan*, 32, *Pirke de R. El.*, 12.

Literatur: Ṭabarī, *Annales*, I, 448, 473—493, 502; Ṯa'labī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, Kairo 1312, S. 100, 123—125, 146; al-Kisā'ī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, S. 222 ff. u. 238; Eisenberg, *Moses in der arabischen Legende* (1910), S. 48.

HĀRŪT und MĀRŪT, zwei Engel, welche Sūra II, 96 erwähnt werden mit den Worten: „... und nicht Sulaimān war ein Ungläubiger, sondern die Teufel, welche die Menschen Zauberei lehrten und dasjenige, was herabgesandt worden war auf die beiden Engel in Bābil, Hārūt und Mārūt; aber die beiden Engel in Bābil, Hārūt und Mārūt; aber die beiden Engel in Bābil, Hārūt und Mārūt; aber sie belehren niemand, ohne zu sagen: ‚wir sind nur eine Prüfung; sei also nicht ungläubig'. So lernen die Leute von ihnen Mittel, durch welche sie Trennung herbeiführen zwischen Mann und Weib" usw. An diese Stelle knüpfen sich verschiedene Erzählungen, deren Hauptzüge folgende sind: Als die Engel im Himmel die sündigen Menschenkinder beobachteten, äusserten sie sich geringschätzig über sie vor Allāh. Der aber antwortete: „Wenn ihr in gleicher Lage gewesen wäret, so hättet ihr es nicht besser gemacht". Das liessen sie sich nicht sagen, und sie erhielten die Erlaubnis, versuchsweise zwei von ihnen auf die Erde herabzuschicken. Die dazu erwählten waren Hārūt und Mārūt, welchen geboten wurde, sich von groben Sünden wie Abgötterei, Hurerei, Mord und Weintrinken zu enthalten. Als sie aber ein wunderschönes Weib erblickten, waren sie bald verführt, und als sie ertappt wurden, töteten sie den, der sie entdeckt hatte. Da liess Allāh die Engel auf die Erde zu ihren Brüdern herabblicken; da sagten sie: „Wahrlich, du hattest recht". Den beiden wurde die Wahl gelassen zwischen diesseitiger und jenseitiger Strafe. Sie wählten erstere und wurden in Bābil gefangen gesetzt, wo sie seitdem mit ausgesuchten Qualen gemartert werden.

Schon A. Geiger hat gesehen, dass diese Züge sich der Hauptsache nach auch in einem jüdischen Midrash finden; es kann aber hinzugefügt werden, dass sich manches schon im Buche Henoch findet, anknüpfend an Genesis VI. Das erhellt aus folgendem:

Die Geschichte soll nach einer muslimischen Version stattgefunden haben, „als die Menschen sich vermehrten und sündigten". Unter denselben Umständen steigen in Genesis VI die Gottessöhne zu den Menschen herab. Auch sie vermischen sich mit den Weibern. Die beiden Engel heissen im Midrash Shamhazai und 'Azael. Diese Namen kommen in entstellter Form schon im Buche Henoch vor. Ṯa'labī hat darüber folgendes: Drei Engel stiegen herab: Hārūt oder هَارُوت, Mārūt oder مَارُوت, und عَزَرِيَائِيل. Letzterer fühlte sich schon am ersten Tage zu schwach gegenüber den irdischen Verlockungen und wurde auf seine Bitte hin wieder in den Himmel aufgenommen. Nach einer Version sollen auch Hārūt und Mārūt am Ende eines jeden Tages wieder zum Himmel aufgeflogen sein; als sie aber gesündigt hatten, wurden ihre Flügel gelähmt. Ein verwandter Zug findet sich in der *Schatzhöhle* (ed. Bezold, S. 68/69), wo die Söhne Seth's nach ihrer Sünde nicht mehr zum heiligen Berg emporsteigen dürfen. Auch wird berichtet, dass die gelähmten ihren Zeitgenossen Idris gebeten hätten, bei Allāh Fürbitte für sie einzulegen; da sei ihnen jene Wahl (s. oben) gelassen worden. Nach Ḳazwīnī (ed. Wüstenfeld, I, 61) soll die Verspottung der Menschen seitens Hārūt und Mārūt schon bei Adams Lebzeiten stattgefunden haben. Was das Weib betrifft, so werden ihr die Namen Zuhra, Anāhīd (Bāhīnd) und Bidukht beigelegt; im Midrash heisst sie Istehar, in anderen jüdischen Legenden Na'ma (die liebliche); das alles weist auf Venus hin. Nach einigen war sie eine gewöhnliche Frau, welche dem

Digitized by Birzeit University Library

Hārūt und Mārūt, die unter den Menschen Recht zu sprechen hatten, eine Streitsache zwischen ihr und ihrem Manne vortrug. Als die beiden sie verführen wollten, habe sie dieselben aufgefordert, dem göttlichen Gebote entgegenzuhandeln und ihr das Machtwort (im Midrash den Gottesnamen) mitzuteilen, kraft dessen sie hinauf- und hinabzusteigen imstande waren. Als sie es erfahren hatte, benutzte sie es; als sie aber oben war, liess Allāh sie dasselbe vergessen und verwandelte sie in einen Stern. Hārūt und Mārūt aber blieben in Bābil und lehrten die Zauberei (vgl. Henoch, Kap. VIII, 8, IX, 7). Es wird auch erzählt, dass sie in einem Brunnen in Demāwand gefangen gehalten wurden. Ihre Qualen werden mit lebhaften Farben gemalt; sie sind in Ketten gelegt, wie schon im Buche Henoch (Kap. XIV, 5; LXIX, 28) und in den Jubiläen (V, 6) von den gefallenen Engeln erzählt wird (vgl. auch die syr. Apokalypse des Baruch, ed. Ceriani, S. 152, col. a, ult. = Kap. 56, v. 13). Auch wird ihnen Wasser vor den Mund gehalten, das sie nicht erreichen können (Tantalus-Motiv). Es wird sodann von einigen Muslimen erzählt, die auf magische Weise zu ihnen gelangt seien; die Gefangenen sollen sich gefreut haben, als sie vom Auftreten Muḥammads hörten, da das Ende ihrer Qualen nunmehr bevorstünde.

In einer legendarischen Geschichte Ägyptens, von Wüstenfeld in *Orient und Occident* (I, 329) übersetzt, wird gesagt, dass Hārūt und Mārūt zur Zeit des ägyptischen Königs ʿAryāḳ lebten.

Die Namen Hārūt und Mārūt sind von de Lagarde mit Haurvātāti und Ameretāti in Zusammenhang gesetzt. Es fällt aber auf, dass das Namenpaar starke Analogie aufweist mit anderen solchen Paaren, welche im Ḳurʾān vorkommen, wie Yāǧūǧ und Māǧūǧ, Tālūt und Ǧālūt. Je einer dieser Namen beruht auf vorislāmischer Überlieferung, der andere ist von Muḥammad mit Veränderung des ersten Konsonanten aus jenem neugebildet worden. Mārūt ist ein ganz gewöhnliches syrisches Wort für Herrschaft; vielleicht ist darin eine Erinnerung an ʾnny enthalten.

Über den magischen Gebrauch der beiden Namen siehe Doutté, *Magie et Religion*, S. 391.

Im Persischen ist Hārūt ein Wort für „Zauberer" geworden.

Literatur: Die Kommentare zu Sūra II, 96; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (1282), S. 52 ff.; Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* ², S. 104—106; Grünbaum, in *ZDMG*, XXXI, 224 ff.; de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, S. 14 ff.; Abu ʾl-Fidāʾ (ed. Fleischer), S. 232; E. W. Lane, *The 1001 Nights*, Chapter III, Note 14; Littmann, in *Festschrift f. Andreas*, 1916.

AL-ḤASAN B. ʿALĪ B. ABĪ ṬĀLIB, ältester Sohn der Fāṭima, der Tochter des Propheten. Das genaue Datum seiner Geburt (im Jahre 3 oder 4 H.?) hängt von dem der Verheiratung seiner Eltern ab, das noch nicht sicher steht. Die *Sīra* stellt ihn als einen ganz besonderen Liebling seines Grossvaters dar. Zahlreiche apokryphe Schriften beschäftigen sich mit diesem Thema aus dem Familienleben Muḥammads. Den Grundzug von Ḥasans Charakter scheinen Sinnlichkeit sowie Mangel an Tatkraft und Intelligenz gebildet zu haben. Nach dem frühzeitigen Tode von Fāṭima stand er nicht besonders gut mit seinem Vater und seinen Brüdern. Während der Blüte seiner Jugend verbrachte er seine Zeit damit, Ehen zu schliessen und wieder aufzulösen; man zählt deren etwa hundert. Diese leichtfertigen Sitten trugen ihm den Beinamen *miṭlāḳ* „Ehescheider" ein und zogen ʿAlī schwere Feindseligkeiten zu. Ḥasan zeigte sich ausserdem als ausgesprochener Verschwender, indem er jeder seiner Frauen einen Hofstaat beigab. Man sieht, auf welche Weise die Gelder während des verschuldeten Khalifats der ʿAliden vergeudet wurden. Er machte die Schlacht bei Ṣiffīn mit, ohne jedoch aktiv daran teilzunehmen; und solange sein Vater lebte, kümmerte er sich auch nicht weiter um die öffentlichen Angelegenheiten.

Nach ʿAlīs Ermordung wurde Ḥasan im ʿIrāḳ zum Khalifen ausgerufen. Seine Anhänger wollten ihn dazu bestimmen, den Krieg gegen die Syrer wieder aufzunehmen. Ihre Forderungen warfen jedoch die Pläne des Schwächlings über den Haufen, und er dachte seitdem nur noch daran, mit Muʿāwiya zu unterhandeln. Sie führten zu Missverständnissen zwischen ihm und den Bewohnern des ʿIrāḳ, die schliesslich ihren nominellen Herrscher schwer verletzten. Von diesem Augenblick an war Ḥasans einziger Gedanke ein Vergleich mit den Umaiyaden. Muʿāwiya überliess es ihm, den Preis für seinen Verzicht auf die Khalifenwürde zu bestimmen. Ausser einer Pension von zwei Millionen Dirhem für seinen Bruder Ḥusain, verlangte Ḥasan für sich selbst die Summe von fünf Millionen und auf Lebenszeit die Einkünfte aus einem Distrikt Persiens, einer Forderung, deren Ausführung die Bewohner des ʿIrāḳ sich später widersetzten. Man bewilligte ihm alles, und der Enkel des Propheten bedauerte öffentlich, nicht das Doppelte gefordert zu haben. Er verliess den ʿIrāḳ unter dem Hohngeschrei der Bevölkerung, um sich nach Madīna zurückzuziehen.

Dort nahm er sein altes Leben voll von Vergnügungen und wüsten Ausschweifungen wieder auf. Muʿāwiya nahm es auf sich, die Kosten davon zu bestreiten, und forderte dagegen von Ḥasan nur, dass er die Ruhe des Staates nicht störe. Bei einer vorhergehenden Zusammenkunft in Aḏhruḥ hatte er ihn gezwungen, öffentlich seine Verzichtleistung auf die Herrschaft zu wiederholen. Von da ab hörte Muʿāwiya auf, ihn zu fürchten, völlig beruhigt durch sein unbedeutendes und untätiges Wesen. Unter den ʿAliden herrschte aber weiter Uneinigkeit. Ḥasan vertrug sich schlecht mit Ḥusain, und beide verbanden sich gegen Ibn al-Ḥanafiya und die anderen Kinder ʿAlīs.

Ḥasan starb in Madīna an Auszehrung, die aller Wahrscheinlichkeit nach durch seine Ausschweifungen begünstigt wurde. Man hat die Schuld an seinem Tode Muʿāwiya zuschreiben wollen. Ausser dem Vorwurf, der dadurch auf die Umaiyaden fiel, hatte man ein Interesse daran, die Beinamen *shahīd* „Märtyrer", und *„saiyid* der Märtyrer" zu rechtfertigen, die ehrenderweise dem unbedeutenden Sohne der Fāṭima beigelegt worden waren. Aber nur shīʿitische Schriftsteller oder solche, die den ʿAliden besonders günstig gesonnen sind, wagen offen, eine so schwere Beschuldigung auszusprechen. Sie bot auch gleichzeitig Gelegenheit, die Familie des Ashʿath b. Kais blosszustellen, der bei den Shīʿiten verhasst war wegen seiner Beteiligung an dem Streich von Ṣiffīn. Muʿāwiya war nicht der Mann, der zweckios ein Verbrechen begangen hätte, und der leichtfertige Ḥasan war wirklich vollständig ungefährlich geworden. Sein Leben wurde eine Last nur für den Schatz der

Digitized by Birzeit University Library

Umaiyaden, die er mit unaufhörlichen Bittgesuchen belästigte. Man versteht, dass Muʿāwiya, als er von seinem Ableben erfuhr, erleichtert aufatmete. Ḥasan starb wahrscheinlich im J. 49 H. im Alter von ungefähr 45 Jahren. Durch seinen Tod wurde sein Bruder Ḥusain Oberhaupt der ʿAliden. In der weiteren Geschichte dieser Partei hört man hauptsächlich, wie die zahlreiche Nachkommenschaft Ḥasans sich gezwungen sah, vor den unternehmungslustigeren Ḥusainiden zu weichen. Die beiden Familien lebten keineswegs in besserer Harmonie als ihre Vorfahren.

Literatur: Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba* (äg. Ausgabe), I, 328—331; *Aġhānī*, XI, 56, 57; XV, 47; Yaʿḳūbī, *Hist.* (ed. Houtsma), II, 254—256; Ṭabarī, *Annales* (ed. de Goeje), II, 1—10; Dīnawarī, *al-Aḫbār al-ṭiwāl* (ed. Guirgass), S. 153, 154, 163, 194, 209; die übrige Literatur findet man bei H. Lammens, *Etudes sur le règne du calife omaiyade Moʿâwia Ier*, S. 127, 140—154, 443; ders., *Fâṭima et les filles de Mahomet*, S. 41, 49, 53, 87—93, 95, 96, 97, 107, 111, 113, 116, 125, 126, 128; ders., *Le berceau de l'Islam*; ders., *L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, I, 98.

AL-ḤASAN B. ABĪ 'L-ḤASAN AL-BAṢRĪ, hervorragende Persönlichkeit aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra. Während der Eroberungskriege wurde sein Vater als Sklave aus Maisān fortgeschleppt und nach Madīna geführt. Dort trat er in Klientelverhältnis zu dem bekannten Prophetengenossen Zaid b. Ṯābit und heiratete eine Klientin von Umm Salama namens Ḫaira. Aus dieser Ehe wurde Ḥasan im J. 21 (642) zu Madīna geboren. In Wādi 'l-Ḳurā erzogen, siedelte er später nach Baṣra über. Dort erwarb er sich grossen Ruf wegen seiner Charakterstärke, Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Rednergabe. Während andere hochangesehene Männer, wie Ibn Sīrīn und al-Šaʿbī, über die Thronfolge Yazīd's befragt, es nicht wagten, ihre Meinung zu sagen, gab Ḥasan unverhohlen seine Missbilligung kund. Dieselbe freie Sprache führte er in seinen Sendschreiben an ʿAbd al-Malik und al-Ḥaǧǧāǧ, so dass spätere Autoren, wie al-Šahrastānī, die darin eine Hinneigung zur Lehre von der Willensfreiheit zu spüren meinten, jenes lieber dem Wāṣil b. ʿAṭāʾ [s. d.] zuschreiben möchten. Als Redner wurde er seinem Zeitgenossen al-Ḥaǧǧāǧ ebenbürtig geachtet; als Überlieferer wurde er, weil er angeblich mit 70 Badr-Streitern persönlich bekannt gewesen sein soll, hochgeschätzt, obgleich seine Hauptautorität Anas b. Mālik [s. d.] war. Den nachhaltigsten Einfluss hat er aber durch seine asketische Frömmigkeit, die um so glänzender hervorleuchtete, als zu seiner Zeit die Verweltlichung des Islām fast in alle Kreise gedrungen war, auf die Entwicklung des späteren Ṣūfismus geübt. Zahllose fromme Aussprüche werden ihm in den Mund gelegt, und die Ṣūfis sehen in ihm ebenso einen Vorgänger, den sie oft zitieren, wie die rechtgläubigen Sunniten. Aber auch die Muʿtaziliten rechnen ihn offen zu den Ihrigen, nicht allein weil die ersten Vertreter ihrer Lehre, ʿAmr b. ʿUbaid und Wāṣil b. ʿAṭāʾ, zu seinen direkten Schülern gehörten, sondern weil er selbst wie sie zur Lehre von der Willensfreiheit neigte. Dass Wāṣil b. ʿAṭāʾ sich später von ihm trennte, ändert an der Sache nichts. Auf diese Weise gehen fast alle religiösen Richtungen im Islām auf Ḥasan zurück, und es kann uns nicht wundern, wenn berichtet wird, dass, als der hochgeehrte Mann am 1. Raǧab 110 = 10 Okt. 728 gestorben war, die ganze Stadt Baṣra seinem Leichenbegängnisse folgte.

Literatur: Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, ed. Meissner, VII, 133 ff.; *Fihrist*, S. 183; Ibn Ḫallikān, VII, 133 ff.; Aḥmad b. *Waǧayāt*, ed. Wüstenfeld, No. 155; Aḥmad b. Yaḥyā, *al-Muʿtazilah*, ed. Arnold, S. 12 ff.; Šahrastānī, *Milal*, ed. Cureton, S. 32; al-Ḥuǧwīrī, übers. von Nicholson (in *GMS*, XVII), S. 86 f.; Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-Awliyāʾ*, ed. Nicholson, I, 24 ff.; v. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, S. 22 f., 56 f.; Horten, *Die philosophischen Systeme* usw., S. 120 f.; Massignon, *Essai sur les origines*, S. 120 f.; Schaeder, in *Isl.* XVI, 1 ff.; H. Ritter, *ebd.*, XXI, 1 ff.

AL-ḤASAN B. AL-ṢABBĀḤ, Gründer der Assassinen. Nach den Angaben im *Ǧāmiʿ al-Tawārīḫ*, im *Taʾrīḫ-i Guzīda* und bei Mīrḫwānd, die auf das *Sarguẕhasht-i Saiyidnā* zurückgehen, soll sein eigentlicher Stammbaum Ḥasan b. ʿAlī b. Muḥammad b. Ǧaʿfar b. al-Ḥusain b. al-Ṣabbāḥ al-Ḥimyarī gewesen sein. Ḥasan gab nämlich vor, von den alten ḥimyaritischen Königen zu stammen, aber Mirḫwānd bemerkt dazu nach einer Äusserung des Niẓām al-Mulk, dass die Leute von Tūs dem widersprachen und behaupteten, dass seine Vorfahren zu den Bauern ihrer Heimat gehört hätten. Während weiter Ḥasan behauptet haben soll, dass sein Vater von Kūfa nach Ḳum übergesiedelt sei, finden wir ihn bei Ibn al-Aṯīr einfach Rāzī, d.h. aus Raiy herkünftig, genannt. Sein Geburtsjahr ist unbekannt; aber noch in jugendlichem Alter wurde er für die fāṭimidische Propaganda gewonnen. Der damalige Haupt-*dāʿī* in Persien war Ibn ʿAṭṭāš; dieser beauftragte ihn 464 (1072), zu dem fāṭimidischen Ḫalifen al-Mustanṣir nach Kairo zu reisen. 471 = 1078 (Ibn al-Aṯīr, IX, 304 nennt das Jahr 479) soll er dort eingetroffen sein, nachdem er zuerst Persien, dann Mesopotamien und Syrien bereist hatte. In dem Streit, wer als Nachfolger des alten Fürsten anzuerkennen sei, trat er für Nizār ein, während andere einen anderen Sohn des Mustanṣir bevorzugten, der faktisch nach dem Tode seines Vaters unter dem Namen al-Mustaʿlī den ägyptischen Ḫalifenthron eingenommen hat. Er kehrte dann nach den östlichen Ländern zurück und machte an verschiedenen Orten eifrige Propaganda für Nizār. Schliesslich im J. 483 (1090/1091) setzte er sich in den Besitz der starken Bergfestung Alamūt, doch die Angaben im *Sarguẕhasht-i Saiyidnā* (auch im *Taʾrīḫ-i Guzīda*) darüber sind legendenhaft. Nach Ibn al-Aṯīr, X, 216 wusste er das Vertrauen des Befehlshabers, eines ʿAliden, zu gewinnen und liess ihn dann einfach durch seine Leute festnehmen und nach Dāmaġhān führen. Dasselbe geschah, wenn auch auf andere Weise, mit anderen Festungen, wohl auf Geheiss des Ibn ʿAṭṭāš, dessen Sohn, ebenfalls gewöhnlich Ibn ʿAṭṭāš genannt, selbst in der Festung Šāhdiz bei Ispahān residierte. So lange dieser lebte, trat Ḥasan wenig hervor, obgleich der berühmte Seldjūḳenvezīr Niẓām al-Mulk ihn bereits seit längerer Zeit wegen seiner häufigen Zusammenkünfte mit ägyptischen Missionaren in Verdacht hatte. Die bekannte Geschichte aber von der frühzeitigen Bekanntschaft dieser beiden Männer, zu welchen noch ʿOmar-i Ḫayyām als dritter hinzukommt, ist, wenngleich sie, wie Browne nachgewiesen hat, auch von Rašīd al-Dīn aufgenom-

Digitized by Birzeit University Library

men ist, eine Fabel (vgl. *Recueil de textes rel. à l'histoire des Seldjoucides*, II, Introduction, S. 14, Anm.). Um diesen gefährlichen Gegner unschädlich zu machen, griffen die Assassinen zu dem in der Folgezeit so oft von ihnen in Anwendung gebrachten Meuchelmord. Niẓām al-Mulk sollte die Reihe eröffnen und fiel 485 (1092). Wahrscheinlich fällt auch in diese Zeit die Organisation der Assassinen als Geheimbund, über dessen Zweck und Mittel im Art. ASSASSINEN das Nötige gesagt ist. Dort ist auch darauf hingewiesen worden, dass die Zeitverhältnisse ihnen günstig waren und dass erst nach dem Tode Barkiyārūks Sulṭān Muḥammad ernstlich daran denken konnte, der Schreckensherrschaft der Assassinen ein Ende zu machen. Nachdem 500 (1107) Shāhdiz genommen und Ibn ʿAṭṭāsh hingerichtet worden war, kamen die übrigen Raubnester und schliesslich auch Alamūt an die Reihe. Während der Belagerung aber starb Muḥammad (511 = 1118); infolgedessen liefen seine Truppen davon, und Ḥasan, der nach dem Tode des Ibn ʿAṭṭāsh wohl der anerkannte Grossmeister der Assassinen geworden war, war gerettet. Sieben Jahre später (518 = 1124) starb er, nachdem er verfügt hatte, dass der Kiyā Buzurg Ummīd Rūdbārī sein Nachfolger sein solle.

Wenn Ḥasan als Gründer der Assassinen gilt, so ist daraus nicht zu folgern, dass der Hauptzweck seines Lebens gewesen sei, seine persönliche Macht durch das Anordnen von Meuchelmorden zu befestigen; es ist sogar unerwiesen, dass er dieses abscheuliche Mittel empfohlen und geboten hat. Der Meuchelmord war, wie im Art. ASSASSINEN, gesagt ist, bereits lange Zeit vor Ḥasan als religiöse Pflicht von einigen Sektenführern verherrlicht worden, und kurz vor dem öffentlichen Auftreten Ḥasans wurde er, namentlich zu Ispahān, massenhaft betrieben (vgl. u. a. Ibn al-Athīr, X, 214). Vielmehr liegt die Bedeutung Ḥasan's darin, dass er der Herrschaft der Assassinen in Alamūt einen festen Mittelpunkt gegeben hat, so dass sie auch nach seinem Tode sich dort behaupten hat. Daneben trat er als Schriftsteller auf und verfasste mehrere Schriften in persischer Sprache, die leider bei der Eroberung von Alamūt durch die Mongolen sämtlich vernichtet worden sind. Was Shahrastānī u. a. daraus anführen, geht nicht über die bekannten shiʿitischen Theorien hinaus; auch die ausdrücklich von den Berichterstattern hervorgehobene Tatsache, dass er seine Lehre vor den Leuten nicht öffentlich vortrug, stimmt vollkommen zu den shiʿitischen Prinzip der *taḳiya*. Nur darin weicht er von den anderen Shiʿiten ab, dass er Nizār, den Sohn des al-Mustanṣir, als Imām anerkannte, auch nachdem dieser 488 (1095) von al-Mustaʿlī eingemauert worden war. Inwiefern er sich um die Organisation der Sekte als Geheimbund verdient gemacht hat, entzieht sich durch das Fehlen genauer Nachrichten unserem Wissen. Dass er bei seinen Leuten in hoher Verehrung stand, beweist der Titel *saiyidnā*, unser Herr, womit er von ihnen genannt wurde.

Literatur ausser den bereits beim Art. ASSASSINEN genannten Schriften: Shahrastānī, *Milal*, ed. Cureton, S. 150 ff.; Schefer, *Siassetnameh, Supplem.*, S. 48 ff.; Müller, *Der Islam*, II, 97 ff.; Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulm.*, S. 105 ff.; Browne, *A Literary History of Persia* I, 201 ff.; Djuwainī, *Taʾrīkh-i Djihān-Gushā*, III (*GMS*, old Ser. XVI, 3) S. 186 ff.

ḤASANIDEN. [Siehe SAIYID, SHARĪF].

ḤASHWĪYA, auch ḤASHAWĪYA oder AHL AL-ḤASHW, schimpfliche Bezeichnung für diejenigen unter den Männern der Überlieferung (*aṣḥāb al-ḥadīth*; s. d.), die ohne Kritik, ja sogar mit einer gewissen Vorliebe die grob anthropomorphistischen Überlieferungen als richtig anerkannten und wörtlich auffassten. Einige Namen von Personen, die sich auf diese Weise berüchtigt machten und die weder zu den Karrāmiya noch zu denjenigen Shiʿiten, welche dasselbe taten, gehörten, werden von al-Shahrastānī, ed. Cureton, S. 77 genannt. Auch die Sālimiya (vgl. Goldziher, in *ZDMG*, LXI, 79) gehörten zu ihnen. Die Muʿtazila aber schimpften die *aṣḥāb al-ḥadīth* insgesamt als Ḥashwiya, weil diese, wenn auch ohne die Geschmacklosigkeit der eigentlichen Ḥashwīya und oft unter Verwahrung des „wie" (*bilā kaifa*), dennoch anthropomorphistische Ausdrücke gelten liessen.

Literatur: van Vloten, in *Actes du IIe Congrès internation. des Orientalist.*, 3e Session, S. 99 ff.; M. Th. Houtsma, in *ZA*, XXVI, 196 ff. (dort auch weitere Literaturangaben); A. S. Halkin, *The Hashwiyya*, *JAOS* LIV 1—28.

ḤAWĀLA (A.), eigentl. „Wechsel", dann im muslimischen Recht die Übertragung einer Schuld von einer Person auf eine andere. Die Ḥawāla ist ein Vertrag, durch den ein Schuldner dadurch von einer Schuld befreit wird, dass ein anderer für diese Schuld einsteht (N. Seignette, *Code Musulman par Khalil*, S. 173). Diese Übertragung der Verbindlichkeit ist der Angelpunkt, um welchen dieser rechtliche Mechanismus sich dreht.

Das Wort Ḥawāla bezeichnet dann auch das Schriftstück, durch welches diese Schuldübertragung sich vollzieht, und erhält den Sinn von Zahlungsanweisung, auch auf eine öffentliche Kasse.

Literatur: N. de Tornauw, *Das muslimische Recht aus den Quellen dargestellt*, Leipzig 1855, S. 139 ff.; A. Querry, *Droit musulman* (shiʿitisch), I, 480.

ḤAWĀRĪ, Apostel. Das Wort ist dem Äthiopischen entlehnt, wo *hawāryā* dieselbe Bedeutung hat (s. zuletzt Nöldeke, *Beiträge z. sem. Sprachwissenschaft*, S. 48). Die Ableitungen aus dem Arabischen „der weisse Kleider trägt" usw. sind verfehlt. Die Tradition liebt es, den ältesten Trägern des Islām's ausländische Beinamen zu geben, welche den „Leuten des Buches" geläufig waren. Abū Bakr wird *al-Ṣiddīḳ*, ʿUmar *al-Fārūḳ*, al-Zubair Ibn al-ʿAwwām *al-Ḥawārī* genannt.

Daneben findet sich die Kollektivbezeichnung al-Ḥawāriyūn für 12 Personen, welche bei der „zweiten ʿAḳaba" von Muḥammad (oder den Anwesenden) zu *naḳīb*'s der Medīnenser ernannt worden sein sollen „als Bürgen für ihr Volk, gleichwie die Apostel dem ʿIsā b. Maryam Bürgen waren, und ich (Muḥammad) Bürge bin für mein Volk". Auch sonst findet sich christlicher Einfluss in der Erzählung über die „zweite ʿAḳaba": die Gesamtzahl der Teilnehmer wird wohl als 70 oder 72 angegeben, offenbar nach Analogie der evangelischen Berichte über die 70 oder 72 Apostel (Lukas, X, 1, 17).

Von diesen 12 Ḥawāriyūn sollen 9 zu den Khazradj, 3 zu den Aws gehört haben. Es sollen gewesen sein: Saʿd b. ʿUbāda, Asʿad b. Zurāra, Saʿd b. al-Rabīʿ, Saʿd b. Abī Khaithama, Mundhir b. ʿAmr, ʿAbd Allāh b. Rawāḥa, al-Barāʾ b. Maʿrūr, Abu 'l-Haithaṃ b. al-Taiyihān, Usaid

Digitized by Birzeit University Library

b. Ḥuḍair, ʿAbd Allāh b. ʿAmr, ʿUbāda b. al-Ṣāmit, Rāfiʿ b. Mālik.

Nach einer anderen Nachricht jedoch gehören die Ḥawāriyūn ausschliesslich dem Stamme Ḳuraiš an, nämlich: Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī, Ḥamza, Ḏjaʿfar, Abū ʿUbaida b. al-Ḏjarrāḥ, ʿUṯmān b. Maẓʿūn, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf, Saʿd b. Abī Wakkās, Ṭalḥa b. ʿUbaid Allāh, al-Ẓubair b. al-ʿAwwām (vgl. Ṯaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (1290), S. 425). Aus diesen Nachrichten geht wieder deutlich hervor, wie die Rivalität zwischen Anṣār und Muhādjirūn die Tradition beeinflusst hat.

Die Tradition über diese 12 muslimischen Apostel ist vielleicht, wie soviele Traditionen, als Ausführung einer ḳurʾānischen Angabe entstanden. Dort (Sūra III, 45; LXI, 14) sagt Jesus: „Wer sind meine *Anṣār* für Gott[es Sache]?" Und die Ḥawāriyūn antworten: „Wir sind die Anṣār Gottes" u. s. w.

Die Parallele mit Muḥammad's eigenen Verhältnissen ist hier deutlich genug, und so versteht es sich, dass man neben den muslimischen Anṣār muslimische Ḥawāriyūn als ein Bedürfnis empfunden hat.

Über die Jünger Jesu finden sich bei einigen muslimischen Schriftstellern Angaben, welche grösstenteils auf evangelische Daten zurückgehen.

ḤAWḌ, das Wasserbecken, an dem am Tage der Auferstehung Muḥammad seine Gemeinde treffen wird. — Die Vorstellung findet sich im Ḳurʾān nicht, wohl aber in der Tradition, die sehr verschiedene Einzelheiten darüber bietet, wovon die wichtigsten angeführt seien.

Muḥammad nennt sich der Vorläufer (*faraṭ*) seiner Gemeinde. Am Auferstehungstage wird diese, und zwar in erster Linie die Armen, welche die Annehmlichkeiten des Lebens nicht kennengelernt haben, ihn bei dem Becken treffen. Allem Anschein nach handelt es sich um die Frage ihrer Zulassung: Muḥammad legt für seine Gefährten bei Gott Fürsprache ein, aber es wird ihm gesagt: „Du weisst nicht, was sie seit deinem Tode begangen haben, einige sind wieder auf ihrem Wege umgekehrt" (Buḵārī, *Ḏjanāʾiz*, Bāb 73; *Musāḳāt*, Bāb 10; *Riḳāḳ*, Bāb 52; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 132; al-Ṭayālisī, Nr. 995).

Die Beschreibungen des Beckens berühren die kosmologische Topographie: In seinen Ausmassen erreicht es die Entfernung von Ḏjarbāʾ bis Aḏruḥ (oder: Aila-Ṣanʿāʾ; ʿAden-ʿUmān; al-Madīna–Ṣanʿāʾ usw.), und seine Krüge sind so zahllos wie die Sterne. Sein Wasser ist weiss wie Milch und süss wie Honig. Es wird gespeist durch zwei Rinnen des Paradieses, wovon die eine aus Gold, die andere aus Silber ist. Einige Traditionen setzen dies Becken mit dem Paradiesfluss al-Kawṯar in Verbindung, aber diese Beziehungen sind sekundär, da Kawṯar erst später zum Nomen proprium eines Paradiesflusses geworden ist. Die Vorstellung von dem Thron Muḥammads über dem Becken gehört gleichfalls der Topographie des Paradieses an („ein Garten des Paradieses"). Ziemlich zahlreich sind die aus der Bibel entnommenen Einzelheiten, wie die sehr häufige Tradition: wer einmal vom Wasser des Beckens getrunken habe, werde niemals mehr durstig werden (vgl. Joh. IV, 14).

Es ist kaum möglich, dem Becken unter den eschatologischen Plätzen einen bestimmten Ort zuzuweisen. Nach einer kanonischen Tradition (Tirmiḏī, *Ḳiyāma*, Bāb 9; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 178) soll Muḥammad gesagt haben: wenn man ihn nicht bei dem *ṣirāṭ* finden würde, solle man ihn bei dem *mīzān* oder auch bei dem Becken suchen. In dem als *Fiḳh Akbar II* bezeichneten Glaubensbekenntnis kommt das Becken unmittelbar nach der Wage (Artikel 21). — Weder Ghazzālī in seiner *Durra al-fāḵhira* noch der Verfasser des *Kitāb aḥwāl al-ḳiyāma* erwähnen das Becken. Im *Iḥyāʾ* ist es zwischen der Fürsprache und den Beschreibungen von Hölle und Paradies eingeschaltet, ohne dass irgend eine Verbindung mit dem einen oder anderen besteht. Dadurch dass das Becken bald mit dem Paradies, bald mit den Prüfungen beim Jüngsten Gericht zusammengebracht wird, entstand die Vorstellung von der Existenz zweier Becken.

Literatur: Die Stellen in den kanonischen Traditionssammlungen bei Wensinck, *Handbook of Early Muḥammadan Tradition*, s.v. *Basin*; Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, 176 ff.; die Artikel der Glaubensbekenntnisse in Wensinck, *The Muslim Creed*, Index, s. v. *Basin*; al-Ghazzālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, Kairo 1302, IV, 478.

ḤAWWĀ, Gattin Adams, geschaffen im Paradiese aus einer linken Rippe ihres schlafenden Gatten, welche Operation ihm jedoch keinen Schmerz verursachte. Sonst wäre kein Mann seiner Frau zugetan (Ṯaʿlabī, S. 18; al-Kisāʾī, S. 31). Weil aus einem lebenden Wesen gebildet, nannte er sie Ḥawwā (daselbst, ebenso Ṭabarī, I, 109; Ibn al-Aṯīr, I, 24, vgl. *Genesis* 2, 23). Da Adam dem Staub und Ḥawwā einem Knochen entstammte, erscheint der Mann mit zunehmendem Alter immer schöner und das Weib immer hässlicher (Ṯaʿlabī daselbst, übereinstimmend mit *Deut. R.* 6, *Genesis R.* 14 u. 17). Die Hauptschuld an der ersten Sünde trug Ḥawwā (Sūra VII, 20), die von Iblīs verleitet, vom Baume des Bösen ass. Eine Tradition berichtet, Ḥawwā habe ihrem Manne zuerst Wein, dann die verbotene Frucht dargereicht und sei so die Ursache der Erbsünde geworden (Ṯaʿlabī u. *Gen. R.* daselbst). Daher gilt Wein als Quelle aller Übel. Eine andere Tradition berichtet, dieses Mahl habe die Menschheit in ewige Trauer versetzt (Ṯaʿlabī und Midrasch daselbst). Zehn Strafen, darunter Menstruation, Schwangerschaft, Geburtswehen und dgl., erinnern die Evatöchter an das Vergehen ihrer Stammutter. Als Trost erhielt Ḥawwā die Zusicherung, dass jede fromme, ihrem Manne ergebene Gattin wegen der Todesschmerzen verursachenden Geburtswehen des Paradieses teilhaftig wird. Erfolgt das Ableben im Wochenbett, dann wird sie in die Schar der Märtyrer eingereiht und im Paradiese mit ihrem Manne vereint. Die Eheschliessung zwischen Adam und Ḥawwā, welche unter Assistenz Gottes, Gabriels und der übrigen Engel erfolgte, erwähnen sowohl jüdische als auch arabische Quellen fast gleichlautend (*Baba B.* 75, *Sanh.* 8, *Erubin* 11, *Gen. R.* 11, 17, *Levit. R.* 20, *Koheleth R.* 8 u. al-Kisāʾī, S. 35). Nach der Vertreibung aus dem Paradiese pilgerten beide nach Mekka, beobachteten sämtliche Zeremonien, und Ḥawwā bekam ihre erste Menstruation. Da stampfte Adam auf die Erde, und es entsprang ihr sofort der Zemzembrunnen, den sie als Reinigungsbad benützte. Ḥawwā starb zwei Jahre nach Adam und wurde an seiner Seite beigesetzt.

Literatur: Ṭabarī, *Annales*, I, 109 ff.; Ibn al-Aṯīr, I, 24—26; Ṯaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-an-*

Digitized by Birzeit University Library

biyā', ed. Kairo 1312, S. 18—29; al-Kisā'ī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, S. 30—78; Grünbaum, *Beiträge*, S. 64 ff.; Weil, *Bibl. Legenden* etc., S. 17—30.

ḤIDJĀB (A.), jede Scheidewand im allgemeinsten Sinne, die zwei Dinge voneinander trennt; dann als medizinischer Terminus das Diaphragma (Abū 'Abd Allāh al-Ḵẖwārizmī, *Mafātīḥ al-ʿulūm*, S. 156; P. de Koning, *Trois traités d'anatomie*, S. 350, 816). — Im Ḳur'ān wird es im Sinn von „Vorhang, Schleier" gebraucht; so soll man mit den Frauen hinter einem Vorhang reden (XXXIII, 53); im Jenseits werden die Seligen und die Verdammten durch einen Vorhang getrennt sein (VII, 44); dieser Ausdruck scheint aber hier gleichbedeutend zu sein mit *al-aʿrāf*, er wurde daher mit Hinsicht auf Sūra LVII, 13 schon früh als „Mauer" erklärt (Ṭabarī, *Tafsīr*, VIII, 126; Baiḍāwī, II, 326). — Die Ungläubigen sprechen zum Propheten: „Zwischen uns und dir ist ein Ḥidjāb" (XLI, 4). Ein Mensch kann unmöglich Gott reden hören ausser es sei durch Offenbarung oder hinter einem Vorhang (XLII, 50), wie das bei Mose der Fall war (Asbāṭ nach al-Suddī; Ṭabarī, *Tafsīr*, XXV, 25). — Bei den Mystikern bezeichnet Ḥidjāb „alles, was das Ziel verhüllt", insbesondere ist es der von den sinnlichen Erscheinungen, welche die sichtbare Welt ausmachen, auf das „Herz" ausgeübte Eindruck, der es hindert, die Offenbarung der Wahrheit aufzunehmen (Djurdjānī, *Definitiones*, S. 86; 'Abd al-Razzāḳ, *Technical Terms*, S. 35, Nr. 116). Die Leidenschaften (*nafs*) sind der Hauptgrund der Verschleierung; jedes Glied aber kann eine besondere Leidenschaft haben und gibt dann Anlass zu einem besonderen Schleier; die Substanzen, Akzidentien, Elemente, Körper, Formen, Eigenschaften sind ebensoviele Schleier, welche die göttlichen Geheimnisse verhüllen. Die höhere Wahrheit ist allen Menschen verborgen, den Heiligen (*walī*) allein ausgenommen. Das Gegenteil von Ḥidjāb ist *kashf*; der Seelenzustand wird im ersteren Fall als *ḳabḍ* (Zusammenziehung), im zweiten als *basṭ* (Ausdehnung) bezeichnet. Die mystische Liebe (*waḏīd*) ist dort überreizt wegen des Hindernisses, das ihr entgegensteht (Verhüllung), hier aber durch das Schauen befriedigt (Offenbarung). Diese Ausdrücke sind den Gnostikern entlehnt (*Pistis Sophia* bei E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 1913, S. 269).

Literatur: 'Alī b. 'Uṯmān al-Ḏjullābī al-Hudjwīrī, *Kashf al-maḥdjūb*, übers. von Nicholson, S. 48, 149, 325, 374, 414; Hirschfeld, *New Researches into the Exegesis of the Qoran*, S. 43.

AL-ḤIDJR (HADJER, HADSCHER, HÖDSCHER, AL-ḤIEGR bei Ritter), Stadt in Arabien, eine Tagreise von Wādī 'l-Ḳurā entfernt, südlich von Taimā gelegen, mit der alten Handelsstadt Ἔγρα bei Ptolemaeus und Egra bei Plinius identisch. Die Stadt existiert jetzt nicht mehr. Gegenwärtig wird von den Beduinen mit al-Ḥidjr die grosse Talebene zwischen Mabrak al-Nāḳa (Mazḥam) und Bīr al-Ghanam bezeichnet, die sich mehrere Meilen ausdehnt und einen fruchtbaren Boden, mit vielen Quellen hat, an denen zahlreiche Beduinen mit ihren Herden lagern. Von al-Ḥidjr führen zwei Strassen nach Mekka, die Naḏjdstrasse, die jetzige Pilgerstrasse, und die Marwstrasse, die in alter Zeit die Strasse der Mekkapilger war. Im Westen von al-Ḥidjr ist ein Berg, bestehend aus fünf gesonderten grossen Sandsteinklippen, Aṯā-liṯh (bei Doughty, *Travels*, stets Ethlīb geschrieben) genannt, in die eine grosse Anzahl von kunstvollen Monumenten (darunter das Ḳaṣr al-Bint, Bait al-Shaikh, Bait Aḵẖraimāt, Maḥall al-Maḏjlis, Dīwān) eingehauen ist, die mit zahlreichen skulpierten Figuren von Vögeln und Tieren und vielen Inschriften versehen sind. Ch. M. Doughty, der erste Europäer, der Ḥidjr besuchte (im J. 1876 und 1877) und die Klippe mit den eingehauenen Denkmälern genau untersuchte, fand letztere (abgesehen von einem einzigen, dem Dīwān) ausschliesslich als Grabkammern (Familiengrüfte) mit Nischen und Überresten von menschlichen Leichen vor. Auf dem Aṯāliṯh-Berge halten die Mekkapilger während eines Tages Rast und verrichten hier ihre Gebete. In alter Zeit wohnte hier das gottlose hochmütige Troglodytenvolk, die Thamūd [s. d.], von denen der Ḳur'ān erzählt, dass sie sich Häuser in Stein gebaut haben. Um sie zu bekehren, sandte Gott zu ihnen einen Anverwandten, den Propheten Ṣāliḥ [s. d.], der zum Zeichen seiner göttlichen Sendung eine Kamelin mit ihrem Jungen aus seiner Felsspalte entstehen liess. Da sie aber trotzdem in ihrer Gottlosigkeit verharrten und die Kamelin, die ihnen Ṣāliḥ zu schonen befahl, töteten, wurden sie von Gott durch ein Erdbeben vernichtet. Nach dem Propheten Ṣāliḥ führen die Sandsteinklippen von al-Ḥidjr mit den eingehauenen Monumenten bei den Beduinen auch den Namen *Madā'in Ṣāliḥ*, „Städte Ṣāliḥs". Nach der arabischen Legende lässt der Patriarch Abraham auf Befehl des Engels Gabriel die Hagar mit ihrem Sohne Ismael in al-Ḥidjr zurück. Hier soll auch Ismael neben seiner Mutter begraben sein. Al-Ḥidjr ist uns auch aus der Prophetengeschichte bekannt. Als Muḥammad im J. 9 (= 631) durch Tabūk gegen Damaskus zog, kam er mit seinem Heere in die Nähe von al-Ḥidjr. Die Truppen wollten hier haltmachen, um sich an den Quellen zu laben; der Prophet gestattete ihnen aber nicht, diese von Gottes Strafe heimgesuchte Stätte der Gottlosigkeit zu betreten. In neuerer Zeit wollte der Wahhābitenfürst Saʿūd hier eine Stadt bauen, der Plan scheiterte aber an dem äussersten Widerstreben der 'Ulamā', den von Gott verfluchten Ort wiederaufzurichten. Nach Doughty wurde Ḥidjr vom Elsässer Ch. Huber im J. 1879 und (zusammen mit J. Euting) 1884 besucht.

Literatur: Ṭabarī, *Annales* (ed. de Goeje), I, 215, 217, 244—251, 278—279, 352; Ibn Hishām, *Sīra* (ed. Wüstenfeld), I, 898—899; Hamdānī, *Djazīra* (ed. Müller), S. 131, 14—15; Yāḳūt, *Muʿdjam*, II, 208; K. Ritter, *Erdkunde*, XII, 154—157, 162; XIII, 265—266, 418, 436, 440—442; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* (Paris 1847—1848), I, 24—25, 212; III, 285; W. Muir, *The life of Mahomet* (London 1858), I, 138 Anm.; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, Index, s. v.; Jaussen et Savignac, *Mission archéol. en Arabie*, I, 107 ff.; J. Euting, *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien*, II, 215 ff.; E. Renan, *Documents épigraphiques recueillis dans le nord de l'Arabie par M. Charles Doughty*, Paris 1884 (in einem besonderen Bande der *Académie des Inscr. et Belles-Lettres*); Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, I, 23, 81—83, 93—96, 102—123, 133—136, 180—188 u. Index, s.v. el-Héir und Medáin Sálih.

Digitized by Birzeit University Library

HIDJRA, Hedschra, die Auswanderung des Propheten von Mekka nach Madīna, mit der die muḥammedanische Zeitrechnung beginnt.

Da es dem Propheten nicht gelang, über den Widerstand der Kuraishiten in Mekka Herr zu werden, da er aber andererseits unter der Bevölkerung der Umgegend von Madīna (damals Yaṯrib genannt) bereits Freunde gewonnen hatte, so beschloss er, in diese letztere Stadt überzusiedeln. Man darf Hidjra nicht mit „Flucht" übersetzen, denn *hadjara* bedeutet nicht eigentlich „fliehen", sondern „die Beziehungen abbrechen, seinen Stamm verlassen, auswandern". Auch heute noch heissen in muḥammedanischen Ländern *muhādjir* solche Muslime, die ihre Heimat verlassen, wenn diese unter christliche Herrschaft geraten ist. Das Wort besagt nicht, dass dabei eine eilige Flucht stattfindet, sondern nur die Schwierigkeit oder den Widerwillen, in einem solchen Lande zu leben.

Muḥammad, berichtet Masʿūdī (*Tanbīh*), hatte seinen Anhängern in Mekka den Befehl gegeben, nach Madīna auszuwandern; sie brachen in kleineren Abteilungen auf. Unter den ersten, die nach Madīna kamen, befand sich der spätere Khalīfe ʿUmar. Ohne Zweifel waren dieser Auswanderung verschiedene Verhandlungen mit den Bewohnern von Madīna vorangegangen, wie es auch die Chronik von Ṭabarī (pers. Auszug, II, 437 ff.) berichtet. Der Prophet selbst reiste dann in Begleitung Abū Bakr's ab. Er hatte ʿAlī zurückgelassen, damit er einige ihm anvertraute Güter ihren Eigentümern zurückstelle. ʿAlī blieb noch drei Tage in Mekka und stiess darauf zu den übrigen Auswanderern.

An die Auswanderung des Propheten knüpft sich eine sehr populäre Legende. Darnach wollten die Kuraishiten ihn umbringen und erschienen am Morgen bei seinem Hause; sie trafen aber nur ʿAlī an, der sie mit dem Schwerte zurücktrieb. Sie machten sich dann auf, Muḥammad in der Richtung nach Madīna zu verfolgen. Als dieser davon Kenntnis erhielt, verbarg er sich mit Abū Bakr in einem Felsspalt, und Gott wollte, dass sofort eine Spinne am Eingang dieser Art von Grotte ihr Netz spann. Als die Kuraishiten dieses Netz sahen, hielten sie es für ausgeschlossen, dass jemand darinnen sei und gingen vorüber. Diese Legende soll Sūra IX, 40 erklären: „als beide in der Höhle waren und er zu seinem Gefährten sprach: Traure nicht, siehe Allāh ist mit uns" (vgl. R. Basset, *La Bordah du Chaïkh El-Bousiri*, S. 81—86, und die daselbst angeführten Parallelen).

Längs des Weges kamen die *Anṣār* scharenweise und machten sich an den Propheten heran; sie ergriffen den Zügel seines Kamels und baten ihn, in ihren Stämmen sich niederzulassen. Muḥammad aber antwortete: „Lasst mein Kamel gehen, es gehorcht dem Befehl Gottes" (vgl. Masʿūdī, *Prairies d'or*, IV, 139).

An diese Reise knüpfen sich auch die Traditionen betreffend die Errichtung der ersten Moschee und die Anordnung des Freitagsgebetes. In Kubā soll der Prophet bei Saʿd b. Khaithama eingekehrt sein und eine Moschee haben bauen lassen. Das feierliche Freitagsgebet (*ṣalāt al-djumʿa*) soll er zum ersten Mal mit den Banū Sālim, als er bei ihnen vorbeikam, verrichtet haben. In Madīna angekommen, nahm er Wohnung bei dem Anṣārier Abū Aiyūb.

Schon früher hatte eine Auswanderung einiger Genossen Muḥammad's stattgefunden unter Leitung des Djaʿfar b. Abī Ṭālib, und zwar nach Abessinien; bei derselben befanden sich einige Frauen, u.a. eine Tochter des Abū Sufyān, welche der Negus heiratete. Djaʿfar kehrte im J. 7 nach Arabien zurück (Masʿūdī, *Livre de l'avertissement*, Übers. Carra de Vaux, S. 340).

Über das genaue Datum der Hidjra ist man sich nicht einig. Nach der verbreitetsten Ansicht fand sie am 8. Rabīʿ I (20. Sept. 622) statt. Das wäre aber nicht der Tag der Abreise von Mekka, sondern der Ankunft in Madīna. Nach anderen Nachrichten war es der 2. oder der 12. Rabīʿ I. Al-Bīrūnī berichtet, dass bei der Ankunft der Muslime in Madīna die Juden gerade das ʿĀshūrā'-Fest (Versöhnungstag) feierten.

Den 8. bevorzugte man übrigens deshalb, weil es ein Montag war. Nach einer Tradition soll nämlich der Prophet auf die Frage, warum er den Montag feiere, geantwortet haben: „An diesem Tag bin ich geboren, an diesem Tag habe ich meine prophetische Sendung empfangen, und an diesem Tag bin ich auch ausgewandert".

Die Festsetzung der Hidjra als Beginn der muhammedanischen Āra stammt vom Khalifen ʿUmar. Die Traditionen, die sie auf den Propheten selbst zurückführen wollen, entbehren jeder Wahrscheinlichkeit. Nach einer anderen Tradition hätte sie Yaʿlā b. Umaiya, der Statthalter Abū Bakr's im Yemen, zuerst angewendet, aber die Ansicht, die sie auf ʿUmar zurückführt, ist weitaus die allgemeinere.

Man erzählt, dass ʿUmar, nachdem er bereits die Verwaltung der Finanzen geregelt und die Register nebst den Steueranlagen durchgeführt hatte, betreffs der Datierung in Verlegenheit war, oder vielmehr man machte ihm den Vorwurf, dass er überhaupt nicht datiere. Nach einer von al-Bīrūnī angeführten Tradition soll ihm Abū Mūsā al-Ashʿarī geschrieben haben: „Du schickst uns Briefe ohne Datum". Der Khalife beriet sich darauf mit seiner Umgebung, und nachdem man die Gewohnheiten der Griechen und Perser geprüft, entschloss man sich, eine Āra festzusetzen. Die einen schlugen vor, von der Geburt des Propheten an zu zählen; aber dieses Datum war nicht sicher. Nun soll ʿAlī vorgeschlagen haben, die Hidjra als Beginn der Zeitrechnung anzusetzen, weil sie den Anfang der Regierung des Propheten bedeute. Diese Entscheidung wurde getroffen im J. 17 oder 18, einige nennen auch 16, nach der allgemeinen Ansicht aber war es das Jahr 17.

Vor Festetzung dieses Datums gaben die Muslime ihren Jahren Namen, wie „Jahr der Erlaubnis, Jahr des Erdbebens, Jahr des Abschiedes" usw. (vgl. al-Bīrūnī, *Chronology*, S. 35). Als Muḥammad seine Predigt begann, zählten die Araber vom „Jahre des Elephanten" an.

Man wählte also das Jahr der Hidjra als Jahr 1; da aber das System des Kalenders bereits durch den Kurʾān festgesetzt war, so behielt man die Monate bei und liess als ersten Monat den Muḥarram, weil mit ihm die Geschäfte nach der Pilgerfahrt wieder ihren Anfang nehmen. Die Āra begann also nicht mit der Hidjra selbst, sondern mit dem 1. Muḥarram des Jahres der Hidjra. Dieser erste Tag fiel auf einen Freitag und entsprach dem 16. Tammūz (Juli) 933 der seleukidischen Āra, 622 des julianischen Kalenders.

Literatur: I. Lacoine, *Table de la concordance des dates des calendriers*, Paris 1891;

Digitized by Birzeit University Library

Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Berlin 1826; Ulysse Bouchet, *Hémérologie*, Paris 1868; Ginzel, *Handbuch der math. und techn. Wissenschaften*, Leipzig 1906, I, 258 ff. — Vgl. ferner die Biographien Muḥammads, besonders Caetani, *Annali dell' Islam*, 1. Band (Mailand 1905).

ḤIOB. [Siehe Aiyūb].

ḤIZB, ursprünglich „Teil, Abteilung". Schon früh bekam dieses Wort dieselbe Bedeutung wie *wird*, d.h. ein bestimmter Teil vom Ḳur'ān oder von sonstigen Andachtsformeln, die sich jemand zum rezitieren auferlegt hat. Diese Praxis hat in einigen muḥammedanischen Ländern (so in Ägypten; vg. Lane, *Modern Egyptians*, Chap. XXVII) zur Einteilung des Ḳur'āns in 60 *aḥzāb* geführt, so wie man sonst 30 *adjzā'* unterscheidet. Aber dies galt und gilt, wie es scheint, nicht überall; al-Ghazzālī in seinem *Ihyā'* (1. Viertel, Buch 8, Bab 2), spricht von den 30 *adjzā'*, von *ḥizb* aber nur ganz allgemein. Mit dem Aufkommen der Derwishbruderschaften erhielt das Wort für diese eine besondere Bedeutung. In Ägypten ist jede Bruderschaft ein *ḥizb* (Lane, *o.c.* XVIII); *ḥizb* bezeichnet aber auch das „Offizium" der einzelnen Bruderschaft, das beim regelmässigen Freitagsgottesdienst (*ḥaḍra*) in der *zāwiya* oder *takiya* rezitiert wird und aus langen ausgewählten Abschnitten des Ḳur'ān und anderen Gebeten besteht [siehe DHIKR]. Von hier scheint ein engerer Gebrauch des Wortes seinen Anfang genommen zu haben, nämlich eine Anwendung auf Gebetsformeln (*du'ā'*), die von hervorragenden Heiligen herrühren und die entweder regelmässig oder in bestimmten Anliegen rezitiert werden. Nach den bei Brockelmann (*GAL*, Index, II, 622 ff.) und Ḥādjdjī Khalīfa (III, 56—60) aufgeführten Büchertiteln zu urteilen, wurde das Wort erst im VI. Jahrh. auf solche Gebete angewendet. Das berühmteste von allen diesen ist das *Ḥizb al-Baḥr* von al-Shādhilī [st. 656/1258; siehe SHĀDHILIYA], auch *al-Ḥizb al-saghīr* genannt. Es wird besonders von Reisenden, vor allem auf dem Meere, bevorzugt; der vollständige Text findet sich bei Ibn Baṭṭūṭa (I, 40 ff.; vgl. auch *ZDMG* VII, 25).

ḤIZḲĪL B. BŪRĪ (Ezechiel), dessen Mutter als hochbetagte Frau Gott um Nachkommenschaft anrief und auch Erhörung fand, war Nachfolger des Kālib. Er wird zwar im Ḳur'ān nicht mit Namen genannt, aber in Sūra II, 244: („Sahest du nicht diejenigen, welche ihre Wohnungen verliessen, ihre Tausende aus Todesfurcht? Gott sprach: „Sterbet'! Alsdann machte er sie lebendig") sieht man allgemein eine Anspielung auf Ezechiel 37, 1–10.

Von den verschiedenen Überlieferungen bei Tha'labī, S. 148, und Ṭabarī, I, 530, 538, möge hier folgende Platz finden, welche talmudischen Ursprungs ist. In den Tagen des Ḥizḳīl raffte eine Pest zahlreiche Israeliten dahin. Viele Leichname konnten nicht mehr beerdigt werden und dienten Vögeln und Tieren zum Frass. Auf Befehl Gottes verkündete Ḥizḳīl: „Tote Gebeine, Gott befiehlt euch, euere Fleischhüllen wiederum anzunehmen!" Sofort kleideten sich die Gebeine in Fleischeshüllen und bekamen Haut, Blut, Adern und Venen. Ḥizḳīl fuhr fort: „Belebe, o Lebensodem, diese Körper!" Sie wurden vom Lebensgeist angehaucht und erhoben sich in ihren Totenkleidern. Sie kehrten zu ihren Volksgenossen zurück, gründeten Familien und vermehrten sich (Sanh. 92; Gen. R. 14; Cant. R. 7).

Ein Mitglied des Rates bei Fir'awn in Ägypten hiess nach Tha'labī, S. 101, ebenfalls Ḥizḳīl und nach Kisā'ī Ḥirbil. Dieser war ursprünglich Tischlermeister. An ihn wandte sich die Mutter des Mūsā mit der Bitte, ihr ein Kistchen auszufertigen, um ihr neugebornes Söhnchen hineinzulegen und ins Meer zu werfen. Dieser eilte jedoch zu den königlichen Häschern, um ihnen darüber Bericht zu erstatten. Da wurde seine Zunge steif, und er verlor die Sprache. Er erlangte sie jedoch wieder, nachdem er geschworen hatte, nichts zu verraten. Seitdem verehrte er Mūsā heimlich und wandte von ihm jede Gefahr ab (vgl. Sūra XL, 25).

Literatur: Ṭabarī, *Annales*, ed. de Goeje, II, 530—538; Tha'labī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, ed. Kairo 1312, S. 101 u. 148; al-Kisā'ī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, S. 202; Eisenberg, *Moses in der arab. Legende*, 1910, S. 20.

ḤUBAL, Name eines Götzen, der zu Mekka in der Ka'ba verehrt wurde, sonst aber nur bekannt ist durch eine nabatäische Inschrift (*Corp. Inscr. Semit.*, II, Nr. 198 = Jaussen et Savignac, *Mission archéol. en Arabie*, I, 169, 170), wo er neben Dūsharā und Manūtu vorkommt. Dadurch wird es wahrscheinlich, dass die Überlieferung, nach welcher 'Amr b. Luḥayy den Götzen aus Moab oder Mesopotamien mitgebracht hat, noch richtig die Erinnerung des fremden, speziell aramäischen Ursprungs Hubals bewahrt hat, wenn auch der Inhalt der Überlieferung sonst legendarischer Art ist. Der Name lässt sich aus dem Arabischen nicht deuten, denn die Etymologien bei Yāḳūt u. a. verurteilen sich selbst, aber die Vermutung Pocockes, dass Hubal soviel wie הַבַּעַל sei, die auch Dozy verteidigt, ist kaum besser begründet. Freilich behauptet eine andere Überlieferung, Hubal sei ein Götze der Banū Kināna, den auch die Kuraishiten verehrten, gewesen und sei von Khuzaima b. Mudrika in der Ka'ba aufgestellt worden, weshalb man ihn Hubal Khuzaima zu nennen pflegte. Dabei wird erzählt, der Götze sei menschenähnlich aus rotem Karneol angefertigt; die Kuraishiten hätten die rechte Hand, welche zerbrochen war, durch eine goldene ersetzt; man pflegte ihn durch das Los vermittels Pfeilen zu befragen, was noch 'Abd al-Muṭṭalib in Bezug auf seinen Sohn 'Abd Allāh getan habe, usw. Sonst vernehmen wir über den Kultus des Götzen nichts, und für die nähere Bestimmung des eigentlichen Wesens der Gottheit sind die Erzählungen wertlos. Nach der Eroberung von Mekka teilte Hubal das Los aller Götzen, und das Bild wurde aus der Ka'ba entfernt und vernichtet.

Literatur: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, I, 50 f.; Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, I, 58, 73, 107, 133; Yāḳūt, *Mu'djam*, IV, 949 f.; Ya'ḳūbī, ed. Houtsma, I, 295; Ṭabarī, ed. Leiden, I, 1075 ff.; Pococke, *Spec. Hist. Arab*, ed. White, S. 98; Krehl, *Über die Religion der vorisl. Araber*, S. 90; Osiander, in *ZDMG*, VII, 493; Caussin de Perceval, *Essai sur l'hist. des Arabes avant l'islamisme*, I, 215 ff.; Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* ², S. 75, 221.

HŪD, der Prophet, der nach dem Ḳur'ān unter den 'Ād [s. d.] auftrat. Er wird als ihr Volksgenosse (*akh*) dargestellt, und seine Genealogie (welche verschiedentlich überliefert wird) fällt denn auch teilweise mit der des Ahnherrn 'Ād zusammen. Auch wird er dem 'Ābir (dem biblischen 'Eber, dem Ahnen der Hebräer) gleichgesetzt.

Digitized by Birzeit University Library

Anderswo heisst er der Sohn ʿĀbir's [s. u.]. Seine Figur ist noch viel blasser als das Bild seines Volkes, und wie jeder Warner wird er in der gleichen Lage wie Muḥammad in Mekka dargestellt, d. h. er findet bei der Masse nur Unglauben und Übermut, nur wenige folgen ihm. Gott straft denn auch die ʿĀd mit einer dreijährigen Dürre, wie die spätere Legende berichtet. Es wird eine Gesandtschaft nach Mekka geschickt, um dort Regen zu erbitten. Gott lässt dann drei Wolken am Himmel erscheinen, eine weisse, eine rote und eine schwarze. Einem der Gesandten, Ḳail mit Namen, wird durch eine himmlische Stimme die Wahl zwischen den dreien gegeben; er spricht sich für die schwarze aus, mit dem Erfolge, dass ein gewaltiger Sturm über die ʿĀd hereinbricht, welcher das ganze Volk, mit Ausnahme des Hūd und seiner Getreuen, vernichtet (Sūra LXIX, 6). Hūd soll 150 Jahre gelebt haben.

Über sein Grab giebt es verschiedene Traditionen. Ein Ḳabr Hūd befindet sich nicht weit von Bi'r Barahūt; s. die Beschreibung bei van der Meulen und v. Wissmann.

Bei Ibn Baṭṭūṭa, ed. Paris, I, 205; II, 203, wird berichtet, dass das Grab Hūds sich in der grossen Moschee zu Damaskus befinde; nach anderen Traditionen soll er mit 98 anderen Propheten bei der Kaʿba ruhen.

Im Artikel ʿĀd ist schon darauf hingewiesen worden, dass die Existenz eines Stammes ʿĀd zweifelhaft ist. Dasselbe gilt in stärkerem Masse für Hūd. Das Wort Hūd ist im Kur'ān Kollektivbezeichnung der Juden (Sūra II, 105, 129, 134) und, die Wurzel *h-w-d* bedeutet dort: „sich zum Judentum bekennen" (II, 59; IV, 48 usw.). Der Eigenname macht den Eindruck, als sei er erst aus dem Verbum und dem Appellativum hervorgegangen. Vielleicht weist auch die traditionelle Gleichstellung von Hūd mit dem Ahnherrn der Hebräer in diese Richtung. Möglicherweise hat also Hirschfeld recht, wenn er Hūd eine allegorische Figur nennt (*Beiträge z. Erklärung des Ḳorân*, Leipzig 1886, S. 17, Note 4). Beachtenswert ist die Vermutung, v. Kremers, *Über die südarabische Sage*, S. 21 f., dass der Krater (?) Barahūt die nächste Veranlassung zur Hūdlegende gewesen sei.

Literatur: Ausser den im Texte und beim Art. ʿĀd erwähnten Werken: Die Kur'ān-kommentare, vornehmlich zu Sūra VII, 63; XI, 52 ff.; XXVI, 123 ff.; Ṯaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (1290), S. 63 ff.; Sale, *The Koran, Preliminary Discourse*, S. 8; Maracci, *Refutationes* (Patavii 1698), S. 282 und die dort genannte ältere Literatur; Geiger, *Was hat Muḥammed aus dem Judenthume aufgenommen?* ², S. 111 ff.; v. d. Meulen und v. Wissmann, *Ḥaḍramaut*, S. 158 ff.

ḤUKM (A.), Plur. *aḥkām*, ursprünglich der Infinitiv von *ḥakama*, und daher „Hemmung" wie *ḥikma*. Jedes *ḥikma* ist in der klassischen Sprache *ḥukm*; letzteres bedeutet aber ferner: 1. ein Urteil oder eine gesetzliche Entscheidung (Sūra, XXI, 78), besonders von Gott gebraucht (XIII, 41); 2. ein logisches Urteil, in der Form eines Satzes (*ḏjumla*); 3. die Ausübung der administrativen Gewalt, der Regierung oder Herrschaft (ähnlich wie *ḥukūma*); 4. eine Verordnung oder einen Erlass, gleichbedeutend mit *ḳaḍāʾ* (Sūra XVIII, 25); 5. eine grammatische Regel, und dann Regel überhaupt (siehe auch bei Dozy, *Supplément*). Zu den fünf gesetzlichen *aḥkām* vgl. d. Art. Sharīʿa.

Literatur: Lees' *Dictionary of Technical Terms*, I, 372 ff.; Juynboll, *Handb. des islâm. Gesetz.*, S. 54 und 59; L. Gauthier, *La racine arabe Gesetz.*, S. 54 und 59; L. Gauthier, *La racine arabe ḥ-k-m et ses dérivés (Homenaje à D. Francisco Codera, Saragossa 1904, S. 435—454).*

ḤULŪL, philosophischer Terminus, Infinitiv von *ḥalla* „lösen, abladen, lagern, sich an einem Orte (*maḥall*) niederlassen". In der islamischen Theologie bezeichnet das Wort dann gewöhnlich die Beziehung zwischen einem Körper und seinem Ort oder einem Akzidens und seinem Substrat. *Ḥulūl* wurde auch angewandt für die unio substantialis: 1. der Seele mit dem Leibe, *ḥulūl al-rūḥ fi 'l-badan*; 2. eines göttlichen Geistes mit dem Menschen, *ḥulūl al-ʿaḳl al-faʿʿāl fi 'l-insān* (vgl. Fārābī, *Ārāʾ al-madīna al-fāḍila*, S. 86), *ḥulūl al-lāhūt fi 'l-nāsūt* (siehe AL-ḤALLĀDJ). Die aristotelische Lehre vom Hylemorphismus besagte wie die christliche Lehre von der Menschwerdung die Vereinigung der Materie mit einer geistigen Substanz (als ihrer forma specifica); letztere ist hierin vergleichbar mit einer Kraft in ihrer Wirkungssphäre. Aber fast alle islamischen Theologen (*mutakallimūn*) waren gegen diese Lehre. Als Anhänger des Atomismus nahmen sie ein *ḥulūl* im 1. Fall an, denn sie sahen im *rūḥ* einen feinen Körper, selbst bei den Engeln und Dämonen; sie verwarfen es aber für den 2. Fall, weil damit eine Zerstückelung (*taḏjazzī*) und Übertragung (*tanāsukh*) der göttlichen Wesenheit gegeben wäre. Daher die Exkommunikation (von Seiten der Sunniten sowohl als der Shiʿiten) der folgenden Sekten als *ḥulūlīya* und darin den Christen verwandt: *a.* extreme Shīʿa (*ghulāt*); Sabāʾiya, Bayānīya, Ḏjanāḥīya, Khaṭṭābīya, Namīriya (Nuṣairīya), Muḳannaʿīya, Rizāmīya, Bātinīya, ʿAzāḳira, Drusen. *b.* sunnitische Ṣūfīya: Ḥulmānīya, Fārisīya (s. AL-ḤALLĀDJ), Shabbāsīya. *c.* Monisten: Ittiḥādīya (Ibn Taimīya definiert ihr *„waḥdat al-wudjūd„*, als *„ḥulūl muṭlaḳ„*, vgl. *„taḏjassud al-aʿmāl„*, nach al-Farghānī, *Muntaha 'l-madārik*, ed. Cairo 1293, II, 84—86; siehe IBN AL-ʿARABĪ).

Literatur: al-Sulamī, *Ghalaṭāt al-Ṣūfīya*, MS. Cairo, VII, Nṣ. 178 ff., 77—79; al-Hudjwīrī, *Kashf . . .*, übers. von Nicholson, S. 260—264; al-Ghazzālī, *al-Maḳṣad al-asnā*, ed. Cairo 1324, S. 76; Ibn al-Dāʿī, *Tabṣira*, lith. Teheran, S. 406, 419; Ibn Taimīya, *Kawākib*, MS. Damaskus, XXVI (Auszug bei Alūsī, *Ḏjalā*, S. 54—61); al-Haitamī, *Fatāwā ḥadīthīya*, S. 238—239; al-Dalḏjī, *Sharḥ al-Shifāʾ*, Kap. IV, 3, n. 5; al-Khafādjī, *id.*, in id.; al-Tahānawī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, ed. Sprenger, S. 349—352); Friedländer in *Journ. Am. Or. Soc.*, XXVIII, 34, 36, 56—72; XXIX, 13, 52, 90, 96.

ḤŪR, Plur. von *ḥawrāʾ*, Fem. von *aḥwar*, eigentlicher „die weissen", d. h. die Jungfrauen im Paradiese, deren schwarze Augen wegen ihrer hellweissen Umgebung stark auffallen. Das Nomen unitatis lautet auf persisch *ḥūrī* (auch *ḥūrī-bihishtī*), arabisch *ḥūrīya*. Die in arabischen Werken vorkommende Erklärung des Wortes: „über welche der Beschauende staunt (*ḥārā*)" ist natürlich falsch und wird von anderen arabischen Philologen denn auch verworfen.

An verschiedenen Kur'ānstellen werden diese Paradiesesjungfrauen beschrieben. Sūra II, 23; III, 13; IV, 60 heissen sie „gereinigte Gattinnen"; das bedeutet nach den Kommentatoren, dass sie sowohl von körperlicher Unreinheit wie von Charakterfehlern frei sind. Sūra LV, 56 wird gesagt,

Digitized by Birzeit University Library

dass sie kurze Blicke werfen, d. h. sie schauen nur ihren Gatten an. „Weder Mensch noch Ǧinn hat sie je berührt". Das wird dahin erklärt, dass es von ihnen zwei Klassen gibt, eine menschenartige und eine ǧinnartige. Sie sind in Zelten eingeschlossen (Vs. 72). Sie werden mit Hyazinthen und Korallen verglichen (Sūra LV, 58).

Die spätere Literatur weiss über ihre körperliche Schönheit noch vieles zu berichten: sie sind aus Safran, Moschus, Ambra und Kampfer geschaffen und haben vier Farben: weiss, grün, gelb und rot. Sie sind so durchsichtig, dass das Mark ihrer Beine durch siebzig seidene Gewänder hindurch sichtbar ist. Wenn sie in die Welt ausspucken, so würde ihr Speichel Moschus werden. Auf ihrer Brust sind zwei Namen geschrieben: einer der Namen Allāh's und der Name ihres Gatten. An Händen und Füssen tragen sie zahlreiche Edelsteine und Geschmeide usw. Sie wohnen in prachtvollen Schlössern, umgeben von Dienerinnen und allem möglichen Luxus usw.

Wenn der Gläubige ins Paradies eintritt, wird er von diesen Wesen willkommen geheissen; eine grosse Anzahl von ihnen stehen ihm zur Verfügung; mit jeder von ihnen verbindet er sich so oft, als er im Ramaḍān Tage gefastet hat und so oft er ausserdem gute Werke verrichtet hat. Doch bleiben sie immer Jungfrauen (vgl. Sūra LVI, 35). Sie sind ihren Gatten im Alter gleich (*ebd.*, v. 36), nämlich 33 Jahre alt (Baiḍāwī).

Das sind alles sehr sinnliche Vorstellungen. Es finden sich aber auch andersartige. Bei der Besprechung der kurʾānischen Bezeichnung „Gattinnen" (II, 23) fragt Baiḍāwī, wozu die Kohabitation im Paradies dienen soll, da von ihrem irdischen Zweck, der Erhaltung der Gattung, doch nicht die Rede sein kann. Die Lösung der Frage soll darin gesucht werden, dass paradiesische Speisen, Weiber usw. mit ihren irdischen Äquivalenten zwar den Namen gemeinsam haben, aber doch nur „auf dem Wege der metaphorischen Andeutung und der Vergleichung, ohne Wesensgleichheit, so dass was für diese gilt auch für jene gelten sollte". Zu einer anderen Stelle (Sūra XLIV, 54) bemerkt Baiḍāwī denn auch, dass man darüber uneinig ist, ob die Ḥūris irdische Weiber sind oder nicht.

Sale (*The Koran*, London 1821, *Preliminary Discourse*, S. 134) meinte, dass Muḥammad die Vorstellung der Paradiesesjungfrauen dem Parsismus verdankt. Dozy (*Het Islamisme* [2], Haarlem 1880, S. 101, Anm.) hat diese Meinung zurückgewiesen mit der Bemerkung, dass Sale's parsistische Quelle viel jünger ist als der Kurʾān und das Verhältnis also umgekehrt ist. Im Art. DJANNA ist vermutet worden, dass Muḥammad christliche Abbildungen des Paradieses missverstanden und die dort vorkommenden Engel das Vorbild der kurʾānischen Jünglinge und Jungfrauen sind.

Literatur: Die Kurʾānkommentare zu den genannten Stellen; Buḫārī, *Ṣaḥīḥ, Kitāb bad' al-ḫalḳ, Bāb fī ṣifat al-ǧanna*; Ghazzālī, *Iḥyāʾ* (Kairo 1282), IV, 464; *Kitāb aḥwāl al-ḳiyāma* (ed. M. Wolff), S. 111 ff. (deutsch S. 199 ff.); die europäischen Werke über den Islām; T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, S. 82. (A. J. WENSINCK)

ḤURŪFĪ, eine shīʿitische Sekte, gestiftet durch Faḍl Allāh von Asterābād gegen Ende des VIII. (XIV.) Jahrhunderts. Im Osmanischen Reich wurde sie durch einen seiner Schüler, ʿAlī al-Aʿlā, eingeführt und von den Bektāshī-Derwishen angenommen. Ihre religiösen Ideen, die in dem 828 = 1425 entstandenen *Maḥram-nāme* zusammengefasst sind, gehen von der Ansicht aus, dass die Welt ewig ist und sich ewig in kreisender Bewegung befindet. Diese ist die Ursache aller Veränderungen, die man an ihr wahrnimmt. Diese Veränderungen sind auf Zyklen verteilt, deren Beginn und Ende durch ähnliche Erscheinungen bezeichnet werden, das Auftreten eines Adam am Anfang und ein letztes Gericht am Ende. Gott offenbart sich in der Person des Menschen, besonders in seinem Antlitz, denn der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Diese Offenbarung geschieht in den aufeinanderfolgenden Formen des Prophetismus, der Heiligkeit und der Göttlichkeit; Muḥammad ist der letzte der Propheten gewesen, dann kommen die Heiligen, von ʿAlī bis auf Ḥasan ʿAskarī, den elften Imām; Faḍl Allāh, der letzte der Heiligen, ist zugleich der erste in der göttlichen Reihe; er ist fleischgewordener Gott. Was den Menschen auszeichnet, ist die Rede oder das Wort, das durch die 28 Zeichen des arabischen Alphabets geschrieben wird; die auf dem Zahlenwert der Buchstaben aufgebauten Berechnungen, die von den Ismāʿīliten (St. Guyard, *Fragments Ismaëlis*, S. 108 ff.) entlehnt sind, spielen in ihren Lehren eine grosse Rolle; aber sie gebrauchen auch Zusammenstellungen des Alphabets nach Buchstaben, die aus einem, zwei, drei oder vier graphischen Zeichen bestehen. Die Zahl der Linien des Gesichtes ist sieben (vier Wimpern, zwei Brauen und die Haare oder auch die zwei Teile des Schnurrbarts, des Backenbarts und des Kinnbarts und dazu die „Fliege" an der Unterlippe); mit der Zahl der Elemente multipliziert, gibt das 28, die Zahl der Buchstaben des arabischen Alphabets. Die Hauptwerke dieser Sekte sind die sechs *Diʾāwidān* (eines von Faḍl Allāh selbst, die übrigen von seinen Schülern verfasst), ausserdem das *Ḥaḳīḳat-nāme, Istiwāʾ-nāme, Hidāyat-nāme, Maḥram-nāme*, teils persisch, vermischt mit Stellen im Dialekt von Asterābād, teils in osmanischem Türkisch geschrieben. Im Gegensatz zu den andern Derwishen haben sie weder *wird* noch *ḏikr*; jeden Morgen versammeln sie sich im Hause ihres geistlichen Oberhauptes, genannt *bābā*; dieser lässt jedem durch einen Diener ein Glas Wein, eine Schnitte Brot und ein Stück Käse geben; die Anwesenden rufen ihm etwas zu; das Oberhaupt nimmt das Glas Wein und gibt es jedem einzelnen in die Hand, der es mit Ehrfurcht in Empfang nimmt, es am Gesichte und den Augen reibt und trinkt. Sie legen ihrem *bābā* auch eine Art von Beichte ab.

Literatur: Isḥāḳ-Efendi, *Kāshif al-asrār* (türkisch); G. Jacob, *Beiträge zur Kenntnis der Bektaschis*; Cl. Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Houroûfis* (*GMS*, Bd. IX), und Dr. Riḍā Tewfīḳ (Feylesouf Riẓā), *Étude*, im gleichen Werk.

AL-ḤUSAIN B. ʿALĪ wurde als zweiter Sohn von ʿAlī und Fāṭima im 4. oder 5. Jahre d. H. in Madīna geboren. Die Überlieferung zeigt uns auch den jungen Ḥusain wie seinen Bruder Ḥasan [s.d.] — man bezeichnet sie mit dem Namen *al-Ḥasanān*, die beiden Ḥasan — von Zärtlichkeitsbezeigungen durch seinen Grossvater mütterlicherseits überhäuft. ʿAlī soll sie folgendermassen charakterisiert haben: „Ḥasan ist ein Verschwender, den Freuden der Tafel und der Gastlichkeit zugetan;

Digitized by Birzeit University Library

Ḥusain dagegen ist von meiner Art, wie ich von seiner". Während ʿAlī's unruhvollem Khalifat spielte Ḥusain keine Rolle. Weniger geweckt als Ḥasan, ahmte er dessen Leben voll sinnloser Ausgaben und Vergnügungen nicht nach. Nach ʿAlī's Tode folgte er seinem älteren Bruder, der sich nach Madīna zurückzog, und während der Regierung Muʿāwiya's, besonders seitdem er nach Ḥasans Tod das Haupt der Shīʿa geworden war, wusste er den Bitten seiner Anhänger im ʿIrāḳ standzuhalten und den Umaiyaden gegenüber eine würdigere Haltung zu bewahren als Ḥasan. Die Thronbesteigung Yazīds änderte jedoch seine Pläne. Ḥusain entschied sich, endlich dem erneuten Ruf seiner Parteigenossen im ʿIrāḳ Folge zu leisten. Jedoch beschloss er, vorher das Terrain durch seinen Vetter Muslim b. ʿAḳīl sondieren zu lassen.

Als dieser in Kūfa ankam, strömten Tausende von Shīʿiten herbei, um ihm im Namen Ḥusains Treue zu schwören. Muslim schrieb an den Sohn ʿAlī's und forderte ihn auf, die Leitung des Unternehmens in die Hand zu nehmen. In der Zwischenzeit aber war es dem zum Gouverneur von Kūfa ernannten ʿUbaid Allāh b. Ziyād gelungen, sich Muslims zu bemächtigen und ihn hinrichten zu lassen. Ḥusain brach von Mekka, wohin er sich geflüchtet hatte, nachdem er Yazīd den Gehorsam verweigert, auf und schlug nach Muslims Anweisung den Weg nach Kūfa ein. Einige Tagereisen von der Stadt erfuhr er das tragische Ende seines Boten. Auf allen Wegen, die vom Ḥiḍjāz nach dem ʿIrāḳ führten, hatte ʿUbaid Allāh Posten aufgestellt; Reiterabteilungen ritten auf Kundschaft aus. Die wenig zahlreiche Bedeckung von Verwandten und Getreuen, die Ḥusain begleitete, stiess auf eine dieser Abteilungen. Da sie sich weigerten, haltzumachen, begleiteten die Reiter ʿUbaid Allāh's sie in geringem Abstand. So erreichten sie den Ort Karbalāʾ, der zehn Tage später der Schauplatz von Ḥusains Tod werden sollte. Seine frühere Unentschlossenheit nahm wieder Besitz von ihm. Der eiserne Ring der von ʿUbaid Allāh abgeschickten Soldaten verengerte sich um ihn. Dieser wollte ihn dazu zwingen, sich zu ergeben. Er liess ihm den Zugang zum Euphrat abschneiden, in der Hoffnung, ihn durch den Durst zur Unterwerfung zu bringen. Ḥusain hoffte auf einen Umschwung zu seinen Gunsten unter den Soldaten von Kūfa, die insgeheim der Shīʿa gewonnen, aber von Kūfa, die insgeheim der Shīʿa gewonnen, aber von Kūfa, die insgeheim der Shīʿa gewonnen, aber

seit dem V. Jahrh. d. H. feste Begriffe für bestimmte Teile der Rechtswerke, die aber in den einzelnen *maḏhab*'s verschieden aneinandergereiht werden. Bis zum III. Jahrh. waren diese Begriffe jedenfalls starken Schwankungen unterworfen; so wird im *ḥadīṯ* das Gebet (*duʿāʾ*) als „die beste *ʿibāda*" oder als „die *ʿibāda*" bezeichnet (Tirmiḏī, *Daʿawāt*, B. 1), und in älteren Werken werden die späteren dazu gerechneten *ṣawm* und *ḥadīḏ* mitten zwischen andere Rechtsmaterien eingeschaltet (so bei Šaibānī, *al-Ǧāmiʿ al-kabīr* und in den Traditionswerken des Abū Dāwūd und Ibn Mādja). Auch der Begriff *muʿāmalāt* wird im *ḥadīṯ* noch sehr eng begrenzt nur auf den Kauf und Verkauf bezogen (Nasāʾī, *Aimān*, B. 46, 47). Über alles Nähere, besonders über die Anlehnung der Rechtswerke an jüdisches Vorbild bei den Hanafiten und an hellenistische Vorstellungen bei den Šāfiʿiten vgl. W. Heffening, *Zum Aufbau der islamischen Rechtswerke* in der *Festschrift P. Kahle*, Leiden 1935, S. 101—18.

AL-IBĀḌIYA, einer der Hauptzweige der Ḫāriǧiten [s. d.] die man heute in ʿUmān, Ostafrika, Tripolitanien und in Südalgerien findet.

Der Name stammt von einem ihrer angeblichen Gründer ʿAbd Allāh b. Ibāḍ al-Murrī al-Tamīmī. Die meistgebrauchte Namensform ist Abāḍiya, obschon die zeitgenössischen ibāḍitischen Schriftsteller oft die Form des Stichwortes als die richtigere verwenden. Von anderen Bezeichnungen der Sekte ist besonders Šurāt bekannt.

Die Anfänge der Ibāḍiya scheinen älter zu sein als das Jahr 65 H., in dem nach der Überlieferung ʿAbd Allāh b. Ibāḍ sich von den extremen Ḫāriǧiten lossagte. Wahrscheinlich muss man die Vorgeschichte der Sekte verbinden mit jener Gruppe ḫāriǧitischer *ḳaʿada* (Quietisten), die um die Mitte des I. Jahrh. H. in Baṣra um Abū Bilāl Mirdās b. Udaiya al-Tamīmī entstand und aus der auch die ḫāriǧitischen Ṣufriya hervorgegangen sind. Nach dem Tode Abu Bilāl's wurde ʿAbd Allāh b. Ibāḍ der Führer der Gemässigten, indem er sich 65 H. von den Azraḳiten trennte. Während die letzteren bei ihrem *ḫurūǧ* gegen die Umaiyaden Baṣra verliessen, blieb Ibn Ibāḍ dort mit seinen Anhängern. Die hiermit beginnende erste Epoche der Ibāḍitengeschichte könnte man die Zeit des *kitmān* nennen. Die Quellen nennen Ibn Ibāḍ oft *imām al-taḥkīm*, oder *imām al-muslimīn*; vielleicht darf man in diesem Titel eine Anspielung auf seine Rolle als Vorsitzer in einer geheimen theokratischen Regierung erblicken, der sog. *ǧamāʿat al-muslimīn*. Es müssen aber freundschaftliche Beziehungen zwischen Ibn Ibāḍ und dem Ḫalifen ʿAbd al-Malik bestanden haben; sein Todesjahr ist unbekannt.

Die Politik Ibn Ibāḍ's gegenüber den Umaiyaden wurde von seinem Nachfolger Abu 'l-Shuʿthāʾ Ǧābir b. Zaid al-Azdī, dem Hauptgelehrten der Ibāḍitensekte, fortgesetzt, der aus Nazwā in ʿUmān stammte und ± 100 H. starb. Dieser Ǧābir wurde von allen Muslimen seiner Zeit geschätzt und ist wahrscheinlich der Verfasser der ältesten Traditionssammlung. Er legte entgültig die ibāḍitische Lehre fest und wird deshalb *ʿumdat al-ibāḍiya* oder *aṣl al-maḏhab* genannt. Wahrscheinlich dankt man auch ihm die eigentliche Organisation der Sekte. Es gelang ihm zu al-Ḥaǧǧāǧī in freundschaftliche Beziehungen zu treten, gerade zu der Zeit als dieser die extremen Ḫāriǧiten bekämpfte.

Gegen Ende des I. Jahrh. H. wurden die Ibāḍiten Baṣra's — welche auch in Beziehungen zu den Muhallabiden standen — radikaler und erfolgte ein Bruch mit dem Statthalter. Die meisten Führer, darunter Ǧābir selbst, wurden nach ʿUmān verbannt. Sein Schüler und Nachfolger Abū ʿUbaida Muslim b. Abī Karīma al-Tamīmī wurde eingekerkert aber nach dem Tode al-Ḥaǧǧāǧī's (95 H.) an die Spitze der Ibāḍitengemeinde von Baṣra gestellt. Abū ʿUbaida war ein hervorragender Gelehrter und verfasste eine Sammlung von Ḥadīṯhen; die Ibāḍiten aus allen Enden der muslimischen Welt suchten bei ihm Belehrung. Nach dem Tode ʿUmar's II. endeten die für die Ibāḍiten günstigen Verhältnisse; man gewahrt zu dieser Zeit revolutionäre Tendenzen. Abu ʿUbaida war zunächst gegen ein direktes Handeln, aber aus Furcht vor einem Schisma änderte er seinen Standpunkt. Er wollte aber nicht, wie früher die Azraḳiten, die Stadt verlassen, sondern beabsichtigte in den verschiedenen Provinzen ibāḍitische Aufstände hervorzurufen und auf den Trümmern des Umaiyadenkhalifats ein universelles Ibāḍitenimamat zu schaffen. In Baṣra wurde ein Studienzentrum geschaffen, wo die überallher kommenden Schüler zu Missionaren herangebildet wurden. Die verschiedenen Gruppen dieser *ḥamalat al-ʿilm* sollten Propaganda betreiben und, wenn sie eine gewisse Zahl Anhänger gewonnen hatten, den Zustand des *ẓuhūr* (öffentliche Revolte) erklären. Das Vorgehen Abū ʿUbaida's hatte einen gewaltigen Erfolg; schon nach einigen Jahren brachen ibāḍitische Empörungen aus in verschiedenen islamischen Ländern.

Nach dem Tode Abū ʿUbaida's (noch unter dem Ḫalifat al-Manṣūr's) beginnt der Niedergang der Ibāḍitengemeinde Baṣra's.

Die Ibāḍitengruppen ausserhalb Baṣra's.

Im ʿIrāḳ (bes. Kūfa) und Mesopotamien (bes. al-Mawṣil) gab es noch längere Zeit Ibāḍitengemeinden.

Auch in Mekka und Madīna und in Zentralarabien gab es im II. Jahrh. H. Gemeinden. In Südarabien brach 128/9 eine ibāḍitische Empörung aus, die nicht nur Ḥaḍramaut und Ṣanʿāʾ den Umaiyaden entriss, sondern auch zeitweise Mekka und Madina besetzte. Im J. 130 wurden die Ibāḍiten schliesslich bei Wādi 'l-Ḳurā geschlagen.

Die Vorgeschichte der Ibāḍiya in ʿUmān scheint eng mit der Tätigkeit der vor-ibāḍitischen Gruppe des Abū Bilāl verknüpft zu sein. Jedoch beginnt erst in der ersten Hälfte des II. Jahrh. H. eine ernsthaftere Propaganda. Im Jahre 132 brach eine Empörung aus, an deren Spitze sich ein Nachkomme der alten Fürsten des Landes, al-Ḏjulandā b. Masʿūd, stellte, der zum Imām gewählt wurde. Nachdem dieses Imamat im J. 124 infolge einer ʿAbbāsidischen Expedition zusammengebrochen war, entwickelte sich um die zweite Hälfte des II. Jahrh. eine neue Tätigkeit mit als Zentrum die Stadt Nazwā; hierher siedelten bald nachher auch die *mašāʾikh* Baṣra's über, so dass diese Gegend der geistige Mittelpunkt der Ibāḍiya wurde. Bis 280 H. waren die Ibāḍiten ʿUmān's dann unabhängig; das Land wurde damals von den ʿAbbāsiden zurückerobert. Nach 400 erlischt die ʿAbb. Oberherrschaft entgültig. Heute ist der Ibāḍismus

Digitized by Birzeit University Library

die Religion der Hauptzweige der ʿumānitischen clans Ghāfirī und Hināwī.

In Ostafrika wohnen jetzt die meisten Ibāḍiten in Zanzibar. Auch in Persien (die Insel Kishm und Khurāsān) war die Sekte im Mittelalter verbreitet. Von ʿUmān aus hat der Ibāḍismus sich damals auch in Sind Einfluss verschafft.

Während einer gewissen Zeit haben die Ibāḍitengruppen Nordafrikas die führende Rolle in der Geschichte dieser Sekte gespielt. Gegen Anfang des II. Jahrh. tritt Salāma b. Saʿīd aus Baṣra als Missionar auf in Ḳairawān. Bald nachher entstand ein Ibāḍitenstaat in Tripolitanien, der um 132 zusammenbrach, obgleich die Bevölkerung des Landes ibāḍitisch blieb. Es blieb ein reger Verkehr zwischen diesen Berbern und Baṣra bestehen und eine von Abū ʿUbaida gebildete Missionarengruppe bewirkte, dass in 140 in Tripolitanien ein neuer Imām in der Person des Abu ʾl-Khaṭṭāb gewählt wurde. Die von ihm befehligten Berberstämme Hawwāra, Nafūsa u.a. eroberten ganz Tripolitanien und entrückten in 141 Ḳairawān den ṣufritischen Warfadjūma. Das Imamat Abu ʾl-Khaṭṭāb's erstreckte sich auf einem grossen Gebiet, aber wurde schon 144 von einem ʿAbbāsidenheer infolge einer Niederlage bei Tāwargha zerstört. Allmählich entstehen dann neue Mittelpunkte der Opposition gegen die ʿAbbāsiden. So gründete der ehemalige ibāḍitische Gouverneur von Ḳairawān, ʿAbd al-Raḥmān b. Rustam, ein Fürstentum in Sūf Adjdjādj und dann in Tāhert, wo mehrere ibāḍitische Berberstämme sich um ihn scharten. Infolge der Tätigkeit der verschiedenen Führer brach im Jahre 151 in Nordafrika eine ibāḍitische Empörung aus, an der sich auch die Ṣufriten beteiligten. An der Spitze stellte sich Abū Ḥātim, der den Titel *imām al-difaʿ* [s. unten] annahm, er erlag schliesslich 155 einer ʿabbāsidischen Armee. Nach der Niederlage wurde die Stadt Tāhert, deren Herrscher ʿAbd al-Raḥmān b. Rustam im J. 160 (oder 162) zum Imām gewählt wurde, das Hauptzentrum der nordafrikanischen Ibāḍiya. ʿAbd al-Wahhāb, dem Nachfolger Ibn Rustam's, gelang es gegen Ende des II. Jahrh. alle ibāḍitischen Gegenden und Stämme Ifrīḳiya's und des Maghrib unter seiner Herrschaft zu vereinen. Ebenso erkannten die Ibāḍitengruppen Baṣra's und des ganzen Ostens die Oberhoheit der Rustamiden an. Politische Schismen und die Erfolge der Aghlabiden führten dann in der zweiten Hälfte des III. Jahrh. den Verfall des Imamats von Tāhert herbei. Nachdem aufständische Versuche in der ersten Hälfte des IV. Jahrh. von den Fāṭimiden entgültig bezwungen waren, kehrten die Ibāḍiten in den Zustand des *kitmān* zurück. Es bildeten sich in verschiedenen Teilen des Maghrib und Ifrīḳiya's kleine ibāḍitisch-wahbitische Organismen. Besonders bekannt ist die Gruppe im Djabal Nafūsa, welche seit der zweiten Hälfte des IV. Jahrh. ihre eigenen Führer hatte. Später entstand hier die theokratische Regierungsform, die aus den *ʿazzāba* genannten Räten unter Leitung eines Shaikh besteht. Nach dem Einbruch der Banū Hilāl (443) wurden allmählig die Ibāḍiten Nordafrika's in ihren heutigen Zustand versetzt. Die ibāḍitischen Niederlassungen in der Sahara wurden im VII. Jahrh. zum grössten Teil von Ibn Ghanīya vernichtet. Die wichtigsten übergebliebenen Gruppen sind die des Djabal Nafūsa, der Insel Djarba, in Bilād al-Djarīd, den Oasen Righ und Wardjlān und im Mzāb. Immer sind jedoch Beziehungen der ibāḍitischen Gelehrten Afrika's mit denen des Ostens gepflogen worden.

Auch im Sūdān hat die ibāḍitische Lehre Fuss gefasst, zuerst in Awdaghasht, wo sie durch Kaufleute eingeführt wurde. Sie hat sich hier verschiedene Jahrhunderte gehalten. Auch an der Nordgrenze des Zentral-Sūdān existierten ibāḍitische Kolonien.

Im V. Jahrh. H. sind auch ibāḍitische Kolonien in Spanien und auf Sizilien bezeugt.

Lehre. Mit den Ṣufriya bildet die Ibāḍiya den gemässigten Zweig der Khāridjiten. Sie betrachten die nicht-Khāridjiten nicht als *kuffār* oder als *mushrikūn* und lehnen also den *istiʾrāḍ* (politischer Mord) ab. Die Ehe mit nicht-Ibāḍiten ist erlaubt. In politischer Hinsicht hielten sie entsprechend der Meinung der Muḥakkima (frühe Khāridjiten) die Existenz eines Imamats nicht für unbedingt erforderlich. Der Imām-lose Zustand heisst *kitmān* und die Lehre stellt ihm den *ẓuhūr* gegenüber, d.h. die Verkündung des Imamats. Ein auf normale Art gewählter Imām heisst *imām al-baiʿa*, während ein von den *ahl al-kitmān* ernannter Imam *imām al-difaʿ* heisst. Der Imām wurde von einem Rat angesehener Laien oder auch von Shaikhen im Geheimen gewählt und dann öffentlich ausgerufen. Oft ist die Wahl auf einen Stamm oder gar eine Familie beschränkt. Der Imām soll nach dem Kurʾān, der Sunna des Propheten und dem Beispiel der ersten Imāme regieren. Wer seine Macht durch *shart* einzuschränken versucht, gilt als Ketzer; auf diese Weise vollzog sich das Schisma der Nukkār. Der Imām kann abgesetzt werden, wenn er die Dogmen nicht beobachtet. Das gleichzeitige Bestehen mehrerer Ibāḍitenimame in verschiedenen Ländern scheint angesichts der Tatsachen als erlaubt betrachtet zu sein; nichtsdestoweniger besteht in der ibāḍitischen Welt die Tendenz zur Bildung eines universelles Imamats. Aus den historischen Berichten kann man schliessen, dass auch eine Art Kondominium bestehen konnte, was allerdings eine Annulierung der khāridjitischen Grundprinzipien bedeutet. Im allgemeinen nähern sich die Dogmatik und die politisch-religiösen Theorien der Ibāḍiya in einigen Hauptpunkten denen der Sunniten. Von den Mālikiten unterscheiden sie sich nur in wenigen Punkten, unter denen ihre These von der Erschaffung des Kurʾāns zur Zeit des Propheten (vgl. Smogorzewski, *Un poème abādite sur certaines divergences entre les Mālikites et les Abāḍites*, in *RO*, II, 260—268). Auch hat man auf die nahe Verwandtschaft zwischen der ibāḍitischen Dogmatik und der der Muʿtazila hingewiesen (Goldziher, *Vorlesungen*, S. 207 u. 259). Al-Bakrī nennt die Ibāḍitensekte *al-Wāṣiliya-Ibāḍiya*.

Ibāḍitische Sekten. Die schismatischen Spaltungen waren zuerst während der Zeit des *kitmān* in Baṣra rein dogmatischer Natur; später kamen noch andere infolge politischer Krisen hinzu. Zwei politische Ursachen scheinen eine besondere Bedeutung zu haben: die Frage des Kondominiums und die des *shart* (s. oben).

Die Wahbiya war die grösste und bedeutendste aller ibāḍitischen Untersekten; sie bestand fast als die einzige von allen khāridjitischen Sekten bis auf unsere Tage. Der Name wird teils abgeleitet von dem Namen des Rustamidenimāms ʿAbd al-Wahhāb, aber mit mehr Wahrscheinlichkeit von dem Khāridjitenimām ʿAbd Allāh b. Wahb al-Rāsibī. Auch andere Namen kommen vor. Ausser

Digitized by Birzeit University Library

der Wahbīya kennt man heute als einzige Khāridjīten nur noch die kleinen Gruppen der Nukkāriten, der Nafāthiten und der Khalafiten, die nur wenige Anhänger zählen. Der Anfang der Nukkāriya geht zurück bis zum Anfang des II. Jahrh. H., als ihre Anhänger sich weigerten den zweiten Imām von Tāhert, ʿAbd al-Wahhāb, anzuerkennen. Ausser in Nordafrika findet man sie auch in ʿUmān und Südarabien. Die *Nafāthiya* entstand im Bilād al-Djarīd im Anfang des III. Jahrh. Ihr Gründer Nafāth machte dem Rustamiden-Imām den Vorwurf, dass er den Krieg gegen die *muswadda* (die Aghlabiden) vernachlässige. Gegen Ende seines Lebens zog sich Nafāth in den Djabal Nafūsa zurück. Die Khalafīya sind Anhänger des Khalaf b. al-Samah, der sich Ende des II. Jahrh. in Tripolitanien als Imām proklamierte. Man findet sie noch heutigen Tages in Gharyān und im Djabal Nafūsa.

Weiter ist noch die Existenz wenigstens zwölf verschiedener schismatischer Gruppen in der Geschichte zu konstatieren; sie werden von den ibāḍitischen Schriftstellern und zum Teil auch in al-Shahrastānī's Werk aufgeführt.

Literatur: Geschichtliche ibāḍitische Quellen: al-Shammākhī, *Kitāb al-Siyar*, Kairo 1301 (vgl. darüber Lewicki, *Une chronique ibādite* in *REI* 1934, S. 72), al-Sālimī, *K. al-Luma*ʿ *al-Murdiya*, 1326; al-Barrādī, *K. al-Djawāhir*, Kairo 1306; ders. *Siyar al-ʿUmāniya*, *HS* zu Lwów; Abu Zakarīya, *Chronique*, ed. E. Masqueray, Algier-Paris 1878; al-Bārūnī, *Risālat sullam al-ʿĀmma*, Kairo 1324; *Chronique d'Ibn Saghir sur les Imams Rostemides de Tahert*, par A. de Motylinski (Actes XIVe Congr. des Or. III B 3—132); Muḥ. b. Yūsuf Aṭfiyāsh al-Mīzābī, *Risāla Shāfiya fi baʿḍ al-Tawārikh*, Algier um 1299; al-Dardjīnī, *K. Ṭabakāt al-Mashāʾikh*, HS. zu Lwów; al-Sālimī, *Tuḥfat al-Aʿyān bi-sīrat ahl ʿUmān*, 2 Bde, Kairo 1347. Weiter: Motylinski, *Bibliographie du Mzab. Les livres de la secte abadhite* in *Bull. de Correspondance Africaine* III, Algier 1885; Smogorzewski, *Źródła ibādyckie do historii Islāmu*, Lwów 1926; Badger, *History of the imāms and seyyids of Omān by Salil-ibn-Razik*, London 1871; Brünnow, *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden*, Leiden 1884; Wellhausen, *Die rel.-pol. Oppositionsparteien*, Berlin 1901; weiter die allgemeinen Geschichtsquellen wie Ṭabarī und bes. Ibn Khaldūn. Über die Lehre der Ibāḍiten besonders: al-Shammākhī. *K. al-Īḍāḥ*, lith. 1309; al-Djaitalī, *Kanāʾir al-Khairāt*, lith. 1307; al-Sadrātī, *K. al-Dalīl wa'l-burhān*; lith. 1306; ʿAbd al-ʿAzīz aus den Benī Isgen, *K. al-Nil*, lith. 1305 (dazu Aṭfiyāsh, *Sharh K. al-Nil*); Zeys, *Législation Mozabite*, Algier 1886; Sachau, *Muhammedanisches Erbrecht nach der Lehre der ibaditischen Araber* in *SBPrAK* 1894; Motylinski, *Les livres sacrés de la secte abadhite*, Algier 1889; ders. *L'Agida des Abadhites*. in *Rec. XIVe Congr. des Or.*; M. Mercier, *Etude sur le waqf abadhite*, Algier 1927. Ferner die Muh. Sektenliteratur wie al-Shahrastānī und al-Baghdādī (vgl. Hitti, *Baghdadi's characteristics of Muslim Sects*, Kairo 1924).

(IBĀḤIYA. [Siehe Taṣawwuf].

IBLĪS, der Eigenname des Teufels. Das Wort ist wahrscheinlich aus διάβολος verderbt (doch s. D. Künstlinger, in *Rocznik Orientalistyczny*, VI, 76 ff.); die einheimischen Philologen leiten es von der Wurzel *b-l-s* her, „weil Iblīs nichts zu erwarten hat (*ublisa*) von Allāh's Barmherzigkeit". Er wird auch *al-shaiṭān* (Satan), *ʿaduww Allāh* (Feind Gottes), *al-ʿaduww* genannt. *Al-shaiṭān* ist aber kein Eigenname. Im Ḳurʾān tritt er hauptsächlich in der Urgeschichte auf (II, 32; VII, 10; XV, 31 f.; XVII, 63; XVIII, 48; XX, 115; XXXVIII, 74 *f.*) und zwar als Widerspenstiger bei der Schöpfung Adam's und als Verführer Eva's im Paradiese. Nachdem Allāh Adam [s. d.] aus Erde gebildet und ihm den Lebensgeist eingehaucht hatte, erteilte er den Engeln den Befehl, sich vor ihm niederzuwerfen. Der einzige, der sich verweigerte, war Iblīs, weil er, der aus Feuer geschaffene, es für unter seiner Würde erachtete, den aus Erde geschaffenen anzubeten. Da wurde er verbannt und verflucht. Er erbat sich aber Aufschub seiner Strafe bis zum Gerichtstage; den erhielt er, sowie die Macht, alle diejenigen, welche nicht treue Diener Gottes sein würden, irrezuführen. Als dann Adam und Eva im Paradiese waren, verführte er sie zum Essen von der Frucht des Baumes. Muḥammad hat hier zwei selbständige Erzählungen verbunden: die Schöpfung Adams und die Verführung Eva's im Paradiese. Dabei ist zu bemerken, dass in der Schöpfungsgeschichte der Teufel immer Iblīs heisst, in der Paradiesesgeschichte dagegen, soweit er nicht durch ein Pronomen angedeutet wird, al-Shaiṭān. Die Iblīs-Geschichte beruht auf christlicher Tradition. Im *Leben Adams und Evas*, § 15 (Kautzsch, *Apokryphen*) wird erzählt, dass Michael die Engel aufgefordert habe, Adam anzubeten. Der Teufel habe eingewendet, dass Adam geringer und jünger sei; er und seine Scharen weigerten sich und wurden auf die Erde verstossen. Nach der *Schatzhöhle* (ed. Bezold, S. 15 f. des syrisch-arabischen Textes) hat Gott Adam Gewalt über alle Wesen gegeben. Darauf haben die Engel ihn angebetet, ausser dem Teufel, der eifersüchtig geworden war und sagte: Er sollte mich anbeten, der ich Licht und Luft bin, während er nur Erde ist. Da wurde er mit seinen Scharen zum Himmel hinausgeworfen; damals wurde er Satan, Dämon usw. genannt.

Die muḥammedanische Tradition hat die ḳurʾānische Darstellung mit verschiedenen, zum Teil bekannten Zügen ausgeschmückt. Zunächst hatte man die Schwierigkeit zu überwinden, dass im Ḳurʾān Iblīs sowohl zu den *djinn* [s. d.] wie zu den Engeln gerechnet wird, welche sonst als zwei verschiedene Wesensklassen betrachtet werden. Zamakhsharī behauptet, dass Iblīs nur *djinnī* sei, und dass der Name Engel im Ḳurʾān auf beide Klassen geht (*Kashshāf* zu Sūra XX, 115). Es wird aber auch behauptet, dass Iblīs ein Erzengel war. Andere sagen, dass die Djinn eine Abteilung der Engel waren, welche das Paradies (*al-djanna*) zu bewachen hatten; daher ihr Name (Ṭabarī, *Annales*, I, 80). Diese Djinn waren aus dem Feuer des *samūm* geschaffen (Sūra XV, 27), die Engel aber aus Licht (Ṭabarī, *ebd.*, S. 81). Im Anfang bewohnten die Djinn die Erde. Sie gerieten aber in Feindschaft miteinander, sodass es zum Blutvergiessen kam. Da schickte Allāh den Iblīs, der damals noch ʿAzāzīl oder al-Ḥārith hiess, mit einer Engelschar wider die Streitenden, welche darauf in die Gebirge zurückgedrängt wurden. Nach anderen aber gehörte Iblīs zu den irdischen Djinn und wurde von den durch Allāh geschickten Strafengeln gefangen in den Himmel mitgeführt; damals sei er noch jung gewesen (*ebd.*, S. 84). Auch der Name al-Ḥakam wird dem Iblīs vor seinem Falle beigelegt, weil Allāh ihn zum Richter über die Djinn

Digitized by Birzeit University Library

eingesetzt habe; dieses Amt hat er 1000 Jahre lang bekleidet. Dann sei er stolz auf den Namen geworden, habe Unruhen unter den Djinn gestiftet, welche wieder 1000 Jahre dauerten. Dann soll Allāh Feuer geschickt haben, das sie verzehrte; Iblīs aber habe sich in den Himmel geflüchtet und sei ein treuer Diener Gottes geblieben bis zur Schöpfung Adam's (*ebd.*, S. 85; Masʿūdī, *Murūǧ*, I, 50 ff.).

Es gibt aber noch andere Traditionen über Iblīs' Stolz. Ṭabarī (*ebd.*, S. 83) erzählt, dass er sich über die anderen Engeln erhaben fühlte, worauf Allāh sagte: „Ich will einen *ḫalīfa* auf Erden erschaffen" (Sūra II, 28); ferner (*ebd.*, S. 79 f.), dass er zu den Erzengeln gehörte und über die Djinn auf der Erde und im untersten Himmel herrschte. Dann wurde er widerspenstig und von Allāh *šayṭān radīm* genannt. Über den *tawḥīd* des Iblīs s. Massignon, *Kitāb al Ṭawāsīn*, S. 42 und Register, s. v.

Bei der Behandlung der Paradiesesgeschichte in der Tradition wird berichtet, wie Iblīs den Zugang zum Paradiese erhalten hat. Allgemein verbreitet ist die Meinung, welche sich auch schon bei christlichen Schriftstellern findet, dass er sich dazu der Schlange bedient hat. Nach einigen aber hat er es vergeblich mit allen Tieren versucht; nach anderen hat er zunächst mit dem Pfau angeknüpft, welchen er einmal am Tore des Paradieses erblickte. Er versprach ihm die Mitteilung dreier Worte, welche ihn vor dem Tode schützen würden, unter der Bedingung, dass er ihn hineinlasse. Der Pfau wagte aber nicht, sich darauf einzulassen, und teilte seine Erlebnisse der Schlange mit. Diese liess den Satan zwischen ihren Zähnen (nach anderen in ihrem Bauch) sitzen und trug ihn so hinein. Sie war gewohnt, mit Eva zu verkehren; jetzt redete der Satan aus ihrem Munde; er erzählte dem Weibe von der Frucht des Baumes, welche Unsterblichkeit verleiht, wie ihm ein Engel gesagt habe. Als Eva sich nach dem Baum begeben hatte, kam Iblīs in der Gestalt eines Engels zum Vorschein. Nach anderen brachte er selbst ihr von der Frucht des Baumes, mit dem bekannten Erfolge. Iblīs, Adam und Eva wurden aus dem Paradiese verstossen und verflucht. (Der Kurʾān verlegt die Verfluchung des Iblīs nach der Schöpfungsgeschichte). Die Schlange, bisher ein schöner Vierfüssler, wurde dazu verurteilt auf ihrem Bauche zu kriechen. Iblīs erhielt Aufschub seiner Strafe. Er muss seitdem in Ruinen, Grabstätten und an unreinen Orten verbleiben. Seine Speise ist Götzenopferfleisch, sein Getränk Wein, seine Liebhaberei Musik, Tanz und Poesie. Seine Nachkommen sollen siebenmal zahlreicher sein als die der Menschen.

In der Endzeit soll Iblīs mit seinen Scharen und den Verdammten unter den Menschen ins Höllenfeuer geworfen werden. „Dann werden sie (die Götzen) hinein (d. h. in die Hölle) geworfen werden, sowie die Irrenden und die Scharen des Iblīs insgesamt" (Sūra XXVI, 94 f.). Dieser Vers erinnert sogar dem Wortlaut nach an Matth. XXV, 41: „Dann wird er auch sagen zu denen der Linken: Gehet hin von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln".

Einstweilen aber spielt er den Menschen noch manchen Streich, er führt sie irre, die Gläubigen genommen (Sūra XXXIV, 19). Auch der in der arabischen Literatur so bekannte *ḥātif* ist manchmal nichts anderes als die Stimme des Iblīs. Auf diese Weise soll er z.B. ʿAlī davor gewarnt haben, die Leiche des Propheten zu waschen; ein anderer *ḥātif* brachte den Schwiegersohn dann wieder auf den rechten Weg (Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ*, S. 44).

Johannes dem Täufer hat Allāh einmal eine Unterhaltung mit Iblīs gestattet. Er fragte den Bösen, wann er den grössten Einfluss auf den Menschen habe. Er antwortete: wenn dieser sich satt gegessen und getrunken hat. Darauf hat der Täufer den Entschluss gefasst, es nie soweit kommen zu lassen.

Anlässlich seiner Fortpflanzung wird gesagt, dass er zwei Eier legt, so oft er sich freut über die Widerspenstigkeit der Adamskinder und dass aus diesen Eiern Junge hervorgehen. Auch erzählt man, dass er männliche und weibliche Genitalien hat und sich selbst befruchtet.

Literatur: Ausser den im Texte genannten Quellen: Die Kurʾānkommentare zu den angeführten Stellen; Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, S. 12 ff.; Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, S. 60 f.; al-Diyārbakrī, *al-Ḫamīs* (Kairo 1283), I, 31 ff.; Buḫārī, *Ṣaḥīḥ, Bāb ṣifat Iblīs wa-ǧunūdihi*.

IBN ʿABBĀS. [Siehe ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās].

IBN (AL-)ʿARABĪ, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAlī Muḥyi 'l-Dīn al-Ḥātimī al-Ṭāʾī (als Nachkomme von Ḥātim al-Ṭāʾī) al-Andalusī, berühmter Mystiker pantheistischer Richtung, von seinen Verehrern al-Shaikh al-Akbar benannt; in Spanien legte man ihm auch den Namen Ibn Surāḳa bei, im Osten nannte man ihn gewöhnlich Ibn ʿArabī, ohne Artikel, um ihn von dem Ḳāḍī Abū Bakr Ibn al-ʿArabī zu unterscheiden. Er wurde am 17. Ramaḍān 560 (28. Juli 1165) zu Murcia geboren. Im J. 568 (1172/1173) zog er nach Sevilla, wo er die nächsten 30 Jahre verlebte. Hier und in Ceuta studierte er *ḥadīth* und *fiḳh*. 590 (1194) war er in Tunis gewesen und 598 (1201/1202) trat er seine Reise nach dem Osten an, von der er nicht mehr zurückkam. Noch im gleichen Jahre (598) gelangte er nach Mekka; 601 brachte er 12 Tage in Baghdād zu; 608 (1211/1212) kam er nochmals dorthin und 611 (1214/1215) war er wieder in Mekka. Hier blieb er einige Monate. Am Anfang des nächsten Jahres finden wir ihn zu Aleppo. Er hielt sich auch in Mōṣul und Kleinasien auf. Sein Ruhm begleitete ihn überall hin, und er erhielt von wohlbabenden Personen reichliche Pensionen, die er aber wieder zu mildtätigen Gaben verwendete. Als er in Kleinasien weilte, erhielt er vom Landesfürsten ein Haus zum Geschenk, doch vermachte er es wieder einem Bettler. Schliesslich liess er sich in Damaskus nieder und starb dort im Rabīʿ II 638 (Okt. 1240) und wurde am Fusse des Ḏjabal Ḳāsiyūn begraben, wo seine beiden Söhne später gleichfalls ihre Ruhestätte fanden.

Ibn ʿArabī gehörte hinsichtlich des rituellen Gesetzes angeblich zu der zāhiritischen Rechtsschule seines Landsmannes Ibn Ḥazm (s. d.; vgl. Goldziher, *Die Zāhiriten*, S. 185 f.), er verwarf aber *taḳlīd* (Anerkennung älterer Autoritäten der Gesetzeskunde). In seinen religiösen Überzeugungen galt er als ein Esoteriker (*bāṭinī*). Wenn Ibn ʿArabī auch die pünktliche Befolgung des religiösen Gesetzes empfahl, so war doch sein eigentlicher Leiter und Führer das innere Licht, von dem er sich in besonderer Weise erleuchtet glaubte. Er lehrte die Wesenseinheit aller Dinge, die alle eine

Digitized by Birzeit University Library

Manifestation der göttlichen Substanz sind. Die verschiedenen Religionen waren ihm zufolge relativ gleichwertig. Er war überzeugt, dass er den verklärten Muḥammad gesehen habe, den grössten Namen Gottes kenne, und durch Offenbarung, nicht durch eigenes Bemühen die Kenntnis der Alchemie erworben habe. Er wurde als ein *zindīḳ* verdächtigt, und in Ägypten war sein Leben bedroht.

Sein Hauptwerk, *al-Futūḥāt al-Makkiya*, das später von al-Shaʿrānī (gest. 973) kürzer gefasst wurde, enthält in 560 Kapiteln ein vollständiges System der mystischen Erkenntnis; das 559. Kapitel gibt eine Zusammenfassung des Ganzen. Ibn al-Fāriḍ (gest. 632), ein Zeitgenosse Ibn ʿArabī's, erklärte auf die Bitte des letzteren, einen Kommentar zu seiner *Tāʾiya* schreiben zu dürfen, diese *Futūḥāt* als den besten, und viele andere berühmte Gelehrten gaben dem Buch ihre Empfehlung. Das Werk wurde gedruckt in Būlāḳ 1274, Kairo 1329. Zunächst den *Futūḥāt* kommt sein *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Anfang 627 (Ende 1229) in Damaskus verfasst; gedruckt mit türkischem Commentar, Būlāḳ 1252; lith. mit Kommentar von ʿAbd al-Razzāḳ al-Kāshānī, Kairo 1309, 1321.

Bei seinem Aufenthalt in Mekka im Jahre 598 (1201/1202) hatte Ibn ʿArabī die Bekanntschaft einer gelehrten Frau in dieser Stadt gemacht; bei seiner Rückkehr dahin 611 (1214/1215) schrieb er eine kleine Sammlung von Liebesgedichten, worin er ihre Gelehrsamkeit und Liebenswürdigkeit und ihre gegenseitige Freundschaft verherrlichte. Das Jahr darauf fand er es jedoch geraten, einen Kommentar dazu zu schreiben, worin er diese Gedichte mystisch erklärte. Diese Gedichte, mit einer englischen Übersetzung derselben und des Kommentars dazu, sind von R. A. Nicholson herausgegeben worden: *The Tarjumān al-Ashwāq, a Collection of Mystical Odes*, in *Or. Transl. Fund*, New Series, Bd. XX (London 1911). Das ist das einzige von Ibn ʿArabī's zahlreichen Werken, das in Europa erschienen ist, mit Ausnahme eines kleinen Glossars von Ṣūfī-Ausdrücken im Anhang zu den *Taʿrīfāt* Djurdjānī's (ed. Flügel 1845), einer kurzen Abhandlung, die ein Glasgower MS. ihm zuschreibt, genannt *Kitāb al-adjwiba*, von dem eine englische Übersetzung in *JRAS*, 1901, erschien und der von H. S. Nyberg veröffentlichten Sammlung: *Kleinere Schriften des Ibn ʿArabī*, Leiden 1919.

Von seinen andern Werken wurden noch gedruckt: *Muḥāḍarat al-abrār*, das über literarische und geschichtliche Gegenstände handelt (Kairo 1282, 1305), ein *Dīwān* religiöser Gedichte (Būlāḳ 1271, Bombay 1890); ein Kommentar zum Ḳurʾān, Būlāḳ 1283, Kairo 1317; *Kitāb al-akhlāḳ*, Kairo o. J. (= *Maḥāsin-i akhlāḳ?*, türk. Übers. v. Aḥmad Mukhtār, Stambul 1314); *Amr muḳkam*, mit türk. Übers., Stambul 1315; *Tuḥfat al-safara ilā ḥaḍrat al-bararа*, Konstantinopel 1300, türk. Übers., Stambul 1303; *Madjmāʿ al-rasāʾil al-ilāhiya*, Kairo 1325; *Mawāḳiʿ al-nudjūm wa-maṭāliʿ ahillat al-asrār wa'l-ʿulūm*, Kairo 1325.

Im ganzen sind etwa 150 von seinen Schriften erhalten, und das soll nur die Hälfte von dem sein, was er wirklich verfasste.

Verschiedene Theologen nahmen Anstoss an dem Inhalt seiner Schriften und beschuldigten ihn ketzerischer Lehren wie des *ḥulūl* [s. d.] und des *ittiḥād* [s. d.]. Doch fand er auch viele Anhänger und eifrige Verteidiger. Während Ibn Taimīya, al-Taftazānī und Ibrahīm b. ʿUmar al-Biḳāʿī ihn verketzerten, taten sich unter seinen Verteidigern u.a. hervor ʿAbd al-Razzāḳ al-Kāshānī, al-Fīrūzābādī (vgl. Ḥabīb al-Zaiyāt, *Khazāʾin al-kutub fī Dimashḳ* usw., S. 50, Nr. 20, 2) und al-Suyūṭī.

Literatur: Sibṭ b. al-Djawzī, *Mirʾāt* (ed. Jewett), S. 487; al-Shaʿrānī, *al-Yawāḳit wa'l-diawāhir*, Kairo 1306, S. 6—14; al-Makḳarī, ed. Dozy u. a., I, 567—583; *Khātimat al-Futūḥāt*, ed. Būlāḳ 1274, IV; Ḥādjdjī Khalīfa, Ind. (VII, 1171); Hammer-Purgstall, *Litteraturgeschichte d. Arabер*, VII, 422 ff.; R. A. Nicholson, *The Lives of ʿUmar Ibnu 'l-Farid and Ibnu 'l-ʿArabi*, in *JRAS*, 1906, S. 797 ff.; ders., *A Literary History of the Arabs*, S. 399 ff.; ders., *The Tarjumān al-Ashwāq*, London 1911; ders., *The Mystics of Islam*, London 1914, s. Ind.; M. Schreiner, *Beitr. z. Gesch. d. theol. Bewegungen im Islām*, in *ZDMG*, LII, 516—525 (Sonderabdr., S. 52 ff.); Asín Palacios, *La psicologia segun Mohidin Abenarabi*, in *Actes du XVIe Congrès intern. des Orient.*, Alger 1905, III, 79—150; ders., *El místico murciano Abenarabi*, Madrid 1925—28; ders., *El Islam cristianizado*, Madrid 1931; Goldziher, *Vorlesungen*, S. 171 ff. u. Ind.; Macdonald, *Muslim Theology*, S. 261 ff.; Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.*, I, 441 ff.; *Supplementband*, I, 790 ff., und die dort verzeichnete Literatur.

IBN ʿAṬĀʾ ALLĀH, Aḥmad b. Muḥammad Abu 'l-Faḍl Tādj al-Dīn al-Iskandarī al-Shādhilī, arabischer Mystiker und einer der heftigsten Gegner des Ibn Taimīya [s. d.], gest. am 16. Djumādā II 709 = 21. Nov. 1309 in der Madrasa al-Manṣūriya zu Kairo. Von seinen zahlreichen Werken ist die Spruchsammlung *al-Ḥikam al-ʿAṭāʾiya* am berühmtesten und nicht nur arabisch, sondern auch türkisch und malaiisch kommentiert. Der Kommentar des spanischen Mystikers Muḥammad b. Ibrāhīm al-Rondī (gest. 796 = 1394) dient noch heute als massgebendes Handbuch der Mystik in der Djāmiʿ ab-Zaitūna zu Tunis (*REI*, IV, 1930, S. 433).

Literatur: Sukbī, *Ṭabaḳāt al-Shāfiʿiya al-kubrā*, V, 176; Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, I, 301; ʿAlī Bāshā Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-djadīda*, VII, 70; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, Nr. 382.

IBN AL-FĀRIḌ. ʿUmar b. ʿAlī (Sharaf al-Dīn) al-Miṣrī al-Saʿdī, bekannt als Ibn al-Fāriḍ — d.h. „Sohn des Notars" — war ein berühmter Ṣūfī-Dichter. Sein Vater stammte aus Ḥamāt, zog aber nach Kairo, wo der Sohn am 4. Dhu 'l-Kaʿda 577 (12. März 1182) geboren wurde. Nach den üblichen *fiḳh*- und *ḥadīth*-Studien vollzog sich seine Bekehrung zum Ṣūfitum, und er lebte fortan in den Bergen des Muḳaṭṭam. Er besuchte Mekka und blieb dort einige Zeit, kehrte dann aber wieder nach Kairo zurück und starb dort 632 (1235). Am Fusse des Muḳaṭṭam in einem stillen Garten, von wo man die ganze Stadt übersehen kann, liegt er begraben. Sein zwar nicht umfangreicher *Dīwān* steht bei einheimischen und europäischen Gelehrten in gleich hohem Ansehen; es beschäftigten sich damit von Hammer (*Das arabische hohe Lied der Liebe*, Wien 1854), Nallino (*RSO*, VIII, 1—106, 501—562 bei Besprechung von Di Matteo's *Il gran poema mistico*, Rom 1917) und Nicholson (*Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, S. 199—266); diese Arbeiten beziehen sich hauptsächlich auf die *kaṣīda*: *Naẓm al-sulūk*, besser bekannt noch als *al-Tāʾiya al-kubrā*, die in 756 Versen das ganze mystische Erleben des Dichters schildert. Dies ist

Digitized by Birzeit University Library

Ibn al-Fāriḍ's grösste Dichtung; in den verschiedensten orientalischen Sprachen wurden unzählige Kommentare dazu geschrieben. Ein anderes Gedicht, das im Abendland berühmt wurde, ist die *Khamriya* (Endreim auf *mīm*), von der englische und französische Übersetzungen existieren. Noch heutzutage kennen die Ṣūfīs in Ägypten die Oden Ibn al-Fāriḍ's auswendig.

IBN ḤAḌJAR AL-HAITAMĪ, vollständig Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAlī Ibn Ḥaḍjar, Shihāb al-Dīn, Abu ʾl-ʿAbbās, al-Haitamī al-Saʿdī, berühmter arabischer Rechtslehrer der shāfiʿitischen Richtung, wurde gegen Ende des Jahres (oder im Raḍjab) 909 (1504) zu Maḥallat Abi ʾl-Haitam in der Gharbīya in Ägypten geboren. Nachdem er schon im Kindesalter seinen Vater verloren hatte, übernahmen dessen Shaikhe Shams al-Dīn Ibn Abi ʾl-Ḥamāʾil (gest. 932), ein bekannter Mystiker, und Shams al-Dīn Muḥammad al-Shanāwī, ein Schüler des letzteren, seine Erziehung und Ausbildung. Al-Shanāwī führte ihn zum Makām des Saiyid Aḥmad al-Badawī hinüber; nach Beendigung des propaedeutischen Unterrichts liess er seinen Mündel von 924 ab das Studium in der Azhar-Moschee fortzetsen. Ungeachtet seiner Jugend hörte dieser dort bei den damaligen Gelehrten wie u.a. Zakariyā al-Anṣārī (gest. 926), ʿAbd al-Ḥaḳḳ al-Sunbāṭī (gest. 931), Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Ramlī (gest. 958), Nāṣir al-Dīn al-Ṭablāwī (gest. 966), Abu ʾl-Ḥasan al-Bakrī (gest. 952), Shihāb al-Dīn Ibn al-Naḏjdjār al-Ḥanbalī (gest. 949). Hervorragend in den theologisch-juristischen Wissenschaften erwarb er, kaum 20 Jahre alt, die Befugnis zum Abgeben von Fatwās und zur Erteilung von Unterricht. Nachdem er sich in 932 auf Antrieb al-Shanāwī's mit dessen Nichte verheiratet hatte, pilgerte er 933 nach Mekka, wo er auch das nächste Jahr zubrachte. Seine dort angefangene Tätigkeit als juristischer Schriftsteller setzte er nach seiner Rückkehr nach Ägypten fort, bis er 937 mit seiner Familie die Wallfahrt unternahm, mit der er wieder einen Aufenthalt in Mekka verknüpfte. Nach einer dritten Pilgerreise im J. 940 liess er sich dauernd in der Heiligen Stadt nieder, wo er von fern und nahe um Fatwās angegangen wurde. Mit dem shāfiʿitischen Mufti von Zabīd, Ibn Ziyād (gest. 975), führte er eine heftige Polemik (vgl. Snouck Hurgronje, *Versphr. Geschr.* II, S. 423—5). Er starb am 23 Raḍjab 974 (3 Febr. 1567) in Mekka und wurde auf der Maʿlāt begraben.

Ibn Ḥaḍjar's Kommentar zum *Minhādj al-Ṭālibīn* von al-Nawawī (s. d.), *Tuḥfat al-Muḥtādj li-sharḥ al-Minhādj* wurde neben der *Nihāya* von al-Ramlī das massgebende Gesetzbuch des shāfiʿitischen Madhhab. Nachdem die Ḥaḍjariyūn (haupts. in Ḥaḍramaut, Yemen und Ḥiḏjāz) und die Ramliyūn (in Ägypten und Syrien) einander anfänglich heftig bekämpft hatten, einigten sich schliesslich die Ansichten dahin, dass Ibn Ḥaḍjar ebenso wie al-Ramlī als unumgänglicher Vermittler des richtigen shāfiʿitischen Standpunktes betrachtet werden müsse (Snouck Hurgronje, *o.c.* und *ZDMG*, LIII, 142 f.). Von seinen vielen Schriften ist weiter hervorzuheben *al-Fatāwā al-kubrā al-fiḳhiya* (Kairo 1308).

Literatur: Biographische Angaben im Vorwort von *al-Fatāwā al-Kubrā*, Kairo 1308, I 3—5; *Manāḳib* zu *Tuḥfat al-Muḥtādj*, Kairo 1308; ʿAbd al-Ḳādir b. Shaikh al-ʿAidarūsī, *al-Nūr al-sāfir ʿan aḵhbār al-ḳarn al-ʿāshir*, Kairo 1353, S. 287—92; Ibn al-ʿImād, *Shaḏharāt al-ḏhahab fi aḵhbār man ḏhahab*, Kairo 1350—51, VIII, 370—72; al-Shawkānī, *al-Badr al-ṭāliʿ bi-maḥāsin man baʿd al-ḳarn al-sābiʿ*, Kairo 1348, I, 109; Brockelmann, *GAL* II 387—9, Suppl. II 527—9; Sarkīs, *Muʿdjam al-maṭbūʿāt*, Kairo 1346, Sp. 81—4.

IBN ḤAZM, vollständig Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd b. Ḥazm, vielseitiger spanisch-arabischer Gelehrter, namhafter Theologe und hervorragender Dichter, wurde am letzten Ramaḍān 384 (7 Nov. 994) zu Córdoba geboren. Seine Familie stammte aus dem Dorfe Manta Lisham im Distrikt Niebla (vgl. *Irshād al-arib* V, 88) und erst sein Urgrossvater war vom Christentum zum Islam übergetreten. Sein Vater, der sich zur Würde eines Wezirs des Majordomus al-Manṣūr und seines Sohnes al-Muẓaffar emporgeschwungen hatte, legte sich eine Genealogie bei, die zu einem persischen Klienten des Yazīd b. Abī Sufyān hinaufführte. Als der Sohn eines angesehenen Würdenträgers erhielt Ibn Ḥazm eine treffliche Ausbildung; der höfische Kreis, in dem er seine Jugendjahre verlebte, verhinderte nicht, dass sein reger Geist sich nach allen Seiten hin zu entwickeln versuchte. Als seinen Lehrer auf verschiedenen Wissensgebieten nennt er im *Ṭauḳ al-Ḥamāma* — das viele Daten zu seiner Biographie liefert — ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Yazīd al-Azdī. Vor 400 hörte er auch schon bei Aḥmad b. al-Djasūr und inmitten der politischen Wirren finden wir ihn als Zuhörer im Ḥadīth in Córdoba.

Nach der Revolution, welche Hishām II wieder auf den Thron brachte (400/1010), hatte er wie sein Vater viele Kränkungen zu erleiden; gegen Ende von Dhu ʾl-Ḳaʿda 402 starb der Vater. Im Muḥarram 404 verliess er das vom Bürgerkrieg schwer geprüfte Córdoba, wo der schöne Palast seiner Familie am Balāṭ Mughīth von den Berbern verwüstet wurde. Er lebte dann ziemlich ruhig in Almeria, bis ʿAlī b. Ḥammūd im Bunde mit Khairān, dem Beherrscher von Almeria, den Umaiyaden Sulaimān stürzte (Muḥarram 407). Bei Khairān der Intrigen zu Gunsten der Umaiyaden verdächtigt, wurde er mit seinem Freunde Muḥ. b. Isḥāḳ einige Monate gefangen gesetzt und dann verbannt. Die beiden Freunde begaben sich nach Ḥiṣn al-Kaṣr, dessen Herr sie freundlich aufnahm. Auf die Nachricht, dass ʿAbd al-Raḥmān IV. al-Murtaḍā in Valencia zum Khalifen ausgerufen sei, verliessen sie nach einigen Monaten ihren Gastgeber und reisten übers Meer nach dieser Stadt, wo Ibn Ḥazm auch andere Bekannte traf. Im Heer al-Murtaḍā's, dessen Wezīr er war, kämpfte er vor Granada; er fiel in die Hände der Feinde, wurde aber nach einiger Zeit entlassen. Erst im Shawwāl 409 kam er wieder nach Córdoba, wo jetzt al-Ḳāsim b. Ḥammūd Khalife war. Als nach dessen Vertreibung der schöngeistige ʿAbd al-Raḥmān V. al-Mustaẓhir zum Khalifen erhoben wurde (414/1024), nahm dieser seinen Freund Ibn Ḥazm zum Wezīr, aber schon sieben Wochen später (Dhu ʾl-Ḳaʿda 414) wurde ʿAbd al-Raḥmān ermordet und sah Ibn Ḥazm sich abermals im Gefängnis. Wie lange er verhaftet war, lässt sich nicht bestimmen; fest steht, dass er um 418/1027 in Játiva wohnte. Nach al-Ḍjaiyānī (bei Yāḳūt) bekleidete er das Wezīrat auch unter Hishām al-Muʿtadd. Für seinen weiteren Lebenslauf liegen nur spärliche Angaben vor.

Eines seiner frühesten Werke ist das bereits von Dozy bekannt gemachte *Ṭauḳ al-Ḥamāma fi*

Digitized by Birzeit University Library

'l-Ulfa wa 'l-Ullāf (hrsg. von D. K. Petroff, Leiden 1914; auch gedr. in Damascus 1349; englische Übersetzung von A. R. Nykl, *A book containing the Risala known as the Dove's Necking about Love and Lovers*, Paris 1931; russische Übers. von Sallier, Moskau 1933), das er in Jātiva schrieb und zwar um 418 (Nykl in seiner *Introduction* verlegt die Abfassung ins Jahr 1022 = 412/3). In dieser Abhandlung zeigt sich Ibn Ḥazm als feiner Beobachter, glänzender Stilist und reizvoller Dichter. Zur Textkritik vergl. noch Goldziher, *ZDMG*, XXIX, 192 ff.; Brockelmann, *Islamica* V (1932) S. 462—74; W. Marçais in *Mémorial H. Basset* II, Paris 1928. Wohl um dieselbe Zeit schrieb er die als *Risāla fi faḍl al-Andalus* bekannte, an seinen Freund Abū Bakr Muḥ. b. Isḥāk gerichtete Abhandlung, die sich bei al-Maḳḳarī (ed. Dozy, II 109—121) findet. Weiter verfasste er noch einige andere historische Schriften (vergl. Brockelmann, *GAL, Suppl.* I 694—5).

Aber besonders als Traditionskenner und Theologe entfaltete Ibn Ḥazm eine rege literarische Tätigkeit. Anfänglich war er ein eifriger Anhänger der šāfi'itischen Richtung; zu den in dieser Zeit verfassten Arbeiten gehört das *K. al-Muḥallā bi 'l-āṯār fi šarḥ al-Mudjallā bi 'l-iḳtiṣār* (Kairo 1347—52). Nachher trat er zu den Ansichten der Ẓāhirīya [s. d.] hinüber, deren leidenschaftlicher Verteidiger er ward. Diese Umwandlung hatte sich offenbar schon vollzogen als er die obengenannte *Risāla* schrieb. Möglicherweise war der Unterricht seines Lehrers Abu 'l-Khiyār, d.h. Masᶜūd b. Sulaimān b. Mufliṭ nicht ohne Einfluss auf ihn gewesen. Er verteidigte mit Schärfe seinen Standpunkt von der Verwerflichkeit der nicht auf Offenbarung und Tradition beruhenden Momente der Rechtsdeduktion in der Abhandlung *Ibṭāl al-ḳiyās wa 'l-raᵓy wa 'l-istiḥsān wa 'l-taḳlīd wa 'l-taᶜlīl* (Hs. Gotha, Pertsch, *Verz.* No. 640), die Goldziher in seinem *Die Zahiriten* zuerst ausführlich untersucht hat.

Originell war Ibn Ḥazm in der Anwendung der ẓāhiritischen Lehrsätze auf die Dogmatik. Auch hier sollte nur der äussere Sinn des Schriftwortes und der begründeten Überlieferung entscheiden. Von diesem Standpunkt aus übte er scharfe Kritik an den religiösen Richtungen im Islām in seinem berühmtesten Werk, dem *K. al-faṣl fi 'l-milal wa 'l-ahwā wa 'l-niḥal* (gedr. Kairo 1317—21 und um 1929) und griff er besonders die Ashᶜariten, namentlich ihre Anschauungen über die göttlichen Attribute, heftig an. Hinsichtlich der anthropomorphischen Ausdrücke des Kur'ān aber sah Ibn Ḥazm sich genötigt über seine eigene Methode hinauszugehen um dieselben mit einer spiritualistischen Auffassung im Einklang zu bringen. Eine analytische Bearbeitung und Teilübersetzung des *K. al-faṣl* gab Asín Palacios in *Abenhazam de Córdoba y su historia critica de las ideas religiosas*, 5 Bde., Madrid 1927—35; vor ihm hatte Goldziher in *Die Zahiriten* die wichtigsten Punkte berührt. In dem genannten Werk unterzieht Ibn Ḥazm auch die ausserislamischen Glaubensansichten seiner Kritik, namentlich die der Juden und Christen, wobei er Widersprüche in ihren Schriften aufzudecken versucht (vgl. Goldziher, *Jeschurun, Ztschr. für die Wiss. des Judenthums*, VIII 1872, S. 76 ff. und in *ZDMG*, XXXII, S. 363 ff.). Die logische Disposition des *K. al-Faṣl* ist durch Einverleibung ursprünglicher Sonderschriften einigermassen zerstört (vgl. I. Friedländer in *Or. Stud. Th. Nöldeke gewidmet*, I, 267 ff.). Ein Kapitel aus dem Buch übersetzte E. Bergdolt in *ZS*, IX (1933), S. 139—146.

Auf dem Gebiet der Logik schrieb Ibn Ḥazm ein nicht erhaltenes *K. al-taḳrib fi ḥudūd al-mantiḳ*, über das er wahrscheinlich im *K. al-Faṣl* einige Angaben macht. Seine Arbeit in dieser Wissenschaft wich aber von der üblichen Behandlungsweise dieses Gegenstandes ab und fand wenig Anklang. Die Frucht reifen Alters und vielfacher bitterer Lebenserfahrung war sein ethischer Traktat *K. al-Aḫlāḳ wa 'l-siyar fi mudāwāt al-nufūs*, der in von einander abweichenden Drucken vorliegt. Er wurde von Asín Palacios untersucht und ins Spanische übersetzt in *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba* (Madrid 1916). Vgl. auch Nykl in *AJSL*, XL (1923/4), 30—36.

Ibn Ḥazm war ein harter Gegner; „wer ihm widerstand, prallte gegen ihn an wie gegen einen Stein" (Ibn Ḥayyān bei Yāḳūt). Nach einem geflügelten Wort glich das Schreibrohr Ibn Ḥazm's dem Schwerte von al-Ḥadjdjādj an Schärfe. Dennoch war er immer bestrebt, seinen Gegnern gerecht zu werden. Es gelang ihm nur in bescheidenem Mass, seinen Ansichten Eingang zu verschaffen. Unter dem Patronat von Aḥmad b. Rashīḳ, Mudjāhid's von Majorca, gelang es ihm, in den Jahren nach 430 auf der Insel Anhänger zu gewinnen. Nach 440 wurde er jedoch wieder genötigt, Majorca zu verlassen. Seine Verketzerung der orthodoxen Grössen, wie al-Ashᶜarī, Abū Ḥanīfa, Mālik, zog ihm den Hass der Theologen zu, die ihre Hörer vor seiner Irrlehre warnten und ihn bei den Fürsten verdächtigten. Dazu kam seine starke Sympathie für die Umaiyaden. Die Hetze nötigte ihn, sich auf sein Familiengut in Manta Liṣham zurückzuziehen. Seine Schriften wurden zu Sevilla öffentlich verbrannt; die Torheit dieses Verfahrens persiflierte ihr Verfasser in sarkastischen Epigrammen. Nach Angabe seines Sohnes betrug die Zahl seiner Schriften 400, 80.000 Blätter umfassend, aber „die meisten überschritten die Schwelle seiner Gegend nicht" (Ibn Ḥayyān). Ibn Ḥazm starb in seinem Dorfe am 28 Shaᶜbān 456 (15 Aug. 1064). Einmal soll der Almohade al-Manṣūr bei seinem Grabe gesagt haben: „Alle Gelehrten sind für ihren Bedarf auf Ibn Ḥazm angewiesen".

Besonders nach seinem Tode fanden Ibn Ḥazm's Lehren schriftliche Bekämpfung. Der Ḳāḍī Ibn al-ᶜArabī schrieb um 500 zur Widerlegung das *K. al-Kawāsim wa 'l-ᶜawāṣim* (Algiers 1346). Noch ein Jahrh. später schrieb der mālikitische Theologe ᶜAbd al-Ḥaḳḳ b. ᶜAbd Allāh ein gegen das *K. al-Muḥallā* gerichtetes *K. al-Muᶜallā*. Auch an Anhängern hat es ihm später nicht gefehlt, unter ihnen der Mystiker Ibn al-ᶜArabī.

Literatur: Yāḳūt, *Irshād*, V, 86 ff.; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld No. 459; Ibn al-Ḳifṭī, *Taᵓr. al-Ḥukamāᵓ*, ed. Lippert, S. 232 f.; Ibn Bashkuwāl, *al-Ṣila*, No. 888 u. No. 40; al-Ḍabbī, *Bughyat al-Multamis*, No. 1204 u. 412 ᶜAbd al-Wāḥid al-Marrākushī, *al-Muᶜdjib*, ed. Dozy², *Ind.*; Ibn Khāḳān, *Maṭmaḥ*, Const. 1302, S. 55 f.; al-Yāfiᶜī, *Miᵓrāt al-Djanān*, Haidarabad 1337—40, III, 79—81; al-Dhahabī, *Taḏkirat al-Ḥuffāẓ*, ed. Ḥaidarabad, III, 341,ff.; al-Maḳḳarī, ed. Dozy u.a., I, 511 ff.; Saᶜīd b. Aḥmad al-Andalusī, *Ṭabaḳāt al-Umam*, ed. Cheikho, Beirūt 1912, S. 75—7 (übers. von R. Blachère, thèse compl. Paris 1935, S. 139—141); Ibn

Digitized by Birzeit University Library

Ḫaldūn, *Muḳaddima*, ed. Paris, III, 4; Dozy, *Script. Ar. de Abbadidis loci*, II, 75, 130 f.; ders. *al-Bayān al-Mugḥrib, Introd.* S. 64 ff.; ders., *Hist. des Musulm. d'Espagne*, nouv. éd. Leiden 1932, II, 326—32; al-Nuwairī, *Historia de los Musulmanos de España e Africa*, ed. u. übers. v. Remiro, Granada 1917; Schreiner, *Beitr. zur Gesch. der theologischen Bewegungen im Islam*, S. 3 ff.; Macdonald, *Development of Muslim Theology*, S. 209 ff., 245 ff.; Friedländer, *The Heterodoxies, Introd.*; Horten, *Die philos. Systeme der spekul. Theologen*, S. 564 ff.; Brockelmann, *GAL.* I, 399 f., 419; *Suppl.* I 692—7; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliografico* No. 103, S. 130 ff.; A. González Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Barcelona 1928, S. 140—157; E. Algermissen, *Die Pentateuchzitate Ibn Hazm's. Ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Bibelübersetzungen*. Münster, phil. Diss. 1933.

IBN ḤIŠḤĀM. [Siehe IBN IŠḤĀḲ].

IBN IŠḤĀḲ, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, arabischer Schriftsteller und Traditionsgelehrter, war der Enkel des i. J. 12 = 633 in Gefangenschaft geratenen Yasār, der in Madīna in die Klientel des Stammes ʿAbd Allāh b. Ḳais eintrat. Dort wuchs auch Muḥammad auf; er wandte sein Interesse der Sammlung der Geschichten und Legenden über das Leben des Propheten zu und geriet dadurch bald in Konflikt mit den die öffentliche Meinung in der Stadt beherrschenden Vertretern der religionsgesetzlichen Überlieferung, namentlich mit Mālik b. Anas, die ihn als Šīʿiten sowie als Urheber mancher von ihm verbreiteten Legenden und Gedichte verdächtigten. Er verliess daher die Heimat und ging erst nach Ägypten, dann nach dem ʿIrāḳ. Der Ḫalīfe al-Manṣūr zog ihn nach Baghdād, und dort ist er 150 = 767, n. a. 151 oder 152 gestorben. Den Stoff der Prophetenbiographie scheint er in zwei Werken behandelt zu haben, dem *Kitāb al-mubtada'* (*Fihrist*, S. 92) oder *Mubtada' al-ḫalḳ* (Ibn ʿAdī bei Ibn Hišḥām II, VIII, 18) oder *Kitāb al-mabdaʾ wa-ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (al-Ḥalabī, *al-Sīra*, II, 235), der Geschichte des Propheten bis zur Hiǧra, und dem *Kitāb al-maghāzī*. Uns ist sein Werk in den umfangreichen Auszügen bei Ṭabarī und anderen Autoren, selbständig aber nur in der Bearbeitung des Ibn Hišḥām [st. 218/834] erhalten, der das Buch durch einen unmittelbaren Schüler des Ibn Išḥāḳ, den Kūfier Ziyād b. ʿAbd Allāh al-Bakkāʾī, kennen gelernt hatte. Er nahm aus dem 1. Teil nur die Geschichte der Vorfahren des Propheten seit Ibrāhīm und fasste die beiden selbständigen Teile unter z. T. erheblichen Verkürzungen zu dem *Kitāb Sīrat Rasūl Allāh* zusammen.

Literatur: J. Fück, *Muḥammad b. Išḥāḳ*, Frankfurt a.M. 1925; Ibn Ḳutaība, *Handbuch der Geschichte* (ed. Wüstenfeld), S. 247; Ṭabarī, *Dhail al-muḏayal*, u.d. Jahr 150, III, 4, 2512; Ibn Ḫallikān, ed. Wüstenfeld, Nr. 623, Kairo 1299, I, 611; Yāḳūt, *Irshād al-arīb*, VI, 399—401; Sprenger, in *ZDMG*, XIV, 288—290; ders., *Leben Mohammeds*, III, LXX; Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, S. XIV; Wellhausen, *Mohammed in Medina*, S. XI; Ranke, *Weltgeschichte*, V, 2, S. 252; Wüstenfeld, *Geschichtschreiber der Araber*, Nr. 28; M. Hartmann, *Der islamische Orient*, I, 32 ff.; A. Fischer, *Biographien von Gewährsmännern des Ibn Išḥāḳ, hauptsächlich aus ad-Dahabī*, Leiden 1890, vgl. *ZDMG*, XLVI, 148 ff.; *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishâk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischâm* hsg. von F. Wüstenfeld, Göttingen 1858—1860 anastat. Neudruck Leipzig 1899, Nachdruck Būlāḳ 1295 und am Rande von Ibn Ḳaiyim al-Ḏjawziya's *Zād al-maʿād*, Kairo 1324; P. Brönnle, *Die Commentatoren des Ibn Išḥāḳ und ihre Scholien*, Diss. Halle 1895; *Die Kommentare des Suhaili und des Abū Darr zu den Uhud-Gedichten in der Sīra des Ibn Hišām (ed. Wüst. I, 611—638) nach den Hdss. zu Berlin, Strassburg, Paris und Leipzig*, hsg. von A. Schaade, Diss. Leipzig 1908 (*Leipz. Sem. Stud.*, III, 2); *Commentary on Ibn Hisham's Biography of Muhammad according to Abu Dzarr's Mss. in Berlin, Constantinople and the Escorial*, ed. by Paul Brönnle (*Monuments of Arabic Philology*, I, II), Kairo 1911; siehe auch SĪRA.

IBN ḲAIYIM AL-ḎJAWZĪYA, d.h. der Sohn des Vorstehers der Medrese al-Ḏjawziya zu Damaskus, mit seinem eigentlichen Namen Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr, ḥanbalitischer Theologe und Schüler des bekannten Ibn Taimīya, 691—751 (1292—1350). „Er war in jeder Beziehung ein treuer Schüler seines Lehrers, dessen literarische Art er sich auch angeeignet hat. Er wurde schon zu Lebzeiten Ibn Taimīya's verfolgt und weil er die Wallfahrt nach Hebron verbot, wurde er in den Kerker geworfen. Er bekämpft ebenso wie sein Lehrer die Philosophen, die Christen und Juden und lehrt die Ewigkeit des Lohnes und die Endlichkeit der Höllenstrafen" (Schreiner in *ZDMG*, LIII, 59). Von seinen zahlreichen Schriften (s. die Liste bei Brockelmann, *GAL*, II, 106) sind u.a. gedruckt: *Kitāb al-fawāʾid al-mushawwiḳa ilā ʿulūm al-Ḳurʾān wa-ʿilm al-bayān*, Kairo 1318. 1327; *Kitāb al-rūḥ*, Ḥaidarābād 1318, 1324; *Aḥkām al-nisāʾ*, Kairo 1307, 1319; *Shifāʾ al-ʿalīl fī l-ḳaḍāʾ wa l-ḳadr* etc., Kairo 1323; Auszüge bei de Vlieger, *Kitāb al-Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane*; *al-Ṭuruḳ al-ḥikmīya fī l-siyāsa al-sharʿīya*, Kairo 1317; *Miftāḥ dār al-saʿāda wa-manshūr liwāʾ al-ʿilm wa l-irāda*, Kairo 1323 *Zād al-maʿād fī hadīdi ḫair al-ʿibād*, Kairo 1324 *Hādī l-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ*, ebd. 1326; *Ighāthat al-lahfān fī ḥukm ṭalāḳ al-ghaḍbān*, ebd. 1318 *Aḥsām al-Ḳurʾān*, Mekka 1321; *al-Ḏjawāb al-kāfī li-man saʾala ʿan al-dawāʾ al-shāfī*, Kairo 1322; *Madārīdj al-sālikīn fī manāzil al-saʾirīn*, 3 Bde, Kairo 1333. In *Fihris maktabat al-manār*, 1332, werden noch erwähnt: *Hidāyat al-ḥayārā min al-yahūd wa l-naṣārā* (vgl. Goldziher in *Jeschurun, Zeitschr. f. d. Wiss. d. Judenth.*, IX [1873], 18 ff.); *al-Ḳaṣīda al-allatī ḏjamaʿahā Ibn Ḳaiyim.*

IBN AL-ḲĀSIM, Abū ʿAbd Allāh ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḳāsim al-ʿUtaḳī, war der bedeutendste Schüler des Imām Mālik. Er hat 20 Jahre dessen Unterricht genossen und wurde nach Māliks Tode als der grösste malikitische Lehrer betrachtet. Durch seine Vermittelung wurde die mālikitische Lehre im Maghrib verbreitet, wo sie bis auf den heutigen Tag die herrschende geblieben ist. Er starb in Kairo im Jahre 191 (806).

Eines der Hauptwerke der Mālikiten, die sogen. *Mudawwana*, wird gewöhnlich dem Ibn al-Ḳāsim zugeschrieben. Das Werk wurde ursprünglich zusammengestellt von Asad b. al-Furāt und bestand in den Antworten Ibn al-Ḳāsims auf die Fragen

Digitized by Beinecke Rare Book & Manuscript Library

des Asad über die Lehre des Mālik b. Anas. Darauf hat Saḥnūn Abū Sa'īd al-Tanūḫī (gest. im Jahre 240 = 854), der Ḳāḍī von Ḳairawān, das Werk abgeschrieben. Als er im Jahre 188 = 804 zu Ibn al-Ḳāsim reiste, teilte dieser ihm viele Verbesserungen mit, und nach dessen Tode hat Saḥnūn das ganze Buch geordnet. Wir besitzen also in der *Mudawwana* Ibn al-Ḳāsims Mitteilungen über die Lehre des Mālik b. Anas in der Rezension des Saḥnūn. Das Werk ist gedruckt in Kairo 1323 (1905), 20 Bde. Verschiedene mālikitische Gelehrte haben Kommentare zu der *Mudawwana* verfasst.

Literatur: Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-a'yān* (ed. Wüstenfeld), N°. 320; Ibn Ḫallikān's *Biographical Dictionary*, translated by M. G. de Slane, Paris 1843, II, 86 ff.; Ibn al-Nādī, Biographie des Asad b. al-Furāt in *Ma'ālim al-īmān* (Tunis 1320, II, 217), hsg. u. übers. von O. Houdas und R. Basset, *Mission de Tunisie*, 2. Teil, S. 104—143; M. B. Vincent, *Etudes sur la loi musulmane* (*Rite de Malek*), Paris 1842, S. 38 ff.; C. Brockelmann, *GAL*, I, 176 f.

IBN MĀḎJA, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Ḳazwīnī, Verfasser einer der sechs kanonischen Traditionssammlungen (*Sunan*, Dihli 1282, 1289; Kairo 1313). Ibn Mādja wurde 209 (824) geboren, bereiste 'Irāḳ, Arabien, Syrien und Ägypten, um Traditionen zu sammeln, und starb 273 (886). Die Traditionssammlung ist verarbeitet in Wensinck's *HEMT* und in der *CTM*. Nach Ibn Ḫallikān verfasste er auch einen Ḳur'ānkommentar und eine Chronik (*Ta'rīkh*).

Literatur: Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, ed. Wüstenfeld, N°. 625; Brockelmann, *GAL*, I, 163.

IBN MAS'ŪD, 'Abd Allāh b. Ghāfil b. Ḥabīb b. Shamkh b. Fā'r b. Makhzūm b. Ṣāhila b. Kāhil b. al-Ḥārith b. Tamīm b. Sa'd b. Hudhail, Gefährte des Propheten. Wie viele der ersten Anhänger Muḥammad's gehörte er der niedrigsten Schicht der mekkanischen Gesellschaft an; als junger Mann hütete er das Vieh für 'Ukba b. Abī Mu'aiṭ; Sa'd b. Abī Waḳḳāṣ nennt ihn später bei einem Wortstreit einen hudhailitischen Sklaven (Ṭabarī, I, 2812). Gewöhnlich wird er ein Klient (*halīf*) der Banū Zuhra genannt; auch sein Vater wird in dieser Weise bezeichnet. Über letzteren verlautet sonst nichts; 'Abd Allāh's Bruder 'Ukba und seine Mutter Umm 'Abd bint 'Abd Wudd b. Sawā' gehören der älteren Ṣaḥāba an, sodass er von Nawawī (ed. Wüstenfeld, S. 370) Ṣaḥābī b. Ṣaḥābiya genannt wird. Seine Bekehrung wird in der Form einer Wundererzählung mitgeteilt. Als Muḥammad und Abū Bakr vor den Heiden sich auf der Flucht befanden (bei welcher Gelegenheit das war, wird nicht angegeben), trafen sie den 'Abd Allāh, der die Schafe hütete. Ihre Bitte um etwas Milch wagte er aus Gewissenhaftigkeit nicht zu erfüllen. Da nahm Muḥammad ein jungfräuliches Schaf und streichelte dessen Euter, so dass dieses anschwoll und vollauf Milch gab; darauf liess er es wieder die frühere Form annehmen.

'Abd Allāh gilt, und wohl mit Recht, als einer der frühesten Bekehrten; er nennt sich selbst gerne „den sechsten von sechs" (Muslimen); nach andern Traditionen hat er sich bekehrt vor Muḥammad's Eintritt in das Haus des Arḳam oder auch vor 'Umar's Bekehrung. Er soll zum ersten Male öffentlich in Mekka den Ḳur'ān rezitiert haben, obschon seine Freunde ihn dazu wenig geeignet fanden, weil er nicht seinen Clan zur Hand hatte, ihn zu schützen; er wurde denn auch übel mitgenommen. Natürlich wanderte er nach Abessinien aus, einigen Traditionen zufolge zweimal.

In Madīna bekam er eine Wohnung hinter der grossen Moschee; so oft konnte man ihn und seine Mutter Muḥammad's Haus betreten sehen, dass Fremde sie für Mitglieder der Familie hielten. Aber 'Abd Allāh war nur der treue Famulus, „der von den Schuhen, dem Kissen und dem Abort". Er imitierte das Äussere seines Meisters; aber wegen seiner dünnen Beine wurde er oft verlacht. Das rote Haar, das er nicht färbte, trug er sehr lange; diese Eigentümlichkeit sowie seine weissen Kleider und das stetige Parfüm sind wohl auf religiöse Anschauungen zurückzuführen. Er legte grossen Wert auf die Ṣalāt und fastete vermāltnismässig wenig, um seine Kräfte für den Gottesdienst zu erhalten.

Er machte alle *mashāhid* mit; bei Badr hat er dem schwerverwundeten Abū Djahl den Kopf abgehauen und diesen triumphierend seinem Meister überbracht. Er gehörte denn auch zu denjenigen, welchen vom Propheten das Paradies versprochen wurde. — Als Abū Bakr bei der *ridda* es für nötig erachtete, Madīna widerstandsfähig zu machen, war 'Abd Allāh unter den Männern, welche die schwachen Punkte der Stadt zu überwachen hatten. Auch bei der Schlacht am Yarmūk war er zugegen.

Zum Regenten war er natürlich ebensowenig geeignet wie jeder andere Vertreter der medinischen Frömmigkeit. 'Umar schickte ihn nach Kūfa als Verwalter des öffentlichen Schatzes und als Religionslehrer. Wegen seiner Kenntnisse auf dem Gebiete des Ḳur'ān und der Sunna wurde er von vielen um Auskunft angegangen; er soll der Gewährsmann von 848 Traditionen sein; als typischer Zug wird erwähnt, dass er bei seinen Mitteilungen über den Propheten zitterte, ja dass der Schweiss ihm ausbrach und dass er sich aus Angst, etwas Unrichtiges zu sagen, sehr vorsichtig auszudrücken pflegte. Man beruft sich auf seine Autorität für eine milde Auffassung des Weinverbots (Goldziher, *Vorlesungen*, S. 65 und 'Uyūn *al-akhbār*, ed. Brockelmann, S. 373 $_{13}$).

Die Nachrichten über sein Ende widersprechen sich. Es wird berichtet, dass ihn 'Uthmān seines Amtes in Kūfa entsetzt habe. Die Bevölkerung wollte ihn jedoch, als die Nachricht bekannt wurde, zurückhalten. Darauf sagte er: „Lasst mich; wenn es schon Ärgernisse (*fitan*) geben muss, so will ich doch nicht der Anstifter sein" (vgl. Matthäus 18, 7). So sei er nach Madīna zurückgekehrt und dort im Jahre 32 oder 33, über sechzig Jahre alt, gestorben und des Nachts auf dem Baḳī' al-Gharḳad begraben worden.

Als 'Uthmān ihn auf seinem Sterbelager besuchte und teilnahmsvoll nach seinem Befinden und seinen Wünschen fragte, soll er Antworten gegeben haben, wie sie für die alte Frömmigkeit typisch sind. Er soll al-Zubair zum Verwalter seines Vermögens ernannt und den Wunsch geäussert haben, in einer *hulla* mit 200 Dirham begraben zu werden.

Nach anderen aber ist er in Kūfa gestorben und nicht von 'Uthmān im Jahre 26 gleichzeitig mit Sa'd b. Abī Waḳḳāṣ seines Amtes entsetzt worden.

Am bekanntesten ist Ibn Mas'ūd als Traditionarier und als Überlieferer des Ḳur'ān. Er gehörte zu denjenigen Ṣaḥābī's, welche selbst einen Ḳur'āntext anlegten, der verschieden war von der 'uthmānischen Redaktion. Der von ihm in Kūfa ver-

Digitized by Birzeit University Library

breitete Kodex wurde vielfach abgeschrieben und wusste sich noch lange neben der offiziellen Rezension zu handhaben; er war besonders in Ehren in shīʿitischen Kreisen. Dieser Kodex enthielt nicht die Sūras I, CXIII und CXIV und hatte eine abweichende Reihenfolge der Sūras (vgl. A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qurʾān*, Leiden 1937, S. 20 ff.). Ibn Masʿūd's Traditionen finden sich gesammelt im *Musnad Aḥmad*, I, 374—466.

Literatur: Sachau in der Einleitung zum 3. Bande der Ibn Saʿd-Edition, S. XV f.; Ṭabarī, *Annales*, s. Indices s.v.; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, Index s.v.; Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba*, s.v.; Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, s.v.; Nawawī, ed. Wüstenfeld, s.v.; Ibn Saʿd, ed. Sachau, III, 105 ff.; Caetani, *Annali*, Indices s.v.

IBN SAʿD, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Saʿd b. Manīʿ al-Baṣrī al-Zuhrī, Klient der Banū Hāshim, bekannt unter dem Beinamen Kātib al-Wākidī („Sekretär von al-Wākidī"). Er wurde geboren im J. 168/764–5, wie hervorgeht aus Ibn Saʿd VII/II, 99, wo gesagt wird, dass er 230/845 im Alter von 62 Jahren starb. Er hörte Traditionswissenschaft bei Hushaim, Sufyān b. ʿUyaina, Ibn ʿUlaiya, al-Walīd b. Muslim, besonders aber bei Muḥammad b. ʿUmar al-Wākidī. Von ihm überlieferten Abū Bakr b. Abi 'l-Dunyā und andere Traditionarier. Bekannt ist sein Hauptwerk, das *Kitāb al-ṭabakāt*, das „Klassenbuch", das die Geschichte des Propheten, der „Genossen" und „Nachfolger" bis auf seine Zeit behandelt. Neben dem „grossen" erwähnen Ibn Khallikān und Ḥādjdjī Khalīfa auch noch sein „kleineres Klassenbuch". Wenn der Verfasser des *Fihrist* von einem *Kitāb akhbār al-nabī* des Ibn Saʿd spricht, so ist darunter wohl kein besonderes Werk, sondern der erste Teil des „Klassenbuchs", der die *Sīra* des Propheten behandelt, zu verstehen. Das ganze „Klassenbuch" ist erschienen unter dem Titel: *„Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, im Verein mit C. Brockelmann, J. Horovitz, J. Lippert, B. Meissner, E. Mittwoch, F. Schwally und K. Zetterstéen, herausgegeben von Ed. Sachau", Leiden 1904—1928 (Bd. I—VIII, 1904—17; IX [Indices], 1921, 1928, 1940.

Literatur: *Fihrist*, S. 99; Dhahabī, *Tadhkira*, Ṭab. VIII, Nr. 14 (= Bd. II, 13); Ibn Khallikān, Nr. 656; Wüstenfeld, *Geschichtschreiber*, Nr. 53; Brockelmann, *GAL*, I, 136/137; Loth, *Das Classenbuch des Ibn Saʿd*, Habilitationsschrift, Leipzig 1869; vgl. Wüstenfeld, *ZDMG*, IV (1850), S. 187, und Loth, *ebd.*, XXIII (1869), S. 593; Sachau, *Einleitung zu Ibn Saad*, Bd. III, Teil I.

IBN TAIMĪYA, Taḳī al-Dīn Abu 'l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm b. ʿAbd al-Salām b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Taimīya al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī, arabischer Theologe und Jurist, geboren am Montag den 10. Rabīʿ I 661 = 22. Jan. 1263 in Ḥarrān bei Damaskus. Um den Erpressungen der Tataren zu entgehen, flüchtete sein Vater um die Mitte des Jahres 667 = 1268 mit seiner ganzen Familie nach Damaskus. In der syrischen Hauptstadt widmete sich der junge Aḥmad dem Studium der islāmischen Wissenschaften unter Leitung seines Vaters, des Zain al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Dāʾim al-Mukaddasī, des Nadjm al-Dīn b. ʿAsākir, der Zainab bint Makkī und anderer Lehrer.

Kaum zwanzig Jahre alt, hatte er seine Studien vollendet, so dass er nach dem Tode seines Vaters im Jahre 681 = 1282 diesem auf dem Lehrstuhl des ḥanbalitischen Rechts folgen konnte. Jeden Freitag interpretierte er den Ḳurʾān *ex cathedra*; ebenso wie in den ḳurʾānischen war er in den übrigen theologischen Wissenschaften sowie in Ḥadīth- und Rechtswissenschaft bewandert. Er verteidigte die unverfälschte Tradition der ersten Muslime mit Argumenten, die, obwohl aus Ḳurʾān und Ḥadīth stammend, damals noch unbekannt waren; doch zog ihm seine freie Polemik unter den Gelehrten der drei übrigen orthodoxen Schulen viele Feinde zu. Im Jahre 691 = 1292 machte er die Wallfahrt nach Mekka; im Rabīʿ I 699 (var. 698) = 1299 veröffentlichte er in Kairo auf eine aus Ḥamāt an ihn gestellte Frage über die Attribute Gottes eine „Antwort", die ihn in Konflikt mit den shāfiʿitischen Theologen und der öffentlichen Meinung brachte, so dass er seines Lehramtes enthoben wurde. Trotzdem erhielt er noch in demselben Jahre den Auftrag, den heiligen Krieg gegen die Mongolen zu predigen, und im folgenden Jahre begab er sich in dieser Angelegenheit nach Kairo. Als Prediger nahm er auch an der siegreichen Schlacht gegen die Tataren bei Shakhab unweit Damaskus teil. Nachdem er gegen Ende 704 = 1305 die Bewohner des Djabal Kasrawān in Syrien bekämpft hatte, zu denen Ismāʿīliten, Nuṣairier, Ḥākimiten und andere Sektierer zählten, die an die Unfehlbarkeit des ʿAlī b. Abī Ṭālib glaubten, dagegen die Gefährten des Propheten für Ungläubige hielten, weder Gebet noch Fasten beobachteten, Schweinefleisch assen usw. (Marʿī, *Kawākib*, S. 165), ging er 705 = 1306/1307, vom shāfiʿitischen Ḳādī begleitet, wieder nach Kairo. Dort wurde er nach fünf Sitzungen des Richterkollegiums und der hohen Behörde im Audienzsaal des Sulṭāns des Anthropomorphismus beschuldigt und mit seinen beiden Brüdern zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, die er während anderthalb Jahren im unterirdischen Kerker (*diubb*) der hochgelegenen Zitadelle von Kairo abbüsste. Im Shawwāl 707 (1308) wurde er wegen eines gegen die Ittiḥādiya [s. ittiḥād] geschriebenen Werkes angegriffen, doch vermochte er durch Gegenbeweise seine Gegner einstweilen zu entwaffnen. Nach Damaskus entlassen, wurde er nach einer Tagereise zur Rückkehr nach Kairo gezwungen und aus politischen Gründen abermals zu einer anderthalbjährigen Haft im Gefängnis der Ḳāḍīs verurteilt. Während dieser Zeit belehrte er seine Mitgefangenen über die Grundsätze des Islām. Nachdem er dann für einige Tage seine Freiheit wiedererlangt hatte, wurde er nochmals acht Monate lang in der Zitadelle (*burdj*) von Alexandria in Haft gehalten. Nach Kairo zurückgekehrt, erhielt er vom Sulṭān al-Nāṣir an der von diesem Fürsten gestifteten Medrese eine Professur, obwohl er die Abfassung eines *fatwā*, durch das ihm der Sulṭān Gelegenheit bieten wollte, an seinen Feinden Rache zu nehmen, verweigert hatte.

Im Dhu 'l-Ḳaʿda 712 = Febr. 1313 begleitete er das Heer des Sulṭāns nach Syrien und kehrte so nach einer Abwesenheit von sieben Jahren und sieben Wochen über Jerusalem nach Damaskus zurück. Dort nahm er seine Lehrtätigkeit wieder auf; allein im Djumādā II 718 = Aug. 1318 wurde ihm von Sulṭān die Ausfertigung von *fatwā*'s be-

Digitized by Birzeit University Library

treffend den Ehescheidungseid (d. h. den Eidschwur, seine Gattin zu verstossen, falls dieses oder jenes geschieht oder nicht geschieht) untersagt, weil er in diesem Punkte mehrere von den Rechtsgelehrten der drei übrigen orthodoxen Schulen nicht anerkannte Zugeständnisse gemacht hatte (Ibn al-Wardī, *Taʾrīkh*, II, 267); jene Schulen erklären nämlich, dass, wer einen solchen Eid leiste, obwohl er verpflichtet sei, ihn zu halten, doch einer nach Gutdünken zu bemessenden Strafe verfalle. Als er dem Befehl des Sultāns nicht gehorchte, wurde er im Raǧǧab 720 = Aug. 1320 in der Zitadelle von Damaskus interniert. Nach einer Haft von fünf Monaten und achtzehn Tagen wieder in Freiheit gesetzt, nahm er seine gewohnte Tätigkeit wieder auf, bis seine Gegner im Shaʿbān 726 = Juli 1326 wegen eines im Jahre 710 = 1310 von ihm verfassten *Ǧatwā* über den Besuch der Propheten- und Heiligengräber abermals seine Verhaftung beim Sultān erwirkten. Man richtete ihn in der Zitadelle von Damaskus ein Zimmer ein, wo er mit Unterstützung seines Bruders ausser einem Kurʾānkommentar kleinere Schriften gegen seine Verleumder und noch weitere Bände über die Streitfragen schrieb, um deren Erörterung willen er zum Gefängnis verurteilt worden war. Als aber seine Schriften seinen Feinden zu Gesicht kamen, wurden ihm Bücher, Papier und Tinte entzogen. Diese Massregel traf ihn so hart, dass er, obwohl er im Gebet und in der Kurʾānrezitation einigen Trost fand, bald darauf erkrankte und nach zwanzig Tagen in der Nacht von Sonntag auf Montag den 20. Ḏhu ʾl-Ḳaʿda 728 = 26./27. Sept. 1328 starb. Die Bewohner von Damaskus gaben der hohen Verehrung, die sie ihm im Leben gezollt hatten, in einem grossartigen Leichenbegängnis Ausdruck, und man schätzt die Zahl derer, die seinem Begräbnis auf dem Friedhof der Ṣūfis beiwohnten, auf 200 000 Männer und 15 000 Frauen. Ibn al-Wardī dichtete eine Totenklage auf ihn.

Obwohl er der ḥanbalitischen Schule angehörte, folgte Ibn Taimīya doch nicht blindlings ihren sämtlichen Lehrmeinungen, sondern betrachtete sich als einen *muǧtahid fi ʾl-maḏhab*. Sein Biograph Marʿī führt in seinen *Kawākib* (S. 184 f.) eine Anzahl Fragen auf, bei denen Ibn Taimīya den *taḳlīd* und sogar den *iǧmāʿ* (consensus) verworfen hat. In der Mehrzahl seiner Werke behauptet er, dem Kurʾān und Ḥadīth buchstäblich zu folgen, doch bedient er sich in seinen polemischen Schriften in ausgiebigem Masse des *kiyās* (Schlussfolgerung nach Analogie; vgl. *Maǧmūʿat al-rasāʾil al-kubrā*, bes. I, 207), ja er widmet dieser Art der Schlussfolgerung sogar eine ganze *Risāla* (*a. a. O.*, II, 217).

Als heftiger Gegner der Neuerungen (*bidaʿ*) bekämpfte er den Heiligenkult und die Wallfahrt zu den Heiligengräbern mit Berufung auf den Ausspruch des Propheten: „Ihr sollt nur zu drei Moscheen wallfahrten: zu der von Mekka, zu der von Jerusalem und zur meinigen" (*a. a. O.*, II, 93). Darum ist sogar eine Wallfahrt, die nur den Besuch des Grabes der Propheten zum Ziel hat, ein Akt des Ungehorsams (*maʿṣiya*; vgl. Ibn Ḥaǧar al-Haitamī, *Fatāwī*, S. 87). Anderseits betrachtete er im Anschluss an die Ansicht des Shaʿbī und des Ibrāhīm al-Nakhaʿī den Besuch des Grabes eines Muslim nur dann als eine unerlaubte Handlung, wenn dieser Besuch eine Reise erforderte, und wenn er nur an einem bestimmten Tag erfolgen sollte. Mit diesen Einschränkungen erachtete er ihn sogar für eine traditionelle Pflicht (Ṣafī al-Dīn al-Ḥanafī, *al-Kawl al-ǧalī*, S. 119 f.).

Als eingewurzelter Anthropomorphist interpretierte er die von der Persönlichkeit Gottes handelnden Kurʾān- und Traditionsstellen wörtlich. Er war von diesem Glauben so durchdrungen, dass er, wie Ibn Baṭṭūṭa berichtet, eines Tages von der Kanzel der Moschee von Damaskus verkündete: „Gott steigt vom Himmel zur Welt herab, ebenso wie ich jetzt herabsteige", indem er gleichzeitig eine Treppenstufe der Kanzel herabschritt (vgl. bes. *Maǧmūʿat al-rasāʾil al-kubrā*, I, 387 f.).

Er bekämpfte in Wort und Schrift alle islāmischen Sekten, die Khārigiten, Murǧiʾiten, Rāfiḍiten, Kadariten, Muʿtaziliten, Ḏjahmiten, Karrāmiten, Ashʿariten u. a. (*Risālat al-furḳān*, passim, in der oben genannten *Maǧmūʿa*, I, 2). Die Dogmatik des Ashʿarī, behauptete er, ist nur eine Verquickung von Lehren der Ḏjahmiten, Naǧdiāriten, Ḏirāriten und anderer Sektierer. Besonders tadelte er seine Auslegung der Prädestination (*ḳadar*), der *asmāʾ* und *aḥkām* Gottes, der Ausführung seiner Drohungen (*inṯāḏh al-waʿīd*) usw. (*a. a. O.*, I, 77, 445 f.).

In vielen Punkten entfernte er sich von der Ansicht der bedeutendsten Juristen, beispielsweise in den folgenden: 1. Er verwarf die Praxis des (*aḥlil*, derzufolge eine durch dreifache Verabschiedung (*ṭalāḳ*) endgültig geschiedene Frau von ihrem Gatten wieder geheiratet werden kann, nachdem sie eine Zwischenehe mit einem Manne geschlossen hat, der sich dazu verstand, sie alsbald nach der Heirat wieder zu entlassen (*muḥallil*, der [die Ehe] erlaubt macht). 2. Die während der monatlichen Reinigung ausgesprochene Scheidung ist nichtig. 3. Die nicht durch die Religion vorgeschriebenen Steuern sind erlaubt, und ihre Bezahlung schliesst die Befreiung von der Almosensteuer (*zakāt*) in sich. 4. Eine dem *iǧmāʿ* widerstreitende Lehre öffentlich vorzutragen, ist weder ein Akt des Unglaubens noch der Gottlosigkeit.

Oft suchte er das Ansehen berühmter Männer des Islām beim Volke herabzusetzen. So erklärte er von der Kanzel der Moschee al-Ḏjabal zu al-Ṣāliḥīya, dass ʿUmar b. al-Khaṭṭāb manche Fehler begangen, und von ʿAlī b. Abī Ṭālib behauptete er in einer andern Versammlung, dass er dreihundertmal gefehlt habe. Besonders heftige Angriffe richtete er gegen al-Ghazzālī, Muḥyi ʾl-Dīn Ibn ʿArabī, ʿUmar b. al-Fārid und die Ṣūfis überhaupt. Beim erstgenannten tadelte er namentlich seine im *al-Munḳiḏh min al-ḍalāl* und sogar in dem *Iḥyāʾ*, der eine grosse Zahl apokrypher Ḥadīthe enthalte, vertretenen philosophischen Ansichten. „Die Ṣūfis und die Mutakallimūn sind aus demselben Tal (*min wādin wāḥid*)", sagte er. Mit grosser Schärfe bekämpfte er ferner die griechische Philosophie und ihre muslimischen Vertreter, namentlich Ibn Sīnā und Ibn Sabʿīn. „Führt die Philosophie nicht zum Unglauben? Hat sie nicht zum grossen Teil die vielen Spaltungen verursacht, die sich im Schoss des Islām gebildet haben?", meinte er.

Da der Islām berufen war, an Stelle des Judentums und des Christentums zu treten, so bekämpfte Ibn Taimīya auch diese beiden Religionen. Er beschuldigte die Juden und Christen, den Sinn mancher Worte in ihren heiligen Büchern willkürlich geändert zu haben (vier seiner Werke sind diesem Gegenstand gewidmet) und verfasste kleine Streitschriften gegen die Unterhaltung oder

Digitized by Birzeit University Library

den Bau von Synagogen und besonders von christlichen Kirchen.

Die muslimischen Gelehrten sind über die Orthodoxie Ibn Taimiya's verschiedener Meinung. Unter denen, die ihn mindestens für einen Häretiker halten, sind zu nennen: Ibn Baṭṭūṭa, Ibn Ḥaǧǧar al-Haitamī, Taḳī al-Dīn al-Subkī und sein Sohn ʿAbd al-Wahhāb, ʿIzz al-Dīn Ibn Ǧamāʿa und Abū Ḥaiyān al-Ẓāhirī al-Andalusī. Jedoch ist die Zahl derer, die ihn gelobt haben, vielleicht grösser als die Zahl derer, die ihn tadeln. Zu den ersteren gehören besonders sein Schüler Ibn Ḳaiyim al-Ǧawziyya, al-Ḏhahabī, Ibn Kudāma, al-Šarṣarī al-Šūfī, Ibn al-Wardī, Ibrāhīm al-Kūrānī, ʿAlī al-Ḳārī al-Harawī und Muḥammūd al-Ālūsī. Diese Verschiedenheit der Ansichten über Ibn Taimiya besteht noch heute: Yūsuf al-Nabhānī schont ihn nicht in seinem *Šawāhid al-ḥaḳḳ fī 'l-istiġātha bi-saiyid al-ḫalḳ* (Kairo 1323), einem Werk, das Abu 'l-Maʿālī al-Šāfiʿī al-Salāmī in seiner *Ġāyat al-amānī fī 'l-radd ʿala 'l-Nabhānī* (Kairo 1325?) widerlegt hat.

Da der Stifter der wahhābitischen Sekte bekanntlich in Verbindung mit den ḥanbalitischen Gelehrten von Damaskus stand, hat er natürlich auch aus ihren Werken und besonders aus denen des Ibn Taimiya und seines Schülers Ibn Ḳaiyim al-Ǧawziyya [s. d.] geschöpft, und darum sind die Prinzipien der neuen Lehre gerade diejenigen, für welche der grosse ḥanbalitische Theologe zeitlebens gestritten hat [s. WAHHĀBĪYA]. Auch bei der ägyptischen Reformpartei des Muḥ. ʿAbduh erfreuen die Werke Ibn Taimiya's sich hohen Ansehns.

Literatur: Ausser den schon genannten Werken: al-Ḏhahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, Haidarābād o. J., IV, 288; Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt* (Būlāḳ 1299), I, 35 (biogr. Auszug aus der *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* des Ibn ʿAbd al-Hādī), I, 42; al-Subkī, *Ṭabaḳāt*, Kairo 1324, V, 181—212; Ibn al-Wardī, *Taʾrīkh* (Kairo 1285), II, 254, 267, 270, 271, 279, 284—289); Ibn Ḥaǧǧar al-Haitamī, *al-Fatāwī al-ḥadīṯiyya*, Kairo 1307, S. 86 ff.; al-Suyūṭī, *Ṭabaḳāt al-ḥuffāẓ*, XXI, 7; al-Ālūsī, *Ǧalāʾ al-ʿainain fī muḥākamat al-aḥmadain* und am Rande: Safī al-Dīn al-Ḥanafī, *al-Ḳawl al-ǧalī fī tarǧamat al-Šaiḫ Taḳī al-Dīn Ibn Taimiya al-Ḥanbalī* (Būlāḳ 1298); Muḥammad b. Abī Bakr b. Nāṣir al-Dīn al-Šāfiʿī, *al-Radd al-wāfir ʿalā man zaʿama anna man sammā Ibn Taimiya Šaiḫh al-islām kāfir*; Marʿī b. Yūsuf al-Karmī, *al-Kawākib al-durriya fī manāḳib Ibn Taimiya* etc. (in einer Sammlung gedr. Kairo 1329); Ibn Baṭṭūṭa, ed. Paris, I, 215—216; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, S. 197, N°. 393; Goldziher, *Die Zāhiriten* (Leipzig 1884), S. 188—192; ders., in *ZDMG*, LII, 156—7; LXII, 25 ff.; ders., *Vorlesungen über den Islām*, s. Ind.; Schreiner, in *ZDMG*, LII, 540 f., LIII, 51 ff., u. in *REJ*, XXXI, 1896, S. 214 ff.; D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, S. 270—8, 283—5; Brockelmann, *GAL*, II, 100—105, *Suppl.* II, 119—126; Huart, *Litt. ar.*, S. 330; H. Laoust, *Quelques opinions sur la Théodicée d'Ibn Taimiya*, in *MIFAO*, LXVIII, 432 ff.

(**IBN TŪMART**, berühmter muslimischer Reformator in Marokko, genannt der Mahdī der Almohaden. Sein eigentlicher Name war nach Ibn Ḫaldūn *Amġhār*, im Berberischen = „Oberhaupt". Ibn Tūmart bedeutet in dieser Sprache „Sohn des kleinen Umar"; so hiess nämlich sein Vater, der ausserdem den Namen ʿAbd Allāh führte; die Namen seiner Vorfahren sind gleichfalls berberisch. Das Datum seiner Geburt ist unbekannt; sie muss zwischen 470 (1077/78) und 480 (1087/88) fallen. Sein Geburtsort ist Idjli-en-Warghān, ein Dorf des Sūs. Seine Familie gehörte zu den Iserghīn, einer Abteilung der Hintāta, eines der bedeutendsten Atlasstämme. Ibn Ḫaldūn berichtet uns, dass sie sich durch ihre Frömmigkeit auszeichnete und dass Ibn Tūmart sehr lernbegierig war und fleissig die Moscheen besuchte, wobei er so viele Lichter verbrannte, dass man ihn auf berberisch *Asafīr* (Feuerbrand) nannte. Was mag ihn wohl in den Orient getrieben haben? Wahrscheinlich nur die Lernbegierde, denn man kann nicht annehmen, dass er den später verwirklichten Plan bereits gefasst hatte, der vielmehr wohl auf die dortselbst erhaltenen Lehren zurückging.

Die Dynastie der Almoraviden, welche im Maghrib und einem Teil Spaniens herrschte, war damals in ihrem Niedergang begriffen. Der sittliche Verfall war der Eroberung auf dem Fusse gefolgt, und der geistige Tiefstand zeigte sich an den Studien, die besonders in Ehren standen. Die Lehre des Mālik b. Anas, eine der engherzigsten im Islām, war die herrschende; man beschränkte sich auf das Studium der Handbücher der *furūʿ*, die an Stelle von Ḳurʾān und Ḥadīth getreten waren. Gegen diese Richtung war al-Ġhazzālī [s. d.] im Orient sehr kräftig aufgetreten im ersten Buch (*Kitāb al-ʿilm*) seines *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*. Dafür wurde dieses Buch vom Hass der *fuḳahāʾ* wie des Ḳāḍī Iyāḍ verfolgt, und selbst von dem der Ashʿariten wie al-Ṭurṭūshī, die in ihrer Schule keine unabhängigen Geister duldeten. So wurden denn auch die Werke al-Ġhazzālī's auf Befehl der almoravidischen Emīre verbrannt. Dabei war noch der gröbste Anthropomorphismus (*tadjsīm*) im Schwange; man nahm die bildlichen Ausdrucksweisen des Ḳurʾān im wörtlichen Sinne und kam so dazu, Gott eine körperliche Gestalt zu geben.

Ibn Tūmart begann seine Reise in Spanien, und es steht ausser Zweifel, dass schon hier seine Anschauungen unter dem Einfluss der Schriften von Ibn Ḥazm [s. d.] sich zu wandeln begannen. Darauf ging er in den Orient; die Chronologie seiner Reisen steht jedoch nicht fest. Wenn er, entgegen dem Bericht des Marrākushī, bei seinem ersten Aufenthalt in Alexandrien die Vorlesungen von Abū Bakr al-Ṭurṭūshī hörte, der trotz seiner ashʿaritischen Richtung doch ein Gegner al-Ġhazzālī's war, so mussten sie bei ihm einen dauernden Eindruck hinterlassen. Er machte darauf die Wallfahrt nach Mekka und studierte in Baghdād und vielleicht auch in Damaskus. Dort nahm er die Ideen al-Ġhazzālī's in sich auf, und die späteren Schriftsteller stellten diesen Einfluss symbolisch so dar, als habe Ibn Tūmart auf Anregung al-Ġhazzālī's hin sich entschlossen, den Glauben seines Landes zu reformieren. In Wirklichkeit sind die beiden einander niemals begegnet.

Diese Studien- und Wanderjahre hatten den maghribinischen *ṭālib* völlig umgewandelt. Er hatte seinen Plan, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch in der Hauptsache gefasst. Auf dem Boote, auf dem er zurückfuhr, predigte er den Matrosen und den Passagieren, die auf seine Worte hin den Ḳurʾān zu rezitieren und die Gebete zu verrichten anfingen; man erzählte später, dass

Digitized by Birzeit University Library

ein von al-Marrākushī angeführtes Wunder diesen Bericht bestätigte. Er setzte seine Predigten, in denen er für die ash'aritischen Lehren eintrat, in Tripolis und Mahdiya fort, wo der regierende Sultān, Yaḥyā b. Tamīm, ihm grosse Ehren erwies, als er ihn seine Sache hatte verteidigen hören, dann in Monastir und endlich in Bougie. Dort trat er als unerbittlicher Sittenrichter auf, indem er buchstäblich die ältere Weisung befolgte: „Wer von euch etwas Tadelnswürdiges sieht, soll es mit der Hand (d. h. mit Gewalt) ändern; wenn er es nicht vermag, soll er es mit der Zunge (der Predigt) tun; vermag er auch das nicht, so soll er es im Herzen tun, das ist das Wenigste, was die Religion verlangt". Der ḥammūdītische Herrscher war über diesen Eingriff in seine Autorität erbost, und das Volk selbst erhob sich gegen den Reformator; dieser flüchtete zu den Banū Uriagal, einem Berberstamm der Umgegend, die ihn unter ihren Schutz nahmen. Hier war es, wo er (entgegen der Meinung des *Rawḍ al-qirṭās*, in dem Tāǧǧera als der Ort der Begegnung genannt wird) den Mann traf, welcher sein Werk fortsetzen sollte, ʿAbd al-Muʾmin, einen armen *fālib* aus Tādjera nördlich von Nedroma, der wie er selbst vordem sich Studien halber in den Orient begeben wollte. Die Legende, welche Ibn Tūmart die Kenntnis eines Geheimwissens zuschreibt, die er im Orient sich angeeignet hätte, erzählt, dass er diesen jungen Mann an gewissen Kennzeichen als den erkannte, den er suchte, gleichwie al-Ghazzālī in ihm selbst den zukünftigen Reformator erkannt hatte. Wir wissen nur, dass er eine Unterredung mit ʿAbd al-Muʾmin hatte, wobei er ihn über alles ausfragte, und dass er ihn schliesslich dazu bestimmte, seine Reise in den Orient aufzugeben und ihm zu folgen. Dann kam er nach dem Maghrib zurück über den Warsenis und Tlemsen, von wo er durch den Statthalter vertrieben wurde, dann über Fās und Miknāsa, wo das Volk seine Ermahnungen mit Stockschlägen erwiderte; zuletzt kam er in Marrākush an, wo er mehr als anderswo als unerbittlicher Reformator von Glaube und Sitte sich betätigte. Die Frauen der Lamṭūna gingen, wie heute noch die der Tuareg und der Kabylen, unverschleiert. Ibn Tūmart insultierte sie deswegen und warf sogar Sūra, die Schwester des almoravidischen Emirs ʿAlī, von ihrem Reittier; der letztere, geduldiger und toleranter als der Reformator, liess ihm nicht die verdiente Züchtigung zuteil werden, sondern begnügte sich mit der Einberufung einer Versammlung, in der sich Ibn Tūmart mit almoravidischen Rechtsgelehrten zu messen hatte. Man disputierte über Fragen wie die folgenden: „Sind die Wege zur Wissenschaft an Zahl beschränkt oder nicht? Die Prinzipien von Wahr und Falsch sind vier an Zahl: Wissen und Nichtwissen, Zweifel und Vermutung". Es fiel Ibn Tūmart nicht schwer, sie zu besiegen, obgleich sich unter ihnen ein intelligenter Spanier befand, der nicht weniger unduldsam war wie er, Mālik b. Wuhaib, der dem ʿAlī vergeblich den Rat gab, ihn umzubringen. Der Emir liess aber Milde walten, und Ibn Tūmart flüchtete nach Aghmāt, wo er wiederum zu disputieren hatte, und von da nach Agabin, wo er in methodischer Weise sein Apostolat begann. Zuerst trat er nur als Reformator der Sitten auf, insofern diese dem Kurʾān oder der Tradition zuwiderliefen; nachdem er dann einen gewissen Einfluss auf seine Zuhörer gewonnen hatte, ging er daran, seine eigenen Lehren zu predigen; er wetterte gegen die Dynastie, die „Lügenlehren" befolgte und erklärte einen jeden für ungläubig, der von seiner Lehre abwich. Das hiess den heiligen Krieg predigen, nicht nur gegen Heiden und Polytheisten, sondern auch gegen die anderen Muslime. Er wählte zehn Genossen aus, darunter ʿAbd al-Muʾmin, und nachdem er durch Beschreibung der Kennzeichen des Mahdī die Gemüter vorbereitet hatte, liess er sich selbst als solchen anerkennen und fabrizierte eine Genealogie, worin er seinen Ursprung auf ʿAlī b. Abī Tālib zurückführte. Seine Lehre, die schon kein reiner Ash'arismus mehr war, vermischte sich so auch mit Shīʿismus. Die Geschichtsschreiber berichten von allerlei durchtriebenen und hinterlistigen Streichen, durch welche er seine Ansprüche zu rechtfertigen suchte. Er vereinigte um sich den Stamm der Hergha und einen grossen Teil der Maṣmūda, die den Lamṭūna von jeher feindlich gesinnt waren, wie ja auch Yūsuf b. Tāshfīn Marrākush zu dem Zwecke gegründet hatte, um sie in Schach zu halten. Ibn Tūmart hatte für sie verschiedene Abhandlungen in der Berbersprache verfasst, die er ausgezeichnet sprach; eine von ihnen, der *Tawḥīd*, ist uns in arabischer Übersetzung erhalten, die 1903 in Algier herausgegeben wurde. Die Unkenntnis des Arabischen war derart, dass er, um den ungebildeten Maṣmūda die *Fātiḥa* beizubringen, die einzelnen von ihnen mit einem Wort oder einem Satz dieser Sūra benannte: der erste hiess *al-Ḥamdu li ʾllāh* (Lob sei Gott), der zweite *Rabb* (Herrn), der dritte *al-ʿĀlamina* (der Welten). Indem er sie nun anwies, sich in der Reihenfolge zu nennen, wie sie gesetzt waren, gelang es ihm, sie die erste Sūre des Kurʾān hersagen zu lassen. Er organisierte regelrecht seine Anhänger und teilte sie in verschiedene Kategorien: die erste bestand aus den zehn, die ihn zuerst anerkannt hatten, es war die *djamāʿa* (Gemeinschaft); die zweite bestand aus fünfzig Getreuen. Alle nannte er „Gläubige" (*muʾminūn*) oder „Einheitsbekenner" (*muwaḥḥidūn*, woher der Name „Almohaden"). Seine Autorität war indes nicht überall anerkannt, am wenigsten bei den Einwohnern von Tinmāl (oder Tinmelal); er drang bei ihnen durch List ein, liess 15 000 Männer niedermachen und machte die Frauen zu Sklavinnen, die Häuser und Liegenschaften verteilte er unter seine Getreuen, auch liess er sich eine Festung erbauen. Gutwillig oder durch Gewalt bekehrten sich auch die benachbarten Stämme, und im Jahre 517 warf er den Almoraviden eine von ʿAbd al-Muʾmin befehligte Armee entgegen. Er erlitt jedoch eine furchtbare Niederlage, und der Mahdī sah sich in Tinmāl eingeschlossen. Einige seiner Anhänger dachten daran, sich zu ergeben, aber Ibn Tūmart vollführte mit Hilfe von Abū ʿAbd Allāh al-Wānsherīsī, den er vom Warsenis mitgebracht hatte, einen Gaunlerstreich, und nachdem sein Ansehen wiederhergestellt war, liess er diejenigen, deren er nicht sicher war, umbringen. Nach Ibn al-Athīr wären 10 000 Männer auf diese Weise umgekommen, eine Zahl, die offenbar übertrieben ist. Die Sache der Almohaden machte in übertrieben ist. Die Sache der Almohaden machte in dem Mass Fortschritte, als die Macht der Almoraviden in Spanien und Afrika von Tag zu Tag schwächer wurde. Als der Mahdī im Jahre 524 = 1130 starb, wurde ʿAbd al-Muʾmin, den er zu seinem Nachfolger bestimmt hatte, bereit, den Kampf wiederaufzunehmen. Ibn Tūmarts Grab ist noch in Tinmāl vorhanden, dage-

Digitized by Birzeit University Library

gen ist sein Name und seine Geschichte vollkommen vergessen. Nach dem *Rawḍ al-ḳirṭās* war Ibn Tūmart eine elegante Erscheinung, von leicht dunkelbrauner Färbung, mit getrennten Augenbrauen, einer Adlernase, tiefliegenden Augen, spärlichem Bartwuchs und einem schwarzen Mal auf der Hand. Er war ein kluger und feiner Kopf, eine grosszügige und wenig skrupellose Natur, die auch vor Blutvergiessen nicht zurückschreckte. Er kannte auch die Traditionen vom Propheten auswendig, war gelehrt und in religiösen Dingen gebildet und mit der Kunst des Disputierens vollkommen vertraut.

Literatur: Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* (ed. Tornberg), X, 400—407; ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākushī, *al-Muʿǧib* (*History of the Almohades*), ed. Dozy², S. 128—139; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, Būlāḳ 1299, II, 48—50; *al-Ḥulal al-mawshiya*, Tunis 1329, S. 78—88; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, Būlāḳ 1284, VI, 225—229; Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-ḳirṭās*, ed. Tornberg, I, 110—119; Ibn al-Ḫaṭīb, *Rakm al-ḥulal*, Tunis 1314, S. 56—58; al-Zarkashī, *Taʾrīḫ al-dawlatain*, Tunis 1289, S. 1—5; Ibn Abī Dīnār, *al-Muʾnis fī aḫbār Ifrīḳiya*, Tunis 1286, S. 107—109; al-Salāwī, *Kitāb al-Istiḳṣā*, Kairo 1312, I, 130—139; *Le Livre de Moḥammed ibn Toumert*, ed. Luciani, Algier 1903, mit einer sehr bedeutsamen Einleitung von I. Goldziher; von demselben, *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, in *ZDMG*, XLI (1887), 30—140; Dozy, *Essais sur l'histoire de l'Islamisme*, franz. Übers., Leiden 1879, S. 368—377; Müller, *Der Islam*, II, 640—644; Bel, *Les Almoravides et les Almohades*, Oran 1910, S. 9—16; Gaudefroy-Demombynes, *Introduction* zu seiner Übers. der *Masālik al-abṣār* von al-ʿUmarī, Paris 1927, S. X ff.; Brockelmann, *GAL*, I, 400—402.

IBRĀHĪM, der biblische Abraham, war laut Ḳurʾān (Sūra VI, 74) Sohn des Āzar, welch letzterer Name wahrscheinlich von „Elazar", dem Namen seines Dieners abzuleiten wäre (vgl. S. Fränkel, in *ZDMG*, LVI, 72). Die biblischen Namen der Ahnen Abrahams: Ṭāriḫ b. Nāḥūr b. Sārūgh b. Arghū b. Fāligh b. ʿĀbir b. Shāliḫ b. Ḳainān b. Arfaḫshad b. Sām b. Nūḥ finden wir bei al-Thaʿlabī, S. 44 und Ibn al-Aṯīr, I, 67, und diese Genealogie stimmt mit *Genesis* XI, 10—21 und 1. *Chronik*, I, 17—27 vollständig überein. Nur Ḳainān scheint aus *Genesis* V, 12 hierher eingeschoben. Geboren 1263 nach der Sintflut oder 3337 nach der Weltschöpfung (al-Thaʿlabī, *a. a. O.*) — eine Zusammenstellung der (*Genesis* V, 3—10 und XI, 10—25) angeführten Daten ergibt freilich, dass Abraham 291 nach Noah, bzw. 1918 nach der Weltschöpfung geboren wurde — übernahm er sofort die Mission, gegen König Namrūd den Glaubenskrieg zu führen. Seine Mutter „Ūshā" musste sich in eine Höhle bei Kūthā flüchten, wo er das Licht der Welt erblickte (al-Thaʿlabī, *l. c.*; Ṭabarī, I, 256; Zamaḫshsharī, I, 172; Baiḍāwī, I, 133; Ibn al-Aṯīr, I, 96; Yāḳūt, s. v. Kūthā; al-Bakrī, S. 485; al-Muḳaddasī, S. 86; *Bābā bāthrā*, 91ᵃ; Maimonides, *Dalālat al-ḥāʾirīn*, Kap. 29); denn böse Träume hatten Namrūd veranlasst, die schwangeren Frauen beobachten und die neugeborenen Knaben töten zu lassen. Die Häscher unterzogen auch die Mutter Ibrāhīms, bevor sich noch die Geburtswehen eingestellt hatten, einer Leibesvisitation. Sie betasteten ihren Leib rechts und das Knäblein versteckte sich links; sie suchten es links und es flüchtete nach rechts, so dass sie unverrichteter Sache abziehen mussten (al-Kisāʾī, S. 115—120). Der Bericht des *Sefer hayyāšhār* (Abschn. *Noa*), Terach habe den Befehl erhalten, Abraham zwecks Hinrichtung auszuliefern, und Abraham statt dessen den Sohn seiner Magd unterschoben, findet in der muslimischen Tradition seinen Ursprung. Ein Erlebnis vermittelte ihm schon im frühesten Kindesalter (*Talmud Nedārim*, 32) die Erkenntnis Allāhs, von der Ḳurʾān VI, 75—79, die Rede ist. Als er nämlich die Höhle verlassen und sich seinem Vaterhause genähert hatte, da überschattete ihn die Nacht, und er sah einen Stern. Er sprach: „Der ist mein Herr"! Als er aber unterging, sprach er: „Ich liebe nicht die Untergehenden"! Er sah den Mond aufgehen und sprach: „Der ist mein Herr"! Und als auch er verschwand, sprach er: „Wahrlich, wenn mein Herr mich nicht leitet, dann werde ich einer der Irrenden"! Und als er die Sonne erstrahlen sah, sagte er: „Das ist mein Herr, das ist der Grösste"! Als sie aber unterging, sprach er: „O mein Volk, ich bin frei von eurem Götzendienst. Sieh, ich wende mein Angesicht zu dem Schöpfer des Himmels und der Erde"! usw. Diesen Schilderungen begegnen wir auch im hebräischen Buche *Shebeṭ mūsar* (Smyrna 1729), S. 109—111, und *Sefer hayyāšhār* (*Noa*). Aus den verschiedenen legendarischen Erzählungen (bei al-Thaʿlabī, S. 45—47 und al-Kisāʾī, S. 125—140), die die Kämpfe Ibrāhīms mit Namrūd illustrieren und teilweise auch in die spätere rabbinische Literatur Eingang fanden (Jellinek, *Bēth hammidr.*, I, 25—34; *Sefer hayyāšhār* [*Noa*]; *Sefer Eliyāhū zōṭā*, Kap. 25, und *Pirḳē de R. El.*, Kap. 32), möge hier folgende Platz finden, die auf Sūra XXI, 59—67, sowie auf *Genesis Rabbā*, Abschnitt 38, basiert. Eines Tages entfernten sich seine Volksgenossen aus der Stadt, um ihren Göttern Opfer darzubringen. Ibrāhīm schützte ein Unwohlsein vor und blieb allein in der Stadt zurück. Mit einer Axt ausgerüstet begab er sich in den Göttertempel, wo Tische mit Speisen vorbereitet standen. Er sprach: „Warum esset ihr nicht"? und schlug dem einen eine Hand, dem anderen einen Fuss, dem dritten den Kopf ab. Die Axt gab er in die Hand des Grössten von ihnen und setzte ihm sämtliche Speisen vor. Als die Stadtleute nach der Rückkehr dies wahrgenommen hatten, zogen sie Ibrāhīm zur Verantwortung. Er versetzte: „Wahrlich, getan hat es der Grösste von ihnen; fragt sie, wenn sie reden können". Sie: „Du weisst ja, dass sie nicht sprechen"! Er: „Verehret ihr denn ausser Allāh, was euch weder nützen noch schaden kann? Pfui über euch und euren Götzendienst"! Zur Strafe in einen Kalkofen geworfen, verlässt er ihn nach drei- oder siebentägigem Aufenthalte unversehrt (al-Thaʿlabī und al-Kisāʾī, *a. a. O.*). Namrūd wird gänzlich besiegt und Ibrāhīm nebst Anhang ziehen mit dem Titel *Ḫalīl Allāh* „Gottesfreund" ausgestattet (al-Kisāʾī und al-Thaʿlabī gemäss *Jesaias* XLI, 8; *Shabbāth* 137; *Menāḥōth* 53) gegen Palästina. In Ägypten wird seine schöne Gattin Sāra vor Firʿawn geführt (*Genesis* XII, 10—20; al-Thaʿlabī, S. 44; Ṭabarī, I, 225; Ibn al-Aṯīr, I, 72). Sie gibt ihn als ihren Bruder aus, damit er nicht ihretwegen getötet werde. Sie sprach dabei keineswegs eine Lüge, da er ja ihr Glaubensbruder war. Als Firʿawn sie berühren wollte, wurde seine Hand gelähmt, und wieder geheilt, nachdem er sie zurückgeschickt hatte. In Sabaʿ bei Palästina gräbt er einen Brunnen mit frischem,

Digitized by Birzeit University Library

klarem Wasser. Wegen Belästigung der Ortsbewohner musste er wegziehen, worauf auch das Wasser versiegte (*Genesis* XXI, 25—30; al-Ṯaʿlabī und Ibn al-Aṯīr, *a. a. O.*). Die Ortsbewohner eilten ihm mit der Bitte entgegen, wieder in ihre Mitte zurückzukehren. Allein er lehnte es ab und übergab ihnen 7 Ziegen (*Genesis* XXI, 30) mit der Weisung, sie beim Brunnen aufzustellen und das Wasser werde wieder fliessen. Als eine menstruierende Frau aus dem Brunnen geschöpft hatte, verschwand das Wasser vollends. Im 120. Lebensjahre vollzog er an sich die Beschneidung (al-Ṯaʿlabī, S. 59). Er starb 175 Jahre alt und wurde im Erbbegräbnis Ḫabrūn bestattet. Am Tage der Auferstehung wird er in einen weissen Mantel gehüllt zur Linken Allāhs Platz nehmen und die Frommen ins Paradies führen (al-Ṯaʿlabī, S. 60; cf. *Genesis R.*, Par. 48).

Literatur: al-Ṯaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Kairo 1312, S. 43—47, 59—60; al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, S. 128—145, 153; Ṭabarī, *Annales*, I, S. 220—225; Ibn al-Aṯīr, I, 67—98; Grünbaum, *Beiträge*, S. 122—130; Eisenberg, *Abraham in der arab. Legende*, 1912; Weiss, *Leben Abrahams*, Berlin 1913 [enthält ein Fragment aus al-Kisāʾī, das sehr späten Ursprungs zu sein scheint und sich vom Original vielfach unterscheidet].

Sprenger (*Leben und Lehre des Moḥammad*, II, 276 ff.) hat zuerst darauf hingewiesen, dass die Figur Ibrāhīm's im Kurʾān eine Geschichte gehabt hat, bis er schliesslich der Gründer der Kaʿba geworden ist. Diese These ist dann später von Snouck Hurgronje in folgender Weise präzisiert worden (*Het Mekkaansche Feest*, S. 30 ff.): In den älteren Offenbarungen (Sūra LI, 11 ff.; XV, 5 ff.; XXXVII, 81 ff.; VI, 74 ff.; XI, 72; XIX, 42 ff.; XXI, 52 ff.; XXIX, 15 ff.) ist er ein Gottesgesandter, der sein Volk zu ermahnen hat, ebenso wie die andern Propheten. Ismāʿīl kommt noch nicht im Zusammenhang mit ihm vor. Daneben wird betont, dass Allāh zu den Arabern noch nie einen Warner geschickt hat (XXXII, 2; XXXIV, 43; XXXVI, 5); Ibrāhīm erscheint nie als der Gründer der Kaʿba und als der erste Muslim.

In den medīnischen Sūren dagegen heisst Ibrāhīm *ḥanīf* [s. d.] *muslim*, der Stifter der „Religion Ibrāhīm's", deren Palladium, die Kaʿba, er zusammen mit Ismāʿīl gegründet hat (II, 118 ff.; III, 60, 84 usw.). Diese Änderung erklärt sich auf folgende Weise: Muḥammad hatte sich in Mekka auf die Juden berufen; in Madīna zeigte sich aber bald, dass sie ihm gegenüber eine ablehnende Haltung annahmen. So musste Muḥammad sich notgedrungen eine andere Stütze verschaffen: dazu erschuf er auf ingeniöse Weise die neue Rolle des Patriarchen; jetzt konnte er sich vom zeitgenössischen Judentum freimachen durch Berufung auf das Judentum Ibrāhīms, das zugleich der Vorläufer des Islāms war. Als dann der Gedanke an Mekka wieder in den Vordergrund kam, wurde Ibrāhīm zugleich der Gründer des dortigen Heiligtums.

IBRĀHĪM B. ADHAM B. MANṢŪR B. YAZĪD B. DJĀBIR (ABŪ ISḤĀḲ) AL-TAMĪMĪ AL-ʿIDJLĪ, berühmter Asket, aus Balḫ gebürtig. Das Datum eines Todes, der ihn ereilt haben soll, während er sich an einer Expedition zur See gegen die Byzantiner beteiligte (*Ḥilyat al-awliyāʾ*, Leidener HS., I, 188), schwankt nach den Angaben zwischen 160 und 166 (776—783). Einige bei dieser Gelegenheit auf ihn von dem Dichter Muḥammad b. Kunāsa von Kūfa (gest. 207 = 822), dessen Mutter die Schwester des Ibrāhīm b. Adham war, gedichtete Verse rühmen sein asketisches Leben, seinen edlen Charakter und seinen persönlichen Mut und spielen auf „das westländische Grab" (*al-djadath al-gharbī* an, worin er beerdigt wurde (*Aghānī*, XII, 113, 7 ff.). Nach einer andern Nachricht wurde er in Sūḳīn, einer Festung in Rūm, begraben (Yāḳūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, III, 196, 11). Die Tatsache, dass er nach seiner Bekehrung zum Sūfismus nach Syrien wanderte, wo er bis zu seinem Tode wirkte und von seiner Arbeit lebte, wird durch viele Anekdoten der *Ḥilyat al-awliyāʾ* bestätigt. Er soll zu ʿAbd Allāh b. Mubārak, der ihn befragte, warum er Ḫurāsān verlassen hatte, gesagt haben: „Ich finde keine Freude am Leben ausser in Syrien, wo ich mit meiner Religion von Berg zu Berg und von Hügel zu Hügel wandere, während die Leute, die mich sehen, mich für einen Verrückten oder einen Kamelstreiber halten".

Die ṣūfische Legende über Ibrāhīm ist augenscheinlich der Erzählung von Buddha nachgebildet (s. Goldziher, *A Buddhismus hatása az Iszlámra*, zusammengefasst von T. Duka in *JRAS*, 1904, S. 132 ff.). Hier erscheint Ibrāhīm als Fürst von Balḫ, der auf der Jagd von einer unsichtbaren Stimme ermahnt wurde, dass er nicht zu dem Zweck erschaffen sei, Hasen und Füchse zu jagen, worauf er vom Pferde stieg und sich in das wollene Gewand eines von seines Vaters Schäfern kleidete und diesem Schäfer sein Pferd nebst allem, was er bei sich trug, schenkte. Sodann „verliess er den Pfad weltlicher Eitelkeit, um den Pfad der Abtötung und Frömmigkeit zu wandeln" (für andere Berichte über seine Bekehrung s. Goldziher, *a. a. O.* und *Fawāt al-wafayāt*, Būlāḳ, 1283, I, 3, 19 ff.). Die Anekdoten und Aussprüche von Ibrāhīm, wie sie uns von seinen ältesten Biographen überliefert werden, zeigen, dass er wesentlich ein Asket und Quietist von praktischer Art war; wir suchen bei ihm vergeblich nach irgendwelchen Spuren des spekulativen Mystizismus, der sich im folgenden Jahrhundert entwickelte. Wie viele andere alte Ṣūfis achtete er sorgfältig darauf, dass seine Nahrung genau den religiösen Vorschriften entsprach. In der Deutung der Lehre vom *tawakkul* ging er nicht so weit, dass er es verschmähte, sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen, vielmehr ernährte er sich durch Feldarbeit und Mähen von Weizen und anderm Getreide. Während er einerseits das Betteln billigte, insofern es die Menschen zum Almosengeben anregt und damit ihre Aussicht auf ein besseres Jenseits erhöht, verurteilte er es andererseits als Mittel zum Lebensunterhalt, indem er sagte: „...Es gibt zwei Arten des Bettelns: der eine bettelt an den Türen der Häuser; der andere sagt: „Ich besuche oft die Moschee, bete und faste und bete Gott an und nehme alles an, was mir gereicht wird"; letzteres ist die schlechteste der beiden Arten. Ein solcher Mensch ist ein zudringlicher Bettler"". Ein viel mehr zum Charakter der indischen und syrischen als zu dem der muslimischen Askese passender Zug erscheint in der Erzählung, dass von den drei Anlässen, bei denen Ibrāhīm Freude empfand, einer der war, dass er auf den Fellmantel blickte, den er trug, und dabei die Haare des Mantels nicht von den Läusen unterscheiden konnte, weil ihrer so viele darin wimmelten (al-Ḳushairī, *Risāla*, Kairo 1318, S. 83, Z. 25 ff.). Von seinen mystischen Aussprüchen mögen folgende hier zitiert werden: „Armut ist ein

Digitized by Birzeit University Library

Schatz, den Gott im Himmel aufbewahrt und nur denen austeilt, die er liebt". „Das ist das Zeichen dessen, der Gott erkennt, dass sein Hauptstreben auf die Übung von Güte und Frömmigkeit gerichtet ist, und dass seine Worte meist Worte des Lobes und der Verherrlichung Gottes sind". In Erwiderung auf die Behauptung des Abū Yazīd al-Ḏisṭāmī, dass das Paradies das Höchste sei, was die Frommen nach diesem Leben von Gott zu erhalten hoffen, äusserte Ibrāhīm: „Bei Gott, ich meine, sie betrachten es als das Wichtigste, dass Gott sein huldvolles Angesicht nicht von ihnen abwende". Obwohl solche Gedanken den Übergang von der Askese zum Mystizismus bezeichnen, so können wir Ibrāhīm b. Adham doch nicht als einen solchen betrachten, der die Grenze überschritten hat. Die Grundtöne seiner Religion sind Weltentsagung und Kasteiung, und darin findet er den höchsten Frieden und die höchste Freude, nicht aber in der Ekstase der Beschauung oder dem Enthusiasmus der Aufgebung des eigenen Ich (*fanāʾ*).

Literatur: Ausser den bereits genannten Werken: Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ṭabaḳāt al-ṣūfiyya*, Hs. des Brit. Mus., Fol. 4ᵃ; Abū Nuʿaim al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, Leidener Hs., I, 182ᵃ; al-Ḳuṯayrī, *Risāla* (Kairo 1318), S. 9, Z. 12 ff.; al-Hudjwīrī, *Kashf al-maḥdjūb* (engl. Übers. von Nicholson), S. 103 ff.; ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-awliyāʾ* (ed. Nicholson), I, 85—106; Djāmī, *Nafaḥāt al-uns* (ed. Lees), Nº. 14; al-Shaʿrānī, *al-Ṭabaḳāt al-kubrā*, I, 91; Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), Addit. et var. lect. collectio prima, S. 13 f.; *Fawāt al-wafayāt*, I, 3; v. Kremer, *Gesch. der herrschenden Ideen des Islams*, S. 57 f.; Nicholson, *Ibrāhīm b. Adham*, in *ZA*, XXVI, 215—220; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 163; E. G. Browne, *Literary History of Persia*, I, 425. — Über die bildliche Darstellung eines Vorfalles in der Legende von Ibrāhīm b. Adham s. *JRAS*, 1909, S. 751 und 1910, S. 167.

Ein arabischer Roman über Ibrāhīm b. Adham aus dem türkischen Werk des Derwīsh Ḥasan al-Rūmī übersetzt und dann ausgezogen von Aḥmad b. Yūsuf Sinān al-Karāmānī al-Dimashḳī (gest. 1019 = 1611) befindet sich handschriftlich in Berlin (vgl. Brockelmann, *GAL*, II, 301; Inhaltsübersicht in Ahlwardt's *Verz.*); eine Handschrift mit dem Titel *Sīrat al-Sulṭān Ibrāhīm b. Adham taʾlīf al-Darwīsh Ḥasan al-Rūmī* wird erwähnt von Ḥabīb al-Zayyāt, *Khazāʾin al-kutub fī Dimashḳ wa-ḍawāḥīhā*, S. 39, Nº. 130, 2. Eine *Ḳiṣṣa walī Allāh Adham* in Versen ist in einer Gothaer HS. enthalten (s. Pertsch, *Die arab. Hss.*, Nº. 2752), und eine romantische Dichtung in Hindūstānī über Ibrāhīm hat Abu ʾl-Ḥasan (Ḥusain) Muḥammad verfasst unter dem Titel *Gulzār-i Ibrāhīm* (Mirat 1865, lith. Lucknow 1869, Cawnpore 1877; vgl. J. F. Blumhardt, *Cat. of Hindustani printed Books Brit. Mus.*, S. 216; Garcin de Tassy, *Hist. de la Litt. hindouïe et hindoustanïeˀ*, I, 101). Ausserdem existiert noch eine romantische Erzählung über Ibrāhīm in maliischer Sprache, wovon Dr. J. J. de Hollander in *Handleiding bij de Beoefening der Maleische Taal- en Letterkunde* (6. Aufl., Breda 1893, S. 348) uns folgende kurze Inhaltsübersicht gibt: „Nachdem er einige Jahre glücklich regiert, beschliesst Sulṭān Ibrāhīm, Fürst von ʿIrāḳ, die Wallfahrt nach Mekka zu machen und überträgt für die Zeit seiner Abwesenheit die Regierung seinem vertrauenswürdigsten Wezīr. Nach seiner Ankunft in Kūfa wird Ibrāhīm mit Sittī Ṣāliḥa, der Tochter des Sharīf Ḥasan, bekannt und heiratet sie, verlässt sie aber bald darauf, um seine Reise nach Mekka fortzusetzen. Zwanzig Jahre später begibt sich sein und der Ṣāliḥa Sohn Muḥammad Ṭāhir nach Mekka, um den Vater zu besuchen, der die ganze Zeit hindurch ununterbrochenen Andachtsübungen in der heiligen Moschee obgelegen hat. Sulṭān Ibrāhīm, entschlossen der Welt für immer zu entsagen, übergibt seinem Sohn seinen Siegelring, mit dem er sein Recht auf den Thron von ʿIrāḳ geltend machen kann, und befiehlt ihm, in dieses Land zu gehen. Der Sohn gehorcht und wird vom Wezīr als der rechtmässige Herrscher anerkannt. Jedoch weigert er sich, die Zügel der Regierung zu ergreifen, und dankt ab zugunsten des Wezīrs, dem er alle von seinem Vater ererbten Reichtümer schenkt". Diese malaiische Erzählung liegt in zwei Abfassungen vor, einer kürzeren (hrsg. mit holländ. Übers. von P. P. Roorda van Eysinga, *Levensschets van Sulthan Ibrahiem, vorst von Eirakk*, Batavia 1822; Textausg. mit Bemerk. von D. Lenting, *Geschiedenis van Sulthan Ibrahiem, zoon van Adaham, vorst van Irakh*, Breda 1846; neue Ausg. von A. Regensburg, Batavia 1890, in lat. Umschrift, ebd. 1891) und einer längeren; die letztere soll aus dem Arabischen eines ḥaḍramitischen Shaikh, Abū Bakr genannt, übersetzt worden sein (vgl. Ph. S. van Ronkel, *Catal. der Maleische Handschr. van het Bataviaasch Genootschap*, S. 120—122, Nr. 117—122 = *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, Dl. 57). Erzählungen über Ibrāhīm b. Adham, teilweise übereinstimmend mit dem herausgegebenen Text, finden sich auch in dem 1040 = 1630/1 in Atjeh verfassten *Bustān al-Salāṭīn*, Buch IV, Kap. I (vgl. H. N. van der Tuuk, in *BTLV*, 3ᵈᵉ volgreeks, I, 424 f., Nº. 17; ders., *Maleisch Leesboek*, 's-Gravenhage, 1868, S. 40—8; van Ronkel, *a. a. O.*, Nº. 55) und in den javanischen Werken *Lasmas Salatin* (Brit. Mus., vgl. G. Niemann, *Inleiding tot de kennis van den Islam*, S. 479) und *Nawawi*; vgl. J. H. G. Gunning, Diss. Leiden 1881, S. XXI f.; A. C. Vreede, *Cat. van de Javaansche .... Handschr. der Leidsche Univ.-Bibl.*, S. 303, Nº. 221. Poetische Übertragungen ins Javanische haben P. P. Roorda van Eysinga (Amsterdam 1843) und C. F. Winter (Batavia 1882, 1908) geliefert, letzterer nach Prosa von F. L. Winter (Semarang 1881; vgl. Vreede, *a. a. O.*, S. 216 f.). Ausserdem liegen noch Bearbeitungen der Erzählung in sundanesischer (gedr. Batavia 1859 und 1888; vgl. H. H. Juynboll, *Catal. van de Maleische en Soendaneesche Handschr. der Leidsche Univ.-Bibl.*, S. 320 ff., Nº. 381—2; *Suppl.*, S. 34 f., Nº. 63) und buginesischer Sprache (Übers. aus dem Mal., vgl. B. F. Matthes, *Kort verslag aangaande ..... Makassaarsche en Boegineesche Handschr.*, S. 32, Nr. 95) vor.

ʿID, Fest. Das Wort wird von den arabischen Lexikographen von der √ʿ-*w*-*d* abgeleitet und als „das (periodisch) wiederkehrende" erklärt. Es ist aber eines der aramäischen Fremdwörter, die gerade auf dem religiösen Gebiete sehr zahlreich sind; vgl. z.B. das syrische *ʿidā ʿeḏā*, *ʿiḏō* „Fest, Feiertag". Das Wort erscheint bereits einmal im Ḳurʾān, Sūra V, 114. Dort bittet ʿĪsā einen Tisch vom

Digitized by Birzeit University Library

Himmel herabkommen zu lassen, zum Feste (Missverständnis des Abendsmahls?).

Das muslimische Kalenderjahr kennt zwei kanonische Feste, das *ʿid al-aḍḥā* [s. d.] oder „Opferfest" am 10. Dhu ʾl-Ḥiḏḏja und das *ʿid al-fiṭr* [s. d.] oder „Fest des Fastenbrechens" am 1. Shawwāl. Die gesetzlichen Sondervorschriften für das eine und das andere sind in den beiden folgenden Artikeln behandelt. Beiden Festen gemeinsam ist die als Sunna geltende Fest-Gemeinschafts-Ṣalāt, die *ṣalāt al-ʿid*(*ain*). Sie hat in mancher Hinsicht ältere Formen der Ṣalāt [s. d.] behalten als die tägliche oder auch die Freitags-Ṣalāt (wenn sie auch in anderen Punkten der letzteren angeglichen worden ist) und hat in ihrer ganzen Anlage viel Ähnlichkeit mit der Ṣalāt bei Regenmangel und Finsternissen. So besteht sie nur aus 2 *rakʿa* [s. d.] und enthält mehr *takbīr* [s. d.] als die gewöhnliche Ṣalāt; n a c h ihr wird eine doppeltteilige *ḫuṭba* [s. d.] abgehalten; sie kennt keinen *aḏān* [s. d.] und keine *iḳāma* [s. d.], vielmehr wird zu ihr, wie in den ältesten Zeiten, nur mit den Worten *al-ṣalāt ǧāmiʿatun* gerufen. Sie soll im Freien, auf dem *muṣallā* [s. d.], abgehalten werden, was vielfach auch heute noch so geübt wird, wenn auch jetzt häufig die Moschee bevorzugt wird. Die Zeitgrenze ihrer Verrichtung fällt zwischen Sonnenaufgang und den Augenblick, wo die Sonne ihren Höhepunkt am Himmel überschritten hat.

An beiden Festen, die in der Praxis 3—4 Tage währen, legt der Muslim neue oder wenigstens seine besten Kleider an; man besucht und beglückwünscht und beschenkt einander. Man besucht die Friedhöfe, auf denen man oft stundenlang, ja auch über Nacht in Zelten verweilt. Diese mehr volkstümlichen Bräuche werden am *ʿid al-fiṭr* in höherem Masse geübt als am *ʿid al-aḍḥā*; das „Fest des Fastenbrechens" wird nämlich aus Freude darüber, dass die Beschwerden des Ramaḍān vorüber sind, viel heiterer begangen als das „Opferfest", so dass heute das „Kleine Fest" *in praxi* von grösserer Bedeutung geworden ist als das „grosse Fest".

Literatur: Die Fiḳh-Werke im Kapitel *Ṣalāt al-ʿidain*; Juynboll, *Handbuch des islämischen Gesetzes*, S. 126 ff.; Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus* (*Abdhandl. d. K. Pr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, 1913, Nr. 2), S. 19, 27 ff., 40—41; E. W. Lane, *Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter .... übersetzt von* Zenker ..... 2. Ausgabe, III, S. 105 u. 116; Muraǧea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman* (Paris 1788), II, S. 222—31 und 423—36; Sell, *The Faith of Islam*, 2. Aufl. (London 1896), S. 318—26; Garcin de Tassy, *Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde*, 2. Aufl. (Paris 1869), S. 69—71; Herklots, *Qanoon-e-Islam*, London 1832, S. 261—269; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 159 ff.; ders., *Mekka*, II, 91—97; ders., *The Atchehnese*, I, 237—244; ders., *Het Gajòland* (Batavia 1903), S. 325 f.; Doutté, *Magie et Religion*, Kap. X.

ʿID AL-AḌḤĀ, (auch *ʿid al-ḳurbān* oder *ʿid al-naḥr*) „Opferfest" oder *al-ʿid al-kabīr* „das grosse Fest", in Indien *bakar ʿid* (*bakra ʿid*), türkisch *büyük bairam* oder *ḳurbān-bairam* genannt. Es wird am 10. Dhu ʾl-Ḥiḏḏja, dem Tage, an dem die Pilger im Tale von Minā opfern [siehe ḤADJDJ] und den folgenden drei Tagen, den *aiyām al-tashrīḳ*, gefeiert. Die schon altarabische Sitte, an jenem Tage in Minā zu opfern, ist vom Islām nicht nur für die Pilgernden übernommen, sondern auch auf alle übrigen Muslimen als *sunna* übertragen worden. (N o t w e n d i g zu erfüllende Pflicht [*wādjib*] ist sie nur auf Grund eines Gelübdes [*naḏr*]).

Diese *sunna* (*muʾakkada ʿala ʾl-kifāya*) gilt für jeden freien Muslim, der in der Lage ist, ein Opfertier zu kaufen. Geschlachtet werden Schafe (je eines für eine Person) oder Kamele oder Rinder (je eines für eine bis sieben Personen). Die Tiere müssen ein bestimmtes Alter haben und von gewissen körperlichen Gebrechen (Einäugigkeit, Lahmheit usw.) frei sein. Die Zeit des Schlachtens beginnt mit der *ṣalāt al-ʿid* [siehe ʿID] und endigt mit Sonnenuntergang des 3. der 3 *aiyām al-tashrīḳ*. Empfehlenswert für den Schlachtenden sind: 1. die *tasmiya*, d. i. das Sprechen der *basmala* [s. d.]; 2. die *ṣalāt ʿala ʾl-nabī*, der Segensspruch für den Propheten; 3. die Einhaltung der *ḳibla* [s. d.]; 4. das dreimalige *takbir* [s. d.] vor und nach der *tasmiya*; 5. die Bitte um wohlgefällige Annahme des Opfers. — Falls dieses auf Grund eines Gelübdes dargebracht wird, so darf der Opfernde nichts davon essen, sondern muss es ganz zu frommen Zwecken fortgeben. Wird das Opfer — wie zumeist — freiwillig gebracht, so genisst der Opfernde einen Teil (ein Drittel) des Tieres und verschenkt den Rest davon.

Über die Gemeinschafts-Ṣalāt und die Festesbräuche an diesem Feiertage siehe ʿID.

Literatur: Ausser der bei ʿID aufgeführten die Fiḳh-Werke im Kapitel *Uḍḥiya*.

ʿID AL-FIṬR, „Fest des Fastenbrechens" oder *al-ʿid al-ṣaghīr* das „kleine Fest", türkisch *küčük-bairam* auch *sheker-bairam*, heisst das am 1. Shawwāl (und den folgenden Tagen) begangene Fest. Wenn der Muslim die *zakāt al-fiṭr* [siehe ZAKĀT] nicht schon vor Ablauf der Fasten entrichtet hat, so ist er spätestens am 1. Shawwāl dazu gesetzlich verpflichtet, wobei es sich empfiehlt, sie v o r der Gemeinschafts-Ṣalāt, die an diesem Tage abgehalten wird [vgl. ʿID], auszuteilen.

Da dieses Fest der schweren Fastenzeit ein Ende bereitet, wird es, obwohl das „kleine" genannt, *de facto* noch festlicher und fröhlicher begangen als das „grosse Fest"; vgl. ʿID.

Literatur: Die Fiḳh-Werke im Abschnitt *Zakāt al-fiṭr*; sonstige siehe bei ʿID.

ʿIDDA (A.) ist die b e s t i m m t e W a r t e z e i t, während welcher Witwen und Geschiedene nach Auflösung ihrer Ehe keine neue Ehe eingehen dürfen. Die für eine Witwe vorgeschriebene ʿIdda dauert nach dem Gesetz 4 Monate und 10 Tage (vgl. Sūra, II, 234). Bei den alten Arabern war der Witwe eine längere Trauerzeit vorgeschrieben. Es war damals Sitte, dass sie sich nach dem Tode ihres Mannes in ein kleines Zelt zurückzog und dort ein volles Jahr zubrachte, während dessen sie sich überhaupt nicht reinigen durfte; siehe J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern* (*Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1893, S. 454 ff.). Die ʿIdda nach Ehescheidung war bei den alten Arabern unbekannt. Wer eine Geschiedene heiratete, die schwanger war, galt als Vater des Kindes, das nach Vollziehung der Ehe geboren wurde, auch wenn nicht er sondern der frühere Ehemann der Erzeuger

Digitized by Birzeit University Library

war. Aber im Islām wurde es die Regel, dass nur der Erzeuger als Vater des Kindes zu betrachten sei und dass keine Frau innerhalb einer Bestimmten Frist (ʿIdda) nach der Eheschеidung von neuem heiraten dürfe; gebar sie während dieser Periode ein Kind, so konnte nur der bisherige Gatte als dessen Vater gelten. Diese ʿIdda nach Eheschеidung dauert nach islāmischem Gesetz drei Reinheitsperioden (arabisch: *ḳurūʾ*), oder für nichtmenstruierende Frauen drei Monate; ist eine geschiedene Frau schwanger, so darf sie keinesfalls vor Ablauf von 40 Tagen nach ihrer Niederkunft eine neue Ehe eingehen (vgl. Sūra, II, 228; LXV, 4). Auch für Sklavinnen ist eine ʿIdda vorgeschrieben, aber an Stelle der ʿIdda von vier Monaten und 10 Tagen tritt für eine Sklavin eine solche von zwei Monaten und fünf Tagen, an Stelle der ʿIdda von drei *ḳurūʾ* eine solche von zwei *ḳurūʾ* und an Stelle der ʿIdda von drei Monaten eine solche von anderthalb Monaten.

IDJĀB (A.), d.i. Angebot (bei Verträgen), eigentlich: die feierliche Erklärung, dass das Angebot unwiderruflich geworden ist (vgl. den arabischen Ausdruck: *ḳad wadjaba al-baiʿ*, d. h. der Kaufvertrag ist bindend und unwiderruflich). Bei allen Rechtsgeschäften — also auch bei der Eheschliessung — ist die Beobachtung der vorgeschriebenen Form nach dem Gesetze als eine Hauptsache zu betrachten und die in den *fiḳh*-Büchern als *iḏjāb* und *ḳabūl* (d. h. Angebot und Annahme) bezeichneten gegenseitigen Erklärungen der Parteien sind dabei im allgemeinen unentbehrlich. Dennoch wird in ausführlichen Werken über das Gesetz die Frage erörtert, inwiefern auch Verträge ohne einen derartigen Iḏjāb und *ḳabūl* gültig sind. Kann namentlich in Fällen, wo die Gewohnheit in allen Gegenden es mit sich bringt, dass die Parteien Kaufware und Kaufpreis ohne weitere Formalitäten austauschen, eine gültige Übertragung des Eigentums ohne *iḏjāb* und *ḳabūl* stattfinden? Manche Gelehrte bejahen diese Frage, aber andere halten ein solches „Austauschen" ohne die im Gesetze vorgeschriebenen Erklärungen nur bei Sachen von sehr geringem Wert für zulässig.

Literatur: Das Kapitel über *baiʿ* in den *fiḳh*-Büchern und C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 353 (*The Achehnese*, II, 320), vgl. *Indische Gids*, 1884, I, S. 745, 753—55.

AL-IDJĪ, ʿAḌUD AL-DĪN ʿABD AL-RAḤMĀN B. AḤMAD, Theologe und Philosoph, Verfasser verschiedener Handbücher, die oft von späteren Autoren kommentiert und glossiert worden sind. Sein Hauptwerk ist die auch in Europa bekannt gewordene theologisch-philosophische Schrift *al-Mawāḳif fī ʿilm al-kalām*, wovon Th. Soerensen die beiden letzten Kapitel und den Anhang mit dem Kommentar al-Djurdjānī's publizierte u. d. T.: *Statio VIa et VIIa et Appendix libri Mevakif auctore ʿAdhad-ed-Din el-Igi cum Comm. Gorgānii*, Leipzig 1848; vollständige Ausgabe Konstantinopel 1839. Auch verfasste er einen kurzen Katechismus, der u. d. T. *al-ʿAḳāʾid al-ʿAḍudiya* gleichfalls mehrfach kommentiert und gedruckt (Konstantinopel 1827, St. Petersburg 1313) wurde. Andere Schriften werden von Brockelmann, *GAL*, II, 208 f.; *Suppl.* II, 267 ff. verzeichnet. Von der Biographie al-Idjī's ist zur Zeit wenig bekannt. Wir wissen allein, dass er aus Ig, einer Festung in Fārs, herkünftig war, das Amt eines Ḳāḍī und Mudarris zu Shīrāz bekleidete (siehe Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ed. Rosenzweig, III, 242) und im Jahre 756 (1355) gestorben ist.

IDJMĀʿ (A.), Übereinstimmung, ist eines der vier *uṣūl*, auf denen der muḥammedanische Glaube beruht, und wird definiert als die Übereinstimmung der *muǰtahidīn* im Volke (d. h. derjenigen, welche kraft ihrer Einsicht zur Formierung eines eigenen Urteils berechtigt sind; siehe IDJTIHĀD) nach dem Tode Muḥammads, in jeder Zeitalter und in jeder den Glauben betreffenden Frage. Da diese Übereinstimmung nicht durch ein Konzil oder eine Synode erreicht wird, sondern von selbst, gewissermassen automatisch zustande kommt, so kann ihr Vorhandensein in irgend einer Frage nur dadurch erkannt werden, dass man Umschau hält und findet, dass eine solche Übereinstimmung tatsächlich erreicht ist; sie wird dann ausdrücklich als solche anerkannt und heisst *iǰmāʿ*. Auf diese Weise wurde allmählich eine Reihe von Fragen endgültig entschieden, die früher umstritten waren; jeder auf diese Weise festgestellte Punkt wurde ein wesentlicher Bestandteil des Glaubens, und seine Nichtannahme gilt als ein Akt des Unglaubens (*kufr*); vgl. aber jetzt Goldziher, *Über iǧmāʿ*, in *Nachr. K. Ges. d. Wiss. Göttingen*, phil.-hist. Kl., 1916, S. 81 ff. Jede Übereinstimmung wurde auf diese Weise ein Beweis (*ḥuǰǰa*) für ihre eigene und alle folgenden Perioden. Sie konnte ausgedrückt sein durch Worte (*iǰmāʿ al-ḳawl*), durch die Tat (*iǰmāʿ al-fiʿl*) oder durch Schweigen, das als Zustimmung betrachtet wurde (*iǰmāʿ al-sukūt* oder *al-taḳrīr*); vgl. die ähnliche Einteilung hinsichtlich der *sunna* des Propheten. Ausdrücklich ausgeschlossen ist hierbei die Übereinstimmung der Massen (*al-ʿawāmm*). Dagegen war es al-Shāfiʿī's frühere Meinung (vor seiner Ankunft in Ägypten), dass die Erklärung eines einzigen Genossen für alle folgenden Generationen massgebend sei; doch ist er später von dieser Ansicht zurückgekommen, und sie ist jetzt ganz verlassen.

Ein allgemeines Prinzip der Übereinstimmung galt in verschiedenen Formen von frühester Zeit an. Das gesetzliche System des Mālik b. Anas gründet sich hauptsächlich auf die Übereinstimmung von al-Madīna, der Stadt des Propheten; diese Übereinstimmung war eine lokale. Grosses Ansehen besass die Übereinstimmung der beiden Lagerstädte (*amṣār*) Kūfa und Baṣra mit der Menge ihrer Veteranen aus den ersten Kriegen. Für die späteren Generationen war natürlich die Übereinstimmung der Genossen entscheidend.

Aber erst al-Shāfiʿī entwickelte dieses allgemeine Prinzip zu einem eigentlichen *aṣl* und wies ihm einen Platz neben den drei anderen an. War es zunächst nur für solche Fälle massgebend, die durch die anderen *uṣūl* unentschieden blieben, so gelangte es auf diese Weise allmählich dahin, dass es auch den durch ein anderes *aṣl* entschiedenen Fällen erst den endgültigen Stempel aufdrückte. Und zwar geschah das kraft einer göttlichen Bewahrung vor Irrtum (*ʿiṣma*), die dem muslimischen Volke beigegeben ist. In den Shāfiʿitischen Fikh-Büchern heisst es gewöhnlich so: „die und die Stelle (im Kur'ān oder in der Sunna) ist vor der Übereinstimmung (*ḳabl al-iǰmāʿ*) die Grundlage für die und die Regel". Gegenwärtig sind es die Wahhābiten, welche, hierin den verschwundenen Ẓāhiriten folgend, die Allgemeinheit dieses Prinzipes verwerfen und nur die Übereinstimmung der Genossen gelten lassen. Sekten wie die Shīʿiten und Ibāḍiten stehen natürlich

Digitized by Birzeit University Library

vollkommen ausserhalb des *idjmāʿ* der Sunniten.

Die theoretische Darstellung dieses Prinzips bei den Kanonisten ist die oben angegebene. In Wirklichkeit ist seine Tragweite aber noch umfassender gewesen. Die massgebende Tradition von Muḥammad lautet (Ibn Mādja, *Fitan*, b. 8): „Meine Gemeinde wird niemals in einem Irrtum übereinstimmen"; auch Kurʾāntexte werden angeführt, so Sūra IV, 115 gegen diejenigen, welche einen anderen Weg als die Gläubigen (*ghaira sabīli 'l-mu'minīn*) einschlagen, und II, 137: „Wir haben euch gemacht zu einem Volk der Mitte" (*ummatan wasaṭan*, vgl. al-Baiḍāwī zur Stelle). Daher besitzt die Denkweise und Praxis des Volkes als ganzes die Kraft, Lehre und Gesetz zu schaffen, und nicht nur das auf anderem Wege Geschaffene als gültig zu approbieren. So hat manches, was zuerst eine Neuerung (*bidʿa*, der Gegensatz von *sunna*) und als solche häretisch gewesen ist, vermittels des Idjmāʿ Eingang gefunden und die frühere *sunna* verdrängt. Dahin gehört z.B. die Heiligenverehrung, die auf diese Weise tatsächlich ein Bestandteil der Sunna geworden ist, und, was das Merkwürdigste ist, in der Lehre von der Unfehlbarkeit und Sündenlosigkeit (*ʿiṣma*) Muḥammads hat das Idjmāʿ gegen die klaren gegenteiligen Sätze des Ḳurʾān sich durchgesetzt. Hier hat das Idjmāʿ nicht einfach unbestimmte Punkte bestimmt, sondern bestimmte Lehren von der grössten Wichtigkeit umgeändert. Daher wird es gegenwärtig von vielen sowohl innerhalb als auch ausserhalb des Islām als ein mächtiges Mittel, Reformen durchzuführen, betrachtet; das muslimische Volk, behaupten sie, kann aus dem Islām alles machen, was es will, wenn es nur einig ist. Doch besteht in der Frage, was wir von ihm zu erwarten haben grosse Meinungsverschiedenheit. Goldziher in seinen *Vorlesungen*, S. 56, glaubt aus der Vergangenheit schliessen zu dürfen, dass es auch in der Zukunft bedeutungsvoll werden kann; dagegen betrachtet Snouck Hurgronje (*Politique musulmane de la Hollande*, S. 42, 60) das *fikh* als ein krystallisiertes System und sieht auch im Idjmāʿ keine Hoffnung.

Literatur: al-Shāfiʿī, *Risāla*, ed. Kairo 1312, S. 125 ff.; al-Ḳarāfī, *Sharḥ tanḳīḥ al-fuṣūl fi 'l-uṣūl*, ed. Kairo 1306, S. 140 ff., am Rande auch der *Sharḥ* des Aḥmad b. Ḳāsim zum *Sharḥ* des Maḥalli zu den *Waraḳāt* des Diuwainī, S. 156 ff.; *Dict. of Tech. Terms*, S. 238 ff.; Goldziher, *Zāhiriten*, S. 32 ff.; ders., *Muhammedanische Studien*, II, 85, 139, 214, 284; ders., *Vorlesungen über den Islam*, s. Index; Snouck Hurgronje, *Le Droit musulman*, in *RHR*, XXXVII, 15 ff., 174 ff. (= *Verspr. Geschr.* II, 296 ff.; 303 ff.); Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 46—49; Bergsträsser's *Grundzüge des Isl. Rechts*, *Index*.

IDJTIHĀD bezeichnet die äusserste Anstrengung, eine Sache zu erreichen, und wird im technischen Sinne gebraucht für die Bemühung, sich eine eigene Meinung (*ẓann*) zu bilden in einem bestimmten Fall (*ḥādiya*) oder betreffs einer Gesetzesvorschrift (*ḥukm*) überhaupt (*Dict. of Techn. Terms*, S. 198; *LA*, IV, 109, $_{12}$ ff.). Es geschieht das durch Anwendung der Analogie (*kiyās*) auf Ḳurʾān und Sunna. In dem früheren Sprachgebrauch wurde Idjtihād sogar mit *kiyās* gleichgestellt, so von al-Shāfiʿī in seiner *Risāla* (ed. Kairo 1312, S. 127, $_7$ ff., *bāb al-idjmāʿ*). In dem Abschnitt über Idjtihād führt er zuerst Sūra II, 145 an und beweist, dass darin eingeschlossen sei, jeder müsse in der Frage der Gebetsrichtung (*ḳibla*) seinem eigenen Urteil folgen. Er gebraucht also hier den Ausdruck tatsächlich in demselben Sinne wie *raʾy* „Meinung", und *mudjtahid* ist einer, der sich bemüht, sich eine eigene Meinung zu bilden, im Gegensatz zum *muḳallid*, dem „Nachahmer", welcher, wie Subkī in seinem *Djamʿ al-djawāmiʿ* bemerkt, „die Lehre eines anderen annimmt, ohne deren Begründung (*dalīl*) zu kennen". Für eine solche Bemühung soll er, einem Ausspruch des Propheten zufolge, auf jeden Fall eine Belohnung erhalten, auch wenn seine Entscheidung falsch wäre; ist sie aber richtig, so erhalte er eine doppelte Belohnung (Goldziher, in *ZDMG*, LIII, 649). Pflicht und Recht des Idjtihād schloss demnach keineswegs Irrtumslosigkeit ein. Sein Ergebnis war immer nur *ẓann*, eine möglicherweise irrtümliche Meinung. Nur das vereinte Idjtihād des ganzen muslimischen Volkes führte zum *idjmāʿ*, der „Übereinstimmung", und war unfehlbar. Über die Streitfrage betreffs der Möglichkeit des Irrtums bei einem *mudjtahid* siehe Taftāzānī zu den *ʿAḳāʾid* des Nasafī, ed. Kairo 1321, S. 145 ff. Aber diese weitere Bedeutung von Idjtihād ging bald in die engere über, und es wurde nur mehr von solchen gebraucht, die ein besonderes Recht hatten, Urteile zu fällen, und deren Urteile für andere massgebend waren. Es stellte sich hierin und nach der Natur des Falles ein Unterschied ein zwischen Theologie (*kalām*) und Rechtskunde (*fikh*). Es gibt auch heute noch viele Theologen, welche behaupten, dass man durch *taḳlīd* nicht den seligmachenden Glauben erlange; vgl. z.B. die *Kifāyat al-ʿawāmm* von Faḍalī, *passim*, und die Übersetzung in D. B. Macdonald's *Development of Muslim Theology*, S. 315—351. Dagegen waren die Rechtskundigen seit Jahrhunderten anerkanntermassen alle mehr oder weniger *muḳallid*'s. Wenn der spätere Islām auf die Gründung der vier anerkannten Rechtsschulen (*madhāhib*) zurückblickte, so sprach er ihren Gründern und einigen ihrer Zeitgenossen einen besonderen Grad von Idjtihād zu. Diese hatten das Recht besessen, alle Fragen bei der Gründung ihres Systems selbst zu lösen, indem sie Ḳurʾān, Sunna, *kiyās*, *istiḥsān*, *istiṣlāḥ*, *istiṣḥāb* usw. benützten; jeder von ihnen war ein absoluter (*muṭlak*) *mudjtahid*. Nach ihnen kamen diejenigen, welche dieselbe Rolle in ihrer Schule (*fi 'l-madhhab*) spielten, indem sie in derselben Weise die *furūʿ* bestimmten, wie die Meister die Hauptprinzipien (*uṣūl*) des *fikh* niedergelegt und die Grundtexte (*nuṣūṣ*) abgefasst hatten. Wenn ein so dargelegter Gesichtspunkt *implicite* in einem *naṣṣ* des Gründers des *madhhab* enthalten war, so hiess er *wadjh*. Diesen stehen wieder an Zeit und Rang diejenigen nach, welche nur durch ihre Kenntnis von früheren Entscheidungen ein Recht besassen, ihnen vorgelegte besondere Fragen zu beantworten; sie hiessen *mudjtahidūn bi'l-fatwā* „durch Rechtsgutachten". Alle *mudjtahid*'s waren in gewissem Sinne *muftī*'s gewesen, d.h. sie hatten Fatwā's abgegeben; aber die letzteren waren nur Mufti's. So lagen im Prinzip und nach allgemeiner Anschauung die Verhältnisse. Aber von Zeit zu Zeit erschienen Persönlichkeiten, die entweder aus Ehrgeiz oder aus Abneigung gegen die festen Formen zu der früheren Bedeutung von Idjtihād zurückkehrten und für sich selbst das Recht in Anspruch nahmen, auf Grund der obersten Prinzipien sich ihr Urteil zu gestalten. Einer von diesen war Ibn Taimīya [s. d.] (Goldziher,

Digitized by Birzeit University Library

Die Zähiriten, S. 188 ff.), ein anderer Suyūṭī (gest. 911), in welchem der Anspruch auf Idjtihād sich mit dem anderen vereint, der *mudjaddid*, d. h. der Erneuerer seines Jahrhunderts zu sein. Er behauptete, dass es zu jeder Zeit wenigstens einen *mudjtahid* geben müsse (Goldziher, *Charakteristik* .... Suyūṭī's, S. 19), ebenso wie in jedem Jahrhundert ein *mudjaddid* erscheinen müsse. Ein anderer, aber von recht häretischer Art, war der Kaiser Akbar (Goldziher, *Vorlesungen*, S. 311). Im shīʿitischen Islām gibt es heutzutage noch absolute *mudjtahid*'s, und zwar werden diese als die Organe des „verborgenen Imām" betrachtet. Ihre Stellung ist somit eine ganz andere wie die der ʿUlamāʾ bei den Sunniten. Freimütig kritisieren und überwachen sie sogar die Handlungen des Shāh; dieser ist nur ein *locum tenens* und ein Aufrechterhalter der Ordnung während der Abwesenheit des „verborgenen Imām", der *jure divino* der eigentliche Leiter ist. Dagegen gelten die sunnitischen ʿUlamāʾ allgemein als gefügige Kreaturen der Regierung (Goldziher, *Vorlesungen*, S. 215—218, 233, 285).

Literatur: al-Karāfī, *Sharḥ tanḳīḥ al-fuṣūl fi 'l-uṣūl*, ed. Kairo 1306, S. 18 ff., daselbst am Rande *Sharḥ* des Aḥmad b. Ḳāsim zu dem *Sharḥ* des Maḥallī zu den *Waraḳāt* des Djuwainī, S. 194 ff.; Snouck Hurgronje, *Le Droit musulman*, in *RHR*, XXXVII, passim; dessen Rezension von Sachau's *Mohammedanisches Recht*, in *ZDMG*, LIII, 139 ff.; Juynboll, *Handb. des islām. Ges.*, S. 32 ff.

(D. B. Macdonald)

IDRĪS, Name eines Mannes, der im Ḳurʾān zweimal erwähnt wird. Sūra XIX, 57 f.: „Erwähne in dem Buche Idrīs. Wahrlich er war ein Gerechter, ein Prophet, und wir erhöhten ihn auf einen erhabenen Ort". Und Sūra XXI, 85 wird er neben Ismāʿīl und Dhu 'l-Kifl als einer der Ausharrenden (*ṣābirūn*) genannt. Diese Stellen sind nicht dazu angetan, irgend welche Aufklärung über diese Person zu geben. Selbst der Name war lange Zeit für die Orientalisten ein Rätsel, bis Nöldeke darauf hinwies, dass wahrscheinlich Andreas dahinter stecke (*ZA*, XVII, 84 f.). Dass mit diesem Andreas, der auf einen erhabenen Ort gestellt wurde, der Koch Alexander's gemeint sei, der die Unsterblichkeit erwarb, hat R. Hartmann wohl mit Recht vermutet (*ebenda*, XXIV, 314 f.). Die nachḳurʾānischen muslimischen Schriftsteller behaupten nämlich durchgehends, dass Idrīs der biblische Henoch sei, dem der Legende zufolge auch die Unsterblichkeit zuteil wurde, oder der, wie es in der jüdischen Literatur heisst, lebendig ins Paradies einging.

Was die genannten arabischen Schriftsteller bezüglich Idrīs mitteilen, geht hauptsächlich auf die biblisch-apokryphe und spätjüdische Literatur zurück. Der biblische Henoch hat drei auffallende Züge, welche auch in den muslimischen Legenden, nach jüdischen Vorlagen ausgearbeitet, sich wiederfinden (Gen. 5, 23 f.): 1. ist er ein Frommer; 2. lebt er 365 Jahre auf Erden, was auf eine Verbindung mit der Sonne hinweist; 3. nimmt Gott ihn zu sich. Auch der Name Henoch, dessen Konsonanten eine Deutung „Eingeweihter" zuzulassen schienen, hat wohl auf die Legendenbildung eingewirkt.

Was den letzten Punkt anbelangt, so erscheint Idrīs auch in der muslimischen Literatur als eingeweiht in Wissenschaften und Handwerke: er war der erste, welcher die Feder (*ḳalam*) gebrauchte, welcher sich Kleider nähte und anlegte; zuvor hatte man sich nämlich mit Häuten begnügt. Daher gilt er als der Schutzpatron der Schneidermeister, einer der sieben Schutzpatrone, welche im Zunftwesen anerkannt werden. Er war auch der erste Astronom und Chronolog und kannte die Medizin (*ṭibb*).

Als Frommer war er der erste, welcher das Ross bestieg, um wider die frevelhaften Nachkommen Kain's „auf dem Pfade Gottes" auszuziehen. Als Prophet erhielt er Offenbarungen durch Gabriel's Vermittelung; dreissig Bücher (*ṣaḥīfa*) sollen ihm auf diese Weise geoffenbart worden sein. Über seine prophetische und königliche Tätigkeit ist vor allem Ibn al-Kifṭī (ed. Lippert, S. 1 ff.) zu vergleichen. Den Namen Idrīs erhielt er, weil er in den früheren Offenbarungen infolge fleissigen Studiums durchaus bewandert war. Baiḍāwī's philologisches Gewissen lässt aber eine solche Ableitung aus dem Arabischen nicht zu; in den verwandten Sprachen möge so etwas möglich gewesen sein. — Seine aszetische Frömmigkeit habe die Bewunderung der Engel erregt. Der Todesengel bat dann Allāh um die Erlaubnis, ihn besuchen zu dürfen. Er kam zu ihm in Menschengestalt und lud ihn abends zu Tische. Aber Idrīs schlägt das aus; dasselbe geschieht an zwei folgenden Abenden. Am dritten fragt ihn Idrīs wer er sei. Als er Antwort erhalten hat, bittet Idrīs ihn, seinen Geist zu nehmen. So ist er eine Stunde lang ohne seinen *rūḥ*; darauf bekommt er ihn zurück. Dann bittet er, in den Himmel aufgenommen zu werden, um ihn und das Paradies zu schauen. Als er in das Paradies gekommen ist, will er nicht wieder heraus. Er hält sich an einem Baume fest und beruft sich auf zwei Ḳurʾānworte: „Jede Seele soll den Tod kosten", denn er habe den Tod schon gekostet; und „niemand soll sie hinausdrängen", so will auch er nicht heraus. Dann habe Gott ihn dort gelassen. Von dorther soll er wiederkommen. Er und Jesus leben im Himmel; al-Khaḍir und Elias sind unsterblich auf Erden.

In dieser Version erhellt Idris' Charakter als Sonnenheld aus dem Zuge, dass ihm bei Sonnenuntergang die Seele genommen wird. In einer anderen Fassung finden sich aber mehrere Züge, welche auf einen Sonnenmythus hinweisen. Als er eines Tages auf einer Reise von der Sonnenhitze unangenehm berührt wurde, bat er Gott um Milderung zugunsten „dessen, der jeden Tag fünfhundert Jahre in dieser Hitze zu reisen hat" (des Sonnenengels). Diesen bittet er, seinen Tod aufzuschieben. Der Engel nimmt ihn mit sich nach dem Orte, wo die Sonne aufgeht, und überbringt Idris' Gesuch dem Todesengel. Letzterer kann ihm seine Bitte nicht gewähren; der Sonnenengel darf ihm aber seinen Todestag mitteilen. Der Engel des Todes schlägt seinen Diwān auf, findet aber den Todestag nicht. Das erklärt er in der Weise, dass Idris beim Sonnenaufgang sterben muss. Dort findet ihn der Sonnenengel tatsächlich gestorben. — Dennoch ist Idris unsterblich; das heisst also aus der Sprache des Mythus übersetzt: Die Sonne stirbt jeden Tag und lebt jeden Tag wieder auf, ist also unsterblich. — Eine andere Erinnerung an Idris' solaren Charakter ist aufbewahrt in der Erklärung, dass der „hohe Ort" aus Sūra XIX, 57 das Herz der Sphären, das heisst die Sonnensphäre sei.

Idrīs wird auch mit Ilyās und Khaḍir identifiziert. Die Griechen sollen ihn unter dem Namen Hurmuz gekannt haben, oder wie Bar Hebraeus

Digitized by Berzeit University Library

(*Hist. Dynastiarum*, ed. Pocock, S. 9) sagt: Hermes Trismegistes. Näheres hierüber bei Ibn al-Kifṭī, *a. a. O.* Übereinstimmend mit einigen Teilen der Henochapokalypse berichten auch muslimische Legenden, dass er die Hölle durchwandert habe.

Über das Verhältnis der Ḥarrānier zu Idrīs-Hermes s. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Register s. v.

Literatur: Die Kommentare zu den genannten Kur'ānstellen; Ṭabarī, *Annales*, I, 172 ff.; Ya'ḳūbī (ed. Houtsma), I, 8 f., 166; Mas'ūdī (ed. Barbier de Meynard und Pavet de Courteille), I, 73; Ibn al-Aṯīr (ed. Tornberg), I, 44; al-Kisā'ī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, S. 81 ff.; Ṯa'labī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'* (Kairo 1290), S. 43 ff.; Diyārbakrī, *Ta'rīḫ al-ḫamīs* (Kairo 1283), S. 66 f.; Abū Zaid, *Kitāb al-bad' wa 't-ta'rīḫ* (ed. Huart), III, 11 ff.; Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, S. 62 ff.; I. Friedländer, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig 1913), Register, s. v. Henoch und Idrīs; Thorning, *Beitr. z. Kenntnis des islam. Vereinswesens* usw. (*TB*, hrsg. v. Jacob, Bd. XVI), S. 94, 96, 268 f.

IFRĀD. [Siehe IḤRĀM].

ʿIFRĪT, nach den gewöhnlichen Erklärungen jemand, der seinen Gegner überwindet und in den Staub (*ṣafar*) wirft; dann wer seine Sache erfolgreich durchführt (*muballiġ*), und weiterhin „gewaltig" im feindlichen Sinne, bösartig, verschlagen (Zamaḫšarī und Baiḍāwī zu Sūra XXVII, 39; *LA*, VI, 263, 1 ff., 14 ff.; De Sacy, *Séances de Ḥarīrī* [2], S. 355). Die klassische und einzige Stelle, an der das Wort im Kur'ān vorkommt, ist Sūra XXVII, 39 „ein ʿIfrīt von den *ǧinn*". Darnach wird es besonders von den *ǧinn* gebraucht; ursprünglich aber war es offenbar ein allgemeines Beiwort, so dass wir an der erwähnten Kur'ānstelle übersetzen dürfen: „ein gewaltiger *ǧinnī*". Derselbe Ausdruck „ein ʿIfrīt, von den *ǧinn*" kommt auch in zwei auf Muḥammad zurückgehenden Traditionen vor bei Damīrī, *Ḥayawān* (ed. Kairo 1313, I, 179, 12 ff.; II, 104, 22 ff. s. unter *ǧinn* und ʿIfrīt). Bald aber wurde das Wort mit *ǧinn* gleichgesetzt und speziell mit dem mehr diabolischen und bösartigen Element unter ihnen. So bezeichnet Rāġib in den *Mufradāt* (S. 393) seine Anwendung auf menschliche Wesen als übertragen, und auch Ṭabarī (*Tafsīr*, XIX, 93) scheint das Wort auf die *ǧinn* zu beschränken. Es bezeichnete jedoch keine besondere Klasse von ihnen, wie z.B. die *ġūl* [s. d.]; vgl. Klassifikation (*aṣnāf*) in *Ākām al-marǧān*, S. 17 f.; im *Fihrist* (S. 309, 4) ist *'afārīt* als allgemeine Bezeichnung gebraucht, die sowohl die *ǧinn* als auch die *šayāṭīn* umfasst. Auch das unterscheidende Merkmal der Feindseligkeit scheint oft verloren zu sein. In *Tausend und eine Nacht* (Galland's MS. aus dem XIV. Jahrh., Geschichte des zweiten Šaiḫ, 7. Nacht) heisst es von einer gütigen Muslimin: *sārat ʿifrita ǧinniya* „sie wurde eine *ʿifrīta*, eine *ǧinniya*". Im ägyptischen Dialekt hat es die Bedeutung „Geist eines Ermordeten oder gewaltsam Getöteten" angenommen (Lane, *Modern Egyptians*, Kap. X; Willmore, *Spoken Arabic of Egypt*, S. 371 ff.; „Niya Salima", *Harems et Musulmans d'Egypte*, Kap. XIV; St. John, *Two years residence in a Levantine family*, Kap. XX). Es lebt dort auch noch im ursprünglichen Sinne eines starken, gewalttätigen Mannes fort, z.B. in *Ḥārat al-ʿIfrīt* in Kairo, wo nach der Erklärung einstmals ein *ḥarāmi* (Räuber) gehaust haben soll. Aber gewöhnlich bedeutet es im modernen Sprachgebrauch einen mächtigen, boshaften und verschlagenen *ǧinnī*.

Literatur: Im Artikel elbst angegeben. Dazu noch Dozy, *Supplément*, II, 140; Fleischer, *Kleinere Schriften*, II, 640.

IḤRĀM, Infinitiv IV von der Wurzel *ḥ-r-m*, welche die Grundbedeutung des Abwehrens (*man'*) hat, wie es *LA*, XV, 11, heisst: „das für *ḥaram* Erklären" oder „das *ḥaram* Machen". Das Oppositum ist *iḥlāl* „das für erlaubt Erklären". Das Wort *iḥrām* ist aber Terminus technicus für „Weihezustand" geworden; derjenige, der sich in diesem Zustande befindet, heisst *muḥrim*. So kann man z.B. den Fastenden *muḥrim* nennen. Der Sprachgebrauch verwendet jedoch das Wort Iḥrām nur für zwei Zustände: den Weihezustand, in welchem man *ʿumra* oder *ḥaǧǧ* vollbringt, und den Weihezustand während der *ṣalāt*. Drittens kann das Wort die Kleidung bezeichnen, in welcher man *ḥaǧǧ* und *ʿumra* macht.

1. Der Iḥrām bei der grossen oder kleinen Pilgerfahrt. Das Gesetz erklärt es für verdienstvoll, dass der Pilger schon beim Anfang seiner Reise nach Mekka den Iḥrām annimmt. Da dies jedoch sehr beschwerlich ist, geschieht es gewöhnlich erst, wenn man sich in der Nähe des heiligen Gebietes (*ḥaram*, s. d.) befindet. Pilger, welche die Reise mit dem Dampfer machen, legen aber manchmal schon in Ǧidda den Iḥrām an. Das Gesetz hat einige Stationen (*mawāḳit*, Plur. von *miḳāt*) angegeben, wo gewöhnlich dieser Akt stattfindet: Ḏhu 'l-Ḥulaifa für die Pilger aus al-Madīna, al-Ǧuḥfa für diejenigen aus Syrien und Ägypten, Karn al-Manāzil für diejenigen aus Naǧd, Yalamlam für diejenigen aus Yemen, Ḏāt ʿIrḳ für diejenigen aus dem ʿIrāḳ. Wer den Iḥrām zu spät anlegt, hat nachher ein Opfertier als Sühne zu schlachten. Diese *mawāḳit* werden auch *maḥall* genannt, d. h. Ort, wo der *iḥlāl* anfängt. Letzteres bedeutet „lautes Rufen", hier *labbaika*-Rufen [s. TALBIYA]. So verwendet man *iḥlāl* im selben Sinne wie *iḥrām* und sagt z.B. *aḥalla bi 'l-ḥaǧǧi* im Sinne von *aḥrama bi 'l-ḥaǧǧi*, d. h. „den Iḥrām für den *ḥaǧǧ* annehmen". — Weiter verordnet das Gesetz, dass Leute, welche innerhalb des von diesen Ortschaften begrenzten Gebietes wohnen, in ihrem Wohnort den Iḥrām annehmen sollen (*Tanbīh*, ed. A. W. T. Juynboll, S. 72), wenn es dem *ḥaǧǧi* gilt. Für eine *ʿumra* müssen sie sich nach einem Grenzorte des *ḥill* begeben; gewöhnlich wählt man dazu Tan'īm, das von modernen Reisenden irrtümlicherweise denn auch wohl al-ʿUmra genannt wird.

Weil man in den Weihezustand erst eintreten kann, nachdem zuvor alles kultisch Unreine entfernt worden ist, muss man zunächst die dazu dienenden Handlungen vornehmen. Gewöhnlich verrichtet man den *ġusl* [s. d.], färbt sich die Nägel und parfümiert sich, alles ursprünglich exorzistische Handlungen. Manchmal lässt man sich auch rasieren, den Bart stutzen und die Nägel schneiden (Burton, *A pilgrimage*, London 1857, II, 133, 377; al-Batanūnī, *al-Riḥla al-Ḥiǧāziya* [2], S. 172). Über die Bedeutung des Rasierens s. w. u.

Weiter hat man eine besondere Kleidung anzuziehen, wobei alles Genähte zu vermeiden ist. Diese Kleidung besteht aus zwei Stücken: einem Tuche, das die Strecke zwischen Nabel und Knien bedeckt (*izār*), und einem Umschlagetuch, das die linke Schulter, Rücken und Brust teilweise bedeckt und an der rechten Körperseite zusammen-

Digitized by Bezier University Library

geknüpft wird. Dieses Tuch heisst *ridā'* und hinsichtlich der Art des Knüpfens *wiṣāḥ*. Beide Tücher sollen nach der gesetzlichen Vorschrift weiss sein; doch kommen auch rotgestreifte vor (siehe die Abbildung bei Burton, II, gegenüber S. 58). Zu dieser Kleidung ist zu bemerken, dass sie wahrscheinlich die altsemitische heilige Tracht darstellt. Das Oberkleid des alttestamentlichen Hohenpriesters war nach Josephus (*Antiq.*, III, 7, 4) auch ohne Naht gemacht. Die jüdischen Priester tragen den Ephod um die Hüften geschlagen, und den Me'il um die Schultern. Im Islām selbst finden sich Analogien bei der Ṣalāt und bei der Bestattung; auch die alten Araber, welche sich ein Orakel einholten, sowie die späteren Asketen trugen zwei Kleidungsstücke (Goldziher, in *WZKM*, XVI, S. 138, 338; Wellhausen, *Reste* ², S. 122). Weiss ist weiter die heilige Farbe in verschiedenen Religionen; anfänglich Trauerfarbe (vgl. Wilken, *Verspreide Geschriften*, hrsg. von v. Ossenbruggen, III, 416—422), geht es vom Trauerzustande in den Weihezustand über: der Priesterephod sowie die Kleider der Asketen sind weiss.

Die Iḥrāmtracht ist also uralt und verdankt ihre Entstehung nicht dem Islām. — Weiter ist das Tragen von Schuhen verboten; höchstens darf man Sandalen anziehen. Auch diese Sitte ist altsemitisch: bei den Juden gingen sowohl die Trauernden wie die diensttuenden Priester barfuss. Auch den Kopf darf man im Weihezustand nicht bedecken, vielleicht auch ein alter Trauerbrauch (vgl. Ezechiel 24, 17).

Die Weiber brauchen keine besondere Kleidung anzulegen; sie hüllen sich aber gewöhnlich in ein langes Kleid, das vom Kopf bis zu den Füssen reicht, während das Gesicht, das eigentlich unbedeckt sein soll, durch eine Art Maske verborgen wird (vgl. die Abbildung bei Burton, *a. a. O.*, II, 58).

Man betet zwei *rak'a*'s und spricht die *niya* [s. d.] aus. Letzteres kann auf drei Weisen geschehen. Man kann nämlich den *iḥrām* annehmen:

a. entweder für den *ḥaǧidi* oder für die *'umra*. Diese Art nennt man *ifrād* (Absonderung);

b. für die *'umra*, obwohl man den *ḥaǧidi* mitmachen will. Man nennt diese Art *tamattu'* (*bi 'l-'umra ila 'l-ḥaǧidi*), d. h. das Benutzen der *'umra* zum *ḥaǧidi*.

c. für *'umra* und *ḥaǧidi* zusammen. Diese Art heisst *kirān*, d. h. Verbindung. Über die Entstehung und die Wertschätzung dieser drei *niya*-Arten ist in der muslimischen Literatur ziemlich viel geschrieben worden. Die vier Rechtsschulen (*maḏhāhib*, s. d.) haben verschiedene Ansichten über die Rangordnung der verschiedenen *niya*'s bezüglich ihrer Verdienstlichkeit. Die *tamattu'* genannte Art verdankt ihren Namen einem kur'ānischen Ausdruck (Sūra II, 192[b]), der später Terminus technicus geworden ist. Nach Snouck Hurgronje's Vermutung (*Het Mekkaansche Feest*, S. 86 ff.) war Muḥammad die Enthaltsamkeit, welche der Iḥrām auferlegt (s. u.), zu schwer geworden, sodass er sich während seines Aufenthaltes in Mekka vor dem *ḥaǧidi* in unheiliger Weise betrug. Darüber von seinen Gläubigen scheel angesehen, soll die Offenbarung Sūra II, 192[b] erfolgt sein: „Wer die *'umra* zum *ḥaǧidi* benutzt, [der opfere] soviel Opfertiere, wie ihm bequem ist; wer dazu nicht imstande ist, der soll drei Tage während des *ḥaǧidi* und sieben Tage nach eurer Rückkehr fasten". Was also dem Propheten und seinen Zeitgenossen ein durch Strafe gutzumachendes Versäumnis schien, das gilt den Späteren als eine erlaubte Sache. Pilger, welche lange vor dem *ḥaǧidi* in Mekka ankommen, entheben sich durch den *tamattu'* einer schweren Enthaltsamkeit: sobald sie die *'umra* verrichtet haben, legen sie den Iḥrām ab und nehmen denselben erst wieder an, wenn die Ḥaǧidizeit näher kommt. Der *tamattu'* ist aber denjenigen verboten, welche Opfertiere bei sich haben (Sūra II, 192). Ursprünglich fand die *'umra* im Monat Raǧab statt, und nach einigen Traditionen war demnach in vorislāmischer Zeit eine *'umra* während der Ḥaǧidizeit eine unerhörte Sache.

Hat man die *niya* formuliert, so fängt das *labbaika*-Rufen an, das so oft wie möglich wiederholt werden soll und erst nach dem Rasieren am 10. Dhu 'l-Ḥiǧidja aufhört.

Der Weihezustand legt einige Enthaltungspflichten auf: Der sexuelle Verkehr, jede Sorge für die Toilette, das Blutvergiessen, das Jagen, das Ausreissen von Pflanzen sind verboten. Dazu ist folgendes zu bemerken: Weihezustand und sexueller Verkehr schliessen sich auch in anderen Fällen in anderen semitischen Religionen aus, jedenfalls in den monotheistischen. Sehr bekannt ist auch die Vernachlässigung des Körpers im heiligen Zustande bei den semitischen Völkern: Die altarabischen Klageweiber, welche sich im heiligen Trauerzustande befanden, werden als schmutzig und zerzaust beschrieben (*shu'th*: al-Khansā, *Dīwān*, ed. Cheikho, Beirut 1896, S. 28, Vs. 4). Das aramäische Wort für Priester *kumrā* ist vielleicht als eine Ableitung von der Wurzel *k–m–r* „schmutzig sein" zu verstehen.

Die Juden dürfen sich während der Trauerzeit weder baden noch die Nägel schneiden. Von den vorislāmischen Pilgern und von Muḥammad wird berichtet, dass sie im Iḥrām-Zustande sich die Haare zusammenklebten mit der Absicht, den üblen Zustand erträglicher zu machen (Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *Kit. al-ḥaǧidi*, Bāb 126; Muslim mit Nawawī's Komm., Kairo 1283, III, 205; vgl. *LA*, IV, 391). In einer Tradition bei Ibn Mādja (*Bāb mā yūǧib al-ḥaǧidi*) antwortet denn auch Muḥammad auf die Frage: „Wer ist ein *ḥāǧidi* (Pilger)"? mit den Worten: „Wer struppig ist und aus dem Munde riecht" (*al-ashʿath al-ṭafil*). Der allen diesen Gebräuchen, auch dem Rasieren am Anfang der heiligen Periode, zugrunde liegende Gedanke ist vielleicht dieser, dass alles, was während des Weihezustandes am Körper wächst, demjenigen gewidmet ist, dem der heilige Zustand gilt. Nach Ablauf der Periode wird denn auch wohl in den meisten Fällen ein Haaropfer stattgefunden haben. Auch das Streben, sich unkenntlich zu machen, kann mit hineingespielt haben.

Das Fasten ist dem *muḥrim* nicht vorgeschrieben. Doch gibt es zahlreiche Traditionen, welche diese Frage behandeln und zwar einige bejahend, andere verneinend. Es mag sein, dass in alter Zeit dieser asketische Brauch mit den verwandten verbunden war.

Ist man von seinem *mīḳāt* aus in Mekka angekommen, so verrichtet man den *ṭawāf* [s. d.] und *saʿy* [s. d.], trinkt manchmal auch Zemzem-Wasser und lässt sich die Haare stutzen, falls man den Iḥrām nur für eine *'umra* angenommen hat. Hat man denselben aber für den *ḥaǧidi* angenommen, so lässt man sich erst am 10. Dhu 'l-Ḥiǧidja in Minā rasieren und die Haare schneiden, nachdem die Zeremonien des eigentlichen *ḥaǧidi* [s. d.] zu

Digitized by Birzeit University Library

Ende sind. Jetzt kann man wieder seine gewöhnlichen Kleider anziehen; es ist aber gebräuchlich, einen neuen Anzug anzulegen (Burckhardt, *Travels*, London 1829, II, 60). Das Gesetz schreibt aber noch einen *ṭawāf* in Mekka vor, und mancher Pilger legt erst nach der Verrichtung dieser Zeremonie seine gewöhnlichen Kleider an. Schliesslich hat man beim Verlassen der heiligen Stadt eine Abschieds-*ʿumra* zu vollbringen. Man begibt sich dazu nach Tanʿīm, hält eine aus zwei *rakʿa*'s bestehende *ṣalāt*, une kehrt nach Mekka zurück, um dort den *ṭawāf* und den *saʿy* zu machen. Dann legt man den Iḥrām definitiv ab.

2. Der Weihezustand bei der *ṣalāt*. Auch hier kann man in diesen Zustand nur eintreten, wenn man rituell rein und auf vorgeschriebene Weise bekleidet ist und sich hinter einer *sutra* [s. d.] aufgestellt hat. Der Zustand wird hervorgerufen durch den *takbīr* [s. d.], der auch *takbīr al-iḥrām* genannt wird. Dann fangen die Zeremonien der eigentlichen *ṣalāt* [s. d.] an, welche nur während dieses heiligen Zustandes stattfinden können. Man hat dabei alles zu vermeiden, was letzteren aufheben und somit die *ṣalāt* ungültig machen könnte, d. h. jeden überflüssigen Akt und jedes überflüssige Wort. Die Juristen nennen aber speziell das Grüssen, Niesen, Blasen, Husten, Lachen, alles, was mit dem Geschlechtsleben und dem Stoffwechsel zusammenhängt. Das sind alles Handlungen welche ursprünglich dämonischen, bzw. animistischen Wirkungen zugeschrieben wurden. Häufig findet sich die Vorstellung, dass die Engel während des Iḥrām anwesend sind (vgl. die Kommentare zu Sūra XVII, 80).

Der Weihezustand wird beendigt durch die beiden *taslīma*'s, d. h. die Grussformeln, welche man aussprecht, während man den Kopf zuerst rechts, dann links wendet. Erstere bezweckt nach einigen Juristen das Herausstreten aus dem Weihezustand sowie das Grüssen der Anwesenden; letztere ist nur ein Gruss für die Anwesenden. Wer diese sind, ist eine verschieden beantwortete Frage: nach einigen die Engel, welche durch die *takbīrat al-iḥrām* herbeigerufen worden sind und jetzt durch die *taslīmat al-iḥlāl* (die Begrüssung durch welche man in den profanen Zustand zurücktritt) verabschiedet werden.

Der Übergang vom heiligen in den profanen Zustand wird wegen dämonischer Einflüsse gefürchtet. Dieselben werden durch den sogen. *kunūt* [s. d.] abgewehrt (vgl. Goldziher, in *Orient. Studien Theod. Nöldeke gewidmet*, I, 323 f.).

Literatur: Zu 1: Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* [2], S. 122 ff.; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 68 ff.; Juynboll, *Handb. des islām. Gesetzes*, S. 143 ff.; W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites* [2], S. 481 ff.; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, S. 168 ff.; die *Fiḳh*- und *Ḥadīth*-Werke im Kapitel *Ḥadīdi*; die Reiseswerke von Burckhardt, Burton, v. Maltzan, Keane; H. Kazem Zadeh, in *RMM*, XIX, 198 ff. — Zu 2: Die *Fiḳh*-Bücher im Kapitel *Ṣalāt*; Juynboll, *a. a. O.*, S. 79 f.; A. J. Wensinck, in *Isl.*, hrsg. von C. H. Becker, IV, 220—232.

IḲĀMA (A.) ist die zweite Aufforderung zur *ṣalāt*, welche von dem *muʾaḏḏin* in der Moschee sowohl vor den 5 vorgeschriebenen täglichen *ṣalāt*s als auch vor der *ṣalāt* beim Freitagsgottesdienst ausgerufen wird. Dieser zweite Ruf gibt den Augenblick an, in dem die *ṣalāt* beginnt. Die Formeln der Iḳāma sind dieselben wie die des *aḏān* [s. d.]. Sie werden, nach den Hanafiten, ebenso oft wiederholt wie beim *aḏān*, nach den anderen *fiḳh*-Schulen jedoch nur einmal gesprochen, mit Ausnahme der Worte: „Allāh ist gross!", die sowohl am Anfang wie auch am Ende der Iḳāma doppelt vorkommen. Ausserdem werden hinter der Formel: „Auf zum Heil!" noch (zweimal nacheinander) die Worte „*ḳad ḳāmat al-ṣalāt*" (d. h. nun beginnt die *ṣalāt*) eingefügt. In den Gesetzbüchern wird das Ausrufen der Iḳāma auch jedem Gläubigen, der die *ṣalāt* für sich allein verrichtet, als eine *sunna* empfohlen.

Nach E. Mittwoch (*Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*, in *Abh. d. kgl. preuss. Akad. d. Wissensch.*, 1913, phil.-hist. Kl., N. 2, S. 24) wurde das Ausrufen der *Iḳāma* von den Muslimen ursprünglich von den Benediktionen des jüdischen Gebets entlehnt. Nach C. H. Becker (*Zur Geschichte des islamischen Kultus*, in *Isl.*, III, 389) dagegen hat dieser muslimische Brauch sich aus dem ursprünglichen *aḏān* in der Moschee entwickelt, der nach dem Vorbilde der christlichen Messe gebildet war (siehe jedoch al-Maḳrīzī, *Khiṭaṭ*, Būlāḳ 1270, II, 271, Z. 14—15).

Iḳāma bezeichnet die Handlung des *muʾaḏḏin* (das Ausrufen der vorgeschriebenen Formeln), durch welche er die *ṣalāt* anfangen lässt. Siehe über diesen Sprachgebrauch: C. Brockelmann, *Iḳāmat aṣ-Ṣalāt* (*Festschr. E. Sachau*, 1915, S. 314—320) und J. Weiss, in *Isl.*, VII (1916), 131—136; vgl. die Ausdrücke: *aḳāma 'l-ṣalāt* und *uḳimat al-ṣalāt* (Gloss. z. Shīrāzi, *Tanbih*, ed. A. W. T. Juynboll, s. v.; Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *Aḏān*, N°. 23—24). In späteren *fiḳh*-Büchern wird Iḳāma auch erklärt als der Ruf, der bestimmt ist, die Gläubigen zur *ṣalāt* aufstehen zu lassen. Siehe Bādjūrī (Būlāḳ 1307), I, 167, Z. 12.

Literatur: Ausser den Traditionssammlungen und *fiḳh*-Büchern noch: Dimishḳī, *Raḥmat al-umma fi' ḫtilāf al-aʾimma* (Būlāḳ 1300), S. 14 f.

IKHLĀṢ, d. h. klar, ungetrübt (*khāliṣ*) halten (machen), ohne Beimischung darbieten, von Beimischung frei halten. Im Zusammenhang mit der kurʾānischen Anwendung des Ausdrucks *ikhlāṣ al-dīn lillāh* (vgl. IV, 145, VII, 28, X, 23, XXXIX, 14, 16 u. s. w.) d. h. Allāh ausschliesslich verehren und dienen, erhielt *ikhlāṣ* ohne weiteres (vgl. Kurʾān, II, 133) die Bedeutung „völlige und ausschliessliche Hingabe an Allāh" und trat somit in Gegensatz zu *ishrāk*, *shirk* (Zugesellung göttlicher Wesen zu Allāh). Die CXII. Sūra, welche die Einheit und Einzigkeit Gottes betont und jede Zugesellung ablehnt, bekam den Namen *Sūrat al-Ikhlāṣ* (auch *Sūrat al-Tawḥīd*); diese Sūra wird gern in der *ṣalāt* rezitiert.

Mit der Entwicklung des *shirk*-Begriffes, die „jede Art der Gottesverehrung, die nicht Selbstzweck ist" und auch das Hegen von Nebenabsichten bei der Religionsübung in dessen Kreis bezog (vgl. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 46), geht die von *ikhlāṣ* gewissermassen parallel. Nach al-Ghazzālī drückt *ikhlāṣ* — abgesehen von dem obengenannten technischen Sinne — nur aus, dass einer seine Handlung aus einem einzigen Motiv hervorgehen lässt, sodass man es z. B. einem beilegen könnte, der Almosen gibt lediglich in der Absicht, um von den Menschen gesehen zu werden. In der Sprache der besonders in Ṣūfikreisen ausgebildeten

Digitized by Birzeit University Library

religiösen Ethik wird *ikhlāṣ* jedoch speziell bezogen auf das Bestreben, Gott näher zu kommen, und besagt die Loslösung oder das Freihalten dieses Bestrebens von allen Nebengedanken. In diesem Sinne steht es oft im Gegensatz zu *riyā'*, dem Geschenwollen. *Ikhlāṣ* erfordert Selbstlosigkeit gegenüber der eigenen religiösen Handlung und die Abstreifung des egoistischen Momentes, das die Hingabe an Gott beeinträchtigt. Auf der höchsten Stufe des *ikhlāṣ* muss selbst das Bewusstsein des *ikhlāṣ* schwinden und jede Rücksicht auf göttliche Belohnung in dieser Welt oder im Jenseits fern bleiben. Vgl. al-Kushairi, *al-Risāla fi 'Ilm al-Tasawwuf*, Cairo 1318, S. 111—4; al-Harawi, *Manāzil al-Sā'irin*, Cairo 1326, S. 16 f.; al-Ghazzāli, *Iḥyā'*, Cairo 1282, IV, 323—332; Ausg. mit Komm. von al-Murtaḍā, Cairo 1311, X, 42 ff.; übers. von H. Bauer, *Islamische Ethik*, I, *Über Intention, reine Absicht, u. Wahrhaftigkeit* u. s. w., Halle a. S. 1916, S. 45 ff.; R. Hartmann, *al-Kuschairis Darstellung des Sufitums* (*Türk. Bibl.*, Bd. XVIII), S. 15 ff., 59, 60.

IKHTILĀF (A.), soviel wie Meinungsverschiedenheit; im Gegensatz zu *idjmā'* [s. d.] der Dissensus der Autoritäten der islāmischen Gesetzkunde und Dogmatik in den die grossen Grundsätze nicht berührenden Einzelheiten der Gesetzesübung und Glaubenslehre, besonders der ersteren, wie er in den Verschiedenheiten der *madhāhib* und auch innerhalb eines jeden einzelnen derselben zutage tritt. Gegenüber gegenteiligen, die Einheitlichkeit der Praxis heischenden Anschauungen hat sich in der islāmischen Orthodoxie, angesichts der feststehenden Tatsächlichkeit solcher Verschiedenheiten, die Überzeugung von der Gleichwertigkeit derselben durchgerungen und hat in dem ursprünglich verschiedenen Khalifen, zuletzt dem Propheten selbst zugeschriebenen Lehrspruch, dass „die Verschiedenheit in der islāmischen Gemeinde ein Zeichen der (göttlichen) Gnade" sei, festen und gültigen Ausdruck gefunden. Die Registrierung dieser Verschiedenheiten hat im Islām seit dem Beginn der Entwicklung der Fikh-Wissenschaft eine grosse Literatur hervorgerufen, die am umfassendesten von Fr. Kern zusammengestellt ist.

Literatur: Snouck Hurgronje, in *RHR*, XXXVII, 178 ff. (= *Verspr. Geschr.* II, 306 ff.); Goldziher, *Die Zāhiriten*, S. 94—102; ders., *Vorlesungen über den Islam*, S. 51—53; ders., in *Beiträg. zur Religionswiss.*, herausgeg. von der Religionswissenschaftl. Gesellsch. in Stockholm, I (1913/1914), S. 115—142; F. Kern, in *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, LV, 61—73 und dessen Einleitung (arabisch) zu seiner Ausgabe von Ṭabari, *Ikhtilāf al-Fukahā'* (Kairo 1902); J. Schacht, *Das Konstantinopler Fragment des Kitāb Ikhtilāf al-Fuqahā' des Abū Ǧa'far Muḥ. b. Ǧarīr al-Ṭabarī*, Leiden 1933; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, Register.

IKRĀR (A.), d. h. Geständnis. Gibt der Beklagte im Prozess vor dem *ḳāḍī* zu, dass der Kläger recht hat, so bedarf es nach dem muslimischen Gesetz keines weiteren Beweises. Der Richter kann dann sofort seinen Spruch fällen. Ein Ikrār darf jedoch nur dann als gültig betrachtet werden, wenn er von einer volljährigen Person, im Vollbesitz der Verstandeskräfte, ohne jeden Zwang vor dem Richter erfolgt ist. Massregeln zur Erzwingung eines Geständnisses sind unbedingt verboten. Sogar ein Ikrār, den jemand etwa aus Furcht vor Geisselung abgelegt hat, ist ungültig. Handelt es sich um eine vermögensrechtliche Frage, so muss derjenige, der die Forderung anerkennt, ausserdem noch zu selbständigem Handeln fähig (*rashīd*) sein.

Hat man im Prozess die Berechtigung einer Klage einmal anerkannt, so ist ein späterer Widerruf des Ikrār ungültig, ausser wenn der Beklagte ein Verbrechen gestanden haben sollte, das einer als *ḥaḳḳ Allāh* geltenden Strafe [siehe ʿADHĀB] unterliegt.

Anerkennung von Kindern, die nicht in legitimer Ehe erzeugt sind, hat nach dem muslimischen Gesetz keine Gültigkeit. Ist aber die Abstammung eines legitimen Kindes unsicher und erkennt der Ehemann dann seine Vaterschaft ausdrücklich an, so bedarf er keines weiteren Beweises. Die Abstammung des Kindes steht dann durch den Ikrār fest. Die Erklärung darf aber weder den tatsächlichen Verhältnissen noch dem Gesetz zuwiderlaufen.

Auch noch in anderen Fällen kann nach dem Gesetz jemandes Genealogie unter gewissen Bedingungen durch Ikrār ohne näheren Beweis ausser Zweifel gestellt werden, z.B. wenn ein volljähriger, männlicher Muslim erklärt, dass jemand sein Vater, sein Bruder oder sein Oheim ist. Wird aber Verwandtschaft mit einem noch lebenden behauptet, so muss dieser seinerseits den Ikrār bestätigen, wenn nicht Jugend oder Irrsinn ihn dazu unfähig machen. Bezieht sich der Ikrār auf entferntere Verwandtschaftsgrade (z.B. Bruder oder Oheim), so müssen die Männer, durch deren Vermittelung die angebliche Verwandtschaft entstanden sein soll (z.B. Vater oder Grossvater), bereits gestorben sein.

Literatur: Das Kapitel über Ikrār in den Fikh-Büchern; C. Snouck Hurgronje, *Rechtstoestand van kinderen buiten huwelijk geboren uit inlandsche vrouwen die den Mohammedaanschen godsdienst belijden*, in der Zeitschr. *Het Recht in Nederl. Indië*, LXIX (1897), 133—136, 285—290; LXX (1898), 87—92 (= *Verspr. Geschr.* II 349 ff.); Th. W. Juynboll, *Handb. d. islām. Gesetzes*, S. 192 f., 314.

ILĀ. [Siehe ṬALĀḲ].

ILĀH (A.), Gott, ist unzweifelhaft dasselbe wie אֱלֹהִים, und die Frage der Ableitung ist hier wie dort dieselbe (*Encyclopaedia Biblica*, III, 3323 ff.; Gesenius-Buhl, *Hebr. und aram. Wörterbuch*, s. v.; Fleischer, *Kleinere Schriften*, I, 154 ff.; Fischer, in *Islamica*, I, 390 ff.). Hier beschränken wir uns allein auf das Arabische. Die vorislāmischen Mekkaner betrachteten *Allāh* als Eigennamen (*ism ʿalam*), und diese Anschauung ist tatsächlich auch im Islām die herrschende; die Argumente für die nur von wenigen vertretene Ansicht, dass es ein beschreibender Name (*ṣifa*) sei, siehe bei Rāzi, *Mafātiḥ*, ed. Kairo 1307, I, 83, 24 ff. Aber nach Rāzi (*a. a. O.*) waren al-Khalil, Sībawaihi und die meisten von den Begründern der islāmischen Grundwissenschaften (*al-uṣūliyūn*) der Meinung, dass das Wort keine Ableitung besitze, sondern *murtadjal* sei. Rāzi begründet diese Ansicht durch verschiedene Argumente a priori. Andere wollten nach Rāzi das Wort aus dem Syrischen oder dem Hebräischen ableiten; die Anhänger der Schule von Kūfa führten es auf *al-Ilāh* zurück, die der Schule von Baṣra hingegen auf *al-lāh*, wobei sie *lāh* als

Digitized by Birzeit University Library

Infinitiv von der Wurzel *l-y-h* „hoch sein, verborgen sein" betrachten. Natürlich zweifelte Rāzī nicht daran, dass *al-Ilāh* „die Gottheit" eine Etymologie besitze, wenn der Ausdruck tatsächlich auch wie ein Eigenname und gleichbedeutend mit *Allāh* verwendet wurde. Die Meinung des späteren Islām geht dahin, dass *Allāh* zwar ein Eigenname, aber trotzdem abgeleitet (*mushtaḳḳ*, *mankūl*) sei und zwar höchst wahrscheinlich von *al-Ilāh* in der einen oder anderen Bedeutung dieses Wortes. *Al-Ilāh* würde demnach bedeuten: 1. „der bereits genannte Gott", indem der Artikel *li' l-ʿahd* stehe, 2. „die Gottheit", 3. wäre der Ausdruck durch häufigen Gebrauch zu *Allāh* zusammengezogen und in dieser Form zu einem Eigennamen geworden. Dabei lebte *ilāh* „ein Gott" noch im Status constructus und in indeterminiertem Sinne fort, desgleichen im Plural *āliha* „Götter". Anscheinend kommt die getrennte Form *al-Ilāh* im Kur'ān nicht vor, aber in einigen Fällen scheint *Allāh* in derselben Bedeutung zu stehen. So in Sūra VI, 3: *wa-huwa 'l-lāhu fi 'l-samāwāti* „und er ist die Gottheit in den Himmeln" (vgl. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, ed. Lees, S. 394), ferner Sūra XXVIII, 70: *huwa 'l-lāhu lā ilāha illā huwa* „er ist die Gottheit, ausser welcher keine Gottheit ist" (vgl. *al-Kashshāf*, S. 1064). Später kam *al-Ilāh* in den oben angeführten Bedeutungen wieder in Anwendung und wurde und wird noch von theologischen Schriftstellern mehr gebraucht als unser „Gottheit". Nicht weniger als acht Ableitungen wurden für *ilāh* in Vorschlag gebracht (Rāzī, I, 84—86; Baiḍāwī, ed. Fleischer, I, 4), aber sie gehen tatsächlich alle auf die folgenden zurück: 1. *alaha* „verehren", aber, wie Zamakhsharī ausführt (*al-Kashshāf*, S. 8), sind die Verba mit der 5. und 10. Form Denominativa. 2. *aliha* „bestürzt, verwirrt sein", weil die Seele, wenn sie Gott inne wird, in Verwirrung gerät; dieselbe Bedeutung hat *waliha*. 3. *aliha ilā* „sich jemandem aus Schutz- oder Friedensbedürfnis oder aus Sehnsucht zuwenden", ebenfalls gleichbedeutend mit *waliha*. Die Schule von Baṣra leitete *Allāh* ab von *lāha*, das die beiden Bedeutungen „verhüllt sein" und „hoch sein" in sich vereinigt. Zamakhsharī erwähnt nur 1 und 2 und entscheidet sich für die letztere; in 2 und 3 ist vielleicht *waliha* die ursprünglichere Form; für den Wechsel vgl. *al-Muṭaṣṣal*, ed. Broch, S. 172, 22.

Literatur: Ausser der oben erwähnten: Ṭabarī, *Tafsīr*, I, 40; am Rande S. 53, 63 *Gharā'ib* von Nīsābūrī (gest. um 710; er hält sich eng an Rāzī, kritisiert ihn aber auch); am Rand von Rāzī, S. 18, 19 *Tafsīr* von Abu 'l-Su'ūd (gest. 982); *LA*, XVII, 358; ferner den Artikel ALLĀH oben, und Macdonald in Hastings *Dict. of Religion and Ethics*.

ILHĀM (a.), Inpiration, bedeutet wörtlich „hinunterschlucken lassen" (*LA*, XVI, 29, besonders die beiden letzten Zeilen). Im Kur'ān kommt es nur in der bekannten, aber schwierigen Stelle XCI, 8 vor: *fa-alhamahā fujūrahā wa-takwāhā* „da liess er (Allāh) sie (eine *nafs*) hinunterschlucken ihre Sünden und ihre Gottesfurcht". Die älteste exegetische Tradition (Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, 115 ff.) gibt zwei Erklärungen: 1. Allāh erklärte die beiden der *nafs*. 2. Allāh schuf sie in der *nafs*. Während die Mu'taziliten sich für die erstere entschieden (Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, ed. Lees, S. 1612), wählte der orthodoxe Islām die zweite, welche höchst wahrscheinlich auch die richtige ist; so Rāzī (*Mafātiḥ*, ed. Kairo 1308, VIII, 438) und Naisābūrī (am Rand von Ṭabarī, XXX, 100). Dagegen folgt Baiḍāwī (ed. Fleischer, II, 405) dem Zamakhsharī, und Abu 'l-Su'ūd (am Rand von Rāzī, S. 273) folgt Baiḍāwī; vgl. Brockelmann, *GAL*, II, 439. Am häufigsten wird aber der Ausdruck Ilhām in Verbindung mit der Lehre von den Heiligen gebraucht. Allāh offenbart sich auf zweifache Weise, auf eine spezielle, indem er dem betreffenden Menschen Erkenntnis einflösst und auf eine allgemeine, indem er Propheten mit seiner Botschaft sendet. Die erstere, besondere Offenbarung ist Ilhām, die zweite, allgemeine ist *waḥy*. Die Heiligen sind in besonderer Weise aufnahmefähig für dieses Ilhām, weil ihre Herzen gereinigt und darauf vorbereitet sind. Es unterscheidet sich dadurch von der intellektuellen Erkenntnis (*ʿilm ʿaḳlī*), dass es nicht durch Nachdenken und Schlussfolgerung gewonnen werden kann, sondern ganz plötzlich mitgeteilt wird, ohne dass der Empfänger das Wie und Woher und Warum anzugeben vermag. Es ist ein reines Geschenk der Freigebigkeit (*faiḍ*) Allāhs und unterscheidet sich vom *waḥy* nur darin, dass der das *waḥy* bringende Engel vom Propheten wahrgenommen werden kann und dass die im *waḥy* enthaltene Botschaft für die ganze Menschheit bestimmt ist, während Ilhām den Empfänger allein angeht. Vom *waswās*, der dämonischen Einflüsterung, unterscheidet es sich sowohl hinsichtlich des Urhebers — hier ein Engel, dort ein Dämon — als auch der Dinge, zu denen er anreizt — hier Schlechtes, dort Gutes — (Ghazzālī, *Iḥyā'*, ed. Kairo mit Komm. von Saiyid Murtaḍā, VII, 244 ff., 264 f.; D. B. Macdonald, *Religious Attitude and Life in Islam*, S. 252 ff., 275 ff.). Während aber die Tatsache des Ilhām allgemein angenommen war, warfen sogar Ṣūfīs die Frage auf, ob die durch dasselbe erlangte Erkenntnis notwendig eine wahre sei. So behauptet Hudjwīrī (*Kashf al-maḥdjūb*, übers. von Nicholson, S. 271), dass das Ilhām keine sichere Erkenntnis (*maʿrifa*) von Allāh geben könne; aber Ghazzālī würde wohl gesagt haben, dass Hudjwīrī den Ausdruck Ilhām im Sinne einer Idee verstand, die jemand in seinem Geiste vorfindet, und nicht von dem Ausstrahlen des göttlichen Lichtes in der Seele, welches einmal wahrgenommen unmöglich missverstanden werden kann. Andere lehrten, dass es wohl dem Empfänger eine Sicherheit gebe, dass es aber nicht zur Überzeugung anderer angewandt oder als eine Erkenntnisquelle für die Menschen überhaupt betrachtet werden könne. Das scheint auch die Meinung Nasafī's gewesen zu sein; vgl. seine *ʿAḳā'id* mit den Kommentaren des Taftāzānī und anderer, ed. Kairo 1321, S. 40 f. Eine sehr merkwürdige Anwendung des Wortes, nämlich im Sinn von „Instinkt" findet sich bei Ibn Khaldūn (*Muḳaddima*, ed. Quatremère, II, 331, übers. von de Slane, II, 384), aber dieser Gebrauch scheint, wenn auch die Bedeutungsentwicklung ganz natürlich ist, von anderen nicht angenommen worden zu sein. Doch spricht Ibn Ḥazm (*Milal*, V, 17) von Ilhām als einer *ṭabīʿa* und weist dafür auf Kur'ān XVI, 70 hin, wo vom Instinkt der Bienen die Rede ist.

Literatur: Ausser der im Text angegebenen: *Dict. of Techn. Terms*, S. 1308; Djurdjānī, *Taʿrīfāt*, ed. Kairo 1321, S. 22 unten; Rāghib al-Iṣfahānī, *Mufradāt*, S. 471; Massignon, *Tawāsīn*, S. 125—128.

ʿILM ist das allgemeinste Wort im Arabischen für „Erkenntnis". In den Wörterbüchern wird es oft mit *maʿrifa* und *shuʿūr* gleichgestellt (Lane

Digitized by Birzeit University Library

S. 2138c), aber es besteht zwischen den dreien doch ein ausgeprägter Unterschied im Gebrauch. Das Verbum regiert einen oder den doppelten Akkusativ, je nachdem es die Kenntnis einer Sache oder eines Satzes bedeutet (vgl. deutsch „kennen" und „wissen"). Aber *maʿrifa* bedeutet „durch Erfahrung oder Nachdenken zur Erkenntnis gelangen" und schliesst ein vorausgehendes Nichtwissen ein. Es kann daher nicht im ursprünglichen Sinne auf die Erkenntnis Allāh's angewandt werden, wenngleich einige dies auf Grund von Beispielen behaupteten, in denen das Wort von Allāh gebraucht wird (*Kitāyat al-ʿawāmm*, Kairo 1315, S. 11). *Shuʿūr* ist „Wahrnehmung", besonders von Einzelheiten; *shāʿir* ist derjenige, der etwas „inne wird, fühlt", daher „Dichter". Eine andere frühe Unterscheidung hat bereits Goldziher hervorgehoben in seinem Artikel FIḲH (s. oben). Während *ʿilm* im frühesten Sprachgebrauch die Kenntnis bestimmter Dinge bedeutete (*Kurʾān*, *taʿsīr*, *aḥkām*), bezeichnete man mit *fikh* die selbständige Geistesstätigkeit. Demgemäss war *faḳīh* (Pl. *fuḳahāʾ*) einer, der einer solchen Tätigkeit fähig ist; gegenwärtig aber bezeichnet das Wort einen einfachen Rechtskundigen untergeordneten Ranges oder Kasuisten, während *ʿālim* (Pl. *ʿulamāʾ*), der Bedeutungserweiterung von *ʿilm* zu „Wissenschaft" und *ʿulūm* zu „Wissenschaften" entsprechend, die Bedeutung „Gelehrter" im weitesten Sinne des Wortes und besonders in dem von „geistig tätig" angenommen hat. Gegen diesen Bedeutungswandel legt al-Ghazzālī kräftige Verwahrung ein in seinem *Ihyāʾ*, Buch I, Kap. 3, wo er besonders tadelt, dass die im Kurʾān enthaltenen Lobpreisungen des *ʿālim* in bezug auf Allāh, also des „Gottesgelehrten", diesen Dialektikern und Kanonisten gelten sollten. Dieser Umstand führte andererseits auch eine scharfe Scheidung herbei zwischen dem *ʿālim* und dem *ʿārif*; der letztere ist ein der mystischen Erkenntnis durch unmittelbare Erfahrung und Vision teilhaftig Gewordener, beinahe, aber nicht ganz dasselbe wie Gnostiker. Man vergleiche über diese Unterscheidung zwischen ʿIlm und *maʿrifa* in der ṣūfischen Theologie die *Risāla* von al-Ḳushairī, ed. Kairo 1290, mit dem Kommentar des Zakariyāʾ al-Anṣārī, IV, 60 ff. Indem aber ʿIlm auf das philosophische Gebiet übertragen wurde, musste es sich dem System der scholastischen Theologen (*mutakallimūn*) unterwerfen, welche ihm eine Stelle in dem Schema der aristotelischen Prädikamente (*al-maʿḳūlāt*) anwiesen. Da ist es ein *ʿaraḍ* („Akzidens" im Sinne der alten Logiker) und zwar eines der mit dem Leben zusammengehörigen (*mukhtass bi ʾl-ḥayāt*), mit dem Willen, der Macht usw. in die Klasse der Modalitäten (*kaifiyāt*) der *nafs* gehörig, d. h. der niederen appetitiven Seele (vgl. *Mawāḳif* von Ījī mit Komm. von Djurdjānī, ed. Būlāḳ 1266, S. 272 ff.; *Dict. of Techn. Terms*, S. 1061, vgl. auch S. 1055—1066). Das Wissen ist entweder ewig (*ḳadīm*) oder zeitlich entstanden bzw. hervorgebracht (*ḥādiṯ*, *muḥdaṯ*), je nachdem es in Gott oder in einer Kreatur vorhanden ist, und zwischen diesen beiden besteht keine Ähnlichkeit. Das zeitlich entstandene Wissen ist dreierlei Art: intuitiv (*badīhī*), notwendig (*ḍarūrī*) durch sinnliche Evidenz oder allgemeine Übereinstimmung (*khabar mutawātir*) und deduktiv (*istidlālī*). Vgl. die *Ṭabaḳāt* des Nasafī mit dem Kommentar des Taftāzānī und anderer, ed. Kairo 1321, S. 18 ff., und verschiedene kurze Definitionen von ʿIlm in den *Taʿrīfāt* des Djurdjānī, s. v. Diejenigen scholastischen Theologen, welche zwischen ʿIlm und *maʿrifa* unterschieden, gebrauchten das erstere Wort vom Zusammengesetzten und Universellen, *maʿrifa* von einfachen (*basīṭ*; vgl. *basīṭ* in Djurdjānī's *Taʿrifāt*) und partikulären Dingen (Taftāzānī zu Nasafī, S. 40). Eine andere Unterscheidung betrifft das Verhältnis von ʿIlm und *ʿamal* „Werke" im theologischen Sinne. Es gibt nämlich ein *ʿilm naẓarī*, wie die Kenntnis der Dinge; wer sie erkannt hat, hat dem Begriff Genüge getan. Ihm steht gegenüber das *ʿilm ʿamalī*, die Kenntnis der religiösen Pflichten (*al-ʿibādāt*), die nur dann vollständig ist, wenn man sie auch in die Tat umsetzt (Rāghib, *Muḥāḍarāt*, S. 348). Etwas verschieden hiervon ist die Darstellung im *Tanḳīḥ* des Karāfī (ed. Kairo 1306, S. 193). Es ist die Pflicht jedes Muslim, Erkenntnis zu suchen; wer sie daher erwirbt und nach ihr handelt, hat ein doppeltes Verdienst des Gehorsams; wer keines von beiden tut, war doppelt ungehorsam; wenn er das Wissen besitzt und nicht darnach handelt, war er einmal gehorsam. Dies führt letzten Endes zur Frage nach dem heilbringenden Glauben (*īmān*).

Für eine beschreibende Einteilung aller Künste und Wissenschaften, die schriftlich niedergelegt sind (*al-ʿulūm al-mudawwana*), vgl. *Dict. of Techn. Terms*, S. 2—53. Ibn Khaldūn in seiner *Muḳaddima* (*faṣl* V, VI) behandelt diese mehr historisch und philosophisch in ihrer Entwicklung und Beziehung zu den wesentlichen Lebensäusserungen (ed. Quatremère, II, 272 ff.; Übers. von de Slane, II, 319 ff.). Aber für die Gesamtheit der Wissenschaften gibt es eine fundamentale Unterscheidung, nämlich die von lobenswerten und tadelnswerten (*al-maḥmūda wa ʾl-maḏmūma*); zu den letzteren gehören alle diejenigen, die weder für diese noch für die andere Welt von Nutzen sind. Die Grundlage für diese Unterscheidung ist die oft angeführte Tradition, dass der rechte Islām bei einem Mann sich darin zeigt, dass er unterlässt, was ihn nichts angeht (*mā lā yaʿnīhi*). Daher muss der religiöse Muslim diejenigen Wissenschaften meiden, die für sein zeitliches Leben oder sein ewiges Heil keinen erkennbaren Nutzen gewähren (al-Ghazzālī, *Ihyāʾ*, Buch I, Bāb 2; Ibn Khaldūn, *Muḳaddima*, ed. Quatremère, III, 136; Goldziher, *Muh. Studien*, II, 157, und *ZDMG*, LXVII, 532; Hudjwīrī, *Kashf al-Maḥdjūb*, übers. v. Nicholson, S. 11).

ILYĀS, der biblische Prophet Elia, wird im Kurʾān zweimal erwähnt. Sūra VI, 85 wird er zusammen mit Zakariyāʾ, Yaḥyā und ʿĪsā einer der *Ṣāliḥūn* genannt, ohne weitere Einzelheiten. Sūra XXXVII, 123—130 wird seine Geschichte erzählt auf die Weise, welche für alle Prophetengeschichten im Kurʾān stereotyp ist. Dass Muḥammad doch etwas mehr über ihn wusste, geht aus der Erwähnung des Baʿl hervor, der von den Kommentatoren verschiedentlich aufgefasst wird, bald als „Herr", bald als Götze, der auch der Stadt Baalbekk seinen Namen gegeben hat, bald als ein Weib, dem die Israeliten dienten. Vs. 130 wird er Ilyāsīn genannt, was zu viel Kopfzerbrechen Veranlassung gegeben hat; indes geht aus dem Zusammenhang hervor, dass dieser Name nur wegen des Reimes auf *īn* von Muḥammad mit gewohnter Freiheit neugebildet worden ist.

Die Kommentare zu Sūra XXXVII, 123 ff. sowie die Universalhistoriker und Sammler von Prophetenlegenden wissen über Ilyās folgendes zu erzählen. Er lebte unter der Regierung des Königs Aḥāb (bei al-Thaʿlabī Lāḏjab) und dessen Gemahlin Iza-

Digitized by Birzeit University Library

bal (verschieden geschrieben). Aḥāb pflegte Ilyās zu folgen, aber die Israeliten dienten dem Baʿl. Eines Tages jedoch sagte zu Aḥāb von ihm los, weil die Könige, welche den Göttern dienten, ebensoviel Erfolg hätten wie er. Darüber erstaunt, flehte Ilyās zu Gott, ihm die Verfügung über den Regen zu verleihen. Darauf entsteht eine drei Jahre währende Dürre; in dieser Zeit verbirgt sich Ilyās und wird doch mit Nahrung versorgt. Er heilt Alisaʿ, den Sohn einer Witwe, der dann sein Jünger wird. Am Ende der drei dürren Jahre wirft Gott ihm vor, dass durch seine Härte viele Unschuldige umkämen. Daraufhin schlägt Ilyās den Israeliten vor, ihre Götter um Hilfe anzuflehen und, wenn diese nicht hören, sich zu Gott zu bekehren. Die Götter können ihre Verehrer nicht erhören, und auf Ilyās' Gebet hin kommt der erwünschte Regen. Die Israeliten bekehren sich jedoch nicht. Dieser Verstocktheit überdrüssig bittet Ilyās Gott, ihn aufnehmen zu wollen. Als er mit seinem Jünger Alisaʿ hinausgeht, erscheint ihnen ein feuriges Pferd. Unter dem Schrei Alisaʿ's fährt Ilyās hinauf. Gott transformiert ihn: er wird zu einem gefiederten Lichtwesen, das über alle menschliche Sinnlichkeit erhaben, halb Engel halb Mensch, irdisch und himmlisch zugleich ist. — So die Fassung bei al-Ṭabarī.

Viel ausführlicher ist al-Thaʿlabī. Bei ihm wird die Königin Arbīl (Izebel), die Stellvertreterin Lāḏjab's, als ein Ausbund aller Schlechtigkeit geschildert. Ihr Kanzler ist jedoch ein gläubiger Mann, der seinen Glauben verbirgt. Wie in der Bibel ist hier die Nabotgeschichte (Nabot wird Mazdakī, offenbar Erinnerung an Mordochai, genannt) die Veranlassung zu Ilyās' Mahnrede und des Königs Zorn. Ilyās verbirgt sich sieben Jahre lang in Felsklüften. Darauf erkrankt Lāḏjab's am meisten geliebter Sohn. Vierhundert Baʿalspriester ziehen aus, um Ilyās, die angebliche Ursache der Krankheit, zu töten. Dieser flösst ihnen aber solchen Respekt ein, dass sie voller Furcht zurückkehren. Dann schickt Lāḏjab fünfzig Krieger, welche Ilyās zurufen, dass sie sich bekehrt haben. Dieser bittet Gott, sie, falls sie lügen, zu verbrennen. So geschieht es, und einer zweiten Sendung von Kriegern ergeht es ebenso. Schliesslich schickt Lāḏjab den gläubigen Kanzler der Königin mit einem Freibrief und einer verräterischen Bande. Auf Gottes Rat geht Ilyās mit, um den Kanzler zu retten. Bei der Ankunft im Palast stirbt das Kind, so dass der König den Ilyās vergisst und dieser unbemerkt fortgehen kann. Da der Aufenthalt im Gebirge ihn langweilt, zieht er in das Haus der Mutter des Propheten Jonas ein, der, damals ein Kind, durch Ilyās vom Tode erweckt wird. Dann zieht er sich wieder ins Gebirge zurück und bittet Gott, ihm für sieben Jahre die Verfügung über den Regen zu geben. Sie wird ihm aber nur für drei Jahre überlassen, während welcher er selbst von Vögeln ernährt wird. Ganz Israel hat jetzt Hunger zu leiden, nur eine Witwe wird von Ilyās auf wunderbare Weise mit Mehl und Öl versehen. Das weitere der Ilyāsgeschichte, von der Heilung des Alisaʿ ab, läuft mit Ṭabarī's Fassung so gut wie parallel. Auch hier wird Ilyās zu einem halb menschlichen, halb himmlischen Wesen, das den Menschen wo l auf Erden erscheint. So wird bei al-Thaʿlabī von einem erzählt, dem Ilyās in Palästina begegnet sei; nach einem Gespräch sei er auf seinem Kamel weitergezogen.

Es gibt im Qurʾān noch eine Eliasgeschichte, obwoh . a ... der Name nicht genannt und die Person, welche hier die Stelle des Elias einnimmt, von der Tradition nicht mit ihm, sondern mit al-Khaḍir identifiziert wird. In der 18. Sūra vs. 64 ff. wird erzählt, wie Mūsā und sein Diener, auf ihrem Zug mit dem Fische, einen Knecht Gottes antreffen, dem Mūsā folgen will. Der Ungenannte erwidert aber, dass Mūsā die dazu nötige Selbstbeherrschung nicht besitze. Auf ihrem gemeinsamen Zuge verübt der Knecht Gottes verschiedene anscheinend undankbare oder grausame Taten. Mūsā macht ihm darüber jedesmal Vorwürfe, so dass der Führer sich schliesslich von ihm trennt, nachdem er ihm gezeigt hat, dass jede seiner scheinbar schlechten Taten ihre Berechtigung hatte. — Die jüdische Legende weiss von einem Zuge des Elias mit Josua ben Levi zu erzählen, auf dem Elias ähnliche Taten verrichtet wie der ungenannte Knecht Gottes im Qurʾān; und auch hier wird der scheinbar mit Recht darob erzürnte Josua b. Levi von Elias wegen seines voreiligen Urteils zurechtgewiesen. Die Ähnlichkeit zwischen beiden Erzählungen ist so gross, dass man kaum zweifeln kann, dass die qurʾānische auf die jüdische zurückgeht. Wie gesagt, wird der ungenannte Knecht Gottes im Qurʾān gewöhnlich als al-Khaḍir aufgefasst. Es ist jedoch zu beachten, dass z.B. al-Baiḍāwī ad Sūra XVIII, 64 sagt: „man sagt auch, dass es Elisaʿ, auch dass es Ilyās war". Diese Verwechselung von al-Khaḍir und Ilyās ist bezeichnend, und hier sollen weitere Fälle erwähnt werden. Sie hat ihre Ursache darin, dass auf Grund der biblischen Erzählung über Elia's Aufnahme dieser wie al-Khaḍir zu den Unsterblichen gerechnet wurde. Vielleicht weist schon al-Khaḍir's Name dahin. Al-Khaḍir, „der Grüne", ist nämlich nur Epitheton des Mannes, der B-l-y-ā, oder nach einer anderen Lesart, Y-l-y-ā, d. h. Elias hiess. Aber sonst sind sie Zwillingsbrüder, nicht genealogisch, sondern ihrer Wirksamkeit und ihrem gemeinschaftlichen Auftreten nach. Zusammen sind sie zur Lebensquelle gewandert und haben aus ihr getrunken, ein Zug, der ursprünglich nur in die Alexanderlegende gehört, aber von neuem Ilyās' Unsterblichkeit verbürgt, wie denn auch sein Name wohl als *al-ʾās*, „die Myrte", das Symbol der Unsterblichkeit, interpretiert wird. So sollen Ilyās und al-Khaḍir, als sie die erste Offenbarung an Muhammad erlebt hatten, zu sterben gewünscht haben. Aber Muhammad soll ihnen entgegengehalten haben: „O Khaḍir, dir liegt es ob, meiner Gemeinde beizustehen in der Einöde, und dir, o Ilyās, liegt es ob, meiner Gemeinde auf dem Meere zu helfen". Gewöhnlich jedoch ist al-Khaḍir-Glaukos der Seedämon, während Ilyās der Schutzpatron auf dem Lande ist. Die beiden verbringen jedes Jahr den Ramaḍān in Jerusalem, dabei das Fasten beobachtend. Dann pilgern sie nach Mekka, ohne dass jemand sie erkennt, ausser wem Gott diese Gnade schenkt. Ihre Speise ist Wasserpetersilie (*karafs*) und Trüffeln (*kamʾa*). Nach der Pilgerfahrt scheren sie einander (*kamʾa*). Nach der Pilgerfahrt scheren sie einander die Haare und trennen sich unter Eulogien. Wer die Haare und trennen sich unter Eulogien. Wer die Formeln morgens und abends dreimal hersagt, se immun gegen Diebstahl, Feuer und Ertrinken ist immun gegen Diebstahl, Feuer und Ertrinken (*sark, ḥark, ġhark*), sowie gegen die Obrigkeit, den Satan, Schlangen und Skorpionen. Al-Khaḍir und Satan, Schlangen und Skorpionen. Al-Khaḍir und Ilyās kommen jede Nacht beim Damm Alexander's zusammen, wo sie in der Luft fliegen. Auch in der jüdischen Legende fliegt er herum, um überall Hilfe zu erweisen. [S. weiter den Art. AL-KHAḌIR].

Ausser al-Khaḍir kennt die muslimische Legende

Digitized by Birzeit University Library

den unsterblichen Henoch-Idrīs [s. d.]. So ist Ilyās auch mit diesem wieder identifiziert worden: in verschiedenen Genealogien des Ilyās wird gesagt, dass er eigentlich Idrīs sei. Gewöhnlich aber wird seine Genealogie auf Aaron zurückgeführt: Aaron, Eleazar, Pinchas; letzterer wird als sein Grossvater bezeichnet. Der Name seines Vaters ist, vielleicht aus Tisbi, zu N-s-b-y, Y-s-y, und schliesslich zu Yāsīn geworden.

Es ist noch zu bemerken, dass Ilyās, wie al-Khadir, des öfteren mit dem heiligen Georg identifiziert wird [s. den Art. DJIRDJIS], wahrscheinlich weil auch dieser als Schutzpatron gilt.

Literatur: Die Kur'ānkommentare zu Sūra VI, 85; XXXVII, 123—130; XVIII, 64; Ṭabarī, *Annales* (ed. de Goeje), I, 415, 540 ff.; Diyārbakrī, *Taʾrīkh al-khamīs*, I, 107; Thaʿlabī, *Kiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1290), S. 221 ff.; Ṭabarī (ed. Zotenberg), I, 409—411, 373; Friedländer, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig —Berlin 1913), Register s. v. Elias; Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Leipzig 1902), S. 187 f. — Die jüdische Eliaslegende: Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, V, 133—135.

IMĀM (A., Plur. *aʾimma*). Dieser Ausdruck wird im Kur'ān siebenmal im Sing. und fünfmal im Plur. gebraucht, wo er bedeutet: „Merkmal, Muster, Vorbild, Führer" usw. Im gewöhnlichen Leben wird er als Terminus technicus in drei verschiedenen Bedeutungen verwandt:

1. Imām = Leiter des gemeinschaftlichen Gebets (*ṣalāt*; s.d.). Jeder angesehene Muslim, der in der Technik der *ṣalāt* hinreichend bewandert ist, kann als Imām fungieren. Sind keine vorhergehenden Anordnungen getroffen, so fällt diese Ehre dem gelehrtesten oder angesehensten Mitglied der Versammlung zu. Gewöhnlich aber stellt die Gemeinde, die eine Moschee besitzt, gegen Entgelt einen besonderen Mann an, der die erforderliche theologische Bildung besitzt und bei allen Gebeten als Imām zu fungieren hat. Das Amt eines Imām, die *imāma*, ist weder ein Beruf noch ein Rang: der Imām ist nur so lange ein *imām*, als er wirklich mit der Leitung des Gebets betraut ist. Die Perser gebrauchen den Ausdruck *pīsh-namāz*.

2. Die Sunniten allein legen den Ausdruck Imām in ehrendem Sinne den hervorragenden Gelehrten des Islām bei, wie z.B. den Gründern der orthodoxen Schulen usw. (vgl. Imām Abū Ḥanīfa, al-Shāfiʿī, al-Ghazzālī usw.).

3. Die Verwendung des Ausdrucks Imām bei den Shīʿiten ist so zahlreich und so verschieden, dass hier nicht alle Fälle besprochen werden können. Die Entwicklung des Imām-Begriffs ist sehr lang und verwickelt; hier seien nur die Hauptstadien berücksichtigt. Der Kerngedanke, worin alle shīʿitischen Sekten übereinstimmen, ist die Idee von einem Nachkommen ʿAlī b. Abī Ṭālib's als obersten Herrscher der Welt des Islām. Alles andere war der Gegenstand langer und erbitterter Streitigkeiten.

Die früheste Stufe des Imām-Begriffs, die bei den Zaiditen noch am reinsten erhalten ist, verlangt von dem Imāmats-Anwärter in erster Linie eine einwandfreie Genealogie, die seine direkte Abstammung entweder von Ḥasan oder Ḥusain, den Söhnen ʿAlī's, zeigt. Er darf nicht minderjährig sein, muss gesund an Körper und Geist sein, muss gründliche theologische Kenntnisse und eine allgemeine Befähigung zum Herrscher besitzen. Er kann entweder von seinen Anhängern gewählt werden oder das Imāmat durch Waffengewalt einnehmen. Die Zaiditen glauben, wahrscheinlich im Gegensatz zu allen anderen Shīʿiten, dass zu ein und derselben Zeit mehrere rechtmässige Imāme existieren können, oder es auch eine Zeit geben kann, in der überhaupt kein Imām auftritt.

Die nächste Stufe, die frühe ithnā-ʿasharitische und ismāʿilitische Gedanken widerspiegelt, fasst den Ausdruck Imām im wesentlichen noch als ein Synonym zu *khalīfa*, d.i. Khalife, und legt ihn nicht nur den ersten Khalifen bei, sondern auch den gottlosen Umaiyaden und den ʿAbbāsiden, bezeichnet sie jedoch als falsche Imāme. Das Amt des wirklichen Imām wird aber schon in dieser Stufe als jene göttliche Einrichtung angesehen, welche die Sendung des Propheten fortsetzt und die Leitung der Menschheit nach ihm zur Aufgabe hat. Daher kann es zu einer bestimmten Zeit nur einen rechtmässigen Imām geben, nämlich einen direkten Nachkommen ʿAlī's und des Propheten durch des letzteren Tochter Fāṭima. Er ist so ein rechtmässiger Nachfolger ʿAlī's und der früheren Imāme. Seine Würde kann nur erblich sein und wird ihm von seinem eigenen Vater durch dessen besondere Anstellung (*naṣṣ*) übertragen. Er hat nicht nur das ausschliessliche Anrecht auf die irdische Herrschaft über die ganze islāmische Welt, sondern ist auch der einzige oberste geistliche Leiter des Islām. Letztere Würde kommt ihm als dem alleinigen Kenner der esoterischen Seite der Religion des Islām zu, die der Prophet, da er bei seinen Anhängern kein Verständnis dafür voraussetzte, nur dem ʿAlī b. Abī Ṭālib, seinem nächsten Gefährten, Verwandten und Freund, den er immer als seinen Bruder behandelte, offenbarte. Der wirkliche Imām erbt dieses geheime Wissen von seinen Vorvätern, und er besitzt daher die ausschliessliche Autorität, endgültige und verbindliche Auslegungen des Kur'ān und der Ḥadīthe zu geben, auf denen das Rechtssystem des Islām beruht. Hierin vertraut er der wunderbaren Führung (*taʾyīd*) Gottes und ist deshalb unfehlbar (*maʿṣūm*), obwohl gelegentlich seine Handlungen falsch erscheinen mögen, da gewöhnliche Sterbliche die höheren Motive seines Handelns nicht kennen.

Diese Stufe kann man als die beginnende „orthodox"-shīʿitische Auffassung ansehen. Ihre frühe Entwicklung musste sich einen Weg bahnen durch die Fülle heterodox-shīʿitischer Ideologien, die aus verschiedenen Verschmelzungen des frühen Islām mit Resten vorislāmischer Vorstellungen, hauptsächlich mit den Lehren verschiedener gnostischer Sekten, des Manichäismus, Mazdaismus usw. hervorgegangen waren. Diese Sekten (*ghulāt*; s. GHĀLĪ) hatten gewöhnlich extreme Anschauungen, indem sie diesen oder jenen ʿAliden vergötterten, den sie als den rechtmässigen Imām der Zeit erachteten. Obgleich diese Gedanken stärkere Spuren in der Shīʿa hinterliessen, als man erwarten sollte, besonders in den volkstümlichen Formen der Religion, so waren die Sekten doch ziemlich ephemere Erscheinungen, die selten eine oder zwei Generationen überlebten.

Die ursprüngliche gemässigte oder „orthodoxe" Imāmtheorie war beständig wesentlichen Modifikationen unterworfen und erhielt neue Dogmen durch verschiedene historische Begebenheiten, so z.B. durch Vorkommnisse in der Familie der Imāme, Spaltungen unter ihren Anhängern, Aufkommen

Digitized by Birzeit University Library

messianischer Erwartungen usw. So gab das Aussterben der verschiedenen Imāmen-Linien Anlass zu Spekulationen über die religiöse Bedeutung der Zahl der Imāme in einer Linie, über die Theorie des *satr* (Verborgenseins) oder des Verschwindens (*ghaiba*) oder der Unterbrechung (*wakf*) usw. Der verborgene Imām wurde der erwartete Messias, der Mahdī (der göttlich Geleitete) oder der *kā'im*, „einer, der aufsteht" am Ende der Welt usw. All solche Theorien, die von verschiedenen Gruppen der Bewegung ausgestellt wurden, brauchten unendlich viel Zeit und Arbeit zu ihrer Ausbildung, Systematisierung und Begründung durch geeignete Stellen aus Kur'ān und Hadīth mit Hilfe des *ta'wīl*-Verfahrens, d.h. der massgebenden allegorischen Auslegung.

Die nächste wichtige Stufe in der Entwicklung dieser Lehre begann mit dem all-islāmischen Bestreben, die griechische Philosophie und ihre Methoden den Erfordernissen der fortschreitenden muslimischen Theologie dienlich zu machen, etwa gegen Ende des IV. (X.) Jahrh.'s. Während weniger intellektuelle Kreise sich nur solcher Hilfsdisziplinen wie der Logik usw. bedienten, unternahmen die Höherstehenden eine vollständige Angleichung des islāmischen Dogmas an die Ideen der damaligen Philosophie, d.h. der späteren und ziemlich eklektischen Form des Neu-Platonismus. In diesen Theorien entwickelte sich der Glaube an Propheten und Imāme schnell zu den Vorstellungen kosmischer Prinzipien oder Kräfte. Wenn der Mensch, wie die späteren griechischen Schulen lehrten, die Krone der Schöpfung ist, dann ist der Prophet, der „vollkommene Mensch" (*al-insān al-kāmil*), die Quintessenz des Kosmos. Er ist eine Art Kanal, durch den die göttliche organisierende une regulierende Energie den Menschen und so der Welt zufliesst. Da in der antiken Philosophie solche urgestaltende Kraft die Weltvernunft (*'akl al-kull*) war, so musste der Prophet als ihre menschliche Hypostase angesehen werden. Ferner wurde in demselben System der *'akl al-kull* in seinem Wirken durch seine Emanation, die Weltseele (*nafs al-kull*), ergänzt. Dies konnte sicher nur in dem Imām, dem geistigen Führer der Menschheit, hypostasiert werden. Gewaltige Arbeit war es wieder, streng islāmische Theologie den Richtlinien frühscholastischer Philosophie und Kosmogonie anzupassen; man machte sie zu einer symbolischen Kopie des Kosmos, indem man das Prinzip der göttlichen Offenbarung und ihre Träger, Propheten und Imāme, in den Mittelpunkt stellte.

Fāṭimidische Theologen waren die ersten, denen eine solche Umgestaltung völlig gelang. Ihre Theorien, denen nur Leute mit guter Bildung folgen konnten, galten als eine esoterische Lehre, die nur für Intellektuelle bestimmt war. Die führenden Geister anderer shī'itischer Sekten gingen alle denselben Weg, nur langsamer; zu gewissen Zeiten wurden sie sogar von den Sunniten, den Ṣūfis und in gewisser Hinsicht von al-Ghazzālī überholt. Jede Sekte entwickelte ihre Terminologie, aber ihre Gedankengänge waren auffallenderweise gleich.

Die letzte bedeutende Stufe in der Entwicklung der Imāmatstheorie wurde mit dem Sieg der shī'itischen Ṣafawidendynastie in Persien erreicht. Man kann sie als ein Zeichen der Reaktion und des Niedergangs oder als ein Zugeständnis an die niederen Klassen der Bevölkerung in ihrem Verlangen nach dem Wunderbaren betrachten. Der extreme Ton der Lehre war anscheinend in der Tatsache begründet, dass all die reichhaltigen symbolischen Ausdrucksmittel der persisch-ṣūfischen Dichtung für die Verherrlichung der Imāme herangezogen wurden, die abgesehen von dem, was sie auf religiösem Gebiete waren, auch als die Vorfahren der regierenden Könige galten. Durch Verherrlichung der Imāme in gewählten, übertriebenen, fast ekstatischen Ausdrücken pflegte der Dichter indirekt den König zu preisen und tat so seine Treue und seinen politischen Eifer kund. Jede Besonnenheit und Nüchternheit verantwortlicher und gelehrter Theologen wurde in den Wind geschlagen, und nur phantastische Spekulationen in ṣūfisch-ekstatischem Stil fanden Bewunderer.

In dieser neuen Form der Imāmatstheorie ist die wichtigste kosmische Kraft das göttliche Licht der Führung, das aus der Vorewigkeit stammt und das eigentliche Instrument der Schöpfung ist. Seine Träger, die Imāme, folgen einander in ununterbrochener und nicht unterbrechbarer Kette. Einer von ihnen ist immer in der Welt anwesend; diese wird untergehen, sobald der Imām von ihr, wenn auch nur für einen Augenblick, verschwindet. Die Rolle des Imām im All ist dieselbe wie die eines *pīr* oder *murshid* in einer Ṣūfi-Gemeinde; nur mit Hilfe seiner Führung kann man das Wissen um die Wahrheit, d.h. die Rettung, erlangen. Mit dem Lichte des *imāmat*, das beständig in die Welt fliesst, nahm die Einrichtung des Propheten- oder Apostelamtes nur eine untergeordnete Bedeutung ein, wie eine Reihe periodischer „Missionsfeldzüge" der Gottheit, die sich zur Verkündung der ewigen Religion gegen die laue und ungehorsame Mehrheit des Menschengeschlechtes richteten.

Der erste *pīr* in diesem Sinne war in islāmischer Zeit in der Tat 'Alī, obwohl er dem Anschein nach nur ein Schüler des Propheten war. Das Verhältnis zwischen Imām und Gott ist in dieser Theorie ungefähr dasselbe wie zwischen Jesus Christus und der Gottheit in der christlichen Theologie und ist der Gegenstand vieler mystischer Allegorien. Diese Phase kann man shī'itischen Neu-Gnostizismus nennen. Obgleich die gelehrten Theologen sie niemals guthiessen, wurde sie doch die Ideologie der grossen shī'itischen Masse und beeinflusste nicht nur stark persische Ṣūfis, sondern auch die persischen und 'indischen Ismā'īliten.

Diese Hauptstadien in der Entwicklung der Imāmatsidee darf man nicht so verstehen, als ob sie in allen Zweigen der Shī'a gleichmässig aufeinander gefolgt seien. Tatsächlich existierten nicht nur in verschiedenen Sekten, sondern auch innerhalb ein und derselben Sekte verschiedene Phasen nebeneinander, wobei die entwickeltere Ansicht als esoterische Lehre angesehen wurde. Die allgemeine Handhabung des Prinzips der *takiya* begünstigte diese Verhältnisse sehr.

Von all den zahlreichen Formen der Imāmatstheorie in den verschiedenen shī'itischen Sekten werden besonders zwei oft missverstanden. Eine ist der mutmassliche Glaube an die Seelenwanderung des Imām, seine Wiedergeburten, Inkarnationen usw. All solche Dinge finden sich in den Vorstellungen sehr rückständiger und primitiver Sekten selten, auch die grosse Mehrheit der Shī'iten hat nichts damit zu tun. Am besten kann dies ein Bild aus dem modernen Leben erläuten: der Strahl aus dem Projektionsapparat des „göttlichen Lichtes" wird ständig auf das Haupt des Imām gerichtet, der im übrigen ein gewöhnlicher Sterblicher ist. Sobald er stirbt, wird dieser Strahl sofort auf das

Digitized by Birzeit University Library

Haupt seines Nachfolgers gelenkt. Die Seele und der Körper, die Persönlichkeit des Imām haben eine Existenz, die von dem ewigen göttlichen Licht der *imāma* völlig unabhängig ist.

Eine andere Frage ist die, ob der Imām Wunder wirken kann. Der Volksglaube war in diesem Punkte immer besonders zäh und verlangte Wunder von den Imāmen als Beweis ihrer göttlichen Sendung oder schrieb ihnen diese Fähigkeit aus freien Stücken zu. Aus einleuchtenden Gründen wiesen die Imāme und die führenden Kreise der Gemeinde solche Gedanken energisch zurück. Das beliebte ausschlaggebende Argument ist der berühmte Kur'ānvers Sūra XVII, 110: „Ich bin ein Mensch wie ihr". [S. weiter die Artikel ITHNĀ-ʿASHARIYA und SABʿIYA].

IMĀM-BĀRA (arab.-hindūstānī), „(abgeschlossener) Raum der Imāme", Gebäude, worin das Muḥarramfest in Indien gefeiert wird und wo während des Festes die *taʿziya* [s. d.] aufbewahrt werden, wenn man sie nicht in feierlicher Prozession herumträgt. Bisweilen dient es auch als Mausoleum für den Gründer und seine Familie. Die bekanntesten Imām-Bārā sind die von Lucknow und Murshidābād.

Literatur: Mrs. Meer Hassan Ali, *Observations on the Mussulmans of India* (Oxford 1917) I, 33; H. G. Keene, *Handbook of Lucknow* (Calcutta 1875), S. 102 f.: J. H. T. Walsh, *Hist. of the Murshidabad District* (London 1902), S. 76 f.

IMĀM AL-ḤARAMAIN. [Siehe AL-DJUWAINĪ].

IMĀMĪYA. [Siehe IMĀM; ITHNĀ ʿASHARIYA].

IMĀM-SHĀH, d.i. Imām al-Dīn ʿAbd al-Raḥīm b. Kabīr al-Dīn Ḥasan b. Ṣadr al-Dīn, ein Missionar der Nizārī-Ismāʿīliten in Persien [s.d. Art. ISMĀʿĪLIYA], der nach der Überlieferung Ende des IX. (XV.) Jahrh.'s eine grosse Menge Hindus in Gudjrāt bekehrte.

Sehr wenig Zuverlässiges ist über ihn bekannt. Er gilt als ein Nachkomme des ersten nizāritischen Ismāʿīli-Missionars, der im VIII. (XIV.) Jahrh. nach Indien kam, nämlich des *pīr* Shams al-Dīn oder „Shamsi Tabrīz" (nicht zu verwechseln mit dem bekannten Shamsī Tabrīz, dem Gefährten Djalāl al-Dīn Rūmī's!). Dieser *pīr* ist in Multan begraben. Auf ihn folgten sein Sohn Naṣīr al-Dīn und sein Enkel Shihāb al-Dīn. Des letzteren Sohn, *pīr* Ṣadr al-Dīn, bekehrte viele Hindus der Lohana-Kaste im unteren Sindh und in Kachh zum Ismāʿīlismus; später wurden sie unter dem Namen Khodjas bekannt. Sein Sohn und Nachfolger Kabīr al-Dīn Ḥasan war ebenfalls ein berühmter Heiliger und Missionar. Bei seinem Tode (wahrscheinlich um 853 = 1449) folgte ihm sein Bruder Tādj al-Dīn (gest. ca. 872 = 1467). Imām Shāh besuchte Persien und predigte nach dem Tode seines Vaters in Gudjrāt, wohl unter der Regierung des Shāh Maḥmūdī Begrā (1458—1511). Er liess sich in Pirāna (zehn Meilen von Aḥmadābād) nieder, wo er in der ersten Hälfte des X. (XVI.) Jahrh.'s starb. Soweit sich feststellen lässt, kann er nicht als der Begründer einer neuen Sekte betrachtet werden, da er dem Imām seiner Zeit treu ergeben blieb. Aber sein Sohn und Nachfolger Nūr oder Nar Muḥammad Shāh proklamierte sich später selbst zum Imām und führte so eine Spaltung in der Gemeinde herbei. Die Anhänger Nar Muḥammad's und seiner Nachfolger werden Satpanthi genannt. Zahlreich ist die Sekte noch in Gudjrāt, Baroda und im östlichen Khāndesh; sie zerfällt in mehrere Zweige.

Imām Shāh war der Autor mehrerer Werke in älterem Sindhī und in Gudjrātī; neun Werke sind noch erhalten.

Literatur: W. Ivanow, *The Sect of Imam Shah in Gujrat*, in *JBRAS*, 1936, S. 19—70, wo ältere Literatur angegeben ist.

IMĀN (A.), Glaube. Der Grundbegriff der Wurzel ʾ-m-n ist „Gemütsruhe" und „Sicherheit vor Furcht" (Rāghib, *Mufradāt*, S. 24; *LA*, XVI, 160, Z. 6 ff.). Mithin kann die vierte Form sowohl bedeuten „furchtlos machen" als „sein Vertrauen in etwas oder auf jemand setzen", und daher bedeutet in der Theologie al-Īmān: 1. das Vertrauen auf Allāh und den Glauben an ihn, seinen Propheten und seine Botschaft und 2. den Inhalt dieser Botschaft. Für eine nähere Prüfung der erstern dieser beiden Bedeutungen kommen im allgemeinen drei Punkte in Betracht (vgl. Ghazzālī's *Iḥyāʾ*, Buch II, Kap. IV):

I. Der Kur'ān unterscheidet bisweilen und braucht ebenso oft in gleichem Sinne Īmān und *islām* und ist bezüglich ihres Verhältnisses zu guten Werken zweideutig. Daraus entstand eine theologische Polemik, die sich in den Traditionen widerspiegelt, und der technische Gebrauch von Īmān ist darum in *fikh* und *kalām* sehr widersprechend. Eine Überlieferung, die nach ausdrücklicher Versicherung von Muḥammad stammen soll, sagt, dass jeder, der in seinem Herzen noch Glauben (Īmān) im Gewicht eines Körnchens hat, dem Höllenfeuer entgehen wird. Aber was bedeutet hier Īmān? Einige lehrten, es sei einfach ein innerliches Festhalten (*ʿaḳd bi'l-ḳalb*), andere fügten hinzu ein Bekennen mit der Zunge (*shahāda bi'l-lisān*); wieder andere verlangten noch ein drittes Moment, nämlich die als die (5) Grundpfeiler bezeichneten Werke (*ʿamal bi'l-arkān*). Die erste Auslegung vertraten die meisten Aṣḥʿariten und Māturīditen, die zweite die Ḥanafiten und die dritte die Khāridjiten. Die Karrāmiten hielten dafür, dass der Glaube bloss ein Annehmen mit der Zunge (*taṣdīḳ bi'l-lisān*), d. h. Bekennen (*iḳrār*) und also mit Islām im engern Sinne gleichbedeutend sei. Andere wie die Djahmiten, eine Sekte der Djabariten, behaupteten, der Glaube sei nur eine mit dem Verstand (*ʿaḳl*) erworbene Erkenntnis (*maʿrifa*) Allāhs und eine durch Offenbarung erhaltene Kenntnis der Botschaften der Propheten. Der orthodoxe Islām ist zu dem Schluss gekommen, den er wie gewöhnlich für den Standpunkt der Altvordern (*al-salaf*) erklärt, dass der Glaube in der inneren Annahme der verkündeten Dogmen und dem beständigen Daranfesthalten (*taṣdīḳ*, *iʿtiḳād*), in dem Bekennen mit der Zunge (*iḳrār*, *ḳawl*) und in guten Werken bestehe. Das zweite Moment bedeutet Islām im engern Sinne. Wer allen drei Forderungen genügt, wird ins Paradies eingehen. Wer jedoch *taṣdīḳ* und *islām* besitzt und mit einer einzigen unbereuten Todsünde (*kabīra*) auf dem Herzen stirbt, ist nach der Meinung der Muʿtaziliten weder ein Gläubiger (*muʾmin*), noch ein Ungläubiger (*kāfir*), sondern *fāsiḳ*, „ein Verworfener" und bleibt ewig im Höllenfeuer. Im letzten Punkt stimmten die Khāridjiten mit den Muʿtaziliten überein, doch glaubten sie, dass alle Sünden Todsünden seien. Der orthodoxe Islām bezeichnet einen vorhin Geschilderten ebenfalls mit *fāsiḳ*, lässt ihn jedoch eventuell ins Paradies eingehen, indem für sündige Gläubige das Feuer nur ein Fegfeuer, nicht die Hölle bedeutet und gute Werke nicht zum Wesen des Glaubens gehören, sondern nur Ergän-

Digitized by Birzeit University Library

zungen sind. In das entgegengesetzte Extrem verfielen die Murdjiʾiten, „die Aufschiebenden". Die Entstehung dieser Sekte in den ersten Zeiten des Islām beruht geschichtlich auf der Schwierigkeit, welche die Frommen darin fanden, als Muslime auch solche zu betrachten, die sich als Muslime bekannten, aber berüchtigte Übeltäter waren. Die Khāridjiten erklärten solche ohne Rückhalt für Ungläubige; die Murdjiʾiten dagegen zogen vor, die Entscheidung bis zur Enthüllung aller Geheimnisse durch Allāh „aufzuschieben" und vorläufig jeden, der sich für einen Muslim ausgab, auch als solchen anzusehen. In der einen oder andern Form und bis zu einem gewissen Grade hat der Islām diesen Standpunkt angenommen. Alle, die beim Gebet die Kibla beobachten, sind unbefragt als Muslime zu betrachten. Die spätern Murdjiʾiten aber dehnten diese Lehre in eine antinomistische Häresie aus. Sie lehrten nämlich, dass der Glaube den Menschen erlöse und böse Werke die Wirksamkeit des Glaubens nicht hindern, ebenso wie das Vollbringen guter Werke einen Ungläubigen nicht retten könne (van Vloten, *Irdjāʾ*, in *ZDMG*, XLV, 161 ff.; Goldziher, *Vorlesungen*, Index sub *Murdjiʾa*). Schliesslich ist noch die Rede von jemand, der den Islām bekennt und als Muslim handelt, d. h. die rituellen und sonstigen äussern Gebräuche des Islām beobachtet, aber keinen innern Glauben hat. Er ist ein Heuchler (*munāfik*) und Ungläubiger. Hierbei ist daran zu erinnern, dass „Gehorsam" (*ṭāʿa*) und „gute Werke" (*ʿamal ṣāliḥ*) im Islām ursprünglich und gewöhnlich Gehorsam gegen das Ritualgesetz (*al-ʿibādāt*) bedeuten.

II. Kann der Glaube zunehmen und abnehmen? Im Ḳurʾān ist oft von einer Zunahme des Glaubens die Rede, und die Ansicht der Altvordern (*al-salaf*) war, dass Akte des Gehorsams eine Steigerung und Akte des Ungehorsams eine Abschwächung des Glaubens bewirkten. Damit glaubten sie, — so lehrte der spätere Islām, — dass die geistige Annahme des Glaubens (*taṣdīḳ*) unverändert bestehen bleibe, und dass die guten Werke nicht als Bestandteile des Glaubens oder als sein Wesen beeinflussend, sondern als ihn quantitativ vermehrende Ergänzungen zu betrachten seien. Umgekehrt werde der Glaube durch Akte des Ungehorsams quantitativ vermindert, während sein Wesen unverändert bleibe. Daher konnte der Prophet sprechen vom Glauben im Gewicht eines Körnchens, womit er ausdrückte, dass sein Mass sich verändern könne, und al-Ghazzālī zeigt mit grosser psychologischer Wahrheit und Feinheit, wie edle Taten den Glauben nähren. Jedoch blieb die Frage als Gegenstand für Disputierübungen bestehen. Diejenigen, die glaubten, dass der Glaube im „Fürwahrhalten" (*taṣdīḳ*) und in guten Werken (*ʿamal*) bestehe, lehrten dass er zu- und abnehmen könne, während diejenigen, die den Glauben einfach als *taṣdīḳ* bezeichneten, lehrten, dass bei ihm von einer Quantität nicht die Rede sein könne.

III. Schon früh scheint eine Abneigung bestanden zu haben gegen die Aussage: „Ich bin ein Gläubiger" (*anā muʾmin*) ohne die beigefügte Einschränkung: *in shāʾ Allāh* („wenn Allāh will") und noch mehr gegen den Zusatz *ḥaḳḳan* („in Wahrheit" oder „wirklich") oder *ʿinda ʾllāh* („in den Augen Gottes"). Beispiele werden zitiert in Ghazzālī's *Iḥyāʾ*, II, Kap. 4, *Masʾala*, III; vgl. den Kommentar des Saiyid al-Murtadā. Darum verlangten die Ashʿariten sowie die Mehrzahl der Shāfiʿiten, Mālikiten und Ḥanbaliten die Hinzusetzung von *in shāʾ Allāh*, während die Māturiditen und Ḥanafiten diese verboten und den Zusatz *ḥaḳḳan* gestatteten. Sie wandten ein, dass die Worte „wenn Allāh will" einen Zweifel einschlössen, und dass Zweifel in solcher Verbindung Unglauben (*kufr*) bedeute. Hiergegen führten die Ashʿariten an, dass jene Formel gebraucht werde, nicht um Zweifel an der Wirklichkeit der absoluten Annahme des Glaubens auszudrücken, sondern *a*) um vor der Selbstüberhebung zu bewahren, dass man sich selbst für rein erkläre (*tazkiyat al-nafs*; vgl. Sūra IV, 52; LIII, 33); *b*) aus Höflichkeit (*taʾaddub*) und zur Erlangung eines Segens (*tabarruk*), indem man alles dem Willen Allāhs überlässt; *c*) um einen Zweifel auszudrücken an der Vollkommenheit des Glaubens, wenn auch nicht an seiner Wirklichkeit, oder, falls gute Werke als Teil des Glaubens gerechnet werden, einen Zweifel am wirklichen Vorhandensein solcher Werke; schliesslich *d*) um es Allāh anheimzustellen, ob er den Gläubigen im Glauben sterben lassen will, denn alle Weltdinge müssen nach ihrem Ende (*khawātīm*) beurteilt werden. Für die ashʿaritische Ansicht s. die oben genannte Schrift Ghazzālī's, für die māturiditische Taftāzānī's Kommentar zu den *ʿAḳāʾid* des Nasafī (Kairo 1321, S. 127 ff.).

Literatur: Ausser der bereits angeführten Literatur vgl. noch Idjī, *Mawāḳif*, ed. Soerensen, S. 274—290, ed. Būlāḳ 1266, S. 593—600; *Dict. of Techn. Terms*, S. 94—98; Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Imān*; Krehl, *Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islām* (Leipzig 1877); A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, Index, s. v. *imān* und Faith.

ʿIMRĀN, der biblische ʿAmrām, war Sohn des Yishar b. Ḳāhith b. Lāwī und ehelichte Yukhābid, die ihm in seinem siebzigsten Lebensjahre Mūsā gebar. Er lebte 137 Jahre und starb (Ibn al-Athīr, I, 119; al-Thaʿlabī, S. 99; al-Kisāʾī, S. 201 und Ṭabarī, I, 443). Diese Darstellung weicht insofern von der biblischen ab, als nach Exodus, VI, 20 Amram Sohn des Kehat und Bruder des Yizhar war und ein Alter von 137 Jahren erreichte. ʿImrān wurde zum Grosswezīr Āgyptens ernannt und musste jede Nacht am Lager Firʿawn's Wache stehen (al-Kisāʾī, S. 201). Eines Nachts erblickte er in den Gemächern Firʿawn's einen Vogel, welcher auf seinen Flügeln seine Gattin trug. Sofort entbrannte seine Liebe zu ihr, und er wohnte ihr dort bei. Der Vogel trug sie hierauf in ihre Wohnung zurück, ohne dass die tausend Wächter, welche vor dem königlichen Palast aufgestellt waren, es gemerkt hätten. Des Morgens teilten die Sternkundigen dem König die bereits erfolgte Empfängnis seines zukünftigen Feindes mit, sowie auch dass sein Stern aufgegangen und helleuchtend sei. Firʿawn befahl den Hebammen Āgyptens, die schwangeren Frauen von Haus zu Haus abzusuchen und festzustellen. Diese wagten es jedoch nicht, auch die Gattin ʿImrān's einer Leibesuntersuchung zu unterziehen, weil sie wussten, dass ʿImrān sich von der Seite Firʿawn's nicht entfernte. So entging Mūsā dem sichern Tode (al-Kisāʾī, *ebd.*). Ebenso bezeichnet auch der Talmud Amram als den angesehensten Mann Āgyptens (Sōṭā 12; Bāba B. 120; Exodus R. I, 13). — Der im Ḳurʾān (Sūra III, 31) erwähnte ʿImrān, dessen Frau ihre Leibesfrucht Allāh weiht, ist mit dem biblischen ʿImrān oder ʿAmrām nicht iden-

Digitized by Birzeit University Library

tisch. Thaʿlabī (S. 220) hebt dies ausdrücklich mit dem Bemerken hervor, zwischen beiden Trägern dieses Namens sei ein Zeitraum von 1800 Jahren zu verzeichnen. Der Kurʾān spricht hier jedoch von „ʿImrān b. Māthān" oder „b. Sāhīn", dessen Frau „Hanna", Tochter des Fāḳūdh, die Mutter der Maryam und Grossmutter Jesu war. Demzufolge scheint unser „ʿImrān b. Māthān" mit „Jakob b. Matan" des Evangelium Matthäi, I, 15 identisch zu sein. — [Vgl. den Art. MARYAM].

Literatur: Die Kurʾānkommentare von Zamakhshari, Baidāwī etc., z. St.; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Kairo 1312, S. 91—92 und 220; al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, S. 193—195; Ṭabarī, *Annales*, I, 443—445; Ibn al-Athīr, I, 119—120; Weil, *Bibl. Legenden*, S. 131; Eisenberg, *Moses in der arab. Legende*, Krakau 1910, S. 16.

INDJĪL oder *Andjīl*, entstellt aus εὐαγγέλιον, Evangelium. Aus dem Kurʾān sowie auch aus zahlreichen Schriftstellern ersehen wir, dass die Muslime vom Evangelium eine gewisse Kenntnis hatten; es ist auch leicht, mit Hilfe einiger Zitate anzugeben, wie weit diese Kenntnis reichte; hingegen ist es oft recht schwierig, auf positive Weise und nicht durch blosse Induktion zu bestimmen, auf welchem Wege sie diese Kenntnis erworben haben. Sicherlich ist eine solche zum Teil mündlich vermittelt worden durch Kontroversen oder freundschaftliche Unterhaltungen, welche zwischen Christen und Muslimen stattfanden; aber dieser Weg der Mitteilung ist meistens der Geschichte verborgen. Zum Teil liegen auch christliche Erinnerungen zugrunde, die auf frühere zum Islām bekehrte Christen zurückgehen. In ähnlicher Weise macht sich christlicher Einfluss auch bei der Entstehung des Ṣūfismus geltend, in dessen Lehre man deutliche Spuren des Christentums erkennt (vgl. Carra de Vaux, *Gazali*, Paris 1902). Schliesslich darf man gewiss auch annehmen, dass es wissbegierige muslimische Araber gab, welche die von Christen veranstalteten arabischen Übersetzungen der Evangelien gelesen haben. Wir geben daher im folgenden eine kurze Darstellung davon, was man von diesen Übersetzungen wissen kann; darauf lassen wir eine Aufzählung der Entlehnungen aus dem Neuen Testament folgen, die im Kurʾān oder bei verschiedenen Schriftstellern überliefert sind.

Die christlichen Araber haben die Evangelien nach dem Griechischen, Syrischen und Koptischen übersetzt. Die Übersetzung aus dem Griechischen ist sehr früh erfolgt, wie sich aus dem hohen Alter der Manuskripte ergibt (Vatican, ar. 13, und Museo Borgiano-Propaganda), welche bis ins VIII. christl. Jahrhundert hinaufreichen. Nach Bar Hebraeus gibt es sogar eine noch ältere Übersetzung, die auf Befehl eines arabischen Fürsten ʿAmr b. Saʿd vom monophysitischen Patriarchen Johannes zwischen 631 und 640 angefertigt worden war. Georg, Bischof der Araberstämme Babyloniens, ein Zeitgenosse und Freund Jakobs von Edessa, schrieb Scholien zu den hl. Schriften; Sprenger (*Das Leben des Moḥammad*, I, 131 f.) glaubte sogar in einer Stelle des Muḥammad b. Isḥāḳ (ed. Wüstenfeld, S. 149 f.) ein Bruchstück einer vorislāmischen Übersetzung zu erkennen. Dieses Bruchstück enthält die Verse Joh. XV, 23—27; das Wort *almnḥmnā*, mit welchem παράκλητος wiedergegeben ist, ist weder arabisch noch syrisch, sondern palästinisch und ohne Zweifel sehr alt. Aber wenn man ihnen auch kein so hohes Alter zuschreiben will, so sind doch auf jeden Fall die ersten aus dem Griechischen angefertigten Übersetzungen kaum später als die muslimische Eroberung und die durch sie erfolgte Ausbreitung der arabischen Sprache.

Eine ebenfalls sehr alte Übersetzung aus dem Syrischen liegt in einer Leipziger Handschrift vor; nach den Untersuchungen von Gildemeister, *De Evangeliis* usw., S. 35 muss sie zwischen 750 und 850 entstanden sein. So konnten also die Muslime schon frühzeitig durch direkte Lektüre der arabischen Übersetzungen mit den hauptsächlichsten Büchern des Neuen Testamentes bekannt werden.

Ausser den kanonischen Evangelien besitzen wir arabische Rezensionen von folgenden neutestamentlichen Apokryphen: Evangelium der Kindheit, Protoevangelium des Jakobus, Paulusapokalypse, eine Predigt des Petrus und eine des Simon, ein Martyrium des Jakobus und des Simon sowie eine kleine Anzahl anderer, die in muhammedanischen Kreisen, wie es scheint, nicht bekannt geworden sind. R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1899, S. 96 führt eine Petrusapokalypse auf, die nach ihm ein arabisches Machwerk aus dem XIII. Jahrhundert ist.

Muḥammad kannte weniger die kanonischen Evangelien als vielmehr die apokryphen. Er schöpfte aber seine Kenntnis nicht aus rein christlichen Quellen, sondern muss sie von Judenchristen mündlich erhalten haben. Das erkennt man an der Art der im Kurʾān berichteten Legenden. Sie mussten ihre Form von solchen empfangen haben, welche Muḥammad Ḥanīfe nannte [s. den Art. ḤANĪF] und die ihre Religion auf Abraham zurückführten. Diese Frage ist übrigens nur ein Spezialfall der allgemeineren Frage nach dem Ursprung und den Quellen des Islām.

Als einer der Wege, auf welchem die christlichen Gedanken Eingang fanden, gilt auch die Dichtkunst. Dichter waren es, die zur Zeit des Ursprungs des Islām sich freiwillig nach Ḥira begaben, wo sie mit christlichen Arabern vertraut wurden; in Arabien erzählten sie dann die Legenden, die sie in den Schenken von Ḥira gehört hatten. Man nennt als solche Dichter Zaid b. ʿAmr b. Nufail und Umaiya b. Abi ʾl-Salt, von denen der letztere auch in den jüdischen Legenden besonders bewandert war. Der Dichter Waraḳa, ein Vetter der Khadidja, zu dem Muḥammad sich begab, nachdem er die erste Offenbarung erhalten hatte, hatte die christlichen heiligen Schriften studiert; nach Suhrawardī hatte er sogar das Evangelium übersetzt. So bildete die Poesie ziemlich lange Zeit ein Band zwischen Muslimen und Christen. Man weiss, mit welcher Gunst der christliche Dichter al-Akhṭal am Hofe der Umaiyaden aufgenommen wurde. Auch die Medizin und die Verwaltung führten vielfache Beziehungen zwischen den beiden Religionen herbei. Es sei nur erinnert an den Namen des Sergius Mansūr, Sekretär von vier Khalifen und Vater des Johannes Damascenus, ferner an die zahlreichen christlichen Schreiber, die in der muslimischen Verwaltung beschäftigt waren, wovon das durch al-Walīd b. ʿAbd al-Malik erlassene Verbot, ihre Bücher auf griechisch zu führen, Zeugnis ablegt. Aber kommen wir auf den Kurʾān zurück.

Jesus, Maria und das Evangelium werden häufig im Kurʾān erwähnt, und Muḥammad kennt, die Sittlichkeit betreffend, das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Evangelium und Kurʾān, nämlich die Güte und Barmherzigkeit (LVII, 27);

Digitized by Birzeit University Library

er kennt auch einigermassen die Parabel vom Säemann (XLVIII, 29), ferner die Ankündigung eines anderen Gottgesandten (VII, 156; vgl. Joh. XVI, 7); er weiss auch, dass das Evangelium als eine Bestätigung des Pentateuch auftrat (V, 50). Von den Wundern Jesu erwähnt er die Heilung des Blinden und des Aussätzigen sowie die Auferweckung von Toten.

Die populärste Tradition in jenen Kreisen, aus welchen der Prophet seine Kenntnisse schöpfte, scheint die der Verkündigung (Annunciatio) gewesen zu sein. „Er hat dich erwählt unter den Frauen", lässt er den Engel zu Maria sprechen (III, 37; vgl. Lukas I, 28). Desgleichen nimmt er die jungfräuliche Geburt von Jesus an (XXI, 91). Wenn im Ḳur'ān (IV, 156; III, 47) die Kreuzigung geleugnet wird, so folgt er darin der Meinung der christlichen Sekte der Doketen. Die ganz kurz (IV, 156) erwähnte Himmelfahrt bringt das Leben Jesu in dem Augenblick zum Abschluss, wo nach dem Evangelium die Leidensgeschichte einsetzen sollte (vgl. al-Zamaḫšarī, ed. Lees, I, 169, wo eine Tradition des Ibn 'Abbās angeführt wird).

Die Berufung der Apostel wird deutlich berichtet (III, 45—46); mit ihr wird die Einrichtung des Mönchtums in Verbindung gebracht wie bei den Iḫwān al-Ṣafā'. Aus der Apostelgeschichte finden wir im Ḳur'ān ein Wunder aufgeführt: Jesus lässt für seine Apostel eine gedeckte Tafel vom Himmel hernieder (V, 112—115; vgl. Acta Ap. X, 9 ff.). Die Geschichte, dass Jesus einen Vogel aus Lehm wunderbar belebt (III, 43; V, 110), ist dem Evangelium der Kindheit entnommen. Die Benennung Christi als der „zweite Adam" findet sich annähernd in Sūra III, 52. Den Ausdruck „gestärkt durch den hl. Geist", den Muḥammad in Sūra II, 81 gebraucht, hat er nicht verstanden; er verwechselt vielmehr den hl. Geist mit dem Erzengel Gabriel.

Die Kommentatoren führen die neutestamentlichen Legenden im Ḳur'ān noch weiter aus, besonders die von der Kindheit Marias. Überhaupt ist die Gestalt der Jungfrau Maria eine recht liebenswürdige im Ḳur'ān, und sie entfernt sich nicht all zu viel vom christlichen Empfinden. Dagegen ist die Gestalt Jesu viel unsicherer und gegenüber dem Evangelium sehr merklich herabgesetzt [vgl. d. Art. ʿIsā]. Jesus ist nur mehr ein frommer Prophet. Muḥammad lässt ihm den Namen Messias (IV, 169—170), aber dieser Name scheint für ihn keine bestimmte theologische Bedeutung zu besitzen. Von sonstigen neutestamentlichen Personen erwähnt Muḥammad noch Johannes den Täufer und Zacharias.

Einen bedeutenden Einfluss hat das Neue Testament auf die Tradition (*ḥadīth*) ausgeübt. Verschiedene Wunder, Aussprüche und Gedanken, welche Muḥammad oder seinen Anhängern zugeschrieben werden, haben ihre Quelle im Evangelium. So gehen die Berichte, dass Muḥammad Wasser oder Mundvorrat vermehrt, auf die Erzählung der Evangelien von der Brotvermehrung zurück, weniger wohl auf die von der Hochzeit zu Kana, wie Goldziher meint. Zahlreiche Traditionen betreffs der hohen Stellung der Armen und der Schwierigkeit der Reichen, ins Himmelreich zu gelangen, spiegeln die Lehre des Evangeliums wider und stehen im Gegensatz zur Anschauung der heidnischen Araber. Wie Goldziher gezeigt hat, legt Abū Dāwūd Muḥammad sogar eine Zurechtmachung des Vaterunser in den Mund. Desgleichen weist H. Lammens darauf hin, dass die Tradition, nach welcher Abū Bakr beim Anhören der Predigt des Propheten zu Tränen gerührt wird, christlichen Ursprungs ist. Die „Gabe der Tränen", die aus der christlichen Mystik bekannt ist, passte wenig zur Sinnesart der arabischen Eroberer.

An den Legenden vom Mahdī und an der muḥammedanischen Eschatologie hat die christliche apokalyptische Literatur einen starken Anteil.

Bei mehreren muslimischen Historikern findet man eine ziemlich ausgedehnte Kenntnis der Evangelien. Al-Yaʿḳūbī, einer der Väter der arabischen Geschichte, gibt davon einen Auszug. Auch ein Forschergeist wie al-Masʿūdī verhehlt nicht seine Beziehungen zu den Christen. In Nazareth besuchte er, wie er erzählt, eine von den Christen sehr verehrte Kirche und lernte von ihnen eine ganze Anzahl von evangelischen Berichten. Er kennt die Geburt Jesu in Bethlehem, seine Kindheit in Nazareth, den göttlichen Ausspruch Matth. III, 17: „Dies ist mein geliebter Sohn...", welchen er mit einiger Abänderung wiedergibt. Er weiss auch, nach dem evangelischen und nach anderen Berichten, von der Geschichte der Magier, die den Messias als Kind besuchen. Die Erzählung von der Berufung der Apostel gibt er genau wieder. Er nennt auch die vier Evangelisten und spricht vom Buch der Evangelien, das er auszugsweise genau wiedergibt, wie wenn er es gesehen hätte. Dagegen bezeigt er diesem Buch gegenüber ein gewisses Misstrauen, ganz im Gegensatz zu der hohen Verehrung, mit welcher der Ḳur'ān von ihm spricht. Ebenso ist al-Masʿūdī über das Leben der Apostel verhältnismässig gut unterrichtet. Er spricht zweimal vom Martyrium der Apostel Petrus und Paulus, schreibt aber auch dem letzteren dieselbe Art des Martyriums zu, die nach der Tradition nur dem hl. Petrus zuteil wurde. Den hl. Thomas kennt er als den Apostel Indiens. Überhaupt scheint Thomas nach Petrus der bei den Muslimen bekannteste Apostel zu sein, jedenfalls ist er es mehr als selbst Paulus.

Besser noch als al-Masʿūdī ist al-Bīrūnī unterrichtet. Dieser Schriftsteller musste, um seine „Chronologie" zu schreiben, nestorianische Christen konsultieren. Er kennt verschiedene Stellen des Evangeliums, desgleichen den Kommentar des Dāḏīšōʿ (Jesudad; vgl. Duval, *Lit. syriaque*, 2. Aufl., S. 84) und spricht von ihm mit einem gewissen kritischen Sinn. Die vier Evangelien sind in seinen Augen vier Rezensionen, die er mit den drei Kopien der Bibel vergleicht, der jüdischen, christlichen und samaritanischen; er bemerkt aber auch, dass diese Rezensionen stark voneinander abweichen. Al-Bīrūnī gibt die Genealogien Josephs nach Matthäus und Lukas vollständig wieder und berichtet in einer sehr interessanten Stelle, in welcher Weise die Christen diesen Unterschied erklären. Darnach spricht er von anderen Evangelien, welche die Marcioniten, Bardesaniten und Manichäer besitzen; die beiden ersten weichen ihm zufolge „in einigen Teilen" von den christlichen Evangelien ab, die übrigen stehen mit ihnen im Widerspruch. In Anbetracht all dieser verschiedenen Redaktionen urteilt er, dass man sich nicht viel auf den prophetischen Wert der Evangelien verlassen könne.

Die persische Bearbeitung der Chronik des Ṭabarī (franz. Übersetzung von Zotenberg) enthält neutestamentliche Legenden, welche ausführlicher gehalten sind als im arabischen Original und den-

Digitized by Birzeit University Library

jenigen entsprechen, die man in den Prophetengeschichten (*ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*) findet. So werden dort verschiedene Einzelheiten aus der Leidensgeschichte berichtet, wie die Verleugnung des „Simeon", der Verrat eines von den Aposteln, der nicht mit Namen genannt wird, und die Erzählung von Maria unter dem Kreuze. Im übrigen vertritt der Verfasser die muslimische Ansicht, dass man für Jesus eine andere Person unterschoben habe, die er Josua nennt. Was die Geschichte der Apostel betrifft, so gibt er die Tradition wieder, die Johannes nach Edessa kommen lässt.

In der mystischen Literatur begegnet man zahlreichen Anspielungen auf das Evangelium, ja, man gewahrt sogar eine gewisse Kenntnis der Auslegung einzelner Schriftstellen durch die Kirchenväter. Was jedoch die muslimischen Mystiker als Aussprüche Jesu anführen, ist weit entfernt, immer mit dem Evangelium übereinzustimmen; so sind diejenigen, welche al-Ghazzālī ihm zuschreibt, fast durchweg unrichtig. Dagegen findet man bei al-Suhrawardī eine genaue und vollständige Wiedergabe der Parabel vom Säemann. Die Schriften der Iḫwān al-Ṣafāʾ enthalten bemerkenswerte Stellen über die Kreuzigung Jesu, deren Tatsächlichkeit sie annehmen, über die Auferstehung, die Versammlungen der Apostel im Abendmalssaal und ihre Zerstreuung über die Erde. Die Apostelgeschichte (*Aʿmāl al-Ḥawāriyaʾ*) ist daselbst (Dieterici, S. 605) ausdrücklich zitiert. In Massignon's *al-Ḥallāj* findet sich u. a. eine Miniatur, auf welcher Ḥallādj am Kreuz mit dem Antlitz Christi abgebildet ist; vgl. auch den schönen epischen Roman *Sirat al-amir Ḥamza*, Kairo o. J., III, 822 ff.

Die philosophische Literatur bietet übrigens eine Anzahl von Kontroversen zwischen Christen und Muslimen. Es seien hier als berühmte Polemiker nur genannt der Christ Abū ʿAlī ʿĪsā b. Zurʿa, der im Jahre 387 eine Antwort gegen Abu 'l-Ḳāsim ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-Balḫī verfasste, und Yaḥyā b. ʿAdī, ein christlicher Gelehrter und Schüler des Fārābī. Letzterer lieferte eine Apologie des Christentums, welche er dem Shaiḫh Abū ʿĪsā Muḥammad b. al-Warrāḳ widmete; auch antwortete er auf einen Einwand al-Kindī's gegen die Dreifaltigkeit [s. auch die Art. ʿĪsā und AL-MAHDĪ].

Die muslimische Bevölkerung achtet im allgemeinen das Evangelium und hat eine Verehrung für Jesus und Maria. Die Türken nennen es *Indjīl sherīf*. Verschiedene Schriftsteller, welche in der Türkei lebten, haben berichtet, dass viele Türken insgeheim die Überlegenheit des Evangeliums über den Ḳurʾān anerkannten; sie erwähnen besonders den Fall des Ḳāḍī Efendi, der unter Sulaimān I. offen seine Vorliebe für das Evangelium aussprach und dafür hingerichtet wurde (d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, I, 153).

Literatur: Über die christlich-arabischen Übersetzungen: Guidi, *Versions arabes des Evangiles*, in *Atti de l'Acad. dei Lincei*, Scienze mor. e fil., Ser. IV, Bd. IV, 1888; G. Graf, *Die christliche arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*, Freiburg i. Br. 1905; H. Goussen, *Beitr. zur christl.-arab. Literaturgesch.*, Heft IV, *Die christl.-arab. Lit. der Mozaraber*, Leipzig 1909; Seb. Euringer, *Die Überlieferung der arab. Übers. des Diatessarons*, in *Biblische Studien*, XVII, 2. Lief., Freiburg i. Br. 1912; K. Vollers und E. von Dobschütz, *Ein spanisch-arab. Evangelienfragment*, in *ZDMG*, LVI, 633 ff.; I. Gildemeister, *De Evangeliis in arabicum et Simplici Syriaca translatis commentatio academica*, Bonn 1865; C. Peters, in *Biblica* Vol. 21 (1940), S. 138 ff.; ders. in *AO* Vol. 17 (1940), S. 124 ff. — Über Kontroversen: van den Ham, *Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos*, Leiden 1890; Goldziher, *Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitāb*, in *ZDMG*, XXXII, 341. ʿAlī b. Rabban al-Ṭabarī, *The Book of Religion and Empire*, übers. von A. Mingana, Manchester 1922, S. 140 ff. — Über den Einfluss des Neuen Testamentes auf die Tradition: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 382 ff., *Ḥadīth und Neues Testament*; ders., *Neutestamentl. Elemente in der Traditionslit. des Islam*, in *Oriens Christianus*, 1902, S. 390 ff. — Über die Apokryphen: *Indjīl al-ṭufūliya*, Evang. Infantiae, ed. H. Sike, Utrecht 1697; Thilo, *Codex apocr. N. T.*, Leipzig 1832; G. Brunet, *Les Evangiles apocryphes*, 2. Aufl., Paris 1863; R. Duval, *Litt. syriaque*, 2. Aufl., Paris 1900; P. Dib, in *Revue de l'Orient Chrétien*, 1905, S. 418—423, führt arabische Übersetzungen des Neuen Testamentes aus dem Koptischen und Syrischen auf. — Über die Dichter: L. Cheikho, *Poètes arabes chrétiens*, Bairūt 1890—1891; Lammens, *Le Chantre des Omiades*, in *JA*, 9. Ser., IV, 1894; Cl. Huart, *Une nouvelle source du Qorân*, in *JA*, 10. Ser., IV, 1904; Power, *Umaiya ibn Abī-ṣ-Ṣalt*, in *Mélanges de la faculté orientale*, Bairūt 1906; L. Massignon, *al-Ḥallāj*, Paris, 1922, II, 771.

Angeführte arabische Autoren: al-Yaʿḳūbī, ed. Houtsma, I, 74—89 (vgl. darüber Klamroth, *Der Auszug aus den Evangelien bei dem arab. Historiker Jaʿḳūbī*, in *Festschr. z. Einweihung des Wilhelm-Gymnasium*, Hamburg 1885, und G. Smit, *„Bijbel en Legende" bij den Arabischen schrijver Jaʿqubi*, Leiden 1907); al-Masʿūdī, *Murūdj*; al-Bīrūnī, *Chronology*, Übers. von Sachau; *Chronique de Tabari*, Übers. von H. Zotenberg, 1867—1874; al-Suhrawardī, *ʿAwārif al-maʿārif*, am Rand von Ghazzālī's *Iḥyāʾ*, Kairo 1312 (das Gleichnis vom Säemann steht I, 78—79); *Die Abhandlungen der Ichwan Es-Safâ*, ed. Dieterici, Berlin 1886, S. 594 ff.

AL-INSĀN AL-KĀMIL. Dieser Ausdruck, wörtlich „der vollkommene Mensch", bezeichnet bei den muslimischen Mystikern das höchste Musterbild der Menschheit, den Theosophen, der seine wesentliche Einheit mit Gott verwirklicht hat. Abū Yazīd al-Bisṭāmī (gest. 261 = 874), zitiert in der *Risāla* des Ḳushairī (Kairo 1315, S. 140, Zeile 12 ff.; vgl. R. Hartmann, *al-Ḳuschairīs Darstellung des Ṣūfitum*, in *TB*, Bd. XVIII, S. 168 unten f.), spricht von dem Mystiker, der, nachdem ihm gewisse göttliche Namen beigelegt worden sind, derselben „entwird" (*fanāʾ*; vgl. FANĀʾ) und „der Vollkommene und Vollendete" wird (*al-ḳāmil al-tāmm*). Den so geschilderten Menschen können wir mit al-Insān al-ḳāmil identifizieren, ein Ausdruck, der uns vielleicht zum erstenmal in den Schriften des Ibn al-ʿArabī (vgl. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Kap. I) begegnet und den Titel eines bekannten Werkes *al-Insān al-ḳāmil fī maʿrifat al-awāḫir wa 'l-awāʾil* von ʿAbd al-Karīm al-Djīlī [s. d.] bildet, der um 820 = 1417 starb. Diese Schriftsteller gründen ihre Theorie vom „vollkommenen Menschen" auf einen pantheistischen Monismus, der den Schöpfer (*al-ḥaḳḳ*) und die Geschöpfe (*al-ḫalḳ*) als sich

Digitized by Birzeit University Library

gegenseitig ergänzende Erscheinungsweisen des absoluten Seins betrachtet. Eine ähnliche, jedoch keineswegs identische Lehre hat schon al-Ḥallādj vorgetragen (s. *Kitāb al-ṭawāsīn*, ed. Massignon, S. 129 ff.). „Der Mensch", sagt Ibn al-ʿArabī, „vereinigt in sich die Form Gottes und die Form des Weltalls. Er allein offenbart die göttliche Wesenheit mit all ihren Namen und Attributen. Er ist der Spiegel, durch den Gott sich selbst reflektiert und darum die letzte Ursache der Schöpfung. Wir selbst sind die Attribute, mittelst deren wir Gott schildern, unser Dasein ist nur eine Vergegenständlichung des göttlichen Daseins. Ebenso wie wir Gottes für unser eignes Dasein bedürfen, bedarf Gott unser, damit ihm selbst seine Wesenheit offenbar werde".

Al-Djīlī, der in einigen Punkten von Ibn al-ʿArabī abweicht, gibt eine ausführliche und systematische Darlegung jener Theorie (s. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, S. 77 ff.). Seine Beweisführung ist ungefähr folgende:

Die Wesenheit (*dhāt*) ist das, woran Namen und Attribute geknüpft sind, obwohl in Wirklichkeit kein Unterschied zwischen der Wesenheit und ihren Attributen besteht. Sie kann entweder existieren oder nicht existieren. Die existierende ist entweder das reine Sein (Gott) oder ein Sein, das mit dem Nichtsein verbunden ist (die erschaffenen Dinge). Das absolute oder reine Sein ist die einfache Wesenheit ohne Manifestation von Namen, Attributen und Beziehungen. Der Prozess der Manifestation involviert ein Aufgeben der Einfachheit, das drei Stufen hat: 1. *aḥadiya*, 2. *huwiya*, 3. *aniya*. Hierbei erscheinen die Namen und Attribute, wodurch die Wesenheit erkannt wird. Sie werden mitgeteilt vermittelst mystischer Erleuchtung (*tadjallī*). Der vollkommene Mensch, der die Emanation des absoluten Seins aus sich selbst und dessen Rückkehr zu sich selbst darstellt, bewegt sich aufwärts durch eine Reihe von Erleuchtungen, bis er schliesslich in der Wesenheit aufgeht. Auf der ersten Stufe, die Erleuchtung der Namen genannt, „wird er vernichtet unter der Ausstrahlung des Namens, durch den Gott sich offenbart, so dass, wenn wir Gott mit jenem Namen anrufen, der Mensch uns antwortet, weil der Name von ihm Besitz ergriffen hat". Die zweite Stufe heisst die Erleuchtung der Attribute. Diese werden vom Mystiker nach dem Grade seiner Fassungskraft, der Fülle seiner Erkenntnis und der Festigkeit seines Entschlusses aufgenommen. Einigen Menschen offenbart sich Gott durch das Attribut des Lebens, andern durch das Attribut des Wissens, wieder andern durch das Attribut der Macht usw. Überdies kann dasselbe Attribut sich auf verschiedene Weise manifestieren. Einige z. B. vernehmen das göttliche Wort (*kalām*) mit ihrem ganzen Wesen, andere vernehmen es von menschlichen Lippen, erkennen es jedoch als Gottes Stimme an, manche auch werden dadurch in bezug auf zukünftige Ereignisse belehrt. Die letzte Stufe, welche die Erleuchtung der Wesenheit bildet, drückt das Siegel der Vergöttlichung auf den vollkommenen Menschen. Er wird jetzt zum Pol (*kuṭb*) des Weltalls, er ist allmächtig, nichts bleibt ihm verborgen; ihm gebührt, dass die Menschen sich anbetend vor ihm verneigen, weil er der Stellvertreter (*khalīfa*) Gottes in der Welt ist (vgl. Sūra II, 28). Indem er so gleichzeitig eine göttliche und eine menschliche Natur besitzt, bildet er ein Bindeglied zwischen Gott und den erschaffenen Dingen. Sein universeller Charakter (*djamʿiya*) gibt ihm eine einzigartige und überragende Stellung in der Ordnung des Daseins. Al-Djīlī teilt die Attribute Gottes in vier Klassen: Attribute der Wesenheit (Einheit, Ewigkeit, Schöpferkraft u. dgl.), Attribute der Schönheit (*djamāl*), Attribute der Majestät (*djalāl*) und Attribute der Vollkommenheit (*kamāl*). Während die Attribute der Schönheit, Majestät und Vollkommenheit sich sowohl im Diesseits als im Jenseits offenbaren, — Paradies und Hölle z. B. sind beziehungsweise absolute Offenbarungen der Schönheit und Majestät, — entfaltet der vollkommene Mensch allein die ganze Summe von göttlichen Attributen und besitzt das göttliche Leben in seiner ganzen Fülle. Diese mikrokosmische Funktion hat er nach der sūfischen Auslegung von Sūra XXXIII, 72 freiwillig als ein anvertrautes Pfand aus der Hand seines Schöpfers angenommen. Er vereinigt in sich die Urformen jedes geistigen und materiellen Dinges. Sein Herz entspricht dem Throne Gottes (*ʿarsh*), seine Vernunft dem himmlischen Schreibrohr (*kalam*), seine Seele der himmlischen Schicksalstafel (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), seine Natur den Elementen (*ʿanāṣir*). Er ist die Abschrift Gottes (*nuskhat al-ḥakk*); vgl. die Überlieferung, dass Gott den Adam nach seinem Ebenbilde schuf.

Diese Theorie zeigt den Einfluss gnostischer Ideen auf den Sūfismus (vgl. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, S. 150 ff.). Der Insān al-kāmil ist der *Insān al-ḳadīm* der Manichäer, der *Ādām ḳadmōn* der Kabbāla. Auf islāmischem Boden musste notwendigerweise der typische Übermensch der Prophet Muḥammad sein, dessen Präexistenz besonders in orthodoxen Kreisen ziemlich früh von selbst zum Dogma wurde (s. Goldziher, *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīt*, in *ZA*, XXII, 324 ff.). Viele Sūfis, welche die plotinische Lehre von der sich vererbenden Lichtstrahlung [*nūr muḥammadī*, s. d.] des Propheten). Ferner finden wir ein Zugeständnis an den Islām in dem Grundsatz, dass der vollkommene Mensch nicht aufhören darf, das Religionsgesetz zu befolgen. „Die Erfassung der höchsten Wesenheit", sagt al-Djīlī, „besteht darin, dass du mittelst göttlicher Offenbarung (*kashf*) erkennst, dass du Er bist, und dass Er du ist, und dass weder *ḥulūl* [s. d.] noch *ittiḥād* [s. d.] ist, und dass der Sklave ein Sklave und Gott der Herr ein Herr ist, und dass der Sklave weder ein Herr noch Gott ein Sklave wird".

Literatur: Ausser den bereits genannten Schriften vgl. noch Maḥmūd Shabistarī, *Gulshan-i rāz*, ed. Whinfield, II, 312—561; Tholuck, *Ssufismus*, Kap. 4; Palmer, *Oriental Mysticism*, Kap. 3; Shaikh Muḥammad Iḳbāl, *The Development of Metaphysics in Persia*, S. 150—174, die vollständigste Darlegung der philosophischen Anschauungen al-Djīlī's; Nicholson, *The Mystics of Islam*, Kap. 5.; H. H. Schaeder in *Isl.*, XIV (1924).

Digitized by Birzeit University Library

IRAM, Personen- oder Stammesname, der in der muslimischen Genealogie denselben Platz einnimmt wie Aram in der biblischen, wie aus einer Vergleichung der muslimischen Reihe ʿŪṣ b. Iram b. Sām b. Nūḥ mit der biblischen ʿŪṣ b. Aram b. Sem b. Noah hervorgeht. Die muslimische ist wahrscheinlich, wie viele andere, unter jüdischem Einfluss in die Historiographie eingedrungen und kann uns daher über die Verbreitung der Aramäer in Arabien keine neuen Aufschlüsse geben. Der Name wird mit dem unten zu behandelnden Iram Dhāt al-ʿImād identifiziert, dessen Vokalisation gegeben war; vielleicht ist diese Tatsache die Erklärung dafür, dass die Muslime Iram statt Aram sprechen.

Die Tradition hat den Zusammenhang mit den Aramäern noch weiter ausgesponnen: das Volk ʿĀd [s. d.] wurde Iram genannt; als die ʿĀditen jedoch vernichtet waren, ging der Name Iram auf Thamūd über, als deren Nachkommen die Nabatäer des Sawād galten. Auch war den muslimischen Gelehrten bekannt, dass Damaskus in alter Zeit Iram, d. h. Aram genannt wurde.

Literatur: s. den nächsten Art.

IRAM DHĀT AL-ʿIMĀD kommt im Kurʾān nur Sūra LXXXIX, 6 vor: „(5) Hast du nicht gesehen, wie dein Herr getan hat mit ʿĀd, (6) Iram dhāt al-ʿImād, desgleichen nicht erschaffen wurde in den Ländern". — Das Verhältnis zwischen ʿĀd und Iram in diesen Versen kann verschieden aufgefasst werden, wie die Kommentare ausführlich darlegen. Ist Iram als Apposition zu ʿĀd gemeint, so ist es begreiflich, dass man auch Iram als Stammesname gefasst hat; ʿImād könnte dann im Sinne von „Zeltpfähle" gemeint sein. Nach anderen aber sind die Pfähle eine Bezeichnung der Riesengestalt der Iram, welche denn auch besonders hervorgehoben wird. Steht aber Iram zu ʿĀd im *iḍāfa*-Verhältnis, so wird es wahrscheinlicher, dass Iram dhāt al-ʿImād eine geographische Bezeichnung ist: „Iram mit den Säulen"; dies ist die vorherrschende Meinung bei den Muslimen. Was aber näher damit gemeint ist, darüber gehen die Meinungen sowohl im Orient wie im Okzident weit auseinander. Nach Yāḳūt ist die am zahlreichsten vertretene Auffassung diejenige, welche dhāt al-ʿImād als ein Epitheton von Damaskus betrachtet. Hier soll sich Djārūn b. Saʿd b. ʿĀd niedergelassen und eine mit Marmorsäulen geschmückte Stadt erbaut haben. Loth hat auch diese Tradition gebraucht als Stütze für seine Meinung, dass am Namen Iram lauter aramäische Traditionen haften.

Vielfach jedoch wird von den Muslimen Iram in den südarabischen Kreis bezogen, wohin auch ʿĀd gehört. ʿĀd hatte zwei Söhne, Shaddād und Shadīd. Nach dem Tode des letzteren unterwarf sich Shaddād die Könige der Welt; als er dann vom Paradiese hörte, liess er in den Steppen ʿAdens eine Stadt erbauen, welche ein Abbild des Paradieses sein sollte: ihre Steine waren aus Gold und Silber, ihre Mauern mit Edelsteinen besetzt usw. Als Shaddād, nachdem er Hūd's [s. d.] Warnung vernachlässigt hatte, die Stadt besehen wollte, wurde er mit seinem Gefolge, eine Tagereise von Iram entfernt, durch einen Orkan vernichtet und die ganze Stadt im Sande begraben.

In einer Tradition bei Masʿūdī (II, 421) endet die Geschichte nicht tragisch. Nachdem Shaddād Iram hatte erbauen lassen, wollte er auf der Stelle von Alexandrien ein Abbild der Stadt errichten. Als Alexander der Grosse dann nachher Alexandrien gründete, fand er die Spuren eines grossen Gebäudes mit vielen Marmorsäulen. Auf einer derselben war eine Inschrift des Shaddād b. ʿĀd b. Shaddād b. ʿĀd, in welcher er erzählt, dass er diese Stadt habe erbauen lassen nach dem Muster des Iram dhāt al-ʿImād; aber Gott habe seinem Leben ein Ende gemacht: niemand lasse sich verführen, zu grosses zu unternehmen. — Es ist leicht einzusehen, dass diese Tradition vom Alexanderroman abhängig ist, in welchem erzählt wird (Pseudo-Callisthenes, ed. C. Müller, I, 33), dass beim Bau Alexandrien's ein Tempel mit Obelisken zutage getreten sei, welcher mit einer Inschrift des weltbeherrschenden Königs Sesonchis versehen war. Ferner ist die Warnung, von welcher Masʿūdī's Inschrift spricht, ganz im Geiste des Alexanderromans. Man suche hier also keine einheimische Tradition über die Lage Iram's. Es muss jedoch bemerkt werden, dass auch Ṭabarī in seinem Ḳurʾānkommentar die Meinung anführt, dass Iram mit Alexandrien identisch sei.

Weiter wird erzählt, dass ein gewisser ʿAbd Allāh b. Ḳilāba auf der Suche nach zwei Kamelen zufällig auf die begrabene Stadt gestossen sei, aus deren Ruinen er Moschus, Kampfer und Perlen für Muʿāwiya mitgebracht habe. Das alles sei aber, sobald die Luft hinzutrat, verdorben. Muʿāwiya habe den Kaʿb al-Aḥbār zu sich berufen und über die Stadt befragt. Der habe sofort gesagt: das muss Iram mit den Säulen sein, das unter deinem Khalifat aufgefunden werden sollte von einem Manne, dessen Äusseres so und so ist. Die Beschreibung des Mannes passte genau auf ʿAbd Allāh. — Man beachte den kaum verhaltenen Spott, mit welchem Masʿūdī das alles erzählt (*Murūdj*, IV, 88).

Nach den muslimischen Gelehrten hat dieses Iram dhāt al-ʿImād bei ʿAden, oder zwischen Sanʿā' und Ḥaḍramawt, oder zwischen ʿUmān und Ḥaḍramawt gelegen. Es ist zu bemerken, dass die Namensform Iram südarabisch ist: Hamdānī erwähnt einen Berg und einen Brunnen des Namens Iram in Süd-Arabien. Diese Tatsache ist eine Widerlegung der Ansicht Loth's, welcher ausschliesslich an aramäische Beziehungen denken will.

Ebenso ist es klar, dass wir den Zusammenhang zwischen dem Stamm Iram = Aram und Iram dhāt al-ʿImād, welcher von der muslimischen Tradition angenommen worden ist, nicht anzuerkennen haben.

Die Geschichte der Auffindung des Familiengrabes von ʿĀd b. Iram findet sich in D. H. Müller's *Südarabische Studien* (*Sitzungsber. Akad. Wien*, philos.-hist. Klasse, Bd. LXXXVI, S. 134 ff.).

Literatur: Die Kommentare zu Sūra LXXXIX, 16; Masʿūdī (ed. Paris), II, 421; III, 271; IV, 88; Ṭabarī, *Annales*, I, 214, 220, 231, 748; Ḳazwīnī, *Āthār al-bilād* (ed. Wüstenfeld), S. 9 f.; Yāḳūt, *Muʿdjam*, s. v.; Diyārbakrī, *Khamis* (Kairo 1283), I, 76; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1290), S. 125—130; Hamdānī (ed. Müller), Index s. v.; D. H. Müller, *Die Burgen u. Schlösser*, S. 418; Caussin de Perceval, *Histoire*, I, 14; Sprenger, *Leben und Lehre Muhammeds*, I, 505—518; Loth, in *ZDMG*, XXXV, 625 ff.

IRMIYĀ, Jeremias, der Prophet. Sein Name wird Arabisch auch Armiyā und Urmiyā vokalisiert (s. *TA*, X, 157), und diese Formen werden gelegentlich auch mit *madd* versehen (*Irmiyāʾ*).

Digitized by Birzeit University Library

Wahb b. Munabbih erzählt über ihn eine Geschichte, die sich zunächst um die Hauptpunkte der alttestamentlichen Darstellung Jeremias' dreht: seine Berufung zum Propheten, seine Sendung zum König von Juda, seine Sendung zum Volk und sein Widerstreben, die Ankündigung eines fremden Tyrannen, der über Juda herrschen soll. Dann zerreisst Jeremias seine Kleider und verflucht den Tag, an dem er geboren wurde; er möchte lieber sterben als dieses erleben. Dann gibt ihm Gott die Zusage, dass Jerusalem nicht zerstört werden soll, es sei denn auf Jeremias' eigenes Wort.

Dann rückt, infolge der wachsenden Sündhaftigkeit des Volkes, Bukḫt Naṣṣar heran. Gott schickt einen Engel in der Gestalt eines gewöhnlichen Israeliten zu Jeremias, um seine Meinung über den Fall Jerusalems zu erforschen. Er schickt den Engel zweimal fort mit dem Auftrag, sich nach dem Tun und Treiben des Volkes zu erkundigen. Er kehrt mit den schlechtesten Nachrichten zurück und teilt sie dem auf der Mauer sitzenden Jeremias mit, welcher ausruft: „O Herr, wenn sie auf dem rechten Wege sind, so lasse sie leben; sind sie aber auf dem schlechten Pfade, so vertilge sie!" Kaum hat er das gesagt, da schickt Gott vom Himmel einen Gewitterschlag (*ṣāʿika*), welcher die Opferstelle und Teile der Stadt in Trümmer legt. Jeremias zerreist aus Verzweiflung seine Kleider, aber Gott sagt: „Du hast selber das Wort ausgesprochen". Da erkennt er, dass jener Mann ein verkleideter Engel gewesen war. Er flüchtet sich in die Wüste (Ṭabarī, I, 658 ff.). — Die zweite Episode in der muslimischen Jeremiaslegende bezieht sich auf dessen Zusammentreffen mit Bukḫt Naṣṣar. Der König fand den Propheten im Kerker zu Jerusalem, wo man ihn wegen seiner Unheilsprophetien eingesperrt hatte. Bukḫt Naṣṣar entliess ihn sofort und erwies ihm Ehre. Er blieb daraufhin mit den kümmerlichen Resten der Bevölkerung in Jerusalem zurück. Als diese den Jeremias bitten, Gott anzuflehen, dass Er ihre Bekehrung annehme, antwortet Gott dem Propheten: „Sage ihnen nur, dass sie hier bleiben sollen". Sie weigern sich dessen und nehmen den Jeremias mit nach Ägypten (Ṭabarī, I, 646 f.). Nach Yaʿḳūbī hatte Jeremias die Lade vor Nebukadnezar's Eintreffen in einer Höhle verborgen. — Die dritte Episode verläuft folgendermassen: Als Jerusalem zerstört und das Heer abgezogen war, kehrte Jeremias, auf einem Esel reitend, zurück. In der Hand hielt er eine Schüssel mit Traubensaft und einen Korb mit Feigen. Als er bei den Trümmerhaufen von Īliyā (Aelia) anhält, wird er zweifelmütig und sagt: Wie kann Gott das alles wieder ins Leben zurückrufen? Darauf entzieht Gott ihm samt seinem Esel das Leben. Nach Verlauf von hundert Jahren erweckt ihn Gott und fragt: Wie lange hast du geschlafen? Er antwortet: Einen Tag. Dann erzählt ihm Gott, was geschehen ist, und belebt vor seinen Augen den Esel aufs neue; der Traubensaft und die Feigen haben sich frisch erhalten. Dann verleiht Gott ihm langes Leben; er erscheint den Menschen in der Stadt und in der Wüste (Ṭabarī, I, 666).

Von den ersten zwei Episoden kann man sagen, dass sie eine Ausarbeitung biblischer Angaben sind. Die dritte jedoch beruht auf einer Verwechslung, welche sich an Sūra II, 261 knüpft: . . . „wie derjenige, der vorüberging an einer Stadt, welche in Trümmern war; da sagte er: Wie sollte Gott diese beleben nach ihrem Tode? Da liess ihn Gott hundert Jahre tot sein; dann weckte er ihn auf und fragte: Wie lange warst du tot? Er antwortete: Einen Tag oder so. Gott antwortete: Nein, hundert Jahre; sieh nur nach deiner Speise und deinem Getränk, welche nicht vertrocknet sind; und sieh nach deinem Esel. Wir wollen dich zu einem Zeichen für die Menschen machen. Und sieh nach den Gebeinen, wie wir sie zusammenfügen und sie dann mit Fleisch bekleiden".

Die Ḳurʾānkommentare identifizieren diesen zweifelmütigen Mann mit verschiedenen alttestamentlichen Gestalten, u. a. mit Jeremias. Wir wissen aber, dass die Geschichte in der orientalischen Legende mit ʿEbed Melek verbunden war, der in Jeremias' Geschichte auftritt (Jeremia XXXIX, 16 ff.; vgl. *The Paraleipomena of Jeremiah the Prophet*, ed. Rendel Harris). Die Verwechslung Jeremias' mit ʿEbed Melek hat offenbar noch zu einer anderen Veranlassung gegeben. ʿEbed Melek gehört nach der jüdischen Auffassung zu den Unsterblichen, welche den Tod nicht sehen. Einer dieser Unsterblichen in der muslimischen Legende ist al-Ḫaḍir. Daher kommt es wohl, dass Wahb b. Munabbih al-Ḫaḍir, „den Grünen", für ein Epitheton des Propheten Jeremias erklärt. Hiermit hängt auch die Betonung seiner Entweichung nach der Wüste zusammen, wo er, wie in den Städten, bisweilen den Menschen begegnet; denn dies ist eine Angabe, welche sonst auf al-Ḫaḍir geht, im Gegensatz zu Ilyās [s. d.], der der Schutzpatron auf dem Meere ist.

Literatur: Die Ḳurʾānkommentare zu Sūra II, 261; Muǧīr al-Dīn al-Ḥanbalī, *al-Uns al-ǧalīl* (Kairo 1283), I, 138 ff.; (Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maḳdisī), *Kitāb al-badʾ wa'l-taʾrīḫ* (ed. Huart), III, 11 ff.; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1290), S. 292 ff.; Yaʿḳūbī (ed. Houtsma), I, 70; I. Friedländer, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*, S. 269 f.

ʿISĀ, Form des Namens Jesus im Ḳurʾān und daher im Islām überhaupt, wird von einigen europäischen Gelehrten (Maracci, II, 39; Landauer und Nöldeke, in *ZDMG*, XLI, 720) als eine Form erklärt, die Muḥammad von den Juden angelernt wurde, und die er somit in gutem Glauben gebrauchte. Die Juden nannten Jesus aus Hass Esau (עֵשָׂו) und behaupteten, die Seele Esaus sei auf ihn übergegangen (vgl. Lammens, in *al-Mashriḳ*, I, 334). Andere (J. Derenbourg, in *REJ*, XVIII, 126; Fränkel, in *WZKM*, IV, 334; Vollers, in *ZDMG*, XLV, 352; Nestle, *Dict. of Christ and the Gospels*, I, 861) lehren, dass der Name ʿIsā aus dem syrischen Yeshūʿ (ܝܫܘܥ) mit Angleichung an Mūsā entstanden sei. Über die muslimische Erklärung des Namens s. Baiḍāwī zu Sūra III, 40 (ed. Fleischer, I, 156, Z. 2). Die Jesus im Ḳurʾān beigelegten Titel und Attribute sowie sonstige ḳurʾānische Aussagen über ihn, die für seine Stellung im theologischen System des Islām in Betracht kommen, sind folgende: „Sohn Maryams" (z. B. III, 40; IV, 169; XIX, 35 u. ö.); er war geboren von Maria, einer Jungfrau, durch den unmittelbaren Schöpfungsakt Allāhs; — „ein Wort (*kalima*) von Allāh" und „sein (Allāhs) Wort" (III, 40; IV, Allāh" und „sein (Allāhs) perfektes Wort „Sei!" (*kun*), 169); dies ist das schöpferische Wort (*kun*), das Allāh in Maria legte (*alḳā*); die Erschaffung Jesu wird so mit der Erschaffung Adams verglichen (III, 52); — *al-masīḥ* (III, 40; IV, 169 u. ö.), offenbar vom hebräischen *mashīaḥ*, was aber Mu-

Digitized by Birzeit University Library

hammad darunter verstand, ist ganz unsicher; über muslimische Erklärungen s. Baiḍāwī, I, 156; II, 2 ff.; — „ein Geist von Allāh" (IV, 169), in gleichem Sinne werden die Engel Geister genannt, und er war ein Geist unmittelbar von Allāh, ebenso auch bildete Allāh den Adam und hauchte ihm ein von seinem Geiste (*min rūḥi*, XV, 29; XXXVIII, 72); der spätere Islām nannte ihn *al-rūḥ Allāh* (*LA*, III, 290, Z. 15) und sogar *rūḥ Allāh wa-Kalimatuhu* (Zamaḫšarī, *al-Kašḫāf*, ed. Lees, S. 338); — *ʿabd Allāh* (XIX, 31); „er ist nichts als ein *ʿabd*" (XLIII, 59); „er wird es nie verschmähen, ein *ʿabd* Allāhs zu sein" (IV, 170); *ʿabd*, wörtlich „Sklave", wird theologisch am besten mit „Geschöpf" wiedergegeben; nach islāmischer Auffassung ist nämlich der Mensch das Eigentum Allāhs und nicht bloss sein Diener, vgl. *ʿabdāda* im A. T. und δοῦλος im N. T., besonders in bezug auf Jesus im Philipperbrief, II, 7; — „einer der (Allāh) Nahgestellten" (*min al-muḳarrabīn*, III, 40), wiederum ein Vergleich mit den Engeln; der spätere Islām bezieht diese Worte manchmal auf Jesu Zustand nach seiner Himmelfahrt (*ṣuʿūd*, *rafʿ*), nachdem er ein um Allāhs Thron (*ʿarš*) fliegender Halbengel (*insī malakī*: Ṯaʿlabi, *Kiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Kairo 1314, S. 227) geworden; jedoch fand ihn Muḥammad bei seiner Himmelfahrt (*miʿrāǧ*) im zweiten Himmel (Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1315, V, 53); — *waǧīh*, „hochangesehen hienieden und im Jenseits" (III, 40), was Baiḍāwī deutet: „als Prophet in dieser und als Fürsprecher in der andern Welt"; — *mubārak*, „gesegnet, wo immer ich bin" (XIX, 32); Baiḍāwī jedoch erklärt das Wort hier und anderswo mit: „der viel Nutzen für andere in sich birgt", indem er augenscheinlich eine *baraka* besitzt; — *ḳawl al-ḥaḳḳ*, „das Wort der Wahrheit", in XIX, 35 ist dunkel und wohl kein Attribut, sondern bezieht sich auf die vorhergehenden Aussagen über ihn (vgl. Baiḍāwī, I, 580, Z. 25). Er ist ein *nabī*, „Prophet" (XIX, 31), und ein *rasūl*, „Gesandter" (IV, 156, 169; V, 79), und er hat ein „Buch" (*kitāb*, XIX, 31), welches das *inǧīl* ist (V, 50; LVII, 27). Seine Sendung ist ein „Zeichen" (*āya*) und eine „Barmherzigkeit" (*raḥma*, XIX, 21); er und seine Mutter sind ein „Zeichen" (XXIII, 52); er ist gemacht zu einem „Beispiel" oder „Gleichnis" (*maṯal*, XLIII, 57, 59). Er brachte „deutliche Beweise" (*baiyināt*) und „Weisheit" (*ḥikma*, XLIII, 63; V, 109) und wurde gestärkt von Allāh mit dem *rūḥ al-ḳudus* (II, 81; V, 109). Diese Worte sind wie sämtliche Erwähnungen von *rūḥ* im Ḳurʾān dunkel, doch erklärt der spätere Islām den *rūḥ* als Ḏjibrīl (z. B. Baiḍāwī *in loco* und *LA*, III, 290, Z. 15). Allāh lehrte ihn (III, 43; V, 110), und er besass besondere wunderbare Kräfte, wie die Macht, Tote zum Leben zu erwecken, Kranke zu heilen, Vögel aus Ton zu bilden und mit Allāhs Erlaubnis ihnen Leben einzuhauchen (III, 44 ff.; V, 110 ff.).

Über den Tod Jesu widersprechen sich die Aussagen des Ḳurʾān. Sicher ist, dass Muḥammad die Kreuzigung verwarf und die Himmelfahrt annahm, offenbar in einem irdischen, nicht in einem verklärten Leib; die Kreuzigung wurde verhütet durch eine Veränderung, die einen andern ihm ähnlich gestaltete (*šubbiha lahu*, IV, 156), wiederum eine dunkle Stelle, welche später die Ausleger dahin deuteten, dass seine äussere Erscheinung auf einen andern übertragen und der andere an seiner Statt gekreuzigt wurde. Allein andere Stellen nehmen auf seinen Tod Bezug: — „vor seinem Tode" (*ḳabla mawtihi*, IV, 157); „an dem Tag, wo ich ersterbe und an dem Tag, wo ich zum Leben erweckt werde" (XIX, 34), doch kann dieser Vers eine irrtümliche Wiederholung von XIX, 15 sein. Sūra III, 48 sagt Allāh zu ihm: „Ich bin im Begriffe, dich zu mir zu nehmen (*mutawaffīka*) und griff, dich zu mir zu erhöhen (*rāfiʿuka*)". Der erstere Ausdruck wird gewöhnlich von einem seligen Tod gebraucht, doch braucht es dies nicht notwendig hier zu bedeuten, da er sich im Ḳurʾān (VI, 60) auch in der Bedeutung findet, dass Allāh die Seelen der Schlafenden während des Schlafs zu sich nimmt, um sie nach dem Erwachen wieder zu entlassen (vgl. Fränkel, in *ZDMG*, LVI, 77). Für seine Wiederkunft ist die einzige kurʾānische Belegstelle XLIII, 61, ein sehr dunkler Vers, dessen Lesung sogar zweifelhaft ist. Einige lesen: „Und er ist wahrlich eine Kenntnis (*ʿilmun*) der Stunde", d. h. durch dessen Herabkunft die Nähe der Stunde zur Kenntnis gebracht wird. Andere dagegen lesen: „ein Zeichen (*ʿalamun*) der Stunde" oder „eine Erinnerung (*ḏikrun*) daran"; wieder andere beziehen das Pronomen in *wa-innahu* auf den Ḳurʾān: „er (der Ḳurʾān) ist" usw. Da seine Wiederkunft als feststehend gilt, wird sein Tod nach ihr angesetzt, und die Stellen (IV, 157 und XIX, 34) werden in dieser Weise erklärt, desgleichen auch das Attribut *kahlun* in III, 41, weil Allāh ihn zu sich nahm als „Jüngling" (*šābb*), bevor er die *kuhūla*, das „gesetzte Alter" erreicht hatte (vgl. Baiḍāwī zu diesen Stellen). Die spätere Lehre über seine Wiederkunft hat Baiḍāwī zu XLIII, 61 klar dargelegt: Er wird vom Himmel in das Heilige Land hinabsteigen, an einem Afīḳ genannten Ort mit einer Lanze in der Hand erscheinen, mit dieser den Daǧǧāl [s. d.] töten und zur Zeit des *ṣalāt* am Morgen (*ṣubḥ*) nach Jerusalem kommen; der Imām wird versuchen, ihm seinen Platz abzutreten, doch wird er ihn nicht annehmen, sondern hinter dem Imām das Gebet verrichten gemäss der *šarīʿa* Muḥammads; darauf wird er das Schwein töten und das Kreuz zerbrechen, die Synagogen und Kirchen in Trümmer legen und alle Christen (*naṣārā*), die nicht an ihn glauben, töten (ed. Fleischer, II, 241). Eine Hinweisung auf diesen letzten Punkt vermuten die Ḳurʾānausleger in IV, 157: „es wird niemand vom Volk der Schrift sein, der nicht wirklich an ihn (oder an sie, d. h. die Schrift) glaubt vor seinem Tode". Eine von den Auslegungen dieser Stelle bei Baiḍāwī (I, 241, Z. 4) besagt, dass, nachdem er den falschen Messias (*al-masīḥ al-daǧǧāl*) getötet hat, niemand vom Volk der Schrift übrig sein wird, der nicht an ihn glaubt, so dass die Religionsgenossenschaft (*milla*) eine einheitliche sein wird, nämlich die des Islām. Sodann wird ein Zustand der allgemeinen Eintracht zwischen Menschen und Tieren eintreten, und Jesus wird noch vierzig Jahre auf der Erde bleiben; darauf wird er sterben, und die Muslime werden ein Totenofficium für ihn veranstalten und ihn begraben [nach allgemeiner Annahme zu Madīna neben Muḥammad in einem freien Raum zwischen Abū Bakr und ʿUmar]. Andere dagegen beziehen das Pronomen in *ḳabla mawtihi* (IV, 157) auf den Gläubigen: „bevor er, d. h. der Gläubige stirbt", obwohl ein solcher Glaube angesichts des Todes nutzlos wäre.

Dies wäre alles, was sich über Jesus dem Ḳurʾān entnehmen liesse. Wenig mehr bieten auch die ältesten Traditionen wie der *Ṣaḥīḥ* des Buḫārī, worin ʿIsā nur in Verbindung mit Daǧǧāl ge-

Digitized by Birzeit University Library

nannt wird, namentlich in dem Abschnitt *Kitāb al-fitan*, B. 26. Muḥammad interessierte sich für die Antichristidee, wie die Erzählung von Ibn Ṣaiyād (dem Antichrist) beweist (Macdonald, *Religious Attitude in Islam*, S. 34 ff.), die muslimischen Überlieferer aber arbeiteten frühzeitig aus politischen und theologischen Gründen in erfundenen Traditionen die Lehre von den letzten Dingen, namentlich die vom Mahdī und von Jesus, sorgfältig weiter aus. So enthält hierüber das *Kitāb al-maṣābīḥ* (ed. Kairo 1316, II, 136 ff., 140 f.) mehrere Kapitel über die Vorzeichen der Stunde und über die Herabkunft ʿIsā's, viel mehr als der *Ṣaḥīḥ*. Siehe auch Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, S. 22 ff.; S. 215—229 enthält die ganze und überhaupt die vollständigste Legende von ʿIsā. Ṭabarī (ed. Leiden, I, 713 ff.) und Ibn Wāḍiḥ (*Historiae*, ed. Houtsma, I, 74 f.) geben Auszüge aus den Evangelien. Allein bei dieser Entwicklung der Tradition gestalteten sich die Jesus und dem Mahdī zugeteilten Rollen in verwirrender Weise gleichartig, so dass eine Partei den Knoten mittelst einer Tradition von Muḥammad zu lösen versuchte: „Es gibt keinen andern Mahdī als ʿIsā b. Maryam". Hierüber und ebenso über die Art ihrer Rollen, wenn sie unterschieden wurden, s. Shaʿrānī, *mukhtaṣar der Taḏkhira* des Ḳurṭubī (ed. Kairo 1324), S. 118 ff. Ibn Ḫaldūn, der in seiner *Muḳaddima* (ed. Quatremère, II, 142—176; übers. von de Slane, II, 158—205) die ganze Frage philosophisch untersucht hat, weist die Unzuverlässigkeit der verschiedenen Traditionen nach, verfolgt die Entwicklung der Idee eines Erneuerers des Islām vor dem Weltende und zeigt, in welcher Weise sie von Shīʿiten verschiedener Schattierung, von Fāṭimiden und Ṣūfīs beeinflusst wurde. Eine von ihm gegebene Erklärung der oben zitierten Tradition lautet: „Niemand hat in der Wiege (*mahd*; vgl. Sūra XIX, 30 f.) gesprochen ausser ʿIsā" (ed. Quatremère, II, 163); eine andere Deutung hat Ḳurṭubī, S. 118. Einen kurzen lichtvollen Überblick über den ganzen Gegenstand gibt Goldziher in seinen *Vorlesungen* (S. 230 ff. nebst Anmerkungen), worin er auch (S. 313 f.) über die neuere indische Sekte der Aḥmadiya handelt, welche lehrt, dass Jesus aus Jerusalem flüchtete, nach dem Osten wanderte und sich in Srinagar (Kashmīr) niederliess, wo er starb und wo noch heute sein Grab gezeigt wird. Ghulām Aḥmad, der Gründer der Sekte, gab sich sowohl für den zurückgekehrten Jesus als für den Mahdī aus [vgl. AḤMADIYA]. Schliesslich bemerkt Goldziher mit Recht, dass im sunnitischen Islām im Gegensatz zum shīʿitischen und andern extravaganten Sekten die Erwartung eines zukünftigen Erneuerers des Glaubens und Lebens „nicht zu dogmatischer Festsetzung gelangt, sondern immer nur als mythologische Ausschmückung eines Zukunftideals erscheint". Dies mag wohl dem Mangel einer kurʾānischen Grundlage zuzuschreiben sein.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, dass Muḥammad einen bestimmten Bericht von Jesus durch einen häretischen christlichen Lehrer erhalten hat, dessen Standpunkt er nun im Ḳurʾān in kraftvoller Polemik vertritt. Von Jesus weiss er, auf seine Art, mehr als von denen irgend einer andern religiösen Gestalt der Vergangenheit. Ebenso ersichtlich ist aber auch, dass Muḥammad manches weglässt. Für das Erscheinen dieser einzigartigen Gestalt auf der Erde, eines zweiten Adam, eines Halbengels, eines Logos, der dem des Philo sehr nahe kommt, wenn auch mit einem Unterschied, erhalten wir keinen Aufschluss. Es wird nicht erklärt, inwiefern er ein „Zeichen", ein „Gnadenerweis" und ein „Beispiel" oder „Gleichnis" (XIX, 21; XXIII, 52; XLIII, 57, 59) ist. Bei seiner Geburt wurde er, — wie es auch bei seiner Mutter der Fall gewesen war, — vor der Berührung Satans, der durch seine Berührung jedem neugeborenen Kinde eine Neigung zur Sünde einzupflanzen sucht (III, 31 und Baiḍāwī zur Stelle), bewahrt. Einige behaupten sogar, dass infolgedessen er und seine Mutter niemals eine Sünde begangen haben (*Ḳiṣaṣ*, S. 210). Doch ist hierbei zu bemerken, dass dasselbe noch entschiedener von Johannes dem Täufer ausgesagt wird, indem ihn der Ḳurʾān (III, 34) *ḥaṣūr*, „keusch" nennt (vgl. Baiḍāwī und *Ḳiṣaṣ*, S. 211 ff.). Dagegen ist alles, was der Ḳurʾān von der Sündenlosigkeit Marias und Jesu weiss, in dem Ausruf der Mutter Marias enthalten: „Fürwahr, ich befehle sie und ihren Samen in Deine (Allāhs) Obhut vor Satan dem Gesteinigten" (III, 31). Wie viel oder wie wenig die spätere Ansicht derjenigen Muḥammads entspricht oder eine folgerichtige Entwicklung seines Standpunkts war, ist unmöglich zu entscheiden. Er hat etwas ungesagt gelassen und ʿIsā trotz seiner wesentlichen Verschiedenheit von allen andern Propheten mit diesen auf gleiche Linie gestellt. Die Geschichte von dem mit Speisen beladenen, vom Himmel herabgesandten Tisch (V, 112 ff.), der einen Festtag (*ʿīd*) für Jesus und seine Jünger und ein Zeichen für alle Geschlechter bedeuten sollte, scheint auf einer gänzlich verworrenen Vorstellung Muḥammads von der Eucharistie zu beruhen. Es ist bezeichnend, dass die Ausleger (Baiḍāwī, I, 280) gewöhnlich angeben, dass die vom Himmel gesandte Speise in einem grossen Fisch bestand, womit sie auf das Ἰχθύς-Symbol hinweisen.

Der spätere Islām hat ʿIsā dargestellt als losgelöst von allen menschlichen Banden, abgesehen von dem Verhältnis zu seiner Mutter, und als beständigen, barfüssigen Wanderer, der keine Wohnstätte kennt, vielmehr die Nacht dort, wo er sich gerade bei Sonnenuntergang befindet, im Gebet verbringt und Tag für Tag für nichts anderes lebt als für Andachtsübung und wohltätiges Wunderwirken (*Ḳiṣaṣ*, S. 218). Beim Weltgericht wird er als Beispiel absoluter Armut (*faḳr*: Ghazzālī, *Durra*, S. 90 ff.) erscheinen. An jenem Tage werden die Menschen ihn beim *mawkif* um seine Fürsprache bei Allāh anflehen, doch wird er diese verweigern, nicht als ob er, wie es bei den anderen Propheten der Fall ist, sich selbst einer Sünde schuldig fühlte, sondern weil seine Anhänger ihn und seine Mutter zugleich mit Allāh für Götter gehalten haben (*Durra*, S. 62 ff.; viele Varianten dieser Überlieferung hat der *Ihyāʾ*, Ausg. mit dem Kommentar des Saiyid Murtaḍā, X, 489 ff.). Eine wertvolle Sammlung seiner Aussprüche und Taten aus dem *Ihyāʾ* hat Margoliouth veröffentlicht in *Expository Times*, V (1893—1894), S. 59, 107, 177, 503, 561.

Literatur: D. S. Margoliouth, *Christ in Moh. Liter.*, in *Dict. of Christ and the Gospels*, Edinburgh 1902; Ed. Sayous, *Jésus Christ d'après Mahomet*, Paris 1880; C. F. Gerock, *Versuch* usw., Hamburg—Gotha 1839; G. Weil, *Bibl. Legenden der Muselmänner*, S. 280 ff.; Manneval, *La Christologie du Koran*, Toulouse 1887; H. P. Smith, *Bible and Islam*; Hughes, *Dict. of Islam*, S. 229—235.

Digitized by Birzeit University Library

ISḤĀḲ, der biblische Isaak, dessen Geburt nach dem Talmud (*Rōsh hash-shānā*, S. 11) am Passahfeste und der muslimischen Tradition zufolge in der ʿAshūrāʾ-Nacht erfolgte (al-Thaʿlabī, S. 60 und al-Kisāʾī, S. 150), wurde von Allāh schon im Jahr früher seinem Vater Ibrāhīm verheissen (ebenso *Gen. R.* 45). Letzterer pflegte nämlich nur zu speisen, wenn auch Arme und Hungrige an seinen Mahlzeiten teilnahmen. Da verstrichen fünfzehn (al-Thaʿlabī, S. 48) oder drei (al-Kisāʾī, S. 146) Tage, ohne dass sich ein Gast gezeigt hätte. Darauf erschienen drei Fremde, denen er ein gebratenes Kalb vorsetzte. Allein sie berührten es nicht (Ḳurʾān, Sūra 11, 73). Sie sprachen: „Wir essen nichts, ohne den Preis zu entrichten". Er: „Der Preis ist, dass ihr vor und nach dem Essen einen Segen sprechet" (al-Thaʿlabī, *l. c.*; *Gen. R.* 54). Darauf verkündeten sie ihm die Geburt eines Sohnes. Sāra lachte darüber, da sie 90 und Ibrāhīm 120 Jahre zählten. Dieser sprach: „Dann wird er als Gottesopfer dargebracht werden!" (Diese Vorstellungen haben wohl in den Berichten des Midrasch [*Gen. R.* 55; *Tanchuma Gen.* 40] ihren Ursprung). Im siebenten Lebensjahre besuchte Isḥāḳ das Heiligtum. Da erhielt Ibrāhīm im Traume den Befehl, Gott ein Opfer darzubringen. Des Morgens opferte er einen Stier und verteilte dessen Fleisch unter die Armen. Des Nachts verkündete ihm die Stimme abermals: „Gott verlangt ein wertvolleres Opfer!" Er schlachtete ein Kamel. In der folgenden Nacht sprach die Stimme: „Gott fordert deinen Sohn als Opfer!" Erschreckt wachte Ibrāhīm auf und sprach: „O mein Sohn, ich sah im Traume, dass ich dich opfern soll!" (Ḳurʾān, Sūra XXXVII, 101). Dieser versetzte: „O Vater, tue, was dir geboten ward, du wirst mich finden, so Allāh will, als einen der Duldenden"! (102). Mit Messer und Strick ausgerüstet, begaben sie sich gemeinsam zum Berge. Isḥāḳ sprach: „O Vater, ziehe mir das Hemd vom Leibe weg, damit meine liebevölle Mutter kein Blut darauf finde und um mich weine. Binde mich fest, damit ich mich nicht rühre, und blicke weg beim Opfern, damit du nicht den Mut verlierest (al-Kisāʾī u. al-Thaʿlabī, *l. c.* gemäss *Gen. R.* 56; vgl. auch *Sefer hayyāshār*, *Wayyērā* und *Pirḳē de R. El.* 31). Gott tröste dich über meinen Verlust, reiche der Mutter mein Hemd, auf dass es ihr Trost spende, und erzähle ihr nicht, wie du mich geopfert. Schaue nie auf Knaben meines Alters, damit die Trauer dich nicht ergreife". Ibrāhīm richtete schon das Messer auf den Hals seines Sohnes, als es dreimal ausglitt und seitwärts absprang. Da rief ihn eine Stimme an: „O Ibrāhīm, du hast das Gesicht erfüllt"! (Sūra XXXVII, 105). Da zeigte sich ein Widder, welcher angab, dass er das Opfer Hābil's sei und bis dahin im Paradiese geweilt habe; dieser wurde als Opfer dargebracht (*Aboth* V; *Pirḳē de R. El.* 32 und al-Kisāʾī). Da ein Gerücht ging, Isḥāḳ sei ein von Ibrāhīm angenommenes Findelkind gewesen, verlieh Gott Vater und Sohn dieselbe Gestalt, so dass sie einander sehr ähnlich sahen. Ibrāhīm war jedoch ergraut (*Baba M.* 87; *Gen. R.* 53; al-Kisāʾī, S. 152).

Da der oben angeführte Kurʾānvers nicht bezeichnet, welcher Sohn hätte geopfert werden sollen, so beziehen manche muḥammedanische Theologen die beabsichtigte Opferung auf Ismāʿīl (*al-dhabīḥ*; Zamakhsharī und Baidāwī zur Stelle; Ṭabarī, I, 291; Ibn al-Athīr, I, 88; al-Thaʿlabī, S. 55—56; al-Kisāʾī, S. 150). Doch kann festgestellt werden, dass die älteste Tradition — al-Thaʿlabī betont ausdrücklich die *aṣḥāb* und *tābiʿūn*, also die Genossen des Propheten und deren Nachfolger von ʿUmar b. al-Khaṭṭāb bis auf Kaʿb al-Aḥbār — von der Bibel in dieser Frage nicht abwich.

Literatur: Zamakhsharī, I, 324; Baidāwī, I, 233; al-Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1312), S. 48—60; al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, S. 136—140; Ṭabarī, *Annales*, I, 272—292; Ibn al-Athīr, I, 87—89; Grünbaum, *Beiträge*, S. 110—120; Eisenberg, *Abraham in der arab. Legende*, 1912, S. 30—31; *Encyclop. Hebrew*, New-York, V, 183, s. v. Isak; I. Goldziher, *Die Richtungen der isl. Koranauslegung*, Leiden 1920, S. 79 ff.

AL-ISKANDAR, Alexander der Grosse (die arabischen Autoren sehen in den zwei ersten Buchstaben des Namens gewöhnlich den arab. Artikel). In den muḥammedanischen Nachrichten über den Welteroberer klingt zwar hier und dort die echte historische Überlieferung nach, zumeist aber haben wir es mit legendarischen Erzählungen zu tun, die aus dem Alexanderroman herstammen und bei den späteren Autoren noch vielfach erweitert und ausgeschmückt sind. Wir beschränken uns hier darauf, in grossen Zügen dasjenige, was die älteren arabischen Geschichtschreiber zu erzählen wissen, zusammenzufassen. Zunächst sei bemerkt, dass der Stammbaum Alexanders auf verschiedene Weise künstlich zurechtgemacht ist, wie man bei Friedlaender, *Die Chadirlegende und der Alexanderroman*, S. 294 ff. nachsehen kann. Meistens wird aber richtig als Namen seines Vaters Philippus (der häufig in der Form Fileḳūs, Failakūs oder auf andere Weise entstellt erscheint) und als derjenige seiner Mutter Olympias (auch fast immer entstellt) angegeben; einige Quellen nennen sogar den Namen des Grossvaters Āminta oder Āmintās. Schon bei den ältesten Historikern findet man aber daneben die Meinung, welche dem persischen Nationalstolze ihren Ursprung verdankt, dass Alexander gar nicht der Sohn des Philippus, sondern derjenige des Dārāb (Dārā al-Akbar) gewesen sei, so dass er als Halbbruder von Dārā (Dārā al-Asghar), dem letzten persischen König, erscheint. Man erzählt nämlich, dass, als Philippus von Dārāb besiegt war und sich zu einem jährlichen Tribut in goldenen Eiern bequemen musste, dessen Tochter, der man einer phantastischen Etymologie des Namens Alexander zuliebe den Namen Halai (anders bei Firdawsī) gibt, von Dārāb geheiratet, aber wegen ihres widerlichen Geruches sofort verstossen und zu ihrem Vater zurückgeschickt worden sei. Vergebens hatte man durch ein Arzneimittel, *sandarūs*, diesen Fehler zu beseitigen gesucht; als aber die Prinzessin einen Sohn gebar, nannte man ihn nach dem Namen seiner Mutter und des Arzneimittels Alexandros. Der Knabe wurde dann am Hofe seines Grossvaters erzogen, erhielt Aristoteles zu seinem Lehrer und wurde nach Philippus' Tode dessen Nachfolger. Bald unterliess es Alexander, den Tribut zu zahlen, und als er dazu durch seinen Halbbruder, der inzwischen König von Persien geworden war, aufgefordert wurde, schickte er den Gesandten heim mit der Antwort, er habe das Huhn, das die goldenen Eier legte, geschlachtet und gegessen. Wir übergehen hier die Erzählung der symbolischen Geschenke, welche Dārā dem Alexander sandte, und was Alexander darauf erwiderte, obgleich sie sich schon bei al-Ṭabarī, I, 699 findet. Darauf rüstete sich Alexander zum Kriege, sammelte ein grosses Heer und zog zunächst nach Ägypten,

Digitized by Birzeit University Library

wo er Bauten anlegte. Inzwischen hatte auch Dārā seine Truppen gesammelt und Alexander zog ihm entgegen, bis die beiden Heere am Euphrat aufeinander stiessen und eine mörderische Schlacht stattfand (der Schlachtort wird auch anderswo gesucht), worin Alexander siegte. Dārā ergriff die Flucht, wurde dann aber verräterischer Weise von zweien seiner eigenen Leute, die sich dadurch die Gunst Alexanders zu erwerben suchten, tödlich verwundet. Nach einigen Berichten fanden mehrere Gefechte zwischen Alexander und Dārā statt, aber schliesslich ist der Ausgang derselbe, und Alexander trifft mit seinem sterbenden Gegner zusammen. Dieser empfiehlt ihm die Sorge für seine Gattin sowie die Bestrafung der Mörder und sonstiges mehr, namentlich äussert er den Wunsch, dass Alexander seine Tochter Rushang (Roxane) heirate. Alexander sagt die Erfüllung dieser Wünsche zu und lässt darauf die Leiche Dārā's ʿauf fürstliche Weise bestatten. Er tritt nunmehr auch wegen seiner Heirat mit Rushang als der rechtmässige Herrscher Persiens auf, ordnet die Regierungsgeschäfte und zieht dann nach Indien, um Für (Poros), der mit Dārā verbündet war, zu bekriegen. Mit diesem hat er einen schweren Kampf zu bestehen, und es gelingt ihm nur, mit ihm fertig zu werden, als er die Elephanten durch List unschädlich zu machen weiss und schliesslich den Gegner in einem Zweikampf niedermacht. Ein anderer indischer Fürst, namens Kaid, unterwirft sich ihm aber freiwillig und schickt ihm vier kostbare Geschenke (eine wunderschöne Jungfrau, einen Becher, der nie leer wird, einen Arzt und einen Philosophen, die für alles Bescheid wissen). Darauf interessiert er sich für die Brahmanen (Gymnosophisten) und hat eine Unterredung mit ihnen, wobei er verschiedene Fragen stellt, die jene beantworten. Nachdem er auf diese Weise Indien kennengelernt hat, fängt er seine Züge durch die ganze Welt an, welche aber von den Historikern meistens nur kurz erwähnt werden. Nach Indien kommen zuerst China und Tibet an die Reihe (Dīnawarī erwähnt auch die Begegnung mit Candace), und schliesslich zieht er nach dem Lande der Finsternis, und es findet die Begegnung mit Khiḍr (Khaḍir) statt. Offenbar hatten die Geschichtschreiber von all dem ausführlichere Kunde, aber sie unterlassen es, darüber zu berichten, entweder weil sie der Meinung sind, dass nicht der Zeitgenosse Dārā's, sondern ein älterer, Dhu 'l-Karnain, der eigentliche Held dieser Begebenheiten sei, oder aus anderen Gründen. Wir kommen darauf unten noch zurück, hier genügt es zu bemerken, dass Alexander schliesslich auf dem Rückwege nach Persien zu Shehrzūr oder in Bābil, nach al-Dīnawarī sogar in Jerusalem stirbt in einem Alter von 36 Jahren, nachdem er 13 oder 14 (es werden noch viele andere Zahlen genannt) Jahre regiert hatte. Nach einigen Berichten stirbt er durch Gift und sendet er im Vorgefühl seines nahen Endes einen Trostbrief an seine Mutter in Alexandrien. Die Leiche wird in einen goldenen Sarg gelegt, wobei die Philosophen nacheinander das Wort ergreifen und in kurzen Sentenzen die Nichtigkeit irdischer Grösse hervorheben. Der Sarg wird darauf nach Alexandrien überführt und dort bestattet in einem Grabe, das nach al-Masʿūdī noch im Jahre 332 (943) vorhanden war.

Alexander ist bei den Orientalen nicht allein der Welteroberer und Städtegründer — er soll im ganzen 12 Städte, die sämtlich Iskandarīya genannt wurden, gegründet haben —, sondern der Held, der an die Enden der Welt gelangte (vgl. 1. Makk. I, 3). Nicht Eroberungssucht, sondern Wissbegierde ist die Triebfeder seiner Handlungen. Deshalb begleiten ihn überall die Philosophen und erregen die Wunder der Natur und Rätselfragen sein besonderes Interesse. Deshalb beschäftigen sich auch Mubashshir b. Fātik und der von Mirkhwānd zitierte al-Shehrzūrī in ihren Lebensbeschreibungen griechischer Philosophen mit Alexander (vgl. Meissner, in *ZDMG*, XLIX, 583 ff.). Nebenbei tritt er als Vorkämpfer des wahren Glaubens auf, weil sein verschieden gedeuteter Beiname Dhu 'l-Karnain dazu führte, ihn mit dem gleichnamigen Sūra XVIII, 82 ff. erwähnten Propheten zu identifiziren. Allerdings wird dies nicht von allen Exegeten gebilligt, die Mehrzahl unterscheidet einen älteren und einen jüngeren Dhu 'l-Karnain; letzterer ist in diesem Falle mit Alexander identisch. Das Nähere darüber und über die sonderbare Verwechslung mit Mūsā in Sūra XVIII, 59 ff. s. im Art. KHAḌIR und im Art. YĀDJŪDJ WA-MĀDJŪDJ. Dort wird auch auf den von Lidzbarski, Meissner u. a. nachgewiesenen Zusammenhang dieser Erzählungen mit uralten orientalischen Vorstellungen und Mythen (Gilgameschepos) aufmerksam gemacht werden.

Literatur: In allen Universalgeschichten wird auch über Alexander gehandelt, so dass wir hier nur die älteren arab. Geschichtschreiber nennen: al-Yaʿḳūbī, ed. Houtsma, I, 96, 161 ff.; al-Dīnawarī, ed. Girgas, S. 31 ff.; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 693 ff.; al-Masʿūdī, ed. Paris, II, 250 ff.; Eutychius, ed. Pocock, S. 281 ff.; al-Thaʿlabī, *ʿArāʾis*, ed. Kairo 1314, S. 203 ff. usw. Vgl. noch den Art. DHU 'L-ḲARNAIN.

ISLĀM (A.) ist der Name, womit die Muhammedaner aller Länder ihre eigene Religion bezeichnen. Das Wort bedeutet „Unterwerfung, Hingabe" (an Gott; vgl. jedoch Lidzbarski, *Salām und Islām* in *ZS*, I, 85 ff.) und kommt achtmal im Ḳurʾān vor, z. B. III, 17: „Die wahre Religion vor Allāh ist der Islam"; V, 5: „Heute habe ich für euch euere Religion vollendet und meine Gnade an euch erfüllt, und es ist mein Wohlgefallen, dass der Islām eure Religion ist"; VI, 125: „Und wen Allāh lenken will, dem öffnet er das Herz für den Islām" [vgl. MUSLIM].

Hier soll nur eine statistische Übersicht der gegenwärtigen Ausbreitung der islamischen Religion in den verschiedenen Ländern der Erde gegeben werden; für eine Darlegung der Glaubenslehre und der Gesetze des Islām, der Entwicklung des Dogmas u.s.w. sei auf die Einzelartikel verwiesen.

Die bisherigen Abschätzungen der Gesamtzahl der Bekenner des Islām auf der Erde schwanken zwischen 350 und 400 Millionen. Diese Unsicherheit hat grösstenteils ihren Grund darin, dass in manchen von Muhammedanern bevölkerten Gebieten nie eine Volkszählung nach dem Religionsbekenntnis stattfand und demgemäss genaue statistische Angaben fehlen. Dies trifft namentlich für das Geburtsland des Islām zu, sodass jede Schätzung der Gesamtbevölkerung Arabiens nur auf Mutmassungen beruhen kann. Nach offiziellen Angaben soll saʿūdisch Arabien 4.500.000 Einwohner haben, Yaman 3.500.000 und ʿUmān 500.000. Etwas mehr Vertrauen dürfen wir in die Zahlen setzen, die für die Gebiete, die unter europäischer Herrschaft stehen, aufgesetzt worden

Digitized by Birzeit University Library

sind, wie 60.338 (1931) für Aden und die benachbarten Inseln Perim, Sokotra u.s.w., und 120.000 (1931) für die Bahrain Inseln; Schätzungen jedoch, welche die Bevölkerung von Gebieten Arabiens (Nadjd, Hadramaut u.a.) betreffen, können nur als Versuche gelten. Indes sind die Araber nicht auf die Grenzen ihres Mutterlandes beschränkt; bereits zu Anfang des 3. Jahrh. nach Christus begannen die Wanderungen vereinzelter Araberstämme nach dem Norden, die nach und nach zur Bildung von Ansiedelungen in Palästina, Syrien und Mesopotamien führten. Diese Wanderungen erreichten ihren Höhepunkt in der gewaltigen Ausbreitung der arabischen Rasse, herbeigeführt durch die Eroberungen des 7. Jahrh., als die Araber dem byzantinischen Reiche mehrere seiner wertvollsten Provinzen entrissen und das ganze Perserreich sich unterwarfen. Wie das auftreten Muḥammads damals zu jener Ausbreitung den Anstoss gegeben hatte, bedeutete die Arabisierung der verschiedenen Gebiete zugleicherzeit auch ihre allmähliche islamisierung. Die Tatsache, dass die arabische Sprache im grössten Teil Syriens, Ägyptens und Nordafrikas zur Herrschaft gelangt ist, zeugt für das Eindringen arabischen Blutes in die Bevölkerung jener Länder. Gleichzeitig mit den Wanderungen zu Lande ergoss sich ein beständiger, wenn auch zeitweilig unterbrochener Strom arabischer Einwanderer über das Rote Meer nach Afrika. Ein anderer Strom bewegte sich östwärts über den indischen Ozean, und um die Mitte des 8. Jahrh. zogen arabische Händler bis nach China und wohnten in grosser Anzahl in Canton. Arabische Handelsniederlassungen sind über den ganzen malaiischen Archipel verstreut, kleinere Gruppen arabischer Kolonisten haben zu verschiedenen Zeiten die Küsten von Vorderindien besiedelt, und einzelne arabische Reisende haben die meisten Länder der islamischen Welt, namentlich die zur See erreichbaren, besucht. Aber nie ist ein Versuch gemacht worden, die Gesamtheit der ausserhalb der arabischen Halbinsel lebenden Araber als besondere Gruppen der islamischen Bevölkerung, von der sie einen Teil bilden, abzuschätzen.

Immerhin haben wir für einige asiatische, unter europäischer Herrschaft stehende Gebiete zuverlässige statistische Angaben. In Indien, wo Religionsverschiedenheiten genau verzeichnet werden, zählten die Muḥammedaner nach dem Zensus von 1931: 77.677.545 Seelen unter einer Gesamtbevölkerung von etwas mehr als 352 Millionen. Die islamische Gemeinde zeigt eine Tendenz zu verhältnismässig stärkerem Wachstum als die ihrer Hindūlandsleute; in dem Jahrzehnt 1891—1901 stieg nämlich bei einer Zunahme der Gesamtbevölkerung Indiens um 2,4% die Zahl der indischen Muslime um 8,9%, in den folgenden zehn Jahren um 6,7%, während im gleichen Zeitraum die Hindus sich nur um 5% vermehrten. Dies mag zum Teil auf Proselytenmacherei beruhen, allein der Hauptgrund für das schnelle Wachstum der islamischen Gemeinde in Indien scheint darin zu liegen, dass die sozialen Gebräuche und Einrichtungen der Muslime einer jährlichen Steigerung der Geburtenziffer günstiger sind als die der Hindūs. So sind namentlich Eheschliessungen bei den Muslimen viel weniger durch Einschränkungen behindert, und viele ihrer Witwen verheiraten sich wieder. Übertritte zu anderen indischen Religionen sind nicht häufig, dagegen zählen die zum Christentum bekehrten Muslime in Nordindien, besonders im Pandjāb, nach Tausenden und eine gewisse Anzahl Muslime hinduistischer Abkunft sind durch die Missionstätigkeit des Ārya Samādj dem Hinduismus wieder zugeführt worden. In Ceylon hat der Islām, trotz der engen Handelsbeziehungen mit Arabien, keine grosse Ausbreitung gewonnen; so wurden dort 1931 nur 350.000 Muslime unter einer Gesamtbevölkerung von über fünf Millionen gezählt.

Für die Malaiische Halbinsel und den Archipel fehlt eine genaue Statistik. Die Zahl der Muslime in den Verbündeten Malaiischen Staaten und den Straits Settlements war nach der offiziellen Statistik von 1921: 2.025.000 (48% der Gesamtbev.). Von Indien aus in Malakka eingeführt, verbreitete sich der Islām längs der grossen Handelsstrasse nach Java und über die andern Inseln des Archipels. Die islāmische Bevölkerung von Niederländisch Indien betrug 1905: 35.034.025 Köpfe, wovon 29.605.653 auf Java kamen, und war in raschem Steigen begriffen, dank der erfolgreichen islamischen Propaganda unter den noch heidnisch gebliebenen Volksgruppen. Nach dem Zensus vom Jahre 1930 betrug die Zahl der Muslime in Niederländisch Indien ungefähr 55 Millionen (90%). Andererseits haben in letzter Zeit auch christliche Missionare mit Erfolg unter den Muslimen in Java und in Sumatra gewirkt.

In Siam hat der Islām sich nie stark verbreitet, nur im Norden und in den Küstenstädten hat er infolge des Verkehrs der einheimischen Bevölkerung mit den Bewohnern der benachbarten Malaiischen Staaten und des Malaiischen Archipels einige Anhänger gefunden; die Gesamtziffer der siamesischen Muslims betrug 1929: 498.311.

Von andern asiatischen, unter europäischer Herrschaft stehenden Ländern zählt Französisch Hinterindien 240.000 Muslime bei einer Gesamtbevölkerung von 23 Millionen, und auf den Philippinen werden 500.000 Muslime unter 13 Millionen Einwohnern gezählt. Das asiatische Russland, einschliesslich Süd-Kaukasien, zählt 16 Millionen Muslime (1933) unter etwa 25 Millionen Einwohnern.

Fragen wir jedoch nach der Zahl der Islāmbekenner in denjenigen Ländern, wo genaue, nach europäischer Methode aufgestellte Statistiken gänzlich fehlen, so vergrössert sich die Unsicherheit. Eine von christlichen Missionaren für Persien gemachte Schätzung weist dem Islām die Gesamtheit der 15 Millionen Einwohner mit Ausnahme von 500.000 zu. Für Afghānistān gibt eine mutmassliche Schätzung 12 Millionen Muslime.

Die ersten ernstlichen Versuche zu einer Feststellung der Anzahl der chinesischen Muslime haben Broomhall und d'Ollione gemacht; ersterer veranschlagt sie auf 8.421.000 (*Islam in China*, S. 215), letzterer auf nur 4.000.000. (*Recherches sur les Musulmans chinois*, S. 430). Das *Chinese Year Book* für 1936 gibt zwischen 15 und 20 Millionen an. In Tibet sollen nur etwa 30.000 Muslime, meist Einwanderer aus China und Kashmīr, zu einem geringen Teil aber auch bekehrte Einheimische sowie Nachkommen von Bekehrten Leben. In Japan hat der Islām erst in den letzten Jahrzehnten einige wenige Anhänger gefunden, und zwar kommen auf Japan selbst höchstens 5000, auf die Insel Formosa dagegen etwa dieselbe Zahl, und wieder dieselbe Ziffer au die Mantschurei und Mongolien.

Digitized by Birzeit University Library

Was einige des ältesten Gebiete der islamischen Welt betrifft, so finden sich folgende Zahlen: Syrien 2.250.000, Palästina 825.000, Transjordanien 350.000; ʿIrāḳ 2.600.000. In der Türkei wird die Zahl der Muslime auf 14.500.000 geschätzt.

Nächst Asien ist Afrika der am stärksten von Muslimen bevölkerte Erdteil, allein das zu einer richtigen Abschätzung ihrer Gesamtziffer erforderliche Material fehlt so vollständig, dass sogar die von den jüngsten Forschern aufgestellten Berechnungen zwischen 42 und 76 Millionen schwanken. Die jetzt verfügbaren Zahlen sind für Marokko: 5.874.888 (1936); Tunesien: 2.159.151 (1936); Algerien: 6.247.432 (1936); Lybien: 624.791 (1931); Ägypten: 12.929.260 (1927); Italienisch Ost-Afrika: 4.000.000; Englisch-Ägyptischer Sūdān: 4.000.000; Französisch West-Afrika: 5.000.000; Nigerien: 8.000.000; Französisch Äquatorial-Afrika: 1.300.000; weiter noch ungefähr 100.000 für die anderen westafrikanischen Kolonien. Unter den Bantu macht der Islām nur langsame Fortschritte; in Usoga (Uganda), Kenya, Tanganyika (mit Zanzibar) und Nyassaland insgesamt weniger als eine Million. In der Südafrikanischen Union leben Abkömmlinge Malaiischer Muslime (die Slamaiers in der Kap-Kolonie) und vorderindische Muḥammedaner. Für die Comoren und Madagascar beträgt ihre Zahl 500.000.

Im Gegensatz hierzu verliert in Europa der Islām andauernd an Macht und Einfluss. Wie stark die islāmische Bevölkerung Spaniens zur Zeit ihrer grössten Ausbreitung war, lässt sich nicht einmal mutmassen; jedoch zählten im Jahre 1492 die jüdische und muslimische Gemeinde zusammen über zwei Millionen Köpfe, und als Philipp III. den letzten Rest der Moriskos in den Jahren 1609—1615 aus Spanien vertrieb, betrug die Zahl derer, die das Land verliessen, wahrscheinlich gegen 500.000 (H. C. Lea, *The Moriscos of Spain*, London 1901, S. 359).

Gegenwärtig sind die Muslime in Europa fast gänzlich auf Russland und diejenigen Länder beschränkt, die zu Anfang des 19. Jahrh. zum osmanischen Reiche gehörten. In der *URSS* leben jetzt ungefähr vier und eine halbe Million; 2.000.000 in Tataristān, 800.000 in Baschkiristān, 200.000 in der Krim, 1.500.000 in Nord-Kaukasien. In Finland 1000, in Litauen 1200 und in Polen 11.000. Im Balkan ist seit 1920 ein bedeutender Teil des türkisch-islamischen Bevölkerungselementes nach Asien zurückgekehrt. Jetzt zählt man ungefähr 105.000 Muslime in Griechenland, 700.000 in Bulgarien, 1.400.000 in Jugoslavien und 700.000 in Albanien, wo sie die Mehrheit bilden.

In Frankreich lebten seit 1920 etwa 70.000 Muslime (nordafrikanische Arbeiter) und 5000 in Belgien und Luxemburg. Anderswo in Europa gibt es nur wenige verstreute Bekehrlinge, von denen eine nicht unbeträchtliche Anzahl auf Rechnung der Aḥmadiya-Bewegung gestellt werden muss.

In Amerika kann man die Zahl der Muslime in den Vereinigten Staaten auf 30.000 ansetzen, in Mexico 1000, in Brasilien 30.000, in Argentinien 30.000, in Surinam 30.000, auf Trinidad 20.000 und auf Jamaica 5000. Weiter in Amerika nicht mehr als einige Hunderte.

Schliesslich hat Australien etwa 4000 muslimische Einwohner; auf den Fidji-Inseln 3000.

Literatur: Der erste Versuch, einen zusammenfassenden statistischen Überblick über die Bekenner des Islām zu geben, wurde von Hubert Jansen in *Verbreitung des Islams in den verschiedenen Ländern der Erde* (Berlin 1897) gemacht; allein seine Zahlen sind manchmal stark übertrieben, und spätere Forschungen haben ergeben, dass viel niedrigere Schätzungen der Wahrheit näher kommen. Martin Hartmann, *Der Islam, Geschichte-Glaube-Recht* (Leipzig 1909) gibt eine detaillierte Statistik, aber ohne Quellenangabe. S. M. Zwemer gibt in *Mohammed or Christ* (London 1910), Kap. III, einen Zensus der islāmischen Welt mit Literaturverzeichnis. Vgl. auch T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 2. Ausg., London 1913. Die wichtigsten späteren Übersichten findet man in Massignon's *Annuaire du Monde Musulman*, von dem in 1929 zu Paris der 3. Druck erschien. Vergl. weiter die türkischen Arbeiten des ʿAbd al-Raḥīm Ibrāhīm, *ʿĀlem-i Islām*, Istanbul 1328 und Djelāl Nūri, *Ittiḥād-i Islām*, Istanbul 1331 (bes. S. 69 ff.); schliesslich Dr. Zakī ʿAlī, *Islam in the World*, Lahore 1938 (S. 428 ff. für die neueste Bibliographie). — Von den vielen Spezialstudien sind zu nennen S. Bobrovnikoff, *Moslems in Russia* (*MW*, I, 1911), D. Westermann, *Der Islam in West- und Zentralsudan* (*WI*, I, 1913, S. 85 ff.); G. Kampffmeyer, *Statistik der Mohammedaner auf der Balkanhalbinsel und in Österreich* (*WI*, I, 32 ff.); Für Afrika und Asien: *The Mohammedan World of to-day*, New-York 1906.

ʿIṢMA (A.), in der Dogmatik etwa: Immunität von Irrtum und Sünde, wie sie im sunnitischen Islām den Propheten, im shiʿitischen auch den Imāmen zugeschrieben wird. Hinsichtlich des Umfanges dieses Vorzuges sind in bezug auf die Propheten ausser Muḥammad die orthodoxen Theologen verschiedener Meinung (ob auch vor oder nur nach der prophetischen Berufung, ob von aller Art von Sünde, oder ob kleinere Strauchelungen zulässig sind). Nur auf Muḥammad wird er gegen sein eigenes Bewusstsein in uneingeschränkter Weise bezogen. Unter den sunnitischen Autoritäten dehnt besonders Fakhr al-Dīn al-Rāzi die ʿIṣma auf alle besonders Fakhr al-Dīn al-Rāzi die ʿIṣma auf alle Propheten im grössten Umfang aus. Nach der Lehre der Shiʿiten ist den Imāmen in höherem Sinne als den Propheten die ʿIṣma vermöge ihrer erhabenen substanziellen Eignung inhaerent. Abū Zaid al-Balkhī (gest. 322 = 934) schrieb ein *Kitāb ʿiṣmat al-anbiyāʾ* (Yāḳūt, *Irshād*, I, 142, v. u.), desgleichen Fakhr al-Dīn al-Rāzi (Brockelmann, *GAL*, I, 507, No. 14). Jedes Werk über islāmische Dogmatik (z. B. Ibn Ḥazm, *Milal*, ed. Kairo 1321, IV, 1—31; *Mawāḳif*, ed. Soerensen, S. 220 ff.) enthält ein Kapitel über diese Fragen und die verschiedenen Meinungen der Lehrparteien; eine mystische Definition der ʿIṣma gibt al-Ghazzālī, *Mīzān al-ʿamal* (Kairo 1328), S. 116 *pass.*

Literatur: C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe Bijdragen tot de Kennis van den Islam* (*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned.-Indië*, 4. volgt., 6. Deel), S. 41 (*Verspr. Geschr.*, II, 37 f.); Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 220—223; ders., in *Isl.*, III, 238—245; *Manār*

Digitized by Birzeit University Library

V, 12—21, 87—93; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds* (Upsala 1917), S. 124—174.

ISMĀʿĪL, der Sohn des Patriarchen Ibrāhīm, wird im Ḳurʾān einige Male erwähnt. Sūra II, 130 (= III, 78) sowie IV, 161 wird von ihm ausgesagt, dass er Offenbarungen erhielt; XIX, 55 wird er ein Gesandter und Prophet genannt, der seine Leute zu *ṣalāt* und *zakāt* mahnte. Diese Darstellungsweise passt genau in Muḥammad's Lehre von der Religion Ibrāhīm's. Sūra II, 197 heisst er mit Ibrāhīm und Isḥāḳ einer der Väter Jakobs, und II, 119 wird er mit Ibrāhīm beauftragt mit der Reinigung des heiligen Hauses in Mekka.

Die Tradition weiss weder über Ismāʿīl als Gesandten und über seine Offenbarungen etwas zu berichten noch hat sie seine Beziehungen zur Verbreitung der Religion Ibrāhīm's ausgemalt. Sie weiss, dass seine Mutter Hādjar ihn als ersten dem Ibrāhīm geboren hatte und dass zwischen Hādjar und Sara ein Missverhältnis bestand. Sara habe sogar in der Absicht, die Hādjar körperlich zu entstellen, ihr die Ohren durchbohrt; das sei dann Frauenmode geworden. Auch sollen Ismāʿīl und Isḥāḳ sich gelegentlich durchgeprügelt haben. Endlich veranlasste Sara's Eifersucht Ibrāhīm zu dem Entschluss, mit Hādjar und Ismāʿīl nach Arabien zu reisen. Die Reisegesellschaft wurde von der *sakīna* geleitet, oder nach anderen von Gabriel (über die Gestalt der *sakīna* vgl. *The Navel of the Earth*, in *Verh. Kon. Akad. v. Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, XVII, No. 1, S. 60 ff.). Als Ibrāhīm und Ismāʿīl die Grundlagen des heiligen Hauses ausgegraben hatten, half Ismāʿīl seinem Vater beim Bauen des Tempels. Als dieses Werk vollendet war, liess Ibrāhīm den Knaben mit seiner Mutter im dürren Lande zurück, von Durst gequält. In ihrer Not soll Hādjar auf den Hügeln al-Ṣafā und al-Marwa nach Wasser gespäht haben und zwischen den beiden Hügeln hin und her gelaufen sein, der Ursprung des *saʿy* [s. d.]. Da rief Gabriel: „Wer bist du? Wem hat Ibrāhīm euch anvertraut?" Darauf habe das Kind vor Ungeduld mit seinem Fuss (oder Finger) in den Sand gebohrt, und es sei ein Quell entstanden; wenn nicht Hādjar das Nass übereilig in ihren Krug geschöpft hätte, wäre der Zamzam eine sprudelnde Quelle geworden. — Es wird auch erzählt, dass Gabriel mit seiner Ferse in den Boden gebohrt habe und dass der Zamzam unter seinem Fuss hervorgerieselt sei.

Damals sollen die Djurhum in der Nähe des Heiligtums gewohnt haben; nach Hādjar's Tode habe Ismāʿīl eines ihrer Mädchen geheiratet. In seiner Abwesenheit habe Ibrāhīm die Frau besucht, sei jedoch wenig gastfrei empfangen worden; als die Frau später ihrem Gatten einige Worte, welche Ibrāhīm gesagt hatte, mitteilte, verstand er, dass letzterer ihm nahelegte, sich von der Frau zu scheiden. Das habe er getan; nachdem er eine andere Djurhumitin geheiratet, habe Ibrāhīm auch diese besucht und auf dieselbe andeutende Weise diese neue Wahl approbiert.

Ibrāhīm sowie Hādjar sind nach der muslimischen Tradition im *ḥiḏr* des heiligen Hauses begraben, eine Auszeichnung, welche sie mit den meisten Propheten gemein haben: der Prophet gehört ins Prophetenland.

Die muslimische Tradition kennt auch die Geschichte, welche *Genesis* XXII erzählt wird. Nur gibt es verschiedene Theologen, welche behaupten, nicht Isḥāḳ, sondern Ismāʿīl sei der *dhabīḥ* gewesen. Für diese Meinung werden die Aussprüche des ʿAbd Allāh b. ʿUmar, Ibn ʿAbbās, al-Shaʿbī, Mudjāhid usw. angeführt. So wird er-al-Shaʿbī, Mudjāhid usw. angeführt. So wird erzählt, dass ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz einen zum Islām übergetretenen Juden über diesen Dissensus befragt habe. Der antwortete: „Der *dhabīḥ* ist Ismāʿīl; die Juden wissen das auch, aber weil sie euch beneiden, behaupten sie, es sei Isḥāḳ gewesen". Weiter gilt Ismāʿīl als der Stammvater der nordarabischen Stämme.

Die Araber werden in der einheimischen Genealogie in 3 Gruppen eingeteilt: *al-bāʾida* (die verschwundenen), *al-ʿāriba* (die einheimischen), *al-mustaʿriba* (die arabisierten). Ismāʿīl gilt als der Urahn der letzteren Gruppe, deren Stammvater ʿAdnān genannt wird. Die Kette zwischen Ismāʿīl und ʿAdnān wird sehr schwankend überliefert, zum Teil im Anklang an die Liste in *Genesis* XXV.

Literatur: Die Kommentare zu den genannten Ḳurʾānstellen; Ṭabarī, *Annales*, I, 275 ff. u. Index s. v.; Muṭahhar b. Ṭāhir, *Kitāb al-badʾ wa ʾl-taʾrīkh*, ed. Huart, III, 60—65; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1290), S. 69 ff., 88—90; Abu ʾl-Fidāʾ, ed. Fleischer, S. 192; Ibn Ḳutaiba, ed. Wüstenfeld, S. 18, 30; *Die Chroniken der Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, *passim*; *Sīrat ʿAntar*, Kairo 1306, I, 35—38; Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, S. 82—93; Grünbaum, *Neue Beiträge z. sem. Sagenkunde*, S. 102—111.

ISMAʿĪLIYA, eine Sekte des Islām, ein Zweig der Shīʿiten; sie zerfällt in mehrere Untersekten, von denen sich einige in ihren Lehren stark voneinander unterscheiden. Ihre Namen sollen weiter unten erklärt werden.

1. Geschichte. Offiziell tritt die Ismāʿīlīya als eine Sekte der Shīʿiten beim Tode Ismāʿīl's, des Sohnes des Imām Djaʿfar al-Ṣādik, kurz vor 148 (765) ins Dasein. Statt des neuen Kandidaten, Ismāʿīl's Bruder Mūsā Ḳāẓim, erkannten sie Ismāʿīl's Sohn Muḥammad und dessen Nachfolger als Imām an. Die Namen dieser letzteren vor al-Mahdī und ihre Reihenfolge sind unsicher. Die fāṭimidische Version lautet: ʿAbd Allāh, Aḥmad, Ḥusain; die der persischen Nizārī: Aḥmad, Muḥammad, Aḥmad; die der indischen Nizārī: Aḥmad, Muḥammad, ʿAbd Allāh; die der Drusen: Ismāʿīl II., Muḥammad, Aḥmad, ʿAbd Allāh, Muḥammad, Ḥusain und Aḥmad (sieben anstatt drei).

Wie zu vermuten, vollzog sich nach dem Tod des Imām Muḥammad b. Ismāʿīl ein Schisma. Ein Zweig der Sekte nahm den Glauben an, dass er der allerletzte, der Siebente Imām, war, der am Jüngsten Tage wiederkehren solle. Die Sekte wurde infolgedessen als *Sabʿiya*, d.h. „Siebener", bekannt. Später, gegen Ende des III. (IX.) Jahrh., erhielten sie nach ihrem Führer Ḥamdān Ḳarmaṭ den Namen Ḳarāmiṭa oder Ḳarmaṭen. Da sich diese durch ihre Verwüstungen und Rohheiten bei allen Muslimen verhasst machten, suchten die Feinde der Fāṭimiden immer nachzuweisen, dass beide identisch seien, und dehnten den Namen Ḳarāmiṭa auch auf den anderen Zweig aus.

Die fāṭimidische Linie der Ismāʿīlīya erkannte einen der Söhne Muḥammad b. Ismāʿīl's als ihren Imām an sowie später dessen Nachfolger. Da die Imāme in strenger Verborgenheit lebten und sogar ihre Namen geheimgehalten wurden, bestand kein grosser Unterschied zwischen beiden Zweigen, die sich in Ḵhuzistān und Südmesopotamien schnell

Digitized by Birzeit University Library

ausbreiteten. Doch wurde um 280 (893) das Schisma definitiv, wahrscheinlich weil die Imāme zur Verwirklichung ihrer Ansprüche schreiten wollten. Die Karmaṭen blieben ihrer alten Lehre treu, erkannten die Imāme nicht an und standen dem fāṭimidischen Zweig auch weiterhin feindlich gegenüber. Sie existierten noch etwa zwei Jahrhunderte lang und verschwanden schliesslich.

Die Geschichte über die Gründung der Sekte durch ʿAbd Allāh b. Maimūn al-Ḳaddāḥ (gest. ca. 210 = 825) ist offensichtlich eine Legende, und die Lehre ist höchstwahrscheinlich eine natürliche Fortentwicklung des früh-shīʿitischen Esoterismus. Beide Sekten, die Ismāʿīliten wie die Karmaṭen, wurden auch Bāṭiniya oder Taʿlīmīya genannt. Die echte ismāʿīlitische Literatur hat fast keine Erinnerung an ʿAbd Allāh b. Maimūn bewahrt.

Gegen Ende des III. (IX.) Jahrh.'s hatte die Bewegung sehr viele Anhänger in Ḵhūzistān, Südmesopotamien, Syrien, Ägypten sowie im Yemen und breitete sich schnell im Maghrib aus. Nach einem missglückten Versuch von seiten Yaḥyā's und Ḥusain's, den Söhnen Zikrūya's, in den Jahren 289—291 (902—904) Syrien für al-Mahdī zu erobern, floh der Imām auf berberisches Gebiet und stand an der Spitze der siegreichen Bewegung. Für die weitere Geschichte der Fāṭimiden-Ḵhalīfen siehe die Artt. der *El* unter den einzelnen Ḵhalīfen-Namen.

Ungeheuere Propaganda wurde das ganze IV. (X.) Jahrh. hindurch betrieben, und um die Mitte des V. (XI.) Jahrh.'s hatte die Ismāʿīlīya zahlreiche Anhänger vom Atlantischen Ozean bis zu den entlegenen Winkeln der östlichen islāmischen Welt, wie Transoxanien, Badaḵhshān und Indien. Besonders stark war sie in Persien: in den Kaspischen Provinzen, Āḏharbaïdjān, Raiy, Ḳūmis, Iṣfahān, Fārs, Ḵhūzistān, Kirmān, Kurdistān, Ḵhurāsān mit Ṭabas und Ṭurshiz, Ḳuhistān, Ghazna und Badaḵhshān. Persien brachte die führenden ismāʿīlitischen Philosophen, die wirklichen Begründer der fāṭimidischen Lehre, hervor, wie Abū Yaʿḳūb Sidjistānī (gest. ungefähr 331 = 942), Abū Ḥātim Rāzī (gest. um dieselbe Zeit), Ḥamīd al-Dīn Kirmānī (gest. ungefähr 410 = 1019) und al-Muʾayyad Shīrāzī (gest. 470 = 1077). Nāṣir-i Ḵhusraw und Ḥasan b. Ṣabbāḥ können auch zu diesen Männern gerechnet werden.

Ausserhalb des Fāṭimidenreiches wurde der Ismāʿilismus als eine gefährliche politische Bewegung verfolgt; aber die Hauptursachen seines schnellen Niederganges nach einem erstaunlichen Aufstieg waren dieselben, welche die Shīʿa im allgemeinen untergruben, nämlich Differenzen und Rivalitäten unter ihren Führern. Die erste ernsthafte Spaltung war die der Ḥākimiya, d.h. der Drusen, die an den Tod al-Ḥākim's (411 = 1021) nicht glaubten, sondern seine Wiederkehr erwarteten. Die Spaltung beim Tode al-Mustanṣir's im Jahre 487 (1094) war eine grosse Katastrophe. Sein ältester Sohn und ursprünglicher Kandidat Nizār wurde durch die Partei seines Bruders al-Mustaʿlī vom Thron vertrieben. Die Ägypter waren ziemlich gleichgültig; Nizār konnte keine genügende Unterstützung finden, wurde gefangengenommen und zusammen mit seinem Sohn auf Befehl seines Bruders im Gefängnis ermordet. Die Nachricht rief in Syrien und im ganzen Osten ungeheuere Entrüstung hervor; eine grosse Mehrheit sonderte sich ab und blieb ihrem dem ersten *naṣṣ* geleisteten Eide treu.

Eine ähnliche Gleichgültigkeit herrschte bei den ägyptischen Ismāʿīliten, den Mustaʿliern, als die Linie der Fāṭimiden-Imāme Ägyptens zum Erlöschen kam. Als al-Āmir im Jahre 524 (1130) ermordet wurde, wurde sein noch kleiner Sohn und Erbe al-Ṭaiyib (dessen Existenz von den Geschichtschreibern sehr bezweifelt wird) in die „Verborgenheit entrückt". Die vier letzten Fāṭimiden-Ḵhalīfen Ägyptens betrachteten sich sogar selbst nicht einmal als Imāme, und die *ḵhuṭba* wurde im Namen al-Ḳāʾim's, des am Jüngsten Tage erwarteten Imām's, gehalten. Die Anhänger der fāṭimidischen Tradition, die Mustaʿlier, glauben noch, dass die Imāme, die Nachfolger al-Ṭaiyib's, irgendwo in grosser Heimlichkeit leben und auftreten werden, wenn die Zeit erfüllt ist.

Danach ist die Sekte bis auf den heutigen Tag in zwei Hauptzweige gespalten geblieben: die Mustaʿlier, die im grossen ganzen die Lehre so beibehalten, wie sie unter den späteren Fāṭimiden war, und die Nizārī, d.h. die Parteigänger Nizār's und seiner Nachfolger, die später einige Reformen in die Fāṭimiden-Lehre einführten.

a. Die Mustaʿlier. Ihr religiöses Zentrum wurde nach dem Yemen verlegt, wo die Gemeinde von „Päpsten" (*al-dāʿī ʾl-muṭlaḳ*) regiert wurde. In Ägypten und im Maghrib verschwand der Ismāʿilismus sehr schnell, aber im Yemen blieb er etwa 500 Jahre lang unter der Oberfläche. Seine Propaganda hatte in Indien grossen Erfolg, und das religiöse Zentrum wurde Anfang des XI. (XVII). Jahrh.'s nach Gudjarāt verlegt. Hierbei vollzog sich eine weitere Spaltung: Nach dem Tod des 26. *dāʿī*, Dāʾūd b. ʿAḏjab-Shāh (999 = 1591), in Aḥmadābād, folgte die Mehrheit (Dāʾūdī's) dem Dāʾūd b. Ḳuṭb-Shāh, den sie als ihren 27. *dāʿī* ansahen, während die yemenische Partei zu Sulaimān b. Ḥasan (= Sulaimānī's) hielt. Der gegenwärtig im Yemen residierende Sulaimānī-*dāʿī* ist der 46.: Ghulām Ḥusain; und der in Bombay residierende Dāʾūdī-*dāʿī* ist der 51.: Ṭāhir b. Muḥammad (für die Namen der *dāʿī*'s beider Zweige siehe: Asaf A. A. Fyzee, *A Chronological List of the Imams and Daʿis of the Mustaʿlian Ismailis*, in *JBRAS*, 1934, S. 45—56). Zwischen den Dāʾūdī und Sulaimānī bestehen keine wirklichen dogmatischen Unterschiede.

b. Die Nizārī. Nach der Nizārī-Überlieferung, die im wesentlichen richtig zu sein scheint, wurde der Sohn Nizār's, al-Hādī, zusammen mit seinem Vater im Gefängnis ermordet. Aber sein kleiner Sohn und Erbe, al-Muhtadī, wurde durch treue Diener nach Persien (Alamūt) gebracht und dort von Ḥasan b. Ṣabbāḥ ganz im Geheimen grossgezogen. Nach seinem Tod im Jahre 557 (1162) bestieg sein Sohn al-Ḳāhir bi-Aḥkām Allāh Ḥasan (die traditionelle Genealogie der Nizārī gibt heute statt seiner zwei Imāme: Ḳāhir und Ḥasan) offen den Thron und verkündete am 17. Ramaḍān 559 (8. Aug. 1164) die grosse Auferstehung, die *kiyāmat al-ḳiyāmāt*. Er schrieb seinen Anhängern stille Gottesverehrung vor, indem er auf das *ẓāhir* weniger Wert legte, wie es für jene angemessen ist, die gerettet und in das geistige Paradies eingegangen sind. Dieser paradiesische Zustand der Gläubigen liegt letzten Endes höchstwahrscheinlich der bekannten Legende von dem Garten zugrunde, den Ḥasan b. Ṣabbāḥ auf dem kahlen Felsen Alamūt anlegte, um das Paradies nachzuahmen und seine Anhänger zu täuschen.

Die Geschichte der andern vier *ḵhudāwands* von Alamūt, nämlich ʿAlāʾ al-Dīn's (oder Ḍiyāʾ al-Dīn's), Ḏjalāl al-Dīn's, ʿAlāʾ al-Dīn's II. und Rukn al-Dīn Ḵhurshāh's, ist bis zu einem gewissen

Digitized by Birzeit University Library

Grad bekannt (die beste Übersicht bei E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, II, 453—460).

Der Sohn Rukn al-Dīn Ḫurshāh's, Shams al-Dīn Muḥammad, wurde sorgfältig versteckt gehalten, solange er klein war. Er und seine Nachfolger mussten entweder ganz im Verborgenen leben oder sich wahrscheinlich als Ṣūfī-Shaikhe ausgeben, von denen es damals eine grosse Zahl gab. Nach der Überlieferung nahmen viele von ihnen eine hohe Stellung ein, waren Gouverneure einiger Provinzen, heirateten in die Familie der Ṣafawiden ein usw. Leider besitzen wir bisher noch sehr wenig Einzelheiten und Daten darüber.

Nach Shams al-Dīn vollzog sich in dem Hause der Nizārī-Imāme eine Spaltung: eine Linie, die Qāsim-Shāhī, existiert noch. Sie lautet wie folgt: Qāsim-Shāh, Islām Shāh I., Islām Shāh II., Mustanṣir bi 'llāh II., ʿAbd al-Salām, Gharib Mīrzā, Bu Dharr ʿAlī, Murād ʿAlī (wahrscheinlich Ende des X. = XVI. Jahrh.'s), Dhu 'l-Fikār ʿAlī (Anfang des XI. = XVII. Jahrh.'s), Nūr al-Dahr ʿAlī (um 1056 = 1646), Khalīl Allāh I., ʿAṭāʾ Allāh Nizār, Saiyid ʿAlī, Ḥasan Beg (= Abu 'l-Ḥasan ʿAlī), ein Zeitgenosse Nādir's; Qāsim ʿAlī Shāh; Saiyid Ḥasan ʿAlī (= Bākir ʿAlī) starb Anfang des XIII. (Ende des XVIII.) Jahrh.'s. Auf ihn folgte sein Sohn Khalīl Allāh II., der im Jahre 1232 (1817) in Yazd ermordet wurde. Sein Sohn Ḥasan ʿAlī Shāh, der mit einer Tochter Fath ʿAlī Shāh Ḳāǧār's verheiratet war, wurde zum Gouverneur Kirmān's ernannt, musste aber später infolge von Hofintrigen nach Indien fliehen, wo er im Jahre 1298 (1881) starb. ʿAlī Shāh, der dem vorhergehenden Imām folgte, lebte in Bombay und starb im Jahre 1303 (1885). Sein Sohn, der heutige Imām der Nizārī, Sultān Muḥammad Shāh, ist unter dem Namen Aga Khan der Öffentlichkeit gut bekannt.

Die andere Linie, die Muḥammad-Shāhī, ist anscheinend seit dem Ende des XI. (XVII.) Jahrh.'s erloschen. Der hervorragendste Vertreter dieser Linie, Shāh Ṭāhir (III.) Dakkanī, war ein bedeutender Politiker in Indien und starb ungefähr 956 (1549) in Aḥmadnagar; ihm folgten ein paar seiner Nachkommen. Über diese bisher unbekannte Untersekte der Ismāʿīlī vgl. W. Ivanow, *A forgotten Sect of the Ismailis*, in *JRAS*, 1937. Dieser Zweig der Imāme hatte viele Anhänger in Badakhshān, Persien und Indien; alle syrischen Nizārī gehörten diesem Zweig an, aber vor etwa 60 Jahren trat die Mehrheit zur Qāsim-Shāhī-Linie über; jetzt wohnen nur noch ungefähr 4 000 Muḥammad-Shāhī, die an Ort und Stelle als Suwaidanīya bekannt sind, in Maṣyāf und Ḳadmūs.

Die Geschichte der Nizārī in Syrien verlief grösstenteils ganz unabhängig von der Geschichte der persischen Gemeinde. Ihr hervorragendster Führer, Sinān Rāshid al-Dīn (den die Muḥammad-Shāhī für den Imām ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad halten) (557—588 = 1162—1192), spielte auf seiten Saladin's eine ansehnliche Rolle in den Kriegen gegen die Kreuzfahrer (vgl. Stan. Guyard, *Un Grand Maître des Assassins*, in *JA*, 1877, S. 324—489). Früher waren die Ismāʿīliten (Muḥammad-Shāhī) sehr zahlreich in Syrien, wo sie einen breiten Landstrich an der Küste bei Ṭartūs und Baniās, die Hügel Ḳadmūs und Maṣyāf sowie die Bezirke Ḥamā, Salamiya, Maʿarrat al-Nuʿman usw. bewohnten. Nach der Volkszählung von 1936 beläuft sich ihre Gesamtzahl auf etwas über 22 000, wovon nur 4 000 Muḥammad-Shāhī sind. Ihr letzter Kampf mit ihren alten Feinden, den Nuṣairī, im Jahre 1919 kostete ihnen ungeheure Verluste an Land und Eigentum, u.a. auch ihrer religiösen Bücher.

Die Nizārī in Indien. Die ismāʿīlitische Propaganda in Indien (in Sindh und Multān) begann schon im III. (IX.) Jahrh. und wurde zur Zeit der Fāṭimiden-Herrschaft energisch fortgesetzt; sehr viele Hindus wurden bekehrt. Die „Ḳarmaten" (d.h. Ismāʿīliten) hielten Multān im V. (XI.) Jahrh. und waren noch zwei Jahrhunderte später in Dehli recht stark. Mit dem Verschwinden der Fāṭimiden-Imāme verloren die einzelnen Gemeinden anscheinend die richtige Führung und schlossen sich entweder den sunnitischen Schulen an oder fielen wieder in den Hinduismus zurück. Die yemenischen Musta'lier betrieben später eine erfolgreiche Propaganda im Süden (Gudjrāt), während im XIV. Jahrh. Nizārī-Missionare aus Persien nach dem Norden kamen (Pandjāb, oberes Sindh und Kashmīr). Ihre reichlich mit Sūfismus durchund Kashmīr). Ihre reichlich mit Sūfismus durchsetzte Lehre nahm viel vom Hinduismus an, der wahrscheinlich im Laufe der Jahrhunderte an vielen Orten in den Ismāʿīlismus einverleibt wurde. Sie gebrauchten in ihren Werken Terminologie und Stil des Hinduismus, und ihre Sekte wurde unter dem Namen *Satpanth*, d.h. „rechter Pfad", bekannt. Später verbreitete sie sich weiter südlich, wo ihre Anhänger unter ihrem gegenwärtigen Namen Khodja's bekannt wurden. Anfang des XVI. Jahrh.'s proklamierte sich Muḥammad Shāh, der Sohn Imām Shāh's, zum Imām und verursachte dadurch ein neues Schisma. Seine Sekte fiel im wesentlichen in den Hinduismus zurück und spaltete sich wieder in verschiedene Zweige. Ihr Zentrum ist in der Nähe von Aḥmadābād in Gudjrāt (für weitere Einzelheiten vgl. W. Ivanow, *The Sect of Imam Shah in Gujrat*, in *JBRAS*, 1936, S. 19—70). Die Khodja's hielten die Beziehungen zu ihren Imāmen in Persien aufrecht, und unter ihrer Führung gelang es ihnen später, vieles von ihrem Hindu-Glauben abzustossen.

2. Die gegenwärtige Verbreitung der Ismāʿīliten. Die Nizārī sitzen in Syrien zu Salamiya und im Bezirk von Ṭartūs (Khawābī); in Persien: in den Provinzen Khurāsān und Kirmān; in Afghānistān: nördlich von Djalālābād und in Badakhshān; in Russisch- und Chinesisch-Turkistān: in den oberen Oxus-Bezirken, Yarkand usw.; in Nordindien: Chitral, Gilgit, Hunza usw. und in Westindien: Sindh, Gudjrāt, Bombay usw. Ihre Kolonien finden sich über ganz Indien verstreut, in Ostafrika usw. Die Gesamtzahl der Nizārī dürfte sich auf etwa 250 000 belaufen.

Die Bohora oder indischen Musta'lier leben hauptsächlich in Gudjrāt, Zentralindien und Bombay. Nach dem letzten *Census of India* gibt es im ganzen 212 000. Sie haben viele Kolonien in Ostafrika. Nur ein paar Hundert sind Sulaimānī, alle anderen Dāʾūdī. Im Yemen existieren noch einige Tausend Ismāʿīliten, deren Mehrzahl Sulaimānī sind.

3. Lehre. Die Nachrichten, auf die sich unsere bisherige Kenntnis der ismāʿīlitischen Lehre stützte, stammen aus verschiedenen Werken orthodoxer Geschichtschreiber und Häresiologen und sind im Vergleich zu den ismāʿīlitischen Originalwerken anscheinend von sehr geringem Wert. Die Tatsachen erscheinen z.T. absichtlich derart verwirrt, verdreht und entstellt, dass es noch lange dauern wird, bis das Richtige vom Unrichtigen geschieden ist. Am besten lässt man sie im Augenblick beiseite und

Digitized by Literary University Library

gibt hier nur die wichtigsten Tatsachen, die uns die Originalwerke und die Überlieferung der Sekte bieten.

Offenbar sind heute nur noch wenige ismāʿīlitische Werke aus vorfāṭimidischer Zeit erhalten, und über die frühe ismāʿīlitische Lehre stehen ebenso wenig authentische Nachrichten zur Verfügung wie über die frühe Shīʿa im allgemeinen. Aber es besteht kein Zweifel, dass sich der frühe Ismāʿīlismus ausser in einigen esoterischen Prinzipien und der Imāmatstheorie nur sehr wenig von den Dogmen und der Praxis der Iṯnā-ʿasharīya unterschied. Die Lehre wurde in zwei voneinander abhängige Zweige eingeteilt: das *ẓāhir* oder alles, was die äussere Frömmigkeit und den rechtschaffenen Lebenswandel betrifft, und das *bāṭin*, die Theorie von der esoterischen Bedeutung der religiösen Gebote, des Glaubens, der heiligen Bücher usw. Der fāṭimidische Ismāʿīlismus vertrat streng das Prinzip: „Es gibt kein *ẓāhir* ohne sein entsprechendes *bāṭin*, genau so wie es kein *bāṭin* ohne ein *ẓāhir* gibt."

a. Die exoterische Lehre, das *ẓāhir*, war eine konservative Form des Islām, die in mancher Beziehung der Praxis der „Zwölfer" ähnelt, aber in manchen Punkten dem Sunnismus näher kommt. Die Gebete, das Fasten und allgemein alle Vorschriften der *sharīʿa* waren für alle verpflichtend, sogar für die, welche die höchste esoterische Erkenntnis besassen (ein Punkt, der von allen Häresiologen bewusst übergangen wird). Für eine vollständige Darstellung der offiziellen Fāṭimiden-Religion vgl. W. Ivanow, *A Creed of the Fatimids*, Bombay 1936.

b. Die esoterische Lehre oder *bāṭin* besteht aus zwei Hauptteilen. Einer ist der *taʾwīl* des Qurʾān und der *sharīʿa*, worin sich Qāḍī Nuʿmān und Djaʿfar b. Manṣūr al-Yamanī hervortraten. Der zweite, bei weitem interessantere, sind die *ḥaḳāʾiḳ* (Plural von *ḥaḳīḳa* „Wahrheit") oder das ismāʿīlitische System der Philosophie und Naturwissenschaft; dieses ist der Religion koordiniert und dient als eine Offenbarung ihres tieferen Inhaltes sowie der religiösen Vorschriften, die den göttlichen Ursprung des Imāmats und das ausschliessliche Recht der Fāṭimiden darauf beweisen sollen. Das Ideal des Ismāʿīlismus war immer jene Form der Religion, die sich dem Bildungsniveau und dem Auffassungsvermögen des Gläubigen anpasste. Da es offensichtlich unklug war, schwierige philosophische und theologische Theorien dem Volke mitzuteilen, das auf das Verständnis solcher Dinge nicht vorbereitet war, so konnte das Studium nur stufenweise erfolgen. Aber anscheinend sind all die Geschichten über die „Initiationsgrade" ähnlich den Freimaurerbräuchen usw. reine Erfindung; die echte ismāʿīlitische Literatur enthält keine Spur davon.

Der von den landläufigen Erzählungen über die grosse Gottlosigkeit und die islāmfeindlichen Tendenzen der ismāʿīlitischen Geheimlehre beeinflusste Leser wird höchst erstaunt sein, wenn er das geheimste der ismāʿīlitischen Bücher liest, wie z.B. das *Rāḥat al-ʿaḳl* von Ḥamīd al-Dīn Kirmānī, einige esoterische *Maḍjālise* von al-Muʾaiyad Shīrāzī, das *Kanz al-walad* von Ibrāhīm al-Ḥāmidī, die *Dhaḳhīra* von ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd, das *Zahr al-maʿānī* von ʿImād al-Dīn Idrīs usw. Diese Werke beweisen ohne jeden Zweifel, dass die Grundprinzipien der höchsten esoterischen Lehre die Grundpfeiler des Islām sind: der unerschütterliche Glaube an die Einheit Gottes, die göttliche Sendung Muḥammads, die göttliche Offenbarung des Qurʾān usw. Es gibt auch keinen Zweifel darüber, dass das einzige Streben dieser Autoren darin bestand, die primitiven Grundsätze des Islām weiter zu entwickeln und zu verfeinern, um sie für den kritischen und spitzfindigen Geist eines Gebildeten, der sich von der rohen Mentalität der wilden Araber des VII. Jahrh.'s weit entfernt hatte, annehmbar und anziehend zu machen. Das System ist ein typisches Produkt des muslimischen Denkens im IV. (X.) oder V. (XI.) Jahrh. und ähnelt in vielen Punkten der Philosophie al-Fārābī's und al-Ghazzālī's.

Das wesentlichste Element dieses Systems ist die neuplatonische Philosophie, die sich nicht direkt von den Enneaden Plotins oder ihren frühen Kommentatoren, sondern aus späteren Fassungen herleitet, stark verderbt und mit den verschiedenartigsten Dingen durchsetzt ist. Die Ismāʿīlīya suchte (gerade so wie einige christliche und jüdische Denker) in der plotinischen Philosophie die Lösung zwischen der monotheistischen Idee und der Vielheit der sichtbaren Welt zu finden. Das System der altgriechischen Naturwissenschaft, worauf Plotin sein System aufbauen konnte, hatte sich im IV. (X.) Jahrh. stark gewandelt. Manche Theorie war vergessen, manch griechisches Werk blieb den Muslimen unbekannt, und manche Fälschung war im Umlauf. So ist die Naturphilosophie der Ismāʿīlīya mit ihren Vorstellungen von der organischen und anorganischen Welt, die Psychologie, Biologie usw. bis zu einem gewissen Grad auf Aristoteles und zum Teil auf neupythagoräischen und anderen früheren Spekulationen aufgebaut. Es wird jedoch auf diese griechischen Originalwerke nicht bezuggenommen; höchstens kann man, und auch nur selten, eine unbestimmte Erwähnung der „griechischen Philosophen" (*al-ḥukamāʾ al-yūnānīya*) finden. Vieles ist aus der tieferstehenden Naturwissenschaft späterer Zeiten hinzugefügt, und zwar in Form grober astrologischer, alchemistischer und kabbalistischer Vorstellungen und Spekulationen über die mystische und magische Kraft der Zahlen, Buchstaben usw. All dieses ist allerdings jedem Kenner des frühmittelalterlichen Geisteslebens vertraut. Spuren des Manichäismus sind sehr vage. Das Christentum tritt deutlicher hervor; die ismāʿīlitischen Schriftsteller zitieren Bibelstellen gewöhnlich auffallend exakt, woraus ersichtlich, dass sie die Bücher selbst einsahen und nicht einfach ihren eigenen Einfällen folgten wie die meisten orthodoxen Autoren.

Wer sich aus erster Hand einen Begriff über das Wesen der *ḥaḳāʾiḳ* bilden will, kann mit grossem Nutzen die bekannte Enzyklopädie der *Iḫwān al-Ṣafāʾ* studieren, die oftmals gedruckt und teilweise von dem verstorbenen Dieterici verarbeitet und übersetzt wurde. Das Werk gilt bei den Mustaʿliern als eine Kompilation des zweiten der verborgenen Imāme, Aḥmad; Zitate daraus sind in den *ḥaḳāʾiḳ*-Büchern häufig.

Wie wir sehen, ist an diesem System sehr wenig Originelles oder Unbekanntes. Das einzig Originelle daran ist die Art und Weise, wie dies ganze verschiedenartige Material vereinigt und mit dem Islām verschmolzen wird. Aber auch in dieser Beziehung ähneln die *ḥaḳāʾiḳ* ganz den ṣūfischen Spekulationen, die sich nur in der Terminologie von ihnen unterscheiden sowie darin, dass der Ṣūfismus die plotinische Lehre von der Ekstase

Digitized by Birzeit University Library

begeistert annimmt, während die Ismāʿīliya sie völlig ignoriert.

Bemerkt sei noch, dass die Mustaʿlier fest daran glauben, dass dies alles von ihren Imāmen offenbart und keinem anderen als ihnen bekannt ist, ja sogar Fernerstehenden unverständlich sein würde. Heute noch wollen die Bohora von der modernen Wissenschaft absichtlich nichts wissen, da sie diese für ketzerisch halten.

Umrisse des Systems. Die *ḥaḳāʾiḳ* betonen sehr stark den Parallelismus zwischen dem Makrokosmos und Mikrokosmos. Der islāmische *tawḥīd* wird hier bis zum Äussersten durchgeführt, und keine aus der sinnlichen Erfahrungswelt stammenden Attribute werden Gott (*al-ghaib taʿālā*) beigelegt. Durch einen der Vorewigkeit angehörenden Willensakt bringt der Ureine die erste (*ṣādir*) Emanation (*munbaʿaṯ*) hervor; in Übereinstimmung mit dem plotinischen System ist dies der *ʿaḳl al-kull* oder das alldurchdringende bewusst bildende Prinzip, der tatsächlich erste „Schöpfer" der Welt (*mubdiʿ*). Die zweite Emanation, die aus der vorhergehenden hervorgeht, ist das bewusst lebenspendende Prinzip, *nafs al-kull*, das dritte Glied der ursprünglichen plotinischen Dreiheit. Hier zeigt sich eine neue Entwicklungsstufe, offenbar aus dem Bestreben geboren, diese Idee mit dem ptolemäischen System in Einklang zu bringen. Weitere *ʿaḳl*'s werden eingeschaltet. Es sind „logisch" bewegende Prinzipien der verschiedenen Sphären (*falak*), d.h. der Sphären der Fixsterne und Tierkreisternbilder, der fünf Planeten, der Sonne und des Mondes. Letzterer ist der *ʿaḳl*, der die Erde leitet, *al-ʿaḳl al-faʿʿāl*, der wirkliche Schöpfer der „Formen" (*ṣūra*), der zweite *mubdiʿ* genannt. Auf ihn werden alle Funktionen übertragen, die im plotinischen System dem *nafs al-kull* zukommen. Die Formen, die durch Einwirkung auf das Substrat der Materie (*hayūlā* = ὕλη) die sichtbare Welt hervorbringen, haben ihre vollkommenen Urbilder, wonach sie geschaffen sind. Dies ist offensichtlich eine Version von Platons Ideenlehre, die aber falsch verstanden ist. Hier bildet sie die Brücke zwischen Philosophie und Religion. Wenn es ein vollkommenes Urbild der Menschheit, einen vollkommenen Menschen, geben muss, muss er hier in dieser Welt existieren, da sonst die Menschheit, nicht bestehen könnte. Aber wer anders könnte dieser vollkommene Mensch sein als der Auserwählte, der letzte und grösste Gesandte Gottes, sein Prophet Muḥammad? Da der Mensch die Krone der Schöpfung und der vollkommene Mensch die Krone der Menschheit ist, so entspricht er, der Prophet, dem, was in der kosmischen Welt der *ʿaḳl al-kull* ist. Die Hypostase des *nafs al-kull* kann kein anderer sein als der *waṣī*, der den Willen des Propheten vollstreckt, d.i. ʿAlī. Und die Imāme, die ständig diese Welt leiten, sind die Hypostase des letzten *ʿaḳl*. Die Seele als die „Form" des menschlichen Seins gehört der höheren, geistigen Welt an, ist aber in die unreine Welt des „Werdens und Vergehens" (*kawn wa-fasād*) verstrickt. Dadurch dass sie sich mit der nächst höheren Substanz, dem Imām, verbindet, kann die Seele „aufsteigen" und zu der Urquelle zurückkehren und so schliesslich der Rettung teilhaftig werden. Die Methode dieses Verbindens ist die *ʿibāda al-ʿilmiya*, d.i. die Erwerbung des von den Imāmen offenbarten Wissens und die Unterwerfung unter ihren Befehl. „Wer stirbt, ohne den Imām seiner Zeit erkannt zu haben, stirbt als *kāfir*".

Dies System ist in der mustaʿlischen Tradition erstarrt, aber die Nizārī veränderten es ein wenig. Die Fāṭimiden förderten keine extremen Ideen, und in der frühen Literatur war *imām* fast dasselbe wie *ḫalīfa*. Die Fāṭimiden gaben sich als die Stellvertreter des Religionsstifters, des Propheten, aus. Die Nizārī betonten wahrscheinlich infolge des starken Einflusses sūfischer Ideen das geistige Leben, drängten das *ẓāhir* zurück und machten das „Licht" des Imāmats zum höchsten Prinzip. Sie betrachten das Prinzip des Imāmats oder die göttliche Leitung als ewig, als noch vor der Schöpfung beginnend. Die Welt ist niemals ohne einen Imām, andernfalls würde sie sofort untergehen. Der Imām ist die Hypostase des Ersten Willens (*amr*) oder „Wortes", Logos (*kalima*), des kurʾānischen „Urseins". Diese Substanz ruht im Imām, der sonst ein sterblicher Mensch ist, und wird vom Vater nur auf den Sohn durch *naṣṣ* übertragen. Es gibt keine kleineren und keine grösseren Imāme (im Gegensatz zur fāṭimidischen Auffassung), alle sind ein und dieselbe Substanz. Der Imām ist keine „Inkarnation", es gibt keinen *ḥulūl* oder *tanāsuḫ* in der Ismāʿīliya. Der erste Imām zu Beginn der Zeit (*dawr*) Muḥammads war ʿAlī, und seine Nachkommenschaft (*dhurriya*) sind seine Nachfolger. Ḥasan, der bei den Mustaʿliern als der erste Imām gilt, ist von der Liste gestrichen, da er bloss für seinen Bruder tätig war. Der Prophet bleibt der *ʿaḳl al-kull*, aber die *nafs al-kull* ist hypostasiert in dem *ḥudjdja* (in der Fāṭimidenzeit einer der zwölf oder vierundzwanzig „Bischöfe"). Er ist gewöhnlich ein naher Verwandter des Imām, manchmal sogar eine Frau oder ein Kind. Der *ḥudjdja* besitzt ein angeborenes übernatürliches Wissen vom Imām und lehrt die Gläubigen.

Die Hierarchie der religiösen Würdenträger (*ḥudūd al-dīn*) entsprach den „Initiationsgraden" wahrscheinlich nur in der frühsten Zeit, als das Wissen ausschliesslich auf die Sendboten beschränkt war. Die Zahl der *ḥudūd* wurde oft geändert, ebenso die Namen der verschiedenen Ränge. Die wesentlichsten waren immer der *mustadjīb*, „Eingeführte", der *maʾdhūn*, „Lehrberechtigte", der *dāʿī*, „Prediger" und der *ḥudjdja*, „Haupt eines Sprengels" (*djazīra*).

Das von Ḳāḍī Nuʿmān begründete und von den Mustaʿliern beibehaltene *fikh*-System wurde nie weiter entwickelt. Der Kalender der Mustaʿlier unterscheidet sich von dem gewöhnlichen muslimischen dadurch, dass er ein oder zwei Tage voraus ist, da der Anfang des Mondmonats astronomisch berechnet wird und nicht von der Sichtbarkeit des Mondes abhängt.

Astrologische Gedanken, abergläubische Vorstellungen über den mystischen Wert von Zahlen und Buchstaben spielen in diesen Spekulationen eine grosse Rolle, besonders die Zahl sieben. Die Geschichte der Welt war in sieben Perioden (*dawr*) eingeteilt, die jeweils von einem der grossen Propheten eingeleitet wurden: Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muḥammad; der siebte, Ḳāʾim, soll am Ende der Welt kommen. Jeder von diesen grossen Propheten hat einen *waṣī*, auf den Imāme folgen.

Literatur: Viel wurde über die Ismāʿīliya geschrieben, aber sehr wenig stützt sich auf originale Quellen. Die beste Literaturübersicht bis 1922 gibt L. Massignon, *Esquisse d'une bibliographie Qarmaṭe*, in *Oriental Studies presented to E. G. Browne*. — Ein geschichtlicher Abriss bei: O'Leary, *A Short History of*

Digitized by Birzeit University Library

the Fatimid Khalifate, London 1923. — Über die in diesem Art. erwähnten ismāʿīlitischen Werke siehe: W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933. — Über die Nizārī-Lehre: W. Ivanow, *An Ismailitic Work by Nasiru 'd-din Tusi*, in *JRAS*, 1931, S. 527—64. — Über ismāʿīlitisches *fiḳh*: Asaf A. A. Fyzee, *Ismaili Law of Wills*, Bombay 1933.

ISNĀD (A.), Überlieferkette. Siehe ḤADĪTH, Abschn. II u. III und vgl. über den Zusammenhang mit der jüdischen Tradition J. Horovitz, *Alter und Ursprung des Isnād*, in *Isl.*, VIII (1917), 39—47.

ISRĀʾ. Der Ausdruck *Isrāʾ* ist dem Ḳurʾān entnommen, Sūra XVII, 1: „Ehre sei Ihm, der Seinen Diener veranlasste, nächtlich zu reisen (*asrā bi-ʿabdihi lail*[an]) von der geweihten Stelle bis zur weiteren Weihestelle, die Wir mit Segen umkreist haben, damit Wir ihm einige Unsrer Zeichen zeigen. Wahrlich, Er (Gott) ist der Hörende und Sehende". Wir lassen es dahin gestellt, ob dieser Vers ursprünglich zum XVII. Kapitel gehörte oder anfangs in irgend welchem sonstigen Texte veröffentlicht war; auch brauchen wir nicht zu fragen, welches die wirkliche Bedeutung des Verses vielleicht sein mag. Jedenfalls ist es beachtenswert, dass die Tradition nur drei Deutungen gibt.

1°. Die ältere, welche in den neuern Kommentaren verschwindet, sucht in diesem Verse eine Anspielung auf „Muḥammad's Himmelsreise". Dies ist um so wichtiger, als diese Überlieferungen (Bukhārī, Cairo 1278, II, 185, *Bāb kāna 'l-Nabiyu tanāmu ʿainuhu walā yanāmu ḳalbuhu*, N°. 2; Muslim, Būlāḳ 1290, I, 59; Ṭabarī, *Tafsīr*[3], XV, 3; vgl. *Der Islam*, VI, 12, 14) auch die ursprüngliche Bedeutung der Himmelfahrtgeschichte beibehalten haben, welche, wie nachgewiesen worden ist, eine Initiation zur prophetischen Laufbahn ist (Bevan, *Mohammeds Ascension to Heaven*, S. 56; Schriekе, *Der Islam*, II, 1 ff.; vgl. MIʿRĀDJ). Diese Erklärung interpretiert den Ausdruck *al-Masdjid al-aḳṣā*, „die weitere Weihestelle" in der Bedeutung von „Himmel", und tatsächlich wird in der älteren Überlieferung *Isrāʾ* oft synonym gebraucht mit *Miʿrādj* (*Der Islam*, VI, 14).

2°. Die zweite Erklärung, die einzige, welche alle spätere Kommentare geben, interpretiert *al-Masdjid al-aḳṣā* als „Jerusalem", und zwar ohne Grund. Es scheint eine umaiyadische tendenziöse Verherrlichung Jerusalems dem heiligen Gebiete gegenüber (vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 55 ff.; *Der Islam*, VI, 13 ff.), wo damals ʿAbd Allāh b. al-Zubair waltete (Ṭabarī scheint diese Erklärung abzulehnen: er erwähnt sie nicht in seiner Geschichte, vielmehr bestätigt er die erste Interpretation, s. *Der Islām*, VI, 2, 5, 6, 12, 14; *Annales*, I, 1157 ff.; eine Stelle, welche des Geschichtforschers Schlussurteil zu bezeichnen scheint, gebildet auf der Berücksichtigung des ganzen Traditionmaterials vor ihm, vgl. Bevan, *op. cit.*, S. 57).

Die erste und zweite Erklärung stimmen überein in der Deutung von *ʿabd* in Ḳurʾān, XVII, als Muḥammed, und dies scheint richtig zu sein (*Der Islam*, VI, 13, Anm. 6). Der Iǧmāʿ gestattete beide Interpretationen, und als die umaiyadische Version recipiert worden war, brachte er die beiden dadurch in Übereinstimmung, dass er dem *Isrāʾ* die spezielle Meinung „nächtliche Reise nach Jerusalem" hinzufügte. Als die Himmelsreise ihre ursprüngliche Bedeutung verloren hatte, wurde die Zeit des Geschehens geändert, sie wurde in eine spätere Zeit versetzt (vgl. MIʿRĀDJ), und so wurde es möglich, beide Erzählungen zu vereinigen, wie es tatsächlich auch offenbar von Ibn Isḥāḳ in der ältesten Biographie Muḥammads getan worden ist (Bevan, *op. cit.*, S. 54).

Die Erzählung der nächtlichen Reise nach Jerusalem ist diese:

In einer Nacht, als Muḥammad in der Nähe der Kaʿba zu Mekka (oder im Hause der Umm Hānīʾ, *Der Islam*, VI, 11) schlief, wurde er vom Engel Gabriel zu einem geflügelten Tiere, namens Burāḳ geführt (Bevan, *op. cit.*, S. 55, 57, 59; *Der Islam*, VI, 12 f., mit der Literatur, dort und im Artikel BURĀḲ angeführt), und mit Muḥammad auf diesem Tiere wanderten sie beide nach Jerusalem. Auf dem Wege dahin begegnen sie verschiedenen guten und bösen Mächten (*Miṣḥḳāt al-Maṣābīḥ*, ed. Delhi 1268, S. 521 f.; Baghawī, *Maṣābīḥ al-Sunna*, ed. Cairo 1294, II, 179, mit einer harmonisierenden Interpolation) und besuchen Hebron und Bethlehem (Nasāʾī, I, 77 f.; Nuwairī, Hs. Warner 2/, S. 93). In Jerusalem begegnen sie Abraham, Moses und Jesus, deren Beschreibung gegeben wird (z. B. Bukhārī, II, 147). Die Ṣalāt wird verrichtet, indem Muḥammad als Imām auftritt und hierdurch den andern dort anwesenden Propheten seine Überlegenheit zeigt. Diese Begegnung mit den Propheten zu Jerusalem könnte nach dem Muster der Verklärung Jesu auf dem Berge Tabor gebildet sein (Matth., XVIII, 1; Mark. IX, 1; Lukas IX, 28), vgl. *Der Islam*, VI, 15 und Goldziher, in *Rev. de l'Hist. des Rel.*, XXXI, 308.

3°. Die dritte Interpretation von Sūra XVII, 1 ist basiert auf XVII, 62, wo *ruʾyā* (Vision) erklärt wird als *isrāʾ*. Dieses ergibt, dass die nächtliche Reise nicht eine wirkliche Reise, sondern eine Vision war. Als er auf dem *Ḥidjr* [s. KAʿBA] stand, sah Muḥammad Jerusalem und beschrieb es den ungläubigen Ḳuraishiten. Die Erzählung wird mit der zweiten in dieser Weise harmonisiert: Muḥammad wandert in der Nacht nach Jerusalem, kehrt zurück und beschreibt in Mekka seine Erlebnisse; die Ḳuraishiten glauben ihm nicht und etliche Muslime werden abtrünnig; Muḥammad versucht, die Wahrheit seiner Erzählung zu erweisen, aber weiss nicht mehr die Einzelheiten; hierauf zeigt Allāh ihm wirklich Jerusalem.

In den neueren und längeren Erzählungen ist die Geschichte weiter ausgeführt (s. A. Müller *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 86 f.). So soll der Prophet im Himmel mit Allāh 70 000 Gespräche geführt haben, trotzdem aber soll die ganze Reise so schnell von statten gegangen sein, dass bei der Rückkehr sein Bett noch warm und ein Wasserkrug, den er bei der eiligen Entrückung mit dem Fusse umgestossen, noch nicht vollkommen ausgelaufen war. Von muslimischen Gottesgelehrten wird die Frage erörtert, ob der *Isrāʾ* geschehen sei, während M. im Schlafe oder wach war, und ob es sein Körper oder sein Geist war, der wanderte. Die orthodoxe Meinung ist, dass die Reise von Muḥammad körperlich und im wachen Zustande vollbracht worden ist. Ṭabarī stützt in seinem Kommentar diese Auffassung mit den folgenden Beweisen: 1. Wenn der Prophet nicht körperlich entrückt worden wäre, so würde dieses Ereignis keinen Beweis für seine göttliche Sendung liefern und diejenigen, welche die Geschichte nicht glaubten, könnten nicht des Un-

Digitized by Birzeit University Library

glaubens beschuldigt werden. 2. Im Ḳur³ān wird gesagt, dass Gott seinen Diener, nicht dessen Geist zu reisen veranlasste. 3. Wenn der Prophet nur im Geiste entrückt worden wäre, so wären die Dienste des Burāḳ überflüssig gewesen, da Tiere nicht für das Tragen von Geistern sondern von Körpern gebraucht werden (Bevan, *op. cit.*, S. 60; Schrieke, *Der Islam*, VI, 13; Ṭabarī, Baiḍāwī und Baghawī, *Tafsīr*, ad. XVII, 1). Mystiker und Philosophen lieben öfters eine allegorische Interpretation (Goldziher, *Geschichte der Philosophie im Mittelalter, Kultur der Gegenwart*, I, v, S. 319).

Literatur: Bevan, *Muḥammed's Ascension to Heaven* in *Beihefte zur Zeitschr. für die Alttestam. Wissensch.*, XXVII, 51 ff.; Schrieke, *Die Himmelsreise Muḥammed's* in *Der Islam*, VI, 1 ff., mit der dort angegebenen Literatur.

ISRĀFĪL, Name eines Erzengels, der wohl auf das hebräische *Seraphim* zurückgeht, wie es auch durch die Varianten Sarāfīl und Sarāfin nahegelegt wird (*TA*, VII, 375). Der Wechsel der Liquidae ist in derartigen Endungen nicht ungewöhnlich. Seine Grösse ist erstaunlich: während seine Füsse unter der siebenten Erde sind, reicht sein Kopf bis zu den Säulen des göttlichen Thrones. Er hat vier Flügel: einen im Westen, einen im Osten, einen, womit er seinen Körper bedeckt, einen zum Schutz gegen die Majestät Gottes. Er ist bedeckt mit Haar, Mündern und Zungen. Er gilt als derjenige, welcher die göttlichen Beschlüsse von der wohlbewahrten Tafel abliest und sie jedesmal dem Erzengel überbringt, zu dessen Amtsbefugnissen sie gehören. Dreimal während eines Tages und einer Nacht schaut er hinab in die Hölle und schrumpft zusammen vor Schmerz und weint so heftig, dass die Erde durch seine Tränen überströmt werden könnte.

Drei Jahre hindurch war er der Gefährte Muḥammads, den er in den prophetischen Beruf einweihte; dann übernahm Gabriel seine Funktion und begann die Mitteilung des Ḳur³ān.

Alexander soll ihm begegnet sein vor seiner Ankunft in das Land der Finsternis; da stand er auf einem Berge und blies die Posaune mit Tränen in den Augen. Wenn er „Herr der Posaune" genannt wird, so hauptsächlich darum, weil er fortwährend die Posaune am Munde hält, um gleich blasen zu können, sobald Gott den Befehl zum Posaunenstoss gibt, welcher die Menschen aus ihren Gräbern erwecken soll. Es wird jedoch auch gesagt, dass Isrāfīl am Auferstehungstage zuerst erweckt wird. Dann stellt er sich auf den heiligen Felsen in Jerusalem und gibt das Signal, das die Toten ins Leben zurückkehren macht.

Im modernen Ägypten sagt man, dass sein Gesang die Paradiesesbewohner erquicken wird.

Literatur: Kisā³i, *ʿAdjā³ib al-malakūt*, Leidener Hs., 538 Warner, Fol. 4 f.; Ḳazwīnī, *ʿAdjā³ib al-makhlūḳāt* (ed. Wüstenfeld), S. 56 f.; Ṭabarī, *Annales*, I, 1248 f., 1255; Ghazzālī, *al-Durra al-fākhira*, ed. Gautier, S. 42; M. Wolff, *Muhammed. Eschatologie*, S. 9, 49; Sale, *The Koran, Preliminary Discourse*, S. 94; Friedländer, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*, S. 171, 208; Lane, *Manners and Customs* (Paisley und London 1899), S. 80.

ISRĀ³IL, der Name des israelitischen Patriarchen, kommt im Ḳur³ān, abgesehen von der häufigen Bezeichnung Banū Isrā³īl für das Volk Israel, nur einmal vor. Sūra III, 87 heisst es: „Alle Speise war den Israeliten erlaubt, abgesehen von demjenigen, was Isrā³īl für sich selbst verboten erklärt hatte, bevor die Tora sich offenbart wurde". Das soll nach den Kommentaren bedeuten, dass die Speiseverbote erst wegen der Frevelhaftigkeit der Israeliten offenbart wurden. Der Erzvater hatte sich selbst nur den Genuss von Kamelfleisch und -milch versagt; nach einigen weil er von der Krankheit *ʿirḳ al-nasā* geplagt wurde, welche ihn nachts wach hielt und am Tage verliess. Da gelobte er, sich seiner Lieblingsspeise zu enthalten, falls er genesen sollte. Nach anderen enthielt er sich des *ʿirḳ al-nasā* (*nervus ischiadicus*) auf Rat seiner Ärzte hin; oder er enthielt sich aller Sehnen (*ʿirḳ*). Das Wort ist Übersetzung des hebräischen *gīd*, und *al-nasā* ist Transkription des hebräischen *nāshè*. Das weist auf Gen. XXXII hin, der bekannten Geschichte von Jakob's Hüftverrenkung, als Erklärung der Tatsache, dass die Israeliten „bis auf den heutigen Tag" sich des *nervus ischiadicus* enthalten.

Es bleibt die Frage, wie die private Enthaltsamkeit Jakob's für die Israeliten obligatorisch sein konnte. Nach einigen wäre der Prophet, wie es Jakob war, seiner Natur nach befugt, Rechtsfragen zu entscheiden (arabisch: *mudjtahid*). Nach anderen hätte Jakob Gottes Erlaubnis erhalten, diese Bestimmung zu treffen.

Was weiter im Ḳur³ān über Isrā³īl gesagt wird, kommt unter dem Namen Yaʿḳūb vor. Anfänglich scheint Muḥammad Yaʿḳūb als einen Sohn Ibrāhīm's aufgefasst zu haben. Bei der an Sara ergangenen Verheissung sagt er: da verhiessen wir ihr Isḥāḳ und nachher Yaʿḳūb (XI, 74; vgl. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 32). Die Kommentare beeilen sich zu sagen, dass nach dem arabischen Sprachgebrauch „nachher" auf den Enkel gehen muss.

Weiter heisst es im Ḳur³ān, dass Yaʿḳūb auf seinem Sterbelager seine Söhne ermahnt habe, bei der Religion Ibrāhīm's zu verharren (II, 126 ff.); wie die meisten Patriarchen hat er Offenbarungen erhalten (II, 130 usw.).

Die muslimische Legende kennt die Hauptpunkte der Geschichte Jakobs. Nur abweichende und nicht-biblische Züge sollen hier vermerkt werden. Yaʿḳūb war eigentlich älter als sein Zwillingsbruder Esau. Als er daher vor diesem geboren werden sollte, war Esau darüber erzürnt, und die Brüder stritten schon im Mutterleibe. Da sagte Esau: Wallāh, wenn du als erster geboren werden willst, so sperre ich den Leib meiner Mutter und töte sie. Da gab Yaʿḳūb nach, und Esau wurde der Erstgeborene. — Diese Geschichte findet sich schon in der jüdischen Literatur. — Nach dem erschlichenen Erstgeburtssegen floh Yaʿḳūb zu seinem Oheim. Aus Furcht vor Esau verbarg er sich am Tage und reiste nachts (*yasrī* oder *yasīr fī 'l-lail*); daher sein Name Isrā³īl. Die muslimische Legende kennt also nicht den Namenswechsel in Pnuel. — Anlässlich seiner Ehe mit zwei Schwestern wird gesagt, dass erst Moses das verboten habe. Jedoch wird auch behauptet, Yaʿḳūb habe Rāḥīl erst nach Liyā's Tode geheiratet.

Literatur: Die Kommentare zu den genannten Ḳur³ānstellen; Ṭabarī, *Annales*, I, 353 ff.; Yaʿḳūbī (ed. Houtsma), I, 26 ff.; Thaʿlabī *Ḳiṣaṣ al-anbiyā³* (Kairo 1290), S. 88 ff.

Digitized by Birzeit University Library

ISTIḤSĀN und **ISTIṢLĀḤ**, zwei in den Büchern über die *uṣūl al-fiḳh* [s. d.] im Zusammenhang mit der Lehre vom *ḳiyās* [s. d.] stark umstrittene Argumentierungsmethoden. Beide Begriffe werden auf Grund ihrer inneren Verwandtschaft manchmal miteinander vermengt. Zu einer klaren und einleuchtenden Definition ihres gegenseitigen Verhältnisses ist anscheinend niemand vorgedrungen.

I. Die Belege für den Istiḥsān, die die Vertreter dieser Methode aus Ḳurʾān (XXXIX, 19, 56), Ḥadīth (*mā raʾāhu ʾl-muslimūn ḥasanⁿ fahuwa ʿinda ʾllāhi ḥasanⁿ*) und *iǧmāʿ* (Besuch des Bades ohne vorherige Abmachung über Bezahlung usw.) beizichen, werden von der Gegenseite mit Leichtigkeit ihrer Beweiskraft entkleidet und brauchen deshalb hier nicht weiter behandelt zu werden. Dagegen ist es interessant festzustellen, dass der Istiḥsān schon im Ḥadīth seinen ersten literarischen Niederschlag gefunden hat (z. B. Bukhārī, *Waṣāyā*, b. 8), also wohl in die erste Hälfte des VIII. christl. Jahrhunderts zurückreicht (siehe darüber Wensinck, *The Muslim Creed*, S. 59). Ein halbes Jahrhundert später gebraucht Mālik (gest. 795) den Ausdruck bei Rechtsentscheidungen, die er traditionell nicht belegen kann (*Mudawwana*, [Kairo 1323], XVI, 217). Etwa gleichzeitig mit ihm sagt Abū Yūsuf (gest. 798, Ḥanafit): „nach dem *Ḳiyās* wäre das und das vorgeschrieben, aber ich habe nach Gutdünken entschieden (*istaḥsantu*)" (*Kitāb al-Ḫarāǧ*, Būlāḳ 1302, S. 117). Damit wird der Istiḥsān noch deutlicher der sonst üblichen Gesetzesableitung, dem *ḳiyās*, gegenübergestellt. Der Ausdruck bezeichnet auch in den späteren Jahrhunderten eine Methode der Rechtsfindung, die aus irgend welchen Gründen dem gewöhnlichen Ḳiyās zuwiderläuft.

Bezeichnenderweise hat Shāfiʿī (gest. 820), der Begründer der Wissenschaft von den *uṣūl al-fiḳh*, den Istiḥsān grundsätzlich ablehnt, u.zw. deshalb, weil er fürchtete, durch ein derartiges Hinausgreifen über die methodisch gesicherten und allgemein anerkannten Grundlagen der Rechtsfindung werde der Willkür Tür und Tor geöffnet. „Gott hat nach seinem Gesandten keinem Menschen verstattet, Ansichten zu vertreten, es sei denn aus einem Wissen heraus, das vor ihm seinen Abschluss gefunden hat" (*Risāla*, Būlāḳ 1321, S. 70). Wer trotzdem Istiḥsān übt, pfuscht Gott, dem höchsten Gesetzgeber, ins Handwerk. Ghazzālī (gest. 1111) und Baiḍāwī (1282 od. später, ebenfalls Shāfiʿit) haben die von Shāfiʿī eingeleitete Diskussion umfassender und systematischer weitergeführt. Der Istiḥsān ist ihrer Ansicht nach nur so weit zu billigen, als er sich auf das Prinzip des *taḫṣīṣ* (der Bevorzugung einer speziellen vor einer allgemeinen Gesetzesbestimmung) zurückführen lässt. Da nun aber der *taḫṣīṣ* schon in der Lehre vom *ḳiyās* einbegriffen ist, fällt dem Istiḥsān keine Sonderrolle mehr zu. Ähnlich negativ äussern sich auch spätere shāfiʿitische Autoritäten wie Subkī (gest. 1370) und Maḥallī (1460).

Die Anhänger der Lehre vom Istiḥsān — es sind grösstenteils Angehörige des ḥanafitischen Maḏhhab (Pazdawī [gest. 1089], Sarakhsī [1090], Nasafī [1310] usw. bis herunter auf Baḥr al-ʿUlūm [1810]) — geben sich alle Mühe, die genannten Einwendungen zu entkräften. Der Behauptung, dass die Willkür des einzelnen Gesetzesgelehrten allzu freies Spiel habe, entgegnen sie damit, dass sie den Istiḥsān genauer umgrenzen und systematisieren. Ihr Grundsatz, in gewissen Fällen vom *ḳiyās* abzuweichen und Istiḥsān zu treiben, sei — so sagen sie — nicht durch persönliche Neigungen oder durch einen Mangel an methodischem Denken bedingt, sondern umgekehrt durch rein sachliche, im Gesetz selber vorgesehene Überlegungen. Es sei ein „verborgener Ḳiyās" (*ḫiyās ḫafī*), ein Abweichen von einem äusserlich in die Augen springenden Ḳiyās zu einer in sich selbst bedingten inneren Entscheidung. Der Grund für die Bevorzugung des Istiḥsān könne im Kur'ān, in der Sunna, im *iǧmāʿ* oder im Prinzip der *ḍarūra* gegeben sein, sei aber jedenfalls durch allgemein anerkannte Beweismittel sanktioniert. Auch stimme es nicht, dass der Istiḥsān auf das Prinzip des *taḫṣīṣ* zurückgeführt werden könne und damit in den Bereich des eigentlichen *ḳiyās* falle. Er spiele sich in Wirklichkeit ausserhalb dieses engen Rahmens ab und müsse deshalb als besondere Deduktionsform anerkannt werden. Im übrigen könne man, wenn man genauer ausehe, die Feststellung machen, dass diese von den Ḥanafiten vertretene Art des Istiḥsān auch von den Vertretern der anderen Maḏhhabs geübt werde. Sie sei in praxi Gemeingut aller Gesetzesgelehrten.

Wenn man die minutiöse Systematisierungsarbeit in Betracht zieht, die die späteren Hanafiten (etwa Ibn al-Humām [gest. 1457] — Ibn Amīr al-Ḥāǧǧ [1474] und Bihārī [1708] — Baḥr al-ʿUlūm [1810]) am Istiḥsān geleistet haben, wird man tatsächlich dieser letzten Folgerung beipflichten dürfen. Die ursprünglich so bedenkliche, weil unbestimmte Argumentierungsmethode ist in die kasuistische Stufenleiter des *ʿilm uṣūl al-fiḳh* eingereiht und damit in ihrer Anwendungsmöglichkeit auf wenige genau definierbare Fälle begrenzt worden. Wenn trotzdem weiter über ihre Berechtigung oder Nichtberechtigung diskutiert wurde, so kann man sich das eigentlich nur damit erklären, dass die Anhänger der shāfiʿitischen Schule sich aus einem gewissen traditionellen Grundsatz heraus verpflichtet fühlten, die Polemik gegen den Istiḥsān, die einst von ihrem Meister — unter anderen Voraussetzungen und mit mehr Recht — eröffnet worden war, nicht einschlafen zu lassen.

II. Der Istiṣlāḥ ist, was seine negative Seite angeht, mit dem Istiḥsān eng verwandt: es handelt sich ebenfalls um ein Prinzip, durch das die sonst übliche Deduktionsmethode in der Aufstellung von Rechtssätzen ausgeschaltet werden soll. Der Unterschied vom Istiḥsān ergibt sich erst, wenn man nach dem Leitgedanken fragt, mit dem dieses nach dem wirksame Prinzip positiv begründet wird. Hier zeigt sich, dass der Istiṣlāḥ beschränkter und zugleich inhaltlich bestimmter ist als der Istiḥsān, insofern als er das an sich nur formale der Istiḥsān, „Für-gut-finden" des letzteren ersetzt durch den „Für-gut-finden"-des letzteren ersetzt durch den „Für-gut-finden" des letzteren ersetzt durch den sachlichen Grundsatz der *maṣlaḥa*. Er argumentiert mit den Erfordernissen der — im weitesten Sinn des Worts genommen — menschlichen Wohlfahrt. Man könnte ihn demnach dem umfassenderen und unbestimmteren Sammelbegriff des Istiḥsān als eine genauer umrissene Species gegenüberstellen, bzw. unterordnen, wie das übrigens schon al-Iṣbihī (Mālikit, gest. 1151) angedeutet hat. Eben durch diese seine grössere Bestimmtheit gewinnt nun aber der Istiṣlāḥ dem Istiḥsān gegenüber an Durchschlagskraft. Denn es ist ja klar, dass eine

Digitized by Birzeit University Library

so einleuchtende Idee wie die von der Sorge für die menschliche Wohlfahrt bei der Ableitung von Rechtssätzen einen stärkeren Anhalt gibt und sich eher durchsetzen kann, als das formale und inhaltslose Kriterium des Istiḥsān. Auf diese Weise ist es wohl zu erklären, dass das Prinzip des Istiḥsān im grossen ganzen nicht so stark umstritten wurde wie der Istiḥsān, und dass es gelegentlich, über die Verneinung des üblichen *kiyās* hinausgreifend, sogar die Gültigkeit der aus Ḳurʾān, Sunna und *iǧmāʿ* unmittelbar sich ergebenden Rechtssätze in Frage stellte.

Die Entwicklungs- bzw. Entstehungsgeschichte des Istiḥsān lässt sich nicht so weit zurückverfolgen wie die des Istiḥsān. Zwar wird verschiedentlich behauptet, Mālik (gest. 795) habe als erster Istiḥsān getrieben. Und in der Tat liegt ein gewisser Ansatzpunkt dazu vor, wenn er z. B. in besonderen Fällen den Verkauf von frischen, noch nicht geernteten Datteln gegen ausgereifte Datteln für erlaubt erklärt — entgegen der sonst üblichen Vorschrift, dass frische Früchte nicht gegen getrocknete verkauft werden dürfen (*Mudawwana*, X, 90 ff.). Aber es ist zu bedenken, dass dabei der Ausdruck *maṣlaḥa*, bzw. Istiṣlāḥ überhaupt nicht erwähnt wird. Im übrigen beschränkt sich Šāfiʿī (gest. 820) in seiner bekannten *Risāla* auf die Diskussion über den Istiḥsān. Daraus darf man doch wohl schliessen, dass das Problem des Istiṣlāḥ zu seiner Zeit noch nicht spruchreif gewesen ist — es sei denn, dass es damals noch als Unterabteilung des Istiḥsān betrachtet und deshalb nicht besonders hervorgehoben wurde. Die Behauptung, Mālik habe den Istiṣlāḥ aufgebracht, ist also aller Wahrscheinlichkeit nach eine nachträgliche Reprojizierung der Tatsache, dass später die Mālikiten die meisten Vertreter dieses Prinzips gestellt haben.

Auch in der auf Mālik und seine Generation folgenden Zeit lässt sich die Entwicklung des Istiṣlāḥ noch nicht klar nachweisen. Die Namen, die in den späteren Werken bei der Diskussion über das Prinzip als Autoritäten angeführt werden, fallen — abgesehen von Mālik und Šāfiʿī(!) — frühestens in das XI. Jahrhundert. Vielleicht lässt sich die Lücke einigermassen schliessen, wenn man systematisch auf die noch nicht publizierten alten *uṣūl*-Werke zurückgreift, insbesondere auf die Schriften muʿtazilitischer bzw. šīʿitischer Autoren. Auf jeden Fall kann man aus der Tatsache, dass das Prinzip des Istiṣlāḥ nach dem jetzigen Stand unserer Quellenkenntnis erst verhältnismässig spät belegt ist, noch nicht mit Bestimmtheit auf eine Beeinflussung von aussen her (etwa durch die *ratio utilitatis* im römischen Recht) schliessen. Ebensowenig lässt sich bei dem Fehlen der entsprechenden Vorarbeiten die an sich naheliegende Hypothese verfechten, dass der Istiṣlāḥ letzten Endes aus dem muʿtazilitischen Prinzip des *ʿadl* abzuleiten sei.

Imām al-Ḥaramain al-Ǧuwainī (gest. 1085, Šāfiʿit) eröffnet die Reihe derjenigen, die als Anhänger der Lehre vom Istiṣlāḥ genannt werden. Der ebenfalls als Zeuge angeführte Imām Ġazzālī (gest. 1111) führt schon mitten in die Diskussion hinein (*Mustaṣfā*, Būlāḳ 1322, I, 284—315). Er definiert den juristischen Terminus *maṣlaḥa* als „Beachtung dessen, was im Gesetz für die Menschen erstrebt ist", und meint damit fünferlei: Erhaltung der Religion, des Lebens, des Verstandes, der Nachkommenschaft und des Besitzes. Die Beachtung der *maṣlaḥa* und das Gegenstück davon, die Abwehr des Verderbens (*dafʿ al-mafsada*), ist nun nach Ġazzālī zu einem guten Teil durch die gesetzlichen Texte ohne weiteres gegeben, deckt sich also mit dem üblichen *kiyās*. In den Fällen, in denen sie sich nicht durch die gewöhnliche Deduktion ableiten lässt, ist sie nur dann ausschlaggebend, wenn sie, eindeutig bestimmte und die Gesamtzwingende, gemeinde angehende Belange vorliegen (*ḍarūrī*, *ḳaṭʿī*, *kullī*). Sonst ist es nicht erlaubt, Istiṣlāḥ zu üben. Wer sich trotzdem darauf einlässt, pfuscht dem göttlichen Gesetzgeber ins Handwerk. Im übrigen lehnt Ġazzālī es ab, den in dieser Einschränkung von ihm anerkannten Istiṣlāḥ als besondere „Wurzel" an die anderen *uṣūl al-fiḳh* anzureihen, da er seiner Ansicht nach durch eine Kombination von Beweisgründen aus Ḳurʾān, Ḥadīṯ usw. bedingt ist und deshalb keine einheitliche Grösse darstellt.

Nach Ġazzālī äussern sich auch noch andere šāfiʿitische Rechtstheoretiker über das Problem des Istiṣlāḥ, so Baidāwī (gest. 1282 oder später) — Isnawī (1370) und Subkī (1370) — Maḥallī (1460) — Bannānī (1784). Sie referieren ziemlich ausführlich über die Ansichten ihrer Vorgänger, besonders Ġazzālī's, bringen aber selber verhältnismässig wenig Neues. Dagegen nimmt die Tendenz zur Systematisierung der verschiedenen Istiṣlāḥ-Fälle zu. Diese Tendenz zum Systematisieren erreicht aber ihren Höhepunkt erst in den späteren ḥanafitischen *uṣūl*-Werken von Ṣadr al-Šarīʿa Maḥbūbī (gest. 1346) — Taftāzānī (1390 oder später) — Fanarī (ca. 1500) und besonders von Ibn al-Humām (1457) — Ibn Amīr al-Ḥāǧǧ (1474) und Bihārī (1708) — Baḥr al-ʿUlūm (1810). Auf die Einzelheiten ihrer z. T. schwer verständlichen Ausführungen kann hier nicht näher eingegangen werden.

Im vorhergegenden wurde schon einmal darauf hingewiesen, dass die Mālikiten als die Hauptvertreter des Istiṣlāḥ gelten. Auf diese opinio communis darf man aber nicht zu viel Gewicht legen. Es stimmt zwar, dass mālikitische Rechtstheoretiker wie Šāṭibī (gest. 1194) und Ḳarāfī (1285) die Diskussion aufgegriffen und weiter gefördert haben. Aber andererseits zählt Ibn al-Ḥāǧib (1249), der ebenfalls Mālikit ist, zu den ausgesprochenen Gegnern des Prinzips. Umgekehrt greift der Kreis derer, die das Prinzip des Istiṣlāḥ faktisch anerkennen, weit über den mālikitischen Maḏhab hinaus. Ḳarāfī macht selber darauf aufmerksam, dass es, „wenn man genauer zusieht, in den Maḏhabs allgemein zur Anwendung kommt" (*Šarḥ Tanḳīḥ al-fuṣūl*, Kairo 1306, S. 170). Šāfiʿiten und Ḥanafiten haben es — wenn auch mit gewissen Einschränkungen und z. T. unter anderem Namen — in ihre Schuldoktrin übernommen und weiter gepflegt. Unter den Ḥanbaliten verdient Ibn Ḳaiyim al-Ǧawziya (gest. 1350) in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden, sowie ganz besonders Naǧm al-Dīn al-Ṭawfī (1316), der radikalste von allen Vertretern des Istiṣlāḥ. Dessen kühne *Risāla fī 'l-maṣāliḥ al-mursala* ist zweimal veröffentlicht worden: im *Maǧmūʿ rasāʾil fī uṣūl al-fiḳh* (Bairūt 1324) und im X. Band von Rašīd Riḍā's (gest. 1935) wohlbekannter Zeitschrift *al-Manār*, — ein Zeichen, dass das Problem des Istiṣlāḥ auch für die Muslime der Gegenwart noch von Wichtigkeit ist.

Literatur: (ausser den in *EI*, Bd. II, 600 genannten Werken): I. Zum Istiḥsān:

Digitized by Beirut University Library

Shāfi'ī, *Risāla* (am Anfang des *Kitāb al-umm*, Būlāḳ 1321), S. 69 f.; Ghazzālī, *al-Mustaṣfā* (2 Bde, Būlāḳ 1322—24), I, 274—83; Baiḍāwī, *Minhādj al-wuṣūl* mit Kommentar *Nihāyat al-su'ūl* des Djamāl al-Dīn al-Isnawī (am Rand von *al-Taḳrīr wa 'l-taḥbīr* des Ibn Amīr al-Ḥādjdj, 3 Bde, Būlāḳ 1315—17) III, 140—7; Tādj al-Dīn al-Subkī, *Djamᶜ al-djawāmiᶜ*, mit Kommentar des Djalāl al-Dīn al-Maḥallī und Glossen des Bannānī (2 Bde, Kairo 1297), II, 288; Pazdawī, *Kanz al-wuṣūl*, mit Kommentar (*Kashf al-asrār*) des ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Bukhārī (4 Bde, Stambul 1307—8), IV, 2—14, 40, 83; Abu 'l-Barakāt al-Nasafī, *Kashf al-asrār* (*Sharḥ Manār al-anwār*), mit Kommentar von Mullā Djīwan und Glossen von Muḥammad ʿAbd al-Ḥalīm al-Luknawī (2 Bde, Būlāḳ 1316), II, 164—8; Ṣadr al-Sharīᶜa al-Maḥbūbī, *Sharḥ al-Tawḍīḥ ʿala 'l-tanḳīḥ*, mit Kommentar (*al-Talwīḥ*) von Taftāzānī und Glossen von Fanarī und Mullā Khusraw (3 Bde, Kairo 1322), III, 2—10; Ibn al-Humām, *al-Taḳrīr*, mit Kommentar (*al-Taḳrīr wa 'l-taḥbīr*) von Ibn Amīr al-Ḥādjdj (3 Bde, Būlāḳ 1316 f.), III, 221—38; [Mullā Khusraw], *Mirḳāt al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl*, Stambul 1307, S. 23 f.; Muḥibb Allāh b. ʿAbd al-Shukūr (Bihārī), *Musallam al-thubūt*, mit Kommentar (*Fawātiḥ al-raḥamūt*) von Muḥammad ʿAbd al-ʿAlī Niẓām al-Dīn (Baḥr al-ʿUlūm), gedruckt zusammen mit Ghazzālī's *al-Mustaṣfā* (2 Bde, Būlāḳ 1322—24), II, 230—4; Ibn Taimīya *Madjmūᶜat al-rasāʾil wa 'l-masāʾil* (5 Bde, Kairo 1341—49), V, 22 f.; Shāṭibī, *al-Muwāfaḳāt* (4 Bde, Kairo 1341), IV, 116—18; al-Shaikh Muḥammad al-Khiḍrī Bey, *Uṣūl al-fiḳh* (2. Aufl., Kairo 1352 = 1933), S. 413—16; ʿAbdu 'r-Raḥīm, *Principi della Giurisprudenza Musulmana*, Übers. Guido Cimino (Rom 1922), S. 181—84; D. Santillana, *Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita*, Rom 1926, I, 56 f. — II. Zum Istiṣlāḥ: Ghazzālī, *a. a. O.*, I, 284—315; Baiḍāwī-Isnawī, *a. a. O.*, III, 134—39; Subkī-Maḥallī-Bannānī, *a. a. O.*, II, 229—34; Maḥbūbī-Taftāzānī-Fanarī, *a. a. O.*, II, 374 ff., bes. S. 391—96; Ibn al-Humām-Ibn Amīr al-Ḥādjdj, *a. a. O.*, III, 141—67, bes. S. 150 ff.; Bihārī-Baḥr al-ʿUlūm, *a. a. O.*, II, 260 ff., bes. S. 266 f. u. 301; Ibn Taimīya, *a. a. O.*, V, 22 ff.; Shāṭibī, *a. a. O.*, IV, 110 ff., bes. S. 116—18; Karāfī, *Sharḥ Tanḳīḥ al-fuṣūl*, Kairo 1306, S. 170 f.; Nadjm al-Dīn al-Ṭawfī, *Risāla fī 'l-maṣāliḥ al-mursala* (*Madjmūᶜ rasāʾil fī uṣūl al-fiḳh*, Bairūt 1324, S. 37—70); dasselbe Werk ediert in Rashīd Riḍā's Zeitschrift *al-Manār*, Bd. X, S. 745—70 (nach *Tafsīr al-Manār*, V, Kairo 1328, S. 212); Muḥammad al-Khiḍrī, *a. a. O.*, S. 381—92; ʿAbdu 'r-Raḥīm, *a. a. O.*, S. 173, 184; Santillana, *a. a. O.*, S. 55 f.

ISTIKHĀRA (A.), Bittgebet (*duᶜā*) des Unschlüssigen um Eingebung eines heilsamen Entschluss in bezug auf eine beabsichtigte Unternehmung, Reise u. a. m. Diese Benennung geht von der ersten Konj. des Verbum خَيْر aus, speziell in ihrer Anwendung in Phrasen wie *Allāhumma khīr li-rasūlika* (Ṭabarī, *Annales*, I, 1832, ٥); *khīr lahu* (Ibn Saᶜd, II/1, 73, ١١, 75, ٤); *khāra 'llāhu li* (*ebd.*, VIII, 92, ٢٥). Schon aus vorislāmischer Zeit wird der Spruch erwähnt: *Istakhir Allāha fī 'l-samāʾi yakhir laka bi-ʿilmihi fī 'l-ḳaḍāʾi* Ibn Saᶜd, VIII, 171, ١٥; Ḳālī, *Amālī*, II, 106 *paen.*); es ist jedoch kaum anzunehmen, dass ein solcher Lehrspruch aus jener Zeit stammen könne. — Im Islām besteht die Formalität der religiösen Istikhāra in einem durch zwei *rakᶜa*'s (*ṣallā rakᶜatai al-istikhāra*: Subkī, *Ṭabaḳāt al-shāfiᶜiyya*, VI, 175, ٤ v. u.) eingeleiteten, bei Bukhārī, *Tawḥīd*, N°. 10, *Daᶜawāt*, N°. 48 (ed. Krehl—Juynboll, IV, 202, 450), Ibn Mādja (Dihlī 1282, S. 99 u.) auf den Propheten zurückgeführten längeren Bittext (dessen Authentie auch von islāmischen Kritikern bemängelt wird, bei Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Fatāwī ḥadīthiyya*, Kairo 1307, S. 210), an dessen Stelle Tirmidhī (Būlāḳ 1292), II, 266, auch nur als schwachbeglaubigtes Hadīth bloss die kurze Formel gibt: *Allāhumma khīr lī wa'khīr lī* (vgl. Dhahabī, *Mīzān al-iᶜtidāl*, ed. Lucknow 1884, I, 315, ٤). Auch für die innerhalb der beiden *rakᶜa*'s zu rezitierenden Kur'ānverse werden Anweisungen gegeben (Nawawī, *Aḏkhār*, S. 56). Bei ʿAwfī, *Lubb al-albāb* (ed. Browne), I, 210, ١١, wird in die Moschee gegangen, um das *namāz-i istikhāra* zu verrichten; jedoch ist dies nicht obligat. Es ist Regel, dass die Istikhāra-Bitte von Fall zu Fall vor einem bestimmten Vorhaben, jedoch nicht in summarischer Weise (z. B. des Morgens in bezug auf alle während des ganzen Tages auftautauchenden Fälle) verrichtet werde (ʿAbdarī, *Madkhal*, III, 240 u.).

Dem obenerwähnten Traditionsspruche entsprechend zeigt die islāmische Praxis seit den frühesten Zeiten die Übung des Istikhāra-Brauches. Das älteste, von jenem Hadīth wohl noch unabhängige Beispiel scheint *Aghānī*, XIX, 92, ٤ ff. zu bieten. Der Dichter ʿAdjdjādj (*Dīwān*, N°. 12, ٤٤; *Arāḍiz al-ʿArab*, S. 120) rühmt von Hadjdjādj, dass er nichts unternimmt, ehe er sich der Billigung Gottes versichert (*illā rabbahu istakhāra*). Und als ʿAbd Allāh b. Ṭāhir sein Amt als Präfekt über den ʿIrāḳ antritt, schärft ihm der Vater in dem an ihn gerichteten Mahnschreiben wiederholt die Istikhāra bei allen amtlichen Verfügungen ein (Ṭaifūr, *Kitāb Baghdād*, S. 49, ٦, 52, ٤ v. u., 53, ٤). In diesem Sinne ist auch in der Literatur auf Schritt und Tritt der Brauch bezeugt, dass der Muslim ebenso vor wichtigen als geringfügigen Entschliessungen, in privaten oder öffentlichen Unternehmungen, auch Eroberer vor ihren Kriegszügen, sich der göttlichen Eingebung durch Istikhāra zu versichern glauben. Es wird ihnen freilich dieser Zug zuweilen angedichtet, wie wenn man z. B. den Muᶜāwiya die Istikhāra üben lässt, als er Yazīd zu seinem Nachfolger bestimmt (*Aghānī*, XVIII, 72, ٤). Der Khalife Sulaimān zerreisst die zugunsten seines Sohnes Aiyūb abgefasste Thronfolgeurkunde, als er fühlt, dass ihm die Heilsamkeit seines Entschlusses durch Istikhāra nicht eingegeben wurde (Ibn Saᶜd, V, 247, ٤). Maᵓmūn lässt der Ernennung des ʿAbd Allāh b. Ṭāhir einen Monat lang die Istakhāra vorhergehen (Ṭaifūr, *a. a. O.*, S. 34, ٤); vgl. das laute Istakhāra-Beten des Muḳtadir bei seinem Regierungsantritt (mit vier *rakᶜa*'s! ʿArīb, ed. de Goeje, S. 22, ١٤). In der Tausend und einen Nacht-Erzählung von Uns al-Wudjūd und Ward fī 'l-Akmām verrichtet die Mutter der letzteren eine „*ṣalāt al-istikhāra* mit zwei *rakᶜa*'s", um in der Liebesaffaire ihrer Tochter eine zum Ziele führende Eingebung zu erlangen (373. Nacht, ed. Būlāḳ 1279, II, 269). Auch die Wahl des Namens eines Neugeborenen geschieht zuweilen in Begleitung der vom Namengeber vorgenommenen Istikhāra (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 139, ١). Es fehlt nicht an Beispielen dafür, dass bei Entscheidung strittiger

Digitized by Birzeit University Library

theologischer Fragen, die wissenschaftlichen Argumente durch Istikhāra verstärkt werden (z. B. Nawawī, *Tahḏīb*, ed. Wüstenfeld, S. 237, 3 v. u.). Sehr häufig wird von Autoren in der Einleitung ihrer Schriften die der Abfassung derselben vorangegangene Istikhāra als Motivierung oder Entschuldigung der Publikation erwähnt (vgl. Ḏhahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, II, 288, 1). Ein freilich ganz unhistorischer Bericht lässt ʿUmar II. das in der Bibliothek bewahrte Werk des Ahran b. Aʿyun erst, nachdem er es in Begleitung einer Istikhāra 40 Tage lang an seiner Bettstätte ausgesetzt hatte, dem Publikum zugänglich machen (Ibn Abī Uṣaibiʿa, I, 163 u.).

Die durch den religiösen Brauch festgelegte Form der Istikhāra (*istikhāra sharʿiya*) pflegt in der wirklichen Übung von allerlei im Ḥadīth nicht beglaubigten Mitteln begleitet zu sein, namentlich von der Erwartung, nach vorangehendem Gebet die göttliche Eingebung im Traume (ἐγκοίμησις) zu erhalten (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 16, Anm. 3; Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, S. 413) oder die Istikhāra-Formel mit einem Losorakel zu verstärken, indem man die alternativen Fälle auf Zettel schreibt (Ṭabarsī, *Makārim al-akhlāḳ*, Kairo 1303, S. 100). Solche Zutaten werden von der sunna-eifrigen Orthodoxie streng missbilligt (ʿAbdarī, *a. a. O.*, III, 91 ff.). Dazu gehört auch die Istikhāra mit Aufschlagen des Ḳurʾāns (*al-darb fī 'l-maṣḥaf .... wa-taḳdīm istikhārat*ⁱⁿ, bei Ibn Baṣhkuwāl, S. 243 ult., vgl. *Faraḏī baʿd al-shidda*, I, 44; eine Anekdote darüber bei Ḳazwīnī, ed. Wüstenfeld, II, 113, 18 ff.), wozu, ähnlich den *Sortes Virgilianae*, auch andere Werke (s. Suyūṭī, *Bughyat al-wuʿāt*, S. 10, 17), bei Persern namentlich der *Dīwān* des Ḥāfiẓ oder das *Maṯnawī* des Ḏjalāl al-Dīn Rūmī verwendet werden (vgl. *Bankipore-Catalogue*, I, N°. 151). Diese Verwendung des Ḳurʾāns wird von den meisten Sunna-Autoritäten gleichfalls streng verpönt (vgl. bei Damīrī, s. v. *ṭair*, II, 119, 8 ff., Būlāḳ 1284; Murtaḍā, *Itḥāf al-sāda al-muttaḳīn* [Kairo 1311], II, 285 u.); dieselbe hat sich volkstümlich, im Zusammenhang mit der Istikhāra, zu einer exzessiven *faʾl*-Zauberei mit dem Ḳurʾān entfaltet, worüber Ausführliches bei Lane, *Manners and Customs*, Kap. XI, 5. Aufl., I, 328 ff. — Sprichwort: *mā khāba man istakhāra wa-lā nadima man istashāra* (als Ḥadīth bei Ṭabarānī, *Muʿḏjam ṣaghīr*, Dihlī, S. 204 unten). Abū Abd Allāh al-Zubairī verfasste demgemäss (Anfang des IV. = X. Jahrh.) ein *Kitāb al-istikhāra wa 'l-istikhāra* (Nawawī, *Taḥḏīb*, S. 744, 3).

Literatur: Die oben angeführten Ḥadīthstellen; Ghazzālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (Būlāḳ 1289), I, 197; Murtaḍā, *Itḥāf*, III, 467—469, und die betreffenden Abschnitte der *fiḳh*-Bücher. — Vgl. *JA*, 1861, I, 201, Anm. 2; 1866, I, 447; Phillott, *Bibliomancy, Divination, Superstitions among the Persians*, in *JASB*, 1906, II, 399 ff.; *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran* (1908), XXVIII, 1. Heft.

ISTINDJĀ' (A.) heisst eine in den *fiḳh*-Büchern im Kapital über rituelle Reinheit ausführlich beschriebene Reinigung. Sie ist eine religiöse Pflicht (nach Abū Ḥanīfa jedoch nur eine empfohlene Handlung) für jeden Muslim, der seine Notdurft verrichtet hat. Es ist einem Muslim im allgemeinen erlaubt, mit dieser Reinigung zu warten, bis er sich zur *ṣalāt* anschickt oder aus irgend einem anderen Grunde der rituell reine Zustand für ihn erforderlich wird.

Literatur: al-Dimashḳī, *Raḥmat al-umma fī 'khtilāf al-aʾimma* (Būlāḳ 1300), S. 7; A. J. Wensinck, in *Isl.*, I, 101 f.

ISTINṢḤĀḲ (A.), das Einziehen des Wassers durch die Nase, gilt nach der Auffassung der meisten Fakīh's als eine *sunna* (d. i. empfehlenswerte Handlung, nach Aḥmad b. Ḥanbal jedoch als eine religiöse Pflicht) sowohl bei dem *ghusl* [s. d.] als bei dem *wuḍūʾ* (d. h. grossen, bzw. kleinen rituellen Reinigung).

Literatur: al-Dimashḳī, *Raḥmat al-umma fī 'khtilāf al-aʾimma* (Būlāḳ 1300), S. 8; al-Khʷārizmī, *Mafātīḥ al-ʿulūm* (ed. van Vloten) S. 10, 6.

ISTIṢḲĀ' (A.), „Bitte um Regen". Die das Religionsgesetz behandelnden Schriften legen dar, unter welchen Umständen nach den *ḥadīth*en das Istiṣḳā'-Gebet obligatorisch oder fakultativ ist. Ausserdem bestimmen sie genau das bei diesem Gebet zu beobachtende besondere Ritual. Dieses umfasst: 1. ein am Morgen ausserhalb der Stadt zu verrichtendes Gebet von zwei *rakʿa*; 2. eine einfache Kleidung des Gläubigen ohne besonderen Luxus; 3. zwei auf das Gebet folgende *khuṭba*, wovon die erste mit einem Wenden des Mantels (sympathetischer Ritus, um eine Änderung des Wetters zu erwirken) verbunden ist; 4. die *duʿāʾ*, die eigentliche Bitte um Regen; 5. die an Stelle des gewöhnlichen *takbīr* tretende Anrufung Gottes um Verzeihung der Sünden (*istighfār*). Dieses Gebet soll noch durch eine Reihe frommer, den Gläubigen anempfolener Werke (Fasten, Almoseng.) ergänzt werden. Die von Nichtmuslimen (Christen und Juden) nach ihren Religionsvorschriften verrichteten öffentlichen Gebete um Regen sind gestattet und werden im orthodoxen Islām sogar empfohlen.

Die religiösen Gebräuche und Zeremonien zur Erlangung des Regens sind so alt wie das Menschengeschlecht und unterscheiden sich nicht nur nach den verschiedenen religiösen Anschauungen, sondern auch nach den verschiedenen zu einer und derselben Religion gehörenden Gruppen von Menschen, wie ich es in *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghribins* (in *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIV*ᵉ *Congrès des Orientalistes, par les professeurs de l'Ecole supérieure des Lettres et des Médersas*, Alger 1905, S. 49—98) näher erörtert habe. Diese in den Ländern des Islām ziemlich verschiedenen Zeremonien und Gebräuche, die alle, — selbst im orthodoxen Ritual, — mit Animismus und Magie stark durchsetzt sind, lassen sich immerhin ihrem Gegenstand nach in folgenden Gruppen zusammenfassen: Anpassing an den Heiligenkult, körperliche und seelische Peinigungen, welche die Gläubigen sich auferlegen; Ausrufungen, Lieder und Hymnen; Gebräuche, die sich auf eine Art Regengottheit, in der Berberei *ghanḏja* oder mit einem analogen Namen benannt, beziehen; Schlachtopfer und gemeinschaftliche Mahlzeiten; sympathetische und symbolische Handlungen.

Der oben genannte Artikel enthält ausser Litteraturangaben Hinweise auf ähnliche Zeremonien in nicht muslimischen Ländern und zeigt ferner, dass im Maghrib diese Bittgebete den Charakter agrarischer Festlichkeiten an sich tragen und nur zu einer bestimmten, nicht zu jeder Jahreszeit stattfinden.

Literatur: Vgl. ausserdem Goldziher in *RHR*, LII (1905), S. 225—9; ders, in *Oriental.*

Digitized by Beinecke University Library

Studien Th. Nöldeke... gewidmet, I, 308—312 und in *Isl.*, VI, 304; Narbeshuber, *Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax*, Leipzig, 1907, S. 26—29; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Diss. Leiden 1908, S. 140 f.; Juynboll, *Handb. des islâm. Gesetzes*, S. 93; Biarnay, *Etude sur le Dialecte des Beṭṭioua* (Alger 1911), S. 241—243; *ders. Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, Paris 1927, S. 47; Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Algier 1909), S. 582—588; Lammens, *Le berceau de l'Islâm*, I, 20 (Anm. 3) und 106; ders. *Les sanctuaires préislamites*, S. 24; Ibn al-ᶜArabī, *Risāla* (in *Vidas de Santones andaluces*, Übers. M. Asín Palacios, Madrid—Grenada 1933, S. 56—57; Bargès, *Vie du célèbre marabout Cidi Abou Medien*, Paris 1884, S. 107—116; al-Kittānī, *Salwat al-anfās*, Fes (lith. 1316), I, 29; W. Marçais und A. Guiga, *Textes arabes de Takrouna*, I, 197 ff.; Anm., S. 205—208 und 224, (Paris 1929); Probst-Biraben, *Les rites d'obtention de la pluie dans la province de Constantine*, in *Journ. des Africanistes*, II, Heft 1, S. 95—102; Joleaud, *a.a.O.*, III, Heft I und IV; M. Gaudry, *La femme chaouia de l'Aures*, S. 263. — Für das Eintauchen der *sacra* um Regen zu erhalten, siehe u. a. *RHR*, CVIII, 1938, 144 ff.; *Rev. de Folklore fr. et de folkl. colonial*, 1929, Nr. 2, S. 80 ff.; für die Aufzüge, cf. *a.a.O.*, VI, Nr. 1 S. 39; für die Rolle Gewisser Gottheiten der Phönizier, *RHR*, 1931, II, 367 ff.; 1932, I, 299 ff.

ISTIṢLĀḤ. [Siehe ISTIḤSĀN].

ITHNÁ ᶜASHARIYA (von arab. *iṯnā ᶜashara*, zwölf), „Zwölfer", heissen im Gegensatz zu den Sabᶜiya [s. d.], den Anhängern der sieben Imāme, diejenigen Shiᶜiten, die eine Reihe von zwölf Imāmen annehmen und das Imāmat von ᶜAlī al-Riḍā auf seinen Sohn Muḥammad al-Taḳī, von diesem auf dessen Sohn ᶜAlī al-Naḳī, weiter auf dessen Sohn Ḥasan al-ᶜAskarī al-Zakī und schliesslich auf Muḥammad al-Mahdī sich forterben lassen. Letztgenannter ist verschwunden und wird am Ende der Zeiten wiederkehren, um das jüngste Gericht anzukündigen und ein Reich der Gerechtigkeit auf Erden herzustellen. Die Reihe der zwölf Imame ist danach folgende: 1. ᶜAlī al-Murtaḍā; 2. al-Ḥasan al-Muǰtabā; 3. al-Ḥusain al-Shahīd; 4. ᶜAlī Zain al-ᶜĀbidīn al-Saǰǰād; 5. Muḥammad al-Bāḳir; 6. Diaᶜfar al-Ṣādik; 7. Mūsā al-Kāẓim; 8. ᶜAlī al-Riḍā; 9. Muḥammad al-Taḳī; 10. ᶜAlī al-Naḳī; 11. al-Ḥasan al-ᶜAskarī al-Zakī; 12. Muḥammad al-Mahdī al-Muǰdja. Dies ist die seit dem V. (XI.) Jahrhundert endgültig angenommene Reihenfolge, doch war diese Sekte sehr oft in sich selbst nicht einig, so dass sie einmal zur selben Zeit nicht weniger als elf Parteien zählte, die, ohne einen besondern Namen zu führen, sich durch folgende Thesen unterschieden: 1. al-Ḥasan al-ᶜAskarī ist nicht tot, nur abwesend; 2. er ist kinderlos gestorben, aber er wird wiederkehren und wiederauferstehen; 3. er hat durch Testament seinen Bruder Diaᶜfar zum Nachfolger bestimmt; 4. dieser ist, ohne einen Erben zu hinterlassen, gestorben; 5. Muḥammad, Sohn ᶜAlī's, ist der Imām; 6. al-Ḥasan hat zwei Jahre vor seinem Tode einen Sohn, genannt Muḥammad, bekommen; 7. er hat allerdings einen Sohn gehabt, der aber erst acht Monate nach des Vaters Tode geboren wurde; 8. al-Ḥasan ist kinderlos gestorben, und die Erde ist ohne Imām geblieben wegen der Sünden der Menschen; 9. er hat einen Sohn gehabt, den man aber nicht kennt; 10. ein Imām ist notwendig, doch weiss man nicht, ob er von al-Ḥasan abstammt, oder nicht; 11. man bleibt bei ᶜAlī al-Riḍā stehen und erwartet die Ankunft des letzten Imām, daher erhielt diese Partei den Namen Wākifiya, d. h. diejenigen, die mit ihrem Urteil betreffs der Wirklichkeit des Todes des Imām zurückhalten.

Man hat die Ithnā ᶜasharīya zuerst Ḳaṭᶜiya (Kiṭṭᶜiya) genannt, weil sie im Gegensatz zu den Wākifiya den Tod des Imām als feste Tatsache annahmen, oder nach andern, weil sie die Imāmreihe bei Mūsā al-Kāẓim, dem Sohne Diaᶜfar's, abbrachen, um die Reihe ausschliesslich seiner Familie vorzubehalten. Andere dagegen haben auf Mūsā seinen Sohn Aḥmad als Imām folgen lassen mit Ausschluss des ᶜAlī al-Riḍā; ferner wurde behauptet, dass des letztern Sohn Muḥammad, der beim Tode des Vaters noch im zarten Alter stand, von diesem nicht die für das Imāmat erforderliche Unterweisung erhalten konnte. Wieder andere haben zwar Muḥammad die Imāmwürde zuerkannt, fragten sich aber, wer von seinen Söhnen, ob Mūsā oder ᶜAlī, sein rechtmässiger Nachfolger war. Nach ᶜAlī's Tode erhob sich dieselbe Frage abermals inbetreff Diaᶜfar's und al-Ḥasan's. Die al-Ḥasan al-ᶜAskarī als Imām anerkannten, hiessen bei den Andersdenkenden, weil diese den erwählten Imām für einen Unwissenden hielten, al-Ḥimārīya. Als Nachfolger al-Ḥasan's betrachteten einige Diaᶜfar, den angeblichen Sohn einer Konkubine, da nach ihrer Meinung al-Ḥasan keine Kinder hinterlassen habe.

Die Ṣafawiden, die ihr Geschlecht auf Mūsā al-Kāẓim zurückleiteten, erhoben den Shiᶜitismus, namentlich die Glaubenslehre der Ithnā ᶜasharīya, zur persischen Staatsreligion, und noch heute ist Persien jener Lehre unterworfen. Shāh Ismāᶜīl erliess nach seinem Regierungsantritt (906 = 1500) an die Prediger von Ādharbāidjān den ausdrücklichen Befehl, im Namen der zwölf Imāme zu predigen, und den *muᵓaḏḏhin* befahl er, dem *aḏḥān* [s. d.] die shiᶜitische Formel beizufügen: „Ich bezeuge, dass ᶜAlī der *walī* Gottes ist". Die Truppen wurden angewiesen, jeden Dissidenten zu töten.

Der Kultus der zwölf Imāme hat bei den Persern eine ausserordentliche Bedeutung gewonnen; als göttliche Wesen lenken sie die Geschicke der Welt, die sie erhalten, gerecht machen und in die richtigen Bahnen leiten. Mit ihnen ist alles Heil, ausser ihnen ist alles Verderben (Gobineau, *Religions et philosophies*, S. 60). Ihre Verehrung äussert sich besondern Formeln sind ihnen vorbehalten; der Sonntag ist ᶜAlī und Fāṭima gewidmet, al-Ḥasan die zweite Stunde jedes Tages, al-Ḥusain die dritte, Zain al-ᶜĀbidin die vierte usw. Die Wallfahrt zu ihren Gräbern (*ziyāra*) erwirbt den Gläubigen besondere Verdienste (*Diannāt al-khulūd*, passim).

Literatur: *al-Farḳ baina 'l-firaḳ*, ed. Muḥammed Badr, S. 47; Ibn Ḥazm, vgl. I. Friedlaender, *The Heterodoxies of the Shiites*, Friedlaender, *Milal*, S. 17, 128 (Übers. Index; al-Shahrastānī, *Milal*, S. 17, 128 (Übers. Index; al-Shahrastānī, v. Haarbrücker, S. 25, 193); Abu 'l-Maᶜālī, *Bayān al-adyān*, in Schefer, *Chrest. pers.*, I, 161 ff., 184 ff.; al-Diyārbakrī, *al-Khamīs*, II, 286—8; Muṭahhar b. Ṭāhir al-Makdisī (Pseudo-Balkhī), *Kitāb al-baᵓḏ*, hrsg. und übers. v. Cl.

Digitized by Birzeit University Library

Huart, V (1916), 132 ff.; Ibn Bābūye al-Kummī, *Kitāb kamāl al-dīn* etc., teilw. hrsg. v. Möller (*Beitr. zur Mahdilehre des Islams*, Heidelberg 1901); ʿAlī al-Bahrānī, *Manār al-hudā*, S. 314 ff.; Khwāndamīr, *Ḥabīb al-siyar*, IV, 3, 34; Goldziher, *Vorlesungen*, Index s. v. „Zwölfer"; D. M. Donaldson, *The Shiʾite Religion*, London 1933.

IʿTIKĀF (A.) heisst glauben, dass etwas so ist. Es kann das im Sinne des englischen „thinking" oder des deutschen „glauben" gemeint sein, oder es kann sich um eine vollkommene Überzeugung handeln; so wird das Wort besonders vom Glauben an religiöse Dogmen gebraucht (Lane; Dozy, *Supplément*). In diesem Sinne ist es vollkommen gleichbedeutend mit *tasdīk*, dem festen Dafürhalten, dass etwas wahr ist, und unterscheidet sich von *īmān* „glauben", insofern dieses Wort nach einigen auch Betätigung (*ʿamal*) und Bekenntnis (*iḳrār*) in sich schliesst. Nach al-Taftāzānī in seinem Kommentar zu den *ʿAḳāʾid* des Nasafī (ed. Kairo 1321, S. 7) beziehen sich einige der geoffenbarten Vorschriften (*aḥkām sharʿiya*) auf das Handeln, sie heissen *farʿiya* „abgeleitet" und *ʿamaliya*, andere beziehen sich auf den Glauben (*al-iʿtiḳād*) und heissen *aṣliya* „fundamentale" und *iʿtiḳādiya* (vgl. al-Bādjūrī, *Ḥāshiya ʿalā sharḥ Ibn Ḳāsim*, Kairo 1321, I, 20; *Ḥāshiya ʿalā matn al-Sanūsiya*, Kairo 1283, S. 11 f.; Luciani, *Les prolégomènes théol. de Senoussi*, S. 4 ff.; *Dict. of Techn. Terms*, s. v. *ḥukm*). Infolgedessen wird *al-iʿtiḳādāt* vielfach gebraucht im Sinne von *al-ʿaḳāʾid* „Glaubenswahrheiten". Die genaue scholastische Definition des Wortes machte offenbar Schwierigkeiten. Im *Dict. of Techn. Terms* (S. 954) werden zwei Bedeutungen unterschieden: eine allgemein bekannte, „fester Glaube", und eine seltenere, „Überzeugung, Gewissheit". Ersteres ist ein entschiedenes (*djāzim*) Verstandesurteil, bei dem aber die Möglichkeit des Zweifels vorhanden ist (*yaḳbal al-tashkīk*); letzteres ist ein absolutes oder sehr wahrscheinliches (*rādjiḥ*) Urteil, das auf „Einsicht" (*ʿilm*) beruht und bei dem ein Zweifeln, Glauben oder Meinen (*ẓann*) ausgeschlossen ist. Letzteres heisst bisweilen auch „sichere Erkenntnis" (*al-ʿilm al-yaḳīn*) und schliesst die „zusammengesetzte Unwissenheit" (*al-djahl al-murakkab*) aus, d. h. eine Unwissenheit, die nicht weiss, dass sie Unwissenheit ist. Andere unterscheiden im ersten Fall ein doppeltes *iʿtiḳād* in dem Sinne, dass das eine den Tatsachen entspricht, das andere nicht. Siehe auch den Art. IMĀN.

IʿTIKĀF (A.) heisst ein religiöser Brauch, der hauptsächlich darin besteht, dass der Gläubige sich während einiger Zeit von der Welt absondert in einer Moschee. Der Iʿtikāf gilt stets als verdienstlich (*sunna*) und gehört besonders zu den guten Werken, deren Verrichtung während der letzten zehn Tagen des Ramaḍān in den Gesetzbüchern empfohlen wird, um der Segnungen der heiligen *ḳadar*-Nacht teilhaftig zu werden. Nach der muslimischen Tradition pflegte auch der Prophet das letzte Drittel des Fastenmonats in Madīna in der Moschee zu verbringen. Über die *lailat al-ḳadar* (Nacht des göttlichen Ratschlusses) siehe Sūra XLIV, 2; XCVII, 1—5; vgl. auch II, 181. Die Frage, welche Nacht als die *ḳadar*-Nacht zu betrachten sei, ist unentschieden. Nach Ansicht der meisten muslimischen Gelehrten muss man annehmen, dass eine der letzten zehn Nächte des Fastenmonats (besonders eine der fünf ungeraden Nächte, also der 21., 23., 25., 27. oder 29. Nächte, also der 21., 23., 25., 27. oder 29. Nächte, madān) damit gemeint sei; nach anderen — und das war auch die Meinung des Abū Ḥanīfa — sollen keine Andeutungen darauf hinweisen, dass die *ḳadar*-Nacht zu diesem Teil des Jahres gehöre.

Literatur: Das Kapitel über den Fastenmonat und den Iʿtikāf in den Traditionssammlungen und *fiḳh*-Büchern; al-Dimashḳī, *Raḥmat al-umma fī ʾkhtilāf al-aʾimma* (Būlāḳ 1300), S. 50; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islām. Gesetzes*, S. 125; A. J. Wensinck, *Arabic New-Year*, in *Verhand. d. Kon. Akad. v. Wetensch. te Amsterdam*, Afd. Letterk., Nieuwe Reeks, XXV (1925), No. 2.

ITTIḤĀD (A.), Einswerdung. Die muslimischen Scholastiker unterscheiden zwei Arten von Ittiḥād, das eigentliche (*ḥaḳīḳī*) und das uneigentliche (*madjāzī*). Die erste Art hat ihrerseits wieder zwei Unterarten, je nachdem das Wort angewandt wird: 1. auf zwei Dinge, welche eins werden, z. B. ʿAmr wird Zaid oder Zaid ʿAmr oder 2. auf ein Ding, welches zu einem anderen wird, das vorher nicht vorhanden war, z. B. Zaid wird zu einem vorher nicht existierenden Individuum. Das Ittiḥād im eigentlichen Sinn ist natürlich unmöglich, daher der Satz: *al-iṯnān lā yattaḥidān*. — Im uneigentlichen Sinn des Wortes lassen sich drei Unterarten unterscheiden, je nachdem es bedeutet: 1. dass ein Ding zu einem anderen wird durch plötzliche oder allmähliche Umwandlung, z. B. Wasser wird Luft (in diesem Fall wird die Natur des Wassers zerstört, indem die forma specifica desselben verschwindet und die forma specifica der Luft an deren Stelle tritt), oder Schwarz wird Weiss (in diesem Falle verschwindet eine Eigenschaft eines Gegenstandes und wird durch eine andere ersetzt); 2. dass ein Ding sich in der Weise mit einem anderen verbindet, dass ein drittes daraus entsteht, so wird z. B. die Erde durch Verbindung mit Wasser zum Ton; 3. dass eine Person in der Form einer anderen erscheint, z. B. ein Engel in Menschengestalt. All diese drei Arten des uneigentlichen Ittiḥād kommen in Wirklichkeit vor. In der technischen Sprache der Ṣūfier ist Ittiḥād die Bezeichnung für die mystische Vereinigung, durch welche das Geschöpf eins wird mit dem Schöpfer, oder für die Theorie, dass eine solche Vereinigung möglich ist. Diese Auffassung von der Einswerdung gilt ebenso wie die entsprechende Lehre vom *ḥulūl* [s. d.], d. h. der Inkarnation der Gottheit in einem Geschöpf, bei den Ṣūfiern allgemein als häretisch, weil sie eine Homogeneität zwischen beiden voraussetzt und daher dem wahren Begriff von der göttlichen Einheit (*tawḥīd*) widerstreitet, der keine andere wirkliche Existenz zulässt ausser der göttlichen. Ittiḥād in diesem Sinne setzt die Existenz von zwei Wesen voraus, die eins werden, während den mehr orthodoxeren Mystikern zufolge die menschliche Individualität nur eine Erscheinung ist, die in der einen ewigen Realität aufgeht (*fanāʾ fīʾl-ḥaḳḳ*). Bisweilen wird der Ausdruck Ittiḥād wie das ṣūfische *waḥdat* oder *tawḥīd* gebraucht, um die Lehre zu bezeichnen, dass alle Dinge *per se* nichtseiend sind, weil sie ihre Existenz Gott verdanken und in diesem Sinne eins mit Gott sind (ʿAbd al-Razzāḳ al-Kāshī, *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiya*, ed. Sprenger, S. 5). Nach ʿAlī b. Wafā (zitiert von al-Shaʿrānī in *al-Yawāḳīt wa ʾl-djawāhir* Būlāḳ 1277 S. 80 Z. 18 ff.) bedeutet Ittiḥād in der

Digitized by Birzeit University Library

Terminologie der Ṣūfier das „Aufgehen des geschöpflichen Willens im göttlichen Willen".

Literatur: *Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Mussalmans*, ed. Sprenger, S. 1468; Ǧurǧānī, *Taʿrīfāt*, ed. Flügel, S. 6; Hudjwīrī, *Kashf al-maḥdjūb*, Übers. von Nicholson, S. 254; Maḥmūd Shabistarī, *Gulshan-i rāz*, ed. Whinfield, S. 452—455; Tholuck, *Ssufismus*, S. 141 ff.; Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, S. 258.

ʿIZRĀʾIL (in der europäischen Literatur findet man auch Azrāʾil), Name des Todesengels, eines der vier Erzengel (neben Ǧibrīl, Mīkhāʾīl, Isrāfīl). Der Name ist vielleicht entstellt aus עזראל, das von Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, II, 333, als der Name des Höllenfürsten angegeben wird. Wie Isrāfīl, dessen Funktion als Posaunenbläser beim letzten Gericht ihm zuweilen übertragen wird, ist er von kosmischer Grösse; wenn das Wasser aller Meere und Flüsse auf sein Haupt ausgegossen würde, so würde kein Tropfen auf die Erde herabfallen. Im vierten oder siebenten Himmel hat er einen Sitz (*sarīr*) aus Licht, auf dem einer seiner Füsse ruht, der andre steht auf der Brücke zwischen Paradies und Hölle. Es wird aber auch gesagt, dass er 70 000 Füsse hat.

Die Beschreibung seines Äusseren findet sich nahezu übereinstimmend in der jüdischen Literatur: Er hat 4 000 Flügel und sein ganzer Körper besteht aus Augen und Zungen, deren Zahl derjenigen der Lebenden entspricht. Es wird auch gesagt, dass er vier Gesichter hat.

Anfänglich war er ein Engel wie andere. Als Allāh den Menschen erschaffen wollte, befahl er dem Ǧibrīl, zu diesem Zwecke der Erde eine Handvoll ihrer Hauptbestandteile zu entreissen. Die Erde aber, welche von Iblīs aufgestachelt war, sträubte sich, so dass weder Ǧibrīl noch Mīkhāʾīl noch Isrāfīl den Auftrag erfüllen konnten. ʿIzrāʾil aber führte ihn aus. Wegen seiner Hartherzigkeit (*killat al-raḥma*) ernannte ihn dann Allāh zum Todesengel.

Wegen seiner Kraft ist er auch der Herr des Todes. Als Allāh den Tod erschaffen hatte, rief er die Engel herbei, ihn zu schauen. Als sie seine erstaunliche Kraft sahen, fielen sie ohnmächtig nieder und blieben tausend Jahre daliegen. Dann erwachten sie und sagten: „Der Tod ist das kräftigste der Geschöpfe". Allāh aber sagte: „Ich habe den ʿIzrāʾil zum Herrscher über ihn bestellt".

Wie in der jüdischen Literatur werden mehrere Todesengel erwähnt, und es heisst, dass ʿIzrāʾil sich mit den Seelen der Propheten befasst, während die Seelen der gewöhnlichen Menschen seinem *khalīfa* unterstellt sind. Besonders aus dem Anfang der LXXIX. Sūra wird auf eine Mehrzahl von Todesengeln geschlossen: „Bei den kräftig Entreissenden und bei den Herausziehenden" usw. Erstere sollen diejenigen Engel bezeichnen, welche die Seelen der Ungläubigen deren Körpern mit Gewalt entreissen, während mit den letzteren die Todesengel gemeint seien, welche die Seelen der Gläubigen von den Körpern zu trennen haben. Bekanntlich steht aber die Erklärung des Verses nicht fest. In Sūra XXXII, 11 wird vom Todesengel (Singular) gesprochen.

ʿIzrāʾil führt eine Liste der Menschen; er kennt aber den Todestermin der einzelnen nicht. Ob einer zu den Seligen oder zu den Verdammten gehört, ersieht er daraus, dass die Namen der ersten Klasse mit einem hellen, die der zweiten mit einem dunklen Kreis umgeben sind.

Wenn der Todestag eines Menschen herannaht, lässt Allāh von dem Baum unter seinem Throne das Blatt hinunterfallen, auf dem der Name des Betreffenden geschrieben steht. ʿIzrāʾil liest den Namen und hat die Befugnis, nach 40 Tagen die Seele des Angedeuteten vom Körper zu trennen.

Es gibt aber Leute, welche sich gegen die Trennung sträuben und einwenden, dass der Todesengel eigenmächtig handle. Dann kehrt dieser zu Allāh zurück und teilt ihm die Sache mit. Allāh gibt ihm zur Beglaubigung einen Apfel aus dem Paradiese mit, auf welchem die *basmala* geschrieben ist; wenn der Mensch den sieht, ergibt er sich.

Auch sonstige Mittel besitzt der Mensch, durch welche er es dem Todesengel schwer machen kann, seinen Auftrag zu erfüllen. Will dieser in seine Kehle hineinkriechen, um den Geist herauszuholen, so lässt der Sterbende einen *dhikr* [s. d.] ertönen und verschliesst auf diese Weise den Eingang. Dann kehrt der Engel zu Allāh zurück, der ihm den Rat gibt, es mit der Hand des Sterbenden zu versuchen. Wenn diese aber gerade eine *ṣadaka* [s. d.] ausführt, ist dem Engel auch diesmal der Eintritt unmöglich. Schliesslich aber schreibt ʿIzrāʾil den Namen Gottes auf die Hand des Menschen. Dann schwindet der bittere Geschmack der Trennung und dann kann der Engel hineingehen, um den Geist zu holen. — Es wird aber auch erzählt, dass er die Menschen mit einer vergifteten Lanze durchstieht. Oder auch: Wenn ein gläubiger Mensch auf dem Sterbelager liegt, setzt sich der Todesengel zu seinem Haupte und zieht die Seele heraus, so leise wie Wasser aus einem Schlauch läuft. Er übergibt dieselbe seinen Gehilfen, welche sie durch die sieben Himmel bis in den obersten hinaufführen und dann beim Körper in das Grab legen (Himmelsreise der Seele; vgl. Bousset, in *AR*, VI).

Soll aber ein Ungläubiger sterben, so reisst der Todesengel die Seele auf unsanfte Weise aus dem Körper heraus. Vor der emporgetragenen Seele verschliesst sich das Himmelstor, und sie wird auf die Erde zurückgeworfen.

Bekanntlich sind Idrīs, Ilyās, ʿIsā, al-Khaḍir [s. die betreffenden Artikel] vom Tode unberührt geblieben. Bezüglich Moses konnte man ein Gleiches nicht behaupten: die Bibel aber hüllt seinen Tod in einen Schleier. Und so erzählt die muslimische Tradition, dass Moses sich gegen den Todesengel, der mit dem verhängnisvollen Auftrag zu ihm kam, gewehrt und ihm das Auge zerschlagen habe. Dem zurückkehrenden Engel sagte Allāh dann: „Wenn er seine Hand auf ein Rind legt, sollen ihm noch so viele Jahre gewährt sein, als seine Hand Haare bedeckt". „Aber dann?", fragte Moses. „Dann der bedeckt". „Aber dann?", fragte Moses. „Dann der Tod", antwortete Allāh. — Es wird auch erzählt, dass der Todesengel zu Moses kam mit einem Apfel aus dem Paradiese; als er diesen gerochen hatte, starb er.

Über ein Erlebnis Salomo's mit dem Todesengel siehe al-Baiḍāwī zu Sūra XXXI, 34. Über seinen Besuch bei Idrīs s. den betreffenden Artikel.

Literatur: Die Kommentare zu Sūra II, 28; XXXII, 11 und LXXIX, 1; M. Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, S. 11 ff.; al-Ghazzālī, *al-Durra al-fākhira*, ed. L. Gautier S. 7 ff.; al-Kisāʾī, *ʿAǧāʾib al-malakūt*, Leidener Hs. 538 Warn., Fol. 26 f.; al-Ṭabarī (ed. Leiden),

Digitized by Birzeit University Library

I, 87; al-Masʿūdī, *Murūdj al-dhahab* (ed. Paris), I, 51; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), I, 20; al-Diyārbakrī, *Taʾrīkh al-khamis* (Kairo 1283), I, 36; al-Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1290), S. 23, 216 f.; Mudjīr al-Dīn al-Ḥanbalī, *Kitāb al-uns al-djalīl* (Kairo 1283), I, 16 f.; al-Bukhārī, *Diānāʾiz*, bāb 69; (Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maḳdisī), *Kitāb al-badʾ wa ʾl-taʾrīkh*, ed. Huart, I, 175; II, 214; *Mishkāt al-maṣābīḥ*, Übers. v. A. N. Matthews, I, 365 ff.; Bodenschatz, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden* (Erlangen 1748), III, 93; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum* (Königsberg 1711), I, Kap. XIX, II, 333.

J

JAKOB. [Siehe Isrāʾīl, Yaʿḳūb].
JAPHET. [Siehe Yāfith].
JEREMIA. [Siehe Irmiyāʾ].
JERUSALEM. [Siehe al-Ḳuds].
JESUS. [Siehe ʿĪsā, Masīḥ].

JETHRO. [Siehe Shuʿaib].
JONAH. [Siehe Yūnus].
JOSEPH. [Siehe Yūsuf].
JOSUA. [Siehe Yūshaʿ].

K

KAʿB B. MĀLIK, Abū ʿAbd Allāh, ein Madīnenser aus dem khazradjitischen Geschlecht Salima. Nachdem er an den blutigen Stammeskämpfen in Madīna lebhaften Teil genommen hatte, wurde er schon vor der Hidjra für den Islām gewonnen und wohnte der folgenreichen zweiten ʿAḳaba-Zusammenkunft bei. Er war Dichter und wurde neben Ḥassān b. Thābit und ʿAbd Allāh b. Rawāḥa von Muḥammad benutzt, seine Kriegstaten zu verherrlichen und die polemischen Gedichte der Gegner zu beantworten. Bei Badr focht er nicht mit, dagegen in den meisten andern Kämpfen. Bei Uhud fand er, selbst verwundet, den verwundeten Propheten, den man getötet glaubte. Dagegen war er einer der wenigen Anhänger Muḥammad's, die es, trotz ihrer Anhänglichkeit an ihn, nicht über sich bringen konnten, den beschwerlichen Zug nach Tabūk mitzumachen; doch bereute er es nachher und erhielt nach schwerer Busse die Vergebung des Propheten (vgl. Sūra IX, 103, 107, 118 f.). Bemerkenswert ist es, dass er, der gern die Verwandtschaft seines Stammes mit den Ghassāniden betont, damals von einem ghassānidischen Fürsten aufgefordert wurde, Madīna und Muḥammad zu verlassen. Unter ʿUthmān's Khalifat tritt er wieder hervor, da er mit Ḥassān und Zaid b. Thābit für den angefeindeten Khalifen energisch eintrat; nach ʿUthmān's Tode besang er ihn und weigerte sich, ʿAlī zu huldigen. Er starb erblindet im Jahre 53 (673), nach andern schon 50. Seine Gedichte haben einen etwas edleren Klang als die Ḥassān's und bezeugen neben einem kräftigen Lokalpatriotismus eine wirkliche Begeisterung für Muḥammad's Religion.

Literatur: Ibn Hishām, S. 294—301, 310, 574, 896, 907—13 (die Gedichte S. 520—871 *passim*; vgl. al-Mubarrad, *al-Kāmil*, S. 66, und dagegen Ibn Ḳutaība, *Kitāb al-shiʿr*, ed. de Goeje, S. 180); al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1217—1225, 1406, 1695, 1705, 2937, 3049, 3062, 3070; al-Wāḳidī, Übers. v. Wellhausen, S. 113, 123, 136, 169, 326, 393, 411—4; *al-Aghānī*, XV, 26—32 al-Nawawī, *Biogr. Dict.*, ed. Wüstenfeld, S. 23 f. *Bibl. Geogr. Arab.*, VII, 224.

KAʿBA, das Palladium des Islām, ungefähr in der Mitte der grossen Moschee in Mekka gelegen.

I. Die Kaʿba und ihre nächste Umgebung

Der Name, ursprünglich nicht ein *nomen proprium*, hängt mit dem würfelartigen Aussehen des Gebäudes zusammen. Indessen ist dasselbe nur scheinbar ein Würfel; in Wirklichkeit kommt der Grundriss einem unregelmässigen Rechteck nahe. Die gegen Nordosten blickende Mauer, in welcher sich die Tür befindet (das Gesicht der Kaʿba), sowie die gegenüberliegende (der Rücken der Kaʿba) sind 12 m lang; die beiden anderen etwa 10 m. Die Höhe beträgt 15 m.

Die Kaʿba ist aus Schichten von dem grauen Gestein erbaut, welches die Mekka umgebenden Berge liefern. Sie steht auf einer um 30 cm vorspringenden, 25 cm hohen marmornen Unterlage (*shādharwān*). Vier Linien, aus dem Zentrum durch die vier Ecken (*rukn*, Pl. *arkān*) gezogen, würden ungefähr die Richtung der vier Himmelsgegenden anzeigen; vier Senkrechte aus der Mitte der vier Mauern würden nach Nordost, Nordwest, Südwest und Südost weisen. Die nördliche Ecke wird *al-rukn al-ʿirāḳī*, die westliche *al-rukn al-shāʾmī*, die südliche *al-rukn al-yamānī*, die östliche *al-rukn al-aswad* (nach dem schwarzen Stein) genannt.

Die vier Mauern der Kaʿba sind bedeckt mit einem schwarzen Teppich (*kiswa*), welcher bis unten herabhängt und dort festgehalten wird durch kupferne Ringe, die im *shādharwān* befestigt sind. Nur für die Rinne und die Tür sind die nötigen Ausschnitte gemacht. Die *kiswa* wird alljährlich in Ägypten angefertigt und durch die

Digitized by Birzeit University Library

Pilgerkarawane nach Mekka befördert. Das alte Kleid wird am 25. (oder nach al-Batanūnī am 28.) Dhu 'l-Ḳaʿda abgenommen und die Kaʿba zeitweilig mit einem bis 2 m über dem Boden herabhängenden weissen Überzug bedeckt; man sagt dann, dass die Kaʿba den *iḥrām* [s. d.] angenommen hat. Am Ende des *ḥadīdī* wird sie mit dem neuen Kleide behängt. Die Tür ist mit einem eigenen, ebenfalls ägyptischen Gewebe bedeckt, das in Ägypten *al-burḳuʿ* (der Schleier) genannt wird.

Die *kiswa* besteht aus schwarzem Brokat, in welches die *shahāda* [s. d.] hineingewoben ist (s. Snouck Hurgronje, *Bilderatlas zu Mekka*, N°. XVII). Auf zwei Drittel der Höhe läuft ein goldgesticktes Band (*ḥizām*) herum, das mit kalligraphierten Versen aus dem Kurʾān versehen ist. Natürlich gilt jeder Teil des jährlich abgenommenen Kleides als Reliquie, und kleine Stücke werden dann auch von den Banū Shaiba, den Torhütern der Kaʿba, als Amulette verkauft.

In der nordöstlichen Mauer, 2 m über dem Boden, befindet sich die mit stellenweise vergoldetem Silber beschlagene Tür. Zu Burckhardt's und Ali Bey's Zeiten wurde die Schwelle allabendlich durch eine Reihe von Kerzen illuminiert. Wenn die Kaʿba geöffnet wird, wird an die Tür eine hölzerne, auf Rädern laufende Treppe (*daraǧa*, *madraǧ*) herangeschoben, welche sonst ihren Standort hat zwischen dem Zamzamgebäude und dem Tor der Banū Shaiba (s. Snouck Hurgronje, *Bilderatlas zu Mekka*, N°. II). Für eine Abbildung der Treppe, s. Ali Bey, *Travels*, II, 80.

In dem Innern der Kaʿba finden sich drei hölzerne Säulen, welche das Dach tragen, zu welchem eine Leiter hinaufführt. Das einzige Mobiliar bilden die zahlreichen aufgehängten goldenen und silbernen Lampen. An den inneren Wänden sind viele Bauinschriften angebracht. Der Boden ist mit Marmorplatten bedeckt.

In der östlichen Ecke, $1^1/_2$ m über dem Boden, unweit der Tür, ist der schwarze Stein (*al-ḥaǧar al-aswad*) eingemeisselt, der jetzt aus drei grösseren Stücken und einigen kleinen Splittern zusammengefügt und von einem steinernen Ring umgeben ist, der wiederum durch einen silbernen Reif zusammengehalten wird. Der Stein wird bald als Lava, bald als Basalt beschrieben; seine wirkliche Art ist schwer zu bestimmen, weil seine sichtbare Oberfläche durch das viele Betasten und Küssen geglättet ist. Ali Bey (II, 76) gibt eine Profilzeichnung, welche die wellenartig ausgehöhlte Oberfläche deutlich erkennen lässt. Sein Durchmesser wird von al-Batanūnī (S. 105) auf 30 cm angesetzt. Die Farbe ist rötlichschwarz mit roten und gelben Einlagen.

Der zwischen dem schwarzen Stein und der Tür befindliche Teil der Mauer heisst *al-multazam*, weil die Besucher sich bei inbrünstigen Gebeten daran drücken.

In der westlichen Ecke, ebenfalls $1^1/_2$ m über dem Boden ist ein anderer Stein (*al-ḥaǧar al-asʿad*, „der glückliche") eingemeisselt, der bei den Umgängen nur betastet, nicht geküsst wird.

Weiter ist an dem Gebäude noch die vergoldete Rinne (*mīzāb*) zu nennen, welche unter dem oberen Rand der nordwestlichen Mauer hervorspringt und einen Absatz hat, der der „Bart des *mīzāb*" genannt wird. Die Rinne wird als *mīzāb al-raḥma*, „Gnadenrinne", bezeichnet (vgl. darüber Ben Chérif, *Aux villes saintes de l'Islam*, S. 75); die Stelle zwischen ihr und der westlichen Ecke ist die genaue *ḳibla* [s. d.]. Das Regenwasser stürzt durch die Rinne auf das Pflaster herab, das an dieser Stelle mit Mosaikfiguren eingelegt ist. Der ganze Fussboden um die Kaʿba herum ist mit Marmorplatten belegt.

Gegenüber der nordwestlichen Mauer, jedoch nicht mit ihr verbunden, befindet sich eine halbkreisförmige Mauer (*al-ḥaṭīm*), aus weissem Mermor; sie ist 1 m hoch und $1^1/_2$ m dick; ihre Enden sind von der nördlichen und westlichen Ecke der Kaʿba um 2 m entfernt. Der halbkreisförmige Raum zwischen dem *ḥaṭīm* und der Kaʿba erfreut sich eines besonderen Ansehens, weil er eine Zeitlang zur Kaʿba gehört hat (s. unter II); bei den Umgängen wird dieser Raum denn auch meist betreten; der *ṭawāf* geht so hart als möglich an der Aussenseite des *ḥaṭīm* entlang. Der Raum trägt den Namen *al-ḥiǧr* oder *ḥiǧr Ismāʿīl*; hier sollen sich die Gräber des Patriarchen und seiner Mutter Hagar befinden. Das Pflaster, auf welchem sich der *ṭawāf* vollzieht, trägt den Namen *maṭāf*. Eine in demselben befindliche Senkung des Bodens, gerade gegenüber der Tür, ist noch zu erwähnen; sie wird *al-mufʿdjan*, „der Trog", genannt; der Legende zufolge haben hier Ibrāhīm [s. d.] und Ismāʿīl [s. d.] den zum Bau der Kaʿba benötigten Mörtel geknetet.

Um den *maṭāf* herum, und etwas höher als derselbe gelegen, läuft ein einige Schritte breiter gepflasterter Rand, auf welchem 31 oder 32 schlanke Säulen stehen. Zwischen je zwei Säulen sind je sieben Lampen aufgehängt, welche jeden Abend angezündet werden, um das Dunkel sichtbar zu machen, wie Burton sagt. Die Säulenreihe wird geschlossen durch das Bāb Banī Shaiba, ein Bogen, der gegenüber der nordöstlichen Mauer der Kaʿba liegt und Eintritt zum *maṭāf* gewährt. Zwischen diesem Bogen und der Kaʿba steht ein kleines Gebäude, eine Art Pagode, mit einer kleinen Kuppel versehen, der *maḳām Ibrāhīm*. In demselben wird ein Stein aufbewahrt, der dem Ibrāhīm als Standort gedient haben soll beim Erbauen der Kaʿba. Der Eintritt soll zwar den Besuchern gegen eine Summe erlaubt sein; die europäischen Reisenden haben jedoch den Stein nicht zu Gesicht bekommen; Burton erzählt, dass ihm die dazu benötigten fünf Dollar unerschwinglich waren. Nach den orientalischen Reisenden und Historikern soll es ein weicher Stein sein, in welchem man die Fussspuren Ibrāhīm's noch aufzeigt. Während al-Mahdī's Khalifat wurde er mit einem goldenen, ihn zusammenhaltenden Bande versehen. Neben dem *maḳām Ibrāhīm*, ebenfalls gegenüber der nordöstlichen Kaʿbamauer und ebenfalls innerhalb der Säulenreihe, aber weiter nördlich als der Makām, steht die Kanzel (*minbar*) aus weissem Marmor. Sie besteht aus der gewöhnlichen, unten durch eine Tür verschlossenen Treppe, deren oberem Ende vier kurze Säulen aufgesetzt sind, welche eine Spitze, wie die eines gotischen Kirchturmes, tragen.

Das Pflaster, auf welchem die Säulenreihe steht, liegt etwas niedriger als das um dieselbe herumliegt etwas niedriger als das um dieselbe herumgehende, zu welchem acht von den Randkolonnaden der Moschee kommende Pflasterbahnen Zugang gewähren. Auf diesem äusseren Pflaster liegen vier kleine Gebäude. Direkt neben dem Bāb Banī Shaiba, zur Linken des Eintretenden und gerade gegenüber dem schwarzen Stein, steht die über dem Brunnen Zamzam erbaute *ḳubba*. In der Halle im Erdgeschoss findet sich der eingebaute

Digitized by Birzeit University Library

Brunnen, dessen Wasser durch Schöpfeimer, die an einem Flaschenzug befestigt sind, heraufgezogen wird. Auf einem Teil des flachen Daches erhebt sich eine teilweise offene Kapelle, welche wieder ein eigenes, mit einer kleinen Kuppel versehenes Dach hat.

Bei d'Ohsson sowie auf Ali Bey's Grundriss der heiligen Moschee findet man nordöstlich vom Zamzamgebäude, am Rande des äusseren Pflasters noch zwei Gebäude, welche von ihm, Burckhardt und Burton *al-ḳubbatain* „die beiden Kubba's" genannt werden. Auf Snouck Hurgronje's Bildern fehlen dieselben, weil sie in den achtziger Jahren schon demoliert und gänzlich entfernt waren. Die eine enthielt verschiedene Gegenstände, wie Chronometer, Zamzamkrüge, die andere Bücher.

Die drei übrigen kleinen Gebäude auf dem äusseren Pflaster sind die sogenannten *maḳāmc*, die Standorte der Imāme der verschiedenen rituellen Schulen bei der *ṣalāt*. Der *maḳām* oder *muṣalla 'l-ḥanbali* steht südlich von dem Zamzamgebäude, gegenüber der südöstlichen Kaʿbamauer. Er besteht aus einem in einer Spitze auslaufenden Dach, das von schlanken Marmorsäulen getragen wird. Dieselbe Form hat der *maḳām al-māliki*, der gegenüber der südwestlichen Kaʿbamauer liegt. Der *maḳām al-ḥanafi* blickt auf das *ḥaṭīm* und die nordwestliche Kaʿbamauer; er hat zwei Bedachungen übereinander. — Die Shāfiʿiten haben keinen eigenen Maḳām; sie stellen sich bei der *ṣalāt* unter der Ḳubba auf dem Dache des Zamzamgebäudes auf oder beim Makām Ibrāhīm. Das wahhābitische Regime hat jedoch der Existenz der verschiedenen *maḏhhab's* innerhalb der heiligen Moschee ein Ende gemacht.

Schliesslich sind noch die neben den Pflasterwegen hier und dort aufgestellten Behältnisse zu erwähnen, in welchen verschiedene Gegenstände aufbewahrt werden (s. Snouck Hurgronje, *Bilderatlas*, N°. I, II; *Bilder aus Mekka*, N°. I, III).

II. Geschichte

Historische oder halbhistorische Nachrichten über den Ursprung der Kaʿba besitzen die Araber nicht, wir ebensowenig. Nach Snouck Hurgronje's Vermutung dürfte die Zamzamquelle im wasserarmen Tal die Veranlassung zur Entstehung eines heiligen Ortes gewesen sein. Zu beachten ist, dass Ptolemaeus (*Geographie*, VI, 7) statt Mekka Macoraba nennt, was mit Glaser (*Skizze der Gesch. u. Geogr. Arabiens*, Berlin 1890, II, 235) wohl als das südarabische oder äthiopische *miḥrāb*, „Tempel", zu deuten ist. Hieraus darf man schliessen, dass im II. Jahrhundert n. Chr. die Kaʿba bereits existierte. Die mit legendarischen Zügen ausgeschmückten Nachrichten über den Zug Abraha's im VI. Jahrhundert n. Chr. lassen ebenfalls auf die Existenz und die Verehrung der Kaʿba schliessen, lehren uns aber nichts über ihr Aussehen und ihre Einrichtung. Der Tubbaʿ Asʿad Abū Karib al-Ḥimyari, der nach Mekka kam, soll zum ersten Male das Gebäude mit einer *kiswa* und einer Tür mit Verschluss versehen haben. Die Nachrichten über die Verteilung der Ämter [s. u. III] auf die Söhne Ḳuṣaiy's zeigen, dass die Verehrung des Heiligtums einige Generationen vor Muḥammad sich schon zu einem genau geregelten Kultus ausgebildet hatte.

Was die Baugeschichte der Kaʿba betrifft, so ist für die vormuḥammedanische Zeit auf die Legenden zu verweisen, welche unten [s. u. IV] behandelt werden. Ob Ḳuṣaiy das Gebäude abgerissen und erneuert hat, wie die Historiker behaupten, entzieht sich unserer Kontrolle.

Erst mit der Geschichte Muḥammad's fangen die historischen Nachrichten an. Als Muḥammad bereits im Mannesalter stand, soll das Feuer einer die Kaʿba räuchernden Frau das Gebäude ergriffen und verwüstet haben. Es fügte sich dann, dass in Djidda ein byzantinisches Schiff ans Land geworfen wurde, dessen Holz die Mekkaner herholten und zum Neubau verwendeten. Dabei wird immer der Name eines Mannes Bāḳūm (der Name wird in verschiedenen Formen überliefert) genannt, der bald als der Kapitän des Schiffes, bald als der zu Rate gezogene Baumeister bezeichnet wird; er soll ein koptischer Christ gewesen sein.

Die alte Kaʿba soll nur Manneshöhe erreicht haben und ohne Dach gewesen sein; auch soll die Türschwelle auf Bodenhöhe gewesen sein, so dass bei den oft vorkommenden Sturmfluten (*sail*) das Wasser freien Eintritt hatte. Man baute jetzt die Kaʿba abwechselnd aus Holz- und Steinschichten, verdoppelte die Höhe, versah sie mit einem Dach und machte die Tür über dem Erdboden, so dass, wer hineingehen wollte, eine Leiter benutzen musste; ungern gesehene Besucher liess man von der hohen Schwelle zurücktaumeln. Als nun der schwarze Stein hineingesetzt werden sollte, haben die Mekkaner sich darüber gestritten, wem diese Ehre zufallen sollte. Man hatte sich gerade entschlossen, den Erstkommenden mit diesem Auftrag zu betrauen, als Muḥammad vorüberkam (der übrigens selbst beim Antragen der Steine mitgearbeitet haben soll — natürlich). Mit weiser Überlegenheit soll er das Kleinod in ein oder sein Kleid gelegt und den Stammeshäuptern befohlen haben, jeder einen Zipfel anzufassen. Er selber soll dann den Stein herausgenommen und placiert haben. Hier sind wohl Legende und Geschichte unzertrennlich zusammengeschmolzen.

Muḥammad hat bei der Besetzung Mekka's im Jahre 8 d. H. [s. u. III] die Kaʿba als Gebäude ungeändert gelassen. Der Tradition zufolge aber hat er später gesagt, dass nur die allzu junge Bekehrung der Mekkaner ihn davon abhalte, allerhand Neuerungen vorzunehmen. Diese wahren oder angeblichen Neuerungsgelüste Muḥammad's wurden im Jahre 64 (683) von ʿAbd Allāh b. al-Zubair verwirklicht. Als Gegenkhalife wurde er von al-Ḥusain b. Numair in Mekka belagert. Auf den Mekka umgebenden Bergen wurden Katapulte aufgestellt, die auf die Stadt und das Heiligtum einen Regen von Steinen warfen und das Haus Gottes hart mitnahmen, so dass es zuletzt aussah „wie der zerrissene Busen der Klagefrauen". ʿAbd Allāh schlug mit seinen Helfern seine Zelte neben dem Heiligtum auf (er nannte sich seitdem *al-ʿāʾiḏ bi 'l-bait*, „den Geflüchteten zum Tempel"), und wieder tat eine Feuersbrunst das ihrige, um den Zusammensturz zu vollenden. Bei diesem Brande wurde der schwarze Stein in drei Stücke auseinander gesprengt.

Als das umaiyadische Heer abgezogen war, beriet sich ʿAbd Allāh mit den mekkanischen Autoritäten über die Demolierung und den Neubau der Kaʿba. Als er seinen Entschluss gefasst hatte und die Ruinen aufgeräumt werden mussten, wagte es niemand, Hand ans Werk zu legen. Die Masse der Bevölkerung, Ibn ʿAbbās an der Spitze, hatte die Stadt verlassen, weil sie eine himmlische Strafe

Digitized by Birzeit University Library

befürchteten. Aber ʿAbd Allāh kletterte selber mit der Axt hinauf und fing die grauenvolle Arbeit an. Als seine Leute sahen, dass er unversehrt blieb, fassten sie Mut und halfen mit.

Während des Baues liess man ein bekleidetes Gerüst auf der Stelle, um wenigstens die *ḳibla* und den *maṭāf* zu markieren. Hinter der Bekleidung sollen die Arbeiter gemeisselt haben. Den schwarzen Stein verwahrte ʿAbd Allāh, in ein Stück Brokat gewickelt, in einer Truhe im Rathaus (*dār al-nadwa*). Bei seiner Einsetzung wurde er (oder vielmehr die drei zersprengten Stücke) mit dem silbernen Band versehen.

Die Kaʿba wurde dann ganz aus mekkanischem Stein und jemenischem Mörtel erbaut und bis zu einer Höhe von 27 Ellen hinaufgeführt. Gemäss der Tradition des Propheten wurde der *ḥiǧr* in das Gebäude hineinbezogen und wurden zwei Türen auf Bodenhöhe gemacht, die östliche als Eingangs-, die westliche als Ausgangspforte. Beim *ṭawāf* hat man die vier Ecken geküsst.

Diese Änderungen hatten nur kurzen Bestand. Im Jahre 74 (693) eroberte al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf Mekka und tötete ʿAbd Allāh b. al-Zubair. Im Einverständnis mit dem Khalifen ʿAbd al-Malik liess er den *ḥiǧr* wieder von der Kaʿba trennen und die westliche Tür vermauern. Somit hatte das Gebäude, dem umaiyadischen Wunsche gemäss, wieder nahezu seine vorislāmische Form zurückerhalten, und diese Form ist bis auf den heutigen Tag bewahrt geblieben. Beträchtlichen Neuerungen hat sich die Volksfrömmigkeit immer widersetzt; nur in unbedeutendem Masse haben die Behörden dann und wann Ausbesserungen vorgenommen. Wie schon in der heidnischen Zeit blieben die Sturmfluten eine fortwährende Gefahr für das Gebäude. Als im Jahre 1611 n. Chr. ein Einsturz drohte, suchte man dem Übel durch einen kupfernen Gürtel abzuhelfen. Ein neuer *saṭḥ* machte aber auch diese Unterstützung ungenügend, so dass man 1630 zur Renovierung schritt; man benutzte aber soviel wie möglich die alten Bausteine.

Den Karmatensturm des Jahres 317 (929) hat die Kaʿba glücklich überstanden; nur der schwarze Stein wurde ein Opfer desselben. Nach einer Abwesenheit von einigen zwanzig Jahren wurde er nach Mekka zurückbefördert (vgl. de Goeje, *Mém. sur les Carmathes* etc. [2], S. 104—111, 145—8).

Die Sitte, die Kaʿba zu bekleiden, soll vom Tubbaʿ eingeführt worden sein. Die alljährliche Neubekleidung der Kaʿba hat sich erst in neuerer Zeit festgesetzt; für die älteste islāmische Zeit wird der ʿAshūrāʾ-Tag als Bekleidungstag erwähnt; aber auch im Raǧab und in anderen Monaten hat das Gebäude sein Kleid gewechselt. Die *kiswa* bestand bald aus ägyptischem, bald aus jemenischem oder auch anderem Stoffe; während ʿUmar's Khalifat drohte das Gebäude einzustürzen wegen der vielen übergehängten Kleider. Auch werden allerlei Farben erwähnt. Noch die Wahhābiten haben die Kaʿba mit einer roten *kiswa* bedeckt.

Die Makāme rings um die Kaʿba werden schon während des ʿAbbāsidenkhalifats erwähnt, manchmal unter dem Namen *ẓulla* (Beschattung). Die heutigen Gebäude sollen aus dem Jahre 1074 (1663) stammen. Auch eine Zamzamkuppel wird in gleich früher Zeit erwähnt; die jetzige wurde im Jahre 1072 d. H. erbaut.

Weihgeschenke hat die Kaʿba sowohl in heidnischer wie in islāmischer Zeit erhalten. Al-Azraḳī hat diesem Thema ein ausführliches Kapitel gewidmet (S. 155 ff.). Mancher weltliche Herrscher hat diese Schätze zu politischen Zwecken benutzt. Die Tradition berichtet, dass ʿUmar gesagt habe: „Ich will weder Gold noch Silber in der Kaʿba lassen, sondern ihre Schätze verteilen". Dagegen soll aber ʿAlī energisch Einspruch erhoben haben, so dass ʿUmar von seinem Vorhaben abstand.

III. Die Kaʿba und der Islām

Die persönlichen Gefühle des jugendlichen Muḥammad zur Kaʿba und zum mekkanischen Kultus sind uns nicht bekannt; sie sind aber wohl von konventioneller Art gewesen. Was die Prophetenbiographie über Muḥammad's mekkanische Zeit in dieser Beziehung mitteilt, kann auf historischen Wert keinen Anspruch erheben. Auch die mekkanischen Offenbarungen sagen uns nichts über diese Beziehungen während dieser wichtigen Periode im Leben des Propheten. Jedenfalls hat er für das mekkanische Heiligtum keine Begeisterung gefühlt.

Während der ersten Zeit nach der Hiǧra war Muḥammad mit ganz anderen Problemen beschäftigt. Als aber das erwartete gute Verhältnis zum Judentum und zu den Juden nicht zustande kam, trat jedoch eine Wendung ein. Von jetzt an — ungefähr anderthalb Jahr nach der Hiǧra — werden die Kaʿba und der Ḥaǧǧ in den Offenbarungen erwähnt.

Die umgeschlagene Stimmung zeigte sich zunächst im *ḳibla*-Dekret: man sollte sich nicht länger bei der *ṣalāt* nach Jerusalem, sondern nach der Kaʿba richten. „Wir sehen, wie dein Antlitz sich den Himmel entlang wendet; wahrlich wir werden dich mit einer dir gefälligen *ḳibla* versehen; darum kehre dein Antlitz nach dem heiligen Anbetungsort; wo immer ihr euch befindet, drehet euere Angesichte dorthin; fürwahr die, denen das Buch gebracht worden ist, wissen, dass es die Wahrheit ist von ihrem Herrn; und nicht lässt Gott unbeachtet, was sie tun" (Sūra II, 139).

In dogmatischer Hinsicht wurde die Richtungsänderung gerechtfertigt durch Berufung auf die eigens dafür erfundene „Religion Abraham's" (Sūra II, 129; III, 89 usw.), wie Snouck Hurgronje in seinem *Mekkaansche Feest* dargetan hat. Diese Religion Abraham's, der Urtypus von Judentum und Islām, soll von den Juden verdunkelt und von Muḥammad aufs neue ans Licht gezogen worden sein. In dieselbe wurde nun der mekkanische Kultus hineinbezogen. Ibrāhīm und Ismāʿīl haben die Fundamente der Kaʿba aufgeführt (Sūra II, 121). Der Makām Ibrāhīm wird als zur *ṣalāt* geeignete Stelle bezeichnet (II, 119). Ibrāhīm habe auf Allāh's Geheiss den Menschen die Wallfahrt vorgeschrieben (XXII, 28); und die Kaʿba sei das erste Heiligtum, welches auf Erden gegründet wurde (III, 90); sie heisst jetzt das heilige Haus (V, 98), das alte Haus (XXII, 30, 34).

Auf diese Weise wurde für die Aufnahme des altheidnischen Kultus in den Islām eine religiöshistorische Unterlage geschaffen, welche zugleich ein politisches Programm war; die Blicke der Gläubigen waren von jetzt an auf Mekka gerichtet.

Im Jahre 6 d. H. wurde die Teilnahme am mekkanischen Kultus den Muslimen durch den Pakt von al-Ḥudaibiya in Aussicht gestellt; im Anschluss an denselben hat im Jahre 7 die *ʿumrat al-ḳaḍāʾ* stattgefunden. Muḥammad's politisches

Digitized by Birzeit University Library

Bestreben gipfelte in der Eroberung Mekka's im Jahre 8.

Der ganze heidnische Kram, der sich an die Kaʿba geheftet hatte, wurde jetzt beseitigt. Um das Gebäude herum sollen 360 Götzenbilder aufgestellt gewesen sein; durch die Berührung mit dem Stabe des Propheten fielen alle zu Boden. Die Statue Hubal's, welche ʿAmr b. Luḥaiy über der Grube innerhalb der Kaʿba aufgestellt haben soll, wurde entfernt, ebenso wie die Abbildungen der Propheten. Als man anfing, die Abbildungen mit Zamzamwasser wegzuwaschen, soll Muḥammad seine Hände auf die Bilder von Jesus und Maria gestützt und gesagt haben: „Waschet weg, ausser was unter meinen Händen ist". Dann habe er seine Hände zurückgezogen. — Auch ein hölzerne Taube, die sich in der Kaʿba befand, soll auf Muḥammad's Geheiss zertrümmert worden sein. Die beiden Hörner von Abraham's Widder sollen erst beim Neubau der Kaʿba durch ʿAbd Allāh b. al-Zubair in Staub zerfallen sein.

Bei der Besetzung Mekka's hat Muḥammad weiter eine Verfügung getroffen über die kultischen und weltlichen Ämter, welche in Mekka seit altersher ausgeübt wurden. Die Historiker erzählen, dass in der altheidnischen Zeit Quṣaiy nach heftigem Streit mit dem Stamme Khuzāʿa Herr der Kaʿba blieb und alle wichtigen kultischen und weltlichen Ämter behielt: die Verwaltung des *dār al-nadwa* und das Anbinden der Fahne, die Bewirtung der Pilger mit Speisen (*rifāda*) und Getränken (*siḳāya*), sowie die Aufsicht über die Kaʿba (*sidāna* und *ḥiǧāba*). Seine Nachkommen

ʿAbd Manāf — Abd al-Dār
Hāshim — ʿUthmān
ʿAbd al-Muṭṭalib — ʿAbd al-ʿUzzā
ʿAbbās — Abū Ṭālib — Abū Ṭalḥa — ʿAbd Allāh

verwalteten diese Ämter nach seinem Tode in dem Sinne, dass dem ʿAbd Manāf und seinen Nachkommen u. a. die *rifāda* und *siḳāya*, dem ʿAbd al-Dār und seinen Nachkommen u. a. die *sidāna* und *ḥiǧāba* zufielen.

Als nun Muḥammad Mekka eroberte, erbat sein Onkel ʿAbbās [s. d.], oder nach einer anderer Tradition ʿAlī, von ihm die Verwaltung aller Ämter. Muḥammad aber erklärte, dass sie alle unter seinen Füssen zertreten seien, ausser der *siḳāya* und der Verwaltung der Kaʿba. Erstere liess er im Besitze des ʿAbbās; letztere übergab er dem ʿUthmān b. Ṭalḥa, welcher sich durch seinen Vetter Shaiba [s. d.] b. Abī Ṭalḥa vertreten liess. Die Banū Shaiba sind bis auf den heutigen Tag die Torhüter der Kaʿba geblieben. Die *rifāda*, welche im Besitze Abū Ṭālib's gewesen war, wurde im Jahre 9 von Abū Bakr übernommen; nach seinem Tode sorgten die Khalifen für die Bewirtung der Pilger.

Muḥammad's Herrschaft über Mekka und den mekkanischen Kultus trat in ihrer Bedeutung beim Ḥaǧdi des Jahres 9 d. H. erst scharf ans Licht. Als Sachwalter des Propheten, der den Ḥaǧdi nicht mitmachte, verkündete Abū Bakr den versammelten Pilgern die jüngsten Verfügungen, welche in die Form einer Offenbarung gekleidet waren. Sie sind enthalten in der IX. Sūra, welche manchmal nach ihnen als die Sūra der Lossagung (*barāʾa*) bezeichnet wird (Vers 1—12, 28, 36 f.).

Ihr zufolge wird von da ab den Götzendienern die Teilnahme am mekkanischen Fest untersagt, weil sie Fäulnis (*naǧas*) sind. Ausserdem aber werden dieselben für vogelfrei erklärt; eine Frist von vier Monaten wird ihnen gewährt, während welcher sie sich frei im Lande bewegen dürfen; dann aber: „tötet sie, wo immer ihr sie antreffet". Ausgenommen sind diejenigen, mit welchen ein Bündnis besteht, insoweit sie dasselbe pünktlich eingehalten und niemand wider die Muslime geholfen haben.

Im Jahre 10 d. H. hat Muḥammad selber die Wallfahrt geleitet, wobei, nach der Aussage der Tradition, denn auch kein Götzendiener zugegen war: die Kaʿba war ein ausschliesslich muslimisches Heiligtum geworden, und Mekka war und ist für den Islām, was Rom für die katholischen Christen und Jerusalem für die Juden ist. Bei jeder *ṣalāt* richten sich die Muslime in der ganzen Welt nach Mekka; und bei den Zeremonien der Wallfahrt bildet die Kaʿba den Beginn und das Ende der heiligen Handlungen.

Zwei spezielle Zeremonien sollen hier noch erwähnt werden, welche die Kaʿba zum Objekt haben: die Öffnung und die Waschung des Gebäudes. Die Öffnung findet an bestimmten Jahrestagen statt, so, dass zuerst den Männern, dann den Frauen der Eintritt gewährt wird. Bei dieser Gelegenheit werden die oben erwähnten Treppen an das Gebäude herangerollt. Die genannten Tage wechseln nach dem Gutdünken der mekkanischen Behörden; doch fallen einige davon gewöhnlich in den Wallfahrtsmonat und einer auf den 10. Muḥarram [ʿĀshūrāʾ-Tag; s. d.]. Es gilt als besonders verdienstlich, in der Kaʿba die *ṣalāt* zu verrichten.

Nach Beendigung des Ḥaǧdi, am Ende des Monats Dhu 'l-Ḥiddja, wird die Kaʿba gewaschen, eine Feierlichkeit, wozu sich die Autoritäten sowie eine Menge von Pilgern einfinden (bzw. einfanden). Früher war der zuerst Eintretende der Sharīf, der nach einer *ṣalāt* von zwei *rakʿa*'s selber den Boden mit Zamzamwasser abspülte, das durch ein Loch in der Schwelle abfliesst. Die Mauern werden mit einer Art Besen aus Palmblättern abgewischt. Dann wird alles mit Rosenwasser nachgespült, und schliesslich wird das Gebäude mit allerhand Parfüm geräuchert (vgl. *al-Ḳibla*, N°. 409, S. 1). Der Besen wird unter die Menge der Pilger geworfen, die sich den Besitz desselben streitigmachen. Al-Batanūnī (S. 109) fügt hinzu, dass die Zamzamī's und Muṭawwifs den Pilgern solche Besen für mindestens einen halben Real verkaufen.

Wie aus diesem Beispiel hervorgeht, erstreckt sich die Verehrung des heiligen Gebäudes auf alles, was mit demselben in Verbindung steht: auf den schwarzen Stein, die Rinne, den *multazam* und vor allem auf das Zamzamwasser. Es wird zwar erzählt (s. Wensinck, *A Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. Stone), dass ʿUmar sich folgendermassen über den schwarzen Stein geäussert habe: „Ich weiss, dass du ein Stein bist, der weder nützt noch schadet, und wenn nicht der Bote Gottes dich geküsst hätte, so würde ich dich nicht küssen". Dann aber küsste er den Stein. Und kaum ein einziger Pilger wird sich beim *ṭawāf* auf ʿUmar's Worte besinnen. Die *ṣalāt* unter der Rinne wird als besonders wirkungsvoll bezeichnet: Wer unter dem *mathʿab* die *ṣalāt* abhält, wird wieder so rein wie am Tage, als seine Mutter ihn gebar (al-Azraḳī, S. 224). Und das Zamzamwasser, mit dem sich die Pilger wiederholentlich übergiessen lassen, ist nützlich für jeden Zweck, zu dem es getrunken wird (*mā' Zamzam li-mā shuriba lahu*: Ḳuṭb al-Dīn,

Digitized by Birzeit University Library

Zahlreich sind in der muslimischen wie in der europäischen Literatur die Zeugnisse für die Steigerung der religiösen Gefühle, welche der Anblick der Kaʿba bei den Pilgern hervorruft. Als besonders bezeichnend sei hier al-Batanūnī's Beschreibung der *ṣalāt* bei der Kaʿba angeführt (S. 26): „Die ganze Gemeinde stand da in der grössten Ehrfurcht vor dieser höchsten Majestät und gewaltigsten Schreckensherrschaft, vor welchen die grössten Seelen klein werden bis zum Nichtsein. Und wenn wir nicht Zeugen wären von dem Bewegen der Körper in der *ṣalāt*-Haltung und dem Erheben der Hände bei den Gebeten und dem Murmeln der Demutsäusserungen, und wenn wir nicht hörten das Pochen der Herzen vor dieser unendlichen Grösse, so würden wir uns in ein anderes Leben versetzt wähnen. Und wir waren denn auch in dieser Stunde in einer anderen Welt: wir waren im Hause Gottes und in Gottes unvermittelter Gegenwart, und bei uns war nur das gesenkte Haupt und die demütige Zunge und erhobene Gebete und weinende Augen und das furchtsame Herz und fürsprechende reine Gesinnung" (vgl. noch Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago 1909, S. 216 ff.; Ben Chérif, *Aux villes saintes de l'Islam*, S. II f., 45 f., 68).

Sogar die Shīʿa und die Wahhābiten haben der Kaʿba ihre Stellung im Islām gelassen. Nur für die Ḳarmaṭen ist begreiflicherweise eine Ausnahme zu machen.

Wenn auch moderne wie al-Batanūnī (S. 24) die Frage stellen: Warum wird Gott besonders in Mekka verehrt, da doch die ganze Welt sein Gebiet ist?, so antworten sie selbst: „Aber Mekka ist seine Burg und der Offenbarungsort seiner Herrschaft und Gewalt. Und die Kaʿba ist sein Tempel und der Ort seiner Grösse und Gnade. Und gibt es in einem der vier Himmelsgegenden einen Ort von noch nicht 18 qkm, wo sich eine halbe Million Seelen zur Wallfahrt versammeln, welche alle Gott anrufen mit einem Herzen und einer Zunge? Und obwohl ihre Rasse und Sprachen verschieden sind, so richten sie sich doch nach einer *ḳibla* und bewegen sich bei der *ṣalāt* mit einer Bewegung ohne jede andere Hoffnung als die Gnade des einzigen einen Gottes, der nicht gezeugt hat und nicht geboren ist und ohnegleichen ist".

Was die Mystiker betrifft, so ist ihre Haltung der Kaʿba gegenüber abhängig von ihrer Stellung zum Gesetz. Für die sozusagen nomistischen Mystiker wie al-Ghazzālī ist die Kaʿba zwar das heilige Gebäude, welches man beim *ṭawāf* zu umkreisen hat, der *ṭawāf* und sein Objekt erhalten aber für den Menschen ihren Wert erst, wenn sie ihm eine Anleitung werden, sich zu höherer Geistigkeit zu erheben. Ibn al-ʿArabī geht einen Schritt weiter, wenn er sagt, dass die wahre Kaʿba nichts andres als unser eigenes Wesen ist (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*, I, 733); jedoch spielt auch in seinen mystischen Erfahrungen die Kaʿba eine Rolle. Hudjwīrī aber zitiert einige Aussprüche von Mystikern, welche die Kaʿba als Anleitung zum Emporsteigen nicht mehr brauchen und sogar verwerfen. Muḥammad b. al-Faḍl sagt: „Ich wundere mich über diejenigen, welche Seinen Tempel in dieser Welt suchen; warum suchen sie nicht Ihn anzuschauen in ihren Herzen? Den Tempel mögen sie das eine Mal erreichen, ein andres Mal verfehlen, aber der Anschauung könnten sie sich immer erfreuen. Wenn es ihnen obliegt, einen Stein zu besuchen, der jedes Jahr nur einmal betrachtet wird, dann sind sie umsomehr verpflichtet, den Tempel des Herzens zu besuchen, wo Er dreihundertundsechzig Mal in einem Tag und einer Nacht gesehen werden kann. Jeder Schritt des Mystikers ist ein Symbol der Reise nach Mekka, und wenn er das Heiligtum erreicht, gewinnt er für jeden Schritt ein Ehrengewand". Abū Yazīd [al-Biṣṭāmī] sagt auch: „Bei meiner ersten Wallfahrt sah ich nur den Tempel; das zweite Mal sah ich sowohl den Tempel wie auch den Herrn des Tempels; das dritte Mal sah ich den Herrn allein". — Kurz, wo Abtötung ist, dort ist kein Heiligtum; das Heiligtum ist dort, wo die Anschauung ist. So lange nicht das ganze Universum des Menschen Begegnungsort ist, wo er sich Gott nähert, und eine Kammer, wo er sich des Umgangs mit Gott erfreut, so lange ist er der Gottesliebe noch fremd; wenn er aber des Gesichtes teilhaft geworden ist, ist das ganze Universum sein Heiligtum.

„Das Dunkelste in der Welt ist des Geliebten Haus ohne den Geliebten".

Somit ist das wirklich Wertvolle nicht die Kaʿba, sondern Anschauung und Vernichtung im Ort der Freundschaft; zu diesen Dingen ist die Kaʿba eine indirekte Anleitung (Hudjwīrī, Übers. Nicholson, S. 327).

IV. Die Kaʿba in der Legende und im Volksglauben

Die angebliche Religion Abraham's hat der muslimischen Schätzung der Kaʿba eine Unterlage geschaffen. Die Legende knüpft an die ḳurʾānischen Aussagen an und spinnt sie weiter. Wie Snouck Hurgronje in seinem *Mekkaansche Feest* gegen Dozy's Hypothesen (s. dessen *Israeliten in Mekka*) geltend gemacht hat, kann von einer mekkanischen Lokaltradition in dieser Beziehung nicht die Rede sein. Eine Lokaltradition gab es zwar, sie besteht aber aus halbhistorischen Reminiszenzen aus den letzten vorislāmischen Jahrhunderten. Aber alles, was die Tradition über die Entstehung der Kaʿba und ihre Beziehungen zu biblischen Personen erzählt, gehört zur islāmischen Legende.

Dieselbe knüpft zunächst an die Mitteilung an, dass Ibrāhīm und Ismāʿīl die Fundamente der Kaʿba aufgeführt (*rafaʿa*) haben (Sūra II, 121). Gottes Befehl an Ibrāhīm, die Kaʿba zu bauen, wird von einigen vor die Hagar-Episode, von anderen nach derselben angesetzt. Der Patriarch kam nach Arabien, geleitet von der *sakīna*, welche die Gestalt eines stürmischen Windes mit zwei Köpfen hatte; auch wird sie beschrieben als mit einem Schlangenkopf versehen. Als sie die Stelle der Kaʿba erreicht hatte, wand sie sich um das Fundament (s. u.) und sagte: Baue auf mir. Nach anderen baute Ibrāhīm auf ihrem Schatten. Er wurde dabei von Ismāʿīl unterstützt; die Bausteine nahm er aus 5 (oder 7) Bergen: Ḥirāʾ, Thabīr, Libanon, Ölberg und al-Djabal al-Aḥmar bei Mekka (auch andere Namen werden genannt). Als das Gebäude eine Strecke hinaufgeführt war, stellte er sich bei der Arbeit auf den Stein, der noch den Eindruck seiner Füsse aufweist, den Maḳām Ibrāhīm. Der schwarze Stein, der damals noch weiss war und erst infolge der Berührung mit der Unreinheit und Sünde der heidnischen Zeit seine jetzige Farbe erhielt, wurde ihm von Gabriel gebracht, nachdem er seit der Sintflut in Abū Ḳubais aufbewahrt worden war. Innerhalb des Gebäudes (das nicht hoch und ohne Dach war) grub Ibrāhīm die Grube,

Digitized by Birzeit University Library

welche seitdem als Schatzkammer diente. Als die Arbeit des Bauens vollendet war, stellte er sich auf den Maḳām, der sich jetzt bis über die Berge erhob, und proklamierte allen Menschen die Wallfahrt. Von allen Orten antworteten sie: *Labbaika Allāhumma! Labbaika!*

Andrerseits hat die muslimische Legende angeknüpft an die Stelle Sūra III, 90: Wahrlich der erste Tempel, welcher den Menschen gegründet wurde, ist derjenige in Bakka; ein gesegnetes Haus und eine Rechtleitung für die Geschöpfe. Der zweideutige Ausdruck, nach welchem Ibrāhīm und Ismāʿīl die Fundamente aufführten, gab der Ansicht Raum, dass damals die Fundamente schon existierten, auf welchen er das Gebäude errichtete. Al-Ṭabarī in seinem Kommentar zu Sūra II, 121 (I, 408 f.) erkennt aber an, dass es zwei Meinungen gibt: nach der einen hat Adam, nach der andern Ibrāhīm die Fundamente gelegt. Über die Grundlegung durch Adam weiss die Legende folgendes zu erzählen. Als Adam nach dem Sündenfall aus dem Paradies auf die Erde herabgeschleudert war, kam er nach Mekka. Gabriel entblösste mit seinem Flügel ein Fundament, das in der siebenten Erde befestigt war, und die Engel warfen darauf Blöcke aus dem Libanon, Ölberg, Sinai, Ḏjabal Ḏjūdī und Ḥirāʾ, bis das Loch mit dem Erdboden gleich geworden war. Dann sandte Gott aus dem Paradiese ein Zelt aus rotem Hyazinth herab, in welchem Adam wohnte; der später schwarze Stein, damals ein weisser Hyazinth aus dem Paradiese, diente ihm zum Sessel. Als Gott mit den Menschen seinen Bund machte, haben dieselben Gottes Herrschaft anerkannt; das Dokument, auf welchem ihr Bekenntnis geschrieben war, hat Gott den schwarzen Stein verschlucken lassen. Am jüngsten Tage wird er mit einer Zunge versehen, um wider die Menschen Zeugnis abzulegen; nach anderen, weil er ursprünglich ein Engel war.

Für die Herabsendung des Prototyps der späteren Kaʿba gab es eine besondere Veranlassung. Ursprünglich war Adam's Statur so hoch, dass er den Gesang der himmlischen Reigen um Gottes Thron hören konnte. Infolge des Sündenfalles aber wurde seine Länge verkürzt; dann beklagte er sich bei Gott darüber, dass ihm nunmehr die höheren Sphären verschlossen waren. Dann sandte Gott das Zelt herab, um welches Adam jetzt, nach dem Beispiel der Engel, den *ṭawāf* verrichtete. Mekka aber war ohne Bewohner und das Heiligtum ohne Verehrer. Als Adam sein Bedauern darüber kundgab, wurde ihm von Gott verheissen, dass dereinst diese Stelle der Ort des Kultes sein würde; dass das Heiligtum einer besonderen *karāma* teilhaft werden sollte; dass es ein *ḥaram* [s. u.] sein würde, dessen *ḥurma* sich nach oben, unten und ringsum ausdehnen würde und nach dem die Menschen pilgern sollten mit zerzausten Haaren, und mit Staub bedeckt, aus jeder Kluft hervorbrechend unter Weinen und unter *takbīr* [s. d.] und *talbiya* [s. d.].

Nach Adam's Tode haben seine Nachkommen (Shīth wird besonders genannt) die Kaʿba gebaut. Die Sintflut aber spülte das Gebäude weg, während der heilige Stein von den Engeln im Abū Kubais verborgen wurde. Nach andern aber hat die Flut die Kaʿba nicht berührt und hat Noah den *ṭawāf* um das heilige Haus vollbracht. Nach der ersten Tradition ist von der Kaʿba nur ein rötlicher Hügel übriggeblieben, welchen Abraham später vorfand.

Die Legende erstreckt sich aber auch auf die nach-abrahamische Zeit. Die Schatzgrube in der Kaʿba, welche *al-Akhṣaf* oder *al-Akhshaf* genannt wird, soll unter den Ḏjurhum mehrfach geplündert worden sein. Darum habe sich auf Gottes Geheiss eine Schlange eingestellt, welche die Schätze bewachte. Als dann die Ḳuraishiten die Kaʿba niederreissen wollten, widersetzte sich das Ungeheuer diesem Plan, bis Gott einen Vogel schickte, der dasselbe nach einem der umliegenden Berge mitführte. — Jede Renovierung der Kaʿba soll unter erschütternden Zeichen wie Blitzstrahlen und dergleichen stattgefunden haben. Auch wird erzählt, dass bei solchen Gelegenheiten das Fundament der Kaʿba zutage getreten sei, welches aussah wie ineinander verschlungene Kamelhälse. Für die Legende bezüglich der Entstehung des Zamzambrunnens sei hier nach dem Artikel ISMĀʿĪL verwiesen. Es soll aber noch folgendes hinzugefügt werden. Einmal, als ʿAbd al-Muṭṭalib im *ḥiḏir* schlief, erschien ihm einer, der ihm in rätselhaften Worten auftrug, den Zamzam auszugraben, welcher sich beim „Schlachtplatz der Ḳuraishiten", beim „Rabenloch" und beim „Ameisennest" befinde. Als nun die Ḳuraish ihm das Recht dazu (oder das Anrecht auf den schon ausgegrabenen Brunnen) streitigmachten, begaben sich beide Parteien zu der *kāhina* der Banū Saʿd b. Hudhail. Unterwegs ging ihnen das Wasser aus; das Wasser aber, das aus den Hufeindrücken von ʿAbd al-Muṭṭalib's Reittier entsprang, war eine himmlische Anweisung, dass dieser recht hatte. Man kehrte dann nach Mekka zurück, und als ʿAbd al-Muṭṭalib zu graben angefangen hatte, fand er zwei goldene Gazellen, welche die Ḏjurhum dort verborgen hatten, sowie Schwerter und Rüstungen. Das alles wurde bei der Kaʿba deponiert oder zur Verzierung des Gebäudes verwendet.

Diese legendarische Entstehungsgeschichte der Kaʿba liess sich leicht in Einklang bringen mit den kosmologischen Ansichten, welche unter den Juden und Christen in Vorderasien kursierten, und deren Mittelpunkt gerade das Heiligtum bildete. Die muslimische Tradition hat sich dieser Kosmologie zunächst ganz angeschlossen, wie aus den Aussagen hervorgeht, welche noch ganz im Banne von der Vorherrschaft Jerusalem's stehen. Man hat sich dabei aber nicht beruhigt, sondern einen wichtigen Teil dieser Aussagen auf Mekka übertragen. Diese Traditionen gruppieren sich um die Nabeltheorie, deren Hauptgedanken sich folgendermassen gestalten. Die Erde hat einen Nabel, dessen Funktionen denjenigen des menschlichen Nabels parallel sind. Er bildet den Teil der Erde, der vor dem übrigen Teil derselben erschaffen wurde, und um welchen herum dieser sich ausdehnt. Er ist weiter der höchste Punkt, die Stelle, welche der ganzen Welt ihre Nahrung liefert; und er bildet die Vermittlungsstelle mit der Ober- und Unterwelt.

Dieser Nabelpunkt ist nun ursprünglich Jerusalem, dann Mekka. Nicht alle Nabeleigenschaften aber haften in gleich starkem Masse an Mekka. Sie werden im folgenden kurz zusammengefasst. Ungefähr 40, nach andern etwa 2000 Jahre vor der Weltschöpfung war das Heiligtum eine Anschlemmung (*ghuthāʾ*) im Weltozean. Die Schöpfung fing damit an, dass von diesem Punkt als Zentrum aus die Erde ausgedehnt wurde, in der Reihenfolge, dass nach der Substanz der Erde (welche mit dem Nabelpunkt zusammenfällt) der Himmel, und zu-

Digitized by Birzeit University Library

letzt die Erde selber geformt wurden. Mit dieser Theorie im Einklang steht, dass Mekka im Ḳurʾān (VI, 92; XLII, 5) die Mutter der Orte (*umm al-ḳurā*) genannt wird, und in der volkstümlichen Literatur der Nabel der Erde (Yāḳūt, *Muʿdjam*, IV, 278 f.; *al-Ḫamīs*, I, 37; al-Ḥalabī, I, 195 usw.).

Dass das Heiligtum der höchste Ort der Erde sei, lässt sich wissenschaftlich nicht aufrechterhalten. Die volkstümlichen Traditionen bewegen sich jedoch gerne in dieser Richtung. So wird in der Schöpfungsgeschichte gesagt, dass die Erde unter dem Heiligtum ausgebreitet sei. Und die halbgelehrte Kosmographie behauptet, dass die Stelle der Kaʿba dem Polarstern entspricht; wie dieser der höchste Punkt am Himmel ist, so ist die Kaʿba der höchste Punkt auf Erden (al-Kisāʾī, *ʿAdjāʾib al-malakūt*, Hs. Leiden, Fol. 15b). Diese Vorstellung hängt wohl zusammen mit der Anschauung von Himmel und Erde als übereinander gestülpten Kuppeln oder Zelten, welche in der muslimischen Literatur nachweislich vertreten ist.

Die Meinung, dass das Heiligtum die Verbindung einerseits mit dem Himmel, andrerseits mit der Unterwelt bilde, wird in bezug auf Mekka nicht so deutlich ausgesprochen wie in bezug auf Jerusalem. Es wird jedoch gesagt, dass kein Ort auf Erden dem Himmel näher sei als Mekka; und in der heidnischen Zeit soll man sich für besonders eindringliche Gebete auf dem Abū Ḳubais aufgestellt haben. Ob die Grube in der Kaʿba wirklich als Eingang zur Unterwelt aufgefasst worden ist, wie die entsprechenden Einrichtungen in Jerusalem und Hierapolis, mag dahingestellt bleiben.

Eine typische Unterweltseigenschaft hat Mekka jedoch gewiss: es wird als Grab bezeichnet. Nicht nur Ismāʿīl, sondern eine ganze Reihe von Propheten, deren Zahl Hunderte beträgt, soll um die Kaʿba bestattet sein. Jeder Prophet gehört nach Mekka; das ist sein wesentlicher Ausgangs- und Endpunkt. Somit gehört auch Muhammad's Wesen nach Mekka, und Mekka ist sein eigentliches Grab, wie gegenüber der Tatsache, dass er in Madīna begraben ist, von Theoretikern behauptet wird (al-Ḥalabī, I, 197).

Traditionen, welche Mekka's Bedeutung für die Ernährung der Welt hervorheben, sind nur schwach vertreten.

Diese Theorien musste man mit der weiteren Kosmologie des Islām in Einklang bringen. Dieselbe stellt das Universum als ein Stockwerk von sieben Himmeln und sieben Erden dar. Die Kaʿba ist nun nicht nur, der Nabeltheorie gemäss, im Zentrum der Erde gelegen, sondern sie bildet den Zentralpunkt des ganzen Universums. Ihre Fundamente, sowie die des Abū Ḳubais, liegen in der siebenten Erde und bilden eine Art Achse, welche durch alle diese Welten hindurchgeht.

Die genannten Stockwerke sind einander der Anlage nach gleich. Jedes hat ein Heiligtum in seiner Mitte, sodass, wenn das obere herunterfiel, es auf das untere, in der siebenten Welt, anlangen würde. Das höchstgelegene dieser Heiligtümer ist der Thron Gottes. Von denjenigen, welche zwischen dem Thron und der Kaʿba liegen, werden zwei namhaft gemacht, das *bait maʿmūr*, dessen Name dem Ḳurʾān (LII, 4) entnommen ist, und *al-ḍuraḥ*. Die jüdische Literatur kennt schon ein himmlisches Heiligtum, bei welchem die Engel als Priester fungieren. Im Islām werden diese priesterlichen Funktionen gewöhnlich durch den *tawāf* ersetzt.

V. Religionsgeschichtliches

Aus der Tatsache, dass Ptolemaeus Mekka Macoraba (d. i. *mikrāb*, Tempel) nennt, darf man schliessen, dass zu seiner Zeit die Kaʿba als Wohnort eines oder mehrerer Götter galt. Nach einer Äusserung des Epiphanius (*Haereses*, V, nach dem Texte im *Philologus*, 1860, S. 355) hatte Dhu 'l-Sharā in Petra seine χαάβου, in welchem Worte auch wohl Kaʿba steckt. Es wird aus Epiphanius' Bericht jedoch nicht klar, ob man darunter den Tempel in Petra oder den viereckigen, schwarzen Stein verstand, der den Dhu 'l-Sharā darstellte. Al-Bakrī (*Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, S. 46) erzählt, dass der Stamm Bakr b. Wāʾil sowie die Hauptmasse vom Stamme Iyād ihr Kultzentrum in Sindād im Gebiete von Kūfa hatten, und dass ihr dortiges heiliges Zelt (oder Tempel, *bait*) den Namen Dhāt al-Kaʿabāt führte (vgl. aber al-Hamdānī, *Ṣifat djazirat al-ʿArab*, S. 171, 14. 17, 230, 12). Nach Wellhausen verdankte die Kaʿba ihre Heiligkeit dem schwarzen Steine; das mag richtig sein, denn die Religion der alten Araber war wesentlich Steinkult.

Die Form des Gebäudes kann man mit der Apsis des Jerusalemer Tempels vergleichen, welche zwanzig Ellen im Kubik mass.

Es wird nicht überliefert, dass der schwarze Stein zu irgend welchem Gotte in Beziehung stand. In der Kaʿba befand sich das Bild des Gottes Hubal, den man den Gott Mekka's und der Kaʿba nennen könnte. Caetani rückt die Beziehung zwischen der Kaʿba und Hubal ganz in den Vordergrund; neben ihm wurden aber al-Lāt, al-ʿUzzā und al-Manāt verehrt, die im Ḳurʾān erwähnt werden; Hubal wird dort nie genannt. Welche Stellung Allāh neben ihnen innehatte, ist uns nicht genau bekannt. Die islāmische Tradition hat ihn gewiss auf Kosten anderer Götter hervorgehoben.

Es darf als sicher gelten, dass der schwarze Stein nicht das einzige Idol in oder bei der Kaʿba war. Der Maḳām Ibrāhīm ist natürlich von alters her ein heiliger Stein gewesen; sein Name wird nicht überliefert. Neben ihm werden noch mehrere Idole erwähnt, unter anderen die 360 aufgestellten Götzenbilder.

Die Kaʿba besass in hohem Masse die Eigenschaften, welche einem semitischen Heiligtum anhaften. Zunächst hat sie das ganze umliegende Gebiet zu geweihtem Boden gemacht. Um die Stadt herum liegt der heilige Bezirk (*ḥaram*), durch Steinmale bezeichnet, der jedem Eintretenden gewisse Beschränkungen auferlegt [s. IḤRĀM]. Ausserdem tritt die Heiligkeit des Gebietes in folgenden Punkten zutage. Im *ḥaram* herrscht Gottesfriede. Wenn die arabischen Stämme zu der Kaʿba pilgerten, ruhten alle Fehden. Waffen zu tragen war verboten. Ausserdem ist der *ḥaram* — und die Kaʿba insbesondere — Zufluchtsstätte; hier war der unabsichtliche Totschläger sicher, ebensowie in den israelitischen Freistädten. An der Kaʿba befanden sich eine Art von Griffen, an welche die Schutzsuchenden sich klammerten (al-Azraḳī, S. 111), eine Einrichtung, welche an die Bedeutung der Hörner des israelitischen Altares erinnert. Blut durfte im *ḥaram* nicht fliessen; es wird demgemäss berichtet, dass die zum Tode Verurteilten zur Exekution aus dem *ḥaram* geführt wurden.

Digitized by Birzeit University Library

Der Friedensgedanke erstreckt sich sogar auf die Tier- und Pflanzenwelt. Die Tiere, einige schädliche oder gefährliche Arten ausgenommen, dürfen nicht verscheucht werden; daher die vielen zahmen Tauben in der Moschee. Und Bäume und Sträucher werden nicht gefällt, die *ʿidhkhir*-Staude ausgenommen, welche zum Bau der Häuser und zum Goldschmiedwerk verwendet wurde. Diese Bestimmungen sind vom Islām bestätigt worden und gelten bis heute.

Was den Ritus betrifft, wird berichtet, dass in heidnischer Zeit bei der Kaʿba geschlachtet wurde. Den alten Arabern ersetzte das Steinidol den Altar; an dasselbe schmierten sie das Blut der Opfertiere. Im Islām findet das Schlachten in Minā statt.

Es ist eine Frage, ob und wieweit die Kaʿba in vorislāmischer Zeit mit dem *ḥadīdī* in Verbindung stand. Wellhausen (*Reste arab. Heidentums* ², S. 79) verteidigt die Ansicht, dass ursprünglich nur die *ʿumra* [s. d.] auf die Kaʿba zielte, während der *ḥadīdī* in ʿArafāt, Muzdalifa und Minā zu Hause war. Die Verbindung von Wallfahrt und *ʿumra* betrachtet er als eine wenig stilvolle islāmische Korrektur. — Es muss zugegeben werden, dass Wellhausen mit Recht darauf hinweist, dass die *ʿumra* noch bis tief in den Islām hinein in enger Beziehung zum Monat Raǧab stand. Weiter wird der *ḥadīdī* einfach *ḥadīdī ʿArafāt* genannt, und nach der shāfiʿitischen Schule ist der *wuḳūf* in ʿArafāt die Hauptzeremonie des *ḥadīdī*. Demgenüber ist zu bemerken, dass im Kurʾān (III, 91) die Wallfahrt auf die Kaʿba bezogen wird (*ḥadīdī al-bait*) und dass die Tradition nirgends auch nur das geringste von dieser Neuerung durchblicken lässt. Die von Wellhausen betonten Tatsachen lassen sich aber vielleicht etwas anders verwerten. Er selber hat darauf hingewiesen, dass die alten Araber gerne nahe bei einander gelegene heilige Ortschaften durch kultische Riten zu einander in Beziehung setzten. Es ist daher wahrscheinlicher, dass die wenig stilvolle Korrektur schon in der vorislāmischen Zeit angebracht worden ist und als das Resultat einer kultischen Verbindung zwischen ʿArafāt und Mekka anzusehen ist.

Wie oben gesagt wurde, gilt der Tubbaʿ als der erste, welcher die Kaʿba bekleidete. Ob diese Tradition historisch richtig ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Beachtenswert ist, dass die bunten Tücher erwähnt werden, welche über das Gebäude gelegt wurden, ein Ritus, den man im Zusammenhang mit ähnlichen in anderen Fällen üblichen Riten zu betrachten hat. Der israelitische Tabernakel, die kanaanitischen Höhen (Ezechiel XVI, 16), der Thron Salomo's, der Thron der Bischöfe, der *maḥmal* und heilige Zelte im alten Arabien sowie die *sidrat al-muntahā* im Paradiese sind alle mit farbigen Teppichen belegt. Es ist misslich, solche Erscheinungen generalisierend erklären zu wollen. Doch liegt hier der Gedanke an einen Zusammenhang mit der am Himmel strahlenden Sonne nahe; speziell für die *sidra* lässt sich dieser Gedanke näher ausführen. Es lässt sich sogar die Frage stellen, ob und inwiefern die Kaʿba als astrales Symbol aufgefasst wurde. Für die Bejahung der Frage spricht die Tatsache, dass die Kaʿba das Objekt des *ṭawāf* ist und dass *ṭawāf* und Kaʿba von der muslimischen Tradition selber im Zusammenhang mit dem Reigen der Geister um den Thron Gottes dargestellt werden. Der Thron Gottes ist bekanntlich eine kosmische Grösse, und die Kaʿba und der schwarze Stein werden als der Thron von Gottes *ḵhalīfa* auf Erden, Adam, beschrieben. Der Reigen der himmlischen Geister lässt sich leicht wie ein Planetenreigen auffassen. Ausserdem werden unter den Weihgeschenken wiederholentlich goldene Sonnen und Monde erwähnt (al-Azraḳī, S. 155 ff.). Nach al-Masʿūdī (*Murūǧ*, IV, 47) sollen gewisse Kreise die Kaʿba als einen der Sonne, dem Mond und fünf Planeten gewidmeten Tempel betrachtet haben. Auch die 360 um die Kaʿba aufgestellten Götter bieten einen Hinweis in diese Richtung.

Man kann also kaum verneinen, dass sich Spuren einer Astralsymbolik finden. Daneben kann man aber ruhig behaupten, dass von einer allgemeinen Betrachtung in diesem Sinne nicht die Rede sein kann. Der Kult bei der Kaʿba war in der heidnischen Zeit ja synkretistisch, wie es das Heidentum liebt. Inwieweit auch nordsemitische Kulte in Mekka vertreten waren, lässt sich nicht genau bestimmen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Allāh aramäischer Herkunft war. Die Taube von Alcoholz, welche Muḥammad in der Kaʿba vorfand, war vielleicht der semitischen Venus gewidmet.

Literatur: Zum Ganzen: Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka* (Leipzig 1857—61, 4 Bde).

Zu I und II: J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia* (London 1829, 2 Bde); Ali Bey, *Travels* (London 1816, 2 Bde); R. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to el-Medinah and Maccah* (London 1857, 2 Bde); A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland* (Berlin 1885, 2 Bde); C. Snouck Hurgronje, *Mekka* (Haag 1888—89, 2 Bde), mit *Bilderatlas*; ders., *Bilder aus Mekka* (Leiden 1889); Caïd Ben Chérif, *Aux villes saintes de l'Islam* (Paris 1919); al-Batanūnī, *al-Riḥla al-Ḥiǧāziya* ² (Kairo 1329); E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, 2 Bde, London 1928 (Aufnahme der Kaʿba aus d. J. 1925, Bd. I, vor dem Titelblatt); Lady Evelyn Cobbold, *Pilgrimage to Mecca*, London 1934 (Aufnahme der Kaʿba gegenüber S. 132); al-Azraḳī, S. 86 ff.; al-Fākihī, S. 18 ff.; al-Ṭabarī (ed. Leiden), I, 901 ff., 936 ff., 1130 ff.; al-Masʿūdī, *Murūǧ al-ḏhahab* (ed. Paris), I, 133; IV, 125 ff.; V, 165—167, 193; *Bibl. Geogr. Arab.*, I (al-Iṣṭaḵhrī), 15 f.; II (Ibn Ḥawḳal), 23 f.; III² (al-Muḳaddasī), 71 ff.; V (Ibn al-Faḳīh), 16—22; VII (Ibn Rosteh), 24—54; Yāḳūt, *Muʿ ǧam* (ed. Wüstenfeld), IV, 278 ff.; Ibn Ḏjubair, *Riḥla* (*GMS*, V), S. 81 ff.; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, Kit. al-ʿilm*, bāb 48; Gaudefroy-Demombynes, *Notes sur la Mekke et Médine* (*RHR*, LXXVII, 316 ff.).

Zu III: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest* (Leiden 1880); die abendländischen und morgenländischen Biographien Muḥammad's; die Kurʾānkommentare zu den genannten Versen.

Zu IV: al-Azraḳī, S. 1 ff.; al-Ṭabarī, I, 130 ff., 274 ff.; al-Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1290), S. 69 ff.; al-Diyārbakrī, *Taʾrīḵh al-ḵhamīs* (Kairo 1283, 2 Bde); Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld (Göttingen 1858—60, 2 Bde); Caussin de Perceval, *Essai sur l'hist. des Arabes* (Paris 1847—48); A. J. Wensinck, *The Navel of the Earth* (*Verh. Kon. Akad. van Wetensch.*, Dl. XVII, No. 1); J. L. Palache, *Het heiligdom in de voorstelling der semietische volken* (Leiden 1920).

Zu V: L. Caetani, *Annali dell' Islam*, Introduzione, §§ 62 ff.; J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* ² (Berlin 1897), S. 73 ff.; H. Grimme, *Mohammed* (München 1904), S. 45 f.

Digitized by Beinecke University Library

ḲABḌ (A.), technischer Terminus bei den Ṣūfīs, mit der buchstäblichen Bedeutung „Zusammenziehung", im Gegensatz zu *basṭ* „Ausdehnung". Er bezieht sich auf jenen geistigen Zustand (*ḥāl*), der dem Stadium (*maḳām*) der Angst (*ḵhawf*) entspricht. Als Subjekt wird Gott gedacht, der sich des Herzens des Mystikers bemächtigt und es zusammenzieht, indem er ihm ein Gefühl der Verlassenheit zuführt, ein Gefühl, das sehr gut in den s. v. b a s ṭ zitierten Worten des al-Ḏjunaid zum Ausdruck kommt. In diesen Worten zeigt sich, dass dem al-Ḏjunaid auch eine andere Bedeutung des Zeitworts *ḳabaḍa* gegenwärtig war, nämlich die von „den Tod verursachen", auf Gott als Subjekt bezogen. Er sagt: „Wenn Er mich durch Furcht beengt, lässt Er mich meinem Selbst entschwinden"; hierbei wird angespielt auf den Zustand des *fanāʾ* [s. d.], in dem der Mystiker sich selbst entstirbt. Ausgezeichnet ist die Definition des Sarrādj (*K. al-Lumaʿ*, ed. Nicholson, S. 342): „Ḳabḍ und Basṭ sind zwei erhabene geistige Zustände, die den Erkennenden eigen sind. Wenn Gott sie beengt, bewirkt Er, dass sie sich weigern ihren Teil der Nahrung und der erlaubten Sachen zu nehmen, wie essen, trinken und sich unterhalten. Wenn Er sie ausdehnt, stellt er sie wieder her in den genannten Sachen, indem Er auf sich nimmt, sie darin zu schützen. Ḳabḍ ist derjenige Zustand des Erkennenden, der für nichts anderes einen verfügbaren Raum (*faḍl*) gelassen hat als für die Erkenntnis Gottes". Der in dem mittelalterlichen christlichen Mystizismus entsprechende Terminus ist *desolatio* oder „geistige Trockenheit".

KABĪR, indischer Mystiker des XV. Jahrhunderts, den sowohl Hindus wie Muslime als Glaubensgenossen für sich in Anspruch nahmen. Es wird ihm eine grosse Sammlung von Hindigedichten zugeschrieben, doch ist ihre Echtheit zweifelhaft, und eine gleiche Unsicherheit haftet an seiner von Legenden verdunkelten Biographie. Er soll der Sohn oder Adoptivsohn eines muslimischen Webers und Schüler des Rāmānanda, des Reformators des Viṣhnukults, gewesen sein, dessen Unterricht er in Benares genoss, indem er an den theologischen und philosophischen Disputationen, die sein Lehrer mit Brahmanen und Ṣūfīs abhielt, teilnahm. Seinen Lebensunterhalt scheint er sich als Weber erworben zu haben, auch scheint er Familienvater gewesen zu sein und die berufser Familienvater gewesen zu sein und die berufsmässige Askese der Yōgī ebenso gering geschätzt zu haben wie die Lehren und Verordnungen der Orthodoxie, gleichviel ob hinduistischen oder islāmischen Bekenntnisses. Die Kühnheit, mit der er seine mystische Lehre von der göttlichen Einheit besang, zog ihm Verfolgungen zu, und er soll 1495 im Alter von sechzig Jahren von Benares vertrieben worden und 1518 zu Maghar im Distrikt Basti gestorben sein. Der Legende zufolge stritten sich seine Hindu- und muslimischen Schüler um die Bestattung seiner Leiche, welche erstere verbrennen, letztere begraben wollten. Als sie das Tuch, das die Leiche bedeckte, aufhoben, fanden sie anstelle des Körpers nur einen Haufen Blumen. Die eine Hälfte davon verbrannten die Hindus in Benares, während die Muslime die andere Hälfte in Maghar begruben, wo der Grabtempel noch heute unter der Obhut von muslimischen Kabīr-Panthīs steht. Neuere Gelehrte weisen Kabīr, ebenso wie seine Zeitgenossen taten, der einen oder andern der beiden rivalisierenden Religionsgenossenschaften zu. H. H. Wilson, *a. a. O.* S. 69, 74, und R. G. Bhandarkar, *a. a. O.*, S. 69, behaupten, dass er ein Hindu war; G. H. Westcott dagegen hält ihn für einen Muslim (*a. a. O.*, S. 29 ff.); G. A. Griersons Ansicht aber (*JRAS*, 1907, S. 325, 492), dass er seine Lehren aus christlichen Quellen geschöpft habe, können wir als fromme Fiktion auf sich beruhen lassen. Ein Studium seiner Gedichte zeigt klar, dass er kein Verlangen hatte, sich irgend einer organisierten Religion anzuschliessen: „Lasst mich Selbstbetrachtung zu meinem Sattel machen und lasst mich meinen Fuss in den Steigbügel der göttlichen Liebe setzen...." Es sagt Kabīr: „Solche sind gute Reiter, die sich fernhalten von den Vedas und dem Ḳurʾān". Ebensowenig versuchte er ein Religions- oder philosophisches System nach eigner Anschauung zu formulieren, vielmehr suchte er die zu seiner Zeit geläufige viṣhnuistische Lehre zu popularisieren, ohne sie jedoch mit einer besonderen Inkarnation zu verbinden, und so nennt er Gott unterschiedslos bald Rām oder Hari, bald ʿAlī oder Allāh. Er verwarf die äussern Kennzeichen des Hinduismus wie die heilige Schnur, die Kastenunterschiede, die rituellen Gebräuche des Gottesdienstes usw., und seine Bemerkungen über islāmische Autoritäten und Einrichtungen (z. B. über den Ḳurʾān, die Beschneidung, die Wallfahrt, den Mullā, den Ḳāḍī usw.) schliessen meist eine Leugnung ihrer Berechtigung ein. Er stellte Gott dar als die allgegenwärtige Wirklichkeit, hielt aber fest an der eigenen Individualität der menschlichen Seele, die ihre Vereinigung mit Gott nur durch Liebe, nicht durch Kenntnisse oder Beobachtung zeremonieller Vorschriften erreichen könne. Durch seine schlichte Darstellungsweise und seine enge Berührung mit dem alltäglichen Leben machte er seine Lehren leicht verständlich auch für ungebildete Leute, welche die Mehrheit seiner Anhänger zu bilden scheinen.

Literatur: *Dabistān-i madhāhib* (Kalkutta 1809), S. 246—248; Übers. von Shea und Troyer (Paris 1843), S. 186—191; H. H. Wilson, *Essays on the Religion of the Hindus*, I, 68 ff. (London 1862); *Gli scritti di Padre Marco della Tomba*, raccolti.... da A. de Gubernatis, S. 191 ff., 205 ff. (Florenz 1878); E. Trumpp, *Bemerk. über den indischen Reformator Kabir*, in *Atti del IV Congr. Internat. degli Orientalisti*, II, 159 ff. (Florenz 1880—81); *Kabir-charitra*, herausgeg. von Pandit Wālji Bēchar (Surat 1881); G. H. Westcott, *Kabir and the Kabir Panth* (Cawnpore 1907); M. A. Macauliffe, *The Sikh Religion*, VI, 122 ff. (Oxford 1909); *One Hundred Poems of Kabir*, in engl. Übers. von Rabindranath Tagore und Evelyn Underhill (London 1914); Ram Chandra Bose, *Hindu Heterodoxy*, Kap. X (Kalkutta 1887); Sir R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism, and minor religious systems* (*Encyclopædia of Indo-Aryan Research*, III/vi), S. 67—73 (Strassburg 1913); *The Bījak of Kabir*, Übers. von Rev. Ahmad Shāh (Hamīrpur 1917); G. N. Farquhar, *An Outline of the religious Literature of India*, S. 331—5 (Oxford 1920). Eine kritische Ausgabe der Kabīr zugeschriebenen Werke ist noch nicht erschienen; eine Liste dieser Werke s. bei Westcott, *a. a. O.*, S. 73 f., 169—172.

ḲADĀʾ (A.) bedeutet wörtlich „Entscheidung" (*ḥukm, faṣl, ḳaṭʿ, tartīb*; vgl. Ibn Ḥazm, *Milal*, III, 81), aber die Wurzel ist bereits im Ḳurʾān nach ver-

Digitized by Birzeit University Library

schiedenen auseinandergehenden Bedeutungen entwickelt: „Befehl", „Urteil", „Festsetzung", „Anzeige", „Vertretung", „Erfüllung" (einer Verbindlichkeit) usw.; vgl. al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Mufradāt*, S. 416, und *LA*, XX, 47 ff. Im technischen Sinne bezeichnet das Wort *a*) das Amt eines Richters (*ḳāḍī*) und dessen Betätigung; *b*) die Erfüllung einer vorher versäumten religiösen Verpflichtung, z. B. des täglichen Gottesdienstes oder des Fastens im Monat Ramaḍān; letzteres zur Unterscheidung von *adāʾ*, der Erfüllung der Pflicht in der festgesetzten Zeit (Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*, S. 68, Anm.; Lane, *Lexicon*, S. 38ᵇ); *c*) die ewige, universale Bestimmung Allāh's in bezug auf alle existierenden Dinge in ihrer Aufeinanderfolge, nahe verwandt der „ewigen Bestimmung" im Calvinismus. Der strittige Punkt im letzteren Sinne des Wortes ist das Verhältnis von Ḳaḍāʾ zu *ḳadar* (*ḳadr*), „Messung oder Schätzung eines Betrages", „Zumessung", weiter zu *ʿināya*, „Vorsehung", und zu dem Willen (*irāda*) und Wissen (*ʿilm*) Allāh's; ferner, ob Ḳaḍāʾ zu den Attributen des göttlichen Wesens (*al-ṣifāt al-ḏhātiya*) oder zu denen des göttlichen Wirkens (*al-ṣifāt al-fiʿliya*) gehört, ob es ewig (*ḳadīm*) oder zeitlich entstanden (*ḥādiṯ*) sei. Für die orthodoxen Ashʿariten ist Ḳaḍāʾ der Wille Allāh's (al-Baiḍāwī zu Sūra II, 111) und seine ewige Beziehung (*taʿalluḳ*) zu den Dingen, während *ḳadar* die Hervorbringung der Dinge in Übereinstimmung mit seinem Willen besagt. Oder es ist sein ewiges Wissen und dessen Beziehung zu dem gewussten Ding, während *ḳadar* dessen Hervorbringung in Übereinstimmung mit seinem Wissen besagt. Ḳaḍāʾ ist demnach ewig als eine der ewigen Eigenschaften Gottes, und *ḳadar* ist zeitlich entstanden als eine der Beziehungen von Allāh's Eigenschaft der Macht. Andere lehren jedoch, dass Ḳaḍāʾ die Hervorbringung (*ibrāz*) der vergänglichen Dinge (*al-kāʾināt*) ist in Übereinstimmung mit dem Wissen Allāh's, während *ḳadar* die ewige Bestimmung eines jeden Dinges bedeutet entsprechend dem, was es Gutes und Böses, Vorteil oder Nachteil haben soll, wenn es in Erscheinung tritt; in diesem Fall ist Ḳaḍāʾ zeitlich entstanden, während *ḳadar* ewig ist. Ferner is Ḳaḍāʾ, wenn es mit Allāh's Willen und Wissen gleichbedeutend ist, eine der Wesenseigenschaften; ist es aber diese „Hervorbringung", so ist es nur eine der Beziehungen von Allāh's Macht, und diese sind, den Ashʿariten zufolge, zeitlich entstanden. Aber die Māturiditen nannten diese „aktive Eigenschaften" und betrachteten sie als ewig, weil sie Namen seien für die von ihnen angenommene Eigenschaft *takwīn* (zum Werden bringen), welche die Ashʿariten nicht als Eigenschaft gelten liessen (al-Ḳaḍālī mit dem Kommentar von al-Baiḍāwī, Kairo 1315, S. 55, 61; al-Nasafī's *ʿAḳāʾid* mit dem Kommentar von al-Taftāzānī usw., Kairo 1321, S. 95). Die überwiegend herrschende Annahme aber macht Ḳaḍāʾ zu dem allgemeinen, ewigen Ratschluss Gottes und *ḳadar* zu den individuellen Ausgestaltung oder Anwendung desselben in der Zeit. Bezeichnend ist eine im *Ṣaḥāḥ* unter *ḳ-d-r* angeführte Redensart: *mā yuḳaddiruhu ʾllāh min al-ḳaḍāʾ* „was Allāh zumisst von Ḳaḍāʾ". Al-Rāzī (*Mafātīḥ*, Kairo 1308, VI, 527, zu Sūra XXXIII, 37, 38) wendet dieselbe Unterscheidung sogar an auf das Problem vom Übel und der menschlichen Verantwortlichkeit. Was durch *ḳadar* geschieht, ereignet sich beiläufig, fast zufällig, und die Übel (*ḍarar*) in der Welt kommen durch es, während das Gute (*ḵhair*) durch Ḳaḍāʾ kommt. Der Mensch wurde von Allāh als der Begierde und dem Zorn unterworfen geschaffen, damit er diese unter der Führung der Vernunft und der Religion bekämpfe und dafür belohnt werde. Dies führt in manchen zur Sünde, aber Allāh brachte diese sich ergebende Sünde in ihnen nicht absichtlich hervor, obgleich sie durch sein *ḳadar* geschah. Ferner kann das, was durch Ḳaḍāʾ geschieht, da es etwas Allgemeines ist, stets vollkommen verstanden werden — wir sehen es fortwährend sich ereignen; hingegen mögen manche von schwachem Verstand nach dem Grund fragen für etwas, das durch *ḳadar* geschieht. Man darf jedoch nicht meinen, dass diese letzteren Dinge notwendige Folgen seien, die sich von selbst ergeben entsprechend der muʿtazilitischen Lehre vom *tawlīd* oder der philosophischen Lehre, dass es in den Dingen eine Natur (*ṭabʿ*) gibt; alles es in den Dingen eine Natur (*ṭabʿ*) gibt; alles geschieht vielmehr durch die freie Wahl (*ikhtiyār*) Allāh's, und er gestattet nur eine gewisse Gewohnheit (*ʿāda*) in den Dingen. Die Philosophen neigen dahin, das Ḳaḍāʾ mit dem Wissen Allāh's oder mit seiner ewigen Vorsehung (*ʿināya*) gleichzusetzen oder sogar zu sagen, es sei ein Ausdruck für die Existenz aller existierenden Dinge, als Ganzes genommen, in der intelligiblen Welt, während *ḳadar* ihre äussere Existenz sei, gesondert, eines nach dem andern (*Dictionary of Techn. Terms*, S. 1234 f.).

ḲADAR (A.), Vorherbestimmung. Die einander widersprechenden Erklärungen des Ḳurʾān über den freien Willen und die Vorherbestimmung zeigen, dass Muḥammad ein Prediger und Politiker war, kein systematischer Theologe. Es ist gezeigt worden (Grimme, *Einleitung in den Koran*, Bd. II), dass sein Vorherbestimmungsglaube gegen das Ende seines Lebens hin immer strenger wurde, und die frühere bewusste Stellungnahme der Muslime hinsichtlich dieses Gegenstandes scheint die eines starren Fatalismus gewesen zu sein. *Ḳ-d-r* war die am meisten gebrauchte Wurzel zum Ausdruck dafür [siehe auch ḲAḌĀʾ]; sie scheint ursprünglich zu bedeuten: „messen, schätzen", dann „zumessen", gleich als ob Allāh seine Bestimmungen „ausmässe". Über die frühere Opposition dagegen, die sich anscheinend schon vor dem Jahre 700 nach Chr. und unter christlichem Einfluss zeigte, siehe KADARIYA. Im Verlaufe des Kampfes bildeten sich zwei extreme und zwei vermittelnde Anschauungen aus, wovon die letzteren die im orthodoxen Islām allein zulässigen wurden. Alle konnten sich auf Ḳurʾānstellen und auf Traditionen berufen. Die Traditionen sind natürlich zu einem grossen Teil Schatten, die die späteren Kontroversen zurückwarfen. Man kann sie finden bei al-Bukhārī, *Kitāb al-ḳadar*, auch in einem Teil des *Kitāb al-ṭibb*; siehe auch al-Ashʿarī, *Kitāb al-ibāna*, Ḥaidarābād, S. 84 ff. (*Bāb al-riwāyā fi ʾl-ḳadar*). Die Djabriya [s. d.] waren die Verteidiger einer absoluten Prädestination; der Mensch habe nicht den mindesten Anteil an den Handlungen, die scheinbar von ihm ausgehen. Die wurde eine häretische Lehre im Islām. Die andere extreme Meinung, dass der Mensch der Urheber seiner Handlungen sei, war die der Ḳadariten, die schliesslich in den Muʿtaziliten aufgingen. Anfangs wagten sie nicht das Wort „schaffen" (*ḵhalḳ*) — Allāh allein ist *ḵhāliḳ* — von diesem Hervorbringen zu gebrauchen, sondern sie verwandten angeblich vorsichtigere Ausdrücke wie *iʿdjād*, *ikhtirāʿ*; schliesslich aber kamen sie dahin, vom Menschen

Digitized by Birzeit University Library

als dem „Schöpfer" seiner Handlungen zu reden. Die vermittelnden, orthodoxen Parteien waren die Ash'ariten und die Māturīditen. Von diesen hatten die Ash'ariten ihre Lehre vollkommen logisch durchdacht, während die Māturīditen einfach die betreffenden festen Tatsachen feststellten. Die Grundlage der Verteidiger des freien Willens scheint eine ethische gewesen zu sein: die Gerechtigkeit (*ʿadl*) Allāh's verlange die Freiheit des Menschen. Aber der orthodoxe Islām kümmerte sich im allgemeinen wenig darum, wenn auch einige wie al-Taftāzānī und al-Rāzī diese Frage dialektisch behandelten. Er hielt die paulinische Parallele vom Töpfer und den Gefässen aufrecht; Allāh könne mit seinem Eigentum machen, was er wolle. Die orthodoxe Schwierigkeit war vielmehr das Bewusstsein des Menschen von der Freiheit. Dem begegneten die Māturīditen, indem sie zugaben, dass der Mensch „freiwillige Handlungen (*afʿāl ikhtiyārīya*) besitzt, für die er belohnt oder bestraft wird" (al-Nasafī, *ʿAḳāʾid*, hersg. mit dem Kommentar von al-Taftāzānī, Kairo 1321, S. 97). Der Mensch kenne den Unterschied zwischen einem freiwilligen Ergreifen und einem unfreiwilligen Erzittern; aber der Widerspruch dieser Tatsache mit der Absolutheit der schöpferischen Macht Allāh's bleibt ungelöst. Al-Ash'arī führte den Begriff des *iktisāb* ein, des „sich Aneignens"; der Mensch eigne sich die Handlung Allāh's an, und diese Aneignung bedeute sein Bewusstsein von einem freien Willen. Anscheinend meinte al-Ash'arī, dass dieses Bewusstsein nur ein anderer Teil der schöpferischen Macht Allāh's sei. Der Mensch ist immer noch ein Automat, nur gehört zu seiner Einrichtung, dass er sich für frei hält. Zwischen beiden Auffassungen blieb auch im orthodoxen Islām ein weites Feld für die Diskussion. Die endgültige scholastische, ash'aritische Lehre, die dem Menschen jegliche Tätigkeit abspricht — die man jedoch nicht als die einzig zulässige im Islām betrachten darf —, findet man am besten in al-Fadālī's *Kifāyat al-ʿawāmm* mit dem Kommentar des Baidjūrī, und bei Luciani, *Prolégomènes théologiques de Sanoussi*. Diese Überzeugung ging so tief, dass selbst al-Ghazzālī, und zwar sogar am Ende der wundervollen, psychologischen Analyse des Buches des *Ihyāʾ* „von den Wundern des Herzens" beifällig die Tradition anführen konnte: „Diese für den Himmel und ich mache mir nichts daraus, und diese für die Hölle und ich mache mir nichts daraus" (Ausg. mit Kommentar von al-Saiyid al-Murtaḍā, VII, 308; vgl. Macdonald, *Religious Attitude in Islam*, S. 301).

Literatur: Von Kremer, *Gesch. der herrsch. Ideen des Islams*, Leipzig 1868, S. 29 ff.; Houtsma, *De strijd over het dogma* usw., S. 42 ff.; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 95 ff.; A. de Vlieger, *Kitāb al-ḳadar*, besonders für die Traditionen; vgl. auch Goldziher's Anzeige, in *ZDMG*, LVII, 392 ff.; Krehl, *Lehre von der Praedestination*; Salisbury, *Muh. Predest. and Free-will*, in *JAOS*, VIII, 152; *Dict. of Techn. Terms*, S. 1179 ff.; al-Rāzī, *Mafātīḥ*, Kairo 1308, VII, 571 ff. zu Sūra LIV, 49; Wensinck, *The Muslim Creed*, Index, s. v. Predestination.

ḲADARĪYA erscheint regelmässig als Bezeichnung oder Beiname (*laḳab*) der Muʿtazila, weist jedoch in eine vormuʿtazilitische Zeit zurück, wo die Muslime eben anfingen, theologische Fragen zu stellen und wo, anscheinend als die ersten unter diesen Fragern, solche waren, die an der starren Vorherbestimmungslehre aus Muḥammads letzten Jahren Zweifel hegten. Die späteren Muʿtaziliten fühlten sich durch diese Bezeichnung verletzt und meinten, dass sie besser für diejenigen passe, welche die Macht (*ḳadar*) Allāh's über alle Dinge, gute und böse, behaupteten, als für sie selber, die dem Menschen eine gewisse Gewalt (*ḳudra*) über seine Handlungen zuerkannten. Damit wollten sie aber nur, wie die Orthodoxen sagten, dem Ausspruch des Propheten entgehen: „Die Ḳadariten sind die Madjūs (Zoroastrier, Dualisten) dieser Gemeinde", womit er meinte, dass sie den Menschen zum *ḫāliḳ al-afʿāl* „Schöpfer der Handlungen" machten und so Allāh einen zweiten Schöpfer beigesellten. Aber dieser Ausspruch entstand gewiss erst nach dem Auftreten der Ḳadariten, und der Name mag wohl zum ersten Mal geschaffen und auf sich selbst angewandt worden sein von jenen, die ein *ḳadar* über ihre eigenen Handlungen beanspruchten. Ein anderes hieher gehöriges Wort, das gleichfalls Muḥammad zugeschrieben wird, lautet: „Sie sind Widersacher Allāh's in *ḳadar*", d. h. sie behaupten, ein besonderes *ḳadar* neben dem Allāh's zu besitzen. Al-Taftāzānī (zu al-Nasafī, S. 96) hat eine sinnreiche Geschichte, wie ein gewisser Madjūsī den 'Amr b. 'Ubaid [s. d.] in bezug auf beide Punkte zum Schweigen brachte (*alzama*). Der Name, den die Muʿtaziliten mit Rücksicht auf diese Lehre für sich selbst vorzogen, war „Leute der Gerechtigkeit (*ʿadl*)"; die Gerechtigkeit Allāh's verlange nämlich, dass der Mensch frei sei, wenn er belohnt oder bestraft werden solle.

Literatur: Vergl. die bei ḲADAR und füge hinzu: al-Idjī, *Mawāḳif*, Būlāḳ 1266, S. 620; al-Shahrastānī, *Milal*, I, 54 am Rande der *Milal* von Ibn Ḥazm; Nallino, *Sul nome di Qadariti*, in *RSO*, VII, 461 ff.

ḲADḤF (A.) ist Verleumdung in einem speziellen Sinne. Wer nämlich eine anständige Person (einen *muḥṣan*) der Unzucht beschuldigt, ohne vier Zeugen dafür beibringen zu können, ist nach dem Gesetz, wegen Ḳadhf, mit einer bestimmten Strafe (einem *ḥadd*) von 80 Geisselhieben zu bestrafen. Die Bestimmungen über dieses Vergehen in den Gesetzbüchern stützen sich hauptsächlich auf Sūra XXIV, 4. Als *muḥṣan* gelten im Falle von Ḳadhf alle männlichen und weiblichen Personen, die sich keinerlei Unzucht haben zuschulden kommen lassen und die ausserdem gläubig, frei, volljährig und im Besitz ihrer Verstandeskräfte sind. Das Recht, die Bestrafung des Schuldigen zu verlangen, ist nach der Meinung der meisten Fakihs ein Privatrecht des Verleumdeten (also ein *ḥaḳḳ ādamī*), sodass letzterer (bzw. sein Erbe) auch freiwillig darauf verzichten kann. Nach der Ansicht der hanafitischen Schule dagegen ist die *ḥadd*-Strafe wegen Ḳadhf ein Recht Gottes (*ḥaḳḳ Allāh*) und kann weder der Verleumdete noch sein Erbe diese Strafe von dem Schuldigen abwenden. Hat ein Ehegatte seine Frau der Unzucht beschuldigt, ohne seine Behauptung auf die vorgeschriebene Art beweisen zu können, so kann er sich durch Aussprechen der *liʿān*-Formel [siehe unter ṬALĀḲ] Straflosigkeit sichern. Auch ist die Strafe nicht auf den Vater, die Mutter oder entfernteren Aszendenten der beleidigten Partei anwendbar; ebensowenig auf Minderjährige und Geisteskranke. Für einen Sklaven beträgt die Strafe nur 40 Geisselhiebe.

Literatur: Das Kapitel über *ḥadd* in

Digitized by Birzeit University Library

den Traditionssammlungen und *fikh*-Büchern; al-Bādjūrī, *Ḥāshiya ʿalā Sharḥ Ibn Ḳāsim al-Ghazzī*, II, 241 ff. (Būlāḳ 1307); Ṣadr al-Sharīʿa al-thānī, *Mukhtaṣar al-wiḳāya* (Ḳazān 1296), S. 167 f.; al-Dimashḳī, *Raḥmat al-umma fi ʾkhtilāf al-aʾimma* (Būlāḳ 1300), S. 142 f.; E. Sachau, *Muhamm. Recht nach schafiitischer Lehre*, S. 810, 826 ff.; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islām. Gesetzes*, S. 303 f.; J. Schacht, *Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts* (Berlin-Leipzig 1935), S. 99 f.

ḲĀḌĪ (A.) heisst der Richter, der nach der Theorie des muslimischen Gesetzes alle Streitsachen auf zivil- und strafrechtlichem Gebiet zu entscheiden hat. Tatsächlich findet sich jedoch im ganzen islāmischen Orient von altersher eine doppelte Gerichtsverwaltung, die man mit gewissem Recht als die „geistliche" und die „weltliche" zu unterscheiden pflegt. Nur solche Fragen, die das Volksbewusstsein mit der Religion in engen Zusammenhang bringt (z. B. die familienrechtlichen und erbrechtlichen Streitsachen, Rechtsfragen, die fromme Stiftungen betreffen, usw.), werden zur Beurteilung nach kanonischem Gesetz vor den Ḳāḍi, den „geistlichen" Richter, gebracht; alle übrigen Sachen gehören nach der populären, überall im Orient gangbaren Auffassung zur Kompetenz der „weltlichen" Obrigkeiten, die sie, als Laien, gewöhnlich nach anderem Massstabe entscheiden.

Der Ḳāḍī muss nach dem Gesetz ein unbescholtener (*ʿadl*), gründlich mit den Vorschriften des heiligen Gesetzes vertrauter, muslimischer Gelehrter sein. Ursprünglich verlangte die Theorie der meisten Madhhabs sogar, dass der Ḳāḍī imstande sei, die bei seinen Urteilen anzuwendenden Vorschriften selbständig, als *mudjtahid* [s. IDJTIHĀD], aus den heiligen Quellen abzuleiten. Später galt aber niemand mehr als zu einer eignen Deutung des Gesetzes befugt; auch die Richter konnten nur *muḳallid*'s sein, die an die Entscheidungen früherer massgebender Gelehrter gebunden waren. Der Ḳāḍī hat sich darum bei seinen Urteilen ausschliesslich an die Regeln zu halten, die er in den Fikh-Büchern seines Madhhab findet.

Die Ausübung der Rechtspflege gilt als eine religiöse Pflicht für die muslimische Gemeinde. In jedem Bezirk muss von Obrigkeits wegen eine geeignete Person als Ḳāḍī angestellt werden. Ist nur einer vorgehanden, der nach gesetzlichem Massstabe für das Richteramt in Betracht kommen könnte, so ist derselbe verpflichtet, eine etwaige Ernennung anzunehmen und sogar um die Richterstelle nachzusuchen, wenn die Obrigkeit versäumen sollte, sie ihm zu geben.

Der Ḳāḍī hat das Gerichtsverfahren genau nach der im Gesetze vorgeschriebenen Prozessordnung zu leiten. Er muss Parteien, wenn sie beide Gläubige sind, in jeder Hinsicht als gleichberechtigt behandeln. Gibt der Beklagte zu, dass der Kläger recht hat, so bedarf es keines weiteren Beweises. Streitet der Beklagte hingegen die Berechtigung der Klage ab, so muss der Kläger seine Behauptungen durch Beweismittel stützen. Das vom Ḳāḍī gefällte Urteil ist für die Parteien endgültig entscheidend; eine Berufung dagegen ist ausgeschlossen.

Um die Selbständigkeit des Richters zu sichern, verbietet das Gesetz dem Ḳāḍī, von Leuten, die seiner Rechtsprechung unterstehen, Geschenke anzunehmen. Auch muss er vermeiden, Handel zu treiben, sei es persönlich oder durch Vermittelung solcher Personen, die als seine Bevollmächtigten bekannt sind, da die Leute dann versuchen könnten, ihn durch Zuwendung besonderer geschäftlicher Vorteile für sich einzunehmen.

Trotz dieser und noch vieler anderer Vorschriften zur Sicherung einer möglichst tadellosen Rechtsprechung gaben in allen Zeiten „die schlechten Ḳāḍī's" im Islām Veranlassung zu Klagen. Die meisten Richter waren unwissend und bestechlich. Bekleideten rechtschaffene Männer das Richteramt, so sahen auch diese sich oft gezwungen, das Recht nach dem Willen der Obrigkeit zu beugen. In religiösen Kreisen entstand daher bald eine starke Abneigung gegen das Bekleiden des Richteramts. Es wurden Traditionen in Umlauf gesetzt, in denen man den Propheten ernstlich vor der Annahme einer Ḳāḍī-Stelle warnen liess. Fromme Fakīhs, wie u. a. Abū Ḥanīfa [s. d.], weigerten sich, das Richteramt zu übernehmen.

Seit vielen Jahrhunderten entspricht kein muslimischer Richter mehr den ursprünglichen theoretischen Anforderungen des Gesetzes; darum wird gegenwärtig jeder Ḳāḍī von den muslimischen Gelehrten nur als *ḳāḍi 'l-ḍarūra* betrachtet, d. h. als Not-Ḳāḍī, mit dem man sich, in Ermangelung eines besseren, behelfen muss.

Zur Geschichte des Ḳāḍī-Amts und der Ḳāḍī's sei hingewiesen auf: R. J. H. Gottheil, *The Cadi, the History of this Institution*, in *Revue des Études ethnographiques et sociologiques*, I (1908), S. 385—393; *The History of the Egyptian Cadis as compiled by Abu Omar Muhammed al-Kindi*, ed. by R. J. H. Gottheil, New-York 1908 (mit einer Einleitung); vgl. *The Governors and Judges of Egypt of el-Kindi*, ed. by R. Guest (*GMS*, XIX), 1912; ferner auf die wichtigen Bemerkungen über das Ḳāḍī-Amt in Córdoba von J. Ribéra in der Einleitung seiner Ausgabe von al-Khushanī, *Kitāb al-ḳuḍāt bi-Ḳurṭuba* (*Hist. de los Jueces de Córdoba por Aljoxani*, Madrid 1914; vgl. Ḥādjdjī Khalīfa, II, 141, N°. 2279).

Der Prophet und die ersten Khalīfen haben oft selbst als Richter Streitsachen entschieden, und so taten auch ihre Statthalter und die Präfekten in den verschiedenen Provinzen des Reiches. Eine Rechtspflege der lokalen Obrigkeiten und namentlich der Polizeibehörden hat sich in den muslimischen Ländern immer behauptet. Sie wurde teilweise als *naẓar fi 'l-maẓālim* bezeichnet (al-Māwardī, ed. Enger, S. 128 ff.; H. F. Amedroz, *The Mazalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi*, in *JRAS*, 1911, S. 635 ff.; de Sacy, *Chrest. Arabe*², I, 132 ff.).

Ausserdem haben schon ʿUmar und ʿUthmān und später ihre Nachfolger auch besondere Beamte als Richter (Ḳāḍī) angestellt. Diese Ḳāḍī's, die gewöhnlich zur Klasse der *fakīh*'s gehörten, haben sich im Islām niemals eine selbständige Stellung errungen. Sie wurden oft, bald nach ihrer Anstellung, wieder abgesetzt und blieben stets der Willkür der Herrscher unterworfen. Vgl. z. B. *Autobiographie d'Ibn-Khaldoun*, trad. de l'Arabe par M. Guckin de Slane, Paris 1844, S. 103—110 (= *JA*, 4. Serie, III, 328 ff.).

Die Ḳāḍī's hatten nicht nur die Prozesse zu entscheiden, sondern sie mussten auch die frommen Stiftungen (*waḳf*) und die Güter von Waisen, Geisteskranken und anderen Personen verwalten, oft die Ehen von Frauen ohne männliche Ver-

Digitized by Birzeit University Library

wandten abschliessen, usw. Der Hauptḳāḍī in der Residenz gehörte zu den hohen Beamten (al-Makrīzī, *al-Khiṭaṭ*, I, 403). In den östlichen Ländern wurde er *ḳāḍī 'l-ḳuḍāt*, im Westen *ḳāḍī 'l-djamā'a* genannt (Dozy, *Suppl. aux dict. arab.*, II, 363b). Ein hoher Beamter war in späterer Zeit auch der *ḳāḍī 'l-ʿaskar* (vgl. al-Ḳalḳashandī, *Ṣubḥ al-aʿshā*, IV, 36; *Autobiogr. d'Ibn-Khaldoun, a. a. O.*, S. 102 = *JA*, 4. Serie, III, 327; J. v. Hammer, *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung*, II, 378 ff.). Einige Ḳāḍī's waren Heerführer.

In den volkreichen Städten, wo zahlreiche Anhänger der verschiedenen *fiḳh*-Schulen zusammenwohnten, wurde, wenn es nötig war, für jeden *madhhab* ein Ḳāḍī angestellt. So gab es später, z. B. in Kairo, vier Ḳāḍī's (Quatremère, *Hist. des sultans mamlouks*, I/1, S. 98, Anm.; *Autobiogr. d'Ibn-Khaldoun, a. a. O.*).

Literatur: Ausser dem Kapitel über Rechtsprechung in den Fiḳhbüchern: al-Khaṣṣāf, *Adab al-ḳāḍī* (Cod. 550 Warn., *Cat. Cod. Or. Bibl. Lugd.-Bat.*, IV, 106); D. S. Margoliouth, *Omar's instructions to the Kadi* (*JRAS*, 1910, I, 307—326); al-Māwardī (ed. Enger), S. 107 ff. (franz. Übers. v. E. Fagnan, Algier 1915, S. 131 ff.); al-Shawkānī, *Nail al-awṭār* (Būlāḳ 1297), VIII, 495 ff.; al-Dimashḳī, *Raḥmat al-umma fi 'khtilāf al-aʾimma* (Būlāḳ 1300), S. 108 ff.; al-Shaʿrānī, *al-Mīzān al-kubrā* (Kairo 1279), II, 211 ff.; Ibn Khaldūn, *al-Muḳaddima*, ed. Quatremère (*NE*, XVI), S. 397 ff. (ed. Kairo 1327, S. 245 ff.), Übers. de Slane (*NE*, XIX), S. 448 ff.; C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 182 ff.; ders., *Anzeige von Sachau's Muhamm. Recht*, in *ZDMG*, LIII (1899), S. 138, 154 ff.; ders., *Mohammedanism*, New-York 1916, S. 110 ff.; ders., *The Achehnese*, I, 94 ff.; I. Goldziher, *Muhamm. Studien*, II, 39 f.; A. von Kremer, *Culturgesch. des Orients* (Wien 1875), I, 415—419; H. F. Amedroz, *The Office of Kadi in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi*, in *JRAS*, 1910, S. 761—796; vgl. 1909, S. 1138—1146; Th. W. Juynboll, *Handb. des islāmischen Gesetzes*, S. 309 ff.; E. Sachau, *Muhamm. Recht nach schafiitischer Lehre*, S. IX—XI, 696 ff.; J. Schacht, *Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts* (Berlin-Leipzig 1935), S. 108 ff.; E. Lane, *The Manners and Customs of the modern Egyptians*, Kap. Government; Ph. Vassel, *Über marokkanische Processpraxis*, in *MSOS*, 1902, V, 2. Abt., S. 170 ff.; M. d'Ohsson, *Tableau général de l'empire ottoman*, II (Paris 1790), 267—283; J. v. Hammer, *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung u. Staatsverwaltung* (Wien 1815), II, 372 ff.

ḲĀDIRĪYA, Derwisch-Orden (*ṭarīḳa*), genannt nach ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlī [s. d.].

1. Ursprung. ʿAbd al-Ḳādir (gest. 561 = 1166) war der Leiter einer Schule (*madrasa*) der hanbalitischen Gesetzesrichtung und eines *ribāṭ* in Baghdād. Seine Predigten (gesammelt in *al-Fatḥ al-rabbānī*) wurden teils in der einen, teils in dem anderen gehalten; beides waren hervorragende Anstalten in der Zeit von Ibn al-Athīr, und Yāḳūt (*Irshād al-arīb*, V, 274) erwähnt eine der Schule vermachte Hinterlassenschaft von Büchern, von einem Mann, der im Jahre 572 (1176–7) starb. Beide scheinen der Plünderung von Baghdād im Jahre 656 (1258) zum Opfer gefallen zu sein; bis dahin scheint ihre Leitung in der Familie des ʿAbd al-Ḳādir verblieben zu sein, die sehr zahlreich und angesehen war. In der *Bahdjat al-asrār*, in der eine genaue Liste seiner Nachkommen gegeben ist (S. 113—117), wird berichtet, dass der Nachfolger ʿAbd al-Ḳādir's in der *madrasa* sein Sohn ʿAbd al-Wahhāb (522—593 = 1157—1196) gewesen sei und dessen Nachfolger sein Sohn ʿAbd al-Salām (gest. 611 = 1214). Ein anderer Sohn, ʿAbd al-Razzāḳ (528—603 = 1134—1296–7), war ein angesehener Asket. Einige Mitglieder der Familie kamen bei der Plünderung Baghdāds um, der, wie es scheint, beide Anstalten zum Opfer gefallen sind.

Ein *ribāṭ* war zu dieser Zeit verschieden von einer *zāwiya*; das erstere war ein Coenobium, die letztere ein Ort, wo ein Asket als Einsiedler lebte (al-Suhrawardī, *ʿAwārif al-maʿārif*, am Rand des *Iḥyāʾ*, Kairo 1306, I, 217). Zur Zeit des Ibn Baṭṭūṭa hatte *zāwiya* auch die Bedeutung von Coenobium angenommen, und seine Schilderung der in der *zāwiya* praktizierten religiösen Übungen (I, 71) passt wohl zu dem, was im *ribāṭ* des ʿAbd al-Ḳādir vor sich ging. Die Sammlung von Regeln und Lehren, welche auf seiner Autorität beruhten, genügte, ein System (*madhhab*) zu begründen (*Bahdja*, S. 101), und durch Übernahme der *khirḳa* vom Shaikh bekundete der Novize (*murīd*), dass er seinen Willen dem seinigen unterwarf (al-Suhrawardī, I, 192). In der *Bahdja* findet sich eine lange Liste von Männern, die verschiedene Grade der Auszeichnung erreichten und die von ʿAbd al-Ḳādir die *khirḳa* empfangen hatten, zwei darunter im Alter von sieben Jahren und einer im Alter von einem Jahr. Diese Personen „benannten sich" (*intasaba* oder *intamā* oder auch *tasammā*), wie es heisst, nach ʿAbd al-Ḳādir und konnten anderen in seinem Namen die *khirḳa* verleihen; damit wollten sie bedeuten, dass der *murīd* den ʿAbd al-Ḳādir als seinen Shaikh und geistlichen Führer nach dem Propheten zu betrachten habe. Nach einer wahrscheinlich unechten Tradition (*Bahdja*, S. 101), die in das Jahr 592 (1196) verlegt wird, soll ʿAbd al-Ḳādir die Annahme der *khirḳa* nicht als unbedingt notwendig für den Eintritt in seinen Orden erklärt haben, der persönliche Anschluss an ihn sei genügend. Es scheint, dass schon zu seinen Lebzeiten mehrere Männer für sein System Propaganda machten; ein ʿAlī b. al-Haddād gewann in Yemen Anhänger und ein Muḥammad al-Baṭāʾihī, wohnhaft in Baalbek, gleicherweise in Syrien; ein weiterer Apostel war ein gewisser Taḳī al-Dīn Muḥammad al-Yūnīnī, ebenfalls aus Baalbek, und ein Muḥammad b. ʿAbd al-Ṣamad in Ägypten „benannte sich nach ʿAbd al-Ḳādir und verliess sich in der Betretung des Pfades auf ihn nach Gott und seinem Gesandten" (*Bahdja*, S. 109 f.). Da allen, die sich nach ihm benannten, das Paradies verheissen wurde, so musste der Orden natürlich populär werden; auch in jüngerer Zeit scheint es Missionaren in Afrika nicht schwer zu werden, neue Anhänger für ihn zu gewinnen (vgl. O. Lenz, *Timbuktu*, II, 33).

Es ist wahrscheinlich, dass die Söhne ʿAbd al-Ḳādir's einen gewissen Anteil an der Ausbreitung seines Ordens hatten; indes erzählt Ibn Taimiya (gest. 728 = 1328), er habe mit einem seiner Nachkommen Umgang gehabt, der kein Mitglied desselben war und somit nicht den fanatischen Ansichten über ihn beistimmte (*Bughyat al-murtād*, S. 124). Aus der *Bahdja* lässt sich jedoch nichts für Le Chatelier's Behauptung (*Confréries musulmanes du Hedjaz*, S. 35) gewinnen, dass zu

Digitized by Birzeit University Library

Lebzeiten ʿAbd al-Qādir's einige seiner Söhne seine Lehre in Marokko, Ägypten, Arabien, Turkestan und Indien gepredigt hätten. Sie spricht viel von ʿAbd al-Razzāq, aber nichts von der „jetzt in Trümmern liegenden Moschee, deren vergoldete Kuppeln häufig von arabischen Historikern beschrieben wurden", und die jener Sohn gebaut haben soll. Diese Moschee scheint in Wirklichkeit später zu sein als Ḥamad Allāh Mustawfī (740 = 1339–40), der erste Schriftsteller nach der *Baḥǧa*, der das Grab ʿAbd al-Qādir's erwähnt (*Nuzhat al-ḳulūb*, Übers. von Le Strange, S. 42). Auch bestätigt die *Baḥǧa* keineswegs die Annahme, dass ʿAbd al-Razzāḳ den Gebrauch der Musik in das Ritual eingeführt habe; dieser Gebrauch geht tatsächlich auf die Zeit vor ʿAbd al-Qādir zurück, und al-Suhrawardī erörtert ihn (II, 116), ohne auf ʿAbd al-Razzāḳ Bezug zu nehmen. E. Mercier behauptet (*Histoire de l'Afrique Septentrionale*, III, 14), dass der Orden der Qādirīya im XII. christl. Jahrhundert in der Berberei bestanden und in enger Beziehung zu den Fāṭimiden gestanden habe, deren Herrschaft 567 = 1171 zu Ende ging; aber er gibt für diese Behauptungen keine Quelle an.

Al-Suhrawardī meint, dass die Übungen eines jeden *murīd* von seinem Shaikh je nach dessen individuellen Bedürfnissen bestimmt werden sollen; es ist demnach unwahrscheinlich, dass ʿAbd al-Qādir irgend ein strenges System von *ḏhikr*, *wird* und *ḥizb* geschaffen habe, wie denn diese auch tatsächlich innerhalb der einzelnen Qādirī-Genossenschaften verschieden sind (Rinn, *Marabouts et Khouan*, S. 183 ff.). Die von J. P. Brown (*The Derwishes*, S. 98) nach türkischen Quellen beschriebenen Einweihungszeremonien sind ganz verschieden von denen, wie sie Rinn nach nordafrikanischen Berichten schildert. In einer der letzteren findet man die Tendenz, ʿAlī über Muḥammad zu stellen und die Bedeutung von Ḥasan und Ḥusain zu betonen, was schlecht zu den Ansichten des Ḥanbaliten ʿAbd al-Qādir passt. Das *wird* von ʿAbd al-Qādir in *al-Fuyūḍāt al-rabbāniya* geht zurück auf einen gewissen ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-ʿAḍjamī, der 185 Jahre (536—721) gelebt haben soll und wohl als sagenhafte Persönlichkeit zu betrachten ist.

2. Entwicklung. Die Kādiriya scheint sich schon frühzeitig nach verschiedenen Richtungen entwickelt zu haben, je nachdem ʿAbd al-Qādir als der Gründer eines Systems mit Riten und Übungen oder als ein Wundertäter betrachtet wurde. Der letzteren Richtung entspricht die Vergöttlichung des ʿAbd al-Qādir, und zwar betrachten ihn die Extremen als den Herrn der Schöpfung nach Gott überhaupt, während er dies nach der Meinung der mehr Gemässigten nur zu seiner eigenen Zeit war (*Buġhyat al-murtād*, *a. a. O.*). Letzteres war auch die Anschauung des Ibn ʿArabī, der ihn als Beispiel eines *ḵhalīfa* betrachtet, der sich tätig zeigte und Souveränität (*taṣarruf*; *al-Futūḥāt al-Makkīya*, II, 407) ausübte; ein solcher *ḵhalīfa* ist nach seinem System unabhängig von der Offenbarung Muḥammads (*Fuṣūṣ al-ḥikam*, § 16). Aber es gab auch eine Lehre, nach welcher ʿAbd al-Qādir in seinem Grabe alle Tätigkeiten (*taṣarruf*) wie bei seinen Lebzeiten ausübte (Ibn al-Wardī [gest. 749], *Taʾrīḵh*, II, 70); und Ibn Taimīya (*al-Djawāb al-ṣaḥīḥ*, I, 323) erwähnt ihn unter den Heiligen, die zu seiner Zeit noch den Leuten erschienen, wobei es sich in Wirklichkeit um Teufelserscheinungen handle. In den von J. P. Brown erwähnten Einweihungszeremonien sieht der um die Zulassung zum Orden nachsuchende Kandidat den ʿAbd al-Qādir in Träumen, in einem Fall so häufig und so klar, dass er, ohne in ein Bild ʿAbd al-Qādir's gesehen zu haben, ihn unter Tausend herauskennen würde. Diejenige Form der Qādiriya, die die Verehrung des ʿAbd al-Qādir zum Gegenstand hat, scheint besonders in Nordafrika vorzuherrschen, wo sie Djilāliya (für Djilānīya) heisst und ganze Gemeinden Djilāla heissen. Ihr System ist bezeichnet worden als die Anwendung des ṣūfischen Mystizismus auf Lehren, die sicher vorislāmisch sind, und als die Versinnlichung dieses Mystizismus unter der Form eines Kultes verborgener unterirdischer Mächte (E. Michaux-Bellaire, in *Archives Marocaines*, XX, 235). Hier bezeichnet das Wort *ḵhalwa* einen Steinhaufen, wo Frauen Lappen an Rohr aufhängen, das zwischen den Steinen gepflanzt ist, und wo sie Benzoe und Styrax in Scherben verbrennen (*ebd.*, XVII, 60). Solche *ḵhalwa*'s finden sich in allen arabischen Dörfern. In ähnlicher Weise „finden sich in der Provinz Oran an allen Strassen und auf den Gipfeln der Hauptberge *ḳubba*'s mit dem Namen des ʿAbd al-Qādir Jilalī" (E. de Neveu, *Ordres religieux chez les Musulmans d'Algérie*, S. 30). Die Vereinigung der Genāwa, d. i. der Neger von Guinea hat sich ganz und gar unter den Schutz des Mawlāy ʿAbd al-Qādir gestellt mit seinem ganzen Aufgebot männlicher und weiblicher Dämonen; hierin findet Michaux-Bellaire Spuren der Kräfte, die nach dem Kurʾān (und noch älteren Quellen) zu Salomo gehören. Sehr eifrig gepflegt wird der Kult des ʿAbd al-Qādir von den Frauen im Khlot und Ṭlik, die in allen möglichen Angelegenheiten zur *ḵhalwa* kommen, um den Regungen ihrer Liebe und ihres Hasses in allen ihren Lebenslagen Befriedigung zu verschaffen. Die Männer dagegen gehen zur *ḵhalwa* hauptsächlich dann, wenn sie krank sind (*Arch. Maroc.*, VI, 329).

Dass diese Entwicklung mit der islāmischen Orthodoxie nicht vereinbar ist, liegt auf der Hand, und sie ist denn auch von Männern wie Ibn Taimīya und Ibrāhīm al-Shāṭibī (*Iʿtiṣām*, I, 348 ff.) angegriffen worden. Das gewöhnlich mit dem Namen Qādiriya bezeichnete System unterscheidet sich von den anderen hauptsächlich im Ritual, obwohl es infolge von Umständen, die mit seiner Entstehung zusammenhängen, „nicht diese Gleichförmigkeit der Satzungen besitzt, wie sie sich in anderen Genossenschaften findet, die kleine exklusive Kirchen zu bilden scheinen, ausserhalb welcher kein Heil ist" (Rinn, S. 186). Obwohl der Gründer ein Ḥanbalite war, so ist doch die Mitgliedschaft keineswegs an diese Schule gebunden, und der Orden ist theoretisch tolerant und weitherzig.

3. Geographische Verbreitung. Da die historischen und geographischen Werke in ihren Berichten über religiöse Bauten selten zwischen den verschiedenen *ṭuruḳ* unterscheiden, so lässt sich wenig mit Bestimmtheit sagen über die Zeit, in der zuerst eine qādiritische *zāwiya* oder *ḵhānḳāh* in einem Lande ausserhalb des ʿIrāḳ errichtet wurde. Der Orden soll in Fez eingeführt worden sein durch die Nachkommen von zwei Söhnen des ʿAbd al-Qādir, Ibrāhīm (gest. 592 = 1196 in Wāsiṭ) und ʿAbd al-ʿAzīz (gest. in Djiyāl, einem Dorf im Sindjar); sie waren nach Spanien ausgewandert, und kurz vor dem Fall von Granada (897 = 1492) flohen ihre Nachkommen nach

Digitized by British University Library

Marokko. In den *Arch. Maroc.*, III, 106—114, findet man die vollständige Genealogie der Šurafā' Djilāla von Fez auf Grund von *al-Durr al-sanī* des Ibn al-Taiyib al-Qādirī (1090 = 1679), der eine Reihe von authentischen Urkunden benutzt haben will. Die *khalwa* des ʿAbd al-Qādir in Fez wird zuerst im Jahre 1104 = 1692/3 erwähnt (*ebd.*, XI, 319). Nach Kleinasien und Konstantinopel wurde der Orden eingeführt durch Ismāʿīl Rūmī, dem Gründer der *khānkāh* in Top-Khāne, die als Qādirīkhānah bekannt ist. Dieser Mann (gest. 1041 = 1631), der den Beinamen *pīr thānī* „zweiter Shaikh" führt, soll in diesen Gegenden einige vierzig *tekiye*'s gegründet haben (*Kāmūs al-aʿlām*). Ein qādiritisches *ribāṭ* wird um 1180 (1669/70) in Mekka erwähnt von Sālih b. Mahdī in *al-ʿAlam al-shāmikh*, S. 381, aber die Behauptung, dass schon zu Lebzeiten des ʿAbd al-Qādir dort eine Zweiggründung erfolgt sei (Le Chatelier, *a. a. O.*, S. 44), ist nicht unwahrscheinlich, da Mekka eine natürliche Anziehungskraft für die Sūfis besitzt. Im *Āʾīn-i akbarī* (um 1600; Übers. von Jarrett, III, 357) wird der Orden der Qādirīya als ein sehr angesehener erwähnt, aber er befindet sich nicht unter den in Indien anerkannten; auch in der Liste der indischen Sūfis in den *Maʾāthir-i kirām* (1752) scheint er nicht aufgeführt zu sein, obwohl darin einige andere Orden genannt sind und auch ʿAbd al-Qādir selbst erwähnt wird. Siehe jedoch Khāfī Khān, *Muntakhab al-lubāb*, II, 604.

Einige statistische, aber mit Vorsicht aufzunehmende Zahlen betreffs der Qādirīya und ihrer *zāwiya*'s findet man bei Depont et Coppolani (*Confréries religieuses musulmanes*, S. 301—318). Vieles in ihrer Entwicklung ist anerkanntermassen jung und mag dem durch den gleichnamigen ʿAbd al-Qādir gewonnenen Ruhm zu verdanken sein, der so viele Jahre der französischen Okkupation von Nordafrika Widerstand leistete [s. *EI*, I, 43 f.]. Der Orden ist wohl in allen islāmischen Ländern vertreten, obwohl es scheinen möchte, dass einige abgeleitete *ṭuruk* sich an manchen Orten einer grösseren Volkstümlichkeit erfreuen. So ist die Qādirīya von Touba in Guinea, die für den Stamm der Diakanke ein Unterscheidungsmerkmal geworden ist, durch die Sidia abgeleitet von der Qādirīya der Kounta in Timbuktu (P. Marty, in *RMM*, XXXVI, 183). Diese Kounta bilden indes eine Filiale der Qādirīya, und einige derselben nennen sich lieber Shādhiliya (*ebd.*, XXXI, 414).

4. Organisation. Die Qādirī-Genossenschaft bekennt sich nominell dem Hüter von ʿAbd al-Qādir's Grab in Baghdād untergeordnet, und die Investitururkunden, die von Rinn, S. 179, und in *RMM*, II, 513 und IX, 290, veröffentlicht sind, stammen aus dieser Quelle. Es scheint indes, dass tatsächlich die Autorität dieser Persönlichkeit hauptsächlich in Mesopotamien und Indien anerkannt wird. Indien sendet regelmässig Geschenke, welche die Haupteinnahmequelle für seine Anstalt bilden; die Mitglieder dieser Familie achten es der Mühe wert, Urdu zu lernen. Die *zāwiya*'s in Mekka unterstehen dem *shaikh al-ṭuruk*, der das Recht besitzt, ihren *muqaddam* zu ernennen. Der ägyptische Zweig untersteht dem Saiyid al-Bakrī, der zugleich *shaikh al-ṭuruk* ist; ʿAlī Pasha Mubārak (III, 129; siehe auch P. Kahle, in *Isl.*, VI, 154) rechnet den Orden zu den vieren, die auf einen *bayt* zurückgehen, bemerkt aber, dass er weder *urūʿ* noch *buyūt* habe. In Afrika ernennt, nach Rinn, jeder *muqaddam* seinen Nachfolger; für den Fall, dass ein solcher stirbt, ohne einen Nachfolger ernannt zu haben, veranstalten die *ikhwān* in einer *ḥaḍra* eine Wahl. Es wird dann vom Oberhaupt des Ordens in Baghdād die Bestätigung eingeholt, die noch niemals verweigert wurde. Die Organisation des Ordens in Nordafrika ist ziemlich eingehend beschrieben von Rinn und Depont et Coppolani in den aufgeführten Werken. Im allgemeinen scheint das System der genossenschaftlichen Selbstverwaltung zu herrschen, d. h. die einzelnen *zāwiya*'s sind unabhängig und die Beziehungen zwischen ihnen und der Zentralanstalt in Baghdād sehr lose. Bezüglich der Oberleitung einer *zāwiya* ist der Grundsatz der Erblichkeit allgemein anerkannt.

5. Symbole und Riten. Das Abzeichen der türkischen Qādirī soll eine grüne Rosette sein, die Ismāʿīl Rūmī eingeführt hat. Der Aufnahmekandidat bringt nach einem Jahr eine *ʿarakīya*, d. h. eine kleine Filzkappe, an die der Shaikh, wenn der Kandidat angenommen wird, eine 18-zackige Rosette heftet mit dem Siegel Salomos in der Mitte. Diese Mütze heisst bei ihnen *tādj*. Die symbolische Bedeutung davon wird erklärt von J. P. Brown, *The Dervishes*, S. 98 ff. (übernommen von Wilberforce Clarke in der Übersetzung von *ʿAwārif al-maʿārif*, S. 159. Die Urdu-Übersetzung *Kashf asrār al-mashāyikh* bringt zu der Darstellung Brown's nichts Neues). Darnach geben sie der grünen Farbe den Vorzug, erlauben aber auch andere Farben; zu Lane's Zeiten waren die Turbane und Fahnen der Qādirīs in Ägypten weiss; die meisten Ordensmitglieder waren Fischer, und bei ihren Prozessionen trugen sie auf Stangen verschiedenfarbige Netze (*Modern Egyptians*, 1871, I, 306). In Indien wird der 11. Rabīʿ II zu Ehren ʿAbd al-Qādir's festlich begangen, und in vielen Orten Algeriens und Marokkos wallfahrtet man zu den *zāwiya*'s und Kapellen des Heiligen (Rinn, S. 177). Das *mawsim* der Djilāla in Salé wird von L. Mercier in *Arch. Maroc.*, VIII, 137—139, ausführlich beschrieben; es beginnt am siebten Tag des *mūlud* (*mawlid*), d. h. des Geburtstags des Propheten und dauert vier Tage, vom 17. bis zum 20. Rabīʿ I. Den Nachkommen des ʿAbd al-Qādir werden Schafe und Ochsen als Geschenke dargebracht. Michaux-Bellaire unterscheidet in Marokko zwischen den Zeremonien der Qādirīya, die das *hizb* rezitieren, und der Djilāla, die das *dhikr* mit Musikbegleitung rezitieren; und weiterhin zwischen den Djilāla auf dem Lande, deren Instrumente das *bender* (eine Art grossen Tamburins ohne Schellen) und die *ʿawāda* sind, und denen der Stadt, welche *ṭebīla*, *ṭabal* und *ghaita* als Instrumente haben (*Arch. Mar.*, VI, 330 und XVII, 60). An der erstgenannten Stelle gibt er eine Schilderung der *ḥaḍrat al-mallāk*, einer mit diesen Instrumenten veranstalteten Aufführung, die zur Ekstase führt. Er teilt ferner einige besondere Zeremonien mit, welche die Awlād Khalīfa im Gharb betreffen (*ebd.*, XX, 287). Alle Hilāli im Gharb sind Djilāla, und in allen *ḥaḍra*'s (gottesdienstlichen Übungen) der Djilāla ist die Anwesenheit wenigstens eines Khalīfi für die Leitung der Zeremonien notwendig, und wenn kein wirklicher Khalīfi vorhanden ist, so nimmt einer dessen Namen an, um den priesterlichen Dienst auszuüben. Der Ursprung des Namens Awlād Khalīfa ist dunkel (S. 284); erwähnt sei, dass die *Bahdja* einen Khalīfa b. Mūsā al-Nahrmaliki nennt, der in der Verbreitung von ʿAbd al-Qādir's System eine führende Rolle gespielt haben soll. „Die *ḥaḍra* der Djilāla auf dem Land enthält nicht das vom

Digitized by Birzeit University Library

Shaikh eingeführte *ḥizb* oder *dhikr*, sondern ein einfaches *dhikr* von improvisierten Worten in dem zeremoniellen Rhythmus der *banādir* (Plur. von *bender*). Diese Improvisationen schliessen immer mit den Worten: „So sprach Mawlāy ʿAbd al-Qādir" oder „O Mawlāy ʿAbd al-Qādir!"" (Michaux-Bellaire, S. 288).

Verschiedene Sammlungen von Ritualen, die angeblich von ʿAbd al-Qādir empfohlen wurden, sind in Ägypten, der Türkei und in Indien veröffentlicht worden. In *al-Fuyūḍāt al-rabbāniya* wird derjenige, der in die *khalwa* (Zurückgezogenheit) treten will, angewiesen, den Tag über zu fasten und die Nacht zu wachen. Die *khalwa* dauert vierzig Tage. „Wenn sich ihm eine Erscheinung offenbart, die spricht: „Ich bin Gott", so soll er sagen: „Nein, du bist vielmehr in Gott", und wenn es nur eine Versuchung ist, so wird sie verschwinden; bleibt sie hingegen, so ist es eine wirkliche Offenbarung (*tadjallī*)" (Dihlī 1330, S. 60). Die Nahrungsaufnahme soll während der vierzig Tage fortgesetzt beschränkt werden, und die drei letzten Tage sollen vollkommene Fasttage sein. Dann soll der betreffende allmählich wieder zu seiner früheren Diät zurückkehren.

Einige den Djīlāla von Tanger eigentümlichen Gebräuche teilt G. Salmon mit (*Arch. Maroc.*, II, 108). Diejenigen, welche zu ʿAbd al-Qādir ein Gelübde machen, pflegen nach der *zāwiya* weisse Hähne zu bringen, die *muḥarrar* heissen (Sūra III, 31); sie töten dieselben nicht, sondern lassen sie frei um die *zāwiya* herumlaufen, wo sie jedoch nicht lange am Leben bleiben; der Sharīf, der dicht dabei wohnt, nimmt sie zu seinem Unterhalt. Auch die vier Töchter eines verstorbenen Sharīf lebten noch von den Einkünften der *zāwiya* und nahmen die *muḥarrar*-Vögel weg. Der *muḳaddam* an dieser *zāwiya* war der Sharīf, der die Zeremonien leitete, bei denen der Kurʾān rezitiert wird, aber ohne das *ḥizb* des ʿAbd al-Qādir, und wo ähnliche Tänze wie bei den ʿIsawis veranstaltet werden. Am ersten Tage des *mawlid* werden bei der *zāwiya* Beschneidungen ausgeführt. Am Vorabend dieses Tages wird eine nächtliche Versammlung, *laila* genannt, abgehalten, wobei das *ḥizb* des ʿAbd al-Qādir rezitiert wird. In el-Qsar, wo auch einige besondere örtliche Gebräuche herrschen, gehören alle Töpfer den Djīlāla an, unter welchen die reicheren Mitglieder der Gemeinde sich finden (*ebd.*, II, 163).

Eine politische Rolle scheinen die Ḳādiris zum ersten Mal während der französischen Eroberung Algeriens gespielt zu haben, wo das Oberhaupt der Ḳādiriya, Muḥyi ʾl-Dīn, dem die Führung im Krieg gegen die Ungläubigen angeboten war, seinem Sohn ʿAbd al-Ḳādir die Annahme derselben erlaubte. Dieser Mann besass die Fähigkeit, die religiöse Organisation seines Ordens zu benützen, um die ihm von den Franzosen gewährte Selbständigkeit zu befestigen, und als seine Selbständigkeit bedroht war, konnte er sich auf seine Würde als *muḳaddam* seines Ordens zurückziehen, um neue Rekruten zu gewinnen (H. Garrot, *Histoire générale de l'Algérie*, Algier 1910, S. 800, 863 ff.). Seit dem Sturz und der Verbannung dieses Mannes scheinen die Ḳādiris in Afrika der französischen Regierung ihre Unterstützung geliehen zu haben. „Als im Jahre 1879 ein lokaler Aufstand im Awrās ausbrach, bezeigte der Shaikh der Ḳādiriya von Menāʿa, Si Muḥammad b. al-ʿAbbās, untadelhafte Loyalität; und derselbe Orden half der französischen Regierung ihren Einfluss in der Sahara über Wārgla und El-Wād auszubreiten. Ihr *nāʾib*, Si Muḥammad b. Taiyib, fiel in der Schlacht von Charouin (Sharwin), am 2. März 1901, auf französischer Seite" (Ismaël Hamet, *Les Musulmans français du Nord de l'Afrique*, Paris 1906, S. 276). — Bei der türkischen Revolution von 1908 sollen ihre Sympathien bei den Revolutionären gewesen sein; aus Furcht, von dem rivalisierenden Rifāʿī-Orden an religiösem Eifer übertroffen zu werden, sollen sie sich aber in Baghdād an dem „Pogrom" gegen die Juden beteiligt haben (L. Massignon, in *RMM*, VI, 461).

Literatur: Angeführte orientalische Ausgaben: ʿAlī b. Yūsuf al-Shaṭṭanawfī, *Bahdjat al-asrār*, Kairo (Maimaniya Verlag) 1304; *al-Fatḥ al-rabbānī*, Kairo (Dhāt al-Tahrīr Verlag) 1302; Ṣālih b. Mahdī, *al-ʿAlam al-shāmikh fī ithār al-ḥaḳḳ ʿala ʾl-ābāʾ wa'l-mashāʾikh*, Kairo (Manār Verlag) 1328; *Kashf asrār al-mashāʾikh*, Lucknow 1891; Khāfī Khān, *Muntakhab al-lubāb*, in *Bibl. Indica*, 1869—74; *Bughyat al-murtād*, Kairo (Kurdistān Verlag) 1329.

KAFĀLA (A.), die Bürgschaft, durch welche jemand (der *kafīl*) sich gegenüber dem Gläubiger (dem *makfūl lahu*) verpflichtet, zu bewirken, dass der Schuldner (der *makfūl bihi*) an einem bestimmten Orte gegenwärtig sei, z. B. um seine Schuld oder Busse zu bezahlen oder, im Falle der Wiedervergeltung, um gestraft zu werden.

Ist der *makfūl bihi* zur bestimmten Zeit nicht da, so kann der Bürge so lange gefangen gehalten werden, bis der Schuldner kommt oder bis sich herausstellt, dass letzterer nicht kommen kann (z. B. weil er gestorben ist).

Über die Frage, ob der Bürge verpflichtet sei, für den *makfūl bihi* zu zahlen oder dessen Strafe zu erleiden, gehen die Meinungen der verschiedenen *madhhab*'s auseinander. Nach der shāfiʿitischen Schule ist der Bürge nicht dazu verpflichtet, selbst nicht, wenn er sich ausdrücklich dazu verbunden hatte.

Literatur: al-Bādjūrī, *Ḥāshiya ʿalā Sharḥ Ibn Ḳāsim al-Ghazzī* (Būlāḳ 1307), I, 395 f.; E. Sachau, *Muhammedan. Recht nach schafiitischer Lehre*, S. 405 ff.; J. Schacht, *Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*, S. 77 f.; al-Dimashḳī, *Raḥmat al-umma fī ʾkhtilāf al-aʾimma* (Būlāḳ 1300), S. 81; A. Querry, *Droit musulman*, I, 483—486.

KAFFĀRA (A.), d. h. Busse oder Sühnegabe, eigentlich: das, was die Sünde „bedeckt". Die Kaffāra hat meistens zu bestehen im Freilassen eines muslimischen Sklaven oder — für diejenigen, welche dazu nicht bemittelt genug sind — in dreitägigem (und in einigen Fällen sogar zweimonatigem) Fasten, ersatzweise auch — für diejenigen, welche zum Fasten nicht imstande sein sollten — in Spendung von Lebensmitteln oder Kleidern für eine bestimmte Anzahl (10 bis 60) Arme.

In einigen Fällen hat schon der Kurʾān dem Sünder eine bestimmte Kaffāra vorgeschrieben; z. B. Sūra IV, 94 nach vorsätzlicher und unvorsätzlicher Tötung, Sūra V, 91 zur Abwendung der schlimmen Folgen eines Eidbruchs, Sūra LVIII, 4 f., wenn ein Mann durch das Aussprechen der altarabischen *ẓihār*-Formel geschworen hat, sich alles geschlechtlichen Verkehrs mit seiner Frau zu enthalten.

Digitized by Birzeit University Library

Diese und viele andere Fälle (z. B. das Übertreten des Fastengebotes im Monat Ramaḍān durch Unzucht oder durch ehelichen Verkehr mit seiner Frau während des Tages) sind später von den *fuḳahā'*'s näher bestimmt und in den *fikh*-Büchern der verschiedenen *madhhab*'s ausführlich beschrieben worden.

Literatur: Ibn Ḳāsim al-Ghazzī, *Fatḥ al-ḳarīb*, ed. L. W. C. van den Berg, S. 262, 266, 500, 568, 662; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 122, 225, 267, 298.

KĀFIR (A.), ursprünglich "verwischend, bedeckend", dann "die empfangenen Wohltaten verdeckend, verbergend" = "undankbar"; so schon in der altarabischen Dichtung und auch im Ḳurʾān, Sūra XXVI, 18. Im Ḳurʾān wird das Wort dann auf Gott bezogen: "die Wohltaten Gottes verhehlend" = "gegen Gott undankbar", s. Sūra XVI, 57 und XXX, 33: "dass sie undankbar für unsere Gaben sind"; vgl. auch Sūra XVI, 85. Weiter entwickelt sich daraus — wohl unter Beeinflussung durch das Syrische und Aramäische, wo die entsprechende Entwicklung schon früher nachweisbar ist — die allgemeinere Bedeutung „u n g l ä u b i g", die wohl zuerst Sūra LXXIV, 10 vorkommt und weiterhin recht häufig ist; Plural *kāfirūn* oder *kuffār*, einmal (Sūra LXXX, 42) *kafara*. Zunächst sind damit die ungläubigen Mekkaner gemeint, die den Propheten zu widerlegen und zu verhöhnen suchen: Sūra L, 2 und sonst. Der Gegenstand des Unglaubens wird bisweilen durch hinzugefügtes *bi-* näher bestimmt, z. B. Sūra XXXIV, 33: „wir glauben nicht an eure Sendung"; Sūra VI, 89. In der mekkanischen Frühzeit wird noch eine abwartende Haltung gegenüber den Ungläubigen empfohlen (Sūra LXXXVI, 17; LXXIII, 10 f.; s. auch die CIX. Sūra mit der Überschrift *al-Ḳāfirūn*), doch später, sich von ihnen fernzuhalten (Sūra III, 114, auch 27), sich gegen ihre Angriffe zu wehren und selbst angreifend gegen sie vorzugehen (Sūra II, 186 und sonst). An den meisten Stellen sind die Ungläubigen ganz allgemein gemeint, denen Gottes Strafe und die Hölle [vgl. den Artikel DJAHANNAM] angedroht wird.

Auch in der T r a d i t i o n s l i t e r a t u r beziehen sich die Ḥadīthe — unter genauerer Ausführung im einzelnen — teils auf das Schicksal des Kāfir am jüngsten Tage und seine Höllenstrafe, teils auf das Verhalten des Gläubigen zu ihm. Im übrigen spiegelt sich darin der grosse Kampf im alten Islām um die Frage wider, ob ein Muslim wegen Begehung der „grossen Sünden" als Kāfir zu betrachten sei (vgl. al-Buḳhārī, *Kitāb al-īmān*, Bāb 22). So finden wir Ḥadīthe wie: Wenn ein Muslim seinem Glaubensgenossen *kufr* vorwirft, so ist er selber Kāfir, wenn die Beschuldigung unwahr sein sollte; oder: Der Vorwurf des *Kufr* ist dem Mord gleichzustellen, u. a. Nichtsdestoweniger ist Kāfir in theologischen Streitschriften eine ziemlich häufige Bezeichnung für den muslimischen Vertreter der entgegengesetzten Meinung.

Dem Kāfir die ewige Höllenstrafe — das ist feststehendes Dogma des Islām geblieben. In den d o g m a t i s c h e n Kämpfen der ersten Jahrhunderte handelte es sich nun um die Gründe, aus welchen ein Muslim dem Kāfir gleichzustellen sei und mithin die ewige Höllenstrafe erleiden müsse. Am tolerantesten ist die Auffassung der Murdjiʾa, nach welcher a l l e *ahl al-ḳibla*, selbst wenn sie eine Todsünde, *kabīra*, begehen, als gläubig zu betrachten sind und ihre endgültige Beurteilung Gott überlassen bleibt. Den schärfsten Gegensatz hierzu bildet die strenge Ansicht der Ḵhāridjiten (und Ibāḍiten), die jeden Muslim, der mit einer Todsünde — und das ist für sie jede unbereute Sünde — auf dem Gewissen stirbt, als Kāfir schlechthin betrachten. In der Mitte dazwischen steht die Meinung der Muʿtazila, die für diesen Fall eigens ein Zwischending zwischen gläubig und ungläubig konstruiert, den sog. „Verworfenen", *fāsiḳ* (vgl. hierzu den Artikel ĪMĀN. — Nach Nallino, in *RSO*, VII, 426 ff. hängt wahrscheinlich die Benennung der Muʿtazila, Murdjiʾa usw. [s. d.] mit ihrer diesbezüglichen Haltung eng zusammen).

Nach *LA*, VI, 459 f. unterscheidet man folgende Arten von Unglauben: 1. *Kufr al-inkār* = Gott weder erkennen noch bekennen; 2. *kufr al-djuḥūd* = Gott erkennen, aber nichts mit Worten bekennen, also trotz besseren Wissens ungläubig bleiben; 3. *kufr al-muʿānada* = Gott erkennen und auch mit Worten bekennen, aber aus Neid und Hass ungläubig (verstockt) bleiben; 4. *kufr al-nifāḳ* = äusserlich bekennen, Gott aber im Grunde doch nicht erkennen und daher ungläubig bleiben, also heucheln [vgl. den Artikel MUNĀFIḲ].

In den systematischen F i k h - B ü c h e r n wird von den *kuffār* namentlich an folgenden Stellen gehandelt: 1. Im *Kitāb al-ṭahāra*. Für die aus Sūra IX, 28 abgeleitete Ansicht, der Ungläubige sei schmutzig, finden sich wohl alle Meinungen von der strengsten bis zur tolerantesten vertreten: Streng nimmt es hier wie in allen Reinheitsfragen besonders die Shīʿa, welche den Ungläubigen unter ihre *deh nedjāset* rechnet; besonders milde beurteilt die Sache z. B. al-Nawawī, der hinsichtlich der Reinheit den Gläubigen und den Ungläubigen gleichsetzt. Milder als die übrigen *kuffār* werden gewöhnlich die *ahl al-kitāb* [s. d.] beurteilt, für welche z. B. auch die Fragen der *dhabāʾiḥ* und der *munākaḥa* mit Muslimen ventiliert werden. — 2. Im *Kitāb al-djihād (wa ʾl-siyar)*. Der *djihād* [s. d.] gegen die ungläubigen Bewohner des *dār al-ḥarb* [s. d.] ist ein *farḍ ʿala ʾl-kifāya*. Eine Sonderstellung nehmen wieder die *ahl al-kitāb* ein, welche durch Zahlung von *djizya* und *kharādj* [s. d.] zu *dhimmī*'s [s. den Artikel DHIMMA] werden und den *amān* erhalten können; diese als *dhimmī* und *musta'min* bezeichneten Kategorien von Ungläubigen im *dār al-islām* haben gesetzlichen Anspruch auf Schutz. Eine andere, ebenfalls von der Masse der *kāfirūn* ausgenommene Unterart sind die Abtrünnigen [s. den Artikel MURTADD], für welche vom Gesetz der Tod, eventuell zunächst noch eine Aufforderung zum Islām zurückzukehren, bestimmt ist. Die übrigen eigentlichen Ungläubigen, die in diesem Sinne wohl als *kāfirūn aṣlīyūn* (oder *mushrikūn*, im engeren Sinne) bezeichnet werden, haben, wenn sie als Kriegsgefangene den Muslimen in die Hände fallen, nur den Tod oder die Sklaverei zu erwarten, günstigstenfalls können sie ausgetauscht oder freigelassen werden. (In manchen Fällen, z. B. bei dem allmählichen Vordringen des Islām in Afrika, war die Unterscheidung zwischen Abtrünnigen und ursprünglichen Heiden schwierig, und es sind Schriften erhalten, die sich speziell mit dieser Frage befassen; vgl. Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Iʿlām bi-ḳawāṭiʿ al-islām*, lithogr. 1293). — 3. Noch in verschiedenen andern Punkten sondert das Gesetz die *kuffār* von den Gläubigen ab; die ganz strenge Auffassung

Digitized by Birzeit University Library

wird jedoch in der Praxis höchstens von einer verschwindenden Minderheit vertreten.

Zum Verständnis der geschichtlichen Entwicklung in der Stellungnahme des Islām zu den Ungläubigen ist zu beachten, dass dieselbe in den ersten Jahrhunderten nicht so sehr durch religiöse wie durch politisch-wirtschaftliche Momente bedingt war. Noch bis in die Zeit der Kreuzzüge hinein herrscht im Islām den Ungläubigen, vor allem den *ahl al-kitāb* gegenüber eine Toleranz, wie sie etwa im gleichzeitigen Christentum undenkbar ist. So finden wir z. B. auch Christen in hohen amtlichen Stellungen. Von einem religiösen Fanatismus gegen die Ungläubigen kann man für diese alte Zeit nicht reden. Er ist erst durch die wiederholten kriegerischen Berührungen mit den Ungläubigen (Kreuzzüge, Türkenkriege) geschaffen und genährt worden. Die Kriegspsychose konnte andererseits ja auch z. B. zur Zeit der persisch-türkischen Kriege dazu führen, dass die Perser in den türkischen Fetwās usw. als *kuffār* bezeichnet wurden (s. z. B. Peçewī, I, 311, 319; eine Bezeichnung, die die Türken selber sich z. B. in den Proklamationen des Mahdis vom Sūdān gefallen lassen mussten). Wenn nun die äussere Entwicklung in der neueren Zeit anscheinend gerade entgegengesetzt verlief und die Muslime durch den politischen Verfall des Islām und das Aufkommen der ungläubigen Nationen immer mehr in der Durchführung der Massnahmen gegen die *kuffār* behindert wurden (Druck der Mächte, Kapitulationen usw.), so dürfte gerade das Gefühl der Ohnmacht demgegenüber nicht zum wenigsten zur Verstärkung des Hasses und seiner zeitweise erfolgenden Entladungen (in Massakers usw.) beigetragen haben. So ist auch das groteske Zerrbild vom Kāfir zu erklären, das man heute bisweilen in der Volksphantasie findet (s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 48 f.) und das mit den Vorstellungen vom Erz-Kāfir, dem Dadjdjāl [s. d.], der *k-f-r* auf der Stirne trägt (vgl. Goldziher, in *Isl.*, XI, 178), verwandt ist.

Auf den Frankenhass (und dogmatische Streitereien?) mag es auch zurückgehen, dass Kāfir sich zum Schimpfwort entwickelte, so häufig in der türkischen Form *g'āwr* (auch das persische *geber* soll dazu gehören), wenn auch die Theorie (*ZDMG*, LVIII, 562) besagt: Der Muslim begeht eine strafbare Handlung, wenn er zum Christen oder Juden sagt: „Du Ungläubiger". Vom Türkischen aus ist Kāfir in die meisten slavischen Sprachen eingedrungen. Andererseits gehen auch das spanische *cafre* und das französische *cafard* auf Kāfir bzw. *kuffār* zurück. In zwei Fällen ist Kāfir geradezu zu Eigennamen geworden, nämlich zum Namen eines Volkes: der Kaffern, und eines Landes: Kāfiristān.

Eine besondere Entwicklung machten Kāfir und *kufr* in der Terminologie der Mystiker durch. Vergleiche etwa den bekannten Vers des Abū Sa'īd: „Solange Glauben und Unglauben nicht völlig gleich sind, wird kein einziger Mensch ein wahrer Muslim werden", mit den verschiedenen bei Muḥammed A'lā, *Dictionary of Technical Terms* (ed. Sprenger u. a.), s. v., gegebenen Erklärungen, nach deren einer *kufr* geradezu gleich *i mān-i ḥaḳīḳī* ist.

Literatur: Ausser den bereits im Verlaufe der Darstellung angeführten Quellen ist für die altarabische Poesie *ZDMG*, XLIV, 544 zu vergleichen. — Zur Entwicklung von *k-f-r* im Syrischen s. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, I, 1798 f., im Aramäischen: Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, S. 381 und ders.: *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, II, 383 ff. — Für die Traditionsliteratur wird das ganze Material die noch unvollendete *Concordance* Prof. A. J. Wensincks enthalten, welcher mir schon jetzt die oben benutzten Ḥadīthe gütigst nachgewiesen hat; vgl. Wensinck, *HEMT*, s. v. Kāfir, Kufr. — Dogmatisches: al-Māturīdī, *Sharḥ al-Fiḳh al-akbar* (Ḥaidarābād 1321), S. 2 f., 9 u. ö.; Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fi 'l-milal wa 'l-niḥal* (Kairo 1320), III, 142 ff.; Muḥammad b. Djaʿfar al-Kattānī, *Shifāʿ al-asḳām wa'l-ālām bi-mā yukaffir mā taḳaddam wa-mā taʾakhkhar min al-dhunūb wa'l-āthām* (Fās. 1321); Houtsma, *De strijd over het dogma in den islām tot op el-Ash'ari*, S. 16 ff.; Goldziher, *Vorlesungen*, S. 101, 182 f., 202, 205; Snouck Hurgronje, *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*, S. 60, Anm. — Andere Einteilungen der *kuffār* s. bei Muḥ. A'lā, *Dict. of Techn. Terms*, s. v. (und danach bei Hughes, *Dict. of Islam*, s. v. *kāfir*); vgl. auch al-Djurdjānī, *al-Taʿrīfāt*, ed. Flügel, s. v. *imān*. — Die *kuffār* im Fiḳh: Goldziher, *Die Ẓāhiriten*, S. 59 ff.; ders., *Vorlesungen*, S. 182; Juynboll, *Handbuch des islām. Gesetzes*, S. 173. — Historisches: Goldziher, *Vorlesungen*, S. 183 f.; Becker, *Christentum und Islam*, S. 15 ff.; Mez, *Die Renaissance des Islāms* (Heidelberg 1922), S. 28 ff., besonders S. 47 ff. Über die sog. *kuffār al-Turk*, von denen auch Barhebraeus spricht (*Chronicon*, ed. Bruns u. Kirsch, Leipzig 1789, S. 324), vgl. Steinschneider, *Polem. u. apologet. Literatur in arabischer Sprache*, S. 296. — Kāfir in den europäischen Sprachen: Miklosich, *Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen*, in *Denkschriften der Wiener Akademie*, XXXVII (1888), S. 68, 154; Dozy u. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe* (Leiden 1869), S. 245; Diez, *Etymolog. Wörterb. der roman. Sprachen*, 5. Ausg. (Bonn 1887), S. 435; Lammens, *Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe* (Beyrouth 1890), S. 64 f. — Zu den Mystikern vgl. jetzt auch Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1922), S. 23, und ders., *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj* (Paris 1922), S. 99* des Index.

KĀHIN (A., Plur. *kuhhān* oder *kahana*; Fem. *kāhina*, Plur. *kawāhin*; Berufsabstrakt *kihāna*) ist der Name des heidnisch-arabischen Sehers und Wahrsagers (μάντις, vates). Es entspricht hebräischem *kōhen*, aramäischem *kāhen*, *kāhnā* „Priester", ist aber wohl keine Arabisierung davon, sondern altarabisches Erbwort (anders Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, S. 36, Anm. 6), denn der jüdische Kōhen, Kāhen ist seiner Art nach von dem arabischen Kāhin durchaus verschieden: der erstere ist zwar allem Anschein nach auch einmal Wahrsager gewesen, erscheint aber später nur noch als Orakelerteiler und vor allem als Opferspender und Tora-Lehrer, während für den letzteren, der eben kein Priester ist (gegen von Kremer — s. immer unten die *Literatur* — S. 74 ff., auch gegen Wellhausen S. 134

Digitized by Birzeit University Library

u. a.), diese Funktionen nicht nachweisbar sind, wie er denn überhaupt in keiner festen Beziehung zum Kult und zu Kultstätten gestanden, sondern seine Tätigkeit ganz frei ausgeübt zu haben scheint.

Die Kāhine wurzeln natürlich in den Schamanen, Medizin- und Fetischmännern, aber in der Gestalt, in der sie uns in den altarabischen Erzählungen, im Ḥadīth und, viel seltener, in der vorislamischen Dichtung entgegentreten, sind sie bereits über die rohesten Formen des Schamanentums hinausgewachsen. Ihr mantisches Wissen beruht auf ekstatischer Inspiration. Sie haben wohl auch Nachtgesichte, die ihnen zukünftige und sonstige, dem gewöhnlichen Sterblichen verborgene Geschehnisse und Dinge enthüllen (al-Masʿūdī, III, 379, 394 f.; Sprenger, I, 176 f. u. a.), aber sie sind keine eigentlichen Visionäre. Ihre Inspiration ist dämonischen Ursprungs: ein *ǧinnī* oder *šayṭān* „Dämon" (δαιμόνιον), der ihr *tābiʿ* „Begleiter", *ṣāḥib* „Kamerad", *mawlā* oder *walī* „Freund" (*„Spiritus familiaris"*), nicht selten auch ihr *raʾī* oder *riʾī* (wohl „Seher") heisst, spricht aus ihnen. Diese Personifikation ihrer Ekstase, die sie ohne weiteres zu Verwandten des ja gleichfalls von Dīnnen mit übernatürlichem, zauberischem Wissen beschenkten *šāʿir* „Dichter" (eigentlich „Wisser") alten Stils (vgl. *vates* = *poeta*) stempelt, ist so selbständig gedacht, dass der Dämon regelmässig als das Ich — sein Alterego, der Kāhin, dagegen als das Du der Wahrsagerrede erscheint, dass der letztere das Nahen des Geistes deutlich wahrnimmt, sich von ihm mit dem Fusse angestossen fühlt, seine Stimme aus der Entfernung hört u. a. (Sprenger, a. a. O.; Hölscher, S. 85), ja dass diese Dämonen sogar ihre besonderen Eigennamen besitzen (wie die *Spiritus familiares* der Dichter; s. Yāḳūt, *Muʿǧam*, ed. Wüstenfeld, IV, 914, 14 f. und al-Diāḥiẓ, VI, 69 = van Vloten, VIII, 65). Die Kāhine reden in der Form des *saǧʿ*, kurzen Sätzen in rhythmischer Prosa mit einheitlichem oder, seltener, wechselndem Reim, wie sie in Arabien von alters her für alle Sprüche der höheren und niederen Mantik, der Magie usw. gebräuchlich waren. (Nur sehr selten bedienen sie sich auch regelrechter Verse, z. B. *Aġānī*, 1. Ausg., XI, 161, 12). Neben dem *saǧʿ* (dieses Wort dürfte übrigens in der vorliegenden Anwendung ursprünglich weiter nichts besagt haben als „Gurren", „Zirpen" o. ä., sc. einer angeblichen Dämonstimme; das Verb *saǧaʿa* wird nämlich auch sonst vom „Gurren" oder „Zirpen" der Dīnnen, gewöhnlich freilich vom „Gurren" der Tauben und daneben auch vom „Stöhnen" der Kamele gebraucht; — vgl. im Alten Testament z. B. Jesaja 29, 4) kennzeichnet den Kāhinspruch die *zamzama*, das geheimnisvolle „Summen", mit dem er vorgetragen wurde (Ibn Hišām, *Sīra*, I, 171, 7 und dazu II, 58). Natürlich drücken sich die Kāhine, die ja der Mehrzahl nach als Betrüger zu denken sind, oft sehr dunkel und zweideutig aus. Sie bekräftigen ihre Wörte mit auffallenden Eiden, mit Schwüren bei Erde und Himmel, Sonne, Mond und Sternen, Licht und Finsternis, Abend und Morgen, Pflanzen und Tieren verschiedener Art usw. (Kāhinsprüche s. z. B. Hölscher, S. 87 f., 95 ff.; al-Masʿūdī, III, 387 ff.; al-Ibšīhī, Kap. 60; *Aġānī*, XI, 161, 16 ff.).

Die Kāhine spielen im öffentlichen wie im privaten Leben eine äusserst bedeutsame Rolle. Man befragt sie in allen wichtigen Staats- und Stammesangelegenheiten — namentlich vor kriegerischen Unternehmungen, Razzien usw., an denen sie in der Regel selbst teilnehmen, ja die sie zuweilen persönlich leiten (vgl. Debora im Alten Testamente). Fürsten und Fürstinnen halten sich deshalb ihren Wahrsager oder ihre Wahrsagerin (D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklīl des Hamdānī*, I, 74, pu. und al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 762, 5), und die Stämme besitzen, wie einen *šāʿir* „Dichter" und *ḫaṭīb* „Sprecher", so auch einen Kāhin oder eine Kāhina. Im Privatleben fungieren die Kāhine namentlich als Schiedsrichter bei Rechtsstreitigkeiten aller Art, so dass sich der Begriff des *kāhin* mit dem des *ḥakam* „Schiedsrichter" eng berührt (al-Ḥuṭaiʾa, Nr. XVII, 7; al-Ibšīhī, Kairo 1321, II, 73, 1). Ihre Entscheidung gilt als eine Art Gottesurteil, gegen das es keine Berufung gibt. Daneben aber deuten sie Träume, ermitteln sie verirrte Kamele, stellen sie Ehebrüche fest, klären sie sonstige Vergehen und Verbrechen, namentlich Diebstähle und Morde, auf usw. Bei diesen Verrichtungen steigen sie freilich bereits auf eine etwas niedrigere Stufe der Divination herab, nämlich auf die des *ʿarrāf* oder *muʿarrif* (s. *EI*, Bd. I, 478 und vgl. Ibn al-Aṯīr, *al-Nihāya*, IV, 40; al-Diāḥiẓ, VI, 62, 5 v. u., und al-Masʿūdī, III, 352). Für derartige Leistungen erhalten sie ein — im Ḥadīth verbotenes — Honorar (*ḥulwān*: al-Buḫārī, ed. Krehl-Juynboll, II, 43, 55 u. ö.). Natürlich stellt man ihre mantischen Fähigkeiten gern vorher auf die Probe.

Der Einfluss dieser Männer und Frauen war begreiflicherweise gross und reichte oft weit über die Grenzen ihres Stammes hinaus. Sie rekrutierten sich auch keineswegs nur aus den niedern Volksschichten, sondern gehörten z. T. den vornehmsten Geschlechtern an, ja gelegentlich ist der *saiyid* „Fürst" eines Stammes zugleich auch sein Kāhin (Lammens, S. 204, 257; al-Diāḥiẓ, VI, 62 = van Vloten, VII, 184, auch Wellhausen, S. 134, der aber irrigerweise behauptet, dass solche adlige Kāhine ihre Stellung vererbt hätten). Sie gehörten jedenfalls zu den Führern, der geistigen Elite ihres Stammes (vgl. das Kapitel *Asmāʾ al-kuhhān wa-l-ḥukkām wa-l-ḫuṭabāʾ wa ʾl-ʿulamāʾ min Ḳaḥṭān* „Die Namen der Seher, Richter, Sprecher und Wissensreichen von Ḳaḥṭān" bei al-Diāḥiẓ, *al-Bayān*, I, 136, unt., vgl. hier übrigens auch 113, 16 ff., ed. Kairo 1333, I, 192, vgl. 159).

Berühmte Seher und Seherinnen sind: Saṭīḥ al-Dhibī in Syrien und Shikk b. Saʿb von den Badīla (die oft nebeneinander erscheinen, beide aber völlig mythisch sind), die wohl gleichfalls unhistorische jemenische Fürstin Ṭuraifa, eine Art Kassandra, al-Maʾmūr al-Ḥārithī bei den Madhḥidj, ʿAmr b. Diuʿaid al-Afkal, der Fürst der Rabīʿa, Sawdāʾ bint Zuhra bei den Kuraish, Zarḳāʾ bint Zuhair bei den Kudāʿa usw. (Wellhausen, S. 136; al-Masʿūdī, III, 352, 364 u. ö.; van Vloten, VII, 172, 174, 180 etc. etc.). Besonderen Ansehens erfreuten sich die südarabischen Seher (*Aġānī*, VIII, 51, 4).

Ungefähr gleichbedeutend mit *kāhin* ist der Ausdruck *ḥāzī* (Plur. *ḥuzāt*, auch *ḥāza* und *ḥāzūn*, Fem. *ḥāziya*, Plur. *ḥawāzī*), der nicht selten vorkommt. Er entspricht natürlich dem hebräischen *ḥōzē*, ist aber wohl auch echtarabisch. Dagegen sind vom Kāhin, der, wie oben gesagt, sein übernatürliches Wissen innerer Inspiration verdankt, die mit äusseren, technischen Mitteln, also mit einer blossen, an sich für jedermann er-

Digitized by Birzeit University Library

lernbaren Routine arbeitenden Vertreter der niederen Mantik und der Zauberei scharf zu scheiden, nämlich der Vogelschauer (*ṭāʾif*, *zāǧir*), der Spurenleser (*ḳāfi*, *ḥāzir*, *ḥazzār*), der Quellenfinder (*ʿarrāf*, *muʿarrif*); s. zu diesen Ausdrücken aber auch oben), der Astrolog (*munaǧǧim*), der Chiromant (*al-nāẓir fī asrār al-kaff*), der Geomant (*ḫaṭṭ*), der Pessomant o. ä. (*al-ḍārib* oder *al-ṭāriḳ bi-l-ḥaṣā*), der Zauberer (*sāḥir* oder *rāḳī*) usw. Diese heissen zwar gelegentlich auch *kāhin*, aber nur infolge eines fehlerhaften Sprachgebrauchs, der sich wohl erst eingestellt hat, als der Islām der höheren Wahrsagekunst, der *kihāna*, ein Ende bereitet hatte, während sich die äussere Mantik und die Magie erhielten. Betonen möchte ich hier noch einmal (gegen Wellhausen, S. 134 u. a.), dass der Kāhin nicht, wie der jüdische Köhen, auch Orakelspender gewesen ist. Insonderheit erscheint er nirgend in Verbindung mit dem Pfeilorakel (*istiḳsām*).

Der Prophet Muḥammad wollte kein Kāhin sein (Sūra LII, 29, LXIX, 42; auch Stellen wie LXXXI, 22 ff.). Aber namentlich sein ältestes Auftreten erinnert stark an die Art dieser Seher: er war Ekstatiker und hatte „wahre Träume" wie sie; sein Daimonion (*ṣāḥib*) war der (heilige) Geist, für den später der Engel Gabriel eintrat; seine Offenbarungen sind, wie die Kāhinsprüche, im *sadʿ* abgefasst und beginnen z. T. mit den nämlichen abstrusen Schwüren; ja, selbst noch die Formen, unter denen er in Medina während der ersten Jahre seines dortigen Aufenthalts Recht sprach und Streitigkeiten schlichtete, entsprachen im wesentlichen denen des heidnischen Kāhin und Ḥakam. Es ist also nicht weiter verwunderlich, dass seine mekkanischen Landsleute einen Kāhin in ihm sahen und dass seine Beteuerungen, er sei kein solcher, sondern ein „Prophet", ein „Sendbote Gottes", wenig Eindruck auf sie machten Auch die Gegenpropheten Musailima, Ṭulaiḥa und besonders al-Aswad al-ʿAnsī, wie nicht minder ihre Kollegin Saǧāḥ, spielten ihre Rolle unter der Maske von Kāhinen.

Der Islām mit seinem Monotheismus, seiner Lehre von dem Abschluss aller Offenbarung durch Muḥammad und seiner Regelung aller sozialen Bräuche durch das Fiḳh hat das alte Sehertum ausgerottet, freilich nur allmählich, denn wir hören noch i. J. 132 d. H. von einem Kāhin (al-Ṭabarī, III, 21, ; über *kahana* im heutigen Arabien s. Landberg, *La langue arabe et ses dialectes*, S. 70, über Seherinnen im muslimischen Nordwestafrika Doutté, S. 32 ff.). Muḥammad hat freilich wohl nie an dem übernatürlichen Charakter der Kāhinsprüche gezweifelt. Aber indem er das Wissen aller Dämonen, die er gleichzeitig zu Teufeln degradierte, für den Himmeln abgestohlen und für gefälscht und verworren erklärte (Sūra LXXII, 8 ff., XXXIV 13, VI, 112; Ibn Hiš̲ām, *Sīra*, I, 131 f.), brachte er ihre Weissagungen in schlimmen Misskredit, und so sind denn Traditionen entstanden, die die Gläubigen davor warnten, die Dienste eines Kāhin in Anspruch zu nehmen (al-Suyūṭī, *al-Ḏiǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr* sub *Man atā kāhinan*; al-Bukhārī, II, 43, 55 u. ö.; vgl. auch den Ausspruch des Ibn ʿAbbās *Iyākum wa-l-kihāna* usw. in al-Zamaḫšarī's *Kaš̲š̲āf*, zu Sūra XXXI, 34).

Literatur: Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2. Aufl., S. 134 ff., 143, 206 f.; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, 2. Ausg., I, bes. S. 255 ff.; von Kremer, *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte, vorzüglich nach arabischen Quellen*, III u. IV (*Sitzungsb. d. phil.-hist. Kl. d. Wiener Akademie*, CXX, Abh. 8), S. 73 ff.; van Vloten, *Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern. Mitteilungen aus Ḏiāhiẓ' Kitāb al-ḥaiwān* (in der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes*, VII, 169 ff., 233 ff., VIII, 59 ff.); Goldziher, *Abhandl. zur Arab. Philologie*, I, 18 ff., 69, 107 ff.; Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, 2. Ausg., S. 218 f.; Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, S. 28 ff.; D. B. Macdonald, *The Religious Life and Attitude in Islam*, S. 25—33 u. ö.; Hölscher, *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, S. 79 ff.; Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, I, 204 f., 257; Schrieke, *Die Himmelsreise Muhammeds* im *Islam*, VI, 22 ff.; al-Ḏiāhiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, passim (vgl. van Vloten); al-Masʿūdī, *Murūǧ*, ed. Barbier de Meynard u. Pavet de Courteille, III, 347 ff.; al-Ḳazwīnī, *ʿAǧāʾib al-Maḫlūḳāt*, ed. Wüstenfeld, S. 318 ff.; Ibn Ḫaldūn, *Muḳaddima*, ed. Quatremère, *Notices et Extr.*, XVI, 181 ff.; übers. v. de Slane, XIX, 206 ff. (ed. Cairo 1327, S. 112 ff.); al-Ibš̲īhī, *al-Mustaṭraf*, Kap. LX.

KAIN. [Siehe **ḤĀBIL**].

ḲAINUḲĀʿ (BANŪ), einer der drei jüdischen Stämme Yaṯrib's. Der Name weicht von den gewöhnlichen Formen der arabischen Eigennamen ab, hat aber auch kein hebräisches Gepräge. Über ihre Einwanderung in Yaṯrib lässt sich nichts Sicheres sagen; sie hatten dort keinen Bodenbesitz und lebten vom Handel. Dass ihre uns bekannten Eigennamen grösstenteils arabisch sind, sagt über ihre Herkunft ebensowenig etwas aus, wie das Vorkommen von biblischen Namen unter ihnen. Es scheinen aber keine Gründe gegen ihre jüdische Abstammung geltend gemacht werden zu können.

Ihre Wohnsitze in Yaṯrib hatten sie im südwestlichen Teil der Stadt, nahe dem *muṣallā* und bei der Brücke über das Wādī Buṭḥān, wo sie zwei der für Yaṯrib charakteristischen Burgen (*āṭām*) besassen. Sie lebten unter anderem von der Goldschmiedekunst; al-Bukhārī (*Farḍ al-ḫums*, Bāb 1) nennt gelegentlich einen Goldschmied der Ḳainuḳāʿ. Bei ihrer Vertreibung hinterliessen sie Waffen und Geräte, welche unter den Muslimen verteilt wurden, nachdem Muḥammad sein Fünftel erhalten hatte. Die Zahl ihrer ausgerüsteten Krieger schwankt in den Angaben zwischen 400 und 750.

Nachdem die Oberherrschaft im alten Yaṯrib von den Juden auf die Banū Ḳaila übergegangen war, standen die Ḳainuḳāʿ im Bündnis mit den Ḫazraǧ [s. d.]. In Muḥammad's Gemeindeordnung werden sie ebensowenig wie die Naḍīr [s. d.] und Ḳuraiẓa [s. d.] mit ihrem Stammesnamen genannt, sondern als „Juden der Naḍiǧār, Ḥāriṯ, Saʿīda und Ḏiušam" (Artt. 26—29) bezeichnet, d. h. als Verbündete verschiedener Unterabteilungen der Ḫazraǧ.

Nach der Schlacht bei Badr (Ramaḍān 2 = März 624) trübte sich das Verhältnis zwischen Muḥammad und den Juden Madīna's. Die Juden in ihrer Gesamtheit hatten dem Propheten gegenüber eine ablehnende Haltung angenommen. Sie wurden ihm also in religiöser Hinsicht lästig; in politischer Beziehung bildeten sie als mächtiger Fremdkörper innerhalb der neubekehrten Stadt eine grosse Gefahr. Als Muḥammad sich durch die Schlacht

Digitized by Birzeit University Library

von Badr in seiner Gewalt gestärkt fühlte, muss ihm bald der Gedanke an die Vertreibung seiner Feinde gekommen sein. Die Ḳainuḳāʿ waren, da sie in der eigentlichen Stadt wohnten, diejenigen, welche er sich zuerst vom Halse schaffen wollte. Mit dieser Zeichnung der Lage ist sein Angriff auf die Ḳainuḳāʿ (aller Wahrscheinlichkeit nach schon im Shawwāl 2 = April 624) genugsam erklärt. Was die muslimischen Schriftsteller an besonderen Gründen für den Angriff vorbringen, hat kaum mehr als anekdotischen Wert. Bald soll es ein Scherz gewesen sein, den ein Muslim sich mit einer jüdischen Frau erlaubte, bald sollen die Ḳainuḳāʿ sich besonders frech benommen haben. Auf diese Zwischenfälle sollen sich Sūra III, 10 ff. und VIII, 60 ff. beziehen. Sūra III, 11 verweist auf die siegreiche Schlacht bei Badr als warnendes Beispiel; und VIII, 60 spricht von Rache wider Leute, von deren Seite Betrug *gefürchtet* wird.

Nach vierzehntägiger Belagerung ergaben sich die Ḳainuḳāʿ ohne Schwertstreich; die Männer wurden gebunden. Das Schlimmste schien sie zu erwarten; allein das energische Einschreiten ʿAbd Allāh b. Ubaiy's, des Oberhauptes der Ḫazradj und Führers der Munāfikūn, erwirkte eine Erleichterung ihres Loses; sie zogen zunächst nach den Judenkolonien im Wādi 'l-Ḳurā, nördlich von Madīna, und von dort nach Aḏriʿāt in Syrien.

Literatur: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 383 ff., 545 ff.; al-Wāḳidī, *al-Maghāzī*, ed. v. Kremer, S. 177 ff. (= verk. Übers. von Wellhausen u. d. T. *Muhammed in Medina*, S. 92 ff.); al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1359 ff.; al-Diyārbakrī, *Taʾrīkh al-khamīs* (Kairo 1283), S. 408 ff.; al-Ḥalabī, *Sīra* (Kairo 1292), II, 273 ff.; die europäischen Biographien Muhammad's; L. Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 520 ff.; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leiden 1908), S. 39, 146—151; R. Leszynsky, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds* (Berlin 1910), S. 60 ff.; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 96 ff.

KAISĀNĪYA bezeichnete zunächst wohl die von Abū ʿAmra Kaisān vertretene *Gruppe der küfischen Shiʿa*, der Mawālī, für deren Interessen al-Mukhtār eintrat. Diese Benennung wurde dann ausgedehnt auf die Anhänger der Ansichten, die in weiterem Kreise unter den von al-Mukhtār geleiteten Shiʿiten gangbar waren und auch nachher noch fortwirkten. Als später Kaisān so gut wie in Vergessenheit geraten war, hat man seinen Namen vielfach als einen *laḳab* von al-Mukhtār gedeutet. Mukhtārīya ist denn auch ein anderer Name für die ältere Schicht der Kaisānīya. Letztere Bezeichnung wird aber auch von einem Kaisān, einem Mawlā ʿAlī's (er fiel bei Siffīn, Tab., I, 3293, $_{14}$) hergeleitet, von dem al-Mukhtār seine Ansichten übernommen haben soll. Die Kaisānīya wurde nach der Holzkeule, die die Mawālī als Waffe führten, auch wohl Khashabīya (Knüttelleute) genannt. Diese Holzkeulen werden *kāfirkūbāt* (Ungläubigenknüttel) genannt, eine Bezeichnung, die man nachher auch bei den Anhängern Abū Muslims antrifft.

Die zeitgenössischen Kaisāniten schrieben al-Mukhtār besondere Kenntnisse zu und betrachteten ihn gewissermassen als einen Propheten. Und bei ihnen wird auch wohl die vor allem von einigen yemenischen Clans betriebene und als sabaʾitisch bezeichnete Verehrung eines angeblichen Stuhles ʿAlī's Anklang gefunden haben, den man mit der Bundeslade verglich und auch zum Orakeln verwandte. Als Imām nach al-Ḥasan galt für sie Muḥammad b. al-Ḥanafīya, den al-Mukhtār als Strohmann vorschob. Wie al-Shahrastānī mitteilt, waren die Kaisāniten der Ansicht, dass er alles Wissen beherrschte und von den beiden Saiyids (d. i. al-Ḥasan und al-Ḥusain) alle mystischen Kenntnisse wie die des allegorischen und inneren Sinnes, der Himmelssphären und der Seelen erworben hatte. Es fanden sich mit der Zeit auch Kaisāniten, die Ibn al-Ḥanafīya als den Imām unmittelbar nach seinem Vater betrachteten und somit al-Ḥasan und al-Ḥusain ausschalteten. Sie beriefen sich dafür auf die Überlieferung, dass ʿAlī in der Kamelschlacht Muḥammad die Fahne anvertraut hatte. Diese Ansicht kam wohl im Gegensatz zu den Imāmiten und Zaiditen auf.

Ibn al-Ḥanafiya's Tod (wahrscheinlich im Jahre 81 = 700) hatte eine *Spaltung* in der Kaisānīya zur Folge. Abgesehen von denjenigen, die seinen Sohn ʿAlī zum Imām erhoben, übertrug ein Teil von ihnen das Imāmat auf seinen Sohn Abū Hāshim, der als der Erbe der geheimnisvollen Kenntnisse seines Vaters angesehen wurde. Diese Partei, die sogenannte *Hāshimīya*, spaltete sich nach dem Tode Abū Hāshim's (98 = 716/7 oder 99 = 717/8) in der Frage der Nachfolge wieder in verschiedene Zweige. Die ʿAbbāsiden ihrerseits verbreiteten die Vorstellung, dass Abū Hāshim vor seinem Tode seine Rechte auf das Imāmat Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. ʿAbbās übertragen habe.

Eine Gruppe der Kaisānīya glaubte aber nicht an den Tod des Muḥammad b. al-Ḥanafiya. Ihr zufolge lebte er in der Verborgenheit in einer Schlucht im Gebirge Raḍwā, von wo er einst an der Spitze seiner Schar als Mahdī [s. d.] erscheinen würde, um die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen. Sein dortiger Aufenthalt wird in messianischen Zügen von den kaisānitischen Dichtern Kuthaiyir (st. 105/723) und al-Saiyid al-Ḥimyarī (st. 173/789) geschildert. Diese Anschauungen von der Verborgenheit (*ghaiba*, s. d.) und der Wiederkunft (*radʿa*) werden auf einen gewissen Abū Karib (Kuraib) zurückgeführt, und ihre Vertreter daher als Karibīya (Kuraibīya) bezeichnet.

Nach al-Shahrastānī waren alle Kaisāniten der Ansicht, dass die Religion im *Gehorsam gegen einen Menschen* bestehe; auf derartige Menschen übertrug man auf Grund allegorischer Interpretation (*taʾwīl*, s. d.) die gesetzlichen Vorschriften. — Bei den Kaisāniten kam auch die Anschauung auf, dass „das Eintreten neuer Umstände die Änderung eines früheren göttlichen Beschlusses hervorrufen könne" (*badāʾ*, s. d.). Neben der Lehre der Wiederkunft der verborgenen Imāms fand auch die Metempsychose (*tanāsukh*, s. d.) in ihrem Kreise Anhänger.

Neben der Imāmīya und der Zaidīya [s. d.] *haben* die Kaisāniten *sich nicht behauptet*. Für Ibn Ḥazm ist die Kaisānīya eine verschollene Sekte. — Kaisānitischen Einflüssen war es wohl zuzuschreiben, dass die Verborgenheit und Wiederkunft auf ʿAliden bezogen wurde, für die die Zaiditen eingetreten waren. — Aus kaisānitischen Kreisen mag auch ein merkwürdiges Schriftstück stammen, das ḳarmatische Lehren [s. ḲARMAṬEN] enthalten soll. Hierin tritt ein Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya als Erscheinungsform des Mahdī und verschiedener Propheten auf (Tab.,

Digitized by Birzeit University Library

III, 212 8 f.; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, VII, 311, 16 ff.; de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris 1838, I, Introd. S. CLXXVII ff.). Ein Aḥmad ist aber unter den Söhnen des Muḥammad b. al-Ḥanafīya nicht bekannt (vgl. Ibn Saʿd, *al-Ṭabaḳāt*, V, 67; Aḥmad b. ʿAlī al-Dāʾūdī al-Ḥasanī, *ʿUmdat al-Ṭālib fī Ansāb Āl Abī Ṭālib*, Bombay 1318, S. 319 ff.).

Literatur: al-Ṭabarī, ed. de Goeje, II, 598 ff., bes. 634, 636, 662, 671, 673, 702, 721, al-Dīnawarī, *al-Aḫbār al-ṭiwāl* (Leiden 1888), S. 298, 300, 305 o., 308; al-Masʿūdī, *Murūdj al-Dhahab* (Paris 1861—77), V, 180 ff., 226, 227, 268, 475, VI, 58, VII, 117; Ibn Ḳutaiba, *Kitāb al-Maʿārif* (ed. Wüstenfeld), S. 300; *al-Aghānī*, 1. Ausg., VII, 3—5, 9, VIII, 32—33; al-Ḫwārizmī, *Mafātīḥ al-ʿUlūm* (Leiden 1895), S. 29 f.; ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī, *al-Farḳ bain al-Firaḳ* (Kairo 1328), S. 16 u. f., 27—38, 53; Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fī 'l-Milal wa 'l-Aḥwāʾ wa 'l-Niḥal* (Kairo 1317—'21), IV, 94, 2 ff., 179, 20 ff., 180, 7 ff., 182, 7, 17 f., 184, 10—12; Abu 'l-Maʿālī, *Bayān al-Adyān*, bei Schefer, *Chrest. persane*, I (*Publ. de l'Ecole des Langues or. viv.*, 2. Serie, VII), 157 f.; al-Šahrastānī, *al-Milal wa 'l-Niḥal*, ed. Cureton, S. 109 ff.; H. D. van Gelder, *Moḥtar de valsche Profeet* (Leiden 1888), S. 82 ff.; G. van Vloten, *Recherches sur la domination arabe, le Chiitisme* usw. (*Verhand. der Kon. Akad. v. Wetensch.*, Afd. Letterkunde, I, Nr. 3. Amsterdam 1894), S. 41 ff.; Isr. Friedlaender, *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm* (*Journ. of the American Orient. Soc.*, XXVIII, XXIX), s. Ind. unter *Keisan*; H. Banning, *Muḥammad ibn al-Ḥanafīja*, Diss. (Erlangen 1909), S. 46—53; F. Buhl, *Alidernes Stilling til de shiʿitiske Bevaegelser under Umajjaderne*, Kopenhagen 1910, S. 364 ff.; C. van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen* (Leiden 1919), S. 11—13.

ḲAISAR (A.), die gewöhnliche Bezeichnung im Arabischen für den oströmischen Kaiser. Das Wort stellt das griechische **Καῖσαρ** dar und ist durch Vermittelung der Aramäer zu den Arabern gekommen (vgl. Fränkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886, S. 278 f.). Die Entlehnung muss schon ziemlich früh stattgefunden haben, da das Wort im Syrischen später fast immer in der Form *Ḳesar* auftritt (vgl. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, s. v.). Die Araber haben ja schon Jahrhunderte vor Muḥammad mit den Oströmern zu tun bekommen (vgl. A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 10). Von den altarabischen Dichtern erwähnt namentlich Imruʾ al-Ḳais häufig den Ḳaisar, der ja in seinem Leben eine grosse Rolle gespielt hat. Im Ḳurʾān kommt das Wort nicht vor, um so häufiger aber in der Biographie Muḥammad's und vor allem in der Tradition, wo Ḳaiṣar — nebenbei bemerkt, immer ohne Artikel, wie ein Eigenname — gewöhnlich an erster Stelle unter den damaligen weltlichen Machthabern genannt wird; nach ihm kommen der Perserkönig und der Negus von Abessinien (dass der Perser Hurmuzān bei al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *Diizya*, Bāb 1 = ed. Krehl-Juynboll, II, 292, 8 v. u. anders urteilt, ist nicht weiter auffällig). In den erwähnten Berichten spielt eine Hauptrolle das Sendschreiben, das Muḥammad durch Dihya an den Statthalter von Boṣrā und durch diesen an den Kaiser Heraklius esandth haben soll, der daraufhin den zufällig erreichbaren Abū Sufyān über den neuen Propheten ausfragte. Hier sowohl wie in dem Bericht über die Gesandtschaft des Propheten an den Ghassāniden al-Ḥāriṯh b. Abī Shamir (zweifelhafter Geschichtlichkeit; vgl. Nöldeke, *Die Ghassānischen Fürsten* usw., in *Abhdl. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, 1887, phil.-hist. Klasse, S. 53 ff. des S.-A.) erscheint Heraklius (im Gegensatz zu Kisrā) als ein im Grunde seines Herzens dem Islām geneigter Mensch, der nur aus Furcht vor seinen Untertanen sich nicht offen zu der neuen Religion zu bekennen wagt. Dagegen stellt eine spätere Volkssage — tendenziös, aber zufällig der historischen Wahrheit näher kommend — den Heraklius von vornherein als erbitterten Feind Muḥammads dar (vgl. Martin Abel, *Die arabische Vorlage des Suaheli-Epos Chuo cha Herkal*, Hamburger Dissertation 1937). — Ausserdem berichten die Traditionen noch allerlei Sentenzen und Weissagungen Muḥammad's über Ḳaiṣar, die ohne weiteres als Rückwärtsprojizierungen späterer Anschauungen zu erkennen sind: al-Bukhārī, *Tafsīr* zu Sūra LXVI, Bāb 2 (Kr.-J., III, 360 M.) tröstet Muḥammad den ʿUmar, der ihn wegen seines neben der Hofhaltung Kisrā's und Ḳaiṣar's dürftigen Lebens bedauert, mit den Worten: „Bist du nicht damit zufrieden, dass ihnen das Diesseits gehört, und uns das Jenseits?" *Diihād*, Bāb 93 (Kr.-J., II, 229 u.) heisst es: „Dem ersten Heer von meiner Gemeinde, welches die Stadt Ḳaiṣar's (Konstantinopel) plündert, sind seine Sünden vergeben". *Aimān*, Bāb 3 (Kr.-J., IV, 259, 9) weissagt der Prophet den endgültigen Untergang der Herrschaft des oströmischen Kaisertums wie des persischen Königreiches.

Auch bei späteren Dichtern ist Ḳaiṣar als Inbegriff der Macht und des Reichtums — wieder neben Kisrā — noch ein gangbarer Begriff. So rühmt sich der (hauptsächlich als Grammatiker bekannte) Ibn Djinnī in einem bei Ibn Khallikān, *Wafayāt*, ed. Wüstenfeld, Fasc. IV, S. 129, 4 v. u. mitgeteilten Verse, von den „Caesaren" abzustammen.

Literatur: (hier wie oben im Text grösstenteils nach Angaben der Herren Prof. A. Fischer-Leipzig und Prof. A. J. Wensinck-Leiden): Abu 'l-Fidāʾ, *Mukhtaṣar taʾrīkh al-bashar*, Teilausg. u. übers. von Fleischer u. d. T. *Abulfedae Historia anteislamica*, S. 132 ult.; Imruʾ al-Ḳais, *Dīwān*, ed. Ahlwardt, Gedicht Nr. 13, 4, Nr. 20, 21; al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ*, *Shurūṭ*, Bāb 15 (Ausg. von Krehl und Juynboll; II, 179); *ebd.*, *Maghāzī*, B. 82, Überschrift (Kr.-J., III, 183, 12); Ibn Hishām, *Sīra*, ed. Wüstenfeld, S. 971, 11; Ibn Saʿd, ed. Sachau u. a., I/II, 16, 4—15; al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ*, *Diihād*, B. 99 (Kr.-J., II, 232, 5), B. 102 (Kr.-J., II, 233, 2 ff.); *ebd.*, *Tafsīr* zu Sūra III, B. 4 (Kr.-J., III, 214 oben — 216 M.) u. ö.; Muslim, *al-Ṣaḥīḥ* (Kairo 1327), II, 79 unten — 81; al-Tirmidhī, *al-Ṣaḥīḥ* (Kairo 1292), II, 119 u. — 120; Wellhausen, *Skizzen u. Vorarb.*, IV, 98; Caetani, *Annali*, Jahr 6 d. H., § 50.

AL-KALĀBĀDHĪ, Abū Bakr Muḥammad b. Isḥāḳ, eine bekannte Autorität für den frühen Sūfismus, wahrscheinlich 385 (995) in Bukhārā gestorben. Näheres über sein Leben ist nicht bekannt, aber er wird von ʿAbd al-Ḥaiy al-Laknawī in seinem Verzeichnis ḥanafitischer Juristen angeführt und soll unter einem gewissen Muḥammad b. Faḍl *fiḳh* studiert haben. Seine *nisba* bezieht sich auf Kalābādh, ein Viertel in Bukhārā.

Digitized by Birzeit University Library

Er ist der Autor von zwei noch erhaltenen Werken: 1. *Kitāb al-Taʿarruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*, einem Handbuch in 75 Kapiteln, das die Grundsätze und geistigen Erlebnisse der Ṣūfīs beschreibt; noch erhaltene Kommentare dazu verfassten ʿAlāʾ al-Dīn al-Ḳonawī (gest. 729 = 1329) und al-Mustamlī, vor 710 (1310) veröffentlicht und lith. Lucknow 1912, letzterer persisch; daneben existiert ein dritter anonymer Kommentar, der fälschlich al-Suhrawardī al-Maktūl zugeschrieben wird und der von dem Verfasser dieses Art. veröffentlicht (Kairo 1934) und übersetzt wurde (Cambridge 1935); 2. *Baḥr al-fawāʾid*, einem ṣūfisch gefärbten Kommentar zu 222 ausgewählten Traditionen; hierin finden sich viele Verse und Aussprüche des erstgenannten Werkes wieder. Die Quelle, die al-Kalābādhī meist als Hauptautorität anführt, ist Fāris, und dies erweckt grosses Interesse für seine Zitate aus al-Ḥallādj, auf den er sich gewöhnlich sehr vorsichtig einfach als auf „einen der grossen Ṣūfī's" bezieht. Mit dem *Taʿarruf* wollte er die zwischen der orthodoxen Theologie und dem Ṣūfismus entstandene Kluft überbrücken, die sich durch die Hinrichtung al-Ḥallādj's wesentlich vergrössert hatte; und dies erklärt auch, warum er in den Kapiteln, in denen er die Glaubenslehren der Ṣūfī's behandelt, wörtlich Stellen aus dem *al-Fiḳh al-akbar* (II) genannten „Credo" zitiert, das fälschlich dem Abū Ḥanīfa zugeschrieben wird. Al-Kalābādhī kann man als Originalquelle für die Frühgeschichte des Ṣūfismus neben al-Sarrādj, Abū Ṭālib al-Makkī, al-Sulamī und al-Ḳushairī stellen.

KALĀM (A.), Rede, Sprache; scholastische Theologie.

I. Von den Grammatikern wird Kalām als ein zusammengesetztes (*murakkab*), nicht aus einzelnen Worten bestehendes stimmliches Erzeugnis (*lafẓ*) definiert, das einen Sinn kraft Übereinkunft, nicht naturgemäss vermittelt (*waḍʿ*, nicht *ṭabʿ*, wie in Ausrufen; θέσει, nicht φύσει). So die *Ādjurrūmīya*; der *Mufaṣṣal* (§ 1) sagt, der Kalām müsse ein vollständiger, wenn auch noch so einfacher Satz sein, und Ibn ʿAḳīl (*Sharḥ al-Alfīya*) unterscheidet im einzelnen zwischen *kalām*, *kalim* (einer Gruppe von drei oder mehr Worten, die nicht notwendigerweise einen vollständigen Sinn zu geben brauchen), *kalima* (einem einzelnen Wort mit einem übereinkunftsgemässen Sinn) und *ḳawl*, das sie alle umfasst. Das *Dict. of the Techn. Terms* (S. 1268—1270) gibt eine durchaus scholastische Erörterung des Kalām und seiner Teile, phonetisch, grammatisch, lexikographisch und rhetorisch (siehe auch De Sacy in der *Anthol. gramm.*, Arab. Text, S. 73 u. 93 u. Anmerkungen). In der Lexikographie ist Kalām ein generelles Nomen für jedes Reden, sei es wenig oder viel (al-Djawharī im *Ṣaḥāḥ*, und *LA*, XV, 428), anwendbar auf jede Art von Gespräch, *li-kulli mā yutakallamu bihi* (Ibn ʿAḳīl), oder ein Ausdruck für aufeinanderfolgende Laute (*aṣwāt*), die einen verständlichen Sinn geben (al-Faiyūmī, *al-Miṣbāḥ*). Dies ist der eigentliche Gebrauch der Wurzel in der Sprache. So wird *bi-kalāmī* (durch mein Reden), wie Allāh zu Mūsā (Moses) sagt (Sūra VII, 141), von al-Baiḍāwī (ed. Fleischer, I, 343 unten) erklärt durch *bi-taklīmī iyāka*, „durch mein Sprechen zu dir", und zu Sūra XLVIII, 15, sagt al-Baiḍāwī, Kalām sei ein *ism* für *taklim* (II, 268, 19). Von den beiden übrigen Stellen, wo Kalām vorkommt, ist *kalām Allāh*, Sūra II, 70, zweideutig und kann entweder das wirkliche Sprechen Allāhs mit Mūsā oder das Gesetz bedeuten, während derselbe Ausdruck Sūra IX, 6 deutlich den Inhalt des Islām zu bedeuten scheint. Der 2. Stamm des Verbums wird im Ḳurʾān häufig im Sinne von „sprechen zu jemandem" gebraucht, mit dem Akkusativ der angeredeten Person (al-Ashʿarī, *al-Ibāna*, ed. Ḥaidarābād, S. 27 sagt, *taklīm* bedeute *al-mushāfaha bi ʾl-kalām*), und der 5. Stamm kommt viermal (XI, 107; XXIV, 15; XXX, 34; LXXVIII, 38) in der intransitiven Bedeutung „sprechen, reden, diskutieren" vor, mit *bi* vor dem besprochenen Gegenstand; in Sūra XXIV, 15 zeigt sich eine verächtliche Nebenbedeutung, blosses „Schwatzen mit dem Munde" (vgl. Dozy, *Suppl.*, II, 486ᵇ). In der späteren Entwicklung kam Kalām zu der Bedeutung „Aufstellung einer verstandesmässigen Behauptung" oder „Beweis (Argument) zur Stütze einer solchen Aufstellung", und ein *mutakallim* war ein Mann, der mit solchen Kalām's arbeitete; so *passim* im *Fihrist*. Al-Masʿūdī (*Murūdj*, Pariser Ausg., VIII, 161) gebraucht *takallam* von den Litaneien eines öffentlichen, am Wege auftretenden Geschichtenerzählers und Mimen.

II. Der erste technische Gebrauch von Kalām scheint in dem Ausdruck *kalām Allāh* vorzuliegen, der entweder den Ḳurʾān bedeuten konnte oder die „Rede" genannte Eigenschaft (*ṣifa*) Allāh's. Für diese Anwendungen war der Weg in den bereits angeführten Ḳurʾānstellen vorbereitet. Aber die Reihenfolge, in der sie auftraten, und die Einflüsse, die sie hervorbrachten, sind, wie alle Anfänge der muhammedanischen Theologie, noch immer ausserordentlich dunkel, und wir sind trotz Horten's Materialsammlung in seinem Buche *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* (Bonn 1912) noch nicht in der Lage, ihre Entwicklung auch nur zu skizzieren. Es scheint klar, dass die muhammedanischen Denker beeinflusst wurden (1.) in weitem Umfange von den Begriffen, den Einteilungen und der Dialektik der griechischen Philosophie, (2.) in viel geringerem Masse durch persönlichen Umgang und durch Diskussion mit den Theologen der orientalischen christlichen Kirche und (3.) vielleicht durch einige Ideen der indischen Philosophen-Schulen. Den letztgenannten Einfluss hat Horten in seinen *Systemen* versuchsweise angedeutet, besonders an einigen Punkten; jedoch hat er seine Vermutung durch keinerlei detaillierte Verweisungen auf die indische Literatur oder Übersetzungen daraus gestützt; es bleibt daher eine blosse, wenn auch sehr gut mögliche Vermutung; vergleiche darüber ferner Massignons Besprechung des Hortenschen Buches in *Isl.*, III, 408. Der Gedanke, das Problem der Persönlichkeit Allāh's als das der Verbindung einer *dhāt* oder „Wesenheit" mit *ṣifāt* oder „Eigenschaften" darzustellen, scheint teilweise auf die Methoden griechischer Persönlichkeitstheorien zurückzugehen, teilweise auf die ḳurʾānische Rhetorik, die im Stile der alten Poesie Allāh durch Epitheta beschreibt, und teilweise auf christliche Erklärungen des Verhältnisses der Personen in der Dreieinigkeit. Das Problem von dem Verhältnis zwischen diesen Eigenschaften und der Wesenheit blieb jedoch bestehen und wurde schliesslich vom orthodoxen Islām aufgegeben, der seine Zuflucht zu der Erklärung nahm: „sie sind nicht Er (d. h. Allāh selbst), noch sind sie etwas anderes als Er"; das war ein Zugeständnis, dass jenes Verhältnis ein

Digitized by Birzeit University Library

theologisches Geheimnis sei, unfassbar für menschliches Denken. Diese Eigenschaften waren ferner unerschaffen und ewig; die Persönlichkeit Allāhs war ohne sie undenkbar. Aber der rationalistische Islām und später die Muʿtaziliten konnten ein solches Mysterium nicht zugeben und suchten die Eigenschaften, soweit diese in notwendiger Beziehung zu der Wesenheit stehen sollten, zu verwerfen. In diesen Diskussionen stand die Eigenschaft des „Redens" augenscheinlich an erster Stelle, und sie war auch besonders dem Einfluss der christlichen Theologen ausgesetzt. Sie wird im Qurʾān niemals durch ein Attribut ausgedrückt, d. h. Allāh ist niemals ein Sprecher, *mutakallim* oder *kalīm*, obwohl die späteren Theologen *mutakallim* oft von ihm gebrauchen, und es findet sich im Qurʾān nur eine einzige Stelle, wo Kalām sicher vom wirklichen Sprechen Allāhs gebraucht ist (VII, 141); aber Allāh wird immer und immer wieder durch Verba als „sprechend" dargestellt, und al-Ashʿarī (*al-Ibāna*, S. 23 ff.) zitiert als Grundlage für die Lehre, dass sowohl das Reden Allāhs, als ihm innewohnende Eigenschaft, als auch der Qurʾān, als Offenbarung dieser Eigenschaft, unerschaffen seien, über zehn Stellen, an denen verschiedene Ausdrücke gebraucht werden. Diese Stellen erwecken freilich sehr den Eindruck, dass die eben erwähnte Lehre historisch auf anderem Wege erreicht wurde oder durch andere Ursachen entstand, und dass diese Belege erst nachher als qurʾānischer Unterbau dazu gesucht worden sind. Die rationalistischen Theologen anderseits leugneten die Möglichkeit einer materiellen und doch unerschaffenen Kundgebung der ewigen Eigenschaft des Redens. Wenn daher Allāh zu Mūsā aus dem Baume (*shajara*) heraus sprach (Sūra IV, 162; VII, 139 ff.; XX, 8 ff.; XXVIII, 30), dann fassten sie das so auf, dass der Ton der Worte in dem Baume als einem *maḥall* geschaffen wurde, also darin in Erscheinung trat (vgl. Goldziher über Faḫr al-Dīn al-Rāzī, in *Isl.*, III, 245 ff.). Dem traten die späteren Ashʿariten entgegen, indem sie erklärten, Mūsā habe dieses Reden nicht kraft gewöhnlichen Hörens gehört, sondern geistig, und so, als ob es von allen Seiten käme und von jedem seiner Organe wahrgenommen würde. Es sei also in sein Bewusstsein durch den *ḥiss al-mushtarak*, Aristoteles' „allgemeinen Sinn", gelangt (al-Baiḍāwī zu Sūra VII, 139; XX, 12; ed. Fleischer, I, 343, 9, 593, 1). Ferner erkannte mindestens schon al-Ashʿarī (*al-Ibāna*, S. 25), dass dieses Reden ohne Aufhören fortdauern musste, denn die Eigenschaft ist vollkommen, und Schweigen würde eine Unvollkommenheit darin sein. Der Qurʾān (XVIII, 109; XXXI, 26) und gewisse Traditionen (*al-Ibāna*, S. 25) sprächen auch in starken Metaphern von der Zahllosigkeit der *kalimāt*, einzelner Worte Allāhs; seit aller Ewigkeit sei Allāh redend. Aber al-Ashʿarī protestiert (*a. a. O.*, S. 41) gegen die Anwendung des Ausdrucks *lafẓ*, aus Worten bestehende Aussetzung, auf den Qurʾān; dieser Ausdruck sei nicht einmal in dem Falle angebracht, wenn es sich um unsern Vortrag des Qurʾāns handelte. Ähnlich sagt der *LA* (XV, 427, 17), dass man den Qurʾān nicht *kawl Allāh* nennen dürfe. Al-Ashʿarī selbst scheint noch nicht den Standpunkt der späteren Ashʿariten erreicht gehabt zu haben, wonach das Reden Allāhs ein Denken oder wenigstens ein „seelisches Reden" (Kalām oder *ḥadīth nafsī*) ist, sodass es ohne Buchstaben oder Worte fortdauern kann. Al-Ashʿarī wollte lediglich den Qurʾān mit Gewalt vor jeder Annäherung an das Vergängliche und Geschaffene schützen; die letzten Konsequenzen seiner These hatte er sich gar nicht klar gemacht. Die zahllosen *kalimāt* Allāhs sind noch Rede, aber keine mit dem Munde ausgesprochene, wie die unsrige. Zum Teil sind es Seine Schöpfungshandlungen, da er durch das einzige Wort „*kun*", „werde"! schafft.

Für die späteren orthodoxen Theologen war der Beweis für den *kalām* Allāhs zu einem einfachen *iǧmāʿ* [s. d.] aller Völker vereinfacht, dass Allāh zu den Propheten gesprochen hat und darum ein Sprecher sein, eine „Eigenschaft des Redens" besitzen muss (siehe z. B. al-Taftāzānī's Kommentar zu den *ʿAḳāʾid* von al-Nasafī, Kairo 1321, S. 75 ff.). Deren Beschaffenheit ist oben angegeben worden. Aber das Verhältnis dieser Eigenschaft zu dem *kalām Allāh* des Qurʾān blieb noch zu definieren. Die Ḥanbaliten fuhren fort, jede genauere Definition zu vermeiden, wie al-Ashʿarī es getan hatte; es war das unerschaffene, ewige Wort Allāhs, und damit fertig. Manche versuchten sogar, diesen Charakter des Unerschaffenseins auf den Stoff zu übertragen, worauf das Wort Allāhs geschrieben war. Für die Muʿtaziliten war es einfach erschaffen, gleich den Worten, die das Ohr Mūsā's trafen. Die Māturiditen folgten ihrer gewöhnlichen Methode bei der Behandlung theologischer Geheimnisse, indem sie die zwei Elemente unvermittelt nebeneinander stellten, ohne eine Lösung zu versuchen. Al-Nasafī (*ʿAḳāʾid*, S. 79) sagt: „Der Qurʾān, das Wort Allāhs, ist unerschaffen; er liegt in unseren Abschriften geschrieben vor, wird aufbewahrt in unseren Herzen, rezitiert von unseren Zungen und gehört von unseren Ohren, ohne aber darin stattzufinden (*ghairu ḥāllin fīhā*)". Al-Taftāzānī, als Ashʿarit, erinnert zur Erklärung daran, dass das auf ein Stück Papier geschriebene Wort „Feuer" in sich nicht die verbrennende Eigenschaft des Feuers habe und das Papier nicht verzehre.

Die spätere ashʿaritische Auffassung dieses Verhältnisses mag mit den Worten al-Faḍālī's (gest. 1236 = 1820; siehe AL-FAḌALĪ) in seiner *Kifāya* (Ausg. von 1315 mit al-Baiḍāwī's Kommentar; S. 50) gegeben werden: „Diese glorreichen Ausdrücke (die Worte des Qurʾān) sind kein Führer zu der ewigen Eigenschaft (Allāhs Reden) in dem Sinne, dass die ewige Eigenschaft durch sie verstanden werden könnte. Aber was durch die Ausdrücke verstanden wird, geht dem parallel (*musāwī*), was durch die ewige Eigenschaft verstanden werden würde, wenn der Schleier von uns entfernt würde und wir sie hören sollten"; anscheinend die Unterscheidung zwischen ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος. Der Wortlaut des Qurʾān ist also geschaffen, und al-Faḍālī hegt sogar einen leisen Zweifel, ob dieser Wortlaut auf die „aufbewahrte Tafel", das heisst auf Allāh, zurückgehe, oder auf Ḏibrīl oder gar nur auf Muhammad. Ähnlich berichtet Ibn Ḥazm [s. d.] (*Milal*, Kairo 1317, S. 211 unten), dass dies die Lehre der Ashʿariten noch zu seiner Zeit und besonders die von al-Bāḳillānī (st. 403/1013) war; ihre Formel lautete nach demselben Gewährsmann, dass der Qurʾān der Kalām Allāhs nur in dem Sinne sei, dass er eine *ʿibāra*, einen „Ausdruck", für den Kalām Allāhs darstelle. Ähnlich ist im *Fiḳh al-akbar*, der dem Abū Ḥanīfa (gest. 150 = 767) zugeschrieben wird, mit einem Kommentar von al-Māturīdī (gest. 333 = 944), das Wort für dieses Verhältnis bereits *ʿibāra* neben *ḥikāya*, „Nachbildung" (Ḥaidarābād 1321, S. 23). Eine recht

Digitized by Birzeit University Library

vollständige analytische und objektive, aber nicht historische Darlegung der verschiedenen Standpunkte findet sich in den *Mawāḳif* von al-Īdjī mit einem Kommentar von al-Djurdjānī, Būlāḳ 1266, S. 495.

Der Einfluss der christlichen Theologen erscheint hier klar. Die Ähnlichkeit zwischen dem unerschaffenen, aber schaffenden Logos, der Vernunft und dem Worte Gottes, mit seiner irdischen Manifestation in Jesus, und diesem Kalām als ewiger Eigenschaft, als schöpferischer Wirksamkeit und als Offenbarung in der Zeit ist sehr gross. Die Lehre der Aš'ariten, dass die Eigenschaft tatsächlich das Denken Allāhs ist, — wenn sie sich auch sorgfältig hüten, dieses Denken Allāhs mit unseren, in der Zeit entstehenden „Gedanken" zu vermengen (al-Faḍālī, S. 52) —, erinnert an die rationale Seite des Logos, die hebräische חכמה, die göttliche σοφία. Freilich ist es nicht zulässig, aus philosophischen und etymologischen Erwägungen Allāh ʿaḳl, νοῦς, zuzuschreiben; vgl. *Mawāḳif*, Kairo, S. 541; ed. Sörensen, S. 161, ʿaḳl, und al-Baiḍāwi zu Sūra II, 41, ed. Fleischer, I, 57, 19. Die christlichen Theologen übersetzten natürlich ihr syrisches *mellṯā*, ὁ λόγος, mit *al-kalām*. Über christlichen Einfluss auf die muḥammedanische Theologie siehe ferner Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Kurra* und die verschiedenen von Horten in seinen *Philos. Systemen*, S. 626 zitierten Artikel; besonders C. H. Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in *ZA*, XXVI, 175 ff.

III. Es ist keine übermässig gewagte Vermutung, dass eine ähnliche Beeinflussung bei der Entwicklung des Gebrauchs von Kalām = Theologie und von *mutakallim* = Theologe mitgewirkt hat. Das syrische *mallel* (= *takallama*) und seine Ableitungen entsprachen dem griechischen λέγω und λόγος nach ihren beiden Bedeutungen: „Vernunft" und „Sprache". So bedeutete *mᵉmallel allāhāyāṯā*: θεολόγος und *mᵉlīla*: λογικός. Von Kalām = Sprache aus war daher die Entwicklung zu der Bedeutung: verstandesmässige Erörterung, speziell in Anwendung auf die Theologie, leicht. Wie sehr die Muslime über den Ursprung dieses Gebrauches im Unklaren waren, ist aus den acht Erklärungen ersichtlich, die al-Taftāzānī (Kommentar zu al-Nasafi, S. 10 ff.) gibt: (1.) Die Theologen beginnen in der Regel: „Der Kalām (Darlegung, Argument) für die und die Lehre ist..." (2.) Er (der Kalām) beschäftigt sich meist mit der Lehre von dem Reden Allāhs. (3.) Er verleiht dem Reden in der Theologie dasselbe Gewicht, wie die Philosophen es auf den *manṭiḳ*, die Logik, legen. (4.) Die wesentlichste der Wissenschaften, die durch die Sprache gelehrt werden. (5.) Sprechen zwischen Opponenten gehört notwendiger dazu als Betrachtung oder Lesen. (6.) Die Streitbarste der durch die Sprache gelehrten Wissenschaften. (7.) Wegen seiner Gewichtigkeit ist er die „Darlegung", im Gegensatz zu anderen Wissenschaften. (8.) Die scharfe, eindringliche Wissenschaft, von *ḥalm* = *ḏjarḥ*. Ibn Ḫaldūn (siehe unten) gibt nur zwei Erklärungen: (1.) Dass die Wissenschaft sich nur mit Gesprochenem beschäftigt, und nicht mit Handlungen (*ʿamal*). (2.) Dieselbe wie oben unter 2; vgl. ferner Haarbrücker's Übersetzung von al-Šahrastānī's *Milal*, I, 26, und Bemerkungen, II, 388—393. [Der zusammenhang zwischen Kalām und λόγος wird bestritten von A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Index, s. v., der versucht zu zeigen, dass Kalām auf innerarabischem Wege zu der Bedeutung „scholastische Theologie" gelangt ist].

Jedoch ist Kalām erst allmählich zur Bezeichnung für Theologie geworden. Zuerst wurde *fiḳh*, „Einsicht", für die ganze spekulative Seite der Theologie und des kanonischen Gesetzes gebraucht, im Gegensatz zu *ʿilm*, wie man die traditionelle Seite nannte [siehe FIḲH]. Dann wurde die Theologie „der grössere *fiḳh*", *al-fiḳh al-akbar*, genannt, wie in dem dem Abū Ḥanīfa und al-Māturidī zugeschriebenen, oben angeführten Buche. Darin heisst es auf S. 6: *al-fiḳh fi 'l-dīn afḍal min al-fiḳh fi 'l-ʿilm*, wofür man später gesagt hätte: „Der Kalām steht höher als der *fiḳh*". Kalām wird in jenem Buche nicht als Terminus technicus gebraucht, ausser für das Reden Allāhs, während im allgemeinen *kawl* dafür eintritt; ähnlich kommt in der *Ibāna* von al-Aš'arī [s. d.] Kalām nur in den Titeln für Abschnitte vor. Im *Fihrist* dagegen (verfasst 377—400 = 987—1010) wird Kalām in dem normalen Sinne, nämlich „Darlegung" gebraucht und auch (parallel *takallam* und *mutakallim*) als Terminus technicus für Theologie, während *fiḳh* vom kanonischen Recht gebraucht wird, wie späterhin regelmässig. Aber es folgt bald eine weitere Entwicklung: *ʿilm al-kalām* erhielt die Bedeutung nicht einfach von Theologie, sondern von scholastischer Theologie eines atomistischen Typus, der höchst seltsamerweise auf Demokrit und Epikur zurückging, und *mutakallim* erhielt die Bedeutung eines Theologen, zuerst eines muʿtazilitischen und später eines orthodoxen, hinter dessen Theologie das atomistische System stand, welches der originellste Beitrag des Islām zur Philosophie war. Die Wichtigkeit dieser Auffassung von der Materie des Weltalls als etwas Körnigem und nicht unendlich Teilbarem und Kontinuierlichem kann kaum zu stark betont werden. In Europa wurde sie bis zum XVII. Jahrhundert durch die Autorität des Aristoteles niedergehalten; dann aber erschien sie wieder, zuerst in einer qualitativen Form (Boyle und Newton) und später quantitativ (John Dalton). Es wäre interessant, die experimentellen Untersuchungen dieser Forscher den aprioristischen Spekulationen des Islām gegenüberzustellen. Ein *mutakallim* unterschied sich also, wenngleich er sich einen Aš'ariten nannte, auf diese Weise von den ḥanbalitischen konservativen Traditionalisten, zu denen sich al-Aš'arī selbst gerechnet hatte, von den Mystikern, die sich mehr auf die religiöse Erfahrung (*maʿrifa*, *ḫaṭarāt* und *wasāwis* im *Fihrist*, S. 183, 12) als auf *ʿilm* und Dialektik stützten, und von den Philosophen (*ḥukamāʾ*), die auf einer Mischung aristotelischer und neuplatonischer Philosophie fussten, obgleich sie alle erklären konnten, dass sie an denselben Lehren des sunnitischen Glaubens festhielten. Ausser Betracht bleibt dabei natürlich das shiʿitische System, ein muʿtazilitisch-rationalistisches Gebäude, das auf der Lehre vom *taʿlīm* errichtet ist, laut welcher die letzte Grundlage unseres Wissens nicht Vernunft, sondern autoritative Belehrung durch einen unfehlbaren, immer auf der Welt befindlichen Führer ist, den der Mensch suchen und dem er gehorchen muss (vgl. z. B. al-Ghazzālī's *Munḳiḏh*, Ausg. vom Jahre 1203, S. 21 ff. und Goldziher's *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*, passim), und die pantheistische Form des Ṣūfismus, die in Wirklichkeit

Digitized by Birzeit University Library

überhaupt nicht muslimisch ist ausser in ihren Ausdrücken und Bildern.

Es ist sehr zu beklagen, dass der Beginn der V. *makāla* des *Fihrist*, der sich mit dem Kalām in diesem Sinne beschäftigt, verloren gegangen ist und damit der Bericht über den Ursprung dieser Wissenschaft, und dass speziell der erste *fann* in einem so trostlosen Zustande auf uns gekommen ist (Houtsma, in *WZKM*, IV, 217—235, wesentlich Flügel's Ausgabe ergänzend). Immerhin ist klar, dass der Autor die *mutakallim*'s seiner Zeit in fünf Klassen teilte, Ende des IV. Jahrh. d. H.) in fünf Klassen teilte, in: 1. Muʿtaziliten; 2. Shiʿiten (Imāmiten und Zaiditen umfassend); 3. Prädestinarianer und Anthropomorphisten; 4. Khāridjiten; 5. asketische Sūfis. Diese Anordnung mag daher stammen, dass der Autor Shiʿit, und demgemäss Muʿtazilit war; aber davon abgesehen waren die Muʿtaziliten sicher die ersten *mutakallim*'s. Er reiht al-Ashʿari in die dritte Klasse ein und hat offensichtlich keine Ahnung von der Wichtigkeit seiner Schule (S. 181, 14); und doch starb al-Ashʿarī schon um 330. Ebensowenig wird im *Fihrist* al-Māturīdī erwähnt, der 403 333 (944) gestorben ist. Al-Bāḳillānī starb 403 (1013), vier Jahre nach dem letzten Datum in unseren Manuskripten des *Fihrist* (Flügels Vorrede, S. XII). Sicherlich hat der Autor des *Fihrist* die Zukunft arg missdeutet; denn in seiner dritten Klasse war der zukünftige orthodox-sunnitische Islām enthalten. Von seiner vierten Klasse dagegen hatten später nur noch die Ibāḍiten [s. d.] einige Bedeutung. Auch zeigt er keinerlei Verständnis für die spekulativen Möglichkeiten in seiner fünften Klasse.

Wir können zur Zeit noch keine zusammenhängende Geschichte der atomistischen Theorie des Islām schreiben, die das wesentliche Unterscheidungsmerkmal für das System der *mutakallim*'s ist, und es wird vielleicht niemals möglich sein. Wir haben nur Verweisungen auf die Äusserungen der älteren Theologen, die über dieses System disputiert haben, und kurze Zitate aus ihren Äusserungen. Auch die noch vorhandenen Schriften al-Ashʿarī's helfen uns nicht weiter, und von den Schriften al-Bāḳillānī's, die es wahrscheinlich tun würden, haben wir bis jetzt keine einzige. Glücklicherweise hat Horten mit grosser Sorgfalt in seinen *Philosophischen Systemen* die späteren Verweisungen und Zitate gesammelt und entwirrt, und nach diesen scheint es, dass der Muʿtazilit Abu 'l-Hudhail al-ʿAllāf (gest. 235 = 849/850 oder 226 = 840/841; s. Horten, S. 246 ff.) der Begründer der atomistischen Schule war, und dass er darin von zwei anderen Muʿtaziliten bekämpft wurde, von Hishām b. al-Hakam (gest. 231 = 845/846?; vgl. Horten, S. 170 ff.) und von al-Nazzām (s. d.; gest. 230 = 844/845; Horten, S. 189 ff.). Sie kam also unter den Muʿtaziliten auf, wie auch immer sie zu ihnen gelangt sein mochte; freilich können wir nicht mit Sicherheit feststellen, inwieweit ihr System genau das war, was all den Erörterungen der späteren *mutakallim*'s zugrunde liegt. Es ist unnötig, hier das System zu beschreiben, da es schon unter ʿALLĀH gegeben worden ist. Es mag sich jedoch lohnen, auf folgende Stellen bei Horten zu verweisen, wo er sich speziell damit beschäftigt: S. 22 ff., 42 ff., 178, 191, 246 ff., 263 ff., 526, 551. S. 195, 235 und 236 machen es klar, dass die Einteilung der Zeit in Atome, die nicht weiter geteilt werden können, d. h. die Lehre, dass die Zeit nicht unendlich teilbar ist, auf das Paradoxon Zeno's von Achilles und der Schildkröte zurückgeht. Es war eine Lösung dieses Paradoxons und machte Bewegung möglich (vgl. William James, *A Pluralistic Universe*, S. 228—231). Ibn Ḥazm hat uns in seinen *Milal* gerade als Gegner dieser Lehren besonders ausführliche Berichte darüber gegeben (vgl. z. B. S. 92 ff.). Aber der Natur der Sache nach ist es nicht wahrscheinlich, dass die früheren Disputanten ihre Erörterungen fortlaufend schriftlich niederten ihre Erörterungen fortlaufend schriftlich niedergelegt haben, und noch weniger, dass sie ohne weiteres Abschriften davon machen und verbreiten liessen. Wir haben den klassischen Fall von al-Djunaid (s. d.; gest. 297 = 909), einem sehr grossen Theologen und asketischen Ṣūfi, auf den niemals auch nur ein Schatten von wirklichem Verdacht der Ketzerei gefallen ist, und der doch offen erklärte, dass derjenige, welcher die göttliche Realität suche, darauf gefasst sein müsse, ein Ketzer genannt zu werden (Goldziher, *Vorlesungen*, S. 175; siehe ferner al-Kushairī, *Risāla*, Būlāḳ 1290, S. 139 ff. und DJUNAID). Wenn er Fragen des *tawḥīd*, d. h. Fragen der Lehre von der Person Allāhs, mit seinen Schülern erörterte, so geschah es hinter verschlossenen Türen. Wir können uns kaum vorstellen, dass diese Diskussionen sich mit solchen Fragen befassten, wie sie in al-Ghazzālī's *al-Risāla al-Kudsīya* oder *al-Iḳtiṣād* vorkommen, oder selbst in al-Taftāzānī's Kommentar zu al-Nasafī; sie müssen weit tiefer gegangen und denen gleich gewesen sein, die Ibn Ḥazm uns mit boshafter Entrüstung auseinandergesetzt hat, indem er jene „gottlosen" *mutakallim*'s hinter ihren verschlossenen Türen hervorzog. Zur Abwehr würden die *mutakallim*'s versichert haben, dass er falsch spiele und ihr Thema nicht verstehe. Die Muʿtaziliten gingen den orthodoxen Theologen mit der Veröffentlichung ihrer Auseinandersetzungen voraus. Wir haben noch die *Masāʾil* von Abū Rashid, einem Muʿtaziliten, der um 400 (1009) schrieb (Horten, *Philosophie des Abu Raschid*; Arthur Biram, *Atomistische Substanzenlehre*). Auch al-Ghazzālī hat, freilich etwas später, in seinen beiden *Maḍnūn*- solche Diskussionen schriftlich niedergelegt; aber dies geschah auf der Grundlage der neuplatonischen Philosophie und nicht auf der des Atomismus [siehe unten].

In der *Muḳaddima* des Ibn Khaldūn (gest. 808 = 1406), etwa vier Jahrhunderte später als der *Fihrist*, bekommen wir eine weitere Darstellung dieser Entwicklung (Quatremère's Ausg., III, 27—43; Būlāḳ 1274, S. 223—228; Übers. von De Slane III, 40—64). In Quatremère's Text folgt darauf, S. 44—59 (= Übers. von De Slane, S. 64—85) ein Abschnitt über die (*āyāt*) *mutashābihāt*, d. h. die dunklen Stellen im Kurʾān, der in einigen Hss., sowie in den Būlāḳer Ausgaben fehlt. Offensichtlich hat Ibn Khaldūn ihn später hinzugefügt, weil er wahrnahm, (1.) dass seine Ansicht von diesen Stellen wesentlich war für seinen allgemeinen Standpunkt, und dass (2.) er sich nicht eingehend genug mit gewissen theologischen Streitfragen beschäftigt hatte. Er führte nämlich den Ursprung der Kalām-Wissenschaft, als defensive Scholastik betrachtet, grossenteils auf diese zweideutigen und dunklen Stellen zurück; sie wäre also mehr exegetischen als philosophischen Bedürfnissen entsprungen. Darin liegt sicherlich etwas Wahres; aber es scheint auch sicher, dass die frühen muslimischen Theologen unter dem Einfluss fremder Gedanken, die auf sie eindrangen, jene dunklen Stellen benutzten, um diesen fremden

Digitized by Birzeit University Library

Gedanken das Fussfassen im Islām zu ermöglichen. Darin wurden sie stark unterstützt durch Muḥammad's eigenes Denken und ebenso durch eine gewisse Breite der Auffassung und Weite und Freiheit der Ideen, Eigenschaften, die zu seiner Grösse gehörten; er war kein Metaphysiker gewesen, aber ein scharfer Psychologe. Es ist jedoch besonders charakteristisch für Ibn Ḫaldūn's Standpunkt und steht in auffallendem Gegensatz zu seiner sonstigen Offenherzigkeit und seinem wahrhaft wissenschaftlichen Geist, dass er allen *taʾwīl*, d. h. Ausdeutung dieser Stellen ebenso vollständig verwarf, wie Aḥmad b. Ḥanbal oder al-Ašʿarī selbst. Er deutete Sūra III, 5 (vgl. al-Baiḍāwī, ed. Fleischer, I, 146,) dahin, dass nur Gott den Sinn der dunklen Kurʾānstellen kenne und dass der Mensch sich nutzloser Spekulation enthalten solle. So gewann er eine Methode, tatsächlich alle die Stellen aus dem Kurʾān zu beseitigen, die nicht zu seiner Weltanschauung passten, z. B. diejenigen, die von den *ǧinn* [s. d.] handelten; und was schlimmer war, er setzte auch der menschlichen Erforschung der Welt eine Grenze.

Nachdem so der Kalām dank diesen Schwierigkeiten oder Unmöglichkeiten der Exegese entstanden war, entwickelten sich die verschiedenen Sekten, je nachdem, ob die auf das Wesen (*dhāt*) Allāhs oder auf seine Eigenschaften (*ṣifāt*) bezüglichen anthropomorphistischen Ausdrücke im Kurʾān wörtlich genommen wurden (*tašbīh, taǧsīm*), oder ob ihnen in bezug auf Allāh eine von der buchstäblichen Bedeutung abweichenden und uns unbekannte Bedeutung beigelegt wurde (*tanzīh*), oder ob man den *tanzīh* auch auf die anderen Attribute Allāh's ausdehnte, deren Bedeutung im buchstäblichen Sinne ganz klar und möglich war, weil sie lauter nicht-konkrete Ideen ausdrückten. Die letztere war der Standpunkt der Muʿtaziliten; zwischen ihnen und der ersten Sekte, den Anthropomorphisten, stand die Sekte, welche der Lehre „der Altvordern" (*al-salaf*) zu folgen vorgab. So wurde die orthodoxe Partei zu dem Gebrauche rationaler Beweise getrieben (*adilla ʿaḳlīya*), und es erstand al-Ašʿarī, welcher *ʿaḳl* (Verstand) und *naḳl* (Überlieferung) kombinierte, den *tašbīh* verwarf, indem er die Lehre von den „aus Ideen bestehenden Eigenschaften" aufstellte (Wissen, Macht, Wille, Leben), und den *tanzīh* beschränkte, wie die *salaf* es getan hatten. Ferner lehrte er „Gehör" und „Gesicht" Allāhs sowie „Sprechen, das im Geiste existiert" (*al-kalām bi'l-nafs*). Er diskutierte (*takallama*) auch mit den Muʿtaziliten über ihre ethischen Lehren (*aṣlaḥ, taḥsīn, taḳbīḥ*) und ihre Anschauungen von den letzten Dingen sowie von Belohnung und Strafe im Jenseits. Mit den Imāmiten erörterte er das Regierungsprinzip und bewies, dass es nicht ein Teil des Glaubens sei, sondern auf der Übereinkunft der Leute beruhe. Vgl. zu all diesen Fragen die (teilweise abweichende) Darstellung Goldziher's in seinen *Vorlesungen*, S. 119 ff. — Der nächste grosse Name, der uns begegnet, ist der von al-Bāḳillānī (gest. 403 = 1013). Er reinigte ihre (d. h. der Ašʿariten) Methode und schuf die rationalen Grundlagen (eigtl. Prämissen), worauf die Beweise und Einwände dabei beruhen. So stellte er die Lehre vom Atom (*al-ǧawhar al-fard*) und vom leeren Raum (*al-ḫalāʾ*) auf — man beachte, dass *ǧawhar* bei den aristotelischen Neuplatonikern „Substanz" im philosophischen Sinne bedeutet, und dass *al-ḫalāʾ* genau das lukretianische *inane* ist. — und diejenige, dass ein Akzidens (*ʿaraḍ*) nicht an einem anderu Akzidens existieren und dass es nicht zwei Zeit(einheit)en fortdauern könne (siehe auch Ibn Ḫaldūn, ed. Quatremère, S. 114; Übers. von de Slane, S. 157) und andere Grundsätze, worauf ihre Beweise beruhen. Er war jedoch der Ansicht, dass diese Grundsätze erst nach den Dogmen des (islāmischen) Glaubens Anspruch auf Anerkennung hätten, weil sie auf diesen beruhten. Endlich lehrte er noch, dass die Nichtigkeit des Beweises auf die Nichtigkeit der zu beweisenden Behauptung schliessen lasse, und umgekehrt. Nun waren diese Prinzipien Beweise für den Glauben; der Glaube war wahr, also mussten auch die Prinzipien wahr sein. Offenbar war die formale Logik nicht die starke Seite der Leute, die dieses System aufbauten, so sinnreich es auch sein mochte. Das bemerkt auch Ibn Ḫaldūn. Es ist weiterhin deutlich zu erkennen, dass mit al-Bāḳillānī der historische Wert von Ibn Ḫaldūn's Abriss beginnt. Er übergeht stillschweigend Ibn Ḥazm [s. d.], einen theologischen Eigenbrötler, der im Jahre 456 (1064) starb; aber er gibt die Titel von zweien der Bücher des Imām al-Ḥaramain (al-Ǧuwainī [s. d.]; gest. 478 = 1085), eines Lehrers al-Ġhazzālī's, anscheinend wegen seiner Berühmtheit, obwohl sich an seinen Namen keine besondere Entwicklung knüpft. — Unmittelbar nach ihm wurde die Wissenschaft der formalen Logik von den Theologen aufgenommen, die entdeckt hatten, dass sie nur ein Werkzeug zum Denken und nicht ein Teil der Philosophie war. Dies aber führte zu einer Untersuchung ihrer Grundregeln und zur Verwerfung eines grossen Teiles derselben, sodass sie nicht mehr, wie al-Bāḳillānī es getan hatte, von der Nichtigkeit des Beweises auf die Nichtigkeit des bewiesenen Dinges schlossen. Ihre neuen Beweise waren grossenteils aus der Physik und Metaphysik der Philosophen abgeleitet, und damit begannen sie, sich einer neuen Methode zu bedienen, der sogenannten *tarīḳat al-muta'aḫḫirīn*; freilich mengten sie dieser auch eine beträchtliche Dosis Opposition gegen die philosophischen Lehren bei, weil diese identisch zu sein schienen mit ihren eigenen früheren Ketzereien. Führer in dieser neuen Schule waren al-Ġhazzālī (gest. 505 = 1112) und al-Rāzī (gest. 606 = 1209; siehe über ihn speziell: Goldziher, in *Isl.*, III, 213—247). Auf ihre Bücher pflegte noch Ibn Ḫaldūn diejenigen Theologie-Beflissenen zu verweisen, die eine Anleitung zur Widerlegung der Philosophen wünschten, obwohl bei ihnen auch ein gewisses Mass von Opposition gegen die ältere Methode vorhanden war. Man erinnere sich auch, dass al-Rāzī systematisch den *taʾwīl* verwandte (Goldziher, *a. a. O.*, S. 227), was Ibn Ḫaldūn missbilligte. Solche Studierende aber, die nur einfach dem Pfad der *salaf* (Altvorderen) in der Theologie folgen wollten, sollten die alte Methode der *mutakallim*'s anwenden — nur hier sei der wahre *ʿilm al-kalām* zu finden —, und insbesondere sollten sie den *Iršād* des Imām al-Ḥaramain studieren. Dies bedeutet offenbar, dass mit al-Ġhazzālī eine entschiedene Abkehr von der Methode der Atomisten einsetzte und statt dessen ein Anschluss an die aristotelischen Neuplatoniker. Das lässt sich auch wirklich aus den Schriften al-Ġhazzālī's zeigen. — Nach al-Ġhazzālī und al-Rāzī kam eine noch gründlichere Ver-

Digitized by Bokeit University Library

mengung von Theologie und Philosophie, bis schliesslich der Gegenstand beider als ein und derselbe betrachtet wurde. Und doch hatten die *mutakallim*'s scharf die Physik und Metaphysik der Philosophen von ihrer eigenen theozentrischen Lehre unterschieden, als sie ein intellektualistisches System zur Verteidigung der durch göttliche Autorität aufgestellten Dogmen gebrauchten. Als Beispiel für diese Vermengung führt Ibn Ḫaldūn die *Tawāliʿ* von al-Baiḍāwī (gest. 685 = 1286) an, und jeder Benutzer von al-Baiḍāwī's Kurʾān-Kommentar wird erkennen, was er meint. Die Gelehrten in Persien (*al-ʿaǧam*), die al-Baiḍāwī folgten, hätten dieselbe Methode in all ihren Werken angewendet. Von der Art Kalām, die zu seiner eigenen Zeit noch übrig war, hatte Ibn Ḫaldūn keine gute Meinung; seine Zweideutigkeiten (*iḥāmāt*) und Allgemeinheiten (*iṭlāḳāt*) seien eher eine Entweihung des Schöpfers als eine Verteidigung. Man brauche auch keinen Kalām mehr; er sei eine Waffe gegen die *mulḥida* (Ketzer) und die *mubtadiʿa* (Neuerer) gewesen, und diese seien verschwunden. Immerhin wäre es aber doch recht beschämend für einen, der die Sunna auswendig wüsste, wenn er die spekulativen Argumente für ihre Dogmen nicht kennte.

Trotzdem hatte der Kalām noch einen langen Weg vor sich, und der bereits angeführte Kommentar al-Baiḍāwī's zu der kurzen Abhandlung al-Faḍālī's gibt einen guten Begriff von der weiteren Entwicklung des Systems der *mutakallim*'s. Text und Kommentar stammen aus ziemlich später Zeit: al-Faḍālī starb im Jahre 1821 n. Chr. und al-Baiḍāwī im Jahre 1844. Sie sind vollendete Scholastik, und der Titel *Kifāyat al-ʿawāmm fī ʿilm al-kalām*, „Genügender Bedarf für Laien in der Kalām-Wissenschaft", mit wiederholten Versicherungen im Text, dass nur so viel gegeben werde, wie für das Seelenheil nötig sei, zeigt eine rein intellektuelle Auffassung der Religion. Der Kommentar bewegt sich durchaus in atomistischen Gedankengängen; Physik und Metaphysik sind atomistisch. Der Text lässt eine absichtliche Opposition gegen eine ähnlich betitelte Abhandlung al-Ghazzālī's vermuten, den *Iḥyāʾ al-ʿawāmm ʿan ʿilm al-kalām*, „Zurückhaltung der Laien von der Kalām-Wissenschaft", doch ist diese Absicht nirgends ausgedrückt. Al-Ghazzālī hatte in der genannten Abhandlung dargetan, wie der einfache Glaube der Menge durch Verstandesgründe verdorben wird, und war sehr geschickt für das eingetreten, was wir jetzt psychologische Methoden nennen würden, Methoden, die — für moderne Begriffe überraschenderweise — durch den weltlichen Arm des Staates gestützt werden sollten. Al-Ghazzālī hatte sich freilich dem *mutakallim*-System und seiner Methode von Anfang an widersetzt. Einerseits wusste er aus der Psychologie, dass wider seinen Willen überzeugt zu werden einen in derselben Meinung belässt, und anderseits billigte er den Atomismus als Philosophie nicht. Er scheint in seinen Werken keinen spezifischen Hinweis auf denselben zu geben, und wo er ja einen Abriss der Theologie als formaler Wissenschaft bietet (z. B. in *al-Risāla al-Ḳudsiya*, und in *al-Iḳtiṣād*), verzichtet er auf absolute philosophische Begründung. Die war für ihn intellektuell unmöglich; aber solch ein Abriss von verketteter Dogmatik wie in den beiden erwähnten Büchern war nach seiner Ansicht zu rechtfertigen (*Arbaʿūn*, Ausg. von 1328, S. 25 ff.). Die einzige wirkliche Philosophie war für ihn anscheinend das aristotelisch-neuplatonische Amalgam, und damit hat er sich in seinen Büchern, die auf uns gekommen sind, skeptisch, aber respektvoll beschäftigt. Vermutlich hat er sich unter Beobachtung der Lehrökonomie, die er empfahl und die er und der ganze Islām anwandte, in anderen Büchern gründlich und vernichtend mit dem atomistischen System auseinandergesetzt, und dies mag die geheimnisvollen Anspielungen erklären, die „das Geheimnis" al-Ghazzālī's genannt worden sind (z. B. W. H. T. Gairdner über die *Miškāt* in *Isl.*, V, 121—153). Über seine Haltung gegen die *Isl.*, V, 121—153). Über seine Haltung gegen die *al-Mutakallimūn* siehe ferner den Art. GHAZZĀLĪ; *al-Munḳiḏ*, S. 8 ff., und *Miškāt al-anwār*, Kairo 1322, S. 47 ff.

Es ist bezeichnend, dass die Reformbewegungen im Islām sich zur Zeit anscheinend von der atomistischen Philosophie freigemacht haben und auf Ibn Sīnā, Ibn Rushd und die Aristoteliker im allgemeinen zurückgegangen sind, um sich Führer zu suchen. Djamāl al-Dīn al-Afghānī (s. d.; vgl. E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905—1906*, Cambridge 1910, Kap. 1; Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, S. 322 ff.) und sein Freund und Schüler Muḥammad ʿAbduh [s. d.] waren die Vorkämpfer dieser Renaissance und setzten die lange unterbrochene Methode al-Ghazzālī's wieder fort, sogar in bezug auf die Ökonomie des Lehrens. Das atomistische System hatte sich in Verbindung mit der steifsten Orthodoxie herausgebildet und war schliesslich mit ihr identifiziert worden. Schon in seiner Frühzeit war es — sogar bei den Muʿtaziliten — eine Waffe zur Verteidigung bereits angenommener Meinungen und nicht ein Werkzeug der freien Forschung gewesen. Der moderne Islām konnte daher nichts damit anfangen, wenn es auch möglich ist, dass die moderne atomistische Spekulation des Abendlandes ihm nochmals ein Scheinleben einhaucht. Trotzdem sollte niemals vergessen werden, dass diese Theorie der originellste Beitrag ist, den muslimische Denker zur Geschichte der Philosophie geliefert haben.

Literatur: Sie ist zumeist oben gegeben worden, auch wäre hier fast die ganze Literatur zum Artikel ALLĀH noch einmal zu nennen. Hinzugefügt seien: Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg 1910), *passim*, besonders Kap. III; derselbe, *Islamische Philosophie des Mittelalters*, in *Kultur der Gegenwart*, I, 5, S. 302 ff.; T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart 1901), S. 56 ff.; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Index, s. v.; Mūsā b. Maimūn (Maimonides), *Dalālat al-ḥāʾirīn*, Ausg. u. Übers von S. Munk u. d. T. *Le Guide des Égarés* (Paris 1856—66); S. Horovitz, *Über den Einfluss der griech. Philosophie auf die Entwicklung des Kalam* (Breslau 1903, im *Jahres-Bericht des jüd. theol. Sem. Fraenckel'scher Stiftung*); K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik* (Hamburg-Leipzig 1890), I, 143—152 (von mir nicht eingesehen); S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936.

KALANDARĪYA. [Siehe ḲALENDERĪYA].

KALB, der Hund, gehört auch im Islām zu den „unreinen Tieren" (daher Kalb als Schimpfwort, speziell für Ungläubige), zunächst insofern sein Fleisch nicht gegessen werden darf (al-Nawawī, *Minhādj al-ṭālibīn*, ed. v. d. Berg, III, 312). Ferner

Digitized by Birzeit University Library

insofern er, dem Ḥadīth zufolge, mehreren Sonderbestimmungen unterliegt. So verunreinigen Hunde Speisen, an denen sie lecken, und machen zur religiösen Waschung bestimmtes Wasser unbrauchbar (al-Bukhārī, *Wuḍūʾ*, Bāb 33). Ebenso bedürfen Geräte, welche von Hunden beleckt wurden, einer mehrfachen Reinigung, davon einmal mit Erde. In gewisser Weise verunreinigen sie den ganzen Raum, in dem sie sich befinden; denn Engel betreten kein Haus, in welchem sich ein Hund aufhält, und Muhammed muss erst den Platz, auf dem ein junger Hund versteckt gelegen hatte, mit Reinigungswasser besprengen, bis ihm Ǧibrīl erscheint (Muslim, *Libās*, Trad. 81 ff.). — Hunde „schneiden die Ṣalāt ab", d. h. sie machen die Ṣalāt wertlos, wenn sie unmittelbar in die Nähe des Betenden kommen (Ibn Māǧa, *Iḳāma*, B. 30), und man ist umso geneigter, diese Bestimmung mit der Unreinheit des Hundes zu begründen, als sie auch für menstruierende Frauen gilt. Die arabischen Kommentatoren erklären sie aber damit, dass der Hund den Beter erschreckt und von seiner Andacht ablenkt (al-Sindī, z. St.). Dieses gilt besonders für den schwarzen Hund; denn „er ist ein" oder „der Satan". Entweder ist dieser Ausspruch wörtlich zu verstehen, dass der Satan gelegentlich in der Gestalt eines schwarzen Hundes erscheint (vgl. Faust), oder er soll nur ausdrücken, dass der schwarze Hund besonders schädlich ist. Überhaupt gelten die Hunde als Schädlinge und sollen deshalb ausgerottet werden (al-Nasāʾī, *al-Ṣaid wa 'l-ḏabāʾiḥ*, B. 9—14); aber „da Allah nichts schafft, worin sich nicht eine Spur seiner Weisheit fände" (al-Sindī, z. St.), gilt auch diese Vorschrift nur für die schwarzen Hunde. — Der Besitz von Hunden ist nur für die Jagd, für die Herde und zum Wachen gestattet (al-Nasāʾī, *a. a. O.*); wer sich einen verbotenen Hund hält, büsst täglich einen Teil seines Vermögens ein (vgl. *Babylon. Talmud*, *Shabbāt*, Fol. 63ᵃ: Wer einen gefährlichen Hund besitzt, hält das Glück von seinem Hause zurück). — Der Handel mit Hunden hingegen ist gänzlich untersagt (al-Bukhārī, *Buyūʿ*, B. 25).

Aber trotz seiner Unreinheit und Gefährlichkeit wissen die Araber die Vorzüge des Hundes und seine Verdienste wohl zu schätzen. Muhammad selbst verspricht einer Frau göttlichen Lohn für einen Liebesdienst, den sie einem durstigen Hunde erweist (al-Bukhārī, *Wuḍūʾ*, B. 33), und al-Ḳazwīnī (S. 403) charakterisiert den Hund als „ein besonders gelehriges, sehr nützliches, im Hunger und Wachen ausdauerndes Tier", dessen Klugheit und Treue sich in mannigfacher Weise bewähren. — Einen beträchtlichen Teil des *Kitāb al-Ḥayawān* des Ḏjāḥiẓ füllt ein Dialog über die Vorzüge und Mängel des Hundes (und des Hahnes). — Sehr ausführlich beschreibt al-Ḳazwīnī die Symptome der Hundetollwut; vgl. hierzu *Babylon. Talmud*, *Yōmā*, Fol. 83ᵇ: „Fünf Anzeichen finden sich beim tollwütigen Hunde: Sein Mund steht offen, der Speichel rinnt, die Ohren sind übelriechend, der Schwanz liegt (schlaff) auf den Hüften, und er geht (unsicher) an den Seiten der Strassen".

Mit dem Hund der Siebenschläfer (Sūra XVIII, 17) hat es eine besondere Bewandtnis: Nach der Meinung al-Baiḍāwī's (ed. Fleischer, S. 557) war es ein redender Hund, nach al-Ṭabarī's Ansicht (*Taʾsīr* ¹, XV, 141) ein Mensch in Hundegestalt, vielleicht aber auch nur ein gewöhnlicher Hund [vgl. AṢḤĀB AL-KAHF, KiṭMīR]. Über Hunde im Orient vgl. M. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* (Berlin 1899—1900), I, 69—71.

Literatur: Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. Dogs; al-Ḳazwīnī, *ʿAdjāʾib al-maḵlūḳāt* (ed. Wüstenfeld), S. 403 f.; al-Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā* (Kairo 1275), II, 320—360; (1315), II, 230—259; Ibn al-Marzubān, *Kitāb Fadl al-kilāb ʿalā kaṯīr mimman labisa al-ṯiyāb* (Kairo 1341). — Reiseberichte aus dem Orient, z. B. Ch. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta* (Cambridge 1888), s. Index; A. Musil, *Arabia Petraea*, III (Wien 1908), s. Index; J. Euting, *Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien*, II, 53 (über Hundenamen).

KALENDERĪYA. Nach allen Angaben, die über die Frühgeschichte dieser Derwische vorliegen, ist es mehr als wahrscheinlich, dass man es hier nicht mit einem den übrigen aus Ostpersien eingeführten Derwisch-Orden ähnlichen Gebilde zu tun hat, vielmehr mit einer Art Wandermönche, die in Gesinnung und Lebensweise das Ideal verfolgten, das al-Maḳrīzī, *al-Ḵiṭaṭ* (Būlāḳ 1270), II, 432 f. gelegentlich der Beschreibung des Kalenderī-Klosters bei Kairo von ihnen entwirft (vgl. dazu Silvestre de Sacy, *Chrest. arabe*, 2. Ausg., Paris 1826, I, 263—275). Darnach und nach Beschreibungen, die z. B. al-Suhrawardī (bei Silvestre de Sacy, in den *NE*, Paris 1831, S. 341) oder der Ḏjāmī, *Nafaḥāt al-uns* (ed. W. Nassau Lees, Kalkutta 1859) wie übrigens auch Saʿdī selbst (vgl. *Gulistān*, Übers. v. K. H. Graf, *Moslicheddin Sadi's Rosengarten*, Leipzig 1846, S. 294 f.) von den Ḳalender-Derwischen jener Zeit geben, handelt es sich um umherziehende Derwische, Malāmatī's (vgl. al-Maḳrīzī, *al-Ḵiṭaṭ*, II, 432; dagegen aber das *Burhān-i ḳāṭiʿ* unter *ḳalender*, wo strenger zwischen *Kalender*, *Malāmatī* und *Ṣūfī* geschieden wird) ohne festen Wohnsitz und ohne bestimmte Ordensregeln mit völliger Vernachlässigung religiöser Vorschriften und menschlicher Lebensformen. Abū Saʿīd b. Abī 'l-Ḵhair hat darüber einen Vierzeiler verfasst, der am besten das Wesen des echten Ḳalenders seiner Zeit veranschaulicht (vgl. *Sitzungsber. der Kgl. Bayr. Akad. der Wissensch.*, phil.-hist. Kl., 1875, II, 157; Ign. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, S. 172; F. Babinger, in *Isl.*, XI, 1911, S. 66 f.). Was demnach gemeiniglich als Stifter eines sog. Ḳalender-Ordens bezeichnet wird, ist offenbar jeweils nichts anderes als irgend ein bedeutender Vertreter jener Lebensanschauungen. Dies gilt mit Sicherheit von Yūsuf, einem angeblich spanischen Araber, der vielfach als Begründer der Kalenderiya hingestellt wird, ebenso wie vom Shaikh Ḏjamāl al-Dīn aus Sāwa in Persien, der nach Ibn Baṭṭūṭa (I, 61 ff.) in Damiette sich niederliess und dort seine Tage beschloss. Der Ausdruck *ḵudwa* bei Ibn Baṭṭūṭa bedeutet hier offensichtlich nichts weiter als „Muster, Vorbild". Die Kalenderī's scheinen von Mittelasien ihren Ausgang genommen zu haben und stark von indischen Vorstellungen beeinflusst worden zu sein, wie denn auch die Bezeichnung selbst durchaus indischen Ursprungs sein mag. Nach al-Maḳrīzī (gest. 1442) sollen sie etwa 400 Jahre vor ihm in arabische Länder gekommen sein. Um 610 (1213) erschienen, al-Maḳrīzī zufolge (*al-Ḵiṭaṭ*, II, 433), die ersten in Damaskus. Dort starb, angeblich 622 (1225; so, nicht 722 = 1322 wird zu lesen sein: *al-Ḵiṭaṭ*, II, 433) jener persische Shaikh Ḥasan aus der Ḏjawālīḳī-Sekte, der unter Sultan al-Malik al-ʿĀdil Ketbogha wirkte

Digitized by Birzeit University Library

und ein Kalender-Kloster unweit Kairo (Serγâkaws = Kyriakos?) stiftete. In Persien dürften die Kalenderis am verbreitetsten gewesen sein, und zwar scheint die Hauptmasse sich, wenigstens im XVII. Jahrhundert noch (vgl. Adam Olearius, *Vermehrte Moscowitische und Persianische Reisebeschreibung*, o. O., 1656, S. 685: die Kalenderan), im Bollwerk der Ṣefewiye, zu Erdebil, vereinigt zu haben. Auch in Anatolien und selbst in Rumelien spielten sie in frühosmanischer Zeit bis ins XVI. Jahrhundert herein mehrmals durch Angriffe auf die Staatsgewalt und gefährliche Aufstände (vgl. F. Babinger, in *Isl.*, XI, 14; Peçewî, *Târîkh*, Stambul 1283, I, 120) eine bedenkliche Rolle. Schon in seldjûkischer Zeit scheinen ähnliche Empörungen von Kalenderis geleitet worden zu sein. Auch deuten verschiedene Anzeichen auf Zusammenhänge zwischen Kalenderis und Bektâshis. Über das Kalenderlîk im altosmanischen Reiche fehlt im übrigen noch eine gründliche Untersuchung. Es hat den Anschein, dass die Kalenderi dort von Ostturkestan aus ihren Einzug hielten, wie denn auch ein gewisser Ḥâdjdjî Kalender, der sich in einer *silsile* des Selmânî-Ordens (Hs. Arundel Or. 8, Brit. Mus.; vgl. Rieu, *Turk. Mss.*, S. 239)[1] zwischen Ustâdh Ḥâfiz Khwârizmi und Ustâdh Khurram Sabzawârî eingereiht findet, auf Ostpersien oder Turkestan hinzuweisen scheint.

In fast allen Levanteberichten des XVI. Jahrhunderts finden die Kalenderi irgend eine Erwähnung, meist in verrenkten Namensformen; vgl. z. B. Leunclavius, *Annales*, S. 371: *fibulatus calender*; Spanduni (Spandugino), Florenzer Druck, S. 192 f. (ed. Ch. Schefer, S. 291 f.): *calendieri*; Schweigger, *Tage-Buch*, S. 195; F. Sansovino, *Cose de' Turchi*, S. 31[a]: *carandolo*; Abbildung bei Nicolas de Nicolay, *Navigations*.

KALENDERÎ ist im Türkischen die Bezeichnung einer gewissen Melodie geworden.

Literatur: Vgl. ausser den angeführten Werken noch F. Babinger, in *Isl.*, XI, 94 und die dort zusammengestellte Literatur; ferner d'Herbelot, *Bibliothèque Orientale* (Paris 1697), S. 244; denselben (Maastricht 1776), S. 224, s. v. *Calender*; Adam Olearius, *Persianischer Rosenthal*, VIII. Buch, § 67; *Burhân-i ḳâṭi'* ([Allâhâbâd] 1879), II, 111, Sp. 1; J. P. Brown, *The Dervishes* (London 1868), wo auch über den vermutlich nicht persischen Ursprung des Wortes *kalender*, *ḳarendal* usw. (vgl. ausser Dozy, *Supplément*, II, 340 noch *Isl.*, XI, 94, Anm.) gehandelt wird.

KAN'ÂN, der biblische Kena'an, ist eine Persönlichkeit, über welche die Traditionen, so spärlich sie fliessen, in kaum einem Punkte übereinstimmen. Al-Baiḍâwî (ed. Fleischer, I, 513) nennt ihn als Vater des berühmten Numrûd; ferner gilt er als der Stammvater der Kan'âniyûn (*LA*, X, 191) und der Berber (al-Dimashḳî, *Nukhbat al-dahr*, ed. Mehren, S. 266). — Über ihn selbst ist wenig bekannt. Manche beziehen auf ihn die Erzählung in Sûra XI, 44 f., dass sich ein Sohn Nûḥ's trotz der dringenden Bitten seines Vaters weigerte, mit in die Arche zu flüchten, und so mit den Ungläubigen zusammen seinen Tod in den Fluten fand (al-Baiḍâwî, z. St., und al-Tha'labî, *Ḳiṣaṣ al-anbiyâ'*, Kairo 1324, S. 36 unten). Auch al-Ṭabarî (ed. de Goeje, I, 199) weiss von einem Sohne Nûḥ's, Kan'ân, der bei der grossen Flut ums Leben kam, und bezieht den betreffenden Kur'ânvers auf Yâm (s. *Tafsîr*, z. St.), wie Kan'ân bei den Arabern genannt wird.

Während hier Kan'ân als Sohn des Nûḥ erscheint, und ebenso Ibn al-Kalbî „Shâlûm, d. i. Kan'ân" als vierten Sohn Nûḥ's nennt (bei Yâḳût, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 311), finden wir ihn in der Parallele zu *Genesis* IX, 25 (bei al-Ṭabarî, *a. a. O.*, S. 212) als Sohn des Ḥâm b. Nûḥ. — Nach einer dritten Überlieferung (Yâḳût, *a. a. O.*) war Kan'ân ein Sohn des Sâm b. Nûḥ, und nach einer vierten, nicht ganz sicheren Tradition ein Sohn des Kûsh b. Ḥâm (al-Dimashḳî, *a. a. O.*).

Literatur: Ausser den im Text erwähnten Werken, vgl. al-Ya'ḳûbî, *Ta'rîkh* (ed. Houtsma), I, 13, 16; al-Masʿûdî, *Murûdj*, Ausg. Paris, III, 240, 294; Ibn Khaldûn, *'Ibar* (Bûlâḳ 1284), VI, 93, 97.

KANÎSA (Pl. *kanâ'is*), Synagoge, Kirche, ist die arabisierte Form des aramäischen *ḳenîshtâ*, „Versammlung(sort), Schule, Synagoge" (s. J. Levy, *Neuhebr. u. chald. Wörterb.*, II, 359 f.), dessen syrische Form *ḳenûshtâ* in der *Peshittâ* neutestamentliches συναγωγή und vereinzelt auch ἐκκλησία wiedergibt (vgl. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, I, Sp. 1773), während das christlich-westaramäische *ḳenîshtâ* für συναγωγή sowie für ἐκκλησία (*Peshitta* fast durchweg *'iʿtta*) verwendet wird (vgl. Schulthess, *Lex. Syropalaestinum*, Berlin 1903, S. 95). Die auch schon *Lisân al-'Arab*, VIII, 83, 2 f. richtig angegebene Herleitung (von *kunîsh*[t]) wird von al-Khafâdjî (*Shifâ' al-Ghalîl*, Kairo 1282, S. 195) verworfen, der meint, dass *kanîsa* eine spezifisch christliche Einrichtung bezeichne und somit vielmehr auf *kalîsa*, eine Kurzform von *kalîsiyâ* (ἐκκλησία), zurückgehe. Auch al-Bustânî (*Muḥîṭ al-Muḥîṭ*, Beirut 1286, S. 1847[a]) betrachtet *kanîsa* als eine Arabisierung des griechischen Wortes.

Im Arabischen bezeichnet *kanîsa* sowohl das christliche wie das jüdische Bethaus, wie dies auch aus dem Schwanken der lexikographischen Angaben hervorgeht, die die *kanîsa* bald den Christen bald den Juden zuweisen (vgl. al-Djawharî, *Ṣaḥâḥ*, Bûlâḳ 1282, I, 473, 1. Z.; al-Zamakhsharî, *Asâs al-Balâgha*, Kairo 1299, II, 212, 20; *Lisân al-'Arab*, a. a. O.; Yâḳût, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 314, 7). Nach al-Fîrûzâbâdî (*al-Ḳâmûs*, Bûlâḳ 1272, I, 549, 1) ist *kanîsa* der Kultort (*mutaʿabbad*) der Juden oder der Christen oder der Ungläubigen; vgl. auch *Tâdj al-'Arûs* IV, 235 u.

In der älteren Literatur findet sich *kanîsa* öfters im Sinne von „Kirche". Zwei Papyrusdokumente vom Jahre 88 (707) erwähnen eine Klosterkirche namens (Munyat) Kanîsat Mârya im ägyptischen Ort Ashfûh (*Papyri Schott-Reinhardt*, I, hrg. v. C. H. Becker, Heidelberg 1906, S. 111, g, Z. 4, S. 112, i, Z. 4). In einem gehässigen Verse Djarîrs ist von den Kirchen der Taghlib die Rede (al-Mubarrad, *al-Kâmil*, ed. Wright, S. 485, 8). Die Verträge, die 'Umar oder seine Generäle mit den Einwohnern mehrerer Städte geschlossen haben sollen, enthalten meistens auch eine Bestimmung über die *kanâ'is* (al-Balâdhurî, *Futûḥ al-Buldân*, ed. de Goeje, S. 173 u.; al-Ya'ḳûbî, *Ta'rîkh*, ed. Houtsma, II, 167, 15; al-Ṭabarî, ed. de Goeje, I, 2405, 8 f., 2588, 7; Eutychius, ed. Cheikho, II, 17, 7; Ibn 'Asâkir, *al-Ta'rîkh al-kabîr*, Damascus 1329 ff., I, 178; vgl. auch Abû Yûsuf, *Kit. al-Kharâdj*, Bûlâḳ 1302, S. 80).

Im Ḥadîth wird *kanîsa* von einer mit Bildern

[1] Digitized by Beirut University Library

ausgeschmückten Kirche in Abessinien gebraucht, von der Umm Habiba und Umm Salama dem Propheten zu erzählen wussten (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, Ṣalat*, Bāb. 48, 54, *Djanā'iz*, Bāb 70, *Manāḳib al-Anṣār*, Bāb 37).

Weiter dient *kanīsa* zur Bezeichnung einzelner Kirchen wie Kanīsat Ḥanas (in Alexandrien, Yāḳūt, a. a. O., I, 257, 22), K. al-Ghurāb (auf Kap St. Vincent in Süd-Portugal, Yāḳūt, a. a. O., I, 377, 19; al-Idrīsī, *Nuzhat al-Mushtāḳ*, Teilausg. v. Dozy u. de Goeje, Text, S. 180, Übers. S. 218), K. al-Kaff (in Oberägypten, mit einem Handeindruck von Jesus, Yāḳūt, II, 22, 4), K. Yuḥannā und K. Maryam (in Damaskus, Yāḳūt, a. a. O., II, 591, 10, 596, 23), K. al-Ḳumāma (Kirche des Kehrichthaufens, vorsätzliche Verstümmelung von K. al-Kiyāma Auferstehungskirche, in Jerusalem, al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab*, Paris 1861—77, I, 111, III, 405; vgl. auch G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London 1890, S. 141 f., 202 ff.), K. al-Bāghūṭa (al-Bāghūhak; in al-Ḥīra, al-Ḥamdānī, *Ṣifat Djazīrat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, S. 127) u. a.

Al-Makrīzī gebraucht *kanīsa* sowohl für die Synagogen wie für die Kirchen (*al-Khiṭaṭ*, Būlāḳ 1270, II, 464 ff., 510 ff.).

In Spanien und im Maghrib war die Form *kanīsiya* (vielleicht unter Einfluss von *iglesia*) üblich, die noch in Marokko und Tunesien im Gebrauch ist; vgl. Dozy, *Supplément*, II, 493.

In der modernen Sprache unterscheidet man nach al-Bustānī (a. a. O.) zwischen *kanīsa*, „Kirche" und *kanīs*, „Synagoge". Dies gilt auch für den heutigen āgyptischen Sprachgebrauch (vgl. S. Spiro Bey, *Arabic-English Dictionary* [2], Kairo 1923, s. v.).

Über muslimische Bestimmungen hinsichtlich der Kirchen vgl. NAṢĀRĀ.

Literatur: Ausser der oben angegebenen S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden 1886), S. 275.

KARĀMA, eigentlich Infinitiv von *karuma* (also *karīm*, d. h. „grossmütig, edel" sein im weitesten Sinne), meistens aber als Nomen in ähnlicher Bedeutung gebraucht wie *ikrām* und *takrīm*, also: sich karīm zeigen gegen jemand (*Lisān*, XV, 456, 3 ff.). Das Wort kommt im Ḳur'ān nicht vor, obgleich *karīm* sehr häufig von Allāh, seinen Werken und Handlungen gebraucht wird (al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt*, s. v.). In der frommen Sprache des Islām ist es daher zur Bezeichnung für den Edelmut, die Gunst, den Schutz oder die Hilfe geworden, die Allāh jemandem angedeihen lässt, so z. B. bei al-Baiḍāwī zu Sūra X, 63 (ed. Fleischer, I, 419 ult.), einen *locus classicus* über die Wali's. Der Pluralis *karāmāt* bezeichnet einzelne Fälle dieser Grossmut. Die *karāmāt* bekommen dann den speziellen Sinn der wunderbaren Gaben und Gnadenbeweise, womit Allāh seine Heiligen (*al-awliyā*) umgibt, beschützt und ihnen hilft. Eine kur'ānische Basis dafür wurde in der Erzählung von der Speise gesucht, welche Maria in der verschlossenen Zelle auf wunderbare Weise erhielt (Sūra III, 32), und von dem blitzschnellen Herbeischaffen des Thrones der Bilḳīs aus Yemen durch einen ungenannten dienstbaren Geist des Salomo (Sūra XXVII, 40). Da weder Maria noch der ungenannte Helfer Salomos Propheten waren, konnten dies unmöglich richtige „Wunder" (*mu'djizāt*) sein. Vgl. die ganze Erörterung bei al-Taftāzānī zu al-Nasafī's *'Aḳā'id* (Kairo 1321), S. 134 ff.

Die wirkliche Grundlage für die Karāmātlehre indessen haben wir in den *wali*-Biographien mit ihren unzähligen *karāmāt*-Geschichten, worin unzweifelhafte Tatsachen aus dem ekstatischen religiösen Leben übertrieben und verzerrt sind. Die Tatsächlichkeit all dieser Dinge gibt der orthodoxe Islām zu, sogar ein so philosophischer Historiker wie Ibn Khaldūn (ed. Quatremère, I, 169, 199; Übers. von de Slane, I, 190, 227) und ein peripatetischer Philosoph wie Ibn Sīnā (*Ishārāt*, ed. Forget, S. 209, 219, 221 ff.). Diese wurden augenscheinlich durch den Druck der Tatsachen dazu gedrängt, auf die Annahme noch ungelöster Rätsel in der Natur zurückzugreifen; vgl. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden 1920), S. 139, Anm. 3 Nur die Mu'taziliten, welche überzeugt waren, dass die Natur keine Geheimnisse für sie berge, und dass sie nur die Vernunft auf ihre theologischen Sätze anzuwenden brauchten, widersprachen und fanden sogar im Ḳur'ān die Grundlage für ihre gegenteilige Anschauung. Vgl. al-Zamakhsharī zu Sūra LXXII, 26 f. (*al-Kashshāf*, ed. Nassau Lees, II, 1539) und über die ganze Entwicklung Goldziher, a. a. O., S. 144 ff. Die Übereinstimmung im Klange, in der Ableitung und im Sinn zwischen diesen *karāmāt* und den χαρίσματα der altchristlichen Kirche (1 Kor. XII) ist sehr auffallend und kann kaum zufällig sein. Die religiösen Phänomene, die beiden zu Grunde liegen, sind die gleichen; nur ist die sprachliche Verkettung nicht klar; die syrische Kirche nennt die χαρίσματα einfach „Gaben": *mawhabātā*, im Arabischen *mawāhib*, welches in der Tat in diesem Sinn vorkommt; möglicherweise ist das griechische Wort ins Syrische übergegangen und hat durch seinen Klang bei denen, die sich des Arabischen bedienten, deren eigenes *karāmāt* veranlasst. Technisch gehört eine solche *karāma* zu den *khawāriḳ al-'āda*, den „Durchbrechungen des gewöhnlichen Gebrauches" (nämlich Gottes); denn es gibt im orthodoxen Islām keine Naturgesetze, sondern im besten Falle nur Gewohnheiten, welche Allāh festgesetzt hat (Goldziher, *Vorlesungen*, S. 130). Die Karāma unterscheidet sich von der *mu'djiza*, dem „augenscheinlichen Wunder", dadurch, dass sie nicht von Allāh für einen Propheten zum Beweis für seine Sendung bewirkt und nicht von einer *da'wā nubūwa* oder einem *taḥaddī*, einem Anspruch auf Prophetenschaft oder einer Herausforderung an die Ungläubigen begleitet ist. Sie unterscheidet sich von der *ma'ūna* (Hilfe) dadurch, dass der Empfänger der *ma'ūna* ein Muslim ist, der noch keine besonderen religiösen Erfahrungen gemacht hat; und von dem *irhās* insofern, als dieser ein Wunder darstellt, das für einen Propheten im voraus, noch vor seiner Berufung bewirkt wird. Der Unterschied vom *istidrādj* und der *ihāna* endlich liegt darin, dass diese an Ungläubigen getan werden, um sie irre zu führen und zu beschämen (*Dict. of Techn. Terms*, I, 444 ff.; al-Nasafī, *'Aḳā'id*, a. a. O., mit Komment. zur Stelle). Ein *walī* soll seine Wunder verbergen, während ein Prophet sie zur Schau stellen muss; ein *walī* kann in Unkenntnis über sie sein, ein Prophet dagegen kann gar nicht umhin sie zu kennen. Jedoch kann die *karāma* eines *walī* als *mu'djiza* zugunsten des Propheten angesehen werden, dessen Anhänger jener ist. Endlich soll ein *walī* seine Karāmas so niedrig wie möglich ein-

Digitized by Birzeit University Library

schätzen und sie eher als Prüfungen ansehen, denn als Privilegien.

Literatur: al-Ḳušairī, *al-Risāla* (Būlāḳ 1290 mit Kommentaren), IV, 146 ff. (vgl. R. Hartmann, *al-Kuschairi's Darstellung des Ṣūfītums*); Goldziher, *Muhammed. Studien*, II, 372 ff.; al-Ḏjurdjānī, S. 578 ff.; al-Hudjwīrī, *Kashf al-Maḥdjūb*, Übers. von R. A. Nicholson, s. Index; al-Shaʿrānī, *al-Ṭabaḳāt al-kubrā*, passim; Yūsuf al-Nabahānī, *Ḏjāmiʿ Karāmāt al-Awliyāʾ* (Kairo 1329; ein grosser Legenden-Thesaurus); Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat al-Nuẓẓār*, passim; D. B. Macdonald, *Religious Attitude and Life in Islam*, Vorlesung 3—7, 9.

KARĀMAT ʿALĪ, indisch-islāmischer Reformator. Er wurde zu Ḏjaunpūr geboren (Datum unsicher, zu Anfang des XIX. Jahrhunderts?) und entstammte einer Shaikh-Familie, die unter muḥammedanischer Herrschaft das Khaṭīb-Amt innehatte; sein Vater war *sarishtadār* im Steuerbezirk Ḏjaunpūr. Karāmat ʿAlī studierte unter verschiedenen zu jener Zeit berühmten Lehrern, besonders unter Shāh ʿAbd al-ʿAzīz, dem *muḥaddiṯ* von Dihlī, der auch der Lehrer und später ein Anhänger des Saiyid Aḥmad von Barēlī war, Theologie und andere muḥammedanische Wissenschaften. Zwischen 1820 und 1824 machte Saiyid Aḥmad eine Reise durch Bengalen und Nordindien, wobei er eine Schar von Schülern um sich sammelte. Karāmat ʿAlī war einer der ergebensten unter den jüngeren Leuten, die ihm nachfolgten; doch scheint er an dem *ḏjihād*, den Saiyid Aḥmad gegen die Sikhs führte, nicht teilgenommen zu haben und ebensowenig jemals in dem afghānischen Grenzland gewesen zu sein, wo Saiyid Aḥmad im Jahre 1831 fiel. Nun wurde der alte Lehrer des Saiyid, Shāh ʿAbd al-ʿAzīz, sein *khalīfa*, und es wurde eine aktive Propaganda für die Wiederbelebung des Islām in Bihār und Bengalen organisiert. Mit dieser friedlichen Propaganda wurde Karāmat ʿAlī identifiziert, und wirklich kann er als einer ihrer erfolgreichsten Apostel betrachtet werden, ebenso wie er sicherlich ihr glänzendster Vertreter war. Während der ersten Jahrzehnte des XIX. Jahrhunderts gab es in Ostbengalen einige kleinere Reformbewegungen, die von Leuten mit mehr Eifer als Wissen geleitet wurden, namentlich von Ḥādidjī Sharīʿat Allāh [vgl. FARĀʾIḌIYA], der im Jahre 1252 (1836/37) in Kalkutta mit Karāmat ʿAlī zusammenkam. Um das Jahr 1855 hatten die beiden Schulen sich bis zu einem gewissen Grade einander genähert, und bei dem dann in Barisal abgehaltenen Kongress konnte Karāmat ʿAlī sich mit dem Vertreter der anderen Bewegung, Mawlawī ʿAbd al-Ḏjabbār, über mehrere Punkte einigen. Freilich konnte er in betreff der Frage nach der Gesetzlichkeit der *ḏjumʿa*- und *ʿid*-Gebete in Britisch-Indien den hartnäckigen Widerstand des ʿAbd al-Ḏjabbār nicht überwinden, und in einem Falle musste er an den Humor der Anhänger des ʿAbd al-Ḏjabbār appellieren, indem er nachwies, dass ihr Führer Heupferde (die eine ungesetzliche Nahrung waren) mit essbaren Heuschrecken verwechselte (*Ḥudidjat-i ḳāṭiʿa*, S. 29—32).

Karāmat ʿAlī's Leben war ein doppelter Kampf. Erstens bekämpfte er die Gebräuche und abergläubischen Anschauungen, die sich in Ostbengalen aus der Praxis der Hindus in die des Islām eingeschlichen hatten und schrieb dagegen ein besonderes, *Radd al-bidʿa* betiteltes Buch, zog aber auch sonst in allen seinen Schriften gegen sie los, und zweitens versuchte er, die neuen heterodoxen Schulen, gegen die er einen erfolgreichen Krieg führte, in die Hürde der Orthodoxie zurückzubringen. Auch diesem Gegenstande widmete er — neben ständigen Hinweisen auf „die Unwissenden" in seinen umfangreichen Schriften — ein besonderes Buch, die *Hidāyat al-rāfiḍīn*. Er blieb mit den Muḥammedanern von Bengalen in enger Fühlung und verteilte an die Bedürftigen alle Geschenke, die er erhielt. Er war ein geübter *ḳārī* und ein erfahrener Kalligraph.

Garcin de Tassy (*Hist. de la littér. hindouïe et hindoustanie*, II, 162) sagt, dass sich Karāmat ʿAlī um den Preis bewarb, der von Sir Charles Trevelyan für die beste Hindustani-Abhandlung über den Einfluss der Griechen und Araber auf die Renaissance in Europa ausgesetzt war. Seine Abhandlung wurde freilich nicht angenommen, weil er ihr, entgegen den Bedingungen, keine englische Übersetzung beigegeben hatte. Immerhin zeigt seine Beteiligung an dem Wettbewerb, dass er sich ungleich der Majorität der zeitgenössischen indischen Mawlawīs für die Beziehungen des Islām zu den weitergehenden Fragen der Welt im Grossen interessierte. Karāmat ʿAlī starb am 3. Rabīʿ II 1290 (30. Mai 1873) und wurde in Rangpūr begraben (*Taḏjallī-i nūr*, II, 136), in der Provinz, in der er sein ganzes Leben lang für die Erneuerung des Islām gearbeitet hatte. Sein Werk wurde von seinem Sohn Mawlawī Ḥāfiẓ Aḥmad (gest. 1898) und seinem Neffen Muḥammad Muḥsin fortgesetzt. Seine Anhängerschaft war so gross, dass es kaum ein bengalisches Dorf ohne Schüler von ihm gab, ja in gewissen Bezirken dieser Provinz übt er noch immer einen lebendigen Einfluss aus.

Karāmat ʿAlī schrieb hauptsächlich in Urdū. Raḥmān ʿAlī (*Taḏkira-i ʿulamāʾ-i Hind*, S. 171 f.) gibt eine Liste von 46 seiner Werke, ohne Anspruch darauf zu erheben, dass sie erschöpfend sei. Eines seiner Werke, *Miftāḥ al-ḏjanna*, hat zahlreiche Ausgaben erlebt und gilt in Indien als korrekte Darlegung der islāmischen Prinzipien. Seine Schriften können in vier Klassen geteilt werden: 1.) allgemeine Werke, wie der *Miftāḥ al-ḏjanna*; 2.) Werke über die richtige Lesung und wörtliche Deutung des Kurʾān sowie über rituelle Gebete und Waschungen; 3.) Werke über die geistliche Führerschaft (*pīrī murīdī*), den Eckstein des orthodoxen Islām in Indien; infolge der Annahme dieser Lehre steht Karāmat ʿAlī in schroffem Gegensatz zur Sekte der Wahhābiten und gerät unmerklich ins Ṣūfītum hinein, das er in Beziehung zu den traditionellen religiösen Orden bringt; 4.) Streitschriften gegen Sharīʿat Allāh, Dūda Miyān, die Wahhābiten usw.

Die übliche Auffassung, dass Karāmat ʿAlī ein Wahhābī war, wird durch die genaue Darlegung seiner eigenen Ansichten widerlegt, wie sie in seinen *Muḥākhafāt-i raḥmat* vorgetragen werden; er hatte kein einziges wahhābitisches Buch gesehen; aber er hatte mündliche Erkundigungen eingezogen und gefunden, dass sie so fanatisch waren (*ḳiddī*), jeden, der nicht mit ihnen übereinstimmte, einen *mushrik* zu nennen (S. 38 f.); er und seine Schule unterschieden sorgfältig zwischen *shirk*, der Negierung des Islām, und *bidʿa*, dem blossen Irrtum in der Lehre (S. 39). In seiner *Ḥudidjat-i ḳāṭiʿa* unterscheidet er scharf zwischen einem *fāsik* (Sünder) und einem *kāfir* (Ungläubigen) und zieht gegen

Digitized by Beinecke University Library

diejenigen los, welche die Totengebete Lenten verweigern wollten, die nicht beteten, sondern nur die *kalima* nachsprachen (S. 21); wenn Nicht-muḥammedaner muslimisches Land eroberten, so seien das *diumʿa*-Gebet und die zwei *ʿid*-Gebete [s. d.] nicht nur gesetzlich zulässig, sondern sogar obligatorisch (S. 13 bis). Er legte grosses Gewicht auf die Verbürgung der Lehren durch ununterbrochene Ketten von lebenden Lehrern und gründete sein Lehrsystem auf die ortodox-sunnitischen Bücher der ḥanafitischen Schule (*Mukāshafāt-i raḥmat*, S. 39). Er liess die sechs orthodoxen Traditions-Bücher (*al-ṣiḥāḥ al-sitta*), die Kommentare (*tafāsīr*), die Prinzipien des Zeremonial-Gesetzes, wie sie von Meistern gedeutet worden sind (*uṣūl-i fiḳh*), und die Lehren des *taṣawwuf* und des *pīri murīdī* gelten (S. 38, 35), ja er rechtfertigte sogar die Mission des Saiyid Aḥmad mit dem Ḥadīth (S. 32): „In jedem Jahrhundert wird ein Lehrer geboren, um den Glauben wieder zu beleben". Saiyid Aḥmad war nach seiner Auffassung ein solcher Lehrer für das XIII. Jahrhundert, und ihm sollte man nachfolgen, bis ein anderer Lehrer für das XIX. Jahrhundert erstünde (S. 34). Alles dies stand in direktem Gegensatz zu der wahhābitischen Lehre, und die „Reform" erstreckte sich lediglich auf die Abschaffung von Gebräuchen und Zeremonien, die aus dem Hindūtum stammten oder auf Unwissenheit beruhten (S. 36), oder auf eine Wiederbelebung des Islām gemäss den anerkannten orthodoxen Schulen (S. 50). Die politischen Wirkungen von Saiyid Aḥmad's Leben brachten seine Anhänger in Konflikt mit der Staatsgewalt, aber die Schriften der Schule zeigen, dass sie mit der von Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb in Arabien gegründeten Sekte weder in ihrer Lehre noch in ihrer Politik zusammenhing.

Literatur: Die europäischen Darstellungen von Karāmat ʿAlī's Leben und Wirken sind unbefriedigend, da sie auf sekundären Quellen beruhen und nicht zwischen dieser Reformschule und dem Wahhābitentum unterscheiden; auch herrscht an einigen Stellen Verwirrung zwischen der hier behandelten Persönlichkeit und Mawlawī Saiyid Karāmat ʿAlī von Djawnpūr (1796—1876), der 1832—1835 die britische Regierung an dem Hofe des Dōst Muḥammad Khān zu Kābul vertrat und 1837—1876 der Superintendent (*mutawallī*) des Hughlī Imāmbāṛa war (vgl. *Nineteenth Century*, Mai 1905, S. 780—862; W. W. Hunter, *The Indian Muselmans*, S. 114; C. E. Buckland, *Dictionary of Indian Biography*, S. 229; Nūr al-Dīn Zaidī, *Tadjalli-i nūr*, II, 139); *Census of India*, 1901, Band VI, Teil I (Bengalen; Kalkutta 1902), S. 174; *Journ. As. Soc. of Bengal*, Band LXIII, Teil III (Kalkutta 1894), S. 54—56; Garcin de Tassy, *Hist. de la littérature hindouie et hindoustanie* (Paris 1870), II, 162 (es ist zweifelhaft, ob die hier erwähnte *Muʿdjiza-i rashk-i maṣiḥa*, Dihlī 1868, ein Werk des von uns behandelten Autors war); Saiyid Nūr al-Dīn Zaidī, *Tadjalli-i nūr* (Djawnpūr 1900; Biographien der berühmten Männer von Djawnpūr), S. 135 f.

Eine korrekte Würdigung der Lehren Karāmat ʿAlī's ist nur durch das Studium seiner eigenen Schriften zu gewinnen, von denen die wichtigsten die folgenden sind: *Miftāḥ al-djanna* (Kalkutta 1243; häufig wieder aufgelegt); *Kawkab-i durrī* (Kalkutta 1253; übersetzt Stellen aus dem Ḳurʾān für Leute, die nur wenig Arabisch können); *Baʿat-i tawba* (Kalkutta 1254; verteidigt die Gültigkeit der einem *pīr* abgegebenen Reuerklärung und andere Gebräuche der religiösen Orden); *Zīnat al-kārī?* (Kalkutta 1264; über die richtigen Grundsätze für den Ḳurʾānvortrag); *Faid-i ʿāmm* (Kalkutta 1282; eine Abhandlung über spekulative Theologie, worin die Lehren des Shaikh Aḥmad Sarhindī auseinandergesetzt sind); *Hudjdjat-i ḳāṭʿa* (Kalkutta 1282; eine Streitschrift gegen die Schule des Sharīʿat Allāh und seines Sohnes Dūda Miyān, dessen Namen [gewöhnlich Dūdhu Miyān geschrieben] Karāmat ʿAlī immer in dieser Weise schreibt); *Nūr al-hudā* (Kalkutta 1286; über die ṣūfischen Lehren der *Mudjaddidīya*-Schule, anscheinend der neuen Schule des Saiyid Aḥmad von Barēlī); *Mukāshafāt-i raḥmat* (Kalkutta 1286; gibt einen Überblick über das Leben und Wirken des Saiyid Aḥmad von Barēlī und erörtert ablehnend die Lehren der Wahhābiten); *Zīnat al-takwā* (Kalkutta 1259; Vorschriften für Waschungen, Gebete usw.); *Zād al-takwā* (Kalkutta 1259; neu gedruckt; handelt von den Glaubensmeinungen und Gebräuchen des Islām und des Ṣūfismus, erkennt die Nakshbandīya-Lehre an). — Eine (nicht vollständige) Liste der Werke Karāmat ʿAlī's bietet Raḥmān ʿAlī's *Tadhkira-i ʿulamāʾ-i Hind* (Lucknow 1884), S. 171; es sind dort 46 verschiedene Werke erwähnt.

KARBALĀʾ. [Siehe MESHHED ḤUSAIN].

ḲARMAṬEN (A.; Sg. ḲARMAṬĪ, Pl. ḲARĀMIṬA), religiös-politischer Terminus technicus, der in einem engeren und in einem weiteren Sinne gebraucht wird. Im engeren Sinne ist dieser Name den aufständischen Gruppen von Arabern und „Nabatäern" beigelegt worden, die sich im unteren Mesopotamien nach dem Sklavenkrieg der Zandj seit 264 (877) auf der Grundlage eines Kommunismus mit Initiation organisierten. Eine rührige Werbearbeit breitete ihren Geheimbund dort aus, wo die ländlichen und städtischen Arbeiter am dichtesten beieinander sassen: in Aḥsā, wo sie einen vom Khalifat von Baghdād unabhängigen Staat errichteten, in Khurāsān, in Syrien und in Yemen, wo sie dauernde Herde der Unzufriedenheit schufen.

Im weiteren Sinne nennt man „karmatisch" die grosse soziale Bewegung für gleichmacherische Reform und Justiz, die die islāmische Welt vom IX. bis XII. Jahrhundert unserer Zeitrechnung erschüttert hat. Diese Bewegung wurde von einer ehrgeizigen Familie, der Dynastie der Ismāʿīliten [s. ISMĀʿĪLĪYA], die 297 (910) das fāṭimidische Gegenkhalifat gründete, ausgenutzt und geleitet. Sie verkümmerte und unterlag schliesslich mit dieser Dynastie dem Gegenschlag der Kreuzzüge.

Für diese Bewegung ist sprachgeschichtlich kennzeichnend die Anpassung des arabischen Her-Wortschatzes an technische Begriffe fremder Herkunft, besonders hellenistische (aus neuplatonischen, pseudohermetischen und „sābischen" Schriften); pseudohermetischen und „sābischen" Schriften); pseudohermetischen und „sābischen" Schriften);

heit und verbunden mit einer gradweisen Einweihung und einem Bruderschaftsritual, das den Aufschwung der Zünfte und der Universitäten begünstigte und schliesslich den Okzident erreicht und das Aufblühen der europäischen Bruderschaften und Freimaurerlogen beeinflusst zu haben scheint.

I. — Etymologie und Lokalgeschichte

Die Herkunft des Ausdrucks *Ḳarmaṭ* (nicht *Ḳirmiṭ*) ist umstritten. Er erscheint als adjektivisches Epitheton in dem Namen des ersten Leiters des Aufstandes, Ḥamdān Ḳarmaṭ (vgl. ʿAlī b. Ḳarmaṭ, Häretiker, genannt von dem nuṣairitischen Schriftsteller Maimūn al-Ṭabarānī). Vollers hat ihn mit dem Griechischen (γράμματα) zusammengebracht; aber es ist wahrscheinlich richtiger, darin eine Anleihe bei dem aramäischen Lokaldialekt von Wāsiṭ zu sehen, wo *ḳurmaṭā* noch heute *mudallis* (der verheimlicht) bedeutet (arabisch-aramäischer Dialekt der Mīdān, bei Anastase, in *Machriq*, X, 1907, S. 857). Schon 255 (868) findet man in derselben Gegend unter den aufständischen Zanǧ-Truppen neben den Furātīya ein Ḳurmāṭiya-Korps erwähnt (al-Ṭabarī, III, 1757; vgl. III, 1749: Rāshid Ḳurmāṭī).

Paläographisch bezeichnet der Ausdruck Ḳarmaṭ eine besondere Kunstform des Naskhī; ausserdem existiert ein besonderes karmaṭisches Geheimalphabet, das in den neuerdings von Griffini untersuchten yemenitischen Texten angewendet ist.

Die karmaṭische Bewegung beginnt mit Ḥamdān in der Umgegend von Wāsiṭ; 277 (890) gründet er östlich von Kūfa eine *dār al-hiǧra* (verschanzte Zufluchtsstätte) für seine Parteigänger, die die gemeinsame Kasse durch verschiedene freiwillige Beiträge speisen, wie Almosen beim Fastenbrechen (*zakāt al-fiṭr*), Gebühr für die Benutzung des Asyls, Einkommensfünftel (*ḫums*) und Gebühr für die Teilnahme an den Liebesmahlen (*bulġa* — vgl. nuṣairī); alle Gebrauchsgüter müssen, das ist Vorschrift, der Gemeinschaft zur Verfügung gestellt werden (*ulfa*). Diese Angaben aus sunnitischer Quelle sind vielleicht richtig; bei den Liebesmahlen ass man ein „paradiesisches Brot"; dieser Zug, der sich bei dem gleichzeitigen Prozess gegen al-Ḥallāǧ wiederfindet, ist vielleicht nur eine Umbildung des geweihten Brotes, *ḥoḫta*, das bei den Mandäern von Wāsiṭ gebräuchlich war (den *mugḥtasila* = *nāṣōrāyē*; vgl. al-Ṭabarī, Jahr 278 = 891, über den Ḳarmaṭen Faraǧ b. ʿUṯmān von Naṣrāna, das auch anders punktiert und Naṣurāya gelesen werden kann).

Bei Ḥamdān findet man seinen Schwager ʿAbdān (gest. 286 = 899), den Verfasser eines Handbuchs der Initiation für die 7 Grade (*balāġhāt sab*ʿa). Alle beide scheinen geheimen Oberhäuptern zu unterstehen, die ausserhalb des Sawād residierten, dem *ṣāḥib al-ǧuḥūr*, der Ḥamdān investiert haben soll, dann dem *ṣāḥib al-nāḳa*, der ʿAbdān abgesetzt haben soll, um ihn durch Dhikrawaih al-Dindānī zu ersetzen. Dhikrawaih gab 288 (900) in der syrischen Wüste bei den Banū ʿUlais das Zeichen zum allgemeinen Ḳarmaṭen-Aufstand, der so lange vorbereitet worden war (in Khurāsān für das Jahr 290 = 902 erwartet), und rief zum Oberhaupt den *ṣāḥib al-nāḳa* unter dem ismāʿīlitischen Herrschernamen Abū ʿAbd Allāh Muḥammad mit einem „fāṭimidischen" dynastischen Protokoll aus; als dieser 289 (901) bei der Belagerung von Damaskus getötet worden war, wurde er durch seinen Bruder, den *ṣāḥib al-ḫāl* (Herrschername: Abū ʿAbd Allāh Aḥmad), ersetzt, der gefangengenommen und 291 (903) in Baghdād hingerichtet wurde. Die karmaṭische Bewegung im unteren Mesopotamien wurde in Blut erstickt und verlor mit dem Tode Dhikrawaihs im Jahre 294 (906) ihre politische Bedeutung.

Inzwischen fing die Bewegung in Aḥsā wieder an, wohin der *ṣāḥib al-nāḳa* schon 281 (894) den Abū Saʿīd Ḥasan b. Bahrām al-Ǧannābi entsandt hatte. Dank der Unterstützung von seiten des rabīʿidischen Stammes der ʿAbd al-Ḳais kann sich al-Ǧannābi ganz Aḥsā's bemächtigen (286 = 899) und daselbst einen unabhängigen Staat errichten, der bald ein Bollwerk der karmatischen Macht und der Schrecken des Khalifats von Baghdād wird. Sein Sohn und Nachfolger Abū Ṭāhir Sulaimān (301—332 = 914—943) verwüstet das untere Mesopotamien, schneidet die Pilgerstrassen ab und bemächtigt sich endlich Mekka's (8. Dhu 'l-Ḥiddja 317 = 12. Jan. 930), von wo er sechs Tage später den Schwarzen Stein entfernt, um ihn nach Aḥsā zu bringen. Abū Ṭāhir ist wie sein Vater nur der Abgesandte einer Geheimorganisation, ihr „Kommissar für auswärtige Angelegenheiten" in Aḥsā; in der Hoffnung, dort den erwarteten Imām auf den Thron setzen zu können, betraut er einen repräsentativen Rat, die *sāda* (d. h. die Ältesten des Stammes), mit der inneren politischen Verwaltung. Diese Einrichtung bestand noch nach dem militärischen Niedergang der Ḳarmaṭen im Jahre 422 (1030); sie scheint die örtliche Selbständigkeit bis ins XVIII. Jahrhundert hinein bewahrt zu haben, wo die Propaganda wieder aufleben und eine ismāʿīlitisch-dynastische Form annehmen sollte (Makrami's). Die Hauptstadt war Mūminiya (neuer Name für Haǧar; an der Stelle des heutigen Hufūf).

In Yemen stiess die karmaṭische Propaganda, die seit 266 (879) von Manṣūr al-Yaman (Titel des Ibn Ḥawshab) mit der *dār al-hiǧra* bei ʿAdnalaʿa geleitet wurde, auf die örtlichen zaiditischen Häupter und konnte nur kleine dynastische Fürstentümer gründen, das der Ṣulaihi's von Ṣanʿaʾ und das der Makrami's von Naǧrān (Griffinische Texte).

In Khurāsān beginnt die Bewegung 260 (873) in Raiy mit Khalaf; dann in Marw al-Rūdh und Ṭālaḳān in Diūzdjān, wo der Emīr ein karmatischer Adept wird; in der Folge erreicht sie Dailam, das später einer der Hauptstützpunkte der ismāʿīlitischen Dynastie wird [s. assassinen]; endlich unternimmt es Muḥammad al-Nasafī al-Barḍhaʿī (gest. 331 = 942), die sāmānidischen Fürsten zu bekehren. Seine Hinrichtung vernichtet die politischen Hoffnungen der Partei; die kleinen karmatischen Zentren im östlichen Khurāsān haben mit Ausnahme der Werke des Nāṣir-i Khusraw nur eine beschränkte literarische Tätigkeit gekannt (von Iwanow untersuchte Texte).

In Syrien scheint der Mittelpunkt Salamīya gewesen zu sein; aber ausser durch einige tendenziöse sunnitische Erzählungen weiss man weder, was sich dort bei der Erhebung von 288 (901) ereignete, noch welche Rolle der spätere ʿUbaid Allāh, der erste Fāṭimidenkhalife, dabei spielte. Der syrische Karmaṭismus vegetiert noch jetzt, ohne irgendwelche Tätigkeit nach aussen zu entfalten, auch ohne Kontakt mit den Drusen, seinen abgefallenen Brüdern.

Die kleinen örtlichen Karmaṭen-Gruppen, bei denen sich bis auf unsere Tage karmatische

Digitized by Birzeit University Library

Handschriften erhalten haben [siehe das Verzeichnis im Artikel ISMĀʿĪLIYA], haben keine ernsthaften Beiträge zur Ausbildung der Lehre geleistet ausser den Schriften des Syrers Rashīd al-Dīn Sinān (XIV. Jahrh.), dem *Dābistān* des Hindu Maḥmūd Fānī (Mobed Shāh, XVII. Jahrh.) und den türkisch-persischen Texten der Ḥurūfī's (XV.—XVII. Jahrh.).

II. Beziehungen zwischen Ḳarmaṭen und Fāṭimiden

Die allgemeine Tendenz der ḳarmaṭischen Lehre war, den ʿalidischen Legitimismus mehr als Mittel denn als Ziel zu betrachten. Das Imāmat, die oberste Autorität, ist kein Monopol, das innerhalb einer Herrscherfamilie durch leibliche Erbschaft übertragen wird; es ist vielmehr ein intellektuelles Merkmal, eine göttliche Investitur, ein gebieterischer Auftrag (*sūrat al-amr*), der einem von den Eingeweihten, nämlich dem neuen Inhaber der Würde, zuteil wird. Diese Beauftragung (*tafwīḍ*) geschieht durch eine plötzliche Erleuchtung seines Intellekts, die ihn zum „Nachfolger", zum „geistigen Sohn" seines Vorgängers macht. So rechtfertigt die in gewissen Büchern der Drusen formulierte Geheimlehre diese angeblich „angemassten" Genealogien, welche in den Annalen der Ḳarmaṭen die Regel bilden, von ʿAbd Allāh b. Maimūn bis Ḥasan ʿalā Dhikrihi 'l-Salām. Und das ist auch der Sinn der Definitionen des Imāmats, die durch Adepten wie Ibn Masarra, Rufīnī, Ibn Hānī und die „Ikhwān al-Ṣafā'" gegeben werden.

Als der *ṣāḥib al-nāḳa* 288 (900) und ʿUbaid Allāh 297 (909) sich ein fāṭimidisch-dynastisches Protokoll beilegten, hat weder der eine noch der andere seine genealogische Zugehörigkeit zur ismāʿilitisch-ʿalidischen Linie klar angegeben (vgl. al-Maḳrizi, *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ*, ed. Bunz, S. 7—11). Wenn übrigens nach dem Urteil ihrer Gegner der Anspruch auf diese Zugehörigkeit dem Volk gegenüber von Bedeutung war, so scheinen die in die wahre Lehre Eingeweihten nur wenig Gewicht darauf gelegt zu haben, da sie vor allem einen Befehlshaber erwarteten, der mit einem besonderen göttlichen Kennzeichen „intellektueller" Art ausgestattet war, mochte er ein ʿAlide sein oder nicht.

Die offizielle Version über die Vorgeschichte der Familie ʿUbaid Allāh's, die sein Ḳāḍī, der Mālikit al-Nuʿmān b. Abī Ḥanīfa al-Tamīmī (geb. 259 = 872/73, gest. 363 = 973/74, im Alter von 104 Jahren), geliefert hat, ist ein lobhudelndes, lügenhaftes Machwerk, verfasst zur Abwehr eines büyidischen Angriffs. Die Versionen zweier antikarmaṭischer sunnitischer Streitschriften, die von Muḥammad b. Rizām al-Ṭāʾī (329 = 940/41, Vorsitzender der „Mazālim" zu Baghdād) und von dem Damaszener ʿAliden Muḥammad Ākh Muḥassin b. al-ʿAbīd (gest. um 375 = 985) stammen, haben kaum grösseren Wert. S. de Sacy, Guyard und De Goeje glaubten, sich nach dem Vorgang Ibn al-Nadīm's, al-Nuwairi's und al-Maḳrizi's auf diese Schriften verlassen zu können. Aber ein Vergleich mit den Angaben in den gesammelten Biographien (*ṭabaḳāt*) orthodoxer imāmitischer *muḥaddiṯūn*, wo die ersten ḳarmaṭischen Propagandisten recht gut wegkommen, ergibt, dass die Darstellung dieser beiden Gegner grobe Irrtümer enthält. Maimūn al-Ḳaddāh (gest. spätestens 180 = 796/97) ist kein „Bardesanianer"; er ist ein aus Mekka gebürtiger Klient der Sippe Makhzūm (Ḳuraish), ein bekannter Theologe, autorisierter *rāwī* des 5. und des 6. Imāms, al-Bāḳir's und al-Ṣādik's. Sein Sohn ʿAbd Allāh, autorisierter *rāwī* al-Ṣādik's (was schon den Spott des Dichters Abu 'l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī erregte), starb nicht 250, sondern spätestens 210 (825/26) „im Gefängnis zu Kūfa unter al-Maʾmūn"; Dindān (nicht Zaidān) ist der Spitzname eines bekannten imāmitischen Schriftstellers, des Aḥmad b. al-Ḥusain al-Ahwāzi, gest. zwischen 250 (864) und 270 (884) usw. Unter diesen Umständen sind die Einzelheiten der beiden vorerwähnten sunnitischen Quellen über die Ermordung ʿAbdān's, die illegitime Geburt ʿUbaid Allāh's und die Usurpation der angeblichen „Söhne" des Dhikrawaih in den Jahren 288—291 (901—904) mit Vorsicht aufzunehmen.

Nach der Ausrufung des fāṭimidischen Khalifats im Maghrib ist die allgemeine Haltung der Ḳarmaṭen in Aḥsā wie in Yemen und in Khurāsān abwartend, was durch die Ermordung des *ṣāḥib al-baḏr* (297 = 909) seitens ʿUbaid Allāh's durchaus gerechtfertigt wird. Betrachten wir Aḥsā: von Anfang an hatte Abū Saʿīd den Fünften an den *ṣāḥib al-nāḳa* bezahlt; nach verschiedenen Winkelzügen, die durch die Intrigen des Hofes zu Baghdād nicht ausreichend erklärt werden, schickt Abū Tāhir diese Abgabe an al-Ḳāʾim; er ist aber von dessen Legitimität so wenig überzeugt, dass er 319 (931) einen geistig Gestörten, den Abu 'l-Faḍl al-Zakarī al-Tamīmī (eine Art Heliogabalus, der übrigens bald umgebracht wurde) als den erwarteten Imām aufnimmt und einsetzt. Der „Schwarze Stein" wird 340 (951) auf wiederholten ausdrücklichen Befehl des Fāṭimidenkhalifen al-Manṣūr den Mekkanern zurückgegeben; aber 360 (970) glaubt der Ḳarmaṭenführer Ḥasan b. Aḥmad seinen Initiationseid nicht zu brechen, wenn er seinen būyidischen Verbündeten ein Schriftstück liefert, das in Damaskus feierlich verlesen wurde und bescheinigte, dass der erste Fāṭimidenkhalife seine eigenen Personalakten gefälscht hatte. 422 (1030) drängt der drusische Schriftsteller Muḳtanaʿ die ḳarmaṭischen *sāda* von Aḥsā vergebens, sich dem Kult des Fāṭimiden Ḥākim anzuschliessen.

Um so reichlicher sind die Beweise dafür vorhanden, dass die Fāṭimidendynastie die ḳarmaṭische Lehre zu ihren eignen Gunsten ausgebeutet hat. ʿUbaid Allāh flüchtete vor seiner Ausrufung zum Khalifen in die maghribinische *dār al-hidjra* Ikidjdjān (oder Guedjal), einen Ort, der von dem ḳarmaṭischen *ṣāḥib al-baḏr* gegründet worden war. Die Gebete des Muʿizz (hrsg. v. Guyard) weisen einen rein ḳarmaṭischen Stil auf, ebenso das Programm der Initiationsloge (*maḥwil*; der gegenwärtige freimaurerische Terminus ist *maḥfil*), die er in Kairo begründete. Die Religion der Drusen ist nur eine ḳarmaṭische Häresie. Die von ʿUbaid Allāh stammende Einführung der *ṣalāt ʿala 'l-nabī* am Schluss des *aḏhān* (Ibn Ḥammād, in *JA*, 1855, S. 542) gibt die Rolle des *nāṭiḳ* wieder, die dem Propheten von den Ḳarmaṭen zuerkannt war.

III. Die Lehre der Ḳarmaṭen

Man kann sich heute nicht mehr, wie man es anfangs getan hat, auf die Darstellung der karmatischen Lehre bei den antiḳarmaṭischen sunnitischen Häresiographen verlassen; al-Masʿūdī hat von ihnen mit richtigem Urteil gesagt, dass sie einander widersprechen und dass die Ḳarmaṭen selber bei ihnen nichts von ihrer Lehre wiederfinden. Abgesehen von einigen richtigen Zeilen im *Tanbīh* al-Malaṭī's (gest. 377 = 987) muss man bis ins XII.

Digitized by Birzeit University Library

Jahrhundert unserer Zeitrechnung herabgehen, um einen gewissenhaften Autor, al-Šahrastānī, zu finden, der imstande ist, uns einige authentische karmatische Fragmente zu liefern, darunter einige sehr alte (von Maimūn al-Ḳaddāḥ und Aḥmad al-Kaiyāl), und zwar nach Originalquellen, die er uns allerdings verschweigt, die aber Fakhr al-Dīn al-Rāzī (*Masā'il 'ašr*) mit den *Fuṣūl arba'a* des Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ (über den Ṣābismus, II, 47—155 der Kairiner Ausg. von 1317) und dem *Ṣunwān al-ḥikma* von Abū Dja'far Sidjzī b. Būye (gest. 370 = 980) (über den Hellenismus, II, 155—193 der Kairiner Ausg. von 1317) identifiziert hat.

Das Problem kann näher umgrenzt werden, wenn man die polemische Literatur der Imāmiten heranzieht, besonders die apologetischen Schriften, in denen die verschiedenen extremistischen Sekten sich gegenseitig zu überzeugen suchen, indem sie von ihren gemeinsamen Kunstausdrücken ausgehen. Endlich ist die enzyklopädische Sammlung der Iḫwān al-Ṣafā', die bisher noch nicht gründlich untersucht worden ist, für die synthetische Erfassung des Gedankengebäudes der Ḳarmaṭen unschätzbar.

Nach ihnen ist das Weltall eine Summe von Erscheinungen, die sich zyklisch wiederholen und uns immer wieder dasselbe Drama vorspielen; dieses Schauspiel, das Intelligenzen von unveränderlicher Anzahl zum Zwecke ihrer Erleuchtung dargeboten wird, ist das gradweise Verschwinden des mit unsern Sinnen wahrnehmbaren materiellen Schleiers, eines vielgestaltigen, vergänglichen Trugbildes; dann werden die Intelligenzen geboren (*ḫalḳ thānī*), indem sie sich einer reinen, intellektuellen Evidenz bewusst werden, eines einzigen, unpersönlichen Gedankens, der die Gottheit selber ist.

Das göttliche Wesen, ausserhalb dessen nichts existiert, ist nämlich nur die Evidenz einer einfachen Idee, die Konstatierung eines undifferenzierten Intelligiblen, das jedes Inhalts bar ist; die „via remotionis" (*tanzīh*) der Ḳarmaṭen ist noch strenger als der *ta'ṭīl* der Djahmīya, leugnet alle göttlichen Attribute und stellt einen radikal intellektualistischen absoluten Monismus auf.

Die wahre Religion besteht darin, dass man — dank einer gradweisen Initiation — bestimmen kann, welche die Stufen der schöpferischen Evolution des Weltalls ausserhalb Gottes gewesen sind; dies führt den Eingeweihten durch einen gnostischen Involutions-Prozess umgekehrter Richtung gerade dazu, diese Stufen zu vergessen und in Gott aufzugehen.

a) Schöpferische Evolution: Das göttliche Wesen oder höchste Licht (*nūr 'ulwī*), das am Anfang und am Ende allein da ist, strahlt zunächst das *nūr ṣha'ṣha'ānī*, das „funkelnde", „siegreiche (*ḳāhir*) Licht" aus, das in der Folge den universellen Intellekt (*'aḳl kullī*) und die Weltseele (*nafs*) erzeugt; diese bringen, indem sie sich in Erscheinungsformen (modis) realisieren, die menschlichen Intelligenzen hervor (nämlich die der Propheten, Imāme und Auserwählten; die übrigen sind nur Schattenbilder des Nichts). Das *nūr ṣha'ṣha'ānī* strahlt im 2. Grade das *nūr ẓulāmī* aus, das „dunkle Licht". Dies ist die passive, „besiegbare" (*maḳhūr*), zum Verschwinden bestimmte Materie; sie differenziert sich in den Himmeln (*aflāḳ*) in Sterne, auf der Erde in vergängliche Körper.

b) Gnostische Involution: Die Intelligenzen der Propheten, der Imāme und ihrer Adepten sind Funken des „funkelnden Lichtes", die wie Reflexe in Spiegeln plötzlich im Innern des „dunklen Lichtes", der blinden, unwirklichen Materie, aufleuchten, entsprechend den zyklischen Unterbrechungen der durch die Initiation bewirkten Erleuchtung; diese Funken glänzen dann, indem sie sich ihrer Gottgleichheit in einer befreienden Intuition bewusst werden, worin sie alles Individuelle verlieren und damit „von den fünf Tyrannen befreit" sind: vom Himmel, der die Nacht mit dem Tage wechseln lässt, von der Natur, die Wünsche und Reue verursacht, vom Gesetz, das befiehlt und verbietet, vom Staat, der kontrolliert und straft, und von der Not, die zur täglichen Arbeit zwingt.

c) Die immaterielle Verkettung der durch Initiation bewirkten Investituren (*nuḳla, tafwīḍ*). Die durch Initiation bewirkte Erleuchtung bringt die getrennten Intelligenzen — göttliche Funken, die für den Augenblick abgesondert sind — in Zusammenhang, und zwar nach zwei konvergierenden hierarchischen Reihen, einer absteigenden der Initiatoren (*dā'ī, ḥudjdja, imām*). Historisch gliedert sich die Reihe dieser geistigen Würdenträger in Zyklen von begrenzter Anzahl; die Intelligenzen, deren Zahl unveränderlich ist, „wandern" von einem Zyklus in den anderen „hinüber" (ohne daselbst ihre Persönlichkeit „wiederzufinden", da sie ja nur eine scheinbare Individualität besitzen).

d) Planetenmässige Bezeichnungen für die Hinüberwanderungszyklen (*akwār, adwār, ḳirānāt*). Man benennt die erwähnten Zyklen mit Hilfe ihrer „materiellen Schleier", d. h. der Revolutionen der Planeten, Perioden und Konjunktionen. Das ist ein heikler Punkt, den man gut erfassen muss. Die Ḳarmaṭen sind Nominalisten: sie glauben nicht, dass der Name das Ding regiert, und lehren einstimmig, dass die Planetenkörper keinerlei bestimmenden Einfluss auf die Intelligenzen besitzen. Aber die göttliche Willkür (*kun*), welche die Unterbrechungen der Initiationserleuchtung regelt, lässt dieselben schicksalhaft mit astralen Perioden zusammenfallen, die den Abdruck oder Schatten dieser Zyklen der Erleuchtung bilden und das Horoskop der dazu gehörenden Intelligenzen liefern (Wechsel der Religionen, *milal*, alle 960 Jahre, der Reiche alle 240 Jahre, der Herrscher alle 20 Jahre, der Epidemien alle Jahre, der genethlialogischen Themata alle Monate und alle Tage). Wenn der Augenblick des endlichen Stillstandes jeder Handlung (*bikār* = *daiḍjūr* der Ḥadīthe, *ṣaiḫūr*) kommt, werden Zyklen und Perioden gleichzeitig aufhören.

e) Die Grade der individuellen Initiation. Die Erleuchtung vermittelst der Initiation wird dem Adepten gradweise zuteil, ebenso wie in den alten (griechischen, manichäischen) Initiationen und in den modernen Freimaurerlogen. Sie emaniert aus der göttlichen Willkür nach einer Methode von unwiderleglicher und unfehlbarer Autorität (*ta'līm*, daher der Name *ta'limīya*, den al-Ghazzālī den Ḳarmaṭen beilegt). Der Adept unterwirft sich ihr; im 4. Grade geschieht das durch eine Erklärung, einen feierlichen Vertrag mit einer Klausel, durch die er sich verpflichtet, seine Lieblingsfrau dreimal zu verstossen, falls (*talāḳ mu'allaḳ*) er die Geheimnisse verraten sollte (*iftḍḥā' al-sirr*; dies ist der ḳarmatische „Ehebruch",

Digitized by Birzeit University Library

zinā). Die Formel dafür ist von Goldziher untersucht worden. Man findet sie seit der Revolte der Zandj im Gebrauch (al-Ṭabarī, III, 1750); Usāma spielt auf sie in seinen „Memoiren" an. Die sunnitischen Häresiographen beschreiben uns drei, fünf, sieben (bei ʿAbdān und Ibn Ḥamdān) oder neun Grade; aber die Namen, die ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī ihnen gibt, sind verdächtig: *tafarrus* (Beurteilung des zukünftigen Adepten, der als „fruchtbarer" oder „unfruchtbarer" Boden bestimmt wird), *taʾnīs* (Zähmung), *tashkīk* (Einführung in den methodischen Zweifel), *taʿlīḳ* (Leistung der Vertragserklärung), *rabṭ*, *tadlīs*, *taʾsīs*, *ḫalʿ* und *salkh*. Das Programm, das den fünf höchsten (geheimen) Graden entspricht, ist wenig bekannt. Der „Brief des ʿUbaid Allāh an Abū Ṭāhir", eine merkwürdige, an gewisse moderne antimaurerische Werke erinnernde apokryphe Schrift, die von al-Baghdādī analysiert worden ist, lässt darin gewisse Sätze von zynischer Gottlosigkeit vorkommen, darunter das mittelalterliche Gleichnis „De Tribus Impostoribus" (das hier zum ersten Mal erwähnt wird; vgl. *RHR*, 1920); die Notiz al-Maḳrīzī's über den Kairiner *maḥwil* (Übers. v. Sacy und von Casanova) besagt, die Initiation sei lediglich darauf hinausgekommen, zu zeigen, dass die äusseren Riten (*ẓāhir*) aller geoffenbarten Religionen unter gleichwertigen und inadäquaten Allegorien einen und denselben inneren Sinn verbärgen (*bāṭin*, daher der Name *Bāṭiniyya* als Synonym für Ḳarmaṭen), die rein negativ und ohne Geheimnis sei; die Initiation habe sich darauf beschränkt, die Anwendung eines ausschliesslich spekulativen philosophischen Räsonnements zu lehren, das ohne praktische Differenzierung die Antithese, die entgegengesetzten Begriffe wie „Gesetz" und „Übertretung", *tawḥīd* und *talḥīd* aufstellt [vgl. DRUSEN]. Aber das ist, wie wir gesehen haben, nur eine Seite des radikalen intellektualistischen Monismus der Ḳarmaṭen.

IV. Imāmitische Terminologie der Ḳarmaṭen; ihre Kritisierung der anderen extremistisch-shīʿitischen Sekten (*ghulāt*)

Erschreckt durch die rapide Ausbreitung der karmatischen Lehren in den kultiviertesten Teilen der muslimischen Welt, haben die sunnitischen Häresiographen alle ihre Kräfte angestrengt, um darin einen aus einer fremden Religion — der mazdaistischen, mazdakistischen (Khurramiya) oder manichäischen — stammenden, von Rassenhass getragenen Angriff auf den Islām zu entdecken und aufzuzeigen, der den Iranier gegen den Araber, die Rabīʿa-Stämme gegen die Muḍar-Stämme aufhetze (Shuʿūbiya). Sie haben auch einige wenig überzeugende Parallelen angeführt.

Verführerischer ist die auch von ihnen aufgegriffene Hypothese des ṣābischen Ursprungs der Karmaṭen. Sie scheint von den Ḳarmaṭen selbst in die Welt gesetzt worden zu sein, und zwar in der Absicht, sich Bürgerrecht im sunnitisch-islāmischen Staat zu verschaffen, indem sie ihren Synkretismus als das abrahamitische (Khalīlīya) Erbe jener geheimnisvollen „Ṣābiʾer" hinstellten, die der Ḳurʾān erwähnt. Dies ist wohl der leitende Gedanke des Ṣābiʾer-Romans, den unter anderen al-Shahrastānī erzählt oder vielmehr (ohne dies einzugestehen) dem Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ nacherzählt. Ein tatsächlicher Zusammenhang zwischen den Ḳarmaṭen und den Pseudo-Ṣābiʾern von Ḥarrān oder Wāsiṭ ist nach den Urkunden kaum anzunehmen.

In Wirklichkeit zeigt die Prüfung der karmatischen Termini technici, dass diese Lehre sich vor dem Ende des II. Jahrhunderts d. H. in den imāmitischen Kreisen Kūfa's gebildet hat. Die Ḳarmaṭen haben verschiedene Reihen imāmitischer Spezialausdrücke, eingekapselt in ihr System, bewahrt, die man bei anderen extremistischen Sekten wiederfindet, bei der Isḥāḳīya, Sharīʿiya, Namīriya (Nuṣairīya), Khasakīya und Hallādjīya, z. B.: *nūrānī*, *nafsānī*, *rūḥānī*, *djismānī*, *shaʿshaʿānī*, *wahdānī*; *nāmūs*, *lāhūt*, *nāsūt*, *djabrūt*; *ǧaid*, *ǧulūl*, *ẓuhūr*, *djawlān*; *takwīn*, *talwīḥ*, *taʾyīd*; ferner die mystischen Bedeutungen der 28 Buchstaben nach dem *djafr* [s. d.]. Die letzten orthodoxen imāmitischen Muḥaddithūn, die in die ḳarmatischen *isnād*'s aufgenommen sind, sind Mufaḍḍal b. ʿUmar und Muḥammad b. Sinān al-Ẓāhirī (auch von den Nuṣairī's anerkannt).

Der erste rein karmatische Schriftsteller ist Abu 'l-Khaṭṭāb Muḥammad b. Abī Zainab al-Asadī al-Kāhilī (gest. 145/7 = 762/4 in Kūfa); er setzt an die Stelle der „personifizierenden" Kurʾānauslegung der ersten Shīʿiten eine abstrakte allegorische Exegese; er ersetzt in der Kosmogonie die Verwendung der Buchstaben (nach Mughīra) durch die ihnen entsprechenden Zahlenwerte (mystische Bedeutungen des *djafr* [s. d.]); endlich scheint er den „Erklärungsvertrag" erfunden zu haben, welcher das Initiationsgeheimnis verbürgt; denn die Khaṭṭābīya [s. d.], seine Jünger, sind die einzige imāmitische Sekte, die nach al-Shāfiʿī's Vorschrift (*Kitāb al-shahādāt*) nicht zur Eidesleistung zugelassen werden soll, da sie aus der *taḳīya* (der negativen Geheimhaltungsdisziplin) eine positive Vorschrift, falsches Zeugnis abzulegen, mache (um das Geheimnis zu wahren).

Nach ihm gibt Abū Shākir Maimūn al-Ḳaddāḥ al-Makhzūmī (gest. etwa 180 = 796) dem karmatischen Emanatismus die endgültige dogmatische Form; er setzt an die Stelle der fünf *aitām*, vergöttlichter historischer Persönlichkeiten, die den ersten Ghulāt als Demiurgen galten, abstrakte erste Prinzipien. Er leugnet, dass das göttliche Wesen irgend ein Attribut habe, und definiert den „ewigen Kurʾān" als eine reine göttliche Erleuchtung in den Intelligenzen.

Vergleicht man die karmatische Dogmatik mit den früheren imāmitischen Systemen, mit ihren naiv „materialisierenden" und „personifizierenden" Lehren (*tadjsīm*, bzw. *tashabbuh*) und mit ihrem physischen Götzendienst für ʿAlī und seine Nachkommen, so bemerkt man bei aller Verwandtschaft doch eine Umstellung: hier sind diese Lehren „intellektualisiert", zu Abstraktionen objektiviert; endlich stellen die Ḳarmaṭen, indem sie nur den Rang und die äussere Rolle in Betracht sie nur den Rang und die äussere Rolle in Betracht sie nur den Rang und die äussere Rolle in Betracht

die verborgene Bestimmung, die „Schweiger"-Rolle sal „schweigend designiertes" Oberhaupt, die ʿAlī, dem *sāmit*, zuteil geworden ist).

Während der Polemik, die sich in Kūfa zwischen imāmitischen Schriftstellern bis zum III. Jahrhundert d. H. abspielt, sind die ḳarmaṭischen Autoren, Abu 'l-Ḫaṭṭāb, al-Faiyāḍ und al-Nahiki, „Mimīya", sie stellen Muḥammad (den *nāṭiḳ* = *ʿaḳl* = *kāʾim* = *nabī*) über ʿAlī (den *ṣāmit* = *nafs* = *walī* = = *waṣī*). Der Nuṣairit al-Ḫaṣībi, der die Lehre der „ʿAinīya" nach den Erfordernissen der Polemik umarbeitet, hält daran fest, dass ʿAlī (der *maʿnā* = *imām*) über Muḥammad (den *ḥiḍḍāb* = *ḥuḍḍīḍa*) und Salmān (den *ism* = *bāb*) zu stellen sei. Auf die nuṣairitischen Argumente, die besagen, dass Muḥammad der „Schleier" sei, der die göttliche Erscheinung, ʿAlī genannt, enthülle, erwidern die Drusen mit echt ḳarmaṭischer Logik, dass ein „Schleier" nur verhülle, während Muḥammad durch sein Wort Gott vollkommener bezeugt habe, als ʿAlī durch sein Schweigen. Die innere Heiligkeit wird zugunsten der prophetischen Gabe beiseite geschoben, und die Sündlosigkeit muss hinter der Unfehlbarkeit zurücktreten.

Das ist die gleiche polemische Stellung, die dem Maimūn al-Ḳaddāḥ die Reihenfolge vorschreibt, in welcher er seine beiden ersten Prinzipien paarweise nebeneinanderstellt (hierin von al-Kaiyāl, al-Bardhaʿī, den Drusen und dem Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ nachgeahmt): in erster Reihe nennt er den Intellekt (*ʿaḳl* = *nafs nāṭiḳa* = *auwal* = *sābiḳ* = *sābiḳ*) und in zweiter Reihe die Seele (*nafs* = *nafs ḥayawānīya* = *thānī* = *tālī* = *lāḥiḳ*). Dann kommt das „fiat" (*kun ḏiadd*) als zentrales Zeichen der göttlichen Intervention; — vor dem zweiten Prinzipienpaare finden wir eine einfache Wiederholung des ersten bei den Drusen (*ʿaḳl* und *nafs*) und bei al-Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ (*fatḥ* und *ḫayāl*). Die Gleichsetzung der fünf ersten ḳarmaṭischen Prinzipien mit denjenigen der hellenistischen Philosophen wie des Arztes al-Rāzi (Intellekt, Seele, Materie, Raum und Zeit) scheint nicht ursprünglich zu sein, sondern stellt eine weitere Anstrengung dar, einen synkretistischen Ausgleich herbeizuführen.

In ihrer psychologischen Theorie sprechen die Ḳarmaṭen jeder menschlichen Individualität alle definitive Realität ab. Da der Körper als ein unwirklicher Schleier *a priori* ausgeschaltet ist, so bleibt nur ein augenblickliches *principium individuationis* übrig, dem sie jeden Namen versagen, der eine innere Endgültigkeit implizieren würde, wie *rūḥ*, *nūr*, *maʿnā* — Bezeichnungen, die von den ersten Imāmiten angewandt worden waren; sie setzen dafür den Ausdruck *ʿaḳl*, „Intellekt", der eine einfache Kausalität „ab extra" bezeichnet, eine Beobachterrolle, die Gott spielt, ohne in das, was er betrachtet, tatsächlich einzugreifen.

Sie kritisieren den groben Materialismus der ersten Ghulāt (und der Nuṣairier), welche glaubten, dass die Seelen ehemalige Sternkörper seien, die vom oberen Himmel (mit Sonne oder Mond als Schwelle) heruntergefallen, aber bestimmt wären, dorthin infolge derselben vorherbestimmten Anziehung wiederaufzusteigen, die sie dazu brachte, sich vor den göttlichen Erscheinungen niederzuwerfen, welche sie in den verschiedenen Zyklen der körperlichen Transmigration (*tanāsuḫḫ*), wenn auch nur flüchtig, gesehen haben. Für die Ḳarmaṭen gibt es also keine körperliche Transmigration, nicht einmal für die Verdammten (die ja nur Phantome waren) eine solche in Tierkörper; ja man kann nicht einmal bei den Auserwählten von einer wirklichen geistigen „Transmigration" reden, da ja die Unsterblichkeit des Intellekts nur eine unpersönliche ist, mag er sich in „Funken" realisieren oder nicht.

Im Gegensatz zu den Nuṣairiern, die den Frauen die Initiation (und die Unsterblichkeit) absprechen, billigen die Ḳarmaṭen sie ihnen zu (*Risālat al-nisāʾ* im Drusen-Kanon).

Die Ḳarmaṭen bekennen sich zu einem völligen Nominalismus: Die Buchstaben des Alphabets sind nur intellektuelle Symbole; der Name ist die „Maske" der Sache, nicht seine „Manifestation" (wie die Nuṣairier glauben); jedes Symbol muss zerstört werden, um den Zugang (*taḫṣīl*) zur reinen Idee freizumachen. — Die obligatorischen Pflichten religiöser und sonstiger Art sind nichts als supererogatorische Ratschläge, die allen menschlichen Fähigkeiten freies Spiel lassen (*ibāḥa*).

V. Beziehungen der Ḳarmaṭen zur hellenistischen Philosophie

Der Ḳarmaṭismus hat aus seinem Ursprungsmilieu einen alten Grundstock urislāmischer Termini ḳurʾānischer und sonstiger Herkunft und zwar in ihrer archaischen Spezialbedeutung, die älter ist als das III. Jahrhundert d. H., bewahrt (z. B. *amr*, *ṭūl*, *ʿarḍ*, *kun*, *samʿ*, *šāhid*, *balāgh*, *ghāya*, *yaḳīn*, *istiḳāma*, *iḫtilāṣ*, *riḍā*, *taslīm*). Aus derselben Zeit stammt die Unkenntnis gewisser Probleme, die erst später aufgetaucht sind, bei den Imāmiten seit Ibn al-Ḥakam, bei den Sunniten seit al-Naẓẓām, wie die Perzeption der Empfindung, der Prozess der Konzeption, die Besonderheit einer Übereinstimmung zwischen den Gesten der Glieder und den begleitenden Intentionen des Herzens. Die Ḳarmaṭen bekennen sich in diesen drei Punkten zu einer Art blinden Fatalismus oder Okkasionalismus, der mit dem der Diahmiya eine ziemliche Ähnlichkeit hat.

Nichtsdestoweniger ist auch bei ihnen (wie auf einem anderen Gebiet bei den Muʿtaziliten) das allererste Erwachen des muslimischen Philosophierens nachzuweisen, das bei der Berührung mit der hellenistischen Wissenschaft erfolgte. Es zeigt sich bei ihnen in dem systematischen Gebrauch des Wortes *ʿaḳl*, Intellekt, zur Bezeichnung des *principium individuationis*, das den Menschen konstituiert. Das hat sie nicht nur zu der oben analysierten abstrakten allegorischen Exegese geführt, wo die Dialektik der Logik weicht, sondern auch zur direkten Annahme wissenschaftlicher Grundlagen, natürlicher Konstanten; so zur Berücksichtigung der arithmetischen Eigenschaften (Zahlen 3, 5, 7, 9 usw.), die die Berechnung des astronomischen Kalenders ermöglichen (Neumonde: gegen die Sunniten), ferner zur Berücksichtigung der 4 Elemente und der „humores" (*ṭabāʾiʿ*) der spezifischen Heilmittel (*ʿaḳāḳīr*), der Grundlage der Medizin.

Ohne weiter zu gehen und ohne sich das ganze „Corpus" der hellenistischen Philosophie einzuverleiben, wie es die „Ikhwān al-Ṣafā'" versucht haben, hat der Ḳarmaṭismus doch viele Geister dafür vorbereitet, es zu verstehen; er stellte ihnen die alten Philosophen Griechenlands — Pythagoras, Empedokles, Platon, die Meister des Hermetismus (Agathodaimon u. a.) — als göttliche Propheten hin und spornte demgemäss seine Jünger dazu an, die von diesen Fremden stammenden

Digitized by Birzeit University Library

Werke ebenso unbedenklich wie den Ḳurʾān zu lesen.

Dieselbe Freiheit galt in geringerem Grade für gewisse persische Quellen (Bücher des Djāmāsp; die „Amshaspands" wurden nämlich als Propheten betrachtet) und sehr viel später auch für hinduistische.

VI. Die Rolle des Ḳarmatismus in der Entwicklung des Islām

Der Einfluss der ḳarmatischen Autoren, besonders der Enzyklopädie der „Treuen Freunde" (*Rasāʾil Iḫwān al-ṣafāʾ*) auf verschiedene muslimische Denker, die teils dem Sunnitentum, teils dem orthodoxen Imāmismus angehörten, ist beträchtlich gewesen.

In der Philosophie hat dieser Einfluss die Anregung gegeben zu der politischen Theorie des idealistischen Imāmismus (*istiʿdād li ʾl-nubūwa*) al-Fārābī's und Ibn Sīnā's (schon al-Rāzī polemisiert über diesen Gegenstand mit al-Kaiyālī), — zu dem Emanatismus der zehn *ʿuḳūl* (Ibn Sinā). Das berühmte Gleichnis von dem Autodidakten (Ḥaiy b. Yaḳẓān) soll auch ḳarmatischen Ursprungs sein [vgl. DRUSEN].

Ebenso dringen verschiedene ḳarmatische Infiltrationen in der dogmatischen Theologie durch: die abstrakte allegorische Exegese des Ḳurʾān, der *tanāsuḫ* des Ibn Ḥāʾiṭ und des Ibn Yanūsh und das *nūr Muḥammadī*.

In der Mystik tritt dies noch deutlicher hervor, von Sahl al-Tustarī [s. d.] bis al-Suhrawardī von Aleppo (*nūr ḳāhir*). Die Mystiker, die sich an dem Karmatismus reiben, gebrauchen doch seinen Wortschatz (al-Ḥallādj, al-Tawḥīdī, al-Ghazzālī; s. diese Art.). Ibn Taimiya hat mit Recht darauf hingewiesen, dass die sunnitischen Mystiker Andalusiens — Ibn Barradjān, Ibn Ḳasyi, ja sogar ihr Schüler, der grosse Mystiker Ibn al-ʿArabī [s. d.] — sich in ihren Werken ḳarmatische Lehren zu eigen gemacht haben. Wenn Ibn al-ʿArabī die fünf Phasen der schöpferischen Evolution und der gnostischen Involution (dieselbe Zahl bei al-Farghānī; bei ʿAbd al-Karīm al-Djīlī drei Phasen) definiert und wenn er in seinen monistischen Beschreibungen der grundlegenden Einheit des Seins (*waḥdat al-wudjūd*) gelegentlich der kurʾānischen Thematа vom Bund (*mīṯāḳ*) und der nächtlichen Himmelfahrt (*bāb kawsain*) den Geist (*rūḥ*) mit dem Intellekt (*ʿaḳl*) identifiziert, so nimmt er damit nur die ḳarmatische Exegese, wenn auch in abgeschwächter Form, wieder auf.

Die bemerkenswerte Organisation der Handwerke und der islāmischen Bruderschaften geht ebenfalls auf die Ḳarmaṭen zurück.

Literatur: Über die Quellen im allgemeinen s. L. Massignon in *Oriental studies presented to E. G. Browne* (Cambridge 1922), S. 329—38. Im einzelnen: *Rasāʾil Iḫwān al-ṣafāʾ* (Bombay 1302), II, 60—62, 88—91; IV, 182—217 usw.; Ḥamza al-Durzī, *Risāla mustaḳīma*; ders., *Risāla ḏāmigha* (im Drusen-Kanon); Muḳtanaʿ al-Durzī, *Risālat al-sitr ila ʾl-ʿaḳāʾa* (im Drusen-Kanon); Niẓām al-Mulk, *Siyāsatnāma*, übers. u. hrsg. v. Schefer (1893), Kap. XLVII; al-Ghazzālī, *Mustaẓhirī* (= *Streitschrift gegen die Bāṭinī-Mustaẓhiri*, ed. Goldziher, 1916); ders., *al-Ḳusṭās al-mustaḳīm* (Kairo o. J.); S. de Sacy, *Exposé sur les Druzes* (Paris 1838); S. Guyard, in den *Notices et extraits de la bibliothèque nationale*, XXII/1 (Paris 1874); E. Griffini, *Die jüngste ambrosianische Sammlung* (*ZDMG*, LXIX, 1915, S. 80—88); W. Ivanow, in *JRAS*, Juli 1919; de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain* (1. Ausg. 1862; 2. Ausg. 1880); ders., *Fin des Carmathes de Bahrayn*, in *JA*, 1895; Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid 1913).

KARRĀMĪYA, Sekte, benannt nach Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Karrām (Karām, Kirām; s. *Mīzān al-iʿtidāl*, III, 127; für weitere Ahnen: Ibn al-Athīr, *Kāmil*, VII, 149). Über diese Persönlichkeit, die den Beinamen al-Sidjistānī führt, gibt es eine ziemlich ausführliche Biographie bei al-Samʿānī, *Ansāb*, Fol. 476ᵇ, 477ᵃ. Hiernach gehörte er zu den Banū Nizār, wurde in einem Dorfe von Zarandj geboren, in Sidjistān erzogen und kam dann nach Khurāsān, wo er den Unterricht des Asketen Aḥmad b. Ḥarb (gest. 234 = 848/49) genoss; in Balkh hörte er Ibrāhīm b. Yūsuf al-Mākiyānī (gest. 257 = 870/71), in Merw ʿAlī b. Ḥadjar (gest. 244 = 858/59) und in Herāt ʿAbd Allāh b. Mālik b. Sulaimān. Er trug viele Traditionen im Namen von Aḥmad b. ʿAbd Allāh Djawybārī (gest. 247 = 861/62) und Muḥammad b. Tamīm Faryānānī vor: „Hätte er diese beiden gekannt, so würde er sie haben fahren lassen"; beide waren nämlich notorische Fälscher. Nach einem fünfjährigen Aufenthalt in Mekka kehrte er nach Sidjistān zurück, wo er sein gesamtes Eigentum verkaufte. Er begab sich nach Nīsābūr, wo er von dem Gouverneur Muḥammad b. Ṭāhir b. ʿAbd Allāh gefangen genommen wurde (nach *TA*, zweimal); nach seiner Freilassung im Jahre 251 (865/66) verliess er Nīsābūr und begab sich nach Jerusalem, wo er 255 (868/69) seine Tage beschloss. Das Heiligtum seiner dortigen Anhänger, das den Namen Khānikāh führt, wird von Muṭahhar b. Ṭāhir (*Kitāb al-badʾ wa ʾl-taʾrīkh*, ed. Huart, V, 149) hundert Jahre später erwähnt, ebenso von al-Muḳaddasī.

2. Lehren. Die Anschauungen dieses Mannes waren in einem Buch mit dem Titel *ʿAḏāb al-ḳabr*, „Die Grabesstrafe", dargelegt, aus welchem einige Stellen in ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī's *Farḳ bain al-firaḳ*, ed. Muḥammad Badr (Kairo 1328), S. 202—14, zitiert werden. Dort findet sich auch der vollständigste Bericht über die Sekte; mit einigen Mitgliedern derselben hatte der Verfasser disputiert. Ibn Karrām's theologische Hauptlehre, die bewirkte, dass seine Sekte zu den Muschabbiha gerechnet wurde, war, dass das göttliche Wesen eine Substanz (*diawhar*) sei; wofür einige seiner Anhänger „Körper" (*diism*) einsetzten, jedoch ohne menschliche Glieder, und in Kontakt (*mumāssa*, wofür euphemistisch *mulāḳāt* eingesetzt wurde) mit dem Thron, der im Raume lokalisiert sei. Dies war offenbar aus dem kurʾānischen *ʿala ʾl-ʿarshi ʾstawā* abgeleitet; seine sonstige Theologie könnte einen Versuch darstellen, die Kurʾānstellen in gewisse Teile der aristotelischen Philosophie hineinzuarbeiten, besonders die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidens und zwischen *dynamis* und *energeia*. So konnten seine Nachfolger behaupten, dass Gott „redend" war, bevor er redete, und dass er angebetet werden konnte, bevor es Anbeter gab. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt wurde mit der kurʾānischen Schöpfung durch einige spitzfindige Auskunftsmittel in Einklang gebracht; Gott, so lehrte er, ist mit gewissen Akzidentien behaftet, z. B. Wollen, Wahrnehmen, Sprechen, in Berührung Kommen; über solche Akzidentien habe er Macht, nicht aber über die Welt und die Gegenstände

Digitized by Birzeit University Library

darin, die nicht durch seinen Willen, sondern durch das Wort *kun* geschaffen worden seien. So konnte anscheinend das Tempus in *kun fa-yakūnu* seinen eigentlichen Sinn haben.

Eine andere Lehre, auf die in den *kalām*-Büchern oft angespielt wird, ist, dass der Glaube (*imān*) schon durch ein einmaliges Aussprechen der beiden *shahāda*'s konstituiert werde und weder Überzeugung noch Werke involviere. Diese Auffassung (obwohl der murdjiʾitischen sehr ähnlich) soll vor ihm niemand gehabt haben (Ibn Taimiya, *Kitāb al-īmān*, Kairo 1325, S. 57, wo sie ausführlich widerlegt wird). Seine übrigen Lehrmeinungen scheinen nach dem *Farḳ* eine gemässigte Tendenz gehabt zu haben. So wurden der Unfehlbarkeit der Propheten gewisse Grenzen gezogen und ein Grund gefunden (etwa im Stil von Ibn Ṭufail), weshalb diejenigen, die keine prophetische Botschaft erhalten hätten, doch an prophetische Sendungen glauben müssten; er behauptete, dass es zwei *imāme* gleichzeitig geben könnte und dass jeder von ihnen ein Recht auf die Treue seiner Jünger haben würde, falls sie beide verschiedener Meinung sein sollten. Seine Neuerungen in den *furūʿ* zielten darauf ab, das Gesetz biegsamer zu machen.

3. Geschichte der Sekte. Es scheint, dass die karrāmitische Lehre sich besonders in Khurāsān ausbreitete. Der Verfasser des *Farḳ* disputierte im Jahre 370 (980/81) mit einem Mitglied der Sekte in Gegenwart des sāmānidischen Befehlshabers Muḥammad b. Ibrāhīm b. Simdjūr. Die Lehre wurde durch Sabuktakīn von Ghazna begünstigt, aus Hochachtung vor dem Asketismus des Abū Bakr Isḥāḳ b. Maḥmashādh (gest. 383 = 993/94), des damaligen Oberhauptes des Karrāmī's, der 5 000 *dhimmī*'s bekehrt haben soll. Dessen Sohn Muḥammad ermutigte den Maḥmūd b. Sabuktakīn zu einer heftigen Verfolgung der Bāṭiniya; das scheint in der Biographie des Sūfī Abū Saʿīd (357—440 = 967—1049; ed. Zhukowski, 1899, I, 84—91) nachzuklingen, wo Isḥāḳ b. Maḥmashādh mit dem Ḳāḍī Ṣāʿid (einem Ḥanafiten) gemeinsame Sache gegen den Heiligen macht; die Zahl der Karrāmiten in Nīsābūr wird für diese Zeit auf 20 000 angegeben. Trotzdem beklagte sich dieser Ḳāḍī, der die Pilgerfahrt gemacht hatte und vom Khalifen al-Ḳādir ausgezeichnet worden war, im Jahre 403 (1012) bei Maḥmūd von Ghazna über die karrāmitische Häresie; Muḥammad b. Isḥāḳ sagte sich daraufhin von der Lehre los, während jeder, der ihr offen anhing, bestraft wurde. Trotzdem hielten auch fernerhin in Nīsābūr viele daran fest. Ibn al-Athīr erwähnt für 488 (1095) einen Bürgerkrieg in dieser Stadt zwischen den Karrāmis und den vereinigten Kräften der Ḥanafiten und Shāfiʿiten; die Häupter der beiden Parteien waren Nachkommen der Häupter zu Maḥmūd's Zeit. Yāḳūt erwähnt (s. v. Bidjistān) einen karrāmitischen Prediger, der in der Mitte des sechsten Jahrhunderts in Nīsābūr populär wurde, und auch ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī (gest. 561 = 1165/66; *Ghunya*, Kairo 1288, I, 81) lässt durchblicken, dass sie zu seiner Zeit in Khurāsān noch zahlreich waren. Ebenso hält sie Fakhr al-Dīn al-Rāzī (gest. 606 = 1209/10; *Asās al-taḳdīs*, Kairo 1328, S. 96—98) offenbar für noch existierend. Die Sekte wurde jedoch wahrscheinlich so gut wie ausgerottet, als die Statthalter Činghiz Khān's die Bewohner von Khurāsān niedermetzelten. Wenn Schriftsteller späterer Zeiten auf ihre Lehren anspielen (z. B. Ibn Taimiya und der Verfasser der *Mawāḳif*), so beziehen sie ihre Wissenschaft wohl aus älteren Werken. Nach J. Ribera (*Disertaciones y Opúsculos*, Madrid 1928, I. 380 f.) sollen sie das Mönchtum gefördert und *madrasas* eingeführt haben.

4. Literatur der Sekte. Im *Farḳ* wird angegeben, dass die Sekte in drei kleinere Sekten zerfiel, die jedoch gegeneinander Duldung übten. Sie hiessen Ḥaḳḳāḳiya(?), Ṭarāʾiḳiya(?) und Isḥāḳiya. Al-Shahrastānī erwähnt zwölf kleinere Sekten, von denen er sechs aufzählt: Isḥāḳiya (wie oben), ʿĀbidiya, Nūniya, Zarībiya, Wāḥidiya und Haiṣamiya. Von diesen hiess die erste zweifellos nach dem oben erwähnten Isḥāḳ, während die letzte nach einem Muḥammad b. al-Haiṣam genannt war, der im *Mīzān* ihr *mutakallim* heisst. Die Werke, in denen die Begründer dieser kleineren Sekten ihre Anschauungen vortrugen, scheinen nur wenig bekannt geworden zu sein; der Verfasser des *Bayān Farsane*, I, 152 Text) kennt, obwohl er in Ghazna lebte, nur gerade den Namen der grössten Sekte; und ʿAbd al-Ḳādir (*a. a. O.*) irrt sich bei der Angabe der Namen von karrāmitischen Autoritäten immerfort. Das Werk des Gründers der Sekte, *ʿAdhāb al-ḳabr*, scheint nur aus den Zitaten im *Farḳ* bekannt zu sein.

Literatur: Ausser den oben zitierten Werken siehe auch al-ʿUtbī, *al-Kitāb al-yamīnī* (Delhi 1847), S. 429 ff. (Kairo 1286, II, 315 ff.); Maḳrīzī, *Khiṭaṭ*, II, 357; van Vloten, in *Actes du XIe Congrès intern. des Orientalistes* (Paris 1899), 3. Abt., S. 114; M. Horten, *Die philosoph. Systeme*, S. 340 ff.; Barthold, *Turkestan* usw., S. 306.

ḲĀRŪN, ein Name der im Ḳurʾān dreimal vorkommt: Sūra XXVIII, 76—82, XXIX, 38 und XI, 25. An der zweiten und dritten von diesen Stellen ist er wie Hāmān ein Ungläubiger, der den Firʿawn (Pharao) bei der Bedrückung der Juden unterstützt; er tritt dem Mūsā (Moses) stolz gegenüber und nennt ihn einen Zauberer und Lügner. In Sūrā XXVIII ist er der biblische Ḳoraḥ (Num. XVI) und beträgt sich stolz gegen die Leute des Mūsā, aber auf grund seines ungeheuren Reichtums, den er wegen seines Wissens bekommen zu haben glaubt (*ʿalā ʿilmⁿ ʿindī*). Er prahlt mit seinem Reichtum und wird mitsamt seinem Palast (*dār*) von der Erde verschlungen, ein warnendes Beispiel dafür, wie es denen ergeht, die die vergänglichen Güter dieser Welt dem bleibenden Reichtum vorziehen, den Allāh in der anderen Welt verleiht, und den man sich durch Almosengeben, Demut und Rechtschaffenheit verdienen kann. Offenbar ist dies der moralisierende Nachklang einer Geschichte, die Muḥammad einmal gehört, aber nur ungenau behalten hatte. Hierzu haben die Kommentatoren und Kompilatoren der prophetischen Ḳiṣaṣ eine lange und verwickelte Legende hinzugefügt, die ganz oder teilweise aus der rabbinischen Literatur entlehnt ist. Hierfür siehe auf rabbinischer Seite die *Jewish Encyclopedia*, VII, 556 ff. und auf muslimischer Seite die Anmerkungen in Sale's Ḳurʾān-Übersetzung und al-Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ* (Kairo 1314), S. 120 ff. Es liegt auf der Hand, dass Hāmān zu einem Diener des Pharao gemacht worden ist, weil er in der rabbinischen Literatur wegen seines durch Raub erworbenen Reichtums mit Ḳoraḥ zusammengebracht wird. Die Legende von Ḳārūn hat zwei besondere Ausgestaltungen erfahren: 1. Auf Grund seines Reichtums und seines Wissens (s. o. und Sūrā XXVIII,

Digitized by Beirut University Library

78) ist er einer der Begründer der Alchemie geworden. Vergleiche die Vorbemerkung des *Fihrist* über Alchemie (S. 352); auch al-Masʿūdī spielt darauf an (*Murūdj al-Dhahab*, VIII, 177). 2. In Ägypten ist sein Name mit Seen verknüpft. So trägt der noch vorhandene Überrest des Moeris-Sees im Faiyūm seinen Namen (Baedeker, *Ägypten*[6], S. 184; Joanna, *L'Egypte*, S. 611; Herodot, II, 149). Auch lag neben der Birkat al-Fīl südlich von Kairo, nahe der Ibn Ṭūlūn-Moschee, früher eine *Birkat Ḳārūn*, an die sich augenscheinlich übernatürliche Legenden knüpften. Al-Maḳrīzī beschreibt diesen See (*al-Khiṭaṭ*, Ausg. von 1325, III, 261 f.) und erzählt, dass Ḳāfūr, der daneben ein Gebäude errichten liess, von Djinnen aus seinem Hause vertrieben worden sein soll. Er spielt auch in der Geschichte von Djudar, dem Fischer, in Zotenberg's ägyptischer Fassung der „1001 Nacht" (Nacht 606—624, vgl. *Not. et Extr.*, XXVIII/1, 167 ff.) eine Rolle, namentlich als Ort, an den die Geister sich vor Zauberern flüchten. Von Hammer hat in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung dieser Geschichte (*Der Tausend und Einen Nacht noch nicht übersetzte Märchen*, usw., Übersetz. von Zinserling, II, 32; Übers. von Trébutien, I, 291) die Vermutung geäussert, dass Ḳārūn hier mit dem ägyptischen Charon verknüpft worden ist.

Literatur: al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XX, 62 ff.; ders., *Taʾrīkh*, Kairoer Druck, I, 229 ff.; ed. de Goeje I, 517—528; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib* (Kairo 1308), VI, 421 ff.; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (Kairo 1301), I, 87 ff.; A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, 2. Ausg. (Leipzig 1902), S. 153.

ḲASAM (A.), wozu das Verbum *aḳsama*, neben *yamīn* die allgemeine Bezeichnung des Eides. Da *ḳasama* „teilen" bedeutet, scheint hier der gewöhnliche Übergang zwischen den Bedeutungen „schneiden" und „entscheiden" vorzuliegen, so dass Ḳasam das entscheidende, starke Wort wäre (vgl. hebr. *ḳāsām*), während *hilf* mit dem Verbum *ḥalafa*, womit auch das Schwören bezeichnet wird, eigentlich speziellen Verhältnissen gelten würde.

Bei den Arabern spielt der Eid im sozialen Leben eine grosse Rolle und wird von Zuhair (*Diwān*, I, 40) als das Hauptmittel, das Richtige zu erkennen, neben dem Befragen eines Obmannes und der unmittelbaren Klarheit erwähnt. Der Eid ist und der unmittelbaren Klarheit erwähnt. Der Eid ist das Wort, in welches der Schwörende seine ganze Stärke hineinlegt. Da der Stamm eine geistige Einheit bildet, mit gemeinsamer Verantwortung, wird der Eid in wichtigen Sachen ein Stammeseid. Dieser, *ḳasāma* genannt, besteht darin, dass 50 Männer des Stammes auf ihr Recht schwören; das kann sowohl ein Klägereid wie ein Reinigungseid sein. Die Beteiligten schwören nicht als Zeugen — sie brauchen bei der Tat nicht zugegen gewesen zu sein — sondern als Verantwortliche. Dass der Schwörende seine ganze Seele auf das Wort einsetzt, wird oft im Schwurworte ausgedrückt. Er schwört bei seiner Seele oder bei seinem Leben (*bi-nafsī*, *bi-ḥayātī*, *la-ʿamrī* oder nur *ʿamrī*), bei seiner Ehre und Kraft oder bei speziellen Dingen, an welche die Ehre geknüpft ist, wie z. B. den Stirnlocken oder der Lanze; dieser Eid ist genau derselbe wie der bei dem Stamme oder bei der Verwandtschaft geschworene, oder der sehr gewöhnliche Eid bei den Vätern (*wa-abī*, *wa-djaddika* u. a.) und bei dem Gotte, der das Leben des Schwörenden trägt, im Ḥidjāz besonders bei Manāt, al-ʿUzzā und al-Lāt; auf islāmischem Grunde schwört man ebenso bei der Religion. Der Schwörende setzt alle seine Werte auf das Wort ein. Voraussetzung ist, dass Lüge und Unrecht negative Kräfte sind, so dass ein Falschschwur die Seele und ihre Werte aufs Spiel setzt. Der Eid ist eine Gottesverpflichtung (*ʿahdu ʾllāhi*, *mīthāḳu ʾllāhi*, *dhimmatu ʾllāhi*), und wer den Eid schwörend lügt oder das Wort nicht erfüllt (*wafāʾ*), untergräbt er die eigene Seele und kränkt das göttliche Wesen. Deshalb hat der Eid oft die Form einer hypothetischen Lossagung (*barāʾa*) von den höchsten Werten des Schwörenden, z.B. *ana barīʾun min ḥawli ʾllāhi wa-ḳuwwatihi in faʿaltu kadhā*, „ich bin gelöst von Gottes Kraft und Stärke, wenn ich so tue". Formeln dieser Art sind gewöhnlich im Beamteneid der verschiedenen Religionsanhänger im Mamlūkenreich (al-ʿUmarī, *al-Taʿrīf bi ʾl-muṣṭalaḥ al-sharīf*, Kairo 1312, S. 146—164; al-Ḳalḳashandī, *Ṣubḥ al-aʿshā*, XIII, Kairo 1337 [1918], S. 205 ff.). Der *barāʾa*-Eid ist mit einer anderen Eidesform, der hypothetischen Selbstverfluchung, verwandt. Diese hat etwa folgende Form: „Allāh töte mich, wenn ich dich nicht töte!"; „ich will Blut essen, wenn ich das und das nicht tue!". Diese Schwurform wird in der *liʿān*-Zeremonie gebraucht, wenn Eheleute im Falle vermeintlicher Untreue gegeneinander schwören (Sūra XXIV, 6—9; vgl. Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 192). Auch die Verfluchung kann den positiven Wert einer Verstärkung der Aussage haben, wie in *ḳatalahu ʾllāhu mā ashdiaʿahu*, d. i. „Allāh töte ihn! Wie mutig er ist!" Der Fluch wird hier *li ʾl-taʿadidjūb* gebraucht, wie Sūra LXXIV, 19, 20 (s. al-Baiḍāwī z. St.).

Mit der hypothetischen Selbstverfluchung ist wieder der Gelübdeeid verwandt. Dieser kommt bei den Arabern vor allem als Racheeid, überhaupt als Eid vor dem Kampfe [s. NADHR], vor. Der Betreffende weiht sich dadurch und nimmt eine verstärkte Verpflichtung (*ʿahd*) auf sich. Umgekehrt kann man seine Aussage dadurch erhärten, dass man sich im Falle des Wortbruchs eine besondere Verpflichtung auferlegt. Diese Verpflichtung, die natürlich einen unverbrüchlichen Charakter tragen muss, besteht gewöhnlich in einem von 3 Dingen: Hingabe seiner Kamele als Opfertiere, Freilassung seiner Sklaven und Sklavinnen oder Scheidung von seiner Frau. Diese Verpflichtungen können dann mehr oder weniger erschwert werden; so kann man erklären, alle jetzigen und künftigen Frauen und Sklaven verstossen, bzw. freilassen zu wollen, eine Eidesart, die übrigens von al-Shāfiʿī verpönt wird, aber nichtsdestoweniger oft vorkommt.

Beim Ablegen des Eides ist man darauf bedacht, seinem Charakter als starkem, heiligem Worte gerecht zu werden. Am besten schwört man an heiligen Orten, in alter Zeit neben dem heiligen Stein oder dem Gottesbild (*Aghānī*[1], IX, 9 f.). Vor allem schwur man vor dem Islām wie später an der Kaʿba (Ibn Hishām, S. 317; Ibn al-Kalbī, S. 19; al-Ṭabarī, III, 861), besonders bei al-Ḥaṭīm (al-Ṭabarī, I, 3464); dieser Eid ist noch heute besonders stark (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 306; al-Batanūnī, *al-Riḥla al-Ḥidjāziya*, Kairo 1329, S. 127). Man schwört bei den Gräbern der Heiligen, indem man die Hand an das Grab legt (s. z.B. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, S. 311; Musil, *Arabia Petraea*, III, 338, 342). So schwört man in der Moschee, besonders

Digitized by Birzeit University Library

auf dem *minbar* (z.B. al-Ṭabarī, II, 92). Besondere Zeiten erhärten den Schwur, und zwar die Zeit nach der *ṣalāt al-ʿaṣr* (s. Goldziher, in *Archiv f. Religionswiss.*, IX, 297 ff.). Schwur in Verbindung mit Opfer wird aus vorislāmischer Zeit bezeugt (Zuhaïr, I, 50; *Ḥamāsa*, S. 423, 19). Schwüre bei den Opfertieren kommen oft vor, noch öfter solche bei dem Herrn der Opfertiere (z.B. *Ḥamāsa*, S. 715, Vers 6). Unter den althergebrachten Schwurriten ist der *hūla*-Eid zu erwähnen. Nach al-Ḏjawharī, *Ṣiḥāḥ* s.v. besteht er darin, dass beim Feuer des Stammes, in welches Salz geworfen ist, geschworen wird. Dieser von al-Ḳumait u.a. bezeugte Ritus (*al-Hāshimiyyāt*, ed. Horovitz, Nr. 4, Vers 36; Ḏjāḥiẓ, *Bayān* [Kairo 1927], III, 3 f.) ist noch lebendig (Landberg, *Arabica*, V, 133 f.). Im heutigen Gebrauch wird oft der Zauberkreis verwendet; in diesen, der bisweilen durch Querlinien geteilt ist, wird oft irgend etwas hineingelegt: Mist, Asche oder ein Läppchen Zeug. Ein feierlicher Eid ist es, wenn in der Mitte des Kreises ein Schwert in die Erde gesteckt wird und Ameisen dabei hingelegt werden; das ist der *shemle wa-nemle*-Schwur. Oder man nimmt ein Stückchen Holz in die Hand und schwört „beim Leben dieses Holzes"; das ist *dīn al-ʿud*. Andere völkische Sitten könnten noch erwähnt werden; man legt die Hand an den Zeltpfahl, nimmt Brot und Kaffee in die Hand, wendet sich nach der *ḳibla* usw. (s. die Werke von Musil, Jaussen, Landberg, Burckhardt und Doughty). Die Erhärtung des Eides durch besondere Massnahmen ist im offiziellen Islām als *taḡlīẓ al-yamīn* oder *taʿẓīm al-yamīn* anerkannt; so legt man den Ḳurʾān oder al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* in seinen Schoss, während man schwört (vgl. Goldziher, *Die Ẓāhiriten*, S. 115; Lane, *Manners and Customs*, 3. Ausg., I, 168, 470). Starke Eide können *aimān bāligha* genannt werden (Sūra LXVIII, 39; vgl. *ḏjahd aimānihim*: Sūra V, 58; VI, 109; XVI, 40).

Die Schwurformeln drücken den Inhalt des Eides aus. Wenn von den speziellen Eidesarten wie Flucheid und Gelübdeeid abgesehen wird, ist die gewöhnliche Form, dass derjenige, bei dem man schwört, durch die Schwurpartikel eingeführt wird. Die gewöhnlichsten Schwurpartikeln sind *bi*, *ta* und *wa*, die in feierlichen Eiden alle gebraucht werden (*wa'llāhi wa-bi'llāhi wa-ta'llāhi*); die beiden letztgenannten werden nicht so unbeschränkt gebraucht wie *bi*. Die Partikel *bi* ist die bekannte Präposition „in Verbindung mit", *ta* wird die Endung eines Wortes wie *amānata* oder *ḥayāta* sein, *wa* eine Verstärkungspartikel wie *la*, das vor allem in der Formel *la-ʿamrī*, *la-ʿamruka*, „bei meinem (deinem) Leben" usw., verwendet wird. Auch andere Deutepartikeln kommen als Schwurpartikeln vor.

Wie man am heiligen Ort oder am Opfer schwört, so wird der Eid geschworen bei dem Orte oder dem Opfer, bzw. bei deren Herrn. Die Kaʿba und was zu ihr gehört wird wie das Pilgerfest mit immer neuen Ausdrücken in den Schwüren erwähnt. Die alten Araber schwuren naturgemäss vor allem bei ihren Göttern und Vätern. Die *kāhine* schwuren oft bei Naturerscheinungen (Ibn Hishām, S. 11, 4). Zu dem Charakter des Eides stimmt es, dass im Islām nur der Eid bei Allāh erlaubt ist, dass aber andererseits Schwüre bei Vätern, bei Heiligen und besonders beim Propheten zum alltäglichen Leben gehören. Der Eid bei den Vätern wurde besonders vom Propheten verpönt, jedoch wird er gelegentlich von ʿUmar und von Abū Bakr, ja sogar vom Propheten selbst gesprochen (Muslim, Kommentar von al-Nawawī, IV, 99). Gut muslimisch wird der Eid, wenn man sagt „beim Herrn meines Vaters", wie „beim Herrn der Kaʿba, der Opfertiere" usw. Die Formel kann Gott als Zeugen nennen, wie „Gott weiss, dass ich nicht lüge", „Gott ist Zeuge, dass ich dies sage" usw. Oft wird Gott in der Formel näher beschrieben; man sagt „bei dem, der Muḥammed mit der Wahrheit geschickt hat", wo ein Jude „Mūsā" für „Muḥammad" sagt. So kann der Eid den bestimmten Situationen angepasst werden; viele haben bestimmte Lieblingsschwüre, der Prophet z.B. „bei dem, in dessen Hand meine Seele ist" u.a. Durch drei- oder mehrmaliges Wiederholen der Formel wird der Eid stärker.

Promissorische Eide werden gelöst, wenn man sie erfüllt (*abarra* od. *ḥallala yamīnan*). Derjenige, dem etwas zugeschworen ist, kann jedoch auch dem Schwörer seinen Eid lösen. Dieser kann auch selbst, wenn höhere Zwecke es fordern, den Eid aufheben. Sowohl aus islāmischer wie aus vorislāmischer Zeit ist es bezeugt, dass eine derartige feierliche Erklärung mit dem Ablegen, bzw. Zerreissen gewisser Kleidungsstücke begleitet wurde (al-Wākidī, Übers. von Wellhausen, S. 197; al-Ṭabarī, III, 862). Das Lösen des bindenden Wortes geschieht bei den heutigen Beduinen durch ein Opfer. Man kann mit dem Eide andere binden, wenn man sie beschwört. Die Formel ist oft dieser Art: „Ich zitierte (*nashada*) dir Gott!" oder: „Ich erwähne (*dhakkara*) dir Gott!" Aber es ist ein Eid des Sprechenden, und es hängt vom Verhältnis zwischen dem Schwörenden und dem Beschworenen ab, ob dieser den Eid lösen will; in derartigen Schwurformeln wird deshalb oft auf ihre gegenseitige Freundschaft oder Verwandtschaft hingewiesen. Auch Gott kann man beschwören. „Ein Gottesdiener ist derjenige, dem Gott, wenn er ihn beschwört, seinen Eid löst" (al-Bukhārī, *Kitāb al-Ṣulḥ*, b. 8; *al-Ḏjihād*, b. 12). Das Beschwören Gottes wird eindringlicher gemacht, wenn man es durch einer seiner Lieblinge, wie den Propheten, tut (*tawassul bi 'l-nabī*).

Zwischen dem völkischen Gebrauch des Eides bei den Arabern und im Islām lässt sich, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, kein prinzipieller Unterschied feststellen. Aber es gibt besondere islāmische Regeln betreffend den Eid. Im Ḳurʾān sind besonders in den älteren Sūren die von den Kāhinen bekannten Schwüre bei Naturerscheinungen gewöhnlich (Sūra LVI, 74; LXXXI, 15—18; LXXXVI, 1; LXXXIX, 1—3; XCI, 1—7 u.a.); auch wird bei dem Ḳurʾān (XXXVI, 1; XXXVIII, 1; XLIV, 1; L, 1), bei den Engeln (XXXVII, 1), beim jüngsten Tag (LXXVII, 1) usw. geschworen. Für den Gebrauch des Eides sind besonders zwei Ḳurʾānstellen von Bedeutung. Sūra V, 91 und II, 224 f. heisst es, dass unbesonnene Ausdrücke (*laghw*) in den Eiden (gebrochen und) gesühnt werden können. Der Zusammenhang an beiden Stellen macht es wahrscheinlich, dass die Aussagen sich auf Enthaltungsschwüre, teils Speisen, teils Frauen betreffend, beziehen. Schwüre der letztgenannten Art, *īlāʾ* genannt, werden im Anschluss an II, 224 f. auf 4 Monate beschränkt (II, 226), nach welcher Zeit sie gesühnt werden müssen, oder der Mann muss die Frau verstossen; ein spezielles Gelübde dieser Art, *ẓihār*, in welchem der Ehemann sagt: „Du bist mir wie der Rücken meiner Mutter (*ka-ẓahri ummī*)", wird Sūra XXXIII

Digitized by Birzeit University Library

4, LVIII, 2, 4 f. besonders verurteilt (s. Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes* [1910], S. 224 ff.; Sachau, *Muh. Recht* [1897], S. 13, 68 ff.).

Die Sühne solcher Schwüre nach deren Bereuung scheint von den Juden übernommen zu sein (vgl. *Mishna, Neḏārim* und Lev. V, 4 f.). Sūra LXVI, 2 heisst es: „Allāh hat euch die Lösung eurer Eide vorgeschrieben", und die Vorschrift wird auf einen Fall angewandt, wo der Prophet seiner Frau Ḥafṣa geschworen hatte, sich der Sklavin Māriya fernzuhalten, was er später bereute (vgl. al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVIII, S. 90 ff.).

Von Ḥadīthen sind vor allem zu erwähnen ein Wort des Propheten: „Ich schwöre keinen Eid, ohne dass ich, wenn ich einsehe, dass ein anderer besser ist, meinen Eid sühnte und den besseren annähme". In dieser und ähnlichen Aussagen, die von al-Buḵhārī, Muslim und den anderen Traditionssammlern (s. *Kitāb al-aimān wa 'l-nuḏhūr*) gesammelt sind, wird die Sühnung von Eiden nicht nur, wo es sich um Enthaltungsschwüre handelt, empfohlen. Andererseits wird im Ḳur'ān und Ḥadīth eingeschärft, dass man die Eide halten soll. Aber ein Eid muss immer einem höheren Gesichtspunkt weichen. Deshalb wird empfohlen, den Eid nicht ohne *al-istiṯnā'* (die Hinzufügung „so Gott will") zu sprechen.

Diese Äusserungen des Ḳur'ān und der *sunna* bilden die Grundlage des *fiḳh*-Systems. Nach diesem muss der Schwörende *mukallaf* sein, er muss freiwillig und bewusst handeln und den Eid beabsichtigen. Eine Sünde zu begehen, darf er nicht schwören; die Ansichten sind geteilt darüber, ob ein derartiger Eid überhaupt gültig ist. Man darf nur bei Gott, entweder bei seinem Wesen oder einem seiner Namen oder einem seiner Attribute schwören. Der Eid bei dem Propheten wird von einigen Ḥanbaliten anerkannt, sonst allgemein als ungültig betrachtet. Der oben erwähnte *barā'a*-Eid wird im System nicht anerkannt. Eidbruch, *ḥinth*, ist nach dem System in gewissen Fällen erforderlich, und zwar wenn jemand geschworen hat, eine Sünde zu begehen. Der oben genannte *īlā'* muss nach 4 Monaten gebrochen werden, wenn der Mann die Frau nicht verstösst; nach dem *ẓihār* muss die Frau sofort verstossen oder das Gelübde muss gesühnt werden.

Die Sühne, *kaffāra*, besteht nach Sūra V, 91 in Freilassung eines Sklaven, Speisung von 10 Armen oder Bekleidung von ebenso vielen; für diejenigen, welche dies nicht leisten können, gilt dreitägiges Fasten. Die Leistungen werden in den *fiḳh*-Büchern genauer umschrieben. Beim *īlā'* ist die Sühne dieselbe wie bei anderen Eiden, während sie beim *ẓihār* im Freilassen eines gläubigen Sklaven oder zweimonatigem Fasten oder Speisung von 60 Armen besteht (Sūra LVIII, 4—5). Das islāmische Gesetz erkennt sowohl den assertorischen wie den promissorischen Eid an. Im Prozess kommt nur der erstgenannte vor. Eine Sonderstellung nimmt die von den alten Arabern übernommene, oben erwähnte *ḳasāma* ein. Sie ist im Islām auf Prozess nach Totschlag beschränkt worden und besteht in 50 Schwüren, die von einer oder mehreren Personen geschworen werden können. Der Eid wird dem Kläger auferlegt, aber nur beim Vorhandensein von gewissen Indizien (*lawṯh*), die regulär festgestellt werden müssen. Lehnt der Kläger den Eid ab, so werden die 50 Eide dem Verklagten zugeschoben; lehnt dieser ab, dann wieder dem Kläger. Sonst gilt im Islām der Grundsatz, dass der Beweis dem Kläger, der Eid dem Verklagten obliegt. Zeugen schwören im allgemeinen nicht; ausgenommen sind Zeugen, welche das Testieren eines in der Fremde gestorbenen Testators vorbringen (Sūra V, 105). Auch wenn der Kläger nur einen der 2 erforderlichen Zeugen hat, kann der Eid einer der Parteien an die Stelle des zweiten Zeugen treten. Wenn der Kläger keine gültigen Beweise hat, wird der Eid dem Verklagten zugeschoben; lehnt dieser ihn ab, wird er dem Kläger auferlegt (*yamīn al-radd*). Der falsche Eid wegen etwas Vergangenem wird von den muslimischen Gelehrten *yamīn al-ghamūs* genannt, ein Ausdruck, der ursprünglich einen besonders bindenden Schwur bezeichnet hat. Derartige Eide können nach shāfi'itischer Lehre auf obige Weise gesühnt werden, nach anderen Auffassungen nicht. Nach diesen gilt die Sühne also nur bei promissorischen Eiden.

Der Formalismus des Systems öffnet den Weg für allerlei Kniffe, durch welche ein Eid gebrochen, aber doch formaliter gehalten werden kann. So entstand eine ganze Literatur über Kniffe; am bekanntesten ist al-Khaṣṣāf, *Kitāb al-ḥiyal wa 'l-maḵhāriḏ* (herausg. von Joseph Schacht, autographiert Hannover 1923; gedruckt in Kairo 1314); al-Ḳazwīnī, *Kitāb al-ḥiyal fī 'l-fiḳh*, ed. J. Schacht, Hannover 1924; vgl. *Der Islam*, XV, 211 ff.

Literatur: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* [2] (1897), S. 128 f., 186 ff.; I. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I (1896), 1—120; G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben* [2] (1897), S. 174, 219; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes* (1910), S. 192, 225 f., 266—70, 315 f.; E. Sachau, *Muhammedanisches Recht* (1897), s. Register; Johs. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten ... sowie die Stellung des Eides im Islam* (1914).

KASB (A.), Infinitiv des Verbums *kasaba*. Die Wurzel *k-s-b* kommt im Ḳur'ān häufig vor, u. zw. in der Bedeutung „suchen", „erlangen", „erwerben", „wirken" (Gutes und Böses); vgl. C. C. Torrey, *The Commercial Theological Terms in the Koran* (Strassburger Dissertation; Leiden 1892), S. 27 ff. und Nöldeke's Anm. dazu. Die Stämme I und VIII werden synonym gebraucht, obgleich al-Baiḍāwī zu Sūra II, 286 (Ausg. v. Fleischer, I, 143, 21), im Anschluss an al-Zamaḵhsharī zu derselben Stelle, darzulegen sucht, dass im VIII. Stamm die persönliche, auf die Befriedigung der eigenen Wünsche gerichtete Tätigkeit (*i'timāl*) mehr hervortritt. Daher bedeuten *kasb* und *iktisāb* ungefähr dasselbe. Kasb hat zwei technische Anwendungsarten: 1. Es ist gleichbedeutend mit dem *iktisāb* der Ash'ariten. „Die Handlung eines Geschöpfes ist von Allāh erschaffen, hervorgebracht, ins Leben gerufen, aber erworben" (*maksūb*) von dem sie wird aber sie wird mit des Geschöpfes Geschöpfe, d. h. sie wird mit des Geschöpfes Kraft und Willen in Verbindung gebracht, ohne dass es darauf irgend eine Wirkung ausübte oder dass es darauf irgend eine Wirkung ausübte; es ist irgend etwas zu ihrer Existenz hinzutäte; es ist irgend etwas zu ihrer Existenz hinzutäte; es ist nur ein Erscheinungsort (*maḥall*) für sie" (al-Djurdjānī zu den *Mawāḳif* von al-Idjī, Būlāḳ 1266, S. 515). Al-Ghazzālī zog, vielleicht in dem Wunsche, die persönliche Note zu betonen, *iktisāb* vor; vgl. eine Darlegung im *Ihyā'* (Ausg. mit Komm. von al-Murtaḍā al-Zabīdī, II, 165 ff.) und die

nischen Ausdrücke dar. Al-Sanūsī gebraucht in seiner *Muḳaddima* (Ausg. v. Luciani, S. 68 ff., auch die Anmerkung zu S. 237) *iktisāb* nur zweimal und offensichtlich in demselben Sinne wie Kasb; seine Darlegung ist eine Erweiterung derjenigen von al-Ḏjurdjānī. Diese Kasb-Frage ist die spitzfindigste in dem ganzen muslimischen *kalām* („*adaḳḳ min kasb al-Aš'arī*"), aber es lässt sich vermuten, dass al-Aš'arī nur unser Bewusstsein von der Willensfreiheit darlegen wollte, und dass seine Erklärung darauf hinauslief, dass dieses Bewusstsein eine besondere, von Allāh im Geiste bewirkte Schöpfung sei; der Mensch war für ihn ein Automat mit Bewusstsein als Teil der Maschinerie. Die späteren Mutakallims wendeten, besonders unter dem Einfluss des mehr ethischen mātūridītischen Systems, die Sache anders; vgl. z. B. al-Taftāzānī in seinem Kommentar zu den *'Aḳā'id* von al-Nasafī (einem Mātūrīdīten; Kairo 1321, S. 98 ff.). — 2. Die Adjektiva *kasbī* und *iktisābī* werden auf dasjenige Wissen (*'ilm*) angewendet, das erschaffene Dinge betrifft und durch die willkürliche (*ikhtiyārī*) Verwendung sekundärer Ursachen (*asbāb*) erlangt wird, z. B. (*a*) durch Verstand und Erwägung von Prämissen bei der Deduktion und (*b*) durch Hinhören und Hinsehen. *Kasbī* und *iktisābī* haben also einen weiteren Sinn als *istidlālī*, das nur von Urteilen gebraucht wird. *Ḍarūrī*, „notwendig", wird zuweilen dem *iktisābī* und zuweilen dem *istidlālī* entgegengesetzt. Andere treffen folgende Anordnung: Wissen in einem erschaffenen Wesen ist von zweierlei Art: (*a*) *ḍarūrī* und (*b*) *iktisābī*; bei der Erwerbung von *b* sind die *asbāb* von dreierlei Art: die gesunden Sinne, vertrauenswürdige Erzählung und vernünftige Überlegung *naẓar*. Der *naẓar* ist von doppelter Art: unmittelbare Intuition (*badīha*) und *istidlāl*, Folgerung (al-Taftāzānī zu den *'Aḳā'id* von al-Nasafī, S. 39 f.; ebenso al-Ḏjurdjānī zu den *Mawāḳif*, S. 16, 21).

Literatur: ist oben gegeben; ausserdem: F. L. Bakker, *De verhouding tusschen de almacht Gods en de zedelijke verantw. v. d. mensch i. d. Islam*, Diss. Vrije Univ. Amsterdam, 1922. Für beide Anwendungen vgl. noch *Dict. of Techn. Terms*, S. 1243 f.

KASHF (A.), eigentlich „Abdeckung". Das Wort hat zwei technische Anwendungen. 1. In der Prosodie ist es die Elision des siebenten, vokalisierten Konsonanten in dem Fusse *mafā'ilātu*, der dadurch zu *mafā'ilā* und weiterhin zu *mafā'ilun* wird — eine Kombination von *waḳf* und *ḳaṣf*. Dies wird oft *ḳaṣf*, „Abschneidung", genannt, was sinngemässer ist; jedoch ist diese Wurzel mit unglücklichen Assoziationen verknüpft (Freytag, *Darstellung der arabischen Verskunst*, S. 87; De Sacy, *Grammaire Arabe* [2], II; ders., *Traité de la prosodie*, Taf. III; Garcin de Tassy, *Rhétorique et prosodie*, S. 241; al-Ḏjurdjānī, *al-Ta'rīfāt*, unter *kaṣf*). — 2. Im emotionellen religiösen Leben (*tasawwuf*) ist Kashf der umfassendste Ausdruck für die Enthüllung, die dem Mystiker zuteil wird. Bei sorgfältigerer Analyse werden gewöhnlich drei Stufen unterschieden: (*a*) *muḥāḍara*, wobei der Verstand (*'aḳl*) durch Beweise (*burhān*) zum Ziele zu gelangen sucht; (*b*) *mukāshafa*, wobei überliefertes Wissen (*'ilm*) die Erkenntnis durch Erklärung (*bayān*) erstrebt; (*c*) *mushāhada*, durch unmittelbare persönliche Erfahrung (*ma'rifa*). Durch (*a*) erlangen die *aṣḥāb al-'uḳūl* den *'ilm al-yaḳīn*; diese Art der Erkenntnis liegt noch im Bereiche der Vernunft und ist kein eigentlicher Kashf. Durch (*b*) erlangen die *aṣḥāb al-'ulūm* das *'ain al-yaḳīn*, und durch (*c*) wird *aṣḥāb al-ma'ārif* das *ḥaḳḳ al-yaḳīn*. Letzteres ist das unmittelbare Schauen Gottes und wird zuweilen *mu'āyana* genannt. Vgl. al-Kushairī, *al-Risāla*, Ausg. mit Kommentar von Zakariyā' al-Anṣārī und al-'Arūsī (Būlāḳ 1290), II, 79 ff.; al-Anṣārī und R. Hartmann, *al-Kuschairis Darstellung* und dazu R. Hartmann, *al-Kuschairis Darstellung des Ṣūfitums* (*Türk. Bibl.*, XVIII), S. 72 ff.; al-Hudjwīrī, *Kashf al-maḥdjūb*, Übers. von Nicholson, S. 373 ff. und im Index.

Literatur: ist oben gegeben; für beide Anwendungen vgl. auch *Dict. of Techn. Terms*, II, 1254.

KAṢHKŪL (P.), eine ovale, an einer Kette von der Schulter herabhängende Schale aus Metall, der Holz oder eine halbe Kokosnuss-Schale bzw. Kürbisflasche, in welche die Derwische die Almosen legen, die sie einsammeln, die Nahrung, die man ihnen gibt. Die Etymologie dieses Wortes ist dunkel; es gibt eine volkstümliche, die bei den Persern gangbar ist: *kash*, „zieh!" (Imper.) und *kūl* „Schulter", also was man auf die Schulter zieht; da aber bei alten Dichtern (Enwerī, Sai, Isferengī) eine Form *khaṣkūl* belegt ist, scheint diese Erklärung kaum annehmbar. Die Wörterbücher geben als erste Bedeutung „Bettler" und dann erst „(Trink-)Schale des Bettlers", schwerlich mit Recht.

In der Literatur bezeichnet dieses Wort ein Album, eine Blütenlese von allerhand Proben aus verschiedenen Quellen und im besonderen das *Kitāb al-kashkūl* von Bahā' al-Dīn al-'Āmilī (gest. 1030/1621).

Literatur: *Farhang-i rashīdī*, s. v. *khaṣkūl*; *Burhān-i ḳāṭi'*, s. v. *kashkūl*; R. du Mans, *État de la Perse en 1660* (ed. Schefer), S. 217; Ricaut, *État présent de l'empire ottoman*, franz. Übers. [2], Abbildung auf S. 465; Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians* [1], I, 337; A. von Kremer, *Topographie von Damascus*, II, 4; E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, S. 52.

KĀSIM AL-RASSĪ. [Siehe 'ALIDEN, ZAIDITEN].

AL-ḲAṢṬALLĀNĪ, ABU 'L-'ABBĀS AḤMAD B. MUḤAMMAD B. ABĪ BAKR AL-KHAṬĪB SHIHĀB AL-DĪN AL-SHĀFI'Ī, Traditionsgelehrter und Theologe, geb. am 12. Ḏhu 'l-Ḳa'da 851 (20. Jan. 1448) zu Kairo, wo er, abgesehen von zwei längeren Aufenthalten in Mekka, sein Leben als Prediger verbrachte, gest. am Freitag, dem 7. Muḥarram 923 (31. Jan. 1517). Seinen literarischen Ruhm verdankt er hauptsächlich seinem erschöpfenden Kommentar zum *Ṣaḥīḥ* des Bukhārī u. d. T. *Irshād al-sārī fī sharḥ al-Bukhārī*, der in zahlreichen Hss. und Drucken verbreitet ist; von diesen dürfte der älteste der von Būlāḳ 1267, demnächst der von Lucknow 1869 sein (andere in meiner *GAL*, I, 159). Glossen von Yaḥyā al-Anṣārī weist der Druck Kairo 1325/26 auf, solche von Ḥasan al-'Iḏwī (gest. 1303 = 1885) der von Kairo 1279. Grosser Beliebtheit in der islāmischen Welt erfreut sich auch seine Geschichte des Propheten u. d. T. *al-Mawāhib al-laduniya fi 'l-minaḥ al-muḥammadiya*, die er am 15. Sha'bān 899 (22. Mai 1494) vollendet hatte, und wegen deren al-Suyūṭī den Vorwurf des Plagiats gegen ihn erhob. Sie ist ausser in zahlreichen Handschriften auch in mehreren Drucken, z. B. Kairo 1281, verbreitet, mehrfach kommentiert, z. B. von al-Zurḳānī (gest. 1122 = 1710), gedr. in 8 Bänden, Būlāḳ 1278, 1291,

Digitized by Birzeit University Library

und von dem berühmten Dichter ʿAbd al-Bāḳī ins Türkische übersetzt, gedr. Stambul 1261; neuerdings hat noch der Präsident des Gerichtshofes in Bairūt al-Nabhānī einen Auszug daraus u. d. T. *al-Anwār al-muḥammadiya min al-Mawāhib al-ladunīya* (Bairūt 1310—12) veröffentlicht. Endlich verfasste er auf dem gleichen Gebiet noch einen Kommentar zu dem *Kitāb al-shamāʾil* des Tirmidhī (*GAL*, I, 162). Ausserdem schrieb er noch mehrere kleinere Werke auf dem Gebiete der Tradition, der Ḳurʾānlesung und der Mystik.

Literatur: al-Sakhāwī, *al-Dawʾ al-lāmiʿ*, II 103; Wüstenfeld, *Die Geschichtsschreiber der Araber*, N°. 509; Brockelmann, *GAL*, II, 73; *Suppl.*, II, 78.

(Fr. Taeschner)

ḲARĪ B. AL-FUDAʾA. [Siehe ḤĀRIDIITEN].

ḲATL (A.), Tötung.

I. Ḳatl als Vergehen.

1.) Im Ḳurʾān wird die unrechtmässige Tötung in einer Reihe von Versen verboten, die von der sog. zweiten mekkanischen Periode an bis gegen das Ende der medinischen Zeit auftreten: XVII, 31, 33 (zweite mekkanische Periode): „Und tötet eure Kinder nicht aus Furcht vor Verarmung; ... ihre Tötung ist eine grosse Sünde ... (33) Und tötet nicht die Seele, die (zu töten) Allāh verboten hat, es sei denn mit Recht; wer aber mit Unrecht getötet wird, dessen nächstem Verwandten (*walī*) haben wir eine Ermächtigung gegeben; er überschreite aber die Grenze beim Töten nicht; ja, er geniesst Schutz"; XXV, 68 ff. (zweite mekkanische Periode): „(Und die Diener des *al-Raḥmān* sind jene), die nicht die Seele töten, die (zu töten) Allāh jene), die nicht die Seele töten, die (zu töten) Allāh verboten hat, es sei denn mit Recht ...; (69) verdoppelt wird für ihn die Strafe am jüngsten Tage, und er bleibt ewig in ihr, verachtet; ausgenommen wer sich bekehrt und glaubt und fromme Werke verrichtet ... (hier werden Tötung und Ungläube zusammen betrachtet, sodass die Frage, was mit dem Gläubigen geschieht, der eine widerrechtliche Tötung verübt, ganz aus dem Spiele bleibt); VI, 151 (dritte mekkanische Periode; ähnlich XVII, 31, 33); IV, 92 f. (etwa aus den Jahren 3—5): „Es ist nicht Sache eines Gläubigen, einen Gläubigen zu töten, es sei denn versehentlich (*khaṭaʾ*); wenn jemand aber einen Gläubigen versehentlich tötet, so ist ein gläubiger Sklave zu befreien und eine *diya* seinen Verwandten zu übergeben, es sei denn, sie verzichten; wenn er aber zu einem euch feindlichen Volke gehört, jedoch gläubig ist, so ist ein gläubiger Sklave zu befreien; wenn er aber zu einem Volke gehört, mit dem ihr einen Vertrag habt, so ist eine *diya* seinen Verwandten zu übergeben und ein gläubiger Sklave zu befreien; wenn jemand dazu nicht imstande ist, so hat er zwei Monate hintereinander zu fasten, damit Allāh sich ihm wieder zuwendet ... (93) Wer aber einen Gläubigen vorsätzlich (mit *ʿamd*) tötet, dessen Lohn ist die Hölle, in der er ewig bleibt, und Allāh zürnt ihm und verflucht ihn und bereitet für ihn strenge Strafe vor" (die richtige Auffassung ist ohne Zweifel die, dass jeder Muslim, der einen andern Muslim mit *ʿamd* tötet, auf ewig der Höllenstrafe verfällt und dass Allāh seine Reue nicht annimmt, eine Ansicht, die unter anderen dem al-Ḍaḥḥāk zugeschrieben wird; abzuweisen ist die Ansicht, der Vers beziehe sich auf den bestimmten Fall eines *murtadd*, der einen Gläubigen getötet habe; das ist schon ein Übergang zu der zur Herrschaft gelangten Auffassung, die den einfachen Wortlaut der Stelle mildert, sei es, dass man mit Muǧāhid hinzufügt: „es sei denn, er bekehrt sich", sei es, dass man, wie es allgemein üblich geworden ist, feststellt, dass Allāh den Muslim nicht dauernd in der Hölle bleiben lässt, ja ihm die angedrohte Höllenstrafe sogar ganz erlassen kann; das ist aber nur das Ergebnis der Spekulation und Kombination mit andern Kurʾānstellen (z. B. XI, 106—108; XXXIX, 55]); IV, 29 f. (etwa aus derselben Zeit; ähnlich IV, 93); LX, 12 (wohl bald nach dem Vertrag von al-Ḥudaibiya; ähnlich XVII, 31); II, 84 ff. und V, 32 wird festgestellt, dass Allāh bereits den Juden die Tötung verboten hat.

Ferner gibt es eine Anzahl von Versen, in denen das Töten mehr oder weniger stark missbilligt und als Kennzeichen des Ungläubigen hingestellt wird, wie das Unterlassen der Tötung als Merkmal des Gläubigen gilt.

2.) In der aus der ersten medinischen Zeit stammenden sog. Gemeindeordnung von Madīna bestimmt der Prophet, dass kein Gläubiger einen Gläubigen eines Ungläubigen wegen töten darf; weiter heisst es: „Wenn jemand einen Gläubigen mordet und überführt wird, so findet Blutrache statt, es sei denn, der *walī* des Getöteten verzichtet"; aller Wahrscheinlichkeit nach hat Muḥammad bei dem Mörder hieran ein nichtmuslimisches Glied der Gemeinde gedacht. Bei der *baṣaʾa*, der Aufnahme in die Gemeinde, musste der Aufzunehmende sich u. a. verpflichten, keine widerrechtliche Tötung zu begehen (vgl. Sūra LX, 13). Einmal verfluchte Muḥammad einen Mörder [vgl. ḳiṣāṣ]. In der sog. ersten Tempelrede (aus dem Jahre 630), deren Echtheit freilich gerade an diesem Punkte zweifelhaft erscheint, kommt noch der keineswegs genau definierte Begriff des *ḳatl shabah ʿamd* [s. u. 5c] hinzu; dort soll der Prophet auch erklärt haben, dass alle aus der Zeit des Heidentums stammende, auf einem Muslim lastende Blutschuld niederzuschlagen sei.

3.) Auch in dem Ḥadīth, den Traditionen, die die Anschauungen der massgebenden Kreise in älterer Zeit wiedergeben, wird die Tötung eines Muslims streng verboten; durch Annahme des Islām schützt man Gut und Blut. So hat auch durch Annahme des Islām alle frühere Blutschuld als getilgt zu gelten, selbst wenn das Verbrechen unmittelbar vor der Bekehrung verübt wurde. Nur wenn der Muslim ein todeswürdiges Verbrechen begeht, kann er getötet werden. Tötung mit *ʿamd* gehört zu den grössten Sünden, den *kabāʾir*; meist wird sie als die schwerste Sünde neben dem *shirk* (Polytheismus) betrachtet. Wie auf Erden, so wird die Tötung auch im Jenseits bestraft. Was die Strafe selbst anlangt, so spiegelt eine Schicht von Ḥadīthen die erwähnte Ansicht über die Ewigkeit der Höllenstrafe für die Tötung mit *ʿamd* wider; z. B.: „wer widerrechtlich Blut vergisst, für den gibt es keinen Ausweg"; „wer auch nur durch ein Wort zur Tötung eines Muslims beiträgt, muss an Allāh's Barmherzigkeit verzweifeln". An mehreren Stellen wird die vorsätzliche Tötung eines Muslims geradezu dem Unglauben gleichgesetzt. Solche Ḥadīthe wurden natürlich von den Vertretern der andern, durchgedrungenen Ansicht durch „Erklärung" unschädlich gemacht, wenn man sie nicht ganz unterdrückte. So wird die Bezeichnung der vorsätzlichen Tötung als Unglaube als Hinweis auf die in beiden Fällen vorliegende Nichtgewährung des Schutzes des islāmischen Gesetzes für das Leben des Täters bzw. des Ungläubigen aufgefasst. Damit hat man sich jedoch nicht begnügt, und es

Digitized by Birzeit University Library

wurden auch Traditionen zum Beweis des Gegenteils, dass nämlich Allāh die Reue des Mörders annehme, selbst wenn er mehrfache Morde begangen habe, in Umlauf gesetzt, eine davon mit einer grotesken Erzählung als Bekräftigung versehen. Es wird sogar in offenbarer Polemik gegen die Ansicht der Gegner behauptet, dass nach dem jüngsten Tage kein Muslim in die Hölle komme, dass ihnen vielmehr alle Sünden verziehen werden. — Das Verbot des Selbstmordes, das wir im Ḳurʾān nicht feststellen können, findet sich im Ḥadīth ausgesprochen, und dem Selbstmörder wird ewige Strafe im Jenseits angedroht.

4.) Die Polemik über die Strafe des Mordes im Jenseits knüpft an eine Ḳurʾānstelle an, die an sich schon die Grundlage dafür abgab, ist also mindestens zum Teil unabhängig und selbständig. Dieser Streit ist aber sehr eng mit den von den Ḫāriǧiten, Ḳadariten, Muʿtaziliten hervorgerufenen Kontroversen verbunden; für alles Nähere s. die diesbezüglichen Artikel; hier genügt es, an folgende Fragestellungen zu erinnern: ist das Begehen schwerer Sünden Unglaube?; schafft der Mensch seine Handlungen selbst, oder geschehen sie durch das Ḳadar?; vermag der Mensch durch sein Eingreifen Allāh's Ratschluss zu durchkreuzen, also z. B. durch die Tötung eines andern den diesem gesetzten Termin zu beschleunigen? Es gibt mehr als ein Beispiel dafür, dass man sich beim Ḳatl auf diese Fragestellungen berufen hat. Besonders aber ist die muʿtazilitische Ansicht von der Ewigkeit der Höllenstrafe für den, der eine schwere Sünde begeht und nicht bereut, hier anzuführen; von diesem Standpunkt aus gibt al-Zamaḫšarī eine Erklärung des zugrundeliegenden Ḳurʾānverses. Schliesslich einigte der Konsensus der Orthodoxie sich dahin, dass die vorsätzliche Tötung eines Muslims zwar eine sehr schwere Sünde ist, der Täter aber, wenn er bereut und die Strafe willig auf sich nimmt, im Jenseits nicht weiter gestraft wird und, selbst wenn er sich nicht bekehrt, keinesfalls ewig in der Hölle bleibt.

5.) Darstellung der herrschenden Ansichten der Ḥanafiten über die Tötung. Ḳatl kann durch jede der fünf „gesetzlichen Kategorien" qualifiziert sein; es ist erlaubt (*mubāḥ*) z. B. in der Notwehr, d. h. in der Verteidigung gegen einen widerrechtlichen Angriff auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Besitz, wenn seine Abwehr anders nicht möglich ist; über weitere Fragen besteht Meinungsverschiedenheit, auch darüber, ob jemand, der einen andern als Ehebrecher bei seiner Frau ertappt und ihn tötet, berechtigt handelt oder nicht; eine Tradition darüber wird verschieden gedeutet.

Die widerrechtliche Tötung, die als verboten (*ḥarām*) gilt, kann auf fünf Arten geschehen: *a*) als *ʿamd*, d. h. jemand macht einen andern vorsätzlich zum unmittelbaren Objekt einer im allgemeinen tödlichen Handlung, sodass er infolgedessen stirbt; der Vorsatz der Tötung wird beim Vorliegen einer widerrechtlich am andern vollführten, im allgemeinen tödlichen Handlung stets präsumiert; diese Tötung ist eine Sünde (*maʾṯam*) und zieht den *kiṣāṣ* oder andernfalls die Verpflichtung des Täters zur Zahlung der schwereren *diya* sowie die Aufhebung eines eventuellen Erbrechts des Täters von dem Getöteten nach sich; *b*) als *ḫaṭaʾ* [s. d.], d. h. es fehlt der Vorsatz, eine Handlung widerrechtlich gegen den andern zu richten, während die Handlung selbst beabsichtigt ist; z. B. jemand hält einen andern für ein Stück Wild und tötet ihn (hier liegt der *ḫaṭaʾ* in der Absicht, *fī ʾl-kaṣd*), oder jemand trifft einen andern beim Schiessen nach einem Ziele so unglücklich, dass er stirbt (hier liegt der *ḫaṭaʾ* in der Ausführung der Handlung, *fī ʾl-fiʿl*); diese Tötung ist keine Sünde, zieht aber (unter Ausschluss des *kiṣāṣ*) die Verpflichtung der *ʿāḳila* des Täters zur Zahlung der leichteren *diya* sowie die Aufhebung eines eventuellen Erbrechts, ausserdem die Verpflichtung des Täters zur Leistung der *kaffāra* nach sich; *c*) als *šabah* (oder *šibh*) *ʿamd*, „dem *ʿamd* ähnlich", d. h. jemand macht einen andern vorsätzlich zum unmittelbaren Objekt einer nicht im allgemeinen, wohl aber bisweilen tödlichen Handlung, und zwar mit Todeserfolg. Es sind demnach Handlungen ganz ausgeschlossen, die erfahrungsgemäss überhaupt nicht töten; wenn jemand infolgedessen stirbt, so ist das ein unglücklicher Zufall, der keine strafrechtlichen Folgen hat. Diese Tötung ist eine Sünde und begründet (unter Ausschlusss des *kiṣāṣ*) die Verpflichtung der *ʿāḳila* des Täters zur Zahlung der schwereren *diya* sowie die Aufhebung eines eventuellen Erbrechts, ausserdem die Verpflichtung des Täters zur Leistung der *kaffāra*. Diese Kategorie gibt es nur, wenn es sich um eine Tötung handelt; bei anderweitigen Körperverletzungen, die im übrigen ebenso eingeteilt werden, gilt diese Handlung als *ʿamd*; *d*) als *ǧārī maǧra ʾl-ḫaṭaʾ*, „gleichwertig dem *ḫaṭaʾ*", d. h. es fehlt das Moment der Absichtlichkeit der Handlung im Tatbestande von *b*) und *c*), z. B. jemand stürzt vom Dach auf einen andern und tötet ihn; die Rechtsfolgen sind dieselben wie bei *b*); *e*) als *ḳatl bi-sabab* „mittelbare Tötung", d. h. jemand führt den Tod eines andern herbei, ohne eine Handlung unmittelbar gegen ihn zu richten, z. B. jemand gräbt einen Brunnen und ein anderer stürzt hinein und stirbt infolgedessen; es ist gleichgültig, ob diese Handlung vorsätzlich oder nicht vorsätzlich, absichtlich oder nicht absichtlich geschieht; selbst ihre arglistige Vornahme in der Absicht, dadurch den Tod des andern herbeizuführen, ändert nichts an dem Tatbestand; die Rechtsfolgen sind in jedem Fall auf die Verpflichtung der *ʿāḳila* des Täters zur Zahlung der leichteren *diya* beschränkt.

Zwei Fälle werden besonders behandelt: die Herbeiführung einer Fehlgeburt und die Tötung durch falsches Zeugnis. α) Wenn bei Herbeiführung einer Fehlgeburt der Embryo tot zur Welt kommt oder nach der Geburt stirbt oder die Mutter stirbt, ist die Anwendung des *kiṣāṣ* ausgeschlossen: bei der Mutter liegt jedenfalls kein *ḳatl ʿamd* vor, und für den Embryo sind nach den einzelnen Fällen wechselnde Beträge zu zahlen; ausserdem tritt Aufhebung eines eventuellen Erbrechts ein. β) Wenn jemand auf Grund einer Zeugenaussage hingerichtet wird, dann aber die Zeugen ihr Zeugnis widerrufen oder sich anderweitig herausstellt, dass ihr Zeugnis falsch war, so kann der *kiṣāṣ* an den Zeugen nicht vollstreckt werden; vielmehr ist die *diya* zu zahlen, und zwar wenn die Ablegung des falschen Zeugnisses vorsätzlich erfolgte, die schwerere, andernfalls die leichtere.

6) Zu den Meinungsverschiedenheiten unter den Schulen ist folgendes zu bemerken. Abū Ḥanīfa beschränkt den *ʿamd* auf die Anwendung einer Waffe oder eines Dinges, das ebenso wie eine Waffe zur Abtrennung von Gliedern verwandt werden kann; daher gilt die vorsätzliche Tötung etwa mit einem grossen, nicht geschärften

Digitized by Birzeit University Library

Stein oder einem grossen Stock, die normalerweise zur Tötung geeignet sind, zwar bei Abū Yūsuf und al-Shaibānī und bei den Autoritäten der anderen Schulen als *ʿamd*, bei Abū Ḥanīfa aber als *shabah ʿamd*, und diese Auffassung wird bei den Ḥanafiten später für besser angesehen. Nach ḥanafitischer und mālikitischer Ansicht ist beim *ʿamd* keine *kaffāra* zu leisten; al-Shāfiʿī dagegen verlangt sie, wenn der *ḳiṣāṣ* nicht ausgeführt wird, und von Ibn Ḥanbal sind beide Ansichten überliefert. Ausserhalb der ḥanafitischen Schule werden die Kategorien *d)* und *e)* vom *khaṭaʾ* nicht unterschieden, was auch die älteste Anschauung der Ḥanafiten ist; so gibt es hier drei Arten des Ḳatl: *ʿamd*, *shabah ʿamd* und *khaṭaʾ*, wobei das *shabah ʿamd* als aus *ʿamd* und *khaṭaʾ* zusammengesetzt erscheint. Mālik lässt beim *shabah ʿamd* den *ḳiṣāṣ* eintreten. Bei dem *ḳatl bi-sabab* verlangen Mālik, al-Shāfiʿī und Ibn Ḥanbal ausserdem die Leistung der *kaffāra*, wenn die Setzung der Todesursache widerrechtlich geschah. Wenn die Ablegung des falschen Zeugnisses, auf Grund dessen jemand hingerichtet wurde, vorsätzlich erfolgt ist, kann nach al-Shāfiʿī und der bekannteren Ansicht Mālik's an den Zeugen der *ḳiṣāṣ* vollstreckt werden.

II. Ḳatl als Strafe.

Die Todesstrafe kann ganz allgemein als Ḳatl bezeichnet werden; im Gegensatz zu *radjm* und *ṣalb* [vgl. unten] gewinnt Ḳatl auch den engeren Sinn von Hinrichtung mit dem Schwert.

1.) In den oben näher bezeichneten Fällen von widerrechtlicher Tötung ist der nächste Verwandte des Getöteten, der in dieser Rolle *walī al-dam* heisst, berechtigt, den Schuldigen zum Zwecke der Vergeltung zu töten, falls bestimmte Bedingungen erfüllt sind; diese Strafe heisst *ḳiṣāṣ* oder *ḳawad*; für alles Nähere vgl. den Art. ḳiṣāṣ.

2.) Besondere Bestimmungen gelten für den Zauberer (*sāḥir*), über den es auch verschiedene Traditionen gibt. Mālik und Ibn Ḥanbal lehren, dass der Zauberer schon allein auf Grund des Lernens, Lehrens und der Anwendung der Zauberei mit dem Schwert zu töten ist; al-Shāfiʿī beschränkt das auf den Fall, dass jemand durch die Zauberei getötet worden ist; von Abū Ḥanīfa werden zwei verschiedene, noch mildere Ansichten überliefert.

3.) Die Todesstrafe durch Steinigung (*radjm*), unter Umständen auch durch das Schwert (Ḳatl), tritt als *ḥadd* in gewissen Fällen von Unzucht ein; vgl. darüber den Art. zinā'.

4.) Auch die Wegelagerei (*ḳaṭʿ al-ṭarīḳ*) wird unter Umständen mit dem Tode bestraft. Als Grundlage gilt Sūra V, 33 f. (etwa aus den Jahren 6 oder 7, vor der Einnahme von Khaibar): „Die Strafe derer, die Allāh und seinen Gesandten bekämpfen und auf Erden Verderben stiften, besteht darin, dass sie hingeschlachtet oder gekreuzigt oder ihnen die Hände und Füsse an entgegengesetzten Seiten abgehauen oder sie aus dem Lande entfernt werden; das ist Erniedrigung für sie in dieser Welt, und im Jenseits werden sie heftig bestraft — (34) ausgenommen, die sich bekehren, bevor ihr sie in eurer Gewalt habt". Mit Sicherheit ist festzustellen, dass es sich um die Ungläubigen handelt, näherhin wohl um die Juden; ihre rücksichtslose Bekämpfung wird anbefohlen, und ihre Bekehrung ist die Annahme des Islām. Von dieser Erklärung haben sich in den Kommentaren noch Spuren erhalten. Allgemein aber bringt man diesen Vers mit dem in Abschnitt 5) zu erwähnenden Verhalten des Propheten gegenüber einigen *murtadd*'s zusammen; das kann nicht richtig sein, auch deshalb nicht, weil das dort geübte Verfahren zu diesen Normen nicht ganz stimmt, so dass man sich genötigt sah, in verschiedener Weise Harmonie herzustellen. Jene *murtadd*'s betrachtete man zugleich als Wegelagerer, vom Standpunkt der späteren Definition aus mit Recht, und so erst konnte man in diesem Kur'ānvers eine Norm für die Bestrafung von Wegelagerern finden.

Die wichtigsten Bestimmungen der *sharīʿa* sind folgende. Mālik gibt dem *imām* in der Auswahl der Strafe, auch in einer etwaigen kumulativen Anwendung, volle Freiheit, wie sich auch die Wegelagerei geäussert habe; hat der Betreffende aber jemand getötet, so muss er mindestens mit dem Schwert hingerichtet werden. Die drei andern Imāme stufen die Strafen nach den verschiedenen Arten ab, in denen sich die Wegelagerei äussert: nach Abū Ḥanīfa wird er mit dem Schwert hingerichtet, wenn er getötet hat; hat er ausserdem geraubt, so kann er noch mit kreuzweisem Abhauen von Händen und Füssen und mit Kreuzigung (anstelle der einfachen Hinrichtung) bestraft werden; hat er nur geraubt, so tritt das kreuzweise Abhauen von Händen und Füssen ein; nach al-Shāfiʿī und Aḥmad b. Ḥanbal wird er getötet und danach gekreuzigt, wenn er getötet und geraubt hat, in den anderen Fällen ebenso wie nach Abū Ḥanīfa behandelt; hat er nur die Gegend unsicher gemacht, so wird er nach Abū Ḥanīfa, al-Shāfiʿī und Ibn Ḥanbal gefangengesetzt. Bei Abū Ḥanīfa und Mālik besteht das Kreuzigen darin, dass der Schuldige lebendig an ein Kreuz, einen Baum o. ä. festgebunden und ihm mit einem Speer der Leib aufgeschlitzt wird, so dass er stirbt, und das ist sicher das Ursprünglichere; nach al-Shāfiʿī und Ibn Ḥanbal wird sein Leichnam, nachdem er mit dem Schwert getötet worden ist, an einem Kreuz, Baum o. ä. schmachvoll ausgestellt. Alle diese Strafen sind *ḥadd* und ein „Rechtsanspruch Allāh's"; daher hat ein etwaiger Verzicht des *walī al-dam* auf den *ḳiṣāṣ* keine Wirkung. Bekehrt der Schuldige sich, ehe er den Behörden in die Hände fällt, so fallen jene *ḥadd*-Strafen weg; Rechte von Menschen auf *ḳiṣāṣ* o. ä. können dann aber immer noch gegen ihn geltend gemacht werden.

5.) Der *murtadd*, d. h. der vom Islām Abtrünnige, unterliegt der Todesstrafe. Wenn man die von den *munāfiḳ*'s [s. d.] handelnden Stellen, weglässt — ihre Tötung wird Sūra IV, 89 unter gewissen Voraussetzungen befohlen —, so findet sich im Kur'ān speziell über den *murtadd* keine derartige Bestimmung. Unter den Traditionen kommt in verschiedenen Varianten die Erzählung vor, dass Muḥammad einige *murtadd*'s, die einen oder mehrere seiner Hirten erschlagen und die Kamele weggetrieben hatten, grausam verstümmelte und tötete; die Tradition könnte gerade deshalb echt sein, weil sie von den Bestimmungen des späteren Systems abweicht. Zwei *murtadd*'s, von denen jeder auch einen Muslim getötet hatte, liess der Prophet nach der Einnahme von Mekka hinrichten; ein dritter, der sich ausser dem Abfall nichts hatte zuschulden kommen lassen, erhielt nichts hatte zuschulden kommen lassen, erhielt auf die Bitten seines Milchbruders ʿUthmān hin auf die Bitten seines Milchbruders ʿUthmān hin auf die Bitten seines Milchbruders ʿUthmān hin

die Traditionen über die *ahl al-ridda* [vgl. RIDDA], die die *zakāt* verweigerten und von Abū Bakr als Apostaten behandelt wurden.

Nach dem späteren System kann nur ein im Vollbesitz seiner Geisteskräfte befindlicher Volljähriger, der ohne Zwang handelt, vom Islām abfallen. Über die Vornahme eines Bekehrungsversuches vor der Hinrichtung sowie die Gewährung einer Bedenkzeit, die meist auf drei Tage festgesetzt wird, besteht Meinungsverschiedenheit. Bekehrt der *murtadd* sich nicht, so wird er durch Enthauptung mit dem Schwert hingerichtet; Foltern und grausame Arten der Tötung sind verboten; nach al-Šāfiʿī ist seine Bestrafung, wenn er ein Sklave ist, dem Eigentümer überlassen. Abū Ḥanīfa und seine Schule beschränken die Todesstrafe auf den männlichen Apostaten; eine Frau wird in Haft gesetzt und alle drei Tage geschlagen, bis sie sich bekehrt; nach Abū Ḥanīfa (gegen Abū Yūsuf und al-Šaibānī) kann sie auch noch zur Sklavin gemacht werden, und das wird von der Schule als richtig anerkannt.

Ähnlich wie der *murtadd* wird der *zindīḳ* bestraft, d. h. jemand, der äusserlich Muslim, in Wirklichkeit aber ungläubig ist, oder jemand, der sich keiner Religion anschliesst. In gleicher Weise wird auch der Übertritt eines Nichtmuslims zu einer andern nichtislāmischen Religion behandelt; er kann der Strafe nur durch Annahme des Islām entgehen.

Wodurch man zum Ungläubigen wird, ist in Einzelheiten strittig, besonders die Frage, inwieweit dies bei unehrerbietigen Äusserungen gegen Allāh oder einen seiner Propheten der Fall ist; speziell über letzteres gibt es noch verschiedene Sonderbestimmungen, die die Todesstrafe auch über den Nichtmuslim verhängen sowie dem Muslim z. T. keinen Straferlass bei Widerruf zubilligen.

Über das Weitere vgl. MURTADD.

6.) Über den, der die *ṣalāt* (das rituelle Gebet) unterlässt (*tārik al-ṣalāt*), gibt es im Ḳurʾān keine Bestimmung, und auch ein eindeutiges *ḥadīth* darüber lässt sich nicht finden. Das System der *sharīʿa* bestimmt folgendes. Wer die pflichtmässige *ṣalāt*, ohne ihre Verbindlichkeit zu leugnen (wer dies tut, ist *murtadd*), nicht verrichtet und keine, wenn auch unbegründete Entschuldigung dafür hat, wird nach den Mālikiten, Šāfiʿiten und Ḥanbaliten, wenn er sich nicht bekehrt, mit dem Schwert hingerichtet. Nach den Ḥanafiten wird der Schuldige gefangengesetzt, bis er die *ṣalāt* wieder verrichtet. Eine andere von Ibn Ḥanbal überlieferte Meinung behandelt ihn ganz als *murtadd*; aber auch jene Vorschriften sind denen über den Apostaten nachgebildet.

Es kommen noch zwei Fälle in Betracht, in denen die Bekämpfung (*ḳitāl*) von Gegnern des orthodoxen Islām vorgeschrieben ist; natürlich spielt dabei das Töten die Hauptrolle.

7.) Zunächst ist die Bekämpfung der *bughāt* geboten. Es heisst Sūra XLIX, 9 (spätere medinische Zeit): „Wenn zwei Parteien von den Gläubigen einander bekämpfen, stiftet Frieden zwischen ihnen; wenn aber die eine die andere unterdrückt (*baghat*, davon ist *bughāt* der Plural des Partizipiums), so bekämpft die, welche die Unterdrückung verübt, bis sie sich wieder Allāh's Befehl unterwirft; tut sie das, so stiftet Frieden zwischen ihnen mit Billigkeit und handelt gerecht" (das geht auf einen Streit unter den *anṣār*). Jedenfalls hat der Prophet den späteren Begriff der *bughāt* nicht gekannt.

Das System der *sharīʿa* versteht unter *bughāt* sektiererische Muslime, die sich gegen die Autorität des *imām* (des Leiters der orthodoxen Gemeinde; vgl. den Art.) auflehnen, wehrhaft sind, so dass sie Widerstand leisten können, und ihr Verhalten mit ihrer — wenn auch falschen — dogmatischen Überzeugung begründen. Wenn sie die orthodoxe Gemeinde nicht bekämpfen, brauchen auch sie nicht bekämpft zu werden; andernfalls ist ihre Bekämpfung Pflicht des *imām* und *farḍ al-kifāya* für die Muslime [vgl. FARḌ]. Im allgemeinen gilt die Regel, dass nur die Teilnehmer am Kampfe während des Kampfes getötet werden können.

8.) Über den *ǧihād* vgl. den Art. Falls die Ungläubigen nicht zu denen gehören von denen die *ǧizya* genommen werden kann, werden die Männer, wenn sie nicht den Islām annehmen, getötet. Wenn sie im andern Falle den Islām ablehnen und auch keine *ǧizya* zahlen wollen, werden sie bekämpft. Alle waffenfähigen Manner können, solange sie nicht gefangengenommen sind, getötet werden. Die freien, waffenfähigen gefangenen Männer kann der *imām* nach seinem Gutdünken *a*) mit dem Schwerte hinrichten lassen, falls sie nicht noch den Islām annehmen, *b*) zu Sklaven machen, *c*) gegen muslimische Gefangene austauschen, *d*) gegen Lösegeld oder *e*) ohne ein solches freilassen.

Jeder Ungläubige, der nicht die *ǧizya* bezahlt oder zu einem mit dem islāmischen Staat im Vertragsverhältnis stehenden Volke gehört oder *mustaʾmin* ist, ist *ḥalāl al-dam* (straflos zu töten), kann also jederzeit von jedem Muslim niedergemacht werden, ohne dass *ḳiṣāṣ* oder Verpflichtung zur Zahlung der *diya* oder Leistung der *kaffāra* eintritt. Diese Bestimmung ist nur die Konsequenz des *ǧihād*-Gesetzes, und der Prophet selbst hat von ihr nicht selten Gebrauch gemacht.

9.) Die Verhängung und Ausführung der Todesstrafe in der Praxis stand oft, wenn nicht meist, in starkem Gegensatz zu den dargelegten Bestimmungen der *sharīʿa* [vgl. ʿADHĀB]. Viele Beispiele für die tatsächliche Praxis bieten die Historiker, auch die Reisebeschreibungen. Über die Verhältnisse im Khalifenreich des IV. (X.) Jahrhunderts handelt Mez, *Die Renaissance des Islâms*, S. 347 ff.; ders., *El Renacimiento del Islam*, S. 440 ff. (ferner: Massignon, *al-Ḥallādj*, I, namentlich S. 220 ff., 292 ff.); über die in Ägypten in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts: Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Ende des Kapitels *Religion and Laws*; über die im etwa gleichzeitigen Persien: Polak, *Persien*, I, 328 ff.; über die im Osmanischen Reich des XVIII. Jahrhunderts: Mouradgea d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Othoman*, besonders VI (1824), S. 244 ff.; unabhängige Vorschriften über die Verhängung der Todesstrafe, lange vor der Einführung von Strafgesetzen nach europäischem Vorbild in den meisten islāmischen Ländern, enthalten die osmanischen *ḳānūnnāme*'s (vgl. *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*, I, 13 ff.; sowie aus den dort angeführten Texten: Digeon, II, 245, 262; Hammer, *Staatsverfassung*, I, 125, 133, 143—150; *TOEM*, III (1328), Beilage I, S. 27 f.; II, 1—4, 7, 9; *MTM*, I/II, 341 f.).

Literatur: Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Murder, Punishment; Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche wet* (3. Aufl.), § 291 ff. und die dort genannte Literatur; Schacht, *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*, S. 96 ff.; Art. MURDER und EXECUTION in T. P. Hughes, *Dictionary of Islam*.

Digitized by Birzeit University Library

KAWTHAR, ein in Sūra CVIII, 1 gebrauchtes Wort, nach welchem diese Sūra den Namen *sūrat al-kawthar* führt. Kawthar ist eine Bildung der Form *faw'al* von *kathara*, wie sie auch sonst im Arabischen mehrfach vorkommt (z. B. *nawfal*; weitere Beispiele bei Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik*, I, 344). Das Wort, das auch in der alten Dichtung vorkommt (vgl. die bei Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 261 angeführten Belege und Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 92), bedeutet „Fülle", und eine Reihe islāmischer Autoritäten geben denn auch al-Kawthar in Sūra CVIII, 1 mit *al-khair al-kathīr* wieder (s. Ibn Hishām, *a. a. O.*; al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, 180 f.). Doch hat sich diese richtige Erklärung innerhalb des Tafsīr nicht durchzusetzen vermocht. Sie wird von Überlieferungen in den Hintergrund gedrängt, denen zufolge der Prophet selber al-Kawthar für einen Strom im Paradies erklärt hätte (s. bereits Ibn Hishām, S. 261 unten, und besonders al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, 179), bzw. für ein ihm gelegentlich seiner Himmelfahrt gezeigtes und ihm persönlich zugedachtes Wasserbassin (s. al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, 180), welch letztere Erklärung al-Ṭabarī als die bestbeglaubigte ansieht. Von Flüssen, welche das Paradies durchströmen, wissen schon die ältesten Sūren zu berichten (LXXVII, 41; LXXXVIII, 12 u. ö.), näher beschrieben aber werden sie erst in Madīna, insbesondere in Sūra XLVII, 11: „es sind Ströme darin von Wasser, das nicht übel riecht; Ströme von Milch, deren Geschmack sich nicht verändert; Ströme von Wein, eine Lust für die Trinkenden, und Ströme von geklärtem Honig". Diese Ströme entsprechen den Strömen von Öl, Milch, Wein und Honig, welche bereits die jüdische und die christliche Eschatologie das Paradies durchfliessen lassen; nur dass Muḥammed das Öl durch Wasser ersetzte: in Arabien war reines Wasser ja alles eher als eine Selbstverständlichkeit, und auch zur Mischung des paradiesischen Weines war es nicht zu entbehren (vgl. Horovitz, *Das koranische Paradies*, S. 9). Als man nach des Propheten Tode die „Fülle" von Sūra CVIII, 1 eschatologisch zu deuten begann, sah man in al-Kawthar einen dieser Ströme des Paradieses, und wenn es in einigen der in al-Ṭabarī's *Tafsīr* angeführten Versionen heisst: „sein Wasser ist weisser als Schnee und süsser als Honig" oder „und sein Wasser ist Wein" u. ä., so ist in solchen Angaben deutlich der Nachhall von Sūra XLVII, 11 vernehmbar. Aber man blieb nicht dabei stehen, diese ḳurʾānischen Schilderungen auf den Kawthar zu übertragen, die Phantasie der Späteren legte dem paradiesischen Strom auch einen Grund von Rubinen und Perlen unter, liess ihn von goldenen Ufern umrahmt sein und was dergleichen Ausschmückungen mehr sind. Nach dergleichen Ausschmückungen mehr sind. Nach dergleichen Auffassung (s. *Ahwāl al-ḳiyāma*, ed. Wolff, S. 107) fliessen alle Ströme des Paradieses in den *ḥawḍ al-kawthar*, der auch *nahr Muḥammad* heisst, weil er, wie wir oben gesehen, speziell dem Propheten eigen ist.

KĀZERŪNĪ, Shaikh Abū Isḥāḳ Ibrāhīm b. Shahriyār, Stifter eines nach ihm Isḥāḳīya oder Kāzerūnīya benannten Derwish-Ordens, oder Kāzerūnīya benannten Derwish-Ordens, oder Kāzerūnīya benannten Derwish-Ordens,

richtigen, wie die Ankunft von Fremden usw.; der Postmeister war öfters mit diesem Amt betraut. S. Dozy, *Supplément*, s. v. und die dort angegebene Literatur.

KHADĪDJA, Muḥammad's erste Frau, war eine Tochter Khuwailid's vom kuraishitischen Geschlecht ʿAbd al-ʿUzzā. Sie war nach der einstimmigen Überlieferung, als sie Muḥammad kennen lernte und in ihren Dienst nahm, eine wohlhabende Kaufmannswitwe, die auf selbständige Weise die Handelsgeschäfte weiterführte. Vorher war sie zweimal verheiratet gewesen und hatte aus beiden Ehen Kinder. Der eine Mann war ein Makhzūmit, der andere ein Tamimit, Abū Hāla, dessen eigentlicher Name verschieden angegeben wird; doch wird dieser Abū Hāla von anderen zu den Anhängern Muḥammad's gerechnet, was freilich, wenn beide Angaben richtig wären, Khadidja zu einer geschiedenen Frau machen würde. Als sie die trefflichen Eigenschaften ihres jungen Angestellten entdeckte — der Bericht hiervon ist mit allerlei legendarischen Zügen ausgestattet —, schlug sie ihm vor, sie zu heiraten; nach der allgemein rezipierten Angabe war ihr Vater damals gestorben, nach einer anderen noch am Leben und gegen die Heirat, sodass sie eine Einwilligung erst erreichte, als sie ihn betrunken gemacht hatte (ein beliebtes Novellenmotiv). Die meisten lassen Muḥammad damals 25, Khadidja dagegen 40 Jahre alt sein, was in Anbetracht des frühen Alterns der arabischen Frauen und der wenigstens fünf Kinder, die sie ihm gebar [s. MUḤAMMAD], nicht eben wahrscheinlich ist, wenn man auch in späterer Zeit den kuraishitischen Frauen in dieser Hinsicht aussergewöhnliche Fähigkeiten zuschrieb (vgl. al-Djāḥiẓ, *Tria Opuscula*, ed. van Vloten, S. 78). Sonst aber braucht man die wesentliche Richtigkeit der Überlieferung nicht zu bezweifeln, denn die Änderung der ökonomischen Verhältnisse Muḥammad's wird durch den Ḳurʾān (XCIII, 6 f.) bezeugt, und der Umstand, dass er sich trotz seiner später so stark hervortretenden Sinnlichkeit mit einer Frau begnügte, solange Khadidja lebte, erklärt sich am besten durch ihre überlegene soziale Stellung, die sie vielleicht benutzt hat, um ausdrücklich diese Bedingung zu stellen. Ihr Wohlstand wird ihm während seines Kampfes eine bedeutende Stütze gewesen sein, und ihr (nach der Überlieferung drei Jahre vor der Hidjra erfolgter) Tod, nachdem sie wahrscheinlich durch die Feindschaft der grossen Handelsherren erhebliche Verluste erlitten hatte, hat dazu beigetragen, ihm seine Stellung noch unerträglicher zu machen. Noch grösser scheint aber ihre persönliche Bedeutung für ihren Gatten gewesen zu sein; jedenfalls zeichnet die Überlieferung ein sehr anziehendes Bild von der moralischen Hilfe, die sie ihm während der Aufregungen und Anfechtungen der ersten Offenbarung leistete. Dass Waraḳa b. Nawfal [s. d.] ihr Vetter war, hat wohl dazu beigetragen, sie für die Bestrebungen Muḥammad's empfänglich zu machen.

Literatur: Ibn Saʿd, ed. Sachau, VIII, 7—11; I/i, 84 f., 130, 141; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 119—122, 153—156, 232—277, 1001; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1127—30, 1151, 1156 f., 1159, 1166, 1199, 1766; Ibn Ḥadjar, *al-Iṣāba*, ed. Sprenger, III, 1130; al-Azraḳī, ed. Wüstenfeld, S. 463; Sprenger, *Das Leben des Mohammad*, I, 194 ff.; Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 138—144, 166—172, 221, 225, 207; Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, S. 273 ff.; Lammens, *Fāṭima*, S. 12 ff.

AL-KHAḌIR, AL-KHIḌR, Name einer populären Figur, welche in Sage und Legende einen bedeutenden Platz einnimmt. Al-Khaḍir ist eigentlich Epitheton („der Grüne"); das hat man später vergessen, und daraus erklärt sich die Nebenform Khiḍr (etwa „das Grüne"), welche in manchen Gegenden die Hauptform verdrängt hat.

I

Sagen und Legenden von al-Khaḍir knüpfen in erster Linie an die kurʾānische Erzählung Sūra XVIII, 59—81 an, deren Hauptzüge folgende sind: Mūsā tritt mit seinem Gehilfen (*fatā*) eine Reise an, welche den *madjmaʿ al-baḥrain* zum Ziel hat. Als sie aber diesen Ort erreicht haben, stellt es sich heraus, dass sie den Fisch, den sie mit sich führten, infolge satanischen Einflusses vergessen haben. Der Fisch hat seinen Weg ins Wasser gefunden und ist davongeschwommen. Auf der Suche nach dem Fisch treffen die beiden Reisenden einen Gottesknecht. Mūsā teilt ihm mit, dass er ihm folgen will unter der Bedingung, dass er ihn den rechten Weg (*rushd*) lehren soll. So verabredet man sich; der Gottesknecht sagt Mūsā jedoch im voraus, dass er seine Taten nicht verstehen wird, dass er ihn nicht um Erklärungen bitten darf und dass er es infolgedessen bei ihm nicht aushalten wird. Sie treten jedoch die Reise an, während welcher der Gottesknecht eine Reihe anscheinend schnöder Taten verübt, welche Mūsā um seine Geduld bringen, so dass er sich der Bitte um Aufklärung nicht enthalten kann, worauf der Gottesknecht antwortet: „Habe ich es nicht vorhergesagt, dass es dir an Geduld mangeln würde?" Schliesslich trennt er sich von ihm und gibt ihm zum Abschied die Erklärung seiner Taten, welche ihre guten Gründe hatten.

Dieser Gottesknecht wird von der Mehrzahl der Kommentatoren al-Khaḍir genannt. Andre aber identifizieren den Gehilfen Mūsā's mit ihm (s. unten). Beide Meinungen wurzeln in der orientalischen Legende. Die ḳurʾānische Erzählung geht nämlich hauptsächlich auf drei Stoffe zurück: das Gilgameshepos, den Alexanderroman und die jüdische Legende von Elias und Rabbi Josua ben Levi. Die beiden zuerst genannten hängen bekanntlich wieder eng miteinander zusammen; dabei ist zu beachten, dass die Fischepisode im Gilgameshepos fehlt und ausschliesslich im Roman vorkommt (vgl. R. Hartmann, in *ZA*, XXIV, 307 ff.).

Die Hauptzüge, die die drei Stoffe mit der kurʾānischen Erzählung gemein haben, sind folgende:

Das Gilgameshepos. Durch den Tod seines Freundes Engidu der Schwermut anheimgefallen, begibt sich der Held Gilgamesh auf Reisen, um seinen Vorfahr Utnapishtim (Khasisatra, Xisouthros) aufzusuchen, der an der Mündung der Ströme wohnt und dem das ewige Leben geschenkt worden ist. Ihn will Gilgamesh befragen über das Lebenskraut, das den Menschen der Gewalt des Todes entreissen soll.

Der Alexanderroman. Die Fischepisode (auf die es hier ankommt), welche Alexander auf der Suche nach der Lebensquelle darstellt, kommt am ausführlichsten in der syrischen Literatur vor und zwar im Alexanderlied (vgl. C. Hunnius, *Das*

Digitized by Birzeit University Library

syrische Alexanderlied, in *ZDMG*, LX, 169 ff., Zeile 188 ff.). Alexander wird von seinem Koch Andreas [vgl. IDRĪS] begleitet. Während des mühseligen Zuges durch das Land der Finsternis wäscht Andreas einmal einen gesalzenen Fisch in einer Quelle; der Fisch wird durch die Berührung mit dem Wasser lebendig und schwimmt davon. Andreas springt ihm nach und erlangt auf diese Weise die Unsterblichkeit. Als er Alexander sein Abenteuer erzählt, begreift dieser sofort, dass die Quelle die Lebensquelle war. Alle Versuche, dieselbe wiederzufinden, schlagen fehl. Alexander ist die Unsterblichkeit versagt, welche dem unglücklichen Koch zuteil wird, der mit ihr nichts anzufangen weiss.

Die jüdische Legende (gedruckt bei Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, V, 133—135) erzählt, wie Rabbi Josua b. Levi sich mit Elias auf Reisen begibt. Dabei stellt Elias ähnliche Bedingungen wie der Gottesknecht im Ḳur'ān. Elias verübt dann wie dieser eine Reihe von anscheinend schnöden Taten, auf welche Josua in der gleichen Weise reagiert wie Mūsā. Schon Zunz (*Gesammelte Vorträge*, X, 130) hat auf die Ähnlichkeit dieser Legende mit der ḳur'ānischen Erzählung hingewiesen. Eine Vergleichung der Hauptzüge dieser drei Stoffe mit Sūra XVIII, 59 ff. gibt Veranlassung zu folgenden Schlüssen, Fragen und Vermutungen:

Die Hauptfigur im Ḳur'ān wird Mūsā genannt. Einige Kommentatoren bezweifelen seine Identität mit dem grossen Propheten [s. unten]. Im Ḳur'āntext ist jedoch nicht der geringste Hinweis auf eine andere Mūsāfigur vorhanden. Andrerseits sind uns keine Moseslegenden bekannt, welche diesen wie Gilgamesh und Alexander die grosse Reise unternehmen lassen. Man könnte die Lösung dieser Schwierigkeit folgendermassen versuchen: Die Figur des Josua b. Levi, mit welcher Muhammad erst durch jüdische Vermittlung bekannt wurde und die in der muslimischen Legende weiter nicht vorkommt, wurde, wie wir unten sehen werden, mit Josua b. Nūn identifiziert. Diese Identifizierung mag dann weiter eine Verwechselung seines Meisters Elias mit Josua b. Nūn's Meister Mose zur Folge gehabt haben. So vertritt dann Mūsā im ersten Teil der ḳur'ānischen Erzählung Gilgamesh und Alexander, im zweiten Teil Elias.

Die Figur des Reisegefährten steht in keinem Zusammenhang mit dem Gilgameshepos, wo sie fehlt, sondern mit dem Alexanderroman und der jüdischen Legende. Sie stammt wahrscheinlich in erster Linie aus dem Roman. Darauf weist der Umstand hin, dass der Begleiter *fatā* (hier soviel wie Diener) genannt wird, eine Bezeichnung, die eher auf Alexander's Koch als auf Rabbi Josua geht; darauf weist auch die Fischepisode, die nur im Alexanderroman vorkommt.

Als Reiseziel wird der Madjma' al-Baḥrain genannt. Der Ausdruck hat kein direktes Vorbild, weder im Epos noch im Roman, obwohl in beiden sich Anknüpfungspunkte finden. Utnapishtim weilt *ina pi narati*, d. h. an der Mündung der Ströme. Es ist nicht ganz sicher, was der Ausdruck besagen will. Wahrscheinlich aber ist damit der Ort im äussersten Westen gemeint, wo sich die Quellen alles fliessenden Wassers befinden. Bei dieser Auffassung bleibt jedoch der Dual im ḳur'ānischen Ausdruck unerklärt. Das ist auch der Fall, wenn man denselben aus dem Alexanderroman ableiten will, wo (d. h. in der syrischen Alexanderlegende; s. Budge, *a. a. O.*, S. 259) Alexander mit seinem Heere einen Landstreifen zwischen den elf hellen Meeren und dem Ozean durchschreitet. Eine andere Möglichkeit ist die, dass der Ausdruck auf keine dieser Quellen, sondern auf eine uns unbekannte, vielleicht nicht schriftlich fixierte zurückgeht, in welcher vom Berührungspunkt zweier Meere die Rede war. Dieser ist nach der westsemitischen Kosmologie eben das Ende der Welt, wo der himmlische und der irdische Ozean sich berühren.

Woher der Fels (Vs. 62) stammt, lässt sich gleichfalls nur vermuten. Auch er gehört zur Kosmologie (vgl. *The Ocean in the Literature of the Western Semites*, in *Verh. Ak. Amst.*, XIX, N°. 2, S. 26 ff.). Er kommt weder im Epos noch im Roman vor, wieder ein Fingerzeig dafür, dass die ḳur'ānische Erzählung aus anderen Quellen geschöpft hat.

Der Gottesknecht am Madjma' erinnert zunächst an Utnapishtim-Khasisatra. Er wird (Vs. 64) ein von Gottes wegen Begnadeter genannt, dem göttliche Weisheit geschenkt worden ist. Das klingt fast wie eine Übersetzung des Namens Khasisatra, und der göttliche Gnadenerweis wird wohl ein Nachklang zu Utnapishtim's Unsterblichkeit sein.

Die Geduldsprobe, welcher er den Ankömmling unterwirft, stammt ausschliesslich aus der jüdischen Legende; hier vertritt also der Gottesknecht den Elias.

II

Um die ḳur'ānische Erzählung herum haben die Kommentatoren, der Ḥadīth und die Historiker einen Wulst von Daten angesammelt, Nachträge, die, wie die Erzählung selbst, grossenteils den drei genannten Quellen entflossen sind.

Zunächst wird die Frage erörtert, ob die Hauptperson Mūsā b. ʿImrān oder Mūsā b. Mīshā (= Manasse) b. Yūsuf b. Yaʿḳūb, d. h. ein Nachkomme des Patriarchen Jakob sei (al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghaib*, IV, 333; al-Zamakhsharī, *Kashshāf* zu Vs. 59). Fast einstimmig sprechen sie sich für den ersten Teil der Alternative aus und stützen sich dabei auf folgende Legende, welche in verschiedenen Fassungen überliefert wird: Als Mūsā, der bekannte, eines Tages den Kindern Israels eine Predigt hält, fragt man ihn, ob es einen weiseren Menschen gebe als er selber. Nachdem er die Frage verneinend beantwortet hat, offenbart ihm Allāh, dass sein frommer Knecht al-Khaḍir weiser sei als er. Darauf entschliesst er sich dazu, diesen Weisen zu besuchen. Diese Erzählung entstammt der jüdischen Legende; sie findet sich in einer grossen Anzahl arabischer Quellenwerke (al-Bukhārī, *ʿIlm*, B. 16 19, 44; *Anbiyāʾ*, B. 27; *Tafsīr* zu Sūra XVIII B. 2—4; Muslim, *Faḍāʾil*, Trad. 170—174; al-Tirmidhī, *Tafsīr* zu Sūra XVIII, B. 1; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 417; *Tafsīr*, XV, 165 f.; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *a. a. O.*, IV, 333).

Der (gesalzene) Fisch dient als Wegweiser; dort, wo er vermisst oder durch Berührung mit Wasser lebendig wird, ist die Lebensquelle, wo al-Khaḍir wohnt (al-Ṭabarī, I, 417). Die Lebensquelle ist es ferner, welche durch den Felsen markiert wird, denn sie fliesst an seinem Fusse (al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 167; al-Bukhārī, *Tafsīr* zu Sūra XVIII, B. 4); auch wird der Fels vor dem Ölstrom oder dem Wolfstrom lokalisiert (al-Baiḍāwī und al-Zamakhsharī zu Sūra XVIII, 61; al-Ṭabarī,

Digitized by Birzeit University Library

Tafsīr, XV, 164). Ein Zusammenhang zwischen einem Ölstrom und der Lebensquelle wäre an sich nicht unmöglich; Öl gehört ja nach mancher Aussage ins Paradies. Dann wäre زَيْت eine Verschreibung aus زَيْبَق, die graphisch nahe liegt. Vollers hält das umgekehrte Verhältnis für wahrscheinlich; er denkt nämlich bei Wolfstrom an eine Übersetzung des Namens Loukos, der als Flussname in der klassischen Literatur nicht selten ist. Wenn diese Vermutung richtig sein sollte, würde man in diesem Falle an den Lukkos in Marokko oder an den Lycus der syrischen Küste denken können, zwei Gegenden, auf welche die Beschreibungen des äussersten Westens bezogen werden, wie wir gleich sehen werden.

Der Madjma' al-Baḥrain wird in verschiedenem Sinne erklärt. Einerseits wird er gehalten für „den Ort, wo der persische Ozean und das Römische Meer sich vereinigen, nach Osten zu" (al-Baiḍāwī zu Sūra XVIII, 59; al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 163). Das geht auf den Isthmus von Suez und ist ein Nachklang der Anschauung, welcher die syrische Küste als der äusserste Westen galt (s. *Bird and Tree as cosmological Symbols in Western Asia*, in *Verh. Ak. Amst.*, 1921, S. 17 ff.). Andrerseits wird der Terminus erklärt als der Vereinigungsort des Römischen Meeres mit dem Ozean (Ṭandja, Ifrīkiya; al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 163 und al-Zamakhsharī zur Stelle). Diese Auffassung spiegelt einen späteren kosmologischen Standpunkt wider, dem die Meerenge von Gibraltar als äusserster Westen galt. Eine hyperbolische Erklärung ist die, dass die Vereinigung der beiden Meere das Zusammentreffen von Mūsā und Khaḍir, zwei Weisheitsmeeren, andeute (z. B. al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān*, I, 318).

Als Mūsā den Khaḍir gewahrt, liegt dieser in sein Kleid eingehüllt da, wie der Ḳur'ān sagt. „Weil er schlief", heisst es bei al-Ṭabarī (ed. de Goeje, I, 418). Als er einen Vogel aus dem Meere trinken sieht, sagt er zu Mūsā: „Ebensowenig wie das Wasser des Meeres durch das Trinken dieses Vogels abnimmt, ebensowenig bedeutet deine Weisheit der göttlichen gegenüber" (al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 418; al-Bukhārī, *Tafsīr* zu Sūra XVIII, B. 3; al-Rāzī, *Mafātiḥ al-ghaib*, IV, 333 f.). Al-Khaḍir wohnt auf einer Insel (al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 422) oder auf einer grünen Matte (*tinfisa*) im Herzen des Meeres (*'alā kabid al-baḥr*; al-Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra XVIII, B. 3).

Die Geduldsprobe wird von den Kommentatoren mit vielen Details ausgeschmückt; es würde zu viel Raum kosten, darauf einzugehen; man sehe die Kommentare zu Sūra XVIII, 59 ff., sowie die in der *Literatur* erwähnten Geschichts- und Traditionswerke.

Wie nach dem oben Gesagten zu erwarten, hebt ein anderer Traditionszweig hauptsächlich den Zusammenhang zwischen al-Khaḍir und Alexanders Zug nach der Lebensquelle hervor. Friedländer geht indessen viel zu weit, wenn er behauptet (*Die Chadhirlegende*, S. 108 f.) „dass ursprünglich Chadhir mit dem rätselhaften Knecht in Vers 64 nicht das Geringste zu tun hat — der einem durchaus verschiedenen Vorstellungskreise angehört —, sondern mit dem um den Fisch besorgten Diener Moses' (Alexanders) in Vers 59 ff., mit anderen Worten, mit dem uns aus Pseudokallisthenes und der syrischen Homilie wohlbekannten Koche Alexanders identisch ist". Denn Khaḍir ist, wie wir gesehen haben und noch weiter sehen werden, sowohl mit Utnapishtim wie mit Alexanders Begleiter verwandt.

Eine Übersetzung des Alexanderromans gibt es in der uns bekannten arabischen Literatur nicht (vgl. Weymann, unter *Lit.*); dagegen gibt es eine Anzahl teilweise unedierter Versionen der Alexandersage, welche Friedländer untersucht hat. Auf die Unterschiede dieser Versionen mit Bezug auf unser Thema einzugehen, würde zu weit führen. Ihre Unabhängigkeit vom Ḳur'ān bekunden diese Quellen nicht allein dadurch, dass sie Khaḍir zum Begleiter des Dhu 'l-Ḳarnain machen, sondern auch durch das Fehlen jeglicher Bezugnahme auf den ḳur'ānischen *fatā*. Gewöhnlich tritt al-Khaḍir hier als Befehlshaber über Alexanders Vorhut auf bei dessen Zug nach der Lebensquelle; in der Version des Ṣūrī wird er des Königs Wazīr genannt und ist er zur Hauptfigur geworden, hinter welcher der König selber in den Schatten tritt; bei 'Umāra ist er Alexanders Vetter, der unter gleichen Umständen und gleichzeitig mit ihm erzeugt und geboren ist. Der Zug nach der Lebensquelle wird gewöhnlich so dargestellt, dass Alexander und al-Khaḍir gesondert ihres Weges gehen; in einigen Versionen hat letzterer den Fisch bei sich und erkennt die wunderbare Quelle daran, dass der Fisch durch die Berührung mit ihrem Wasser lebendig wird; in anderen dagegen fehlt der Fisch und erkennt al-Khaḍir die Quelle an anderen Merkmalen; in anderen wieder taucht er in derselben unter, ohne ihren Charakter zu kennen (z. B. al-Ṭabarī, I, 414). In einer Version bei Niẓāmī zieht al-Khaḍir nicht mit Alexander, sondern mit Elias nach der Quelle, aus welcher beide trinken, so dass beide unsterblich werden.

III

Die appellativische Bedeutung des Namens al-Khaḍir liegt so offen zutage, dass die Tradition nicht umhin konnte, auch den Eigennamen des Helden anzugeben, sowie seine Genealogie und sein Zeitalter. Am häufigsten findet man ihn Balyā b. Malkān genannt. Bei al-Mas'ūdī (*Murūdj*, III, 144) wird letzterer ein Bruder Ḳaḥṭān's genannt und somit in die südarabische Genealogie hineingezogen. Das macht es wahrscheinlich, dass Malkān identisch ist mit Malkam (1. Chronik VIII, 9), der auch zu den südarabischen Patriarchen gerechnet wird. Über Fālagh (Phaleg) und 'Ābir (Eber) wird seine Genealogie dann auf Sem zurückgeführt (z. B. al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 415; al-Mas'ūdī, *Murūdj*, I, 92; al-Nawawī zu Muslim's *Ṣaḥīḥ*, V, 135). Ob in diesem Balyā (بليا) nicht eine Verschreibung aus Elia (بليا) vorliegt, das mit der syrischen Form des Namens Elias identisch ist? Andrerseits wird auch Elias in der muslimischen Form Ilyās als al-Khaḍir's Eigenname angegeben, und ausserdem Elisa, Jeremia (vgl. den Gottesspruch *Iṣāba*, S. 887), Khaḍrūn (al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 415; al-Diyārbakrī, *Ta'rīkh al-khamis*, I, 106 sowie Friedländer's *Chadhirlegende*, S. 333 unter Chadhir).

Ibn Ḥadjar teilt noch folgende Genealogien mit (*Iṣāba*, S. 883 f.): 1.) Er ist ein Sohn Adams (schwacher Isnād); daran schliesst sich die Sage (*Iṣāba*, S. 887 f.; Abū Ḥātim al-Sidjistānī, *Kitāb al-mu'ammarin*, S. 1) an, dass al-Khaḍir Adams Leichnam überwacht und nach der Sündflut endgültig bestattet habe. 2.) Er ist ein Sohn Ḳābil's,

Digitized by Birzeit University Library

namens Khaḍrūn. 3.) Er ist al-Muʿammar (der Langlebige) b. Mālik b. ʿAbd Allāh b. Naṣr b. al-Azd. 4.) Er ist Ibn ʿAmāʾil b. al-Nūr b. al-ʿIṣ b. Isḥāḳ. 5.) Er ist der Sohn von Pharao's Tochter. 6.) Er ist ein Perser, oder sein Vater war ein Perser, seine Mutter eine Griechin oder umgekehrt; auch wird erzählt, dass er in einer Grotte geboren dort durch Tiermilch am Leben erhalten wurde, und schliesslich in die Dienste eines Königs trat (al-Damīrī, I, 318; Ibn Ḥadjar, S. 891 f.); vgl. weiter seine Begegnung „auf dem Markt der Banū Isrāʾīl" mit dem Manne, der ihn um einen Almosen angeht *bi-wadjh Allāh* (*Iṣāba*, S. 894 f.).

Damit sind jedoch die Traditionen über seine Namen und Genealogie nicht erschöpft. Hier sei nur noch folgendes aus Maracci, *Prodromi* zu Sūra XVIII, 57 angeführt: Alchedrus, quem fabulantur Moslemi eundem fuisse, ac Phineas filium Eleazari, filii Aaron; cujus anima per metempsychosin emigravit primo in Eliam, deinde ex Elia in S. Gregorium, quem propterea Mahumetani omnes summo honore prosequuntur. — Letztere Identifizierung wird wohl auf einer Verwechselung mit dem heiligen Georg beruhen, mit dem al-Khaḍir Berührungspunkte hat; vgl. darüber Clermont-Ganneau in der *Revue archéologique*, Band XXXII f. und Friedländer, *a. a. O.*, S. 275. Clermont-Ganneau hat ausserdem auf die Verwandtschaft zwischen den Konsonanten *kh-ḍ-r* und der nord-semitischen Gruppe *ḥ-ṣ-r* hingewiesen. Daneben hat man den Namen auch als eine Verstümmelung von Khasisatra angesehen (Guyard, in *RHR*, I, 344 f.) oder auch an einen Zusammenhang mit Ahasver, dem ewigen Juden, gedacht (Lidzbarski, in *ZA*, VII, 116).

Auch über al-Khaḍir's Zeitalter findet man schwankende Angaben. Bald wird er ein Zeitgenosse Abraham's genannt, der mit diesem aus Babel ausgezogen sei (al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 415), bald wird er in die Zeit Afrīdūn's versetzt; er ist Zeitgenosse Alexander's und bleibt bis Mūsā's Zeit am Leben (Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, S. 886); nach andren soll er im Zeitalter des Nāshiyā b. Amūs (d. h. Jesaja ben Amos) geboren sein (al-Ṭabarī, *a. a. O.*, S. 415 f.). Das Schwanken dieser Angaben hängt zum Teil mit seiner Unsterblichkeit zusammen [s. unten].

Wichtiger sind die Erklärungen des Namens in den orientalischen Quellen. Durch das Untertauchen in der Lebensquelle soll er eine grüne Farbe und daher seinen Namen erhalten haben (Äthiopischer Alexanderroman; vgl. Friedländer, *a. a. O.*, S. 235 f.). Wie oben gesagt, wohnt er auf einer Insel (al-Damīrī, *a. a. O.*, S. 317); auch wird gesagt, dass er Gott auf den Inseln anbete (al-Ṣūfī; s. Friedländer, *a. a. O.*, S. 183; al-Thaʿlabī, S. 197). Das könnte darauf führen, dass al-Khaḍir ursprünglich ein Seewesen sei. Dafür sprechen ausserdem die folgenden Umstände: er wird häufig der Patron der Seefahrer genannt (z. B. *Taʾrīkh al-khamīs*, I, 107); an der syrischen Küste soll er von den Seeleuten bei stürmischem Wetter angerufen werden. In Britisch Indien ist er unter dem Namen Khwādja Khiḍr [s. d.] ein richtiger Stromgott geworden, der auf einem Fisch sitzend dargestellt wird. Tatsächlich haben Clermont-Ganneau und Friedländer den Ursprung der Figur hauptsächlich in dieser Richtung gesucht, letzterer in der Annahme, dass die griechische Glaukossage durch syrische Vermittelung in den Bereich der Muslime gekommen sei (*a. a. O.*, S. 107 ff.). Aber abgesehen davon, dass wir von dieser Vermittelung nichts wissen, würde eine Annäherung al-Khaḍir's an Glaukos nur eine Seite des ersteren beleuchten; damit wäre über den Ursprung der Figur noch nichts ausgesagt, ja man darf bezweifeln, ob es richtig ist, nach dem Ursprung einer so komplizierten Figur wie al-Khaḍir zu suchen, welche mit Utnapishtim, mit Alexander's Koch und mit anderen Figuren gemeinschaftliche charakteristische Züge hat.

Noch etwas anderes ist zu bedenken. In einer Anzahl arabischer Erklärungen des Namens wird ihr Träger nicht als maritime sondern als vegetative Figur aufgefasst. „Er sass auf einem weissen Pelz, da wurde derselbe grün" (z. B. al-Nawawī zu Muslim's *Ṣaḥīḥ*, V, 135; vgl. al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 168). „Der Pelz", fügt al-Nawawī hinzu, „ist die Erde". Noch deutlicher al-Diyārbakrī (I, 106): „Der Pelz ist die Erde, wenn sie sprossen lässt und grün wird, nachdem sie dürre war". Nach ʿUmāra wird bei der Lebensquelle zu al-Khaḍir gesagt: „Du bist Chadhir, und wo deine Füsse sie betreten, wird die Erde grünen" (Friedländer, *a. a. O.*, S. 145). Wo er steht oder die *ṣalāt* verrichtet, wird es grünen (al-Nawawī, *a. a. O.*; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghaib*, IV, 336). Das sind Aussagen (namentlich die zuletzt erwähnte), welche fasst wörtlich identisch sind mit einer offenbar wenig bekannten messianischen Stelle im Alten Testament: „Siehe (es kommt) ein Mann, dessen Name ist Sprosse; unter ihm wird es sprossen" (Zacharja, VI, 12). Al-Khaḍir ist tatsächlich mit zwei messianischen Figuren verwandt: mit Elias [s. ILYĀS] und mit Jesus; diese drei bilden mit Idrīs [s. d.] die Vierzahl derjenigen, welche den Tod nicht gekostet haben (*Taʾrīkh al-khamīs*, I, 107).

Die Wandelbarkeit der Khaḍirfigur bringt es mit sich, dass über ihre Natur die Auffassungen schwanken. Wenn er ein Prophet ist (s. *Iṣāba*, S. 882 ff.), so bleibt es fraglich, ob er auch zu den Aposteln zu rechnen ist (al-Nawawī, *a. a. O.*, S. 135). Er ist indessen auch menschlich, engelhaft, irdisch und himmlisch (al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 544, 798). Die Volksfrömmigkeit sowie die Sūfikreise sehen ihn gerne als Heiligen (*walī*) an. Nach einer sūfischen Ansicht hat jedes Zeitalter seinen Khaḍir, insoweit der jeweilige *nakīb al-awliyāʾ* al-Khaḍir ist (*Iṣāba*, S. 891). Als *walī* steht er den Menschen bei gegen Diebstahl, Ertrinken, Verbrennen, gegen Könige und Teufel, gegen Schlangen und Skorpionen, wenn er dreimal angerufen wird (*Taʾrīkh al-khamīs*, I, 107; *Iṣāba*, S. 903). Luft und Meere und alle Gegenden der Erde unterstehen seinem Befehl; er ist Gottes *khalīfa* auf dem Meer und sein *wakīl* auf dem Trocknen, er kann sich nach Belieben unsichtbar machen (ʿUmāra bei Friedländer, *a. a. O.*, S. 145). Er fliegt durch die Lüfte, trifft den Elias auf dem Damm des Alexander und pilgert alljährlich mit ihm nach Mekka (vgl. *Iṣāba*, S. 904 ff.). Jeden Freitag trinkt er aus dem Zemzembrunnen und dem Salomonsteich und wäscht er sich im Brunnen Siloa (*Taʾrīkh al-khamīs*, I, 107; Friedländer, *a. a. O.*, S. 148 f., 151); er spürt das Wasser unter der Erde und redet die Sprachen aller Völker (al-Ṣūfī bei Friedländer, S. 184).

Besonders wird seine Unsterblichkeit hervorgehoben (vgl. Rückert's Gedicht „Chidher"; ʿUmāra bei Friedländer, *a. a. O.*, S. 145; Abū Ḥātim al-Sidjistānī, *Kitāb al-muʿammarīn*, S. 1; *Iṣāba*, S. 887 ff., 892, 895). Nach der *Iṣāba*, S. 882

Digitized by Birzeit University Library

hat er dieselbe erhalten nach einem Gespräch mit seinem Freunde, dem Engel Rafa'īl, um den wahren Gotteskult auf Erden einzuführen und aufrechtzuerhalten. Ibn Ḥaǧar teilt eine Begegnung zwischen al-Khaḍir und Muḥammad in verschiedenen Fassungen mit (*Iṣāba*, S. 899 ff.). Über Begegnungen mit später lebenden Personen s. *ebd.*, S. 908 ff.; über die Tafel, welche aus dem Himmel zu ihm niedergelassen wurde, s. *ebd.*, S. 919; über seine Anwesenheit bei der Schlacht von Ḳādisiya s. al-Masʿūdī, *Murūḏi al-ḏhahab*, IV, 216.

Er wohnt in Jerusalem und verrichtet jeden Freitag seine *ṣalāt* in der Moschee von Mekka, Madīna, Jerusalem, Kubāʾ und auf dem Ölberg; seine Speisen sind *kamʾa* und Wasserpetersilie (*Taʾrīkh al-khamīs*, I, 107; *Iṣāba*, S. 889 f., 904).

Über seine Ehen weiss schon der klassische Ḥadīth (Ibn Mādja, *Zuhd*, B. 23) eine auch von al-Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ*, S. 193 ff. erwähnte Legende mitzuteilen, welche in ihrem Hauptmotiv wohl christlichen Kreisen entstammt. Es ist dies das Motiv vom frommen Jüngling, der, von seinen Eltern wider seinen Willen verheiratet, seine junge Frau dazu überredet, ihre Jungfräulichkeit zu bewahren (vgl. die syrischen Thomasakten, 2. Praxis). Die Erzählung mündet in diejenige von der Zofe der Tochter Pharao's aus.

Literatur: Die Ḳurʾānkommentare zu Sūra XVIII, 59—81; II, 261; XI, 86; XXVII, 40, dazu auch die angeführten Ḥadīth- und Geschichtswerke; al-Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kairo 1290), S. 125, 190 ff.; al-Diyārbakrī, *Taʾrīkh al-khamis* (Kairo 1283), I, 106 f.; Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba* (Kalkutta 1856—93), S. 882 ff.; al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān* (Kairo 1274), I, 317 ff.; al-Nawawī, *Taḥḏīb al-asmāʾ*, ed. Wüstenfeld, S. 228 ff.; Abū Ḥātim al-Sidjistānī, *Kitāb al-muʿammarīn*, ed. Goldziher, in *Abh. z. ar. Philologie*, II, 1; al-Masʿūdī, *Murūḏi al-ḏhahab*, Pariser Ausg., IV, 216; Firdawsī, *Shāhnāme*, ed. Mohl, V, 216 f.; ed. Macan, III, 1340; Niẓāmī, *Sikendernāme* im Gedicht über Alexanders Zug nach dem Lebenswasser; Ethé, *Alexanders Zug zum Lebensquell* (*SB Bayr. Ak.*, 1871, S. 343—405); Clermont-Ganneau, *Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre*, in *Revue d'archéologie*, Band XXXII–XXXIV; S. Ives Curtiss, *Ursem. Religion im Volksleben d. heut. Orients*, Register, s. v. Chidr; Dyroff, *Wer ist Chadhir?*, in *ZA*, VII (1892), 319—327; I. Friedländer, *Zur Geschichte der Chadhirlegende*, in *AR*, XIII (1910), 92 ff.; ders., *Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende*, in *AR*, XIII, 161 ff.; ders., *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig 1913); M. Lidzbarski, *Wer ist Chadhir?*, in *ZA*, VII (1892), 104—116; Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans* (*Denkschr. Ak. Wien*, XXXVIII, Nº. 5); K. Vollers, *Chidher*, in *AR*, XII (1909), 234—284; G. Hart, *Chidher in Sage und Dichtung* (Sammlung gemeinverst. wiss. Vorträge, Nº. 280; mir nicht zugänglich); Weymann, *Die äthiopische und arabische Übersetzung des Pseudokallisthenes* (Kirchhain 1901); R. Paret, *Sirat Saif ibn Dhi Jazan* (Hannover 1924), Register I, s. v.; G. W. I. Drewes, *Drie javaansche goeroe's* (Leidener Diss. 1925), S. 56 f., 195 f.

KHWĀDJA KHIḌR (in Indien auch Khizr ausgesprochen), der bekannte, im Ḳurʾān angedeutete Heilige [s. AL-KHAḌIR]. Er wird in vielen Gegenden Indiens als Flussgott oder Brunnen- und Flussgeist aufgefasst. Im *Sikandar-nāme* wird er als der Heilige erwähnt, welcher über den Brunnen der Unsterblichkeit die Aufsicht führte. Der Name ist in Indien eingebürgert und wird sowohl von Hindūs als auch von Muḥammedanern verehrt (von Hindūs wird er manchmal zu Rādja Kidār umgestaltet). Am Indus wird der Heilige oft mit dem Flusse selbst identifiziert und manchmal als alter, in Grün gekleideter Mann dargestellt. Von einem Menschen, der dem Tode des Ertrinkens gerade noch entgangen ist, sagt man, er sei „dem Khʷādja Khizr entronnen" (Temple, *Legends of the Pandjab*, I, 221). In dem Gedicht eines Balōčen über einen Kampf auf dem Indus wird ein Boot losgelassen, um „auf des Khʷādja Wellen dahinzutreiben"; und es heisst, dass „der Khʷādja selbst an jene Schlacht denken werde" (*Popular Poetry of the Baloches*, I, 74). Ein Dichter setzt sogar seinen Namen für den des Mikāʾil als Bezeichnung eines der Erzengel ein. Mikāʾil als Bezeichnung eines der Erzengel ein. Sein Haupt-Heiligtum befindet sich auf einer Insel im Indus in der Nähe von Bahkar und wird von Anhängern beider Bekenntnisse besucht (*Sind Revisited*, II, 226). Manucci, der die Belagerung von Bakhar im Jahre 1069 (1658) miterlebt hat, erwähnt dieses Heiligtum unter dem Namen Coia Quitan. Auch Burnes nennt es in seinem *Bokhara*.

Man stellt sich den Heiligen auf einem Fische reitend vor. Dieses Sinnbild wählten die Könige von Oudh zu ihrem Wappen; es erscheint auch auf ihren Münzen. Vielleicht handelt es sich in diesem Fall auch um eine Reminiszenz an die Fisch-Avatār des Wishnu. Die Muslime beten zu Khʷādja Khiḍr, wenn einem Knaben zum ersten Mal die Haare geschnitten werden; gleichzeitig wird ein kleines Boot vom Stapel gelassen. Dasselbe geschieht am Ende der Regenzeit. — [S. auch den Art. AL-KHAḌIR].

Literatur: Crooke, *Popular Religion and Folklore of N. India* (London 1896); Burton, *Sind Revisited* (London 1877); Temple, *Legends of the Pandjab*, I (Bombay 1884); Longworth Dames, *Popular Poetry of the Baloches* (London 1907); W. Irvine, *Storia do Mogor* (Manucci; London 1907); A. Burnes, *Travels into Bokhara* (London 1834); J. Wise, *Muhammedans of Eastern Bengal*, in *Journ. As. Soc. of Bengal*, 1894, LXIII, Teil III, S. 38 ff.

KHĀLID B. AL-WALĪD B. AL-MUGHĪRA AL-MAKHZŪMĪ, Zeitgenosse Muḥammad's, muslimischer General. In der Schlacht am Uḥud, wo Khālid den rechten Flügel der Mekkaner befehligte und durch sein Eingreifen im richtigen Augenblicke den Kampf zugunsten der Feinde des Propheten entschied, trat zum erstenmal das unvergleichliche Feldherrntalent hervor, dem der Islām späterhin so viele Erfolge verdankte. Nachdem Khālid zu Anfang des Jahres 8 (629) nebst ʿAmr b. al-ʿĀṣ zum Islām übergetreten war, beteiligte er sich an dem unglücklichen Feldzug gegen die Byzantiner, und nach der Niederlage bei Muʾta gelang es ihm mit Mühe, das geschlagene Heer nach Madīna zurückzuführen. Zum Lohn erhielt er vom Propheten den Ehrennamen „das Schwert Gottes", und in demselben Jahre machte er den Einzug der Gläubigen in Mekka mit. Nach der Kapitulation der Stadt soll er im Auftrage Muḥammad's das Heiligtum der heidnischen Göttin al-ʿUzzā zerstört haben. Bald darauf wurde er als

Digitized by Birzeit University Library

Sendbote zu den Banū Djadhīma geschickt, und im Radjab des folgenden Jahres (Oktober/November 630) unternahm er eine Expedition gegen Ukaidir, den christlichen König von Dūmat al-Djandal. Zu Anfang des Jahres 10 (Sommer 631) sandte Muḥammad ihn nach Nadjrān, um die Banu 'l-Ḥārith b. Ka'b zum Islām zu bekehren, was auch ohne Blutvergiessen gelang. Im folgenden Jahre wurde er von Abū Bakr gegen Ṭulaiḥa b. Khuwailid geschickt und schlug diesen bei Buzākha, worauf er sich gegen die Banū Tamīm wandte, die in der Nähe wohnten. Ein Zweig, der dem Mālik b. Nuwaira gehorchte, war mit den übrigen entzweit. Da diese sich unterwarfen, legte auch Mālik die Waffen nieder, wurde aber trotzdem gefangengenommen und getötet, worauf Khālid dessen Gemahlin heiratete. Als dieser beim Khalifen verklagt wurde, soll er sich damit entschuldigt haben, dass der Vorfall lediglich auf Missverständnis beruhe; infolge dialektischer Unterschiede habe man nämlich den von Khālid gegebenen Befehl falsch aufgefasst. Jedenfalls begnügte sich Abū Bakr damit, ihm einen Verweis zu erteilen, behielt ihn aber im Amte trotz der energischen Proteste 'Umar's. Bald darauf zog Khālid gegen den falschen Propheten Musailima. Bei 'Akrabā', an der Grenze von al-Yamāma, wurde letzterer geschlagen und getötet, worauf seine Anhänger sich unterwarfen (Anfang 12 = Anfang 633). Dann wurde Khālid gegen die Perser geschickt und eroberte al-Ḥīra, worauf er sich des ganzen Euphratgebietes bemächtigte. Schliesslich sollen die Byzantiner über den Euphrat gegangen und bei al-Firāḍ geschlagen worden sein (Dhu 'l-Ka'da 12 = Jan. 634), worauf Khālid aufbrach und gegen Syrien zog. Im Djumādā I. oder II. 13 (= Sommer 634) erlitten die Byzantiner eine gründliche Niederlage bei Adjnādain und zogen sich dann nach Damaskus zurück. Von Khālid abermals geschlagen, wurden sie eingeschlossen und belagert, und im Radjab 14 (= Aug./Sept. 635) musste Damaskus sich ergeben. Um dieselbe Zeit wurde Khālid des Oberbefehls enthoben und durch Abū 'Ubaida b. al-Djarrāḥ ersetzt, beteiligte sich jedoch auch in der Folge an den kriegerischen Operationen in Syrien. In der Schlacht am Yarmūk (12. Radjab 15 = 20. Aug. 636) befehligte er die Reiterei und trug viel zum Sieg der Muslime bei. Bald darauf wurde Ḥimṣ zurückerobert. Dann zog Khālid gegen Ḳinnasrīn, und nachdem er ein byzantinisches Heer unter Mīnās geschlagen hatte, musste die Stadt sich ergeben, worauf Khālid sich bis auf weiteres daselbst niederliess. Einige Zeit war er Statthalter eines Teiles von Syrien, wurde aber später entlassen. Er starb in Ḥimṣ oder in Madīna im Jahre 21 (641/2).

Literatur: Ibn Hishām (ed. Wüstenfeld), S. 273 ff.; Wāḳidī, *al-Maghāzī* (Übers. Wellhausen), S. 77 ff.; Ibn Sa'd, IV/II, 1 f.; Ibn Kutaiba, *Kitāb al-Ma'ārif* (ed. Wüstenfeld), S. 136; Balādhurī (ed. de Goeje), S. 38 ff.; Ya'ḳūbī (ed. Houtsma), II, 48—180; Ṭabarī, I, *passim*; Gloss., S. CCXLI; Mas'ūdī, *Murūdj* (ed. Paris), I, 216—222; IV, 211; *al-Aghānī*, Index; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), II, *passim*; ders., *Usd al-ghāba*, II, 101—104; Ibn Ḥadjar, *al-Iṣāba*, I, N°. 2190; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, I, 18 ff.; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 124, 145, 150 ff., 165, 177 ff., 226—237, 250—257; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall* (neue Ausg. von Weir), S. 16 ff.; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (2. Ausg.), S. 36 ff.; ders., *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 9 ff., 37—65; Caetani, *Annali dell' Islām*, I—IV, siehe Indices; Huart, *Histoire des Arabes*, I, 30 ff.

KHALĪFA (A.), „Nachfolger, Stellvertreter", Titel des Oberhauptes der muslimischen Gemeinde, des Imāms [s. d.], als des Nachfolgers oder Stellvertreters des Propheten (*khalīfat rasūl Allāh*).

I. Das Wort kommt im Ḳur'ān häufig vor, sowohl im Singular als auch im Plural (*khalā'if*, *khulafā'*). Im letzteren Fall werden die betreffenden Personen „Nachfolger" genannt, insofern als sie die Segnungen ererben, deren sich ihre Vorfahren erfreuten (z. B. VI, 165; XXIV, 54; XXVII, 63 als Bezeichnung für die Gerechten; VII, 67, 72 für die götzendienerischen Stämme 'Ād und Thamūd). Der Singular wird für Adam gebraucht (II, 28), entweder in seiner Eigenschaft als Nachfolger der Engel, die vor ihm auf der Erde lebten, oder als Statthalter Gottes; ferner in bezug auf David (XXVIII, 25): „Wir haben dich zum Khalifa im Lande gemacht; so richte nun über die Menschen mit Wahrheit und folge nicht deinen Begierden, damit sie dich nicht vom Wege Gottes abbringen". Aus keinem dieser Verse ist deutlich zu ersehen, dass das Wort als Titel für den Nachfolger Muḥammad's dienen sollte. Die muslimischen Geschichtsschreiber behaupten allgemein, dass es in diesem Sinne zuerst von Abū Bakr angewandt worden sei; indessen ist es zweifelhaft, ob er es jemals als Titel angenommen hat (Caetani, *Annali dell' Islām*, Jahr 11 d. H., § 63, Anm. 1). Aber von der Regierungszeit des 'Umar an ist es die allgemeine Bezeichnung für den *amīr al-mu'minīn* [s. d.] gewesen. Die Bezeichnung *khalīfat rasūl Allāh*, „Nachfolger des Gesandten Gottes", schliesst die Ausübung der Funktionen Muḥammad's und den Besitz seiner Vorrechte in sich, mit Ausnahme der prophetischen Funktion, von der man glaubte, dass sie mit ihm erloschen sei; die spätere Wendung *khalīfat Allāh*, „Stellvertreter Gottes", ist wesentlich anspruchsvoller und soll die Entrüstung Abū Bakr's erregt haben, wurde aber schon 35 d. H. von Hassān b. Thābit in seiner Elegie auf den Khalifen 'Uthmān gebraucht (ed. H. Hirschfeld, Nr. XX, Vers. 9) und bürgerte sich unter den 'Abbāsiden und späteren Fürsten vollends ein (Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 61).

Im Verlaufe der muslimischen Geschichte ist indessen der Ausdruck Khalīfa nicht auf so hochstehende Persönlichkeiten beschränkt geblieben. Schon im ersten Jahrhundert der Hidjra wurde er in den Aphrodito-Papyri für den ἀποχριτάριος er in den Aphrodito-Papyri für den ἀποκριτάριος oder Agenten in der Hauptstadt gebraucht, durch den der örtliche Beamte der Finanzverwaltung die Steuerzahlungen ausführte (*Greek Papyri of the British Museum*, Band IV, S. xxv, 35; C. H. Becker, *Islamstudien*, I, S. 257). Auch ist Khalīfa oft als Eigenname gebraucht worden (s. Index zu den Werken von de Goeje, usw.). In den religiösen al-Ṭabarī, ed. de Goeje, usw.). In den religiösen Orden, besonders bei der Ḳādiriya, ist der Khalīfa der Abgesandte des Ordens-Shaikhs; er ist mit einem Teil seiner Machtbefugnisse ausgerüstet und vertritt ihn in Ländern, die von der Hauptzāwiya fern liegen. Bei der Tidjānīya ist der Khalīfa der Erbe der geistlichen Macht (*baraka*) des Ordensgründers; auf letzteren allein wird der Titel Shaikh angewandt (O. Depont und X. Cop-

Digitized by Birzeit University Library

polani, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Algier 1987, S. 194 f.; L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Algier 1884, S. 78).

In den mahdistischen Bewegungen ist der Khalīfa der Nachfolger des Mahdī; so war Mīr Dilāwar der Khalīfa von Saiyid Muḥammad Mahdī (gestorben 910 = 1504/05), dem Begründer der Mahdawīs; ʿAbd Allāh war der Khalīfa von Muḥammad Aḥmad, dem Mahdī des Sūdāns; und der Sohn und Nachfolger von Ghulām Aḥmad Qādiyānī [s. AḤMADIYA] wird noch heutigentags von seinen Anhängern so genannt. Auch Personen niedrigeren Ranges haben diese Bezeichnung erhalten; so bedeutete z. B. in der Hofhaltung des Kaisers Bābur das Wort Khalīfa eine Frau, die andere weibliche Dienstboten beaufsichtigte (Gul-Badan Begam, *Humāyūn-nāma*, Übers. von A. S. Beveridge, S. 136). In neuerer Zeit wurde das Wort Khalīfa in der Türkei allgemein angewandt für jeden jüngeren Beamten in einem öffentlichen Büro (C. M. d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman* ², VII, 271), und heute noch ist es ein Höflichkeitstitel für einen Hülfslehrer an einer Schule. In Marokko bezeichnet es den Bevollmächtigten des Gouverneurs einer grösseren Stadt (B. Meakin, *The Moorish Empire*, S. 224). Im heutigen Indien wird es sogar von ganz untergeordneten Personen, wie z. B. einem Flickschneider, einem Barbier, einem Fechtlehrer oder einem Koch gebraucht (H. A. Rose, *Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab*, Lahore 1911, II, 490). In Togo und den angrenzenden Gebieten von West-Afrika bezeichnet *alfa* (= *khalīfa*) einen muḥammedanischen Lehrer oder sogar ganz allgemein einen Muḥammedaner (*Die Welt des Islams*, II, 200).

Literatur: Ausser den schon genannten Werken siehe Goldziher, *Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, pour désigner les chefs dans l'Islam* (*RHR*, XXXV, Jahrg. 1897); D. S. Margoliouth, *The sense of the title Khalīfah*, in *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*, S. 322—28.

II. Da man zwischen der Geschichte der KHILĀFA, der politischen Institution, deren Haupt der Khalīfa war, und den damit zusammenhängenden Theorien unterscheiden kann, und da die erstere früher da war, so dei diese hier zuerst behandelt.

1. Geschichte. Der gewaltige Reichtum und die ungeheure Macht, die die ersten Nachfolger Muḥammad's durch die Eroberung der römischen Provinzen Syrien und Ägypten und der Länder des persischen Königs erwarben, erhoben sie zu einer Stellung und Würde, die dem einfachen Titel, den sie trugen, eine neue Bedeutung verliehen; so war der Khalīfa, noch ehe die arabischen Eroberungen ihren Höhepunkt erreicht hatten, einer der mächtigsten und reichsten Monarchen der Welt geworden. Als *amīr al-muʾminīn* war er Befehlshaber dieser erobernden Heere, und so nannte er sich auf seinen Münzen; als *imām* [s. d.] spielte er die erste Rolle im öffentlichen Gottesdienst und hielt die *khuṭba* [s. d.] in der Moschee; als Khalīfa verlangte er von seinen muslimischen Untertanen einen Teil der Verehrung, die früher dem Begründer ihrer Religion gezollt worden war. Der Bürgerkrieg, welcher in der Regierungszeit des ʿAlī b. Abī Ṭālib ausbrach, legte den Grund für jene sich bekämpfenden Theorien über die notwendigen Eigenschaften des Khalīfa, die dann in politischen Doktrinen und in den Lehren gewisser Sekten feste Gestalt annahmen. Unter den Umaiyaden wurde die religiöse Seite des Khalīfen-Amtes nicht besonders hervorgehoben — obgleich viele von ihnen fortfuhren, den Gottesdienst zu leiten —; denn mit Ausnahme von ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz scheinen religiöse Rücksichten sie wenig beschwert zu haben, und wenn damals, hauptsächlich in Madīna, der Grund zum muslimischen Dogma und zu der Systematisierung der *sharīʿa* [s. d.] gelegt wurde, so haben die Khalīfen in Damaskus diese Entwicklung nur wenig gefördert. Der Anspruch der Nachkommen ʿAlī's auf die Führerschaft in der muslimischen Welt kam in der Bildung der Shīʿa-Partei [s. d.] zum Ausdruck; aber einige Generationen lang hatten deren Bemühungen keinen politischen Erfolg. Dass die ʿAbbāsiden ans Ruder kamen, verdankten sie in erster Linie ihrer angeblichen Unterstützung der ʿalidischen Ansprüche und zu einem grossen Teil auch ihrem Zurschautragen religiösen Eifers. In Baghdād bekam das Khalifat ein neues Aussehen. Der Khalīfa wurde ein grossmütiger Protektor der ʿUlamāʾ und betonte seine Funktion als Beschützer der islāmischen Religion. Unter seiner Fürsorge trat die Hauptstadt als Mittelpunkt der theologischen Tätigkeit an die Stelle von al-Madīna, und die grossen Rechtsschulen erhielten jetzt ihre feste Form [s. FIKH]. Der Khalīfa wurde nun nicht mehr als blosser weltlicher Fürst betrachtet, wie es viele Umaiyaden in den Augen frommer Muḥammedaner gewesen waren, und die Ehrfurcht, mit welcher er angesehen wurde, ward noch erhöht durch feine höfische Formen und Zeremonien. Die Umaiyaden waren besonders in ihrer ersten Zeit im allgemeinen ohne weiteres für ihre Untertanen zugänglich gewesen; Muʿāwiya hatte die offene, familiäre Art eines arabischen Häuptlings aus der vorislāmischen Zeit in hohem Masse beibehalten und bewegte sich unter andern arabischen Würdenträgern als *primus inter pares*. Aber in der neuen Hauptstadt machten sich die Traditionen der persischen Monarchie wieder geltend. Der ʿAbbāside sass auf seinem Throne in feierlicher Majestät, umgeben von seinen Leibwächtern, an seiner Seite der Scharfrichter mit gezücktem Schwert. Gleichzeitig betonte er die religiöse Seite seines Amtes dadurch, dass er den Mantel des Propheten trug, und seine Verwandtschaft mit dem Propheten wurde in offiziellen Schriftstücken und in den Machwerken von Lobrednern und höfischen Schmeichlern immer wieder erwähnt.

Vom IX. Jahrhundert an nahm der direkte Einfluss des Khalīfa auf die Verwaltung ab. Das war die Folge der immer weitergehenden Übertragung von Macht an den Wazīr und der zunehmenden Spezialisierung und Bedeutung der Regierungsämter. Um dieselbe Zeit begann die weltliche Macht des Khalīfa zu sinken, da das Reich immer mehr abbröckelte und in den verschiedenen Provinzen unabhängige Fürstentümer entstanden, bis schliesslich seine Autorität sich kaum über das Stadtgebiet von Baghdād hinaus erstreckte. Gleichzeitig mit dieser Abnahme der weltlichen Macht des Khalīfen machte sich eine stärkere Betonung seiner religiösen Stellung als Imām [s. d.] und als Verteidiger der Religion bemerkbar. Die Verfolgung von Ketzern und Nicht-Muslimen nahm zu. Um 946 n. Chr. war alle wirkliche Macht den Händen des Khalīfa entglitten, und es gab in Baghdād drei Persönlichkeiten, die dieses hohe

Digitized by Birzeit University Library

Amt innegehabt hatten, nun aber abgesetzt und geblendet waren und ihren Unterhalt von Almosen fristen mussten. Von dieser Zeit bis zum Jahre 1055 war der Khalīfa nur eine Drahtpuppe, zuerst in den Händen der Būyiden, dann in den Händen der Seldjūken. Aber wenn er auch allen Einfluss auf die Verwaltung verloren hatte, blieb doch die hohe Stellung unvergessen, die einst seine Vorfahren innegehabt hatten, und der ohnmächtige Khalīfa wurde von Theoretikern immer noch als die Quelle aller Macht und Autorität in der muslimischen Welt angesehen. Darum gab es unabhängige Herrscher, die ihn um Titel und Bestallungsdiplome angingen, so z. B. erhielt Maḥmūd von Ghazna, als er im Jahre 997 n. Chr. sich von seiner Untertanenpflicht gegen den Sāmāniden-fürsten lossagte, von dem Khalīfa die Anerkennung seiner unabhängigen Stellung und zugleich die Titel Yamīn al-Dawla und Amīn al-Milla; und etwa ein Jahrhundert später erhielt Yūsuf b. Tāshfīn, der Begründer der Almoraviden-Dynastie in Spanien, von dem Khalīfa al-Muḳtadī den Titel Amīr al-Muslimīn. Nachdem Saladin die Herrschaft über Ägypten, Syrien und andere Länder an sich gerissen hatte, wurde er im Jahre 1175 in diesem Range bestätigt durch den Khalīfa al-Mustaḍī', der ihm ein Belehnungsdiplom und Ehrengewänder übersandte. Auch der Begründer der Rasūliden-Dynastie in Yaman, Nūr al-Dīn ʿUmar, bat den Khalīfa um den Sultanstitel und um ein Diplom, das ihn als seinen Stellvertreter einsetzte, und al-Mustanṣir schickte im Jahre 1235 n. Chr. einen besonderen Gesandten mit dem gewünschten Schriftstück. Dieser selbe Khalīfa hatte im Jahre 1229 der Bitte des Iltutmish, des türkischen Herrschers von Nord-Indien, um den Sultanstitel und um Bestätigung in dem Besitz des unterworfenen Gebiets entsprochen, und verschiedene Könige von Dihlī fuhren länger als dreissig Jahre fort, den Namen al-Mustaʿṣim's, des letzten Khalifen von Baghdād, auf ihre Münzen zu setzen, nachdem dieser unglückliche Fürst von den Mongolen hingerichtet worden war.

Im Gegensatz zu dieser Anerkennung des Khalīfa von Baghdād als der rechtmässigen Quelle der Autorität steht die Errichtung von zwei rivalisierenden Khalifaten. Im Jahre 928 n. Chr. nahm ʿAbd al-Raḥmān III. von Spanien den Titel Khalīfa an, den dann auch seine Nachkommen führten. Diese Umaiyaden in Spanien waren wie ihre Vorgänger in Damaskus Sunniten; aber die Fāṭimiden von Ägypten, deren Begründer sich zuerst im Jahre 909 in al-Mahdiya Khalīfa nannte, waren Shīʿiten und gefährliche Rivalen der ʿAbbāsiden in Baghdād bis zur Vernichtung ihrer Dynastie durch Saladin im Jahre 1171.

Im Jahre 1258 nahm Hulāgū Baghdād ein und liess den Khalifen al-Mustaʿṣim hinrichten. Dieser starb, ohne einen Erben zu hinterlassen. Die Katastrophe war ohne Vorbild in der Geschichte des Islām, und zum ersten Male befand sich die muhammedanische Welt ohne ein theoretisches Oberhaupt, dessen Name Freitags in der *khuṭba* in den Moscheen, hätte genannt werden können. Zwei Mitglieder der ʿAbbāsiden-Familie, die dem Blutbad in Baghdād entronnen waren, suchten nacheinander Zuflucht beim Mamlūken-Sultan von Ägypten; der erste, ein Onkel al-Mustaʿṣim's, wurde von Baibars eingeladen, nach Kairo zu kommen, und wurde dort im Jahre 1261 mit grossem Pomp als Khalīfa eingesetzt. Baibars soll den Plan gehegt haben, die ʿAbbāsiden-Dynastie in Baghdād wiederaufzurichten. Er verliess Kairo mit einem grossen Heer, aber nachdem er Damaskus erreicht hatte, rüstete er den Khalīfa nur mit einem ganz kleinen Truppenteil aus, welcher auf dem Wege durch die Wüste von den Mongolen vernichtet wurde. Von dem Khalīfa war nie wieder etwas zu hören. Der zweite Prätendent kam 1262 in Kairo an und wurde in ähnlicher Weise als Khalīfa eingesetzt; aber der tollkühne Versuch, Baghdād wiederzuerobern, wurde nicht wiederholt, sondern der Khalīfa wurde in Kairo so gut wie gefangen gehalten, wenn man ihn auch mit äusseren Zeichen der Hochachtung behandelte. Mehr als zweieinhalb Jahrhunderte lang hatten nun seine Nachkommen, einer nach dem andern, diese Scheinwürde in Kairo inne, abhängig von der Gnade des Mamlūken-Sultans, dem der Khalīfa nützlich schien, um seiner Herrschaft einen Anschein von Rechtmässigkeit zu verleihen. Jeder neue Sultan wurde feierlich von dem Khalīfa eingesetzt, dem er seinerseits als Untertan huldigte. Aber nicht ein einziger von ihnen (mit Ausnahme von al-Mustaʿṣim, der im Jahre 1412 zum Spielball rivalisierender politischer Parteien gemacht und sechs Monate lang Sultan genannt wurde) übte je eine Regierungsfunktion aus oder genoss irgend welche politische Macht. Al-Makrīzī schildert den Khalīfa als einen Mann, der seine Zeit unter den Vornehmen und Beamten verlebte und ihnen Besuche machte, um sich bei ihnen für Einladungen zu Diners und geselligen Veranstaltungen zu bedanken (*al-Sulūk*, Teilübers. v. Blochet u. d. T. *Histoire d'Egypte*, S. 76).

Die übrige muslimische Welt ausserhalb Ägyptens wusste grösstenteils von der Existenz des ʿAbbāsiden-Khalifen in Kairo nichts. Vom XIII. Jahrhundert n. Chr. an gab es auch einen sunnitischen Khalīfa im Maghrib, und von Zeit zu Zeit eigneten sich verschiedene Fürsten in den östlichen Ländern der muhammedanischen Welt diesen Titel an, Seldjūken, Timūriden, Turkomanen, Uzbeken und Osmanen.

Aber eine kleine Anzahl unabhängiger Fürsten, die ihren Anspruch auf den Gehorsam ihrer Untertanen zu legitimieren wünschten, baten den Khalīfa um förmliche Anerkennung ihrer Stellung und um die Verleihung von Titeln, z. B. die beiden ersten Fürsten der Muẓaffariden-Dynastie in Südpersien (1313—84), ferner Muḥammad b. Tughlak (1325—51) und sein Nachfolger auf dem Thron von Dihlī, Fīrūz Shāh (1351—88); selbst Bāyazīd I. soll sich im Jahre 1394 an den ʿAbbāsiden-Khalīfa in Kairo gewandt haben wegen förmlicher Verleihung des Sultans-Titels (v. Hammer, *Gesch. d. Osman. Reiches* ², I, 195). Freilich ist die Richtigkeit dieser Angabe angezweifelt worden. Seitdem nämlich im letzten Teil des XIV. Jahrhunderts, nach der Eroberung von Adrianopel, Philippopel usw. sein Vater Murād I. „der erwählte Khalīfa Gottes" genannt worden war (Firīdūn, I, 93, 22), wurde es üblich, dass die osmanischen Sultane ebenso wie andere zeitgenössische muḥammedanische Potentaten das Khalifat für sich beanspruchten und dass dieser Anspruch von ihren Untertanen und ihren Korrespondenten in andern Ländern anerkannt wurde. Die Vorbedingung der Zugehörigkeit zum Stamme Kuraish wurde ausser acht gelassen, und man suchte den Gebrauch zu sanktionieren durch Bezugnahme auf gewisse Worte des Kurʾān, wie z. B. Sūra XXXVIII, 25: „Wir

Digitized by Birzeit University Library

haben dich zu einem Khalīfa auf der Erde gemacht". Dieser und ähnliche Verse (z. B. VI, 165; XXV, 37) werden in der diplomatischen Korrespondenz jener Zeit beständig angeführt. Als daher Selīm I. im Januar 1517 siegreich in Kairo einzog und dem ʿAbbāsiden-Khalīfat ein Ende machte, indem er dessen letzten Vertreter, al-Mutawakkil, nach Konstantinopel entführte, war er an die Anwendung des Titels Khalīfa auf seine eigene Person und auf seine Vorfahren schon seit anderthalb Jahrhunderten gewöhnt. Die Legende, dass al-Mutawakkil seine Würde feierlich auf Selīm übertrug, wurde zuerst von Constantine Mouradgea d'Ohsson im Jahre 1788 veröffentlicht (*Tableau général de l'Empire Othoman*, Paris 1788—1824, I, 269—70). Keiner der zeitgenössischen Gewährsmänner, die von der Eroberung Ägyptens berichten, erwähnt in irgend einer Weise solch eine Abtretung des Amtes; ja, nach dem Tode des Selīm durfte al-Mutawakkil nach Ägypten zurückkehren und war dort bis zu seinem Tode im Jahre 1543 Khalīfa. Während der nächsten beiden Jahrhunderte gab es nur zwei muḥammedanische Potentaten, deren Machtbereich und Gebietsausdehnung dem Khalīfentitel Würde verleihen konnte (im Gegensatz zu dem gleichgültigen Gebrauch dieses Titels durch unbedeutende Fürsten), nämlich den osmanischen Sultan und den Mughalkaiser in Indien. Mit dem Sturz des Mughalreiches im XVIII. Jahrhundert wurde der osmanische Sultan unleugbar die imponierendste Gestalt in der muḥammedanischen Welt; aber selbst seine Macht wurde durch seinen angriffslustigen Nachbar im Norden bedroht, und nach dem Krieg mit Russland (1768—74) war er gezwungen, mehrere Gebiete an der Nordküste des Schwarzen Meeres abzutreten und die Unabhängigkeit der Krim-Tataren anzuerkennen. Katharina II. beanspruchte das Patronat über die orthodoxen Christen, die in osmanischen Gebieten wohnten. Die osmanischen Bevollmächtigten, die im Jahre 1774 den Vertrag von Küčük Ḳainardji abschlossen, machten sich ihrerseits den Khalīfentitel zunutze, um einen ähnlichen Anspruch für den Sultan zu erheben und eine Klausel in den Vertrag einzuschieben, die dem Khalīfen die religiöse Autorität über die Tataren sicherte, für die er nicht mehr der weltliche Herr war. Von dieser Zeit an verbreitete sich im christlichen Europa die irrtümliche Auffassung, dass der Khalīfa das geistliche Haupt aller Muslime sei (ebenso wie der Papst das geistliche Haupt aller Katholiken ist), und man schrieb ihm eine geistliche Autorität über seine Glaubensgenossen zu, selbst wenn sie ihm staatsrechtlich nicht untertan waren. Es besteht Grund zu der Annahme, dass dieser in der christlichen Welt weitverbreitete Irrtum auf die Meinung in der Türkei selbst zurückwirkte. Besonders in der Regierungszeit des Sultans ʿAbd al-Ḥamīd II. (1876—1909) wurde auf seine Stellung als Khalīfa Nachdruck gelegt, und in der zu Beginn seiner Regierung veröffentlichten Verfassung hiess es ausdrücklich: „S. M. der Sultan ist als Khalīfa der Beschützer der muslimischen Religion". Es scheint, dass er Boten in verschiedene Gegenden der muḥammedanischen Welt ausschickte, um die Verehrung für seine eigene Person als Khalīfa zu fördern. Seine Bemühungen fanden einen gewissen Anklang, da nachdenklich gestimmte Muḥammedaner (besonders diejenigen, deren Gemüt durch den zunehmenden Einfluss europäischer Mächte auf die Angelegenheiten der muḥammedanischen Welt beunruhigt wurde) erkannten, dass die Türkei die einzige noch übrige selbständige muḥammedanische Macht war, die in der zivilisierten Welt irgend eine Rolle spielte. Aber der despotische und reaktionäre Charakter von ʿAbd al-Ḥamīd's Regierung, seine grausame Unterdrückung aller liberalen Regungen und alles Strebens nach verfassungsmässigen Reformen entfremdeten ihm die Aufgeklärteren unter seinen eigenen Untertanen, und als er im Jahre 1909 abgesetzt wurde, kamen die Angelegenheiten der Türkei unter den Einfluss einer Gruppe von Männern, die für den islāmischen Geist wenig Sympathie hatten und die die Unmöglichkeit einsahen, eine Autokratie, die sich auf göttliche Offenbarung berief, mit modernen konstitutionellen Regierungsmethoden in Einklang zu bringen. Im November 1922 wurde die Türkei eine Republik und hob das Sultanat auf. Das Khalīfat blieb zwar noch bestehen, war aber bereits aller weltlichen Macht entkleidet, und ehe man sich noch darüber klar geworden war, welches die Funktionen des neuen Khalīfen sein sollten, wurde sein Amt im März 1924 ganz abgeschafft.

In der obigen Darstellung ist nur dasjenige historische Khalīfat der Sunniten berücksichtigt, welches in der muḥammedanischen Geschichte die grösste Bedeutung gehabt hat. Die andern beiden sunnitischen Khalīfate, das spanische und das maghribinische, sind nur von lokaler Bedeutung gewesen und haben in andern Teilen der muḥammedanischen Welt keine Anhänger gefunden, ebensowenig ist auch der Khalīfen-Titel, den sich einige Fürsten auf Java beigelegt haben, von anderen Muslimen als ihren eigenen Untertanen anerkannt worden.

Unter den Shīʿiten hatten die hin und wieder unternommenen Versuche, den ʿAliden eine mächtige und unabhängige Stellung zu verschaffen, nur geringen Erfolg, und die Fāṭimiden von Ägypten stellen das einzige shīʿitische Khalīfat von Bedeutung dar. In Persien hatte die Errichtung der Ṣafawiden-Dynastie im Jahre 1502 nicht den Erfolg, den Shīʿismus zur persischen Staatsreligion zu erheben; dies gelang erst, lange nachdem die Lehre von dem verborgenen Imām eine Hauptlehre des shīʿitischen Glaubens in jenem Lande geworden war.

Literatur: Eine Aufzählung der Quellen für die Geschichte der Khilāfa würde den grössten Teil der historischen Literatur des ganzen muḥammedanischen Zeitalters umfassen. Für die arabischen Quellen vgl. F. Wüstenfeld, *Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke*, und C. Brockelmann, *GAL*. Von den wichtigeren Autoren seien folgende genannt: al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-rusul wa 'l-mulūk*; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fi 'l-taʾrīkh* (*Chronicon*); al-Suyūṭī, *Taʾrīkh al-khulafāʾ* und *Ḥusn al-muḥāḍara*; al-Makrīzī, *al-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk* (teilweise übersetzt von Quatremère in: *Histoire des Sultans Mamlouks*); al-Makḳarī, *Nafḥ al-ṭīb*; *Chroniken der Stadt Mekka*, hrsg. von F. Wüstenfeld; Rashīd al-Dīn, *Djamiʿ al-tawārīkh*; Aḥmad Fīridūn Bey, *Munshaʾāt al-salāṭīn*; Muṣṭafā Ṣabrī al-Tūḳātī, *al-Nakīr ʿalā munkiri 'l-niʿmati mina 'l-dīni wa 'l-khilāfati wa 'l-umma* (Bairūt 1924). — Unter europäischen Schriftstellern: Caetani, *Annali dell' Islām* (Mailand 1905 ff.); G. Weil, *Gesch. der Chalifen*, 5 Bde (1846—1862); A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland* (1885, 1887); W. Muir,

Digitized by Birzeit University Library

The Caliphate; J. von Hammer, *Gesch. des Osman. Reiches*; A. de la Jonquière, *Hist. de l'empire ottoman* [2] (Paris 1914); C. A. Nallino, *La fine del così detto Califfato ottomano* (in *Oriente moderno*, IV, 137 ff.); R. Hartmann, *Wesen und Ende des osmanischen Chalifats* (Leipzig 1924); H. Ritter, *Die Abschaffung des Kalifats* (in *Archiv für Politik und Geschichte*, II, 343 ff., Berlin 1934).

2. Staatsrechtliche Theorie. Wie in obigem dargestellt ist, war die Theorie der Khilāfa zum grossen Teil aus den politischen Umständen der muḥammedanischen Frühzeit hervorgewachsen; aber daneben hat die Spekulation gar manche Formen der Lehre herausgearbeitet, die nicht in wirklichen geschichtlichen Tatsachen Ausdruck gefunden haben. Al-Shahrastānī (ed. Cureton, S. 12) sagt, kein Glaubensartikel habe in irgend einer Periode der muslimischen Geschichte soviel Streit und Blutvergiessen verursacht, wie gerade dieser.

a.) Die orthodoxe sunnitische Lehre fand zuerst in dem Ḥadīth Ausdruck, der zwei Hauptmerkmale des Khalifa vor allen andern hervorhob: erstens, dass er aus dem Stamme Ḳuraish sein müsse (*Kanz al-ʿummāl*, III, N°. 2983; VI, N°. 3452, 3469), und zweitens, dass man ihm ohne Zögern gehorchen müsse, denn wer sich gegen den Khalifa auflehne, lehne sich gegen Gott auf (*ebd.*, III, N°. 2580, 2999, 3008). Diese Forderung eines als religiöse Pflicht aufgefassten Gehorsams gegenüber der despotischen Macht des Khalifa wurde den Gläubigen durch die Bezeichnungen eingeprägt, die ihm schon seit früher Zeit beigelegt wurden, — „Khalifa Gottes" und „Schatten Gottes auf Erden". Die erste systematische Darstellung der allgemein angenommenen Lehre ist in al-Māwardī's *al-Aḥkām al-sulṭāniya* (ed. R. Enger, Bonn 1853; gedr. Kairo 1298, 1327; Übers. v. E. Fagnan, Algier 1915) zu finden. Al-Māwardī verlangt von einem Khalifa folgende Eigenschaften: Zugehörigkeit zum Stamme Ḳuraish, männliches Geschlecht, Volljährigkeit, einen guten Charakter, Freisein von körperlichen und geistigen Gebrechen, hinreichende Gesetzeskenntnis, Verwaltungsgeschick und Mut und Tatkraft bei der Verteidigung des muslimischen Gebiets. Trotz der Tatsache, dass das Khalifat in zwei Familien nacheinander, den Umaiyaden und den ʿAbbāsiden, erblich wurde, blieb al-Māwardī dabei, dass es auf Wahl beruhe, und gab sich Mühe, die Lehre von der jedesmaligen Wahl mit der historischen Tatsache in Einklang zu bringen, dass von der Regierung des Muʿāwiya (661—80) an fast jeder Khalifa seinen Nachfolger ernannt hatte. Die Fiktion der Wahl wurde in der Sitte der *baiʿa* gewahrt, der Entgegennahme des Untertanen-Eides, den zuerst die Edeln des Hofes und sodann die allgemeine Versammlung leistete, vor der der neue Khalifa proklamiert wurde. Die Funktionen des Khalifa waren nach al-Māwardī folgende: Verteidigung und Erhaltung der Religion, Entscheidung gesetzlicher Streitigkeiten, Schutz des islāmischen Gebiets, Bestrafung von Übeltätern, Ausrüstung von Truppen zur Bewachung der Grenzen, Führung des *ǧihād* gegen diejenigen, die sich weigerten, den Islām anzunehmen oder sich der muslimischen Herrschaft zu unterwerfen, Ausschreibung und Einforderung von Steuern, Festsetzung von Gehältern und Verwaltung öffentlicher Gelder, Anstellung geeigneter Beamter und endlich persönliche Beschäftigung mit den Einzelheiten der Regierung. — Etwa drei Jahrhunderte später behandelte Ibn Khaldūn das Thema etwas kritischer und erörterte das Khilāfa-Amt in seiner *Muḳaddima* (Kap. 25—28; Übers. v. de Slane, I, 384—468), die er zwischen 1375 und 1379 schrieb; er nahm die geschichtlichen Tatsachen als gegeben hin und gab zu, dass mit dem Verschwinden der arabischen Vorherrschaft von der Khilāfa nur noch der Name übrig geblieben war. Seine Darstellung von Ursprung und Zweck der Einrichtung stimmt mit der von al-Māwardī gegebenen überein; der Khalifa ist der Vertreter (*nāʾib*) des Propheten und bestimmt den berufenen Ausleger (*muftī*) des durch göttliche Inspiration entstandenen Gesetzes (*sharīʿa*); seine Funktionen sind die Beschützung der Religion und die Regierung der Welt; er muss dem Stamme Ḳuraish angehören und die übrigen von al-Māwardī angegebenen Eigenschaften besitzen. Aber es hat andere Gesetzeskunde gegeben, die offen zugaben, dass in der muslimischen Welt an die Stelle der Theorie die Gewalt getreten war, und die demgemäss eine konstitutionelle Theorie ausarbeiteten; ein typisches Beispiel für solche Schriftsteller ist Badr al-Dīn Ibn Ǧamāʿa (gestorben 733 = 1333); in seinem *Taḥrīr al-aḥkām fī tadbīr millat al-islām* (*Die arab. .... Hss. der K. K. Hofbibl. zu Wien*, N°. 1830) führt er aus, der Imām könne sein Amt entweder durch Wahl oder durch Gewalt erlangen; im letzteren Falle müsse einem Imām, der das Amt mit Waffengewalt errungen habe, Untertanengehorsam gezollt werden. Eine solche widerrechtliche Aneignung des Amtes wird mit dem Hinweis auf den allgemeinen Vorteil und die dadurch erreichte Einigkeit der muslimischen Gemeinde gerechtfertigt (Fol. 7 f.). Eine andere Schule von Rechtskundigen gab alle diese Versuche auf, den schwankenden Verlauf der muslimischen Geschichte zu rechtfertigen, und legte ihrer Lehre den *ḥadīth* zugrunde, dass die Khilāfa nur dreissig Jahre dauerte, d. h. bis zum Tode des ʿAlī (*Kanz*, III, N°. 3152); dies war die Ansicht al-Nasafī's (gestorben 537 = 1142; s. *al-ʿAḳāʾid*, ed. Cureton, London 1843, S. 4), und sie wurde angenommen von dem grossen türkischen Juristen Ibrāhīm Ḥalabī (gestorben 1549), dessen *Multaḳa 'l-abḥur* im Osmanischen Reiche das massgebende Auskunftsbuch für Rechtsfragen wurde.

b.) Die shīʿitischen Theologen machten die Lehre von dem Imāmat zu einem grundlegenden Prinzip des Glaubens; sie legten besonderen Nachdruck auf die Forderung der Legitimität und beschränkten das Khalifenamt nicht nur auf die Ḳuraish, sondern weiter auf die Familie des ʿAlī; mit Ausnahme der Zaidiya [s. d.] verwarfen sie die Lehre von der Wahl des Khalifa und behaupteten, ʿAlī sei von Muḥammad direkt zu seinem Nachfolger ernannt worden, und ʿAlī's seinem Nachfolger ernannt worden, und ʿAlī's seinem Nachfolger ernannt worden, und ʿAlī's Eigenschaften hätten sich auf seine Nachkommen vererbt, die von Gott für dieses hohe Amt vorherbestimmt seien. Muḥammad soll dem ʿAlī gewisse geheime Kenntnisse mitgeteilt haben, die dann von Generation zu Generation weitergegeben worden seien. Jeder Imām besitze übermenschliche Eigenschaften, welche ihn über das Niveau der übrigen Menschheit hinaushöben; er leite die Gläubigen mit unfehlbarer Weisheit, und seine Entscheidungen seien uneingeschränkt und für immer gültig. Einige lehrten, ʿAlī

Digitized by Birzeit University Library

verdanke diese Überlegenheit einer Besonderheit seiner Substanz, denn seit der Erschaffung Adams sei ein göttliches Licht in die Substanz eines erwählten Nachkommen in jeder Generation übergegangen, und dieses Licht sei in ʿAlī und in jedem der Imāme, die auf ihn folgten, vorhanden gewesen. Die sektenhafte Entwicklung der shīʿitischen Lehre war sehr gross; s. die Artikel ITHNĀ ʿASHARĪYA, ISMĀʿĪLĪYA, SABʿĪYA, ZAIDĪYA (*Literatur*: al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa 'l-niḥal*, S. 108 ff.; Ibn Khaldūn, *Mukaddima*, Übers. v. de Slane u. d. T. *Prolégomènes*, I, S. 400 ff.).

c) Eine der shīʿitischen gerade entgegengesetzte Lehre wurde von den Khāridjiten [s. d.] vertreten. Weit davon entfernt, das Amt des Khalīfa oder Imām auf einen bestimmten Stamm oder eine Familie zu beschränken, behaupteten sie, dass jeder Gläubige wählbar sei, auch ein Nicht-Araber oder sogar ein Sklave; weiter wichen sie von andern Muhammedanern dadurch ab, dass sie lehrten, das Vorhandensein eines Imām sei keine religiöse Notwendigkeit, und die Gemeinde könne jederzeit die ihr von ihrer Religion auferlegten Verpflichtungen erfüllen und eine durchaus legitime Form der Zivilverwaltung haben, ohne dass überhaupt ein Imām existiere; sollten besondere Umstände das Vorhandensein eines Imāms als wünschenswert oder notwendig erscheinen lassen, so könne man einen wählen; wenn er sich dann aber als irgendwie unzulänglich erweise, könne man ihn absetzen oder sogar hinrichten (al-Shahrastānī, *a. a. O.*, I, 85 ff.).

Alle im obigen angeführten politischen Theorien fanden in der einen oder der andern Form wirklicher politischer Organisation ihren Ausdruck; aber es hat auch Äusserungen der Khilāfa-Lehre gegeben, die nie aus dem Bereich der Spekulation herausgekommen sind, vor allem die von Denkern der muʿtazilitischen Schule herrührenden, wie z. B. die, dass das Amt des Imām nicht zur Zeit von Bürgerkriegen, sondern nur in Friedenszeiten zu besetzen sei; dass niemand Imām werden könne, es sei denn auf Grund des einstimmigen Consensus der ganzen muslimischen Gemeinde (al-Shahrastānī, *a. a. O.*, S. 51; Goldziher, *Hellenistischer Einfluss auf muʿtazilitische Chalifats-Theorien*, in *Isl.*, VI, 173—177).

Literatur: Der Hadīth ist am bequemsten zu studieren nach ..... *Kanz al-ʿummāl* (Haidarābād 1312—1314). — Muslimische Darstellungen: al-Māwardī [s. o.]; ʿAḍud al-Dīn al-Īdjī, *al-Mawāḳif fī ʿilm al-kalām* (Konstantinopel 1239); Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī 'l-milal wa 'l-ahwāʾ wa 'l-niḥal* (Kairo 1320), IV, 87 ff.; al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa 'l-niḥal*, ed. W. Cureton (London 1842, 1846); Ibn Khaldūn, *al-Muḳaddima*, ed. Quatremère (Paris 1858); Übers. von Mac Guckin de Slane (Paris 1862—68); ʿAbd al-ʿAzīz Shawīsh, *al-Khilāfatu 'l-islāmīya* (Berlin 1915); ʿAlī ʿAbd al-Rāzik, *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* (Kairo 1925); Mirza Djevad Khan Kasi, *Das Kalifat nach islamischem Staatsrecht* (in *Die Welt des Islams*, 1918, V, S. 189 ff.); Abu 'l-Kalām, *Khilāfet we-djezīret-i ʿarab* (Kalkutta 1920); Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Khilāfa* (Kairo 1923). — Europäische Schriftsteller: A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Leipzig 1868) und *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Wien 1875—77); J. W. Redhouse, *A vindication of the Ottoman Sultan's title of „Caliph", shewing the antiquity, validity, and universal acceptance* (London 1877); Martin Hartmann, *Die islamische Verfassung und Verwaltung* (in *Kultur der Gegenwart*, Teil II, Abteilung II/1); C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, III, IV; C. H. Becker, *Islamstudien*, I; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 55 ff.; W. Barthold, *Khalīf i Sultan* (in *Mir Islama*, I, St. Petersburg 1912, S. 203 ff., 345 ff.; teilweise übersetzt in *Isl.*, VI, 1915, 345 ff.); J. Greenfield, *Kalifat und Imamat* (in *Blätter für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre*, XI, 1915); Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* (Leiden 1910); C. A. Nallino, *Appunti sulla natura del ‚Califfato' in genere e sul presunto ‚Califfato Ottomano'* (Rom 1917); L. Massignon, *Introduction à l'étude des revendications islamiques* (in *RMM*, XXXIX, 1 ff.); B. Schrieke, *De crisis van het chalifaat* (in *Indische Post*, De Batavia, vom 15., 22. und 29. März 1924); T. W. Arnold, *The Caliphate* (London 1924); D. Santillana, *Il concetto di Califfato e di sovranità nel diritto musulmano* (in *Oriente Moderno*, IV, 1924, S. 339 ff.); C. Snouck Hurgronje, *Islam and Turkish Nationalism* (in *Foreign Affairs*, Bd. III, New York 1924, N°. 1, S. 61 ff.); Henri Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*, Beyrouth 1938.

KHALĪL ALLĀH. [Siehe IBRĀHĪM].

KHALḲ (A.). So heisst im Ḳurʾān (Sūra II, 159; XL, 59; LXVII, 3) die schaffende Tätigkeit Gottes, die sich nicht nur auf die Urschöpfung aus Nichts, sondern auch auf die Bildung der Welt und des Menschen, überhaupt auf alles, was ist und geschieht, erstreckt. Am häufigsten werden dafür die verbalen Formen *khalaḳa* und *khalaḳnā* gebraucht.

Zu den schönsten Namen Allāh's im Ḳurʾān (vgl. Sūra LIX, 24) gehören *al-khāliḳ* (Sūra VI, 102 u. ö.), *al-khallāḳ* (Sūra XV, 86; XXXVI, 81), *al-bārīʾ* (ausser Sūra LIX, 24 nur II, 51) und *al-muṣawwir*. Ferner werden dem Schöpfer Epitheta, wie der Allmächtige, der Allwissende usw., beigelegt. Ihre Bedeutung, ist im allgemeinen klar; dunkel sind nur (vgl. H. Grimme, *Mohammed*, II, 44, 47) die Ausdrücke, Allāh habe geschaffen *bi 'l-ḥaḳḳ* (Sūra XVI, 3; XXXIX, 2—7; XLIV, 39; XLVI, 2) oder als *al-ḥaḳḳ* (Sūra XXII, 5 f.). Wenn man berechtigt ist, gnostische Spekulationen im Ḳurʾān zu vermuten, so wäre daran zu erinnern, dass in der Gnosis die objektivierte oder personifizierte Wahrheit mit höherer Wirklichkeit zusammenfliesst (vgl. Joh. Ev. XIV, 6; ferner S. v. d. Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, S. 218 f.).

Allāh ist zwar der Schöpfer aller Dinge (Sūra XI, 101 f. u. ö.), Er schafft was Er will (Sūra XXXVI, 82 u. ö.), am ausführlichsten aber beschreibt der Ḳurʾān die Schöpfung des Menschen, zunächst aus Staub, Ton oder Lehm, dann aus Samentropfen, geronnenem Blut usw. (Sūra XV, 15 ff.; XXII, 5; XXIII, 12 ff. u. ö.) und die Wiederbelebung der Toten am jüngsten Tage, eine Neuschöpfung nicht wunderbarer als die erste Erschaffung (Sūra II, 26 u. ö.). Wie wichtig die Schöpfung des Menschen ist, erhellt wohl aus dem Auftreten Muḥammad's (Sūra XCVI, 1, nach gewöhnlicher Ansicht die älteste Offenbarung) im Namen seines Herrn „der erschuf, erschuf den Menschen aus geronnenem Blut". Auch ist alles auf Erden für den Menschen geschaffen (Sūra II, 27 u. ö.), so besonders die Tiere (Sūra XVI,

Digitized by Beirut University Library

5). Dasselbe zeigt sich im Hergange der Schöpfung: der Blick ist von unten nach oben gerichtet. In 6 Tagen wurde die Welt vollendet, und zwar zuerst in 2 Tagen die Erde, in 2 weiteren Tagen alles, was darauf ist, und an den letzten Tagen die Welt der sieben Himmel. Nur heisst Allāh formelhaft der Schöpfer der Himmel und der Erde (Sūra VI, 101 u. ö.) und wird (Sūra XL, 59) als Geheimnis verkündet, die Schöpfung der Himmel und der Erde sei grösser als die Schöpfung des Menschen, d. h., nach gewöhnlicher Erklärung, Himmel und Erde seien aus dem absoluten Nichts geschaffen, der Mensch aber aus dem Staube usw.

Nach alledem gibt es keinen Schöpfer ausser Allāh, Er ist der Einzige (Sūra XIII, 17 u. ö.; Sūra XXIII, 14 ist keine Gegeninstanz). Er hat keine Kinder gezeugt, nur Dinge und Wesen geschaffen, deren keines Ihm gleich ist (Sūra CXII). Stellen aber wie Sūra XV, 29; XXXVIII, 72, wo gesagt wird, Allāh habe nach der Bildung des Menschen diesem von seinem Geiste (*rūḥ*) eingehaucht, könnten den Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf etwas weniger schroff erscheinen lassen.

Vor allem ist die Schöpfung dem Menschen ein Zeichen göttlicher Macht oder, sofern das Erschaffene ihm nützt, göttlicher Güte. Selten sind die Hinweise auf die Harmonie der Himmel (Sūra LXVII, 3) und die Schönheit der menschlichen Gestalt (Sūra LXIV, 3). Schliesslich sei noch erwähnt, dass Gott alle Dinge nach einem *ḳadar* geschaffen hat (Sūra LIX, 49 f.; *ḳadar* hier Synonym zu *amr*?) und Himmel und Erde „zu einem bestimmten Termin" (Sūra XLVI, 2), d. h. wohl bis zum jüngsten Tage.

Die alte Tradition hat dem wenig Neues hinzugefügt (freundliche Mitteilung von Herrn Prof. Wensinck). Vor der Schöpfung war Allāh in der Wolke (al-Tirmiḏhī, *Tafsīr*, Sūra XI, B. 1), und Er hat in Finsternis geschaffen (ders., *Īmān*, B. 18; vgl. Sūra XXXIX, 8). Er hat vor der Schöpfung einen *kitāb* geschrieben (al-Buḵhārī, *Tawḥīd*, B. 55), das zuerst Geschaffene ist der *ḳalam* (al-Tirmiḏhī, *Ḳadar*, B. 17). Den Menschen hat Allāh nach seinem Bilde geschaffen (Muslim, *Birr*, Tr. 115; vgl. Sūra LXIV, 3; LXXXII, 8).

In jüngeren Traditionen wird der Hergang der Schöpfung ausgeschmückt mit Spekulationen über Gottes Thron, das Urwasser usw., und mit Gedanken hellenistisch-orientalischer Herkunft über die Manifestation oder Emanation Gottes in der Welt verquickt. Viel zitiert wird der neuplatonische Ausspruch Allāh's: „Ich war ein verborgener Schatz, wollte aber erkannt werden, und darum habe ich die Welt erschaffen". Das Wissen (*ʿilm*) oder die Vernunft (*ʿaḳl*) soll daher auch das erste Geschöpf gewesen sein.

Wie uns im Ḳurʾān die Erhabenheit Gottes über Welt und Menschen besonders deutlich entgegentritt, so wird auch in der Theologie des sunnitischen Islām durchweg die Distanz zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen betont. Allgemein schliesst man aus dem zeitlichen Charakter dieser Welt auf ihren ewigen Urheber. Gottes Allmacht zuliebe werden Naturkausalität (vgl. Art. *Atomic Theory*, in *Hastings Encyclopædia of RE*) und freie Tätigkeit des Menschen, wenn nicht ganz geleugnet, möglichst zurückgedrängt. Ḏjahm [s. d.], einer der ersten Ḏjabariten, wollte Gott nur als den allmächtigen Schöpfer bestimmen. Ibn Ḥazm (*Kitāb al-Faṣl*, I, 39; II, 161 f.) behauptet, man könne in bezug auf Gott nur erweisen, dass er der ewige, einzige, wahrhafte Schöpfer sei (*al-awwal, al-wāḥid, al-ḥaḳḳ, al-ḫāliḳ*), denn nur dadurch unterscheide Er sich absolut von dieser Welt.

Es wurden aber, besonders unter dem Einflusse christlicher Dogmatik und philosophischer Spekulation, von drei Seiten her Bedenken gegen diese schroffe Entgegensetzung erhoben, nämlich von den Muʿtaziliten, den Mystikern und den Philosophen. Die Muʿtaziliten betonten die Weisheit Gottes in seiner Schöpfung viel mehr als seine Allmacht und seinen Willen. Nach ihrer Lehre schafft Gott nur Gutes und ist der Mensch Schöpfer seiner eigenen Handlungen. Naẓẓām behauptete, Gott könne nur Gutes schaffen und sein Schaffen sei Denken, d. h. keine Willenshandlung im eigentlichen Sinne. Nach andern, wie Abu ʾl-Hudhail und Muʿammar, ist der Wille Gottes eine Art Mittelwesen zwischen dem Schöpfer und der geschaffenen Welt. Al-Ḏjāḥiẓ lehrt, Gott könne die geschaffene Welt nicht vernichten (platonisierend wie Philo u.a.).

Gegenüber dieser Bewertung der Welt und des menschlichen Handelns erscheint die Mystik als eine Entwertung alles Weltlichen; aber nur der Körperwelt. Indem die Mystiker diese Welt bloss wie eine Stufenleiter zu Gott anschauten, konnten sie ihr seelisch-geistiges Leben bis zum Gefühle gottähnlicher Schöpferkraft steigern (vgl. L. Massignon, *La Passion d'al-Ḥallāj*, S. 513 f.).

Unter den Philosophen lassen sich zwei Richtungen unterscheiden: eine ältere, mehr platonisierende (z. B. die Iḫwān al-Ṣafāʾ), nach der die Emanation einer Reihe von Geistwesen der Schöpfung einer zeitlichen Körperwelt vorangeht, und eine mehr aristotelische Richtung (bes. Ibn Sīnā und Ibn Rushd), die nach dem Hervorgang des ersten *ʿaḳl* aus dem göttlichen Wesen die Entwicklung der geistigen und körperlichen Welt stufenweise, aber anfangslos und parallel, vor sich gehen lässt. Beide Richtungen betrachten Gott nur als die erste Ursache, deren Wirkung bis zu dieser irdischen Welt vielfach vermittelt wird.

Das Verhalten des orthodoxen Islām diesen Richtungen gegenüber hat sich im Verlaufe seiner Entwicklung sehr verschieden gestaltet. Die muʿtazilitische Lehre von dem *ḫalḳ al-afʿāl* konnte nur in gemilderter Form aufgenommen werden: dem Menschen wurde statt *ḫalḳ* ein *kasb* (Ashʿariten) oder ein *iḫtiyār* (al-Māturīdī) zugeschrieben. Die philosophische Annahme einer anfangslosen Welt wurde entschieden abgewiesen, aber die damit verbundene Sphärentheorie übernommen, indem man die Sterngeister als himmlische Engel deutete. Am leichtesten liess sich mit der Mystik, die ja immer behauptete, es gebe keinen Schöpfer ausser Allāh, einen Bund schliessen. Mehr als die Schöpfung der Körperwelt und der menschlichen Handlungen [vgl. ḲADĀʾ und ḲADAR] galt dem Mystiker die Erschaffung des Menschen nach dem Gottesbilde und die Einhauchung des göttlichen Geistes (vgl. Massignon, *a. a. O.*, S. 599 ff.).

Im Kampfe also gegen Muʿtazilismus und Philosophie, z. T. im Bunde mit der Mystik, hat sich das sunnitische Lehrsystem ausgebildet, und zwar mit dem grössten Erfolge in der ashʿaritischen Schule. Allāh ist, nach ihrer Lehre, von Ewigkeit her der Allmächtige, der schaffen kann, wenn und wann und was Er will, aber nicht zu schaffen braucht, der mit der Schöpfung der Körperwelt zugleich deren zeit-räumliche Beschränkung setzt

Digitized by Birzeit University Library

und jeden Augenblick die Welt aufs Neue erschafft. Allāh ist auch der ewig Redende in bezug auf das Schöpfungswort, besonders aber auf das Offenbarungswort im Kurʾān. Wird also entgegen der muʿtazilitischen Ansicht die Ewigkeit des Wortes gelehrt, scheut man sich, was die Tätigkeit des Schaffens betrifft, Gott ewig schaffend zu nennen und unterscheidet daher von seinen ewigen Wesenseigenschaften die sogenannten *ṣifāt al-fiʿl* (*ḫalḳ, razḳ* usw.), die als zeitliche Relationen aufgefasst werden. In dieser Hinsicht unterscheidet sich von der Lehre der ashʿaritischen Schule das System des Māturīdī, der als eine ewige Eigenschaft im göttlichen Wesen das *takwīn*, das schöpferische Hervorbringen, annimmt. Dies bedeutet eine Annäherung an die Lehre der Philosophen, dass, weil es keine Ursache ohne Wirkung gebe, Gott als erste Ursache von Ewigkeit her die Welt erschaffe, also wirklich ein ewiger Schöpfer sei, dessen Wesen und Wirken gleich unveränderlich sind. Über die Bedenklichkeit solcher Lehre setzten sich einige Philosophen und wohl manche Mystiker hinweg durch die Annahme, vor der Manifestation seiner Schöpfung sei „der ewige Schöpfer" in Gott verborgen gewesen (vgl. Massignon, *a. a. O.*, S. 657).

Den Bund zwischen orthodox-ashʿaritischem Glauben und gnostisch-mystischer Spekulation finden wir bei al-Ghazzālī. Einerseits lehrt er ganz bestimmt die zeitliche Schöpfung der Welt als einen Akt göttlicher Freiheit. Nach ewigem, aber freiem Ratschluss, aus reiner Güte hat Er diese Welt geschaffen und schafft Er sie bis zum jüngsten Tage. Auch ist Er der Urheber der menschlichen Handlungen, dem Menschen kommt nur ein *kasb* zu. Andererseits aber liebt al-Ghazzālī es, mystische Vermittlungstheorien zu übernehmen. Gott und Mensch stehen nicht einfach wie Schöpfer und Geschöpf einander gegenüber. Die Welt zerfällt (z. B. in *al-Maḍnūn al-ṣaghīr*, zu Sūra XVII, 87; vgl. Sūra VII, 72) in den *ʿālam al-ḫalḳ*, d. h. die räumlich ausgedehnte Körperwelt, und den *ʿālam al-amr*, die unräumliche Welt der Engel und der menschlichen Geister (erstere heisst im *Ihyāʾ*, IV, 20 ff. auch *ʿālam al-mulk wa ʾl-shahāda*, letztere *ʿālam al-ghaib wa'l-malakūt*). Als Glied der Geisterwelt (*al-Maḍnūn al-ṣaghīr* zu der Tradition, Allāh oder der *raḥmān* habe Adam nach seinem Bilde erschaffen) zeigt der Mensch in seinem Wesen, seinen Eigenschaften und Handlungen Ähnlichkeit mit Gott. Der menschliche Wille wirkt in seinem Körper (Mikrokosmos) wie der Schöpfer im Makrokosmos. Ausser der obengenannten Zweiteilung: sinnliche und übersinnliche Welt gibt al-Ghazzālī auch die Dreiteilung (*al-Durra al-fākhira*, S. 2 ff.; vgl. Sūra V, 20 u. ö., wo vom „Reiche der Himmel und der Erde und was dazwischen" geredet wird): *ʿālam dunyawī* (= *al-mulk*), *ʿālam malakūtī* und *ʿālam djabarūtī* [vgl. DJABARŪT]. So erscheint der Mensch als Bürger dreier Welten nach der altbekannten Trias: Leib, Seele, Geist, wie sie von der Gnosis im Systeme der himmlischen Hierarchie ausgearbeitet wurde. Man vgl. zu *mulk, malakūt, djabarūt* die κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι bei Paulus, Kol. I, 16. Nach al-Ghazzālī wird der menschliche gottverwandte Geist nicht nur diese Körperwelt und die seelische Welt der Engel und *djinn*, sondern auch die geistige Welt der höchsten Engel überdauern.

Trotz der Autorität dieses „Kirchenvaters im Islām" war damit die Entwicklung des Denkens nicht abgeschlossen. Ibn Rushd vertrat gegen ihn (*Tahāfut al-tahāfut*) die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt; viele Theologen (etwa seit al-Rāzī, gest. 605 = 1209) orientierten sich in grösserem Masse nach der Begriffswelt der sogenannten Aristoteliker, und extreme Mystiker, wie Ibn al-ʿArabī, liessen den Unterschied zwischen *al-ḥaḳḳ* (dem Schöpfer) und *al-ḫalḳ* (den Geschöpfen) im absoluten Urwesen verschwinden [vgl. AL-INSĀN AL-KĀMIL]. Zusammenfassend, aber mit besonderer Betonung der Gegensätze, können wir sagen: das Schöpfungsproblem wurde auf vierfache Weise zu lösen versucht. Gott erschuf die Welt durch seinen allmächtigen Willen, sagt der Traditionalist; durch seine gute Weisheit, der Muʿtazilite; durch seine überfliessende Liebe, der Mystiker; durch einen reinen Denkakt, der Philosoph (cf. Tj. de Boer, in *Proceed. of the 6th Internat. Congr. of Philosophy: The Moslem Doctrines of Creation*, New York 1927, S. 597 ff.).

Literatur: Eine zusammenfassende Arbeit fehlt. Ausser der im Text genannten Literatur seien erwähnt: M. Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. des MA*, hrsg. von Baeumker und v. Hertling, III, 4, Münster 1900); A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin* (*ebd.*, XI, 5, Münster 1913); Tj. de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Gazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd* (Strassburg 1894); ders., *De Wijsbegeerte in den Islam* (*Volksuniversiteitsbibliotheek*, XI, Haarlem 1921). S. auch die Art. ALLĀH und ṢIFA.

KHALWATĪYA. [Siehe ṬARIḲA].

KHAMR (A.), Wein. Das Wort ist, obwohl in der frühen arabischen Dichtung sehr gebräuchlich, wahrscheinlich ein Lehnwort aus dem Aramäischen. Das hebräische *yain* hat im Arabischen (*wain*) die Bedeutung „schwarze Trauben". Die Frage ist erschöpfend behandelt worden von I. Guidi in seiner Abhandlung *Della sede primitiva dei popoli semitici*, in *Memorie della R. Acad. dei Lincei*, Serie III, Bd. III, S. 603 ff.

Im Gegensatz zu Palästina und Mesopotamien haben Arabien und die syrische Wüste für Weinbau keinen geeigneten Boden; es gibt indessen Ausnahmen, so z. B. al-Ṭāʾif (siehe H. Lammens, *Ṭāʾif*, S. 35 ff.; *MFOB*, VIII, 146 ff.), Shibām und andere Teile von Yaman. Auch in al-Madīna wird Wein erwähnt, wahrscheinlich solcher von geringerer Qualität. In der Regel scheint er jedoch aus Syrien und dem ʿIrāḳ importiert worden zu sein; in der frühen arabischen Dichtung erscheinen als Weinhändler hauptsächlich Juden und Christen, die ihr Zelt (*ḫānūt*, auch ein Lehnwort aus dem Aramäischen) unter den Beduinen aufschlugen und es mit einem Zeichen versahen, das seine Bestimmung kenntlich machte. In solchen Zelten wurden in Gesellschaft von Sängerinnen, die oft mit zu dem Unternehmen gehörten, kleine Orgien gefeiert. Der Wein wurde in Krügen oder Schläuchen aufbewahrt; letztere hatten ein Mundstück, das mittels einer Schnur verschlossen wurde.

In den Tagen Muḥammad's pflegte die Bevölkerung von Mekka und Madīna dem Weingenuss so oft zu frönen, wie sich dazu Gelegenheit bot, sodass die Trunkenheit nicht nur häufig Ärgernis erregte,

Digitized by Birzeit University Library

sondern oft auch ein noch zweites Laster nach sich zog, das zugleich mit dem Wein Muḥammad's Verbot verfiel. Die Tradition hat sich nicht gescheut zu schildern, wie Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib, Muḥammad's Onkel, in der Trunkenheit ʿAlī's Kamele verstümmelte (al-Buḵārī, *Sharḥ*, Bāb 13; *Ḵhums*, Bāb 1; Muslim, *Ashriba*, Trad. 1, 2; *Maghāzī*, Bāb 12; Abū Dāwūd, *Ḵharādj*, Bāb 19). Und die Kommentare zum Ḳurʾān erzählen, wie Muḥammad's Gefährten Trinkgelage abhielten und dann im rituellen Gebet Fehler begingen (siehe al-Ṭabarī, *Tafsīr* zu Sūra XIV, 44; Muslim, *Faḍāʾil al-ṣaḥāba*, Trad. 44, vgl. 45; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 185 f.).

Das Weinverbot stand nicht von Anfang an auf Muḥammad's Programm. In Sūra XVI, 69 finden wir sogar den Wein als eins der Zeichen gepriesen, die Allāh's Wohlwollen für die Menschheit erkennen lassen: „Und aus der Frucht der Palme und des Weinstocks erhaltet ihr ein berauschendes Getränk und gute Nahrung". Aber die Folgen der Trunkenheit, die sich in der eben erwähnten Weise zeigten, sollen Muḥammad bewogen haben, seine Haltung zu ändern. Die erste Offenbarung, die dieser Stimmung Ausdruck gab, war Sūra II, 216: „Sie werden dich nach dem Wein und dem Spiel (*maisir*) befragen. Antworte: In beiden liegt grosse Sünde und auch etwas Nutzen für die Menschen; aber die Sünde in ihnen ist grösser als der Nutzen". Diese Offenbarung wurde jedoch nicht als Verbot angesehen. Da die Leute ihre Gewohnheiten nicht änderten und die Ordnung des Gottesdienstes infolgedessen wieder gestört wurde, wurde eine neue Offenbarung erlassen, nämlich Sūra IV, 46: „O ihr Gläubigen, kommt nicht zum Gebet, wenn ihr trunken seid [sondern wartet], bis ihr wisset, was ihr sagt" usw. Aber auch diese Offenbarung wurde nicht wie ein allgemeines Weinverbot aufgefasst, bis dann Sūra V, 92 dem Trinken ein Ende bereitete: „O ihr Gläubigen! der Wein und das *maisir*-Spiel, die Steinsäulen und die Lospfeile sind ein Greuel und ein Werk des Teufels; darum meidet sie, damit es euch wohlergehe".

Diese Reihenfolge der Offenbarungen über den Wein ist die unter den Traditionariern und Ḳurʾān-Kommentatoren allgemein angenommene (siehe Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, II, 351 f.; al-Ṭabarī, *Tafsīr*, V, 58 zu Sūra IV, 46).

Man kann übrigens das Weinverbot auch in einem weiteren Zusammenhange betrachten, da der Islām nicht die einzige monotheistische Religion ist, die dem Wein gegenüber eine ablehnende Haltung eingenommen hat. Es ist wohl bekannt, dass nach dem alten Testament (*Numeri*, VI, 3 f.) der Nazirāer, der sich Jahwe ganz geweiht hatte, sich des Weins und der Spirituosen enthalten musste, genau so wie die Priester vor der Verrichtung der heiligen Riten (*Lev.*, X, 9). Auch die Nabatäer enthielten sich nach Diodorus Siculus (Buch XIX, Kap. 94, § 3) des Weines, und einer ihrer Götter wird in ihren Inschriften „der gute Gott, der keinen Wein trinkt" genannt. Ebenso gehörte die Enthaltsamkeit vom Weine zur Ordensregel vieler christlicher Mönche. Alles dies wurzelt in einer uralten semitischen Anschauung, die dem Wein und den Spirituosen einen dämonischen Charakter zuschrieb. Dasselbe gilt für die Musik, besonders den Gesang, der auch im Islām verboten ist. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass ablehnende Neigungen dieser Art mit den oben erwähnten Motiven zusammengewirkt haben, um Muḥammad zu veranlassen, den Wein zu verbieten.

Das Verbot im Ḳurʾān ist von den Rechtsgelehrten übernommen worden; alle *madhhab*'s und auch die Shīʿa erklären ihn für *ḥarām*, und auch der Weinhandel ist verboten. Die shāfiʿitische Ansicht ist dargelegt bei al-Nawawī, *Minhādj*, ed. v. d. Berg, III, 241; die der Ḥanafiten in der *Fatāwī ʿĀlamgīrī*, IV (Kalkutta 1835), 604 ff.; die der Mālikiten bei al-Zurḳānī in seinem Kommentar zum *Muwaṭṭaʾ* (Kairo 1280), IV, 26; die der Shīʿa in den *Sharāʾiʿ al-islām* (Kalkutta 1839), S. 404. Die Theologen rechnen das Weintrinken zu den schwersten Sünden (*kabāʾir*).

Der *ḥadīth* äussert sich vielfach zu diesem Thema. Der Wein ist der Schlüssel zu allem Bösen (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, V, 238; Ibn Mādja, *Ashriba*, Bāb 1). Wer in dieser Welt Wein trinkt, ohne es zu bereuen, soll im Jenseits keinen trinken (al-Buḵārī, *Ashriba*, Bāb 1; Muslim, *Ashriba*, Trad. 73, 76—78 usw.). Verflucht ist derjenige, der Wein trinkt, kauft, verkauft oder andere veranlasst, welchen zu trinken (Abū Dāwūd, *Ashriba*, Bāb 2; Ibn Mādja, *Ashriba*, Bāb 6; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 316; II, 25, 69, 71, 97, 128 usw.). Wer absichtlich einen Schluck Wein trinkt, wird am Tag der Auferstehung Eiter trinken müssen (al-Ṭayālisī, N°. 1134). Das Gebet desjenigen, der Wein trinkt, wird von Allāh nicht erhört (al-Nasāʾī, *Ashriba*, Bāb 43; al-Dārimī, *Ashriba*, Bāb 3), und der Glaube ist mit dem Weintrinken unvereinbar (al-Buḵārī, *Ashriba*, Bāb 1; al-Nasāʾī, *Ashriba*, Bāb 42, 44). Es ist sogar unratsam, ihn als Medizin zu verwenden (Muslim, *Ashriba*, Trad. 12; Aḥmad b. Ḥanbal, IV, 311, 317 zweimal usw.); und es ist verboten, Wein zur Herstellung von Essig zu gebrauchen (al-Tirmidhī, *Buyūʿ*, Bāb 59; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 119, 260 zweimal). Aber die Welt wird immer schlechter werden. Schliesslich wird es Leute geben, die den Weingenuss für erlaubt erklären (al-Buḵārī, *Ashriba*, Bāb 6; al-Nasāʾī, *Ashriba*, Bāb 41 usw.), und so wird er von der Generation der letzten Tage getrunken werden (al-Buḵārī, *Ashriba*, Bāb 1; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 176, 202, 213 f.).

Obwohl das Weinverbot einmütig angenommen war, rief es doch Meinungsverschiedenheiten in den verschiedenen Rechtsschulen hervor, Meinungsverschiedenheiten, die sich in historischer Verkleidung im *ḥadīth* widerspiegeln. Die Diskussionen gehen von der Frage aus: Was ist Wein? Als der Weingenuss ein für allemal verboten wurde, soll die Bevölkerung von Madina alles, was sie von dieser geschätzten Flüssigkeit besass, auf die Strasse geschüttet haben (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 132 f.; III, 26, 189 f., 217, 260 zweimal, IV, 335 f.). Dagegen erklärt Ibn ʿUmar, dass zur Zeit des Verbotes überhaupt kein Wein in al-Madīna vorhanden gewesen sei (al-Buḵārī, *Ashriba*, Bāb 2). Anas b. Mālik (*ebd.*) behauptet, dass zur Zeit, als das Verbot offenbart wurde, so gut wie gar kein Traubenwein in Madīna war; die Leute tranken Wein von *busr* und *tamr* (zwei Dattelarten). In einer anderen Tradition (*ebd.*, Bāb 3) wird Wein aus *faḍīkh* und *zahw* (zwei anderen Dattelarten) erwähnt. ʿUmar soll eine *khuṭba* gehalten haben, um die Streitfrage zu schlichten; seinem Sohne ʿAbd Allāh zufolge sagte er: Der Wein ist durch den Ḳurʾān verboten worden; er wird aus fünf verschiedenen Früchten gewonnen: aus Trauben, aus Datteln, aus Honig, aus Weizen und aus Gerste; Wein ist alles, was den Geist

Digitized by Birzeit University Library

verdunkelt (*wa 'l-ḫamr mā ḫāmara al-ʿaḳl*; al-Bukhārī, *Ashriba*, Bāb 2). Es blieb die Frage bestehen, ob auch Getränke, die man auf andere Weise aus Trauben herstellte, verboten waren. Es gab z. B. eine Art Sirup. „Als ʿUmar Syrien besuchte, klagte die Bevölkerung über das ungesunde, drückende Klima, und sie fügten hinzu: Nur dieses Getränk wird uns gesund machen. Daraufhin erlaubte ihnen ʿUmar, Honig zu trinken. Dann sagten sie: Honig kann uns nicht heilen. Hierauf sagte einer der Eingeborenen Syriens zu ihm: Dürfen wir nicht etwas von diesem Getränk für dich bereiten? Es ist nicht berauschend. Er sagte: Ja. Dann kochten sie es, bis zwei Drittel davon verdampft waren und ein Drittel übrig war. Sie brachten es ʿUmar, der seinen Finger hineinsteckte und ihn ableckte. Dann sagte er: Das ist *ṭilāʾ* wie *ṭilāʾ* von Kamelen (d. h. Pech, mit dem sie ihre Schläuche schmierten). Dann erlaubte er ihnen, es zu trinken" (Mālik, *Ashriba*, Bāb 14). Nach dem ersten Kapitel desselben *kitāb* jedoch bestrafte ʿUmar einen Mann, der durch den Genuss von *ṭilāʾ* berauscht worden war. Der nur durch Pressen gewonnene Traubensaft wird als Wein betrachtet. Ṭārik b. Suwaid al-Ḥaḍramī sagte zum Propheten: In unserm Lande wachsen Trauben die wir pressen. Dürfen wir den Saft trinken? Er sagte: Nein. Diese negative Antwort wird dreimal gegeben, und als Ṭārik fragt, ob man den Saft den Kranken zu trinken geben dürfe, antwortet Muḥammad: Er ist keine Medizin, er ist Krankheit (Aḥmad b. Ḥanbal, V, 292 f.). Und nicht nur diejenigen, die Wein trinken und verkaufen, werden von Muḥammad verflucht, sondern auch diejenigen, die Trauben auspressen und auspressen lassen, um den Saft zu trinken (Ibn Mādja, *Ashriba*, Bāb 6).

Eine andere wichtige Frage erhob sich in bezug auf die Spirituosen: Waren sie als Wein anzusehen oder nicht? Alle *madhhab's* mit Ausnahme der Ḥanafiten haben die Frage bejaht. Sie haben also das Weinverbot gemäss der ihm zugrunde liegenden Absicht ausgedehnt. Die Tradition, die beste Quelle für die Ursprungsgeschichte mehrerer Gesetze, zeigt, dass diese Frage zu den viel umstrittenen gehört. Der grundlegende *ḥadīth*, der in den klassischen Sammlungen sehr oft zu finden ist, lautet folgendermassen (ich wähle die Fassung bei Muslim, *Īmān*, Trad. 26, weil sie wichtige Einzelheiten enthält): Einige Männer von den ʿAbd al-Ḳais gingen zu dem Gesandten Allāhs und sagten zu ihm: O Prophet Allāhs, wir sind ein Stamm, der zu den Rabīʿa gehört; zwischen uns und euch wohnen die Ungläubigen von Muḍar, sodass wir euch nur in dem heiligen Monat erreichen können. Sag uns deshalb, was wir unsern Stammesangehörigen berichten sollen und was uns das Paradies öffnen wird, wenn wir es befolgen. Der Apostel Allāhs antwortete: Ich befehle vier Dinge, und ich verbiete vier Dinge. Dienet Allāh, ohne irgend etwas ihm beizugesellen. Verrichtet die *ṣalāt*, gebt die *zakāt*, fastet im Monat Ramaḍān und liefert den fünften Teil der Beute ab. Und ich verbiete vier Dinge: *dubbāʾ*, *ḥantam*, *muzaffat* und *naḳīr*. Sie fragten: O Apostel Allāhs, weisst du denn, was der *naḳīr* ist? Er sagte: Ja, es ist ein Palmenstamm, den ihr aushöhlt; dann schüttet ihr kleine Datteln hinein und Wasser darüber. Wenn die Gärung beendet ist, trinkt ihr es, mit der Wirkung, dass einer seinen Vetter mit dem Schwerte erschlägt. — Nun war zufällig jemand unter diesen Leuten, der auf diese Weise einen Schwertschlag erhalten hatte. Er sagt: Ich hatte es aus Scham vor dem Apostel Allāhs verheimlicht. Dann sagte ich: Aber aus welchen Behältern sollen wir dann trinken, o Apostel Allāhs? Er antwortete: Aus ledernen Schläuchen, deren Mundstücke mit Pech eingeschmiert sind. Sie antworteten: O Prophet Allāhs, unser Land wimmelt von Mäusen, sodass kein einziger Schlauch ganz erhalten werden kann. Da antwortete der Prophet Allāhs: Und selbst wenn die Mäuse sie auffrässen, und selbst wenn die Mäuse sie auffrässen, und selbst wenn die Mäuse sie auffrässen".

Diese Tradition fand keinen allgemeinen Beifall. Die Anṣār oder andere Leute sollen geklagt haben, dass es für sie sehr schwierig sei, Schläuche zu finden, in denen sie die Getränke aufbewahren konnten, ohne dass sie in Gärung übergingen. Daraufhin soll der Prophet sein Verbot ganz oder teilweise aufgehoben haben (al-Bukhārī, *Ashriba*, Bāb 8; Muslim, *Ashriba*, Trad. 63—66 usw.). In einigen Versionen dieser Tradition kommt die Einschränkung vor, dass alle gegorenen berauschenden Getränke verboten bleiben. Unzählig sind die Traditionen, die nur die Vorschrift enthalten: Alle Getränke, die Trunkenheit hervorrufen können, sind in jeder Menge verboten (*kull muskir ḥarām kathīruhu wa-ḳalīluhu*), und diese Vorschrift ist in viele Fiḳh-Bücher übergegangen (al-Bukhārī, *Maghāzī*, Bāb 60; Muslim, *Ashriba*, Trad. 67—75; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 145; II, 16 zweimal; III, 38; IV, 87; V, 25 f.; VI, 36 usw.). Von besonderen Traditionen, die gegorene Getränke verbieten, mag die folgende erwähnt werden: Es ist verboten oder missbilligt, Weintrauben zu verkaufen, wenn sie zur Herstellung von *nabīdh* dienen sollen (al-Nasāʾī, *Ashriba*, Bāb 51, 52). Es ist verboten, verschiedene Fruchtarten so untereinander zu mengen, dass die Mischung berauschend wird. Diese Tradition kommt oft vor; siehe z. B. al-Bukhārī, *Ashriba*, Bāb 11; Muslim, *Ashriba*, Trad. 16—29; al-Nasāʾī, *Ashriba*, Bāb 4—17; Ibn Saʿd, VIII, 360; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 276; II, 46; VI, 242, 292. Aber jede dieser Arten darf für sich getrennt zur Herstellung eines nicht berauschenden Getränkes verwandt werden (Muslim, *Ashriba*, Trad. 81—83; al-Nasāʾī, *Ashriba*, Bāb 14—18 usw.).

Man sieht leicht, dass die Schwierigkeit in dieser Angelegenheit durch zwei Tatsachen hervorgerufen wurde. Die Leute waren gewöhnt, aus allen Dattelarten, aus Weintrauben und anderen Früchten Getränke herzustellen, die nur berauschend wurden, wenn man sie lange Zeit aufhob, und wahrscheinlich auch, wenn sie nach besonderen Methoden zubereitet waren. Wo war die Grenzlinie zwischen der erlaubten und der verbotenen Art? Mehrere Sammlungen von Traditionen gingen so weit, den *nabīdh* unter den Getränken zu erwähnen, die von Muhammad's Frauen bereitet und von ihm getrunken worden waren (Muslim, *Ashriba*, Trad. 79—89; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 232 f., 240, 287, 320 f., 336, 355, 369, 372; II, 35; III, 304, 307, 313 f., 326, 379, 384 usw.). Abū Dāwūd (*Ashriba*, Bāb 10) und Ibn Mādja (*Ashriba*, Bāb 12) haben hierüber eine lehrreiche Tradition bewahrt. Ich übersetze Ibn Mādja's Version: Es sagt ʿĀʾisha: „Wir pflegten für den Gesandten Gottes *nabīdh* in einem Schlauche zu bereiten; wir nahmen eine Handvoll Datteln oder eine Handvoll Weintrauben, warfen sie in den Schlauch und gossen Wasser darüber. Den *nabīdh*, den wir auf diese Weise am Morgen

Digitized by Birzeit University Library

herstellten, trank er am Abend, und wenn wir ihn abends bereiteten, trank er ihn am nächsten Morgen". In einer andern Überlieferung desselben Bāb sagt Ibn ʿAbbās, dass der Prophet sogar noch am dritten Tage diesen *nabīḏ* zu trinken pflegte; was aber dann übrig blieb, das wurde weggeschüttet.

Alles dies konnte freilich die Mehrzahl der *fakīh*'s nicht bewegen, den *nabīḏ* für erlaubt zu erklären; drei der *maḏhab*'s sowie die Shīʿa verbieten die Verwendung des *nabīḏ*. Die ḥanafitische Schule erlaubt ihn, wenn er mit Mass genossen wird, ferner für medizinische Zwecke usw.

Es würde zu weit führen, hier eine bis ins einzelne gehende Darstellung von der Stellungnahme der *fakīh*'s aller *maḏhab*'s zu geben; das ist auch ziemlich überflüssig, weil die wichtigeren Unterschiede hauptsächlich nur den *nabīḏ* betreffen. Der folgende kurze Überblick basiert auf der *Fatāwī ʿĀlamgīrī*, VI, 604 ff. (vgl. al-Shaʿrānī's *Mīzān*, Kairo 1279, S. 192 f.):

Dem *iḏmāʿ* zufolge ist jedes nicht-gegorene, süsse Getränk erlaubt.

Verboten (*ḥarām*) sind nach dem *iḏmāʿ* Wein und *sakar* jedweder Art. Beim Wein sind sechs Fälle zu unterscheiden: ihn in irgendeiner Menge trinken oder geniessen ist *ḥarām*; dies leugnen ist *kufr*; ihn kaufen, verkaufen, anbieten usw. ist *ḥarām*; keine Verantwortlichkeit (*ḍamān*) trifft den, der Wein verdirbt oder vernichtet (*mutlifḥā*); ob der Wein ein Verkehrsgut (*māl*) darstellt, ist ein strittiger Punkt; er ist *naḏjis* genau so wie Blut und Urin; wer irgend eine Menge davon trinkt, macht sich strafbar. — Der Majorität (*ʿāmma*) der *fakīh*'s zufolge sind auch verschiedene aus Trauben gewonnene Erzeugnisse (*bāḏhiḳ, munaṣṣaf* usw.) verboten.

Erlaubt sind — nach der Majorität der *fakīh*'s — *fuḳḳāʿ* [siehe oben] oder *muḥallaṯa* und aus Datteln hergestellter *nabīḏ* mit den oben erwähnten Einschränkungen. Ebenso Traubensaft, wenn durch Kochen zwei Drittel davon zum Verdampfen gebracht sind. In diesem Punkte hat Muḥammad (d. h. al-Shaibānī; s. d.) eine abweichende Meinung.

Was die Bestrafung desjenigen, der Wein trinkt, betrifft, so erzählt uns der Ḥadīth, dass Muḥammad und Abū Bakr gewohnt waren, vierzig Streiche mit Palmenzweigen oder Sandalen anzuordnen (al-Bukhārī, *Ḥudūd*, Bāb 2—4; Muslim, *Ḥudūd*, Trad. 35—37). Unter ʿUmar's Khalifat jedoch wurde diesem durch Khālid b. al-Walīd gemeldet, dass das Volk den verbotenen Getränken fröhne. Daraufhin befragte ʿUmar die *ṣaḥāba*, und die riet ihm, die Zahl der Schläge auf achtzig festzusetzen, eine durch den Kurʾān nahegelegte Zahl, da derselbe vorschreibt, dass diejenigen, die *muḥṣanāt* der *zinā*ʾ beschuldigen, ohne ihre Anklage mit Hilfe von vier Zeugen beweisen zu können, mit achtzig Schlägen bestraft werden sollen (Sūra XXIV, 4).

Wiederholtes Weintrinken wurde nach einigen Traditionen auf Muḥammads Befehl mit dem Tode bestraft (Abū Dāwūd, *Ḥudūd*, Bāb 36; Ibn Māḏja, *Ḥudūd*, Bāb 17; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 136, 166, 191; IV, 93 usw.). Es wird jedoch in einigen Traditionen hinzugefügt, dass die Todesstrafe in solchen Fällen nicht der *sunna* des Propheten entspreche (Aḥmad b. Ḥanbal, I, 125, 130; vgl. al-Ṭayālisī, Nº. 183).

Die verschiedenen *maḏhab*'s haben meist ʿUmar's Standpunkt übernommen: das Weintrinken wird mit achtzig Schlägen bestraft; wenn der Missetäter ein Sklave ist, wird indessen die Zahl auf vierzig reduziert, weil im Kurʾān die Bestrafung der *zinā*ʾ bei der Sklavin auf halb soviel Schläge festgesetzt ist wie bei der freien Frau (Sūra IV, 30). Die Shāfiʿiten halten sich an die Muḥammad und Abū Bakr zugeschriebene Praxis; bei ihnen ist also die Zahl der Schläge vierzig, bzw. zwanzig (siehe al-Zurḳānī, IV, 42; al-Nawawī bei Muslim, IV, 156).

Das Verbot von Wein und (nach dreien von den vier *maḏhab*'s) Spirituosen ist eins der unterscheidenden Merkmale der muslimischen Welt; seine Folgen sind kaum zu überschätzen. Daran ändert auch die Tatsache nicht viel, dass das Verbot nach dem Ausweis literarischer Zeugnisse oft genug übertreten wurde. Die Verherrlichung des Weines, die in der vorislāmischen Dichtkunst nicht selten war, blieb auch eins der Lieblingsthemen der muslimischen Dichter (vgl. die Weinlieder von Ibn al-Muʿtazz, Abū Nuwās usw.), und am Hofe der Khalifen wurde bei Trinkgelagen soviel Wein getrunken, als wenn überhaupt kein Verbot bestände (siehe z. B. 1001 Nacht, *passim*). Sogar das gewöhnliche Volk konnte sich nicht immer und überall seines Nationalgetränkes, der verschiedenen Arten des Dattelweins, enthalten; der Khalife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz hielt es für nötig, eine besondere Verordnung zu erlassen, um diese Unsitte zu beseitigen (siehe v. Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge*, Leipzig 1873, S. 68 f.).

Der Wein nimmt eine besondere Stellung in den literarischen Werken der Mystiker ein, wo er eins der Symbole der Ekstase bildet. In diesem Punkte haben sie nur die Sprache ihrer christlichen und nicht-christlichen Vorgänger übernommen. Schon bei Philo von Alexandrien wird die Ekstase mit der Trunkenheit verglichen (siehe besonders sein *De Vita Contemplativa*). Bei der Ibāḍiya mag die Sprache ein Reflex ihrer Gebräuche gewesen sein; aber dies kann man nicht von den Sūfis im allgemeinen sagen, die sich im Gegenteil an die asketischen Methoden der *via purgativa* klammerten. Was die Wein- und Liebeslieder von Ḥāfiz betrifft, so ist es noch ungeklärt, ob sie bloss metaphorisch zu deuten sind oder nicht.

Literatur: Freytag, *Einleitung in das Studium der arabischen Sprache* (Bonn 1861), S. 272 f.; G. Jacob, *Studien in vorislamischen Dichtern*, III, 2. Ausg. (Berlin 1897), S. 96 ff.; A. v. Kremer, *Culturgeschichte des Orients* (Wien 1875—77), I, 149; II, 204 ff.; A. Mez, *Die Renaissance des Islâms* (Heidelberg 1922), Index; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 19—33; ders., in *ZDMG*, XII (1887), 40, 95 f.; ders., *Muh. Recht in Theorie und Wirklichkeit*, in *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.*, VIII (1889), 408; A. Schaade, *Islām und Alkohol*, in der Sonntagsbeilage Nº. 36 zur *Vossischen Zeitung* Nº. 454, 7. Sept. 1913; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 182 f., 199, Anm. 1, 3; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, General-Index, s. v. *Wijn*; Th. W. Juynboll, *Handboek des isl. Gesetzes*, S. 178 ff., 304; 3. Ausg. (holländisch), S. 172 f., 308.

KHARĀDJ (A.). Das von den Arabern der byzantinischen Verwaltungssprache entlehnte Wort *kharādj* — griechisch wahrscheinlich: χορτγία (s. P. Schwarz, *Die Herkunft von arabisch ḫarāǧ (Grund-) Steuer*, in *Isl.*, VI, 1916, S. 97 ff.; vergl. aber W.

Digitized by Birzeit University Library

Henning in *Orientalia* Vol. IV [1935], 291—3, der das Wort durch das Persische aus dem „Reichsaramäischen" herleitet) — bezeichnete ursprünglich in allgemeinem Sinne (ebenso wie *djizya*) den Tribut, welchem sich Ungläubige im muslimischen Gebiet zu unterwerfen hatten. Auch in späteren *fiḳh*-Büchern hat das Wort Kharādj noch bisweilen diese allgemeine Bedeutung (siehe z. B. *Fatḥ al-ḳarīb*, ed. Van den Berg, S. 620). Aber schon im ersten Jahrhundert verstand man unter Kharādj — wahrscheinlich weil es als ein ursprünglich-arabisches Wort im Sinne von „Ertrag der Äcker" aufgefasst wurde — vorzugsweise die am Grundbesitz haftende Abgabe, im Gegensatz zu *djizya*, das man nunmehr ausschliesslich im Sinne von „Kopfsteuer" gebrauchte.

Als man zur Zeit der grossen Eroberungen die Bewohner des neuerworbenen Gebiets ungestört im Besitze ihrer Äcker liess, wurde dabei jedoch angeordnet, dass Grund und Boden tributpflichtig sein sollten. Die Bevölkerung sollte weiterhin einen bestimmten Teil der Ernte als Abgabe an den muslimischen Fiskus entrichten und zur Zahlung dieses Kharādj, auch wenn sie zum Islām übertrat, auf ewige Zeiten verpflichtet bleiben [s. FAI²].

An eine derartige Steuer war man in diesen Gegenden schon von der römischen und persischen Herrschaft her gewöhnt und auch die von alters-her üblichen Verwaltungsformen wurden dabei von den Arabern in vieler Hinsicht beibehalten. Der Tribut bestand meist in Naturalleistungen. Dörfern und bisweilen ganzen Bezirken wurden bestimmte Lieferungen von Getreide oder anderen Lebensmitteln auferlegt. Die muslimischen Beamten machten diese dann zu Geld. Sehr bedeutende Einkünfte flossen dem muslimischen Fiskus besonders im ersten Jahrhundert aus dieser Quelle zu.

Noch am Anfang der ʿabbāsidischen Zeit waren verschiedene Gelehrte (u. a. Abū Yūsuf, al-Ḳhaṣṣāf und Yaḥyā b. Ādam) bemüht, die Überlieferungen und gesetzlichen Bestimmungen über den Kharādj zu sammeln und in ihren Schriften in Kapitel einzuordnen. Die Vorschriften betreffend das Aufbringen des Kharādj galten damals noch als ein wichtiges Thema. Aber nachdem die Bevölkerung des eroberten Gebietes allgemein den Islām angenommen hatte, fing sie an, sich allmählich der Zahlung des Kharādj zu entziehen. Man glaubte, mit der Entrichtung des Zehnten vom Ertrage seiner Äcker [s. ʿUSHR] genug getan zu haben, und der Kharādj kam schliesslich überall ganz ausser Gebrauch. In den späteren *fiḳh*-Büchern werden dann auch gewöhnlich nur die Vorschriften betreffend die Kopfsteuer noch im einzelnen auseinandergesetzt, die auf den Kharādj bezüglichen dagegen nur beiläufig oder auch gar nicht erwähnt. Nur in al-Māwardī's Spezialwerk über die muslimische Staatsverwaltung findet man die gesetzlichen Bestimmungen über den Kharādj noch ziemlich ausführlich behandelt.

Literatur: Ausser der beim Artikel FAI² erwähnten Literatur: A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, 75 ff., 175 ff.; M. van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier, étude sur l'impôt du kharâg* (Leipzig [phil. Diss.] 1886); J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin 1902), S. 18 ff., 168 ff.; C. H. Becker, *Beiträge z. Gesch. Ägyptens*, II, 83 ff., 124 ff.; ders., *Die Entstehung von ʿUšr- und Harāg-Land in Ägypten*, in *ZA*, XVIII (1904/05), 301—319; ders., *Papyri Schott-Reinhardt*, I (Heidelberg 1906), 37 ff.; E. Fagnan, *Abou Yousof Yaʿkoub, Le livre de l'impôt foncier* (Paris 1921).

AL-KHARGŪSHĪ, Abū Saʿd (oder Saʿīd) ʿAbd al-Malik b. Muḥammad, ein berühmter Prediger (und daher al-Wāʿiẓ zubenannt) und Asket, wurde in der Khargūsh-Strasse in Nishāpūr geboren; die arabisierte Form seines Namens lautet al-Kharkūshī. Im Jahre 393 (1002) kam er auf dem Wege, um die Pilgerfahrt zu verrichten, nach Baghdād und wohnte danach eine Zeitlang in Mekka; dann kehrte er nach Nishāpūr zurück und starb dort im Jahre 406 (1015) oder 407 (1016). Es werden ihm drei Werke zugeschrieben (Brockelmann, *GAL*, I, 200). Das erste ist eine achtbändige Biographie Muḥammad's oder besser eine klassifizierte Sammlung von Traditionen über ihn, mit verschiedenem Titel: *Sharaf al-Nabī* (*al-Muṣṭafā, al-nubuwwa*) oder *Dalāʾil al-nubuwwa*; davon existiert eine persische Übersetzung von Maḥmūd b. Muḥammad al-Rāwandī (Storey, *Persian Literature*, S. 175—6). Das zweite ist eine Abhandlung über Traumdeutung: *al-Bishāra wa 'l-nidhāra fi taʿbīr al-ruʾyā*, eine pietistische Kompilation. Das dritte und wichtigste Werk ist eine systematische Darstellung des Ṣūfismus in 70 Kapitel u. d. T. *Tahdhīb al-asrār*, das in einer einzigen Handschrift auf uns gekommen ist (Berlin, Nr. 2819). Dies Werk geht nicht direkt auf al-Khargūshī selbst zurück, sondern auf den Vortrag des Abū ʿAbd Allāh al-Shīrāzī, eines berüchtigten Scharlatan, der eine Empörung gegen den Gouverneur von Ādharbāidjān leitete und im Jahre 439 (1047) starb. Aus diesen und anderen Gründen kann der Wert des Buches nicht sehr hoch bemessen werden, und ich habe anderswo gezeigt (vgl. *BSOS*, 1938), dass es nicht völlig originell ist, sondern zu einem Teil das *Kitāb al-Lumaʿ* von Abū Naṣr al-Sarrādj ausschreibt. Nichtsdestoweniger enthält es Materialien für die Geschichte des Ṣūfismus, die sonst nicht existieren, und es darf daher nicht ganz und gar unbeachtet bleiben.

KHĀRIDJITEN (A. Khawārid̲j, Sing. Khāridj̲), die Anhänger der ältesten religiösen Sekte des Islām. Ihre Bedeutung liegt hinsichtlich der Dogmenbildung vor allem in der Formulierung der Fragen, die sich auf die Theorie des Khalifats und auf die Rechtfertigung durch den Glauben oder durch die Werke beziehen; in der politischen Geschichte ist ihre Rolle hauptsächlich die gewesen, dass sie während der beiden letzten Jahre von ʿAlī's Khalifat und während der Umaiyadenzeit durch fortwährende Aufstände, die oft zur zeitweisen Eroberung ganzer Provinzen führten, die Ruhe im östlichen Teile des muslimischen Reiches störten und, ohne es zu wollen, zuerst den Sieg des Muʿāwiya über ʿAlī und dann den der ʿAbbāsiden über die Umaiyaden begünstigten.

I. Die Anfänge der khāridjitischen Bewegung. Der Anlass zum Schisma wurde dadurch gegeben, dass Muʿāwiya während der Schlacht bei Ṣiffīn (Ṣafar 37 = Juli 657; vgl. den Art. ʿAlī) dem ʿAlī vorschlug, den Streit über die Ermordung des ʿUthmān, die den Krieg hervorgerufen hatte, durch zwei Schiedsrichter entscheiden zu lassen, die ihr Urteil „nach dem Ḳurʾān" fällen sollten. Während die Mehrheit in ʿAlī's Heere diesen Vorschlag gern annahm — sei es aus Kriegsüberdruss, sei es, weil die *ḳurrāʾ*

Digitized by Birzeit University Library

oder „Ḳur'ān-Leser" von diesem ḳur'ānischen Urteil eine Rechtfertigung ihrer erbitterten Hetze gegen ʿUthmān erhofften, die mit dessen Ermordung geendet hatte —, protestierte eine Gruppe von Kämpfern, grösstenteils solche aus dem Stamme Tamīm, ganz energisch gegen die Einsetzung eines menschlichen Gerichtes über das göttliche Wort. Indem sie stolz erklärten: „Das Urteil gehört Gott allein!", (*lā ḥukma illā li 'llāh*), verliessen sie das Heer, zogen sich nach dem Dorfe Ḥarūrā', nicht weit von Kūfa zurück und wählten einen gewöhnlichen Soldaten, den ʿAbd Allāh b. Wahb al-Rāsibī [s. d.], zu ihrem Führer. Diese ersten Dissidenten nannten sich *al-Ḥarūriya* oder *al-Muḥakkima* (d. h. diejenigen, die den oben angeführten Satz nachsprechen; vgl. *RSO*, VIII, 789, Anm. 1), und so werden im weiteren Sinne auch oft die späteren Khawāridj bezeichnet. Diese kleine Gruppe wuchs durch Überläufer immer mehr an, besonders als der Schiedsspruch den Erwartungen der *ḳurrā'* vollständig entgegengesetzt ausfiel (wahrscheinlich im Ramaḍān oder Shawwāl 37 = Februar–März 658). Damals verliessen (*kharadja*) sehr viele Anhänger ʿAlī's, unter anderen mehrere *ḳurrā'*, heimlich Kūfa (wohin das Heer während des Waffenstillstandes zurückgekehrt war) und gingen in das Lager des Ibn Wahb. Dieser hatte sich inzwischen in die Gegend von Diūkhā, am linken Tigrisufer, begeben, an einen Ort, der die Endstrecken der Wege von Fārs und den Brükkenkopf beherrschte, wo sich damals das Dörfchen Baghdādh befand und sich später die Hauptstadt des Reiches erhob. Das Lager der Aufständischen lag längs des Kanals von al-Nahrawān. Dieser Episode des Auszugs aus Kūfa dürfte die Sekte der Khawāridj ihren Namen („die Auszügler") verdanken. Dat ist jedenfalls wahrscheinlicher, als die Erklärung dieses Namens als allgemeines Epitheton, „die aus der Gemeinschaft der Gläubigen Ausgetretenen", wie man ihn später — aber wohl schon ziemlich früh — gedeutet hat (vgl. den Namen der jüdischen Sekte der Pharisäer, den Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, 283 ff. auf ihre Trennung von den Anhängern des Judas Makkabäus im Jahre 163 v. Chr. zurückführt, wobei er zur Bekräftigung seiner Erklärung eben das Beispiel der Khawāridj anführt). Eine andere Benennung dieser ersten Khawāridj ist ebenfalls auf ihre Nachfolger ausgedehnt worden, und zwar diejenige, welche sie sich anscheinend selbst beilegten: *al-Shurāt* (pl. von *shārī*) „die Verkäufer", d. h. diejenigen, die ihre Seele für die Sache Gottes verkauft haben (dieser Gedanke geht aus mehreren zeitgenössischen Versen hervor).

Der überspannte Fanatismus der Khawāridj zeigte sich bald in einer Reihe von übertriebenen Behauptungen und Schreckenstaten: sie erklärten die Ansprüche ʿAlī's auf das Khalifat für nichtig, aber ebenso verurteilten sie das Betragen ʿUthmāns und wiesen jeden Gedanken seine Ermordung zu rächen zurück; ja, sie fingen an, jeden, der nicht ihrer Auffassung beitrat und zugleich ʿAlī und ʿUthmān verleugnete, für ungläubig und ausserhalb des Gesetzes stehend zu erklären. Sie begingen alsdann viele Morde, wobei sie nicht einmal die Frauen verschonten. Nach und nach wuchs die Bedeutung des khāridjitischen Heeres durch den Zustrom anderer fanatischer und unruhiger Elemente, darunter allerhand Nicht-Araber, welche das von den Khawāridj proklamierte Prinzip der Gleichheit der Rassen vor dem Glauben anzog. ʿAlī, der bis jetzt versucht hatte, die Rebellen zu schonen, um einen Krieg in seinem Rücken zu vermeiden, solange er — nach dem Abbruch der Friedenspräliminarien — dem Heere Muʿāwiya's die Stirn bieten musste, sah sich nun gezwungen, gegen die wachsende Gefahr einzuschreiten. Er griff die Khawāridj in ihrem Lager an und brachte ihnen eine furchtbare Niederlage bei, in welcher Ibn Wahb und die Mehrzahl seiner Anhänger umkamen (Schlacht bei Nahrawān, 9. Safar 38 = 17. Juli 658). Aber der Sieg kam dem ʿAlī teuer zu stehen: nicht nur dauerte die Empörung fort und machte sich während der Jahre 39 und 40 in einer Reihe von kleinen lokalen Aufständen Luft, sondern ʿAlī selbst wurde von dem Khāridjiten ʿAbd al-Rahmān b. Muldjam al-Murādi erdolcht, dem Manne einer Frau, deren Familie den grössten Teil ihrer Mitglieder in der Schlacht bei Nahrawān verloren hatte. Die Tradition, nach welcher eine Verschwörung von Khawāridj den Plan gefasst hätte, zu gleicher Zeit ʿAlī, Muʿāwiya und den Statthalter von Ägypten, ʿAmr b. al-ʿĀṣ, zu töten, ist fast sicher unglaubwürdig.

Man muss beachten, dass die Berichte der arabischen Geschichtsschreiber über den Ursprung der khāridjitischen Bewegung ziemlich verwirrt und widerspruchsvoll sind und anscheinend die wirkliche Beziehung zwischen dieser Bewegung und dem Schiedsspruch aus dem Auge verloren haben; andrerseits ist freilich auch die Natur dieses Schiedsspruchs ebenso wie seine genaue Zeit ganz ungewiss. Die obige Auffassung ist diejenige, welche der Verfasser dieses Artikels gegen die (von Lammens und Caetani geteilte) Ansicht Wellhausens vorgeschlagen hat. Letzterer glaubt, dass der Khāridjiten-Aufstand und der Schiedsspruch nichts miteinander zu tun haben, und setzt sogar die Schlacht bei Nahrawān vor das Urteil der Schiedsrichter.

II. Die Kriege der Khawāridj unter den Umaiyaden. Die kluge und energische Verwaltung Muʿāwiya's, welche auf die schwache und unsichere Herrschaft ʿAlī's folgte, verhinderte das Treiben der Khawāridj, überhandzunehmen, aber es gelang ihr nicht, sie zu ersticken, genau so wenig, wie es ihr gelang, den Groll und die Bestrebungen der Shiʿiten auszulöschen. Unsere Quellen berichten von mehreren Aufständen, die während der zwanzig Regierungsjahre des Muʿāwiya (40—60 = 660—80) sowohl in Kūfa wie in Baṣra ausbrachen; aber sie wurden schnell unterdrückt und dienten nur dazu, die Liste der Märtyrer zu verlängern, die zu verehren und zu rächen zu den Merkmalen und Programmpunkten der khāridjitischen Bewegung wurde. Die meisten solcher Aufstände und Niederwerfungsaktionen sind in Baṣra zu verzeichnen, während der Statthalterschaft des Ziyād b. Abīhi und seines Sohnes ʿUbaid Allāh. Bei diesen Aufständen, von denen der des Mirdās b. Udaiya al-Tamīmī Abū Bilāl am gefährlichsten wurde, bildete sich die Taktik der Khawāridj heraus, deren Streifzüge von nun an das Bild eines Guerillakrieges boten und ihren Erfolg hauptsächlich der Schnelligkeit ihrer Reiterei verdankten, einer Schnelligkeit, die bald sprichwörtlich wurde (die Namen einiger ihrer Pferde sind in den arabischen Abhandlungen über Pferdekunde verzeichnet): die khāridjitischen Rei-

Digitized by Birzeit University Library

ter sammelten sich unverhofft, durchstrichen das Land, überrumpelten die unverteidigten Städte und entzogen sich dann schleunigst der Verfolgung durch die Regierungstruppen. Die Sammelpunkte der Khawāridj waren die Sumpfgegend der Baṭā'iḥ in der Nähe von Baṣra oder die Gegend von Djūḳhā, am linken Tigrisufer, wo ihre Bewegung entstanden war, und von wo sie, im Falle einer Niederlage, schnell das iranische Hochland erreichen konnten.

Erst während des grossen Bürgerkrieges, der nach dem Tode Yazīd's I. ausbrach, nahm die khāridjitische Bewegung inmitten der allgemeinen Unordnung eine imposante Ausdehnung an und trug mehr als irgend ein anderer Umstand dazu bei, die Herrschaft des Prätendenten ʿAbd Allāh b. al-Zubair über die Gebiete, mit deren Unterwerfung er angefangen hatte, unsicher zu machen. Nach dem Sturz des Ibn al-Zubair lag es den umaiyadischen Statthaltern ob, diese unbeugsamen Rebellen mühselig niederzukämpfen, die gleicherweise Feinde der Sieger wie der Besiegten waren. Zu dieser Zeit fängt man an, bei den Khawāridj halb politische, halb theologische Unterabteilungen zu unterscheiden, deren Ursprung nicht ganz klar ist; denn die Tradition, die sie alle auf einmal beim Tode des Yazīd in Baṣra auftauchen lässt, hat wahrscheinlich die Aufeinanderfolge der Tatsachen verändert. Wie dem auch sei, die Khawāridj treten von nun an in dem ganzen östlichen Teile des Reiches auf (Syrien blieb immer von ihnen verschont, und Afrika lernte sie erst unter den ʿAbbāsiden kennen) und unternehmen mächtige Aufstände unter der Führung jener Männer, die den Azāriḳa (Azraḳiten), den Abāḍiya oder (besser) Ibāḍiya (s. d.) und den Ṣufriya ihre Namen gegeben haben. Von all diesen Unruhen war ohne Zweifel die von Nāfiʿ b. al-Azraḳ angestiftete für die Einheit des muslimischen Reiches am gefährlichsten und durch ihren wilden Radikalismus am schrecklichsten. Sie verschaffte den Khawāridj vorübergehend die Herrschaft über Kirmān, Fārs und andere orientalische Provinzen, wodurch Baṣra und sein Gebiet ständig bedroht wurden. Erst nach jahrelangen Anstrengungen gelang es al-Muhallab b. Abī Ṣufra und dann al-Ḥadjdjādj b. Yūsuf im Jahre 78 oder 79 (698 oder 699) mit der Niederlage und dem Tode des letzten und bedeutendsten Azrakitenführers, des tapfern Ḳaṭarī b. al-Fudjāʾa, dieser Bewegung Herr zu werden. Nicht so imposant, vor allem nicht so umfangreich und langwierig, aber ebenso hartnäckig wie der Aufstand der Azraḳiten, war eine Revolte, die nach Shabīb b. Yazīd al-Shaibānī (76—77 = 696—97) benannt ist, obwohl al-Shaibānī nicht ihr Urheber, sondern nur ihr berühmtester Führer gewesen ist. Sie ging von der Gegend am oberen Tigris zwischen Mārdīn und Niṣībīn aus und bezweckte die Eroberung und Verwüstung von Kūfa. Die Anhänger des Shabīb, die nur in kleinen Trupps von einigen Hundert Reitern vorrückten, oft aber zahlreiche Banden Unzufriedener um sich sammelten, verbreiteten im ganzen ʿIrāḳ Schrecken. Nachdem sie mehrere Male die Truppen des Ḥadjdjādj geschlagen hatten, wurden sie nur durch die Intervention eines aus Syrien herbeigerufenen Elitekorps vernichtet. Shabīb ertrank im Dudjail, als er die Berge von Kirmān zu erreichen suchte; seine Nachfolger bereiteten den Statthaltern Yazīd's II. und Hishām's einige Schwierigkeiten, stellten aber niemals eine ernste Gefahr dar.

Ein anderes Feld für die Tätigkeit der Khawāridj war Arabien, wo ihre Führer Abū Ṭālūt, Nadjda b. ʿĀmir und Abū Fudaik während der Regierung Ibn al-Zubair's zwischen 65 (684—85) und 72 (691—92) nacheinander die Yamāma, Ḥaḍramawt, Yemen und die Stadt al-Ṭāʾif in ihre Gewalt brachten und die Eroberung der heiligen Städte nur aus religiösen Bedenken unterliessen. Erst nach dem Eingreifen des Ḥadjdjādj wurden sie vernichtet, doch liessen sie, besonders in dem östlichen Teile der Halbinsel, Keime zu weiteren Unruhen zurück.

Vor allem dank der Energie al-Ḥadjdjādj's schien das Khāridjitentum endgültig gebändigt. Ein anderer wichtiger Grund zu seinem Misserfolg war der Fanatismus und die Unduldsamkeit der Aufrührer, deren religiöse Streitigkeiten schliesslich die Khāridjiten selbst entzweiten und manchmal die Absetzung ihrer tapfersten Führer veranlassten, unter der Anschuldigung, bei dieser oder jener Gelegenheit ihre Prinzipien nicht restlos genug durchgeführt zu haben. Eine weitere Quelle der Schwäche lag in dem ewigen Gegensatz zwischen dem arabischen Element und dem der Mawālī, einem Gegensatz, der besonders nach dem Tode des Ḳaṭarī b. al-Fudjāʾa unter den überlebenden Azraḳiten verhängnisvoll wurde. Aber unter den letzten Umaiyaden, während des unaufhaltsamen Verfalls der Zentralregierung, erhoben die Khawāridj wieder ihr Haupt und nahmen ihre Tätigkeit wieder auf, diesmal aber nicht mit kleinen Banden, sondern in grossen Massen. Wenn auch die beiden schärfsten Aufstände in dieser Zeit, der von al-Ḍaḥḥāk b. Ḳais al-Shaibānī in der Djazīra und im ʿIrāḳ und der von ʿAbd Allāh b. Yaḥyā, genannt Ṭālib al-Ḥaḳḳ, und von Abū Ḥamza in Arabien (in dessen Verlauf sogar al-Medina besetzt wurde), schliesslich niedergeschlagen wurden, so erschütterte doch die Anarchie, die sie hervorriefen, das östliche Bollwerk der umaiyadischen Macht und erleichterte es der ʿabbāsidischen Erhebung, in das Herz des Reiches einzudringen.

Unter den ʿabbāsidischen Khalifen kann man die khāridjitische Bewegung im ʿIrāḳ und den angrenzenden Gegenden als so gut wie erloschen bezeichnen. Abgesehen von einigen lokalen Aufständen, die sofort erstickt werden, stellt das Khāridjitentum keine ernste Gefahr mehr dar und hält sich, übrigens ohne erhebliche Lebenskraft und Ausdehnungsfähigkeit, nur als religiöse Sekte. Dagegen hat im östlichen Arabien, in Nordafrika und später an der Ostküste Afrikas einer der Hauptzweige der Khawāridj, die Ibāḍiya (Abāḍiya), noch eine wichtige politische Rolle gespielt und sogar nach dem Wegfall dieser Möglichkeit nicht aufgehört, weiter eine religiöse Rolle zu spielen. Das Ibāḍitentum lebt mit seinen besonderen Dogmen, Riten und Gesetzen noch heute [siehe IBĀḌIYA].

III. Die politisch-religiösen Theorien der Khawāridj.

Ebensowenig wie die Khawāridj nach dem Vorhergehenden jemals eine wirkliche Einheitlichkeit in ihrem militärischen und politischen Auftreten besessen haben, ebensowenig haben sie je eine einheitliche Lehre herausgebildet. Ihre Lehren erweisen sich als Sonderkundgebungen vieler, von einander unabhängiger Sekten (die *Milal*-Sammlungen zählen nicht weniger als zwanzig auf, teils primäre,

Digitized by Birzeit University Library

teils sekundäre), von denen einige ebensowohl theologische Schulen wie politische Bewegungen mit kollektivistischem Charakter darstellen, während andere nur individuelle Meinungsunterschiede unter den Theoretikern der Sekte ausdrücken. Sie beruhen sich aber alle in einem Punkte, nämlich der Khalifatsfrage also der Frage, die bei allen religiösen Spaltungen im Islām den Ausgangspunkt gebildet hat. In diesem Punkte stehen die Khawārīdj ebensosehr zu dem Legitimismus der Shī'iten wie zu dem Quietismus der Murdjī'a im Gegensatz. Einerseits betonen sie das, was Wellhausen mit Recht ihren „Non-Conformismus" genannt hat, d. h. die Verpflichtung für die Gläubigen, ohne weiteres den Imām für illegitim und abgesetzt zu erklären, der vom rechten Wege abgewichen ist (damit rechtfertigen sie ja das Verlassen 'Alī's nach seinem Eingehen auf das Schiedsgericht), andererseits erklären sie jeden Gläubigen, der moralisch und religiös unbescholten ist, für fähig, durch das Votum der Gemeinde zur höchsten Würde des Imāmats erhoben zu werden, „wäre es selbst ein schwarzer Sklave". Daher haben sie auch jeden ihrer Führer als *Amīr al-Mu'minīn* anerkannt, obgleich z. B. nicht einer von ihnen kuraishitischer Herkunft war. Demzufolge lassen sie, abgesehen von ihren eigenen Khalifen, keine anderen Khalifen als ganz legitim gelten, ausser Abū Bekr und 'Umar (dieser letztere wird von ihnen besonders verehrt), 'Uthmān gilt ihnen nur während der ersten sechs Jahre seiner Regierung als rechtmässiger Khalife, und 'Alī bis zur Schlacht bei Ṣiffīn.

Einen anderen Hauptpunkt der khāridjitischen Lehre bildet die absolute Verwerfung der Rechtfertigung durch den Glauben ohne die Werke. Die Khāridjiten treiben ihren moralischen Rigorismus so weit, einem jeden, der eine Hauptsünde begangen hat, die Bezeichnung „Gläubiger" abzusprechen, indem sie ihn dem *murtadd* (dem Abtrünnigen) gleichstellen; ja ihr äusserster Flügel, wie ihn die Azraḳiten vertreten, behauptet, dass derjenige, der auf diese Weise ungläubig geworden ist, nicht mehr in den Glauben zurückkehren könne und mitsamt seinen Frauen und Kindern für seinen Abfall getötet werden müsse. Natürlich werden alle nicht-khāridjitischen Muslime für abtrünnig erklärt. Hier liegt das Prinzip des *istiṣrād* (des religiösen Mordes), das seit Beginn der khāridjitischen Bewegung, sogar vor seiner theoretischen Formulierung, angewandt worden ist, am radikalsten freilich noch während des Azraḳitenkrieges. Dieses grausame Prinzip bildet einen seltsamen, aber nicht unlogischen Gegensatz zu dem Geist der Duldsamkeit, den die Khawārīdj allen Nicht-Muslimen gegenüber zeigen, und der bei einigen ihrer Schulen so weit geht, dass sie diejenigen Juden und Christen, die die *shahāda* mit der Abänderung hersagen: „... Muḥammad ist der Gesandte Gottes an die Araber, jedoch nicht an uns", den Muslimen in allem gleich achten! Die Tendenz zur Gleichstellung der Araber und der *mawālī* (die schon aus der Stellungnahme der Khāridjiten zur Imāmatsfrage hervorgeht) ist von einem ihrer Theoretiker, Yazīd b. Abī Anīsa (dem Gründer der Yazīdiya) so weit getrieben worden, dass er behauptet hat, Gott werde einem Propheten unter den Persern einen neuen Ḳur'ān offenbaren, dieser Prophet der Perser werde für sie eine neue Religion stiften. Diese Religion werde denselben Anspruch auf göttliche Herkunft haben, wie Judentum, Christentum und Islām und nichts anderes sein, als die Religion der im Ḳur'ān erwähnten Ṣābi'ūn.

Dieselbe Sittenstrenge, welche die Auffassung des Khāridjitentums vom Staat und Glauben kennzeichnet, zeigt sich auch in seinen ethischen Prinzipien: er verlangt für die Gültigkeit der Kulthandlungen die Reinheit des Gewissens als unentbehrliche Ergänzung zur körperlichen Reinheit; eine ihrer Schulen geht sogar soweit, die XII. Sura (*Sūrat Yūsuf*) aus dem Ḳur'ān auszuscheiden, da ihr weltlicher und frivoler Inhalt sie unwürdig mache, das Wort Gottes zu sein. Wenn sie andererseits in der Bestrafung von Ehebrechern, für die sie die Steinigung ausschliessen, weniger rigorös als die Orthodoxen zu sein scheinen, so hängt das einzig und allein damit zusammen, dass sie die Echtheit der berühmten Verse, die 'Umar zu dem ursprünglichen Text des Ḳur'ān hinzugefügt haben soll, nicht anerkennen (vgl. Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Qorāns*, I, 248—52).

Abgesehen von den allgemeinen Grundsätzen und einigen Sonderfällen sind uns die Dogmatik und Gesetzgebung der Khawārīdj in ihrer Gesamtheit nur für die Ibāḍiya bekannt, deren Fortbestehen bis auf den heutigen Tag die unversehrte Erhaltung ihrer religiösen Tradition gesichert hat. Die Ibāḍiya stellen (wie anderwärts die Ṣufriya) eine relativ gemässigte Richtung dar; übrigens zeigen ihre jetzigen Lehren, sowohl im Dogma als auch im Recht, bis zu einem gewissen Grade den Einfluss anderer muslimischer Schulen. Man hat neuerdings (C. A. Nallino, *RSO*, VII, 455—60) die sehr engen Beziehungen hervorgehoben, die zwischen der Dogmatik der Ibāḍiya und der der Mu'tazliten bestehen; man kann auch annehmen, dass diese letztere, wenigstens in gewissen Punkten, eine Anregung von Seiten des Khāridjitentums empfangen hat. Über jeden Zweifel erhaben ist aber — worauf Wellhausen aufmerksam machte —, dass das Khāridjitentum die Entwickelung der muslimischen Theologie sehr erheblich beeinflusst hat, sei es direkt, sei es durch Antrieb zum Nachdenken über die Glaubensprobleme.

Obgleich das Khāridjitentum in seinen Anfängen im wesentlichen als Volksbewegung erscheint, müssen wir uns doch hüten, ihm alle geistigen Regungen und Leistungen abzusprechen. Im Gegenteil: gerade der Radikalismus seiner Theorien musste viele kultivierte Geister anziehen, ungefähr so wie es andere ähnliche Lehren in allen Ländern und zu jeder Zeit getan haben. Besonders zur Zeit der ersten 'Abbāsiden finden wir unter dem Einfluss und zugleich im Gegensatz zu der verfeinerten und skeptischen Zivilisation der Umwelt zahlreiche Gelehrte und Literaten, denen khāridjitische Anschauungen nachgesagt werden, ohne dass dies sie gehindert hätte, in der hohen Gesellschaft zu verkehren und die Gunst des Hofes zu geniessen. Der bekannteste dieser Salon-Khawārīdj ist der berühmte Philologe Abū 'Ubāda Ma'mar b. al-Muthannā. Wie fanatisch dieser — wenigstens in seinen Worten — war, darüber gibt es eine ganz pikante Anekdote (Ibn Khallikān, Ausg. v. 1310, I, 107; das poetische Zitat ist nach den *Amālī* von al-Murtaḍā, III, 88 f. zu korrigieren). Auch Dichtung und Redekunst wurden bei den Khawārīdj gepflegt, was sich einigermassen dadurch erklärt, dass die Mehrzahl ihrer Führer, besonders in der ersten Zeit, dem beduinischen Element der Militärlager von Kūfa

Digitized by Birzeit University Library

und Basra angehörten. Man hatte Sammlungen von *khuṭab* der Khāridjitenführer zusammengestellt, und was uns davon erhalten geblieben ist, gewährt uns nicht nur vorzügliche Aufklärung über ihre Ideen, sondern zwingt uns auch zu einer ziemlich hohen Einschätzung ihres rednerischen Talents. Wir besitzen auch zahlreiche Fragmente ihrer Dichtungen (die auch in besonderen Diwānen gesammelt worden waren), besonders von denen des ʿImrān b. Ḥiṭṭān, der zu gleicher Zeit als einer der Gründer des khāridjitischen Fiḳh gilt. Eine lange Liste von khāridjitischen Rednern, Dichtern und Rechtsgelehrten ist von Djāḥiẓ, *Bayān*, ed. Kairo 1313, I, 131—33, II, 126 f. aufgestellt worden.

Die Kriege der Khawāridj waren von Anbeginn der arabischen Geschichtsschreibung an in mehreren Werken erzählt worden. Diese sind uns leider nicht vollständig erhalten, jedoch kennen wir den Inhalt der wichtigsten von ihnen — nämlich der von Abū Mikhnaf, Abū ʿUbaida, al-Madāʾinī — durch die Auszüge, die uns die hier unten angeführten historischen Quellen bewahrt haben.

Literatur: Zu I und II: al-Mubarrad, *al-Kāmil* (ed. Wright), passim (man findet in diesem Werke, leider ohne Zusammenhang und Ordnung, zahlreiche historische und literarische Notizen über unser Thema verstreut; sie sind übersetzt von O. Rescher, *Die Kharidschitenkapitel aus dem Kāmil*, Stuttgart 1922); al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 3341 ff., II, passim; al-Balādhurī, *Ansāb al-Aschrāf*, in der *RSO*, VI, 488—97 (Übersicht über den Text, soweit er die Zeit des Khalifats von ʿAlī betrifft, nebst Textproben; Verbesserungen, *ibid.*, S. 925); ders., ed. Ahlwardt, S. 78—96, 125—51 (für die Zeit des Khalifats von ʿAbd al-Malik); al-Masʿūdī, *Murūdj* (ed. Barbier de Meynard), Bd. IV—VI, passim; L. Caetani, *Annali dell' Islām*, IX, 541—56, X, 76—151, 168—95 und passim (vom Verfasser dieses Artikels stammende Übersetzung der historischen Texte für die Zeit des Khalifats von ʿAlī und anderen die Kh. betreffenden Materials aus den *Ḥadīth*-Sammlungen usw.); ders., *Chronographia Islamica*, I; R. E. Brünnow, *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden* (Leiden 1884); J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, I. *Die Chavārig* (in den *Abh. GW Gött.*, neue Folge, V, 2, 1901); H. Lammens, *Le calife de Moʿāvia Ier* (aus den *MFOB*), S. 125—40; G. Levi Della Vida, in der *RSO*, VI (1913), 474—88.

Zu II: al-Shahrastānī, *al-Milal wa 'l-Niḥal*, ed. Cureton, S. 85—103; Übers. v. Haarbrücker u. d. T.: *Religionspartheien und Philosophenschulen*, S. 128—56; Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fi 'l-Milal* (Kairo 1320), IV, 188—92; ʿAbd al-Kāhir al-Baghdādī, *al-Farḳ baina 'l-Firaḳ* (Kairo 1328, sehr mangelhafte Ausgabe), S. 54—92 und 263—65 (ganz unzureichende Übers. von K. Ch. Seelye in dessen *Moslem schisms and sects.....*, *Columbia University Oriental Series*, Bd. XV, New York 1919, Teil I, S. 74—115); I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (2. Aufl., Heidelberg 1925), S. 191—96; 1. Aufl., S. 204—08; französische Übers. von F. Arin, S. 159—64).

Zu III: M. Th. Houtsma, *De strijd over het Dogma in den Islam tot op al-Aschʿari* (Leiden 1875); I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg 1910), Index.

KHASHABIYA. [Siehe KAISĀNIYA].

KHAṬA' (A.), ein Missgriff, den man im Denken (Reden) und Handeln begeht; daher: Versehen, Verfehlen des Irrtum; Verfehlen des Zieles; aus der letzten Bedeutung entwickelt sich die des Fehlers, den man begeht, des Vergehens, selbst der vorsätzlichen Sünde.

1. Als Terminus technicus bezeichnet Khaṭa' eine unvorsätzliche Handlung (Gegensatz *ʿamd*); dieser Gebrauch geht aus von Sūra IV, 92 f. [vgl. KATL]; genauer ist sie zu definieren als eine gesetzwidrige Handlung, bei der der Vorsatz, eine Gesetzwidrigkeit zu begehen, fehlt, während die Handlung selbst beabsichtigt sein kann; der Grad der Fahrlässigkeit bleibt bei der juristischen Beurteilung völlig ausser Betracht. Die Muʿtaziliten behaupteten, man könne dafür von Allāh nicht gestraft werden, da Strafe dafür von Allāh nicht gestraft werden, da Strafe dafür von Allāh nicht gestraft werden, da Strafe dafür von eine vorsätzliche gesetzwidrige Handlung denkbar sei; demgegenüber lehrt die Orthodoxie, dass der Khaṭa' zwar keine Sünde (*iṯm*), eine etwaige Fahrlässigkeit aber etwas Vorsätzliches und der Khaṭa' als ihre Folge der Strafbarkeit fähig sei; Allāh sehe aber aus Gnade von einer Bestrafung im Jenseits ab; so wird der Khaṭa' auch für einen mildernden — oft selbst strafaufhebenden — Umstand (*shubha*) bei der Strafbemessung im Diesseits angesehen; er kann nicht durch *ḥadd* bestraft werden. Aber nicht alle Rechte Allāh's fallen weg: jeder, der verbotenerweise ein Tier im *ḥaram*, dem heiligen Gebiet von Mekka, tötet, gleichviel ob mit *ʿamd* (vorsätzlich) oder aus Khaṭa' („versehentlich"), hat die vorgeschriebene Sühne zu leisten; nur Dāwūd al-Ẓāhirī lässt auch hier den Khaṭa' als Entschuldigung gelten. Daś hängt zweifellos mit dem in letzter Linie vorislāmischen Gedanken zusammen, dass Allāh ein besonderes Eigentumsrecht am *ḥaram*, seinen Pflanzen und Tieren zukomme. So tritt auch beim Khaṭa' volle Haftpflicht für einen andern etwa zugefügten Schaden ein; eine Sonderstellung kommt hier dem *ḳiṣāṣ* [s. d.] zu: seine Anwendung ist beim Vorliegen von Khaṭa' ausgeschlossen, dafür ist die *diya* zu zahlen und die *kaffāra* zu leisten. Näheres über diese Fragen im Art. KATL, wo auch die Unterarten des Khaṭa' angeführt sind. Aus ihnen ergibt sich, dass dieser terminologische Gebrauch des Wortes auf den beiden Bedeutungen „Irrtum" (vorliegend beim *khaṭa' fi 'l-ḳaṣd*) und „Verfehlen des Zieles, Missgeschick" (vorliegend beim *khaṭa' fi 'l-fiʿl*) beruht.

2. Eine andere technische Bedeutung hat Khaṭa' im Sinne von logischer Irrtum (Gegensatz *ṣawāb*), synonym damit *bāṭil*, das „Nichtige" (Gegensatz *ḥaḳḳ*). Die über die *uṣūl al-fiḳh* [vgl. UṢŪL] handelnden Werke erörtern die Frage, ob der *mudjtahid muṭlaḳ* [vgl. IDJTIHĀD] irren könne. In der Orthodoxie hat sich der Konsensus durchgesetzt, dass der *mudjtahid* irren und bei Meinungsverschiedenheiten nur je einer recht haben könne, wofür auch eine Tradition angeführt wird; die Muʿtazila behauptete, dass jeder *mudjtahid* recht habe, und auch berühmte orthodoxe Lehrer hatten diese Ansicht, so Abū Yūsuf, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaibānī, Ibn Suraidj, al-Muzanī, al-Ashʿarī und seine Schule, al-Bāḳillānī, al-Ghazzālī; Abū Ḥanīfa nimmt eine Mittelstellung ein. Die Vertreter der orthodoxen Ansicht glauben dementsprechend, dass Allāh schon vor jedem *idjtihād* eine bestimmte Entscheidung getroffen hat,

Digitized by Beinecke Rare Book & Manuscript Library

und dass sich Richtigkeit oder Irrtum in der Entscheidung des *muǧtahid* aus ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Allāh's ergeben; die der muʿtazilitischen nehmen entweder verschiedene Entscheidungen Allāh's an, die sich nach denen der einzelnen *muǧtahid*'s richten und für sie und ihre *mukallid*'s [vgl. TAḲLĪD] gelten, so dass alle differierenden Entscheidungen der *muǧtahid*'s gleichberechtigt sind, teils halten sie eine Entscheidung für mehr berechtigt als die andern und glauben, dass Allāh zwar in derartigen Fällen keine Entscheidung getroffen habe, wenn er aber eine träfe, eine ganz bestimmte äussern würde; die von ihr abweichenden Meinungen gelten als richtig im Hinblick auf die Grundlage, den *iǧtihād* (*ibtidāʾan iǧtihādan*), da der *muǧtahid* sich mit aller Kraft bemüht habe, die Entscheidung zu finden, aber nicht im Hinblick auf das Ergebnis, die Entscheidung selbst (*intihāʾan ḥukman*). Dieselbe Unterscheidung machen auch die Vertreter der orthodoxen Ansicht, die sich im wesentlichen mit dieser Form der muʿtazilitischen teilig berührt. Doch besteht diese Differenz nur bei Fragen der Ableitung von Rechtsvorschriften aus den *uṣūl al-fiḳh* (*fi 'l-šarʿiyāt*) und auch da nur, wenn in den *uṣūl* keine klare Entscheidung gegeben ist; liegt eine solche vor, ist aber von dem *muǧtahid* nicht beachtet worden, so irrt er natürlich. Auf dem Gebiete der *uṣūl al-dīn*, des *kalām* [s. d.], specifisch bei vernunftmässigen Folgerungen (*fi 'l-ʿaḳliyāt*), kann im Falle von Meinungsverschiedenheiten nach allgemeinem Konsensus nur e i n e Ansicht im Recht sein; nur einige Muʿtaziliten, als deren Vertreter Abu 'l-Ḥasan ʿAbd Allāh al-ʿAnbarī und al-Diǧāḥiẓ angeführt werden, behaupteten, dass auch in der Dogmatik jeder *muǧtahid* (das Wort im weiteren Sinne genommen als jemand, der alle seine Kraft zur Lösung einer Frage verwendet) recht habe, und zwar nach al-ʿAnbarī solange er noch als Muslim zu bezeichnen sei, nach al-Diǧāḥiẓ ohne diese Einschränkung. In der muʿtazilitischen Lehre spielen aber die andern Bedeutungen von Ḫaṭaʾ mit hinein, so dass sie zweifellos richtig dahin erklärt wird, dass mit „recht haben" lediglich gemeint sei, dass der *muǧtahid* die ihm obliegende Pflicht voll erfüllt habe. Dass, r e i n l o g i s c h gefasst, mehrere differierende Ansichten zugleich richtig sein könnten, ist also nie behauptet worden. — Der irrende *muǧtahid* wird für seinen Irrtum nicht gestraft und gilt nicht als im r e l i g i ö s e n Irrtum (*ḍalāl*) befindlich, sondern gilt als entschuldigt und wird belohnt, da er alles getan hat, was von ihm verlangt wird, wenn er wirklich alle seine Kraft auf die Ableitung der Rechtsvorschrift verwendet hat. Die Shiʿiten folgen der muʿtazilitischen Ansicht und halten ihre *muǧtahid*'s für unfehlbar.

L i t e r a t u r: Lane, *Ar.-Engl. Lexicon*, Teil II, S. 761; zum Gebrauch als *terminus technicus* vgl. *Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musalmans* (Bibliotheca Indica, Old Series), I, 401 f.; Ḏjurdjānī, *Taʿrīfāt*, ed. G. Flügel, S. 104; für Näheres sind die Uṣūlwerke und die Fikhbücher unentbehrlich.

KHAṬI'A (A., Plur. *ḫaṭāyā* und *ḫaṭāʾāt*), S ü n d e, synonym mit *ḏhanb*. Die Wurzel *ḫ-ṭ-ʾ* hat die Bedeutung „straucheln" (im Hebräischen: *Sprüche*, XIX, 2), „einen Fehler machen" (*aḫṭaʾa* wird z. B. von dem Bogenschützen gesagt, dessen Pfeil das Ziel verfehlt); siehe Artikel KHAṬAʾ. Die Definition von Khaṭi'a ist „eine mit Vorsatz begangene Sünde"; die von *ḫaṭiʾ* (siehe Sūra XVII, 33) einfach „eine Sünde", wogegen *iṯm* für „schwere Sünden" angewandt wird. Wahrscheinlich gehören diese theologischen Unterscheidungen erst der islāmischen Zeit an, ja es scheint zweifelhaft, ob die heidnischen Araber überhaupt den Ausdruck Khaṭi'a kannten. Er kommt in dem *Diwān* von Ḳais b. al-Ruḳaiyāt, ed. Rhodokanakis, S. 129, N°. 18, Vers 3, in dem Sinne von Fehler, Mangel vor (freundl. Mitteilung von F. Krenkow). Es entspricht nur dem allgemeinen Charakter des Kur'ān, dass dieser keine ausgearbeitete Theorie über die Sünde enthält; zahlreich sind jedoch die Stellen, an denen die Folgen der Sünden und ihre Vergebung besprochen werden. Allāh, *al-raḥmān al-raḥīm*, ruft mittels der Predigten seiner Apostel und Propheten die Menschen zur Vergebung ihrer Sünden herbei (Sūra XIV, 11; XLVI, 30; LXXI, 4, 6). Wer schwere Sünden und unsittliche Handlungen vermeidet, wird bei seinem Herrn reiche Vergebung finden (Sūra LIII, 33), denn Er vergibt Sünden und nimmt die Reue an (Sūra XL, 2); Er ist der beste aller Verzeihenden (Sūra VII, 154); Er vergibt die Sünden vollständig (*ḏjamīʿan*: Sūra XXXIX, 54).

Dies ist im Ḳur'ān die allgemeine Auffassung über die Vergebung der Sünden. Doch werden auch weitere Einzelheiten gegeben. Wenn Mūsā sagt: „Herr, ich habe mich selbst unglücklich gemacht (*ẓalamtu nafsi*), vergib mir", so verzeiht ihm Allāh (Sūra XXVIII, 15; vgl. Sūra XXXVIII, 24 [Dāwūd] usw.). Aber derjenige, welcher als Ungläubiger oder als Polytheist stirbt, wird keine Vergebung finden (Sūra IV, 51, 136; XLVII, 36); *kufr* [s. d.] wird dagegen verziehen, wenn man ihm entsagt (Sūra VIII, 39). Aber derjenige, der von seiner Sünde „eingehüllt" ist, wird ewig in der Hölle bleiben (Sūra II, 75).

Dies ist eine milde Ansicht; sie stimmt im grossen und ganzen mit der Stellungnahme des Judentums und des Katholizismus zu dieser Frage überein. Aber man darf nicht vergessen, dass Allāh frei bleibt: „Er verschont, wen Er will, und Er bestraft, wen Er will" (Sūra III, 124).

Die nachsichtige Haltung, die der Ḳur'ān den Sündern gegenüber einnimmt, wird vom Islām Sündern gegenüber beibehalten; jedoch war die Lehre von der Sünde, beibehalten; jedoch war die Lehre von der Sünde, die Unterscheidung von leichten und schweren Sünden ebenso wie deren Bestrafung, im frühen Islām der Gegenstand ernster Auseinandersetzungen.

Die Unterscheidung zwischen leichten (*ṣaġāʾir*) und schweren Sünden (*kabāʾir*) konnte durch Ḥadīth vorkommt, erkennen kann: „Der Gesandte Allāh's sagte: Vermeidet die sieben Hauptsünden (*mūbikāt*). Als man ihn nach diesen fragte, antwortete er: Abgötterei, Zauberei, Ermordung derjenigen, die nicht ermordet werden dürfen, es sei denn aus einem gesetzlichen Grunde, Veruntreuung des Eigentums der Waisen, Wucher, Fahnenflucht und Schändung schutzloser gläubiger *muḥṣanāt*" (Muslim, *Īmān*, Trad. 144; al-Bukhārī, *Waṣāyā*, Bāb 23). Bei anderen Aufzählungen der Hauptsünden kommen Abweichungen von diesem Schema vor; Theologen und Ethiker sind der Meinung, dass es schwerere Sünden gibt als jene,

Digitized by Birzeit University Library

die in der eben erwähnten Tradition aufgezählt sind. Al-Nawawī führt in seinem Kommentar (I, 170) eine Stelle aus Abū Muḥammad b. ʿAbd al-Salām an, deren Inhalt folgender ist: Wer zu wissen wünscht, ob eine Sünde zur Gruppe der leichten oder der schweren gehört, mag ihren Charakter mit dem der Hauptsünden vergleichen. Wenn sie leichter als die leichteste der Kapitalsünden ist, gehört sie zu den leichten; im anderen Falle gehört sie zu den schweren. Wer z. B. von Gott verächtlich spricht oder den Ḳurʾān in den Schmutz wirft, hat eine der schwersten Sünden begangen, obwohl das Gesetz sie nicht als solche charakterisiert. Ebenso steht es, wenn ein Mann eine Frau packt, um seinem Gefährten Gelegenheit zu geben, sie zu vergewaltigen, oder wenn er einen Mann festhält, damit sein Gefährte denselben umbringen kann. Auch solch eine Tat wäre viel sündhafter als das Veruntreuen des Eigentums der Waisen, obwohl letzteres unter den Hauptsünden aufgezählt ist. In demselben Teil seines Kommentars spricht al-Nawawī von den stark abweichenden Meinungen über die Unterscheidung zwischen leichten und schweren Sünden. Er führt den Ausspruch von Ibn ʿAbbās an: „Alles, was Allāh verboten hat, ist bei fortgesetzter Wiederholung eine schwere Sünde". Andere theologische Autoritäten hätten gesagt: „Im Hinblick auf Allāh's Majestät ist jede Handlung gegen das Gesetz eine schwere Sünde". Doch die grosse Mehrheit der Theologen sei sich darin einig, einen Unterschied zwischen leichten und schweren Sünden zu machen. Obwohl sie den eben erwähnten Standpunkt im Hinblick auf Allāh als richtig anerkannten, so liessen sie doch hinsichtlich der Sünden an sich eine Abstufung gelten. Dementsprechend bezeichnet das Gesetz als leichte Sünden solche, die durch die fünf Ṣalāt, das Ramaḍān-Fasten, den Ḥadjdj usw. wieder gut zu machen sind. Aber wie könne man die leichten Sünden von den schweren unterscheiden? Diese Frage sei verschieden beantwortet worden. Nach der einen Auffassung gehöre jede Sünde, die in Verbindung mit der Hölle, mit Allāh's Zorn, Fluch oder Strafe erwähnt wird, zu den schweren. Eine andere Auffassung sei: Jede Sünde, die ohne Zeichen der Furcht oder Vorsicht, oder die leichten Herzens begangen wird, gehört zu den schweren; dagegen sind alle Sünden, die auf einem „lapsus linguae", verminderter Selbstbeherrschung und dergleichen beruhen, zu den leichten zu rechnen. Derartig sich widersprechende Definitionen hätten Abu ʾl-Ḥasan al-Wāḥidī bestimmt, zu erklären, dass es bestimmte Sünden gebe, die vom Gesetz als schwer, andere, die als leicht bezeichnet seien, und wieder andere, denen weder das eine noch das andere Prädikat beigelegt sei. Die Klugheit gebiete es deshalb dem Menschen, alle Sünden zu vermeiden, damit es sich nicht womöglich herausstellt, dass er eine von den schweren Sünden begangen hat. Die *ʿulamāʾ* sagten: „Das Verharren im Begehen leichter Sünden macht sie zu schweren", und unter Berufung auf ʿUmar und Ibn ʿAbbās werde der Satz überliefert: „Keine Sünde ist schwer, wenn um Vergebung gebeten wird, und keine Sünde ist leicht, wenn der Missetäter darin verharrt". So weit al-Nawawī.

Diese Theorie betreffend die leichten und schweren Sünden und ihre Vergebung kann zwar für den orthodoxen Islām massgebend genannt werden; sie wurde aber von zwei Sekten, die übrigens in ihren Tendenzen stark voneinander abweichen, den Ḵhāridjiten [s. d.] und den Muʿtaziliten [s. d.], nicht geteilt. Beide vertreten die Ansicht dass die Folge schwerer Sünden ewige Strafe sein wird. Diese Stellungsnahme steht mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Werken in Zusammenhang. Während der orthodoxe Islām, wenigstens theoretisch, den Wert des Glaubens betont, legen diese Sekten das Hauptgewicht auf die Werke und sehen in ihnen das Kriterium für den Glauben oder Unglauben eines Menschen; ihre konsequentesten Gegner waren in dieser Hinsicht die Murdjiʾiten [s. d.]. Die Trennungslinie, die der orthodoxe Islām zwischen Muslimen und Kāfir's zieht, wurde van den Ḵhawāridj und den Muʿtazila klärt zu Sūra II, 75 (siehe oben): Die hier erwähnte „Einhüllung" kann sich nur auf Kāfir's beziehen; folglich unterliegen diejenigen, die schwere Sünden begangen haben, nicht dem Urteil dieses Verses.

Verse wie Sūra XXXIX, 55: „Allāh vergibt die Sünden in ihrer Gesamtheit" und Sūra II, 284: „Er vergibt, wem Er will, und Er bestraft, wem Er will", beweisen, dass die Bestrafung der Sünden nicht notwendig ist und dass schwere Sünden auch vergeben werden (Faḵhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghaib*, II, 82). Al-Baiḍāwī (siehe auch Faḵhr al-Dīn al-Rāzī, V, 455) sagt: „Es ist nicht wahr, dass zur Vergebung der Sünden *tawba* [s. d.] nötig ist; diese ist nur bei *shirk* [s. d.] erforderlich". Doch wie bestimmt auch diese Behauptung sein mag, so unterlässt es Faḵhr al-Dīn al-Rāzī doch nicht, in seinem Kommentar zur Sūra XXXIX, 54 zu erklären: „Vielleicht wird Er die Sünden im ganzen vergeben, aber vielleicht wird Er auch in der Hölle eine Zeitlang bestrafen und dann vergeben".

Al-Zamaḵhsharī, der ein gemässigter Muʿtazilit war, bekämpft solche Ansichten. Indem er die Worte „Er verzeiht, wem Er will" (Sūra III, 124) kommentiert, bemerkt er: „Um der *tawba* willen, denn Er ist nicht geneigt, anderen als Bussfertigen Vergebung zu gewähren". Und er wettert gegen die dem Ibn ʿAbbās in den Mund gelegte Deutung jenes Verses: „Er vergibt schwere Sünden, wem Er will, und er bestraft wegen leichter Sünden, wen Er will" — in der Tat Worte, die einen Muʿtaziliten zur Verzweiflung bringen konnten.

Wie zu erwarten, ist die orthodoxe Auffassung von der Vergebbarkeit schwerer Sünden auch im Ḥadīth zu finden. Der Prophet sagte: „Djibril besuchte mich und erfreute mich durch die Versicherung: „Jedes Mitglied deiner Gemeinde, welches als Bekenner von Allāh's Einheit stirbt, wird in das Paradies eingehen". Ich sagte: „Auch wenn er Unzucht und Diebstahl begangen hat?" Er sagte: „Sogar wenn er Unzucht und Diebstahl begangen hat" " (Muslim, *Īmān*, Trad. 153). Al-Nawawī bemerkt zu dieser Tradition in seinem Kommentar: „Dies ist ein *locus probans* für die Ansicht der Sunniten, dass diejenigen, die schwere Sünden begangen haben, keine ewige Strafe in der Hölle erleiden werden, sondern dass sie wieder aus der Hölle herausgenommen werden, wenn sie hineingekommen sind, und dass sie schliesslich ins Paradies eingehen und dort ewig bleiben". All diese Fragen sind ausführlich in den Traditionen über die Fürsprache [siehe den Artikel SHAFĀʿA] be-

Digitized by Birzeit University Library

handelt, wo von neuem erklärt wird, dass Muḥammad auch zugunsten der schweren Sünder vermittelt und dass sie dank seiner Fürsprache die Hölle verlassen dürfen.

Ungeheuer zahlreich sind die Traditionen, in denen Muḥammad die Vergebung der Sünden auf Grund guter Werke jedweder Art erwähnt. In einigen dieser Traditionen kommt die Klausel vor: „Mit Ausnahme der schweren Sünden"; diese Klausel gibt die allgemeine orthodoxe Auffassung wieder [siehe oben], dass leichte Sünden durch gute Werke jedweder Art wieder gut gemacht werden, dass schwere *istighfār* verlangen, und dass *shirk tawba* [s. d.] erfordert. *Shirk*, Polytheismus, ist demzufolge die schwerste Sünde; die leichteste ist der sogenannte *ḥadīth al-nafs*, d. h. sündhafte Gedanken, die nicht in die Tat umgesetzt werden; es wird sogar behauptet, dass solche Gedanken bei der Aufrechnung der Sünden am Tage der Auferstehung nicht mitgezählt werden. In der folgenden Tradition wird diese Ansicht zum Ausdruck gebracht: „Der Gesandte Gottes sagte: Allāh zieht nicht in Betracht, was die Mitglieder meiner Gemeinde denken, solange sie es weder aussprechen noch ausführen" (Muslim, *Īmān*, Trad. 201—08). Diese Tradition, welche auch in anderen Fassungen vorkommt, ist ein weiterer Beweis für die milde Haltung, die der orthodoxe Islām der Sünde gegenüber einnimmt und die ein Gegengewicht gegen die strenge Lehre vom *ḳadar* [s. d.] darstellt. Die eben erwähnte Tradition und die Auffassung, aus der sie entspringt, sind um so bemerkenswerter, als die muslimische Theologie gerade in Fragen, welche die Absicht betreffen, sehr streng ist [vgl. den Art. NIYA]. Andererseits wird grosse Vorsicht vor sündhaften Gedanken hoch gepriesen. Einst sagten die Begleiter Muḥammad's zu ihm: „Wir finden in unserm Innern Gedanken, die zu äussern, wir Bedenken tragen würden". Er sagte: „Habt ihr sie wirklich?" Sie antworteten: „Ja". Dann sagte er: „Dies (d. h. solche Bedenklichkeit) ist wahrer Glaube" (Muslim, *Īmān*, Trad. 209). In diesem Zusammenhang mag auch der folgende *ḥadīth* erwähnt werden: „Anas sagte: Wahrlich, ihr tut Dinge, welche in euern Augen unbedeutender sind, als ein Haar dick ist; aber zu Muḥammad's Lebzeiten betrachteten wir solche Dinge als Hauptsünden" (al-Bukhārī, *Riḳāḳ*, Bāb 32). Schliesslich muss noch eine Tradition erwähnt werden, die man als einen Schritt auf dem Wege zu der von Khāridjiten und Mu'taziliten schweren Sünden gegenüber eingenommen Haltung bezeichnen könnte. „Der Gesandte Gottes sagte: Wer Unzucht begeht, ist zu der gleichen Zeit kein Gläubiger, noch ist es derjenige, welcher stiehlt oder Wein trinkt" (Muslim, *Īmān*, Trad. 100; vgl. Trad. 101—05; vgl. auch al-Bukhārī, *Ḥudūd*, Bāb 1, 6, 20 usw.). Al-Nawawī ist in seinem Kommentar darauf bedacht, zu beweisen, dass die Worte „ist kein Gläubiger" keinen vollständigen, sondern nur einen teilweisen Mangel an Glauben bedeuten, und er erklärt, nach dem *idjmā'* der Wahrheitsbesitzer" seien diejenigen, die Unzucht, Diebstahl, Mord oder irgend eine andere zu den *kabā'ir* gerechnete Sünde, mit Ausnahme des *shirk*, begehen, deshalb noch keine Ungläubigen, sondern nur Gläubige mit mangelhaftem Glauben; wenn sie bereuten, werde ihre Strafe aufgehoben, und wenn sie im Verharren bei schweren Sünden stürben, seien sie Allāh's Willen anheimgegeben, wenn es ihm gefiele, vergebe er ihnen und liesse sie sofort ins Paradies eingehen, und wenn es ihm beliebe, bestrafe er sie und lasse sie erst später ins Paradies kommen. — Ähnliche und entgegengesetzte Ansichten liegen auch der viel umstrittenen Frage zugrunde, ob der Glaube einem Zu- und Abnehmen unterworfen ist.

In der ethischen und mystischen Literatur finden wir eine mehr systematische und durchgearbeitete Einteilung der Sünden; vgl. Abū Ṭālib al-Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, I, 85 f.; al-Ghazzālī, *Ihyā'*, Bd. IV, Buch I (über die Reue). Abū Ṭālib erkennt vier Klassen von Sünden an, eine Einteilung, die al-Ghazzālī von ihm übernommen hat. Der ersten Gruppe werden *rubūbiya* genannt; das sind Sünden wie Hochmut und Stolz, Prahlerei, Vermessenheit, Ruhmsucht, weltliche Gesinnung, Ehrgeiz und Herrschsucht; die der zweiten Gruppe heissen „satanische" Sünden (*shaiṭāniya*); zu ihnen gehören Sünden wie Neid und Falschheit; die der dritten Klasse führen den Beinamen „tierische" Sünden (*bahīmiya*); es sind Begierde, Lüsternheit, Raserei und Wollust; die vierte Klasse umfasst diejenigen Sünden, die an die Natur der Raubtiere erinnern (*sabu'iya*, wie z. B. Zorn, Streit und Mord.

Al-Ghazzālī weist die Auffassung zurück, als gäbe es keinen praktischen Unterschied zwischen leichten und schweren Sünden. Er erwähnt die Aufzählungen schwerer Sünden, die zwischen vier und elf schwanken, und führt Abū Ṭālib al-Makkī's Ansicht an, nach der es „siebzehn schwere Sünden gibt, vier des Herzens, nämlich: Polytheismus, Verharren bei der Sünde, Verzweiflung an Allāh's Erbarmen und falsche Zuversicht; vier der Zunge, nämlich: falsches Zeugnis ablegen, Verleumdung des *muḥṣan*, Meineid und Zauberei; drei des Leibes: das Trinken von Wasser und berauschenden Getränken, das Veruntreuen des Eigentums der Waisen und Wucher; zwei der Genitalien: Hurerei und Päderastie; zwei der Hände: Mord und Diebstahl; eine der Füsse: Fahnenflucht; eine des ganzen Körpers: Ungehorsamkeit gegen die Eltern.

Die Mystiker betrachten ungeachtet solcher Gruppierungen die Sünde von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus. Der Mensch an sich ist ein Sünder. Er muss Allāh in dessen Erhabenheit und sich in seiner Niedrigkeit erkennen. Denn die Seele ist wie ein Spiegel, der durch Rost entstellt ist und der gereinigt und geputzt werden muss, um die höhere Welt widerspiegeln zu können. Dieser Läuterungsprozess beherrscht das Leben der Mystikers und veranlasst ihn z. B. zur *muḥāsaba*, der täglichen Selbstprüfung im Hinblick auf begangene Sünden und auf die Mittel und Wege, sie in Zukunft zu vermeiden (*Ihyā'*, Bd. IV, Buch VIII; vgl. Asín Palacios, *La Mystique d'al-Ghazzālī*, in *MFOB*, VII, 90 f.). Dieses Bewusstsein der Sündhaftigkeit ist die Ursache der düsteren der Sündhaftigkeit ist die Ursache der düsteren Gemütsverfassung der Mystiker und hat sehr viele Aussprüche entstehen lassen, in denen ihre Furcht, nach dem Tode vor Allāh zu erscheinen, zum Ausdruck kommt (vgl. R. Hartmann, *al-Kuschairī's Darstellung des Sūfitums*, S. 11 f.).

Zwei bei Mystikern vorkommende abweichende Auffassungen über die Sünde müssen noch erwähnt werden: die der Ibāḥiya und die der Malāmatiya. Die ersteren haben der *via purgativa* des Mystikers den Rücken gekehrt und behaupten, dass derjenige, der an dem wahren mystischen Leben teilnimmt, die Fesseln des Ge-

Digitized by Birzeit University Library

setzes und der Moral nicht länger zu tragen brauche. Ausführlicheres hierüber siehe im Art. TAṢAWWUF. — Im Gegensatz dazu gehen die Malāmatiya von der Vorstellung aus, dass der Mystiker alles zu vermeiden habe, was ihm das Lob und die Bewunderung der Menschen eintragen könnte. Aus diesem Grunde begehen sie ohne Scheu Handlungen, die sie der allgemeinen Missbilligung oder Verachtung aussetzen. Solche Handlungen entspringen in diesem Falle nicht sündhaften Neigungen und würden ohne den Vorsatz, sich Tadel zuzuziehen, nichts von ihrem sündhaften Charakter verlieren.

KHAṬĪB (A.), Pl. *khuṭabā'*, ist bei den alten Arabern eine Bezeichnung der Wortführer des Stammes. Der Khaṭīb wird deshalb öfters neben dem *shā'ir*, Dichter, erwähnt und gehört wie der *kāhin* und der *saiyid* zu den Führern des Stammes. Sein Charakter und seine Bedeutung wird besonders durch Djāḥiẓ, *Kitāb al-bayān wa 'l-tabyin* (Bd. 1—3, Kairo 1332) beleuchtet. Der Unterschied zwischen Khaṭīb und Shā'ir steht nicht ganz fest, beruht wohl aber wesentlich darauf, dass der Shā'ir die poetische Form verwendet, während der Khaṭīb sich in Prosa, doch oft im *sadj'* ausdrückt (vgl. Djāḥiẓ, *a. a. O.*, I, 159). Nach Djāḥiẓ gab es wenig Khuṭabā', die auch *shu'arā'* waren (I, 27); der Shā'ir sei in der *djāhiliya* ursprünglich mehr geschätzt gewesen als der Khaṭīb, aber als allmählich der Dichter genug wurden und diese auch in Verfall gerieten und Bettler wurden, bekam der Khaṭīb mehr Ansehen (I, 136; III, 227); die Würde vererbt sich bisweilen in demselben Geschlecht. Die Khuṭabā' bilden keine Zunft oder Kaste; sie sind die Männer, welche die Fähigkeit haben, Wortführer zu sein. Sie treten nicht nur an der Spitze eines *wafd* auf, um als Vertreter ihres Stammes zu verhandeln, wie aus der *sīra* bekannt ist; sie sind auch, wie die Dichter, die Führer in dem geistigen Kampfe mit Feinden (*mufākhara*). Der Khaṭīb muss die Fähigkeit haben, die Ruhmestaten und die edlen Eigenschaften seines Stammes geltend machen zu können und sie in einer vollendeten Sprache darzulegen, ebenso wie er die Schwächen der Gegner entblössen soll. In Spottgedichten wird ein schlechter Khaṭīb dadurch charakterisiert, dass er eine schlechte Aussprache hat, sich hin und her wendet, stöhnt, hustet, den Bart streichelt, die Finger flicht, ein Zeichen der Feigheit (*Ḥamāsa*, ed. Freytag, S. 650, Vers 5; *Kāmil*, ed. Wright, S. 20, ٦, ٩ f.). Dem Charakter des altarabischen Khaṭīb entspricht es, dass er zu den kämpfenden Rittern und Edlen gerechnet wird (al-Kuṭāmi, XIV, 20; Djāḥiẓ, I, 134, 172), ja Khaṭīb kann an und für sich als Bezeichnung des tapferen Kämpfers gebraucht werden (Djāḥiẓ, I, 129). Wenn der Khaṭīb auftritt, trägt er als Attribut Lanze, Stab oder Bogen (*al-makhāṣir*), ebenso wie der Schwörende die Attribute der männlichen Ehre trägt; oft schlägt er damit die Erde (vgl. al-Kuṭāmi, XXVII, 6; Labīd, *Dīwān*, ed. al-Khālidi, 7, ٤٥ (S. 27), 9, ١٥ (S. 45); Djāḥiẓ, I, 197 f.; III, 3 ff., 61 f.).

Im ältesten Islām hat der Khaṭīb vieles von seinem alten Charakter behalten. „Der Prophet trat als Khaṭīb auf" nach der Eroberung von Mekka (Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 823), indem er sich feierlich und autoritätsmässig aussprach. Jedoch wurde die *khuṭba* jetzt ausschliesslich eine Ansprache an die Muslime, nicht ein Glied des Kampfes gegen die Feinde, und die *mufākhara* gehörte nicht zur Wirksamkeit des islāmischen Khaṭīb. Es entspricht aber sowohl dem Wesen des Khaṭīb. Es entspricht aber sowohl dem Wesen des älteren Islām wie dem des arabischen Khaṭīb, dass der Herrscher selbst das Wort führte, und dass er als Khaṭīb vom *minbar* aus nicht nur erbauliche Reden hielt, sondern auch Befehle erteilte, Entscheidungen machte und sich über politische und überhaupt gemeinschaftliche Sachen aussprach. So war es unter den vier ersten Khalīfen und den Umaiyaden (vgl. Djāḥiẓ, I, 190); und ebenso traten die von ihnen ausgeschickten Statthalter als Khuṭabā' auf (z.B. al-Ya'kūbī, ed. Houtsma, II, 318 u.; Djāḥiẓ, I, 179 i. m. usw.). Auch die Gouverneure, welche diese einsetzten, wurden zur „Verwaltung des *minbar* und der *ṣalāt* angestellt" (al-Ṭabarī, ed. de Goeje, II, 929). Angriffe und Flüche gegen die Gegner gehörten zu ihren *minbar*-Reden, so die Flüche gegen 'Alī, wie gelegentlich gegen Ṭalha und al-Zubair (Djāḥiẓ, I, 165 ob.). Khaṭīb ist also noch immer identisch mit „Führer". Ein Erbe vom altarabischen Wortführer ist der Stab oder die Lanze, die der islāmische Khaṭīb während der Khuṭba in der rechten Hand hält, eine Sitte, welche den Spott der Perser herausforderte (Djāḥiẓ, III, 3). Die feste Verbindung zwischen Khuṭba und Gottesdienst verlieh aber dem muslimischen Khaṭīb einen spezifisch religiösen Charakter. Nach dem Abschluss der Kämpfe der ersten Generationen trat dies Moment mehr einseitig hervor, und zur Zeit der 'Abbāsiden, schon unter al-Rashīd, überliess es der Khalīfe den Kāḍi's, die gottesdienstliche Predigt zu halten, während er selbst Zuhörer war (Djāḥiẓ, I, 161). Aber theoretisch sind die Leiter der gottesdienstlichen Handlungen in den grossen Moscheen Vertreter des Khalīfen (vgl. Ibn Khaldūn, *Muḳaddima*, Kairo 1322, S. 173 unt.), und die ägyptischen Fāṭimiden predigen noch bei gewissen feierlichen Gelegenheiten selbst. Allmählich wurden überall besondere Khaṭībe's angestellt. Gewöhnlich war der Khaṭīb auch Leiter, *imām*, der Freitagsṣalāt, bei welcher er predigte, und nach Abū Ḥanīfa und einer Überlieferung vom Mālik muss er es sogar sein, wenn keine besonderen Gründe eine Abweichung nahe legen. Die täglichen *ṣalāt*'s werden in der Regel von anderen Imāmen geleitet (al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniya*, ed. Enger, S. 181). Nach al-Shāfi'ī und Mālik darf der Freitagsgottesdienst mit Khuṭba in jeder Stadt nur in einer einzigen Moschee stattfinden, wenn die Grösse der Stadt dies nicht unmöglich macht, während Abū Ḥanīfa keine derartige Bestimmung hat. Abū Ḥanīfa erlaubt auf der anderen Seite den Gottesdienst, an welchem die Wirksamkeit des Khaṭīb geknüpft ist, nur in einer grossen Stadt (*miṣr*), wo der Herrscher oder sein Vertreter selbst zugegen ist. Die anderen Richtungen sind in dieser Beziehung weniger rigorös. Jedoch ist der Imām-Khaṭīb des Freitagsgottesdienstes auch nach anderen Richtungen theoretisch Vertreter „des höchsten Imām". Das Dokument, womit der Khaṭīb im Mamlūkenreich eingesetzt wurde, zeugt von seiner Bedeutung (s. al-Ḳalḳashandī, *Ṣubḥ al-a'shā*, II, 222—225; IV, 39; al-'Umarī, *Kitāb al-ta'rīf bi 'l-muṣṭalaḥ al-sharīf*, Kairo 1312, S. 126 f.). Er ist die natürliche Autorität, bei der die Neubekehrten ihren Übertritt zum Islām kund machen (Ibn al-Ḥādjdjī, *Kitāb al-madkhal*, S. 76); die Leute berühren sein Kleid *li 'l-tabarruk* usw. (al-Sha'rānī, *Kitāb al-mīzān*, I, 169). Nach al-Māwardī (S. 185) soll der Khaṭīb am liebsten schwarze Kleider tragen, nach al-Ghazzālī weisse, während das erstgenannte *bid'a* wäre

Digitized by Beirut University Library

(*Ihyāʾ*, I, Kairo 1322, S. 131). Seine Ehrenattribute sind *al-ʿ-ʿādāni*, „die beiden Hölzer", sc. der Minbar und der Stab, bzw. das hölzerne Schwert, das er auch nach den *fikh*-Büchern während der Predigt in der Hand halten soll. Nach dem für al-Azhar geltenden Gesetz von 1911, Art. 59, kann derjenige, welcher das Studium der zweiten der drei Abteilungen des Instituts durchgeführt hat (im Gesetz Nr. 49, 1930: „Abteilung der Spezialisierung"), Khaṭīb werden. In grossen Moscheen können mehrere Khaṭīb's angestellt sein. So gab es im Jahre 1909 in der Moschee des Propheten zu Madina 46, in Mekka 122 Khuṭabāʾ, ausser den Stellvertretern; sie geniessen gewisse Stiftungen, und das Amt ist im ganzen erblich (al-Batanūnī, *al-Rihla al-hidjāziya*, 2. Ausg., Kairo 1329, S. 101, 242). Neben dem offiziellen Khaṭīb trat der *waʿiz* wie der *kāṣṣ* als freiredender erbaulicher Prediger auf (vgl. A. Mez, *Die Renaissance des Islâms*, 1922, S. 318 ff.; Djāḥiz, *Bayān*, I, 167 f.).

Literatur: I. Goldziher, *Der Chatîb bei den alten Arabern*, in *WZKM*, VI (1892), 97—102; C. Snouck Hurgronje, *Islam und Phonographie* (*Tijdschr. Bat. Gen.*, XLII, 1900, S. 401—404 = *Verspreide Geschriften*, II, 1923, S. 426 ff.); C. H. Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islam* (*Nöldeke-Festschrift*, I, 331—351 = *Islamstudien*, I [1924], 450—471); ders., *Zur Gesch. d. islamischen Kultus* (*Isl.*, III [1912], 374—399 = *Islamstudien*, I, 472—500); T. W. Juynboll, *Handbuch des islämischen Gesetzes* (1910), S. 87—89; E. W. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians* (Every Man's Library), S. 84; die *fikh*-Bücher sub *Ṣalāt al-djumʿa* und al-Shaʿrānī, *Kitāb al-mīzān*, I (Kairo 1329), S. 164—171; Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIḳd al-farīd*, II (Kairo 1321), S. 128 ff.

KHATM (A.) oder KHATMA, die technische Benennung für die Rezitation des ganzen Kurʾān vom Anfang bis zum Ende. Es ist ein Infinitiv von *khatama*, das in der Bedeutung von „enden, schliessen" vom Fremdwort *khātam* „Siegel, Siegelring" (Fränkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, S. 252) abgeleitet ist, weil man das Siegel am Ende eines Dokuments anbrachte. Die Absolvierung der Rezitation des ganzen Kurʾān ist, besonders wenn es in kurzer Zeit erledigt wird, eine verdienstvolle Leistung, z. B. in 8 Nächten, wie von Ubaiy b. Kaʿb erzählt wird (Ibn Saʿd, III/1, 60, 23; vgl. über ʿUthmān, *ebd.*, III/1, 53, 3). Von Sulaimān al-Aʿmash wird erzählt (bei Lane, s. v.), dass er die *khatma* bald nach ʿUthmān's Redaktion und bald nach der des Ibn Masʿūd absolvierte. Für einen Toten liess man die Rezitatoren die *kirāʾat al-khatamāt* ausführen (z. B. in 1001 Nacht die Erzählung vom Kaufmann Aiyūb und seinem Sohne). In Ägypten dient die *khatma* als Unterhaltung für Gäste. Im heutigen Mekka wird die sogenannte *ṣiklība* gefeiert, wenn der Knabe das ganze heilige Buch gelesen hat (die Feier nach der Hälfte oder einem Drittel heisst *isrāfa*). In Südarabien schenkt man dem, der zum ersten Mal das ganze Buch rezitiert hat, einen *khātam*.

Literatur: Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 146, 272; Landberg, *Arabica*, V, 126 ff.; Lane, *Arabian Nights*, I, 382; Goldziher, in *Isl.*, VI (1915), 214 über *Khatm al-Bukhāri*.

KHAṬṬĀBĪYA, Name einer Sekte, die zu den extremen Shiʿiten (*ghulāt*) gezählt wird. Sie hat ihren Namen von Abū ʾl-Khaṭṭāb Muḥammad b. Abī Zainab al-Asadī al-Adjdaʿ, der die Immanenz (*ḥulūl*) der Gottheit in dem Imām Djaʿfar al-Ṣādiḳ (83—148 = 702—765) und später in ihm selbst behauptet haben soll. Er gewann eine Gefolgschaft in al-Kūfa, wo er von ʿĪsā b. Mūsā, der einige Jahre lang bis 147 (764/65) Gouverneur war, angefeindet wurde. Er bewaffnete seine Anhänger mit Steinen, Stöcken und Messern, indem er ihnen versicherte, dass diese Waffen gegen die feindlichen Schwerter und Lanzen die Oberhand behalten würden. Dieses Versprechen erwies sich als trügerisch. 70 seiner Anhänger wurden niedergemacht, und er selbst wurde in Dār al-Rizḳ am Ufer des Euphrat ergriffen und gepfählt (im J. 138 = 755/6 nach al-Kashshī, S. 191); sein Leichnahm wurde verbrannt und sein Kopf nach Baghdād gesandt. Dies Missgeschick indessen machte der Existenz der Sekte kein Ende. Einzelne ihrer Mitglieder behaupteten vielmehr, dass weder Abu ʾl-Khaṭṭāb noch seine Anhänger wirklich getötet worden seien, das sei nur dem Anschein nach geschehen. Die Zahl der Sekte wird von dem am besten unterrichteten Autor um das Jahr 300 d. H. auf 100 000 Anhänger geschätzt; ihre Hauptniederlassungen waren der Sawād von al-Kūfa und Yaman; sie besassen jedoch keinerlei Macht oder Bedeutung. Eine kurze Anspielung auf ihre Lehre findet sich in dem etwas älteren *Maʿārif* des Ibn Ḳutaība und in dem einige 50 Jahre späteren Werke des al-Muṭahhar b. al-Ṭāhir; doch scheinen sie nichts unternommen zu haben, was die Geschichtsschreiber ihrer Aufmerksamkeit für Wert gehalten hätten. Nach Abu ʾl-Khaṭṭāb's Tod haben seine Anhänger, wie es heisst, die Immanenz auf Muḥammad b. Ismāʿīl b. Djaʿfar al-Ṣādiḳ übertragen; sie müssen daher zu den Ismāʿīliten gerechnet werden.

Die Nachrichten über ihre besonders gearteten Lehren sind dürftig und nur mit Vorsicht aufzunehmen. Sie glaubten, so wird behauptet, dass Muḥammad das Prophetenamt am „Tage des Teiches" von sich auf ʿAlī übertragen habe; und es hat den Anschein, dass Abu ʾl-Khaṭṭāb wohl eine ähnliche Übertragung von Djaʿfar auf sich selbst behauptet habe. Die Autoren sowohl der Sunniten wie der Shiʿiten versichern mit Nachdruck, dass Djaʿfar die Ansprüche zurückgewiesen habe, die Abu ʾl-Khaṭṭāb für ihn geltend machte. Dessen Verhältnis zu Djaʿfar scheint dem des al-Mukhtār b. Abī ʿUbaid zu Ibn al-Ḥanafiya ähnlich gewesen zu sein.

Von seinen übrigen Lehren ist am besten bezeugt die Lehre von der schonungslosen Härte gegenüber den Gegnern: Männer, Frauen und Kinder müssten alle niedergemacht werden. Seine Begründung für diese Lehre war dieselbe, wie die der Azārika. Falsche Zeugenaussagen galten Feinden gegenüber als gesetzlich erlaubt. Al-Muṭahhar berichtet, dass infolgedessen das Zeugnis von Anhängern dieser Sekte bei den Gerichten nicht angenommen wurde.

Die späteren Geschichtsschreiber der Irrlehren wissen von der Sekte weit mehr als die früheren. Bei al-Muṭahhar stellen die Bāzighīya eine besondere Sekte dar; al-Shahrastānī indessen stellt sie als einen Zweig der Khaṭṭābīya hin. Dieser Autor kennt noch eine weitere Unterteilung: die ʿUmairīya, die in ʿAbd al-Ḳāhir's Werk als eine Unterabteilung der Djanāḥīya erscheint. Al-Shahrastānī behandelt auch die Muʿammarīya als einen Zweig der Khaṭṭābīya; Ibn Ḥazm indessen betrachtet sie

Digitized by Birzeit University Library

offenbar als eine unabhängige Sekte. Zur Zeit al-Maḳrizī's hatte die Zahl der Abzweigungen 50 erreicht; als *kunya* des Vaters von Abū 'l-Khaṭṭāb wurde entweder Abū Thawr oder Abū Yazīd angegeben, wahrscheinlich infolge falscher Lesung des Namens Zainab. Der Sekte wird der Vorwurf gemacht, dass sie das ganze Sitten- und Ritualgesetz des Islām verworfen habe. Auch die Seelenwanderung erscheint unter ihren angeblichen Glaubenssätzen. Da die Sekte anscheinend keine Literatur hinterlassen hat, so ist es schwierig, diese Behauptungen zu prüfen.

Literatur: Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Kitāb fihi madhāhib firaḳ ahl al-imāma*, Ausg. H. Ritter, Konstantinopel 1931; I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites*, in *JAOS*, XXVIII u. XXIX (Übersetzung mit Anmerkungen aus Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, V, 187 ff.); al-Shahrastānī, Übers. von Haarbrücker, I, 206; 'Abd al-Ḳāhir al-Baghdādī, *al-Farḳ baina 'l-firaḳ*, S. 242; al-Kashshī, *Maʿrifat akhbār al-riḍāl*, Bombay 1317, S. 187 (unzuverlässig); al-Maḳrīzī, *Khiṭaṭ*, II, 352; 'Aḍud al-Dīn al-Ījī, *Mawāḳif*, ed. Sörensen, S. 345; neuere bibliographische Angaben bei W. Ivanow, *Notes sur l'Ummu 'l-Kitab des Ismaëliens de l'Asie Centrale* (*REI* 1932, S. 419—82) und bei L. Massignon, *Salmān Pāk*, Paris 1934.

AL-KHAZRADJ ist der Name des Stammes, der mit seinem Bruder-Stamm al-Aws das Gebiet von al-Madīna und weiter nördlich die Gegend nach Khaibar und Taimā' hin zur Zeit der Anfänge des Islām bewohnte. Wegen der wichtigen Rolle, die diese Stämme bei der erfolgreichen Ausbreitung des Islām spielten, haben beide den ehrenvollen Beinamen *al-Anṣār*, „die Helfer", erhalten. Die übereinstimmende Feststellung der Genealogen und arabischen Altertumsforscher besagt, dass die Khazradj zusammen mit den Aws und den Ghassāniden in Syrien in sehr früher Zeit aus Südarabien ausgewandert sind; als Grund für die Auswanderung aus ihren alten Wohnstätten wird der Dammbruch bei Maʾrib angegeben, ein Ereignis, dessen genaues Datum nicht bekannt ist; doch kann man es mit annähernder Gewissheit in das V. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung setzen. Die Stammtafeln der einzelnen Teile des Stammes stehen ziemlich sicher fest; denn die verschiedenen Sippen wurden in den vom zweiten Khalīfen 'Umar b. al-Khaṭṭāb eingeführten *dīwān* aufgenommen, da sie wegen ihrer dem Islām geleisteten Hilfe ein Anrecht erhalten hatten auf die durch den *dīwān* eingeführte zweite Kategorie der Pensionszahlungen. Bezüglich der frühesten Namen in ihrem Stammbaum: al-Khazradj b. 'Amr al-'Anḳa' b. Thaʿlaba b. 'Amr Muzaiḳiya, die sie mit den al-Aws teilen, sind grössere Zweifel angebracht. Als die Stämme al-Aws und al-Khazradj auf ihrer Wanderung Yathrib, das später den Namen Madīnat al-Nabī erhielt, erreicht hatten, fanden sie dort eine Anzahl jüdischer Stämme vor, von denen die Banū Ḳainuḳāʿ, die Ḳuraiẓa, die Naḍīr und noch ungefähr zwanzig andere Stämme dem Namen nach bekannt sind. Diese besassen in Yathrib und der Nachbarschaft über 70 feste Burgen, *āṭām* (Plur. von *uṭm*) genannt, die einen der charakteristischen Züge der Stadt bildeten und den Einwohnern ein in keiner anderen Stadt gekanntes Mass von Sicherheit verbürgten. Wenn wir nicht die wiederholte Feststellung arabischer Altertumsforscher hätten, dass diese Gebäude von den Juden erbaut worden sind, so könnte man meinen, sie seien nach dem Vorbilde ähnlicher Gebäude im Yaman errichtet und erst durch die Einwanderer eingeführt worden. Die Khazradj siedelten sich zunächst ebenso wie die Aws am Rande der Stadt an, doch da ihre Zahl weit schneller als die der eingeborenen jüdischen Stadtbevölkerung sich vermehrte, so sicherten sie sich sehr bald ihre Machtstellung, indem sie sich in den Besitz einiger der *āṭām* setzten. Der unmittelbare Anlass ihres ersten Kampfes mit den Juden ist nach der Überlieferung darin zu sehen, dass ein Fürst aus der jüdischen Familie Zuhra namens al-Ḳaitun versuchte, das jus primae noctis an einer jungen Frau aus dem Stamme al-Aws zu erzwingen, wofür der Fürst vom Bruder der Braut erschlagen wurde (der Name al-Ḳaitun ist offenbar erfunden; er ist nichts anderes als das griechische Wort κοιτών). Die Folge war, dass die verbündeten Stämme Hilfe erbaten und auch erhielten, sei es von den Ghassāniden in Syrien oder von Yamaniten aus Südarabien, und zahlreiche der hervorragendsten Juden durch Verrat ums Leben brachten. Nachdem sie so in den Besitz eines grossen Teiles der Stadt gelangt waren, fielen die bis dahin verbündeten Stämme übereinander her. Die eigentümliche Anlage der Stadt, die aus mehreren getrennten Siedlungen mit den Burgen dazwischen bestand, machte es möglich, dass solch ein Kampf innerhalb der Einwohnerschaft lange Zeit andauerte, und da weder die al-Aws noch die al-Khazradj sehr zahlreich waren, so schlossen beide nacheinander Bündnisse mit den Nomadenstämmen in der Umgebung von Yathrib. Die Khazradj waren an Zahl überlegen; um ihre Übermacht auszugleichen, schlossen die Aws zu verschiedenen Zeiten Bündnisse mit dem Stamm Sulaim; auch wurden sie meist von den Juden unterstützt. Erst nach dem Kampfe bei al-Buʿāth, in dem die Khazradj eine schwere Niederlage erlitten, herrschte einigermassen ein Gleichgewicht der Kräfte in Yathrib. Doch dauerten die Kämpfe zwischen den beiden Stämmen mit Unterbrechung an, und immer wieder ereigneten sich Morde mit darauf folgender Vergeltung. Die einschneidende Wendung in diesen Verhältnissen brachte die *hiḍra* des Propheten von Mekka nach Yathrib, wo er am 12. Rabīʿ I (Dienstag, den 29 Juni 622) in der Vorstadt Ḳubāʾ anlangte und die bisher sich befehdenden Stämme bestimmte, ihn in seinem Kampfe gegen seine Mitbürger in Mekka zu unterstützen. Wir erhalten eine ziemlich genaue Schätzung der Zahl der waffentragenden Männer in jedem der beiden Stämme in der Liste der Teilnehmer an der Schlacht bei Badr; denn Ibn Saʿd gibt uns in seinen *Ṭabaḳāt* (Bd. III/II) die Namen von 63 Angehörigen des Stammes der Aws und 175 Namen aus dem Stamme der Khazradj. Da die ganze Einwohnerschaft der Stadt zum Islām übertrat, verlor das jüdische Element in Yathrib sehr bald jede Bedeutung, während die Stämme Ḳuraiẓa und al-Naḍīr tatsächlich ausgerottet wurden. Obwohl die ersten Bekenner des Islām in Mekka stets in besonders hoher Achtung standen, so waren doch die *Anṣār* in der weiteren Laufbahn des Propheten die Hauptstützen seiner Macht; so war es nicht überraschend, dass bei seinem Tode, als er keinen Nachfolger ernannt hatte, die Khazradj durch ihre zahlenmässige Übergelegenheit ein Anrecht darauf zu haben meinten, Träger des vom Propheten geschaffenen Staates zu sein; nur dem

Digitized by Birzeit University Library

rechtzeitigen Eingreifen ʿUmars war es zu danken, dass die Wahl zum Herrscher des Staates nicht auf Saʿd b. ʿUbāda fiel. Dass dieser sich zu Unrecht von einer ihm eigentlich zukommenden Stellung ausgeschlossen fühlte, beweist seine unversöhnliche Haltung nach diesem Ereignis und seine Übersiedlung von al-Madīna nach Ḥawrān, wo er im Jahre 15 (637) starb.

Zur Zeit des Propheten zerfielen die Khazradj in eine Anzahl von Sippen von sehr ungleicher zahlenmässiger Stärke. Die stärksten waren die Banu ʾl-Nadidjār, während die anderen Sippen ungefähr in folgender Reihenfolge sich anschlossen: al-Ḥārith, Diusham, ʿAwf und Kaʿb. Die Khazradj waren es, aus deren Mitte die Dichter des Propheten stammten, nämlich Ḥassān b. Thābit, Kaʿb b. Mālik und ʿAbd Allāh b. Rawāḥa. Während der Regierung der Umaiyaden nahmen Nachkommen der frühen Anhänger des Propheten weiterhin wichtige Stellungen im Staate ein; die meisten von ihnen waren wertvolle Stützen der Umaiyaden-Herrschaft, mit einer bemerkenswerten Ausnahme, al-Nuʿmān b. Bashīr, der als Statthalter von Ḥimṣ ohne Erfolg sich ʿAbd Allāh b. al-Zubair anschloss und sein Leben verlor. Zahlreiche Angehörige des Stammes al-Khazradj finden wir auch unter den frühen Ansiedlern in Ägypten, und die Nachkommen ʿAbd Allāh b. Rawāḥa's waren Jahrhunderte hindurch Männer von Bedeutung im islāmischen Spanien; sie hatten ihre Wohnsitze hauptsächlich im Norden, in Saragossa. Wenn man die Menge der Einwanderer von al-Madīna und Südarabien nach Ägypten in Betracht zieht, so darf man wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Sprache der Khazradj wegen ihres südarabischen Ursprungs den arabischen Dialekt in Ägypten beeinflusst hat, und dass sie im Gegensatz zu den Ostarabern den Buchstaben ǧīm hart, wie g, aussprechen haben.

Literatur: Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, ed. Sachau, III/ii; al-Samhūdī, *Khulāṣāt al-wafāʾ*, Mekka 1316, S. 73 ff. (dies Werk ist mit grossem Nutzen zu gebrauchen wegen der eingehenden Angaben über die alten Ansiedlungen der Khazradj in Yaṯrib); A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908; Kowalski, *Diwān des Kais ibn al-Khaṭīm*, Einleitung; H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'hégire*, Beirūt und fast jedes Werk, das das Leben des Propheten und die Frühgeschichte des Islām behandelt. Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen* und *Register*; al-Ḳalḳashandī, *Nihāyat al-arab*, Baghdād 1332; al-Nuwairī, *Nihāyat al-arab*, II, 316 f.

KHIḌLĀN (A.), nomen actionis von der Wurzel *ḫ-ḏ-l*, im Stich lassen, Terminus technicus in der muḥammedanischen Theologie; ausschliesslich auf Allāh angewandt, wenn er seine Gnade oder Beihilfe dem Menschen entzieht. Die Debatten über das Wie dieser Handlung kommen offenbar erst im Streit über den *ḳadar* [s. d.] auf. Einen Anknüpfungspunkt findet man im Ḳurʾān, Sūra III, 154: „Wenn er euch aber euch selber überlässt (*yaḫḏulkum*), wer wird euch dann nach ihm helfen? So sollen die Gläubigen auf Allāh vertrauen!" Hierzu bemerkt al-Rāzī: „Die Genossen leiten aus dem Verse ab, dass der Glaube ausschliesslich eine Folge von Allāh's Hilfe ist (vgl. Ev. Joh. VI, 65), wie der Unglaube eine Folge seines Khiḏlān. Das leuchtet ein, da der Vers darauf hinweist, dass die Sache ganz von Allāh abhangt".

Eine mehr ins Einzelne gehende Auseinandersetzung gibt Ibn Ḥazm: „Die Rechtleitung und Beihilfe besteht darin, dass Gott den Gläubigen zubereitet (*taisīr*) für das Gute, wozu er ihn erschaffen hat; während der Khiḏlān darin besteht, dass er den *fāsiḳ* zubereitet für das Böse, wozu er ihn erschaffen hat. Darauf weisen übereinstimmend der Sprachgebrauch, der Ḳurʾān, die zwingenden Verstandesbeweise und der Standpunkt der Faḳīhs und der Vorgänger, welche Traditionen überliefern, von den Genossen und Nachfolgern, sowie derjenigen, die nach ihnen kommen, und der Muslime insgesamt, mit Ausschluss derjenigen, welche Allāh in die Irre geleitet hat, was ihre Erkenntnis betrifft, nämlich solche, welche gehören zu den Anhängern der Schmäher und Ausgestossenen, wie al-Naẓẓām, Thumāma, al-ʿAllāf und al-Djāḥiẓ". Darauf folgt diese Begründung: Allāh hat dem Menschen zwei einander feindliche und zueinander im Gegensatz stehende Kräfte gegeben: *tamyīz* (Unterscheidungsvermögen) und *hawā* (Leidenschaft, Lust). Wenn Allāh die Seele bewahrt, herrscht der *tamyīz* durch Seine Hilfe und Gewalt. Wenn er aber die Seele sich selber überlässt (*khaḏhala*), stärkt er den *hawā* durch eine Gewalt, welche Irreführung ist (*iḍlāl*).

Nach Ibn Ḥazm ist also Khiḏlān das Oppositum zu *hudā* und *tawfīḳ* und grenzt der Begriff an *iḍlāl*. Die Muʿtaziliten (wie auch schon durch Ibn Ḥazm's Worte angedeutet wird) sehen darin einen Widerspruch mit Allāh's Gerechtigkeit; nach ihnen spornt Allāh den Menschen nicht zum Bösen. In ihrer Terminologie bedeutet Khiḏlān also die Verweigerung der göttlichen Gnade (*manʿ al-luṭf*), während nach den Ashʿariten Khiḏlān „das Schaffen des Vermögens des Ungehorsams" ist.

Literatur: Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Māfatīh al-ghaib*, II, 296; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-faṣl fi ʾl-milal wa ʾl-ahwāʾ wa ʾl-niḥal* (Kairo 1317—1321), III, 50 f.; *Dictionary of the technical Terms*, ed. Sprenger und Nassau Lees (Kalkutta 1862), S. 449; M. Th. Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islam* (Leiden 1875), S. 58.

KHIḌR, KHIZR. [Siehe KHAḌIR, KHʷĀḌIA-KHAḌIR].

KHIRḲA, (A.), „ein von einem Kleide abgerissenes Stück"; daher das „grobe Ordenskleid der Mystiker", weil es ursprünglich ein geflickter Mantel war (synonym mit *murakkaʿa*). „Es ist die innere Flamme (*ḥarḳa*), welche den Ṣūfī macht", hat al-Hudjwīrī gesagt, „nicht das äussere Zeichen (*khirḳa*)". Dies Gewand war das äussere Zeichen des Gelübdes der Armut, welches der Ṣūfī ablegte; es hatte ursprünglich allgemein die blaue Farbe, es hatte ursprünglich allgemein die blaue Farbe, es ist die Trauerfarbe. Indessen lehnten gewisse Mystiker es ab, ein besonderes Gewand zu tragen, indem sie sagten: Wenn ein unterscheidendes Merkmal dieser Art für Gott angenommen würde, so sei es unnütz. Denn Gott wisse besser, was unter einem Gewande sei. Wenn es aber für die Menschen sei, komme man aus folgendem Dilemma nicht heraus: entweder sei die Berufung des Derwīsh's wahr, dann sei es eine reine Prahlerei, oder sie sei wor-destoweniger wurde dies unterscheidende Gewand allgemein angenommen. Der Novize konnte erst am Ende eines für seine Erziehung notwendigen dreijährigen Noviziats eingekleidet werden. Die Überreichung der Khirḳa an den *murīd* durch seinen Erzieher (*shaikh*, *pīr*) ging unter besondern

Digitized by Birzeit University Library

Zeremonien vor sich. „Die Übergabe der Kutte", hat Suhrawardī im *ʿAwārif al-maʿārif* gesagt, „ist das greifbare Zeichen, dass der Mensch den Weg der Wahrheit betritt, das Symbol des Betretens des mystischen Weges, das Zeichen, dass man sein eigenes Ich aufgibt und sich ganz in die Hände des Shaikh's überliefert". Es gibt zwei Arten von Ordenskleidern: *khirḳat al-irāda* (Kleid des guten Willens), das man selbst vom Shaikh erbittet im vollen Bewusstsein der Pflichten, welche diese Einkleidung auferlegt, und des blinden Gehorsams, zu welchem man sich selbst beim Empfange desselben verurteilt; und die *khirḳat al-tabarruk* (Kleid der Weihe), welches durch den Shaikh demjenigen verliehen wird, der ihm geeignet erscheint, den mystischen Weg zu betreten, ohne dass dieser sich klare Rechenschaft ablegt über die Bedeutung der Einkleidung. Das erste steht natürlich bedeutend höher als das zweite und unterscheidet die wirklichen Ṣūfī's von denen, „welche ihnen nur durch die äussere Erscheinung ähnlich sind".

Literatur: al-Hudjwīrī, *Kashf al-maḥdjūb*, Übers. Nicholson, S. 45 ff.; H. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des Islam. Vereinswesens* (*Türkische Bibliothek*, XVI), Index; S. de Sacy, *Pend-nameh*, S. LXIII, in *NE*, XII, 305; E. Blochet, *Études sur l'ésotérisme musulman*, in *Muséon*, N. F., X (1909), 176 ff.; Cl. Huart, *Konia, la ville des derviches tourneurs*, S. 204.

KHITĀN (A.), Beschneidung. Nach dem *LA*, s. v. *kh-t-n*, wird der Ausdruck ausschliesslich in Verbindung mit der Beschneidung von Angehörigen des männlichen Geschlechts gebraucht, während für solche des weiblichen Geschlechts *khafḍ* die richtige Bezeichnung ist. Wenn diese Feststellung tatsächlich richtig ist, so würde der Ausdruck *al-khitānāni*, die beiden beschnittenen Geschlechtsteile, d. h. der des Mannes und der der Frau, ein Dual *a potiori* sein. Dieser Ausdruck begegnet in der Tradition: „Wenn die beiden beschnittenen Teile miteinander in Berührung gestanden haben, so ist *ghusl* notwendig" (Bukhārī, *Ghusl*, Bāb 28; Muslim, *Ḥaiḍ*, Trad. 88; Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 81, 83).

Einige Wörter, die mit der Wurzel *kh-t-n* zusammenhängen, haben die Bedeutung Schwiegervater, Schwiegersohn, Schwiegertochter (*khatan*, *khatana*) oder Heirat (*khutūna*). Einige Wörter müssen schon der ursemitischen Sprache angehört haben, da sie auch in den nordsemitischen Sprachen in denselben oder verwandten Formen begegnen. Wir werden die Verbindung zwischen dieser Gruppe von Vorstellungen und der Beschneidung weiter unten im einzelnen besprechen.

Die Beschneidung muss schon im alten Arabien ein ganz üblicher Brauch gewesen sein. Sie wird zwar nicht im Kur'ān, wohl aber in der Dichtung (ich verdanke F. Krenkow's Liebenswürdigkeit die Hinweise auf den *Dīwān* der Hudhalī, auf Farazdak und andere Dichter) und im *ḥadīth* erwähnt. Die alte Sprache hat auch ein besonderes Wort für den Begriff „unbeschnitten" (*aghral*, hebr.: *ʿārēl*).

Im *ḥadīth* wird erzählt, dass Ibrāhīm in seinem 80. Lebensjahre beschnitten wurde (Bukhārī, *Anbiyāʾ*, Bāb 8; Muslim, *Faḍāʾil*, Trad. 151). Diese Tradition fusst auf dem biblischen Bericht. Ibn Saʿd hat eine Tradition bewahrt, nach der der Patriarch schon im Alter von 13 Jahren beschnitten worden ist (*Ṭabaḳāt*, I/i, 24).

Diese Tradition ist augenscheinlich ein Reflex des in den ersten Jahrhunderten des Islām geübten Brauches der Beschneidung Man kann ihm die Berichte über Ibn ʿAbbās' Beschneidung im *ḥadīth* gegenüberstellen. Einigen Traditionen zufolge (Ahmad b. Ḥanbal, I, 273) war er beim Tode Muḥammad's 15 Jahre alt. In andern Traditionen wird berichtet, dass er zu jener Zeit bereits beschnitten war (Bukhārī, *Istiʾdhān*, Bāb 51; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 264, 287; Ṭayālisī, Nº. 2639, 2640).

Die Beschneidung wird ferner im *ḥadīth* bei Gelegenheit der Erzählung vom Horoskop des Kaisers Heraclius erwähnt (Bukhārī, *Badʾ al-waḥy*, Bāb 6). Heraclius las in den Sternen die Kunde vom „König der Beschnittenen". Darauf traf ein vom „König der Ghassān ein, der die Nachricht brachte, dass Muḥammad den Islām predige. Dieser Bote war selbst beschnitten und berichtete dem Kaiser, dass die Beschneidung ein bei den Arabern herrschender Brauch sei.

Im *ḥadīth* wird weiterhin anerkannt, dass die Beschneidung zu den vorislāmischen Einrichtungen gehörte. In den Traditionen, die die Merkmale der natürlichen Religion (*al-fiṭra*) aufzählen, wird die Beschneidung zusammen mit dem Abschneiden der Nägel, dem Gebrauch des Zahnstochers, dem Schneiden des Schnurrbartes, der grösseren Länge des Backenbartes usw. erwähnt (Bukhārī, *Libās*, Bāb 63; Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 49, 50; Tirmidhī, *Adab*, Bāb 14 usw.). Die Beschneidung von Angehörigen des weiblichen Geschlechts ist an all diesen Stellen vielleicht als selbstverständlich miteingeschlossen. In einer von Aḥmad b. Ḥanbal (V, 75) überlieferten Tradition wird die Beschneidung bei Männern *sunna* genannt, aber ehrenvoll bei Frauen. Beschneidung von Frauen wird auch erwiesen durch den Spitznamen *ibn muḳaṭṭiʿat al-buẓūr*, d. h. „Sohn der Frau, die Frauen beschneidet", ein Spitzname, der einigen Mekkanern beigelegt wird.

Es bestehen Unterschiede zwischen den verschiedenen *madhhab*'s bezüglich der Regeln für die Beschneidung. Anstatt einen Überblick über die verschiedenen Ansichten zu geben, mag es genügen, die Stelle in Übersetzung zu bringen, die al-Nawawī in seinem Kommentar zu Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 50 (Ausgabe Kairo 1283, I, 328) dem Gegenstand gewidmet hat, umsomehr, als sie eine Beschreibung der Operation enthält:

„Die Beschneidung ist obligatorisch (*wādjib*) nach al-Shāfiʿī und vielen andern Gelehrten, *sunna* nach Mālik und der Mehrzahl von ihnen. Weiterhin ist sie nach al-Shāfiʿī obligatorisch für Männer und Frauen. Beim Manne ist es obligatorisch, dass die ganze Haut, die die Glans bedeckt, weggeschnitten wird, sodass diese völlig entblösst wird. Bei der Frau ist es obligatorisch, einen kleinen Teil der Haut am obersten Teil der Genitalien wegzuschneiden. Die gültige (*ṣaḥīḥ*) Ansicht innerhalb unserer Schule, die von der grossen Mehrheit unserer Freunde geteilt wird, geht dahin, dass die Beschneidung im jugendlichen Alter erlaubt, aber nicht obligatorisch ist; und wir vertreten die besondere Ansicht, dass der *walī* verpflichtet ist, das Kind vor der Erreichung des Erwachsenenalters (*bulūgh*) beschneiden zu lassen. Eine andere spezielle Ansicht geht dahin, dass es verboten ist, ein Kind vor der Erreichung des zehnten Lebensjahres zu beschneiden. Nach unserer Meinung ist es richtig, dass die Beschneidung am siebenten Tag nach der Geburt *mustaḥabb* (empfehlenswert) ist. Weiterhin gibt es zwei Ansichten bezüglich

Digitized by Birzeit University Library

der Frage, ob mit dem „siebenten Tag" der Geburtstag einbegriffen ist oder nicht".

Die Behandlung der Beschneidung nimmt in den Rechtsbüchern keinen besonders bedeutenden Platz ein. Um so grösser ist dagegen der Wert, der diesem Brauch in der volkstümlichen Einschätzung beigelegt wird. „Für die ungebildete Masse der Muḥammedaner", sagt Snouck Hurgronje, „sowohl wie für die grosse Masse der Andersgläubigen, die beide den grössten Wert auf Äusserlichkeiten legen, ist sogar die Enthaltung von Schweinefleisch zusammen mit der Beschneidung in gewissem Sinne das Shibbólet des Islām geworden. Die übertriebene Wertschätzung dieser beiden Vorschriften findet im Gesetz keine Stütze, denn dort stehen sie auf gleicher Ebene mit zahlreichen anderen Vorschriften, denen die Masse weit geringeres Gewicht beilegt" (*De Islam*, Baarn 1912, S. 30 = *Versspr. Geschriften*, I, 402; vgl. IV/1, 377). Auf Java wird die Beschneidung im allgemeinen als die feierliche Aufnahme in den Islām betrachtet und daher gelegentlich *njelamakéselam* („islāmisch machen") genannt. Ausser diesem Ausdruck gibt es auf Java noch eine ganze Reihe von anderen Wörtern für die Beschneidung (*a. a. O.*, IV/1, 205 f.).

In Atchin wird nur die Beschneidung von Ungläubigen als feierlicher Akt der Aufnahme in den Islām betrachtet (Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, I, 398). Die der Beschneidung beigelegte Wichtigkeit erhellt aus der Tradition, der zufolge Muḥammad beschnitten zur Welt kam (Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, I/1, 64). In Nordafrika wird ein mit kurzer Vorhaut geborenes Kind als ein besonderer Segen betrachtet (Doutté, *Merrâkech*, Paris 1905, S. 353).

In Mekka, wo der Ritus *ṭahār* genannt wird, werden die Kinder im Alter von 3—7 Jahren beschnitten, Mädchen ohne Festlichkeiten, Knaben unter Entfaltung eines besonderen Pompes. Am Vortage vor dem Vollzug des feierlichen Brauches wird der Knabe in schwere kostbare Gewänder gekleidet zu Pferde feierlich durch die Strassen geführt; einige Diener gehen zu beiden Seiten, um ihn vor dem Herunterfallen zu schützen und ihn mit einem parfümierten Taschentuch zu erfrischen. Vor ihm gehen Männer mit Trommeln und Tamburinen, die mit ihren Instrumenten den von anderen gesungenen *dhikr* begleiten. Unmittelbar hinter dem Knaben geht eine ältere Magd aus dem Hause seines Vaters, die auf ihrem Kopf ein Kohlenbecken trägt, in dem Kohle, Harz und Salz brennen. Den Schluss des feierlichen Aufzuges bilden, gleichfalls zu Pferde, die ärmeren Kameraden des Knaben. Der Zug bewegt sich während der Zeit des ʿAṣr durch die Hauptstrassen und kommt kurz vor Sonnenuntergang zu seinem Ausgangspunkt zurück. Die weiblichen Angehörigen der Familie verbringen den Abend mit ihren Freundinnen; die Gesellschaft wird durch Vorträge von Sängerinnen belebt.

Am nächsten Morgen bei Sonnenaufgang nimmt der Barbier die Operation vor. Der abzuschneidende Teil der Vorhaut wird mit einer Zange heraufgezogen und zusammengepresst, während der Knabe auf dem Rücken liegt und die Mutter ihn durch Süssigkeiten zu zerstreuen sucht. Dann wird ein Pflaster auf die Wunde gelegt, die gewöhnlich in einer Woche geheilt ist. Nach der Operation gibt es ein Frühstück für die nächsten Verwandten. Es ist zu beachten, dass die Ḥaḍramiten, die immer noch fest an ihren Stammesbräuchen hängen, ihre Kinder am vierzigsten Tage nach der Geburt beschneiden (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 141 ff.).

In Ägypten werden die Knaben im Alter von etwa 5—6 Jahren beschnitten. Vor der Operation wird der Knabe in feierlichem Zuge durch die Strassen geführt. Oft wird, um die Ausgaben zu ermässigen, ein Hochzeitszug damit verbunden; in diesem Falle führen der Knabe und seine Diener den feierlichen Zug an. Er ist als Mädchen gekleidet, und zwar unter Entfaltung eines besonderen Aufwandes. Mit dem Kopftuch wird ein Teil des Gesichtes bedeckt, um den bösen Blick abzuhalten. Genau wie bei dem in Mekka üblichen Aufzug schreiten Musikanten voraus. An der Spitze geht gewöhnlich der Diener des Barbiers, der die Operation vornimmt; er trägt sein *ḥaml*, einen Holzkasten von halbzylindrischer Form mit vier kurzen Füssen; die Vorderseite ist mit Spiegelglas und Messingstücken bedeckt, die Rückseite mit einem Vorhang. Es ist zu beachten, dass die Kopten ebenfalls ihre Knaben beschneiden (Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, das Kapitel über Kindheit und Erziehung).

D'Ohsson in seinem *Tableau de l'empire othoman*, Paris 1787, I, 231 ff. beschreibt die in der Türkei geübte Beschneidung unter der Überschrift „*Circoncision, sunneth*", eine Bezeichnung, die sich in dem Worte *sünnetdjí* widerspiegelt, das den die Operation vollziehenden Barbier bezeichnet. Sie findet oder fand statt in Gegenwart des *imām* einer Moschee, der den feierlichen Vorgang mit Gebeten für die glückliche Erhaltung des Kindes begleitet, das gewöhnlich bei der Beschneidung sieben Jahre ist. Tafel 20 in d'Ohssons Werk zeigt Kinder, die für die Zeremonie angekleidet sind, Tafel 21 geschmückte Opfertiere, die bei dieser Gelegenheit geschlachtet wurden. Gesellige Zusammenkünfte für Verwandte, Freunde und arme Leute werden ebenfalls erwähnt, endlich auch der feierliche Zug durch die Strassen.

Die Beschneidung der kaiserlichen Prinzen gab gewöhnlich den Anlass zur Entfaltung eines grossen Pompes. Lange vor dem angesetzten Tag wurden die hohen Würdenträger des Reiches benachrichtigt, gelegentlich sogar die Höfe Europas. Eine Übersetzung des Briefes, den Murād III. als Einladung an die Würdenträger seines Landes bei Gelegenheit der Beschneidung des Kronprinzen schickte, ist bei d'Ohsson zu finden.

In Nordafrika werden die Kinder in den verschiedensten Lebensaltern beschnitten. Der Brauch schwankt zwischen dem 7. Tag nach der Geburt und der Vollendung des 13. Lebensjahres. Der Barbier benutzt zu seiner Operation ein Messer oder eine Schere. Nach Dan, der von Doutté, *Merrâkech*, S. 351 zitiert wird, wurde in Algier ein Steinmesser benutzt. Heutzutage scheint dieser Brauch nicht mehr bekannt zu sein. Er erinnert uns an Josua, V, 2 ff., wo erzählt wird, dass die Israeliten bei ihrem Einzug in das Heilige Land mit Steinschwertern oder -messern beschnitten wurden; einige Volksstämme in Niederländisch-Indien benutzen ebenfalls ein steinernes Messer bei der Beschneidung (Wilken, S. 212). In Nordafrika sowohl wie in Ägypten werden häufig mehrere Knaben gleichzeitig beschnitten; der Vater des reichsten trägt die Kosten der Feierlichkeit.

Auf Java wird die Beschneidung von Knaben häufig mit den *khatm*- oder *kataman*-Feierlichkeiten verbunden. Für die verschiedenen Bezeichnungen der Beschneidung, die in diesem Teil des

Digitized by Birzeit University Library

Ostindischen Archipels gebräuchlich sind, vgl. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, IV/t, 206. Das Alter, in dem die Knaben beschnitten werden, ist in den verschiedenen Teilen Javas verschieden; unter den konservativen Bevölkerungsschichten ist es höher (14—15 Jahre) als in den Bevölkerungskreisen, die in engerer Berührung mit dem islāmischen Recht stehen (10 Jahre oder jünger). Ehe man die Vorbereitungen zur Beschneidung beginnt, wird der Knabe zum Grabe seines Vaters oder seiner Vorfahren geführt, wo Blumen und Weihrauch dargebracht und Gebete verrichtet werden. Dann wird ein Schutzdach (*tarup*) vor dem Haus oder *pendopo* aufgerichtet, und ein kleiner Raum (*kobongan*) wird für die Operation bereit gemacht. In oder vor diesem Raum werden verschiedene Gegenstände und Speisen aufgestellt, die eine symbolische oder rituelle Bedeutung haben. Diese Vorbereitungen finden ihren Abschluss durch ein rituelles Mahl, bei dem verschiedene Gerichte den verschiedenen Klassen von Ehrfurcht heischenden Wesen dargeboten werden.

Festlichkeiten wie *wayang*, *tayuban*, *djagongan* gehen der Feierlichkeit vorauf oder beschliessen sie. Das *djagongan* findet stets in der vorhergehenden Nacht statt und schliesst sich an das *kataman* an, die Vorlesung einiger Kapitel aus dem Kur'ān durch den Knaben.

Am Tage vor der Beschneidung findet eine Prozession statt, bei der die Knaben entweder von ihren Verwandten geführt werden, oder in einer Art von Wagen Platz nehmen, die die Form von *naga*'s oder anderen Tieren haben. Sie tragen die Kleidung eines Bräutigams und sind über und über behangen mit Schmuckstücken aus Gold und Diamanten, während die sichtbaren Teile des Körpers mit *boréh* bestrichen sind. Gelegentlich trägt der Knabe auch die Kleidung des *ḥādjī*. Genau wie in Nordafrika lassen unbemittelte Eltern ihre Söhne zusammen mit den Kindern wohlhabender Leute beschneiden, die die Kosten tragen.

Der Knabe muss einige Tage lang vor und nach der Operation sich ruhig verhalten und heisse Speisen meiden und sich überdies vor jedem Tun hüten, das während dieser Zeit als unheilbringend gilt. Vor der Operation wird er unter dem Hersagen zahlreicher Gebete und religiöser Formeln gebadet. Dann setzt man ihn auf den Schoss einer ältern Person, gewöhnlich einer *santri*, die viele Kinder hat, da man davon einen heilsamen Einfluss auf des Knaben spätere Heirat erwartet. Weitere Einzelheiten finden sich bei Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, IV/t, 205 ff.

Mädchen werden auf Java nicht immer beschnitten. Die Feierlichkeit heisst *suna* (*sunna*), während die Sundanesen sie als *gusaran* „Feilen der Zähne" bezeichnen; ein allegorisches Feilen der-Zähne findet am Tage vor der Beschneidung statt. Mädchen werden auf Java im Alter zwischen 2 und 8 Jahren beschnitten. Während der letzten Jahrzehnte ist in manchen Kreisen die Feierlichkeit mit einem geheimnisvollen Schleier umgeben worden. Solche Eltern indessen, die sich an die *adat* halten, halten sich von dieser Tendenz fern.

In Atchin werden Knaben gewöhnlich im Alter von 9 oder 10 Jahren unmittelbar nach dem Abschluss des Kur'ānunterrichts von dem *mudém* (wahrscheinlich = *mu'adhdhin*) beschnitten. Die Operation (für Einzelheiten vgl. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, I, 398—400) besteht in einer vollständigen Beschneidung; in einzelnen Gegenden auf Java ist es dagegen mehr ein blosser Einschnitt. Auch hier muss der Knabe Diät halten. In Atchin ist der Vorgang der Beschneidung normalerweise ohne besondere Festlichkeiten. Doch finden sie in manchen Fällen statt in Erfüllung von Gelübden, die mit der Beschneidung verbunden wurden. Der Vater des Knaben gelobt z. B. eine Rapa'i-Vorstellung zu veranstalten oder ein heiliges Grab zu besuchen. Im letzteren Falle wird der Knabe in Brautkleidung zum Grab geführt (manchmal zu Pferde), wo sein Haupt gewaschen und ein rituelles Mahl veranstaltet wird.

Mädchen werden in Atchin sehr bald nach dem *peutron* (d. i. die Feierlichkeit, bei der das Kind zum ersten Male aus dem Haus ins Freie gebracht wird) beschnitten, also in sehr jungem Lebensalter. Die Operation geht ohne weitere Feierlichkeiten vor sich; sogar der eigene Vater kennt den genauen Zeitpunkt der Beschneidung seiner Tochter nicht.

Die Beschneidung ist ein von vielen Völkern geübter religiöser Brauch; wir kennen ihn bei den primitiven Völkern der Gegenwart sowohl wie bei den in den alten Literaturen erwähnten Völkern, den Ägyptern, den Arabern, den Israeliten, den Edomitern, Moabitern und Ammonitern (Jeremias, IX, 25).

In der indonesischen Inselwelt war der Brauch bereits in Übung, bevor der Islām sich dort ausbreitete (vgl. G. A. Wilken, *De besnijdenis bij de volken van den indischen Archipel*, in *BTLV*, Ser. IV, Bd. X, S. 166, 180 f. = *Verspreide Geschriften van G. A. Wilken*, IV, 206, 220). Es dürfte zweckmässig sein, die oben mitgeteilten Tatsachen in einige Gruppen zu ordnen.

a. Bei vielen Völkern erstreckt sich die Beschneidung auf Angehörige des weiblichen sowohl wie des männlichen Geschlechts. Wir müssen daher von dem Gesichtspunkt ausgehen, dass der Ritus ursprünglich nicht eine dieser beiden Gruppen unter Ausschluss der andern betrifft. In diesem Zusammenhang interessiert die Beobachtung, dass bei einigen muḥammedanischen Völkern die Mädchen in einem früheren Alter als die Knaben und mit weniger oder fast überhaupt keinen Feierlichkeiten beschnitten werden; oft wird die Beschneidung der Mädchen mit einem geheimnisvollen Schleier umgeben; vielfach dürfen Männer nicht zugegen sein (Wilken, *Verspr. Geschriften*, IV, 238).

b. Gegentlich wird der Ritus wiederholt (Wilken, *a. a. O.*, S. 207). In der islāmischen Welt gibt es dafür das Beispiel der Malaien, die in ihrer Heimat nicht in der von dem religiösen Gesetz vorgeschriebenen Weise beschnitten werden und sich der Operation ein zweites Mal unterwerfen, wenn sie zur Pilgerfahrt in Djidda ankommen (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 312).

c. Das Alter, in dem die Beschneidung stattfindet, schwankt zwischen dem 7. Tage nach der Geburt und dem 15. Lebensjahre. Es ist somit ein Ritus, der in jeder Periode der Kindheit stattfinden kann und der in der Tat sehr oft mit andern der Kindheit eigentümlichen religiösen Gebräuchen verknüpft wird, wie dem erstmaligen Haarschneiden (*ʿaḳīḳa*; vgl. Doutté, *Merrākech*, S. 351), dem Feilen der Zähne, dem Abschluss des Kur'ānunterrichts. Wie wir oben gesehen haben, gibt es sprachliche Erscheinungen, die auf einen Zusammenhang zwischen Beschneidung und Heirat hinweisen. Diese aus der

Digitized by Birzeit University Library

Sprache gewonnenen Beweise finden ihre Ergänzung in Reiseberichten. In Innerarabien, wird berichtet, gibt es Stämme, bei denen die Operation an erwachsenen jungen Männern in schmerzlicher und gefährlicher Weise ausgeübt wird. Die Braut des Patienten steht während der Operation ihm gegenüber; wenn er einen Schmerzensschrei von sich gibt, so wird die geplante Heirat aufgegeben (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 141). Aus einer Anmerkung zu der eben zitierten Stelle geht indessen hervor, dass der Verfasser im Zweifel ist, ob irgend einer dieser Reiseberichte auf persönlichem Augenschein beruht; nach seiner Meinung werden sie von Stadtbewohnern überliefert. Doch sei dem, wie ihm wolle, die Beziehung zwischen Beschneidung und Heirat ergibt sich auch aus dem javanischen Brauch, den zu beschneidenden Knaben auf den Schoss einer *santri* zu setzen, die viele Kinder hat (s. oben und Wilken, *a. a. O.*, S. 225).

d. Eine andere Gruppe von Merkmalen beweisen eine Beziehung zwischen der Beschneidung und der Aufnahme in eine Stammes- oder Religionsgemeinschaft: z.B. die Tatsache, dass der Knabe zum Grabe seines Vaters oder eines seiner Vorfahren geführt wird (s. oben); die Beschneidung mehrerer Knaben zu gleicher Zeit (vgl. auch Wilken, *a. a. O.*, S. 220); der Wert, der der Beschneidung als der feierlichen Aufnahme in die islāmische Gemeinschaft beigelegt wird; vgl. die alttestamentarische Bezeichnung der Beschneidung als das Zeichen des Bundes (Genesis XVII; vgl. auch Wilken, *a. a. O.*, S. 227).

e. Manche mit der Beschneidung zusammenhängende Bräuche lassen die Absicht erkennen, Gefahren abzuwenden: die Verkleidung des Knaben als Mädchen, der Gebrauch des Kopftuchs, der Verbrennen von Kohle und Salz; die Trommeln und Tamburinen; die Rezitation von *dhikr*'s und Gebeten; möglicherweise auch der Wert, den man auf die Beweise der Mildtätigkeit legt, die ebenso wie das Schlachten von Opfertieren vielleicht in diesem Lichte zu betrachten ist.

In der Literatur über den Gegenstand finden sich verschiedene Ansichten hinsichtlich des Ursprungs, der ursprünglichen Bedeutung und allmählichen Ausdehnung und Modifizierung des Brauchs. Aus den verschiedensten Gründen erscheint es unnötig, diese Meinungen hier im einzelnen zu prüfen. Eine Ausnahme sei indessen für Wilken gestattet, der seine Meinung zum Teil auf diejenige von Ploss gründet, und für van Gennep (*Les rites de passage*, Paris 1909, besonders Kap. 4).

Nach Ploss war der Ritus gedacht als ein chirurgischer Eingriff, der die Phimose beseitigen oder verhindern sollte, da man glaubte, dass diese anatomische Abweichung vom Normalen und vielleicht die Vorhaut überhaupt ein Hemmnis für die Ausübung der Sexualfunktionen sei. Folglich konnte die Operation in jeder Altersstufe vor der Heirat stattfinden. Ploss' Theorie schien in den Berichten einiger Reisenden ihre Bestätigung zu finden (Wilken, *a. a. O.*, S. 224 ff.). Wilken übernimmt diesen Gesichtspunkt, dehnt ihn aber auf das Gebiet des Religiösen aus. War der Zweck der Beschneidung die Beförderung der Fruchtbarkeit, so erhielt der Ritus naturgemäss eine religiöse Weihe, weil die Zeugung von Kindern bei vielen Völkern ein Religionsgebot war.

Ploss' und Wilken's Theorien berücksichtigen indessen nicht, wie aus der eben gegebenen kurzen Darstellung hervorgeht, die Beschneidung von Angehörigen des weiblichen Geschlechts. Nach Wilken ist der Ritus in diesem Falle von Hause aus nichts anderes als ein chirurgischer Eingriff, der anormale Entwicklungen der Genitalien verhindern soll.

Diese Theorien lassen mancherlei Einwände zu. Die Annahme einer verschiedenartigen Bedeutung des Ritus, je nachdem, ob es sich um Angehörige des männlichen oder des weiblichen Geschlechts handelt, ist nur dann zulässig, wenn eine gemeinsame Erklärung völlig unmöglich erscheint. Überdies ist der Brauch auch unter solchen Völkern in Übung, die keine Kenntnis haben von der ursächlichen Beziehung zwischen geschlechtlichem Verkehr und Zeugung von Kindern. Ein weiterer Einwand betrifft Ploss' und Wilken's Methode als solche. Es hat sich ergeben, dass die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung von weitverbreiteten Bräuchen wie dem in Rede stehenden kaum jemals zu befriedigenden Ergebnissen geführt hat, weil solche Bräuche, wenn sie überhaupt von einer einzigen klar umgrenzten Vorstellung ihren Ausgang genommen haben, kürzer oder später zu Gefässen anderer mehr oder weniger verwandter Vorstellungsinhalte geworden sind, ein Prozess, der sie unter einer solchen Masse von undurchdringlichem Gestrüpp begraben hat, dass es nicht mehr möglich ist, den Faden der Entwicklung aufzuweisen.

In den letzten Jahren haben daher die Ethnologen die entwicklungsgeschichtliche Methode aufgegeben, um zu der rein beschreibenden Methode zurückzukehren, in der Hoffnung, auf diese Weise die entscheidenden Züge der rituellen Gebräuche in das hellste Licht zu rücken. Diese Methode ist von Hubert und Mauss auf das Opfer, von van Gennep auf die Beschneidung angewandt worden.

In seinen *Rites de passage* hat van Gennep nachgewiesen, dass eine grosse Zahl von rituellen Bräuchen beschrieben werden können als Riten des Übergangs von einem Stadium des Lebens in ein anderes. Die Beschneidung ist in Parallele zu setzen mit dem ersten Schneiden des Haares (*ʿaḳīḳa*), dem Feilen der Zähne, mit der Einweihung in Riten mannigfaltigster Art usw.

Dieser Gesichtspunkt bietet eine Erklärung für manche der oben erwähnten eigentümlichen Züge bei der Beschneidung. Er erklärt die Tatsache, dass die Kinder der Operation in den verschiedensten Lebensaltern zwischen dem siebenten Tage nach der Geburt und dem Eintritt in das Mannesalter oder dem Zeitpunkt der Heirat unterworfen werden; dass Angehörige beiderlei Geschlechts der Beschneidung unterliegen; dass der Vollzug des Ritus gelegentlich wiederholt wird; dass er eine tiefwurzelnde Beziehung zur Heirat aufweist; dass er als der Akt der Aufnahme in eine religiöse Gemeinschaft angesehen wird; dass ihm manchmal ein Bad voraufgeht; dass feierliche Umzüge stattfinden, die eine auffallende Ähnlichkeit mit Hochzeitszügen aufweisen usw.

KHIYĀR (A.), Option, ist das Recht zur Rücknahme einer Willenserklärung (z.B. einer unter Zwang abgegebenen) im allgemeinen, und zur einseitigen Aufhebung (*faskh*) bzw. Genehmigung (*imḍāʾ*, *idjāza*) eines Vertrages im besonderen; es kann gesetzlich unter allen Umständen verliehen oder vertraglich ausbedungen sein.

Gesetzlich besteht eine Option beim Kauf (und bei der Miete) zugunsten des Käufers (bzw. Mieters) zum Zeitpunkt, in dem er das Objekt sieht (*khiyār*

Digitized by Birzeit University Library

al-ruʾya); desgleichen wegen Mangels (*khiyār al-ʿaib*), auch Fehlens einer ausbedungenen Eigenschaft, Vorspiegelung (*khiyār al-taghrīr al-fiʿlī*) Betruges (*khiyār al-ghabn*). Besonders geregelt ist die Option wegen vertragswidriger Ausführung bei der Miete eines Handwerkers. Überhaupt ist die Tendenz deutlich, den Rücktritt von Verträgen wegen Mangels und Nichterfüllung zu gestatten, wenn das auch nicht immer mit dem Terminus *khiyār* bezeichnet wird; der Antrag auf *faskh* [s. d.] der Ehe gilt aber geradezu als Ausübung eines *khiyār*. Nach hanafitischer Lehre hat auch die Frau, die als Minderjährige von einem Nicht-Aszendenten zwangsweise verheiratet worden war, bei Erreichung der Volljährigkeit das Recht, von der Ehe zurückzutreten (*khiyār al-bulūgh*) [vgl. NIKĀḤ]. Auch gibt es eine gesetzliche Option gegenüber den Handlungen eines unbefugten Vertreters (*fuḍūlī*).

Ausbedungen werden kann bei Kauf und Miete auch das allgemeine Optionsrecht (*khiyār al-sharṭ*) zugunsten eines Vertragschliessenden oder beider oder eines Dritten, innerhalb einer meist eng begrenzten Frist; weiter beim Kauf zugunsten des Käufers das Recht, zwischen mehreren Sachen zu wählen (*khiyār al-taʿyīn*); endlich zugunsten des Käufers das Optionsrecht bei Nichtbezahlung innerhalb einer bestimmten Frist (*khiyār al-naḳd*).

Endlich heisst *khiyār* auch die Entscheidung (Option) der Frau, die von ihrem Gatten bevollmächtigt worden ist, wenn sie will, die Scheidung auszusprechen (*tafwīḍ al-ṭalāḳ*).

Literatur: Dimitroff, *Asch-Schaibānī*, in *MSOS*, XII, 2. Abt., S. 60 ff.; Hooper, *The Civil Law of Palestine and Trans-Jordan*, II, 113 ff.; *Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musulmans* (Bibliotheca Indica), I, 421.

KHODJA, Name einer indischen muslimischen Kaste. Nach ihrer eigenen Tradition gehörten sie ursprünglich zur Lohana-Kaste der Hindus im unteren Sindh, Kachh und Gudjarāt. Diese Hindu-Kaste ist heute noch in den gleichen Provinzen sowie an vielen anderen Stellen Westindiens stark vertreten. Die Khodjas wurden im VIII. (XIV.) Jahrh. von dem persischen Ismāʿīli-Missionar *pīr* Ṣadr al-Dīn bekehrt. Ihr jetziger Name wurde ihnen nach ihrer Meinung von dem *pīr* selbst gegeben. Es ist das persische Wort *khwādja*, das man übernahm und an die Stelle des ursprünglichen Hindu-Ausdrucks *thakur* oder *thakkar* setzte, der ebenfalls „Herr, Meister" bedeutet; er wird heute noch im Verkehr zwischen Lohanas und Khodjas gebraucht, da die Lohanas als Kṣhatrias angesehen werden.

Bekanntlich wurde der Ismāʿīlismus gewöhnlich verfolgt, und Neubekehrte mussten entweder äusserlich Hindus bleiben oder strikte *taḳiya* üben und sich als Sunniten oder Ithnā-ʿashariten ausgeben (die letzteren waren unter den muslimischen Herrschern Indiens die einzigen geduldeten shīʿitischen Sektierer). Sehr oft gab es in kleinen Gemeinden keine geeigneten Mitglieder für die Verrichtung religiöser Zeremonien, sodass sunnitische Mullās gebeten wurden, bei Hochzeiten, Begräbnissen usw. zu amtieren. Die überwiegende Mehrheit der Khodjas blieb der Religion treu, zu der sie ursprünglich bekehrt worden waren; einige isolierte Familien wurden aber im Laufe der Zeit mit den Schulen des Islām, denen sie sich anfänglich nur der eigenen Sicherheit wegen angeschlossen hatten, so vertraut, dass sie echte Sunniten oder Ithnā-ʿashariten wurden. Daher unterscheidet man heute drei verschiedene Arten von Khodjas: die grosse Mehrheit sind Nizārī-Ismāʿīliten (sie seien hier fortan einfach Khodjas genannt, da sie die Khodjas der amtlichen Urkunden und der Tagespresse sind): es sind die Anhänger S.H. des Agha Khān; 2. die sunnitischen Khodjas, hauptsächlich in Bombay, unbedeutend an Zahl; und 3. einige Tausend ithnā-ʿasharitische Khodjas, meist in Bombay und Zanzibar. Die beiden letzten Gruppen sind keine Anhänger S.H. des Agha Khān.

Die Khodjas aller dieser drei Schulen des Islām unterscheiden sich von ihren anderen Glaubensgenossen, die keine Khodjas sind, nur dadurch, dass sie an ihrem Kastensinn festhalten, den sie von ihren Hindu-Vorfahren ererbt haben und den sie lange Zeit beibehielten, da sie sich als Hindus ausgeben mussten. Diese Bräuche beziehen sich hauptsächlich auf die Vorschriften über Erbschaft und Eheschliessung und werden von den indischen Gerichtshöfen anerkannt. Es sei besonders betont, dass diese Kastenbräuche nichts mit Religion zu tun haben; es gibt kein „Khodjatum", keine „Religion der Khodjas" im Gegensatz zur indischen Nizārī-Schule des Ismāʿīlismus [s.d. Art. ISMĀʿĪLIYA]. Ein zu ihrer Religion Bekehrter, der nicht kastenmässig ein Khodja ist, wird kein Khodja, sondern ein Nizārī-Ismāʿīlite. Ein Khodja ist dies nur durch Geburt. Wenn er eine andere Religion als den Ismāʿīlismus oder als den Islām annimmt, ist er fortan kein Ismāʿīlite oder Muslim mehr, wohl aber noch ein Khodja. Heiratet ein Khodja eine Frau, die nicht aus einer Khodja-Familie stammt, so wird sie dadurch keine Khodja, selbst wenn sie Ismāʿīlitin ist; doch werden die Kinder aus solcher Verbindung als Khodjas anerkannt.

Grosse Verwirrung entsteht durch die Anwendung des Namens Khodja auf alle Anhänger S.H. des Agha Khān. Dies ist völlig irreführend: nicht nur sind alle seine nicht-indischen Anhänger keine Khodjas, sondern auch in Indien selbst gibt es verschiedene Gruppen Nizārī-Ismāʿīliten, die sich in ihrem Glauben, ihren Bräuchen, ja sogar in der Sprache nicht von den Khodjas unterscheiden, die aber trotzdem keine Khodjas sind, wie z.B. die Momna's in Siddhpur, die Gupti's (= Kunbi's) in Gudjarāt, die Shamsi's im Pandjāb usw. Die Nizārī-Ismāʿīliten in Persien, Zentralasien, Afghānistān, Syrien usw. haben nicht nur nichts mit der indischen Kaste der Khodja zu tun, sondern kennen nicht einmal ihre religiöse Literatur, die in Sindhī und Gudjarātī geschrieben ist.

Die genaue Zahl der ismāʿīlitischen Khodjas anzugeben, ist ausserordentlich schwer, denn die amtlichen Statistiken sind äusserst unzuverlässig. Sie sind vor allem irreführend infolge der Ungenauigkeit in der Bezeichnung: die echten Khodjas können als „Muslim" oder „Shīʿite" usw. geführt werden, und anderseits kann jeder Anhänger S.H. des Agha Khān „Khodja" heissen. Die Zahlen in den „Census of India Reports" usw. sind ganz phantastisch. Die Khodjas sitzen vor allem in Bombay, Kachh, Kathyawar, im unteren Sindh, Gudjarāt, Zanzibar und Ostafrika; ebenso an manchen grossen Handelsplätzen, wie Kalkutta, Madras, Rangoon und in vielen grösseren und kleineren Städten Indiens. Vermutlich ist die Gesamtzahl der Ismāʿīlī-Khodjas weit höher als 200 000.

Früher verband die Kaste die verschiedenen Arten von Khodjas eng miteinander, und Wechsel-

Digitized by Birzeit University Library

heiraten waren häufig; doch jetzt sind solche Fälle selten geworden.

Die Khodjas stehen als eine wohlhabende handeltreibende Gemeinschaft weit über anderen Nizārī-Ismā'īliten, sowohl kulturell wie organisatorisch. Jede Provinz, in der eine grössere Anzahl Khodjas wohnt, hat einen obersten Ismā'īlī-Rat, der sich meist um die Wohlfahrt und die Erziehung der Gemeinde kümmert und die „Schiedsgerichtsbarkeit" ausübt, wenn es sich um nur Mitglieder der Khodja-Gemeinde handelt. Kleinere Gemeinden in den Kreisen haben ihre Kreisräte, die ihre Abgeordneten in den Obersten Provinzrat schicken, dem sie unterstehen. Jede kleine Gemeinde oder „Pfarrei" mit einem *djamā'at-khāna* oder Bethaus, das auch als Moschee benutzt wird, steht unter Aufsicht eines *mukhi*, einer Art religiösen Leiters, und eines *kamadiyā* (ausgesprochen: *kamriyā*), eines Rechnungsführers. Diese Würdenträger werden von den Gemeindemitgliedern gewählt und vorgeschlagen und schliesslich von den Kreisräten oder direkt von S.H. dem Agha Khān ernannt. Gemeindeschulen, Dharmsala's (*musāfir-khana*'s) und an grösseren Plätzen Klubs, Bibliotheken, Genossenschaftsbanken, Wohlfahrtseinrichtungen. Mütterheime, Vereine, religiöse Bruderschaften (*pandjabhai*'s) usw. unterstehen alle der Aufsicht des *mukhi* und *kamadiyā* des betr. Ortes. Der oberste Schirmherr all dieser Organisationen von grösserer oder geringerer Bedeutung ist S.H. der Agha Khān, dessen Anweisungen massgebend sind.

Früher hüteten die Khodjas genau so wie jede andere verfolgte kleinere Religionsgemeinschaft ihren Glauben und ihre religiöse Literatur als ein streng bewahrtes Geheimnis. Heute, wo sich die Zeiten geändert haben, hat man sich unter der aufgeklärten Leitung S.H. des Agha Khān in diesem Punkte umgestellt, und viele ihrer religiösen Werke in Gudjarātī und Sindhī sind gedruckt und werden an jeden verkauft. Fast jede Provinz hat ihre eigenen Zeitschriften; die grösste ist das Bombayer Wochenblatt „Ismaili" (in Gudjarātī mit einem englischen Teil). In Bombay erscheinen auch noch andere Blätter, wie „Ismaili Aftab", „Fidai" usw. (alle in Gudjarātī). In Ostafrika werden mehrere Zeitungen in englischer Sprache herausgegeben („Ismaili Voice" u.a.).

Aga Khan oder Agha Khān, d.i. Ākā Khān, ist eigentlich ein Titel, der gelegentlich von den ersten Kādjāren-Shāhen Persiens verschiedenen Adligen verliehen wurde. Die Persönlichkeit, die heute in der ganzen Welt unter diesem Namen bekannt ist, ist S.H. Sir Sultān Muḥammad, den die Nizārī-Ismā'īliten [s.d. Art. ISMĀ'ĪLIYA] in Indien, Persien, Zentralasien, Syrien usw. als ihren 48. Imām ansehen. Für seine Genealogie sei auf den Art. ISMĀ'ĪLIYA verwiesen. Der Titel wurde ursprünglich seinem Grossvater Ḥasan 'Alī Shāh, einem damals noch ganz jungen Manne, von Fath 'Alī Shāh Kādjār kurz vor dessen Tod im Jahre 1834 verliehen. Der Shāh gab auch eine seiner Töchter dem jungen Ākā Khān zur Frau und ernannte ihn zum Gouverneur der Provinz Kirmān. Unter dem Nachfolger Fath 'Alī's, dem schwachen Muḥammad Shāh, verlor der junge Ākā Khān durch Intrigen von seiten des berüchtigten Ministerpräsidenten Ḥādjdjī Ākā-sī sein Gouverneuramt. Er zog sich auf sein Gut in Maḥallāt nördlich von Iṣfahān zurück, aber sogar dort liessen ihn die Intrigen nicht in Ruhe. In dieser unsicheren Lage entschloss er sich, nach Mekka zu gehen. Sein Fortgehen wurde als Rebellion ausgelegt, und er musste seinen Weg durch ganz Persien bis Afghānistān erkämpfen, auf welche Weise er schliesslich im Jahre 1842 nach Indien, u.zw. nach Sindh kam. Nach vielem Umherziehen liess er sich endlich in Bombay nieder, wo er 1881 starb. Ihm folgte sein Sohn 'Alī Shāh und bei dessen Tode am 17. April 1885 dessen achtjähriger Sohn, der gegenwärtige Agha Khān Sultān Muḥammad (geboren am 2. Nov. 1877). Erzogen wurde er von seiner Mutter Lady 'Alī Shāh (Shams al-Mulūk Khānum, einer Enkelin Fath 'Alī Shāh Kādjār's). Im Jahre 1898 reiste er zum ersten Mal nach Europa. Nach seiner Rückkehr verbrachte er einige Zeit in Indien und Afrika, kam dann aber wieder nach Europa, wo er jetzt gewöhnlich wohnt und fast jeden Winter Indien besucht. Er hat zwei Söhne: 'Alī Shāh und Ṣadr al-Dīn.

Als markante Persönlichkeit und geschickter Politiker hat er in der politischen Welt eine Stellung erlangt, die ihm sehr wenige indische Fürsten streitig machen können. Seine grossen Verdienste um die Sache des Islām, die Britische Regierung und Indien bekunden seine zahlreichen Titel und Ehrenzeichen. Seine Politik in bezug auf seine Anhänger war immer sehr weitblickend und brachte ihnen fortschrittlichen Geist und Bildung, ein höheres Lebensniveau und Schaffenstrieb sowie ein besseres Einvernehmen mit ihren Nachbarn.

Agha Khān ist der Verfasser mehrerer Werke; am bekanntesten ist sein *India in Transition* (London 1918).

Literatur: Die amtlichen Veröffentlichungen sind gewöhnlich sehr unvollständig und ungenau, sobald sie die Khodjas betreffen. Verschiedene neuere Werke in Englisch oder Gudjarātī von indischen Verfassern sind alle entweder vom propagandistischen oder polemischen Standpunkt aus geschrieben und daher unzuverlässig. Berichte, Artikel und Bücher, die von Agha Khān und seinem Leben handeln oder sich irgendwie darauf beziehen, sind äusserst zahlreich, haben aber nur geringen Wert; denn anscheinend beruht keine einzige Veröffentlichung auf völlig korrektem und zuverlässigem Material, soweit die Geschichte der Sekte, deren Haupt er ist, und die Geschichte seiner Vorfahren oder die Natur und Organisation seiner Gemeinde berührt wird. Eine zufriedenstellende Biographie des Agha Khān ist noch ein Desiderat.

KHUBAIB B. 'ADĪ AL-AN̲ṢĀRĪ, einer der ersten Märtyrer des Islām. Die allen Versionen gemeinsamen Hauptzüge seiner Geschichte sind folgende: Nach der Schlacht bei Uḥud (über die Chronologie siehe unten) wird eine aus zehn Anhängern Muḥammad's bestehende Schar zwischen Mekka und 'Usfān von 100 bezw. 200 zu den Hudhail gehörigen Liḥyāniten ausspioniert und eingeschlossen. Das Haupt der Bedrängten, 'Āṣim b. Thābit al-Anṣārī (nach anderen ist al-Marthad der Führer), weigert sich mit stolzen Worten, sich zu ergeben. Mit sechs anderen findet er den Tod. Khubaib, Zaid b. al-Dathina und ein dritter ergeben sich; nachdem letzterer seiner Ungefügigkeit zum Opfer gefallen ist, werden die beiden ersten nach Mekka geführt und verkauft. Khubaib gerät in die Hände der Banu 'l-Ḥārith b. 'Āmir b. Nawfal b. 'Abd Manāf, die ihn nach Ablauf der heiligen Zeit aus dem Ḥaram nach al-Tan'īm führen, und, an einen Pfahl gebunden, durch Lanzenstiche (*ṣabr*[an]) töten, zur Rache für al-Ḥārith, den Khubaib in der Schlacht von Badr getötet hatte. Bevor er

Digitized by Birzeit University Library

gebunden wird, erbittet Khubaib sich die Frist zum Verrichten zweier Rak'a's, was eine *sunna* für Märtyrer wurde, dem letzten Gebet der christlichen Märtyrer vergleichbar. Khubaib soll am Pfahl zwei Verse rezitiert haben, des Inhaltes, dass er sich, als muslimischer Märtyrer, um die Behandlung seines Körpers nicht kümmere, da Allāh auch seinen zerrissenen Gliedmassen seinen Segen zu erteilen imstande sei. Ausser diesen Versen werden von ihm Ḳunūt-Formeln überliefert, in denen er Allāh zur Rache an seinen Feinden auffordete. Vor diesem Fluche des Sterbenden sollen die Anwesenden grosse Angst bekundet haben; es wird erzählt, dass Abū Sufyān den kleinen Mu'āwiya schnell zu Boden gedrückt habe, um ihn vor den Folgen der bösen Worte zu schützen; und Sa'īd b. 'Āmir soll noch lange Ohnmachtsanfälle gehabt haben, wenn er an die Szene dachte.

Eine Vergleichung der Berichte zeigt Unstimmigkeiten und idealisierende Züge. 'Āṣim betete vor seinem Tode zu Allāh, dass er seinem Gesandten in Madīna von dem Vorgang Nachricht erteilen möge, was auch geschah. Seine Leiche wurde von einem Bienenschwarm beschützt, so dass die Feinde ihr nichts anhaben konnten, und später von einer Regenflut weggeschwemmt. Nach al-Wāḳidī, S. 155 erhielt jedoch Muḥammad die Kunde des Ereignisses gleichzeitig mit derjenigen über Bi'r Ma'ūna; und nach Ibn Hishām, S. 641 war es nicht 'Āṣim, sondern Khubaib, der zu Allāh betete, dass dieser Muḥammad Nachricht geben möge. — Nach al-Zuhrī und 'Urwa (siehe die kurze Angabe des letzteren bei al-Wāḳidī, S. 156) werden die Zehn als eine *sariya* zum Ausspionieren der Mekkaner ausgeschickt; nach Ibn Hishām, S. 638, al-Wāḳidī, S. 157 und Ibn Sa'd, II/1, 39 f., III/11, 33 f. sind die Zehn Religionslehrer, die, auf dem Wege zu dem von ihnen zu unterrichtenden Stamme, von ihren Begleitern treulos den Feinden in die Hände gespielt werden. Dieser Bericht sieht der Einkleidung des Dramas von Bi'r Ma'ūna, das in dieselbe Zeit fällt, allzu ähnlich. Al-Wāḳidī teilt unter dem Jahre 6 d. H. mit, dass damals Khubaib noch von den Mekkanern gefangen gehalten wurde (S. 227). Nur soviel scheint chronologisch festzustehen, dass das Ereignis in die Zeit nach der Schlacht bei Uḥud fiel, da 'Āṣim dort mitfocht. In der offiziellen *sira* ist der Zwischenfall unter dem Namen Yawm al-Radjī' aufgenommen worden und zwar von Ibn Hishām im Jahre 3, von al-Wāḳidī im Jahre 4 d. H.

Die Figur des Protomartyrs Khubaib eignete sich besonders zu Ausschmückungen. Die Tochter al-Ḥārith's (nach anderen Māwiya's, eine Klientin des Hudjair b. Abī Ihāb), in deren Hause er gefangen gehalten wurde, beobachtete ihn einmal, wie er Trauben ass, obwohl dieselben sonst in Mekka nicht vorhanden gewesen sein sollen. — Als sein gewaltsamer Tod nahe war, erbat er sich ein Messer zum Rasieren der Schamhaare (wie das in solchen Fällen üblich war); die Frau schickte es ihm durch ihren kleinen Jungen, erschrak aber bei dem Gedanken an mögliche Rache; als Khubaib ihren Schrecken verspürte, beruhigte er sie mit der Versicherung, dass seinerseits eine solche Grausamkeit nicht zu befürchten sei. — Die oben erwähnten Verse, die er am Pfahl gesprochen haben soll, sind bei Ibn Hishām zu einem ganzen Gedicht angewachsen. Beim selben Autor auch die Trauergedichte über ihn, S. 644 ff. Wie seine Leiche den Ḳuraish entrissen und von der Erde verschlungen wurde, s. Ṭabarī, I, 1436 f. = *Iṣāba*, I, 862.

Literatur: al-Zuhrī's bezw. Abū Huraira's Tradition bei Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, II, 294 f., 310 f. und bei al-Bukhārī, *Diḥād*, B. 170; der Bericht des Ibn Isḥāḳ, S. 638 ff. geht auf 'Āṣim b. 'Umar b. Ḳatāda zurück; al-Wāḳidī, Übers. Wellhausen, S. 156 ff. (vgl. 226 f.), hat aus verschiedenen Quellen ein Ganzes hergestellt; Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaḳāt*, ed. Horovitz, II/1, 39 f.; ed. Sachau, III/11, 33 f.; al-Diyārbakrī, *Ta'rīkh al-khamīs*, Kairo 1203, I, 454 ff.; Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, I, 860 ff.; Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba*, II, 111 ff.; Caetani, *Annali dell' Islām*, Anno 4, § 7, 8; Anno 6, § 2; Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1431 ff., der die beiden Hauptberichte reproduziert; A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v.

(H. Lammens)

KHULṢ. [Siehe ṬALĀḲ].

KHURRAMĪYA, eine Sekte, deren Name durch Sam'ānī von dem persischen Wort *khurram* „angenehm" abgeleitet wird, weil sie alles Angenehme als gesetzmässig ansah. Aber wahrscheinlicher ist es, ihn von Khurram abzuleiten, einem Bezirk in Ardabīl, wo diese Sekte entstanden sein soll. Nach Mas'ūdī, *Murūdj*, VI, 186, wurden sie berühmt nach der Hinrichtung des Abū Muslim von Khurāsān im Jahre 136 (753/4), aber während einige leugneten, dass er tot sei, und seine Wiederkehr vorhersagten, „um die Gerechtigkeit in der Welt auszubreiten", unterstützten andere das Imāmat seiner Tochter Fāṭima, woher sie die Namen Muslimīya und Fāṭimīya erhielten. Einst zettelte Sanbādh eine Verschwörung in Khurāsān an, um für Abū Muslim Rache zu nehmen, aber sie wurde in siebzig Tagen unterdrückt. Dann hörte man von ihnen unter der Regierung des Ma'mūn, als der Khurramite Bābak sich gegen die islāmische Regierung erhob und sich in Badhdh (zuweilen im Dual Badhdhān), „einem Dorfe zwischen Ādharbāidjān und Arrān", verschanzte; er verteidigte sich von 201 bis 223, bis seine Festung durch Afshīn, einen Offizier Mu'taṣim's, eingenommen wurde; er selbst wurde gefangengenommen und nach Sāmarra geschickt, wo er zu Tode gemartert wurde, wobei er erstaunliche Tapferkeit zeigte (*Nishwār al-muḥāḍarat*, S. 57). Seine Tochter wurde in den Harem Mu'taṣim's gebracht (Yāḳūt, *Irshād al-arīb*, I, 369, ₁). Viele Gedichte von Abū Tammām und Buḥturī sind dem Lobe der Eroberer gewidmet, die der Sache des Islām gedient haben sollen. Zu Mas'ūdī's Zeit (332 = 943/4) waren Anhänger der Sekte in Raiy, Ispahān, Ādharbāidjān, Karadj, Burdj und Māsabadhān anzutreffen. Kurz bevor Mas'ūdī schrieb, wurden einige von ihnen besetzte Festungen von 'Alī b. Buwaihi (später 'Imād al-Dawla, 321 [933]; Miskawaihi, I, 278) gestürmt; vierzig Jahre später waren sie im Besitz von einigen Festungen in der Nähe von Tīz und Mukrān, die sie 'Ābid b. 'Alī, dem Vertreter 'Aḍud al-Dawla's, übergaben (*ebd.*, II, 321).

Die beste Darstellung ihrer Lehren scheint die von Muṭahhar b. Ṭāhir zu sein, der angibt, Mitglieder der Sekte in ihren Häusern zu Māsabadhān und Mihridjān-ḳadhak getroffen zu haben. Sie lautet folgendermassen (*Livre de la création*, ed. Huart, V, 30): „Sie sind in verschiedene Sekten und Klassen eingeteilt, aber alle stimmen in der „Rückkehr" (d. h. Seelenwanderung) überein,

Digitized by Birzeit University Library

indem sie behaupten, dass die Namen und Körper verändert werden. Sie behaupten, dass alle „Gesandten", obgleich ihre Bücher und religiösen Systeme verschieden sind, von einem Geiste inspiriert sind; dass die Offenbarung niemals aufhört. Nach ihrer Überzeugung ist jeder Anhänger einer Religion im Recht, solange er auf Belohnung hofft und Bestrafung fürchtet. Sie schmähen oder verletzen eine solche Person nicht, vorausgesetzt dass er ihre eigene Gemeinschaft nicht beleidigen und ihr System nicht angreifen will. Heftig bekämpfen sie das Blutvergiessen mit Ausnahme, wenn sie in offenem Aufruhr sind. Abū Muslim verehren sie sehr und verfluchen al-Manṣūr, weil er ihn hingerichtet hat. Häufig flehen sie um die göttliche Gunst für Mahdī b. Fīrūz, weil er ein Nachkomme von Abū Muslim's Tochter Fāṭima ist. Sie halten Imāme, an die sie sich in gesetzlichen Angelegenheiten halten, und Apostel, welche unter ihnen rundgehen und die sie mit dem persischen Namen *firishtah* (Engel) bezeichnen. Wein und geistige Getränke sind nach ihrer Meinung glückbringender als alle anderen Dinge. Die Grundlage ihres Systems ist Licht und Finsternis. Diejenigen, die wir in ihren Heimen in Māsabadhān und Mihrijān-kadhak angetroffen haben, waren äusserst peinlich in bezug auf Sauberkeit und Reinheit, und sehr darauf bedacht, die Gunst des Volkes durch freiwillige wohlwollende Handlungen zu gewinnen. Wir fanden, dass einige von ihnen den ausserehelichen Geschlechtsverkehr erlauben, wofern die Frauen einwilligen, und in der Tat ruft der von der Natur geforderte Genuss kein Unrecht hervor, dass irgend einem daraus entstehen kann".

Iṣṭakhrī (S. 203) spricht ähnlich über sie: „Sie haben in ihren Dörfern Moscheen und sie lesen den Ḳurʾān, nur wird behauptet, dass sie im geheimen keine Religion haben ausser der Gesetzlosigkeit (*ibāḥa*)". Wahrscheinlich unterschieden sie sich von den Sunniten in ihrer Lehre vom Imāmat, das nach ihrer Ansicht der Familie des Abū Muslim zukommt, während ihr Brauch eines zwanglosen Geschlechtsverkehrs (wenn wahr) der shiʿitischen *mutʿa* gleicht; ferner gleichen sie verschiedenen shiʿitischen Gruppen in dem Glauben an das Fortbleben des Abū Muslim und in der Annahme, dass seine Tochter seine Rechte erbte.

Da das Mitglied der Sekte, das die grösste Aufmerksamkeit auf sich zog, Bābak war, hätten wir einiges von seiner Lehre zu erfahren gehofft, und tatsächlich wird eine besondere Geschichte dieses Mannes von Wāḳid b. ʿAmr al-Tamīmī im *Fihrist* angeführt; es sind einige Erzählungen, die Flügel in *ZDMG*, XXIII, 351 ff. übersetzt hat. Dieser Schriftsteller stimmt mit Ṭabarī darin überein, dass er ihm einen Vorfahren namens Djāwīdān beilegt. ʿAbd al-Ḳāhir (*al-Fark bain al-firaḳ*, S. 252) behauptet, dass die Gefährten des Bābak zum Gründer der ihrer Religion einen in vorislāmischer Zeit lebenden Fürsten mit Namen Sharwīn machen, dessen Vater zu den Zandj gehörte, während seine Mutter die Tochter eines persischen Königs war. Das scheint eine andere Form einer von Ibn Isfandiyār (Übers. E. G. Browne, S. 237) erzählten Geschichte zu sein, nämlich dass ein Sharwīn aus dem Hause des Bāw (bei Ṭabarī, III, 1295 heisst er: Sharwīn b. Surkhāb b. Bāb) der erste war, der den Titel „König der Berge" annahm. Er fügt hinzu, dass sie auf ihren Bergen ein Fest haben, bei dem grosse Ausschweifung herrscht; aber trotz alledem halten sie anscheinend an den Zeremonien des Islām fest. Die Versuche, sie mit den alten persischen Mazdakiten in Verbindung zu bringen, sind wahrscheinlich ohne geschichtliche Grundlage.

KHUṬBA (A.), Predigt, Ansprache des Khaṭīb. Die Khuṭba hat einen festen Platz im islāmischen Kultus, nämlich im Freitagsgottesdienst, bei der Feier der beiden Feste und in Gottesdiensten, die bei besonderen Gelegenheiten abgehalten werden, wie bei einer Sonnenfinsternis oder bei grosser Trockenheit. Im Freitagsgottesdienst geht die Khuṭba der *ṣalāt* voraus, in allen anderen Gottesdiensten kommt die *ṣalāt* stets zuerst. Eine kurze Beschreibung der Regeln für die Khuṭba nach al-Shīrāzī (*Tanbīh*, ed. Juynboll, S. 40), einem der frühesten Shāfiʿiten, mag hier folgen:

a. Eine der Bedingungen für die Gültigkeit des Freitagsgottesdienstes ist die, dass zwei Predigten vorausgegangen sind. Die Bedingungen für die Gültigkeit dieser Predigten sind folgende: der *khaṭīb* muss im Zustand ritueller Reinheit sein; er muss vorschriftsmässig gekleidet sein; er muss die beiden Khuṭba's stehend sprechen und sich zwischen beiden setzen; die für eine gültige *djumʿa* erforderliche Anzahl Zuhörer muss anwesend sein.

Für die Predigt selbst sind obligatorisch: das *ḥamdala*, die *ṣalāt* über den Propheten, Ermahnungen zur Frömmigkeit in beiden Khuṭba's, ein Gebet (*duʿāʾ*) für die Gläubigen, Rezitation eines Ḳurʾān-Abschnittes in der ersten Khuṭba oder nach einigen Gelehrten in beiden. Es ist für den *khaṭīb* empfehlenswert (*sunna*), auf einer Kanzel oder einem erhöhten Platz zu stehen; die Zuhörer zu grüssen, wenn er sich an sie wendet; sich zu setzen, bis der *adhān* von dem *muʾadhdhin* ausgerufen ist; sich auf einen Bogen, ein Schwert oder einen Stab zu lehnen; sich direkt an seine Hörer zu wenden; für die Muslime zu beten (*duʿāʾ*); seine Khuṭba kurz zu halten.

b. Was die Khuṭba an Festtagen angeht, so sind die Bedingungen, sagt derselbe Autor (S. 42), die gleichen wie beim Freitagsgottesdienst, mit Ausnahme folgender Punkte: der *khaṭīb* muss die erste mit neun *takbīr*'s, die zweite mit sieben eröffnen. Am *ʿīd al-fiṭr* muss er seine Zuhörer in den Regeln für die *zakāt al-fiṭr*, am *ʿīd al-aḍḥā* in den Regeln für das Opfer an diesem Tage unterweisen. Es ist ihm erlaubt, die Predigt sitzend zu halten.

Hinsichtlich der Khuṭba beim Gottesdienst während einer Sonnenfinsternis bemerkt al-Shīrāzī (S. 43), dass der Prediger seine Zuhörer zur Furcht vor Allāh ermahnen muss; beim Gottesdienst zur Zeit grosser Trockenheit muss er Allāh um Verzeihung anrufen, bei Eröffnung der ersten Khuṭba neun Mal, bei Eröffnung der zweiten sieben Mal. Ferner muss er verschiedene Mal die *ṣalāt* über Muhammad ebenso wie das *istighfār* wiederholen, Sūra LXVI, 9 rezitieren, seine Hände erheben und Muhammad's *duʿāʾ* sprechen (die von al-Shīrāzī vollständig mitgeteilt wird). Ferner muss er sich in der Mitte der zweiten Khuṭba zur *ḳibla* wenden, seinen Mantel umdrehen, die rechte Seite nach links, die linke Seite nach rechts, das Obere nach unten, und er muss ihn so anbehalten, bis er alle seine Gewänder ablegt.

Diese Vorschriften geben Anlass zu folgenden Bemerkungen. C. H. Becker wies als erster auf die Beziehung hin zwischen der islāmischen Kanzel und dem Richtersitz im alten Arabien. Dies er-

Digitized by Birzeit University Library

klärt, warum der *khaṭīb* zwischen den beiden Khuṭba's sitzen muss. Es erklärt auch, warum er sich auf einen Stab, ein Schwert oder einen Bogen stützen muss; denn dies waren die Attribute des altarabischen Richters. Es ist nicht leicht, einzusehen, warum die Khuṭba dem Freitagsgottesdienst vorausgeht, während an den Festtagen und bei anderen besonderen Gelegenheiten die *ṣalāt* zuerst kommt. *Ḥadīth*e berichten, dass Marwān b. al-Ḥakam als erster diese Ordnung änderte, indem er an Festtagen die Khuṭba vor der Verrichtung der *ṣalāt* sprach (z. B. Bukhārī, *ʿīdain*, Bāb 6 und besonders die pathetische Schilderung bei Muslim, *ʿīdain*, Trad. 9).

Auch wird gesagt, Marwān sei der erste gewesen, der die Khuṭba an diesen Tagen auf einer Kanzel hielt, während nach alter Sitte der Gottesdienst ohne *minbar* oder *adhān* begangen wurde. Nach anderen Traditionariern (vgl. Muslim, *Imān*, Trad. 78, 79 und al-Nawawī's Kommentar dazu) war die Khuṭba vor der *ṣalāt* eine Einrichtung, die auf ʿUthmān oder sogar auf ʿUmar zurückging. Allgemein sind die Traditionarier aber der Ansicht, dass es eine Neuerung war infolge der allgemeinen Tendenz der Umaiyaden, die Interessen ihrer Dynastie mehr zu pflegen als die der Religion. Wenn diese Ansicht richtig ist, kann die Neuerung sowie auch das Halten der Khuṭba in sitzender Stellung als eine Bemühung angesehen werden, hinsichtlich des *minbar* und der Khuṭba auf die vorislāmischen richterlichen Gebräuche zurückzugehen.

Hinsichtlich des Gebetes für die Gläubigen (*duʿāʾ li 'l-muʾminīn*) sei bemerkt, dass es üblich war, in diesem Gebet vor der Freitags-Ṣalāt den regierenden Herrscher zu erwähnen. Die islāmische Geschichte weist eine Fülle von Beispielen auf für die Bedeutung, die dieser Sitte beigelegt wurde, namentlich in Zeiten politischer Unruhen; denn der in der *duʿāʾ* erwähnte Name verriet die politische Ansicht oder Stellung des Imām. Obwohl es nicht gesetzlich vorgeschrieben war, den Namen des Herrschers zu erwähnen, machte die Unterdrückung des Namens bei dieser Gelegenheit den *khaṭīb* bei der Partei des Herrschers verdächtig. In Ländern, wo Muslime unter nicht-islāmischer Herrschaft leben, vermag sogar ein Gebet für das weltliche Wohlergehen des Herrschers den *khaṭīb* bei seinen Mitmuslimen in Verdacht zu bringen (vgl. Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph*, S. 13 ff. = *Verspreide Geschriften*, II, 430 ff.; derselbe., *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het mohammedaansche recht*, in *Ind. Gids*, VI/1, 809 ff. = *Verspreide Geschriften*, II, 214 ff.). Die Sitte, den Herrscher im Gebet zu erwähnen, wird schon im V. Jahrh. vor Christus in den aramäischen Papyri von Elephantine erwähnt (Pap. I, Z. 26; vgl. auch Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, I, 286).

Verschiedene Eigentümlichkeiten der Khuṭba, die von den Rechtslehrern vorgeschrieben werden, begegnen uns auch im Ḥadīth. Die Khuṭba's Muḥammad's beginnen gewöhnlich mit der Formel *ammā baʿdu* (Bukhārī, *Diumʿa*, Bāb 29). Zusammen mit der *ḥamdala* (Muslim, *Diumʿa*, Trad. 44, 45) kommt die *shahāda* vor (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 302, 343: „Eine Khuṭba ohne die *shahāda* ist wie eine verstümmelte Hand"). In einer grossen Anzahl von Traditionen wird festgestellt, dass Muḥammad Stellen aus dem Kurʾān zu rezitieren pflegte (z. B. Muslim, *Diumʿa*, Trad. 49—52; Aḥmad b. Ḥanbal, V, 86 ff., 88, 93 usw.). Die Khuṭba muss kurz sein gemäss Muḥammad's Ausspruch: „Macht eure *ṣalāt* lang und eure Khuṭba kurz" (Muslim, *Diumʿa*, Trad. 47). Grade wie die *ṣalāt* muss die Khuṭba dem Zweck angepasst sein (*kaṣdan*; Muslim, *Diumʿa*, Trad. 41). Die Zuhörer müssen sich still und ruhig verhalten; wer zu seinem Nachbarn sagt: „Hör zu!", hat schon ein überflüssiges Wort gesprochen (Bukhārī, *Diumʿa*, Bāb 36). Dass der *khaṭīb* die beiden Khuṭba's stehend hält und sich zwischen beiden setzt, stützt sich auf Muḥammad's Beispiel (Bukhārī, *Diumʿa*, Bāb 27; Muslim, *Diumʿa*, Trad. 33—5; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 35, 91, 98). Während des *adhān* pflegte Muḥammad auf dem *minbar* zu sitzen; die *iḳāma* wurde gesprochen, wenn er herabgestiegen war (um die Khuṭba stehend zu halten); diese Gepflogenheit wurde von Abū Bakr und ʿUmar aufrechterhalten (Aḥmad b. Ḥanbal, III, 449 bis).

Weder der Ausdruck *khuṭba* noch das Verb *khaṭaba* in ihrer technischen Bedeutung kommen im Kurʾān vor. Selbst an der Stelle, welche die Ermahnung enthält, nicht um weltlichen Vorteiles willen den Freitagsgottesdienst zu versäumen, wird nur die *ṣalāt* erwähnt (Sūra LXII, 9—11). Es würde falsch sein, aus diesem Schweigen zu schliessen, dass die Khuṭba zu Muḥammad's Zeit noch kein wesentlicher Bestandteil des Gottesdienstes war. Dennoch ist es nicht wahrscheinlich, dass die verschiedenen Arten des Gottesdienstes von Anfang an genau geregelt waren. Im *ḥadīth* finden sich Beschreibungen, welche zeigen, dass Muḥammad's Khuṭba oft nicht viel zu tun hatte mit der regulären Predigt der späteren Zeit. Bei Abū Dāwūd, *Kitāb al-diyāt*, Bāb 13 heisst es: Muḥammad hatte den Abū Djahm b. Ḥudhaifa als *zakāt*-Erheber zum Stamme Laith gesandt. Als ein Mann wegen der Bezahlung der *zakāt* Schwierigkeiten machte, schlug ihn Abū Djahm auf den Kopf. Da gingen seine Stammgenossen nach Madīna und verlangten von Muḥammad Genugtuung. Nach einer Unterredung wurde ein Sühnegeld in einer bestimmten Höhe ausgemacht. Da sagte Muḥammad zu ihnen: Heute abend will ich eine Khuṭba halten und meinem Volk die Höhe, die ihr gebilligt habt, vorschlagen. Abends hielt Muḥammad seine Khuṭba: Diese Leute von den Laith sind zu mir gekommen, um Genugtuung zu fordern. Verschiedene Vorschläge nahmen sie nicht an, aber schliesslich haben sie diesem Betrag zugestimmt. Seid ihr damit einverstanden? Sie antworteten: Nein. Da zürnten die Muhādjirūn der Gesandtschaft der Laith, aber Muḥammad bewog sie, sie nicht zu belästigen. Schliesslich erhielten sie eine grössere Summe, nachdem Muḥammad in einer zweiten Khuṭba mit ihnen darüber ein Übereinkommen getroffen hatte. — Diese Art Khuṭba ist offensichtlich ein Beispiel für die Ansprachen der altarabischen Herrscher an ihr Volk und haben mit einer Predigt kaum etwas zu tun. Dennoch ist es nicht möglich, zwischen den Arten zu scheiden, wie aus den folgenden Traditionen hervorgeht. In einer Tradition von Abū Saʿīd al-Khudrī wird gesagt, dass Muḥammad an den Festtagen den Gottesdienst mit der *ṣalāt* zu eröffnen pflegte. Dann sprach er die Khuṭba „und seine Khuṭba bestand gewöhnlich in der Aufforderung, an einer Gesandtschaft oder Expedition teilzunehmen" (Aḥmad b. Ḥanbal, III, 56 ff.). Ein ähnlicher Bericht findet sich bei Muslim, *ʿīdain*, Trad. 9: „Wenn Muḥammad an Festtagen die *ṣalāt* mit dem *taslīm* geschlossen hatte, blieb er

Digitized by Birzeit University Library

stehen und wandte sich an die sitzenden Zuhörer; wenn er eine Mission zu senden hatte oder wenn er einige andere Anordnungen wünschte, gab er seine Befehle darüber; er pflegte auch zu sagen: Gebt Almosen, gebt Almosen, gebt Almosen; ... dann ging er fort. Dies blieb so bis Marwān usw.". Dies ist eine sehr einfache Beschreibung des Gottesdienstes und würde eine beträchtliche Stütze für die Ansicht sein, dass ein Gottesdienst mit einer festen Regel erst lange nach Muḥammad's Zeit entstand. Doch es darf nicht vergessen werden, dass die soeben wiedergegebene Beschreibung die Tendenz verrät, den einfachen Gottesdienst des Propheten dem von Marwān eingeführten hochfeierlichen Stil gegenüberzustellen; hatte Marwān doch sogar auf dem *muṣallā* ein *minbar* erbaut. Das folgende Beispiel bezieht sich auf die Freitags-Khuṭba: „Abū Rifā'a sagt: Ich redete den Propheten an, während er die Khuṭba hielt, und sagte: O Gesandter Gottes, ich bin ein Fremdling, welcher der Unterweisung über seine Religion bedarf, die er nicht versteht. Da brach der Gesandte Gottes seine Khuṭba ab und kam zu mir. Darauf wurde ein Stuhl gebracht (dessen Beine mir von Eisen zu sein schienen); der Gesandte Gottes setzte sich darauf und begann mich zu lehren, was Allāh ihn gelehrt hatte; dann beendete er seine Khuṭba" (Muslim, *Ḏjumʿa*, Trad. 60). Obwohl diese Tradition interessant erscheinen mag, verrät sie doch die Tendenz, das Nichtvorhandensein eines *minbar* zu betonen. Andere Traditionen dieser Art geben ein ebenso einfaches Bild vom Freitagsgottesdienst, z. B. jene bei Muslim, *Ḏjumʿa*, Trad. 54—59, welche Muḥammad schildert, wie er seine Khuṭba hält, als ein Mann eintritt. Muḥammad richtet sofort an ihn die Frage: Hast du die beiden *rakʿa*'s verrichtet? Offensichtlich liegt hierin die Tendenz, zu zeigen, dass Muḥammad so grossen Nachdruck auf die beiden nicht-obligatorischen *rakʿa*'s legte, dass er sich sogar in seiner Khuṭba unterbrach, um ihre Wichtigkeit zu betonen.

So ungewiss der Wert dieser Traditionen sein mag, scheint es nicht unangebracht anzunehmen, dass eine feste Gottesdienstordnung für den Freitag und die Festtage erst nach Muḥammad's Lebzeiten entstand. Diese Ordnung beruht auf drei Elementen: der altarabischen Khuṭba, Muḥammad's *sunna* und dem jüdischen und christlichen Vorbild.

In seiner Studie *Zur Geschichte des islämischen Kultus* hat C. H. Becker sich bemüht, einen engen Zusammenhang zwischen den Gottesdiensten am Freitag und an Festtagen einerseits und der Messe andererseits aufzuzeigen. Im wesentlichen ist seine Ansicht folgende: Die Kulthandlungen bis zur ersten Khuṭba einschliesslich entsprechen dem ersten Teil der Messe (Vormesse). Der *aḏān* (und teilweise auch die Khuṭba) ist ein Echo der Responsorien zwischen dem Diakon und dem zelebrierenden Priester. Die erste Khuṭba mit der Kurʾānrezitation entspricht der dann folgenden Schriftverlesung. Die zweite Khuṭba mit dem Gebet für die Gläubigen und der Nennung des Herrschers entspricht der christlichen Predigt mit dem allgemeinen Kirchengebet. Die *ṣalāt* entspricht dann dem eucharistischen Teil der Messe. Hinsichtlich der beiden Khuṭba's stellt Becker fest, dass dieser Dualismus für die Gesetzesgelehrten ein Gegenstand des *iḫtilāf* ist. Die beiden Khuṭba's sind ein notwendiger Bestandteil des Freitagsgottesdienstes und sind von da aus in das Festtagsritual eingedrungen.

Diese Ansicht wurde von Mittwoch bekämpft, der in der jüdischen Liturgie Züge fand, die dem *aḏān*, der *iḳāma* und der *ḥamdala* entsprechen; die Lesung aus der Thora setzt er der ersten Khuṭba und die Lesung aus den Propheten der zweiten Khuṭba gleich. Es ist vielleicht unmöglich, die Frage zu entscheiden; wahrscheinlich hat sowohl das Beispiel der jüdischen als auch das der christlichen Liturgie auf die endgültige Gestaltung des islämischen Gottesdienstes einen Einfluss ausgeübt.

Anstatt einer noch nicht geschriebenen Geschichte der islämischen Khuṭba mögen hier nur ein paar Bemerkungen folgen. Muḥammad's erste und zweite Khuṭba finden sich bei Ibn Hishām, *Sīra* (ed. Wüstenfeld, S. 340). Ich gebe hier eine Übersetzung, nicht etwa weil sie als echt anzusehen sind, sondern als ein Standardbeispiel. „Der Gesandte Gottes pries Gott und sagte: *Ammā baʿdu*, O Volk, sorge für dich (durch gute Werke), nimm die Unterweisung an. Bei Allāh, einer von euch wird vom Blitz getroffen, und er wird sein Vieh ohne Hirten lassen. Dann wird sein Herr zu ihm sagen, und er spricht ohne Dolmetscher und ohne Schleier: Ist nicht mein Gesandter zu dir gekommen? Er predigte dir, und ich gab dir Geld und gab dir Überfluss. Wie hast du für dich selbst gesorgt? Dann wird er nach rechts und nach links schauen, ohne etwas wahrzunehmen (was ihm helfen könnte); dann wird er vor sich sehen, aber ausser der Hölle nichts wahrnehmen. Darum, wer auch immer der Hölle entrinnen kann, wäre es auch nur wegen eines bisschens von einer Dattel (als Almosen gegeben), so sollte er es tun, oder wegen eines guten Wortes, wenn er keine Dattel besitzen sollte. Denn gute Werke werden zehn-, ja sogar hundertfach belohnt. Der Friede und Gottes Gnade und Segen sei über euch".

Muḥammad's letzte Predigt wird mitgeteilt bei Bukhārī, *Ḏjumʿa*, Bāb 29; seine Bewegung, wenn er predigte, wird beschrieben bei Muslim, *Ḏjumʿa*, Trad. 43. Eine genaue Beschreibung des Freitagsrituals mit einer Übersetzung von zwei Khuṭba's findet sich in Lane, *Sitten u. Gebräuche der heutigen Egypter*, Übers. Zenker, I, 77 ff.

Eine Sammlung der dem ʿAlī zugeschriebenen Predigten befindet sich in der Preuss. Staatsbibliothek; unter diesen findet sich eine Khuṭba ohne den Buchstaben *alif*.

Als der Dienst des *ḫaṭīb* ein regelrechtes Amt wurde, wurde die Khuṭba für den *ḫaṭīb*, was eine geschriebene Urkunde für den berufsmässigen Schreiber ist. Der eine entfaltete seine Kunst in verzierten Initialen, der andere in gereimter Prosa. Predigt-Sammlungen sind oft dem Kalender folgend angelegt worden, z. B. vier Predigten für jeden Monat und dazu solche für die Festtage, den Geburtstag des Propheten und seine Himmelfahrt; vgl. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Hss.*, III, 437.

Es ist üblich, die Khuṭba auf Arabisch zu halten. In der Türkei hat man sich nicht immer an diese Regel gehalten, und nach der grossen Reform ist die Predigt auf Türkisch Regel geworden.

Literatur: Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Moh. Wet*, Leiden 1925, S. 71 ff., 109 ff.; Shaikh Niẓām, *al-Fatāwī al-ʿĀlamgīriya*, Kalkutta 1828, I, 205 ff., 210 ff., 214 ff.; al-Muḥaḳḳik Abu 'l-Ḳāsim al-Hilli, *Kitāb sharāʾiʿ*

Digitized by Birzeit University Library

al-islām, Kalkutta 1893, I, 44, 48; C. H. Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islam*, in *Nöldeke-Festschrift*, Giessen 1906, S. 331 ff. (= *Islamstudien*, Leipzig 1924, I, 450 ff.); ders., *Zur Geschichte des islamischen Kultus*, in *Isl.*, III, 374 ff. (= *Islamstudien*, I, 472 ff.); E. Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*, in *Abh. Pr. Ak. Wiss.*, 1913, No. 2; Brockelmann, *GAL*, I, 92.

ḲIBLA, die Richtung nach Mekka (bzw. nach der Kaʿba oder der Stelle zwischen der Wasserrinne [*mīzāb*] und der westlichen Ecke), die während der *ṣalāt* innezuhalten ist.

Von altersher war die Richtung bei Gebet und Gottesdienst unter den semitischen Völkern keine Sache der Willkür. Schon 1. Kön. VIII, 44 wird darauf angespielt, und von Daniel wird mitgeteilt (Dan. VI, 11), dass er täglich dreimal das Gebet in der Richtung nach Jerusalem (das bis heute die jüdische Ḳibla geblieben ist) verrichtete. Wie aus den Namen der Himmelsgegenden hervorgeht, war das ganze Leben der semitischen Völker nach Osten gerichtet. Die Essener beteten daher in der Richtung der aufgehenden Sonne, wie auch die syrischen Christen sich beim Gebet nach Osten wendeten (*Ancient Syriac Documents*, ed. Cureton, S. 24, 60; *Acta martyrum occid.*, ed. Assemani, II, 125). Man darf daher wohl in Übereinstimmung mit der Tradition annehmen, dass Muḥammad zugleich mit der *ṣalāt* auch eine Ḳibla einsetzte. Sicher ist, dass in der ersten Zeit nach der Hidjra die Richtung der Juden auch von den Muslims befolgt wurde. Die Tradition setzt die Änderung der Ḳibla auf 16 oder 17 Monate nach der Hidjra, d. h. im Radjab oder Shaʿbān des Jahre 2 an. Wahrscheinlich mit Recht. In diese Zeit fällt nämlich die wichtige Änderung in Muḥammad's Haltung dem Judentum gegenüber. Enttäuscht durch den geringen Erfolg seiner Predigt unter den Juden Yathrib's, fing er an, sich der altarabischen Tradition mehr zuzuwenden unter Berufung auf die Religion Ibrāhīm's, die Grundlage aller monotheistischen Religionen. Die Kaʿba wurde als religiöses Zentrum hervorgehoben und über den Ḥadīdj als über einen muslimischen Ritus gesprochen. Zu gleicher Zeit wurde mit dem Aufräumen der jüdischen Stämme Yathrib's ein Anfang gemacht. Die Änderung der Ḳibla ist in der Reihe dieser Ereignisse und Gedanken ein nicht unwichtiges Faktum. Auf diese beziehen sich die Kur'ānverse II, 136 ff.: „Es werden die Toren unter den Leuten sagen: Was hat sie dazu gebracht, ihre frühere Ḳibla aufzugeben? Sage: Allāh gehört Ost und West, er leitet, wen er will, zu dem rechten Wege. So haben wir euch gemacht zu einer mittleren Gemeinde, damit ihr Zeugen seid für die Menschen, während der Gesandte Zeuge ist für euch. Wir haben deine frühere Ḳibla nur dazu eingesetzt, um denjenigen, der dem Gesandten folgt, zu unterscheiden von dem, der sich auf seinen Fersen abwendet; wahrlich, dies ist eine schwere Sünde, von welcher frei ist, wer von Allāh geleitet wird; aber Allāh will euren Glauben nicht verloren gehen lassen, denn er ist den Menschen freundlich und gnädig. Wir sehen, wie dein Antlitz sich nach allen Himmelsgegenden wendet; so werden wir dich dann richten nach einer dir gefälligen Ḳibla. Wende denn dein Antlitz nach dem heiligen *masdjid*; wendet euer Antlitz zu ihm, wo immer ihr seid. Was für Zeichen du den Leuten der Schrift immer bringen solltest, sie werden deiner Ḳibla nicht folgen" usw.

Die Bedeutung, die Muḥammad selber der Änderung beilegte, geht aus diesen Worten deutlich hervor. Man braucht nicht mit der Tradition anzunehmen, dass sie durch spöttische Bemerkungen der Juden über Muḥammad's Abhängigkeit von ihren Religionsvorschriften hervorgerufen wurde (so Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1280). In anderen Traditionen wird die neue Ḳibla als diejenige Ibrāhīm's dargestellt (Ṭabarī, *Tafsīr*, I, 378; II, 13). Hier schimmert der wahre Sachverhalt, nämlich der Zusammenhang mit der neuen religiös-politischen Haltung Muḥammad's, noch durch. Nach einer Überlieferung (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 32; *Tafsīr*, Sūra II, B. 14) wurde die Offenbarung der oben erwähnten Kur'ānverse den Gläubigen bei der Morgen-ṣalāt in Ḳubāʾ mitgeteilt; nach einer anderen Nachricht hatte Muḥammad mit einem Teil der Gemeinde zwei Rakʿa's von der Ẓuhr-Ṣalāt in einer Moschee der Banū Salima verrichtet, als er sich umwendete in die Richtung nach Mekka (Baiḍāwī, ad Sūra II, 139). Die Moschee erhielt den Namen *masdjid al-ḳiblatain* „die Moschee der zwei Ḳibla's".

Kann es also als feststehend angesehen werden, dass Muḥammad und seine Gemeinde sich während der ersten Zeit nach der Hidjra bei der Ṣalāt nach Jerusalem richteten, dann bleibt noch die Frage, welche seine Ḳibla vor der Hidjra war. In der Tradition finden sich zwei Antworten auf diese Frage; eine dritte ist auf harmonistische Weise aus den beiden anderen abgeleitet. Nach der einen hielt Muḥammad in Mekka die Ḳibla nach der Kaʿba inne (Ṭabarī, *Tafsīr*, II, 4; Baiḍāwī ad Sūra II, 138); nach der anderen war die Ḳibla von altersher Jerusalem (Ṭabarī, *Tafsīr*, II, 3, 8; ed. de Goeje, I, 1280; Balādhurī, *Futūḥ*, S. 2); nach der dritten (Ibn Hishām, S. 190, 228) sorgte Muḥammad in Mekka dafür, dass er bei der Ṣalāt die Kaʿba und Jerusalem in einer geraden Linie vor sich hatte. Die erste Meinung steht offensichtlich unter dem Einfluss der Theorie von der „Religion Ibrāhīm's", wie denn auch al-Tibrīzī den ʿAbd al-Muṭṭalib schon wissen lässt, dass Ibrāhīm die Kaʿba als Ḳibla eingesetzt hat (*Ḥamāsa*, I, 125). Wenn die zweite Meinung nicht auf historischer Grundlage beruhte, versteht man nicht recht, wie sie entstehen konnte, denn die Tradition erkennt Muḥammad's Abhängigkeit von der jüdischen Praxis nicht gerne an. Diese Meinung ist mir daher die wahrscheinlichste. Weiter wird es als eine ihn auszeichnende Eigentümlichkeit des Barāʾ b. Maʿrūr erwähnt, dass er sogar in der Zeit vor der Hidjra der Kaʿba seinen Rücken nicht zuwenden wollte (Ibn Hishām, S. 294); diese Tradition würde ihre Pointe verlieren, wenn die alte Ḳibla die nach der Kaʿba gewesen wäre. Neben diesen traditionellen Ansichten sind in den letzten Jahren noch andere aufgekommen. Nach Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Uppsala und Stockholm 1926), S. 4 (vgl. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, S. 216 ff.) war die ursprüngliche Ḳibla diejenige nach Osten; Andrae stützt sich bei dieser Meinung nicht auf Traditionsmaterial, sondern auf die allgemeine Übereinstimmung zwischen altislāmischen und christlichen Religionsbräuchen. Schwally hat sich dahin geäussert, dass die jerusalemische Ḳibla zwar in Mekka eingeführt sei, jedoch nicht als eine spezifisch jüdische, vielleicht als eine judenchristliche Einrichtung (*Geschichte des Qorāns*, I, 175, Anm. k).

Digitized by Birzeit University Library

Die Ḳibla wurde bezw. wird nicht ausschliesslich bei der *ṣalāt*, und zwar mit den Fusssptzen (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 28; *Adhān*, B. 131; Nasā'ī, *Sahw*, B. 25; *Taṭbīḳ*, B. 96) angenommen, sondern auch beim *dhkā* (Bukhārī, *Daʿawāt*, B. 24), beim *ṣḥlāl* oder *iḥrām* (Bukhārī, *Ḥadīdh*, B. 29) und nach dem Steinwerfen bei der mittleren *djamra* (Bukhārī, *Ḥadjdj*, B. 140—142); der Kopf des zu schlachtenden Opfertiers wird nach der Ḳibla gerichtet, und der Tote im Grabe wird wird mit dem Angesicht nach Mekka gelegt (Lane, *Manners and Customs*, Paisley und London 1899; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschr.*, IV/1, 243; V, 409).

Im Ḥadīth wird es verboten, sich beim Verrichten seines Bedürfnisses nach Mekka zu wenden (Bukhārī, *Wuḍūʾ*, B. 11; Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 61; Nasā'ī, *Ṭahāra*, B. 18—20). Über die Frage, ob man sich bei dieser Verrichtung mit dem Rücken nach Mekka und folglich in gewissen Teilen von Arabien mit dem Gesicht nach Jerusalem wenden darf, herrscht keine Einstimmigkeit (vgl. Bukhārī, *Wuḍūʾ*, B. 14; *Khums*, B. 4; *Ṣalāt*, B. 29; Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 59, 61 f.; Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, B. 4). Auch soll man nicht ausspucken in der Richtung nach Mekka (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 33).

Das Befolgen der Ḳibla wird in alten Traditionen zusammen mit dem Verrichten der *ṣalāt* und dem rituellen Schlachten als ein Kriterium des Muslims erwähnt: Es sagte der Gesandte Allāh's: „Mir ist der Befehl gegeben, die Leute zu bekriegen, bis sie sagen: ‚Es gibt keinen Gott ausser Allāh'; wenn sie diese Worte sagen, unsere *ṣalāt* verrichten und auf unsere Weise schlachten, ist ihr Blut und Eigentum für uns unverletzbar" usw. (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 28; vgl. *Adhān*, B. 12). Eine der Bezeichnungen der orthodoxen Gemeinde ist denn auch: *ahl al-ḳibla wa'l-djamāʿa*.

In vielen Ländern des Islām ist das Wort die Bezeichnung einer Himmelsrichtung geworden, je nach der Richtung, in welcher Mekka liegt; so bedeutet Ḳibla (*ibla* gesprochen) in Ägypten und Palästina Süden, im Maghrib Osten usw.

In Moscheen wird die Richtung der *ṣalāt* durch den *miḥrāb* [s. d.] angezeigt; im klassischen *ḥadīth* kommt dies Wort noch nicht vor, vielmehr gebraucht man Ḳibla zur Bezeichnung der Moscheemauer, nach welcher man sich richtet. Bei der *ṣalāt* ausserhalb einer Moschee wird die Richtung durch eine *sutra* [s. d.] bezeichnet. In Ägypten bedient man sich für die Bestimmung der Ḳibla kleiner, eigens dazu angefertigter Kompasse (Lane, *a. a. O.*, S. 228). — Es ist zu bemerken, dass viele Moscheen nicht genau, sondern nur annäherungsweise (nach der *dhka*) gerichtet sind. Es kommt vor, dass man diesem Fehler später durch das Zeichnen von Linien oder durch das Spannen von Seilen abzuhelfen versucht hat. Dies ist z. B. bei vielen Moscheen in Niederländisch-Indien der Fall, wo die Gläubigen sich bei der *ṣalāt* denn auch nicht nach dem *miḥrāb*, sondern nach den Hilfskennzeichen richten. [Mündliche Mitteilung des Herrn Prof. Snouck Hurgronje].

Die gesetzlichen Bestimmungen bezüglich der Ḳibla werden hier nur ganz kurz, und zwar im Sinne der shāfi'itischen Schule nach al-Shīrāzī's *Kitāb al-tanbīh*, ed. Juynboll, S. 20, zusammengefasst. Das Annehmen der Ḳibla ist eine notwendige Bedingung für die Gültigkeit der *ṣalāt*. Nur bei grosser Gefahr und bei der freiwilligen *ṣalāt* auf Reisen darf sie vernachlässigt werden. Geht man aber zu Fuss oder kann man das Reittier richten, so soll sie beim *iḥrām*, *rukūʿ* und *sudjūd* innegehalten werden. Man richtet sich genau nach der Kaʿba und zwar derjenige, der in ihrer Nähe ist, mit Sicherheit, derjenige, der von ihr entfernt ist, vermutungsweise; nach anderen ist im letzteren Fall nur die allgemeine Richtung (*dja'iha*) obligatorisch. Ausserhalb Mekka's richtet man sich in der Moschee nach dem *miḥrāb*; ausserhalb der Moschee nach der Angabe zuverlässiger Leute; nur wer in einer verlassenen Gegend ist, darf auf Grund von Kennzeichen die Richtung bestimmen. Für Details der Gesetzesbestimmungen s. die *Literatur*.

Literatur: Die Ḳurʾānkommentare zu Sūra II, 136 ff.; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908, S. 108—110, 133—135; Caetani, *Annali dell' Islām*, III, Register; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet*, Leiden 1925, S. 67, Anm. 5; al-Nawawī, *Minhādj al-ṭālibīn*, ed. van den Berg, I, 69—73; *al-Fatāwā al-ʿālamgīriya*, Kalkutta 1828, I, 86—89; al-Muḥakkik Abu 'l-Ḳāsim, *Sharāʾiʿ al-islām*, Kalkutta 1255, S. 28—30 (Übers. Querry, *Droit Musulman*, Paris 1871, I, 56 ff.); al-Khalīl, Mukhtaṣar, Paris 1900, S. 16 f.

ḲIRĀʾA, Art und Weise der Rezitation, Punktation und Vokalisation des Ḳurʾāntextes. Al-Suyūṭī hat nach Ibn al-Djazarī die *variae lectiones* des Ḳurʾān in drei Klassen eingeteilt: 1. Die authentischen angenommenen Ḳirāʾa, die für sich haben den *idjmāʿ al-ṣaḥāba* und das *tawātur*, d. h. die sieben kanonischen Lesarten des ʿuthmānischen Textes, nämlich die des Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ, Ḥamza, ʿĀṣim, Ibn ʿĀmir, Ibn Kathīr, Nāfiʿ und al-Kisāʾī, so wie sie Ibn Mudjāhid (gest. 324/936) herausgegeben hat, die *al-ḳirāʾāt al-sabʿa*; manchmal rechnet man Yaʿḳūb, Khalaf und Abū ʿUbaid noch hinzu, um die Zahl zehn zu erreichen. 2. Die authentischen *ḳirāʾa shādhdha*, die nur den *idjmāʿ* für sich haben, ohne das *tawātur*; dies sind die *maṣḥaf* des Ibn Masʿūd und des Ubaiy. Seit der Verurteilung des Ibn Shannabūdh im Jahre 323 (935) ist es verboten, sie zu benutzen. 3. Die *ḳirāʾa shādhdha*, die lediglich Neuerungen sind, grammatische Verbesserungen von Kritikern wie Khalaf, Abū ʿUbaid und Ibn Saʿdān; diese nahmen das Recht des *ikhtiyār* für sich in Anspruch, ein anti-traditionalistischer Anspruch, der seit 322 (934) verworfen war (die verworfene Ḳirāʾa des Ibn Muḳsim al-ʿAṭṭār).

Literatur: Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, passim; Suyūṭī, *Itḳān*, Kairo 1278, I, 96; ʿAbd al-Masīḥ al-Kindī, *Risāla*, S. 79—83; Yāḳūt, al-Masīḥ al-Kindī, *Risāla*, S. 79—83; Yāḳūt, *Irshād*, ed. Margoliouth, VI, 300 f., 499 f.; A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qurʾān* (Leiden 1937).

ḲIRĀN. [Siehe IḤRĀM].

ḲIṢĀṢ (A.), synonym mit *ḳawad*, Wiedervergeltung, sowohl für Tötung (*ḳiṣāṣ fi 'l-nafs*, Blutrache) wie für nicht tödliche Verwundungen (*ḳiṣāṣ fi-mā dūn al-nafs*).

1. Die Blutrache des arabischen Heidentums, bei der im Gegensatz zur schrankenlosen Blutfehde die genaue Wiedervergeltung, wenn auch nicht stets an der Person des Täters selbst, das Wesentliche bildet, wird im Ḳurʾān mit der selbstverständlichen Einschränkung, dass nur der Täter selbst getötet werden dürfe, als göttliche Anordnung vorausgesetzt: Sūra XVII, 33; XXV, 68; VI, 151 (vgl. ḲATL, I, 1; schon XVII, 33 wird dem Blut-

Digitized by Birzeit University Library

rächer verboten, einen andern als den Schuldigen zu töten); II, 178 f. (vor dem Ramaḍān des Jahres 2): „Ihr, die ihr gläubig seid, euch ist der Ḳiṣāṣ für die Getöteten vorgeschrieben, der Freie für den Freien, der Sklave für den Sklaven, die Frau für die Frau, wenn aber jemand von seinem Bruder etwas verziehen wird, so fordere dieser in Güte und bezahle jener ihm nach bestem Können. Das ist eine Erleichterung und Gnade von euerm Herrn .... (179) Ihr habt im Ḳiṣāṣ das Leben" (die Stelle besagt, dass ein freier Mann nur für einen Freien, für einen Sklaven nur ein Sklave und für eine Frau nur eine Frau [es darf gefolgert werden: auch ein Sklave oder eine Frau für einen Freien] getötet werden dürfe, und dass in allen andern Fällen die Zahlung des Sühnegeldes (der *diya*) einzutreten habe. Die Behandlung des Freien im Verhältnis zum Sklaven versteht sich nach altarabischen Anschauungen von selbst, aber die der Frau, die von jenen aus nicht ganz zu erklären ist, stellt eine neue Regelung dar. Die Erklärer hatten Mühe, die Stelle mit der späteren Entwicklung in Einklang zu bringen; nur eine später vollständig aufgegebene Erklärung fasst den Vers ganz richtig auf, lässt ihn aber durch V, 45 aufgehoben sein); V, 45 (nach den ersten Zusammenstössen mit den medīnischen Juden, aber noch vor dem Ausbruch offenen Kampfes): „Und wir haben ihnen (den Juden) in ihr (der Torah) vorgeschrieben: Leben für Leben, Auge für Auge, Nase für Nase, Ohr für Ohr, Zahn für Zahn und für Verwundungen Ḳiṣāṣ; wer aber darauf verzichtet, für den (d. h. dessen Sünden) ist es eine Sühne". In den Jahren 3—5 kam dann mit IV, 92 f. die Unterscheidung zwischen vorsätzlicher und versehentlicher Tötung auf [vgl. ḲATL, I, 1]: bei dieser ist die Anwendung des Ḳiṣāṣ ausgeschlossen.

2. Hierzu stimmen die aus den Berichten über das Leben des Propheten gewonnenen Tatsachen. In der sog. Gemeindeordnung von Madīna, die der frühen medīnischen Zeit angehört, heisst es: wenn jemand einen Gläubigen mordet und überführt wird, so findet Talion statt, es sei denn, der Bluträcher des Getöteten gibt sich zufrieden; sämtliche Gläubigen müssen wider den Mörder stehen und dürfen nur gegen ihn Partei nehmen. Hier wird der Ḳiṣāṣ aus der Sphäre des Stammeslebens in die der religiös-politischen Gemeinschaft (*umma*) übertragen, wird aber noch als persönliche Rache anerkannt, wie auch in betreff der medīnischen Juden bestimmt wird, es solle niemand verhindert werden, eine Wunde zu rächen. Eine vom Standpunkt der *umma* aus folgerichtige Einschränkung des Ḳiṣāṣ liegt aber darin, dass dem Gläubigen verboten wird, einen Gläubigen wegen eines Ungläubigen zu töten. Zweimal, als Muslime Heiden, die aber zu Muḥammad im Vertragsverhältnis standen, ermordet hatten, liess er es zu keinem Ḳiṣāṣ kommen, „weil es Heiden waren", bezahlte aber das Sühnegeld selbst. Zweimal erzwang er aus politischen Gründen die Annahme von Sühnegeld, wo der Bluträcher zweifellos den Anspruch auf Ḳiṣāṣ hatte, verfluchte aber in einem Falle den Mörder. Nach der Eroberung von Mekka soll der Prophet den Grundsatz aufgestellt haben, dass jede aus der Zeit des Heidentums stammende auf einem Muslim lastende Blutschuld niederzuschlagen sei [vgl. ḲATL, I, 2]. Aber auch verschärfend griff Muḥammad in den Gang des Ḳiṣāṣ ein und liess den Mörder zweimal beim Vorliegen erschwerender Umstände hinrichten, ohne dem Bluträcher die Entscheidung für Ḳiṣāṣ oder Sühnegeld anheimzustellen; die Proskribierung und Hinrichtung von Mördern, die zugleich *murtadd*'s waren [vgl. ḲATL, II, 5], ist aber anders aufzufassen. Aus alledem ergibt sich, dass der Prophet die Ausführung des Ḳiṣāṣ überwachte.

3. Unter den Traditionen mag jene echt sein, dass Muḥammad einen Juden, der einer gläubigen *ḏāriya* (Sklavenmädchen) mit einem Steine den Kopf zerschmettert hatte, auf dieselbe Weise töten liess. Später, als man Sūra II, 178 (vgl. oben 1) umdeutete, hat man darin einen Beweis dafür sehen wollen, dass der Mann für die Frau zum Ḳiṣāṣ getötet würde. Jene kurʾānische Vorschrift ist schon sehr früh umgedeutet worden: zwar werden ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, al-Ḥasan al-Baṣrī, ʿAṭāʾ und ʿIkrima als Vertreter der Ansicht, dass der Mann für die Frau nicht getötet werden dürfe, angeführt, aber schon Saʿīd b. al-Musaiyib, al-Shaʿbī, Ibrāhīm al-Nakhaʿī und Katāda hatten die entgegengesetzte Meinung, und diese herrscht auch in den *maḏhab*'s ohne jeden Widerspruch; es ist bemerkenswert, dass sich Traditionen, in denen die unterlegene Auffassung zu Worte kommt, kaum nachweisen lassen. Über die Frage, ob der Ḳiṣāṣ für einen einzelnen an mehreren vollzogen werden könne, bestand alte Meinungsverschiedenheit, die Vertreter dieser Ansicht konnten keine eindeutige Tradition dafür beibringen und mussten sich daher auf eine Überlieferung berufen, die gar nicht das beweist, was sie soll, und konnten sonst nur noch (angebliche) Entscheidungen alter Autoritäten ins Feld führen. Auch die Frage, wie der Ḳiṣāṣ auszuführen sei, ist strittig; die Verfechter der Meinung, dass er auf dieselbe Weise zu erfolgen habe, wie die Tötung geschehen sei, berufen sich auf die soeben angedeutete Tradition, während jene, die in jedem Falle Enthauptung mit dem Schwert eintreten lassen, sich auf einen Ausspruch des Propheten stützen. Ferner gibt es darüber, ob jemand auf Grund der *ḳasāma* (vgl. unten 4) getötet werden könne, verschiedene Ansichten, und für beide werden alte Autoritäten namhaft gemacht; geschichtlich dürfte sein, dass Muḥammad in einem Blutprozess die *ḳasāma* zur Anwendung bringen wollte und, als es schliesslich nicht zu ihrer Leistung kam, selbst das Sühnegeld bezahlte; ausserdem heisst es (sicher unecht), dass er die *ḳasāma* bestätigt habe, wie sie zur Zeit des Heidentums bestand. In mehreren Traditionen wird die Vergebung dringend anbefohlen.

4. Der *ḳiṣāṣ fi 'l-nafs* nach dem System der *sharīʿa*. In den im Art. ḲATL, I, 5 und 6 bezeichneten Fällen von widerrechtlicher Tötung tritt der Ḳiṣāṣ ein, d. h. der nächste Verwandte des Getöteten, der in dieser Rolle *walī al-dam* (Bluträcher) heisst, hat das Recht, den Schuldigen zu töten, falls gewisse Bedingungen erfüllt sind. Diese Strafe trägt noch zum grossen Teil den Charakter der persönlichen Rache, und nur bisweilen tritt der Gesichtspunkt der Bestrafung durch die Obrigkeit von Rechts wegen hervor.

Zur Anwendbarkeit des Ḳiṣāṣ ist die Erfüllung folgender Bedingungen erforderlich: 1) das Leben des Getöteten muss durch die *sharīʿa* dauernd gesichert sein; das ist der Fall beim Muslim, *dhimmī* und *muʿāhad*, wenigstens solange sie sich im *dār al-islām* und *dār al-ṣulḥ* [vgl. diese Art.] befinden im Gegensatz zum *mustaʾmin*, *murtadd* und *ḥarbī*. Dieser Gesichtspunkt ist von dem der Widerrechtlichkeit der Tötung zu trennen, wenn-

Digitized by Birzeit University Library

gleich beide sich zum Teil decken: die Tötung eines *musta'min* ist widerrechtlich, aber es tritt doch kein Ḳiṣāṣ ein. 2) der Getötete darf kein Deszendent des Täters sein, auch nicht sein Sklave oder der seines Deszendenten; 3) ferner ist es selbstverständlich, dass der Täter bei Begehung der Tat volljährig und im Vollbesitz seiner Geisteskräfte gewesen sein muss; 4) weitere Bedingungen sind strittig (vgl. unten). — Die Annahme des Islām tilgt alle frühere Blutschuld, und an dem nach der Tat wahnsinnig gewordenen Täter darf der Ḳiṣāṣ nicht durchgeführt werden. Wenn von mehreren Tätern, die die Tötung gemeinsam vollbracht haben, einer aus einem dieser Gründe nicht getötet werden kann, verfällt der Ḳiṣāṣ auch bei den andern. Wenn der Mörder stirbt, bevor der Ḳiṣāṣ ausgeführt ist, erlischt jeder Anspruch des Bluträchers nach Abū Ḥanīfa und Mālik; nach al-Šāfi'ī und Ibn Ḥanbal kann das Sühnegeld gefordert werden.

Mālik, al-Šāfi'ī und Ibn Ḥanbal verlangen, um den Ḳiṣāṣ anwendbar werden zu lassen, ausser den genannten Bedingungen noch, dass der Getötete dem Täter hinsichtlich des Islām und der Freiheit mindestens gleichstehe, während die Ḥanafiten davon absehen. Nach Mālik kann der Täter ferner getötet werden, wenn er seinen Deszendenten vorsätzlich „abgeschlachtet" hat, und diese Ansicht wird auch in der šāfi'itischen Schule zugelassen. Mehrere werden nach Abū Ḥanīfa, Mālik und al-Šāfi'ī für den Mord an einer Person getötet, vorausgesetzt, der Anteil des Einzelnen war derartig, dass, wenn er allein gehandelt hätte, die Tat ebenfalls geschehen wäre. Es besteht Einstimmigkeit darüber, dass jemand, der mehrere getötet hat, dem Ḳiṣāṣ unterliegt; über die Frage, ob ausserdem noch Sühnegelder zu zahlen seien, gibt es verschiedene Ansichten.

Der Ḳiṣāṣ darf erst nach Erbringung eines vollgültigen Schuldbeweises zur Anwendung kommen; das Beweisverfahren in einem Blutprozess ist wesentlich dasselbe wie sonst; beim *ḳiṣāṣ fi 'l-nafs* gibt es aber ausserdem noch die altarabische Einrichtung der *ḳasāma* [vgl. KASAM], die der Islām hat weiterbestehen lassen (vgl. oben 3); nach Mālik, Ibn Ḥanbal und der früheren Ansicht al-Šāfi'ī's kann an dem Angeschuldigten, wenn die *ḳasāma* geleistet wird und die übrigen Bedingungen erfüllt sind, der Ḳiṣāṣ vollzogen werden (nach Mālik aber nur an einem), nach Abū Ḥanīfa und der späteren, in der Schule durchgedrungenen Ansicht al-Šāfi'ī's hat er nur das Sühnegeld zu zahlen.

Die Ausführung des Ḳiṣāṣ steht dem Bluträcher zu und geschieht nach Abū Ḥanīfa durch Enthaupten mit dem Schwert oder einem ähnlichen Instrument; nach Mālik und al-Šāfi'ī wird der Schuldige mit gewissen Einschränkungen ebenso getötet, wie er getötet hat; von Ibn Ḥanbal sind beide Ansichten überliefert.

Der Ḳiṣāṣ tritt im allgemeinen nur dann ein, wenn der nächste Verwandte (*walī*) des Getöteten, bzw. sein Eigentümer, falls es ein Sklave ist, es verlangt; sind mehrere (gleich nahe verwandte) Bluträcher vorhanden, so müssen alle dieses Verlangen äussern; verzichtet einer von ihnen auf den Ḳiṣāṣ, so gilt dieser Verzicht für alle. Es steht dem *walī*, gegebenenfalls auch dem Verwundeten, bevor er stirbt, frei, auf den Ḳiṣāṣ zu verzichten, und das wird ihm sogar dringend anempfohlen, sei es gegen Zahlung des Sühnegeldes oder gegen ein anderes Äquivalent oder unentgeltlich.

5. Der *ḳiṣāṣ fi-mā dūn al-nafs* nach dem System der Šarī'a. Wenn jemand einem andern vorsätzlich (mit *'amd*; vgl. KATL, I, 5) und widerrechtlich eine nicht tödliche Verletzung zugefügt hat, die dem Täter genau ebenso am eigenen Leibe beigebracht werden kann, unterliegt er dem Ḳiṣāṣ von seiten des Verwundeten (nur dass Mālik ihn durch einen Sachverständigen vornehmen lässt), wenn die Bedingungen, die bei dem *ḳiṣāṣ fi 'l-nafs* erforderlich sind, mit folgenden Modifikationen vorliegen: zwischen Mann und Frau und zwischen Sklaven wird der *ḳiṣāṣ fi-mā dūn al-nafs* nach Abū Ḥanīfa nicht ausgeführt, wohl aber nach Mālik, al-Šāfi'ī und Ibn Ḥanbal; ausserdem lassen Abū Ḥanīfa und Mālik zwischen Freien und Sklaven überhaupt keinen *ḳiṣāṣ fi-mā dūn al-nafs* zu; an mehreren wird dieser Ḳiṣāṣ für einen einzelnen zwar nach Mālik, al-Šāfi'ī und Ibn Ḥanbal vollzogen, nicht aber nach Abū Ḥanīfa. Die Bedingung der Widerrechtlichkeit ist nicht erfüllt, wenn jemand einen Angreifer auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Besitz der eigenen Person sowie des Nebenmenschen verwundet, falls seine Abwehr nur so möglich ist; namentlich wird gestattet, jemand, der ohne Erlaubnis in das Haus eines andern eindringt, in die Augen zu schlagen oder zu werfen.

6. Ist Wiedervergeltung unzulässig oder verzichtet der zum Ḳiṣāṣ Berechtigte freiwillig darauf, so kann dennoch Schadenersatz gefordert werden; bei einer widerrechtlichen Tötung ist das Sühnegeld (*diya*; vgl. den Art.) an den Nachlass des Getöteten zu zahlen, bei einer widerrechtlichen nicht tödlichen Verwundung je nach der Lage des Falles entweder die volle *diya* oder ein bestimmter Teil von ihr oder ein vom Gesetz bestimmter Betrag (*arsh*) oder ein vom Richter festzusetzender Prozentsatz der *diya* (die sog. *ḥukūma*) an den Verletzten: alles unter der Voraussetzung, dass der Getötete bzw. Verwundete frei ist; ist er Sklave, so ist sein Wert bzw. dessen Verminderung zu ersetzen. Ist der Attentäter ein Sklave, so hat der Eigentümer diese Beträge für ihn zu zahlen; er kann sich dem aber durch Abtretung des Sklaven entziehen.

7. Unter den šī'itischen Lehren, die wesentlich dasselbe Bild wie die sunnitischen bieten, sei nur erwähnt, dass nach den Zwölfer-Imāmiten falls ein Mann eine Frau getötet habe, der Ḳiṣāṣ ausgeführt werden kann, wenn der *walī* der Frau den Verwandten des Mannes den Unterschied zwischen den beiderseitigen Sühnegeldern bezahlt; ebenso wird nach einer vereinzelten Auffassung Sūra II, 178 erklärt; gleichwohl liegt hier kaum eine Nachwirkung der ḳur'ānischen Bestimmung über die Frau vor, da ähnliche Berechnungen auch in andern Fällen vorgenommen werden.

8. Die allgemeine Bemerkung im Art. KATL, II, 9 gilt auch für die Praxis des Ḳiṣāṣ. Selbst von den Genossen des Propheten werden Übertretungen der alten Vorschriften berichtet. Andererseits verdient als Fortleben alten Brauches Hervorhebung, dass noch im modernen Ägypten Todeshebung, dass noch im modernen Ägypten Todesurteile (für Mord verhängt von ausserhalb der Šarī'a stehenden Gerichtshöfen) vor ihrer Vollstreckung dem *muftī* vorgelegt werden, der nach nicht oder weniger formeller Prüfung erklärt, dass sie dem religiösen Gesetz entsprechen.

Literatur: Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, S. 186 ff.; Procksch, *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr*; *Zum ältesten Strafrecht*

Digitized by Birzeit University Library

der Kulturvölker, Fragen zur Rechtsvergleichung, gestellt von Th. Mommsen, Abschnitt V—VII; Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, S. 181 ff. — Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. — Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche wet* (3. Aufl.), S. 299 ff.

KISWA. [Siehe KAʿBA].

KITFĪR heisst in der islāmischen Legende der biblische Potiphar. Ḳiṭfīr statt Fiṭfīr ist ähnlich aus Potiphar entstellt wie Bilḳīs, Königin von Saba, aus Nikaulis (bei Josephus, *Ant.*, VIII, VI, 2, § 157) oder wie, ebenfalls in der Yūsuf-Legende, ʿAinam, Ḥainam aus Muppim, Huppim. Ḳiṭfīr ist dann weiter entstellt zu Iṭfīr (Ṭabarī, Thaʿlabī), dieses zu Iṭfīn (Maḳrīzī), an welches Potiphars Name Puṭīnun in *Genesis Rabba*, LXXXVI, nur zufällig anklingt, noch weiter verballhornt zu Ḳiṭṭīn (Ṭabarī, I, 377) oder gar zu Ḳiṭṭifīn (Ṭabarī, *Tafsīr*, XII, 96). Dagegen hat al-Kisāʾī ständig Ḳūṭifar (wohl Schreibfehler für Fūṭifar), in bewusster Anlehnung an Potiphar.

Im Ḳurʾān wird der Ägypter, der Joseph kauft, nicht benannt, sondern eben als Käufer bezeichnet (XII, 21), als Hausherr (XII, 23). Wenn er doch al-ʿAzīz heisst (XII, 30, 51), so ist dies als Nomen appellativum zu fassen, das dem Ḳurʾān geläufig ist und hier „Machthaber, Gewalthaber" bedeutet, — wie denn auch Yūsuf nach seinem Emporsteigen von seinen Brüdern als al-ʿAzīz angesprochen wird (XII, 78, 88). Yūsuf tritt nämlich an Ḳiṭfīr's Stelle als Schatzmeister Ägyptens, nach einigen noch zu Lebzeiten Ḳiṭfīr's durch dessen Absetzung, nach andern nach Ḳiṭfīr's Tod, wo er Amt und Weib von ihm erbt. Mit der Zeit wurde al-ʿAzīz zum Eigennamen; so berichtet Abu 'l-Fidāʾ (ed. Fleischer, S. 28): es kaufte ihn der Schatzmeister Ägyptens, sein Name war al-ʿAzīz. So heisst er in Firdawsī's Epos „Yūsuf und Zulaika", so in Shahin's Genesisbuch, das den Spuren Firdawsī's folgt (Bacher, *Zwei jüdisch-persische Dichter, Schahin und Imrāni*, S. 120 f.), so in der Legende der Moriskos (Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze*, S. 574 f.). Die nach-ḳurʾānische Legende kennt auch Ḳiṭfīr's Vater Rūhaib, Rahīb (Thaʿlabī), stellt Ḳiṭfīr in günstiges Licht, zählt — nebst Jethro's Tochter, die Moses einlädt und nebst Abū Bakr, der grossmütigerweise ʿUmar zum Nachfolger bestimmt — Ḳiṭfīr zu den drei *afras*, den ritterlichst edelst Handelnden.

Literatur: Ṭabarī, Ausg. de Goeje, I, 378, 381, 382, 391, 392; die Kommentaren zur zwölften Sūra; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*. Cairo, S. 74, 75, 76, 80; al-Kisāʾī, Ausg. Eisenberg, S. 161, 162, 164, 168.

KITMĀN. [Siehe TAḲIYA].

ḲIṬMĪR, der Name des Hundes, der sich in Begleitung der Siebenschläfer (siehe AṢḤĀB AL-ḲAHF) befand. Dieser Name geht nicht zurück auf den Ḳurʾān-Text selber, denn das dort einmal sich findende Wort *ḳiṭmīr* bezeichnet vielmehr das Häutchen (*liṭāf*) des Dattelkerns (Sūra XXXV, 14; vgl. Baiḍāwī zur Stelle). *Ḳiṭmīr* als Name des Hundes geht zurück auf eine Tradition des Ibn ʿAbbās; daneben werden noch verschiedene andere Namen überliefert, von denen einige ihm mehr oder weniger ähnlich sind (*Ḳiṭmār, Ḳanṭūr, Ḳatmūn, Ḥamrān, Nasit*, u. a.). Die Überlieferung kommt wahrscheinlich aus derselben Quelle wie die anderen Griechisch-anklingenden Namen der Siebenschläfer. Der Hund Ḳiṭmīr hat sich grosse Bedeutung erworben in den volkstümlichen Vorstellungen verschiedener muḥammedanischer Völker. So soll man in Persien, wenn man sich vor einem Hund fürchtet, Sura XVIII, 17 hersagen: „Ihr Hund streckte seine Pfoten auf der Schwelle" (Massé, *Croyances et Coutumes Persanes*, Paris 1938, S. 205). Der Name *Ḳiṭmīr* bewirkt auch eine *baraka* oder magische Beschützung. Deshalb schreiben die Tataren Russlands und die kaukasischen Muḥammedaner auf einem Brief, den sie vor Verlust schützen wollen: *Ḳiṭmīr*, was soviel bedeutet wie „eingeschrieben" (vgl. Weyh in *ZDMG*, LXV, S. 289). Derselbe Brauch findet sich in Niederländisch-Indien.

Literatur: al-Thaʿlabī, *ʿArāʾis*, Kairo 1282, S. 462; al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, ed. Eisenberg; al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, Kairo 1275 s. v. *Kalb*, S. 320.

AL-ḲIYĀMA (A.), das Aufstehen (der Menschen bei der Auferstehung), und *al-saʿa*, „die Stunde" (oder Tag des Gerichts), fallen beide für die Theologen unter den allgemeinen Begriff *al-maʿād*, „die Rückkehr", d. h. die Rückkehr zum Leben nach dem Tode; für die Theologen gehören sie zu den *al-samʿiyāt*, Dinge, welche zur ḳurʾānischen und zur Traditionstheologie gehören (al-Ījī, *Mawāḳif*, Būlāḳ 1266, S. 544 ff.).

Schematische Darstellung der Reihenfolge der Ereignisse in der islāmischen Eschatologie. 1. Die Zeichen, die das nahende Ende ankündigen werden, vor allem die Erscheinung des Antichrist, al-Dadjdjāl, der fast alle Menschen in die Irre führen wird. Darauf folgt die Herabkunft ʿĪsā's oder des Mahdi (oder ʿĪsā ist beides), der al-Dadjdjāl töten wird. Dann folgt eine Zeit der Gläubigkeit. 2. Der erste Trompetenstoss; alle lebenden Wesen werden sterben. Die Zwischenzeit. Der zweite Trompetenstoss, der alle lebenden Wesen wieder ins Leben zurückruft und am Platze der Zusammenkunft (*al-maḥshar*) vereinigt. Das lange Warten (*al-mawḳif*) in der Gegenwart Allāhs und des Schweisses (*al-ʿaraḳ*). 3. Das Gericht fängt an. Allāh stellt persönlich Fragen an jeden einzelnen. Die Bücher der guten und bösen Taten. Das Abwägen der Taten derer, über die Zweifel bestehen. Schlichtung von Feindschaften und Wiedergutmachung begangenen Unrechts zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Tier. 4. Die Brücke über die Hölle ins Paradies (*al-ṣirāṭ*). Die Fürbitte [s. SHAFĀʿA]. Der Teich Muḥammads. 5. Das Feuer (Hölle und Fegefeuer; s. DJAHANNAM); der Garten (Paradies; s. DJANNA); eine Vorhölle (nach einigen Theologen). — Vgl. al-Ghazzālī, *Iḥyāʾ*, Kairo 1334, IV, 436—53; *Itḥāf*, Kommentar zum *Iḥyāʾ*, X, 447—530.

Für Muḥammad, einen Erweckungsprediger, der seine Hörer mit Furcht zu erfüllen suchte, waren die Lehren über die Auferstehung und über das jüngste Gericht von besonderer Wichtigkeit, und infolgedessen enthält der Ḳurʾān eine Menge von Hinweisen darauf. Das Wort *maʿād* begegnet nur einmal (Sūra XXVIII, 85), und es hat augenscheinlich an dieser Stelle nicht den obigen Sinn: vielleicht bedeutet es den Ort der Auferstehung Muḥammads oder Mekka, wohin er aus der Verbannung zurückkehren wird (Baiḍāwī, *in loc.*). Aber das Verbum wird sehr häufig gebraucht, so in Sūra IV, 10, 35; XXI, 104; XXX, 10, 26; LXXXV, 13 von Allāh, der die Menschen bei der Auferstehung zurückführt im Gegensatz zu ihrer ersten Erschaffung durch ihn (*abdaʾa*); im Gegensatz zu seinem

Digitized by Birzeit University Library

anbata in Sūra LXXI, 16, 17; im Gegensatz zu seinem *fataṛa* in Sūra XVII, 53. Dasselbe Verbum wird gebraucht von den sich wiederholenden Vorgängen der Schöpfungskraft in der Erde (Sūra XXVII, 65; XXIX, 18) und vom Menschen, wie er bei Tod und Begräbnis der Erde zurückgegeben wird (Sūra XX, 57). Al-Ḳiyāma begegnet, stets nur in der Wendung *yawm al-ḳiyāma*, siebzigmal, z. B. II, 79, 107, 169, 208; III, 48, 71, 155; LXVIII, 39; LXXV, 1, 6 (an diesen Stelle kommt es zuletzt vor). Über die Bedeutung von Ḳiyāma (*ḳiyām* mit der Femininendung zur Verstärkung) vgl. Rāḡib al-Iṣbahānī, *Mufradāt*, S. 429, 1 f.: *al-saʿa* begegnet vierzigmal, im allgemeinen in feststehenden Wendungen und, wenn es mit dem Artikel gebraucht ist, stets von der Stunde (des Gerichts), z. B. VI, 31, 40; VII, 186; XII, 107; XV, 85; XLVII, 20; LIV, 1, 46; LXXIX, 42 (die letzte Stelle). Im *Iḫyāʾ* des Ḡhazzālī (IV, 440 ff.; *Itḥāf*, X, 462, 465) gibt es eine lange Liste von Namen für die Stunde, die im Ḳurʾān vorkommen oder aus kurʾānischen Wendungen gebildet werden können. Es mag genügen, die folgenden zu erwähnen: *al-ḥāriʿa*, „die Schlagende", nur Sūra XIII, 31; LXIX, 4; CI, 1, 2; *al-ḡhāshiya*, „die Bedeckende", nur XII, 107; LXXXVIII, 1; *al-ṣākhkha*, „die Betäubende", nur LXXX, 33; *yawm al-faṣl*, „Tag der Trennung", nur XXXVII, 21; XLIV, 40; LXXVII, 13, 14, 38; LXXVIII, 17; *al-wāḳiʿa*, „die Hereinbrechende", nur LXI, 1; LXIX, 15; *al-ḥāḳḳa*, „die Gewissheit", nur LXIX, 1, 2, 3; *yawm al-ḥisāb*, „Tag der Abrechnung", nur XXXVIII, 15, 25, 53; XL, 28; *yawm al-baʿth*, „Tag des Weckens", nur XXX, 56 (*al-baʿth* allein bloss XXII, 5); *yawm mushāhid*, „ein umschliessender Tag", nur XI, 85; *yawm al-dīn*, „Tag des Gerichts", nur I, 3; LXXXIII, 11 u. ö.; auch *al-dīn* allein in der Bedeutung „das Gericht" ist sehr häufig; wegen der Bedeutungen von *dīn* im Ḳurʾān vgl. den Art. DIN.

In der überwiegend theozentrischen Theologie Muḥammads stand die Lehre von der Auferstehung und vom Gericht nur der Lehre von Allāhs Erschaffung der Welt an Bedeutung nach, ja, sie war eine notwendige Folge davon und liess sich durch eine notwendige Folge davon und liess sich durch eine notwendige Folge davon und liess sich durch

den Traditionen (Muslim, *Īmān*, Trad. 302; *Fitan*, 116; Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 24) ist es der *sāḳ* Allāhs, und seine Entblössung ist ein verabredetes Zeichen für ihn und die Rechtgläubigen. 4) Über die Trompete, die bei der Auferstehung ertönt, findet sich im Ḳur'ān weit mehr. Die Formel dafür im Ḳur'ān ist *nufiḫa fi 'l-ṣūr* (VI, 73; XVIII, 99; XX, 102; XXIII, 103; XXVII, 89; XXXVI, 51; XXXIX, 68; L, 19; LXIX, 13; LXXVIII, 18), ausgenommen in Sūra LXXIV, 8, wo es *nuḳira fi 'l-nāḳūr* heisst; in Sūra LXIX, 13 genügt ein einmaliger Trompetenstoss, *nafḫa waḥida*; XXXIX, 68 aber ertönen zwei Trompetenstösse; beim ersten fallen alle Wesen im Himmel und auf der Erde in Ohnmacht (*ṣa'iḳa*), ausser denen, die Allāh davor bewahrt; beim zweiten werden sie ins Bewusstsein zurückgerufen und erheben sich. Diese ganze Stelle ist offenbar von grösster Bedeutung für die spätere Ausmalung der Vorstellung vom Jüngsten Tage. In der Tradition wird der erste Trompetenstoss unter die Zeichen des Jüngsten Tages gerechnet (Muslim, *Fitan*, Trad. 108 ff., 133). 5) Das Wort für „Wage" bedeutet im Ḳur'ān, wenn es im Singular gebraucht ist, die allgemeine Idee der Gerechtigkeit (XLII, 16; LV, 6, 7, 8; LVII, 25 und Baidāwī zu diesen Stellen), aber der Plural *mawāzīn* (VII, 7, 8; XXI, 48; XXIII, 104, 105; CI, 5, 6) wird in feststehenden Wendungen nur von dem Abwägen der guten und der schlechten Taten der Menschen auf der eschatologischen Wage am Jüngsten Tage gebraucht. 6) Es gibt eine persönliche Abrechnung zwischen Allāh und jedem einzelnen Menschen (*ḥisāb* und andere Wendungen; vgl. C. C. Torrey, *Commercial-theological terms in the Koran*, Leiden 1892, S. 9 f.); ausserdem gibt es Bücher, die von Engeln geführt werden (*safara, kātibūn*; LXXX, 11—5; LXXXII, 10—2; LXXXII, 7, 18). Jeder Mensch hat ein Buch seiner eigenen Taten, oder auch es gibt nur das Buch (X, 62; XXXIV, 3; XVII, 14, 15; XVIII, 47; LXIX, 19, 20, 25—7; LXXXIX, 7—12); Allāh selbst ist Zeuge (*shāhid*, sehr häufig), oder er beobachtet von einem Versteck aus, wie ein Jäger, der auf das Wild wartet (LXXXIX, 13: *la-bi'l-mirṣād*); oder *djahannam* ist personifiziert als solch ein *mirṣād* (LXXVIII, 21), eine zweifelhafte Wendung, die den Kommentatoren sehr viel Kopfzerbrechen bereitete. 7) Dann wiederum wird *djahannam* (es begegnet 77 mal) herbeigebracht, als wenn es beweglich wäre (LXXXIX, 24), und es gibt eine Beschreibung von ihm (LXVII, 7, 8), wie es brüllt und kocht und vor Wut bersten will, als wenn es ein wildes Tier wäre. Was in der Tradition daraus wurde, sieht man bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, VIII, 149 ff.; *Masābīḥ al-sunna*, Kairo 1318, II, 154—6; *Mishkāt al-masābīḥ*, Delhi 1327, S. 428—30. Al-Ghazzālī entwickelt zur frommen Erbauung in seiner *Durra*, S. 66, Übers. S. 56 f. diese Vorstellung noch weiter. 8) In Sūra XLIV, 9 gibt es einen sehr dunklen Ausdruck: „Dann erwarte den Tag, wo der Himmel deutlichen Rauch (*dukhān mubīn*) bringen wird". Baidāwī (ed. Fleischer, II, 245, 22 ff.) weist als mögliche Erklärung auf den Rauch als eins der Zeichen des Jüngsten Tages hin; für die Traditionen darüber vgl. *Concordance ... de la Tradition Musulmane*, s. v.). 9) Wegen einer vermutlichen ḳur'ānischen Anspielung auf die Herabkunft (*nuzūl*) 'Īsā's als eines der Zeichen des Jüngsten Tages vgl. unter 'Īsā, und füge zu den gegebenen Nachweisen noch hinzu: Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I, 93—5, 107 f.; VIII, 175—208. 10) Ein anderes Zeichen, auf das im Ḳur'ān (XXVII, 84) angespielt wird, ist das Tier der Erde (*dābbat*^{an} *min al-arḍ*); vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I, 96; VIII, 179; al-Baiḍāwī identifiziert es mit *al-djassāsa*, „der Erforscher", von dem es in der Tradition (*Concordance*, s. v.) heisst, dass es nach Tamīm al-Dārī im Gefolge des falschen Masīḥ al-Dadjdjāl, des Antichristen, auf einer gewissen Insel auftritt (vgl. auch *LA*, VII, 337; Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, Kairo 1313, II, 170). 11) Zu al-Dadjdjāl, der im Ḳur'ān überhaupt nicht vorkommt, vgl. den Art. 12) Der Teich (*hawḍ*) Muḥammads spielt in diesem Gemälde des Jüngsten Tages ebenfalls eine dunkle Rolle, obwohl er im Ḳur'ān überhaupt nicht vorkommt. Vgl. den Art. 13) In der Geschichte von Dhu 'l-Ḳarnain im Ḳur'ān (XVIII, 82—98) baut dieser eine grosse Mauer, um Yādjūdj und Mādjūdj zurückzuhalten. Aber diese Mauer wird sie nur bis zum Jüngsten Tage zurückhalten; dann wird sie zu Staub zerfallen (Vers 98), und sie werden hervorkommen (Sūra XXI, 96). Für diese Episode unter den Zeichen des Jüngsten Tages in der Tradition siehe Bukhārī, IX, 61; Muslim, VIII, 165 f. und öfter.

So ist aus dem Ḳur'ān für die Zeichen, die dem Jüngsten Tag voraufgehen, nur sehr wenig zu entnehmen: aber die wenigen gelegentlichen farbenvollen Andeutungen haben sich für die spätere Entwicklung fruchtbar erwiesen. Die systematischen Theologen sind in dieser Beziehung bei weitem am vorsichtigsten gewesen. Nasafī kennt in seinen *'Aḳā'id* nur fünf: die Erscheinung des Dadjdjāl; das wilde Tier der Erde; Yādjūdj und Mādjūdj; die Herabkunft 'Īsā's; das Aufgehen der Sonne im Westen. Taftāzānī kennt in seinem Kommentar zu dieser Stelle (S. 145) zehn: den Rauch; al-Dadjdjāl; das Tier; das Aufgehen der Sonne im Westen; 'Īsā; Yādjūdj und Mādjūdj; drei Sonnenfinsternisse, im Westen, im Osten und in Arabien; ein Feuer, das im Yaman ausbrechen und die Menschen zu dem Ort der Versammlung treiben wird; vgl. eine ganz ähnliche Liste bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, VIII, 179. Aber die Traditionarier haben förmlich geschwelgt in zweckgefärbten Einzelheiten. Ein Teil der Tradition ist gewidmet dem *al-fitan wa-aṣḥrāṭ* oder *āyāt al-sā'a* „Prüfungen und Zeichen der Stunde" (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, VIII, 165—210; Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, IX, 46—61; *Maṣābīḥ*, II, 128—42; *Mishkāt*, S. 392—410). Es ist unmöglich, an dieser Stelle eine eingehende Analyse zu geben. Für Einzelheiten über die Auferstehung und das Gericht sei auf Wensinck, *The Muslim Creed*, Index, s. v. verwiesen. Hughes, *Dictionary of Islam*, S. 539^{b}—44^{b} fusst zum grossen Teil auf Sale's *Preliminary Discourse*, Section IV, S. 76—103 der Ausgabe von 1734, und er war seinerseits wieder in weitem Masse abhängig von dem Wissen und den Forschungen von Edward Pococke in dessen *Porta Mosis*, II, 235—313 (Oxford 1654—55), der arabische Stellen und Ausdrücke ausführlich wiedergibt. Solche Einzelheiten wurden später von den islāmischen Erbauungsschriftstellern aufgenommen, so dass sich schliesslich eine ungeheure Literatur darauf gründete. Selbst unter den Mystikern des Islām ist die religiöse Bekehrung in der Regel aus Furcht vor dem Zorne Allāhs zustande gekommen; infolgedessen sind ihre Bücher voll von Gemälden der Schrecken des Todes, der Auferstehung und des Gerichts. Dies ist der ganze Inhalt und Sinn des letzten Buches von al-Ghazzālī's *Iḥyā'* (IV, 361—469) über „Nachdenken über den Tod und das, was nach ihm kommt" (*dhikr al-mawt wa-mā*

Digitized by Birzeit University Library

ba'dahu), bis es schliesslich endet mit einigen wenigen Seiten über das selige Anschauen Allāhs im Paradies und sein umfassendes Mitleid, o Glück! (*ʿalā sabīl al-tafāʾul*). Seine kleinere Abhandlung, *al-Durra al-fāḵhira*, die denselben Gegenstand behandelt, geht in dieser Richtung noch weiter.

Und doch zeigen sich in dieser Masse von Traditionen bestimmte Einflüsse und Entwicklungen, sowohl theologischer wie historischer Art. Es wurde schon hingewiesen auf die Entwicklung von der Lehre von den beiden Gerichten, dem kleineren beim Tode und bei der Bestattung des einzelnen Menschen und dem grösseren am Jüngsten Tage. Es ist schwer zu sagen, ob dies im Sinne Muḥammads war; jedenfalls aber war es eine natürliche Entwicklung der Lehre von der Bestrafung im Grabe, die in den Traditionen so stark hervortritt. Auch die Lehre, dass das Feuer selbst ein vorübergehender Ort der Läuterung für „gewisse rebellische Geister unter den Gläubigen" sei, entwickelte sich ganz natürlich aus jener Lehre. Auch sie erscheint in der Tradition und hat ihren festen Platz in der Theologie erhalten (Taftāzānī zu Nasafī, S. 114—9). Zu dieser ganzen Frage vgl. *Immortality in Mohammedanism* vom Verfasser dieses Artikels in E. H. Sneath, *Religion and the Future Life*, New York 1922, S. 311 f. Diese Lehre führte notwendigerweise auf die Zusammenhänge von Glaube und Werken und den grösseren und kleinere Sünden, und dies erforderte eine Klassifizierung selbst unter den geretteten Gläubigen. Zu dieser ganzen Frage vgl. den Art. Imān. Einzelne Gläubige werden in das Paradies eingehen ohne irgend eine Strafe und sogar ohne Abrechnung (*ḥisāb*); dies sollen 70 000 sein (Muslim, I, 136—8). Dann gibt es die *shuhadāʾ*, deren Geister (*arwāḥ*) bereits im Paradies zu sein scheinen (Muslim, VI, 38); ein Mann, der bei der Verteidigung seines Eigentums getötet worden ist, ist ein *shahīd* [s. d.], und sein Mörder ist im Feuer (Muslim, I, 87). Diejenige theologische Frage jedoch, die zur Zeit, als die Traditionen entstanden, am schwersten auf der islāmischen Welt gelastet zu haben scheint, war die Frage der Fürsprache (*shafāʿa*).

Die historischen Einflüsse sind in diesen Traditionen gleichfalls klar und deutlich. Einige gehen vielleicht auf Muḥammad selbst zurück, der die Zukunft seines Volkes unter drohenden Zeichen stehen sah; die Zeiten müssen ganz schlecht werden, bevor sie sich bessern können. Zu diesen letzteren Traditionen gehören jene, die erklären, dass die Stunde nicht eintreten wird, bevor nicht der Ruf „Allāh! Allāh!" aus der Welt verschwunden ist — d. h. wenn der Glaube völlig erstorben ist (Muslim, I, 89—91). Andere aber scheinen aufs engste zusammenzugehören mit den späteren inneren Wirren. Die Traditionen, die die Ermordung ʿUthmāns voraussagen, münden in Weissagungen der Stunde ein (Muslim, VIII, 170 u.); sie lassen das Gefühl tiefster Verzweiflung erkennen, das die vielen Bürgerkriege und der wachsende Unglaube bei den Frommen erzeugte. Und späterhin, als der Traum von der leichten Eroberung Konstantinopels verflog, da entstand der Glaube, dass diese Eroberung eins der Zeichen des Weltendes sein würde. Sobald das Triumphgeschrei der Muslime in jener grossen Stadt vernommen würde, würden ihre Heere zurückgerufen werden, um dem Antichrist, al-Dadjdjāl, entgegenzutreten (Muslim, VIII, 187 f.). Dann würde ʿĪsā herabsteigen. So muss nach einigen Traditionen die ganze Welt in Unglauben versunken sein, ehe das Ende kommt, während nach anderen der endgültige Sieg des Islām das Ende herbeiführt.

Die Theologen haben deutlich empfunden, dass es unmöglich sei, aus diesem Material eine in sich geschlossene Erzählung von den Vorgängen am Jüngsten Tage aufzubauen. So haben sie diesen Versuch aufgegeben und sich darauf beschränkt, zu sagen, dass diese und jene Dinge — die *ṣirāṭ*, das Wägen, der Teich usw. — Wirklichkeit (*ḥaḳḳ*) sind, doch lassen sie die Frage unentschieden, was für eine Art von Wirklichkeit damit gemeint sei. Als Philosophen wussten sie sehr wohl, dass es verschiedene Arten von Wirklichkeit gibt (Nasafī und Taftāzānī, S. 110 f.; Idjī, S. 592). So überlassen sie das Ausmalen der Geschehnisse am Jüngsten Tage den religiösen Schriftstellern, deren Ziel die Erbauung und nicht die Tatsachen sind. Augenscheinlich war diese Unterscheidung für sie etwas ganz Klares; sie geht auf den islāmischen Grundsatz von der Ökonomie im Lehren zurück („Rede zu den Leuten entsprechend ihrem Verständnis" — ein Ausspruch, der sowohl ʿAlī wie dem Propheten zugeschrieben wird), ein Grundsatz, der die letzte Quelle der mittelalterlichen Lehre von der zweifachen Wahrheit ist. Die Sachlage mag durch al-Ghazzālī's Methode beleuchtet werden, die zum mindesten eine dreifache war. Im letzten Buche des *Iḥyāʾ* und mehr noch in der *Durra* ist sein offen zugegebenes Ziel, Furcht zu erregen; alles dies ist Wirklichkeit — ganz fürchterliche Wirklichkeit! Doch sein philosophisches Gewissen lässt ihm keine Ruhe, und selbst im *Iḥyāʾ* (Buch *al-Tawba*, „Reue", IV, 20 f.) lehrt er, dass Wörter, die sich auf konkrete Dinge in dieser Welt beziehen, von Dingen in der künftigen Welt nur metaphorisch (als *amthal*) gebraucht werden können; er verteidigt dies durch Sūra XXIX, 42. Aber in seinem *Iḳtiṣād* (Kairo 1320, S. 96—8) ist er ein reiner Scholastiker; die *mīzān* und die *ṣirāṭ* sind *ḥaḳḳ* durch Offenbarung, und der Verstand kann sie nicht leugnen; in seinem *Maḍnūn* (Kairo 1303, ein für theologische Spezialisten bestimmtes Buch) entwickelt er bis zu einem gewissen Punkt die philosophische Grundlegung dieser Vorstellungen der *ṣirāṭ* (S. 36), der Abrechnung und der Fürsprache (S. 38 ff.), die sämtlich sinnlich, durch die Einbildungskraft zu erfassen sind und vernunftgemäss (*ḥissī, khayālī, ʿaḳlī*) sein werden. Man kann den Gedanken nicht los werden, dass hinter den beiden *Maḍnūn* noch mehr Unterscheidungen, Erklärungen und Spitzfindigkeiten verborgen liegen, und dies Gefühl wird bestärkt durch sein *Mishkāt al-anwār*; vgl. die Übersetzung dieser Schrift durch W. H. T. Gairdner (*Asiatic Society Monographs*, XIX). Weiter entwickelte al-Ghazzālī die Lehre von einer Vorhölle für diejenigen, die wegen ihrer Jugend, wegen Geisteskrankheit oder wegen ihrer historischen oder geographischen Lage und Umgebung nicht Muslim hatten werden können und deshalb keine Werke des Gehorsams im technischen Sinne für sich sprechen lassen konnten. Nichts sprach gegen sie, und sie durch das Feuer zu strafen, wäre ungerecht gewesen; aber sie hatten auch nichts aufzuweisen, wofür sie hätten belohnt werden können. Er fand daher für sie einen Platz in dem kurʾānischen *al-aʿrāf* (VII, 44—6), das er erklärte als die „Höhen", von denen jene in der Vorhölle sowohl auf den Himmel wie auf die Hölle und

Digitized by Birzeit University Library

ihre Bewohner herabschauen. Solch eine Vorstellung hatte zweifellos Muḥammad ganz fern gelegen, aber als eine theologische Fiktion genügte sie für al-Ghazzālī's Zweck. Für die vierfache Einteilung der Menschen, die sich so ergab, vgl. sein *Iḥyāʾ*, IV, 20—8; *Itḥāf*, VIII, 548—70; für die obige besondere Klasse vgl. sein *Faiṣal al-tafriḳa*, Kairo 1319, S. 75 f. und *Iḥyāʾ*, IV, 27 f.; das *Itḥāf*, VIII, 564—8 bringt verschiedene Ansichten darüber; al-Ghazzālī's Stellungnahme erfährt einen starken Angriff in J. D. Luciani, *Les Prolégomènes théologiques de Senoussi*, Algier 1908, S. 106 f. Zu der ganzen Frage vgl. Miguel Asín Palacios, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919, S. 99 f. Die Behandlung der Eschatologie durch al-Idjī in seinem *Mawāḳif* zeugt von dürrster Scholastik, die im seltsamen Gegensatz zu dem von ihm benutzten farbigen Material steht. Ähnlich wie al-Ghazzālī verwendet er für sein System die Zeichen des Jüngsten Tages nicht; sie waren für ihn offenbar Geschichte, gehörten aber nicht der philosophisch durchdachten Theologie an. Er beginnt mit der Möglichkeit der Rückkehr eines Nichtseienden (*maʿdūm*) in die Existenz und verficht diesen Gedanken gegen die verschiedenen ungläubigen philosophischen Schulen; die darauf folgenden verschiedenen Einzelheiten des Jüngsten Tages sind für ihn nur Dogmata, die zu beweisen sind, und selbst die Lehre von der Fürsprache Muḥammads interessiert ihn nur wegen ihrer Verbindung mit den Irrlehren der Muʿtaziliten. Für die von den Mystikern entwickelten eschatologischen Vorstellungen vgl. Louis Massignon, *La passion d'al-Ḥallāj*, Paris 1922, II, 664—98.

ḲIYĀS (A.), Infinitif III von *ḳāsa*, Analogieschluss. Der Ausdruck hat einen mehrfachen Sinn, vgl. die Lexika, besonders Dozy, *Supplément*, s. v. Wir beschäftigen uns hier ausschliesslich mit dem Kiyās als einer der „Wurzeln" des *fiḳh*, d. h. der Ableitung gesetzlicher Vorschriften aus dem Ḳurʾān und der *sunna per analogiam*. Mit dem Tode Muḥammads verlor die Gemeinde ihr Offenbarungsorgan und zugleich ihren Führer in politischen und religiösen Dingen. Zunächst hielt man sich an das Buch Allāhs und an das Beispiel des Propheten. Ḳurʾān und Sunna wurden naturgemäss die Führer der Gemeinde. Die Ausbreitung unter den ersten Ḫalifen, das entstehende theologisch-juristische Denken, diese ganze neue materielle wie geistige Welt liess ganz neue Fragen auftauchen, deren Lösung sich weder im Ḳurʾān noch in der Sunna fand. Daher sah man sich gezwungen, Entscheidungen zu treffen oder sein Verhalten nach seinem eigenen Gutdünken zu regeln. Die Anfänge dieses Prozesses trugen sicher keinen theoretischen Charakter.

In der zweiten Hälfte des ersten Jahrh. d. H. beginnt das *fiḳh* sich zu entwickeln zu gleicher Zeit wie das *ḥadīṯ*. Dieser Parallelismus führte zu einem Streit zwischen der „historischen" und der „rationalistischen" Schule, den *ahl al-ḥadīth* oder *ahl al-ʿilm* und den *ahl al-raʾy*. Die ältesten *maḏhab*-Führer haben ihre Rechtshandbücher entweder mündlich übermittelt wie Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) oder schriftlich niedergelegt wie Mālik b. Anas (gest. 179/796), ohne dass sie sich allzu sehr um prinzipielle Fragen gekümmert hätten. Al-Shāfiʿī (150—204 = 767—820) ist wahrscheinlich der erste, der eine Darlegung über die „Wurzeln" (*uṣūl al-fiḳh*), den Wert und die Funktion von *Ḳurʾān*, *sunna*, *iḏjmāʿ* und *ḳiyās* in dem theologisch-juristischen System des Islām gegeben hat. „Man macht Gebrauch vom Kiyās", sagt er, „in den Fällen, die weder im Ḳurʾān noch in der *sunna* noch im *iḏjmāʿ* behandelt werden" (*Risāla*, S. 65). Für ihn sind „Kiyās und *iḏjtihād* [s. d.]" zwei Ausdrücke für ein und dieselbe Idee" (*a. a. O.*, S. 66). Man könnte hinzufügen, dass es noch andere mehr oder weniger synonyme Ausdrücke gibt. Wir erwähnten schon *raʾy*, ein Wort, das häufig sozusagen synonym mit Ḳiyās gebraucht wird, das aber den Sinn von reiner verstandesmässiger Überlegung angenommen hat, während Ḳiyās immer eine gewisse Einschränkung bewahrt hat, insoweit als es eine bestimmte Methode des Denkens und Schliessens bezeichnet, die übrigens auf die anderen Wurzeln des Fiḳh Bezug haben muss. Als mehr oder weniger synonyme Ausdrücke könnte man nennen *istiḥsān*, *istiṣlāḥ* [s. d.], *mafhūm* (s. w. u.), *tamṯīl* (s. w. u.).

Der von al-Shāfiʿī vertretene Standpunkt rief bald eine heftige Diskussion hervor. Unter seinen Gegnern ist an erster Stelle Dāwūd al-Ẓāhirī zu nennen; dieser verwarf zwar den Ḳiyās vollständig, näherte sich aber dennoch dem Analogie-Prinzip, indem er sich auf das *mafhūm* der Heiligen Texte stützte.

Al-Bukhārī, selbst Shāfiʿīt, hat in seine Traditionssammlung ein Kapitel eingefügt mit der Überschrift: „Dass man sich an Ḳurʾān und *sunna* halten muss". Die *tarḏjama* des Bāb 7 beginnt so: „Traditionen über die Verwerfung des *raʾy* und den Gebrauch des Ḳiyās". Ebenso bezeichnend ist die *tarḏjama* des Bāb 9: „Wie der Prophet seine Gemeinde lehrte, was Allāh ihn gelehrt hatte, ohne *raʾy* und ohne *tamṯīl*". Dieser letzte Ausdruck wird in dem Kommentar des Ḳasṭallānī mit Ḳiyās erklärt.

Al-Dārimī hat in seinen *Sunan* eine Anzahl von Traditionen gesammelt, die den Gebrauch des *raʾy* und des Ḳiyās in den Fällen missbilligen, für die weder Ḳurʾān noch *sunna* eine Lösung geben (*Introductio*, Bāb 16, 21). Von diesen Traditionen sei eine angeführt, die den Gebrauch des Ḳiyās auf Iblīs zurückgehen lässt (vgl. Sūra VII, 11).

Andrerseits stützen sich die Anhänger des Ḳiyās auf ein *ḥadīth*, in dem erzählt wird, wie Muḥammad den Muʿādh b. Ḏjabal, als er ihn als Ḳāḍī nach dem Yemen schickte, fragte: „Wie wirst du urteilen, wenn eine Frage auftaucht?" Er antwortete: „Nach dem Buche Allāhs". — „Und wenn du im Buch Allāhs keine Lösung findest? — „Dann nach der *sunna* des Gesandten Allāhs". — „Und wenn du weder in der *sunna* des Gesandten Allāhs noch in dem Buche eine Lösung findest?" — „Dann werde ich ohne Bedenken eine Entscheidung nach meinem eigenem Gutdünken treffen (*aḏjtahidu raʾyī*)". Da schlug der Gesandte Allāhs dem Muʿādh mit der Hand auf die Brust und sprach: „Lob sei Allāh, der den Gesandten des Gesandten Allāhs zu einem ihm wohlgefälligen Entschluss geführt hat" (Abū Dāwūd, *Aḳḍiya*, b. 11; Tirmiḏhī, *Aḥkām*, b. 3; Dārimī, *Introductio*, b. 19). Trotz der oben erwähnten Opposition hat der Ḳiyās seinen Platz unter den *uṣūl al-fiḳh* erhalten. In einigen Traditionen (Nasāʾī, *Ādāb al-ḳuḍāt*, b. 11) ist nicht allein die Rede von Ḳurʾān und Sunna, sondern auch von „der Übung der frommen Leute" (*al-ṣāliḥūn*), welche unter den *uṣūl* vor dem Kiyās den Vortritt hat. „Die Übung der frommen Leute" nimmt hier die Stelle ein, die gewöhnlich dem

Digitized by Birzeit University Library

iǧmāʿ zugewiesen wird, der dritten Wurzel des Fiḳh, während der Ḳiyās an letzter Stelle steht.

Wenn der Ḳiyās auch zugelassen ist, so findet er sich doch von Vorbehalten umgeben. Einige Beispiele dafür: Die Gegner stützen sich auf Sūra IV, 62: „Und wenn unter euch Meinungsverschiedenheiten auftreten, so versuchet sie zu beseitigen, indem ihr euch auf Allāh und seinen Gesandten stützt". „Allāh und sein Gesandter" bedeutet nach ihnen Ḳurʾān und Sunna. Folglich übergeht der Vers den Ḳiyās stillschweigend. Baiḍāwī entgegnet auf diesen Vorwurf: Die Streitigkeiten schlichten, indem man auf die Texte zurückgeht, geschieht durch *tamṯīl* (s. oben) und durch Ableitung, d. h. durch den Ḳiyās.

Der Vers gibt dem Kommentator Faḵr al-Dīn al-Rāzī Gelegenheit zu einer umfangreichen Darlegung über Einschränkungen des Ḳiyās. Er stellt die Regel auf, dass Ḳurʾān und Sunna dem Ḳiyās unbedingt vorangehen. Nur wenn es unmöglich ist, von diesen Wurzeln Gebrauch zu machen, ist die Anwendung des Ḳiyās erlaubt. Vgl. die oben übersetzte Tradition über Muʿāḏh und das Beispiel des Iblīs, der selbst urteilte, statt dem Befehl Allāhs zu gehorchen. Der Text des Ḳurʾān entstand durch *tawātur*, während der Ḳiyās nur *maẓnūn* ist; und dem *ẓann* (der individuellen Meinung) folgen ist das, was die *kuffār* tun (vgl. Sūra X, 67). Wenn die Traditionen durch den Heiligen Text bestätigt werden müssen, muss der Ḳiyās es erst recht. Der Ḳurʾān ist das Wort Allāhs, während der Ḳiyās ein Werk der schwachen menschlichen Einsicht ist.

Vgl. auch die Artikel FIḲH, SHARĪʿA, UṢŪL.

Literatur: Mawlawī Muḥammad Aṣġa b. ʿAlī, *Dictionary of the techn. Terms*, Kalkutta 1862, II, 1189 ff.; al-Shāfiʿī, *Risāla fī uṣūl al-fiḳh*, Būlāḳ 1321, S. 65/6; Faḵr al-Dīn al-Rāzī, *Maḥaṣṣil al-ghaib*, Būlāḳ 1289, II, 465; E. Sachau, *Zur ält. Gesch. des muh. Rechts*, in *S B Ak Wien*, LXV (1870), S. 699 ff.; C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam*, in *BTLV*, IV. Ser., VI, 412—8 = *Verspr. Geschr.*, II, 50—6; ders., Besprechung von Goldziher's *Ẓāhiriten*, in *Literaturblatt f. orient. Philologie*, I, 1884, S. 42 ff. = *Verspr. Geschr.*, VI, 23; I. Goldziher, *Die Ẓāhiriten*, S. 11 ff.; D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London 1903, S. 106 ff.; Th. W. Juynboll, *Handl. tot de kennis v. d. Moh. Wet*. Leiden 1925, S. 41—4; G. Bergsträsser, *Anfänge und Charakter des jurist. Denkens im Islam*, in *Isl.*, XVI (1924), S. 79; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Rom 1926, I, 36 f.

KORAH. [Siehe ḲĀRŪN].

KORAN. [Siehe ḲURʾĀN].

KUBBAT al-ṢAḲHRA, der Felsendom in Jerusalem. Er wird irrtümlicherweise häufig ʿUmar-Moschee genannt. Aber zunächst ist es keine Moschee, sondern eine Kapelle oder ein Bethaus, das über dem heiligen Felsen (*ṣaḵhra*) errichtet worden und den über das *ḥarām*-Gebiet verbreiteten Kuppelgebäuden ganz ähnlich ist. Zweitens wurde er nicht von ʿUmar, sondern vom fünften Ḵhalīfen der Umaiyadendynastie, ʿAbd al-Malik b. Marwān, erbaut. Juden, Christen und Muslime verehren in gleicher Weise den heiligen Felsen, den sie als den *Omphalos* der Welt betrachten. Angeblich ist er dem Himmel achtzehn Meilen näher als irgend ein anderer Punkt auf der Erde. Die Muslime sehen in ihm den heiligsten Ort nächst der Kaʿba.

Zwar wird im Alten Testament der *ṣaḵhra* nicht besonders erwähnt, trotzdem aber finden sich Hinweise auf ihn im Talmud und in den Targumen. Hier errichtete Melchisedek seinen Altar; hier brachte Abraham sein Opfer dar; hier befand sich das Bethel Jakobs; hier war die Dreschtenne des Jebusiters Arawna (II. Sam., XXIV, 16 ff.); hier hielt David seinen Gottesdienst, und hier standen die Altäre Salomons, Zerubbabels und Herodes'. Die islāmische Tradition jedoch hat all dies sagenhafte Material noch beträchtlich vermehrt. Engel besuchten den Felsen 2000 Jahre vor der Erschaffung Adams, und Noahs Arche landete hier nach der Sündflut. Er soll sogar einer der Felsen des Paradieses sein, und hier soll am Auferstehungstage der Engel des Todes, Isrāfīl, die letzte Trompete blasen. Vorher aber wird die Kaʿba als Braut von Mekka zum *ṣaḵhra* kommen. Die Tradition will, dass der Felsen auf einem Palmenbaum ruht, in dessen Schatten Āsiya, Pharao's Weib, und Miryam, Moses' Schwester, den Gläubigen aus einem der Flüsse des Paradieses einen kühlenden Trank reichen werden. Alle süssen Wasserläufe auf der Erde sollen irgendwo unter ihm ihren Ursprung nehmen. Der Felsen selbst ist nach anderen Angaben in wunderbarer Weise zwischen Himmel und Erde aufgehängt; da aber dieses Wunder zu gross war, als dass menschliche Augen es hätten schauen können, so wurde er absichtlich von dem ihn jetzt umgebenden Gebäude verborgen. Unter dem Felsen ist eine Höhle (*maghāra*). Wenn der Fuss auf ihren Boden aufstampft, dann ertönt es dumpf und hohl, was auf eine weitere darunterliegende Höhle schliessen lässt, vielleicht auf einen Brunnen, den sogenannten „Brunnen der Geister" (*biʾr al-arwāḥ*), wo die Seelen der Abgeschiedenen sich zweimal in der Woche versammeln sollen. Dieser dumpfe Klang der Mauern und des Bodens hat zweifellos Anlass gegeben für die Entstehung der Sage, dass Mohammed hätte die Absicht, das gleiche zu tun, doch erhielt er von Gott den Auftrag, die Kaʿba in Mekka als *ḳibla* zu wählen. Dieser Wechsel fand statt im Raǧab 2 d. H.

Als ʿUmar Jerusalem eroberte, fand er (von Kaʿb al-Aḥbār, dem bekehrten Juden, geführt) den *ṣaḵhra* in schändlicher Weise mit Schmutz bedeckt. Diesen liess er durch die Nabatäer entfernen, und nachdem drei heftige Regenschauer den Felsen gereinigt hatten, liess er dort die Gebete verrichten (Le Strange, *Palestine under the Moslims*, S. 139 ff.). In den Jahren 69—72 (688—91) erbaute ʿAbd al-Malik b. Marwān den Felsendom. Der unmittelbare Anlass zu diesem Unternehmen war die politische Lage zu jener Zeit. Der andere Prätendent für das Ḵhalīfat, ʿAbd Allāh b. al-Zubair, wurde von den Einwohnern der Ḥaramain (Mekka und Madīna) begünstigt. Da er fürchtete, dass seine palästinensischen Untertanen von ihren Pilgerreisen nach der Kaʿba mit dem Geist der Empörung angesteckt heimkehren könnten, so

Digitized by Birzeit University Library

fasste ʿAbd al-Malik schliesslich den Plan, die Mekkapilger von dem zum Aufruhr geneigten Gebiet abzulenken und sie statt dessen nach Jerusalem zu ziehen. Auf die Fühler, die er in der Gestalt von Rundschreiben mit der Erklärung seiner Absichten ausstreckte, empfing er begeisterte Zustimmung, und so begann er mit seinem Plane der Verschönerung Jerusalems (de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, S. 75). Dann erklärte er seinem Volke: „Dieser Felsen (*ṣaḵhra*) soll für euch die Stelle der Kaʿba einnehmen" (Yaʿḳūbī, II, 311). Für die Bestreitung der Ausgaben, die dieses Gebäude erforderte, soll er eine Summe bereitgestellt haben, die den Einkünften aus Ägypten für sieben Jahre entsprach; als Schatzhaus für dieses Geld liess er nach seinem eigenen Plan in der Nachbarschaft das heute als *ḳubbat al-silsila* (Kettendom) bekannte Gebäude errichten. Dies Gebäude soll in solchem Masse seinen Beifall gefunden haben, dass er die Anordnung gab, den Felsendom nach diesem Muster zu errichten. Der *ṣaḵhra* wurde von einem Gitter aus Elfenbein und Vorhängern aus Brokat umschlossen. Zu jener Zeit wurden auch eine kostbare Perle, das Horn von Abrahams Widder und die Krone der Ḵhosroen an der Kette aufgehängt, die mitten in der Kuppel herabhing; mit dem Emporkommen der ʿAbbāsiden aber wurden diese Kleinodien zur Kaʿba gebracht (Palmer, *Jerusalem*, S. 86). In jenen Tagen war das Gebäude so voller Weihrauch, dass jemand, der sich dort aufgehalten hatte, sofort an dem Weihrauchduft, der ihm anhaftete, zu erkennen war. Ein weiterer Grund, der ʿAbd al-Malik veranlasste, die Ḳubbat al-Ṣaḵhra zu bauen, wird von al-Muḳaddasī angegeben, der berichtet, dass der Ḵhalife, „als er die Grösse des Domes der Ḳumāma (die christliche Kirche der Anastasie [*ḳiyāma*], das zu Ḳumāma [Schmutz] verderbt worden war) und seine Pracht bemerkte, veranlasst wurde, über dem Felsen die jetzt vorhandene Kuppel zu errichten, damit die Gemüter der Muslime von dem Glanz des christlichen Gebäudes nicht geblendet und verwirrt würden" (Le Strange, *Pal. Explor. Fund's Q.*, 1887, VIII, 103). Lange Zeit ist eine heftige Diskussion darüber geführt worden, wer der wirkliche Begründer und Erbauer der Ḳubbat al-Ṣaḵhra sei. Sie schien zu grossartig, als dass sie eine Leistung der Araber hätte sein können. Fergusson vertrat die Meinung, dass sie das Werk byzantinischer Architekten unter Konstantin sei und dass es den Ort des heiligen Grabes bezeichne. Conder war der Hauptgegner dieser Ansicht. Ohne Zweifel beschäftigte ʿAbd al-Malik griechische Bauskünstler bei der Ausführung, und es gab ja genügend griechische Säulen und Kapitäle in den Ruinen der von den Persern zerstörten Kirchen, die mit leichter Mühe dem Gebäude eingefügt werden konnten. Fergussons Beweisführung steht abgesehen davon, dass sie gezwungen erscheint, in vollem Gegensatz zu den Zeugnissen arabischer Geschichtschreiber.

Dass die Ḳubbat al-Ṣaḵhra von ʿAbd al-Malik erbaut worden ist, wird durch die berühmte kūfische Inschrift angedeutet, die in gelber und blauer Mosaik über dem Kranzgesims am Fusse der Kuppel sich hinzieht: „Erbaut hat diese Kuppel der Knecht ʿAllāhs, ʿAbd al-Malik, der Beherrscher der Gläubigen, im Jahre zweiundsiebzig, möge ihn Allāh zu Gnaden annehmen". Als der ʿAbbāsiden-Ḵhalife al-Maʾmūn den Ort im Jahre 831 n. Chr. ausbessern liess und die achteckige Mauer errichtete, wurden einige von den Fliesen entfernt und andere mit diesem Ḵhalifennamen an Stelle der alten eingefügt. Doch ist diese Täuschung leicht zu entdecken, da die neue Mosaik ein dunkleres Blau zeigen und die Buchstaben des Namens dichter zusammengerückt sind (eine Abbildung in Farbenlithographie findet sich in de Vogüé, *a. a. O.*, Taf. XXI).

Im Jahre 846 n. Chr., in der Nacht des grossen Erdbebens, wurde nach dem Zeugnis der Wächter der Ḳubbat al-Ṣaḵhra die Kuppel in zwei Stücke gespalten, so dass sie die Sterne erblicken und den Regen auf ihren Gesichtern fühlen konnten. Dann sagte eine leise Stimme: „Bring es wieder zusammen"; und bald darauf nahm die Kuppel ihre frühere Lage wieder ein. Während eines anderen Erdbebens im Jahre 407 (1016) fiel die Kuppel auf den Ṣaḵhra herunter (Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, IX, 209). Sechs Jahre später wurde sie von Ḥākim neu errichtet (vgl. de Vogüé, *a. a. O.*, Taf. XXXVII). Eine fragmentarische Inschrift (Taf. XXIII) über weitere Erneuerungsarbeiten befindet sich im Innern auf Fliesen mit dem Datum 418 (1027). Der Verfasser des *Muṯīr al-ġharām* („der Ansporner des Verlangens", d. h. Jerusalem zu besuchen): „Im Jahre 452 (1060) fiel die grosse Laterne (*tannūr*), die in der Kuppel des Felsendomes hing, herab, und in dieser Laterne befanden sich 500 Lampen". Dieser Vorfall wurde als ein böses Vorzeichen betrachtet (Le Strange, *a. a. O.*, S. 130). Im Jahre 1099 zogen die Kreuzfahrer in Jerusalem ein, und das Gebäude von Balduin II. dōtiert, wurde der *Templum Domini*, die Kirche der Tempelritter. Innen und aussen wurde es mit christlichen Gemälden und Heiligenbildern ausgeschmückt. Auf dem *ṣaḵhra* wurde ein Marmoraltar aufgestellt und ein grosses goldnes Kreuz auf der Spitze der Kuppel errichtet. Ein grosses Eisengitter französischer Handwerkerarbeit mit vier Toren wurde zwischen den Pfeilern des inneren Kreises angebracht. Die Höhle darunter wurde in eine Kapelle umgewandelt. Man betrachtete es als das Heiligtum der Heiligtümer und nannte es die *Confessio* (Johannes Phokas, *PPTS*, S. 20). So wurde das Gebäude das Vorbild der in Europa errichteten „Tempel"-Kirchen. Der Dom wurde das Symbol des Ordens; er erschien auf dem Siegel des Grossmeisters. Ein polygones Gebäude, das an den Felsendom erinnert, erscheint in Raffaels Vermählung der Maria als der jüdische Tempel (de Vogüé, *a. a. O.*, S. 78, Anm.).

Im Jahre 1187 eroberte Saladin die Heilige Stadt. Das goldene Kreuz auf der Kuppel wurde unter den Jubelrufen der Muslime heruntergestossen; alle Verunreinigungen, wie die Marmorbekleidung des Felsens, wurden entfernt. In der Höhle unter dem Gebäude wurden in Gegenwart Saladins Gebete verrichtet; der Ḳāḍī von Damaskus geleitete ihn dabei (für einen zeitgenössischen Bericht vgl. Ibn al-Aṯīr, *a. a. O.*). Die ausführlichen Inschriften, die Johann von Würzburg abschrieb, müssen in jener Zeit vernichtet worden sein, da heutzutage keine Spur mehr von ihnen übrig ist. Statt dessen kann man jetzt innerhalb der Kuppel die Inschrift lesen, die Saladin einfügen liess, um sein Erneuerungswerk der Nachwelt zu berichten (Text bei de Vogüé, *a. a. O.*, S. 91 f.). Seitdem haben weitere Erneuerungsarbeiten stattgefunden. Im Jahre 1447 wurde ein Teil des Daches durch Feuer zerstört, das durch einige junge

Digitized by Birzeit University Library

Edelleute veranlasst worden sein soll, die dort mit einer brennenden Kerze nach Tauben jagten. Eine Renovierung von Grund aus erfolgte unter Sulaimān dem Prächtigen (1520—66). Bis vor kurzem ist wenig geschehen, um die Verwüstungen der Zeit auszubessern (*Ordinance Survey of Jerusalem*, 1865, S. 32). Heutzutage aber sind die Behörden darauf bedacht, das Gebäude in einer Verfassung zu erhalten, die seines früheren Glanzes würdig ist.

Das Gebäude selbst hat gewaltige Abmessungen; es steht mit einer Reihe von kleineren Gebäuden auf einem zehn Fuss hohen unregelmässig gestalteten Unterbau, der mit Kalksteinplatten gepflastert ist. Der *ṣakhra* befindet sich ungefähr auf gleicher Höhe mit diesem Bodenbelag, sein höchster Punkt liegt nur 5 Fuss darüber (etwa 2440 Fuss über dem Spiegel des Mittelländischen Meeres). Die sechs auf die Plattform hinaufführenden Treppen enden in eleganten Säulen oder Arkaden, die *mawāzīn* („Wagschalen") genannt werden, weil hier am Auferstehungsmorgen alle Dinge auf den Wagschalen der Gerechtigkeit abgewogen werden sollen. Das Gebäude hat die Gestalt eines regelmässigen Achtecks, dessen Seiten 66 Fuss lang sind. Der innere Durchmesser hat 152 Fuss, der der Kuppel am Ansatz beträgt 66 Fuss. Die 99 Fuss hohe Kuppelwölbung besteht aus Holz, das an der Aussenseite mit Blei überdeckt ist, innen mit herrlich vergoldetem und reich verziertem Stuckwerk. An der Aussenseite war das Gebäude ursprünglich mit Marmor bedeckt, doch wurde dieser zum Teil durch Kāshānī-Fliesen ersetzt, die Sulaimān der Prächtige im Jahre 1561 anbringen liess. Während des XVI. Jahrhunderts wurde überhaupt das ganze Gebäude ausgebessert und verschönert, so dass die äussere Inkrustationsarbeit der Mauern, die herrlichen farbigen Glasfenster und eine Fülle von anderen dekorativen Einzelheiten ganz und gar charakteristisch türkisch sind. Stellen aus dem Kur'ān in wundervollen verschlungenen Buchstaben bilden einen Fries um das Gebäude. Es herrscht vollkommene Harmonie in der farbigen Ausschmückung. Das Fensterwerk ist von aussergewöhnlicher Feinheit, ganz besonders an einem Fenster in der Nähe der westlichen Pforte. Im Innern umgeben vier massive Pfeiler und zwölf Säulen den in der Mitte liegenden *ṣakhra*. Auf ihnen ruht die Kuppel. Eine zweite Reihe von Trägern bilden eine achteckige durchbrochene Wand, die aus acht Pfeilern und sechzehn Säulen besteht, zwei Säulen zwischen je zwei sechsseitigen Pfeilern. Solchergestalt zerfällt das Innere in drei konzentrische Teile; das äussere achteckige Schiff ist 13, das innere 20 Fuss breit. Die Türen liegen nach den vier Himmelsrichtungen: im Norden *bāb al-djanna* (Paradiestor); im Süden *bāb al-ḳibla* (Südtor); im Osten *bāb al-nabī Dāwūd* (Tor des Propheten David) oder *bāb al-silsila* (Kettentor), im Westen *bāb al-gharb* (Westtor). Die Türen aus Teakholz (*sādj*) haben sehr kunstvolle alte Schlösser; sie sind mit Bronzeplatten bedeckt, in die eine kūfische Inschrift (aus dem Jahre 216 = 831) eingeprägt ist. Das Gebäude besteht aus dem (16 Fuss hohen) Erdgeschoss mit den vorhin erwähnten Toren, einem Stockwerk aus einfachem Mauerwerk (20 Fuss hoch) mit sieben Rundbogen auf jeder Seite, von denen 38 von Fensteröffnungen durchbrochen sind, während die übrigen blind sind, und schliesslich der Kuppel, die sich in herrlichen Proportionen darüber wölbt. Der Boden ist mit Marmormosaik ausgelegt, dessen Einzelteile von eingegossenen Bleiklammern festgehalten werden.

Der Felsblock, der 56 Fuss lang und 42 Fuss breit ist, hat eine fast halbkreisförmige Gestalt; der leichtgewölbte Abhang liegt nach Osten, der höhere senkrecht abfallende Teil nach Westen. Geologisch ist er ein Stück aus einer der härteren grauen Gesteinsschichten der Hochebene um Jerusalem; seit alters her ist er so ziemlich in seinem rohen unbehauenen Zustande belassen worden. Bei dem Besuch dieses heiligen Ortes hat der fromme Pilger sorgfältig darauf zu achten, dass der *ṣakhra* zu seiner Rechten liegt, so dass er den Weg um die heilige Reliquie entgegengesetzt der Umschreitung der Ka'ba vollführt. Ibn 'Abd Rabbihi (*'Ikd al-farid*, zum Teil übers. von Le Strange in *Pal. Quart. Stat.*, 1887, S. 99) berichtet: „Wenn du nun den Ṣakhra betrittst, so verrichte dein Gebet in seinen drei Ecken, bete auch auf der Steinplatte, die an Herrlichkeit dem Felsen selbst gleichkommt, denn sie liegt über einem Tor zu den Toren des Paradieses". Diese Steinplatte ist ein Teil des Marmorbelages nahe bei dem *bāb al-djanna*; nach der Meinung mancher Gläubigen bezeichnet sie die Stelle, wo der Prophet Elias im Gebet niederkniete. Nach der Meinung anderer deckt sie das Grab Salomons (*kabr Sulaimān*). Alle aber stimmen darin überein, dass sie ursprünglich zum Paradiese gehörte, und so wird sie allgemein die Steinplatte des Paradieses (*balāṭat al-djanna*) genannt. Nach einer besonderen Tradition trieb Muhammad in diese Platte 19 goldne Nägel, die von Zeit zu Zeit einer nach dem anderen herausfallen sollen. Wenn alle herausgefallen sind, ist das Ende der Welt gekommen. Dem Teufel gelang es beinahe, sie zu entfernen, aber der Engel Gabriel trat gerade noch zur rechten Zeit dazwischen. Heutzutage sind noch drei Nägel an ihrem Platz, während einer schon ein wenig eingesunken ist. Mit demütigem und langsamem Schritt betritt daher der fromme Pilger diese heilige Stelle, damit er nicht durch Loslösung eines der Nägel den Tag des Gerichts beschleunigt.

Auf einem abgebrochenen Stück einer Marmorsäule südwestlich vom Ṣakhra unter einem roh bearbeiteten Schrein, der auch Haare vom Bart des Propheten enthält, kann man das *kadam Muḥammad* (d. h. die Fussspur Muhammads) sehen, die er zurückliess in der Nacht, als er auf seinem Burāḳ [s. d.] zum Himmel emporstieg. Während der Kreuzzüge, als die Christen die Kubbat al-Ṣakhra in Besitz hatten, war diese Spur als die Fussspur Jesu bekannt. Das runde Loch in der Mitte des Felsens bezeichnet die Stelle, wo der Leib des Propheten bei seinem Wege aufwärts der Eindruck der Handfläche Gabriels (*kaff saiyidinā Djibrīl*) gezeigt, d. h. die Stelle, wo er den Felsen herunterdrückte, als dieser sich zugleich mit Muhammad erheben wollte. Genau gegenüber werden die Fahnen Muhammad's und 'Umar's sowie der Schild Ḥamza's aufbewahrt. Die Behältnis mit diesen Reliquien sind mit dickem Staub bedeckt. Einmal im Jahr wird dieser Staub sorgfältig gesammelt und in ganz kleinen Mengen als ein Heilmittel von wunderbarer Kraft verkauft. Eine leichte Senkung im Bodenbelag auf der Ostseite des Felsens wird als Fussspur des Idrīs (Enoch) bezeichnet. In der Nordostecke befindet sich die als

Digitized by Birzeit University Library

„der Propheten Ḳibla" (*ḳiblat al-anbiyāʾ*) bekannte Nische. Ausserdem sind noch einige alte Ḳurʾān-exemplare vorhanden und ein kleines Schwert, das unter dem Namen *taḳlīd saiʿ ʿAlī* (Nachahmung von ʿAlī's Schwert) bekannt ist.

Der Zutritt zum unteren Gewölbe geschieht durch das *bāb al-maḳṭara* an der Südostecke des Felsens; der Pilger steigt demütig die elf Stufen hinab mit folgendem als „Gebet Salomons" bekanntem Gebet auf den Lippen: „O Gott, verzeih den Sündern, die hierher kommen, und stehe denen bei, die Unrecht erleiden". Die Durchschnittshöhe des Gewölbes ist 6 Fuss; unter der Decke kann man den Eindruck von Muḥammads Haupt sehen. Der Boden ist mit Marmor ausgelegt, die Seitenwände sind getüncht. Dieser Raum soll 62 Personen fassen können (Ibn al-Faḳīh, in *BGA*, V, 100). Ein vorspringendes Felsstück, das als die Zunge des Felsens (*lisān al-ṣaḵḵra*) bekannt ist, trägt diesen Namen, weil es bei einer bestimmten Gelegenheit ʿUmar begrüsste. Weiterhin ist die schlanke Säule zu sehen, die angeblich den Felsen trägt. Der Führer zeigt zur Rechten den *miḥrāb Sulaimān* (Salomons Gebetsnische), zur Linken den *maḳām al-Ḵalīl* (Abraham); schliesslich in der Nordecke den *maḳām al-Ḵiḍr* mit dem gegenüberliegenden *miḥrāb Dāwūd*.

Südöstlich von dem Ṣaḵḵra führt eine Treppe aufwärts zu der Galerie der Kuppel, von wo aus man den Halbmond auf der Spitze erreichen kann. Die überschwänglichen Worte, die Muḳaddasī (*BGA*, III 170) gebraucht, haben auch heute noch Gültigkeit: „Wenn bei Tagesanbruch das Sonnenlicht zum erstenmal die Kuppel trifft und die Trommel ihre Strahlen auffängt, dann ist dies Gebäude ein wunderbarer Anblick, wie ich im ganzen Islām niemals etwas Ähnliches gesehen habe". Vgl. die Tafeln beim Artikel ḲUDS.

Literatur: Ausser den oben erwähnten Werken: R. Hartmann, *Der Felsendom in Jerusalem*, Strassburg 1909; Warren und Conder, *Jerusalem*, London 1884; C. M. Watson, *The Story of Jerusalem*; Schick, *Beit el-Makdas*, Index; Sepp, *Die Felsenkuppel, eine Justinianische Sophienkirche*, München 1882; Fergusson, *The Temple of the Jews*, London 1878; Conder, *The High Sanctuary at Jerusalem* (Vortrag im Institute of British Architects gegen Fergusson's Ansichten) und *Tent Work in Palestine*, London 1879, II, 320 ff.; H. Lewis, *The Holy Places of Jerusalem*, 1888, Kap. II; E. Pierotti, *Jerusalem Explored*, London 1864, Kap. III; Wolf, *Der Tempel von Jerusalem*, Graz 1887, S. 20, 50, 76; A. Goodrich-Freer, *Inner Jerusalem*, London 1904, Kap. XV; W. M. Thomson, *The Land and the Book*, neue Ausg. 1913, S. 699 ff.; Baedeker und Murray's Reisehandbücher; *Palest. Quart. Stat.*, Index; *P(alest). P(ilgrims') T(ext) S(ociety)*, Index; *JRAS*, XIX, 258 ff.; al-Yaʿḳūbī, *Taʾrīḵh*, ed. Houtsma, II, 311; H. Sauvaire, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron*, Paris 1876 (Teil-Übers. von Muǧīr al-Dīn, *Inṣ al-ǧalīl*); Idrīsī, ed. J. Gildemeister, in *ZDPV*, 1885, VIII, 7; S. Guyard, *Géographie d'Aboulféda*, II, 3 ff.; Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla*, ed. Defrémery und Sanguinetti, I, 120 ff.; Ibn Ḵallikān, *Biogr. Dict.*, Übers. de Slane, IV, 521; Rabbi Petachia von Regensburg, *Tour du Monde*, Paris 1831, S. 98 f.; Benjamin von Tudela, *Itinerary*, Übers. A. Asher, London 1840, I, 70; Zimmermann, *Karten und Pläne zur Topographie des Alten Jerusalem*, Basel 1864; C. Diehl, *Manuel d'Art Byzantin*, Paris 1910; Fulcheri Carnotensis, *Historica Hierosolymitana*, ed. Hagenmeyer, Heidelberg 1913, Liber I, Kap. XXVI, 7 ff.; Strzygowski, *Felsendom und Aksamoschee*, in *Isl.*, II (1911), 79 ff.; Herzfeld, *Die Qubbat al-Ṣaḵḵra, ein Denkmal frühislamischer Baukunst*, in *Isl.*, II (1911), 235 ff.; H. Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem*, Tübingen 1933; T. Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries*, London 1927, S. 80—83, 213 f.; G. Wiet, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, Kairo, I, 7—11, 165—76. — Die erschöpfendste Darstellung bei K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Teil I, Oxford 1932, S. 42—94, mit einer *Contribution on the Mosaics of the Dome of the Rock* von Marguerite van Berchem, S. 147—228.

(M. Gaudefroy-Demombynes.)

AL-ḲUDS, der später übliche arabische Name für Jerusalem. Die älteren Schriftsteller nennen es gewöhnlich Bait al-Maḳdis (nach anderen: *Muḳaddas*; vgl. Gildemeister, *ZDMG*, XXXVI, 387 f.; Fischer, *ebd.*, LX, 404 ff.), das eigentlich als Übersetzung vom hebräischen Bēthammiḳdāsh den (salomonischen) Tempel bedeutete (z. B. Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 263, 3), dann aber auf die Stadt übertragen wurde. Daneben gebrauchen sie häufig den aus Aelia (s. unten) entstandenen Namen Īliyāʾ. Auch der alte Name Jerusalem war ihnen bekannt, den sie als Urishalim (oder -am) wiedergeben (Varianten bei Yāḳūt, ed. Wüstenfeld, I, 402). Daneben kommt bei Muḳaddasī der Name al-Balāṭ vor, ein aus „palatium" entstandenes mehrdeutiges Wort, das wohl: „Residenz" bedeuten soll. Über andere seltenere Benennungen s. Gildemeister, *a. a. O.*

Als die römischen Soldaten des Titus nach langer und anstrengender Belagerung Ende September 70 Herr über die ganze Stadt wurden, war der prachtvolle Tempel schon niedergebrannt.

Für das erste halbe Jahrhundert nach dem Falle Jerusalems fehlen Nachrichten über die unglückliche Stadt vollständig. Ringsumher im Lande flammten fortwährend Aufstände auf, aber über die Hauptstadt verlautet nichts. Zu Anfang der Regierung Hadrians gelang es, Ruhe zu schaffen, aber später, 132—35 n. Chr., kam es zu einem Aufstand, als der Kaiser die Beschneidung verbot und ausserdem auf den Trümmern Jerusalems eine neue Stadt erbauen wollte. Nachdem der Aufstand mit Mühe niedergeschlagen war, führte er seinen Plan aus, und es erhob sich nun eine rein heidnische Stadt, die den Namen Colonia Aelia Capitolina erhielt. Während sie an der Nordseite die durch die sogenannte dritte Mauer angegebene Ausdehnung behielt, wurde die südliche Hälfte der Unterstadt und im Südwesten ein Teil der alten Oberstadt ausgeschlossen, was für die ganze folgende Zeit bis auf eine kurze Unterbrechung unter Saladin massgebend wurde. Die neue Stadt bekam die üblichen Gebäude, Bäder, Theater, Heiligtümer u. a. (s. *Chronicon paschale* und dazu Vincent u. Abel, *Jérusalem*, II, 6 ff.) und wurde in 7 Teile geteilt, die jede unter einem Vorsteher standen. Vor allem liess der Kaiser auf dem Tempelplatz ein Heiligtum für den capitolinischen Jupiter als Hauptgott aufführen, wobei die mächtigen dort liegenden Trümmerhaufen ein reichliches Baumaterial lieferten (vgl. Eusebius, *Dem. evangel.*, VIII, 3). Gibt dieser Jupitertempel Anlass zu schwer zu beantwortenden Fragen, so gilt das noch mehr von dem in Jeru-

Digitized by Beirut University Library

salem errichteten Aphroditetempel, an dessen Stelle später die konstantinische Grabeskirche gebaut wurde (über vermutete Reste dieses Tempels s. Schmaltz, *Mater ecclesiarum*, S. 351). Dagegen darf man gewiss dem hadrianischen Neubau die breite Säulenstrasse zuschreiben, die auf der Mosaikkarte von Madeba aus dem VI. Jahrhundert (s. Guthe, in *ZDPV*, XXVIII, 120 ff.; Gisler, *Das heilige Land*, 1912, S. 214 ff.) Jerusalem in nord-südlicher Richtung durchschneidet, und von deren Säulen eine Reihe von Resten gefunden worden sind (s. Vincent und Abel, *a. a. O.*, II, 22). Sie mündete im Norden in einen offnen Platz mit einer freistehenden Säule ein, nach der das Nordtor im Mittelalter das Säulentor (*Bāb al-ʿAmūd* oder *Bāb ʿAmūd al-Ghurāb*) benannt wurde. Den Juden war es unter Todesstrafe verboten, die neue Stadt zu betreten. Dies Verbot blieb unter Antoninus in Kraft, während die Beschneidung ihnen wieder gestattet wurde. Da die Heidenchristen von dem Verbot nicht betroffen wurden, ist ihre Zahl in den auf Hadrian folgenden Jahrhunderten gewiss gewachsen. Ihr Gotteshaus war in dieser Zeit die Ṣionskirche auf der Südkuppe des Westhügels, die daher als die Mutter der andern Kirchen im heiligen Lande betrachtet wurde. Sie war zuerst ein kleines Gebäude, an dessen Stelle erst später eine grosse Basilika aufgeführt wurde. In demselben Zeitraum begannen die Pilgerfahrten nach Palästina und vor allem nach Jerusalem immer zahlreicher zu werden (vgl. Windisch, in *ZDPV*, XLVIII, 145 ff.). Aus allen Ländern zogen die Gläubigen dorthin, und besonders als die früheren Hindernisse und Gefahren durch den Übertritt Konstantins zum Christentum vermindert waren, folgten zahlreiche Scharen dem Beispiel der Kaiserin-Mutter Helena, die im Jahre 326 Palästina besuchte.

Die grossen Bauunternehmungen des Kaisers Konstantin bezogen sich nur auf die christlichen Erinnerungen. Neben der vom Pilger von Bordeaux erwähnten Basilika auf dem Ölberg war seine Hauptstat der Bau der im Jahre 335 vollendeten grossen und prachtvollen Kirche an der Stelle, wo Christus den Kreuzestod gelitten hatte, und die deshalb dem Zeichen des siegreichen Kreuzes geweiht wurde. Den Juden brachte die Regierung Konstantins eine gewisse Erleichterung, indem es ihnen, wie schon bemerkt, an einem bestimmten Tage erlaubt ward, die Stadt zu betreten und den Felsen auf dem Tempelplatze zu beweinen. Noch weit grössere Aussichten versprach ihnen die Regierung Julians, da er nicht nur das frühere Verbot vollständig aufhob, sondern ihnen erlaubte, den Tempel wieder aufzubauen, was ihnen jedoch, nach Ammianus, durch hervorbrechende Flammen verwehrt wurde. Nach des Kaisers Tode traten die Anordnungen Konstantins wieder in Kraft. Eine noch glänzendere Epoche brachte die Regierung des baulustigen Kaisers Justinian. Ringsum im Lande liess er Kirchen und Hospitäler bauen, darunter auch ein Nosokomium in der Hauptstadt (vgl. Kyrill, in *ZDPV*, XXXVI, 305). Dazu schenkte er dieser Stadt eine prachtvolle Theotokoskirche, von der Prokopius um 560 eine schwungvolle, aber wenig anschauliche Beschreibung gibt (*De aedificiis Justiniani*, V, 6). Danach ruhte die Kirche auf rotfarbigen Säulen und trug ein Dach von Zederstämmen. Einer Mitteilung des Theodosius zufolge scheint sie kreuzförmig gewesen zu sein. Ein besonders wichtiger Punkt in der Beschreibung des Prokopius ist es, dass der Boden für den geplanten Bau nicht ausreichte, weshalb der Kaiser gegen Süden und Osten gewaltige Substruktionen aufrichten liess, bis der Boden die Höhe der angrenzenden Felsen erreichte. Das spricht für die von mehreren vertretene Annahme, dass diese Kirche die Vorgängerin der späteren Aḳṣāmoschee gewesen ist, deren älteste Teile unzweifelhaft zu einer Kirche gehört haben. Der in Trümmern liegende Teil des Tempelplatzes, auf dem man aus den erwähnten Gründen nicht bauen wollte, hat sich dann nach damaliger Auffassung so weit nach Süden erstreckt, dass der übrigbleibende Teil für eine so grosse Kirche zu kurz war (vgl. R. Hartmann, in *ZDPV*, XXXII, 185 ff.). Doch suchen andere, wie L. Dressaire, in *Echos de l'Orient*, 1912, S. 146 ff., 234 ff., K. Schmaltz, *a. a. O.*, S. 385 die Kirche Justinians im Judenviertel südwestlich vom Tempelplatze.

Diesen idyllischen Zeiten brachte der verheerende Einfall der Perser im Jahre 614 ein jähes Ende. Als sie vor Jerusalem standen, riet der Patriarch Zacharias, der in dem Angriff eine Strafe für die in der Stadt herrschende Sittenlosigkeit sah, wie in alter Zeit der Prophet Jeremias, zur Übergabe, aber davon wollte die Bevölkerung nichts wissen, obschon die byzantinischen Truppen in Palästina die Stadt ihrem Schicksal überliessen. Mit Hilfe von Belagerungsmaschinen drangen die Perser ein und veranstalteten ein entsetzliches Blutbad auch unter Greisen, Weibern und Kindern. Die Kirchen wurden zerstört und die Kruzifixe mit Füssen getreten. Erst 623 trat eine Wendung ein, als Heraklius seinen bewunderungswürdigen Siegeszug begann, der ihn tief in die persischen Länder führte.

Kaum hatten aber die Christen im heiligen Lande angefangen, nach dieser schweren Heimsuchung wieder aufzuatmen, als Ereignisse eintraten, die weit verhängnisvollere Folgen haben sollten. Es war die von Muḥammad gestiftete, bis zu seinem Tode ausserhalb Arabiens wenig beachtete religiös-politische Gemeinde, die sich in wenigen Jahren auf explosive Weise als eine drohende Gefahr für die Nachbarländer erwies.

Obschon Jerusalem ausserhalb des gewöhnlichen Gesichtskreises des Propheten lag, gewann der Ort wirkliche Bedeutung für ihn in der Zeit, in welcher er sich, dem Beispiele der Juden folgend, beim Gebet in der Richtung nach der heiligen Stadt wandte [s. den Art. KIBLA].

Nach der gewöhnlichen Erklärung weist ausserdem Sūra XVII, 1 mit dem Ausdruck „al-Masdjid al-aḳṣā" auf Jerusalem als Ziel der nächtlichen Reise des Propheten hin, jedoch nicht auf die später so genannte Moschee, sondern auf den Platz des alten salomonischen Tempels. Die Richtigkeit dieser Exegese steht indessen nicht fest, denn es lässt sich verschiedenes für die von Horovitz, in *Isl.*, IX, 159 ff. im Anschluss an Schricke, *ebd.*, VI, 1 ff., vorgetragene Ansicht geltend machen, dass Muḥammad bei diesen Worten vielmehr an eine himmlische Lokalität gedacht hat [s. MUḤAMMAD]. Aber immerhin gewann die traditionelle Auffassung, die sehr früh entstanden sein muss, für Jerusalem die grösste Bedeutung, denn auf ihr beruht die Einreihung des jerusalemischen Heiligtums unter die drei heiligsten Gebetsstellen der Welt, ja zeitweise sogar sein Vorrang vor den beiden andern.

Die nach dem Tode Muḥammads die Grenzen Arabiens überschreitenden Heere hatten neben den Euphratgegenden auch Palästina zum Ziele. Mit der für die kaiserlichen Truppen unglücklichen Schlacht

Digitized by Birzeit University Library

bei Adjnādain im Juli 634, nach der der kaiserliche Anführer Aretion Schutz in Jerusalem suchen musste, begann die byzantinische Herrschaft in diesem Lande zu wanken, und bei Yarmūk im August 636 wurde ihr Schicksal besiegelt, wonach die befestigten Städte sich nach und nach den Siegern ergaben. Über die Eroberung Jerusalems gibt es zwei abweichende Überlieferungen. Infolge der meist verbreiteten forderte der arabische Feldherr Abū ʿUbaida im Jahre 17 (638) den Ḫalīfen ʿUmar auf, zu ihm in sein Hauptquartier Djābiya zu kommen, da die Jerusalemiten nur unter der Bedingung kapitulieren wollten, dass ʿUmar selbst den Vertrag mit ihnen schliesse. Nach der andern, die de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, 1864, S. 110 ff., mit Recht vorzieht, kam der Ḫalīfe aus eignem Entschluss nach Djābiya, um die Verhältnisse in den eroberten Gegenden zu ordnen, und von da aus schickte er nach Balādhurī (ed. de Goeje, S. 139) den Ḫālid b. Thābit nach Jerusalem, um die Stadt zu belagern, und die von diesem mit den Jerusalemiten verabredeten Bedingungen für die Übergabe wurden dann von ʿUmar genehmigt. Diese Bedingungen, die in mehreren Darstellungen (z. B. Ṭabarī, I, 2404 f.; vgl. Balādhurī, S. 139; Yaʿḳūbī, ed. Houtsma, II, 167; vgl. de Goeje, *a. a. O.*, S. 122 f.) mitgeteilt werden, waren ziemlich milde. Den christlichen Einwohnern wurden ihr Leben, ihre Besitztümer, Kirchen und Kruzifixe gesichert, während die Juden nicht unter ihnen wohnen durften, die Kirchen durften nicht als Wohnungen benutzt und nicht niedergerissen oder verkleinert werden, und die Christen behielten ihre religiöse Freiheit; dafür sollten sie aber die *djizya* zahlen und behilflich sein, die Römer und Räuber wegzujagen. Übrigens schwanken die Angaben über die Zeit für Jerusalems Eroberung, die z. B. von Ṭabarī, I, 2408, auf Rabīʿ II des Jahres 16 angegeben wird.

Weiteres über das Auftreten ʿUmars bei der Einnahme Jerusalems teilen einige christliche und muḥammedanische Geschichtsschreiber mit. Der gegen Ende des VIII. Jahrh. schreibende Theophanes (*Chronographia*, ed. de Boor, I, 339) erzählt unter A. D. 637, dass der Ḫalīfe nach Abschluss des für die Christen günstigen Vertrages die heilige Stadt in schmutzigen Kleidern betrat — für den Verfasser ein Zeichen seiner teuflischen Heuchelei — und verlangte, nach dem Tempelplatze geführt zu werden, den er dann in eine Gebetsstelle der Gottlosigkeit verwandelte. Etwas ausführlicher erzählt im X. Jahrh. der ägyptische Christ Eutychius (*Annales*, ed. Pococke, II, 285 ff. und bei Vincent und Abel, *Jérusalem*, II, 243), dass ʿUmar sich weigerte, in der Basilika der Auferstehungskirche seine Ṣalāt zu halten und statt dessen sein Gebet auf der Eingangstreppe hielt, um, wie er erklärte, zu verhindern, dass die Muslime auf sein Beispiel gestützt, die Kirche in eine Moschee verwandelten, und dass er dem Patriarchen Sophronius eine dies bestätigende Urkunde übergab. Auf seinen Wunsch wies Sophronius ihn dann auf den wüst liegenden Tempelplatz mit dem von Schutt bedeckten Felsen als eine für seine *masdjid* geeignete Stelle hin. Der Ḫalīfe begann sofort, den Schutt wegzuräumen, und da die Muslime seinem Beispiel folgten, wurde der Fels bald sichtbar. Zugleich gab er Befehl, die *masdjid* so anzulegen, dass die Betenden den Felsen im Rücken und nicht vor sich hatten. Wie man leicht sieht, verrät diese Erzählung deutlich die Tendenz, das unveräusserliche Anrecht der Christen auf ihre Kirchen durch die Autorität des grossen Ḫalīfen zu bestätigen. Von einer solchen Tendenz merkt man natürlich nichts bei den muslimischen Autoren — zuerst al-Musharraf im XI. Jahrh., mit dem Shihāb al-Dīn al-Makdisī, Shams al-Dīn al-Suyūṭī und Mudjīr al-Dīn (s. weiter unten) in allem wesentlichen übereinstimmen —, die vielmehr die Christen in ein weniger günstiges Licht stellen. Nach ihnen suchte der Patricius, der hier richtiger an die Stelle des Patriarchen tritt, zunächst ʿUmar zu betrügen, da er verlangte, nach der Masdjid Davids geführt zu werden, indem er ihm die Grabeskirche und dann die Ṣionskirche zeigte. Der Ḫalīfe durchschaute aber jedesmal sein Betrug, da der Prophet ihm den Ort, wie er ihn auf seiner nächtlichen Reise gesehen, beschrieben hatte, und so wird er endlich auf den Tempelplatz geführt, den er als die richtige Stelle erkennt, die jedoch erst von Schutt und Kehricht gereinigt werden musste. In einer anderen Überlieferung, die schon bei Ṭabarī, I, 2408, vorkommt, spielt der zum Islām übergetretene Jude Kaʿb al-Aḥbār eine Rolle, wodurch die Erzählung eine gegen die Juden gerichtete Spitze erhält. Als ʿUmar den Tempelplatz betrat, liess er Kaʿb rufen, um seine Meinung über die Wahl der Ortes für die *masdjid* zu erfahren; als dieser aber vorschlug, den Betplatz hinter dem Felsen (nördlich davon) einzurichten, wies der Ḫalīfe den Vorschlag ab, da er darin einen versteckten Versuch erkannte, die *masdjid* zugunsten der Juden so anzulegen, dass die *ḳibla* dann auch die Stelle des alten Tempels treffen würde.

Betrachtet man diese Überlieferungen näher, so sieht man, dass sie darin übereinstimmen, dass ʿUmar auf dem verödeten Tempelplatze einen muḥammedanischen Gebetsort einrichten lässt. Dass wir uns damit auf festem historischem Boden befinden, wird von dem Bischof Arculfus um 670 bestätigt (*Itinera Hierosolymitana*, ed. P. Geyer, 1898, S. 226 f.; vgl. Arculf, Übers. von Mickley, 1917, S. 19 f.), der diese Masdjid als ein sehr einfaches Gebäude beschreibt (*Saraceni quadrangulam orationis domum quam subrectis tabulis et magnis trabibus super quasdam ruinarum reliquias vili fabricati sunt opere ipsi frequentant*), das jedoch 3 000 Menschen fassen konnte. In Wirklichkeit war das auch eine sehr praktische Ordnung der durch die Eroberung Jerusalems entstandenen Verhältnisse, indem der Ḫalīfe dadurch einen altheiligen Platz gewann, ohne mit den den Christen zugestandenen Rechten zu kollidieren, da diese aus den oben erwähnten Gründen auf dem Tempelplatz keine Kirche bauen wollten. Klar ist es ferner, dass das, was Eutychius über das Gebet ʿUmars auf den Stufen der Grabesbasilika erzählt, eine ungeschichtliche Tendenzdichtung ist, deren Zweck es war, etwaige Übergriffe der Muslime abzuwehren. Verständlich wird aber diese Tendenz erst durch eine weitere Erzählung des Eutychius, wonach die Muslime „zu unserer Zeit" (also in der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts) die Bestimmungen ʿUmars übertraten, indem sie sich auf den Stufen zur Konstantinbasilika der Hälfte der Vorhalle bemächtigten und dort eine Masdjid bauten, die sie ʿUmars Masdjid nannten, weil ʿUmar dort gebetet hatte. Einige Säulenreste aus dieser Moschee meint Schmaltz, *a. a. O.*, S. 361, nachweisen zu können.

Unter den Umaiyaden trugen die politischen Verhältnisse auf eigentümliche Weise dazu bei, da

Digitized by Birzeit University Library

Ansehen Jerusalems zu erhöhen. Ihr Interesse für die Einrichtungen Muḥammads war ja nicht übergross, weshalb es ihnen nicht schwer fiel, die heiligen Stätten in Arabien aufzugeben, wenn die vorschriftsmässigen Besuche dort aus irgend einem Grunde auf Schwierigkeiten stiessen, und dann bot gerade Jerusalem, dessen Heiligkeit der Prophet, zumal nach der gewöhnlichen Auslegung von Sūra XVII, 1, anerkannt hatte, einen willkommenen Ersatz, und dies um so mehr, als es von Damaskus aus viel leichter zu erreichen war als Mekka oder Madīna. Schon Muʿāwiya gab dieser Wertschätzung Ausdruck, indem er sich in dieser Stadt zum Herrscher ausrufen liess. Eine von Nöldeke in *ZDMG*, XXIX, 90, veröffentlichte syrische Quelle berichtet, dass sich im Juli 971 Seleuc. (A. D. 660 = Ṣafar-Rabīʿ 40) viele Araber in Jerusalem versammelten, um ihn zum König zu machen, und dass er dann nach Golgatha hinaufstieg und dort betete, wonach er durch Gethsemane zum Grabe Marias hinabging, wo er ebenfalls betete. Auch arabische Quellen (Ṭabarī, II, 4 f.; Masʿūdī, V, 14; Ibn al-Aṯīr, III, 388) berichten, dass ihm im Jahre 40 in Jerusalem gehuldigt wurde, nur dass dies erst nach ʿAlī's Ermordung am 17. Ramaḍān geschehen sein soll, was weniger wahrscheinlich ist als die syrische Darstellung. Einen weiteren Schritt auf diesem Wege ging ʿAbd al-Malik (65—86 = 685—705). Als der Gegenkhalife Ibn Zubair Herr in Mekka geworden war, fürchtete ʿAbd al-Malik nicht ohne Grund, dass die Syrer, die nach dieser Stadt pilgerten, um die grosse Wallfahrt zu feiern, überredet oder gezwungen werden könnten, sich ihm anzuschliessen. Er verbot deshalb, dahin zu ziehen, und als die Leute sich auf das bestimmte Gebot des Propheten beriefen, forderte er sie auf, statt dessen zu dem heiligen Felsen in Jerusalem zu wallfahrten und verwies sie auf eine von dem bekannten Traditionarier al-Zuhrī vorgetragene Überlieferung, wonach Muḥammad Mekka, Madīna und Jerusalem als Wallfahrtsorte gleichstellt, ja nach der wahrscheinlich ursprünglichen Form des Ḥadīth letztere Stadt höher als andere Heiligtümer gestellt haben sollte (vgl. Yaʿḳūbī, II, 167; Balādhurī, S. 143; Yāḳūt, ed. Wüstenfeld, II, 818; Ibn al-Aṯīr, ed. Tornberg, II, 390; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 35 f.). Um dieser Wertschätzung eine sinnenfällige und glanzvolle Form zu geben, liess der Khalife über dem Felsen, auf den der Prophet der Sage nach bei seiner Himmelfahrt den Fuss gesetzt hatte, einen Kuppelbau aufführen, die Ḳubbat al-Ṣaḵhra [s. d.], um die der *ṭawāf* ausgeführt werden sollte. Dass nach Muḳaddasī (*BGA*, III, 159) der Khalife bei dem Bau die schöne Kuppel der Grabeskirche in Schatten zu stellen beabsichtigte, lässt sich wohl mit dieser Hauptabsicht vereinigen. Wenn andere Berichte Walīd I. die Ḳubbat al-Ṣaḵhra bauen lassen, wird dies schon durch eine erhaltene Inschrift darin widerlegt, wo allerdings der Name ʿAbd al-Malik's in den des ʿAbbāsidenkhalifen al-Maʾmūn geändert worden ist, aber so, dass nicht nur die abweichende Farbe die Änderung verrät, sondern auch die Jahreszahl 72 (691) glücklicherweise intakt geblieben ist. Nach späteren Schriftstellern (Ibn Taghribirdī, ʿUlaimī u. a.) hat ʿAbd al-Malik neben diesem Neubau auch die Aḳṣā-moschee, auf die der Name Sūra XVII, 1, übertragen wurde, bauen lassen; wenn aber die Moschee aus der justinianischen Kirche entstanden ist (s. oben), so kann dies, falls es richtig ist, nur bedeuten, dass der Khalife einen Umbau begonnen hat, also in direktem Widerspruch mit dem von ʿUmar gegebenen Versprechen. Jedenfalls behielten die Christen in Jerusalem ihre Kirchen, wie die Sionskirche, die Gethsemanekirche (von den Arabern in „al-Diismāniya" geändert) und vor allem die Auferstehungskirche, deren Namen al-Ḳiyāma (d. i. Anastasis) die Araber spöttisch in al-Ḳumāma, „Kehricht", verdrehten. An der Südseite dieser Kirche stand zur Zeit des Arculfus eine viereckige Marienkirche, die später verschwunden ist. Der letzte Umaiyadenkhalife Marwān II. liess im Jahre 128 (746) wegen eines Aufruhrs in Palästina die Mauern Jerusalems schleifen, und zwei Jahre später wurde es nach al-Musharraf und seinen Nachfolgern durch ein Erdbeben heimgesucht, dem kurz nachdem die ʿAbbāsiden die Herrschaft an sich gerissen hatten, ein zweites folgte. Der Khalife al-Mansūr liess, vielleicht bei seinen von Ṭabarī, III, 129, 372, erwähnten Besuchen in Jerusalem in den Jahren 140 (758) oder 154 (771), den Schaden ausbessern. Bald trat aber ein neues Erdbeben ein, welches das Gebäude so beschädigte, dass es unter al-Mahdī, vielleicht als er im Jahre 163 (780) die Stadt besuchte und dort sein Gebet verrichtete (Ṭabarī, III, 500), aufs neue restauriert werden musste (vgl. Muḳaddasī, *a. a. O.*, S. 168). Bei dieser Gelegenheit liess der Khalife, vielleicht um die Moscheeform stärker zu markieren, das Gebäude etwas breiter und kürzer machen. Von Bauarbeiten an der Felsenmoschee ist in diesen Jahren nicht die Rede. Dass aber etwas später, unter dem Khalifen al-Maʾmūn (198—218 = 813—833), solche ausgeführt worden sind, geht sowohl aus der dort erwähnten gefälschten Inschrift als aus einer anderen aus dem Jahre 216 (831) datierten hervor, die des Khalifen Bruder, der damals Statthalter in Ägypten und Syrien war (Ṭabarī, III, 1100), anbringen liess.

Unter der allmählichen Auflösung der ʿAbbāsidenherrschaft wurde auch Palästina in den Strudel der politischen Wirren hineingezogen, und wie im Altertume wurde das Land jetzt ein Zankapfel zwischen den ägyptischen und den westasiatischen Machthabern. Im Jahre 265 (878) kam es unter die Tulūniden und 292 (905) unter die Fāṭimiden. In dieser Periode verschlimmerte sich das bis dahin leidliche Verhältnis zwischen den Muslimen und den Christen. Wie die Muslime gegen die Vereinbarung mit ʿUmar im Jahre 936 durch eine *masǧid* die Hälfte des Eingangs zur Grabeskirche absperrten, ist schon erwähnt. Von einem sehr schlimmen Ausbruch des Fanatismus im Jahre 355 (966) erzählt Yaḥyā von Antiochien (Vincent und Abel, II, 243). Die Muslime, mit denen sich die Juden verbanden, steckten die Tore der Basilika und der Anastasis in Brand, sodass der letzteren Kuppel einstürzte, drangen in die Kirche ein und plünderten alles, was sie vermochten, wonach sie auch die Sionskirche verheerten. Der Patriarch, der sich versteckt hatte, wurde herausgeschleppt und getötet und sein Leichnam verbrannt. Die zerstörten Kirchen wurden unter den folgenden Patriarchen restauriert, aber nicht lange, nachdem dies gelungen war, traf sie ein noch furchtbarerer Schlag, als der rätselhafte Fāṭimidenkhalife al-Ḥākim im Ṣafar des Jahres 400 (Oktober 1009; s. Vincent und Abel, *Jérusalem*, II, 249, dagegen nach Ibn al-Aṯīr, IX, 147, im Jahre 398 = 1008) den Befehl gab, dies Heiligtum, auf dem die Augen der ganzen Christenheit ruhten, zu zerstören. Der Befehl wurde gründlich ausgeführt, soweit die

Digitized by Birzeit University Library

Festigkeit des Gebäudes es erlaubte, aber nachher gelang es dem Patriarchen Nikephoros, den Ḫalifen milder zu stimmen, sodass er den Christen erlaubte, auf den Ruinen der Kirche ihren Gottesdienst zu halten. Mit diesen Begebenheiten hat Clermont-Ganneau auf scharfsinnige Weise eine im Jahre 1897 gefundene küfische Inschrift auf einem grossen Block neben dem Mittelportal der alten Ostmauer der Basilika in Verbindung gebracht, die es verbietet, die unter Schutz stehenden (*al-ḏhimma*, d. h. Christen oder Juden) die *masdjid* (die genannte ʿUmarmoschee) betreten zu lassen (*Recueil d'Archéologie Orientale*, IV, 283 ff.; vgl. *MDPV*, 1897, S. 70 ff.). Der Nachfolger Ḥākims, al-Ẓāhir, sah sich genötigt, mit dem byzantinischen Kaiser Romanos III. Frieden zu schliessen, wobei er diesem gestattete, auf eigne Kosten die Auferstehungskirche wieder aufzubauen. Dann zerstörte im Jahre 1034 ein neues Erdbeben die heimgesuchte Kirche, die nun wegen der Mittellosigkeit der Christen in Ruinen liegen blieb, bis sie endlich durch die Freigebigkeit des Kaisers Konstantin Monomachos im Jahre 1048 wiederhergestellt wurde. Doch war es nur die Anastasis, die aufgebaut wurde, während die konstantinische Basilika nicht wieder erstand; nur die darunter gelegene Helena-Kapelle, die Kreuzfindungsstelle, blieb bewahrt. Ein anderes Erdbeben hatte im Jahre 407 (1016) die Felsenmoschee stark beschädigt (Ibn al-Aṯīr, IX, 205), weshalb der erwähnte Ḫalife al-Ẓāhir die Kuppel darüber neu aufführen lassen musste, wie eine Inschrift daran besagt (s. ʿAlī al-Herewī, in *Archives de l'Orient latin*, I, 602).

Eine Unterbrechung der Fāṭimidenherrschaft in Palästina brachten die Seldjūḳen, deren Häuptling Tughril Bey im Jahre 447 (1055) in Baghdād als Sultan anerkannt wurde. Auch Jerusalem bekam das zu fühlen, da der türkische Heerführer Atsiz auf seinem Zuge gegen Filasṭīn im Jahre 463 (1070) diese Stadt sowie Ramla mit dem umliegenden Lande eroberte, was, da die Seldjūḳen als Beschützer des Ḫalifats auftraten, zur Folge hatte, dass der ʿAbbāsidische Ḫalife nach langer Zeit wieder in der dortigen Moschee genannt wurde. Da Jerusalem sich bald empörte, musste Atsiz im Jahre 469 (1076/7) es aufs neue belagern und nach der Einnahme veranstaltete er ein furchtbares Blutbad darin, dem nur diejenigen, die in der Felsenmoschee Zuflucht suchten, entgingen, während die, welche in die Aḳṣāmoschee flüchteten, niedergemetzelt wurden (Ibn al-Aṯīr, X, 46, 61, 68 ff.). Der Seldjūḳensultan Tutush in Damaskus liess ihn indessen töten und übergab 484 (1091) Jerusalem dem Sukmān, einem Sohne eines Turkomannenoffiziéres. Im Jahre 489 (1096) gelang es dem Fāṭimidensultan al-Mustaʿlī, sich der Stadt zu bemächtigen und sie im folgenden Jahre gegen Riḍwān, einen Sohn des Tutush, zu verteidigen. Der Triumph der Fāṭimiden war jedoch nur von kurzer Dauer, denn ein paar Jahre später nahten die Kreuzfahrer und hielten am 15. Juli 1099 ihren siegreichen Einzug in die heilige Stadt.

Für das X. und XI. Jahrhundert, in die uns die hier skizzierten Ereignisse geführt haben, steht uns ein wertvolles Material zur Verfügung in einer Reihe von arabischen Beschreibungen von Jerusalem und seinen Heiligtümern. Noch aus dem Ende des IX. Jahrhunderts ist die ganz kurze Darstellung des Geographen und Geschichtserzählers Yaʿḳūbi, der meistens nur auf die Verwaltungs- und die Bevölkerungsverhältnisse Rücksicht nimmt (*BGA*, VII, 328 f.). Es folgt Ibn al-Faḳih, der 290 (903) schrieb. Nachdem er die sich an Jerusalem knüpfenden Sagen und Ḥadīthe mitgeteilt hat, gibt er eine gute Beschreibung des Ḥaram mit seinen Toren und Heiligtümern, besonders der Felsen-moschee und al-Aḳṣā. Seine Massangaben sind namentlich deswegen interessant, weil sie z. T. mit den heutigen Massen gut übereinstimmen (*BGA*, V, 94 ff.). Kurz nach Ibn al-Faḳih gab Ibn ʿAbd Rabbihi (S. 328) in *al-ʿIḳd al-farīd* (Kairo 1331, IV, 274 f.) eine Beschreibung der Felsenmoschee, die vielfach an den Vorgänger erinnert, aber ziemlich abweichende Zahlenangaben bietet. Auch nennt er verschiedene Heiligtümer in Jerusalem und die Ḥaramtore. Sehr kurz gehalten sind die Mitteilungen in al-Iṣṭaḫrī's (ca. 340 = 951/2) Bearbeitung eines älteren verloren gegangenen Werkes, sowie die spätere Bearbeitung desselben Werkes durch Ibn Ḥawḳal (367 = 977/8). Es ist hier die Rede von der an Grösse unübertroffenen Aḳṣāmoschee, der Ḳubbat al-Ṣaḫra mit dem Felsen und der Höhle darunter, sowie von Davids Miḥrāb (*BGA*, I, 57; II, 112). All diese Werke werden übertroffen von dem hervorragenden, in Jerusalem geborenen Geographen al-Muḳaddasī oder al-Maḳdisī (375 = 985/6). Er beginnt mit einer Aufzählung der trefflichen Eigenschaften Jerusalems und der Vorteile des dortigen Lebens, aber auch der damit verbundenen Schattenseiten. Danach beschreibt er die nach dem erwähnten Erdbeben wiederhergestellte Aḳṣāmoschee, deren neugebaute Teile sich deutlich von den älteren abheben. Darauf erfolgt die Beschreibung der Plattform mitten auf dem Ḥaram mit der Felsenmoschee, wesentlich mit Ibn al-Faḳih übereinstimmend. Als Länge des Ḥaram gibt Muḳaddasī 1 000, als Breite 700 Königsellen an, es hatte 700 Marmorsäulen und 45 000 Bleiplatten, und man stieg an 13 Stellen durch 20 Tore, die aufgezählt werden, hinauf (*BGA*, III, 166 ff.). Zu diesen arabischen Beschreibungen kommt noch eine persische von Nāṣir-i Ḫusraw, der im Jahre 438 (1047) Jerusalem besuchte (*Sefer-nâme*, ed. Ch. Schefer, 1881, S. 67—99). Aus dem XI. Jahrhundert stammt noch die Schrift al-Muṣharraf's, *Kitāb Faḍāʾil Bait al-Maḳdis wa ʾl-Shaʾm* (findet sich nur in einer Handschrift in Tübingen; s. Seybold, *Die arabischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Tübingen*, I, 1907, S. 62 ff.), die nach einem Rückblick auf die ältere Geschichte Jerusalems, ʿUmar's Eroberung der Stadt und ʿAbd al-Malik's Bauunternehmungen auf dem Ḥaram, die Vorzüge der Stadt, die damit verknüpften Überlieferungen und die religiösen Verdienste, die man durch die Gebete dort erwirbt, aufzählt und von späteren Schriftstellern vielfach benutzt worden ist.

Die Franken feierten ihre Einnahme Jerusalems mit einem furchtbaren Gemetzel, besonders auf dem Tempelplatze, in scharfem Gegensatze zu dem schonenden Auftreten ʿUmar's, nachdem er Herr über die Stadt geworden war. Auch wurden die kostbaren Schätze im Felsendom geplündert. Jerusalem wurde nun Hauptstadt des Königreiches Jerusalem, zu dessen erstem Regenten Gottfried von Bouillon als „Beschützer des heiligen Grabes" ernannt wurde, der aber schon am 18. Juli 1100 starb, wonach sein Bruder Balduin I. diese Würde erhielt. An die Stelle des bisherigen griechischen Patriarchats trat das lateinische. Natürlich waren die Kreuzfahrer darauf bedacht, die Kirchen der Stadt in ihrer früheren Gestalt wieder erstehen

Digitized by Birzeit University Library

zu lassen. Vor allem galten ihre Bestrebungen der heiligen Grabeskirche, die als ein Hauptheiligtum der Christenheit betrachtet wurde. Die Auferstehungsrotunde behielt ihre alte Form. Anstatt aber die konstantinische Basilika mit dem von Säulenhallen umgebenen Hof nach dem alten Vorbilde zu erneuern, baute man in unmittelbarem Anschluss an die Ostseite der Rotunde eine eigentümlich verkürzte Kirche in spätromanischem Stile, die als Chorraum für das von Gottfried begründete Domherrenstift mit seinen täglichen Andachten dienen sollte (vgl. Dalman, in *Palästina-Jahrbuch*, III, 39 f.). In der so entstandenen Kirche, die 1149 eingeweiht wurde, wurden die Könige von Jerusalem beigesetzt. Unter den andern Kirchen, die hergestellt wurden, ist besonders die oben erwähnte, in Ruinen liegende Ṣions- oder Apostelkirche zu nennen. Eine grossartige und für die Kreuzfahrer sehr charakteristische Anlage entstand nicht weit südlich von der Grabeskirche. Hier hatten im XI. Jahrhundert Kaufleute aus Amalfi neben einer Kirche der St. Maria Latina ein als Hospiz dienendes Kloster für mittellose Pilger eingerichtet. Als Schutzpatron wurde zuerst ein Patriarch von Alexandria, Johannes der Barmherzige, verehrt, an dessen Stelle später Johannes der Täufer trat. Neben den Mönchen und Nonnen organisierte sich hier der Ritterorden der Johanniter, die sich nicht nur der Pflege der Verwundeten und Kranken, sondern auch der Verteidigung der heiligen Plätze und der Bekämpfung der Ungläubigen widmeten. Nach der Einnahme Jerusalems durch die Kreuzfahrer wurde hier ein grossartiges Hospiz mit mehr als 1 000 Betten und eine prachtvolle Kirche gebaut. Die Kreuzfahrer begnügten sich indessen nicht damit, die christlichen Heiligtümer wiederherzustellen. Während ʿUmar den Christen ihre Kirchen zu ungestörtem Gebrauch überliess und dem muhammedanischen Kultus nur den Tempelplatz vorbehielt, eigneten sie sich die dort gelegenen Moscheen an und verwandelten sie in Kirchen. Der Felsendom, den man jetzt wegen ungenügender Kenntnis seiner Entstehungsgeschichte *Templum Domini* nannte, blieb im wesentlichen unverändert. Nur erhob sich jetzt über der Kuppel ein goldenes Kreuz und der bisher unbedeckt gebliebene Fels in seiner Mitte erhielt eine Decke von Marmorplatten, worüber ein Altar errichtet wurde. Grössere Veränderungen erlitt die Aḳṣāmoschee, die jetzt als *Templum Salomonis* oder *Palatium Salomonis* erwähnt wird. Diese Änderung wurde dadurch veranlasst, dass das Gebäude, nachdem es zuerst als Wohnung der lateinischen Könige gedient hatte, dem neugestifteten Orden der Tempelritter zur Benutzung überwiesen wurde.

Unter den aus der Zeit der fränkischen Herrschaft herrührenden Beschreibungen Jerusalems ist vor allem die freilich kurze in dem berühmten, 1154 vollendeten Rogerbuch des Idrīsī vorliegende zu nennen. Da er selbst, wie es scheint, nicht dort gewesen ist, beruhen seine Mitteilungen wohl auf den Berichten der von Roger ausgeschickten Männer. Etwas später, 1173, besuchte ʿAlī al-Herewī (aus Herāt) Palästina, dessen noch nicht gedruckte Beschreibung von Schefer übersetzt ist (*Archives de l'Orient latin*, I, 1886, S. 587—609). Dazu kommen die zahlreichen Pilgerschriften, von denen hier nur eine kleine Zahl Erwähnung finden kann. In den Jahren 1102 und 1103, also kurz nach der Eroberung Jerusalems, war der Angelsachse Saewulf dort und hat von seinem Besuch einen kurzen Bericht gegeben (*Recueil de voyages et de mémoires, publié par la société de géographie*, IV, 1839, S. 839—846), worin er die Grabeskirche, Maria Latina, den Tempelplatz, die Annenkirche, Gethsemane und den Ölberg beschreibt. Von Wert ist der Reisebericht des russischen Abtes Daniel vom Jahre 1106 (übersetzt von Leskien, in *ZDPV*, VII, 23 ff.). Er zeichnet in Kürze anschauliche Bilder von der Gegend und den Gebäuden und hat für allerlei Einzelheiten ein Auge, die sonst selten erwähnt werden. Neben ihm sind als die bedeutendsten zu nennen: Johannes von Würzburg (*Descriptiones terrae sanctae ex saec. VIII., IX., XII. et XIV.* ed. Tobler) und Theodorich (*Theodorici Libellus de locis sanctis*, ed. Tobler, 1865). Von jüdischer Seite kommt Benjamin von Tudela (1165) in Betracht, der sich jedoch mit den christlichen Heiligtümern nicht beschäftigt.

Die Periode der Kreuzzüge gehört zu den unerquicklichsten Partien der Geschichte der Christenheit. Ihr kläglicher Ausgang steht in schneidendem Gegensatz zu der anfänglichen grossartigen Begeisterung, und selbst über diese wirft das unmenschliche Blutvergiessen bei der Einnahme Jerusalems einen tiefen Schatten. Die Vorteile, die sie in der ersten Zeit gewannen, verdankten die Kreuzfahrer weniger ihrer eignen Tüchtigkeit als der politischen Schwäche, in der das Khalifat sich damals befand, und bald löste sich das neugegründete Königreich Jerusalem in einen Wirrwarr auf, in dem die selbstsüchtigen Partikularinteressen nackt hervortraten, und Christen gelegentlich ihre eignen Glaubensbrüder bekämpften und unbedenklich Bündnisse mit ihren muslimischen Gegnern schlossen. Als dann auf der Seite der Feinde mit ʿImād al-Dīn Zangī und seinem Sohne Nūr al-Dīn kraftvolle Persönlichkeiten hervortraten, und noch mehr, als der hochbegabte Aiyūbide Saladin (Ṣalāḥ al-Dīn) 1169 Herr über Ägypten wurde und sich nach dem Tode Nūr al-Dīn's Syriens zu bemächtigen anfing, war das Schicksal der Christen in Palästina besiegelt. Die für sie verhängnisvolle Schlacht bei Ḥiṭṭīn zog den Angriff Saladins auf Jerusalem nach sich. Als er mit seinem Heere vor der Stadt stand, wiesen die Bewohner, die Balian von Nāblus den Oberbefehl anvertraut hatten, die ihnen angebotenen günstigen Bedingungen ab und waren entschlossen, bis aufs äusserste zu kämpfen. Saladin verlegte aber sein Lager nach der schwächeren Nordseite, und als die hier aufgestellten Belagerungsmaschinen begannen, Stücke der Mauer zu demolieren, verloren die Verteidiger den Mut zu demolieren, verloren die Verteidiger den Mut und suchten Unterhandlungen mit ihm zu eröffnen. Als er die Abgesandten mehrmals abgewiesen hatte, erklärte ihm Balian, dass die Bewohner, falls ihnen die Kapitulation nicht bewilligt würde, entschlossen seien, alle Nichtkombattanten in der Stadt und auch die gefangenen Muslime zu töten, alles was geplündert werden konnte, zu verbrennen und die Heiligtümer auf dem Tempelplatze zu zerstören. Das machte einen solchen Eindruck auf Saladin und seine Emīre, dass die Kapitulation bewilligt wurde (1187). Die Bewohner durften gegen ein Kopfgeld die Stadt verlassen, und Saladin verfuhr dabei so schonend, dass nicht nur die Loskaufsumme herabgemindert wurde, sondern nicht wenigen Armen, die das nötige Geld nicht zahlen konnten, trotzdem der Auszug gestattet wurde. Ausserdem liess er bewaffnete Krieger die Züge der Wegziehenden begleiten, um sie vor Überfällen zu schützen, während gleichzeitig an

Digitized by Birzeit University Library

einigen Stellen im Lande die Christen ihren auswandernden Glaubensbrüdern den Durchgang verwehrten (vgl. Ibn al-Aṯīr, XI, 361—66; Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, S. 451 ff.). Es waren hauptsächlich die lateinischen Christen, die Jerusalem verliessen, während es den griechischen Christen, den sogenannten Syrern, gestattet wurde, in der Stadt zu bleiben, ohne Sklaven zu werden. Überhaupt geht aus mehreren Angaben hervor, dass auch nach der Rückeroberung Jerusalems eine bedeutende Anzahl Christen dort und auch sonst in Palästina blieben (vgl. Rotermund, in *ZDPV*, XXXV, 24 f.). Natürlich verlor aber Jerusalem nach Saladins Eroberung sein christliches Gepräge, und er war eifrig bemüht, die Spuren der christlichen Periode zu beseitigen. Das goldene Kreuz über dem Felsendom wurde unter Freudengeschrei der Muslime und Wehklagen der Christen heruntergeworfen und durch einen oben zusammengebogenen Halbmond ersetzt. Die Mauerbekleidung des Felsens mit dem Altar darauf wurde entfernt. Die Vergoldung der Kuppel liess Saladin, wie eine Inschrift besagt, erneuern (de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, S. 91 f.), aber sonst konnte das Gebäude bleiben, wie es war. Grössere Mühe kostete die Restauration der Aḳṣāmoschee, die nicht nur vom Schmutz des christlichen Kultus gereinigt, sondern auch von den baulichen Änderungen der Tempelherrn befreit werden musste. Eine Inschrift erwähnt, dass der Miḥrāb und die Moschee auf Saladins Befehl wiederhergestellt wurden (de Vogüé, S. 101). Die Rüstkammer der Tempelritter im südwestlichen Teil der Aḳṣā wurde umgebaut und erhielt den Namen „Moschee der Weiber". Ein von Nūr al-Dīn für die Aḳṣā bestimmtes, mit grosser Kunst verfertigtes Minbar, das sich in Ḥalab befand, liess Saladin nach seinem Bestimmungsorte bringen. Auch das Kreuz über der Grabeskirche wurde entfernt und die Glocken wie bei den andern Kirchen zerschlagen. Die Grabeskirche selbst verschonte er, verbot aber den Pilgern, sie zu besuchen, was jedoch 1192 aufgehoben wurde. Das grosse Johanniterhospiz wurde als *waḳf* der ʿUmarmoschee geschenkt, und die dortige Kirche nachher in ein Krankenhaus unter dem Namen „Mūristān" verwandelt.

Nach dem Tode Saladins (589 = 1192) verdrängte sein Bruder seine Söhne und sammelte das Reich unter seiner Hand, verteilte es aber wieder unter seine eignen Söhne, von denen al-Muʿaẓẓam Damaskus mit Palästina erhielt. Dieser christenfeindliche Fürst gab 1219 aus Furcht, dass die Christen sich in Jerusalem festsetzen könnten, den Befehl, es zu zerstören, was so gründlich ausgeführt wurde, dass nur das heilige Grab, der Davidsturm und die Moscheen auf dem Ḥaram verschont blieben. Übrigens zeigte er seine Ehrfurcht für die dortigen Haramheiligtümer, indem er neue Holztürme für die Aḳṣā schenkte und die Arkaden an der Südseite des Felsendomes restaurieren liess. Von ihm rührt wohl auch die Vorhalle an der Nordseite der Aḳṣā her (s. de Vogüé, *a. a. O.*, S. 103 und dazu R. Hartmann, in *ZDPV*, XXXII, 204). Ausserdem errichtete er bei dieser Moschee eine Schule für die Ḥanafiten. Nach seinem Tode erreichte der damals in den Bann getane Kaiser Friedrich II. durch seine Staatsmannskunst, was die Waffen der Kreuzfahrer nicht vermocht hatten, indem er mit des Verstorbenen Bruder, al-Kāmil, 626 (1229) einen Vertrag abschloss, wodurch ihm Jerusalem mit Ausnahme der Ḥaramheiligtümer sowie eine schmale Verbindung mit dem Meere auf 10 Jahre überlassen wurden. Der Kaiser krönte sich selbst, ohne priesterlichen Beistand, in der Grabeskirche. Auf diese Weise kamen die Lateiner für eine kurze Zeit wieder in den Besitz der Stadt. Als die Frist am Ablaufen war, überfiel ein Sohn al-Muʿaẓẓam's, der in Kerak herrschte und wie sein Vater die Christen hasste, die heilige Stadt, zerstörte die Zitadelle und zwang die Bewohner zur Kapitulation. Indessen kamen die heftigen Streitigkeiten zwischen den Aiyūbiden in Damaskus und Ägypten den Christen zu Hilfe, indem sie ihre Unterstützung hoch einschätzten, und die rivalisierenden Fürsten begannen nun, ihnen grosse Versprechungen zu machen, um sie zu gewinnen. Die Christen zogen die Verbindung mit Ṣāliḥ Ismāʿīl von Damaskus vor, und auf diese Weise kamen sie wirklich im Jahre 1244 noch einmal in den ungeschmälerten Besitz der heiligen Stadt. Der Aiyūbide in Ägypten, al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn, rief aber die Ḫwārizmier zu Hilfe, die sofort verheerend durch Syrien zogen, eine grosse Zahl der aus Jerusalem fliehenden Bewohner erschlugen, in der Stadt plünderten und mordeten und die Grabeskirche, wo die Gräber der Könige misshandelt wurden, und andere Kirchen entweihten. Hierdurch bekam er freie Hand, und als die gegen ihn verbündeten Fürsten bei Gaza besiegt waren, bemächtigte er sich Jerusalems, und von da an blieb die Stadt im Besitz der Muslime. Das war das eigentliche Ende der Kreuzzüge, deren bleibendes politisches Ergebnis ein früher nur selten hervortretender glühender Hass zwischen den Christen und den Muḥammedanern war. Nicht lange nachher wurden die Aiyūbiden von den Mamlūkensultanen in Ägypten abgelöst, in deren Reich Syrien mit Palästina eine Provinz bildete, nachdem Ḳuṭuz im Jahre 1260 sich ein grosses Verdienst erworben hatte, als er in der Schlacht bei ʿAin Ǧālūt die vordringenden Mongolen zurückschlug.

In der Mamlūkenzeit tritt Jerusalem stark zurück, nachdem eine Zeitlang die Augen des Abendlandes darauf geruht hatten. Was wir über seine Geschichte in diesem Zeitraum wissen, verdanken wir wesentlich dem unten erwähnten Kompilator Muǧīr al-Dīn ʿUlaimi, der im Anschluss an seine Darstellung der früheren Geschichte der Stadt mitteilt, was verschiedene Mamlūkensultane für die Stadt getan hatten. In der Tat gaben die häufig notwendig werdenden Reparaturen der dortigen Heiligtümer diesen Fürsten Anlass, ihre frommen Interessen an den Tag zu legen, und namentlich forderten die Mosaiken an der Aussenwand des Felsendomes, die unter Regen und Wind litten, wiederholt Restaurierungsarbeiten, was hier nicht aufgezählt zu werden braucht. Auch wird von mehreren erzählt, dass sie die Abgaben, die die Stadt zu zahlen hatte, erleichterten, und dass andere Sultane den Moscheen kostbare Ḳurʾānexemplare schenkten. Der hervorragende Sultan Baibars I. liess die Aḳṣā restaurieren und errichtete 662 (1263) einen Khān nordwestlich von der Stadt mit der Verpflichtung, für die Armen zu sorgen. Al-Manṣūr Ḳalāʾūn (678—89) restaurierte die Decke über dem südwestlichen Teile der Aḳṣā neben der Weibermoschee. Al-Manṣūr Lāǧīn (696—98) stellte den Miḥrāb Davids an der Südwand der Aḳṣā wieder her. Al-Nāṣir Muḥammad belegte, als er zum dritten Mal regierte (709—41 = 1309—40), den hinteren Teil der Aḳṣā mit Marmorplatten,

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Bezalel University Library



Der Tempelplatz mit dem Felsendom (Ḳubbat al-Ṣaḵhra) in Jerusalem.

Digitized by Birzeit University Library

liess zwei Fenster rechts und links von dem Miḥrāb durchbrechen, die Arkaden an der Nordseite des erhöhten Teiles des Ḥaram und das Tor der Baumwollhändler restaurieren und die Kuppeln der beiden Ḥaramheiligtümer vergolden, und zwar so trefflich, dass sie zur Zeit Mudjīr al-Dīn's, ca. 180 Jahre später, noch wie neu aussahen (auch eine Inschrift im Felsendom erwähnt diese Vergoldung und eine Erneuerung der äusseren Bleibedeckung; de Vogüé, *a. a. O.*, S. 91); ausserdem wurde unter diesem Sultan die Leitung, die das Wasser vom Sultansteiche in die Stadt führte, restauriert. Im Jahre 851 (1447/8) steckte der Blitz das Dach des Felsendomes in Brand, wodurch ein Teil davon verzehrt wurde, weshalb der Sultan Djaḳmaḳ (842—57) es reparieren liess. Dieser Herrscher war den Christen feindlich gesinnt und befahl, alles Neugebaute im Sionskloster und in der Grabeskirche zu zerstören; er entriss den Mönchen das angebliche Grab Davids und damit die Stelle, wo nach der kirchlichen Tradition die Ausgiessung des heiligen Geistes stattgefunden hatte, und liess ein Geländer in der Grabeskirche wegnehmen und nach der Aḳṣāmoschee überführen. Der tüchtige Sultan al-Aschraf Ḳā'it-Bey (873—901 = 1468—95), der für die Heiligtümer in seinem Reiche viel Interesse hatte, liess, wie eine Inschrift besagt, das Brunnengebäude zwischen dem erhöhten Teile des Ḥaram und seiner Westmauer aufführen und die nach ihm benannte Schule bei dem Kettentore der Aḳṣā umbauen und vergrössern (Mudjīr al-Dīn, S. 387). Ausserdem wurden unter seiner Regierung einige Wasserleitungen, die das Wasser in die Stadt leiteten, restauriert (*ebd.*, S. 621, 655, 661 f.).

Unter den geographischen Werken aus der Aiyūbiden- und Mamlūkenzeit steht in erster Reihe Yāḳūt's 619 (1222) angefangenes grosses Wörterbuch *Mu'djam al-buldān* (ed. Wüstenfeld, 1866—73), dann die geographischen Werke von al-Dimashḳī (*Cosmographie*, ed. Mehren, 1866) und Abu 'l-Fidā' (ed. Reinaud und de Slane, 1840), sowie Ibn Baṭṭūṭa's Reisebeschreibung (ed. Defrémery und Sanguinetti, 2. Ausg., 1869—79). Aus dem XV. Jahrhundert stammt das 872 (1468) verstorbenen Khalīl al-Ẓāhirī in zwei Auszügen vorliegende Werk über Palästina und Syrien (R. Hartmann, *Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Khalīl al-Ẓāhirīs Zubdat Kashf al-Mamālik*, 1907). Dazu kommen einige Spezialwerke über Jerusalem, die auf den oben erwähnten Musḥarraf zurückgehen. Dem XIV. Jahrhundert gehört Ibn Hilāl Djamāl al-Dīn al-Makdisī's 752 (1351) verfasstes, noch nicht herausgegebenes *Muthīr al-gharām ilā ziyārat al-Ḳuds* an, wovon G. Le Strange, in *JRAS*, N.F., XIX (1887), S. 297—305, einige Auszüge mitgeteilt hat, die sich auf 'Umar's Auftreten in Jerusalem und 'Abd al-Malik's Bauunternehmungen beziehen. Ihn benutzt z. T. wörtlich Shams al-Dīn al-Suyūṭī's 875 (1470) geschriebenes *Ithāf al-akhiṣṣā' bi-faḍā'il al-masdjid al-aḳṣā*, wovon G. le Strange, *a. a. O.*, S. 258 ff., eine Inhaltsübersicht mit mehreren übersetzten Textstücken gegeben hat. Es ist ein Gemisch von topographischen Angaben und wertlosen Traditionen. Grössere Bedeutung hat die oben erwähnte Schrift Mudjīr al-Dīn al-'Ulaimī's vom Jahre 1495 *al-Uns al-djalīl bi-ta'rīkh al-Ḳuds wa 'l-Khalīl* (gedr. Kairo 1283, in Auszügen übersetzt von H. Sauvaire, *Histoire de Jérusalem et de Hébron*, 1876). Die Pilgerschriften aus diesen Jahrhunderten sind zahlreich (s. Röhricht, *Bibliotheca geographica Palestinae*, N°. 41—172), bieten aber nicht viel Neues. Zu den wertvolleren gehören Burchardus de monte Sion, 1283 (in Laurent, *Peregrinationes medii aevi quattuor*, 1864, 2. Ausg. 1873, wo auch Ricoldus de monte Crucis und Willbrand von Oldenburg; vgl. Rotermund, in *ZDPV*, XXXV, 1 ff.), Felix Fabri 1480 und 1483 (C. D. Hassler, *Fratris Felicis Fabri Evagatorium*, 1843—49; vgl. dazu die Karte Bernhard v. Breitenbach's in *ZDPV*, XXIV, 129) und der Böhme M. Kabátník 1491 (übers. in *ZDPV*, XXI, 47 ff.). Ein interessantes Bild von der Grabeskirche um 1436 hat P. Durrieu in *Florilegium dédié à M. de Vogüé*, S. 197 ff. veröffentlicht.

Der Mamlūkenherrschaft machte 1517 der Osmanenfürst Selīm I. ein Ende, und Jerusalem mit dem übrigen Syrien geriet nun in den Besitz der osmanischen Türken, die wenig befähigt waren, die von ihnen beherrschten Länder zu kräftigem Leben zu erwecken. Einer der bedeutendsten dieser Sultane, Sulaimān I. (1520—66), entfaltete neben seinem kriegerischen Unternehmungen eine umfassende Bautätigkeit, die auch Jerusalem zugute kam. Er liess die Mosaikbekleidung der Aussenwand des Felsendomes, die häufige Reparaturen forderte, wegnehmen und durch Fayenceplatten ersetzen, deren blaue, mit Weiss, Grün und Gelb wechselnde Farbe dem Gebäude sein charakteristisches Aussehen verleiht. Unten traten Marmorplatten an ihre Stelle, während oben ein dunkelblaues Band mit weissen Schriftzügen sich um das Achteck zieht. In die Fenster wurden durchlöcherte mit bunten Glasscheiben ausgefüllte Gipsplatten eingesetzt. Ferner liess dieser Sultan die Stadtmauern ausbessern, wodurch sie ihre jetzige Gestalt erhielten. An einigen Stellen ruhen sie nicht auf dem Felsen, sondern auf den Schuttmassen der früheren Mauern. Dabei wurde wieder ein Teil des Westhügels von der ummauerten Stadt ausgeschlossen. Unter Sulaimāns Regierung stürzte im Jahre 1545 die Kuppel des glockenlosen Glockenturmes an der Grabeskirche bei einem Erdbeben herunter. 1555 wurde das kleine Gebäude in der Rotunde über dem Grabe abgetragen und durch ein neues regelmässig geformtes ersetzt. Die ganze Kirche war nun auf die verschiedenen Konfessionen verteilt, die einander eifersüchtig bewachten. Diese Gegensätze und die feindliche Haltung der Muslime verzögerten lange die sehr nötige Restauration der Kuppel der Anastasis und des Glockenturmes, bis endlich im Jahre 1719 die Arbeit in Angriff genommen wurde. Bei dem Neubau hielt man sich auf den Befehl der türkischen Regierung an die vorliegenden Formen und die an der Anastasis versuchten Neuerungen mussten wieder entfernt werden. Im Jahre 1808 entstand in der armenischen Kapelle eine Feuersbrunst, die das meiste des westlichen Teiles der Kirche zerstörte. Es gelang den Griechen, das Hauptrecht der Restauration an sich zu reissen, und sie übertrugen die Arbeit an einen Baumeister aus Mytilene, Komnenos Kalfa, der sich durch ihre unglückliche Erledigung eine Art herostratischer Berühmtheit erworben hat. Der Sultan, der durch einen Firmān den Griechen die Autorität erteilte, war Maḥmūd II. (1808—39), derselbe, der laut einer Inschrift die Vergoldung des Felsendomes erneuerte und seine Aussenseite restaurieren liess. Dies ist der wenig erhebende Ausgang der Geschichte der Grabeskirche. Wäre nicht die unglückliche Rivalität zwischen den Konfessionen, würde man sich wohl längst ent-

Digitized by Birzeit University Library

schlossen haben, die geschmacklosen Neubauten und den das Alte verhüllenden Putzüberzug zu entfernen, um die Kreuzfahrerkirche unter Benutzung der vorhandenen Reste wieder erstehen zu lassen. Im Jahre 1938 hat man eine neue Restaurierung der Kirche in Aussicht genommen.

Im XIX. Jahrhundert wurde Palästina wieder aus seiner vegetierenden Ruhe gerissen. Napoleon drang in das Land ein und lieferte den Türken eine Schlacht auf dem alten Walplatz der Yizre'el-Ebene, aber seinen Plan, Jerusalem zu erobern, gab er auf. Dagegen bemächtigte Muḥammad ʿAlī sich des Landes und 1831 ergab sich ihm auch Jerusalem. Dem weiteren Vordringen seines Adoptivsohnes Ibrāhīm Pasha setzten die europäischen Mächte eine Grenze, und als die Unzufriedenheit mit der ägyptischen Herrschaft im Lande immer mehr zunahm, gab Frankreich die Protektion Muḥammad ʿAlī's auf, und mit Unterstützung Englands und Österreichs kam der Sultan ʿAbd al-Maǧīd 1840 wieder in den Besitz von Palästina und Jerusalem, und so blieb es bis zum Weltkriege, der den Türken das Land entriss und eine neue Epoche in der Geschichte Jerusalems eröffnete. Palästina steht jetzt unter der englischen Mandatsregierung, und Jerusalem ist Hauptstadt des mittleren Bezirkes Jerusalem—Jaffa.

Im Laufe des XIX. Jahrhunderts begann sich in Jerusalem ein neues Leben zu regen, das nach und nach den mittelalterlichen Charakter der Stadt änderte. Die Regierung Ibrāhīm Pasha's brachte mehrere kulturelle Fortschritte, die allerdings zu stocken drohten, als die Stadt wieder in die Hände der Türken fiel, aber nach und nach in Fluss kamen, als die wachsende Sicherheit im Lande begann, Europäer dahin zu locken. Die Zahl der Besucher stieg stark, und viele Fremde liessen sich in der Stadt nieder. Ein grosser Fortschritt war es, dass europäische Konsulate eingerichtet wurden, die den Fremden Rechtsschutz gewährten. Bezeichnend für die geänderten Verhältnisse war es, dass die Absperrung des Tempelplatzes für alle Nichtmuhammedaner nach dem Krimkriege aufgehoben, und dass in den Kirchen die seit Saladin verpönten Glocken wieder gestattet wurden. Post und Telegraph und andere Errungenschaften der Kultur, zuletzt auch die Eisenbahnverbindung der Stadt mit Jaffa, wurden eingeführt, und es entstanden verschiedene Hotels, die den modernen Forderungen entsprachen. Überhaupt begann in dieser Periode eine neue Epoche in der Baugeschichte, teils in der Stadt selbst, wo baufällige Häuser restauriert oder durch neue ersetzt wurden, teils in der nächsten Umgebung. Es wurden Schulen, Pilgerhäuser, Hospitäler, darunter Asyle für Aussätzige, ein Waisenhaus u. a. eingerichtet. Mehrere Kirchen wurden gebaut oder alte wiederhergestellt, darunter die Napoleon III. vom Sultan 1856 geschenkte Annenkirche und die Erlöserkirche auf dem Mūristān, der 1869 der Krone Preussens geschenkt worden war. Die Zahl der übergesiedelten Juden, die sich schon von 1881—1891 beinahe verdoppelt hatte (*ZDPV*, XVI, 196), ist nach dem Weltkriege stark gewachsen besonders infolge der „Balfour Declaration". Diese hat bei den muslimischen Bewohnern des Landes eine heftige Reaktion hervorgerufen, in dem Masse dass eine Einigung der Parteien bisher nicht gelungen ist.

Was Jerusalem sein besonders auf die Besucher peinlich wirkendes Gepräge gibt, ist das Zusammenstossen der verschiedenen Religionen und Konfessionen, für die alle es eine heilige Stadt ist. Nicht nur Christen, Muḥammedaner und Juden stehen sich zum Teil feindlich gegenüber, sondern auch die einzelnen christlichen Konfessionen fühlen sich als Rivalen und sind bestrebt, sich auf Kosten der andern auszubreiten. Wie die Griechisch-Orthodoxen bis auf die Kreuzzüge den Hauptbestand der Christen bildeten und nach der Verjagung der Lateiner wieder in ihre alten Rechte eintraten, ist oben erwähnt. Sie waren Untertanen der wechselnden muḥammedanischen Herrscher, hatten aber ihre eigne Verwaltung und wählten ihren eignen Patriarchen, deren Oberheit über die orthodoxe Kirche jedoch nach der türkischen Eroberung auf das Patriarchat von Konstantinopel überging. Dass die 1808 niedergebrannte Grabeskirche durch sie wiederhergestellt wurde, gab ihnen ein bedeutendes Übergewicht, erforderte aber so grosse pekuniäre Mittel, dass sie in eine schwierige Lage gerieten. Daraus wurden sie durch die Russen gerettet, aber dies hatte zur Folge, dass die russische Kirche und Regierung einen wachsenden Einfluss gewannen, der durch Anlage von Hospizen und prachtvollen Kirchen noch mehr gefördert wurde. Die unter Rom stehenden Lateiner, die die Kreuzzüge ins Land gebracht hatten, wurden nach Saladins Eroberung vertrieben, das lateinische Patriarchat 1291 aufgehoben, und der ihm gehörende Palast kam in die Hände der Muḥammedaner. Im Jahre 1305 erkaufte Robert von Sizilien für die lateinische Kirche den Mitbesitz der Grabeskirche und des Coenaculums, aber der Dom blieb im Besitze der Griechen. Nur die Franziskaner wussten sich zu behaupten, auch nachdem sie im Jahre 1551 aus dem Ṣionkloster ausgewiesen worden waren, und unter den drückendsten Verhältnissen haben sie eine unermüdliche und segensreiche Tätigkeit entfaltet. Frankreich war zwar, namentlich unter Ludwig XIV., bemüht, ein Schutzrecht über das Heilige Land auszuüben, aber das verlor sich unter Napoleon, der dafür kein Interesse hatte. Erst 1848 wurde das lateinische Patriarchat erneuert, und seit der Zeit hat sich Roms Einfluss in Jerusalem stark entwickelt. Zur Kräftigung der protestantischen Elemente wurde 1841 auf Anregung Friedrich Wilhelms IV. das deutsch-englische Bistum zu St. Jakob errichtet; es hatte aber keine rechte Lebenskraft und wurde 1887 aufgehoben.

Literatur: Ausser den schon im Text angeführten Schriften (von der überreichen Literatur kann nur eine kleine Auswahl angeführt werden): Robinson, *Palaestina*, 1841, II, 195 ff.; T. Tobler, *Zwei Bücher Topographie von Jerusalem*, 1853, I; V. Guérin, *Jérusalem, son histoire, sa description, ses établissements religieux*, 1889; Besant und Palmer, *Jerusalem, the City of Herod and Saladin*, 1871 (2. Ausg. 1889); Ch. W. Wilson, *Jerusalem, the holy City*, 1888; Vincent und Abel, *Jérusalem*, II, Heft 1—2, 1914; Heft 3, 1922; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890; C. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem*, in *ZDPV*, XVII, 165—79, 251—76; Volz, *Das Jerusalem der Kreuzfahrer*, in *Palästina-Jahrbuch*, III, 57 ff. Übersetzungen der Pilgerschriften in *Palestine Pilgrims' Text Society*; Hayter Lewis, *The Holy Places of Jerusalem*, 1888; De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, 1864; C. Schick, *Bait el-makdas oder der alte Tempelplatz zu Jerusalem, wie er jetzt ist*, 1887 (vgl. Riess, in *ZDPV*, XI, 197 ff.);

Digitized by Birzeit University Library

Gildemeister, *Die arabischen Nachrichten zur Geschichte der Harambauten*, in *ZDPV*, XIII, 1 ff.; R. Hartmann, *Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte* (*Zur Kunstgeschichte des Auslandes*, Heft 69), 1909; R. Hartmann, *Geschichte der Aḳṣāmoschee*, in *ZDPV*, XXXII, 185 ff.; E. T. Richmond, *The Dome of the Rock in Jerusalem*, Oxford 1925; Mommert, *Die heilige Grabeskirche in Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustande*, 1890; A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche in Jerusalem*, 1908; A. Baumstark, *Die modestianischen und die konstantinischen Bauten am heiligen Grabe in Jerusalem*, 1915; K. Schmalz, *Mater ecclesiarum, die Grabeskirche in Jerusalem*, 1918; Dalman, in *Palästina-Jahrbuch*, III, 34 ff.; P. Mickley, *Die Konstantinkirchen im heiligen Lande. Eusebius-Texte* (*Das Land der Bibel*, IV), 1923.

(Guy Le Strange.)

ḲUFR. [Siehe KĀFIR].

ḲUNŪT (A.), religiöser Terminus mit verschiedenen Bedeutungen, über dessen Grundbedeutung bei den Lexikographen keine Einstimmigkeit herrscht. „Das Sichenthalten vom Sprechen", „das Gebet während der *ṣalāt*", „Demütigkeit und Anerkennung des kreaturlichen Verhältnisses zu Allāh", „das Stehen" — dies sind die gewöhnlichen Definitionen der Lexika, die man auch in den Kommentaren zu verschiedenen Ḳurʾānversen findet, wo Ḳunūt oder Ableitungen von der Wurzel *k-n-t* vorkommen. Darunter gibt es kaum einen, der durch den Zusammenhang eine genau bestimmte Definition möglich macht (man vergleiche: Sūra II, 110, 239; III, 15, 38; IV, 38; VI, 121; XXX, 25; XXXIII, 31, 35; XXXIX, 12; LXVI, 5, 12).

Bestimmtere Zusammenhänge gibt es im Ḥadīth. „Die beste *ṣalāt* ist langer Ḳunūt" (z. B. Muslim, *Ṣalāt al-musāfirīn*, Trad. 164, 165, *Bāb aṭṭal al-ṣalāt ṭūl al-ḳunūt*; Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 168). Hier hat Ḳunūt nach der einstimmigen Meinung aller Erklärer (s. Nawawī, z. St.) die Bedeutung „stehen". Im bekannten Ḥadīth: dem Kämpfer auf dem Wege Allāhs ist gleichwertig derjenige, der fastet, der steht, der *ḳānit bi-āyāt Allāh* (Muslim, *Imāra*, Trad. 110); hier hat *ḳānit* offenbar die Bedeutung von „stehend rezitieren" (vgl. Abū Dāwūd, *Shahr Ramaḍān*, B. 9: „Und wer hundert Ḳurʾānverse stehend rezitiert, wird unter den *ḳānitūn* eingereiht"). Gewöhnlich jedoch zeigt Ḳunūt Bedeutungsverwandtschaft mit *duʿāʾ*, z. B. in der oft vorkommenden Tradition, welche erzählt, wie Muḥammad einen Monat lang bei der *ṣalāt al-ṣubḥ* Allāh wider den Stamm Riʿl und Dhakwān angerufen habe, da diese die *ḳurrāʾ* bei Biʾr Maʿūna getötet haben (*Witr*, B. 7); hier steht die Bedeutung fest durch die Umschreibung *yadʿū ʿalā* (Bukhārī, *Witr*, B. 7; *Dīnār*, B. 184). In der parallelen Tradition Bukhārī, *Maghāzī*, B. 28, Trad. 3 wird hinzugefügt: „und wir waren bis dahin gewöhnt, den Ḳunūt zu verrichten". An einigen Stellen (s. Goldziher, *a. a. O.*, S. 323) wird hinzugefügt, dass das im Monat Ramaḍān war.

Inzwischen erscheint der Ritus in parallelen Traditionen in einer präziseren Form; es wird nämlich gesagt, dass der Ḳunūt bei der *ṣalāt al-fajr* stattfand (Bukhārī, *Daʿawāt*, B. 59) und zwar nach dem *rukūʿ* (Bukhārī, *Witr*, B. 7). Noch präziser wird er beschrieben in einem Ḥadīth bei al-Nasāʾī, *Taṭbīḳ*, B. 32: „. . . dass er hörte, wie der Prophet, wenn er bei der *ṣalāt al-ṣubḥ* das Haupt erhob nach der ersten *rakʿa*, sagte: O Allāh, verfluche den und den! (d. h. einige von der *munāfiḳūn*); daraufhin offenbarte Allāh: Es geht dich nichts an, ob er sich in Gnade zu ihnen wendet oder sie straft" (Sūra III, 123). Ein anderes Beispiel des Ḳunūt ist folgendes: „Als Allāh's Gesandter bei der *ṣalāt al-ṣubḥ* nach der zweiten *rakʿa* das Haupt erhob, sprach er: O Allāh, rette den Walīd b. Abī Walīd und Salima b. Hishām und ʿAiyāsh b. Abī Rabīʿa und die Schwachen in Mekka. O Allāh, mache schwer dein Treten auf Muḍar und sende ihnen Jahre der Hungersnot, wie die Jahre Joseph's!" (al-Nasāʾī, *Taṭbīḳ*, B. 28). Auch nach einer anderen Tradition, welche ebenfalls auf Abū Hurāira zurückgeht (Bukhārī, *Aḏān*, B. 126), soll der Ḳunūt bestanden haben aus Gebeten um Segen für die Muslime und Fluch für die Ungläubigen.

Daneben wird gesagt, dass der Ḳunūt regelmässig geübt wurde bei der Morgen- und Abendsalāt (*ṣubḥ* und *maghrib*; Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 177; Nasāʾī, *Taṭbīḳ*, B. 30). Tirmidhī gibt die folgende Bemerkung zu dieser Tradition: Die Gelehrten sind verschiedener Meinung bezüglich des Ḳunūt bei der *ṣalāt al-fajr*. Einige von den Gelehrten der *ṣaḥāba* und spätere Generationen befürworten diesen Ḳunūt, so Mālik und al-Shāfiʿī. Aḥmad (b. Ḥanbal) und Isḥāḳ sagen: Es wird bei der *ṣalāt al-fajr* kein Ḳunūt gesprochen ausser bei einer Kalamität, welche die Muslime insgesamt trifft. In einem solchen Fall hat der Imām zu beten für die muslimischen Heere. Auch *ẓuhr* und *ʿishāʾ* werden erwähnt als Ṣalāta, in welche man den Ḳunūt einschob (Bukhārī, *Aḏān*, B. 126; Nasāʾī, *Taṭbīḳ*, B. 29).

Doch besteht Meinungsverschiedenheit über die Frage, an welcher Stelle der Ṣalāt der Ḳunūt eingeschoben werden soll; ʿĀṣim soll Anas b. Mālik über den Ḳunūt befragt haben. Anas antwortete: Der Ḳunūt fand statt .... Ich fragte: Vor oder nach dem *rukūʿ*? Er antwortete: Vor dem *rukūʿ*. Ich sagte: Man hat mir jedoch in deinem Namen mitgeteilt: nach dem *rukūʿ*. Anas antwortete: Da hat man gelogen. Der Gesandte Allāh's hat nur einen Monat lang nach dem *rukūʿ* den Ḳunūt gebetet. Ich meine, nachdem er usw. (folgt die Geschichte von Biʾr Maʿūna, s. oben, Bukhārī, *Witr*, B. 7). Es wird sogar behauptet, dass der Ḳunūt eine *biḍʿa* sei. Abū Mālik al-Ashjaʿī tradiert im Namen seines Vaters, dass dieser die Ṣalāt verrichtet hat unter der Leitung Muḥammad's, Abū Bakr's, ʿUmar's, ʿUthmān's und ʿAlī's, und dass keiner von diesen den Ḳunūt betete. Er fügt hinzu: Er ist denn auch eine *biḍʿa*, mein Sohn (al-Nasāʾī, *Taṭbīḳ*, B. 33).

Nichtsdestoweniger ist Ḳunūt als Bezeichnung des Gebetes (*duʿāʾ*) bei der *ṣalāt* bekannt geblieben. In den Traditionsbüchern findet man eine Formel für den *ḳunūt al-witr* mitgeteilt (sie kommt oft und in verschiedenen Formen vor, jedoch nicht immer als Ḳunūt bezeichnet, sondern auch mit Namen wie *duʿāʾ* und anderen): „O Allāh, leite mich unter denen, die Du leitest, und verzeih mir unter denen, welchen Du verzeihst, und sorge mir unter denen, für die Du sorgst, und für mich unter denen, für die Du zuerteilst, segne mich bei demjenigen, was Du zuerteilst, und schütze mich vor dem Bösen, das Du beschlossen hast; denn Du beschliessest und über Dich wird nicht beschlossen. Nicht wird zu Schande werden der, für den Du sorgst. Du seist gesegnet und erhöht, o, unser Herr" (Tirmidhī, *Witr*,

Digitized by Birzeit University Library

B. 10). Dieselbe Fassung als Bestandteil der *ṣalāt* bei Nawawī, *Minhādj*, ed. van den Berg, I, 83, 455 f.; vgl. Lane, *Lexicon*, s. v. *ḳ-n-t*, der eine andere Form mitteilt.

Literatur: I. Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebet*, in *Orient. Studien, Theod. Nöldeke .... gewidmet*, I (Giessen 1906), S. 323 f. und die dort erwähnte Literatur.

(I. Goldziher)

QURAISH. [Siehe MEKKA, I].

QURAIẒA, Banū, einer der drei jüdischen Stämme von Yathrib, die mit den Banu 'l-Nadīr verwandt sind. Die beiden Stämme führten zusammen den Namen Banū Darīh und sollen sich viel später als die anderen Juden in Yathrib niedergelassen haben. Es ist unmöglich zu sagen, in welchem Verhältnis sich ihr ursprünglich palästinensischer Grundstock mit den Arabern vermischt hat. Aber al-Ya'ḳūbī's Angabe, dass beide Stämme nur hebraisierte Djudhām (Ḳuḍā'a) sind, ist nicht glaublich.

Die Banū Ḳuraiẓa bestanden aus zwei Ästen, den Banū Ka'b und den Banū 'Amr; sie wohnten mit dem Bruderstamm Hadal auf der südlichen Seite ausserhalb der Stadt, am Wādī Mahzūr entlang; die Aws Allāh wohnten im Nord-Westen, die Banū 'Abd al-Ashhal im Nord-Osten und die Ḥarra im Osten von ihnen. Als Landbesitzer und Bauern hatten die Ḳuraiẓa den Ackerbau auf eine hohe Stufe gebracht und lebten in Zufriedenheit von den Erzeugnissen des Bodens und ihres Handels. Zu der Zeit, als Muḥammad in Madīna ankam, hatten sie 750 Krieger und besassen grosse Vorräte an Waffen und Rüstungen.

Wie die Nadīr waren sie mit den Banū Aws alliiert und hatten auf deren Seite in der Schlacht bei Bu'āth, die wenige Jahre vor der Hidjra auf ihrem Gebiete stattfand, gefochten.

In Muḥammads Gemeindeverfassung werden sie, wie die anderen jüdischen Stämme, nicht mit dem Namen genannt, sondern erscheinen nur als Verbündete von verschiedenen Abteilungen der Aws (Artikel 25, 30, 31, 47). Ihre Haltung dem Propheten gegenüber war wie die der anderen Juden von Anfang an feindlich (s. den Artikel ḲAINUḲĀ' und eine Liste von Muḥammads Ḳuraiẓī-Feinden bei Ibn Hishām, S. 352); aber ein endgültiger Bruch fand erst bei der Belagerung von Madīna statt (Dhu 'l-Ḳa'da 5), als die Ḳuraiẓa, die zuerst Spaten und Körbe für das Ausheben des Grabens geliefert hatten, ihre Unterstützung zurückzogen. Nach der Tradition war es Ḥuyaiy b. Akhṭab, der von Abū Sufyān gesandt worden war, gelungen, trotz eines schriftlichen Bündnisvertrages mit Muḥammad die Unterstützung ihres Anführers Ka'b b. Asad zu gewinnen. Der Prophet sandte Sa'd b. 'Ubāda mit zwei anderen, um ihre Haltung zu ermitteln; nach einer stürmischen Unterredung kehrten sie zurück, um den Abfall der Ḳuraiẓa zu bestätigen.

Letztere scheinen zusammen mit den Ḳuraish und Ghaṭafān einen Angriff auf Madīna geplant zu haben; aber dieser wurde aus Mangel an gegenseitigem Vertrauen nicht in die Tat umgesetzt, und ihre einzige Aktion bestand aus einer von elf Mann unternommenen erfolglosen Nachtexpedition. Nachdem der Versuch eines Übereinkommens mit den Ḳuraish, die sich weigerten, ihnen Geiseln als Gegenleistung für militärische Tätigkeit zu geben, fehlgeschlagen war, gaben die Ḳuraiẓa schliesslich den Feldzug auf und beschleunigten so sein Ende.

Diese traditionelle Auffassung unterliegt manchen Zweifeln: das Vorhandensein eines besonderen Vertrages mit Muḥammad scheint nicht glaubwürdig; da seine Beziehungen zu den Ḳuraiẓa durch die Gemeindeverfassung genau bestimmt waren, ist er wahrscheinlich erfunden worden, um das Vorgehen gegen sie zu rechtfertigen. Ihre Unterstützung der Ḳuraish scheint ganz negativ gewesen zu sein; auf der anderen Seite erkennt man leicht, wie ihre wichtige Stellung auf der Seite der Stadt, die nicht durch den Graben geschützt war, Madīna faktisch ihrer Gewalt auslieferte. Rātidj, eine der Burgen, die in der Verteidigungslinie lag, gehörte Juden (deren Stamm unbekannt ist) und bildete einen äusserst schwachen Punkt in der Stellung der Muslime. Alle diese Umstände riefen während der Belagerung viel Besorgnis und Hass gegen die Juden hervor und liessen ein unmittelbares Vorgehen gegen sie vermuten; gerade am Tage des Abzugs der Ḳuraish erhielt Muḥammad von Gabriel den Befehl, die Waffen nicht eher niederzulegen, bis er die Ḳuraiẓa bestraft habe; die Belagerung ihrer Burgen begann am gleichen Abend (23. Dhu 'l-Ḳa'da) und dauerte 15 oder 25 Tage; es fand ein lebhafter Wechsel von Pfeilen, Steinen und derben Schimpfreden statt; aber es waren keine Verluste zu verzeichnen.

Nachdem die Ḳuraiẓa sich zuletzt entschlossen hatten, sich zu ergeben, baten sie um die gleichen Bedingungen, die die Banu 'l-Nadīr erlangt hatten; aber man sagte ihnen, dass sie sich bedingungslos ergeben und allen Besitz aufgeben müssten. Sie wandten sich an ihren Verbündeten und Schutzherrn Abū Lubāba b. 'Abd al-Mundhir, da sie hofften, auf seine Vermittlung hin auswandern zu dürfen; aber er gab ihnen zu verstehen, dass die Lage hoffnungslos sei und dass der unvermeidlichen Übergabe die Vernichtung folge. Seine Reue darüber, dass er ihnen ihr Los enthüllt hatte, scheint zu zeigen, dass Muḥammad nicht beabsichtigte, die Ḳuraiẓa ahnen zu lassen, wie sie behandelt werden sollten; das Verhalten des Propheten bei dieser Gelegenheit ist durchaus nicht klar und sicher nicht tadellos.

Nachdem die Ḳuraiẓa sich, ohne irgend einen Widerstand zu wagen, ergeben hatten, wurden sie von ihren Frauen und Kindern getrennt und unter Wache gestellt. Die Aws vermittelten zu ihren Gunsten und erreichten, dass ihr Schicksal von ihrem eigenen Anführer Sa'd b. Mu'ādh entschieden werden sollte; dieser wagte es jedoch nicht, die Wünsche des Propheten, die ihm bekannt waren, zu durchkreuzen, und bestimmte, dass alle diejenigen, die das Alter der Mannbarkeit erreicht hatten, getötet und die Frauen und Kinder als Sklaven verkauft werden sollten. Am Morgen wurden auf dem Marktplatz 600—900 Männer enthauptet; die Hinrichtung dauerte den ganzen Tag über. Es ist bemerkenswert, dass nur vier es vorzogen, ihr Leben durch Übertritt zu retten.

Die Frauen und Kinder wurden zum grössten Teil in Madīna durch Versteigerung verkauft, die übrigen in Syrien und im Nadjd; der Erlös wurde auf dem gewöhnlichen Wege wie die Beute geteilt. Ihr Land wurde in fünf Teile geschieden: einer fiel Muḥammad zu, und die verschiedenen Familien, die in vier Gruppen geteilt waren, losten um die

Digitized by Birzeit University Library

übrigen Teile. Aus den Gefangenen wählte Muḥammad für sich Raiḥāna bint Zaid al-Naḍarīya.

Die im Vergleich zu den anderen jüdischen Stämmen ungewöhnliche Grausamkeit gegen die Ḳuraiẓa ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass sie völlig allein und schutzlos geblieben waren, ferner auf ihr schwankendes, schwaches und ganz unkriegerisches Benehmen. Der letzte Umstand macht es um so weniger wahrscheinlich, dass sie jemals eine aktive Rolle in den Feindseligkeiten gegen Madīna gespielt haben.

Verschiedene Stellen im Ḳur'ān werden auf die Ḳuraiẓa bezogen, siehe besonders Sūra VIII, 60 und XXXIII, 26—27.

Literatur: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 13, 352, 674—5; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1485—98; al-Wāḳidī, *Kitāb al-maghāzī*, Übers. Wellhausen unter dem Titel *Muhammed in Medina*, S. 196—224; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 7—15, 30, 48, 52—54, 70 (§§ 25—31), 75; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908, S. 38—53, 78, 170—4 und *passim*; Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 382—9, 392—408, 618—20, 624—6, 627—35, 676—7; Lammens, *Les Juifs de la Mecque à la veille de l'Hégire*, in *Recherches de Science Religieuse*, 1918, VIII, S. 45—8; R. Leszynsky, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin 1910.

Für die Belege aus Bukhārī, Muslim, Ibn Ḥanbal, Abū Dāwūd usw. siehe Wensinck, *A Handbook of Early Muḥammadan Tradition*, Leiden 1927, unter Ḳuraiẓa.

AL-ḲUR'ĀN, die heilige Schrift der Muhammedaner, enthält die gesammelten Offenbarungen Muḥammads in schriftlich fixierter Form.

I. Über Aussprache, Ableitung und Bedeutung des Wortes herrscht schon unter den muslimischen Gelehrten Uneinigkeit. Einige sprachen Ḳurān ohne Hamza und sahen darin ein sonst nicht vorkommendes Nom. propr., ähnlich wie Tawrāt oder Indjīl, oder leiteten es von *ḳarana*, verbinden, ab. Andere gingen richtig von Ḳur'ān mit Hamza aus und erklärten es entweder als einen Infinitiv im Sinne eines Part. pass. oder als ein Eigenschaftswort von *ḳara'a*, sammeln. In der Tat liegt es nahe, einen Infinitiv darin zu sehen, da es Sūra LXXV, 17 als solcher vorkommt (vgl. al-Ṭabarī, ed. de Goeje, Gloss. s. v.). Die nähere Bedeutung muss dann im Sprachgebrach des Ḳur'ān selbst gesucht werden, wo das Verbum *ḳara'a* öfters vorkommt. Sūra XVII, 95 steht es sicher für: „lesen"; aber die häufigste Bedeutung ist vielmehr: „hersagen, vortragen", was nicht notwendig immer einen geschriebenen Text voraussetzt. So sagt Allāh LXXV, 17: „bewege deine Zunge nicht zu schleunig mit ihm, uns steht es zu, ihn zu sammeln und vorzutragen". Ebenso von Muḥammad, der die ihm mitgeteilten Offenbarungen vorträgt, XVI, 100, XVII, 47, VII, 203, LXXXIV, 21, vgl. die 4. Form LXXXVII, 6, oder von den Gläubigen, wenn sie beim Gebete die Offenbarungen rezitieren, LXXIII, 20. Vgl. noch: „wenn du *bi 'l-Ḳur'āni*, beim Vortrag, deinen Herrn, den einzigen, erwähnst", XVII, 49. Damit gelangt man zu der Bedeutung: Vortrag, was vorgetragen wird, d. h. was Muḥammad von Allāh hörte und nachsagte („folge unserem Vortrag" LXXV, 18; „wir lassen dich nachsagen, damit du nicht vergessest" LXXXVII, 6) und dann später vor den Menschen hersagte. Schwally, Wellhausen (*ZDMG*, LXVII, 634) und Horovitz (*Isl.*, XIII, 67) sehen dagegen darin ein syrisches oder jüdisches Lehnwort *Ḳeryānā, Ḳiryānā* (lectio, das Lesen oder das Gelesene), indem sie richtig betonen, dass *ḳara'a* in der Bedeutung „lesen" nicht echt arabisch ist. Man müsste dann daran denken, dass Allāh dem Propheten wirklich aus dem himmlischen Buche vorlas, aber dann erklärt sich der weitere Gebrauch des Wortes weniger leicht. Ganz verkehrt ist es jedenfalls, wenn E. Meyer den Ḳur'ān als ein von Muḥammad, etwa nach der Art von Josef Smith, gelesenes Buch erklärt, denn das himmlische Buch, dessen Inhalt ihm mitgeteilt wurde, war eben ein verborgenes Buch, und er hat die göttliche Stimme gehört und nichts (auch nicht XCVI, 1) gelesen. Vielmehr wurde ihm das Buch erst dadurch verständlich gemacht, dass Allāh es zu einem „arabischen Ḳur'ān" machte, d. h. ins Arabische übertrug.

In dem oben erwähnten Sinne „gesammelte Offenbarungen in schriftlicher Form" findet sich das Wort nicht im Ḳur'ān selbst, weil ihre Sammlung erst nach dem Tode des Propheten stattfand. Es bezeichnet entweder die einzelnen Offenbarungen, die nach und nach dem Propheten mitgeteilt wurden, z. B. X, 16, XII, 3, LXXII, 1, vgl. II, 181 (der im Ramaḍān herabgesandte Ḳur'ān), oder als Gesamtbegriff die göttliche Offenbarung, die stückweise herabgesandt wurde (XVII, 107, XX, 1, LXXVI, 23, vgl. XXV, 34, LIX, 21) und die er von Allāh empfing (XXVII, 6), damit er sie den Menschen mitteilen sollte (XXVIII, 85).

Mit Ḳur'ān wechselt die Benennung *al-kitāb*, die Schrift oder das Buch. Oft scheinen sie ganz synonym zu sein. Auch „die Schrift" wird herabgesandt, z. B. XL, 1, XLV, 1, „in einer gesegneten Nacht" XLIV, 1, also wie der Ḳur'ān von einer einzelnen Offenbarung. Sūra XV, 1 heisst es: „dies sind die Wunderzeichen (*āyāt*) der Schrift und eines deutlichen Ḳur'ān", und XXVII, 1 lautet die Formel: „dies sind die Wunderzeichen des Ḳur'ān und einer deutlichen Schrift". Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch ein Unterschied zwischen beiden Ausdrücken. Wenn wir XII, 1 lesen: „dies sind die Wunderzeichen der deutlichen Schrift, und wir haben sie herabgesandt als arabischen Ḳur'ān" (vgl. XX, 112) oder XLIII, 1 f. „wir haben die deutliche Schrift zu einem arabischen Ḳur'ān gemacht", oder wenn der Ḳur'ān X, 38 eine Auslegung der Schrift vom Herrn des Himmels genannt wird, so wird es klar, dass *al-kitāb* der umfassendere Begriff ist, und dass sie „Ḳur'ān" heisst, insofern ihr Inhalt auf eine den Menschen verständliche Weise offenbart wird. Nicht das himmlische Buch selbst wurde zu Muḥammad herabgesandt, sondern Teile seines Inhaltes in arabischer Übertragung, und dafür wird das Wort Ḳur'ān gebraucht.

Dem Inhalt nach wird der Ḳur'ān häufig *dhikr* genannt, ein mehrdeutiges Wort, das in diesem Fall: Ermahnung, Warnung bedeutet, XXI, 24, 43, XXXVIII, 87 u. ö. Auch der *dhikr* wird herabgesandt (XV, 6, XXI, 51, XXXVIII, 7) und wird XLI, 41 „eine herrliche Schrift" genannt; vgl. XXVI, 69: „dies ist eine Ermahnung und ein deutlicher Ḳur'ān". Wie die Begriffe ineinander fliessen, zeigt XXI, 7, wo die „Schriftleute", *ahl al-kitāb*, einmal *ahl al-dhikr* genannt werden. Auch *al-ḥikma*, die Weisheit, kann hier erwähnt werden, da sie nicht nur II, 123,

Digitized by Birzeit University Library

146, III, 158, LXII, 2 mit der Schrift in Verbindung gebracht wird, sondern II, 231, IV, 113 auch von ihrer Herabsendung und XXXIII, 34 von ihrer Rezitation die Rede ist. Über das Lehnwort *furḳān* s. d. Art. Ein dem Ḳur'ān eigentümlicher Terminus, dessen Provenienz und ursprüngliche Bedeutung immer noch dunkel ist, ist *sūra*. Er steht nur für die einzelnen Offenbarungen, während Ḳur'ān bisweilen eine umfassende Bedeutung hat, und kommt sowohl in den mekkanischen wie in den medinensischen Abschnitten vor. Vgl. d. Art. SŪRA.

Kleinere Teile der Sūren wurden im Ḳur'ān mit dem Worte *āya*, Pl. *āyāt* bezeichnet. Es bedeutet eigentlich, wie das verwandte hebräische *ôt*, Zeichen, Beglaubigungszeichen (II, 249, III, 36, XXVI, 197; besonders ein Zeichen für Allāh's Dasein und Walten: XII, 105, XXXVI 33 usw., daher oft geradezu: „Wunder": III, 43, XLIII, 45 ff.) und gibt einen höchst lehrreichen Einblick in Muḥammads Gedankenwelt und Selbstbewusstsein. In Mekka bereitete ihm das Verlangen seiner Gegner, er solle doch als Bote Allāh's seine Glaubwürdigkeit durch irgend ein Wunder dokumentieren (VI, 37, 109, X, 21 usw.), ernste Schwierigkeiten. Die Gabe, Wunder zu tun, die z. B. Jesus besass, war ihm versagt, aber einen vollgültigen Ersatz dafür boten ihm die Offenbarungen, von deren göttlichem Ursprung er fest überzeugt war: VI, 158, VII, 202, XX, 133, XXIX, 49 f. Sie waren die einzig überzeugenden Wunder, und so bekamen sie den Namen *āyāt*. Sie wurden vom Himmel herabgesandt: II, 93, XXVIII, 87, dem Propheten von Allāh: II, 253, III, 51, XLV, 5 und von ihm den Menschen vorgetragen: II, 146, III, 158, LXV, 1, wie früher von den Propheten XXVIII, 59; Allāh erklärt seine *āyāt*: II, 183; die Gläubigen rezitieren sie in der Nacht: III, 109, die Ungläubigen bestreiten sie: XXIX, 46 usw. Merkwürdig dabei ist nur, dass Muḥammad, wo er sich genauer ausdrückt, das Wort nicht wie „Sūren" von den Offenbarungen gebraucht, sondern nur von den kleineren Teilen, woraus sie bestehen; so: „eine Sūra, die wir herabgesandt mit klaren *āyāt*" XXIV, 1; „eine Schrift, die wir herabgesandt, damit sie sich ihre *āyāt* überlegen" XXXVIII 28; „dies sind die *āyāt* der weisen Schrift" X, 1, XII, 1, XIII, 1, XXVI, 1, XXXI, 1; „dies sind die *āyāt* des Ḳur'ān und einer deutlichen Schrift" XXVIII, 1, vgl. XXVI, 1; „eine Schrift, deren *āyāt* festgefügt sind" XI, 1, XLI, 2 und besonders: „in der Schrift finden sich unzweideutige *āyāt* und andere, die mehrdeutig sind" III, 5; „wenn wir eine *āya* abrogieren oder in Vergessenheit bringen, setzen wir eine bessere oder gleiche an ihre Stelle" II, 100; „wenn wir eine *āya* mit einer andern vertauschen" usw. XVI, 103. Leider ist aus solchen Stellen nicht zu ersehen, wie gross oder klein diese Bestandteile der Offenbarungen waren. Die späteren Gelehrten haben sie als Verse im technischen Sinne aufgefasst, aber das stimmt nicht mit XXX, 58 und andern Stellen, wo deutlich von Sinnabschnitten die Rede ist, ohne dass es jedoch möglich ist, ihre Länge genauer zu bestimmen.

2. Aus dem im vorhergehenden Erwähnten geht schon hervor, wie Muḥammad sich den Ursprung seiner Offenbarungen dachte. Sie kamen vom Himmel und waren einer wohlbehüteten Tafel (LXXXV, 21), einem verborgenen, nur von Reinen zu berührenden Buche (LVI, 76), der „Mutter der Schrift" (der Urschrift XLIII, 3; anders III, 5), entnommen. Das Buch heisst „eine Ermahnung auf edlen, erhabenen, reinen Blättern durch die Hände edler Schreiber" LXXX, 11 ff.; vgl. LII, 2, wo Muḥammad bei einer auf ausgebreitetem Pergament geschriebenen Schrift schwört und LXI, 2: „bei dem Schreibrohr und was es schreibt!", XCVI, 4 f.: „er lehrte die Menschen mit dem Schreibrohr, was sie nicht wussten!" Dies Buch lernte der Prophet nicht in seinem vollen Umfang kennen, sondern nur einzelne Stücke daraus, die ihm in arabischem Gewand mitgeteilt wurden: „Trage vor", heisst es XVIII, 26, „was dir von der Schrift Allāhs mitgeteilt wird, niemand vermag ihre Worte zu ändern!" und IV, 162, XL, 78 sagt er ausdrücklich, dass Allāh ihm von einigen der Propheten erzählt habe, aber nicht von allen. Immerhin können wir uns aus den Muḥammad gegebenen Offenbarungen ein Bild der himmlischen Schrift machen, der sie entnommen sind; denn es geht daraus hervor, dass sie ein ähnliches Gemisch von Belehrungen über Allāhs Wesen, die Schöpfung der Welt und besonders der Menschen, über gute und böse Geister, das bevorstehende Gericht, Paradies und Hölle und die Erlebnisse der älteren Propheten enthalten haben und ausserdem allerlei Anordnungen in betreff des Gottesdienstes und des Lebens der Gemeinde, darunter ganz spezielle Gesetze: IV, 104, 126, 139, XXXIII, 6. Das kosmologische Gebiet wird berührt durch die Worte über die 12 Monate: IX, 36, die Irreleitung der Menschen durch den Satan in der Stelle XXII, 4. Aber noch weitere Perspektiven eröffnen sich, wenn es heisst, dass das himmlische Buch alles umfasst, was im Universum geschehen ist und geschehen wird: X, 62, XXII, 69, XXVII, 77, XXXIV, 3, VI, 38, 59, XI, 8; vgl. XX, 53 f., LV, 57, XXXV, 12, XVII, 60 usw.; selbst wenn die Muslime bei der Uḥud-Schlacht in den Häusern geblieben wären, würden doch diejenigen, für die der Tod aufgeschrieben war, zu den Stellen gezogen sein, wo sie fallen sollten: III, 148 (vgl. meine Abhandlung in *Oriental studies dedicated to Paul Haupt*, Leipzig 1926, S. 364 ff.). Über den Hergang bei der Mitteilung der Offenbarungen enthält der Ḳur'ān nur wenige oder recht unklare Andeutungen; hierüber waltet ein Geheimnis, das Muḥammad gewiss weder aufhellen konnte noch wollte. Nicht durch den Ḳur'ān, sondern durch glaubwürdige Ḥadīthe erfahren wir etwas über die halb krankhaften ekstatischen Zustände, von denen er befallen wurde [s. d. Art. MUḤAMMAD]; höchstens könnte die Einhüllung (LXXIII, 1, LXXIV, 1) vielleicht einen leisen Hinweis darauf enthalten. Dass er Visionen gehabt hat, geht aus LIII, 5 ff., LXXXI, 23 ff. hervor. Die Hauptsache war aber, wie schon bemerkt, nicht was er sah, sondern was er hörte, was auch bei den Beschreibungen der Visionen betont wird: LIII, 10, LXXXI, 19. Es war die Stimme Allāh's, die bis auf wenige Ausnahmen in dem stereotypen „wir" zu ihm redet und selbst das, was der Prophet zu sagen hat, durch ein vorgesetztes *ḳul* „sprich" zu einer Gottesrede stempelt. Er vernahm aber diese göttliche Stimme nicht unmittelbar — dazu war seine Vorstellung von Allāh's unendlicher Überlegenheit zu gross —, sondern durch die Vermittlung des „Geistes" oder eines Engels, nach der späteren Stelle II, 91 Gabriels. „Der zuverlässige Geist brachte die Offenbarung herab in das Herz Muḥammads" XXVI, 192 f.; „der Geist der Heiligkeit hat sie herabgebracht von Muḥammads Herrn mit der Wahrheit" XVI

Digitized by Birzeit University Library

104; „Allāh sendet die Engel herab mit dem Geiste von (? *min*) seinem Worte, zu wem er will" XVI, 2; „der Herr des Thrones entsendet den Geist von seinem Worte, zu wem er will von seinen Knechten, damit er warne" XL, 15; „wir haben dir einen Geist von unserem Worte offenbart" XLII, 52, — alles wenig klare Ausdrücke, die dadurch nicht durchsichtiger werden, dass der Geist auch sonst (LXX, 4, LXXVIII, 38, XCVII, 4) mit den Engeln zusammengebracht wird, die aber wenigstens zeigen, dass der Prophet sich eine Art Vorstellung von dem „Wie?" der Offenbarung gebildet hatte. Sicher ist weiter, dass eine bestimmte Offenbarung entscheidende Bedeutung für ihn gehabt haben muss, ohne Zweifel die, durch welche ihm eine prophetische Mission auferlegt wurde. Der Ramaḍān wurde später zum Fastenmonat erwählt, weil in ihm der Ḳur'ān herabgesandt worden war: II, 181; die deutliche Schrift wurde in einer gesegneten Nacht gesandt: XLIV, 2 ff., nämlich in der „Nacht der Allmacht", in der die Engel und der Geist auf ihres Herrn Gebot herabstiegen wegen jeder (zu bestimmenden) Sache: XCVII, 1 ff. (Schaade vermutet *tunazzilū*: sie bringen Befehle aller Art herab); — offenbar ein später Ausläufer der altbabylonischen Vorstellung von einem Tage, an welchem die Geschicke des Jahres bestimmt wurden. Dass Muḥammad imstande war, die von ihm gehörten Worte von seinen eignen Gedanken zu unterscheiden, geht aus XX, 113, LXXV, 16 ff., LXIX, 44 ff., X, 16 f., VII, 202 klar hervor, wie es überhaupt unzweifelhaft ist, dass er von der Wirklichkeit und Wahrheit seiner Offenbarungen fest überzeugt war [s. d. Art. MUḤAMMAD]. Wie die früheren Propheten (XX, 51) hatte er allerdings mit den Einflüsterungen des Satans zu kämpfen (VII, 199, XXIII, 99, XLI, 36), und dass diese sich bisweilen auch in die Offenbarungen einmischen wollten, scheint aus XVI, 100 hervorzugehen. Er suchte, um sich dagegen zu wehren, Schutz bei Allāh; aber eine glaubwürdige Überlieferung berichtet, dass er sich jedenfalls einmal vom Satan verleiten liess, die mekkanischen Göttinnen al-Lāt, al-'Uzzā und al-Manāt bis zu einem gewissen Grade anzuerkennen. Doch entdeckte er nachher seinen Irrtum, wonach die Offenbarung die jetzt in LIII, 19 f. vorliegende Form bekommen haben soll.

Übrigens würde man gewiss fehlgehen, wenn man die in jenen geheimnisvollen Zuständen empfangenen Eingebungen wörtlich mit dem, was wir jetzt im Ḳur'ān lesen, identifizieren wollte. Selbst die ältesten kurzen Sūren, die immerhin in ihrer vorliegenden Form von ihm gehört sein könnten, haben doch wohl ihre jetzige Gestaltung mit Reimen usw. durch eine folgende Bearbeitung erhalten. Und jedenfalls ist dies einleuchtend bei späteren langen Abschnitten, wie den Prophetengeschichten, oder der Wiedergabe von Wechselreden zwischen Muḥammad und seinen Gegnern, wo natürlich nur seine Antworten auf Eingebungen beruhen können. Eine genaue Scheidung zwischen den Auditionen des Propheten und der späteren Formulierung ist indessen eine Unmöglichkeit, wenn man auch annehmen darf, dass die ersteren wesentlich aus einzelnen Hauptgedanken und Andeutungen bestanden, die der Prophet hinterher ausgearbeitet hat.

3. Eine besondere Modalität der Offenbarung, die Muḥammad selbst und seine Gegner viel beschäftigte, war, dass sie stückweise mitgeteilt wurde, obgleich sie ja im himmlischen Buche vollständig vorlag: XVII, 107, LXXVI, 23; „die Ungläubigen sagen: warum ist der Ḳur'ān nicht auf einmal zu ihm herabgesandt? Wir wollten dadurch dein Herz stärken, und wir haben ihn (auf diese Weise) disponiert", XXV, 34. Dass die Zerstückelung des Ḳur'ān in Wirklichkeit damit zusammenhing, dass die einzelnen Offenbarungen in Mekka durch die Angriffe der Gegner, in Madīna durch politische und andere Verhältnisse veranlasst wurden, machte er sich nicht klar, und doch hat dieser Umstand einen wesentlichen Einfluss auf die Form und den Inhalt des Ḳur'ān gehabt. Damit hängt nämlich seine auffallende Unvollständigkeit zusammen. Nirgends trifft man eine erschöpfende Behandlung von Glaubenssätzen oder Gesetzen, sondern der Prophet geht in der Regel schnell von einem Gegenstand zum andern über, je nach den Erfordernissen der Umstände. So finden sich z. B. im Ḳur'ān nur wenige zerstreute Anweisungen in betreff der grossen Wallfahrt, so dass es nicht möglich wäre, das ganze Fest ohne Hilfe der Ḥadīthe danach zu rekonstruieren. In solchen Fällen muss man dann immer mit der Möglichkeit rechnen, dass die Ḥadīthe allerlei spätere Gebräuche zurückdatieren; und dass dies tatsächlich geschehen ist, dafür ist die Festsetzung der täglichen Gebetszeiten ein lehrreiches Beispiel. Nach der Tradition lehrte sie der Engel Gabriel den Propheten, aber der Ḳur'ān redet nur von zwei obligatorischen Gebetszeiten, wozu II, 239 das Nachmittagsgebet kommt [s. d. Art. ṢALĀT]; wenn in dem Schreiben Muḥammads an 'Amr b. Ḥazm (Ibn Hishām, S. 962) von den fünf Gebetszeiten die Rede ist, beruht das wahrscheinlich auf einer späteren Bearbeitung des Textes (vgl. dagegen Ibn Sa'd, IV/I, 159). Dass Muḥammad sich darüber klar war, dass ihm nicht der volle Inhalt des himmlischen Buches mitgeteilt wurde, geht aus den oben erwähnten Stellen hervor, wonach Allāh ihm von einigen Propheten erzählt hatte, von andern dagegen nicht.

Besonders charakteristisch für Muḥammads eigene Auffassung der Offenbarungen ist der Unterschied, den er zwischen ihnen macht. So heisst es III, 5 vom Ḳur'ān: „in ihm finden sich unzweideutige *āyāt*, welche die Mutter der Schrift (ihre feste Grundlage, anders XLIII, 3) sind, und andere, die mehrdeutig sind; diejenigen, in deren Herzen sich ein Abirren findet, halten sich an das Mehrdeutige darin, weil sie Ärgernis und (willkürliche) Auslegung suchen; doch niemand kennt die Auslegung ausser Allāh; aber die im Wissen Befestigten sagen: wir glauben daran, alles kommt von unserm Herrn". Die unklaren Stellen, die zum Leidwesen des Propheten Kritik und Streit hervorriefen, werden also ebensogut der göttlichen Eingebung zugeschrieben, wie die klaren. Es kommen aber Fälle vor, wo die göttliche Offenbarung nicht nur Satzungen der früheren Offenbarungsreligionen abrogierte, sondern auch Bestimmungen, die Muḥammad selbst vorgetragen hatte. Wie er dies mit der Vorstellung von der im Himmel befindlichen Urschrift, deren Inhalt ihm offenbart wurde, in Übereinstimmung gebracht hat, ist nicht leicht zu sehen, falls er überhaupt darüber nachgedacht hat; aber jedenfalls machte ihm der Gedanke selbst, dass Allāh seine Willenskundgebungen aufhob und änderte, keine Schwierigkeit. Das ist die später von den Theologen eingehend behandelte Lehre von dem *nāsiḫ* und dem *mansūḫ*, dem Abrogie-

Digitized by Birzeit University Library

renden und dem Abrogierten (s. A. Haqq, *Abrogations in the Koran*, Lucknow). Es gab darüber eigene Schriften, z. B. die von Abu 'l-Ḳāsim Hibat Allāh b. Salāma (gest. 410 = 1019) und ʿAbd al-Ḳāhir b. Ṭāhir (gest. 429 = 1038). Die Terminologie geht auf II, 100 zurück, wo es im Hinblick auf die geänderte Gebetsrichtung heisst: „wenn wir eine *āya* abrogieren oder der Vergessenheit übergeben, so bringen wir etwas Bessers als sie oder etwas Gleichwertiges"; vgl. noch XVI, 103; „wenn wir eine *āya* an die Stelle einer andern setzen, — und Allāh weiss doch am besten, was er herabsendet —, so sagen sie: du dichtest bloss!"; doch kann sich dieser Vers auch auf unbeabsichtigte Variationen bei Wiederholung früherer Vorträge beziehen.

Wenn Muḥammad sich die Tragweite dieser Anschauungen nur in geringem Grade klar machte, so war er um so empfindlicher, wenn die Mekkaner darauf hinwiesen, dass ihm seine Weisheit von menschlichen Lehrern, darunter Ausländern, mitgeteilt wurde: XVI, 105, XXV, 5 f., XLIV, 13. Seine Verteidigung ist hier recht schwach, und eigentlich gibt er die Richtigkeit der Beschuldigung zu. Wahrscheinlich haben sich ihm diese Belehrungen in unzweifelbare göttliche Worte verwandelt, wenn sie in seinen geistigen Dämmerzuständen wiederklangen.

4. Zu den am tiefsten eingreifenden Gedanken Muḥammads gehört die Vorstellung, dass nicht nur seine Verkündigung, sondern auch die Offenbarungen der früheren Propheten und die heilige Schrift der Juden und Christen auf der himmlischen Urschrift ruhten, so dass sie sich teilweise mit dem deckten, was er selbst vortrug. Der Ḳur'ān „wurde herabgesandt in deutlicher arabischer Sprache, und er findet sich in den Schriften der Alten; ist es ihnen nicht ein Zeichen, dass die Gelehrten der Israeliten ihn kennen?" (XXVI, 195 f.). Deshalb bestätigt der Ḳur'ān, was früher offenbart wurde: III, 75, VI, 92, XXXV, 28, XLVI, 11 u. ö. Das Gesetz wurde Moses, das Evangelium Jesus gegeben, wozu noch der Psalter kommt, welchen David empfing: IV, 161, XVII, 57. Sie entstammen alle dem himmlischen Buche, und deshalb heissen die Juden und Christen *ahl al-kitāb*, die Leute der (Ur-)Schrift. Schon aus diesen Äusserungen geht hervor, dass Muḥammad von dem wirklichen Inhalt dieser Bücher keine Vorstellung hatte und sie nie gelesen haben kann, weshalb es auch verlorene Mühe ist, nachforschen zu wollen, was „die Blätter Abrahams" bedeuten, die neben den Blättern Mosis erwähnt werden (LIII, 37 f., LXXXVII, 18 f.), oder die Bücher, die die Propheten nach XXXV, 23 gebracht haben. Der Ḳur'ān bestätigt ausdrücklich dies Verhältnis durch das Wort *ummī* (von *umma*, wie λαικός von λαός; nach Wensinck, *Acta orientalia*, II, 191 eher ἐθνικός; vgl. jedoch II, 73), d. i. ein Laie, der die heiligen Schriften der früheren Offenbarungsreligionen nicht lesen konnte (II, 73, III, 19, 69). „Allāh hat unter den Ungelehrten einen Boten aus ihrer Mitte gesandt, der ihnen seine *āyāt* vorträgt und sie die Schrift und die Weisheit lehrt" (LXII, 2); „Du wusstest nicht, was Schrift oder Glaube sei" (XLII, 52; vgl. XXIX, 47). Diese Vorstellung von der wesentlichen Identität seiner Lehre mit den früheren Offenbarungsbüchern begegnet uns überall in der mekkanischen Periode, und auch in Madīna hält er noch daran fest, wenn auch mit einigen Modifikationen. Er betrachtet jetzt die älteren Religionen mit mehr Kritik und hebt den Unterschied von seiner eignen hervor. Die Juden haben nur einen Teil „der Schrift" empfangen (III, 22, IV, 47), und was wichtiger ist: es finden sich in ihren Gesetzen Bestimmungen, die nur beschränkte Gültigkeit haben, wie das Sabbatgebot, das nur für sie verpflichtend ist (II, 61, IV, 50, 153), oder die verbotenen Speisen, die für die Juden eine Strafe sein sollten (IV, 158, VI, 147: wohl medinischer Einschub; anders V, 7). Die Hauptsache ist aber, dass er sich gegen die jüdische Kritik durch die Behauptung wehrt, die Juden hätten allerlei in ihrer Schrift vergessen (V, 16) oder verborgen (II, 169) oder geradezu entstellt: „sie haben die Worte von ihrem Platz verrückt" (IV, 48, V, 16, 45). Und eine ähnliche Anklage wird gegen die Christen erhoben, weil sie Jesus als Gott verehren und das Mönchswesen eingeführt haben.

5. Obschon Muḥammad nicht nur seine allgemeinen religiösen und moralischen Ideen, sondern gewiss auch die Vorstellung von Gottes Offenbarung durch die von ihm geschickten Propheten der Berührung mit Juden und Christen, oder wohl richtiger mit den in Arabien häufigen sektiererischen Abzweigungen dieser Religionen verdankte, — seine dem echten Judentum fremde Prophetenreihe, wo ausserdem die eigentlichen Schriftpropheten fehlten, erinnert z. B. etwas an die klementinischen Schriften —, so gestaltete sich namentlich in der ersten Zeit seine Verkündigung nicht nach biblischen Vorbildern, sondern nach den heidnisch-arabischen Wahrsagern mit ihren Orakeln, Segens- und Fluchformeln u. ä. In den Einleitungen zu den ältesten Suren schwört er bei den merkwürdigsten Dingen: beim Feigen- und Ölbaum und beim Berge Sinai (XCV, 1), beim Himmel und dem Tierkreise, beim Tagesanbruch und den zehn Nächten, beim Zweifachen und Einfachen (LXXXIX, 1 f.) usw. Ferner verwendet er eine bei jenen Wahrsagern vorkommende Form, die den älteren Teilen des Ḳur'ān ein charakteristisches Gepräge gibt. Während er die Behauptung seiner Gegner, er sei ein Dichter, mit Entrüstung zurückweist (XXI, 5, XXXVII, 35, LII, 30, LXIX, 41; vgl. noch die Beurteilung der Dichter XXVI, 224 ff.) und seine Vorträge in der Tat nichts mit den sprachlich und rythmisch fein entwickelten Erzeugnissen der damaligen arabischen Poesie gemein haben, benutzte er nach dem Vorbild der Wahrsager die Reimprosa, *sadʿ*, die darin besteht, dass zwei oder mehrere kurze Glieder der Rede durch einen Reim verbunden werden. Bei den konstanten Suffixformen und Endungen und dem Wortreichtum des Arabischen lassen sich solche Sätze ohne grosse Mühe bilden, zumal da für den *sadʿ* die feineren Regeln der dichterischen Reime nicht zu beachten sind. Und Muḥammad verwandte noch dazu die *sadʿ*-Form mit grosser Freiheit, wiederholte öfters dasselbe Reimwort und benutzte „unechte" Reime. Auch wurde er in seinen späteren Offenbarungen immer nachlässiger in ihrer Verwendung (vgl. die Zusammenstellungen bei Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, 1905, S. 59 ff.; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 36 ff.), so dass die muslimischen Gelehrten nicht ganz mit Unrecht behaupten, der Ḳur'ān sei nicht im eigentlichen *sadʿ* verfasst. Trotzdem lässt sich diese Form mit Vorsicht zu kritischen Ausscheidungen (z. B. LXXIV, 31—34, LXXXV, 10 f.) oder Emendationen (z. B. LXXIV, 43 *dajhim* für *saḳar*) benutzen. Für den Stil des Ḳur'ān wurde die Reimprosa

Digitized by Birzeit University Library

von Bedeutung, da sie Muḥammad zur Verwendung sonderbarer (z. B. XXXVII, 130, XCV, 2) oder seltsamer Worte (z. B. LXXXIII, 18 f.) veranlasste oder gar auf den Gedankeninhalt bestimmend einwirkte (z. B. die neunzehn Engel LXXIX, 30, die acht LXIX, 17, die Dualformen LV, 46 ff. usw.). Von andern Kunstformen benutzt Muḥammad ab und zu den Kehrvers, z. B. Sūra LIV, und besonders LV, jedoch ohne dass dadurch eine regelmässige Strophenbildung entsteht; und auch sonst haben die Versuche, Strophen im Ḳur'ān nachzuweisen, zu keinem überzeugenden Resultat geführt. Unter den rhetorischen Kunstformen verdienen etwa noch die häufigen Vergleichungen Erwähnung, da Muḥammad ihnen einen besondern Wert beilegt und über ihre Benutzung durch Allāh reflektiert: XIV, 30, XXIV, 35, XXIX, 42, LIX, 21 und namentlich II, 24. Meistens sind die *amṯāl* einfache Vergleichungen, die nicht selten recht treffend und wirkungsvoll sein können, z. B. XIII, 15, 18, XXIV, 39. Insofern sie dem Naturleben entnommen sind, wird es VII, 56, XIII, 18 so dargestellt, als habe Allāh die Naturvorgänge selbst so gestaltet, dass sie eine moralische Lehre ausdrücken sollen. In andern Fällen sind die *amṯāl* geschichtliche Vorbilder, warnende oder aneifernde: XIV, 47, XLIII, 57, LXVI, 10 f. Eine merkwürdige Vergleichung findet sich in dem „Lichtvers" (XXIV, 35), der mit seiner stark mystischen Färbung ziemlich vereinzelt dasteht. Einmal wird eine Vergleichung zu einem wirklichen Gleichnis ausgesponnen (XVIII, 31 ff.), das aber durch die Ineinandermischung des Bildes und der damit darzustellenden Wirklichkeit ziemlich abgeschmackt wirkt. Dass Muḥammad jedenfalls später etwas von den Gleichnissen in den Evangelien gehört hat, zeigt XLVIII, 29, woraus aber wiederum hervorgeht, dass er keine wirkliche Kenntnis des Neuen Testaments besessen hat.

6. Die Sprache, in welcher Muḥammad seine Offenbarungen vortrug, war nach der am nächsten liegenden Annahme die ḥiḏāzenische Mundart der Bewohner Mekkas. Die von Vollers aufgestellte Behauptung, sie sei eine vom literarischen, grammatisch geregelten Arabisch verschiedene, rein volkstümliche Sprache, sodass der jetzt vorliegende Text erst durch eine spätere Korrektur zustande gekommen wäre, ist mit Recht von R. Geyer und Nöldeke abgelehnt worden, da sie weder in den ältesten Überlieferungen noch in den sprachlichen Erscheinungen eine Stütze findet, wenn auch die ungenügende Wiedergabe der Konsonantenschrift nicht ausschliesst, dass die Ausspracheim Munde des Propheten allerlei Nuancen dargeboten haben kann. Eher könnte man fragen, ob Muḥammad nicht die bei den Dichtern vorkommende Gemeinsprache benutzt habe; aber das liesse sich nur entscheiden, wenn man andere Sprachproben aus dem damaligen Mekka vergleichen könnte. Der Stil ist in den älteren und jüngeren Teilen des Ḳur'ān recht verschieden, wenn er auch überall unverkennbar dasselbe persönliche Gepräge trägt. Für die Muḥammedaner ist die absolute Vollendung der ḳur'ānischen Redekunst ein unerschütterliches Dogma, dessen Anerkennung allerdings einem stilistisch geschulten Leser mit einigermassen entwickeltem Geschmack nicht leicht fallen wird. In den ältesten Offenbarungen wird man von der wilden Phantasie und barocken Darstellung, bisweilen auch von einem wärmeren Gefühl hingerissen, so dass es pedantisch wäre, auf sprachliche oder logische Verstösse viel Gewicht zu legen. Auch fehlt es in den späteren Abschnitten nicht an einem gewissen Schwung, wenn der Prophet seine Bewunderung vor den Wundern der Schöpfung und des Lebens Ausdruck gibt; aber sonst erlahmte seine Phantasie ziemlich schnell, und an ihre Stelle trat meistens eine Prosa, in der die stilistischen und logischen Entgleisungen, von denen Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, S. 5 ff., ein umfassendes Register zusammengestellt hat, recht peinlich wirken. Der Prophet ergeht sich jetzt mit Vorliebe in Wiederholungen breiter Erzählungen mit eingestreuten, religiösen und moralischen Gemeinplätzen (vgl. z. B. die „schönste Erzählung" Sūra XII) und psychologischen Motivierungen oder in polemischen Auseinandersetzungen, die für solche, die nicht seine Voraussetzungen teilen, wenig beweisen. Als Beispiel kann an die Argumentation III, 39 erinnert werden, wo er in dem Umstand, dass er nicht zugegen war, als das Erzählte geschah, einen Beweis dafür sieht, dass es ihm durch Offenbarung mitgeteilt sein müsse. Nur darf man nicht vergessen, dass das eigentlich Wirksame seines Auftretens nicht in seinen Reden, sondern in der ungewöhnlich suggestiven Macht seiner Persönlichkeit lag, und ausserdem, dass viele Schwächen seines Stils ihre Erklärung darin finden, dass er (ungefähr wie die alexandrinischen Übersetzer des Alten Testamentes) erst ein sprachliches Gewand für seine ihm selbst neuen und seinen Landsleuten fernliegende Gedanken schaffen musste.

7. In welchem Zustande sich der Ḳur'ān beim Tode Muḥammads befand, lässt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen. Nur das steht fest und wird auch von der Tradition (al-Suyūṭī, *Itḳān*, I, 71) offen anerkannt, dass es damals keine Sammlung von Offenbarungen in abgeschlossener Form gab, weil, so lange er am Leben war, fortwährend neue Offenbarungen zu den vorhergehenden kommen konnten. Aber anderseits spricht alles dafür, dass schon damals vieles vom späteren Ḳur'ān niedergeschrieben gewesen sein muss. In der ersten Zeit seines Auftretens wurden seine Vorträge wohl meistens im Gedächtnis seiner Anhänger bewahrt, nachdem er sie wiederholt hergesagt hatte; und da die bleibende Bedeutung seiner Worte ihnen wohl erst allmählich klar geworden ist, muss man wahrscheinlich mit der Möglichkeit rechnen, dass gerade von den ersten Offenbarungen manches verloren gegangen sein kann. Stellen wie LXXXVII, 6 f.: „wir lassen dich vortragen und du wirst nur das vergessen, was Allāh will", oder II, 100: „wenn wir dich eine *āya* vergessen lassen" (die Lesart *nansa'uhā* ist natürlich dogmatische Korrektur) setzen deutlich voraus, dass die betreffenden Worte nicht aufgeschrieben waren. Aber lange kann es nicht geschrieben waren. Aber lange kann es nicht geschrieben waren. Aber lange kann es nicht gedauert haben, bis man sich veranlasst fühlte, die von Allāh kommenden Worte durch Niederschreiben zu sichern. Und dass man dabei zu den in den Erzählungen von der späteren Sammlung in den Erzählungen von der späteren Sammlung in den Erzählungen von der späteren Sammlung

Salama lesen, aber nicht schreiben konnten, nicht ohne Interesse ist. Aber es unterliegt keinem Zweifel, dass in einer Handelsstadt von der Bedeutung Mekka's mit ihren internationalen Verbindungen nicht wenige imstande waren, mehr oder weniger gut zu schreiben — nach al-Azraḳi, *Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, S. 102, 3 u. a. wurden dort vor dem Islām Schreiben und Schuldscheine ausgefertigt —, und so hat es gewiss weder dort noch später in Madina an Leuten gefehlt, die sich Niederschriften von Muḥammads Offenbarungen machten. Ob der Prophet selbst lesen oder schreiben konnte, ist dafür von unwesentlicher Bedeutung, so eifrig auch diese Frage von den Muslimen behandelt worden ist, aber lediglich von dogmatischen Gesichtspunkten aus und meistens mit unrichtiger Anwendung des oben erwähnten Ausdrucks *ummī*. Aus der mekkanischen Stelle XXIX, 47 könnte man schliessen, dass er es erst später erlernte; aber die Worte sind unklar und beziehen sich wohl nur auf das Lesen heiliger Texte. Um so wichtiger ist die Stelle XXV, 6, wo die Gegner sagen: „es ist nichts als alte Fabeln, die er sich aufschreibt (oder: sich aufschreiben lässt?) und die ihm früh und spät diktiert werden". Doch beziehen sich solche Reden wohl eher auf die vom Propheten gesammelten Stoffe als direkt auf seine Vorträge selbst. Wenn aber Muḥammad XI, 16 seine Gegner auffordert, zehn Sūren gleich den seinen zu produzieren, so setzt das ohne Zweifel voraus, dass geschriebene Sūren zur Vergleichung vorlagen. Und noch deutlicher beweist es das oben erwähnte förmliche Abrogieren früherer Aussprüche, das nicht nötig gewesen wäre, falls diese nur mündlich überliefert worden wären. In der Erzählung von ʿUmar's Bekehrung (Ibn Hiśhām, ed. Wüstenfeld, S. 226 f.) ist von einem beschriebenen Blatt die Rede, aber auf solche Einzelheiten in der Überlieferung ist nicht viel zu geben. Als Herrscher in Madīna liess Muḥammad verschiedene seiner Anhänger eine Menge Schreiben ausfertigen, wovon mehrere mit Angabe des Schreibers bewahrt worden sind (vgl. auch Wāḳidī, verk. Übers. v. Wellhausen, S. 35 über das Nakhla-Schreiben); und es versteht sich darum von selbst, dass dasselbe mit den späteren Offenbarungen der Fall gewesen ist, besonders mit solchen, die sich auf gesetzliche Anordnungen bezogen. Die Überlieferungen (Balādhurī, S. f.; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1782) nennen auch eine Reihe bekannter Mekkaner und Anṣār, die ihm als Schreiber behilflich waren, darunter besonders zwei, die seine Offenbarungen niederschrieben, Ubaiy b. Kaʿb und Zaid b. Thābit. Nach einer eigentümlichen Erzählung soll auch der Milchbruder ʿUthmān's, ʿAbd Allāh b. Abī Sarḥ, ihm öfter als Kur'ānschreiber gedient haben, und er genoss dabei die Ehre, dass ein begeisterter Ausruf von ihm beim Anhören des Diktates in Sūra XXIII aufgenommen wurde (Balādhurī,, S. 473, und die Kommentare). Nach andern Erzählungen (vgl. Wāḳidī, Übers. Wellhausen, S. 55) soll er vor den Kuraishiten gepralt haben, dass er öfters den Propheten bewogen habe, den Wortlaut der Offenbarungen zu ändern, was schliesslich dahin verbessert wurde, dass er den Kur'ān gefälscht habe (Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, S. 35). Endlich ist noch an ein gewichtiges Zeugnis in einem Gedichte von Muḥammads Hofdichter Ḥassān b. Thābit nach der Schlacht bei Badr (*Dīwān*, ed. Hirschfeld, S. 15, 1) zu erinnern, wo er von einem *khaṭṭ al-waḥy* auf glattem Blatt spricht, was hier wohl sicher Offenbarungsschrift bedeutet (s. Nöldeke, in *S B Ak. Wien*, 1900, zu Labīd, Muʿallaḳa, Vers 2). Was auf diese Weise offiziell aufgeschrieben wurde, bildete mit den früheren privaten Aufzeichnungen und dem, was die Leute im Gedächtnis bewahrten, den Ḳur'ān in embryonalem Zustande. Nur scheinbar streiten mit diesem Tatbestand einige Traditionen (Hauptstelle: Ibn Saʿd, II/II, 113 ff.), wonach verschiedene Leute schon bei Lebzeiten Muḥammads den Kur'ān „gesammelt" haben sollen. Die Sache erledigt sich nämlich dadurch, dass *djamaʿa* hier wie auch sonst (z. B. *Fragmenta histor. arab.*, ed. de Goeje, S. 275; vgl. *Itḳān*, I, 72) die Bedeutung hat: „auswendig lernen und wissen". Dasselbe gilt von einer später bei den Shiʿiten beliebten Tradition, wonach ʿAlī sich der Huldigung Abū Bakr's so lange entziehen wollte, bis er den Ḳur'ān *djamaʿa* (Ibn Saʿd, II/II, 101, 17 ff.; *al-ʿIḳd al-farīd*, II, 176), was ursprünglich nur „auswendig gelernt hatte" bedeutete, aber später missverstanden wurde. Endlich ist eine Stelle zu erwähnen, die für die Geschichte des Ḳur'ān zur Zeit Muḥammads von der grössten Bedeutung sein würde, wenn man ihr Glauben schenken dürfte. In dem Instruktionsschreiben des Propheten an ʿAmr b. Ḥazm (Ibn Hiśhām, S. 961; vgl. Sperber, *Die Schreiben Muḥammeds an die Stämme Arabiens*, in *MSOS As.*, XIX, 83) heisst es u. a., dass niemand den Ḳur'ān ausser in reinem Zustand berühren dürfe; aber Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 1, 319, Anm. 1, hat sicher recht, wenn er meint, dass die in diesem Schreiben enthaltenen Instruktionen mehrfach von späterem Standpunkt aus formuliert sind.

8. Mit dem Tode des Propheten änderte sich die Lage auf durchgreifende Weise. Die Quelle der Offenbarungen versiegte, und die Gläubigen hatten in Zweifelsfällen niemanden, den sie befragen konnten, da keiner die prophetische Gabe Muḥammads geerbt hatte. Dadurch bekamen die von ihm hinterlassenen Vorträge eine erhöhte Bedeutung, denn in ihnen sprach der Prophet oder vielmehr Gott durch ihn zu seiner Gemeinde, wenn sie es verstand, seine Worte richtig zu deuten. Es ergab sich dadurch von selbst die Aufgabe, seine kostbare Hinterlassenschaft in grösstmöglichem Umfang und in rechter Form zu sammeln und vor dem Untergang zu bewahren. Diese selbstverständliche Entwickelung wird auch von den Überlieferungen bestätigt, aber leider auf eine Weise die an Unklarheiten leidet. Die am meisten verbreitete Darstellung (s. Nöldeke-Schwally, II, 11 f.) sucht die Veranlassung zur ersten Sammlung der Offenbarungen in dem Umstand, dass viele Ḳur'ānkenner (*ḳurrāʾ*, Rezitatoren; über die spätere Bedeutung „fromme Asketen" s. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 189) in dem Kampf mit dem falschen Propheten Musailima das Leben verloren. Das habe bei ʿUmar die Furcht hervorgerufen, dass die Kenntnis der Offenbarungen verloren gehen könnte, weshalb er, wenn auch mit einiger Mühe, den Khalīfen Abū Bakr bewog, eine Sammlung der zerstreuten Vorträge zu veranstalten. Die Arbeit wurde dem erwähnten Sekretär Muḥammads, Zaid b. Thābit, übertragen. Der sammelte alles, was auf verschiedenen, z. T. primitiven (s. o.) Materialien aufgezeichnet war, und was die Leute in ihrer Brust (ihrem Gedächtnis) bewahrten, und schrieb es auf einzelne Blätter (*ṣuḥuf*, Pl. v. *ṣaḥīfa*, beschriebenes Blatt), die er

Digitized by Birzeit University Library

Abū Bakr übergab. Nach dessen Tode kamen sie in den Besitz ʿUmars, der sie seiner Tochter Ḥafṣa, der Witwe Muhammads, vermachte. In dieser Erzählung fällt es zunächst auf, dass von den offiziellen, vom Propheten selbst veranlassten Niederschriften keine Rede ist, obschon sie die durch den Tod der *ḳurrāʾ* drohende Gefahr jedenfalls beschränkt haben würden. Ausserdem hat Caetani, *Annali dell' Islām*, II/1, 713 unten, darauf aufmerksam gemacht, dass die in jenem Kampf Gefallenen nach den überlieferten Verzeichnissen hauptsächlich Neubekehrte waren, von denen keine grössere Ḳurʾānkenntnis zu erwarten war. Wird damit die ganze Kombination unsicher, so gewinnt es Bedeutung, dass es andere Überlieferungen gibt, wonach es ʿUmar selbst war, der die Sammlung veranstaltete und kontrollierte (*Itḳān*, I, 73), ja, dass es einmal (Ibn Saʿd, III/1, 212, ₄) heisst, dass ʿUmar starb, ehe die Arbeit vollendet war. Da man nun leichter versteht, dass ein solches frommes Werk zurückdatiert worden ist, als dass man es von Abū Bakr auf seinen Nachfolger hätte übertragen sollen, so hat die zweite Relation wohl etwas grössere Wahrscheinlichkeit, wenn auch die schablonenmässige Weise, wie ʿUmar die Echtheit der einzelnen Stücke geprüft haben soll (durch Abhören von zwei Zeugen), wenig vertrauenswürdig klingt. Das einzig Sichere in den Überlieferungen bleibt jedenfalls Zaid's Beteiligung an der Arbeit, und andersseits der realistische Zug, dass die *ṣuḥuf* in den Besitz Ḥafṣa's kamen. Aber gerade dadurch entstehen andere Schwierigkeiten. Wenn die *ṣuḥuf* ein autorisierter Musterkodex sein sollte, so ist schwer verständlich, dass sie einer Frau übergeben wurden. G. Weil meint freilich, dass Ḥafṣa sie aufbewahren sollte, aber das wäre doch auf andere Weise sicherer erreicht; und waren sie eine Musterhandschrift, von der Abschriften genommen werden konnten, so war es recht unpraktisch, sie durch die Ḥafṣa zu überlassen, da ja nicht jedermann Zutritt zur Witwe des Propheten hatte. Es ist eben überhaupt nirgends von einer Autorisation die Rede. Die Sache wurde mit grosser Freiheit behandelt, da wir von verschiedenen abweichenden Redaktionen des Ḳurʾān aus vor-ʿuthmānischer Zeit hören. Die einzige Lösung der Schwierigkeit dürfte die im folgenden Stücke aufgestellte Vermutung sein, dass zwischen der blossen Materialsammlung der *ṣuḥuf* und einer von Zaid unternommenen wirklichen Redaktion und Ordnung der darin enthaltenen Sūren unterschieden werden muss. Ist das richtig, so verloren „die Blätter" dadurch ihre aktuelle Bedeutung, und man begreift unschwer, dass sie als ein Ehrengeschenk ʿUmars Tochter übergeben werden konnten.

9. Die Männer, denen besondere Redaktionen zugeschrieben werden, waren der erwähnte Ubaiy b. Kaʿb (Ibn Saʿd, II/11, 103; III/11, 59—62), ʿAbd Allāh b. Masʿūd [s. den Art. IBN MASʿŪD], der durch die Geschichte ʿAlī's bekannte Abū Mūsā ʿAbd Allāh al-Ashʿarī [s. AL-ASHʿARĪ] und Mikdād b. ʿAmr (s. Ibn Saʿd, III/1, 114—116). Alle diese Redaktionen verschwanden allmählich nach der Autorisation des ʿuthmānischen Ḳurʾān; aber über die beiden ersten finden sich im *Fihrist*, ed. Flügel, S. 26 f., und in *al-Itḳān*, I, 80—82, einige sehr wertvolle Mitteilungen, die etwas Licht über die älteste Phase der Geschichte des Ḳurʾān verbreiten. Sie hatten dieselben Sūren wie der ʿuthmānische Ḳurʾān, aber in etwas anderer Reihenfolge und mit der wichtigen Abweichung, dass Ubaiy zwei besondere Sūren (an Sūra I erinnernde Gebete) hatte, während bei Ibn Masʿūd Sūra CXIII und CXIV und wohl auch Sūra I fehlten. Neben diesen Redaktionen gab es noch eine, auf der die Ḳurʾān-Ausgabe ʿUthmāns später fusste und die mit dem erwähnten Zaid in Verbindung gebracht wird. Wollte man nun, wie Schwally es tut, die Zaidsche Redaktion den *ṣuḥuf* gleichsetzen, so wären bei deren Ansehen die Abweichungen der anderen Redaktionen schwer zu verstehen. Dazu kommt, dass der Name „die Blätter" viel eher auf eine lose Sammlung von einzelnen Blättern hinweist und nicht auf eine feste Reihenfolge der Stücke. Das wird auch in einer Tradition ausdrücklich bestätigt, wonach Zaid mit vieler Mühe die Sūren ohne Ordnung sammelte (Nöldeke, *Gesch. des Qorāns*, S. 195). Diese Schwierigkeiten erledigen sich am einfachsten durch die Annahme, dass Zaid nach der Sammlung der *ṣuḥuf* eine eigene Ausgabe mit geordneter Reihenfolge veranstaltete, die als fünfte den vier erwähnten zur Seite stand, und durch die die anderen sich nicht gebunden fühlten. Die Sūren darin waren wie bei Ibn Masʿūd und Ubaiy nach dem Prinzip der abnehmenden Länge geordnet; aber es war nur ein allgemeines (nach jüdischen Vorbildern angenommenes?) Prinzip, dessen Durchführung den einzelnen überlassen blieb. Später bekam dann Zaid's Redaktion massgebende Bedeutung, da sie als Grundlage für ʿUthmān's Ḳurʾān diente. Ein weiteres Licht dürfte eine Erscheinung bringen, die allerdings an und für sich äusserst dunkel, doch einige bedeutungsvolle Schlüsse zu erlauben scheint. Es sind die weiter unten näher besprochenen rätselhaften Buchstaben, die vor ungefähr einem Viertel der Sūren stehen. Hier haben Nöldeke und nach ihm H. Hirschfeld und neuerdings besonders H. Bauer (*ZDMG*, LXXV, I ff.) auf die Tatsache aufmerksam gemacht, dass einige dieser Buchstaben sich vor mehreren Sūren wiederholen und dass die betreffenden Sūren kleine fortlaufende Reihen bilden. So steht *ḥ-m* vor XL—XLVI (nach Bauer ursprünglich auch vor XXXIX; vor Sūra XLII mit folgendem *ʿ-s-ḳ*), *ʾ-l-r* vor X—XV (vor Sūra XIII *ʾ-l-m-r*), *ṭ-s-m* vor XXVI—XXVIII (vor XXVII jedoch ohne *m*). Eine Ausnahme scheint *ʾ-l-m* zu bilden, da es nicht nur vor XXIX—XXX, sondern auch vor II—III vorkommt; aber man sieht leicht, dass die Ursache dazu ist, dass die Reihenfolge hier durch das Prinzip der abnehmenden Länge durchkreuzt ist, indem die erwähnten langen Sūren an die Spitze der Sammlung gestellt sind, während die anderen kürzeren einen späteren Platz bekommen haben. Diese eigentümliche Erscheinung gestattet wohl nur die Erklärung, dass diese Gruppen kleine Separatsammlungen bildeten, die Zaid vorfand und nicht auflösen wollte. Ferner hat Bauer auf die interessante Tatsache aufmerksam gemacht, dass Ibn Masʿūd sich nicht dadurch gebunden fühlte, sondern die einzelnen Bestandteile ungefähr dort einfügte, wo sie der Länge nach hingehörten, doch mit Ausnahme der *ḥ-m*-Gruppe, die er, wenn auch in anderer Reihenfolge, beisammen liess. Sie scheint also eine besondere Bedeutung für ihn gehabt zu haben, womit es wohl zusammenhängt, dass er diese *dībādj al-Ḳurʾān* genannt haben soll (s. Gruppe *dībādj* al-Ḳurʾān genannt haben soll (s. *Itḳān*, I, 71; vgl. d. Art. *dībādj* bei Lane, s. v.). Ubaiy dagegen nahm überhaupt keine Rücksicht auf die kleinen Reihen, sondern ordnete alle Sūren nach der Länge, wenn auch auf recht ungenaue Weise.

Digitized by Birzeit University Library

Wir erfahren also hierdurch, dass es zwischen den einzelnen zerstreuten Sūren und den *ṣuḥuf* Zwischenglieder gab, kleine Sammlungen wahrscheinlich rein privater Natur. Damit ist dann ein sicherer Beweis dafür gegeben, dass die vorliegende Sammlung nicht auf den Propheten selbst zurückgehen kann.

10. Dagegen ist es eine sehr schwierige Frage, ob die Sūren, die Zaid vorfand, in ihrer uns bekannten Form vom Propheten selbst gestaltet sind, oder ob andere Hände eingegriffen haben. Dass die ältesten ganz kurzen Offenbarungen ursprünglich Einheiten sind, wird allgemein anerkannt. Dasselbe gilt auch von mehreren längeren, wie besonders von der XII., die eine zusammenhängende Erzählung bildet, oder von Sūra LV mit ihren Kehrversen. Auch warnt Nöldeke mit Recht davor, überall da, wo der Faden zu reissen scheint, ein Zusammenfügen durch spätere Hand zu vermuten, da das Springende und Undisponierte für Muḥammads Stil gerade bezeichnend ist. Auch gibt es sicher kleine Stücke aus späteren Zeiten, die der Prophet selbst in irgend einer Hinsicht in ältere Stücke eingefügt haben kann. In andern Fällen hat man jedoch den Eindruck, dass verschiedene, für uns undurchsichtige Zufälligkeiten bei der Gestaltung der Sūren eine Rolle gespielt haben können, u. a. vielleicht der Umstand, dass mehrere kleine Vorträge auf dasselbe Stück Material aufgeschrieben sein konnten, wodurch z. B. die Übergänge von XCVI, 5 zu Vers 6 oder von LXXIV, 10 zu Vers 11 sich einfach erklären würden. Am schwersten fällt es wohl, die ungewöhnlich lange II. Sūra, wo uns mitten in Reden aus dem 2. Jahre d. H. ohne einleuchtenden Grund Stücke aus der mekkanischen Periode (V. 19—37, 158—66), aber auch aus späterer medinischer Zeit begegnen, als von Muḥammad selbst komponiert anzunehmen. Dass die Anfänge der Sūren (etwa mit Ausnahme der mit *innā* beginnenden: XLVIII, LXXI, XCVII CVIII) durchgängig mit den wirklichen Anfängen der Offenbarungen zusammenfallen, zeigen die einleitenden Beschwörungen oder Formeln wie: „Dies sind die *āyāt* der Schrift", oder: „Dies ist die Schrift", oder: „Sieh, eine Sūra, die wir herabgesandt", u. a. Aber es fragt sich dann, ob solche Exordien sich auf die ganze Sūra beziehen oder nur auf das unmittelbar Folgende, womit der Rest später verbunden sein kann; vgl. z. B. die Einleitung XIX, 1, die eigentlich nur zur Erzählung von Zakariyā² und Maria passt, während andererseits die Formel Vers 16 in Vers 42, 52, 55 und 57 aufgenommen wird. Kurz, wir stehen hier leider meistens vor Fragen, die nicht mit Sicherheit beantwortet werden können, so wichtig eine sichere Antwort für das Verständnis des Buches wäre.

11. Mit der Regierung ʿUṯmān's betritt man einen festeren Boden. Nach einer Angabe des Ibn al-Aṯīr (ed. Tornberg, III, 86) fanden die vier oben erwähnten Redaktionen Annahme, jede in einer besonderen Gegend: Ubaiy in Damaskus, Miḳdād in Ḥimṣ, Ibn Masʿūd in Kūfa und al-Aš'ʿari in Baṣra, was eine Stütze darin hat, dass die beiden letzteren Männer Ämter in den genannten Provinzen innehatten. Dass das Vorhandensein mehrerer divergierender Redaktionen Unsicherheit hervorrufen konnte, ist leicht verständlich. Es wird nun in einer verbreiteten Überlieferung erzählt, dass es der Heerführer Ḥuḏaifa war, dem auf einem Feldzuge in Armenien und Āḏarbāiḏjān die Streitigkeiten seiner Leute über die richtige Form des heiligen Buches gefährlich erschienen, und dass er den Ḫalīfen ʿUṯmān auffordete, für Beseitigung dieses Übelstandes Sorge zu tragen, damit die Gläubigen nicht, wie die Juden und Christen, über die Schrift streiten sollten. Der Ḫalīfe erkannte das Berechtigte darin und ersuchte Ḥafṣa, ihm die *ṣuḥuf* zeitweilig zu überlassen, damit man Abschriften davon nehmen könnte (*nasaḵẖẖā fi 'l-maṣāḥif*). Ḥafṣa willigte ein, und der Ḫalīfe übertrug nun die Arbeit einer Kommission, bestehend aus dem erwähnten Zaid, ʿAbd Allāh b. Zubair, Saʿīd b. al-ʿĀṣ (Ibn Saʿd, V, 19—24) und ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥāriṯ (*ebd.*, V, 1 f.). Es werden auch andere Personen genannt, aber die gewöhnliche Tradition scheint die glaubwürdigste zu sein, und jedenfalls darf so viel wohl als sicher angenommen werden, dass Zaid wegen seiner früheren Verdienste an der Arbeit beteiligt gewesen ist. Nach der Stellung, die ʿAbd Allāh und sein Vater al-Zubair bald danach gegen den Ḫalīfen einnehmen, könnte man vielleicht vermuten, dass die Mitglieder nicht so sehr von diesem selbst, sondern von einem weiteren Kreise ausgewählt wurden. Übrigens ist es nicht leicht, darüber klar zu werden, worin ihre Arbeit eigentlich bestand. Galt es nur Abschriften eines Musterkodex zu schaffen, so würden zuverlässige Schreiber genügt haben, sodass die genannten Männer höchstens eine Art Aufsicht bei der Arbeit ausüben konnten. Nach der erwähnten Tradition sollten sie sich in Zweifelsfällen an die kuraishitische Mundart halten; aber das zeigt wohl nur, welche Vorstellung man später von der Sprache des Kur²ān hatte. Man hätte ausserdem die feinen Unterschiede der Aussprache garnicht durch die unvollkommene arabische Schrift deutlich machen können. Das Wichtigste ist jedenfalls, dass die ʿuṯmānische Redaktion im wesentlichen auf den *ṣuḥuf* oder nach dem oben Dargelegten, auf Zaid's Redaktion derselben beruhte, sodass man sich auf diese Weise eine Vorstellung von dem Inhalt und der Form dieser Grundschrift machen kann. Weiter heisst es nun, dass von den danach angefertigten Abschriften eine in Madīna blieb, während drei als Musterkodices nach Kūfa, Baṣra und Damaskus geschickt wurden, also wesentlich nach Gegenden, wo die oben erwähnten abweichenden Redaktionen Verbreitung gefunden hatten. Doch wird auch Mekka hinzugefügt, und von anderen eine grössere Zahl genannt (s. Nöldeke-Schwally, II, 112 f.). Die autorisierte Redaktion fand überall willige Aufnahme, nur die Kūfenser sollen sich geweigert haben, ihren Ibn Masʿūd aufzugeben. Gegen die Richtigkeit dieser ganzen Erzählung könnte man etwa geltend machen, dass die Kenntnis des Kur'ān und das Interesse für seine richtige Form bei den muslimischen Soldaten in jener Zeit der grossen Eroberungskriege doch vielleicht ein zu minimales gewesen sein dürfte, als dass deswegen Streitigkeiten im Heere entstehen konnten. Aber dagegen kann an die Tatsache erinnert werden, dass in den bald darauf folgenden Kämpfen zwischen ʿAlī und Muʿāwiya nicht nur unter ʿAlī's Truppen, sondern auch unter den Syrern von Kur'ānkennern, *ḳurrā²*, die Rede ist (al-Dīnawarī, ed. Guirgass, S. 175, 204); und gerade der Umstand, dass es in Syrien und im ʿIrāḳ verschiedene Kur²ānredaktionen gab, wird zu Vergleichen und Streitigkeiten Anlass gegeben haben. Ob der Ḫalīfe, wie in den verschiedenen Überlieferungen gesagt wird, die vorhandenen abweichenden Re-

Digitized by Birzeit University Library

daktionen durch Verbrennen, Zerreissen oder Abwaschen des Geschriebenen hat vernichten lassen, hat Schwally nicht ohne Grund bezweifelt, besonders weil diese Massnahmen den Ḳur'ānrezitatoren gegenüber, die die heiligen Texte im Gedächtnis trugen, wirkungslos gewesen wären. Jedenfalls kann die angebliche Vernichtung nicht vollständig durchgeführt worden sein, denn nach al-Mutarrizī (bei Lane, s. v.) soll Sulaimān al-A'mash die vollständige Rezitation [s. d. Art. KHATM] bald nach ʿUthmāns und bald nach Ibn Masʿūds Rezension absolviert haben, und der Verfasser des *Fihrist* behauptet gar, einen 200 Jahre alten Ḳur'ān nach Ibn Masʿūds Rezension gesehen zu haben (vgl. auch die unsicheren Angaben bei Nöldeke, *Gesch. d. Qorāns*, 1. Ausg., S. 276 f.). Auch ohne ein solches gewalttätiges Verfahren wird die neue Redaktion kraft der staatlichen Autorisation und des allgemeinen Verlangens nach einer einheitlichen Form die abweichenden Redaktionen nach und nach verdrängt haben. Auf diese Weise entstand der autorisierte Ḳur'ān, der bis auf den heutigen Tag allgemein anerkannt geblieben ist, und trotz aller Zeitströmungen neben der Sunna die feste Grundlage für die Gedankenwelt und das Leben der Muslime gebildet hat. Von dem Ḳur'ān des Ubaiy unterschied er sich durch das Fehlen der beiden nur bei diesem befindlichen Sūren, während er etwas grösser war als der Ḳur'ān Ibn Masʿūds, bei dem Sūra CXIII und CXIV und wahrscheinlich auch Sūra I fehlten (s. Nöldeke-Schwally, II, 39 ff.). Während seine Anordnung sonst, mit den oben erwähnten Ausnahmen, auf dem Prinzip der abnehmenden Länge ruht, fällt die erste Sūra, die berühmte *fātiha*, aus diesem Rahmen heraus, offenbar weil sie als Benediktion und Gebet als Einleitung dienen sollte. Merkwürdig ist sie besonders durch das Fehlen aller spezifisch islāmischen Gedanken und das starke Hervortreten der jüdischen und christlichen Terminologie. Sūra CXIII und CXIV sind nicht die kürzesten und stehen somit nicht an der richtigen Stelle, worauf jedoch kaum viel Gewicht zu legen ist. Aber obschon sie durch ein vorgestelltes *kul* zu Worten Allāh's gemacht worden sind, haben diese Schutzformeln gegen böse Mächte (vgl. XVI, 100; XLI, 36) einen vom übrigen Ḳur'ān sehr verschiedenen Charakter. Unter diesen Umständen fällt das Fehlen der drei Sūren bei Ibn Masʿūd stark ins Gewicht, und die Frage drängt sich auf, ob sie nicht eine sekundäre Einrahmung bilden, über deren Provenienz, ob vom Propheten selbst oder von andern, sich nichts absolut Sicheres sagen lässt.

12. Das führt zu einer weiteren, aber sehr wichtigen Frage, ob sonst sämtliche im autorisierten Ḳur'ān gesammelte Offenbarungen von Muḥammad selbst herrühren, oder ob fremde Stücke eingedrungen oder Stellen in tendenziöser Absicht gefälscht worden sind. In der Tat hat es nicht — weder in der islāmischen Welt, noch von seiten neuerer Gelehrter — an derartigen Behauptungen gefehlt. Was innerhalb des Islām vorgebracht worden ist, hat jedoch keine wirkliche Bedeutung, da es nur auf dogmatischen Voraussetzungen beruht. So sollen einige der puritanisch gesinnten Khāridjiten die XII. Sūra als eine des Ḳur'ān unwürdige Liebesgeschichte verworfen haben (al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa 'l-niḥal*, ed. Cureton, S. 95 f.). Sie trägt aber so unverkennbar das Stilgepräge des Propheten, dass der Fälscher ein erstaunliches Imitationsvermögen gehabt haben müsste; auch ist die Fälschung um so unwahrscheinlicher, da die Sūra sich sowohl bei Ibn Masʿūd als auch bei Ubaiy fand und also sehr alt gewesen sein muss. Auf den feineren religiösen Ideen der Muʿtaziliten und vielleicht auf christlicher Beeinflussung beruht es, wenn einige die Stellen als unecht verwerfen, wo Muḥammad seine Gegner verflucht. Sonst sind es wesentlich die Shiʿiten, die sich gegen die Integrität des ʿuthmānischen Ḳur'ān ausgesprochen haben. Das war aber nur die Folge davon, dass sie in ihm Aussagen über die hervorragende Stellung ʿAlī's und seines Geschlechts und ihre Anrechte auf die Herrschaft und auf das Hervortreten des verborgenen Imām am Weltende schmerzlich vermissten; und so behaupteten sie dreist, dass dies alles von dem gottlosen ʿUthmān auf böswillige Weise unterschlagen sei. Als Beweis für diese Behauptung weisen sie recht geschickt auf den nicht wegzuleugnenden Mangel an Zusammenhang in mehreren Sūren hin, der aber nicht besser wird, wenn man die Lücken durch Erwähnung ʿAlī's ausfüllt. Aber nicht nur einzelne Verse sollen unterdrückt worden sein, sondern ganze Sūren, die ʿAlī verherrlichten, von denen jedoch nur zwei veröffentlicht worden sind, die Sūren *al-Nūrain* und *al-Walāya* (s. Nöldeke-Schwally, II, 102 f.; Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, S. 271). Da aber unter den Shiʿiten selbst kein Einverständnis über die echte Form des Offenbarungsbuches herrscht, sind die von ihnen gemachten Versuche, den vollständigen Text vorzulegen, regelmässig gescheitert, und sie haben sich deshalb zu der sicheren Position zurückgezogen, dass die authentische Form von jedem Imām seinem Nachfolger im Geheimen überliefert werde, um schliesslich beim Hervortreten des verborgenen Imām den Gläubigen mit der echten Auslegung mitgeteilt zu werden. Bis dahin benutzen sie faute de mieux den ʿuthmānischen Ḳur'ān und behelfen sich mit einer zügellos umdeutenden Exegese und willkürlichen Textänderungen, deren sie sich jedoch bei allen liturgischen Verwendungen enthalten.

Auf andere Weise haben einige neuere Gelehrte das Vorkommen unechter Bestandteile im Ḳur'ān nachweisen wollen. So meinte de Sacy im *Journal des Savants*, 1832, S. 535 f., dass ʿUmars Zweifel an Muḥammads Tode ausgeschlossen gewesen wäre, falls der von Abū Bakr dagegen angeführte Vers III, 138 echt wäre; also müsse er von Abū Bakr erdichtet sein. Dem stimmte G. Weil zu, nur dass er konsequenter Weise eine Reihe Verse verwandten Inhaltes (III, 182; XXI, 35 f.; XXIX, 57; XXXIX, 31 f.) ausschaltete. Aber gerade durch diese Vermehrung der beanstandeten Stellen, die nicht einmal ausreicht (s. z. B. VI, 163 und besonders XXXIII, 53), wird die Kritik unwahrscheinlich, und was gestrichen werden soll, stimmt vollständig zu dem, was Muḥammad immer von seiner rein menschlichen Natur sagt. Überhaupt ist die Frage von der verkehrten Seite angefasst, denn der Fehler liegt nicht im Ḳur'ān, sondern in der tendenziösen Überlieferung, die sich in Wirklichkeit polemisch gegen den auftauchenden Glauben an eine Entrückung und Rückkehr des Propheten wendet; vgl. besonders die Antithesen zwischen der Anbetung Allāhs und Muḥammads. Nicht besser begründet ist Weil's Anzweifelung von XVII, 1 und XLVI, 14, oder was später H. Hirschfeld gegen V, 73, 101, LXI, 6 und gegen alle Stellen, wo der Name Muḥammads vorkommt, hat geltend machen wollen. Und wenn Weil be-

Digitized by Birzeit University Library

sonders die Behauptung aufstellte, dass ʿUthmān den Ḳur'ān durch allerlei Auslassungen gefälscht habe, so wird das, ebenso wie die oben erwähnten shiʿitischen Anschuldigungen durch die einfache Tatsache widerlegt, dass sich nirgends in den ältesten Berichten eine darauf zielende Andeutung findet, obschon seine Gegner eine ganze Reihe von Anklagen gegen ihn zusammenstellten.

13. Zu einer anderen Frage geben die beiden überschüssigen Sūren in Ubaiy's Redaktion, die nach *Itḳān*, I, 82 auch in Abū Mūsā's Redaktion und in Ibn ʿAbbās' Ḳur'ān vorkommen, Anlass: finden sich wirklich im autorisierten Ḳur'ān alle beim Tode Muḥammad's vorhandenen Offenbarungen? Obschon durch den Abschluss der Sammlung eine scharfe Grenze zwischen den aus dem himmlischen Buche stammenden und Muḥammads eigenen Worten gezogen wurde, ist in den Überlieferungen von mehreren Aussprüchen die Rede, die eigentlich in den Ḳur'ān gehörten, aber aus irgend einem Grunde keine Aufnahme gefunden hätten, darunter solche, von denen auch überliefert wird, dass sie in Ubaiy's und Abū Mūsā's Ḳur'ān standen (vgl. Nöldeke-Schwally, I, 234—61, II, 44 f., und dazu al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1627, $_{10}$ und Glossar unter *ḥ-l-ḳ*). Gegen diese Angabe braucht man sich nicht von vornherein abweisend zu stellen. Es wäre ja nicht verwunderlich, wenn der Unterschied zwischen den beiden Arten von Aussagen in der ersten Zeit fliessend gewesen wäre, namentlich insofern sie nur gedächtnismässig aufbewahrt waren. Aber nirgends lässt sich die Echtheit der angeblichen nicht rezipierten Offenbarungswerte zwingend beweisen; bei einigen ist die Unechtheit vielmehr augenscheinlich, wozu noch kommt, dass sie nirgends zu einer wirklichen Bereicherung des Ḳur'ān beitragen würden. Am bekanntesten ist der sogenannte „Steinigungsvers", *āyat al-raǧm*, nach welchem Unzucht bei nicht ungfräulichen Personen mit Steinigung bestraft werden soll. Dem Inhalt nach könnte er zu Sūra XXIV gehören; aber er steht in direktem Widerspruch zu deren 2. Vers und kann anderseits nicht zu den abrogierten gerechnet werden, da den Berichten zufolge ʿUmar das erwähnte Verbrechen auf diese strenge Weise bestraft haben soll. Es scheint also vielmehr ein sekundärer Vers zu sein, der die strengere Strafpraxis autorisieren sollte.

Führt auf diese Weise eine kritische Prüfung des Ḳur'ān zu einem günstigen Resultat, so soll damit keineswegs gesagt sein, dass der kanonische Ḳur'ān ein durchaus treues und fehlerloses Bild der Vorträge Muḥammads darbietet. Vielmehr finden sich ohne Zweifel nicht wenige erklärende Zusätze (vgl. z. B. das wahrscheinlich sekundäre *kabīr*, II, 216) und harmlose Interpolationen (vgl. z. B. A. Fischer in der Nöldeke-Festschrift von 1906, S. 33 ff., dessen Gründe jedoch kaum zwingend sind). Auch können Verschiebungen von Sätzen stattgefunden haben; vgl. das von Goldziher erwähnte schlagende Beispiel, XXIV, 60*a*, das den Zusammenhang zerstört. Das ist aber etwas anderes als eine bewusste und tendenziöse Fälschung der Offenbarungen, wogegen gewiss sofort Protest erhoben worden wäre.

Im Gegensatz zu der oben dargelegten und allgemein angenommenen Auffassung der Entstehung des autorisierten Ḳur'ān will A. Mingana (*The Transmission of the Ḳur'ān*, reprinted from the *Journal of Manchester Egyptian and Oriental Society*, 1915—16, und *An Ancient Translation of the Ḳur'ān*, reprinted from the *Bulletin of the John Rylands Library*, Bd. IX, Jan. 1925) im Anschluss an Casanova nachweisen, dass die Autorisation des Ḳur'ān und die Uniformierung seines Textes erst durch al-Ḥaǧǧāǧ unter dem Umaiyaden-Khalifen ʿAbd al-Malik (685—705) stattgefunden habe. Er stützt sich teils auf das Schweigen der vorhergehenden christlichen Schriftsteller über ein heiliges Buch der Muḥammedaner, teils auf direkte Mitteilungen bei Barhebräus, Maḳrīzī und namentlich al-Kindī (s. *EI*, II, 1097^{b}) über die Massnahmen der beiden genannten Männer für die Einführung eines autorisierten und uniformierten Ḳur'ān. In Ubaiy's, Ibn Masʿūd's, ʿUthmān's und andern Ḳur'ānen sieht er nur voneinander unabhängige Produkte eines nach dem Tode des Propheten bei mehreren seiner Anhänger entstehenden Eifers, die auffindbaren Orakel des Propheten aufzuschreiben, aber nicht in der Form von Büchern, sondern als lose Blätter. Die Sammlung ʿUthmān's gewann nur dadurch eine grössere Bedeutung, dass er Khalife wurde, aber erst durch die Bemühungen des von ʿAbd al-Malik unterstützten Ḥaǧǧāǧ entstand eine staatlich anerkannte Rezension in Buchform, zu der die Muḥammedaner verpflichtet wurden. Gegen die Konstruktion sprechen aber die oben erwähnten Mitteilungen über die älteren Rezensionen, namentlich über Ibn Masʿūd's Ḳur'ān, von dem noch längere Zeit Exemplare vorhanden waren. Aus ihnen geht nämlich hervor, dass sie nicht lose Stoffsammlungen waren, sondern wesentlich denselben Stoff enthielten und nur in der Reihenfolge der aus älteren Zeiten herrührenden Sūren divergierten, d. h. sie waren eben Bücher und nicht lose Blätter. Das gilt auch von ʿUthmān's Rezension, und es liegt durchaus kein Grund vor, die Richtigkeit des über ihre Autorisation Berichteten zu bezweifeln. Was von den erwähnten Schriftstellern über Ḥaǧǧāǧ berichtet wird, kann wahrscheinlich nur bedeuten, dass der autorisierte Ḳur'ān noch zu seiner Zeit in einzelnen Gegenden auf Widerstand stiess, welchem Überstand er ein Ende machen wollte.

Von grösserem Interesse ist, was Mingana in der zweiten genannten Abhandlung über eine von ihm gefundene Schrift des syrischen, 1171 gestorbenen Bischofs Dionysios bar Ṣalībī (vgl. Baumstark, *Geschichte d. syrischen Literatur*, 1922, S. 295—98) mitteilt, die behufs einer Widerlegung des Muḥammedanismus eine Anzahl Verse und Stücke aus dem Ḳur'ān in syrischer Übertragung enthielt. Es finden sich in dieser Übersetzung, die Mingana wohl mit Recht einer älteren Zeit zuschreibt, einige vom Textus receptus abweichende Lesarten und Verse, die im autorisierten Ḳur'ān nicht vorkommen, darunter einige, die auch aus anderen Quellen als extrakanonisch bekannt sind.

14. Die Sūren wurden ursprünglich nur durch die an ihre Spitze gestellte *basmala* („Im Namen Allāh's, des barmherzigen Erbarmers") voneinander getrennt. Sie fehlt nur vor Sūra IX; wahrscheinlich weil Sūra VIII damit verbunden wurde. Im Text selbst findet sich die Formel XXVII, 30 an der Spitze eines Briefes Salomos an die Königin von Saba'; ein Beweis dafür, dass der Prophet sie als stehende Einleitung betrachtete. Damit stimmt es, dass sie öfters in seinen Sendschreiben vorkommt (Ibn Saʿd, II/1, 23—37 *passim*), und nach Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, I, 341, am Anfange der Gemeindeverfassung stand. Doch benutzte er auch die ältere Formel: in deinem Namen, Allāhumma

Digitized by Birzeit University Library

(Ibn Sa'd, II/1, 19, 14; vgl. Ibn Hishām, S. 747 über den Ḥudaibiya-Vertrag). So eröffnete sie wohl auch die Sūren, die der Prophet selbst niederschreiben liess, und wurde dann an die Spitze aller Sūren gesetzt. Die Reihenfolge der Sūren war wohl schon in 'Uthmāns Ḳur'ān die jetzt übliche. Dass es aber hier Variationen gab, geht aus dem Berichte von der Revolution gegen 'Uthmān (al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 2963) hervor, wonach einige die X. Sūra als die VII. zitierten, was mit der Reihenfolge bei Ibn Mas'ūd und Ubaiy stimmte. Auch soll Ibn 'Abbās nach *Itḳān*, I, 79 die X. Sūra als die letzte der sieben „langen" bezeichnet haben; aber das bezieht sich vielleicht nicht auf die Reihenfolge, sondern auf die tatsächliche Länge. Jedenfalls führt al-Ṭabarī im *Tafsīr* (s. *ZDMG*, XXXV, 598) eine auf den Propheten selbst zurückgehende Überlieferung an, wonach der Ḳur'ān folgendermassen eingeteilt wurde: die sieben längsten: III—VII und X, die *mi'ūna* (Sūren von ungefähr 100 Versen), die *maṯānī* und *al-mufaṣṣal* (die kleinen Sūren, die mit XLIX anfangen). Der Name *al-maṯānī* [s. d.] geht offenbar auf das sehr verschieden gedeutete „die sieben *maṯānī*" XV, 87 zurück, worin A. Geiger und Nöldeke das aramäische *matnīṯā*, hebräisch *miṯnā*, vermuten.

15. Unmittelbar hinter der *basmala* finden sich in 29 Sūren die obenerwähnten sonderbaren Buchstaben (*al-fawātiḥ*), die den Scharfsinn sowohl der muslimischen als der neueren Gelehrten herausgefordert haben. Die Sūren, wo sie vorkommen, sind mit Ausnahme von Sūra II und III aus der späteren mekkanischen Periode. Es sind 14 Buchstaben, teils einzeln, teils in einer Anzahl von 2—5; einige kommen nur einmal vor, andere wiederholen sich vor 2, 5 oder 6 Sūren. Jede Erinnerung an ihre wirkliche Bedeutung hatte sich verloren, wie die bunte Verschiedenheit der vorgeschlagenen Erklärungen zeigt: s. *Itḳān*, II, 10 ff.; *ZDMG*, XXXV, 603 ff. Einige Muslime sehen darin reine Buchstaben, die den Propheten auf das Nahen einer Offenbarung aufmerksam machen sollten, während andere sie nach dem alten Zahlenwert der Buchstaben (s. *EI*, Bd. I, S. 400) erklären wollten; oder man las sie mit ihren Buchstabennamen *jā, sīn, ḳāf* usw. und fand dann allerlei mystische Namen darin. Am meisten beliebt war die Erklärung als Abbreviaturen, die zu ergänzen wären, wonach z. B. *khy's* bedeuten sollte *karīm, hādī, yaḳīn, 'ālim* und *ṣadīḳ*. Es gab aber hier eine solche Fülle von Möglichkeiten, dass die Lösungsversuche zu einer reinen Spielerei ausarteten, die noch bunter wurde, wenn einige vorschlugen, die Buchstaben aus verschiedenen Sūren zusammenzustellen und z. B. *'lr, ḥm* und *n* als *al-raḥmān* zu lesen. Kein Wunder deshalb, dass schliesslich einige, wie al-Suyūṭī, in den Buchstaben ein Geheimnis sahen, dessen Lösung Allāh sich vorbehalten hätte. Die neueren Gelehrten wiederholen z. T. die alten Versuche. Nöldeke hat mit Aufgabe seiner früheren Deutung die Vermutung aufgestellt, der Prophet habe mit diesen Buchstaben keinen speziellen Sinn verbunden, sondern nur einen mystischen Hinweis auf den himmlischen Originaltext geben wollen. Aber dann hätten sie wohl vor allen Offenbarungen und nicht nur vor einem kleineren Teil derselben stehen müssen. Am meisten beliebt ist auch bei den Neueren die Abkürzungshypothese, aber das läuft dann auf dasselbe Raten hinaus wie bei den Alten und vermag selten andere als den scharfsinnigen Erfinder zu überzeugen. Neuerdings hat H. Bauer in der oben erwähnten Abhandlung einen sichereren Boden für die Deutung gesucht, indem er von der Tatsache ausgeht, dass einige Sūren ihren Namen von den einleitenden Buchstaben haben, nämlich XX, XXXVI, XXXVIII, L, XLII und LXVIII, die beiden letzteren jedoch mit Varianten. Da nun die Sūrennamen den betreffenden Sūren entnommene Schlagwörter sind (s. unten), vermutet er etwas ähnliches in den Buchstaben. Aber dieser Schluss ist keineswegs sicher, und seine scharfsinnigen Versuche, die betreffenden Stellen in den Sūren nachzuweisen, sind meistens wenig überzeugend; und dazu kommt noch, dass er diese Erklärung bei den vor mehreren Sūren vorkommenden Buchstaben nicht anwenden kann, sondern sich begnügen muss, eine innere oder äussere Beziehung zwischen diesen Sūren und den Buchstaben zu suchen. Dasselbe gilt auch gegen den Versuch von Gossens im *Islām*, XIII, 191 ff. H. Hirschfeld hat die frühere Erklärung Nöldekes erneuert, wonach die Buchstaben ursprünglich Merkzeichen waren, durch welche die Besitzer einiger der von Zaid aufgespürten Niederschriften diese als ihr Eigentum bezeichnet hatten, nur dass er in den Buchstabengruppen nicht einzelne Namen (z. B. *ṯh* für Ṭalḥa), sondern Namen mehrerer Besitzer (z. B. *ṯh* für Ṭalḥa und Abū Huraira) nachweisen will. Im Vergleich mit den früheren Lösungen macht diese einen entschieden nüchterneren Eindruck. Auch wird sie kaum durch Nöldeke's Gegenbemerkung widerlegt, dass solche Abbreviaturen in den Anfängen geschriebener arabischer Literatur nicht zu erwarten seien; denn es ist garnicht unwahrscheinlich, dass die Bewohner Mekka's bei ihrem stark entwickelten Handel, z. B. bei den jährlichen Handelskaravanen, die Waren der einzelnen daran beteiligten Bürger auf eine solche Weise markiert haben, und dass dies dann auf andere Verhältnisse übertragen worden ist, wo es galt, die Echtheit eines Schreibens o. ä. zu bezeugen. Möglich wäre es auch, an eine Nachahmung der jüdischen Praxis zu denken; vgl. d. Art. „Abbreviations" in der *Jewish Encyclopædia*. Jedenfalls würde diese Hypotese sehr gut zu dem oben besprochenen Zusammenhang der Buchstaben mit kleineren Privatsammlungen von Abschriften der Offenbarungen stimmen. Aber freilich führt auch diese Auffassung zu keinem abschliessenden Resultat, da sich bei der Auflösung der Buchstaben in Namen zu viele Möglichkeiten darbieten.

16. Zu den sekundären Bestandteilen des Ḳur'ān gehören die Namen der Sūren. Es sind Schlaggehören die Namen der Sūren. Es sind Schlagwörter, die sich entweder auf den Anfang der Sūren (z. B. LXXIII—CXI) oder auf irgend einen darin behandelten Gegenstand beziehen (z. B. die darin behandelten Gegenstand beziehen (z. B. die „Kuh" auf II, 63 ff.; „das Haus 'Imrān" auf III, 30; „Hūd" auf XI, 52 usw.) Dass sie in der ersten Hälfte des II. (VIII.) Jahrh. allgemein bekannt waren, ist sicher, da einige von ihnen von Johannes Damascenus (bei Migne, *Patrol. Graeca*, XCIV, 769, 772) erwähnt werden; so „die Kuh" (Sūra II), „die Weiber" (Sūra IV), „der Tisch" (Sūra V) und ausserdem ein nicht mehr vorkommender Name „das Kamel", das sich auf VII, 71—5, XI, 67 f. oder XXVI, 155 f., beziehen könnte. Das beweist jedoch nicht, dass sie schon damals in die Handschriften aufgenommen waren; und dass sie jedenfalls nicht, wie Johannes referiert, alle von Muḥammad selbst herrühren,

Digitized by Birzeit University Library

geht schon aus ihrer Verschiedenheit hervor (Sūra IX z. B. wird auch *al-tawba* genannt; vgl. *Itḳān*, I, 66 ff., und das oben über Sūra XLII und LXVIII Bemerkte). Übrigens lauteten sie ursprünglich: „die Sūra, in welcher die Kuh erwähnt wird" usw. und standen in den Handschriften nicht als Über- sondern als Unterschriften (Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, S. 320). Die beiden nichtkanonischen Sūren des Ubaiy trugen ähnliche Namen, *sūrat al-ḫāl* und *sūrat al-ḥafd*.

Die Sūren wurden in „Verse" geteilt, die man in freier Anlehnung an den erwähnten ḳur'ānischen Sprachgebrauch *āyāt* nannte. Sie richten sich gewöhnlich nach den Reimen; da sie aber in den Handschriften ursprünglich nicht bezeichnet wurden, herrscht Verschiedenheit in ihrer Einteilung und Zählung (s. *Itḳān*, I, 83 f.; Nöldeke, *Gesch. d. Qorāns*, S. 300).

17. Obschon der 'Uthmānische Ḳur'ān über die rivalisierenden siegte, verschaffte dies der muḥammedanischen Welt keinen wirklichen textus receptus. Und doch, sollte man meinen, wäre ein solcher, wenn irgendwo, gerade für den Ḳur'ān notwendig, da Allāh überall in ihm redet. Sogar 'Uthmān selbst soll sich nach einem Bericht (al-Ṭabarī, *Tafsīr*, IV, 24) nicht an den von ihm kanonisierten Text gehalten haben, sondern Sūra III, 100 mit einem in ihm nicht vorkommenden Zusatz gelesen haben; und falls das richtig ist, ist es nicht verwunderlich, wenn andere sich noch grössere Freiheiten nahmen. Zum fortwährenden Schwanken der Textform trugen verschiedene Umstände bei. Erstens die Nachlässigkeit der wenig geschulten Abschreiber. So sollen selbst die nach den Provinzen geschickten Abschriften des medinischen Musterkodex (*al-imām*) nicht immer mit diesem ganz gleichlautend gewesen sein, und es werden Listen über medinische, damaszenische, baṣrische und küfische Lesarten mitgeteilt, wozu noch einige mekkanische hinzugefügt werden. Sie beziehen sich jedoch nur auf Kleinigkeiten, die für die Geschichte der Sprache und Orthographie, aber nicht für den Inhalt von Interesse sind. Von grösserer Bedeutung war die zweite Ursache, nämlich die abweichenden Lesarten, die die *ḳurrā'* im Gedächtnisse bewahrten und nicht immer aufgeben wollten, selbst wenn sie einen geschriebenen Ḳur'ān vor sich hatten. Hierher gehörten vor allem Lesarten, die in den rivalisierenden Redaktionen gestanden und Verbreitung gefunden hatten. Dazu kam endlich als dritter Faktor die Unzulänglichkeit der arabischen Schrift. In ihr fehlten nicht nur Zeichen für die kurzen und teilweise für die langen Vokale, deren Ausspracbe dem Leser überlassen blieb (damit also z. B. die Wahl zwischen Aktiv und Passiv), wie auch für Verdoppelungen, sondern verschiedene Konsonantenlaute wurden nur durch ein Zeichen vertreten, z.B. *d* und *dh*, *ḥ* und *kh* u. a.; und endlich hatten in der degenerierten arabischen Schrift ganz verschiedene Buchstaben dieselbe Form angenommen, sodass z. B. *r* und *z*, *b*, *t*, *th* sowie am Anfang und in der Mitte des Wortes auch *n* und *y* gleich aussahen. In vielen Fällen wurde der Sinn allerdings von solchen Möglichkeiten wenig berührt, z. B. XXXII, 9, wo es ziemlich gleichgültig war, ob man *ṣalalnā* oder *dalalnā* las; aber in anderen griff eine verschiedene Aussprache tiefer ein, z. B. V, 8, wo durch die Änderung einer Kasusendung die Regelung des Waschens vor dem Gebete modifiziert wird. Und besonders wurde durch solche Möglichkeiten ein Mittel dargeboten, wodurch ängstliche Gemüter verschiedene Anstösse beseitigen konnten, z. B. XII, 10, wo man statt des bedenklichen *ḳadhabū*: *ḳudhibū* oder *ḳudhdhibū* lesen konnte. Auf diese Weise entstand eine verwirrende Menge von Lesarten, und statt des zu erwartenden Strebens nach Uniformität gewöhnte man sich auf diesem Gebiete an eine ungebundene Freiheit, sodass man sich nicht scheute, verschiedene Worte mit ihren Synonymen zu vertauschen oder kleine erklärende Zusätze einzuschieben. Diese Freiheit konnte umso ungestörter wuchern, als die umaiyadischen Khalifen für derartige Fragen nur wenig Sinn hatten und sich am liebsten hüteten, durch Eingreifen von Staats wegen die Leidenschaften zu reizen.

18. Nach und nach wurde jedoch dieser Zustand als bedenklich empfunden. Da nun die Ungebundenheit so weit gediehen war, dass an die Aufstellung eines kanonischen Textes nicht zu denken war, und es ausserdem keine autoritative Instanz gab, welche die Annahme eines solchen gebieten konnte, suchte man durch allgemeinere Prinzipien die schlimmsten Auswüchse zu beschneiden. Nicht jede beliebige Lesart war erlaubt, sondern nur solche, die sich auf anerkannte Autoritäten stützen konnten, am liebsten auf solche Männer, die ihre Lesart von den Nachfolgern der Gefährten des Propheten empfangen hatten. Zugleich wurde man durch die erdrückende Menge von kleinen Einzelheiten dazu geführt, die bisherige mündliche Überlieferung der Ḳur'ānlesekunst durch kritische Schriften zu ersetzen. Als erste dieser Art wird eine Schrift von einem zum Islām übergetretenen Juden Hārūn b. Mūsā (gest. ca. 190 = ca. 800) erwähnt. Von späteren Werken, die die Lesarten behandelten, sind besonders zu nennen: Abū 'Ubaid al-Ḳāsim (gest. 223 = 837; vgl. Brockelmann, *GAL*, I, 106, 189) und des berühmten Ṭabarī Werk *al-Djāmi'*. Die genannten Kautelen waren indessen zu unbestimmt, um wirkliche Hilfe zu schaffen, und man suchte deshalb die Zahl der Autoritäten zu beschränken, u. a. dadurch, dass man zehn anerkannte Leser hervorhob. Besonders beliebt wurde indessen die Zahl sieben, die man durch einen angeblichen Ausspruch des Propheten über die sieben *aḥruf* stützte, in welchen der Kur'ān offenbart sei, und die alle gleich göttliche Autorität besassen. Obschon „sieben" in dieser Überlieferung wahrscheinlich nur eine runde Zahl für „mehrere" sein will, und es ganz unklar war, was das Wort *aḥruf* eigentlich bedeutet, nahm man die Zahl buchstäblich und gab *aḥruf* die unbewiesene Bedeutung: Lesarten. Das ganz Ungeschichtliche dieser Behauptung wurde von mehreren Gelehrten scharf kritisiert, aber sie fand weite Verbreitung, namentlich nachdem Abū Bakr b. Mudjāhid (gest. 324 = 936) unter den bekannten Lesern sieben ausgewählt und für kanonische Ḳur'ānleser erklärt hatte, denen je zwei Männer als Überlieferer, *ruwāt*, beigesellt wurden. Die sieben waren Nāfi', Ibn Kathīr, Abū 'Amr al-'Alā', Ibn 'Āmir, Abū Bakr 'Āṣim, Ḥamza und der berühmte Philologe al-Kisā'i. Die Auswahl war recht willkürlich, aber die auch sonst von den Muḥammedanern, z. B. bei den vier Madhāhib benutzte Methode, mehrere Rivalen sämtlich für kanonisch und gleich glaubwürdig zu erklären, hatte entschieden praktische Vorteile, da sie unendlichen und leidenschaftlichen Streitigkeiten vorbeugte. Freilich fehlte es nicht an Widerspruch

Digitized by Birzeit University Library

von seiten angesehener Gelehrter, die die ungerechtfertigte Ausschliessung anderer, ebenso autoritativer Leser mit Recht rügten. Aber im IV. (X.) Jahrhundert begann die exklusive Autorität der sieben kanonischen Leser durchzudringen, und ihre Lesarten wurden von mehreren Schriftstellern besonders behandelt, darunter von Abū ʿAmr ʿUṯmān al-Dānī (gest. 444 = 1053), dessen *Kitāb al-taysīr* Ibn Muǧāhid's Werk verdrängte, namentlich in der Versifizierung des Abu 'l-Ḳāsim Ḳāsim al-Šāṭibī (gest. 590 = 1194). Doch liessen es sich mehrere kritischer veranlagte Gelehrte nicht nehmen, auch die Lesarten anderer Leser, die einst zu den berühmten zehn gerechnet worden waren, besonders die des Yaʿḳūb al-Ḥaḍramī, zu berücksichtigen. Welches Mass von Freiheit bei der Wahl der Lesarten sich die schärfer Sehenden vorbehielten, zeigt die Formulierung des Muḥammad al-Ǧazarī (gest. 833 = 1429; vgl. Brockelmann, II, 201), dem sich al-Suyūṭī (*Itḳān*, I, 94) anschliesst: jede Lesart, die mit der arabischen Sprache — wenn auch nur in irgendwelcher Hinsicht — und mit den ʿuṯmānischen Ḳurʾānhandschriften — wenn auch nur als Möglichkeit — übereinstimmt und deren Überlieferungskette makellos ist, gilt als richtige Lesart und darf nicht abgewiesen werden, sondern gehört zu den sieben *aḥruf*, in welchen der Ḳurʾān offenbart ist, mag sie von den sieben oder den zehn oder von andern anerkannten Imāmen herrühren; wenn sie aber eine dieser drei Bedingungen nicht erfüllt, ist sie als schwach, willkürlich oder falsch zu bezeichnen, mag sie von den sieben oder von jemand, der älter als sie ist, herrühren. Aber dieser Freisinn machte sich nur in den gelehrten Arbeiten geltend; bei allen öffentlichen Rezitationen vor dem Volk blieb man bei den Lesarten der sieben kanonischen Leser stehen. Jetzt begnügt man sich gewöhnlich mit zwei Vortragsweisen, der des Ḥafṣ, Rāwī des ʿĀṣim, und in Afrika, ausserhalb Ägyptens, der des Nāfiʿ. So weit hat die muslimische Textkritik es gebracht. Eine wirkliche kritische Ḳurʾānausgabe mit Ausnutzung aller vorhandenen Hilfsmittel ist noch eine Aufgabe, deren Lösung der modernen Wissenschaft obliegt.

19. Eine wesentliche Erleichterung gewann man bei diesen Textarbeiten durch die Einführung verschiedener Lesezeichen, wodurch die Mehrdeutigkeit der alten Schrift begrenzt wurde. Es waren diakritische Punkte zum Unterscheiden der gleich aussehenden Buchstaben, Zeichen für die Vokalaussprache, die Nūnation, die weibliche Endung *-at*, die konsonantische Aussprache des Alif und für die Verdoppelung. Über die Zeit ihrer Einführung war, wie meistens in solchen Fällen, jede Erinnerung bei den Arabern verlorengegangen. Sicher ist, dass sie auf Nachahmung der syrischen Praxis beruhen, und ausserdem haben neuere Funde von Münzen, Inschriften und namentlich von Papyrushandschriften etwas Licht darüber verbreitet. Danach waren die diakritischen Punkte am Anfang des II. (VIII.) Jahrh. jedenfalls teilweise in Gebrauch; aber sie waren gewiss älter und möglicherweise schon in vorislāmischer Zeit eingeführt. Die Vokalzeichen waren ursprünglich verschieden gestellte Punkte und wurden erst nach der Mitte des II. (VIII.) Jahrh. durch die jetzt noch üblichen, den Vokalbuchstaben ʾ, *w* und *y* nachgebildeten Zeichen ersetzt (Näheres *EI*, Bd. I, 401; Nöldeke, *Gesch. des Qorāns*, S. 305 ff.). Bei einigen erregte die Verwendung dieser Zeichen in den Ḳurʾānhandschriften allerdings Bedenken. So soll nach *Itḳān*, II, 202 der Medinenser Mālik b. Anas (gest. 179 = 795) sie nur in den für Studiengebrauch bestimmten Exemplaren, nicht in den Haupthandschriften für Kultuszwecke erlaubt haben. Andere dagegen gestatteten den Gebrauch ohne Bedenken, da die Zeichen ihrer Form nach nicht als Bestandteil des heiligen Buches aufgefasst werden konnten. Um den Unterschied deutlich zu markieren, wurden die Vokalzeichen ursprünglich durch eine andere Farbe kenntlich gemacht, während die diakritischen Punkte als Teile der Buchstaben schwarz geschrieben wurden. — Über die Aufnahme der Namen der Sūren in die Handschriften s. oben; über die verschiedenen Zeichen zur Abtrennung der Verse, namentlich für je 5 und 10 Verse, s. Nöldeke, *Gesch. d. Qorāns*, S. 324; dort auch über die *saǧda*, das Zeichen für die Stellen im Texte, wo man sich niederwerfen soll.

20. Bei der Redaktion des Ḳurʾān wurde, wie oben erwähnt, von jeder Rücksicht auf die chronologische Ordnung abgesehen, eine Folge des zusammengesetzten Charakters vieler Sūren, die ebenfalls eine Ordnung nach dem Inhalt ausschloss. Statt dessen ordnete man, wenn auch nur annäherungsweise, nach der Länge der Sūren, was freilich zu dem unbequemen Resultat führte, dass gerade die ältesten Sūren als die kürzesten den letzten Platz bekommen. Da nun aber die zeitliche Bestimmung für das Verständnis der Textstücke von fundamentaler Bedeutung ist, entstand dadurch für die Ausleger eine Aufgabe, deren Notwendigkeit schon den Muslimen klar wurde. Vor allem galt es festzustellen, ob die Sūren in der mekkanischen oder medinischen Periode „herabgestiegen" oder ob sie etwa aus Stücken aus beiden Perioden komponiert waren. Im grossen und ganzen haben sie diese Aufgabe gelöst, wenn auch die Anschauungen in vielen Einzelheiten divergierten; vgl. *Itḳān*, I, 15 ff. In der Tat lässt sich auch die so gestellte Frage in den meisten Fällen befriedigend lösen, wenn man eine Reihe von Kriterien benutzt, von denen hier einige skizziert werden mögen.

Wo Muḥammad mit seinen Landsleuten über die Auferstehung der Toten oder über Gottes Einheit streitet, wo er die Behauptung, er sei ein Zauberer, Besessener oder Dichter, zurückweist, wo er die Sitte, die neugeborenen Mädchen lebendig zu begraben, bekämpft, weiss man, dass man sich in Mekka befindet. Die Schwierigkeiten beginnen erst, wenn man die einzelnen hierher gehörenden Stücke chronologisch einreihen will, denn man vermisst durchgängig deutliche Hinweise auf bestimmte Verhältnisse; und selbst, wenn solche vorlägen, würde das nur wenig helfen, da die chronologischen Angaben in den alten Überlieferungen von Muḥammads Leben in der mekkanischen Periode ganz unsicher sind. Eine seltene Ausnahme bildet Sūra XXX mit der Erwähnung der Niederlage der Byzantiner durch die Perser, wahrscheinlich im Jahre 614 n. Chr. Unsicherer, wenn auch nicht unwahrscheinlich, ist die Kombination von Sūra LIII mit der Emigration einiger Anhänger des Propheten nach Abessinien. Dazu kommt, dass Muḥammad nicht ohne Absicht seine Reden in einem gewissen Clair-obscur gehalten hat und nur äusserst selten (CXI, 1; XXX, 37) Eigennamen nennt. Allerdings wissen die Überlieferungen überall genau anzugeben, wer die anonymen Personen, die

Digitized by Birzeit University Library

im Ḳur'ān auftreten, gewesen sind, aber diese Angaben verdanken gewiss einem Horror vacui ihr Dasein und sind oft entschieden falsch. Man ist deshalb wesentlich nur auf innere Kriterien angewiesen. Hier hat nun G. Weil den Grund zu einer Gruppierung der mekkanischen Sūren durch eine Aufstellung von drei Klassen gelegt. Ihm hat sich Nöldeke, dem H. Grimme im wesentlichen folgt, angeschlossen, wenn auch mit allerlei Variationen in der Reihenfolge, die nicht von grosser Bedeutung sind, die aber beweisen, dass allgemein gültige Resultate auf diesem Gebiete nicht zu erreichen sind. Am sichersten zu erkennen ist die erste Gruppe, eine Reihe von kurzen Ansprachen voll erregter Leidenschaft, glühender Phantasie und nicht geringer dichterischer Kraft. Es sind dies so deutliche Kennzeichen, dass es gewiss ein Fehlgriff ist, wenn Lammens, *Fāṭima*, S. 64 die XCIII. und XCIV. Sūra in die späteste medīnische Zeit verlegen will. Bezeichnend für die Gruppe sind auch die schon erwähnten Schwurformeln. Ferner die eigentümliche 13 mal vorkommende Wendung *mā adrāka* „du weisst wohl nicht"; auch *mā yudrīka*, XLII,16, LXXX, 3 gehört hierher, wonach XXXIII, 63 vielleicht ein versprengter Vers ist. Endlich hat Snouck Hurgronje (*De Gids*, 1886, II, 259 f., III, 109 = *Verspr. Geschriften*, I, 203 f., 272) den sehr wichtigen Punkt hervorgehoben, dass Muḥammad von Anfang an nicht den strengen Monotheismus als Hauptsache verkündigt hat, sondern das Nahen des bevorstehenden Gerichtes, vor dem er seine Landsleute erretten sollte. Der Satz, dass es neben Allāh keinen Gott gibt, taucht von LXXIII, 9 an vereinzelt auf; und es hat gewiss längere Zeit gedauert, ehe es zu einem Bruch mit den Götzendienern (Sūra CIX) kam, und ehe er ihnen mit dem Einheitsbekenntnis (Sūra CXII) entgegentrat. Erst in der zweiten Gruppe dreht sich alles um den Monotheismus, und deswegen sind wohl die gegen Allāhs Töchter gerichteten polemischen Stücke LII, 25 ff. und LIII, 19 ff. etwas jünger als die sie umgebenden Verse. Von der Voraussetzung ausgehend, dass der Ḳur'ān ein lückenloses Bild von Muḥammads Verkündigung gibt, haben schon die Muslime sich mit der Frage beschäftigt, welche Sūra wohl die älteste, mutmasslich seine Berufung zum Propheten enthaltende (s. oben), gewesen ist. Die meisten entschieden sich für Sūra XCVI, 1—5 (s. *Itḳān*, I, 29), und viele neuere sind ihnen darin gefolgt. In der Tat passt das Stück, richtig verstanden, recht gut zu dieser Auffassung; aber absolut sicher ist sie doch nicht, und man muss, wie schon berührt, mit der Möglichkeit rechnen, dass gerade von den ersten Offenbarungen manches verloren gegangen sein kann, ehe man anfing, sie auswendig zu lernen oder aufzuzeichnen.

Von den beiden folgenden Klassen ist die dritte am leichtesten zu bestimmen. Es ist der schwächste Teil des Ḳur'ān, worin Muḥammads Phantasie zusehends matter wurde, und er sich mit ermüdenden Wiederholungen seiner früheren Gedanken und besonders den Prophetenerzählungen begnügte. Die Form wird immer breiter und prosaischer, wodurch diese Gruppe den folgenden ähnlich wird. Die hierher gehörigen Stücke zeigen deutlich, dass Muḥammad geistig zugrunde gegangen wäre, wenn nicht die Übersiedelung nach Madīna ihn zu neuer Kraftentfaltung geweckt hätte. Den Übergang zu dieser Gruppe bildet die zweite. Die anfängliche Begeisterung ist von grösserer Ruhe abgelöst, und der Prophet ist bestrebt, durch Beweise auf die Zuhörer zu wirken, namentlich durch Schilderungen von Erscheinungen in der Natur und im Menschenleben, wobei ab und zu etwas von dem früheren dichterischen Schwunge aufblitzt. Einen breiten Raum nehmen die Erzählungen von den Erlebnissen der früheren Propheten ein, die die Gegner warnen und ihn selbst ermutigen sollten, weil er sie mit grosser Kühnheit nach seinen eigenen gesiebt. Die einleitenden Schwurformeln werden staltete. immer seltener, um in der dritten Gruppe gänzlich zu verschwinden. In die zweite Gruppe gehört die merkwürdige Episode, in der Muḥammad mit Vorliebe den Mekkanern unbekannten Namen al-Raḥmān für Allāh gebraucht. In den Sūren der ersten Klasse findet er sich nur LV, 1, selten in der dritten und nirgends in den medīnischen Abschnitten.

Statt dieser einfachen und die mekkanischen Sūren treffend charakterisierenden Gruppierung hat H. Hirschfeld ein anderes, recht künstliches Schema aufgestellt, wo die auf XCVI, 1—5 folgenden Sūren in folgenden Reihenfolge eingeordnet werden: die deklamatorischen, erzählenden, beschreibenden und legislativen. Das Resultat entfernt sich nicht zu sehr von dem Nöldekes, aber die Einteilung ist mechanisch und öfters willkürlich, z. B. wenn XCIII, 9 ff., wo der Reimwechsel allein nichts beweist, abgetrennt und zu der legislativen gerechnet werden.

21. In den Offenbarungen aus der medīnischen Periode findet man sich viel leichter zurecht. Überall, wo Muḥammad die Juden oder die Munāfiḳūn [s. d.] angreift, wo er zum heiligen Kriege („auf dem Wege Allāh's") auffordert, oder wo er zivil- oder strafrechtliche Anordnungen trifft, befindet man sich in Madīna, ob es sich nun um ganze Sūren oder kleine Abschnitte oder einzelne Verse handelt, z. B. VI, 147 f.; XXIX, 1—10; LXXIII, 31—34a. Vor allem bieten aber die Anspielungen auf die uns aus der *sīra* bekannten Ereignisse in der medīnischen Periode, die Schlachten in Muḥammads Kriegen, seine Verträge usw. ein sicheres Hilfsmittel, um die Sūren zeitlich einzureihen. Ausserdem gibt es allerlei Einzelpunkte, wo eine Untersuchung der darauf bezüglichen Stellen jedenfalls ihre relative Reihenfolge lehren kann, z. B. seine Urteile über den Wein, sowie seine sehr divergierenden Aussagen über das Verhältnis zu andern Religionen und über den heiligen Krieg. Solche Einzelheiten eignen sich sehr für monographische Untersuchungen, die oft sehr wichtige Resultate ergeben können. Einen Punkt von durchgreifender Bedeutung hat Snouck Hurgronje, *Het mekkaansche Feest*, S. 33 ff., in ein klares Licht gestellt. In den mekkanischen Sūren ist öfters davon die Rede, dass vor Muḥammad kein prophetischer Warner zu den Arabern gesandt war, wie zu den andern Völkern (XXXII, 2; XXXIV, 43; XXXVI, 5). Unter den Propheten nimmt Abraham eine hervorragende Stellung ein (XIX, 42); er ist jedoch nur ein Prophet wie die andern und hat mit den Arabern nichts zu tun. Wenn er *ḥanīf* [s. d.] genannt wird, bildet das einen Gegensatz zu den Polytheisten (VI, 79; XVI, 121; vgl. X, 105), ganz wie wenn Muḥammad selbst ein *ḥanīf* heisst; und wenn von der *millat Ibrāhīm* die Rede ist (VI, 162; XVI, 124), kann es jedenfalls auch vom Monotheismus verstanden werden; vgl. die Worte Josephs: XII, 38. Eine ganz andere Bedeutung gewinnt dagegen Abraham in

Digitized by Birzeit University Library

Madīna, nachdem der definitive Bruch mit den Juden sich vollzogen hatte. In direktem Gegensatz zu der bisherigen Vernachlässigung der Araber heisst es jetzt, dass Abraham in Mekka tätig war und dort mit seinem Sohne Ismael das Heiligtum des schwarzen Steines gründete: II, 119—23, III, 89—91, eine (von arabischen Juden erfundene?) Legende, von der nie in Mekka die Rede war (XXVIII, 57; XXIX, 67). Wenn Abraham jetzt ein *ḥanīf* genannt wird, steht das Wort nicht nur im Gegensatz zu den Polytheisten, sondern auch zu den Juden und Christen: III, 60, IV, 124; vgl. II, 129; und die *millat Ibrāhīm* wird jetzt die ursprüngliche reine Religion, die Muḥammad wieder einführen will (II, 124, 129; III, 89; IV, 124), denn Thora und Evangelium sind erst nach Abraham herabgesandt (III, 58), und die Juden und Christen haben jene Urreligion veranstaltet (s. oben). Hieraus ergibt sich sicher, dass Stellen wie XIV, 30—40, XXII, 27, 77 nicht in Mekka, sondern erst in Madīna entstanden sein können, was möglicherweise auch von den genannten Versen VI, 162, XVI, 124 gelten kann. Weniger sicher ist ein anderes kritisches Kennzeichen, das der genannte holländische Orientalist hervorgehoben hat (*De Gids*, 1886, II, 460 = *Verspr. Geschr.*, I, 221). Er sieht in Muḥammads Polemik gegen die Christen eine Folge des Bruches mit den Juden und meint deshalb, dass sämtliche Stellen, wo sie vorkommt, medinisch sein müssen. In den allermeisten Fällen ist diese Datierung gewiss richtig, aber es gibt doch wenigstens e i n e derartige Stelle, die nur mekkanisch sein kann. In einem der häufigen Wortstreite zwischen dem Propheten und seinen polytheistischen Landsleuten (XLIII, 57 ff.) wollen diese ihn dadurch in die Enge treiben, dass Jesus, den er selbst als Vorbild aufstellt, ja von den Christen als Gott verehrt werde; und Muḥammad weist dann diese Auffassung scharf zurück, denn „Jesus war und wollte nur ein Mensch sein". Allerdings war Muḥammad in der mekkanischen Zeit immer von der vollen Übereinstimmung seiner Lehre mit der der Juden und Christen überzeugt; aber man muss sich erinnern, dass ihm, wie oben bemerkt, am Anfang seines Auftretens nicht der Monotheismus, sondern die Verkündigung des bevorstehenden Gerichts, das er sicher von den Christen übernahm, die Hauptsache war; was sie über Christus dachten, trat dahinter zurück, und möglich ist es auch, dass gerade die Christen, mit denen er damals in Berührung kam, in bezug auf die kirchliche Christologie häretische Anschauungen gehabt haben. Dass es unter den „Schriftleuten" Streitigkeiten über verschiedene Fragen gab, wird er bald erfahren haben (XXIII, 55; XXVII, 48; XLII, 13), und als der strenge Monotheismus ihm der Kernpunkt der Religion geworden war, musste er sofort die orthodoxe Christologie als eine Alteration des reinen Christentumes ablehnen. Danach können denn auch Stellen wie XIX, 35—41 schon in Mekka entstanden sein.

Wie man unter den mekkanischen Sūren die erste von Muḥammad empfangene Offenbarung gesucht hat, haben die Muslime unter den medinischen die letzte finden wollen, zumal da diese Frage für etwaige Abrogationen von Bedeutung werden konnte. Die muslimischen Angaben lauten aber ziemlich verschieden; vgl. *Itḳān*, I, 33 f. Als letzte Sūra werden Sūra V oder IX oder CX, als letzter Vers II, 278, bzw. 281 oder IV, 175, von andern V, 5 oder IX, 129 f. genannt. Die letzte Angabe hängt mit einer Tradition zusammen, wonach Zaid bei der Sammlung des Ḳur'ān dieses Verspaar zuletzt gefunden haben soll. Viel ansprechender ist der Vers V, 5, der wohl mit Recht mit der Abschiedswallfahrt in Verbindung gebracht wird (vgl. das betonte „heute"); denn dem Inhalt nach würde er sehr gut als Schlussvers passen, wenn auch der Sinn nicht ist, dass Muḥammads Mission vollbracht war, sondern dass Allāhs Sache gesiegt hatte. Die Ansetzung der anderen vorgeschlagenen Stellen als „letzte Verse" lässt sich nicht weiter begründen.

22. Für die Muḥammedaner ist der Ḳur'ān nicht das Religionsbuch im gewöhnlichen Sinne, sondern etwas weit Bedeutungsvolleres. Er ist, wie schon berührt, die t r e u e W i e d e r g a b e d e r i m H i m m e l b e f i n d l i c h e n U r s c h r i f t. Das lautet allerdings etwas seltsam, wenn man sich erinnert, dass dies himmlische Buch nach den oben angeführten Stellen erst durch Allāh's Gnade ein „arabischer", für Muḥammad und sein Volk verständlicher Ḳur'ān geworden ist, da die Schriften der *ahl al-kitāb* für sie verschlossen waren; aber für das religiöse Bewusstsein verschwand dieser Unterschied allmählich. Nachdem durch die Polemik der christlichen Theologen der Begriff der Ewigkeit und des Unerschaffenseins des Wortes Gottes den muslimischen Theologen bekannt geworden war (s. H. C. Becker, in *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI, 186 ff.), wurde er von ihnen auf die im Himmel befindliche Schrift und dann schliesslich von der streng orthodoxen Richtung auf die arabischen Ḳur'ānexemplare übertragen, epigrammatisch durch den Satz ausgedrückt: was zwischen den beiden Einbanddeckeln ist, das ist das Wort Gottes. Dagegen erhoben die Muʿtaziliten und die etwas freier gesinnten Theologen zwar Protest, aber nachdem selbst al-Ashʿarī in der letzten Darstellung seiner Dogmatik dafür eingetreten war, dass der geschriebene oder rezitierte Ḳur'ān in Wesen und Wirklichkeit mit dem unerschaffenen und ewigen Gotteswort identisch sei, war der Sieg für die orthodoxe Lehre gewonnen.

L i t e r a t u r: (ausser den im Text erwähnten Schriften): G. Flügel, *Corani textus arabicus* (1834; Neudruck 1906). Viele orientalische Drucke. G. Flügel, *Concordantiae Corani arabicae* (1869).

Ü b e r s e t z u n g e n: G. Sale, *The Koran translated* (1734 und öfter); I. M. Rodwell, *The Koran* (1876, chronologisch geordnet); E. H. Palmer, *The Qur'ān*, in *Sacred Books of the East* (1880); Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the glorious Koran*, London 1930; Mirza Abul Fazl, *The Koran arranged chronologically and Transl.*, Allahabad 1900; R. Bell, *The Qur'ān. Transl. with a critical re-arrangement of the Surahs*, I, Edinburgh 1937. Italienische Übersetzungen von E. Branchi, Rom 1913; A. Franchi, Mailand 1913; L. Bonelli, Mailand 1929; E. Montet, *Le Coran*, Paris 1925, 1929; S. F. G. Wahl, *Der Koran* (1828); *Der Koran*, übersetzt von L. Ullmann (1862 u. öfter); Henning, *Der Koran* (Reklam, Nº. 4206—10); *Der Koran im Auszuge*, übers. v. F. Rückert (1888); *Die fünfzig ältesten Suren des Korans in gereimter deutscher Übersetzung*, v. Klamroth (1890); Kasimirski, *Le Coran*, traduction nouvelle (1854, neue Ausg. 1909). — Schwedisch von Tornberg (1874); von Zetterstéen (1917). — Dänisch von Fr. Buhl (1921, in chronologisch geordneter Auswahl).

Digitized by Birzeit University Library

Einleitungen: Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Kitāb al-itḳān fī ʿulūm al-Ḳurʾān* (Kalkutta 1852—54, hier zitiert nach der Kairoer Ausgabe 1871); L. Maracci, *Refutatio Alcorani* (1698); G. Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (2. Aufl. 1878); Nöldeke, *Geschichte des Qorâns* (1860); 2. Aufl. von Schwally, I (1909), II (1919), Bergsträsser und Pretzl, III (1926—38); E. Sell, *The Historical Development of the Koran*, Madras 1898; vgl. Schwally in der Sachau-Festschrift 1915, S. 321 ff.; Nöldeke, *Orientalische Skizzen* (1892), S. 21 ff.; H. Hirschfeld, *New Researches in the Composition and Exegesis of the Qoran* (1902); H. Grimme, *Mohammed*, 2. Teil (1895), 1—29. Vgl. Muir, *The Life of Mahomet* (1858—61); A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre Mohammeds* (2. Ausg. 1869); Caetani, *Annali dell' Islām* (1905 ff.). Über die Varianten vgl. A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qurʾān* (Leiden 1937).

Kommentare: al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Kurʾān*, 30 Bde. (Kairo 1321); al-Zamaḫšarī, *al-Kaššāf*, ed. Lees (Kalkutta 1856, Kairo 1318); al-Baiḍāwī, ed. Fleischer (1846—48); *Tafsīr al-Ǧalālain* (Kairo 1305 u. öfter; s. Brockelmann, *GAL*, II, 145); — J. Barth, *Studien zur Kritik und Exegese des Qorans*, in *Isl.*, VI (1916), S. 113 ff.

Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920); J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (1926); von den Monographien sind zu erwähnen: A. Geiger, *Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen?* (1833; 2. Aufl. 1902); H. Hirschfeld, *Beiträge zur Erklärung des Korân* (1886); Schapiro, *Die Haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans* (1907, nur 1. Heft); C. F. Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans* (1839); E. Sayous, *Jésus Christ d'après Mahomet* (1880); Nüesch, in *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* (1910); H. T. Obbink, *De heilige oorlog volgens den Koran* (1901, Diss.); C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in the Koran* (phil. Diss., Strassburg 1892); W. St. Cl. Tisdall, *Original Sources of the Quran*, London 1905; Ahmed Shah, *Studies in the Quran*, I, Cawnpore 1905; J. Walker, *Bible Characters in the Koran*, Paisley 1931; D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paris 1932; K. Ahrens, *Christliches im Qoran*, in *ZDMG*, N. F., IV, 15—68, 148—190.

ḲURBĀN, Opfer. Das Wort geht auf hebr. *ḳorbān* zurück, vielleicht durch Vermittelung des Aramäischen (cf. Mingana, *Syriac Influence on the Style of the Kurʾān*, in *Bulletin of the John Rylands Library*, XI, No. 1, S. 85; S. Fränkel, *De vocabulis in .... Corano peregrinis*, S. 20). Bekanntlich zeigt die Sprache des Kurʾān eine Vorliebe für religiöse Termini mit der Endung *-ān*, und werden einzelne davon nicht immer in ihrer ursprünglichen Bedeutung gebraucht. Das gilt auch von Ḳurbān, das im Kurʾān dreimal vorkommt. Sūra III, 179 und V, 30 hat es offenbar den Sinn von Opfer. Sūra XLVI, 27 jedoch heisst es: „Halfen ihnen etwa diejenigen, welche sie mit Ausschluss von Allāh als Ḳurbān, als Götter genommen hatten?" Hier muss das Wort mehr oder weniger synonym sein mit „Götter". Wahrscheinlich hat es eine Bedeutung, welche mit dem arabischen *ḳ-r-b* zusammenhängt; so verstehen es auch die Kommentare, und die Erklärung läuft auf „Vermittler" hinaus [vgl. SHAFĀʿA].

Im kanonischen Ḥadīth findet das Wort sich nur in zwei verschiedenen Traditionen, welche apologetische Tendenz haben dürften. „Die *ṣalāt* ist Ḳurbān" (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, III, 321, 399); steht dem gleich, der einen Freitagsdienst beteiligt, steht dem gleich, der einen Kurbān opfert" (*a. a. O.*, II, 499). Der *LA* er-Kurbān gibt zwei Traditionen, die markant genug sind: wähnt zwei Traditionen, die markant genug sind: „Das Charakteristikum dieser Gemeinde (d. h. der muslimischen) liegt darin, dass ihr Ḳurbān ihr Blut ist", d. h. dass sie anstatt Opfer das Blut ihrer Märtyrer dargebracht hat. Und die andere: „Die *ṣalāt* ist das Opfer jedes Frommen". — Man könnte in beiden Traditionen apologetische Tendenz vermuten.

Inzwischen wird der Terminus im muslimischen Ritus auf das Schlachten am 10. Ḏhu 'l-Ḥiḍdja und den darauffolgenden Tašrīḳ-Tagen heisst *ʿīd al-ḳurbān* [s. ʿID AL-ADḤĀ], in türkisch sprechenden Ländern *ḳurbān-bairam* [s. BAIRAM].

Im Christlich-Arabischen bedeutet das Wort die Eucharistie. — Es muss noch erwähnt werden, dass es ein offenbar echt-arabisches *ḳurbān*, Plur. *ḳarābīn* gibt, das die dem König nahestehenden Höflinge und Ratsmänner bedeutet; das Wort ist wohl direkt von der Wurzel *ḳ-r-b* „nahe sein" abgeleitet (s. oben).

KURSĪ, arabisches Wort, entlehnt aus dem aramäischen *kurseyā* (hebr. *kissē*; Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, S. 128; S. Fränkel, *De vocabulis peregrinis*, S. 22), Thron. Es kommt im Ḳurʾān nur zweimal vor (II, 256; XXXVIII, 33). Nach diesem Wort hat der ganze Vers II, 256 den Namen „Thronvers" (*āyat al-kursī*) erhalten; es ist dort die Rede von dem Thron Gottes, der gross genug ist, Himmel und Erde zu umfassen. An der zweiten Stelle bezeichnet es den Thron Salomons. Der Gebrauch der beiden verschiedenen Wörter *ʿarš* und Kursī für den Thron Gottes hat die Exegeten schon frühzeitig beschäftigt. Einige (Abū Mūsā, Asbāt, nach Suddī usw., bei Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 7) verstanden unter dem zweiten Wort den Schemel vor dem Sitz, auf den der Herrscher seine beiden Füsse stellt (vgl. die Skulpturen von Persepolis), während andere (al-Ḥasan al-Baṣrī, *ebd.*) es nur für ein reines Synonym von *ʿarš* ansahen, und eine bestimmte Schule (Saʿīd b. Ǧubair nach Ibn ʿAbbās, *ebd.*) erklärte es lediglich für eine Allegorie und behauptete, der Kursī Gottes bedeute einfach seine Weisheit. Der Gebrauch dieses Wortes an der zweiten Stelle für „einen Thron, auf dem man sitzt", weist wohl darauf hin, dass es gleichbedeutend mit *ʿarš* ist. Die Aufnahme der beiden Termini in die Kosmologie erklärt sich aus neuplatonischen Einwirkungen. — In der Theologie hat besonders der *ʿarš* eine Rolle gespielt und zwar im Zusammenhang mit der Frage nach der Deutung der anthropomorphen Ausdrücke im Kurʾān (vgl. Wensinck, *The Muslim Creed*, Register, s. v. Throne).

Für die verschiedenen technischen Bedeutungen des Wortes vgl. die Wörterbücher.

AL-ḲUSHAIRĪ, ABU 'L-ḲĀSIM ʿABD AL-KARĪM B. HAWĀZIN B. ʿABD AL-MALIK B. ṬALḤA B. MUḤAMMAD, geb. 376 (986), gest. 465 (1074), war in dogmatischer Theologie Schüler des Ašʿariten Abū Bakr b. Fūrak und in der Mystik Schüler des Sulamī und des Abū ʿAlī al-Daḳḳāḳ, dessen Tochter

Digitized by Birzeit University Library

Fāṭima er heiratete (gest. 480 = 1087). — Mit den anderen Aš^{c}ariten wurde er in der Zeit von 440—55 (1048—63) von den ḥanbalitischen Rechtsgelehrten und den seldjuḳischen Beamten verfolgt. Seine beiden berühmtesten Arbeiten sind zwei Manifeste: 1. die *Risāla ilā djamā^{c}at al-ṣūfiya bi-buldān al-Islām*, geschrieben im Jahre 438 (1046), um den Ṣūfismus der aš^{c}aritischen Metaphysik anzupassen; 2. die *Shakāya ilā ahl al-sunna bi-ḥikāyat mā nālahum min al-miḥna*, geschrieben im Jahre 446 (1054), um das Andenken an al-Aš^{c}arī zu entlasten, aus dessen atomistischer Metaphysik man heterodoxe Folgerungen gezogen hatte (veröffentlicht in Subkī, *Ṭabaḳāt*, Kairo 1324, II, 276—88). Von al-Ḳushairī stammt ferner ein mystischer Ḳur^{3}ān-kommentar, *Laṭā^{3}if al-ishārāt*, und ein Handbuch der mystischen Wege, *Tartīb al-sulūk*, von absichtlich dunkler esoterischer Haltung. Die *Risāla*, das klassische Handbuch der islāmischen Mystik, ist vom imāmitischen Standpunkte aus von Ibn al-Dā^{3}ī (*Tabṣira*, lith. Teheran 1312, S. 405—9) kritisiert und zusammen mit dem *sharḥ* des al-Anṣārī gedruckt worden: Kairo 1290, vier Bände. — Dies ist die einzige brauchbare Ausgabe; die kleinen Ausgaben in einem Bande (1318 u. ö.) wimmeln von Druckfehlern.

Literatur: Subkī, *Ṭabaḳāt al-shāfi^{c}iya*, Kairo 1324, III, 243—8; Brockelmann, *GAL*, I, 432—3, *Suppl.* I, 770—2; R. Hartmann, *Al Ḳuschairis Darstellung des Ṣufitums*, Berlin 1914.

ḲUṬB. [Siehe BADAL, TAṢAWWUF].

L

LABBAIKA. [Siehe TALBIYA].

LAILAT AL-BARA^{3}A. [Siehe RAMAḌĀN, SHA^{c}BĀN].

LAILAT AL-ḲADAR. [Siehe RAMAḌĀN].

AL-LĀT, altarabische Göttin. Der Name (aus *al-ilāhat*) bedeutet: „die Göttin", wurde aber Eigenname einer bestimmten Gottheit, nämlich nach den Arabern selbst (z. B. Ibn Ya^{c}ish, ed. Jahn, S. 44, $_{23}$) der Sonne. Sie kommt schon in den nabatäischen und palmyrenischen Inschriften vor und wurde später von verschiedenen Beduinenstämmen (z. B. den Hawāzin: Ibn Hishām, S. 849, $_{13}$) verehrt. Ein Eidschwur bei al-Lāt findet sich öfters bei den Dichtern, z. B. Abū Sa^{c}d (Ibn Hishām, S. 567, $_{7}$), Mutalammis (ed. Vollers, S. 2, $_{1}$), Aws b. Ḥadjar (ed. Geyer, S. 11, $_{2}$), selbst bei al-Akhṭal (*Kitāb al-aghānī*, VII, 173). Ein Hauptheiligtum hatte sie im Tale Wadjdj bei Ṭā^{3}if, wo die Mu^{c}attib (*Attab) b. Mālik b. Ka^{c}b ihre Priester waren, und ein mit allerlei Schmuck behangener weisser Stein sie versinnbildete. Häufig wird sie neben al-^{c}Uzzā erwähnt (Ibn Hishām, S. 145, $_{7}$; 206, $_{2}$; 871, $_{6}$, wo auch Wudd genannt wird; Aws b. Ḥadjar, S. 11, $_{2}$), und bei den Ḳuraishiten stand sie neben dieser Göttin und Manāt in so hohem Ansehen, dass Muḥammad einmal darauf einging, diese drei Göttinnen als Fürsprecherinnen bei Allāh anzuerkennen, was er jedoch bald nachher widerrief (Sūra LIII, 15 ff.). Nach Tabarī, I, 1395, $_{8}$ führte Abū Sufyān al-Lāt und al-^{c}Uzzā mit in die Uḥud-Schlacht. Nach der Einnahme von Mekka wurde al-Lāt mit ihrem Heiligtum in Ṭā^{3}if von dem mit ihren Priestern verwandten al-Mughīra zerstört. Vergessen wurde sie aber nicht, denn nach Doughty finden sich noch in Ṭā^{3}if Steinblöcke, welche die Bewohner al-^{c}Uzzā, Hubal und al-Lāt nennen und bei denen sie in Krankheitsfällen heimlich Hilfe suchen.

Literatur: Yākūt, ed. Wüstenfeld, III, 665 ff.; IV, 336 ff.; Azraḳī, ed. Wüstenfeld, S. 79; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 55, 914 ff.; Tabarī, ed. de Goeje, I, 1192 ff.; Wāḳidī, übersetzt von Wellhausen, S. 384 f.; Ibn Sa^{c}d, ed. Sachau, I/1, 137 f.; Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, S. 219; Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, S. 97 f., 128; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* ^{2}, S. 76, 135; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, S. 29—34, 61; Lammens, in *MFOB*, VIII, 202 f.; Doughty, *Travels in Arabia*, II, 511, 515 f.

LAWḤ (A.), Brett, Tafel. Erstere Bedeutung findet sich im Ḳur^{3}ān, Sūra LIV, 13, wo Noah's Arche *dhāt alwāḥ* genannt wird. Die zweite bezeichnet Lawḥ als Schreibmaterial, z. B. die Tafeln des Gesetzes (Sūra VII, 142, 149, 153, wo der Plural *alwāḥ* gebraucht wird; s. *LA*, III, 421). *Al-dawāt wa 'l-lawḥ* (Bukhārī, *Tafsīr al-Ḳur^{3}ān*, Sūra IV, B. 18) entspricht unserem „Tinte und Papier". Der Ausdruck *mā baina 'l-lawḥain* „was zwischen den beiden Deckeln ist" findet sich im Ḥadīth zur Bezeichnung des ganzen Ḳur^{3}ān (Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra LIX, B. 4; *Libās*, B. 84); vgl. *mā baina 'l-daffatain* (Bukhārī, *Fadā^{3}il al-Ḳur^{3}ān*, B. 16). — Im heutigen Sprachgebrauch bedeutet *al-lōḥ* auch die Schiefertafel der Schulkinder.

Sodann ist al-Lawḥ die himmlische Tafel, die im Ḳur^{3}ān (Sūra LXXXV, 22) *lawḥ maḥfūẓ* heisst (s. *EI*, II, 1140^{b}). Nach dieser Stelle wird sie gewöhnlich die „wohlbewahrte" Tafel genannt. Doch steht es nicht fest, ob die beiden Wörter an der genannten Stelle syntaktisch zusammengehören. Liest man nämlich *maḥfūẓun*, so gehört das Wort nicht zu *lawḥun*, sondern zum vorhergehenden *Ḳur^{3}ānun*, und lautet die Übersetzung: „Ja, er ist ein Ḳur^{3}ān, gepriesen, bewahrt auf einer Tafel" (siehe die Kommentare). „Bewahrt", d. h. gegen Änderung.

In den Kommentaren zu Sūra XCVII, 1 ist nochmals die Rede von der Tafel: „Wir haben ihn [den Ḳur^{3}ān] herabgesandt in der Nacht des Entschlusses". Das beziehe sich entweder auf die erste dem Muḥammad zuteil gewordene Offenbarung oder auf das Herabkommen des Ḳur^{3}ān von jener Tafel, welche sich oberhalb des siebenten Himmels befindet, nach dem niedrigsten.

Die Tafel als Urschrift des Ḳur^{3}ān ist also identisch mit *umm al-kitāb*.

Auf den Lawḥ werden jedoch auch die göttlichen Willensbeschlüsse mit der Feder *ḳalam* geschrieben. Es handelt sich also um zwei ganz verschiedene Vorstellungen:

a. Die Tafel als Urschrift des Ḳur^{3}ān. Diese Vorstellung ist bekannt aus der pseudepigraphischen Literatur. Im *Buch der Jubiläen*, III, 10 wird gesagt, dass die Gesetze

Digitized by Birzeit University Library

bezüglich der Reinigung der Wöchnerin (*Leviticus*, XII) auf den himmlischen Tafeln geschrieben stehen. Dasselbe wird *Jub.* XII, 28 f. vom Laubhüttengesetz (*Lev.* XXIII) und *Jub.* XXXII, 15 vom Zehntgesetz (*Lev.* XXVII) ausgesagt.

b. Die Tafel als Behältnis der göttlichen Willensbeschlüsse kommt ebenfalls im *Buch der Jubiläen* vor. *Jub.* V, 13 heisst es, dass das himmlische Gericht über alles auf der Welt Befindliche auf den himmlischen Tafeln geschrieben ist. Auf Grund des Inhalts dieser Tafeln prophezeit Henoch die Zukunft (*Buch Henoch* XCIII, 2; vgl. LXXXI; CIII, 2; CVI, 19). Schon *Daniel* X, 21 wird „das Buch der Wahrheit" erwähnt, dessen Inhalt Daniel prophetisch verkündet. Diese Vorstellungen sind mit der babylonischen Idee der „Schicksalstafel" verwandt.

Aus diesen Stellen geht hervor, dass auch in der pseudepigraphischen Literatur die himmlischen Tafeln bald als Urschrift der Offenbarung, bald als Schicksalstafeln gedacht sind. Daraus erklärt sich die Doppelbedeutung des Lawḥ in der muslimischen Literatur genügend.

Man vergleiche noch an Hand des Index bei Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, s. v. „Tablets" die anderen Stellen; es lässt sich nicht immer feststellen, zu welchen der beiden Vorstellungen die Aussprüche gehören.

In der mystisch-philosophischen Literatur wird der Lawḥ in das kosmische System hineinbezogen und bald als *ʿaḳl faʿʿāl*, bald als *nafs kulli* oder *umm al-kūll* aufgefasst.

Bei Ghazzāli ist der Lawḥ das Zentrum der ewig wirkenden Ideen (s. A. J. Wensinck, *On the Relation between Ghazzālī's Cosmology and his Mysticism*, in *Med. Ak. Amst.*, Teil 15, Ser. A, N°. 6).

Literatur: Die Ḳurʾānkommentare zu den erwähnten Stellen; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin-Leipzig 1926) S. 65 f.; *Dict. of the Technical Terms*, II, 1291—1293.

LAZARUS heisst in den Evangelien 1) der fromme Arme, der im Jenseits für das Elend dieses Lebens im Schosse Abrahams Ersatz findet (Luk. XVI, 19—31); 2) Jesus' Freund, den er 4 Tage nach seinem Begräbnis zum Leben neu erweckt (Joh. XI, XII).

Der Ḳurʾān kennt diesen Namen nicht. Doch VII, 44—48 spiegelt die Szene aus dem Lukas-Evangelium wieder: die zur Hölle verdammten Reichen lechzen danach, von den Armen im Paradies mit einigen Tropfen Wasser gelabt zu werden, doch sie sind durch einen Abgrund (*al-aʿrāf*, VII, 44—46; χάσμα μέγα, Luk. XVI, 26) geschieden.

Auch den auferweckten Lazarus nennt der Ḳurʾān nicht. Doch auch ihm gelten Jesus' Beglaubigungswunder, wie dass er aus Lehm Vögel formt und ihnen Leben einhaucht, dass er Blinde und Aussätzige heilt, dass er Tote belebt (III, 43). Vorzüglich die Totenerweckung fesselt Muḥammad. Auch den Bund Abrahams zwischen den Fleischstücken (Gen. XV) deutet er in dem Sinne, dass die zerstückelten Tiere zum Leben erwachen (II, 262). Über Allāh als Beleber der Toten s. Speyer, *Die bibl. Erzählung im Qoran*, S. 163.

Die nachkurʾānische Legende verehrt Jesus als Totenerwecker. Ṭabarī berichtet, Jesus habe auf Wunsch der Apostel Ḥām b. Nūḥ vom Tode erweckt, damit er über Sintflut und Arche berichte (*Annales*, I, 187). Thaʿlabī (Kairo 1325, S. 248) erzählt getreu nach dem Evangelium Johannis: Alʿāzar's Schwester lässt Jesus sagen, sein Freund Alʿāzar sei im Sterben. Jesus kommt 3 (im Evangelium 4) Tage nach dem Tod zum Felsengrab, erweckt Alʿāzar zum Leben, Kinder werden ihm geboren. Thaʿlabī schreibt noch al-ʿAzar. Bei Abu 'l-Fidāʾ (ed. Fleischer, S. 58) heisst er nun mehr ʿAzar, *al*, als Artikel gefasst, ist fortgefallen. So auch schon Ibn al-Athīr (ed. Būlāḳ, I, 124), der über Jesus' Totenbelebung mehr zu erzählen weiss: als der 10-jährige Jesus mit anderen Knaben spielt, wird einer seiner Kameraden ermordet; der Mörder leugnet; Jesus erweckt den Ermordeten, dieser bezeichnet den Mörder (*ebd.*, S. 123). Al-Kisāʾi lässt durch Jesus vom Tode erwecken: den seit 3 Tagen toten ʿAzar, ferner ein totes Weib, das dann noch Kinder erzieht, ferner Sām, den Sohn Nūḥ's, der damals bereits 4 000 Jahre tot war, ferner ʿUzair (Ezra vielleicht wegen des Anklangs an ʿAzar?) und auch Yaḥyā b. Zakarīyāʾ, Johannes den Täufer.

LIʿĀN. [Siehe ṬALĀḲ].

LOTH. [Siehe LŪṬ].

LUḳAṬA (A.), gefundener (genauer: aufgenommener) Gegenstand. Als leitender Grundgedanke in den Bestimmungen des islāmischen Rechts über gefundene Gegenstände kann der Schutz des Eigentümers gegenüber dem Finder, bisweilen durchkreuzt von sozialen Erwägungen, bezeichnet werden. Das Aufnehmen gefundener Gegenstände gilt allgemein als erlaubt, wenn es auch bisweilen für verdienstlicher erklärt wird, sie zu belassen. Der Finder ist verpflichtet, den (aufgenommenen) gefundenen Gegenstand ein volles Jahr hindurch anzuzeigen, es sei denn, dass es sich um ganz geringwertige oder nicht dauerhafte Gegenstände handelt. Nach Ablauf dieser Frist hat der Finder nach Mālik und al-Shāfiʿī das Recht, den Gegenstand in seinen Besitz zu nehmen und über ihn zu verfügen, nach Abū Ḥanīfa nur dann, wenn er „arm" ist; doch gilt für seine Verwendung als religiöses Almosen (*ṣadaḳa*) schon vor Ablauf des Jahres bei Abū Ḥanīfa und Mālik eine Vorzugsbestimmung. Meldet sich der Eigentümer vor Ablauf der Frist, so erhält er den Gegenstand zurück, desgleichen nach Ablauf der Frist, wenn er sich noch beim Finder befindet; hat der Finder gemäss den angeführten Bestimmungen über den Gegenstand verfügt, so ist er dem Eigentümer gegenüber für seinen Wert haftbar; nur Dāwūd al-Ẓāhirī erkannte in diesem Falle keinen Anspruch des Verlierers mehr an. Der Ausweis des Eigentümers als solcher ist bei Mālik und Ibn Ḥanbal gegenüber den sonstigen Forderungen der Prozessordnung erleichtert. Für das Finden von Haustieren in der Einöde gelten eigene Vorschriften, die bei gefährdeten Tieren für den Finder leichter, bei nicht gefährdeten schwerer sind; desgleichen haben al-Shāfiʿī und Ibn Ḥanbal einige erschwerende Sonderbestimmungen für im *ḥaram*, dem heiligen Gebiet von Mekka, gefundene Gegenstände, die im Grunde auf die alte Vorstellung von einem besonderen Eigentumsrecht Allāh's am *ḥaram* zurückgehen.

Diesen Vorschriften des *fiḳh* liegen einige mit verschiedenen Varianten überlieferte *ḥadīth*e zugrunde. Erwähnung verdient, dass in einer ältesten, später überarbeiteten Schicht sogar von einer zweioder dreijährigen Frist die Rede ist; auch wird der gefundene Gegenstand in primitivem juristischen Denken bisweilen als Depositum (*wadīʿa*) bezeichnet; ferner hütet man sich aus besonderer religiöser

Digitized by Birzeit University Library

Vorsicht, gefundene Datteln aufzunehmen und zu verzehren, da sie zur *zakāt* gehören könnten; endlich gibt es ein *ḥadīth*, das dem Mekkapilger (*ḥādjdj*) die Aufnahme gefundener Gegenstände überhaupt untersagt. Aus der Überschrift al-Bukhārī's zu *Luḳaṭa*, B. 11, geht hervor, dass man gefundene Gegenstände auch einer Regierungsstelle übergeben konnte, bzw. zu übergeben pflegte; ihr Behalten in eigener Obhut wird durch Anführung einer Tradition eigens gerechtfertigt.

Als historisch darf keine dieser Traditionen gelten; höchstens mag das Verbot des Propheten in seiner Ansprache nach der Besetzung von Mekka, im *ḥaram* gefundene Gegenstände ohne Anzeige zu behalten, wegen seiner altertümlichen Terminologie echt sein. Im Ḳur'ān wird die Luḳaṭa nicht erwähnt.

Literatur: Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. *Luḳṭa*; Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche wet* (3. Aufl.), S. 386; Sachau, *Muhammedanisches Recht*, S. 637 ff.; Santillana, *Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita*, I, S. 328 f.

LUḲMĀN, eine Sagengestalt des arabischen Heidentums, fand auch im Ḳur'ān sowie in der späteren Legende und Dichtung Aufnahme. Die Luḳmānsage weist hauptsächlich drei Entwicklungsstufen auf: I. die vorḳur'ānische: Luḳmān al-Mu'ammar, der langlebige Held der Djāhilīya; II. die ḳur'ānische: Luḳmān, der weise Spruchdichter; III. die nachḳur'ānische: Luḳmān, der Fabeldichter.

I. Luḳmān in der altarabischen Überlieferung. Schon die älteren Sagen zeigen Luḳmān in mehrfacher Gestalt: 1. als Mu'ammar, 2. als Helden, 3. als Weisen. — Es wird ihm ein langes Leben angeboten. Er wählt die Dauer der Jahre von 7 Geiern: er zieht einen Geier gross; als dieser stirbt, zieht er einen zweiten, — so 6 Geier auf, die er überdauert; mit dem siebten, Lubad, stirbt er gleichzeitig. Von allen Bildern für die Langlebigkeit war den Arabern der Geier das beliebteste (Ps. CIII, 4; Goldziher, *Abh. zur arabischen Phil.*, II, S. LI ff.); R. Basset (*Loḳmān Berbère*, S. XXVII—XXIX) findet eine treffende Analogie in der Deutung, welche der Vogelschau des Romulus von Sidonius Apollinarius u. a. zuteil wird: Romulus sieht 12 Geier, diese bedeuten die 12 Zeitperioden, welche Rom überdauert. Das *Kitāb al-mu'ammarīn* von Abū Ḥātim al-Sidjistānī stellt Luḳmān an zweite Stelle: am längsten lebt Khadir, am zweitlängsten Luḳmān, dem siebenmal ein Geierleben, also 7 × 80 = 560 Jahre gewährt sind; doch diese Zahl erhöht sich in verschiedenen Überlieferungen auf 1 000, 3 000, 3 500 Jahre (= 7 × 500, siebenfach das Alter des Phönix). Der letzte der von Luḳmān aufgezogenen Geier ist Lubad = Dauer; wie Lubad die Flügel sinken lässt, regt ihn Luḳmān zum Fliegen an. Vergebens, Lubad stirbt und mit ihm Luḳmān. — Lubad, worauf schon Damīrī hinweist, wurde bereits von Nābigha besungen. — R. Basset, *Loḳmān Berbère*, Paris 1890, S. XXX—XXXIV ist den Spuren Luḳmān's bei den Dichtern der Djāhilīya, Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 133—135 darüber hinaus auch bei den Dichtern der islāmischen Frühzeit nachgegangen. Al-A'shā weiss von den 7 Geiern, Labīd von der langen Lebensdauer. Imra' al-Ḳais und Labīd bezeichnen ihn als Sohn der 'Ād. In späterer Überlieferung schmilzt nun die altarabische Sage mit der ḳur'ānischen Legende zusammen. Luḳmān gehört zum Volke Hūd's. 'Ād, sündig wie Sodom, wird von Dürre heimgesucht. Eine Gesandtschaft geht nach Mekka, Regen zu erflehen, mit ihnen Luḳmān. Im Genusse der Gastfreundschaft vergessen die 'Āditen den Zweck ihrer Reise. Ihrer Pflicht sich besinnend, erbittet einer von ihnen eine schwarze Wolke. Diese Wolke giesst auf den Stamm 'Ād das Verderben als Strafe für die Widersetzlichkeit gegen den Propheten Hūd. (Tabarī, *Annales*, I, 235—240). Die alte Sage kennt Luḳmān als Helden, Tarafa gar als Maisir-Spieler. Auch habe Luḳmān das erste Beispiel gegeben, dass Ehebrecher (seine Frau und ihr Verführer) gesteinigt werden, dass Dieben die Hand abgehauen werde. Spätere Sagen (Tabarī, Abu 'l-Fidā') machen Luḳmān gar zum König von Yemen. — Der vorislāmischen Sage, so auch den Dichtern der Djāhiliya, z. B. al-A'shā, Labīd, galt Luḳmān vorzüglich als Weiser. Als solchen kannte ihn auch Muḥammad. Es liegt nahe, anzunehmen, dass schon die alten Überlieferungen sich auf verschiedene Personen bezogen haben. Die Weisheit Luḳmān's bildet den Übergang von der Djāhiliya zum Ḳur'ān.

II. Luḳmān, der Spruchdichter. Muḥammad führt in der XXXI. Sūra Luḳmān als Weisen an und übergibt ihm das Wort zu frommen Ermahnungen. Diese tragen nicht das Gepräge Luḳmān's noch Muḥammad's, sondern gehören zum Gemeingut der Spruchdichtung. Ein bezeichnendes Beispiel: „Wenn alle Bäume der Erde zu Schreibrohren würden, wenn Gott das Meer zu 7 Meeren von Tinte ausbreitete, könnte dennoch Gottes Wort nicht erschöpft werden" (Sūra XXXI, 26). Diese gewaltige Hyperbel ist in Hunderten von Fassungen verbreitet (vgl. Reinhold Köhler, *Und wenn der Himmel wär' Papier*, in *Orient und Occident*, II, 546—59; *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*, I, 311—23, 441—53; Th. Zachariae, *Kleine Schriften*, 1920, S. 205 f.; Im. Löw, *Flora der Juden*, I, 680—685). Es wird berichtet, dieser Spruch sei einem Streite mit den Rabbinen entsprungen. Diese brüsteten sich, durch die Tora alles zu verstehen, gegen sie kehre sich der Spruch. Soll dies vielleicht andeuten, Muḥammad habe diese Hyperbel den Juden entlehnt, bei denen sie wirklich lebte? — Für die Mahnung Luḳmān's: „Mässige deinen Schritt, senke deine Stimme, denn von allen Stimmen ist die des Esels die hässlichste" (Sūra XXXI, 18) hat Rendel Harris das Vorbild im Akhikar gefunden: „Senke dein Haupt, sprich leise und sieh nach unten! Denn würde das Haus durch laute Stimme erbaut, so erbaute der Esel zwei Häuser an einem Tage".

Hatte nun einmal Muḥammad den Luḳmān zum weisen Spruchdichter geweiht, so konnte ihm alles, was man für fromm und vernünftig hielt, anles, was man für fromm und vernünftig hielt, anledichtet werden. Dem Wahb b. Munabbih schreibt man den Ausspruch zu, er habe 10 000 Kapitel von Luḳmān's Weisheit gelesen. Die arabischen Spruchsammlungen (vorzüglich Maidānī) schmücken vieles mit Luḳmān's Namen (s. R. Basset, S. XLIV—LIV). Tha'labī widmet ein Kapitel seiner *Madjālis* der Weisheit Luḳmān's. Mancher Satz scheint an die Luḳmān-Sūra anzuknüpfen. Sūra XXXI, 14 mahnt, die Eltern zu verehren, warnt aber davor, sich von Eltern zu falscher Götterverehrung verleiten zu lassen. Tha'labī's Gewährsmann lässt Luḳmān lehren: „Sei willig gegen Freunde, doch nie so, dass du Gott zuwiderhandelst!" — Manches klingt an Akhikar an: Luḳmān lehrt, Schläge nüt-

Digitized by Birzeit University Library

zen dem Kinde wie Wasser der Saat. Bei Akhikar: „Verschone deinen Sohn nicht, denn Schläge sind für den Knaben wie Dünger für den Garten!" — Luḳmān: „Wenn du Leute siehst, die Gottes gedenken, schliesse dich ihnen an; hast du Wissen, so nützt es dir bei ihnen, und sie mehren es; hast du keines, belehren sie dich; wenn du Leute siehst, die Gottes nicht gedenken, schliesse dich ihnen nicht an; denn dort du wissend, nützt es dir nicht; bist du unwissend, so mehren sie deine Unwissenheit". Akhikar: „Schliesse dich dem Weisen an, so wirst du weise werden wie er, schliesse dich aber nicht dem Zänker und Schwätzer an, dass du nicht zu ihm gerechnet werdest". — Luḳmān gibt treffliche Ratschläge für die Reise, auch den Rat, sich zu bewaffnen. Ähnlich Akhikar. In Maidānī's arabischen Sprichwörtern wird Luḳmān folgende Mahnung zugeschrieben: „Mein Sohn, befrage den Arzt, ehe du krank wirst!" Es entspricht dies dem ersten Satz in Ben Sira's Alphabet: „Ehre den Arzt, ehe du ihn benötigst!" Wer andere zur Tugend aneifert, doch selbst sie nicht übt, gleicht der Lampe, die andere leuchtet und sich selbst verzehrt.

Die islāmische Legende liebt es, die Frommen und Weisen der Vorzeit zu Propheten zu weihen. Doch da Muḥammad den Luḳmān als Weisen anführt, erzählte man, Gott habe Luḳmān die Wahl freigegeben, Prophet oder Weiser zu werden; Luḳmān wählte die Weisheit und wurde Wezīr König Davids, der ihn glücklich pries: „Heil dir, dein die Weisheit, unser die Qual!" Luḳmān lebte bis zur Zeit des Propheten Yūnus (Jona). Auch Richter der Juden wird er genannt. Selten macht die muḥammedanische Legende dennoch auch Luḳmān zum Propheten und verleiht ihm sogar eine Schrift „Madjalla" (*Megilla*), die Weisheitsrolle (Ṭabarī, *Annales*, I, 1208). *Dhikr Luḳmān* (siehe Lit.) unterscheidet den *nabī*° vom *rasūl*, *mursal*; Luḳmān gleich wie Daniel und Dhu 'l-Karnain war wohl *nabī*°, doch wurde ihm kein Auftrag an ein Volk.

III. Luḳmān, der Fabeldichter. Von Muḥammad und nach Muḥammad wurde Luḳmān als Spruchdichter verehrt. Einige Jahrhunderte später wurde er auch zum Fabeldichter, vielleicht weil *amthāl* sowohl Sprüche als Fabeln bezeichnet. So wurde Luḳmān zum Äsop der Araber. Manches wurde auf Luḳmān übertragen, was man in Europa von Äsop erzählte. Die Ansätze hierzu zeigen sich schon früher. Während die allerälteste Sage in Luḳmān den Helden sah, die islāmische Legende ihn zum Weisen, zum Richter, zum Wezīr, ja zum Propheten machte, gefällt sich die spätorientalische Sage darin, Luḳmān als Zimmermann, als Hirten, als Schneider, als missgestalteten Sklaven, āgyptischen, nubischen, āthiopischen Sklaven zu schildern, ein Zug, der klar der Sage von Äsop nachgebildet ist. Drei Äsop-Anekdoten werden auf Luḳmān übertragen. Luḳmān's Herr gebietet ihm, den Gästen das Beste vorzusetzen. Luḳmān setzt ihnen Zunge und Herz eines Schafes vor. Ein andermal gebietet ihm sein Herr, den Gästen das Ärgste vorzusetzen. Wieder setzt ihnen Luḳmān Zunge und Herz vor, denn es gebe nichts Besseres als eine gute Zunge und ein gutes Herz, nichts Ärgeres, als eine böse Zunge und ein böses Herz (bei Plutarch und in der *Vita Aesopi* von Maximus Planudes ist nur von der Zunge, nicht vom Herzen die Rede; ähnlich Leviticus Rabba, XXXIII, 1). — Einmal essen die Mitsklaven Luḳmān's die Feigen ihres Herrn auf und beschuldigen Luḳmān. Auf Luḳmān's Anregung lässt der Herr alle warmes Wasser trinken. Luḳmān erbricht bloss Wasser, die Sklaven Wasser und Feigen (Erbrechen als prozessentscheidender Beweis auch im indischen Märchen: Zachariae, *Kl. Schriften*, S. 165; Saintyven, *Les 50 Jugements de Salomon*, S. 110). — Luḳmān's Herr hatte im Rausche gelobt, er werde das Meer austrinken. Ernüchtert bittet er von Luḳmān Rat. Luḳmān fordert von den Wettpartnern, sie sollen erst alle Zuflüsse versperren, denn sein Herr habe wohl gelobt, das Meer auszutrinken, nicht aber seine Zuflüsse. — Letzteres ist ein weitverbreitetes Märchenmotiv im Typus vom Kaiser und vom Abt (Walter Anderson, *Kaiser und Abt*, in *F. F. Communications*, N°. 42, S. 134—140, besonders S. 139, wo auch auf Luḳmān hingewiesen wird; Chauvin, *Bibliographie*, VIII, 60—62). Diese Anekdoten finden sich auch in der *Vita Aesopi* von Planudes (XIV. Jahrh.), doch auch bereits bei Plutarch, *Convivium septem sapientium*.

Fabeln von Luḳmān kennt die ältere arabische Literatur nicht. Erst im späten Mittelalter tauchen sie auf. Die Pariser Handschrift, welche Jos. Derenbourg herausgegeben, stammt aus dem Jahre 1299 und enthält 41 Fabeln. Diese Fabeln sind vielfach Herausgegeben und haben besonders durch Derenbourg, R. Basset und Chauvin eingehende wissenschaftliche Behandlung erfahren. Von den 41 Fabeln findet bloss die 22. keine Parallele: der Dornbusch bittet den Gärtner, ihn zu pflegen, damit sich Könige an seinen Blumen und Früchten ergötzen; der Gärtner begiesst ihn zweimal täglich, der Dornbusch überwuchert den Garten. R. Basset erinnert an die Fabel Jothams vom Dornbusch, der alles verzehrt (Richter, IX). Sonst finden sich alle übrigen mit Ausnahme der 13. (Mücke und Stier) in den von Landsberg herausgegebenen syrischen Fabeln des Sophos (= Aesopus). Alle finden sich bei Äsop, ausgenommen 9 (Gazelle im Brunnen), 22 (Dornbusch), 24 (Wespe und Biene), 40 (Mensch und Schlangen). Es ist ferner beobachtet worden, dass in diesen Fabeln gerade den bei den Arabern heimischen Tieren, dem Strauss, der Hyäne, dem Schakal, dem Kamel, keine Rolle zufällt. Da diese Fabeln erst im späten Mittelalter auftauchen, herrscht heute kein Zweifel darüber, dass wir es mit einer ins Arabische übersetzten Auswahl Äsopischer Fabeln zu tun haben.

IV. Verwandte Sagengestalten. Luḳmān's Gestalt zeigt ein vielfaches Gesicht: als *mu'ammar*, als Held, als Weiser sogar als Prophet, als Spruchdichter, als Fabeldichter. Kein Wunder, dass man ihn mit anderen Sagenhelden verglichen und oft gleichgesetzt hat, sogar mit Prometheus, mit Alkmaion, mit Lukianos, mit Salomo; Abu 'l-Faradj macht Luḳmān zum Lehrer des Empedokles. Drei dieser Gleichsetzungen verdienen näher betrachtet zu werden: 1. mit Bile'am, 2. mit Akhikar, 3. mit Äsop. Die Gleichsetzung mit Bile'am ist alt. Die arabische Legende stellt folgende Genealogie auf: Luḳmān b. Ba'ūr b. Nāḥūr b. Tārikh (Abrahams Vater). Es ist klar, die Ḳur'ān-deuter suchten für Luḳmān etwas Entsprechendes in der Bibel. Sie fanden dies in Bile'am, da die Wurzeln *bala'a* und *laḳama* beide dasselbe bedeuten: verschlingen. Dies wurde nun zur muḥammedanischen Überlieferung, welche in die hebräische *Mishle Sindbad* eingedrungen, wo Luḳmān einer der sieben weisen Meister des Königssohns wird (ed. Cassel, S. 220 f.), und auch in die *Disciplina clericalis* des Petrus Alphonsus, wo der richtige Text lautet: „Balaam qui lingua arabica

Digitized by Birzeit University Library

vocatus Lucaman" (ed. Hilka-Söderhjelm, S. 3). Für die Ḳur'ānerklärer ist diese Gleichsetzung zweifellos. Es fragt sich aber: Hat Muḥammad selbst Bileʿām in Luḳmān gesehen? Und weiter: Ist Luḳmān wirklich Bileʿām? Derenbourg, Basset und noch Eduard Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, S. 378) sagen: ja. Dennoch ganz undenkbar! Die vorḳur'ānische Überlieferung über Luḳmān, die Ḳur'ānsūra, welche Luḳmān tiefe Verehrung zollt, haben keinen einzigen Zug vom verhassten Bileʿām der Bibel und der Aggada. Auch findet sich kein Beispiel dafür, dass Muḥammad einen biblischen Namen aus dem Hebräischen ins Arabische übersetzt hätte. Diese Gleichsetzung erfolgte erst durch Ḳur'ānforscher, welche Luḳmān um jeden Preis an die Bibel knüpfen wollten und ihn zum Sohne Beʿor's, d. h. zu Bileʿām machten, wie andererseits zum Neffen oder zum Vetter Hiobs.

Die Ähnlichkeit Luḳmān's mit Aḫikar ist auch schon früher erkannt worden. Aber erst jüngst fand die Gleichsetzung einen kraftvollen Vertreter in Rendel Harris, der ihr das VII. Kap. seiner *Story of Aḥikar* widmet. Harris gründet diese Gleichsetzung auf die Übereinstimmung von Sūra XXXI, 18 mit Aḫikar's Warnung vor der Stimme des Esels; auf arabische Vermutungen, die Luḳmān mit anderen Gestalten der Sage und Geschichte vergleichen, vorzüglich auf die Verwandtschaft von Luḳmān, Aḫikar, Äsop. Die Sage Äsop's zeigt ursprüngliche, nahe Verwandtschaft mit Aḫikar. Die spätere Luḳmānsage hat sehr vieles der Äsop-sage entlehnt und nähert sich dadurch dem Aḫikar; doch eigentlich ist Luḳmān unmittelbar nicht mit Aḫikar, sondern mit Äsop verwandt.

Die Entwicklung der Luḳmānsage scheint mannigfaltig, doch klar. Luḳmān gehört eigentlich der Sage oder gar der Geschichte des arabischen Heidentums an. Doch schon diese Zeit kennt auch den Weisen Luḳmān. Bei Muḥammad wird er zum Verkünder frömmer Lehren. Vom Ḳur'ān angeregt, fanden die Ḳur'ānausleger vielerorts die Sprüche Luḳmān's, fanden Luḳmān selbst im Bileʿām der Bibel. Endlich verlieh man ihm nebst Bileʿām der Bibel. Endlich verlieh man ihm nebst den Sprüchen auch Fabeln und machte ihn zum Äsop der Araber.

Literatur: Die Ḳur'ānkommentare zur XXXI. Sūra, besonders Ṭabarī's *Tafsīr*, Kairo 1321, XXI, 39—50; Ṭabarī, *Annales*, ed. de Goeje, I, 235—242; I, 1208; Ṯaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Kairo 1325, S. 220—222; Abū Ḥātim al-Sidjistānī, ed. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II, Leiden 1899, S. 2; Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān*, s. v. *nasr* und s. v. *lubad*. Viele andere Quellen in René Basset's für die alten Überlieferungen sowohl wie für die Sagen- und Märchenvergleichung gleich wichtigem *Loqmân Berbère*, Paris 1890, wo auch *Dhikr Luḳmān b. ʿĀd* herausgegeben ist, S. LXXI—LXXX. — Früher schon: C. H. Toy, *The Lokman-legend*, in den *Proceedings* des *JAOS*, XIII, 1889, S. CLXXII—CLXXVII; Jos. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, widmet eben unserem Luḳmān den gehaltvollsten Abschnitt, S. 132—136; ders., in *Hebrew Union College Annual*, 1925, II, 173—175. — Über die Fabeln Luḳmān's, ihre Ausgaben und ihre vielfachen Beziehungen s. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, III, 1—82. — Über Luḳmān-Bileam s. Jos. Derenbourg, *Fables de Loqmân le Sage*, Berlin-London 1850, S. 5—50. — Über Aḫikar-Äsop s. Nöldeke, *Untersuchungen zum Achiqar-Roman*, Berlin 1913, S. 61—63. — Über Luḳmān-Aḫikar s. Conybeare, Rendel Harris, Agnes Smith Lewis, *The Story of Aḥikar*, Cambridge 1913², S. LXXIX—LXXXIII.

LŪṬ, der biblische Lot, gewinnt in der islāmischen Legende, bereits im Ḳur'ān, eine Bedeutung, die ihm weder Bibel noch Aggada noch auch die Kirche gewährt. Künstlinger (*Christliche Herkunft der ḳur'ānischen Lôt-Legende*, in *Rocznik Orjentalistyczny*, Lwow 1930, VII, 281—295) erblickt hierin christliche Einwirkung. Doch liegt vielleicht einfachere Erklärung näher. In Lot's scharfem Gegensatz zu Sodom's Bewohnern sah Muḥammad das Vorbild seines Gegensatzes zu den ungläubigen Mekkanern. Lūṭ wird neben Nūḥ, Hūd, Ṣāliḥ, Ibrāhīm, Mūsa, als Strafprediger, zum Vorgänger Muḥammads. Wenn Muḥammad Lügner gescholten wird, tröstet er sich damit, dass auch Nūḥ's Volk, ʿĀd, Thamūd, Ibrāhīm's, Lūṭ's Volk seine Propheten ebenso gescholten hat (XXII, 43). Der Ḳur'ān nennt Sodom (in der spätern Legende Sadūm) nie, sondern *ḳawm Lūṭ*, einmal (L, 13) *iḫwān Lūṭ*, nimmt gewöhnlich zwischen Thamūd und Madyan Platz. Lūṭ wird den *mursalūn*, den Gottgesandten, zugezählt (XXVI, 60; XXXVII, 133), als *rasūl amīn*, zuverlässiger Gesandter (XXVI, 162), teilhaftig an *ḥukm* und *ʿilm*, Urteilsfähigkeit und Wissen.

Als Ibrāhīm sein Volk mahnt, glaubt ihm Lūṭ (XXIX, 25). Als Ibrāhīm der Heimat entflieht, wird Lūṭ zum *muhādjir*, zum Genossen seiner *hidjra* (XXIX, 25). Sie ziehen ins gesegnete Land. Lūṭ wird zu den Sündern geschickt, welche Gastlichkeit verbieten (XV, 70), die Fremden überfallen, Sodomie üben, Greuel wie kein Volk vor ihnen. Sie drohen ihm, sie werden diejenigen verjagen, die so sittlich tun: „Wenn du Rechtes verkündest, lasse Gottesstrafe auf uns fahren" (XXIX, 28). Da schickt Gott seine strafenden Engel; vergeblich die Fürbitte Ibrāhīm's (XI, 77, 78). Die Engel kommen zu Lūṭ. Sein Volk fordert die Gäste zur Sünde. Vergebens bietet Lūṭ seine Töchter an. Er fühlt sich ohnmächtig. Die Engel beruhigen ihn: „Wir retten euch, nur darf sich niemand zurückwenden, deine Frau wird es tun". Die Stadt wurde von unterst zu oberst gekehrt (XI, 84; XV, 74); es regnete *siddjill*-Steine, von Gott gezeichnete.

Der Ḳur'ān nennt in Lūṭ's Geschichte keine weiteren Namen. Die umgestürzte Stadt heisst *al-muʾtafika* (LIII, 54), wovon die Mehrzahl *al-muʾtafikāt* (IX, 71; LXIX, 9), entsprechend dem hebräischen *mahpeka*, das in der Bibel von Sodom gebräuchlich ist.

Die Ḳur'āndeutung kennt auch die biblische Erzählung genau (Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 346, 347). Sie weiss alle Lücken auszufüllen, alle Namen zu nennen. Die Sünden Sodoms werden ausführlich geschildert. Sadūm hat einen König von Nimrods Stamm. Sie beten Götzen an. Lūṭ ermahnt sie 40 Jahre hindurch (al-Kisāʾī). Da schickt Gott 40 Jahre hindurch (al-Kisāʾī). Da schickt Gott drei Engel: Gabriel, Michael, Isrāfīl (bei al-Kisāʾī drei Engel: Gabriel, Michael, Asriel). Ibrāhīm legt Fürnoch den Seelenfänger Asriel). Ibrāhīm legt Fürsprache ein: Wollt ihr ein Volk vernichten, in dem 300 Gläubige leben? — Nein. — 300, 200, dem 300 Gläubige leben? — Nein. — 300, 200, 100 . . . ? — Nein. — 14 Gläubige? — Nein. Diese Engel dürfen Sadūm nicht zerstören, ehe Lūṭ viermal Zeugnis von dessen Sündigkeit ablegt. Sie begegnen sofort Lūṭ, der Zeugenschaft tut. Nach

Digitized by Birzeit University Library

anderen begegnen sie der Tochter Lūṭ's. Diese ladet sie in ihres Vaters Haus. Lūṭ gebietet den Seinigen Schweigen, besonders seiner seit 40 Jahren widersetzlichen Frau (al-Kisā'ī). Lūṭ's Frau aber macht absichtlich Licht, um zu verraten, sie haben Gäste, oder sie borgt sich auffällig Salz aus (weswegen sie zur Salzsäule wird), oder sie meldet geradezu: „Bei uns sind Jünglinge abgestiegen, wie ich sie schönwangiger und wohlduftender nicht gesehen". Das Volk fordert die Jünglinge. Lūṭ bietet seine Töchter an. „Wenn wir deine Töchter wollten, wüssten wir, wo sie zu finden". Lūṭ versperrt die Türe. Auf des Engels Geheiss öffnet er sie. Gabriel blendet mit einem Flügelschlag die Eindringenden. Sie zertreten einander: „Rettet euch", schreien sie, „Lūṭ's Haus ist verzaubert!" Als die Stunde der Zerstörung da ist, kehrt Gabriel (nach anderen der Strafengel Michael) die Stadt von unterst zu oberst, hebt sie in die Höhe, dass die Engel im Himmel das Krähen der Hähne, das Kläffen der Hunde Sadūm's hören. *Sidjdjill*-Steine fallen; auf jedem ist bezeichnet, wen er treffen soll. Als Lūṭ's Frau teilnahmsvoll auf ihr Volk zurückblickt, wird auch sie von einem *sidjdjill*-Steine getroffen. Die Zahl der Getöteten schwankt zwischen 4000 (Tha'labī) und 4 Millionen (Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 342). Alle sind umgekommen, nur einer flüchtete nach Mekka, bringt seinen *sidjdjill*-Stein in den *ḥaram*, wo er 40 Tage zwischen Himmel und Erde schwebt, endlich jedoch seinen Bringer erschlägt (Tha'labī).

Die islāmische Legende benennt und erklärt alles. Lūṭ hat seinen Namen von *lāṭa* „sich klammern", weil Ibrāhīm's Herz sich liebevoll an Lūṭ klammert (Tha'labī). Sodomie heisst *lawāṭa* nach Lūṭ. Lūṭ's Frau heisst Halsaka[6] oder Wā'ila, seine ältere Tochter Rith(?), die jüngere Rariya(?) (Ṭabarī), Zughar (Yāḳūṭ) oder Rawāya(?) (al-Kisā'ī). Nicht nur Sadūm wird genannt, sondern noch vier Städte, in deren Namen das biblische ʿAmōra, Admah, Ṣebaʿim und Ṣoʿar zu erkennen sind. Von Ṣoʿar erzält Tha'labī, es wurde gerettet (Gen. XIX, 20—22), „weil es an Lūṭ glaubte". Abu 'l-Fidā' (ed. Fleischer, S. 24) kennt auch *Bā'la*[6], das Belāʿ der Bibel, den frühern Namen Ṣoʿar's (Gen. XIV, 2, 8). Das Salzmeer heisst heute noch *Baḥr Lūṭ*, Lūṭs Meer.

Die islāmische Legende hat mit der alten Aggada (*Genesis Rabba*, XLIX, L; *Sanhedrin*, 109[b]) wenig gemeinsam, z. B. den Zug, dass Abraham eine Anzahl Frommer gesichert wähnt. Wenn *Pirke R. Eliser* (XXV) die Tochter Lūṭ's günstig schildert, wenn *Midrash haggadol* (ed. Schechter, S. 287) die nach Sodom gesandten Engel Gabriel und Raphael nennt, dürfte die islāmische Legende auf den späteren Midrash eingewirkt haben. Beachten wir einen Zug. Warum wird Lūṭ's Weib eben zur Salzsäule? Die Aggada begründet dies damit, dass sie den Gästen das Salz missgönnte (*Genesis Rabba*, L, 4; LI, 5). Die islāmische Legende schmückt dies aus: Als die Gäste kommen, läuft Lūṭ's Weib zu den Nachbarinnen, leiht sich auffälligerweise Salz aus, um sie aufmerksam zu machen, dass Lūṭ verbotenerweise Gäste empfängt. Diese islāmische Ausschmückung ist in den späten *Midrash haggadol* (ed. Schechter, S. 288 f.) eingedrungen und wird schon im *Targum* Pseudo-Ionathan zu Gen. XIX, 26 angedeutet, — ein anschauliches Beispiel für den Kreislauf der Legende.

Literatur: Hauptstellen im Ḳur'ān: XI, 73—91; XV, 59—61; XXI, 71—74; XXVI, 160—175; XXVII, 55—59; XXIX, 25—34; LIV, 33—39; LXVI, 10; Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 266, 267, 321, 325—343, 341; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, I, 46—48; Tha'labī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, Kairo 1325, S. 65—67; al-Kisā'ī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, ed. Eisenberg, I, 145—149; Geiger, *Was hat Muhammed ...?*, 1902[2], S. 109, 124, 129—131; M. Grünbaum, *Neue Beiträge*, S. 132—141; Horovitz, *Hebrew Union College Annual*, II, 1925, S. 152, 187; ders., *Koranische Untersuchungen*, 1926, S. 21, 26, 45, 49, 50 f., 54, 136; Speyer, *Die bibl. Erzählung im Qoran*, S. 151—158.

M

AL-MADĪNA, Stadt in Arabien, Wohnstätte Muḥammads seit der Hidjra, Hauptstadt des arabischen Reiches unter den ersten Khalifen. Der echt arabische Name der Stadt war Yathrib, Jathrippa (so z. l.) bei Ptolemäus und Stephan Byzantinus, Jthrb in minäischen Inschriften (M. Hartmann, *Die arabische Frage*, S. 253 f.). Al-Madīna ist dagegen ein Appelativum: „die Stadt", und ist dem Aramäischen entlehnt, wo *medînta* eigentlich: Gerichtsbezirk, und dann: (grössere) Stadt, bedeutet. In den mekkanischen Abschnitten des Ḳur'ān findet es sich als Appellativum mit dem Plural *madā'in*, während in den medinensischen Sūren al-Madīna als Eigenname für die neue Wohnstätte des Propheten gebraucht wird (IX, 102, 121; XXXIII, 60; LXIII, 8). Der alte Name Yathrib dagegen kommt nur einmal (XXXIII, 13) vor. Schon aus diesem Sprachgebrauch geht hervor, dass die übliche Deutung des Namens als: die Stadt (des Propheten) eine spätere ist. Es ist vielmehr anzunehmen, dass es eine Folge des starken jüdischen Elementes in Yathrib war, dass das aramäische Lehnwort die stehende Benennung für diese Stadt wurde. Es ist ein Analogon zu dem ursprünglich südarabischen Ḥaḍjar, Stadt, womit man die Hauptstadt in Baḥrain bezeichnet. Von den medīnensischen Dichtern verwendet Ḳais b. al-Khaṭīm ausschliesslich den Namen Yathrib, während Ḥassān b. Thābit und Kaʿb b. Mālik beide Benennungen gebrauchen, was auch in der Gemeindeordnung Muḥammads (Ibn Hishām, S. 341 ff.) der Fall ist.

Madīna liegt im Hidjāz auf einer sich sanft gegen Norden neigenden Ebene, deren Grenzpunkte im Norden und Südwesten durch die gegen 4 km von der Stadt entfernten Berge Uḥud und ʿAir bezeichnet werden, zwei Vorsprüngen der Bergkette, welche die Grenze zwischen dem arabischen Hochlande und dem niedrigen Küstenlande (Tihāma) bildet. Westlich und östlich wird die Ebene von den Ḥarra's oder Lāba's, unfruchtbaren, mit schwarzem Basaltgeröll bedeckten Strecken, begrenzt, aber die östlichen Ḥarra's liegen in grösserer Entfernung und lassen zwischen sich und der Stadt Raum für fruchtbarere Strecken, sodass die Ostgrenze der Ebene zunächst durch eine Reihe von niedrigen schwarzen Hügeln ge-

Digitized by Birzeit University Library

bildet wird. Im Süden dehnt die Ebene sich unabsehbar weit aus. Charakteristisch für sie ist ihr für Arabien ungewöhnlich grosser Reichtum an Wasser. Alle Wasserläufe kommen von Süden oder von den Ḥarra's und fliessen nach Norden, wo sie sich bei Zaghāba vereinigen und dann in dem Wādī Iḍam eine westliche Richtung nach der Küste hin nehmen. Sie führen zwar meistens nur nach Regenfällen Wasser, bewirken aber, dass das Grundwasser hoch steht; infolgedessen gibt es eine grössere Anzahl Quellen und Brunnen. Nach stärkerem Regen bildet der offene Platz al-Munāḳha (s. unten) einen See, und grössere Überschwemmungen sind nicht selten, die den Gebäuden im südlichen Teile der Stadt gefährlich werden können. Besonders drohend war ein solches Anwachsen des Wassers einst unter dem Khalifen ʿUthmān, weshalb dieser einen Damm als Schutzwehr aufführen liess (Balādhurī, S. 11), und noch schlimmer später in den Jahren 660 und 734 d. H., als der durch den grossen vulkanischen Ausbruch geschaffene Wall vom Wasser durchbrochen wurde (Samhūdī-Wüstenfeld, S. 23). Das Wasser ist zum Teil salzig und ungeniessbar, und verschiedene Gouverneure der Stadt haben darum für Leitungen gesorgt, die das gute Wasser einiger südlich gelegenen Süsswasserquellen der Stadt zuführten. Die Wasserläufe tragen verschiedene Namen: im Westen al-ʿAḳīḳ mit Wādī Buṭḥān und Ranūnā, im Osten Wādī Ḳanāt mit Mahzūr und Mudhānib (oder ... nib). Der Boden besteht aus salzigem Sand, Kalk und lehmigem Ton und ist durchgängig, namentlich im Süden, sehr fruchtbar. Dattelpalmen gedeihen vorzüglich, daneben Orangen, Zitronen, Granatäpfel, Bananen, Pfirsiche, Aprikosen, Feigen und Weintrauben. Die Winter sind kühl und regnerisch, die Sommer heiss, aber selten schwül. Die Luft wird von neueren Reisenden als angenehm gerühmt, ist aber wenig gesund, und namentlich waren und sind Fieber eine Plage, besonders für Eingewanderte, was Muhammads Anhänger oft erfahren mussten (Balādhurī, S. 11; Farazdak, ed. Boucher, S. 9, 13; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 482 ff., 605; Burton, *A Pilgrimage*, S. 176 f.; Wensinck, *Mohammed en de Joden*, S. 31; H. Lammens, *Fāṭima*, S. 54; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 243). Die Umaiyaden nannten die Stadt: „die schmutzige", im Gegensatz zu dem Ehrennamen *al-ṭayyiba*, den der Prophet ihr gegeben haben soll (Goldziher, *a. a. O.*, II, 37).

Durch seine Naturverhältnisse bildete Madīna einen scharfen Kontrast zu dem im steinigen, getreidelosen Tal liegenden Mekka (Sūra XIV, 40). Sie war von Anfang an keine eigentliche Stadt, sondern eine Ansammlung von Häusern und Hütten, die von Gärten und Saatfeldern umgeben waren und deren Bewohner auf Landbau angewiesen waren und deshalb von den Beduinen verächtlich als „Nabatäer" bezeichnet wurden. Erst allmählich konsolidierten sich diese zerstreuten Ansiedelungen zu einer mehr stadtähnlichen Anlage, die aber nördlicher lag als die spätere Stadt, da der Name Yathrib nach Samhūdī (Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina*, S. 37) besonders mit einem Ort westlich vom Grabe Ḥamzas, wo die Banū Ḥāritha sich niederliessen, verknüpft war. Die so entstandene Stadt war von keiner Mauer umschlossen, so dass sie wesentlich durch die dichten Haine der Palmen und die Obstgärten, welche die Häuser umgaben, geschützt war. Da dies am wenigsten an der Nord- und Westseite der Fall war, waren diese den feindlichen Angriffen am meisten ausgesetzt. Einen Ersatz bildeten die Burgen (*uṭum*, Plur. *āṭām* oder *uḏjum*, Plur. *āḏjām*), die in grösserer Anzahl gebaut wurden und in die man sich in unsicheren Zeiten zurückziehen konnte.

Über die Entstehung und älteste Geschichte Madīnas gab es in späteren Zeiten keine sicheren Überlieferungen, und die Geschichtsschreiber suchen auf eigene Hand sich die Sache zurechtzulegen, wobei, wie auch sonst, die Djurhum (siehe dazu Krauss, in der *ZDMG*, LXX, 352) und die ganz ungeschichtlichen ʿAmalekiter herhalten müssen (vgl. auch Ḥassān b. Thābit, ed. Hirschfeld, Nr. 9, Vers 6). Erst mit der Einwanderung der Juden in Madīna betritt man einen sicherern Boden, aber von der genaueren Zeit dieser Ansiedelungen wissen die Historiker wieder so wenig, dass sie sie bald mit Moses, bald mit der Deportation der Juden unter Nebukadnezar, bald mit der Eroberung Syriens durch die Griechen oder mit der Palästinas durch die Römer in Verbindung bringen. Nach verschiedenen Andeutungen im Talmud gab es in den ersten Jahrhunderten n. Chr. Juden in Arabien, wobei sicher wesentlich an Nordarabien zu denken ist (s. Hirschfeld, *Beitrage zur Erklärung des Ḳoran*, S. 49 f.), und dass sie zahlreich waren, beweisen die jüdischen Gemeinden in Taimāʾ, Ḥidjr (Jaussen und Savignac, *Mission*, S. 150, 242), Khaibar, Wādī ʾl-Ḳurā, Fadak und Maḳnā, woran sich die in Madīna anschloss. Überall in diesen Oasen übernahmen und entwickelten sie die Bodenkultur, und ihnen war es wohl zu verdanken, dass sich aus den getrennten Ansiedelungen eine Art Städte entwickelten, wofür, wie schon bemerkt, besonders der aramäische Name Madīna für Yathrib spricht. Nach der ausdrücklichen Angabe des Ḥassān b. Thābit (Nr. 9, Vers 8 bei Hirschfeld) bauten sie in dieser Stadt eine Anzahl Burgen. Dass sie aber nicht die ersten waren, die das taten, darf man wohl daraus schliessen, dass die ältesten Bewohner nicht reine Beduinen gewesen sind (nach Lammens, *Tāʾif*, S. 72, waren die Burgen Nachahmungen von yemenischen Mustern). Wie es scheint, spielte bei der Einwanderung der Judenstamm Ḳainuḳāʿ eine Hauptrolle, da später ein Hauptmarkt im westlichen Teile der Stadt nach ihm benannt wurde. Allmählich traten aber die beiden Stämme Ḳuraiẓa und Naḍīr an die Spitze der medinensischen Judenschaft. Die erstgenannten wohnten mit den Bahdal am Wādī Mahzūr, die Naḍīr am Wādī Buṭḥān (*Kitāb al-Aghānī*, XIX, 95, wo auch die jüdischen Stämme und die judaisierten arabischen Stämme aufgezählt werden). Während an dieser Stelle, wie auch sonst, die Ḳuraiẓa und die Naḍīr zu den reinen Juden gerechnet werden, waren sie nach einer merkwürdigen Angabe des Historikers Yaʿḳūbī (ed. Houtsma, II, 49, 52) nicht echte Juden, sondern judaisierte Unterabteilungen von dem arabischen Stamme Djudhām, was Nöldeke wiederholt als echte Erinnerung hervorgehoben hat. Nun ist es historisch sicher, dass es damals in Arabien viele jüdische Proselyten gab (vgl. Ibn Ḳutaiba, *Kitāb al-Maʿārif*, S. 299), aber trotzdem sprechen entscheidende Gründe dagegen, dass das starke jüdische Element in Madīna auf diese Weise entstanden sein sollte. So ist es von besonderer Bedeutung, dass die Ḳuraiẓa und Naḍīr häufig als *kāhināni*, d. i. die beiden Priester(stämme), die erwähnt werden, was beweist, dass die Juden ihre

Digitized by Birzeit University Library

Stammbäume kannten und auf die Abstammung Gewicht legten (vgl. z.B. Ibn Hišām, S. 660, 18: „du schmähst den reinen der beiden Priesterstämme"). Dasselbe geht daraus hervor, dass die von Muḥammad geheiratete Naḍīritin Ṣafīya als zum Geschlechte Aarons gehörig erwähnt wird (Ibn Sa'd, VIII, 86, 1). Entscheidend ist aber die Art und Weise, wie der Prophet in den medīnensischen Sūren zu den dortigen Juden spricht. Er apostrophiert sie als Söhne Israels und erinnert sie daran, dass Gott sie über alle Menschen erhoben habe, II, 44, 116; er fasst sie mit den alten Israeliten zusammen, als hätten sie die Rettung aus Ägypten miterlebt, II, 46 f.; Allāh gab Moses die Schrift, damit sie recht geleitet werden sollten, II, 50; sie übertreten die Gesetze, auf die er sie beim Bundesschluss verpflichtete, II, 77 ff. usw. Solche Worte setzen so deutlich wie möglich voraus, dass er sie als echte Nachkommen der alten Israeliten betrachtete. Neben den judaisierten Arabern muss es also einen festen Stock von eigentlichen Juden gegeben haben, wie es ja auch klar ist, dass die Proselyten ohne einen solchen nicht denkbar sind. Ausserdem hat Wellhausen treffend hervorgehoben, dass die arabischen Juden durch ihre Sprache, ihre Schriftgelehrsamkeit, ihre Lebensweise, ihre Neigung zu boshaftem Spott, zu heimlichen Künsten, Gift, Zauber und Fluch, ihre Angst vor dem Tode, einen fremdartigen Eindruck machen, der nicht durch Judaisierung lauter echter Araber erklärt werden kann. Andererseits darf aber nicht übersehen werden, dass die Juden in Arabien von ihren Umgebungen ziemlich stark beeinflusst waren und einen eigenartigen Charakter angenommen hatten. So trifft man bei ihnen die für die Araber bezeichnende Spaltung in Stämme und Geschlechter mit den darauf ruhenden Verpflichtungen. Die Namen dieser Stämme lassen sich nicht auf altjüdische Namen zurückführen, sondern haben ein durchweg arabisches Gepräge, was auch von den Personennamen gilt, wo echt jüdische Namen wie Samaw'al oder Sāra selten sind. Besonders deutlich zeigt sich die Arabisierung der Juden in den Gedichten, die Juden zugeschrieben werden, und die meistens ebenso gut von Beduinen hätten gedichtet sein können (s. Nöldeke, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*, S. 52 ff.).

Während die Juden sich als Herren anderer Ortschaften, wie Ḫaibar, al-Fadak usw., behaupteten, änderten sich die Verhältnisse in Madīna infolge einer neuen Einwanderung, welche die Araber mit dem Dammbruch von Ma'rib und den dadurch veranlassten Wanderungen der südarabischen Stämme in Verbindung bringen. Nach Madīna kamen auf diese Weise die beiden sogenannten Ḳailastämme, Aws und Ḫazraǧ [s. diese Art.]. Näheres über ihre Einwanderung ist nicht überliefert, aber aus einem interessanten Vers bei Ibn Ḫurdāḏbih (*BGA*, VI, 128) und Yāḳūt, IV, 460 geht hervor, dass sie jedenfalls eine Zeitlang den Juden unterworfen und tributpflichtig waren und dass dieser Teil von Nordarabien damals unter persischer Herrschaft stand, in guter Übereinstimmung mit der gewöhnlichen jüdischen Politik, es mit den Persern zu halten. Nachher gelang es aber den Ḳailasöhnen, sich zu befreien und die Juden unter ihre Herrschaft zu bringen. Den Anlass dazu gab nach der Überlieferung ein mächtiggewordener Judenkönig Fityawn, der das ius primae noctis ausübte, weshalb ein Ḫazraǧite Mālik b. al-'Aǧlān ihn ermordete, um seine bedrohte Schwester zu retten — ein verbreitetes Erzählungsmotiv (vgl. K. Schmidt, *Jus primae noctis*, 1882, und dazu *REJ*, 1883, S. 156 ff.), worauf wohl nicht viel zu geben ist. Über die Fortsetzung gibt es zwei verschiedene Traditionen, indem einige Mālik nach seiner Tat Hilfe bei einem ghassānidischen Fürsten Abū Ḏubaila (vgl. den Namen Ḏabula bei den Ghassāniden), andere bei einem südarabischen Tubba', As'ad Abīkārib (um 430; M. Hartmann, *Die arabische Frage*, S. 482, 497), finden lassen. Für diese zweite Deutung findet Wellhausen eine Stütze in einigen alten Versen, indem er annimmt, dass Tubba' hier eine unrichtige populäre Bezeichnung für einen späteren abessinischen Vizekönig ist. Jedoch steht in diesen Versen nichts von einem Angriff der Südaraber auf die Juden Madīnas allein, sondern auf die Bewohner der Stadt insgesamt, weshalb Wellhausen weiter annimmt, dass dieser Angriff die bisherige Übermacht der Juden so geschwächt haben kann, dass es den arabischen Bewohnern gelang, ihre Suprematie zu brechen; aber mehr als eine ansprechende Vermutung ist dies natürlich nicht. Jedenfalls darf der Name Abraha bei Ḳais b. al-Ḫaṭīm, Nr. 14, Vers 15 nicht als Stütze für weitere Kombinationen benutzt werden, denn damit ist sicher nicht der berühmte Abraha gemeint. Übrigens enthalten diese Erzählungen legendarische Anspielungen auf Muḥammads künftiges Auftreten in Madīna, die zum mindesten eine spätere muḥammedanische Umdichtung verraten.

Die neuen Herren in Yaṯrib übernahmen die von den Juden besessenen Burgen und bauten mehrere neue (Samhūdī, S. 37). Auch lernten sie die „nabatäische" Kunst von ihnen und wurden Palmenzüchter und Ackerbauer. Die Ḫazraǧiten mit dem Hauptgeschlechte al-Naǧǧār (oder Taim al-Lāt) übernahmen als der mächtigste Stamm die Führung und bezogen das Zentrum der Stadt, wo das jetzige Madīna liegt. Westlich und südlich von ihnen wohnten andere ḫazraǧitische Stämme, während das Gebiet der Ḥārith sich nach Osten vorschob. Die Awsiten, die ebenfalls mehrere Geschlechter umfassten, setzten sich südlich und östlich von dem Bruderstamme fest, die Nabīt im Nordosten, durch die Ḥārith von ihren Stammesbrüdern getrennt. Die beiden jüdischen Hauptstämme Naḍīr und Ḳuraiẓa bewahrten eine gewisse Selbständigkeit und hatten ihren Landbesitz unter den Awsiten, während die Ḳainuḳa' ihre Plätze im Südwesten behaupteten, sich aber wesentlich als Goldschmiede ernährten. Weitere Angaben über die Wohnplätze der Stämme und Geschlechter finden sich bei Samhūdī (Wüstenfeld, S. 29 f., 37 f.), lassen sich aber nur zum Teil lokalisieren. Übrigens gab es in Madīna neben den Juden und den eingewanderten Ḳailastämmen einige arabische Stämme, die zum Teil schon da waren, als jene einwanderten. Sie standen in naher Verbindung mit den Juden und waren zum Teil judaisiert.

Die auf diese Weise erreichte Ordnung der Verhältnisse gab der Stadt einige ruhige Zeiten, wurde aber allmählich gestört, da zwischen den beiden Ḳailastämmen eine wachsende Feindschaft eintrat, wie es bei den arabischen Bruderstämmen auch sonst nicht selten der Fall war. Zunächst waren es die einzelnen Geschlechter, die einander bekämpften, bis zuletzt das Feuer immer weiter um sich griff und die Existenz der ganzen Stadt aufs

Digitized by Birzeit University Library

Spiel setzte. Die Streitigkeiten begannen mit der Sumairfehde, so benannt nach einem Awsiten Sumair. Sie wurde durch einen Schiedsrichter geschlichtet; aber es dauerte nicht lange, ehe neue Reibungen zu erneuten Feindseligkeiten führten, unter denen die sogenannte Ḥātibfehde besonders hervorgehoben wird. In diese zweite Periode führen uns die Gedichte des Ḳais b. al-Khaṭīm aus dem awsitischen Geschlechte al-Nabīt. Die Kämpfe fielen durchgängig ungünstig für die Awsiten aus, und die Nabīt wurden schliesslich aus ihren Besitzungen vertrieben. In ihrer Not suchten die Awsiten Hilfe bei den beiden jüdischen Hauptstämmen. Diese lehnten vorläufig ab; als aber die Khazradjiten unklugerweise einige jüdische Geiseln getötet hatten, schlossen sie einen Bund mit den Awsiten und erklärten sich bereit, auf ihrer Seite zu kämpfen. Jetzt standen nicht mehr einzelne Geschlechter einander gegenüber, sondern die beiden rivalisierenden Hauptstämme in ihrer Gesamtheit, und auch die übrigen Bewohner Yathribs, ja selbst die Beduinen der Umgegend ergriffen Partei. Bu'āth kam es nach längeren Rüstungen zu dem entscheidenden Kampfe. Zunächst sah es aus, als sollten die Awsiten wieder besiegt werden. Dann wandte sich das Blatt, und die Khazradjiten erlitten eine grosse Niederlage. Interessant ist es, dass ʿAbd Allāh b. Ubaiy aus dem Khazradj bei dieser Gelegenheit auf dieselbe unentschlossene Weise wie später in seiner Opposition gegen Muḥammad auftrat; er zog zwar mit, hielt sich aber im Kampfe selbst zurück. Am Tage von al-Sarāra flüchtete er geradezu. Durch die Schlacht bei Bu'āth wurde das Gleichgewicht zwischen den Hauptstämmen zwar hergestellt, aber die fortwährenden Kämpfe hatten die Kraft der Stadt ausgesogen, und die stets glimmende Erbitterung machte das Leben der Bewohner immer unerträglicher. Da trat eine folgenschwere Wendung der Verhältnisse ein, indem die Bewohner Madīnas, die die kräftige Hand eines Führers nötig hatten, und Muḥammad, dem es nur in geringem Umfang gelungen war, die Mekkaner für seine religiösen Ideen zu gewinnen, einander fanden.

Die Kailastämme waren bei ihrer Einwanderung in Yathrib Heiden, wie die grosse Mehrzahl der Araber. Als Hauptgottheit verehrten sie die Manāt, nach der die Awsallāh ihren ursprünglichen Namen hatte, daneben u. a. auch al-Lāt (vgl. den oben erwähnten Namen Taim al-Lāt). Durch das Zusammenleben mit den Juden wurden sie indessen von deren religiösen und moralischen Ideen beeinflusst, aber leider wissen wir wenig von ihrem geistigen Standpunkt vor der Ankunft des Propheten. Der Dichter Ḳais beschäftigt sich nach Beduinenart hauptsächlich mit den Streitigkeiten zwischen den Stämmen und Geschlechtern und streift nur selten religiöse Verhältnisse. Von den Lokalgöttern spricht er nirgends, dagegen von Allāh (Nr. 6, Vers 22), den er als Schöpfer erwähnt (5, 6; vgl. Goldziher, *ZDMG*, LVII, 398), was schon genügt, um einen jüdischen oder christlichen Einfluss zu beweisen. Von ihm heisst es Nr. 11, Vers 8: „Allāh will nur das, was er will". Der Vers 13, 12: „Lob sei Allāh, dem Herrn, dem Herrn des Gebäudes", bezieht sich auf die Kaʿba in Mekka, den mit Teppichen bekleideten *masdjid* 5, 14. Von den drei Tagen in Minā ist 4, 4 die Rede, woraus hervorgeht, dass sie damals, wie später bei islāmischen Dichtern, den jungen Männern Gelegenheit zu Liebesverhältnissen mit Mädchen aus andern Stämmen gaben. Dass er ein Leben nach dem Tode abweist (6, 22), stellt ihn ganz auf den Standpunkt der heidnischen Mekkaner. Neben solchen Vertretern einer Mischreligion gab es andere, deren Begriffe durch die Berührung mit den Juden oder Christen stärker entwickelt waren, sodass man sie zu den Ḥanifen [s. d.] rechnen könnte, da sie die Volksgötter bestimmt verwarfen und eine asketische Färbung angenommen hatten. So bekannten sich Abu 'l-Haiṯham und Asʿad b. Zurāra zum Monotheismus, ehe sie Muḥammad kennen lernten (Ibn Saʿd, III/II, 22, 139). Ein Khazradjite Abū Ḳais Sirma b. Abī Anas trug Busskleider und legte Gewicht auf levitische Reinheit; er wollte eigentlich Christ werden, gab es aber auf und ging als alter Mann zum Islām über (Ibn Hishām, S. 347 f.). Ein Mann aus den Awsiten, Abū ʿĀmir ʿAbd ʿAmr b. Ṣaif wurde wegen seiner asketischen Lebensweise „der Mönch" genannt; er stellte sich später in ein feindliches Verhältnis zum Propheten, verliess Madīna und beteiligte sich an den Kämpfen der Mekkaner gegen ihn; auch soll er hinter denen gesteckt haben, die zur Zeit des Tabūkzuges eine rivalisierende Moschee bauten (Ibn Hishām, S. 411; Ibn Saʿd, III/II, 90, 7; Wākidī-Wellhausen, S. 310). Für eine solche Beeinflussung durch Christen in Madīna könnte man einen Vers des Ḥassān b. Thābit (ed. Hirschfeld, S. 133,11) anführen, aber dies bezieht sich wohl auf eine spätere Zeit, und Gelegenheit, mit ihnen zu verkehren, gab es an vielen Stellen in Arabien. Eine Folge des Zusammenlebens mit den Juden in Madīna war es ohne Zweifel, dass die Schreibkunst dort ziemlich verbreitet war (vgl. Ibn Ḳutaiba, *Kitāb al-Maʿārif*, S. 132 f., 166; Balādhurī, S. 473 f.; Ibn Saʿd, III/II, *passim*).

Die geistige Einwirkung der Juden auf die arabischen Bewohner Madīnas wurde nun ein wesentlicher Faktor bei den Beziehungen zwischen ihnen und Muḥammad, denn dadurch waren sie empfänglich gemacht worden für seine religiösen Ideen, mit denen sie durch Besuche in Mekka und auf andere Weise bekannt wurden. Wie schliesslich ein Bund zwischen ihm und einigen Vertretern der Madīnenser geschlossen wurde, worin diese sich verpflichteten, ihn in ihre Gemeinschaft aufzunehmen und ihn wie einen der ihrigen zu verteidigen, und wie er und seine ihm treu gebliebenen Anhänger darauf nach Madīna übersiedelten, ist im Art. MUḤAMMAD dargestellt. Nach einem kurzen Aufenthalt in der südlichen Vorstadt Kubāʾ hielt er seinen Einzug in die Stadt und stieg bei einem Khazradjiten, Abū Aiyūb Khālid b. Zaid, ab, bei dem er blieb, bis eine Wohnung für ihn eingerichtet war. Die Wahl des Ortes soll er den eingegebenen seines Kameles überlassen haben, ein — wenn es wahr ist — nicht nur religiöses, sondern auch diplomatisch kluges Verfahren. Sicher ist es jedenfalls, dass kaum etwas seine merkwürdige, auf seinem unerschütterlichen Bewusstsein von seiner prophetischen Berufung ruhende Gabe, die Menschen nach seinem Willen zu lenken, so klar zeigt, wie die Tatsache, dass es ihm in kurzer Zeit gelang, die hoffnungslos zersplitterten Verhältnisse in Madīna bis zu einem gewissen Grade zu ordnen und aus den heterogenen Bestandteilen der Stadt, den älteren arabischen Bewohnern Yathribs, den später eingewanderten, jetzt herrschenden Kailastämmen, den Muhādjirūn aus Mekka und den Juden oder judaisierten Arabern, eine Art Einheit zu bilden. Einen Einblick in die

Digitized by Birzeit University Library

ersten Schritte zu diesem Ziele gewinnen wir durch die bei Ibn Hišām, S. 341 ff. aufbewahrte Gemeindeordnung („Buch der Sühnengelder", vgl. Tabarī, Glossar s.v. *ʿql*), die Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 67 ff. und darnach Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 395 ff. und Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 78 ff. behandelt haben. Sie ist am interessantesten durch das, was darin unerwähnt bleibt, und es mangelt ihr in hohem Grade an scharfen und konsequenten Grundgedanken, weil Muḥammad sich vorläufig mit dem Erreichbaren begnügte und allem aus dem Wege ging, was Streit hervorrufen konnte. Er nennt sich darin den Botes Allāhs, aber von seiner göttlichen Inspiration ist mit keinem Worte die Rede. Sein Ziel ist, aus den Bewohnern Madīnas eine einheitliche *umma* zu bilden, und diese wird religiös als die Gemeinschaft der Gläubigen aus Mekka und Yaṯrib bestimmt. Aber die Nichtgläubigen werden nicht ausgeschlossen, denn die *umma* fällt vielmehr mit der Stadt Madīna zusammen, die auch Juden und Heiden umfasste, von denen nicht verlangt wird, dass sie den Islām annehmen sollten. Die Stämme behalten ihre Selbständigkeit in Bezug auf Blutrache und Lösung der Gefangenen, aber der übrigen Welt gegenüber ist die Schutzgewähr gleichmässig verpflichtend für alle ohne Ausnahme, und niemand darf auf eigene Hand mit den Feinden der Gemeinde (in erster Linie den Kuraišiten) Frieden schliessen. Alle wichtigen Sachen, aus denen Unheil für die Gemeinde entstehen könnten, sollen vor Allāh und Muḥammad gebracht werden. Das Tal von Yaṯrib soll *ḥaram* (oder *ḥarām*) sein für alle, für die diese Gemeindeordnung massgebend war. Und so schwankt diese Gemeindeordnung stark opportunistisch fortwährend zwischen religiösen und rein politischen Bestimmungen. Grosse Bedeutung gewann sie nicht, und bald verschwand sie, da sie von den sich rasch entwickelnden Begebenheiten überholt wurde, gewiss nicht gegen den Wunsch Muḥammads, dessen Pläne weit über das darin Gesagte hinausgingen. Was ihr hauptsächlich die Bedeutung raubte, war der bald eintretende Bruch zwischen dem Propheten und den Juden, den diese selbst durch ihre spöttische Kritik der Offenbarungen Muḥammads, namentlich der schwachen Punkte, die seine Reproduktion der alttestamentlichen Erzählungen darboten, hervorriefen. Für seine Autorität bedeutete das eine ernste Gefahr, und ausserdem suchten die Juden, die von ihm in Madīna geschaffene Grundlage zu zerstören, indem sie darauf hin arbeiteten, die alte Feindschaft zwischen den beiden Kailastämmen wieder zu entfachen (Ibn Hišām, S. 385 ff.; vgl. Sūra, III, 114 ff.). Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, die natürlich seinen Gegnern in der Stadt sehr willkommen waren, war Muḥammad eifrig bestrebt, seine Anhänger um ein gemeinsames Ziel, den Kampf mit den Mekkanern, zu sammeln, wodurch er zugleich den ihm dort erwiesenen Widerstand rächen konnte. Es fiel ihm anfangs schwer, die Emigranten und noch mehr die Anṣār dafür zu begeistern, aber schliesslich, als ein glücklicher Zufall ihm zu Hilfe kam, gelang es ihm, einen Kampf mit den Mekkanern zustande zu bringen, der zu dem folgenschweren Sieg bei Badr führte. Über die dadurch veranlassten weiteren Kämpfe, die Schlacht bei Uḥud und den Grabenkrieg, s. d. Art. MUḤAMMAD. Der letztgenannte Krieg hatte seinen Namen von dem Graben (*ḫandaḳ*), den Muḥammad auf den Rat eines Persers [s. aber SALMĀN] um die ungeschützten Teile der Stadt graben liess und der trotz seiner bescheidenen Grösse (er soll eine Klafter breit gewesen sein) den Feinden gewaltig imponierte. Spuren davon sah noch Ibn Ḏubair im XII. Jahrh. einen Pfeilschuss westlich von der Stadt. Über seinen weiteren Lauf s. Wensinck, *Mohammed en de Joden*, S. 26, 31. Die wesentlichste Hilfe in diesen Kämpfen leisteten ihm die Mekkaner selbst durch ihren Mangel an kriegerischer Tüchtigkeit und Energie, und so trugen diese Kämpfe schliesslich dazu bei, seine Stellung in Madīna zu konsolidieren, wozu ausserdem die fehlende Entschlossenheit der Munāfiḳūn [s. d.], die es nie verstanden, die für sie günstigen Gelegenheiten zu benutzen, nicht wenig beitrug. So war er nicht nur imstande, den Krieg mit seiner Vaterstadt weiterzuführen, sondern vermochte auch den Juden all den Verdruss, den sie ihm bereitet hatten, auf schonungslose Weise zu vergelten. Nach der Schlacht bei Badr wurden die Ḳainuḳāʿ aus der Stadt vertrieben, und nach dem für den Propheten ungünstigen Kampf bei Uḥud traf dasselbe Schicksal den einen Kāhinstamm, die Naḍīr. Am schlimmsten aber erging es den Ḳuraiẓa, die er trotz der Fürbitte der Awsiten niederhauen liess. Übrigens fällt bei diesen Begebenheiten kein günstiges Licht auf die jüdischen Stämme selbst, da sie nicht daran dachten, einander zu helfen, sondern sich gegenseitig feige im Stich liessen. Nur die Ḳuraiẓa zeigten bei dem Blutbad eine Seelengrösse, die einigermassen mit ihrem Auftreten versöhnt. Auf diese Weise gelang es Muḥammad, sich von der seitens der Juden drohenden Gefahr zu befreien; denn diejenigen Juden, die in Madīna übriglieben, waren ohne Bedeutung und bereiteten ihm keine ernsten Schwierigkeiten.

Mit dem Vertrag von Ḥudaibiya im Jahre 6 d. H. [s. d. Art. MUḤAMMAD] war der Kampf mit den Kuraišiten wesentlich entschieden; denn dort gelang es seinem diplomatischen Genie, sie dahin zu bringen, Madīna als eine mit Mekka gleichberechtigte Grösse anzuerkennen. Den offiziellen Abschluss brachte die unblutige Einnahme seiner Vaterstadt im Jahre 8. So gross dieser Triumph für den Propheten war, so rief sie eine neue Spannung hervor, die für den Islām nach dem Tode Muḥammads verhängnisvoll werden sollte. Schon vor der entscheidenden Wendung in dem Kampf mit den Mekkanern, bei dem Zug gegen die Banū Muṣṭaliḳ, machte die Missstimmung zwischen den Emigranten und einem Teil der Bewohner Madīnas sich auf drohende Weise geltend, und ʿAbd Allāh b. Ubaiy führte damals grossspr echerische Reden und drohte, die lästigen Eindringlinge zu verjagen (vgl. Sūra LXIII, 8), Worte, die er natürlich ableugnete, als der Prophet ihn später zur Rede stellte. Als aber Muḥammad seinen Einzug in seine Vaterstadt gehalten hatte, wurden auch seine treuen Anhänger in Madīna ängstlich, da sie fürchteten, er würde jetzt ihre Stadt verlassen und in seine Heimat zurückkehren. Er beruhigte sie indessen und versprach, bei ihnen leben und sterben zu wollen (Ibn Hišām, S. 824). Als er aber begann, die Mekkaner mit grosser Milde zu behandeln, und nach der Schlacht bei Ḥunain bestrebt war, sie durch reiche Gaben für seine Religion zu gewinnen, fühlten die Anṣār sich mit Grund zurückgesetzt und fürchteten aufs neue, dass es seine Absicht war, sie zu verlassen. Er hielt ihnen aber eine Rede, worin er sie daran

Digitized by Birzeit University Library

erinnerte, wie er sie vereint habe, als sie in gegenseitiger Feindschaft lebten, und ihnen seine Dankbarkeit bezeugte für alles, was sie für ihn getan; und als er sie schliesslich aufforderte, zu frieden zu sein, wenn andere mit den erbeuteten Herden, sie aber mit dem Boten Allāhs zurückkehrten, brachen sie in Tränen aus und zogen sich beruhigt zurück (Ibn Hishām, S. 885 f.). Mag auch in solchen Erzählungen der spätere Antagonismus zwischen den Anṣār und der Kuraishiten widerhallen, so geben sie doch gewiss ein nicht unrichtiges Bild von Stimmungen, die damals zum Ausbruch kamen. Um so merkwürdiger ist es, dass verschiedenen Anzeichen nach eine Opposition gegen Muhammad sich zur Zeit des Tabūk-Zuges in Madīna geltend gemacht haben muss. Seine Reden gegen die Munāfikūn in der IX. Sūra klingen ungewöhnlich erregt und erinnern an die Strafpredigten aus der mekkanischen Zeit. Dāzu kommt der auffällige, leider etwas undurchsichtige Bericht von der sogenannten Masdjid al-Dirār (s. darüber auch Lammens), die einige Männer südlich vor der Stadt im Gebiete der ʿAmr b. ʿAwf gebaut hatten und die er genehmigte, bis er erkannte, dass ihr Zweck war, Spaltungen unter den Gläubigen zum Besten seiner früheren Gegner hervorzurufen (Sūra IX, 108 ff.), weshalb er sie abbrechen liess. Nach einer Erzählung soll der oben erwähnte Hanīf Abū ʿĀmir dahinter gesteckt haben (Ibn Hishām, S. 906 f.; Wākidī-Wellhausen, S. 410 f.; Ṭabarī, I, 1704 f.; Ibn Saʿd, III/II, 36 $_{9}$, 96 $_{13}$). Jedenfalls gelang es Muhammad, wieder Ruhe zu schaffen, wozu wohl auch beitrug, dass der Führer der Munāfikūn kurz danach starb.

Seinem Versprechen treu, blieb der Prophet in Madīna bis zu seinem Tode am 8. Juni 632. Nach einer glaubwürdigen Überlieferung (Ṭabarī, I, 1817; Ibn Saʿd, II/II, 57 $_{2}$, 58 $_{22}$, 59 $_{1}$, 71 $_{4}$) blieb sein Leichnam einen vollen Tag unbeerdigt, sodass er stark in Verwesung übergegangen war, als er endlich unter der Hütte ʿĀʾishas begraben wurde — offenbar eine Folge der wilden Verwirrung, die sein Tod in der Stadt hervorrief. Sofort ging die durch seine starke Hand geschaffene Einheit in die Brüche, indem die Anṣār sich versammelten und den Khazradjiten Saʿd b. ʿUbāda zum Häuptling wählten, während einige zugleich vorschlugen, dass die Herrschaft zwischen den Anṣār und den Emigranten geteilt werden sollte. Durch das rasche und energische Auftreten namentlich ʿUmars, gelang es aber, diese für den Islām verhängnisvollen Pläne zu vereiteln und die Wahl Abū Bakrs zum Khalifen durchzusetzen. Er und seine beiden Nachfolger blieben in Madīna wohnen, das auf diese Weise die Hauptstadt des schnell gewaltig wachsenden Reiches wurde. Abū Bakr und ʿUmar wurden wie der Prophet unter der Hütte ʿĀʾishas begraben, während ʿUthmāns Leichnam in dunkler Nacht unter Verfluchungen und Steinwürfen auf einem Türflügel nach dem Begräbnisplatze der Juden gebracht wurde. An eine weitere Befestigung der Hauptstadt dachte in dieser Zeit niemand, selbst nicht während der *ridda* nach Muhammads Tode, und noch weniger nachher, da die heiligen Kriege ausschliesslich in den benachbarten Kulturländern geführt wurden. Die Burgen liess ʿUthmān abtragen, doch sah man noch im X. Jahrhundert Überreste davon (Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh*, in *BGA*, VIII, 206).

Die Regierung ʿAlīs brachte eine für Madīna durchgreifende Veränderung. Als der grosse Bürgerkrieg zwischen ihm und seinen Rivalen ausbrach und die entscheidenden Kämpfe in den Provinzen geführt wurden, erkannte der Khalife, dass das weit ausgedehnte Reich unmöglich von dem weltentlegenen Winkel aus, worin Madīna lag, regiert werden konnte. Während die früheren Khalifen in der Hauptstadt blieben und von da die Eroberungsheere ausschickten, stellte ʿAlī sich selbst an die Spitze der Truppen und verliess im Oktober 656 Madīna, um es nicht wiederzusehen. Er machte Kūfa zur Residenzstadt, an deren Stelle später nach Muʿāwiyas Sieg Damaskus trat. Madīna sank jetzt, wie ihre alte Rivalin Mekka, zu der Stellung einer von den Weltereignissen unberührten Provinzstadt hinab. Was die Altfrommen bei dieser Wendung empfanden, spiegelt sich in einer charakteristischen Überlieferung (Dīnawarī, S. 152 f.) wider, wonach einige vornehme Anṣār ʿAlī zu bewegen suchten, seinen Plan, Madīna zu verlassen, aufzugeben: „Was du von Gebeten in der Moschee des Propheten und dem Lauf zwischen seinem Grabe und seiner Rednerbühne aufgibst, hat mehr Wert als das, was du im ʿIrāḳ zu finden hoffst; bedenke, wie ʿUmar seine Heerführer in den Krieg schickte; es finden sich ja jetzt eben so gute Leute unter uns wie damals!" Der Khalife antwortete aber: „Die Staatsreichtümer und die Heere sind im ʿIrāḳ, und es drohen Angriffe von seiten der Syrer, in deren Nähe ich zu sein wünsche".

Gänzlich bedeutungslos konnte Madīna mit seinen ehrwürdigen Erinnerungen und dem Grabe des Propheten natürlich nicht werden, vielmehr wuchs seine Heiligkeit im Bewusstsein der Muslime, je mehr die Gestalt Muhammads in ihren Vorstellungen wuchs; aber das Leben darin entfernte sich immer mehr von der Wirklichkeit, in welcher die aktuelle Geschichte spielte. Hierher zogen sich alle zurück, die sich von den Unruhen der politischen Ereignisse fern hielten, wie ʿAlīs Sohn Ḥasan, nachdem er alle seine Forderungen aufgegeben hatte (Ṭabarī, II, 9; Dīnawarī, S. 232). Auch Ḥusain begab sich dahin von Kūfa, verliess es aber wieder, um seinen waghalsigen Versuch zu machen, sich sein Recht zu erkämpfen, wobei es bezeichnend ist, dass keiner von den medinensischen Anṣār mit ihm auszog (Wellhausen, *Die Oppositionsparteien*, S. 69). Als er gefallen war, wurden seine Frauen und sein Sohn nach Madīna gebracht, wonach sie sich ruhig verhielten und an den Kämpfen nicht teilnahmen. Auch ʿAlīs Sohn Muḥammad b. al-Ḥanafīya hielt sich in Madīna auf (Dīnawarī, S. 308). Es waren jedoch nicht nur die Verwandten und eifrigen Anhänger des Propheten, die es vorzogen, in seiner Stadt zu bleiben, auch mehrere seiner einstigen Gegner, der Umaiyaden, fühlten sich von dem ruhigen und bequemen Leben dort angezogen und wollten nicht nach Damaskus ziehen (Lammens, *Études sur le califat de Moawiya*, S. 35). Auf diese Weise wurde Madīna allmählich die Heimstätte einer neuen Bevölkerung von Leuten, welche die grossen Reichtümer, die ihnen die Eroberungskriege brachten, ungestört geniessen wollten. Das Leben dort nahm nach und nach einen üppigen Charakter an, bis schliesslich die heilige Stadt geradezu berüchtigt wurde (*Kitāb al-Aghānī*, XXI, 197, $_{13}$), so dass bei einem Aufruhr im Jahre 127 (745) der letzte Umaiyaden-Khalife Marwān II. einen Teilnehmer daran fragen konnte, wie es zugehe, dass

Digitized by Birzeit University Library

Madīnas Weine und Sängerinnen ihn nicht davon zurückgehalten hätten (Ṭabarī, II, 1910). Man wird durch solche Züge an die Charakteristik Doughtys (*Travels in Arabia*, 3. Ausg., S. 151) von den Bewohnern Madīnas („carding, playing, tippling in Arak, brutish hemp smoking, ribald living") erinnert. Äusserlich betrachtet war das die Glanzperiode Madīnas, von deren Herrlichkeit die Dichter sangen. Blühende, wohlbewässerte Gärten und Wiesen umgaben die Stadt, und es gab eine Reihe prachtvoller, von reichen Kuraishiten erbauter Schlösser, besonders im Wādi 'l-'Aḳīḳ, wo immer noch Spuren davon vorhanden sind (s. Batanūnī, *Riḥla*, S. 261 f.; Lammens, *Moawija*, S. 228).

Ein anderer Teil der medīnensischen Bevölkerung fühlte sich ebenfalls, wenn auch aus andern Gründen, von dem dortigen ruhigen Leben angezogen. Sie strebten nicht nach weltlichen Genüssen, sondern gaben sich den in der Stadt lebenden Erinnerungen an die heilige Vergangenheit hin, indem sie die vom Propheten herrührenden rechtlichen und rituellen Bestimmungen sammelten und studierten, soweit sie auf der *sunna* von Madīna und dem dortigen *iǧmāʿ* beruhten. Der hervorragendste Vertreter dieser Richtung war Mālik b. Anas (gest. 179 = 795), der Verfasser des *Muwaṭṭaʾ*, der als der Begründer der mālikitischen Schule viele Schüler um sich versammelte (Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 213 ff.). Einer von diesen, Ibn Zabāla, verfasste die erste, nicht erhaltene Geschichte der Stadt Madīna (199 = 814).

Madīna stand nun unter Statthaltern, welche die Ḫalifen ernannten und die von Ṭabarī und Ibn al-Aṯīr angeführt werden. Gänzlich unberührt von den kriegerischen Unruhen der ersten Jahrhunderte nach Muḥammad blieb seine Stadt jedoch nicht. Unter Yazīd war die Stimmung in Madīna, selbst unter den Umaiyaden, mehr oder weniger feindlich gegen den Ḫalifen, und viele hielten es mit seinem Nebenbuhler, 'Abd Allāh b. Zubair in Mekka. Die Expedition des Statthalters 'Amr b. Saʿīd, die Yazīd befahl, missglückte. Im Jahre 63 (682/3) kam es zu einem offenen Aufstande der Madinenser, die 'Abd Allāh b. Ḥanzala zu ihrem Führer wählten und zum Schutze der Stadt gegen Norden einen Wall mit einem Graben anlegten. Der Ḫalife sandte ein Heer unter Führung von Muslim b. 'Ukba, der auf der Ḥarra nordöstlich von der Stadt sein Lager aufschlug, wonach es zu der bekannten Ḥarraschlacht kam, die — nach der gewöhnlichen Darstellung durch den Verrat der Banū Ḥāritha — mit einer Niederlage der Madinenser endete. Dass die Bewohner den Misshandlungen der syrischen Truppen preisgegeben wurden, ist wohl eine gehässige Verleumdung (Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 98). Gegen Ende der Umaiyadenherrschaft, im Jahre 130 (747/8), besiegten die Ḫāriǧiten unter Abū Ḥamza die Madinenser bei Kubaid; er wurde aber von Marwāns Truppen überwunden und fiel (Ṭabarī, II, 200 ff.; *BGA*, VIII, 327). Als die 'Abbāsiden die Macht an sich gerissen hatten, machten zwei 'alidische Brüder, Muḥammad und Ibrāhīm, Söhne 'Abd Allāhs, einen Versuch, sich ihre Rechte zu erkämpfen. Muḥammad, der sich al-Mahdī nannte, trat 145 (762/3) in Madīna auf, wo er nicht wenige Anhänger fand, darunter Mālik b. Anas und Abū Ḥanīfa. Er suchte auf verschiedene Weise dem Vorbild des Propheten nachzuahmen, benutzte sein Schwert, liess den von ihm angelegten Graben (s. oben) um die Stadt wiederherstellen u. a.

Der Ḫalife sandte indessen seinen Verwandten 'Īsā b. Mūsā mit 4 000 Mann gegen ihn, und da dieser den Graben mit ein paar Türund da dieser den Graben mit ein paar Türund da dieser den Graben mit ein paar Türund

deren Unverletzlichkeit wurde freilich bald durch den unten erwähnten Brand erschüttert.

Unter der Herrschaft der Türken setzte Madīna ihr von der Welt wenig beachtetes Leben fort und wurde selten erwähnt, wozu besonders beitrug, dass die heilige Stadt von Nichtmuslimen nicht betreten werden durfte. Erst das XIX. Jahrh. brachte tiefergreifende Änderungen. Im Jahre 1804 eroberten die Wahhābiten die Stadt, plünderten die Schätze und hinderten die Wallfahrten zum Grabe Muḥammads. Ein Versuch, die Kuppel über dem Grabe niederzureissen, misslang, aber die grossen Schätze von Perlen, Edelsteinen u.a., die von frommen Besuchern der Moschee geschenkt waren, wurden geplündert. Erst 1813 gelang es Muḥammad ʿAlī's Sohn Tusūn, die Stadt zurückzuerobern, und beim Friedensschluss 1815 erkannte ʿAbd Allāh b. Saʿūd die türkische Oberherrschaft über die heiligen Städte im Ḥiǧāz an. Darauf nahm jedoch Muḥammad ʿAlī keine Rücksicht, sondern schickte einen andern Sohn, Ibrāhīm, der den Kampf gegen Ibn Saʿūd fortsetzte und 1818 Darʿiya eroberte und schleifte, worauf er nach Madīna zurückkehrte. Die heiligen Städte gehörten nun wieder den Türken, und der Grossherif von Mekka verbot sogar den Pilgern aus Ibn Saʿūd's Gebieten den Eintritt in Mekka. Diese Restitution der Türkenherrschaft brachte wenigstens eine belangreiche Neuerung, die Durchführung der Ḥiǧāz-Bahn von Damaskus bis Madīna im Jahre 1908. Sie diente zunächst den Pilgern, hatte aber auch militärische Bedeutung und litt deshalb schwer durch die vom Weltkrieg hervorgerufenen Unruhen. Durch das Eingreifen des Grossherifs Ḥusain b. ʿAlī b. ʿAbd al-Muʿīn wurden die Kämpfe und Intrigenspiele in Nordarabien noch verwickelter. Zunächst trat er als treuer Diener des türkischen Sultans auf, aber später empörte er sich und liess sich am 6. November 1916 zum König von Ḥiǧāz ausrufen, indem er sich mit den Engländern verbündete. Nach dem den Weltkrieg endenden Waffenstillstand verliessen die türkischen Truppen 1918 Madīna. Indessen trat dem Ḥusain ein überlegener Rival entgegen in ʿAbd al-ʿAzīz b. Saʿūd, der die Wahhābitenmacht wieder in die Höhe brachte. Der gewagte Schritt Husains, den Khalifentitel anzunehmen, fand keinen Anklang unter den arabischen Häuptlingen, und die Bevölkerung im Ḥiǧāz zwang ihn zur Abdikation. Diese Gelegenheit benutzte Ibn Saʿūd, der im Oktober 1924 in Mekka einrückte und Husains Sohn ʿAlī zwang, die Stadt zu verlassen. So sind jetzt die beiden heiligen Städte in den Händen der Wahhābiten, die übrigens jetzt den Besuch der Grabesmoschee und anderer Heiligengräber gestatten und nur einen eigentlichen Kultus derselben verbieten.

Trotz der Unnahbarkeit Madīnas für alle Nichtmuḥammedaner ermöglichen es die Berichte einiger Reisender aus neuerer Zeit, sich ein ziemlich deutliches Bild davon zu machen, was hier natürlich nur durch wenige Striche dargestellt werden kann. Den Höhenverhältnissen entsprechend zerfällt die Ebene, worauf Madīna liegt, in einen oberen südlichen und einen unteren nördlichen Teil, *al-ʿāliya* und *al-sāfila*, wie die Namen schon bei den alten Schriftstellern lauten. Den erstgenannten Teil rechnet man bis zu dem oben erwähnten, 5 km entfernten Dorf Kubāʾ, den andern bis zum Berge Uḥud. Die ältere Mauer umfasst die eigentliche Stadt, die oben erwähnte, später gebaute, die jetzt zum Teil in Trümmern liegt, die westliche, ziemlich grosse Vorstadt al-ʿAnbariya und den zwischen ihr und der Stadt liegenden 400 m breiten „Lagerplatz der Kamele", *barr al-munāḫa*. Hier zeigt die Überlieferung die Musallā [s. d.], was wohl Vertrauen verdient, da es ja nahe gelegen hätte, sie in die unten erwähnte Hauptmoschee zu verlegen. Der Südseite der Mauer entlang läuft die Strasse der Leichenzüge, *darb al-ǧanāza*, die zu dem alten allgemeinen Begräbnisplatze Baḳīʿ al-Gharḳad (so benannt nach der Pflanze *Nitraria retusa*) im Osten der Stadt führt. Unter den Tausenden, die hier bestattet liegen, finden sich der kleine Sohn des Propheten, Ibrāhīm, seine Frauen (ob auch seine Tochter Fāṭima, ist umstritten; s. unten), viele seiner Genossen, al-ʿAbbās, Muḥammad al-Bāḳir, Diaʿfar al-Ṣādik, der erwähnte Rechtslehrer Mālik b. Anas u. a. An der Nordwestecke der Stadt erhebt sich das mit der Stadtmauer zusammengebaute Kastell. Mehrere Tore durchbrechen die Mauern, darunter Bāb al-Shaʾmī im Norden, Bāb al-Ǧumʿa im Osten und Bāb al-ʿAnbariya im Westen. Von einer Süsswasserquelle im Dorfe Kubāʾ führt, wie oben bemerkt, eine zuerst von Marwān als Präfekt von Madīna angelegte Wasserleitung in die Stadt. Sie verfiel öfters und wurde u. a. von mehreren Osmanensultanen restauriert, zuletzt von ʿAbd al-Ḥamīd, nachdem die Wahhābiten sie zerstört hatten. Die nicht seltenen Verheerungen durch Überschwemmungen sind schon erwähnt. Im Jahre 734 waren die Madīnenser durch eine solche sogar 6 Monate lang verhindert, das Grab Ḥamzas zu besuchen. Die Strassen Madīnas sind reinlich, aber eng, und nur die Hauptstrassen gepflastert. Die Häuser sind gute Steingebäude, darunter eine Anzahl zweistöckige. Mehrere von ihnen sind von Gärten umgeben, aber hauptsächlich finden sich solche ausserhalb der nördlichen und südlichen Stadtmauer und vor allem gegen Süden, wo Gemüse- und Obstgärten mit Palmenhainen und Saatfeldern wechseln. Die Datteln, von denen es 70 Arten gibt, sind ein Hauptprodukt wie in den alten Zeiten. Sonst ist der Pilgerbesuch die wesentlichste Einnahmequelle der Einwohner, die ihre Wohnungen an die Fremden vermieten und sie durch die Heiligtümer führen und über die rituellen Pflichten belehren. Die *muṭawwifūn* spielen hier dieselbe Rolle wie die *muṭawwifūn* in Mekka. Als Einwohnerzahl gab Burton (II, 189) 16 000—18 000 an, wozu noch 400 Mann Garnison kamen. Wavell (S. 63) schätzte sie 1908 auf 30 000, die Truppen und Pilger ungerechnet, während Batanūnī 60 000 zählte, darunter viele fremde Gäste. Durch den Weltkrieg mit seinen Folgen haben diese Verhältnisse sich natürlich vielfach geändert. Früher wuchs die Zahl allmählich dadurch, dass Besuchende sich vielfach in der heiligen Stadt niederliessen. Nachkommen der der heiligen Stadt niederliessen. Nachkommen der alten Anṣār gibt es nur wenige in Madīna, nach Burkhardt waren es damals nur zehn Familien. In den Vorstädten gibt es mehrere Shiʿiten.

Ein altehrwürdiges Heiligtum wie die Kaʿba besitzt Madīna nicht. Dafür bekam es aber einen für die muḥammedanische Empfindung unschätzbaren Ersatz in der Moschee, die Muḥammads Grab umschliesst und die das Ziel ungezählter Pilger bildet. Einige Lehrer stellen sogar diese Heiligtum höher als das mekkanische, aber allgemein ist diese Ansicht nicht, und der Besuch dieser Moschee ist nicht obligatorisch wie die

Digitized by Birzeit University Library

Wallfahrt nach Mekka und kann zu jeder Zeit unternommen werden. Nach einstimmiger Überlieferung wurde der Prophet unter der Hütte ʿĀʾisha's beerdigt, wo auch die beiden ersten Khalifen ihre Ruhestätte fanden. Weiter stimmen alle die älteren Erzählungen darin überein, dass Muḥammad bald nach seiner Ankunft in Madina eine Moschee aufführen liess, die er später nach der Einnahme von Khaibar vergrösserte, und ferner darin, dass sich daneben die Wohnungen seiner Frauen befanden, sodass ʿĀʾisha's Hütte mit dem Grab nachher in die Moschee einbezogen werden konnte. Dass gegen den Bau einer Moschee zur Zeit des Propheten an und für sich nichts eingewendet werden kann, zeigt die Erwähnung der Rivalitätsmoschee, Sūra IX, 108 ff.; vgl. XXIV, 36. Aber Caetani, *Annali*, I, 432 ff. hat mit gewichtigen Gründen die Richtigkeit der Überlieferung bestritten und aus verschiedenen Angaben den Schluss gezogen, dass ursprünglich an der Stelle der späteren Moschee vielmehr nur das *dār* Muḥammads mit einem Hofraum und verschiedenen Wohnungen gelegen hat. Ist dies richtig, so bleibt es unbekannt, wer die Moschee hat aufführen lassen; aber wahrscheinlich ist es nicht lange nach Muḥammads Tode geschehen, denn die schnell wachsende Verehrung des Propheten wird bald den Drang hervorgerufen haben, seine Ruhestätte in den Kreis seiner Religion hineinzuziehen. Auf diese bald gebaute Moschee kann man dann das beziehen, was in der erwähnten Tradition von der Moschee Muḥammads erzählt wird: ein einfacher Bau aus Backsteinen mit Pfeilern aus Palmstämmen und mit einem Dach aus Zweigen. Nach derselben Überlieferung liess ʿUmar sie erweitern, und danach ʿUthmān, der sie durch einen Bau aus mit Gips verbundenen Steinen und einem Dach von Teakholz ersetzte. Als Marwān Präfekt von Madina war, liess er eine *maḳṣūra* aus farbigen Steinen einrichten; aber einen bedeutenden Fortschritt brachte erst die Regierung Walīds, der den damaligen Präfekten, den späteren Khalifen ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz, im Jahre 87 (706) beauftragte, das Gebäude mit grösserer Pracht auszustatten. ʿUmar benutzte dazu griechische und koptische Bauleute, und der oströmische Kaiser soll 1 000 *mithḳāl* Gold und eine Menge Mosaiksteine dazu beigesteuert haben. Bei dieser Gelegenheit wurden vier Minarete an den Ecken des Heiligtums angebracht und die Dächer mit Bleiplatten belegt. Die Moschee blieb dann unverändert bis zur Regierung al-Mahdī's. Nachdem dieser Khalife Madīna besucht hatte, wurde sie im Jahre 162 (778/9) umgebaut und erweitert, wodurch sie eine Länge von 300 und eine Breite von 200 Ellen bekam. Im folgenden Jahrh. war wiederum eine Restaurierung notwendig, die al-Mutawakkil im Jahre 247 (861/2) besorgen liess.

Von der auf diese Weise entstandenen Moschee gibt es eingehende Beschreibungen von Ibn ʿAbd Rabbihi (gest. 328 = 940), Muḳaddasī (375 = 985), Ibn Djubair, der in den Jahren 578—581 (1182/3—1186/7) den Orient bereiste, wozu noch Yāḳūt kommt. Von den vielen Einzelheiten dieser Beschreibungen können nur einige hervorgehoben werden. Wie es schon aus mehreren der obigen Darstellungen hervorgeht, hatte die Moschee die später immer festgehaltene Form eines offenen, mit Sand oder Kies bedachten Hofraumes, *ṣaḥn*, der an allen vier Seiten von Reihen von Säulen umgeben war. Im östlichen Teile der südlichen Säulenhalle war das Allerheiligste, das Grab Muḥammads mit den Gräbern Abū Bakrs und ʿUmars. Es wird von Yāḳūt, IV, 458 als ein hohes Gebäude beschrieben, das oben nur durch einen Zwischenraum von der Decke der Säulenhalle getrennt war. Über die gegenseitige Lage der drei Gräber gab es damals verschiedene Ansichten. Nördlich von ihnen befand sich nach einigen Überlieferungen das Grab Fāṭima's, während diese nach andern auf dem gemeinsamen Friedhof benachbart war. Der westlich von den Gräbern liegende Teil der Säulenhalle trug den Namen *al-Rawḍa*, der Garten, nach einem angeblichen Ausspruch des Propheten. Als Gesamtzahl aller Säulen wird 290 angegeben, die im südlichen Teil befindlichen waren gegipst mit vergoldeten Kapitälen, die übrigen aus Marmor. Die Wände waren mit Marmor, Gold und Mosaik bekleidet. Dem Südrande der *Rawḍa* entlang zog sich eine Barriere, mit der einige hochgeschätzte Reliquien verbunden waren: die Reste eines Baumstammes, an den Muḥammad sich zu lehnen pflegte, und vor allem sein *minbar* oder Rednerbühne. Nach der Erzählung hatte Muʿāwiya diesen entfernen wollen; als aber gleich darauf eine heftige Erschütterung eintrat, gab er es auf und erhöhte ihn vielmehr mit einem fünf Stufen höheren Oberbau. Später wollte al-Mahdī diesen Oberbau entfernen, aber man riet ihm ab, das zu tun, da die Nägel in den alten *minbar* eingedrungen waren (Yaʿḳūbī, ed. Houtsma, II, 283; Ṭabarī, III, 483; Muḳaddasī, ed. de Goeje, S. 82). Den erwähnten Beschreibungen nach hatte er 8 Stufen, und der Sitz war mit einer Ebenholzplatte versehen, die die Besucher berühren durften. Die Überreste des Baumstammes pflegte man zu küssen und mit den Händen zu streichen, eine interessante Nachahmung der altarabischen religiösen Sitten. Unter den verschiedenen Schätzen der Moschee befand sich die madīnensische Musterhandschrift des von ʿUthmān kanonisierten Ḳurʾāntextes. Die Moschee hatte 19 Tore, von denen nur vier, zwei im Osten und zwei im Westen, geöffnet waren. Von Minareten gab es drei, zwei an den Ecken der Nordseite und eins an der Südecke.

Während die Grabesmoschee bei dem oben erwähnten vulkanischen Ausbruch verschont blieb (654 = 1256), wurde sie noch in demselben Jahre das Opfer eines durch die Unvorsichtigkeit eines Aufsehers entstandenen Brandes, der einen Teil davon zerstörte. Eine an den Khalifen von Baghdād gerichtete Bitte um Hilfe zum Wiederaufbau blieb unbeantwortet, da die ʿAbbāsidenherrschaft damals vor dem zwei Jahre später erfolgenden Zusammenbruch stand. Nur das Dach wurde in dem Jahre nach dem Brande notdürftig wiederhergestellt; aber nicht einmal der Schutt über den Gräbern wurde weggeschafft, sondern blieb über zwei Jahrhunderte liegen. Zwar zeigten einige Mamlūkensultane etwas Interesse für das Heiligtum, darunter Baibars I., der nach Muǧīr al-Dīn (ed. Kairo 1283, S. 434) ein Geländer um das Grab des Propheten anbringen und die Decke vergolden liess, während andere Arbeiter und Materialien schickten, und besonders liess im Jahre 678 (1279) al-Manṣūr Kalāʾūn, um die Stelle des Grabes auszuzeichnen, eine mit Bleiplatten bedeckte Kuppel darüber errichten. Aber erst Ashraf Saif al-Dīn Ḳāʾit Bay (873—90 = 1468—95) nahm sich mit grösserer Energie der Moschee an und liess u. a. das Minaret an der Südostecke, al-Rāʾisiya, abbrechen und neu erbauen. Dann wurde die Mo-

Digitized by Birzeit University Library

schee abermals von einem schweren Unglück betroffen, indem bei einem furchtbaren Gewitter im Jahre 886 (1481) ein Blitz sie traf und teilweise zerstörte, wobei die Büchersammlung mit ihren wertvollen Kurʾānhandschriften zugrunde ging. Den Bericht darüber gibt Samhūdī, der dabei seine eigne Büchersammlung verlor. Der unermüdliche Sultan sandte indessen eine Menge Arbeiter mit Werkzeugen und Materialien, und 889 (1484) war das Gebäude wiederhergestellt, wobei u. a. die Kuppel über dem Grabe erweitert wurde; auch stiftete er das Messinggitter, das die *maḳṣūra* umgibt. Bei dieser Gelegenheit schenkte der Sultan ausserdem der Stadt eine Badeanstalt, einen Badeofen, eine Wasserleitung und eine Wassermühle, sowie eine Menge wertvoller Bücher als Ersatz für die verbrannten. Die Unglücksfälle waren jedoch nicht zu Ende, denn im Jahre 898 (1492) schlug der Blitz abermals ein und zerstörte die genannte Kāʾisīya an der Südostecke, sodass sie neu aufgeführt werden musste. Ihre jetzige Form bekam die Moschee durch eine Erweiterung gegen Norden, die ʿAbd al-Madjīd im Jahre 1270 (1853/4) vornehmen liess und die Burton noch vor ihrer Vollendung sah. Unter den vielen Inschriften, die die Wände bedecken, finden sich neben verschiedenen Sūren und Formeln auch das mystische Gedicht *al-Burda*.

Aus neuerer Zeit gibt es Beschreibungen von Burckhardt (leider unvollständig, da er während seines Aufenthaltes leidend war), von Burton (1853), eine kurze von Wavell (1908—9) und eine gute von al-Batanūnī (1910), sowie ausführliche von Rutter und von Lady Cobbold. Sie geben in den Grundzügen dasselbe Bild wie die älteren Darstellungen. Die Moschee liegt mitten in der eigentlichen Stadt etwas nach Osten. Die Länge von Norden nach Süden gibt al-Batanūnī mit 116,25 m an, die Breite an der Nordseite mit 86,35 m, an der Südseite mit 66 m. Der Hof, *al-ṣaḥn* oder *al-ḥaswa*, ist mit Sand oder Kies bedeckt und an allen vier Seiten von Säulenhallen umschlossen, von denen die grössere südliche die eigentliche *masdjid* enthält. Die Säulen in diesem Teil sind mit Marmor und vergoldeten Ornamenten bekleidet. Sämtliche Säulen in der Moschee, deren Zahl auf 327 angegeben wird, tragen oben Bogen, worauf kleine Kuppeln gleich durchgeschnittenen Orangen ruhen. Von den Säulen stehen 22 im östlichen Teil der südlichen Säulenhalle, der sogenannten *maḳṣūra*, dem eigentlichen Heiligtum mit dem Grabe des Propheten. „Der Garten", d. i. die Strecke zwischen dem Grabe und dem *minbar*, ist 22 m lang und 15 m breit. Die Abgrenzung der *maḳṣūra* gegen Süden, wo die Moschee um eine Säulenreihe erweitert worden ist, bildet ein Gitter aus Messing mit den oben genannten Reliquien und mit dem schönen *miḥrāb* des Propheten mit Angabe der Gebetsrichtung. Der jetzige *minbar* ist aus Marmor mit Vergoldung, ein Geschenk von Murād III. im Jahre 998 (1590). Die *maḳṣūra*, das Allerheiligste in der Moschee, ein Viereck von 16 m in der Richtung Süd-Nord und 15 m Breite, ist von einem grünen polierten Messinggitter eingeschlossen, durch welches eine Tür, Bāb al-Raḥma oder Bāb al-Wufūd, zu al-Rawḍa führt. Es umschliesst eine Räumlichkeit, die mit Anspielung auf ʿĀʾisha's Hütte *al-ḥudjra* genannt wird. Die Beschreibung davon ist unklar, da sie mit einer Decke von grüner Seide verhüllt ist und von den Besuchern nicht gesehen wird. Die Bekleidung, die an die Decke der Kaʿba erinnert, soll zuerst von der Mutter des Hārūn al-Rashīd gechenkt worden sein. Nūr al-Dīn Zangī soll 557 (1162) zum Schutze des Grabes einen neuen Raum um die ältere *ḥudjra* errichtet haben. In der *ḥudjra* befinden sich die Gräber des Propheten und der beiden ersten Khalifen, nach der gewöhnlichen Annahme in folgender Ordnung: am südlichsten das Grab Muḥammads mit dem Kopfende gegen Westen, daneben Abū Bakr mit dem Kopfe neben Muḥammads Füssen und am nördlichsten ʿUmar mit dem Kopf neben Abū Bakrs Schultern. Ein viertes, leeres Grab soll für Jesus nach seiner Parusie bestimmt sein. An die Nordseite der grossen *maḳṣūra* schliesst sich eine andere, kleinere an, die nach einer immer noch von manchen bestrittenen Annahme das Grab Fāṭima's enthalten soll. Zwei Türen an der Ost- und Westseite verbinden sie mit der grossen Maḳṣūra. In diesem heiligsten Teile der Moschee sind 106 Hängelampen angebracht, und ausserdem in der Rawḍa Kandelaber von Kristall. Im Hofe der Moschee, etwas gegen Osten, ist ein viereckiger Platz durch ein eisernes Gitter abgesperrt, der Fāṭima's Garten genannt wird. Von den 15 Palmen, die zur Zeit Ibn Djubairs dort wuchsen, sah Burton nur 12; al-Batanūnī spricht von einigen kleinen Palmen, die um eine hohe gepflanzt sind. Hinter der Einzäunung findet sich der sogenannte „Brunnen des Propheten". Die Moschee hat vier Minarete an den vier Ecken und nach Burton eine fünfte mittlere an der Westseite, die al-Batanūnī jedoch nicht erwähnt. Fünf Tore führen von aussen in das Heiligtum: von Westen Bāb al-Salām und Bāb al-Raḥma, von Norden Bāb al-Madjīdī und von Osten Bāb Djibrāʾīl (oder al-Bakīʿ) und Bāb al-Nasāʾ. Sie bleiben alle in der Nacht geschlossen. Nach den erwähnten Beschreibungen machte die Moschee von aussen gesehen keinen Eindruck, da die Häuser so dicht daran gebaut waren, dass der Anblick nirgends frei war. Selbst das reich ausgestattete Salāmtor zeigte sich nur als Abschluss einer von Westen kommenden Strasse. Aber dies scheint jetzt anders geworden zu sein, da nach Musil, *Die Zeitgeschichte von Arabien*, S. 34, alle Häuser in unmittelbarer Nähe der Moschee im Jahre 1916 niedergerissen worden sind.

Die nähere Umgebung der Stadt des Propheten ist natürlich sehr reich an Stellen, die durch die sich an seine Lebensgeschichte knüpfenden Traditionen ausgezeichnet sind. In erster Reihe steht hier der Berg Uḥud mit den Gräbern der dort gefallenen Glaubenszeugen. Mit ihm wetteifert das Dorf Kubāʾ, wo Muḥammad bei seiner Ankunft in seiner neuen Heimat abstieg und sich von Montag bis Donnerstag aufhielt (Ibn Hishām, S. 335). Das Dorf, das damals von den ʿAmr b. ʿAwf bewohnt war, liegt nach den arabischen Geographen 2 Meilen, nach Burckhardt $^3/_4$ Stunden, genauer gegen 5 km von Madīna entfernt. Die umgebenden, an allerlei Obst und Gemüsen überaus reichen Gärten haben nach Burckhardt einen Umfang von 4—5 Meilen. Burton beschreibt, wie sich das Dorf bei seinem Herannahen zeigte: „ein verwirrter Haufen von Hütten und Wohnhäusern, kleinen Walīs und Türmen, dazwischen Bäume, schmutzige Gässchen, Haufen von Schutt und belschmutzige Gässchen, Haufen von Schutt und bellende Hunde". Die Überlieferung kennt die Stelle, wo Muḥammads Kamel kniete (*al-mabrak*), und findet auch hier die Sūra IX, 109 erwähnte auf Frömmigkeit gebaute Moschee, sowie ihr Gegen-

Digitized by Birzeit University Library

spiel, die auf Muḥammads Befehl niedergerissene *masdjid al-ḍirār* (vgl. Wākidī-Wellhausen, S. 411; Ibn Sa'd, III/1, 32, 4; und oben). Die Moschee von Kubā' mit ihrem einfachen Minaret war zur Zeit Burckhardts verfallen, ist aber später durch einen steinernen Bau ersetzt worden.

Literatur: Samhūdī, *Wafā' al-wafā'*, im Auszuge übersetzt in Wüstenfelds *Geschichte der Stadt Medina* (*Abh. Ges. Wiss. Gött.*, Bd. IX, 1860); ders., *Khulāṣat al-wafā'*, Būlāḳ 1285; Balādhurī, ed. de Goeje, S. 5 ff.; *BGA*, ed. de Goeje, I, 18; II, 26; III, 80—2; Yāḳūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 458—68; Ibn Djubair, ed. W. Wright, 1852, S. 191 ff. (2. Ausg. von de Goeje, 1907); Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat al-nuzẓār*, ed. Defrémery und Sanguinetti, 1853—58. — Über die Grabesmoschee: Ibn 'Abd Rabbihi, *al-'Iḳd*, Kairo 1331, IV, 272 ff.; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 480—607; Burton, *A Pilgrimage to El Medinah and Meccah*, II, 1855, 1 ff.; Wavell, *A modern Pilgrim in Mecca*, 1912, S. 72 ff.; al-Batanūnī, *al-Riḥla al-Ḥidjāziyya*, Kairo, 2. Aufl. 1329, S. 236 ff. — Zu Ḳubā' vgl. *BGA*, I, 28; III, 83; Yāḳūt, *Mu'djam*, IV, 23 f.; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 54, 558—61; Burton, *A Pilgrimage*, II, 195—223. — Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 1 ff. (*Medina vor dem Islam, Die Gemeindeordnung Muhammeds*); Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, 1908, S. 9 ff.; Hirschfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs de Médine*, in *REJ*, VII, 167—93; X, 10—31; D. S. Margoliouth, *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, 1924, S. 57 ff. — Zu der neuesten Geschichte vgl. Musil, *Zur Zeitgeschichte von Arabien*, 1918; R. Hartmann, *Die Wahhābiten*, in *ZDMG*, N. F., III, 176 ff.; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London und New York 1928, 1930, II, 189 ff.; J. F. Keanen, *My Journey to Medinah*, London 1881; Lady Evelyn Cobbold, *Pilgrimage to Mecca*, London o.J., S. 31 ff.

MADJŪS (A.), die Zoroastrier. Das griechische Wort μάγος (das seinersseits ein Iränisches Wort wiedergibt, vgl. altpersisch *magush*, neupersisch *mugh*) ging auf dem Wege über das Aramäische ins Arabische über. Nach den arabischen Lexikographen ist Madjūs ein Kollektivbegriff wie *Yāhūd*; im Singular wird *madjūsī* gebraucht; die Religion der Madjūs heisst *al-madjūsiyya*. Die Lexikographen geben von der Wurzel *m-dj-s* die zweite (*madjdjasa*) und die fünfte Form (*tamadjdjasa*). In einem Gedicht, das im *LA* und im *TA* zitiert wird, findet sich die Wendung *nār madjūsa*; wenn wir nur sicher wüssten, dass dies Gedicht (wie im *LA* versichert wird) wirklich eine gemeinsame Arbeit von Imru 'l-Ḳais und al-Taw'am al-Yashkurī wäre, so würde damit das Wort bereits in der ältesten auf uns gekommenen arabischen Literatur belegt sein.

In den Wörterbüchern wird das Wort Madjūs von einem Eigennamen, Mindj Kūsh, abgeleitet, ein Name, der nach den Lexikographen die persische Entsprechung des Arabischen *ṣaghīr al-udhuain* („mit kleinen Ohren") ist. Dieser Mann mit Namen Mindj Kūsh ist nach ihnen nicht derselbe wie Zoroaster; vielmehr lebte er vor diesem und verkündete als erster die Religion der Magier. Diese Deutung ist ein Beispiel für die zahlreichen etymologischen und aetiologischen Ungeheuerlichkeiten der arabischen Altertumsforscher (vgl. *LA*, VIII, 98 f.; *TA*, IV, 245; Lane, *Lexicon*, s. v.). Nebenher sei bemerkt, dass in der arabischen Literatur das Wort Madjūs auch gebraucht wird, um die Völker des nördlichen Europas, nämlich die Skandinavier, zu bezeichnen [vgl. Dozy, *Recherches*, II, 250 ff., Appendix Nr. XXXIV, S. LXXVI; *Rerum normannicarum fontes arabici.... collegit et ed.* A. Seippel, I, Christiania 1896].

Im Ḳur'ān begegnet das Wort Madjūs einmal (XXII, 17); mit dieser Stelle sind die Verse II, 59 und V, 73 zu vergleichen. An diesen drei Stellen werden die *ahl al-kitāb* erwähnt, aber nur in dem Verse XXII, 17 findet sich auch der Name Madjūs. In demselben Verse werden jedoch auch die *mushrik* erwähnt, die natürlich keinesfalls in die Bezeichnung *ahl al-kitāb* eingeschlossen werden können. Nun werden, wie sich zeigen wird, die Anhänger des Zoroaster im islāmischen Gesetz behandelt, als wenn sie zu den *ahl al-kitāb* gehörten, doch kann sich diese Auffassung nicht auf den Ḳur'ān-Vers XXII, 17 gründen. Auch die Kommentatoren (al-Baiḍāwī, ed. Fleischer, S. 629; al-Zamakhsharī, *Kashshāf*, S. 901; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghaib*, IV, 554; al-Naisābūrī am Rande von al-Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Kairo, XVII, 74 usw.) bieten nichts, was darauf hinweisen könnte, dass die Madjūs theoretisch zu den *ahl al-kitāb* gehören. Die Worte bei al-Rāzī, der sagt, dass man unter den Madjūs diejenigen zu verstehen habe, die nicht einem wirklichen Propheten, sondern nur einem *mutanabbi'* folgen, könnten vermuten lassen, dass er die Madjūs als eine zwischen den wirklichen *ahl al-kitāb* und den *mushrik*, den Heiden, stehende Sekte betrachtet. Auch al-Naisābūrī sagt, dass der Prophet der Madjūs — die überdies Dualisten sind — kein wirklicher Prophet, sondern ein *mutanabbi'* sei: die *mushrik* anderseits kennen überhaupt keinen Propheten und auch keine heilige Schrift. In der arabischen historischen Literatur werden die persischen Zoroastrier gelegentlich *mushrik* genannt, z.B. bei al-Balādhurī, ed. de Goeje, S. 302, 303, 380, 387 (*mushrik*); S. 407 (*kuffār*). Schliesslich muss man noch beachten, dass der Ḳur'ān-Vers XXII, 17 erst später zu der Sūre hinzugefügt zu sein scheint (vgl. Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Qorāns*, I, 214: der Vers muss medînensisch sein).

Im Ḥadīth, das die Theorie des islāmischen Rechts darstellt, findet sich nicht sehr viel besonderes über die Madjūs (vgl. Wensinck, *Handbook of early Muhammadan Tradition*, s. v. Madjūs). Nach der eigentlichen Auffassung des Ḥadīth sind die Madjūs wie die *ahl al-kitāb* zu behandeln und infolgedessen verpflichtet, die *djizya* zu zahlen. Die sich kräftigende islāmische Staatsgewalt konnte praktisch keinen andern Weg einschlagen. Die Unterwerfung Irāns wäre unmöglich geworden, wenn die Araber die Zoroastrier als blosse Heiden betrachtet hätten, denen man nur die Wahl zwischen dem Islām oder dem Schwert hätte lassen können. Und schon vor dieser Zeit würde es ein schwerer politischer Fehler gewesen sein, wenn man die Zoroastrier in Baḥrain in dieser gewaltsamen Art behandelt hätte. Und so berichtet die Tradition neben der einen Version, die der Prophet die Zoroastrier in Baḥrain vor die Wahl zwischen der Bekehrung zum Islām und dem Tode stellte, die andere Version, dass 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf feststellte, dass der Prophet die *djizya* von diesen Madjūs angenommen habe. Diese Version wurde später als endgültige Tradition aner-

Digitized by Birzeit University Library

kannt, und die andere, nach der der Prophet sich geweigert hätte, die Madjūs anders als wie *muschrik*'s zu betrachten, wurde aufgegeben (vgl. Abū Dāwūd, *Kharādj*, B. 29 = Bd. II, 30). ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf soll seine Feststellung damals gemacht haben, als der Khalīfe ʿUmar Zweifel hegte, ob er die *djizya* von den Iräniern annehmen solle oder nicht (vgl. al-Balādhurī, ed. de Goeje, S. 267: Der Prophet hatte nach der Darstellung ʿAbd al-Raḥmān's gesagt: *sunnū bihim sunnat ahl al-kitāb*). In einer anderen Tradition wird erzählt, dass ʿUmar ein Jahr vor seinem Tode in Hinsicht auf die Madjūs an Djaʿd b. Maʿūya schrieb und ihn anwies, jeden Zauberer (*sāḥir*) hinzurichten, jeden Madjūsi von Frau und Kindern zu trennen und die Ausübung des *zamzama* (das Murmeln zoroastrischer Gebete, neupersisch *bādj* oder *bāz*) zu verbieten. Djaʿd fing an, diese strengen Befehle durchzuführen, und ʿUmar weigerte sich, die *djizya* von den Madjūs anzunehmen, bis ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf versicherte, dass der Prophet sie von den Madjūs in Baḥrain angenommen hätte (Abū Dāwūd, *a. a. O.*; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, 190, 194; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1304, II, 144 ff.). Al-Bukhārī (II, 145) führt überdies die folgende Antwort an, die einem persischen Abgesandten zuteil wurde: „Unser Prophet hat uns befohlen, euch zu bekämpfen, bis ihr Gott und ihm allein dient oder bis ihr die *djizya* bezahlt". So werden an dieser Stelle die Madjūs gleichfalls mit den *ahl al-kitāb* auf dieselbe Stufe gestellt. Die Umgrenzung der Stellung der Zoroastrier zum islāmischen Staat ist der wesentliche Punkt im Ḥadīth bezüglich dieser Sekte. Ferner findet sich bei al-Dārimī, *Farāʾid*, B. 42 eine Tradition, die den Erbanteil der Zoroastrier regelt (doch ist die Angabe durchaus nicht völlig klar). Weiteres nicht sehr wesentliches Traditionsmaterial über die Madjūs findet sich im *Lisān*, VIII, 99; Lane, *Lexicon*, s. v. *ḥifra*; und im Artikel QADARĪYA.

Die Überlieferung der Muslime über Zoroaster geht parallel mit ihrer Vorstellung von den Zoroastriern als einer Art von minderwertigen *ahl al-kitāb*. Al-Ṭabarī berichtet, dass Zarādusht b. Isfimān (Isfimān ist der awestische Spitāma, der Stammvater der Familie, der Zoroaster angehörte) den Titel eines Propheten beanspruchte, nachdem drei Jahre der Regierungszeit des Königs Bishtāsb (awestisch Wishtāspa) verflossen waren (I, 675 f.); derselbe Geschichtsschreiber berichtet auf die Autorität des Hishām b. Muḥammad al-Kalbī hin, dass Zarādusht, der bei den Madjūs als ihr Prophet gilt, nach Angabe der Gelehrten der *ahl al-kitāb* ein Einwohner Palästinas war, und zwar ein Diener bei einem der Schüler des Propheten Jeremia. Er beging gegenüber seinem Herrn einen Betrug und wurde daraufhin von diesem verflucht, so dass er aussätzig wurde. Zarādusht ging dann nach Ādharbāidjān und begann die Religion auszubreiten, die den Namen Madjūsīya erhielt; späterhin begab er sich nach Balkh, wo Bishtāsb regierte. Dieser König schloss sich der Religion des Zarādusht an und zwang seine Untertanen, ebenfalls diesen Glauben anzunehmen (I, 648; vgl. al-Thaʿālibī, *Histoire des rois des Perses*, ed. Zotenberg, S. 256).

Eine andere Überlieferung, die sich ebenfalls bei al-Ṭabarī findet, bringt Zarādusht in Verbindung mit einem jüdischen Propheten سمعى (die Vokalisation ist unsicher), der zu Bishtāsb geschickt wurde und an dessen Hof mit Zarādusht und mit dem weisen Djāmāsb (awestisch Djāmāspa, der Minister Wishtāspa's und Schwiegersohn Zoroasters) zusammentraf. Zarādusht soll die Lehren, die der Jude in hebräischer Sprache predigte, persisch aufgezeichnet haben. Bishtāsb und sein Vater Luhrāsb (awestisch Arwataspa) waren Sābier gewesen, ehe سمعى und Zarādusht ihre neue Religion verkündeten (Ṭabarī, I, 681, 683). Allen diesen Überlieferungen liegt der Wunsch zugrunde, den Zoroasterglauben in eine bestimmte Verbindung zur jüdischen Religion zu bringen: In der einen ist Zoroaster ein abtrünniger Jude, in der andern handelt er in Übereinstimmung mit einem jüdischen Propheten. Im Ḥadīth gibt es einen Ausspruch des Ibn ʿAbbās: „Als der Prophet der Perser gestorben war, schrieb Iblīs für sie die Lehre der Madjūs auf" (*inna ahl Fāris lammā māta nabiyuhum kataba lahum Iblīs al-Madjūsīya*: Abū Dāwūd, *Kharādj*, B. 29). Diese ganz vereinzelte Tradition liesse sich vielleicht in irgend einer Weise mit den Nachrichten über سمعى in Zusammenhang bringen.

Einzelne arabische Autoren hatten natürlich eine bessere Kenntnis über Zoroaster und seine Religion; vgl. z.B. al-Balādhurī, ed. De Goeje, S. 331, wo erzählt wird, dass nach den Überlieferungen der Madjūs Zarādusht aus Urmiya kam, und weiterhin vor allem al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal* (ed. Cureton, S. 182 f.); diese wissenschaftliche Abhandlung bietet jedoch nichts Neues hinsichtlich der Vorstellung von dem Zoroastertum, wie es unter den *fakīh*'s lebendig war. Es genügt der Hinweis, dass al-Shahrastānī, dessen Kenntnisse auf iranische Quellen zurückgehen, einen kurz zusammengedrängten, aber im Ganzen zuverlässigen Bericht über Zoroaster und die Madjūs liefert; er teilt sie in drei Hauptsekten ein: die Kayūmarthīya, die Zarwānīya und die Zarādushtīya, von denen nach seiner Ansicht die dritten die eigentlichen Anhänger Zoroasters sind. Die Madjūs sind, wie er richtig bemerkt, keine *ahl al-kitāb*, vielmehr besitzen sie wie die Dualisten nur etwas ähnliches wie eine inspirierte heilige Schrift (*shubhatu kitāb*: S. 179); vor dem Aufstieg der Madjūsiya bekannten sich die Perser zur Religion Ibrāhīms (S. 180).

Über die Behandlung der Zoroastrier während der islāmischen Eroberung mögen folgende Einzelheiten Erwähnung finden:

1. al-Yamān. Muḥammad hatte Boten in dieses Land gesandt, die neben anderen Dingen die *djizya* von denen einzusammeln hatten, die lieber Christen, Juden oder Madjūs bleiben wollten (al-Balādhurī, S. 69). Die Zoroastrier im Yaman (die sogenannten Abnāʾ) sollen Abkömmlinge der Perser aus dem Heere des Wahriz sein, der auf Befehl Khusraw's I. Saif b. Dhī Yazan in jenes Land zurückbrachte. Als Muḥammad ein Heer nach dem Yaman gegen den falschen Propheten al-Aswad sandte, empfahl er seinem Heerführer, den Versuch zu machen, diese Zoroastrier, die von al-Aswad in tyrannischer Weise misshandelt wurden, auf seine Seite zu ziehen. Einer dieser Madjūs, Fairūz b. al-Dailamī, hatte bereits den Islām angenommen; der hervorragendste Mann unter den Abnāʾ, Dādhawaih (Dādhūya), wurde ebenfalls Muslim, und seinem Rate folgten die übrigen Abnāʾ. Sie halfen mit aller Kraft, al-Aswad zu überwältigen. So sehen wir, dass im Yaman die Madjūs wie *ahl al-kitāb* behandelt werden, wor-

Digitized by Birzeit University Library

auf ihre freiwillige Bekehrung zum Islām erfolgt.

2. ʿUmān. Es gab eine Überlieferung, dass der Prophet Abū Zaid befohlen habe, die *ṣadaka* von den Muslimen des ʿUmān und die *djizya* von den Madjūs jenes Landes zu erheben (al-Balādhurī, S. 77).

3. Baḥrain. Im Jahre 8 (629/30) sandte Muḥammad den al-ʿAlāʾ b. ʿAbd Allāh al-Ḥaḍramī nach Baḥrain; die meisten Araber dieses Landes nahmen den Islām an, das gleiche tat Sābukht, der persische *marzbān* von Hadjar (der Hauptstadt), sowie einige andere Zoroastrier. Der grösste Teil der Madjūs dieses Landes blieb jedoch der angestammten Religion treu; sie hatten wie die Juden und Christen, die in Baḥrain nicht zum Islām übertraten, die *djizya* zu zahlen. Einige Araber warfen Muḥammad vor, dass er vorgebe, die *djizya* nur von den *ahl al-kitāb* zu nehmen und sie jetzt doch auch von den Madjūs von Hadjar nehme. Bei dieser Gelegenheit wurde Sūra V, 104 geoffenbart (al-Balādhurī, S. 78 f.). Hieraus kann man ersehen, dass es im ältesten Islām keineswegs als selbstverständlich angesehen wurde, dass die Madjūs unter die *ahl al-kitāb* zu rechnen seien. Unter dem Khalifat Abū Bakrs erfolgte in Baḥrain eine Empörung, da die Madjūs sich weigerten, die *djizya* zu zahlen. Dieser Aufstand wurde erst unter dem Khalifat ʿUmars niedergeschlagen (*a. a. O.*, S. 85).

4. Irān. Bevor ich auf Einzelheiten über die Stellung der Madjūs in Irān eingehe, möge darauf hingewiesen werden, dass in Armenien die Madjūs wie die Juden und Christen behandelt wurden. Sie waren verpflichtet, die *djizya* zu zahlen, erfreuten sich aber dafür der Sicherheit ihrer Person und ihres Eigentums. In dem Vertrag zwischen der Stadt Dabīl (Dwin) und Ḥabīb b. Maslama werden Christen, Juden und Madjūs in gleicher Weise in die Vertragsbedingungen einbegriffen. Die *kanāʾis* und *biyaʿ* werden ebenfalls erwähnt als im Besitz ihrer früheren Herren verbleibend; man kann annehmen, dass an dieser Stelle mit diesen Worten, die im eigentlichen Sinne jüdische und christliche Heiligtümer bezeichnen, auch die Feuertempel der Zoroastrier gemeint sind (al-Balādhurī, S. 200).

In Irān werden die Orte, die sich den Eroberern ergeben, regelmässig in der Weise behandelt, dass ihnen *djizya* und *kharādj* auferlegt wird (Ausdrücke, die zu dieser Zeit in den meisten Fällen so viel wie „Tribut" im allgemeinen bedeuten, vgl. DJIZYA und KHARĀDJ; aber vgl. al-Balādhurī, S. 314, wo *djizya* die Kopfsteuer und *kharādj* die Grundsteuer bezeichnet). So werden die Einwohner in die Stellung von *dhimmi*'s überführt, als wenn sie wirklich *ahl al-kitāb* wären. Dies ist z.B. der Fall bei der Unterwerfung von Mahrūd, Bandanidjān (al-Balādhurī, S. 265), Ḥulwān, Ḳarmāsīn (*a. a. O.*, S. 301), Nihāwand (*a. a. O.*, S. 306), Dīnawar, Sīrwān, Saimara (*a. a. O.*, S. 307), Hamadhān (*a. a. O.*, S. 309), Iṣfahān (*a. a. O.*, S. 312), Ahwāz (*a. a. O.*, S. 377: hier wurden die Kriegsgefangenen auf Befehl ʿUmars freigelassen, um das Land zu bebauen, mit der Verpflichtung, *kharādj* zu zahlen, da nicht genügend Araber für die Arbeit vorhanden waren), Djundai Sābūr (*a. a. O.*, S. 382), Djurra, Arradjān, Shīrāz, Dārābdjird (*a. a. O.*, S. 388: in dieser Stadt war der erste Beamte ein zoroastrischer Priester, ein *hirbadh*), Ṭabas und Kurīn (*a. a. O.*, S. 403: sie schlossen einen Vertrag mit ʿUmar, der später von ʿUthmān b. ʿAffān bestätigt wurde), Naisābūr, Nasā (*a. a. O.*, S. 404), Ṭūs (*a. a. O.*, S. 405), Hārāt, Bādghīs und Bushandj (*a. a. O.*, S. 405), Marw (*a. a. O.*, S. 405). Der Ausdruck *ṣālaḥūhu ʿalā*... (*dirham*), der oft in unserer Quelle vorkommt, muss als Tributzahlung verstanden werden; das geht aus der Stelle hervor, die den zuletzt erwähnten Ort behandelt (S. 405 f.).

Nicht in allen Fällen jedoch ging die Unterwerfung der īrānischen Orte ohne Blutvergiessen vor sich. In Raiy erfolgte ein grosses Gemetzel, doch scheinen keine religiösen Beweggründe dafür vorgelegen zu haben (al-Balādhurī, S. 317). Wenn eine Stadt heftigen Widerstand geleistet hatte, so kam es vor, dass nur eine beschränkte Zahl von Einwohnern in den *amān* eingeschlossen wurden. Das war z.B. der Fall in Sarakhs, wo entsprechend dem Vertrage nur 100 Männer geschont wurden; der *marzbān* hatte sich selbst in die Zahl nicht mit aufgenommen, er wurde demgemäss getötet, während die Frauen von den Eroberern zu Gefangenen gemacht wurden (*a. a. O.*, S. 405). In Sūs ereignete sich etwas ähnliches: Hier betrug die Zahl der Männer, die in den *amān* aufgenommen wurden, 80 oder, wie andere berichten, 100 (*a. a. O.*, S. 378 f.). Bei der Eroberung von Manādhir wurden alle Männer getötet, der Rest der Bevölkerung wurde zu Gefangenen gemacht (*a. a. O.*, S. 378). Ein anderer fester Platz jedoch erhielt, obwohl er den Muslimen heftigen Widerstand entgegengesetzt hatte, eine Abmachung zugebilligt, auf Grund deren seine Einwohner *dhimmī* wurden (*a. a. O.*, S. 317 f.). Ein grosses Blutbad erfolgte bei der Eroberung von Iṣṭakhr, wo 40 000 Iränier ihr Leben verloren; die meisten Adeligen, die zu den *ahl al-buyūtāt* und den *asāwira* gehörten, kamen dabei um, augenscheinlich nicht bei der Verteidigung der Stadt, sondern nach ihrer Einnahme (*a. a. O.*, S. 389 f.).

Wenn die Zoroastrier als *dhimmī*'s aufgenommen wurden, mussten ihre religiösen Bräuche natürlich geduldet werden. So bezahlte al-Farrukhān den Muslimen im Namen der Einwohner von Raiy und Ḳumis 500 000 Dirham, während die Muslime unter anderem zich verpflichteten, keinen Feuertempel zu zerstören (*a. a. O.*, S. 318). Als Ādharbāidjān unterworfen und tributpflichtig gemacht wurde, kam in den Vertrag, den der dortige *marzbān* mit dem arabischen Befehlshaber abschloss, ebenfalls die Bestimmung hinein, dass kein Feuertempel zerstört werden solle und dass die Bevölkerung von Shīz in der Ausübung ihrer Tanzfeierlichkeiten und anderer Bräuche nicht behindert werden sollte (*a. a. O.*, S. 326). Es versteht sich von selbst, dass in den von Zoroastriern bewohnten Gebieten bald nach dem Erscheinen der Araber auch Moscheen errichtet wurden, die in erster Linie für den Gottesdienst der Eroberer bestimmt waren; die *masdjid djāmiʿ*, welche Saʿd b. Abī Wakkāṣ in al-Madāʾin errichten liess, war das erste Gebäude dieser Art im Sawād (*a. a. O.*, S. 289). Unter dem Khalifat des ʿUthmān wurde eine *masdjid* in Raiy gebaut; in dieser Stadt wurde später unter dem Khalifat des al-Manṣūr eine *masdjid djāmiʿ* errichtet und zwar auf Befehl des künftigen Khalifen al-Mahdī im Jahre 158 (775) (*a. a. O.*, S. 309). In Tawwadj liess sein Eroberer ʿUthmān b. Abī ʿĀṣī Moscheen für die Araber, die er in jenes Land hatte überführen lassen, bauen (*a. a. O.*, S. 386); in Arradjān wurde eine *masdjid* vom Statthalter al-Ḥakam al-Hudjaimī erreichtet (*a. a. O.*, S. 392).

Digitized by Beirut University Library

Schon in der Zeit der Eroberung kommen zahlreiche Übertritte vom Zoroasterglauben zum Islām vor. Wie T. W. Arnold (*The Preaching of Islām*, S. 177 f.) bemerkt, gab es eine Reihe von Gründen, weswegen es für die Perser nicht sehr schwer war, ihre Religion gegen den Islām auszutauschen. Überdies konnte die *djizya*, welche die Zoroastrier zahlen mussten, von denen, die Muslime geworden waren, nicht mehr erhoben werden. Bald nach der Schlacht bei Dialūlā' nahmen einige *dihkāne* den Islām an und wurden infolgedessen von der Zahlung der *djizya* entbunden (al-Balādhuri, S. 265). Als die Einwohner von Iṣfahān andererseits von al-Ash'ari aufgefordert wurden, den Islām anzunehmen, zogen sie es vor, die *djizya* zu zahlen, nur einige Adelige derselben Stadt wurden Muslime und hatten infolgedessen nur den *kharādj* zu zahlen (für ihre Ländereien: *wa-anifū min al-djizya fa-aslamū*: *a. a. O.*, S. 312 ff.). Die Einwohner von Kazwin wurden ebenfalls aus Abneigung gegen die *djizya* Muslime (*a. a. O.*, S. 321), das gleiche taten die Bewohner von al-Ḳāḳizān (*a. a. O.*, S. 323).

Ein Zoroastrier, der Muslim geworden war und von dem neuen Glauben wieder abfiel, verwirkte natürlich sein Leben; das geschah z.B. mit dem *dihkān* von Maisān, der von al-Mughīra b. Shu'ba getötet wurde (*a. a. O.*, S. 343). Andere Beispiele für das Fortschreiten des Islām finden wir in Ādharbaidjān. Als al-Ash'ath zum ersten Mal dieses Land verwaltete, befahl er den arabischen Ansiedlern, die er selbst ins Land gezogen hatte, die Bevölkerung zum Übertritt zum Islām aufzufordern. Diese Bemühungen waren von Erfolg gekrönt; als al-Ash'ath unter dem Khalifat 'Alī's ein zweites Mal Statthalter von Ādharbaidjān wurde, fand er, dass der überwiegende Teil der Bevölkerung Muslime geworden war (*a. a. O.*, S. 328 f.).

Bei manchen Personen scheint der Grund für die Annahme des neuen Glaubens der gewesen zu sein, dass man die schnellen Fortschritte der Muslime bewunderte (Beispiele dafür finden sich bei al-Balādhuri, S. 374, 381); ein Fall von erzwungenem Übertritt ist der von al-Hurmuzān. Konvertiten zum Islām, deren ursprünglicher Name in seiner Bedeutung zu sehr mit dem Zoroasterglauben verknüpft war, mussten diese Namen gegen einen arabischen vertauschen: Der Khalife al-Ma'mūn z.B. ernannte einen gewissen Māyazdār (vgl. Pehlewi: *myazd*, das zoroastrische Darbieten von Speise; das lange *ā* der arabischen Übertragung setzt jedoch dieser Erklärung gewisse Schwierigkeiten entgegen) zum Statthalter von Ṭabaristān, Rūyān und Danbāwand; dieser Māyazdār musste seinen Namen in Muhammad ändern (*a. a. O.*, S. 339). Auch der Vater Hasan al-Baṣrī's, der zu den nach der Eroberung von Maisān gemachten Gefangenen gehörte, änderte seinen Namen Fairūz in Yasār (*a. a. O.*, S. 344), obgleich sein persischer Name ein muḥammedanisches Ohr kaum beleidigen konnte: aber seitdem er ein *mawlā* geworden war, war ein Wechsel des Namens notwendig geworden.

Nach der Eroberung lebten die Zoroastrier in vielen Teilen Irāns weiter, nicht nur in den Ländern, die verhältnismässig spät unter die Herrschaft der Muslime gerieten (z.B. Ṭabaristān), sondern auch in den Gebieten, die schon frühzeitig Provinzen des islāmischen Reiches geworden waren. Nach al-Mas'ūdī waren in fast allen Iranischen Provinzen Feuertempel zu finden: „die Madjūs", sagt er (ed. Barbier de Meynard, IV, 86), „verehren viele Feuertempel im 'Irāḳ, Fārs, Kirmān, Sidjistān, Khurāsān, Ṭabaristān, al-Djibāl, Ādharbaidjān, Arrān" (er fügt noch hinzu: „in Hind, Sind und Ṣin"). Diese allgemeine Angabe bei al-Mas'ūdī wird in ihrem ganzen Umfange von den mittelalterlichen Geographen bestätigt, die Feuertempel in den meisten Iranischen Städten erwähnen. Danach muss die Duldung von seiten der Muslime im Mittelalter grösser gewesen sein als in modernen Zeiten. Dass jedoch nicht alle Zoroastrier sich unter einer nicht-zoroastrischen Regierung glücklich fühlten, geht aus der Tatsache hervor, dass eine Anzahl Madjūs, die Vorfahren der heutigen Parsen, nach Indien auswanderte. Ihre Landung an der Küste von Gudjarāt soll im Jahre 716 der christlichen Zeitrechnung stattgefunden haben.

Die Bekehrung zum Islām mag in vielen Fällen „friedlich und in gewissem Ausmass wenigstens schrittweise" (Arnold, *a. a. O.*, S. 181) vor sich gegangen sein. Auf der anderen Seite ist es klar, dass es für einen Zoroastrier, der irgend eine einflussreiche Stellung erlangen wollte, unbedingt notwendig war, zum Islām überzutreten. Unter den bekannteren Konvertiten seien Ibn al-Muḳaffa', Sāmān Khudāt, der Gründer des Herrschergeschlechts der Sāmāniden, der Dichter Daḳīḳī u. a. genannt.

Gelegentlich haben, wie es scheint, die islāmischen Behörden die zoroastrische Priesterschaft gegen Häretiker unterstützt: al-Shahrastānī (*Kitāb al-milal wa 'l-niḥal*, ed. Cureton, S. 187) berichtet, dass Abū Muslim von Naisābūr auf die Anklage von seiten des *mubadh* der Zoroaster-Gemeinde hin einen Sektierer tötem liess. Es scheint jedoch, dass dieser Mann, der ein Zoroastrier war und nun einen neuen Glauben verkündete, Glaubensüberzeugungen vertrat, die Anlass zu Unruhen geben konnten.

Eine Geschichte der Beziehungen zwischen dem islāmischen Staat und den persischen Zoroastriern (denn weder die indischen Zoroastrier, die Parsen, noch die innere Geschichte der zoroastrischen Glaubensgemeinschaft gehen uns hier an) kann erst dann geschrieben werden, wenn die Masse der persischen Geschichtsliteratur des Mittelalters und der neueren Zeit vollständig zugänglich gemacht ist. Die Stellung der Zoroastrier ist im Laufe der Zeit immer schlechter geworden. Ihre Zahl scheint sich stark gelichtet zu haben infolge der Unruhen, die nach dem Tode Nādir Shāh's (1160 = 1747) eintraten, als die Afghānen das zoroastrische Stadtviertel in Kirmān zerstörten, ferner infolge des Krieges zwischen Agha Muhammed Khān Ḳādjār und Lutf 'Alī Khān. In neuerer Zeit wird die Zahl der Zoroastrier verschieden geschätzt: v. Houtum-Schindler (1879) schätzt sie insgesamt auf 8 400; Browne (1887/88) nennt 7 000—8 000 allein für Kirmān und Yazd mit Umgebung [aber anderswo (*A Year among the Persians*, S. 370) gibt er allein für Yazd mit Umgebung 7 000—10 000 an] und für Bahrāmābād 20—25. Die *Encycl. Britannica* (1911) gibt als Gesamtzahl für Persien 9 000 an.

Im Jahre 1854 waren in Yazd und Umgebung 6 658 Zoroastrier, darunter ungefähr 25 Kaufleute, der Rest waren kleine Besitzer und Arbeiter (Karaka, *History of the Parsis*, I, 55). Der gleiche Verfasser gibt für Kirmān (im Jahre 1884, dem Erscheinungsjahr des Buches?) nicht mehr als 450; für Tihrān etwa 50 Kaufleute und eine kleine Zahl von Leuten in bescheidenerer Stellung, die

Digitized by Birzeit University Library

als Gärtner im Palast des Shāh beschäftigt waren. In Shīrāz fanden sich einige zoroastrische Familien, die sich ihr Leben als Krämer verdienten. Weiterhin gibt es Zoroastrier in Kāshān und Būshahr (v. Houtum-Schindler). Die Geber in Bākū sind indische Parsen.

Nach Browne gibt es in Persien 5 *dakhma*'s (turmförmige Gebäude, wo die Zoroastrier die Leichname der Verstorbenen niederlegen, damit sie von Raubvögeln aufgezehrt werden): einer südlich von Tihrān, 2 in Kirmān und 2 in Yazd. Die Zahl der Feuertempel wird bei v. Houtum-Schindler mit 4 für Yazd, 18 für die Umgebung von Yazd und 1 für Kirmān angegeben. Karaka (I, 60) kennt im Jahre 1884 in Yazd und Umgebung sogar 34 grössere oder kleinere Feuertempel. V. Houtum-Schindler sagt, dass die soziale Stellung der Zoroastrier an denjenigen Orten, wo ihre Zahl nur gering ist (Tihrān, Kāshān, Shīrāz, Būshahr), verhältnismässig erträglich gut sei, weil sie als ehrliche Handelsleute geachtet sind. Aber in Kirmān ist ihre Lage weit weniger günstig und in Yazd noch schlechter. In der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts war die Erhebung der *djizya* immer noch eine Quelle von Unannehmlichkeiten für alle persischen Geber, weil sie schutzlos den Quälereien der staatlichen Beamten ausgesetzt waren. Schon zur Zeit von Houtum-Schindler's jedoch (er schrieb 1879) bezahlten die indischen Parsen auf Grund einer Abmachung mit der persischen Regierung die *djizya* (im Wert von ungefähr 920 Tūmān) für ihre Glaubensgenossen, sodass die Erpressungen des Fiskus bei der Erhebung der Steuer ein Ende fanden. Im Jahre 1882 wurde die *djizya* für die Zoroastrier abgeschafft (Karaka, I, 74). Diese und andere Verbesserungen wie auch die Gründung von Schulen verdanken die persischen Zoroastrier dem „Persian Zoroastrian Amelioration Fund", einer Pārsī-Einrichtung.

Aber vor allem in Yazd war die Lage der Geber während der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts alles andere als erfreulich. Browne berichtet, dass sie in Yazd mit noch mehr Verachtung als die Juden oder Christen behandelt wurden; sie durften nicht zu Pferde reiten, Feuertempel, die verfallen waren, durften nicht wieder instandgesetzt werden usw. Man muss allerdings anerkennen, dass der damalige Statthalter ʿImād al-Dawla einigen besonders harten Ungerechtigkeiten ein Ende gemacht hatte, z.B. dem eigenartigen Grundsatz, dass ein Zoroastrier, wenn er Muslim geworden war, durch den Übertritt zum neuen Glauben das Recht erwarb, das Eigentum seiner nicht konvertierten Verwandten für sich in Anspruch zu nehmen. Obwohl in Kirmān die Behandlung der Geber besser als in Yazd war, hatte Browne doch von mancherlei Unrecht gehört, das ihnen angetan wurde, z.B. von erzwungenen Übertritten von Kindern und jungen Mädchen zum Islām.

Siehe weiter: Parsis.

MAḌMŪN ist 1) in dem Rechtsinstitut des *ḍamān*, „der Bürgschaft", ein Terminus, der in folgenden Zusammensetzungen vorkommt: *maḍmūn ʿanhu* „Schuldner", *maḍmūn lahu* oder *alaihi* „Gläubiger", *maḍmūn (bihi)* „Schuldobjekt". Für die vertragschliessenden Parteien und das Vertragsobjekt beim Bürgschaftsvertrag gelten durchweg die Bestimmungen, wie sie bei allen anderen Verträgen erforderlich sind.

Literatur: Für Einzelheiten vgl. die betreffenden Kapitel in den Fiḳh-Werken sowie: Sachau, *Muhammed. Recht*, S. 385 ff.; Khalīl, *Mukhtaṣar*, Übers. Santillana, II, 249 ff.; Tornauw, *Moslem. Recht*, S. 139 ff.; van den Berg, *Principes du droit musulman*, Übers. France de Tersant, Algier 1896, S. 101 f.; Schacht, *Bergsträssers Grundzüge*, S. 64.

2) In den Kapiteln der Fiḳh-Werke, in denen das Obligationenrecht behandelt wird, wird maḍmūn für die Sache gebraucht, für die man haftbar, verantwortlich d. h. ersatzpflichtig ist. Dementsprechend heisst dann *ḍamān* schuldrechtlich in weiterem Sinne „Haftung, Ersatzpflicht" bei Vertragsverhältnissen. Diese Ersatzpflicht besteht entweder in dem Simile (*mithl*) d. h. einer Sache gleicher Qualität und Quantität (*sifatan wawaznan*), so bei den fungiblen Sachen (*mithliyāt*), die nach Mass, Gewicht und Zahl (*mawzūn wamakīl wa-maʿdūd*) bestimmt werden, oder in dem Wert der Sache (*ḳīma*), so bei den nicht-fungiblen Sachen (*muḳawwamāt*), die eine besondere Individualisation haben, also *ʿain* = Species-Sachen sind.

Literatur: Die Kapitel über Rechtsverhältnisse aus Verträgen in den Fiḳh-Büchern.

MADRASA (a.), Bezeichnung einer Lehranstalt, in der die islamischen Wissenschaften gepflegt werden. Im folgenden sollen die verschiedenen Institutionen dieser Art behandelt werden.

I. Kinderschulen [s. auch MAKTAB]

Diese waren insofern älter als die islāmische Wissenschaft, als man in Arabien schon am Anfang des Islām das Lesen und Schreiben lernte. In Madīna waren die Juden oft die Lehrmeister (s. Balādhurī, S. 473 unt.; vgl. die Bezeichnung *rabbānī* für den Lehrer: Sūra III, 73; V, 48, 68; Bukhārī, *ʿIlm*, B. 10; Yaʿḳūbī, ed. Houtsma, II, 243); aber die Schreibkunst war hier weniger verbreitet als in Mekka; nach der Badrschlacht wurden einige gefangene Mekkaner losgelassen, um in Madīna Schreibunterricht zu erteilen (*Kāmil*, ed. Wright, S. 171). Ein Zeitgenosse ʿUmar's, Ḏjubair b. Ḥaiya, der später Beamter und Statthalter wurde, war Schullehrer (*muʿallim kuttāb*) in Ṭāʾif (Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, Kairo 1323, I, 235). Muʿāwiya, der selbst als Schreiber des Propheten fungiert hatte, interessierte sich sehr für den Unterricht der Kinder. Sie lernten Lesen, Schreiben, Rechnen, Schwimmen, etwas Ḳurʾān und die nötigen gottesdienstlichen Pflichten. Hervorragende Leute wie al-Ḥaḍidjādj und die Dichter Kumait und Tirimmāh sollen Schulmeister gewesen sein (Lammens, *Moʿāwia*, S. 329 ff., 360 ff.). Was die Kinder lernten, war vor allem *adab*, ihre Sitzungen waren deshalb *maḏjālis al-adab* (*Aghānī*, XVIII, 2. Kairiner Ausg., S. 101), und der Lehrer wurde *muʾaddib* genannt, daneben auch *muʿallim* oder *mukattib* (al-Makkī, *Kūt al-ḳulūb*, I, 158), in moderner Zeit *fiḳih* (s. Lane, *Manners and Customs, Everyman's Library*, S. 61). Der Lehrer war in der Regel wenig angesehen, vielleicht ein Erbe aus der Zeit, als er Sklave war; aber es kam doch vor, dass angesehene Gelehrte diese Wirksamkeit betätigten. So hatte der 105 oder 106 gestorbene Exeget, Traditionsgelehrte und Grammatiker Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim in Kūfa eine angeblich von 3 000 Jungen besuchte Schule, wo er selbst auf einem Esel unter den Schülern herumritt (Yāḳūt, *Udabāʾ*, IV, 272 f.). Weil der Sprachunterricht an erster Stelle stand, konnte ein Beduine als Lehrer für Jungen

Digitized by Birzeit University Library

in Baṣra angestellt und besoldet werden (*ebd.*, II, 239). Während der Umaiyadenzeit verbreiteten sich die Schulen, und auch in der Heimat wurde Unterricht erteilt (s. Haneberg, *Schul- und Lehrwesen*, S. 4 f.). Unter den Fāṭimiden befand sich im Palast eine Knabenschule, wo die Jungen der höheren Gesellschaft für den Dienst beim Khalīfen vorbereitet wurden (Maḳrīzī, II, 209—11). Es ist ganz natürlich, dass auch die Kinderschule oft an die Moschee geknüpft wurde; wurde der Unterricht doch allmählich noch mehr um den Ḳur'ān konzentriert. Für die Umaiyadenmoschee bezeugen sowohl Ibn Djubair (S. 272) wie Ibn Baṭṭūṭa (I, 213) den Unterricht der Kinder, und die Schullehrer hatten besondere Räumlichkeiten am nördlichen Tor der Moschee (Ibn Djubair, S. 271). In Palermo zählt Ibn Ḥawḳal 300 *kuttāb*, deren Lehrer sehr verehrt werden (*BGA*, II, 87).

Noch heutzutage werden in *ṣaḥn* der Azharmoschee Kinder unterrichtet. Ausserdem gab es noch im VI. Jahrh. zahlreiche selbständige Kinderschulen. Ibn Djubair fand in Kairo eine ganze Menge von Kinderschulen vor, vor allem für Waisen und Arme, und die Lehrer und Schüler wurden vom Sultan unterhalten (S. 52), und in Damaskus sah er eine ähnliche grosse Institution (S. 272). In Jerusalem errichtete Ṣalāḥ al-Dīn eine Kinderschule (v. Berchem, *Corpus*, II/1, 108 ff.). In der Regel wurde die Kinderschule in unmittelbarer Nähe der Moschee eingerichtet, und zwar in Verbindung mit einer Trinkwasseranlage. Während der Mamlūkenzeit gründete beinahe jeder Stifter einer Madrasa in Verbindung mit ihr eine derartige Anstalt für Waisen und arme Kinder, die hier unentgeltlich Unterricht, bzw. Unterhalt erhielten (s. Maḳrīzī sub *madāris* passim). Der Zweck dieser Schulen wird gelegentlich der Anlage einer derartigen Schule neben der Tūlūnidenmoschee durch Lādjīn auf folgende Weise bestimmt: „Um die Waisen der Muslime das Buch Gottes, des Erhabenen, rezitieren zu lehren und ebenso wegen anderer gottgefälliger Werke und der verschiedenen Arten der Frömmigkeit" (Maḳrīzī, IV, 41). Sonst heisst es öfters „um sie den Ḳur'ān zu lehren". Auch im Maghrib lernten die Kinder nur Ḳur'ān, d.h. Rezitation desselben, während sie in Andalus zugleich das Lesen und Schreiben (*kitāb*), Gedichte und etwas Grammatik lernten. In Ifrīkiya lernten sie ausser Ḳur'ān etwas Ḥadīth und sonst ein wenig von anderen Wissenschaften (Ibn Khaldūn, *Muḳaddima*, *faṣl* VI, 32).

Die Kinderschule heisst *maktab*, oder *kuttāb*; die für arme Kinder gestifteten werden *kuttāb sabīl*, bzw. *maktab sabīl* genannt. Durch das Wort *sabīl* wird die Schule als eine öffentliche, wohltätige Einrichtung gekennzeichnet. — Vgl. zum Kinderunterricht: Goldziher, Art. *Education* in Hastings, *Encycl. of Rel. and Ethics*; Mez, *Renaissance*, S. 177 f.; Lane, *Manners and Customs*; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 144 ff.

II. Die islāmischen Studien in den Moscheen bis zum Ende der Fāṭimidenzeit

Die durch den Islām angeregte neue Wissenschaft war durch ihre Natur mit der Moschee verbunden. Das Erlernen und das Verstehen des Ḳur'ān war der Ausgangspunkt, und daran knüpfte sich das Ḥadīthstudium, wodurch das richtige muslimische Handeln festgestellt werden sollte. Der Prophet wurde oft über Glauben und Handeln befragt, in oder ausserhalb der Moschee (Bukhārī, *'Ilm*, B. 6, 52; 23, 24, 26, 46). Nach dem Tode des Propheten fragte man in derselben Weise seine Genossen, und das theoretische Studium mit Sammeln und Ordnen der Ḥadīthe begann. Dieser Prozess spiegelt sich in den Ḥadīthen selbst wider. Nach diesen hat man schon den Propheten selbst nach Ḥadīthen gefragt (*ebd.*, B. 4, 14, 33, 50, 51, 53); der Prophet sitzt in der Moschee von einer *ḥalka* umgeben und belehrt die Zuhörer; diese wiederholen die Ḥadīthe dreimal, bis sie sie gelernt haben (*ebd.*, B. 8, 30, 35, 42). Der Prophet schickte Ḳur'ānlehrer zu den Stämmen, dasselbe tat 'Umar i.J. 17 (*ebd.*, B. 25). Die Notwendigkeit des *'Ilm* wird stark hervorgehoben, und das *ṭalab al-'ilm* empfohlen. Man spürt vielleicht jüdischen Einfluss, wenn das Lernen mit dem Wassertrinken verglichen wird (Bukhārī, *'Ilm*, B. 20; vgl. *Sprüche*, XVIII, 4; *Pirḳē Abōth*, I, 4, 11) und die Lehrer *rabbāniyūn* genannt werden (Bukhārī, *'Ilm*, B. 10). Es bildet sich eine besondere Klasse, *ahl al-'ilm*, welche die Kenntnisse in den Ländern herumtragen (*ebd.*, B. 7, 12). Sie sammeln die Leute um sich, um ihnen zunächst die notwendigsten Grundzüge der Forderungen des Islām beizubringen. In dieser einfachen Form von Unterricht, welche sich von erbaulichen Ermahnungen nicht unterschied, liegt der Keim des islāmischen Studiums, und die Kenntnisse bilden *'ilm* oder *ḥikma* (*ebd.*, B. 15). Der typische Gelehrte war neben dem *ḳārī* noch immer der *muḥaddith* (*ebd.*, B. 29), wenn auch neue Wissenschaften in den alten Kulturländern bald hinzukamen, so besonders die Sprachstudien und in Verbindung damit das Studium der alten Poesie, die philosophischen und spekulativen Wissenschaften, Logik usw. Schon der Gelehrte der alten Zeit wurde auch *faḳīh* genannt (Ṭabarī, II, 1183, 1266; *Aghānī*, 2. Ausg., VIII, 89; Ibn Sa'd, V, 167 usw.). Auch nach dem Hinzukommen der neuen Wissenschaften blieb die Moschee die hauptsächlichste Lehrstelle, wie auch die alten christlichen Länder gewöhnt waren, die Studien in Verbindung mit Klöstern und Kirchen zu treiben.

Vom wissenschaftlichen Madjlis in der medinischen Moschee hört man im I. Jahrh. (*Aghānī*, I, 48; IV, 162 f.). Der von 'Umar b. 'Abd al-'Azīz als Mufti nach Ägypten geschickte Yazīd b. Abī Ḥabīb (gest. 128) wird als erster erwähnt, welcher in Ägypten die Wissenschaft bekannt machte (Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, I, 131); er wird mit einem anderen als Lehrer des al-Laith erwähnt (Kindī, *Wulāt*, S. 89), und dieser, nach dessen Aussagen Fatwā's abgegeben wurden, hatte in der Moschee seine Ḥalka (*Ḥusn*, I, 134). Schon vorher hatte 'Umar II. den Nāfi', einen Mawlā Ibn 'Umar's, nach Ägypten geschickt, um ihnen die *sunan* beizunach Ägypten geschickt, um ihnen die *sunan* beizubringen (*ebd.*, S. 130). Ebenso schickte er einen tüchtigen Ḳur'ānrezitator nach dem Maghrib als Ḳāḍī, um die Leute die Ḳirā'a zu lehren (*ebd.*, S. 131). So wurde der Unterricht von oben her in der Weise geordnet, dass geeignete Leute das Lehren als Nebenamt hatten. Die ersten Lehrer der Moscheen waren die *ḳuṣṣāṣ*, in der Regel Ḳāḍī's, deren Reden sich mit gottesdienstlichen Pflichten und Ḳur'āninterpretation beschäftigten. Ihr *mawʿiẓa* bildete die direkte Fortsetzung der erbaulichen Belehrung der alten Genossen (vgl. Bukhārī, *'Ilm*, B. 12). Der in der 'Amrmoschee begründete Unterricht hielt sich durch die Jahr-

Digitized by Birzeit University Library

hunderte. Im III. Jahrh. lehrte hier al-Šāfiʿī bis zu seinem Tode (240) den ganzen Vormittag verschiedene Fächer (Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara* I, 134; Yāḳūt, *Udabāʾ*, VI, 383). Das Fiḳhstudium trat besonders nach ihm in die erste Reihe, und die grossen Lehrer gaben zugleich Fatwā's ab (vgl. *Ḥusn*, I, 182 f.).

Die arabischen Sprachstudien wurden in den Moscheen eifrig getrieben. Das Interesse der alten Araber für den sprachlichen Ausdruck bewährte sich auch im Islām; der 95 gestorbene Fakih Saʿīd b. al-Musaiyab (vgl. Ṭabarī, II, 1266) diskutierte in seinem Madjlis in der Moschee zu Madina arabische Dichtkunst; es war aber noch einigen auffallend, dass Gedichte in der Moschee behandelt wurden (*Aghānī*, I, 48; IV, 162 f.). Im Jahre 256 diktierte al-Ṭabarī nach Aufforderung die Gedichte des al-Ṭirimmāḥ neben dem Bait al-Māl in der ʿAmrmoschee (Yāḳūt, *Udabāʾ*, VI, 432). In der Hauptmoschee Baṣra's sassen die *aṣḥāb al-ʿarabīya* für sich (*ebd.*, IV, 135). In Baghdād hielt al-Kisāʾī seine Vorlesungen in der nach ihm genannten Moschee (Yāḳūt, *Udabāʾ*, IV, 243 f.). Schon früh hört man von besonderen Wohnungen (die sicher auch Lehrstätten gewesen sind) für die Ḳurʾānkenner, denn nach al-Wāḳidī wohnte ʿAbd Allāh b. Umm Maktūm in Madina im *dār al-ḳurrāʾ* (Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 142).

Wie aus den erwähnten Beispielen hervorgeht, widmete man sich nicht nur in den Hauptmoscheen, sondern auch in anderen Moscheen den Studien. In Ägypten waren nicht nur die ʿAmrmoschee, sondern auch die späteren Hauptmoscheen bedeutende Unterrichtsstätten. In der Ṭūlūnidenmoschee fing gleichzeitig mit deren Gründung ein Schüler al-Šāfiʿī's an, Ḥadīth vorzutragen (*Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 139). Während der Fāṭimidenzeit fuhr man in dieser Weise fort. Im Jahre 361 (972) war die Azharmoschee vollendet. Kurz danach trug der neue *shīʿitische* Ḳāḍī, ʿAlī b. al-Nuʿmān, hier das Fiḳhsystem seiner Richtung vor; 378 machten al-ʿAzīz und sein Wazīr Yaʿḳūb b. Killis für 35 Lehrer Stiftungen, so dass sie ausser jährlichen Gehältern in einem neben der Moschee gebauten grossen Haus ihre Wohnungen hatten (Makrīzī, IV, 49; Sulaimān Raṣad al-Ḥanafī, *Kanz al-djawhar fī taʾrīḫ al-Azhar*, S. 32 ff.).

III. Besondere wissenschaftliche Institutionen

In den Beschreibungen der grösseren Moscheen werden öfters auch die Bücherschätze erwähnt. Diese Bücher wurden allmählich durch Stiftung gesammelt, und es kam häufig vor, dass ein Gelehrter seine Sammlung den *muslimīn* oder *ahl al-ʿilm* stiftete (so al-Ḫaṭīb al-Baghdādī: Yāḳūt, *Udabāʾ*, I, 252; vgl. IV, 287). Halb öffentlichen waren viele andere Bibliotheken. Diese ergänzten oft die Moscheebibliotheken dadurch, dass sie Bücher enthielten, für welche sich die Moscheen wenig interessierten, und zwar die der hellenistischen Wissenschaft, vor allem Logik, *falsafa*, Geometrie, Astronomie, Musik, Medizin und Alchemie; diese wurden *al-ʿulūm al-ḳadīma* oder *ʿulūm al-awāʾil* genannt (s. über sie Goldziher, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1915, phil.-hist. Kl., Nr. 8, Berlin 1916). In erster Reihe ist hier die in Baghdād von al-Maʾmūn (198—202) gestiftete Akademie, *bait al-ḥikma*, zu erwähnen. Diese erinnert an die ältere in Gundēšāpūr gestiftete Akademie, woher übrigens schon Manṣūr den Gorgios b. Gabrīʾēl als Spitalleiter gerufen hatte; er übersetzte auch griechische Bücher (Ibn Abī Uṣaibiʿa, I, 123 f.). In der neuen Akademie befand sich eine grosse Bibliothek, und sie wurde durch die Übersetzungen, welche von geeigneten Leuten auf dem erwähnten Gebiete vorgenommen wurden, auf dem erwähnten Gebiete vermehrt; ausserdem war ein astronomisches Observatorium mit diesem Institut, in welchem die Gelehrten auch Wohnung hatten, verbunden (*Fihrist*, ed. Flügel, S. 243; vgl. Ibn al-Kiftī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 98). Als der Ḫalīfe al-Muʿtaḍid (279—89) sich einen neuen Palast baute, liess er in einem Nebengebäude Wohnungen und Räume einrichten für Gelehrte jeder Wissenschaft, die Gehälter erhielten, um andere zu belehren (Makrīzī, IV, 192, 2 ff.; Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 142 oben).

Reiche Privatleute setzten diese Bestrebungen fort. Der im Jahre 275 verstorbene ʿAlī b. Yaḥyā, genannt al-Munadjdjim, besass einen Palast mit einer Bibliothek, die von Wissbegierigen aus allen Ländern besucht wurde; unentgeltlich konnten sie in dieser *ḫizānat al-ḥikma* genannten Institution in allen Wissenschaften Studien treiben; besonders war die Astronomie bevorzugt (Yāḳūt, *Udabāʾ*, V, 467). In Mawṣil hatte Djaʿfar b. Muḥammad al-Mawṣilī (gest. 323) ein *dār al-ʿilm* mit Bibliothek gegründet, in welcher die Studierenden täglich in allen Wissenschaften arbeiteten und sogar Papier gratis erhielten. Der Besitzer hielt daselbst Vorträge über Dichtung (*ebd.*, II, 420). In Shīrāz besuchte im IV. Jahrh. al-Makdisī eine von ʿAḍud al-Dawla (367—72) gebaute grosse Bibliothek, wozu angesehene Leute Zutritt hatten. Die Bücher waren in Schränken geordnet und in Katalogen verzeichnet; und die Bibliothek (*ḫizānat al-kutub*) wurde von einem Direktor (*wakīl*), einem Assistenten (*ḫāzin*) und einem Inspektor (*mushrif*) verwaltet (*GBA*, III, 449). Ähnliche Institutionen sind bekannt in Baṣra, Rām-Hurmuz, Raiy, Karkh (*ebd.*, S. 413; Yāḳūt, *Udabāʾ*, II, 315; Ibn Taghribirdī, ed. Popper, S. 51). In Kairo stifteten die Fāṭimiden derartige Institutionen im shīʿitischen Interesse. Im Palast hatten sie eine Bibliothek, welche die grösste des Islām gewesen sein soll. Es waren da 40 Magazinräume, und alle Wissenschaften waren vertreten: z.B. hatten sie 1 200 Exemplare von al-Ṭabarī's Geschichte und 18 000 Bücher von „den alten Wissenschaften" (Makrīzī, II, 253—55). Der Wazīr Yaʿḳūb b. Killis gründete eine Akademie mit Stipendien für Gelehrte und spendete dafür monatlich 1 000 Dināre (Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Tallquist, Fol. 108ᵃ; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Kairo 1310, II, 334; vgl. Makrīzī, IV, 192, 21). Sie wurde überstrahlt von dem 395 (1005) durch al-Ḥākim gegründeten Wissenschaftshaus (*dār al-ʿilm* oder *dār al-ḥikma*). Es enthielt Bibliothek und Lesesaal sowie Räume für Versammlungen und Unterricht. Bibliothekare, Assistenten mit ihren Dienern verwalteten es, und Gelehrte hatten Stipendien, um dort zu studieren; alle Wissenschaften waren vertreten, ausser den spezifisch islāmischen auch Astronomie, Medizin usw. Ähnliche Institutionen errichtete al-Ḥākim in al-Fusṭāṭ (Makrīzī, II, 334 ff.). Die ganze Institution war mit der shīʿitischen Propaganda eng verbunden, was daraus erhellt, dass sie vom Dāʿī 'l-Duʿāt verwaltet wurde, und er hielt darin jeden Montag und Donnerstag Sitzungen mit den Gelehrten (Makrīzī, IV, 226; Ḳalḳashandī, *Ṣubḥ al-aʿshāʾ*, III, 487). Ein ähnliches Missionsinstitut

Digitized by Birzeit University Library

(*dār al-da'wa*) errichtete 507 der Emīr Fāḫir al-Mulk in Ḥalab (Ibn Taghribirdi, ed. Popper, S. 360). Wir dürfen annehmen, dass diese Institute auch zur Verrichtung der Ṣalāt eingerichtet waren.

Mit dem *dār al-ḥikma* setzt der Islām unzweifelhaft hellenistische Traditionen fort. Al-Makrīzī erwähnt auch für die vorislāmische Zeit ein *dār al-ḥikma*, wo die ägyptischen Gelehrten arbeiteten (IV, 377, ₄); ebenso nennt Ibn Abī Uṣaibi'a die vorislāmischen ägyptischen Lehranstalten, wo hellenistische Wissenschaften getrieben wurden, *dār al-'ilm* (I, 104), und die Ähnlichkeit mit dem alexandrinischen Museion, das u. a. in Pergamon und Antiochia Nachahmer fand (John W. H. Walden, *The Universities of Ancient Greece*, New York 1919, S. 48—50), liegt auf der Hand. Das Institut al-Ḥākim's wurde vollkommen aufgehoben, als die Fāṭimiden abgesetzt wurden (567 = 1171). Ṣalāḥ al-Dīn liess 10 Jahre hindurch alle Schätze des Palastes, darunter die Bücher, verkaufen. Viele wurden verbrannt, in den Nil geworfen oder auf einen grossen Haufen, der mit Sand bedeckt wurde, geschleudert, wodurch ein ganzer „Bücherhügel" entstand. Die Angabe der Zahl der veräusserten Bücher variiert zwischen 120 000 und 2 Millionen; aber viele wurden für neue Bibliotheken gerettet (Makrīzī, II, 253—55; Abū Šāma, *Kitāb al-Rawḍatain*, Kairo 1287, I, 200, 268).

Literatur: A. Mez, *Die Renaissance des Islāms*, 1922; M. Meyerhof, in *Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d.Wiss.*, ph.-hist. Kl., XXIII, 1930, S. 388—429 u. in *Bull. de l'Inst. d'Egypte*, XV, 1933, S. 109—23; J. Schacht und A. M. Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Kairo [Egyptian University] 1937; Olga Pinto, *Le biblioteche degli Arabi nell' età degli Abbasidi*, Florenz 1928.

IV. Entstehung und Verbreitung der Madrasa

Während das *dār al-'ilm* genannte Institut in den Fāṭimidenländern sich zu shi'itischen Propagandastätten entwickelte, entstand die Madrasa im Osten aus ähnlichen sunnitischen Institutionen. Auffallenderweise richtete al-Ḥākim im Jahre 400 in Kairo ein sunnitisches *dār al-'ilm* ein (Ibn Taghribirdi, II/1, ed. Popper, S. 64, 105, 106), aber nach 3 Jahren wurde das Institut aufgehoben und die beiden darin angestellten Gelehrten hingerichtet. Mit der erwachenden Lebenskraft der Sunna, besonders in shāfi'itischer und ḥanafitischer Form, entstanden dagegen im Osten viele Lehranstalten, die eine ausgesprochene sunnitische Tendenz hatten (*BGA*, III, 323, 365, 415). Viele Lehrer bauten sich ein eigenes Haus, wo sie Ḥadīth diktierten und über Fikh Vorlesungen hielten, so ein im Jahre 420 gestorbener Lehrer in Merw (Wüstenfeld, *Imām Schāfi'ī*, II, 232); der 277 (890) geborene Abū Ḥātim al-Bustī gründete in seiner Heimat eine Schule mit Bibliothek samt Wohnungen und Stipendien für fremde Studierende (*ebd.*, S. 163; vgl. III, 204, 245).

Besonders in Nīsābūr, wo auch in der Moschee Studien eifrig getrieben wurden (z.B. Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, III, 236), entstanden viele derartige Institutionen. So wurde für den shāfi'itischen Fikhlehrer al-Ṣā'igh al-Nīsābūrī (gest. 349 = 960) eine eigene Schule gebaut (*ebd.*, II, 156; vgl. 160). Abū 'Alī al-Ḥusainī (gest. 393) gründete selbst für seinen Ḥadīthunterricht eine Schule, die von 1 000 Schülern besucht wurde (*ebd.*, S. 203); ähnliches tat der 406 gestorbene Ibn Fūrak (*ebd.*, S. 216) und im Jahre 437 Abu 'l-Ḳāsim al-Ḳushairī (*ebd.*, III, 284), und für Ruḳn al-Dīn al-Isfarā'inī (gest. 418 = 1027) wurde eine Schule gebaut, die alle früheren übertraf (*ebd.*, II, 229). So kann schon al-Maḳdisī im IV. Jahrh. die hervorragenden Madāris Īrānshahr's loben (*BGA*, III, 315). In der ersten Hälfte des V. Jahrh. befanden sich in Nīsābūr vier besonders berühmte Madāris: al-Madrasa al-Baihaḳiya, von al-Baihaḳī (gest. 458) gegründet, und zwar als er 441 in Nīsābūr Lehrer geworden war (Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, III, 270), al-Sa'īdiya, vom Emīr Naṣr b. Subuktakīn (Gouverneur in Nīsābūr 389) gegründet, ferner eine von Abū Sa'd Ismā'īl al-Astarābādī und eine für den Lehrer Abū Isḥāḳ al-Isfarā'inī gebaute. Ferner entstand hier auch für den Imām al-Ḥaramain al-Djuwainī eine Niẓāmīya, von Niẓām al-Mulk gegründet (Makrīzī, IV, 192; Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 141 f.). Von besonderer Bedeutung wurde es endlich, dass Niẓām al-Mulk (456—85 Wazīr der Seldjukensultane Alp Arslān und Malik Shāh) in Baghdād die berühmte al-Madrasa al-Niẓāmīya gründete; der Bau wurde 457 angefangen, und am 10. Dhu 'l-Ḳa'da 459 (Sept. 1067) wurde sie eingeweiht. Sie war für den shāfi'itischen Lehrer Abū Isḥāḳ al-Shīrāzī gegründet.

Die muslimischen Geschichtsschreiber sind bei der Geschichte der Madrasa in Verlegenheit. Niẓām al-Mulk hat den Ruf, ihr Gründer zu sein. Al-Makrīzī und al-Suyūṭī wenden aber ein, dass schon vor ihm Madāris vorhanden waren und erwähnen die vier oben genannten; wie wir gesehen haben, bedeuten auch sie keine Neuerung. Al-Subkī vermutet (sagt al-Suyūṭī), das Neue wäre, dass Niẓām al-Mulk für die Schüler Stipendien stiftete. Auch dies war keine absolute Neuerung, wie aus dem obigen hervorgeht. Aber die eifrige Tätigkeit des Niẓām al-Mulk wurde der Anfang einer neuen Blüte der Madrasa: die Mächtigen interessierten sich jetzt für sie, und der von ihm verwendete Typus, Schule mit Wohnung und Unterhalt für die Studierenden, wurde nach ihm der herrschende. Dass auch die älteren Schulen einen Gebetraum enthielten, also moscheeartig waren, darf man voraussetzen. Der uns bekannte Typus der Schule ist als vollständige Moschee gebaut. Da auch die älteren Moscheen Wohnungen, welche oft von Studierenden benutzt wurden, enthielten, gibt es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Schule und gewöhnlicher Moschee; nur sind die Schulen und gewöhnlicher Moschee; nur sind die Schulen speziell auf Studien und Unterhalt der Schüler eingerichtet. Diesen Charakter drückt der Name, *madrasa*, plur. *madāris*, aus; es ist eine genuine arabische Bildung aus dem vom Hebr. oder Aram. übernommenen *darasa* „lesen", „studieren".

Gleichzeitig mit und kurz nach der Zeit des Niẓām al-Mulk verbreitete sich die Madrasa in 'Irāḳ, Khurāsān, al-Djazīra usw. Er selbst begnügte sich nicht mit den beiden in Nīsābūr und in Baghdād gegründeten. Eine *madrasa niẓāmīya* gab es ferner in Balkh (Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, III, 240), in Mawṣil (*ebd.*, S. 319), in Herāt, wohin al-Shahrastānī (gest. 485 = 1092) aus Ghazna berufen wurde, in Basra, in Merw (Yāḳūt, IV, 509). Der Nebenbuhler des grossen Wazīrs, Tādj al-Mulk (gest. 486 = 1093), gründete in Baghdād eine *madrasa tādjīya* (*ebd.*, S. 311). Auch in Nīsābūr entstanden gleichzeitig andere Madāris, so durch den 463 gestorbenen al-Manīī, der auch eine Moschee

Digitized by Birzeit University Library

gründete (*ebd.*, S. 277), und eine Shaṭībīya (*ebd.*, S. 327).

Die durch Niẓām al-Mulk im V. Jahrhundert hervorgerufene Blüte der Madāris hielt sich noch lange im Osten. Für Baghdād erwähnt im VI. Jahrhundert Ibn Ǧubair (580 = 1184) etwa 30 Madāris, alle im östlichen Stadtteil gelegen, vor allem die 504 erneuerte Niẓāmīya (*Riḥla*, S. 229). 631 (1234) gründete der Khalife al-Mustanṣir die prächtige Mustanṣirīya als Schule für die vier Riten mit je einem Lehrer und 75 Studenten, ferner einem Lehrer für Ḳurʾān und einem für Ḥadīth sowie einem Arzt. Damit verbunden waren Bibliothek, Bad, Hospital und Küche; am Eingang befand sich eine Uhr; daneben war ein Garten, wo der Khalife in einem Pavillon (*manẓara*) die Anlage übersehen konnte (vgl. Le Strange, *Baghdad*, S. 266 ff.; Wüstenfeld, *Akademien der Araber*, S. IV und 29). Sowohl die Niẓāmīya wie die Mustanṣirīya überlebten die Verwüstung Baghdād's durch Hūlāgū, und werden Anfang des VIII. Jahrhunderts beide von Ibn Baṭṭūṭa erwähnt (II, 108 f.); das Gebäude der letzterwähnten existiert noch. Ausserdem sind noch 10 im VIII.—IX. Jahrhundert bekannt, die für Shāfiʿiten und Ḥanafiten für Ḳurʾān und Ḥadīth gestiftet wurden (L. Massignon, *Les Medreshs de Baghdâd*, in *BIFAO*, VII, 1909, S. 77—86; die Inschriften ders. in *MIFAO*, XXXI, 1912). Obwohl die Tataren 699 (1300) viele Madāris verwüsteten (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/ii, 163 f.), zeigt Ibn Baṭṭūṭa, dass es im VIII. Jahrh. im Osten blühende Lehranstalten gab. Auch die Mongolen bauten Madāris; die Mutter Hūlāgū's baute in Buḫārā zwei Madrasa's, wo täglich je 1 000 Schüler studierten (*JA*, 4. Ser., XX, 389; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/i, 56). Die grösste Blüte der Madāris in Zentralasien fällt in die Zeit der Timūriden, vor allem in Samarḳand, wo Timūr „nach indischer Weise" einen Diāmiʿ und seine Frau eine Madrasa bauten (Ibn ʿArabshāh, *Vita Timuri*, ed. Manger 1767, S. 444 ff.; s. ferner Diez, *Kunst der islam. Völker*, S. 99 ff.).

In den Städten Mesopotamiens und Syriens verbreitete sich die Bewegung vom V. Jahrh. an. Eine grossartige Tätigkeit entfalteten in Damaskus die beiden Herrscher Nūr al-Dīn b. Zangī (541—69 = 1146—63) und Ṣalāḥ al-Dīn (570—89 = 1174—93), sowie ihre Emire und Verwandten. Ihre Gründungen wurden im VII.—IX. Jahrh. fortgesetzt, so dass al-Nuʿaimī (gest. 927 = 1521; s. *JA*, Ser. 9, III—VII) im ganzen aufrechnen kann: 7 *dār al-Ḳurʾān*, 16 *dār al-Ḥadīth*, 3 sowohl für Ḳurʾān wie Ḥadīth, 60 shāfiʿitische, 4 mālikitische und 10 ḥanbalitische Madāris, ausserdem 3 *madāris al-ṭibb*, die alle dem VII. Jahrh. angehören. Die Stifter waren hauptsächlich Herrscher und Emire, aber auch Kaufleute und nicht wenige Gelehrte kommen vor, daneben auch Frauen.

In Jerusalem führte Ṣalāḥ al-Dīn die Madrasa ein. Nach Muǧīr al-Dīn (gest. 927 = 1521) lagen von Madāris und Klöstern (die teilweise auch in derselben Weise wie die Madāris verwendet wurden) 31 in unmittelbarer Verbindung mit dem Ḥaramgebiete, 29 in dessen Nähe, 16 in grösserer Entfernung. Von diesen sind etwa 40 ausdrücklich als *madrasa*, eine als *dār al-Ḳurʾān* und eine als *dār al-Ḥadīth* bezeichnet (Sauvaire, *Hist. Jérus. et Hébr.*, 1876, S. 139 ff.; v. Berchem, *Corpus*, II, 1; vgl. für Ṣalāḥ al-Dīn: Ibn Khallikān, *Wafayāt*, II, Kairo 1310, S. 402 f.).

Ṣalāḥ al-Dīn hat nach Niẓām al-Mulk den grössten Ruf als Verbreiter der Madrasa. Dies beruht vor allem darauf, dass seine eifrige Bautätigkeit in Ländern stattfand, die in der islāmischen Welt eine hervorragende Bedeutung erhielten: Syrien mit Palästina und Ägypten. Schon vor dem Fall der Fāṭimiden gründete er im Jahre 566 in Kairo al-Nāṣirīya für Shāfiʿiten und al-Ḳamḥīya für Mālikiten; für Shāfiʿiten ferner al-Sharīfīya und vor allem die grosse al-Ṣalāḥīya oder al-Nāṣirīya (für die Identität der Namen vgl. Maḳrīzī, IV, 251 mit Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 142 f.) neben dem Mausoleum al-Shāfiʿī's (Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 141 f.; Maḳrīzī, IV, 192 ff.; Ibn Khallikān, II, 402 f.). Mit dieser Tätigkeit vereinigte sich die seiner Umgebung.

Während der Zeit der Aiyūbiden und Mamlūken vermehrte sich die Zahl der Madāris ausserordentlich. An der Strasse Bain al-Ḳaṣrain erhoben sich auf dem Boden des alten Fāṭimidenschlosses in Kairo zwei ganze Reihen von Madāris (vgl. P. Ravaisse, in *MMAF*, I, 1889, S. 409 ff., Tafel 3).

Al-Maḳrīzī (gest. 845 = 1442) erwähnt 73 Madāris, davon 14 für Shāfiʿiten, 4 für Mālikiten, 10 für Ḥanafiten, 3 für Shāfiʿiten und Mālikiten, 6 für Shāfiʿiten und Ḥanafiten, 1 für Mālikiten und Ḥanafiten, 4 für die vier Riten, 2 ausschliesslich als *dār al-ḥadīth* verwendet, während der Ritus für 25 unerwähnt ist und 4 Schulen unvollendet blieben; von diesen Madāris sind nach seiner Angabe etwa 13 vor 600, 20 im VII. Jahrh., 29 im VIII. Jahrh. und 2 nach 800 gegründet.

Zur Zeit Ṣalāḥ al-Dīn's wurde die Madrasa auch im Ḥiǧāz eingeführt. Im Jahre 579 baute der Statthalter von ʿAden in Mekka eine Madrasa für die Ḥanafiten, und im folgenden Jahre wurde ebenda eine shāfiʿitische Madrasa gestiftet (*Chron. Mekka*, II, 104). Bis zum Anfang des IX. Jahrh.'s werden 11 Madāris erwähnt (*ebd.*, S. 104—7); es kamen aber nachher neue hinzu (*ebd.*, III, 177 f., 211 f., 225 f., 351 ff., 417). Im XVIII. Jahrh. n. Chr. ist aber ihre Benutzung nach dem ursprünglichen Zweck gänzlich in Verfall geraten (s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 229 ff.). Auch in Madīna wurden Madāris gebaut (Wüstenfeld, *Medina*, S. 58, 98, 112).

In Kleinasien verbreitete sich die Madrasa unter den Seldjūken; die ältesten bekannten stammen aus dem VII. Jahrh. (Cl. Huart, *Konia*, 1897; Fr. Sarre, *Reise in Kleinasien*, 1896; R. Hartmann, *Im neuen Anatolien*, 1928, S. 106 ff.).

In Tunis wurden unter den Ḥafṣiden (625—941 = 1228—1534) viele Madāris errichtet, als älteste die Madrasat al-Maʿraḍ etwa 650. In der Tunis-Chronik (Zarkashī, *Chronique des Almohades et des Hafçides*, Übers. E. Fagnan, in *Rec. Notices et Mém. Soc. Arch. Constantine*, XXI, 1895, s. Index) werden 11 erwähnt. Die erste Madrasa im Maghrib war nach Ibn Marzūḳ, *Musnad*, die vom Mariniden Abū Yūsuf Yaʿḳūb b. ʿAbd al-Ḥaḳḳ (656—85 = 1258—86) in Fās 684 gebaute Madrasat al-Ṣaffārīn (auch al-Ḥalfāʾiyīn; s. die Edition von Lévi-Provençal, in *Hespéris*, V, 1925, S. 34 [arab.] = S. 44 [fr.]). Neue Madāris wurden von anderen Mariniden und deren Nachfolgern in Fās, Tilimsān und anderen Städten fortgesetzt (Bel, *Inscriptions de Fès*, in *JA*, 11. Ser., X, 1917; XII, 1918; Marçais, *Manuel d'Art Muselman*, II, 1927, S. 465 ff.).

In Spanien gab es nach Ibn Saʿīd (VII. = XIII. Jahrh.) keine Madrasa; der gelehrte Unterricht fand in den Moscheen statt (al-Maḳḳarī, ed. Dozy, I, 136); aber im folgenden Jahrh. wurde

Digitized by Birzeit University Library

jedenfalls eine grosse Madrasa gestiftet, und zwar in Granada durch den Naṣriden Yūsuf Abu 'l-Ḥadjdjādj i. J. 750 (1349) (Almagro Cardenas, in *Boletin de la Real Acad. de la hist.*, XXVII, 490; Marçais, *a. a. O.*, S. 516 f.).

Ibn Ḫaldūn (gest. 808 = 1406) bezeugt die Verbreitung der Madāris in Tunis und im Maghrib, bedauert aber den Untergang der Bildung. In al-Andalus ist muslimische Kultur im Verschwinden begriffen, und nach dem Rückgang von Ḳurṭuba und Ḳairawān steht die Bildung im Maghrib auf niedriger Stufe; während die alten Lehrstätten im ʿIrāḳ nichts mehr bedeuten, ist Kairo ein Herd der Wissenschaft, wohin alle streben, und auch in Persien blühen die Studien (*Muḳaddima, faṣl* 6, Nr. 2). Dieser Rückgang der Studien wurde aber bald eine allgemeine Erscheinung. Es fehlte der Wissenschaft an innerem Leben, und das internationale Scholarleben wurde durch die politischen Verhältnisse gehemmt. Im Jahre 1517 n. Chr. berichtet Leo Africanus, dass die Kollegien in Kairo allerdings geräumig und angenehm sind, aber die Zahl ihrer Benutzer gering ist; einige studieren noch Fiḳh, aber sehr wenige die übrigen Wissenschaften (Jean Léon Africain, *Description de l'Afrique*, III, 372, in *Recueil de Voyages et de Documents* usw. par Ch. Schefer, Paris 1896—98).

V. Madrasa und Moschee

Ein prinzipieller Unterschied zwischen der Madrasa und anderen Moscheen bestand, wie oben gesagt, nicht. Auch nach Einführung der Madāris blieben die gewöhnlichen Moscheen wie vorher Schulen. Ibn Baṭṭūṭa, der noch während der Blüte der Madāris, im VIII. Jahrh., reiste, wohnte Ḥadīthvorlesungen sowohl im Djāmiʿ von Shīrāz, wie im Djāmiʿ Manṣūr zu Baghdād bei (II, 83, 110). In Damaskus erwähnt im Jahre 580 Ibn Djubair mehrere Räume in der Umaiyadenmoschee, die für Studien verwendet werden; es gibt hier *ḳalāḳāt* für šāfiʿitische und mālikitische Studenten, die bedeutende Pensionen (*idirāʾ*, *maʿlūm*) erhalten (*Riḥla*, S. 266 oben, 272 oben). In Ägypten gab es zur Zeit al-Maḳrizī's (IX. Jahrh.) 8 Räume für Fiḳhstudien in der ʿAmrmoschee (Maḳrizī, IV, 20, 21). In al-Azhar wurden im VII. Jahrh. und später, nach dem Erdbeben 702, viele Studienräume mit besoldeten Lehrern eingerichtet (*ebd.*, S. 52), ebenso in der Ḥākimmoschee (*ebd.*, S. 57).

Wenn in einer Moschee ein bestimmter Raum für Studien eingerichtet wurde, nannte man diese Institution oft Madrasa; so befanden sich sechs der damaszenischen Madāris in der Umaiyadenmoschee (*JA*, 9. Ser., III, 410, 432, 437; IV, 262, 270, 481; noch mehrere VII, 230). Ferner wurden die Madāris oft dicht neben grossen Moscheen gebaut, so dass sie beinahe mit ihnen verwachsen waren. Dies war der Fall in Mekka (*Chron. Mekka*, II, 104 ff.; vgl. Ibn Baṭṭūṭa, I, 324).

Wenn die Madrasa eine ganz selbständige Institution war, war der Unterschied zwischen Madrasa und gewöhnlicher Moschee verschwindend. Dies um so mehr, als auch in der Madrasa gepredigt wurde. In der Niẓāmīya in Nīsābūr wurde gleich nach deren Gründung gepredigt (von ʿAbd al-Raḥīm: Wüstenfeld, *Schāfiʿī*, III, 285), ebenso hatte auch die Niẓāmīya in Baghdād ein Minbar (Ibn Djubair, S. 219). In Ägypten gab es von 569 bis 665 nur eine Freitagskhuṭba, aber nach dieser Zeit stand gewöhnlich ein Minbar in jeder grösseren Madrasa.

Dass die *madrasa* auch *masdjid* genannt werden konnte, ist ganz natürlich (vgl. Ibn Djubair, S. 48, 11 mit Z. 19, 20). Ibn al-Ḥādjdj will (im VIII. Jahrh.) noch zwischen Masdjid und Madrasa unterscheiden und der ersten mehr Würde beilegen (*Madkhal*, II, 3, 48). Die Unterscheidung blieb aber ganz künstlich. Dasselbe gilt von der Unterscheidung zwischen Madrasa und *djāmiʿ*. Die Bezeichnung Madrasa war durch den Hauptzweck der Institution und durch die besondere Bauweise bestimmt. Für die Bezeichnung *djāmiʿ* war der Gebrauch zum Freitagsgottesdienst entscheidend.

Die Verbindung des Mausoleums mit der Moschee bewährte sich auch für die Madrasa. Schon in Nūr al-Dīn's Madrasa in Damaskus befand sich das Grab des Stifters (Ibn Djubair, S. 284, 4 f.), und während der Mamlūkenzeit wurde es allgemeine Sitte, dass der Stifter einer Madrasa in ihr unter einer Ḳubba bestattet wurde.

Literatur: Zum Unterricht und zur Madrasa vgl.: F. Wüstenfeld, *Die Akademien der Araber und ihre Lehrer*, Göttingen 1837; Kremer, *Culturgeschichte*, 1877, II, 479 ff.; Haneberg, *Abhandlung über das Schul- und Lehrwesen der Muhammedaner im Mittelalter*, 1850; v. Berchem, *Corpus Inscr. Arab.*, I, 252—69; G. Gabrieli, *Manuale di Bibliografia Musulmana*, I, 1916, S. 109 ff.; Johs. Pedersen, in *Islamic Culture*, III, 1929, S. 525—37.

VI. Klöster

Es war ganz gewöhnlich, dass fromme Leute in der Moschee immer weilten, z.B. im Minarett oder sonst auf dem Dach oder in Nebengebäuden oder in einer Zelle in der Moschee. Eine derartige Zelle, die auch für Studien oder Meditationen verwendet werden kann, heisst *zāwiya*, eigentlich: Winkel (Ibn Djubair, S. 240, 245, 266; Maḳrīzī, IV, 20; vgl. griech. γωνία; s. Dozy, *Supplément*, s. v.). Die frommen Asketen hatten aber auch aus der früheren Religion die Sitte beibehalten, sich in eigenen Klöstern niederzulassen, so in Djawlān im IV. Jahrh. (*BGA*, III, 188); muslimische Historiker führen diese Klöster in die Zeit der Genossen zurück (Maḳrīzī, IV, 272 f.). Im IV. Jahrh. gab es für Asketen und Ṣūfī's, besonders für die Karrāmīya [s. d.] oder Kirrāmīya (vgl. Mez, *Renaissance*, S. 273), eine ganze Menge von Klöstern, *khawānik* (auch *khuwānik*), sing. *khānaḳāh*, in Farghāna, Merw al-Rūdh, Samarkand, Djurdjān, Tabaristān usw. (*BGA*, III, Samarkand, Djurdjān, Tabaristān usw. (*BGA*, III, 323, 365); auch in Jerusalem und in Ägypten hatten die Kirrāmīya ihre Klöster, in welchen sie Dhikr hielten (*ebd.*, S. 179, 182, 202).

Neben *khānaḳāh* war *ribāṭ* (plur. *rubuṭ*) eigentlich eine Wohnung für diejenigen, welche an der Grenze Djihād führten, wurde aber wie *khānaḳāh* auch von Ṣūfī's, welche den seelischen Djihād kämpften, verwendet (vgl. Maḳrīzī, IV, 292 f.). Wenn Ibn Marzūḳ sagt, dass es bei ihnen nur zwei *rubuṭ* von der Art der östlichen gibt (in Safī und Salā; vgl. *Hespéris*, V, 36, 71), ist es fraglich, ob er Salā; vgl. *Hespéris*, V, 36, 71), ist es fraglich, ob er dabei an Ṣūfī- oder Kriegerwohnung denkt. Im Osten werden im IV. Jahrh. viele Rubuṭ erwähnt, die wahrscheinlich einen militärischen Charakter haben (*BGA*, III, 303, 354, 415), aber das *ribāṭ* hatte seine Blüte besonders im Westen [s. d. Art. RIBĀṬ]. Der ursprüngliche Unterschied zwischen *khānaḳāh* und *ribāṭ* wird nie ganz vergessen; noch

Digitized by Birzeit University Library

am Anfang des VIII. Jahrh. wird vom Ribāṭ als militärischer Wohnung gesprochen (Maḳrīzī, IV, 276). Ibn Baṭṭūṭa bezeugt, dass das Wort Ḫānaḳāh nicht nach dem Westen gelangt war; man verwendete hier die arabische Bezeichnung *zāwiya* (Ibn Baṭṭūṭa, I, 71; *ḫānaḳāh* jedoch bei Ibn Marzūḳ, *Hespéris*, V, 35 f.). Aber in der Regel werden alle drei Bezeichnungen verwendet, ohne dass der Unterschied sich mit Bestimmtheit definieren lässt (auch *ṣawma'a* scheint im *Ḳirṭās* vom muslimischen Kloster verwendet zu werden; s. Tornberg, *Annales*, S. 143; vgl. S. 18); denn alle drei Namen bezeichnen Ṣūfiklöster, die zugleich Fremde aufnehmen, also als Hospize gelten.

Für den 'Irāḳ und Persien erwähnt Ibn Baṭṭūṭa sehr viele Klöster. Neben al-Rifā'ī's Kloster, unweit von Wāsiṭ, war ein Ribāṭ, den er *riwāḳ* nennt, wo „Tausende von Armen" (d. h. Ṣūfi's) wohnen (II, 4). Besonders in al-Lūr fand er eine ungeheure Menge Klöster vor; der damalige Sultan baute 460 *zawāyā* und verwendete ein Drittel der Einnahmen auf diese und die Madāris (II, 31).

Für Syrien bezeugt Ibn Ḏjubair die Blüte der Klöster, welche oft wie ganze Paläste sind, und er sagt, dass die Bezeichnungen Ḫānaḳāh und Ribāṭ gemischt vorkommen (S. 243, 271, 284); als Westländer ist ihm wie Ibn Baṭṭūṭa das Wort *ḫānaḳāh* fremd (S. 284). Nichtsdestoweniger unterscheidet al-Nu'aimi die drei Bezeichnungen und erwähnt 29 Ḫawānīḳ, 23 Rubuṭ und 26 Zawāyā. Das älteste von ihm erwähnte Ḫānaḳāh (Duwaira) ist für einen 401 gestorbenen Gelehrten gestiftet (Sauvaire, in *JA*, 9. Ser., V, 269, 377, 387 ff.).

Ebenso verhält es sich mit Ägypten. Das erste Ḫānaḳāh wurde von Ṣalāḥ al-Dīn im Jahre 569 in Kairo gestiftet (al-Ṣāliḥiyya, ursprünglich Dār Sa'īd al-Su'adā: Maḳrīzī, IV, 273), das nächste im VII. Jahrh. von Baibars al-Bunduḳdārī, der auch in Syrien viele Klöster stiftete (*ebd.*, S. 282, 298). Von den Ḫawānik erwähnt al-Maḳrīzī 22 (Ibn Duḳmāḳ nur 1), aus dem VI. Jahrh.: 1; VII. Jahrh.: 1; VIII. Jahrh.: 18; IX. Jahrh.: 1; von den Rubuṭ 12 (Ibn Duḳmāḳ 8), aus dem VII. Jahrh.: 9; aus dem VIII. Jahrh.: 1, ausser 5 auf al-Ḳarāfa gelegenen; von den Zawāyā 26 (Ibn Duḳmāḳ 9); diese liegen zumeist ausserhalb der Stadt und sind offenbar ganz klein, oft bilden sie nur die Wohnung, später das Grab eines einzelnen Frommen. Das älteste stammt aus dem VI. Jahrh. Auch in Jerusalem errichtete Ṣalāḥ al-Dīn ein Ḫānaḳāh (v. Berchem, *Corpus*, II/1, 87 ff.). Unter den Ḫawānik, Zawāyā und Rubuṭ scheinen hier die letzterwähnten besonders als Hospize für Pilger eingerichtet zu sein (*ebd.*, S. 197 ff.; s. ferner Sauvaire, *Jérus. et Hébron*, Index). In Mekka werden 50 Rubuṭ erwähnt; das älteste wird vor 400 datiert (*Chron. Mekka*, II, 108—15). An Wallfahrtstätten spielten die Klöster eine grosse Rolle als Hospize, aber auch sonst nahmen sie immer Fremde auf. Ibn Baṭṭūṭa wohnte auf seinen Reisen zumeist in ihnen (die er Zawāyā nennt), aber auch in Madāris, die überhaupt auch als Hospize dienten (vgl. Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/II, 35, Anm.). Einige Klöster waren für einsame Frauen eingerichtet (Maḳrīzī, IV, 293 f.).

Der Hauptzweck der Klöster war aber, den Ṣūfi's Wohnung und Stätte für ihre kultischen Übungen zu bieten. In dem 706 errichteten Ḫānaḳāh des Baibars waren 400 Ṣūfi's untergebracht (Maḳrīzī, IV, 276 unt.) und im Ḫānaḳāh Siryāḳūs 100 (*ebd.*, S. 285). Sie erhielten ausser Wohnung die tägliche Nahrung, Kleidung und Geld; oft war ein Bad damit verbunden. Das Gebäude war für die Dhikr-Übungen, aber auch für Ṣalāt's eingerichtet, weshalb es auch *masdjid* genannt werden konnte weshalb es auch *masdjid* genannt werden konnte (Maḳrīzī, IV, 294; vgl. *ḫānaḳāh* und *masdjid*: S. 282). Das von Ṣalāḥ al-Dīn gestiftete Kloster erhielt sogar 780 ein Minarett (*mi'dhana*), und es wird angemerkt, dass die Leute mit ihren Sandalen im Ṣaḥn gehen (Maḳrīzī, IV, 275 unt.). Ein Imām im Ṣaḥn gehörte deshalb zum Personal des Ḫānaḳāh (*ebd.*, S. 287). Es kam vor, dass ein Kloster in unmittelbarer Nähe einer grossen Moschee gestiftet wurde, wie das Ḫānaḳāh des Akbughā neben der Azharmoschee (*ebd.*, S. 292; vgl. S. 289: Ḳūsūn), oder der Stifter baute neben dem Kloster einen Masdjid für die Freitagssalāt (Siryāḳūs: *ebd.*, S. 285). Nachher konnten aber auch die Klöster selbst zur Freitagssalāt eingerichtet werden (*ebd.*, S. 297), und al-Mu'aiyad machte aus einem vor seinem Sultanat angefangenen Wohnhaus ein *ḏjāmi' wa-ḫānaḳāh* (*ebd.*, S. 134 unt.). Baibars al-Bunduḳdārī liess sich in seinem Ḫānaḳāh begraben, und die Klöster hatten in der Regel Gräber, entweder vom Stifter oder von frommen Leuten, die in ihnen gewohnt hatten.

Die Entwicklung des Klosters ist analog der der Madrasa, weil Studien und Frömmigkeitsübungen im Islām nicht getrennt werden können. Auch in den Klöstern wurde studiert; 'Abd al-Laṭīf (gest. 629 = 1231) las in einem Ribāṭ in Baghdād Usūl, Ḥadīth u.a. (Ibn Abī Uṣaibi'a, II, 203); hier wird auch ein Ribāṭ al-Ḫaṭūnī erwähnt, in der eine Bibliothek vorhanden war (Ibn al-Ḳifṭī, ed. Lippert, S. 269); auch sonst wird von Bibliotheken in den Klöstern berichtet (s. für Merw: Yāḳūt, IV, 509). In dem 756 gestifteten Ḫānaḳāh Shaikhū wurden sehr umfangreiche Studien eingerichtet: Fiḳh nach den vier Maḏhāhib, Ḥadīth und Iḳrā' (Maḳrīzī, IV, 283). Im Ribāṭ al-Aṯhār wurde im VIII. Jahrh. Unterricht im shāfi'itischen Fiḳh erteilt (*ebd.*, S. 296); die ḥanafitische Madrasa al-Ḏjamāliya (730) war zugleich ein Ḫānaḳāh (*ebd.*, S. 238 oben), beides unter gemeinsamem Leiter.

Im VIII. und IX. Jahrh. kam diese Vereinigung der beiden Institutionen überhaupt häufig vor, so in al-Niẓāmīya in Kairo vom Jahre 757 (v. Berchem, *Corpus*, I, 242 ff.), in den Mausoleen des Barsbāi 835 (*ebd.*, S. 365 f.; vgl. Ibn Iyās, II, 21, 22, 41), des al-Malik al-Ashraf Īnāl, 855—60 (*ebd.*, Nr. 271 ff.) und des Ḳā'it Bāi 879 (*ebd.*, S. 431 ff.). Im Osten fand Ibn Baṭṭūṭa dasselbe Verhältnis vor, so z.B. in Shīrāz und in Kerbela' (II, 78 f., 88, 99), und so ist es zu verstehen, wenn er sagt, die Perser nennen die Zāwiya Madrasa (II, 30, 32). Im Westen rühmt er selbst seinen eigenen Herrscher, der in Fās eine prachtvolle Zāwiya gebaut hatte (I, 84); auch hier war Ṣūfismus und Gelehrsamkeit verbunden (s. das Zitat Dozy, *Supplément*, s. v. *zāwiya*), und die Zāwiya spielt noch heute in Nordafrika eine grosse Rolle. Vgl. zu den Klöstern: v. Berchem, *CIA*, I, 163 ff., 174 f.; A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, 1922, *Index*, s.v. Kloster.

VII. Lehrfächer und Lehrmethode

Wie oben dargestellt, waren in der ältesten Zeit die Hauptgegenstände der Studien in den Moscheen Ḳur'ān und Ḥadīth, wozu das Studium der arabischen Sprache hinzukam. Bei Bukhārī (*Kitāb al-'Ilm*) wird mit *'ilm* noch durchaus an Ḥadīth gedacht, aber mit der Entwicklung der Glaubens-

Digitized by Birzeit University Library

und Pflichtsysteme wurden auch diese in der Moschee vorgetragen. In der Moschee des Manṣūr zu Baṣra hörte al-Aṣ̱ʿarī den al-Djubbāʾī muʿtazilitisches Kalām vortragen (Wüstenfeld, *Schāfiʿī*, S. 131); nahe verwandt damit war die Methodenlehre (*al-mudhākara wa ʾl-naẓar*; vgl. Yāḳūt, *Udabāʾ*, VI, 383). Aber auch ganz andere Fächer konnten vorgetragen werden. Al-Ḵhaṭīb al-Baghdādī, der in Manṣūr's Djāmiʿ in Baghdād las, trug seine Geschichte Baghdād's vor (Yāḳūt, *Udabāʾ*, I, 246 f.). Die eigentliche Philosophie verschwand aber aus den Moscheen. In Spanien, heisst es, wurden *falsafa* und *tandjīm* nur im geheimen getrieben, da ihre Pfleger als Zindīḳ geschol̈ten und sogar gesteinigt oder verbrannt wurden (Maḳḳarī, ed. Dozy, I, 136). Die Madāris wurden vor allem zum Vortrage der fertigen Fiḳhsysteme angelegt, und zwar ursprünglich so, dass jede Schule nur einen Madhhab vertrat. Wo die vier Madhāhib in einer Schule vertreten sind, kann deshalb von vier Madāris gesprochen werden, so *al-madāris al-ṣālibiya* (Maḳrīzī, IV, 209, 282).

Die gewöhnlichen Madāris nahmen aber auch andere Lehrobjekte als das reine Fiḳhstudium auf. Besonders wird *naḥw* erwähnt (al-Ṣāḥibiya: Maḳrīzī, IV, 205). Sowohl in der Niẓāmiya in Baghdād wie in anderen östlichen Madāris wurden philologische Studien getrieben (vgl. Yāḳūt, *Udabāʾ*, V, 423 f.; VI, 409). Die vor Niẓām al-mulk öfters vorkommende Sitte, ein *dār al-ḥadīth* zu stiften, wurde nach ihm fortgesetzt, z.B. in Kairo und Damaskus. Al-Malik al-Muʿaẓẓam stiftete 604 (1207) neben der Ṣaḳḳhramoschee eine *madrasa naḥwiya* ausschliesslich für arabische Sprachstudien (Sauvaire, *Hist. Jérus. et Hébr.*, S. 86, 140), und Spezialschulen waren überhaupt nicht selten (vgl. Subkī, *Muʿīd*, ed. Myhrmann, S. 153). Al-Subkī erwähnt neben den speziellen Ḥadīth-schulen auch *madāris al-tafsīr* und *madāris al-naḥw* (*Muʿīd al-niʿam*, ed. Myhrmann, S. 153).

Die Lehrfächer der islāmischen Studien werden von Ibn Ḵhaldūn in seiner *Muḳaddima* (*faṣl* 6, Nr. 4 ff.) übersichtlich dargestellt. Sie werden in *ʿulūm ṭabiʿiya* und *naḳliya* geteilt. Die ersteren beruhen auf natürlicher Beobachtung und Schlussfolgerung, werden deshalb auch *falsafiya* oder *ʿaḳliya* genannt, die letzteren sind von der Offenbarung des gesetzmässigen Bestimmers (*al-wāḍiʿ al-sharʿī*) abhängig, beruhen also auf besonderer Mitteilung. Die *ʿulūm naḳliya* umfassen deshalb alle Wissenschaften, welche durch den Islām bestimmt sind, und zwar: *Kurʾān*, d. h. *tafsīr* und die sieben *ḳirāʾāt* (Nr. 5), *ḥadīth* mit Hilfswissenschaften, darunter *al-nāsiḵh wa ʾl-mansūḵh*, *muṣṭalaḥ al-ḥadīth* (Nr. 6), *al-fiḳh* mit spezieller Hervorhebung von *al-farāʾiḍ*, dem Erbrecht (Nr. 7—8), *uṣūl al-fiḳh* mit Prinzipienlehre, darunter Deduktionsmethode und Unterschiede der Madhāhib (Nr. 9), *al-ḳalām*, Glaubenslehre, die insofern *naḳliya* ist, als sie eigentlich eine weitere Ausführung des der Pflichtenlehre zugehörenden *īmān* ist, aber dem Wesen nach *ʿaḳliya* ist, da sie durchaus auf abstrakten Beweisen beruht (Nr. 10), *al-taṣawwuf*, etwa praktische Theologie (Nr. 11), *taʿbīr al-ruʾyā*, Deutung von Traumgesichten (Nr. 12).

An die Wissenschaften von Kurʾān und Ḥadīth schliessen sich die Sprachwissenschaften (vgl. Nr. 4, 37 Anfang), die in vier Teile zerfallen: *al-naḥw*, *al-lugha*, *al-bayān*, *al-adab* (Nr. 37); unter letzterwähnte Kategorie fällt das ganze Studium der arabischen Literatur.

Die *ʿulūm ʿaḳliya* werden verschieden eingeteilt, gewöhnlich in sieben Hauptteile (Nr. 13), und zwar: *al-manṭiḳ*, die Logik, die allen anderen zugrunde liegt (Nr. 17), *al-arithmātiḳī*, Zahlenlehre, darunter *ḥisāb* u. a. (Nr. 14), *al-handasa*, Geometrie (Nr. 15), *al-hai'a*, Astronomie (Nr. 16), *al-mūsīḳī*, die Lehre von den Tönen und ihrer Bestimmung durch die Zahl usw. (s. Nr. 13); ferner *al-ṭabiʿiyāt*, die Lehre von den Körpern in Bezug auf Ruhe und Bewegung, und zwar den himmlischen, menschlichen, tierischen und denen der Pflanzen und Mineralien; als Unterabteilungen werden besonders *al-ṭibb*, die Medizin, und *al-falāḥa*, die Agrikultur, erwähnt (Nr. 18—20; vgl. Nr. 29). Als siebenter Hauptteil kommt *ʿilm al-ilāhiyāt*, die Metaphysik (Nr. 21). Magie, Talismane, geheime Eigenschaften der Buchstaben u.a. gehören auch zum Komplex der muslimischen Wissenschaften (Nr. 22 ff.).

Die Medizin wurde nicht nur in besonderen Schulen, sondern auch in den Moscheen und Madāris getrieben; um etwa 600 las ʿAbd al-Laṭīf in der Azharmoschee, es ist aber unklar, ob sein Unterricht im Tibb auch daselbst stattfand (Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 207); auf jeden Fall aber wurden „die philosophischen Wissenschaften" vor allem ausserhalb der Moschee studiert. Es bildete sich eine andere, noch herrschende Einteilung aus, und zwar in Ziel-, d. h. Hauptwissenschaften (*maḳāṣid*) und Hilfswissenschaften (*ālāt* oder *wasāʾil*). Zu den ersteren gehören *kalām*, *al-aḵhlāḳ al-dīnīya* (Ethik, hauptsächlich dasselbe wie Taṣawwuf), *fiḳh*, *uṣūl al-fiḳh*, *Kurʾān* (*tadjwīd* und *tafsīr*), *ḥadīth*. Die letzteren umfassen die Sprachwissenschaften (*ṣarf*, *maʿānī*, *bayān*, *badīʿ*) und dazu Vers- und Reimlehre (*ʿarūḍ*, *ḳāfiya*), Logik (*manṭiḳ*), darunter Beweislehre (*ādāb al-baḥth*), wohl im ganzen dasselbe wie das ältere *mudhākara* und *naẓar*, Mathematik (*ḥisāb* und *djabr*), *muṣṭalaḥ al-ḥadīth* (vgl. Muṣṭafā Bairam, *Risāla*, Kairo 1902, S. 20; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 200 ff.).

Die Lehrmethode bestand im Vortragen zum Nachlernen (*talḳīn*). Zunächst galt es, den Kurʾān auswendig zu lernen und dazu so viele Ḥadīthe wie möglich sich anzueignen. Man trug das Ḥadīth etwa dreimal vor, damit der Schüler es behalte (Bukhārī, *ʿIlm*, B. 30). Das Vortragen wurde bald zum Diktieren (*imlāʾ*), da der Schüler das Vorgetragene niederschrieb, ausser dem Kurʾān (gebilligt: Bukhārī, *ʿIlm*, B. 34, 36). Die Methode war für sprachliche oder literarische Wissenschaften dieselbe wie für Ḥadīth, Tafsīr u. a. Die Philologen diktieren nicht nur ihre grammatischen Werke, wie z.B. Ibn Duraid (Wüstenfeld, *Schāfiʿī*, S. 127) oder der 344 gestorbene ʿAmr b. ʿAbd al-Wāhid, der auswendig 30 000 Blätter über *lugha* diktierte (Yāḳūt, *Udabāʾ*, VII, 26), sondern auch die Texte der Dichter, z.B. wie al-Ṭabarī, der im Jahre 256 in der ʿAmrmoschee den al-Tirimmāh vortrug (*ebd.*, VI, 432). In der Ḥadīthwissenschaft war das Diktieren besonders wichtig, weil die genaue Feststellung des Textes sehr bedeutungsvoll war. Es heisst deshalb immer „er diktierte Ḥadīth" (Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 139; Yāḳūt, *Udabāʾ*, I, 246). Die Stelle des Lehrers ist deshalb ein *madjlis al-imlāʾ* (*ebd.*, II, 243; VII, 74), und sein Famulus unter den Schülern ist *al-mustamlī* (vgl. *ebd.*, VI, 282; VII, 74). Auch die Fragen des Fiḳh wurden diktiert (so Abū Yūsuf; vgl. Ibn Ḳuṭlūbughā, ed. Flügel, Nr. 249).

Digitized by Birzeit University Library

Das Kolleg (*dars*) fing mit Ḳurʾānrezitation eines *ḳāriʾ*, mit Segenssprüchen über den Propheten und anderen religiösen Formeln an (Ibn al-Ḥāddjī, *Madkhal*, I, 56; vgl. Mez, *Renaissance*, S. 172 f.). Heutzutage spricht der Lehrer in der Regel selbst einfach die *basmalah* aus. Das reine Diktieren war nicht alleinherrschend. Allmählich gab es so viele Exemplare der Haupttexte, dass die Studenten sich selber Abschriften verschaffen konnten. Der Text wurde dann laut gelesen, und der Lehrer trug seine Erklärungen vor sowie die Berichtigungen des Textes (Yāḳūt, *Udabāʾ*, I, 255). Es ist natürlich, dass man das Diktieren der Texte in der Philologie am frühesten aufgegeben hat; es soll schon im IV. (X.) Jahrh. stattgefunden haben (Mez, *Renaissance*, S. 171). Das bedeutet aber nicht die Aufgabe des Diktierens, denn der Lehrer lässt dann die Schüler seine Erklärungen niederschreiben; so diktierte der 584 gestorbene Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān einen Kommentar zum Ḥarīrī (Yāḳūt, *Udabāʾ*, VII, 20); und die Methode, einen Text laut lesen zu lassen und selbst die auffallenden Ausdrücke zu erklären, wurde schon von dem 299 gestorbenen Ḥadīthlehrer Ibn Kaisān benutzt (*ebd.*, VI, 282).

Ibn Ḳhaldūn bedauert, dass so wenige Lehrer zu seiner Zeit die richtigen Lehrmethoden (*turuḳ al-taʿlīm*) verstehen. Sie stellen sogleich schwierige Fragen an den Schüler, anstatt das Talḳīn organisch zu ordnen, so dass es immer mit Erklärung verbunden ist; es ist eine Grundregel, dass der Schüler die verschiedenen Wissenschaften nicht vermengen darf, und man sei zu viel auf das Auswendiglernen (*ḥifẓ*) bedacht (*Muḳaddima, faṣl* 6, Nr. 2, 29, 30; vgl. Subkī, *Muʿīd al-niʿam*, ed. Myhrmann, S. 151 f.); das mechanische Auswendiglernen ist für den Ḳurʾān anerkannt worden. Wenn der oben erwähnte Ibn Kaisān die Ḥadithe erklärte, fragte er auch die Zuhörer nach dem Sinn. Umgekehrt stand es den Zuhörern frei, den Lehrer zu fragen. Al-Shāfiʿī sass in seiner grossen Ḥalka in Mekka und sagte: „Fragt mich, was Ihr wollt, ich werde Euch dann nach Ḳurʾān und Sunna Auskunft geben" (*ebd.*, VI, 391; vgl. *BGA*, III, 379). Der Lehrer konnte bisweilen mit Fragen überhäuft werden (Yāḳūt, *Udabāʾ*, V, 272); Ibn Ḏjubair sah in der Niẓāmīya in Baghdād, dass schriftliche Fragen dem Lehrer überreicht wurden (S. 219 ff.). Beides ist noch immer gebräuchlich, und selbst in grossen Kollegs können die Zuhörer immer mit Fragen unterbrechen.

VIII. Die Lehrer

Die Bezeichnung des Lehrers ist *mudarris*; eine Art Ehrentitel ist *ustāḏh* (s. Yāḳūt, *Udabāʾ*, I, 113, 209; II, 271; V, 353, 354, 358, 448), womit heutzutage auch Studenten angeredet werden. In den grossen Moscheen gab es sehr viele Lehrer. In der Madrasa wurde zunächst nur einer angestellt; die Madrasa wurde oft nach einem berühmten Lehrer genannt (so al-Ghaznawiya in Kairo: Makrīzī, IV, 235; al-Sharīfiya, ursprünglich al-Nāṣiriya: *ebd.*, S. 193; vgl. Masḏjid al-Kisāʾī in Baghdād). Aber in grösseren Madāris wurden mehrere Lehrer angestellt; in Kairo stellte schon Ṣalāḥ al-Dīn in al-Ḳamḥīya vier Lehrer an (*ebd.*, S. 193 f.); in diesem Falle wurde jedem Lehrer eine bestimmte Anzahl (20) Studenten zugewiesen (vgl. *Chron. Mekka*, II, 105 f.).

Es ist selbstverständlich, dass die Verhältnisse in den älteren Moscheen, wo jedermann kommen und gehen konnte, freier waren als in den Madāris, die für bestimmte Lehrer und Schüler eingerichtet waren. Von einer offiziellen Anerkennung der Lehrer war in der ältesten Zeit sicher keine Rede. Nach der Entstehung der Lehrbücher war die Garantie für die Befähigung die *iḏjāza*, und so ist es bis zur neueren Zeit geblieben. Wer bei einem Lehrer studiert hatte, konnte vom Lehrer die Erlaubnis erhalten, das nach seinem Diktat geschriebene und studierte Buch vorzutragen; der Lehrer schrieb diese Erlaubnis (*iḏjāza*) ins Buch (z.B. Yāḳūt, *Udabāʾ*, I, 253; II, 272). Ein Gelehrter konnte auch eine *iḏjāza ʿāmma* schreiben wodurch der Betreffende befähigt wurde, alle seine Werke vorzutragen (Ibn Baṭṭūṭa, I, 251). Es war gewöhnlich, dass der reisende Gelehrte sich zahlreiche *iḏjāzāt* erwarb. So hatte ʿAbd al-Laṭīf derartige Zeugnisse von den Lehrern in Baghdād, Ḵhurāsān, Ägypten und Syrien (Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 202). Für die *iḏjāza* zum *tadrīs* und *futyā* gab es bestimmte Formeln (al-Ḳalḳashandī, *Ṣubḥ al-aʿshā*, XIV, 322 f.). Einige Gelehrte hielten nur gelegentlich eine Vorlesung, und einige Gelehrte trugen ein ganz spezielles Thema vor; so wurde einer zur Niẓāmīya gerufen, um Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* vorzutragen, weil er dies Werk bei einem anerkannten Lehrer gehört hatte. Es gab aber viele Gelehrte, die sich hauptsächlich dem Unterricht widmeten und dann auch mehrere Fächer vortrugen, so dass sie täglich viele Stunden unterrichteten (z.B. Yāḳūt, *Udabāʾ*, VI, 282, 383; VII, 176), und fromme Lehrer verbrachten sogar die Nacht in der Moschee im Gebet (Wüstenfeld, *Schāfiʿī*, S. 258). Bisweilen fing ein junger Lehrer mit dem Ḥadīthdiktat an, um später in einer Moschee eine umfassendere Lehrtätigkeit auszuüben (*ebd.*, S. 239).

Der Unterschied zwischen Lehrer und Student war nicht absolut; jemand konnte in einem Fach *iḏjāza* haben, während er in anderen noch Schüler war, und selbst reife Gelehrte hörten oft bei namhaften Kollegen. Das führte zum Reisen der Gelehrten von einem Gelehrtensitz zum anderen, wie man früher reiste, um Ḥadithe zu sammeln (Bukhārī, *ʿIlm*, B. 7, 19, 26). Beispiele dafür bieten alle Gelehrtenbiographien; damit wurde die alte hellenistische Sitte fortgesetzt (vgl. John W. H. Walden, *The Universities of Ancient Greece*, New York 1910), und die Fürstenhöfe spielten noch immer dieselbe Rolle; durch sie erhielten die gelehrten Gäste Donationen, so dass sie in den Moscheen als Lehrer auftreten konnten (z.B. Ibn Baṭṭūṭa, II, 75 ff.; Ibn Ḵhaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, Būlāḳ 1284, VII, 452; Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 205; vgl. Mommsen, *Römische Geschichte*, V, 589). Selbstverständlich wurden vor allem die berühmten Lehrer von anderen Gelehrten aufgesucht; von einem solchen heisst es deshalb *ruḥila ilaihi* oder *ilaihi kānat al-riḥla* „man reiste zu ihm" (Yāḳūt, *Udabāʾ*, VII, 174; Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, I, 207; vgl. S. 141). Wie in den christlichen Universitäten Europas wurden auch in den Moscheen öffentliche Disputationen abgehalten, wobei es scharf zugehen konnte, z.B. bei den Disputationen in der Ruṣāfa-Moschee zu Baghdād zwischen Ibn Suraiḏj (gest. 306 = 918) und dem Sohne des Dāwūd al-Ẓāhirī, aus welchen der erstere als Sieger hervorging (Wüstenfeld, *Schāfiʿī*, S. 110 f.). Die gelehrte Zunft machten die „Turbanträger" (*muʿammam, mutaʿammim, arbāb al-ʿimāma, aṣḥāb al-ʿimāma*) aus (s. Makrīzī, II, 246; Qua-

Digitized by Birzeit University Library

tremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 244 f.; II/1, 266; Dozy, *Supplément*, II, 169a).

Im Lehrkörper der Moscheen bildete sich trotz aller Beweglichkeit eine gewisse Stabilität aus. Dies hängt mit der Frage ihrer Besoldung zusammen. Es war lange fraglich, ob es erlaubt wäre, sich für den Unterricht bezahlen zu lassen. In den Ḥadīthsammlungen wird dafür und dagegen gesprochen, auch heisst es, der Lehrer dürfe wohl Geld annehmen, aber nicht fordern, und geldgierige Lehrer werden scharf verurteilt. Es werden immer Leute erwähnt, die unentgeltlich Vorlesungen halten (Bukhārī, *Idjāza*, B. 16; Abū Dāwūd, *Buyūʿ*, B. 36; Ibn Mādja, *Tidjārāt*, B. 8). Die Gewohnheit der älteren jüdischen Gelehrten, ein Handwerk auszuüben, war bei den Muslimen nicht verbreitet, kam aber vor; man trifft unter den Gelehrten Schuster, Schlosser, Sandalenmacher (Wüstenfeld, *Schāfiʿī*, S. 227, 231, 267; vgl. ferner Mez, *Renaissance*, S. 179). Die Regel war aber, dass der Lehrer für seine Lehrtätigkeit eine Einnahme bezog. Diese konnte eine ganz persönliche Schenkung eines Fürsten oder anderer reicher Männer sein; so erhielt al-Ṭabarī eine Geldsumme, als er in der ʿAmrmoschee den al-Ṭirimmāḥ vortrug (Yāḳūt, *Udabāʾ*, VI, 428; vgl. oben über reisende Gelehrte); sie war aber meistens eine regelmässige Besoldung, die aus den gestifteten Mitteln bestritten wurde, wodurch die Stellung also eine „ordentliche Professur" wurde; so war es vor allem in den Madāris. Die Gehälter der Lehrer (*maʿlūm*, auch *djawāmik*, sing. *djamakiya*; s. Dozy, *Supplément*, s. v.) waren sehr verschieden, je nach der Stiftung. Nach al-Makrīzī konnten die Gelehrten im ganzen 50 Dīnāre monatlich ausser den Naturalien haben (III, 364). Bei festlichen Gelegenheiten erhielten sie oft besondere Auszeichnungen durch Geldgaben und Ehrenkleider.

Die Gelehrten waren zunftmässig organisiert. Wie die Organisation im einzelnen wirkte, ist nicht bekannt. Am Ende des II. Jahrh.'s kann die Institution der *riʾāsa* in Ägypten festgestellt werden, aber auch früher kommt der Titel *raʾīs* unter Gelehrten vor. Auch innerhalb der speziellen Fächer ist die Riyāsa bezeugt, so *shaikh al-kurrāʾ bi-Miṣr* (Suyūṭī, *Ḥusn*, I, 230), *riyāsat al-ḥadīth bi-Miṣr* (*ebd.*, I, 163: al-Rashīd), *riyāsat al-fatwā* (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 27), *riyāsat al-iḳrāʾ wa 'l-iftāʾ* in Alexandria (Suyūṭī, *Ḥusn*, I, 210). Die Ärzte einer Gegend haben ihren *raʾīs al-aṭibbāʾ* (Makrīzī, IV, 237; Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 86, 247). Als Ehrentitel eines Gelehrten kommt *shaikh al-islām* vor, so im VII., VIII., IX. Jahrh. (Suyūṭī, *Ḥusn*, I, 143, 205; Quatremère, *a. a. O.*, II/1, 68, Anm.; II/1, 270, 280; Ibn Taimīya), wohl auch schon früher (Mez, *Renaissance*, S. 179), während *shaikh al-shuyūkh* den vornehmsten Ṣūfīleiter bezeichnet (Makrīzī, IV, 285).

Welche reale Bedeutung die Lehrerorganisation in älterer Zeit hatte, ist nicht klar. In den verschiedenen Gegenden gab es einen obersten Leiter der Organisationen, einen *raʾīs al-ʿulamāʾ*, in Madīna (Ibn Ḏjubair, S. 200, 9), in Baghdād (*ebd.*, S. 220, 12), in Kairo und Oberägypten (Suyūṭī, *Ḥusn*, I, 141, 143, 191), auch *raʾīs al-ruʾasāʾ* genannt (Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 204; Yāḳūt, *Udabāʾ*, I, 248). Jeder Madhhab hatte seinen Raʾīs in der betreffenden Gegend (Suyūṭī, *Ḥusn*, I, 148, 21; Yāḳūt, IV, 512). Der oberste Raʾīs konnte in die Wirksamkeit z. B. der Ḥadīthvortragenden eingreifen (Yāḳūt, *Udabāʾ*, *a. a. O.*). Wahrscheinlich ist er identisch mit dem *nāḳib al-nuḳabāʾ*, ohne dessen Erlaubnis der Khalife im Jahre 451 einen Lehrer in die Mansūrmoschee nicht einlassen wollte (*ebd.*, I, 246 f.). Ob das nach einer Prüfung stattfand, wissen wir nicht. Das freie Vorlesungsrecht war jedenfalls dadurch praktisch eingeschränkt, aber ganz systematisch waren die Verhältnisse kaum geordnet.

Der Lehrer hatte seinen bestimmten Platz in der Moschee, oft neben einer Säule; das war sein *madjlis*, der nach ihm von anderen geerbt wurde (Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, I, 135; vgl. 181 unt., 182; Makrīzī, IV, 5; Yāḳūt, *Udabāʾ*, IV, 135; Wüstenfeld, *Schāfiʿī*, S. 239). Der äussere Apparat ist durch die Jahrhunderte derselbe geblieben. Vor dem Lehrer sitzen die Zuhörer auf dem Boden in einem Kreis (*ḥalḳa*, die Zuhörer *ṭaḥallaḳā*: Makrīzī, IV, 49, 17 f.; vgl. zum Wort: Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 197 ff.). Der Lehrer sitzt auf einem Teppich (*sadjdjāda*; vgl. Yāḳūt, *Udabāʾ*, I, 254) oder Fell (*farwa*); dies wurde in seiner *wasiya* als Symbol seiner Würde bezeichnet (al-ʿUmarī, *Taʿrīf*, S. 134). In grösseren Versammlungen kommt es oft vor, dass der Lehrer einen erhöhten Sitz hat (für die ältere Zeit s. Ibn Baṭṭūṭa, I, 212).

Es war nicht Sitte, dass die Lehrer in der Moschee wohnten. Natürlich konnte ein Lehrer wie jeder Fromme sich in der Moschee aufhalten und da eventuell ein Zimmer bezichen; z. B. wohnte al-Ghazzālī in der Umaiyadenmoschee, wo Ibn Ḏjubair sein Zimmer vorfand. Aber dies war eine Ausnahme. Al-ʿAzīz baute für die Lehrer an al-Azhar ein Wohnhaus in der Nähe der Moschee (Makrīzī, IV, 49). Die älteren, von Nizām al-Mulk gestifteten Madāris enthielten oft eine Wohnung für den Lehrer, um so mehr als der Lehrer bisweilen selbst sein Wohnhaus als Madrasa einrichtete; aber auch später kam dies vor; so hatte in der Ṣalāḥīya der Leiter sein Haus innerhalb des Schulkomplexes (Ibn Ḏjubair, S. 48).

Von den Lehrern waren viele zugleich Ḳāḍī's (wie seinerzeit die Kussās, die gewissermasser Vorläufer der Lehrer waren). Oft konnten die Ḳāḍī's so eine beträchtliche Anzahl von Ämtern akkumulieren. Der Oberḳāḍī Ibn Bint al-Aʿazz (etwa 700) hatte 17 Ämter (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 137 f.). Der Lehrer konnte auch Mufti sein (z. B. Yāḳūt, *Udabāʾ*, IV, 136).

Neben dem eigentlichen Lehrer wurde oft ein Repetent (*muʿīd*), in der Regel deren zwei für jeden Professor, angestellt. Die Aufgabe des Muʿid war es, nach dem Kolleg das Vorgetragene mit den Schülern wieder zu lesen und es den weniger Begabten beizubringen. Der berühmte Fakih al-Bulḳīnī fing als Repetent bei seinem Schwager in der Kharrūbīya an (Makrīzī, IV, 202); man konnte auch in einer Schule selbständiger Lehrer, in einer anderen Repetent sein (al-Nāṣir, gest. 669; Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, I, 189). Die Ṣalāḥīya, die eigentlich vier Professoren mit je zwei Repetenten haben sollte, wurde 30 Jahre ohne Professor mit 10 Repetenten betrieben (Makrīzī, IV, 251; vgl. ferner S. 210; Subkī, *Muʿīd al-niʿam*, S. 154 f.; Kalkashandī, *Subḥ al-aʿshā*, V, 464 und Haneberg, *Schul- und Lehrwesen der Muhammedaner*, S. 25; Wüstenfeld, *Die Akademien der Araber und ihre Lehrer*, 1837).

IX. Die Studenten

In den Moscheen stand es an und für sich jedermann frei, sich in eine Ḥalḳa hinzusetzen, um einen Lehrer zu hören. So sagt auch al-Mak-

Digitized by Birzeit University Library

disi, dass die Gelehrten in al-Fārs sich täglich vom Frühmorgen bis Mittag und vom ʿAṣr bis Maghrib für die gewöhnlichen Leute (*li 'l-ʿawāmm*) hinsetzten (*BGA*, III, 439). Aber sobald sich überhaupt ein Gelehrtenstand ausbildete, entstand auch eine Studentenschaft (*ṭalaba*, *ṭullāb*, Sing. *ṭālib*), die sich systematisch in den muslimischen Wissenschaften ausbildete. Sie bildete mit den Lehrern zusammen die gelehrte Zunft, *aṣḥāb al-ʿimāma* (heute in Ägypten *ahl al-ʿimme*). Sie konnten ihren Lehrer frei wählen; die berühmten Lehrer hatten deshalb viele Studenten. Eigentlich wurden viele nie fertig, weil sie bis ins reife Alter immer wieder neue Gelehrte aufsuchten auch wenn sie selber als Lehrer auftraten. Die Ehrgeizigen wollten nur bei grossen Lehrern lernen (*darasa ʿalā*) und reisten deshalb in der islāmischen Welt oft sehr viel umher (vgl. *BGA*, III, 237). Dies Reisen, teils als Lehrer, teils als Zuhörer wegen des *ṭalab al-ʿilm* dauerte im Islām immer fort.

Wenn der Student den Kursus seines Lehrers absolviert hatte, erklärte der Lehrer ihn für reif im betreffenden Fach, und der Student konnte sich darin als ausgelernt betrachten (*taḳharrudja ʿalaiki*). Das Verhältnis zum Lehrer ist patriarchalisch, und der Student küsst ihm die Hand. Das hindert nicht, dass schroffe Gegensätze entstehen konnten, und die Lehrer konnten dann sehr respektlos behandelt werden (vgl. Sulaimān Raṣad, *Kanz al-djawhar*, S. 141 ff., 192 ff.).

Die Madāris brachten insofern eine Neuerung im Verhältnis zwischen Lehrer und Student, als eine bestimmte Anzahl von Studenten (in der Regel 20) einem bestimmten Lehrer zugewiesen wurden. Man darf wohl dann mit einem planmässigeren Unterricht rechnen. Jedoch hat man auch hier oft unregelmässige Zuhörer zugelassen. Ganz ordnungsmässig wurde der Unterricht erst in neuerer Zeit.

Ausnahmsweise hört man auch von weiblichen Studierenden; eine nahm am Madjlis al-Shāfiʿī's Teil (Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, I, 181 unt.). In den ersten Jahrhunderten muss es nicht ungewöhnlich gewesen sein; denn es wird mehrmals in Ḥadīthen erwähnt, nach welchen besondere Tage den Frauen vorbehalten sein sollen (Bukhārī, *ʿIlm*, B. 32, 36, 50).

In den Madāris und einigen Moscheen wurde den Studenten Wohnung geboten und dazu gewisse Stipendien, Essen, Brot (*djarāya*) und Geld.

Der in der Moschee wohnende Student wird *mudjāwir* genannt (Makrīzī, IV, 54), ein Wort, das auch von den mekkanischen Pilgern (Ibn Djubair, S. 122) und jedem Moscheebewohner verwendet wird. Die Studentenwohnungen sind, meistens nach Nationen, in *arwiḳa* geteilt, ein Wort das daher stammt, dass sie sich ursprünglich in den Säulenhallen aufhielten. Jeder *riwāḳ* steht unter einem Shaikh. Viele Studenten wohnen in Khānaḳāh's, andere in Privatwohnungen.

X. Neuere Reformen des Unterrichts

Als die Verbindung der muslimischen Welt mit Europa rege wurde, war der Verfall der islāmischen Studien weit fortgeschritten. Sie veranlasste einerseits die Anlage von neuen Unterrichtsanstalten nach europäischem Muster, andererseits die Reformierung des alten Moscheeunterrichts.

In Indien wurde im XVIII. Jahrh. der Moscheeunterricht wie in anderen islāmischen Ländern betrieben, nur dass das Persische neben dem Arabischen eine grosse Rolle spielte (vgl. *Report on the State of Education in Bengal*, Kalkutta 1835, *Second Report* usw., 1836). 1782 gründete Warren Hastings die Calcutta Madrasah mit reformiertem Unterricht, um Beamte zu erziehen; sie wurde von anderen Madāris nachgeahmt. Als das Persische 1837 als Gerichtsprache abgeschafft wurde, hatten die Madāris wesentlich nur als religiöse Institutionen Bedeutung. Andere, mehr englisch geprägte Institutionen entstanden, so 1875 das Anglo-Oriental College in Aligarh (vgl. Th. Morison, *The History of the Muhammadan Anglo-Oriental College Aligarh*, Allāhābād 1909; *RMM*, I [1907], 380 ff.), das Islamic College in Lahore u.a. Dies führte zu neuen Reformen der Madāris. In der Calcutta Madrasah wurde ein Anglo-Persian Department eingerichtet. 1907/8, 1909/10, 1912 wurden Konferenzen gehalten, und am 31. Juli 1914 wurde *the reformed madrassah scheme* erlassen. Danach wird in den reformierten Madāris Englisch gelehrt, und die islāmischen Studien werden nach modernen Lehrbüchern getrieben. Nur die Calcutta Madrasah behält eine Abteilung, Arabic Department, wo der alte islāmische Unterricht, obwohl etwas modernisiert, betrieben wird. Der Madrasa-Unterricht wird mit den neu eingerichteten Universitäten, in Kalkutta und anderswo, in Verbindung gesetzt (*Calcutta University Commission 1917—19, Report*, Calcutta 1919, I/1, 143—87; V/II, 60—70). Von Universitäten gab es im Jahre 1922 schon 14, von welchen 5 nach 1919 gegründet waren (*OM*, II [1922], 60; über frühere Diskussionen wegen Gründung einer Universität s. *RMM*, XXI [1921], 268 ff.). Die nach dem Muster Londons eingerichteten älteren Universitäten sind die von Kalkutta 1857, Madras und Bombay ebenso, Lahore 1882, Allāhābād 1887 (*RMM*, VI, 4; über fürstliche Colleges: *ebd.*, S. 1—51; IX, 44—81). Das Wesentliche in den Reformen ist die neue Art des Unterrichts, die planmässige Organisation der Kurse, welche mit Examina beendigt werden, und die Schaffung eines geschlossenen kompetenten Lehrkörpers.

Vom selben Geist, wenn nicht so durchgehend, waren die Reformen, welche ohne Beistand einer europäischen Macht an der Hauptstätte der islāmischen Studien, al-Azhar [siehe dort] in Kairo, eingeführt wurden. 1872 wurde ein Examen für angehende Lehrer angeordnet; die Verordnung wurde durch neue Bestimmungen 1885, 1888, 1895 ergänzt; der Rektor konnte aber noch Lehrer ohne Examen anstellen. Die Studenten sollten eingeschrieben werden, so dass Unwürdige nicht an den Stipendien teilnahmen. Am 4. Jan. 1895 wurde ein Rat von 5 Mitgliedern eingesetzt, um Reformen vorzuschlagen. Man beschäftigte sich mit Budget und Organisation. 1896 wurden die Moscheeschulen zu Ṭanṭā, Dassūḳ und Damiette, 1903 ferner die von Alexandria der al-Azhar untergeordnet. Am 1. Juli 1896 (ergänzt 1897 und 1898) wurden Examina für Studenten angeordnet; Geschichte, Geographie und Mathematik wurden als freiwillige Fächer eingeführt, und es wurde vorboten, die ersten vier Jahre Glossen und Superkommentare zu lesen. Die treibende Kraft als Mitglied des Rates war Muḥammed ʿAbduh, der sich aber 1905 zurückzog. Der Khediwe ʿAbbās II. Hilmī erliess erst 1908 und dann 1911, nachdem mehrere Kommissionen daran gearbeitet hatten, ein neues

Digitized by Birzeit University Library

Gesetz. Die Administration der Azharmoschee und der damit verbundenen Anstalten (teils anderer Moscheen, teils der Ḳāḍī-Schule) wurde neu organisiert. Neue Lehrfächer wurden eingeführt, so: *akhlāḳ* in Verbindung mit der *sīra*, Geschichte, besonders die islāmische, Geographie, Naturgeschichte, Chemie, Mathematik, Zeichnen, Hygiene, Pädagogik. Durch neue Gesetze von 1921, 1923 und 1924 wurden teils die Examina reformiert, teils das Verhältnis zur Ḳāḍī-Schule, Dār al-ʿUlūm und andern Unterrichtsanstalten neu geregelt, so dass in al-Azhar ein *ḳism al-takhaṣṣus* für *fiḳh, tafsīr, ḥadīth, tawḥīd, manṭiḳ, waʿẓ, bayān, akhlāḳ*, islāmische Geschichte sowie praktische Kurse für Predigt und Prozess eingerichtet wurden. Als durch das Gesetz vom 26. Aug. 1927 eine Universität mit literarischer, juristischer, naturwissenschaftlicher und medizinischer Fakultät gegründet wurde (vgl. *OM*, V [1925], 110 ff., 434—36; VII [1927], 627 ff.), kam die Frage des Moscheeunterrichts wieder in Fluss, und eine neue Kommission erhielt am 27. Nov. 1927 den Auftrag, neue Vorschläge zu erwägen. Für die Reformen ägyptischer Institutionen s. P. Arminjon, *L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Egypte*, 1907; Muṣṭafā Bairam, *Risāla*, 1902; Sulaimān Raṣad al-Zaiyātī, *Kanz al-ǧawhar fī taʾrīkh al-Azhar*, 1320, S. 147 ff.; *Aʿmāl maǧlis idārat al-Azhar*, Kairo 1323, anonym, aber von ʿAbd al-Karīm Salmān, vgl. *al-Manār*, XXV (1324), 703; *Commission de la Réforme de l'Université d' El Azhar, Projet de Réforme présenté par Muh. Pacha Said*, Kairo 1911, und die betreffenden offiziellen Gesetze; Johs. Pedersen, *al-Azhar*, Kopenhagen 1922, S. 65 ff.; A. Sékaly, in *REI*, I (1927), 95 ff., 465 ff.; II (1928), 47 ff. usw.; *OM*, V (1925), 113 f.; VII (1927), 634. Nach einem neuen Gesetz von 1933 (vgl. *REI*, V, S. 241 ff.) ist al-Azhar eine Hochschule für die islāmische Religion und die arabische Sprache, in vier Abteilungen geteilt. — In Marokko führte der Herrscher 1844 in der Madrasa in Fās Ḏjadīd europäische Fächer ein (weshalb sie *madrasat al-muḥandisīn* genannt wurde); diese Reformen waren nicht nachhaltig, aber 1916 wurden die Madāris in Fās und Rabat reformiert (Bell, in *JA*, 11. Ser., X, 152; Péretié, in *Arch. Maroc.*, XVIII (1912), 257 ff.; s. für Tunis: *RMM*, III, 385; *REI*, IV, 441 ff.; für ʿIrāḳ, *ebd.*, VI, 231 ff.).

Nach dem Weltkriege sind überall in der Welt des Islām sehr weitgehende Reformen des Unterrichts eingeführt worden.

AL-MAHDĪ (A.) bedeutet wörtlich „der Geleitete", und da alle Leitung (*hudā*) von Allāh ausgeht, hat das Wort die Bedeutung des unter göttlicher Leitung Stehenden angenommen, d. h. eines Menschen, der in einer ganz besondern und individuellen Art von Allāh geleitet wird; denn im Sinne des starren und eigentlichen Theismus des Islām leitet Allāh jedes Wesen und jedes Ding in der Welt, sei es durch den menschlichen Verstand oder durch den Instinkt der niederen Geschöpfe zu einer Erkenntnis seiner Selbst und zur Kenntnis dessen, was für sein Dasein und für seine Fortdauer notwendig ist (*LA*, XX, 228). Einer seiner Namen ist *al-hādī*, „der Leiter" (Sūra XXII, 53; XXV, 33), und die Idee der Leitung durch Allāh wird im Ḳurʾān immer wieder ausgesprochen. Wegen der verschiedenen Arten dieser Leitung vgl. Baiḍāwī zu Sūra I, 5 (ed. Fleischer, I, 8, Z. 21 ff.); al-Rāġhib al-Iṣfahānī, *Mufradāt*, Kairo 1324, S. 560; al-Ghazzālī, *al-Maḳṣad al-asnā*, Kairo 1324, S. 80. Doch ist es auffällig, dass das Wort *mahdī* (das Part. pass. des ersten Stammes) im Ḳurʾān niemals vorkommt, und dass das Passivum dieses Stammes nur viermal begegnet. Im Sprachgebrauch des Ḳurʾān wird der VIII. Stamm, *ihtadā*, eigentlich „er nahm die Leitung für sich an", als ein scheinbares oder reflexives Passivum gebraucht. In diesem Sinne wird der Mensch, den Allāh leitet, nicht bloss „geleitet", vielmehr geht er selbst auf die göttliche Lenkung ein.

Anscheinend findet sich kein Quellenbeleg für die Vokalisation *al-muhdī*, die Edward Pococke als Nummer XVI der Zeichen in seiner *Porta Mosis*, II, 263 (der Ausgabe von 1655) mit der Bedeutung „director" gab; vgl. Lane's Bemerkung im *Supplement* zu seinem Lexikon, S. 3042ᵃ. Margoliouth (im unten angeführten Artikel, S. 337ᵃ) vermutet, dass es „der Geber" bedeuten könne und verweist in diesem Zusammenhang auf Traditionen (s. u.), nach denen der Mahdī ungezählte Reichtümer verleiht; doch scheint für dieses Beiwort keine orientalische Quelle zu existieren. Zudem ist das in diesen Traditionen gebrauchte Zeitwort *aʿṭā*.

Aber der *mahdī* oder *al-mahdī* ist etwas anderes; er ist im strengsten Sinne geleitet. Das Wort wird von bestimmten Personen in der Vergangenheit und von einem eschatologischen Wesen in der Zukunft gebraucht. So zitiert der *Lisān* (XX, 229, Z. 9 v. u.) aus einer Tradition „den Brauch der Khalifen, die dem rechten Wege folgten und geleitet wurden" (*sunnatu 'l-Ḫulafāʾ al-rāshidīn al-mahdīyīn*), womit die vier ersten Khalifen gemeint sind, und fährt dann fort, dass das Wort im besonderen Sinne als Eigenname von dem Mahdī gebraucht wird, von dem der Prophet die frohe Botschaft brachte, dass er am Ende der Zeiten erscheinen würde. Es gibt eine Menge anderer Stellen, wo die Bezeichnung *mahdī* gar nicht im eschatologischen Sinne auf geschichtliche Persönlichkeiten angewandt wird. Goldziher (*Vorlesungen*, S. 267, V, Anm. 12, 1) hat eine Anzahl solcher Stellen gesammelt: so wendet es Ḏjarīr (*Naḳāʾiḍ*, ed. Bevan, Nr. 104, Vers 29) auf Abraham und Ḥassān b. Thābit (*Dīwān*, ed. Tunis, S. 24, 4) auf Muhammad an; vgl. auch Ibn Saʿd (XI, 94, 9). Von den Sunniten wird es oft von ʿAlī gebraucht, sogar zur Unterscheidung von den andern drei Khalifen; so ist er in *Usd al-ghāba* (IV, 31, 2) *hādī'an mahdīyan*, und Sulaimān b. Ṣurad nennt Ḥusain nach seinem Tode „Mahdī, Sohn des Mahdī" (Ṭabarī, *Taʾrīkh*, ed. de Goeje, II, 546, 11). Farazdaḳ und Ḏjarīr gebrauchten das Wort sogar als Ehrenname für die Umaiyaden-Khalifen. Wenn es von den frommen Gläubigen auf den Umaiyaden ʿUmar II. angewandt wird (Ibn Saʿd, V, 245, 2), so scheint es mehr als blosser ehrender Beiname gewesen zu sein; er wurde als ein wirklicher *mudjaddid* betrachtet und galt als unter besonderer göttlicher Leitung stehend. Nach der Ansicht des späteren Islām war er der erste dieser „Erneuerer" des Glaubens, und der achte und letzte von ihnen sollte entweder der Mahdī, ein Nachkomme des Propheten, oder ʿĪsā (*al-masīḥ al-muhtadī*) sein, je nach der Stellungnahme [vgl. den Artikel ʿIsā]. Zur ganzen Frage des *mudjaddid* und seiner Beziehung zum Mahdī vgl. Goldziher, *Zur Charakteristik ... us-Suyūṭī's*, in *S. B. Ak. Wien*, LXXX, 10 ff. Es ist für den Islām charakteristisch, dass er über die menschliche Natur eine sehr pessi-

Digitized by Birzeit University Library

mistische Anschauung hat; die Menschen fallen immerfort vom Glauben ab und müssen erst wieder zum Glauben zurückgeführt werden. So wird es in ganz besonderem Masse gegen das Ende der Welt hin der Fall sein. Die Menschen werden durch und durch weltlich gesinnt sein, und Allāh wird sie sich selbst überlassen. Die Kaʿba wird verschwinden, die Exemplare des Ḳurʾān werden leeres Papier werden, und seine Worte werden sogar aus dem Gedächtnis der Menschen entschwinden. Sie werden bloss noch an Gedichte und Gesänge denken. Dann wird das Ende herannahen.

In einem ähnlichen gehobenen Sinne wurde die Bezeichnung Mahdī von Ibn al-Taʿāwīdhī (*Dīwān*, ed. Margoliouth, S. 103, ,, ٤) auf den ʿAbāssiden-Khalifen al-Nāṣir (575—622 d. H.) angewandt. Er ist der Mahdī, und auf keinen andern eschatologischen Mahdī braucht man zu warten. In einem engern, aber der etymologischen Bedeutung des Wortes entsprechenderen Sinne wurde es allmählich von islāmischen Konvertiten gebraucht; Allāh hat sie auf den rechten Weg geführt. Für solche Menschen gebrauchen die Türken die mehr ḳurʾānische Bezeichnung *muhtadī*; für die unterschiedliche Bedeutung vgl. oben. Goldziher (S. 268) führt Fälle an. Im erhabeneren Sinne wurde das Wort sehr früh (66 d. H.) auf Muḥammad b. al-Ḥanafiya, einen Sohn ʿAlī's von einer anderen Frau als Fāṭima, angewandt. Nach dem Tode Ḥusain's bei Karbalāʾ schob Mukhtār b. Abī ʿUbaid diesen Muḥammad als Khalifatsprätendenten in den Vordergrund und nannte ihn „den Mahdī, den Sohn des Erben (*al-waṣī*)", eine Bezeichnung, die von ʿAlī gebraucht wurde im Munde derer, die behaupteten, dass der Prophet ihm die Führung des Volkes übertragen habe (Ṭabarī, *Taʾrīkh*, II, 534). Das war nach dem Tode Ḥasan's und Ḥusain's, der beiden Söhne ʿAlī's von Fāṭima, der Tochter des Propheten, und zeigt eine von der Anschauung der shiʿitischen Legitimisten abweichende Überzeugung hinsichtlich der Vererbung des Imāmats. Dieser Muḥammad trat das Erbe an als Sohn ʿAlī's und nicht als Träger des Blutes des Propheten. Er selbst scheint diese ihm auferlegte Würde abgelehnt zu haben; gegen seinen Willen aber wurde er der Gründer der Kaisānīya-Sekte, die seine Rückkehr aus dem Grabe im Berge Raḍwā, wo er unsterblich sich aufhält, erwartete. Diese Anschauung wurde von dem Dichter Kuthaiyir (gest. 105 = 723) und von dem Saiyid al-Himyarī (gest. 173 = 789; *Aghānī*, VIII, 32; vgl. Masʿūdī, *Murūdj*, V, 180 ff.) verfochten. So wurde Muḥammad ein „erwarteter Mahdī", *mahdī muntaẓar*, wie der Verborgene Imām der Zwölfer. Zur Stellung der Kaisānīya vgl. Shahrastānī, *Milal wa-niḥal*, am Rande von Ibn Ḥazm, I, 196; enttäuscht von Muḥammad, gründete Mukhtār im Laufe der Ereignisse die Mukhtārīya-Sekte, die völlig shiʿitisch eingestellt war und Ḥusain b. ʿAlī unterstützte (Shahrastānī, S. 197). Diese ganze Episode ist deshalb von Interesse, weil sie die ausserordentlich grosse Dehnbarkeit der religiös-politischen Parteien in jener Zeit deutlich zeigt. Sie lässt zudem deutlich erkennen, wie der Ausdruck *mahdī* nach und nach aus der Bedeutung einer allgemeinen ehrenden Bezeichnung in die einer speziellen Benennung, ja sogar in die eines Eigennamens, nämlich für einen Erneuerer des Glaubens am Ende der Welt, übergeht.

Der Verborgene Imām der Zwölfer, dessen Rückkehr (*radjʿa*) erwartet wird, wird von den Shiʿiten ebenfalls al-Mahdī genannt. Doch ist seine Stellung gänzlich verschieden von der des zukünftigen Glaubenserneuerers, den die Sunniten erwarten. Der eigentliche Sinn des sunnitischen Islām ist der, dass das islāmische Volk sich selbst beherrschen soll und Wahrheit und Gewissheit durch seine eigenen Anstrengungen erreichen kann. Wenn zu irgend einer Zeit seine berufenen Gelehrten (*mudjtahid*) die drei *uṣūl* — Ḳurʾān, *sunna*, *ḳiyās* — auf irgend einen Punkt der Lehre angewandt haben und zu einer Übereinstimmung (*idjmāʿ*) gekommen sind, so ist dieser Punkt festgelegt und muss als bindender Glaubenssatz von allen Muslimen angenommen werden. Die Vorstellung eines absoluten, als eines untrüglichen Führers, legt allzusehr jenes *taḳlīd*, „Nachahmung", nahe, das die späteren sunnitischen Theologen verwarfen. Der sunnitische Islām ist, wie Goldziher uns gelehrt hat, eine Auflehnung gegen den Gedanken blinder Unterwerfung unter irgend einen menschlichen Lehrer. Sogar ʿĪsā wird als Erneuerer, *muhtadī*, genannt, was weniger stark den Gedanken der Unfehlbarkeit aufdrängt. Die Massen jedoch verlangten einen absolut herrschenden Erneuerer, und unter den Massen war und ist der Glaube an einen Mahdī besonders lebendig. Der Mahdī oder ʿĪsā wird, wenn er als Erneuerer des Glaubens und Herrscher der Welt erscheint, jenen Konsensus des Islām herbeiführen und anwenden, der von den aufeinanderfolgenden Generationen der Mudjtahid's erreicht worden ist. Auf diese Weise regiert nicht nur das islāmische Volk sich selbst, sondern ist auch der letzte und unfehlbare Deuter der Offenbarung des Propheten. Die Shiʿiten anderseits erkennen eine solche Autorität nicht an, weder im Volk der Muslime noch in ihren eigenen Mudjtahid's; durch Ḳurʾān, *sunna*, *ḳiyās* und *idjmāʿ* kann keine Gewissheit erreicht werden. Gewissheit kann nur aus jener Belehrung des Verborgenen Imām (*taʿlīm*; vgl. Goldziher, *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinīya-Sekte*, passim) gewonnen werden, die von Gott geschützt wird (*maʿṣūm*) gegen jeglichen Irrtum und jegliche Sünde und deren Aufgabe es ist, den Menschen den Islām zu erklären. Die Mudjtahid's der Shiʿa sind die Mittler zum Menschen, doch können sie bei ihrer Vermittlung dem Irrtum verfallen. Wenn der Verborgene Imām zurückkehrt, so wird er aus göttlichem Recht selbstherrlich regieren; er wird ein Mahdī genannt, doch hat das Wort eine ganz andere Bedeutung als bei den Sunniten. Die Vorstellung von dem Schutze gegen Irrtum und Sünde (*ʿiṣma*; vgl. *EI*, II, 580) scheint in den sunnitischen Islām aus dem muʿtazilitischen System durch Fakhr al-Dīn al-Rāzī (gest. 606 = 1209; vgl. weiterhin Goldziher, in *Isl.*, III, 238—45) eingeführt zu sein, doch wird diese Vorstellung dort streng auf die Propheten beschränkt. Kein „Nachfolger" (*khalīfa*) kann sie besitzen, und der Mahdī ist für jene Sunniten, die auf sein Kommen warten, im eigentlichen Sinne ein letzter Khalife des Propheten. Für jene Sunniten, die ʿĪsā die Rolle des Mahdī zuweisen, wird er nicht als ein Prophet aus eigener Machtvollkommenheit wiedererscheinen. In seinem Falle wird es sich nicht um eine Rückkehr (*radjʿa*), sondern einfach um eine Herabkunft (*nuzūl*) handeln, und er wird nach dem Gesetz (*sharīʿa*) Muḥammad's herrschen [vgl. den Artikel ʿĪsā]. Da alle shiʿitischen Sekten über diese Stellung ihres Imām einer Meinung sind, so erübrigt es sich, auf weitere Einzelheiten einzugehen; es genügt eine generelle Verweisung auf den Artikel SHIʿA.

Digitized by Birzeit University Library

Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen der Auffassung der Shīʿiten und Sunniten ist der, dass die Gestalt des Mahdī für den Shīʿiten einen grundlegenden Bestandteil seines Glaubens bildet, nicht dagegen für den Sunniten. Zwar bildet auch im ganzen sunnitischen Islām der Glaube an einen letzten Wiederhersteller des Glaubens einen wichtigen Teil der Eschatologie, nicht dagegen die Tatsache, dass er *mahdī* heissen wird. Weder in dem *Ṣaḥīḥ* von Muslim noch dem von Bukhārī geschieht des Mahdī Erwähnung. Ebensowenig handeln über ihn sunnitische systematische Theologen. Das *Mawāḳif* von al-Īdjī kennt ihn nicht; übrigens findet sich dort auch nichts über die Vorzeichen der letzten Stunde (*aṣḥrāṭ al-sāʿa*; vgl. den Artikel ḳıyāma). Nasafī kennt in seinem *ʿAḳāʾid* von diesen Vorzeichen nur al-Dadjdjāl und die Herabkunft ʿĪsā's; Taftazānī erwähnt in seinem Kommentar zehn Vorzeichen, aber nicht den Mahdī. Selbst al-Ghazzālī, ein Populärtheologe, bietet nichts über die Vorzeichen im letzten Buche seines *Iḥyāʾ*, dem über die Eschatologie, und erwähnt nur ganz beiläufig im Buche über den *ḥadīdj* (Ausg. von 1334, I, 218; *Itḥāf*, der Kommentar des Saiyid Murtaḍā, IV, 279) das Kommen al-Dadjdjāl's, die Herabkunft ʿĪsā's und die Tötung al-Dadjdjāl's durch diesen; der Mahdī wird weder im Text noch im Kommentar irgendwie erwähnt. Al-Ghazzālī's Absicht an dieser Stelle geht dahin, den schliesslichen Abfall aller Menschen vom rechten Glauben zu betonen, eine Überzeugung, die oben bereits erwähnt wurde.

So fand also der Glaube an den Mahdī seine eigentliche Stütze in den Herzen der islāmischen Volksmenge. Inmitten wachsender politischer, sozialer, sittlicher und theologischer Dunkelheit und Ungewissheit klammerten sie sich an den Gedanken eines künftigen Befreiers und Wiederherstellers und eines kurzen goldenen Zeitalters vor dem endgültigen Ende. Dieser findet daher seinen Ausdruck in zahlreichen späteren Traditionen, die oft nur Erweiterungen und Ausdeutungen guter alter Überlieferungen darstellen und die sich oft mit alten Erzählungen von Kämpfen zwischen den einzelnen Stämmen und Dynastien während der Bürgerkriege nach der Ermordung ʿUthmān's verbunden haben. Wir finden daher unter ihnen Hinweise auf historische Bewegungen und Sekten, die zu ihrer Zeit ohne Erfolg gewesen waren, die aber Spuren hinterliessen, und sei es auch nur einen Namen, um so die Verwirrung in diesem eschatologischen Gemälde noch zu vermehren. Sie sind in späteren erbaulichen Sammlungen zusammengetragen, wie z.B. in der *Taḏkhira* des Abū ʿAbd Allāh al-Ḳurṭubī (gest. 671 = 1272; Brockelmann, *GAL*, I, 415), die wir in einem *mukhtaṣar* des al-Shaʿrānī besitzen (gest. 973 = 1565; Brockelmann, *GAL*, II, 335; Ausg. Kairo 1324), und in dem *Mashāriḳ al-anwār* des modernen Schriftstellers Ḥasan al-ʿIdwī al-Ḥamzāwī (gest. 1303 = 1886; *GAL*, II, 486; zahlreiche Ausgaben).

Die klarste Darstellung der Grundlage dieses Glaubens findet sich aber in Ibn Khaldūn (gest. 808 = 1406), *Muḳaddima* (ed. Quatremère, II, 142 ff.; Folio-Ausgabe Būlāḳ 1274, S. 151 ff.; Übers. de Slane, II, 158 ff.): „Ein Abschnitt über den Abkömmling Fāṭima's und was die Leute von ihm glauben und über die Aufklärung des Dunkels in dieser Sache. Es ist allgemein angenommen (*mashhūr*) unter den Massen (*al-ḳāffa*) des islāmischen Volkes, dass am Ende der Zeiten unbedingt ein Mann aus der Familie Muḥammad's (*min ahl-bait*) erscheinen muss, der dem Glauben (*dīn*) aufhelfen und die Gerechtigkeit zum Siege führen wird; dass die Muslime ihm anhängen werden und dass er über die islāmischen Königreiche herrschen und al-Mahdī heissen wird. Die Erscheinung al-Dadjdjāl's und der übrigen Vorzeichen des letzten Tages (*aṣḥrāṭ al-sāʿa*), die in zuverlässiger Tradition (*al-ṣaḥīḥ*) niedergelegt sind, wird nach ihm sich einstellen. Nach seiner Erscheinung wird ʿĪsā herabsteigen und al-Dadjdjāl töten, oder er wird zugleich mit dem Mahdī herabsteigen und ihn bei dieser Tötung unterstützen; und im Gottesdienst wird ʿĪsā dem Mahdī als seinem *imām* folgen. Zur Stützung dieser Ansicht werden Traditionen herangezogen, die einige Autoritäten auf dem Gebiet der Tradition bejaht, andere aber bestritten und häufig durch andere Erzählungen ersetzt haben. Die späteren Ṣūfī's haben einen andern Weg und eine andere Prüfungsmethode für diesen Nachkommen Fāṭima's eingeschlagen und suchen eine Stütze in dem mystischen „Entschleiern" (*kashf*), das die Grundlage ihrer Methode ist".

Dies ist eine höchst sorgfältige Darlegung des im eigentlichsten Sinne populären Gedankenganges zu Ibn Khaldūn's Zeit, eine Gedankenrichtung, der er augenscheinlich keine Sympathie abgewinnen konnte. Er gibt weiterhin 24 Traditionen, die auf den Wiederhersteller des Glaubens Bezug haben, und fügt 6 Varianten hinzu, bezweifelt aber die Echtheit aller. Nur in 14 von diesen Überlieferungen wird der Wiederhersteller Mahdī genannt. Für Belege aus den Traditionen über den Mahdī bei Aḥmad b. Ḥanbal, Abū Dāwūd, Tirmidhī und Ibn Mādja vgl. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Mahdī; ferner al-Baghawī, *Maṣābīḥ al-sunna*, Kairo 1318, I, 134 und *Mishkāt al-maṣābīḥ*, Dihlī 1327, S. II, 399—401. Alle diese Stellen bieten jedoch nur eine beschränkte Zahl aus der Masse der Traditionen, die von Ibn Khaldūn zitiert werden. In al-Ḳurṭubī, *Taḏkira* (Kairo 1324, S. 117—21), al-Ḳurṭubī, *Taḏkira* (Kairo 1324, S. 117—21), al-Ḳurṭubī starb im Jahre 617 anderseits findet sich eine weitere Masse reichlicher Einzelheiten, die Ibn Khaldūn offensichtlich verschmähte, in seine Sammlung aufzunehmen; vgl. seinen späteren Hinweis auf die Stadt Māssa, S. 173, Z. 7. In der *Taḏkira* z.B. sagt der Prophet die künftige Eroberung und Wiedereroberung Spaniens voraus. Al-Ḳurṭubī starb im Jahre 617 (1272) in den ersten Jahren der Naṣriden von Granada, als Granada das einzige Stück Spaniens darstellte, das den Muslimen geblieben war. Er darstellte, das den Muslimen geblieben war. Er und seine Umgebung empfanden kummervoll die und seine Umgebung empfanden kummervoll die und Notwendigkeit solch eines Wiederherstellers und Mahdī's, und so wucherten detaillierte Traditionen über sein Kommen. Die ganze Lage rief nach einem mächtigeren und für diese Situation geeigneteren Vorkämpfer des Islām als ʿĪsā, dessen Aufgabe eigentlich nur darin bestand, al-Dadjdjāl zu töten. Die Verehrung für die Familie des Propheten, aus der der Mahdī entspringen sollte, eine Verehrung, die selbst im sunnitischen Maghrib so stark war, mag mit zu dieser Vorstellung geführt haben. Al-Ḳurṭubī's Mahdī sollte im Gegensatz zu den früheren, die aus Syrien oder Khurāsān kommen sollten, aus dem Maghrib erscheinen. Er wird aus einem Ort im Djabal des Maghrib, am Gestade des Meeres, nämlich Māssa, kommen. Man wird ihm an diesem Orte und noch ein zweites Mal in Mekka Treue schwören. An dieser Stelle mischt

Digitized by Birzeit University Library

sich die Tradition mit einer früheren, die sie zugleich zu erklären sucht und die sich bei Abū Dāwūd findet und von Ibn Ḫaldūn (S. 148; s. auch weiter unten) zitiert wird: sie erzählt von einer Expedition gegen die Kalb und von der dabei gemachten Beute, indem sie so die Verbindung zu den frühesten Stammeskämpfen herstellt. Dieser westliche Mahdī wird auch al-Sufyānī töten, der von den Kalb unterstützt wird. Hier ist nicht der Ort, um darauf einzugehen, wie der Marwāniden-Zweig der Umaiyaden ihre Vettern, die Sufyāniden, einschob. Doch scheint von den geheimnisvollen Umständen, die sich an die freiwillige Abdankung und den plötzlichen Tod Muʿāwiya's II., an die Nachfolge Marwān b. al-Ḥakam's und an den plötzlichen Tod oder die Ermordung Walīd b. ʿUtba b. Abī Sufyān's (*tuʿina wa-saḳaṭa maiyitan*: Masʿūdī, *Murūdj*, V, 170) bei Gelegenheit der Beerdigung Muʿāwiya's II. knüpfen, eine imāmitische Partei unter den Umaiyaden ihren Ausgangspunkt genommen zu haben (*ḳawl al-umawiya min al-imāmīya*: al-Ghazzālī in Goldziher, *Streitschrift*, S. 14 des arabischen Textes); doch erscheint dieser Walīd bei Ṭabarī später noch als lebend. In dem Bericht von Ḫālid b. Yazīd in *Aghānī* (XVI, 88) findet sich eine Erzählung des Inhalts, dass er als erster diese Geschichte aufbrachte (*waḳaʿa ḫabar al-Sufyānī wa-kabbaraḥu wa-arāda an yakūna li 'l-nās fīhi taʿamman*), obwohl das auch geleugnet und ein allgemeinerer und früherer Ursprung behauptet wird. In dem Bürgerkriege zur Zeit des Aufstiegs der ʿAbbāsiden geschah einer der „weissen", d. h. umaiyadischen Empörungen zur Unterstützung der Ansprüche „des Sufyānī, der erwähnt zu werden pflegte" (*wa-ḳālū hāḏha 'l-Sufyānī 'lladhī kāna yuḏkaru*: Ṭabarī, *Taʾrīkh*, Kairiner Ausg., IX, 138, Anno 132; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, Kairo 1301, V, 207). Augenscheinlich fuhren die Sufyāniden fort, ihre Ansprüche auf diesem unterirdischen imāmitischen Wege gegen die Marwāniden und später gegen die ʿAbbāsiden aufrechtzuerhalten, wobei sie sich wie alle Parteien durch Traditionen zu stützen suchten. Die Einzelheiten liegen völlig im Dunkeln; denn hier handelt es sich um eine der verlorenen Schlachten des Islām, von der allein der Name übrig geblieben ist, der noch dazu mit dem allgemeinen Makel behaftet ist, dem die Umaiyaden im ganzen späteren Islām bei Sunniten wie Shīʿiten unterlagen. Eine frühere Stufe erscheint in einer Überlieferung, die Ṭabarī (gest. 224 = 838) in seinem Kommentar zu Sūra XXXIV, 50 (Bd. XXII, 63 u.) zitiert. Der Prophet erwähnte einen Streit (*fitna*), der zwischen dem Osten und dem Westen sich erheben wird. Dann würde al-Sufyānī aus dem Trockenen Wādī (al-Wādī 'l-Yābis; sonst unbekannt; bei Yāḳūt, IV, 1000: „der Wādī von Yābis: nach einem Mann; es heisst, dass al-Sufyānī von dort am Ende der Zeiten kommen wird") „in diesem seinem Ausbruch" oder „wenn seine Zeit kommt" (*fī fawrihi ḏhālik*) hervortreten. Mancherlei wird erzählt von den Heeren, die er aussenden wird, und der Vernichtung, die er um sich her anrichten wird, wobei er 300 Männer von den Banū 'l-ʿAbbās erschlägt, bis Ḏjibrīl gegen ihn gesandt wird und ihn vernichtet. Seine Erscheinung hat also für Ṭabarī keine eschatologische Bedeutung, und es findet sich bei ihm nicht die geringste Anspielung auf den Mahdī und das Ende der Zeiten. Dagegen wird in einer Apokalypse, die Muḥyi 'l-Dīn Ibn ʿArabī in sein *Muḥāḍarat al-abrār* aufgenommen hat und die Richard Hartmann, *Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit*, in allen Einzelheiten historisch und astrologisch durchgearbeitet und um das Jahr 576 (1180) angesetzt hat, diese Tradition benutzt, erweitert und in das eschatologische Gemälde hineingearbeitet; al-Sufyānī wird hier schliesslich vom Mahdī getötet. Hundert Jahre später fügt al-Kurṭubī weitere Einzelheiten hinzu und gibt al-Sufyānī den Namen Muḥammad b. ʿUrwa. Weitere Belege für al-Sufyānī siehe in: Goldziher, *Streitschrift*, S. 52, Anm. 1; Snouck Hurgronje, *Der Mahdi*, in *Verspreide Geschriften*, I, 155; De Goeje, *Frag. hist. ar.*, II, 526; Van Vloten, *Recherches sur la domin. ar.*, S. 61; Lammens, *Le calife de Yazid*, I, 17; ders., *Moʿāwiya II ou le dernier des Soufianides*, S. 43.

Es ist völlig unmöglich, die Traditionen über den Wiederhersteller des Glaubens mit allen Einzelheiten wiederzugeben, doch lassen sich ihre verschiedenen Typen andeuten und einige immer wiederkehrende charakteristische Züge aufweisen. Die Mehrzahl wird dem Propheten selbst in den Mund gelegt, nur sehr wenige gehen auf ʿAlī zurück. Wenn für die Welt ein einziger Tag noch übrig bleibt, dann wird Allāh ihn verlängern, bis er seinen Wiederhersteller des Glaubens gesandt hat; die Welt soll nicht vergehen, die Stunde soll nicht kommen bis zu diesem Augenblick. Er wird aus den Leuten meines Hauses sein (*min ahl baiti*); aus meiner Verwandtschaft (*min ʿitratī*); aus meinem Volke (*min ummatī*); aus der Nachkommenschaft Fāṭima's (*min walad Fāṭima*); sein Name wird mein Name sein und seines Vaters Name meines Vaters Name. Er wird dem Propheten in seinem Charakter (*ḫulḳ*), aber nicht in seiner Erscheinung (*ḫalḳ*) gleichen. Diese Worte werden ʿAlī in den Mund gelegt. Er wird eine kahle Stirn haben, er wird eine Hakennase, eine hohe Nase haben. Er wird in der Welt nichts als Bosheit und Unterdrückung und Mangel an Güte finden; wenn ein Mensch „Allāh! Allāh!" ruft, so wird er getötet werden. Er wird der Welt Recht und Gerechtigkeit zurückgeben; er wird die Menschen schlagen, bis sie zu Allāh (*al-ḥaḳḳ*) sich zurückwenden. Die Muslime werden sich unter seiner Herrschaft eines bis dahin unerhörten Wohlstandes erfreuen; die Erde wird ihre Früchte spenden, und die Himmel werden ihre Regen herabsenden; Geld wird in jenen Tagen sein wie Dinge, über die man mit dem Fuss hinweggeht, und wird nicht zu zählen sein; ein Mann wird aufstehen und sagen: „O Mahdī, schenke mir!", und er wird sagen: „Nimm!", und er wird so viel in sein Gewand hineinwerfen, dass er es kaum hinwegtragen kann. Es ist die Vermutung ausgesprochen worden, dass dies ein berechtigtes oder unberechtigtes *tafsīr* einer Tradition im *Ṣaḥīḥ* des Muslim ist, wo es heisst: „Es wird kommen am Ende meines Volkes ein Khalifa, der Reichtümer ausstreuen wird, ohne sie zu zählen". Vgl. die zahlreichen Belege für diesen freigebigen Khalifen und den Überfluss an Geld in den letzten Tagen der Welt bei Wensinck, *Handbook of Tradition*, S. 109b. Aber in dieser Tradition wird wie im ganzen Muslim und Bukhārī der Mahdī nicht erwähnt. Ferner: Der Mahdī stammt von uns, den Leuten des Hauses. Allāh wird ihn plötzlich und unerwartet bringen (? *yuṣliḥuhu 'llāhu fī lailatin*). Er wird fünf, sieben oder neun Jahre herrschen. Es gibt Anspielungen auf sein Kommen in einer Zeit der Streitigkeiten (*fitan*). Sie werden so furchtbar sein, dass eine Stimme vom Himmel

Digitized by Birzeit University Library

nötig ist, um sie zu beenden, eine Stimme, die da sagt: „Euer Emīr ist der und der" (Ibn Khaldūn, S. 162). Dies sieht sehr nach einem ironisierenden Kommentar aus, doch wird es wie eine einfache Prophezeiung zitiert. In diesen früheren Traditionen wird er aus Osten kommen (al-Mashrik; Khurāsān), von jenseits des Flusses (Oxus); in späteren Zeiten (z.B. Kurṭubī und Ibn Khaldūn, S. 171—6) sollte er aus den weiten unbekannten Ländern des Maghrib kommen. Die ursprüngliche Schwarze-Banner-(*rāyāt sūd*)-Tradition über die ʿAbbāsiden, die augenscheinlich erfunden wurde, um sie zur Unterstützung der ʿAliden zu bestimmen, erwähnt den Mahdī nicht (Ibn Khaldūn, S. 153), aber in einer offensichtlich späteren Gestalt findet sich der Zusatz: „denn er ist der Khalīfa Allāh's, der Mahdī" (Ibn Khaldūn, S. 159). Eine längere Tradition (Ibn Khaldūn, S. 148) mag in ihrem ganzen Umfange angeführt werden als gute Illustration eines bestimmten Typus, und weil Kurṭubī sie später benutzt und noch erweitert hat: „Es wird ein Streit entstehen beim Tode eines Khalifen, und ein Mann aus al-Madīna wird auftreten und nach Mekka fliehen. Darauf werden einige Leute aus Mekka zu ihm kommen und ihn veranlassen hinauszugehen (d. h. wohl, sich zu empören) gegen seinen eigenen Willen, und sie werden ihm Treue schwören zwischen dem *rukn* und dem *maḳām*. Und ein Heer wird gegen (oder „zu", *ilā*) ihn (ihm) aus Syrien geschickt werden, aber es wird in der Wüste (*al-baidāʾ*) zwischen Mekka und al-Madīna von der Erde verschlungen werden. Wenn die Menschen das sehen, dann werden die *abdāl* („Stellvertreter" oder „Edle") aus Syrien und die *ʿaṣāʾib* („Begleiter" oder „Sektierer"; vgl. Lane, S. 2059ᵇ) aus al-ʿIrāḳ zu ihm kommen, und auch sie werden ihm Treue schwören. Dann wird ein Mann von den Ḳuraish mit Grossvätern mütterlicherseits aus den Kalb auftreten. So wird er denn ein Heer gegen sie aussenden, und dies Heer wird sie überwinden, und das wird der Feldzug (*baʿth*) der Kalb sein. Und ach! die Enttäuschung derer, die nicht Anteil haben an der Beute der Kalb. Er wird den Reichtum verteilen und die Herrschaft über das Volk ausüben gemäss der *sunna* des Propheten, und er wird sich der Verteidigung des Islām zur Verfügung stellen. Er wird sieben oder neun Jahre bleiben und dann sterben, und die Muslime werden über seinem Grabe beten". Das Ganze ist offenbar ein Nachhall der Streitigkeiten unter Yazīd; es ist nicht eschatologisch aufzufassen, auch wird der Mahdī nicht erwähnt. Aber die Motive von den *abdāl* und von dem Heere, das in der Wüste (*al-baidāʾ*) vom Erdboden verschlungen wird, erscheinen in anderen Traditionen wieder, die vom Ende der Zeiten handeln (S. 156, 161), und das Ganze ist in al-Kurṭubī's Tradition vom Mahdī aus dem Maghrib hineingearbeitet worden. Ferner, in einer andern Tradition über die ʿAbbāsiden und ʿAliden, die aber durchaus friedfertig lautet, werden die Muslime ermahnt, „der Jugend des Stammes Tamīm sich zuzuwenden (*ʿalaikum bi ʾl-fatā ʾl-tamīmī*), denn er wird aus dem Osten kommen und der Bannerträger des Mahdī sein" (Ibn Khaldūn, S. 162). Aber es ist klar, dass die Lehre vom Mahdī sich erst spät entwickelte und nicht allgemein angenommen wurde. So ist die Lehre von al-Dadjdjāl in der ganzen islāmischen Eschatologie, sei sie offiziell oder volkstümlich, festgelegt; aber eine Tradition bemüht sich zu versichern, dass der Glaube an den Mahdī wichtiger für den Glauben des Menschen sei als der Glaube an al-Dadjdjāl: „Wer den Mahdī leugnet, ist ein Ungläubiger, wer dagegen al-Dadjdjāl nicht anerkennt, der ist nur ein Leugner" (Ibn Khaldūn, S. 144). Anderseits versichert eine Tradition, dass es keinen Mahdī ausser ʿIsā gibt. Die Anhänger des Mahdī suchten diese Tradition anders zu deuten: es solle heissen, dass niemals jemand ausser ʿIsā (Ibn Khaldūn, S. 163; Kurṭubī, S. 118) schon in der Wiege (*mahd*; Sūra III, 41) redete. Über al-Ḳahṭānī, einen andern Glaubenswiederhersteller, dessen Name in den oben herangezogenen Traditionssammlungen nicht erwähnt wird, vgl. Snouck Hurgronje, *Der Mahdī*, S. 12 (*Verspr. Geschr.*, I, 156).

Je weiter wir aber zeitlich hinabsteigen und je volkstümlicher unsere Quellen werden, umso mehr finden wir den Glauben an den eschatologischen Mahdī tief eingewurzelt. Je mehr auch die islāmischen Massen sich unterdrückt und gedemütigt fühlten — sei es durch ihre eigenen Herrscher oder durch Nichtmuḥammedaner —, umso glühender wurde ihre Sehnsucht nach diesem schliesslichen Retter des wahren Islām, der die ganze Welt für den Islām erobern soll. Und jedesmal, wenn das Verlangen nach einem Mahdī lebendig wurde, das Mahdī's erschienen, und der Islām hat sich mit dem Schwert in der Faust unter ihrem Banner erhoben. Es ist hier unmöglich, die Geschichte dieser Aufstände zu schildern. Vgl. darüber den Artikel MAHDĪ von Margoliouth in Hasting's *Encyclopædia of Religion and Ethics*, VIII, 336—40 und Goldziher, *Vorlesungen*, S. 231, 268, 291. Über den Mahdī im Südān vgl. vor allem Snouck Hurgronje, *Der Mahdī* (= *Verspr. Geschr.*, I, 147—81). Diese Abhandlung bietet auch grundlegende Ausführungen über den Ursprung und die Entwicklung der Idee eines Glaubenserneuerers im Islām; vgl. auch weiter unten den Art. MUḤAMMAD AḤMAD.

Literatur: Sie ist im Laufe des Artikels schon angegeben. Die drei grundlegenden Abhandlungen sind ohne Zweifel die von Snouck Hurgronje, Goldziher und Margoliouth.

MAḤMAL (oder richtiger: MAḤMIL, A.), Bezeichnung der prachtvoll geschmückten leeren Sänften, die seit dem XIII. Jahrh. von muhammedanischen Fürsten zum Hadjdj nach Mekka gesandt worden sind, um ihre Selbständigkeit und Ansprüche auf einen Ehrenplatz beim Feste zu manifestieren. Das Kamel, das den Maḥmal trägt, wird nicht geritten, sondern am Zaume geführt. Er zieht an der Spitze der Karawane und wird als ihr heiligender Mittelpunkt betrachtet. Welche verschwenderische Pracht beim Wetteifern der Fürsten darauf verwendet wurde, zeigt die Erwähnung eines mit vielem Gold, Perlen und Edelsteinen geschmückten Maḥmals, der im Jahre 721 (1321) vom ʿIrāḳ nach Mekka gesandt wurde (*Die Chronik der Stadt Mekka*, herausg. von F. Wüstenfeld, II [1859], S. 278). Der am meisten angesehene Maḥmal, der die aus Kairo kommende Pilgerkarawane begleitete, wird von Lane als ein viereckiges hölzernes Gestell beschrieben, das oben die Form einer Pyramide hatte und mit schwarzem, reich mit gestickten Inschriften und Ornamenten geschmücktem Brokat bekleidet war. Die untere Kante des Vierecks war mit seidenen Fransen versehen, und an den Ecken waren, wie auch auf der Spitze der Pyramide, vergoldete Kugeln befestigt. An der

Digitized by Birzeit University Library

Vorderseite des pyramidenförmigen Daches sah man eine in Gold gestickte Abbildung der Kaʿba. In der kurzen Beschreibung, die schon Burckhardt von dem ägyptischen Maḥmal gab, wird noch hinzugefügt, dass er mit Straussenfedern geschmückt war. Nach ihm befände sich in dem leeren Innenraum nur ein Gebetbuch, das nach der Rückkehr in Kairo ausgestellt und vom Volke geküsst wurde; nach Lane sind dagegen zwei silberne Behälter am Maḥmal befestigt, worin sich zwei Kurʾāne befinden, der eine in Rollen-, der andere in Buchform. Der Maḥmal wird von einem schönen kräftigen Kamel getragen, das nach beendeter Pilgerfahrt von jeglicher Arbeit verschont bleibt. Bei der Ankunft in Mekka werden die Maḥmale mit Jubel begrüsst und durch das Strassengedränge in feierlicher Prozession geführt, wonach sie mit den Pilgern nach ʿArafāt ziehen, um hier an einer reservierten Stelle Platz zu nehmen. Die früher verbreitete Annahme, dass die Bekleidung des ägyptischen Maḥmals zur Umhüllung des Grabes Muḥammads oder der Kaʿba verwendet werde, ist irrig; die *kiswa* wird zwar mit der grossen Pilgerkarawane nach Mekka geführt, hat aber mit dem Maḥmal nichts zu tun.

Nach Maḳrīzī wurde die Sitte, einen Maḥmal nach Mekka zu senden, erst im Jahre 670 H. vom Mamlūkensultan Baibars eingeführt, doch führen sie andere auf den Sharīfen Abū Numaiy zurück; auch wird erzählt, dass es die Wallfahrt einer Fürstin in einem prachtvollen Maḥmal war, die Baibars auf den Gedanken brachte, einen solchen mit den Pilgerkarawanen zu senden. Das ist jedoch sicher nur eine Anekdote; und es fragt sich vielmehr, ob die Sitte nicht aus früheren Zeiten stammt, und ob sie nicht ursprünglich eine direkte religiöse Bedeutung gehabt habe. Es liegt nahe, auf die tragbaren Heiligtümer der Araber hinzuweisen, und namentlich erinnert der Maḥmal lebhaft an die Beschreibung, die Musil (*Die Kultur*, 1910, S. 8 f.) von dem „Abū Ẓhur al-Markab" des Ruwala-Stammes gibt: ein aus dünnen Holzstäben errichtetes, mit Straussenfedern geschmücktes Gestell, das auf dem Lastsattel eines Kamels befestigt ist, und den sichtbaren Mittelpunkt des Stammes bildet. Das würde jedenfalls gerade auf die faktische Bedeutung der späteren Maḥmale führen, ein augenfälliges Zeichen der Selbständigkeit und Herrschaftsansprüche der einzelnen muḥammedanischen Staaten zu sein. Gerade diese Bedeutung ist es, die den Maḥmalen ein gewisses historisches Interesse verleiht, indem die politischen Verschiebungen und Rivalitäten sich im Laufe der Zeiten darin abspiegeln. Es tauchen zeitweilig Herrscher auf, die durch ausgesandte Maḥmale ihren Bestrebungen nach Anerkennung als Souveräne und Beschützer der Sharīfe Ausdruck geben, um bald wieder von andern verdrängt zu werden. Dass der ägyptische Maḥmal einen Ehrenplatz errang, woneben sich nur der von Syrien kommende einigermassen geltend machen konnte, war eine Folge der politischen Machtstellung der Mamlūkensultane. Hierin brachte merkwürdig genug die Herrschaft der Osmanen keine Änderung, und ein Versuch, einen Maḥmal aus Konstantinopel zu senden, hatte keinen Erfolg. Eine Unterbrechung verursachte 1807 die Eroberung Mekkas durch die Wahhābiten, die diesen ihnen anstössigen leeren Pomp verboten; aber das hörte mit ihrer Besiegung auf, und die Herrschaft Muḥammad ʿAlī's gab dem ägyptischen Maḥmal seine bevorzugte Stellung wieder.

Nach dem Weltkrieg hörte die Entsendung eines Maḥmal aus Syrien nach Mekka auf.

Zwischen der ägyptischen Regierung und dem König Ḥusain (1915—24) ereigneten sich über die Befugnis der Leiter eines Feldlazaretts, das den Maḥmal begleiten sollte, sowie über das Zeremoniell des Empfangs Missheiligkeiten, die zweimal das Zurückbleiben des Maḥmal zur Folge hatten.

Nachdem Ibn Saʿūd König des Ḥiḏjāz geworden war, fanden über den Maḥmal ausführliche Verhandlungen statt. Der Wahhābitenfürst musste darauf bestehen, dass die traditionell zum Maḥmal gehörende Musik und allerlei abergläubische Bräuche unterbleiben sollten; auch protestierte er gegen das bewaffnete Geleit als eine Verkennung seiner Souveränität. Der im Jahre 1926 gemachte Versuch einer Einigung der beiderseitigen Anforderungen scheiterte: es kam zwischen den Ikhwān des Ibn Saʿūd und den ägyptischen Soldaten zu einem Gefecht, das nur durch die persönliche Vermittlung Ibn Saʿūd's eingestellt wurde. Seitdem hat die ägyptische Regierung keinen Maḥmal, aber auch keine neue *kiswa* für die Kaʿba mehr zum Ḥaḏjdj geschickt.

[Neuerdings ist jedoch ein neues Abkommen erreicht und die Entsendung des Maḥmal wieder eingesetzt worden].

Literatur: Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 394, 396, 407 f.; Burton, *A Pilgrimage to el-Medinah and Mekka*, 1856, III, S. 12, 267; Wavell, *A modern Pilgrim in Mecca*, 1912, S. 152, 155 f.; Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, 1836, II, S. 180–86, 245 ff. (mit einer Abbildung des ägyptischen Maḥmals); Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 29, 83 f., 152, 157 (mit einer Photographie im *Atlas*, Tafel V); Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 151 f.

MAHR (A.), hebr. *mōhar*, syr. *makrā*, „Brautgabe", ursprünglich „Kaufpreis", synonym mit *ṣadāḳ*, das eigentlich „Freundschaft", dann „Geschenk", freiwilliges nicht vertraglich begründetes Geschenk bedeutet, ist nach islāmischem Recht die Gabe, die der Bräutigam bei dem Ehekontrakt an die Braut entrichten muss und die in das Eigentum der Frau übergeht.

1. Bei den heidnischen Arabern war die Mahr eine wesentliche Bedingung für die rechtmässige Eheverbindung; nur dann, wenn eine Mahr gegeben war, kam ein rechtlich festes Verhältnis zustande. Eine Ehe ohne Mahr galt als schimpflich und wurde als Konkubinat betrachtet. Im ʿAntar-Roman weisen die arabischen Frauen, die man zu einer Ehe ohne Mahr zwingt, empört eine solche Ehe als Schändlichkeit zurück. Nur die Sieger heirateten die Töchter der Geschlagenen, ohne dass sie eine Mahr gaben.

In vorislāmischer Zeit wurde die Mahr dem *walī*, d. i. dem Vater oder dem Bruder bzw. Vetter, in deren Mund (*walā*?) das Mädchen steht, entrichtet. Hier tritt noch deutlich der ursprüngliche Charakter der Kaufehe zu Tage. In früher Zeit erhielt jedenfalls die Braut nichts von der Mahr. Was der Frau meist bei der Verlobung gegeben wird, ist das *ṣadāḳ*; die Mahr kommt als Kaufpreis für die Braut nur dem *walī* zu.

Aber in der Zeit kurz vor Muḥammad wird anscheinend die Mahr, wenigstens ein Teil derselben, bereits der Frau gegeben. Nach dem Kurʾān ist das die herrschende Sitte gewesen. Durch diese Verschmelzung von Mahr und Ṣadāḳ wurde die ursprüngliche Bedeutung von Mahr als Kaufpreis

Digitized by Birzeit University Library

abgeschwächt und ging in der natürlichen Entwicklung schliesslich ganz verloren. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Mahr ursprünglich der Kaufpreis war. Allerdings war die Kaufform durch den langen Entwicklungsprozess schon zu einer blossen Form verblasst. Die Reste jedoch, wie sie im Eherecht seit dem Islām fortleben, tragen noch deutliche Spuren einer ehemaligen Kaufehe.

2. Die altarabische patriarchalische Eheordnung hat Muḥammad im grossen und ganzen übernommen und an verschiedenen Punkten fortgebildet. Der Ḳurʾān enthält nicht mehr die Vorstellung vom Kauf der Frau und der Mahr als Kaufpreis, sondern die Mahr ist gewissermassen ein Lohn, ein rechtmässiger Ersatz, den die Frau auf alle Fälle zu beanspruchen hat. So fordert der Ḳurʾān für eine rechtliche Ehe eine Brautgabe: „Und gebt denen, die ihr genossen habt, ihren Lohn als Ehegabe" (wörtl.: *farīḍa*, „Vermögensanweisung") (Sūra IV, 28) und ferner: „Und gebt den Frauen ihre Brautgaben freiwillig" (Sūra IV, 3); vgl. auch noch Sūra IV, 29, 38; V, 7; LX, 10.

Die Brautgabe ist Eigentum der Frau; daher bleibt sie der Frau zu eigen, wenn die Eheverbindung gelöst wird: „Und wenn ihr eine Frau gegen eine andere eintauschen wollt und ihr der einen ein Talent gegeben habt, so nehmt nichts davon fort" (IV, 24). Wenn sich der Mann aber von der Frau scheidet, bevor er ihr beigewohnt hat, so muss er die Hälfte der Mahr der Frau überlassen (Sūra II, 237—38).

Bis in die islāmische Zeit hinein wurde die Frau nach dem Tode ihres Gatten als Erbschaftsgut betrachtet. Der Erbe setzte die Ehe des Erblassers einfach fort; solche sogen. Levirats-Ehen sind auch im Alten Testament bezeugt. Diesen Rechtsbrauch, der noch zur Zeit Muḥammads in Übung war, hat Muḥammad durch Sūra IV, 23 aufgehoben: „O ihr, die ihr glaubt, nicht ist es euch erlaubt, Frauen gegen ihren Willen zu erben".

3. Reichlich fliessen die Traditionen über die Mahr und bahnen den Weg zu den Lehren, wie sie die Juristen in den Fiḳh-Werken festgelegt haben. Aus allen Traditionen geht hervor, dass die Mahr ein wesentlicher Bestandteil des Ehevertrags ist. Nach einem Ḥadīth bei Bukhārī ist die Mahr eine erforderliche Bedingung für die Gesetzlichkeit der Ehe: „Jede Ehe ohne Mahr ist nichtig". Mag diese Tradition in ihrer pointierenden Schärfe auch nicht echt sein, so weisen eine Menge Traditionen darauf hin, dass die Mahr für die Ehe notwendig ist, selbst wenn sie nur in einer geringfügigen Sache besteht. So werden bei Ibn Mādja und Bukhārī Ḥadīthe aufgeführt, nach denen der Prophet eine Heirat auf ein Paar Schuhe als Mahr erlaubte und ferner einem armen Mann, der nicht einmal einen eisernen Ring besass, als Mahr die Unterweisung der Frau im Ḳurʾān guthiess.

Vereinzelte Ḥadīthe suchen darauf hinzuweisen, dass die Mahr weder zu hoch noch zu gering sei. Aus den Traditionen erfahren wir auch, welche Mahr zu Muḥammads Zeit in einzelnen Fällen entrichtet wurde; z.B. bestand die Brautgabe von ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf in einer Unze Goldes, die von Abū Huraira in 10 Ūḳīya und einer Schüssel, die von Shahal b. Saʿd in einem eisernen Ring.

In den Ḥadīthen findet sich öfters die schon ḳurʾānische Bestimmung wieder, dass bei einer Scheidung nach der Beiwohnung die Frau Anspruch auf die ganze Mahr hat.

4. Nach den islāmischen Fiḳh-Werken ist die Ehe ein Vertrag (*ʿaḳd*), der zwischen dem Bräutigam und dem *wali* der Braut geschlossen wird. Ein wesentlicher Bestandteil hiervon bildet die Mahr oder *ṣadāḳ*, die der Bräutigam seiner Braut zu geben sich verpflichtete. Ohne Mahr ist die Ehe nichtig. Die Juristen selbst sind sich über das Wesen der Mahr nicht ganz einig. Die einen betrachten die Mahr etwa als den Kaufpreis (z.B. Khalīl: „die Mahr ist wie der Kaufpreis") oder als Äquivalent (*ʿiwaḍ*) für den Besitz der Frau und das Recht über sie, also ähnlich wie in den Kaufverträgen der gezahlte Kaufpreis, während andere Juristen in der Mahr ein Symbol, eine Ehrenerweisung oder eine vermögensrechtliche Sicherstellung für die Frau sehen.

Als Mahr können alle die Dinge gegeben werden, die in rechtlichem Sinne eine Sache (*māl*) und daher verkehrsfähig sind, also Gegenstand eines Vertrages sein können. Die Mahr kann auch, aber darüber sind die Lehrmeinungen geteilt, in einer Verpflichtung oder Leistung bestehen, z.B. die Frau im Ḳurʾān zu unterrichten oder die Pilgerfahrt machen zu lassen. Die Mahr kann entweder bei oder kurz nach dem Eheschluss auf einmal gegeben oder auch in Raten ausbezahlt werden. Wenn die Mahr in Raten gezahlt wird, gilt es als empfehlenswert, der Frau vor der Beiwohnung die Hälfte oder $^2/_3$, nach derselben den Rest zu geben. Vor der Übergabe eines Teils der Mahr kann die Frau die Beiwohnung verweigern.

Hinsichtlich der Mahr unterscheidet man zwei Arten:

a) *Mahr musammā*, „bestimmte Mahr", deren Betrag beim Vertragsschluss genau festgelegt wird.

b) *Mahr al-mithl*, bei der der Betrag nicht zahlenmässig bestimmt ist, sondern der Bräutigam nach Vermögen, Abkunft und Eigenschaften der Frau eine entsprechende Brautgabe macht. Diese *mahr al-mithl* gilt auch für alle die Fälle, in denen nichts näheres beim Kontrakt über die Mahr vereinbart wurde.

Die Mahr geht in das Eigentum der Frau über, und sie hat freies Verfügungsrecht darüber. In einem eventuellen späteren Streitfalle, ob gewisse Sachen zur Mahr gehören oder nicht, wird dem Mann der Eid auferlegt.

Für die Höhe des Betrags der Mahr gibt es nach der Sharīʿa keine Höchst- und keine Mindestgrenze; allerdings wurden in den einzelnen Rechtsschulen Abgrenzungen eingeführt; die Ḥanafiten und Shāfiʿiten haben als Minimum 10 Dirham, die Mālikiten 3 Dirham festgelegt. Die Verschiedenheit in der Höhe des festgesetzten Betrages hängt von den wirtschaftlichen Verhältnissen in den einzelnen Ländern ab, wo die betreffenden Madhhab's herrschend waren.

Falls der Mann die Scheidung ausspricht, muss die Mahr in jedem Falle ausbezahlt werden, wenn die Cohabitatio stattgefunden hat. Dagegen kann der Bräutigam von der Ehe vor der Beiwohnung zurücktreten; dann ist er verpflichtet, die Hälfte der Mahr der Frau zu geben.

Literatur: W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, Cambridge 1885 (vgl. dazu Th. Nöldeke, in *ZDMG*, XL [1886], 148 f.); Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, in *NGW Gött.*, 1893, S. 431 ff.; G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 2. Aufl., Berlin 1897. — Für die Ḥadīthe vgl. Wensinck, *Handbook of early Muham. Tradition*, Leiden 1927, S. 145 f. —

Digitized by Birzeit University Library

Die Kapitel *nikāḥ* und *ṣadāḳ* bzw. *mahr* in den Fikh-Werken. Ferner: Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*, S. 181 ff.; Sachau, *Muham. Recht*, S. 34 ff.; Santillana, *Istituzioni di diritto Musulmano Malichita*, Rom 1926, S. 168 ff.; van den Berg, *Principes du droit musulman* (Übers. France de Tersant), Algier 1896, S. 75; Khalīl, *Mukhtaṣar*, Übers. Santillana, Mailand 1919, II, 39 ff.; Tornauw, *Moslem. Recht*, Leipzig 1855, S. 74 ff.

MAIMŪNA, die letzte Frau, die Muḥammad heiratete. Sie war die Tochter al-Ḥārith's aus dem Hawāzin-Stamme Ṣaʿṣaʿa und eine Schwägerin des ʿAbbās. Nachdem sie ihr erster Mann, ein Thakifite, verstossen hatte und ihr zweiter Mann, der Ḳuraishite Abū Rukm, gestorben war, lebte sie als Witwe in Mekka, wo der Prophet auf der ihm zugestandenen ʿUmra im Jahre 7, wohl zunächst aus politischen Gründen, um sie anhielt. Sein Wunsch, sie in Mekka zu heiraten, wurde von den Mekkanern abgelehnt, um nicht seinen Aufenthalt zu verlängern, und so fand die Trauung erst in dem nördlich von Mekka gelegenen Ort Sarif statt; als ihr Vormund fungierte dabei ihr Schwager ʿAbbās. Die Frage, ob der Prophet sich bei dieser Gelegenheit noch im *iḥrām* befand oder nicht, ist eine eifrig diskutierte und verschieden beantwortete Frage. Die Brautsumme soll 500 Dirham betragen haben. Maimūna überlebte die anderen Frauen Muḥammads und starb im Jahre 61 (681) in Sarif, wo sie an dem Platze, wo sie ihre Hochzeit gefeiert hatte, begraben sein soll.

Literatur: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 790 f.; Ibn Saʿd, ed. Sachau, VIII, 94—100; Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1595 f.; al-Bakrī, ed. Wüstenfeld, S. 772 f.; Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 66 f.

MAISIR (A.), ein Pfeilspiel, durch das man ein Stück Vieh verteilte. Dies war in vorislāmischer Zeit eine Sitte der Araber. Dem Wort scheint die Vorstellung von einem Glücksfall, von einem leichten Erfolg zugrunde zu liegen (*yasira*, leicht sein; *yassara*, Glück haben); man vergleiche *maisara*, Wohlstand, Reichtum. Eine Gruppe von 10 Arabern kaufte ein junges Kamel, das man in 10 Teile zerschnitt. Alsdann verteilte der Leiter des Spieles, der *yāsir*, die Anteile unter die Teilnehmer durch Pfeile, die er mit ihren Namen beschrieben hatte und die er wahllos aus einem Sack zog. Nach einer andern Spielweise machte man aus dem geschlachteten Tier 28 Teile; es gab dann 1 Stück für den ersten Pfeil, 2 für den zweiten, 3 für den dritten und so weiter bis zu 7 Stück, die drei letzten gewannen nichts. Diese Pfeile, deren jeder einen besonderen Namen trug, waren bei den Hütern des Tempels zu Mekka niedergelegt.

Dieses Spiel wurde als ein heidnisches angesehen. Der Ḳurʾān (II, 216 und V, 92) hat es neben dem Wein und den Götzen als eine schwere Sünde verboten.

Das Pfeilorakel wurde auch befragt, bevor man eine Reise oder eine wichtige Sache unternahm. Die Pfeile wurden gezogen vor einem Götzenbild: einer trug die Inschrift „ja", der andere „nein". Oder es gab deren drei, welche die Antwort Befehl, Verbot oder Abwarten gaben. Dieser Ritus hiess *istiḳsām*; Doutté vergleicht ihn mit der Rhabdomantik der Griechen.

Das Wort Maisir hat bei den Ḳurʾān-Kommentatoren und in verschiedenen Traditionen einen weiteren Sinn. Zamakhsharī gibt ihm den gleichen Sinn wie *ḳimār*. Nach einer Überlieferung vom Propheten bezieht sich Maisir auch auf die Würfel: „Diese verwünschten Würfel sind vom persischen *maisir* (*maisir al-ʿAdjam*"). Nach einer dem ʿAlī zugeschriebenen Tradition soll darunter auch Triktrak und Schachspiel (ohne Zweifel nur soweit, als man sich dabei der Würfel bediente) zu verstehen sein und nach Ibn Sīrīn sogar sämtliche Glücksspiele.

Literatur: Siehe die Wörterbücher, den *Ḳāmūs*, Djawharī; Zamakhsharī, *Kashshāf*, ed. Nassau-Lees, I, 380; Yaḳūbī, ed. Houtsma, I, 300 ff.; Huber, *Über das Maisir genannte Spiel*; Freytag, *Einleitung*, S. 170 ff.; E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algier 1909, S. 373 ff.

MAITA (A.), Femininum zu *mait*, tot; als Substantiv das gefallene, ohne Schlachten verendete Tier. In der späteren Terminologie bezeichnet das Wort zunächst ein Tier, das nicht in der gesetzlich vorgeschriebenen Weise geschlachtet worden ist, dessen Fleisch daher nicht gegessen werden darf, sodann aber auch alle Teile von Tieren, deren Fleisch — sei es wegen nicht gesetzmässiger Schlachtung, sei es infolge eines allgemeinen Speiseverbotes — nicht gegessen werden darf.

Im Ḳurʾān kommt Maita (in seiner ersten substantivischen Bedeutung) an folgenden Stellen vor: XVI, 115 (aus der sog. dritten mekkanischen Periode, früher als die ähnlich lautende Stelle VI, 145); VI, 139, 145: „Sie haben behauptet: ‚Was sich im Leibe dieses Viehs befindet, gehört den Männern unter uns und ist unsern Gattinnen verboten; wenn es aber eine Maita (Totgeburt) ist, haben alle daran Anteil'.... (145) Sprich: Ich finde in dem, was mir offenbart worden ist, nichts Verbotenes, das man nicht essen dürfte, es sei denn Maita oder vergossenes Blut oder Schweinefleisch — denn das ist Schmutz — oder ein Greuel, bei dem ein anderer als Allāh angerufen worden ist; wenn aber jemand (dazu) gezwungen ist, ohne eine Übertretung oder Sünde begehen zu wollen, so ist dein Herr verzeihend und barmherzig" (aus der dritten mekkanischen Periode); II, 173 (aus dem Jahre 2 der Hidjra, vor der Schlacht von Badr, im Wortlaut wieder ähnlich VI, 145); V, 3: „Verboten ist euch Maita, Blut, Schweinefleisch, das, bei dem ein anderer als Allāh angerufen worden ist, Erwürgtes, Erschlagenes, Abgestürztes, durch Hörnerstoss Umgekommenes, das, was wilde Tiere gefressen haben — mit Ausnahme dessen, was ihr reinigt —, und das, was auf den (heidnischen) Opfersteinen geschlachtet worden ist.... Wenn aber jemand in (seinem) Hunger (dazu) gezwungen ist, ohne eine Sünde begehen zu wollen, so ist Allāh verzeihend und barmherzig" (aller Wahrscheinlichkeit nach von der „Abschiedswallfahrt" des Jahres 10 stammend).

Dass in den mannigfaltigen Speisegesetzen, die das arabische Heidentum kannte, für die Mekkaner die Maita jedenfalls eine Rolle spielte, ergibt sich mit Sicherheit aus Sūra VI, 139. Wenngleich diese Rolle nicht mehr näher bestimmt werden kann (schon die von al-Ṭabarī registrierten Angaben der ältesten Erklärer zu jener Stelle, die im übrigen auch nur auf eine Einzelheit Bezug nimmt, zeigen den völligen Verlust jeder sicheren Tradition), so darf doch unbedenklich angenommen werden, dass das ḳurʾānische Verbot eine

Digitized by Birzeit University Library

entsprechende vorislāmische Vorschrift, wenn vielleicht auch modifiziert, fortsetzt. Beide stehen im Zusammenhang mit der altsemitischen religiösen Scheu, Tierblut zu verzehren, wie ja an allen angeführten Kur²ānstellen neben der Maita das Blut verboten wird. Die Annahme einer Beeinflussung Muhammads durch das Judentum in diesem Punkte ist unnötig und daher abzulehnen, um so mehr, als das Verbot in seiner stereotypen Form Sūra II, 173 gerade in der Zeit des energischen Abrückens vom Judentum wiederkehrt und auch Sūra VI, 146 (medinisch, nachträglich eingefügt) das Verbot von Maita usw. in Gegensatz zu den jüdischen Speisevorschriften stellt. Was unter Maita zu verstehen ist, sagt Sūra V, 3: in der zweiten Vershälfte werden die hauptsächlichsten Fälle von Maita (mit Ausnahme der durch Krankheit eingegangenen Tiere, deren Einschluss sich von selbst versteht) einzeln angeführt, nachdem Maita vorher schon im allgemeinen erwähnt worden ist; so konnten die Kommentatoren dazu kommen, die exemplifizierenden Einzelfälle mit Unrecht als von der eigentlichen Maita verschieden aufzufassen. Das „Reinigen" (im Kur²ān nur an dieser einen Stelle belegt) muss die rituelle Art von Schlachtung bedeuten, durch deren Vornahme, wenn auch im letzten Augenblick, das Tier keine Maita wird, sondern gegessen werden kann.

Diese Bestimmungen des Kur²āns werden in den Traditionen weiter ausgebaut. Nach ihnen ist es verboten, mit Maita oder genauer ihren essbaren Teilen Handel zu treiben; einige (hauptsächlich bei Ibn Ḥanbal belegte) Traditionen verbieten sogar jeden Gebrauch von allem, was von der Maita kommt, andere gestatten dagegen ausdrücklich den Gebrauch von Fellen der Maita. Eine Ausnahme vom Verbot der Maita wird bei Fischen und Heuschrecken gemacht: sie gelten allgemein als „die beiden Arten von Maita, die erlaubt sind" ohne rituelle Schlachtung (weil sie kein „Blut" haben). Während einige Traditionen in Erweiterung dieser Erlaubnis durch frühesten *ḥiyāḍ* hervorheben, das alle Seetiere, nicht bloss Fische, ohne rituelle Schlachtung gegessen werden dürfen, z.B. auch Vögel, schränken andere diese Erlaubnis auf jene Fische und Tiere ein, die das Meer ans Land wirft oder bei der Ebbe zurücklässt, im Gegensatz zu denen, die auf dem Wasser umherschwimmen; aber auch ein gerade das Umherschwimmende für erlaubt erklärender angeblicher Ausspruch Abū Bakr's wird angeführt. In diesem Zusammenhange tritt auch die Erzählung von einem durch das Meer ausgeworfenen Ungeheuer (bisweilen als Fisch bezeichnet) auf, das ein muslimisches Heer unter der Führung Abū ʿUbaida's in höchster Not ernährt habe; doch spiegelt sich in dieser Tradition und einer Erklärung, die man ihr gegeben hat (dass man nur aus Hunger davon gegessen habe), deutlich die Unsicherheit, die über derartige Grenzfragen herrschte, wider. In den Traditionen findet sich auch zuerst die Feststellung, dass abgetrennte Teile von lebenden Tieren ebenfalls als Maita zu betrachten sind. Die Bezeichnung aller verbotenen animalischen Speisen als Maita ist wenigstens vorbereitet. Auch die Frage, ob der Embryo eines geschlachteten Muttertiers einer eigenen „Reinigung" bedürfe, wird in einer Tradition aufgeworfen und in bejahendem Sinne entschieden.

Die wichtigsten Bestimmungen des voll entwickelten Systems der *sharīʿa* über die Maita sind folgende: Es besteht Einstimmigkeit darüber, dass die Maita im gesetzlichen Sinne unrein und „verboten" (*ḥarām*) ist, desgleichen, dass die Fische hiervon auszunehmen sind; die Mālikiten und Ḥanbaliten nehmen auch die meisten Seetiere davon aus, und nach der richtigeren Ansicht im Shāfiʿitischen *madhhab* gilt das sogar von sämtlichen Seetieren; die Ḥanafiten unterscheiden hier, nur dass das Begriffspaar „ausgeworfen — umherschwimmend" später durch das z. T. sich damit deckende „durch eine äussere Ursache getötet — von selbst eingegangen" überlagert und gestört wird. Die essbaren Teile der Maita sind ebenfalls Maita, desgleichen die Knochen, Haare usw. bei den Shāfiʿiten, aber bei den Ḥanafiten nicht, und bei den Mālikiten nur die Knochen; das Fell gilt, wenn es gegerbt wird, i. a. als rein und darf verwendet werden. Die Notschlachtung (*dhakāt* oder *tadhkiya*; die rituelle Schlachtung überhaupt ist entweder *dhabḥ* oder *naḥr*) gilt nach den Ḥanafiten und der bekannteren Ansicht der Shāfiʿiten als zulässig, selbst wenn das Tier sicher verenden muss, vorausgesetzt, dass es im Augenblick der Schlachtung noch Lebenszeichen von sich gibt; nach der bei den Mālikiten vorherrschenden Meinung ist die Notschlachtung in jenem Falle nicht gültig, und das Tier wird Maita (im Gegensatz zu Mālik's eigener Auffassung). Die Frage in Bezug auf den Embryo wird von den Ḥanafiten im Anschluss an Abū Ḥanīfa selbst bejaht (al-Shaibānī hingegen vertritt dieselbe Ansicht wie die Mālikiten), von den Mālikiten und Shāfiʿiten verneint (man sagt in diesem Falle, dass „die rituelle Schlachtung des Muttertiers zugleich die rituelle Schlachtung seines Embryos sei"), nur dass die Mālikiten die volle Entwicklung des Embryos zur Voraussetzung dafür machen. Wer gezwungen ist, Maita zu essen, darf es nach einstimmig vertretener Ansicht tun; nur über die Fragen, ob man verpflichtet ist, Maita zu essen, um sein Leben zu erhalten, ob man sich sättigen oder nur soviel essen darf, wie zur Lebenserhaltung notwendig ist, u.ä. besteht Meinungsverschiedenheit; ausserdem verlangen die Shāfiʿiten und Ḥanbaliten, dass man durch keine widerrechtliche Handlung in diese Zwangslage gekommen ist (eine enge Interpretation der kur²ānischen Bestimmungen).

Zu einer klaren Definition und Abgrenzung der Maita gegen die andern Arten von verbotenen animalischen Speisen ist es nie gekommen. Bald wird sie von ihren eigenen, Sūra V, 3 aufgezählten Unterabteilungen getrennt, bald wird ihr Geltungsbereich über weite Nachbargebiete ausgedehnt. Diese terminologische Unsicherheit hat bei der Erörterung von Meinungsverschiedenheiten nicht selten noch verwirrend gewirkt.

Literatur: Lane, *Ar.-Engl. Lexicon*, Teil 7, S. 2742; Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v.; Juynboll, *Handleidhamma dan Tradition*, s. v.; Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet* (3. Aufl.), S. 169 f.

(Siehe HUKM; SHARĪʿA).

MAKRŪH. [Siehe HUKM; SHARĪʿA].

MAKS (A.), Zoll, Abgabe, ist im Arabischen Fremdwort und geht auf aram. *maksā* zurück, vgl. hebr. *mekes* und assyr. *miksu*; davon wird arab. denominativ ein Verbum *m-k-s* I, II, III gebildet und *makkās*, der Zöllner. Nach der arabischen Überlieferung bei Ibn Sīda soll als Maks schon in der Ǧāhiliya eine Marktabgabe bezeichnet worden sein; dann wäre also das Wort schon sehr früh ins Arabische eingedrungen. Nachweisbar ist

Digitized by Birzeit University Library

es auf arabischen Papyri gegen Ende des I. Jahrh. H.

Die Geschichte des Maks, besonders in Ägypten, hat Becker behandelt, dessen Darstellung wir hier folgen. Die alten Rechtsbücher gebrauchen Maks im Sinne von *ʿušr*, dem von den Kaufleuten erhobenen Zehnt, eigentlich einer Akzise, dann mit Zoll zusammenfallend. Sie zeigen noch eine Opposition gegen den Maks, ordnen ihn dann aber gesetzlich ein, doch ein übler Nebensinn ist geblieben, vgl. den Ḥadīth: *inna ṣāḥiba 'l-maksi fi 'l-nâr*, „der Zöllner kommt in die Hölle"; hierbei dürfte nach einer Vermutung Goldzihers die jüdische Zöllneridee mitgewirkt haben.

Die Einrichtung des Zolls wurde etwa zu Beginn der Umaiyadenzeit oder kurz vorher vom Islām übernommen. Während die theologische Theorie ein einheitliches islāmisches Zollgebiet forderte, blieben die alten Zollgrenzen zu Lande und zu Wasser bestehen, und Ägypten, Syrien und Mesopotamien waren getrennte Zollgebiete. Die Höhe des Zolls richtete sich im religiösen Gesetz nicht so sehr nach der Ware, wie nach der Person, d. h. dem Glauben des Zahlenden; aber die Praxis fragte nach dem Gegenstand und kannte Vorzugszölle, ohne sich um die Stellung der Besitzers zum Islām zu kümmern. Die Zollsätze waren sehr kompliziert und fein abgestuft; sie stiegen allmählich im Laufe der Zeiten vom Zehnt (*ʿušr*) zum Fünft (*ḫums*).

Der ägyptische Maks wurde an der Landesgrenze in al-ʿArīš und in den Häfen (*sawāḥil*) ʿAiḏhāb, al-Ḳuṣair, al-Ṭūr und al-Suwais erhoben, aber auch in al-Fusṭāṭ war ein Binnenzoll zu zahlen, und zwar an einem Ort namens Maks. Dieser Ortsname soll ein altes Umm Dunain ersetzt haben und fiel dann mit dem Maks = der Zollstation von Kairo zusammen. Diese Zollstelle musste alles Getreide passieren, ehe es verkauft werden durfte, und es wurden zwei Dirhem pro Artabe und einige Nebenspesen (*lawāḥiḳ*) erhoben. Näheres über die Verwaltung des Maks in der ältesten Zeit ist noch nicht bekannt, aber ein *ṣāḥib maks Miṣr* ist gegen Ende des ersten Jahrhunderts der Hiḏra durch Papyri und auch literarisch belegt.

Eine Erweiterung erfuhr der Begriff des Maks dann anscheinend in der Fāṭimidenzeit dadurch, dass allerhand kleine Abgaben und Steuern und zwar unter Betonung des erwähnten üblen Nebensinns gerade die unbeliebten, vom Volke als ungerecht empfundenen, als *mukūs* bezeichnet wurden. Solche Gelegenheitssteuern waren vorübergehend auch in den ersten Jahrhunderten des Islām vorgekommen. Der erste, der sie zum System machte, war der gefürchtete Finanzdirektor und bekannte Gegner Aḥmad b. Ṭūlūn's, Aḥmad b. al-Mudabbir. Dieser führte nicht nur eine Erhöhung der Grundsteuer und die drei grossen Monopole für Weiden, Fischerei und Natron ein (wobei interessanterweise zum Teil auf alte römische Steuern zurückgegriffen wurde), sondern eine ganze Anzahl kleiner Steuern, die *maʿāwin* und *marāfiḳ* genannt und zu den sogenannten *hilāl*, d. h. den nach Mondjahren zu zahlenden Steuern gerechnet wurden. Solche kleine Schikanen (seit den Fāṭimiden Mukūs, später auch *maẓālim*, *ḥimāyāt*, *rimāyāt*, *mustaʾ̈djarāt* genannt) sollten sich in der Folgezeit zur hauptsächlichen Form der Volksbedrückung entwickeln und ein Hauptgrund des wirtschaftlichen Niedergangs Ägyptens werden, bis unter den Mamlūken ein Höhepunkt erreicht wurde, wo kaum noch etwas unbesteuert blieb und selbst Mukūs als Lehen vergeben werden konnten, „und das Unglück allgemein wurde" (*wa-ʿammat al-balwā*). Allerdings wurden diese kleinen Steuern (nicht aber die Monopole) von reformfreudigen Herrschern immer wieder abgeschafft, ja der *ibṭāl al-mukūs* (andere Ausdrücke *radd*, *musāmaḥa*, *isḳāṭ*, *waḍʿ*, *rafʿ al-mukūs*) gehörte geradezu zum Stil solcher Herrscher. So wird schon von Aḥmad b. Ṭūlūn berichtet, er habe welche abgeschafft, dann von Saladin, Baibars, Ḳalāʾūn und seinen Söhnen von Saladin, Baibars, Ḳalāʾūn und seinen Söhnen von Ashraf Shaʿbān, Khalīl und Nāṣir Muḥammad, von Ashraf Shaʿbān, Khalīl und Nāṣir Muḥammad, von Aṣhraf Shaʿbān, Ḫ

Literatur: Ibn Mammāti, *Ḳawānīn al-dawāwīn*, S. 10—26; Maḳrizi, I, 88 ff., 104—11; II, 267; Ḳalḳashandi, III, 468 ff. (= Wüstenfeld, S. 169 ff.); XIII, 30 ff., 117; Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, S. 51 ff.; ders., *Beiträge zur Geschichte Ägyptens*, S. 140—48; ders., in *EI*, II, 15; ders., *Islamstudien*, I, 177, 267, 273 f.; van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, I, 59, 560; II, 297, 332 ff., 374, 377[1], 384; Mez, *Renaissance*, S. 111 ff., 117; Heffening, *Fremdenrecht*, S. 53 ff., 107 ff.; Bowen, *ʿAlī b. ʿĪsā*, S. 124; Wensinck, *HEMT*, S. 228; Fagnan, *Additions*, S. 165; Yāḳūt, *Muʿdjam al-buldān*, IV, 606 über Maḳs; Ibn Fadl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, I, Übers. Gaudefroy-Demombynes (Paris 1927), S. 170.

MAḲṢŪRA. [Siehe MASDJID I, D, 2 b].

MAKTAB [s. auch MADRASA] (A.), eigentlich „eine Schule, in der man schreiben lernt", in Wirklichkeit eine Ḳurʾānschule, da die Muslime der Ansicht sind, dass ein Kind mit dem Ḳurʾānunterricht zu beginnen habe.

Das Wort *maktab*, Plural *makātīb*, gehört der klassischen Sprache an. In den arabischen Mundarten kommt es in dieser Form kaum vor. Diese gebrauchen vorzugsweise das Wort *kuttāb*, besonders in Kairo und Tunis. *Kuttāb* findet sich im Mittelalter bei dem marokkanischen Schriftsteller Ibn al-Ḥādjdj al-ʿAbdarī [s. *Literatur*], wird aber heute in Algier sowie in Marokko nicht mehr gebraucht.

Die Ḳurʾānschule hat auch noch andere Namen: *msīd* in Algier, Tlemcen und bei einigen Bauern des algerischen Tell, in Fez, Rabat und Salé; *djāmaʿ* in Tanger, Larache, Constantine, Oran und bei einigen Bauern Marokkos und des algerischen Tell; *shṛīʿa* bei den algerischen Nomaden; *mʿimmra* bei den marokkanischen Diebāla; *thimaʿmert* bei den Kabylen von Djurdjura; *maḥdar* in Safi; der Andalusier bediente sich des Wortes *maḳaḍra*, das heute noch im Senegal geläufig ist.

Der Raum, in dem die Ḳurʾānschule untergebracht ist, weicht seinem Aussehen nach in den einzelnen Gegenden voneinander ab. Bei den afrikanischen Nomaden besteht er aus einem Zelt mitten im Duar, das ausserdem als Moschee dient. In den meisten Städten ist es ein fast immer düsterer, feuchter und schlecht gelüfteter Saal im Erdgeschoss. In Kairo sind die Ḳurʾānschulen im Obergeschoss eines öffentlichen Gebäudes, gewöhnlich eines Brunnens, untergebracht. In Fez liegen eine Anzahl von *msīd* ebenfalls höher als die Strasse. Die Schulen von Fez und Kairo weisen architektonische Besonderheiten auf, die ein eingehendes Studium verdienten. Die Fassade, die Tür und das gewöhnlich grosse Fenster sind mit Holzschnitzereien geschmückt.

Im Innern duldet die Ḳurʾānschule in der Regel keinerlei Schmuck. Matten aus Alfa oder Binsen bedecken den Boden. Die Mauern sind ebenfalls vom Fussboden an bis zu einer Höhe von $1^1/_2$ bis 2 Metern mit Matten von gleicher Art bekleidet. Eine Erhöhung aus Holz oder Stein dient dem Lehrer als Katheder. In einer Ecke steht ein Behälter voll Wasser (*mḥī*), in dem man die Schreibtäfelchen abwäscht.

Die Ḳurʾānschulen sind auf die verschiedenen Stadtviertel verteilt. In der unmittelbaren Umgebung der Moscheen findet man keine; denn Muḥammad hatte empfohlen, die Kinder und Narren von den Moscheen fernzuhalten (vgl. *K. al-Madkhal*). Dagegen stösst man nicht selten auf Ḳurʾānschulen in den Heiligtümern, die zum Andenken an einen islāmischen Heiligen erbaut sind, oder in den *zāwiya*'s, den Versammlungshäusern der religiösen Bruderschaften. Nach dem *Madkhal* wird empfohlen, die Schulen in sehr verkehrsreichen Strassen zu errichten und einsame Orte und abgelegene Strassen zu vermeiden. Obgleich der Verfasser dieses Buches für diese Empfehlung pädagogische Motive angibt, so entspricht sie heute jedenfalls wohl dem Wunsch, möglichst viele Passanten auf das Gotteswort aufmerksam zu machen. In den Dörfern ist die Ḳurʾānschule in einem Saal des Moscheegebäudes untergebracht. Die Räume der Ḳurʾānschulen sind *ḥubus*- oder *waḳf*-Güter. Einzelne Reiche richten zuweilen am Eingang ihrer Häuser nach der Strasse hin Ḳurʾānschulen für ihre Kinder, für die Kinder ihrer Diener und ihrer Nachbarn und Freunde ein.

Der Ḳurʾānschullehrer heisst in den marokkanischen Städten *fḳīh* oder *fḳī* (klass. *faḳīh*), auf dem Lande *ṭāleb*, zuweilen *shīkh*, in Tunis und im tunesischen Sāhel *muddeb*; in Tlemcen bevorzugt man das Wort *derrār*, das auch in den algerischen Städten vorkommen soll.

Der Ḳurʾānschullehrer hat gewöhnlich als ganzes geistiges Rüstzeug nur eine vollständige Kenntnis des Ḳurʾāntextes. Er ist unfähig, ihn zu verstehen und zu erklären; er verfügt kaum über grammatische und theologische Kenntnisse. Die kenntnisreichsten Lehrer sind die, welche den Ḳurʾāntext nach mehreren der sieben Lesarten der sieben *shaikh al-riwāya* aussprechen können.

In einigen Städten gibt es Ḳurʾānschulen für kleine Mädchen, aber das ist eine Ausnahme. Die Lehrerin führt den Titel *fḳīha* oder *fḳīha* (Marokko).

Die Schüler heissen in den Städten *tilmīdh*, bei den Bauern *gendūz* und in den marokkanischen Städten *mḥāḍrī*. Sie sind sechs bis achtzehn Jahre alt. Wenn es Ḳurʾānschulen für kleine Mädchen gibt, schickt man die Knaben unter sechs Jahren dorthin.

In den Ḳurʾānschulen lehrt man heute nur den Ḳurʾān ohne irgendwelche Erklärung. Das Ziel ist, dass die Schüler den heiligen Text auswendig lernen. Ibn Khaldūn berichtet in seiner *Muḳaddima*, dass man zu seiner Zeit in den Schulen von Spanien und Tunis die Kinder im Lesen, Schreiben und in der arabischen Sprache unterrichtete, bevor man mit ihnen an das Studium des Ḳurʾān ging, den sie dann ohne grosse Schwierigkeiten erlernten, während man in dem übrigen Maghrib die Kinder zwang, einzig und allein den Ḳurʾān herzusagen und zwar vom Beginn ihres Unterrichts an. Letzteres Verfahren ist heute in Nordafrika allgemein üblich.

Man studiert den Ḳurʾān nicht, um ihn zu kennen und zu begreifen. Man lernt ihn auswendig um der Belohnung willen, die in der andern Welt denen versprochen ist, die ihn können, und ferner, um aus der Kraft oder *baraka* des göttlichen Wortes Vorteil zu ziehen. Diese Haltung entspricht sehr wohl der Mentalität der islāmischen Völker, die stark vom Geiste der Magie durchtränkt ist.

Wenn das kleine Kind mit seinen Studien beginnt, lehrt man es, ein Holztäfelchen mit einem feinen weissen, in Wasser verrührten Ton (*ṣanṣal*) zu überziehen. Wenn das Täfelchen trocken ist,

Digitized by Birzeit University Library

weil man es entweder der Sonne ausgesetzt oder weil man es an den gemeinsamen Ofen getragen hat, schreibt der Lehrer die Buchstaben des Alphabets auf dem Täfelchen vor, wobei er die Spitze des *kalam* (oder ein zugeschnittenes Rohr) ohne Tinte benutzt; er kratzt auf diese Weise den Ton ab, wobei er gewundene Zeichen malt, welche die Buchstaben bedeuten, und der Schüler wird aufgefordert, diese mit dem in Tinte getauchten *kalam* nachzuziehen (die Tinte ist aus verbrannter Wolle hergestellt). Gleichzeitig lernt das Kind den Namen der Buchstaben und ihre Beschreibung auswendig, ohne dass es jedoch der Lehrer für notwendig hält, ihm auf dem Täfelchen zu zeigen, welche Zeichnung einem bestimmten Buchstaben entspricht. Es ist nicht verwunderlich, dass der Schüler bei einer solchen Methode zwei oder drei Jahre daransetzen muss, um lesen und schreiben zu lernen.

Wenn das Kind nach Diktat schreiben kann, diktiert der Lehrer ihm Ḳur'ânverse. Das Kind schreibt sie nacheinander auf. Hat es einen Vers fertig niedergeschrieben, dann sagt es *n'am yâ sîdi* und fügt das letzte Wort, das es soeben niedergeschrieben hat, hinzu. Der Lehrer diktiert ihm darauf den folgenden Vers, und so fort, bis das Täfelchen völlig mit Schrift bedeckt ist. Dann setzt sich der Schüler in den Hintergrund der Klasse und gibt sich daran, das Diktat mit lauter Stimme auswendig zu lernen, wobei er seinen Körper hin und her schaukelt. Wenn er den Text auswendig kann, sagt er ihn dem Lehrer auf. Wenn dieser zufrieden ist, befiehlt er dem Kinde, sein Täfelchen abzuwischen. Der Schüler wäscht das Täfelchen in dem Behälter *mḥi* ab, der in einer Ecke der Schule steht, überzieht es sodann mit Ton und begibt sich von neuem mit seinem Lehrer an die verschiedenen Verrichtungen, die soeben aufgezählt wurden.

Wenn man nun bedenkt, dass der Lehrer etwa dreissig Kinder vor sich hat, von denen ein jedes an einer anderen Stelle des Ḳur'ân steht, und dass sein Unterricht immer individuell ist, dann begreift man, dass auch der begabteste Schüler mehrere Jahre zur Erlernung des heiligen Textes braucht, wenn er nicht, ehe er bei der letzten Sûre angelangt ist, den Mut verliert.

Das Studium des Ḳur'ân beginnt mit dem ersten Kapitel, der *fâtiḥa*. Nach dieser Sûre behandelt man die letzte, sodann die vorletzte, darauf die drittletzte und so fort bis zur zweiten Sûre, der Sûre von der „Kuh". Man lernt also den Ḳur'ân von hinten. Diese Methode erklärt sich daraus, dass die Sûren, die *fâtiḥa* ausgenommen, nach ihrer Länge angeordnet sind, wobei die kürzesten am Ende stehen. Da der Gläubige beim Gebet eine Sûre, und zwar gewöhnlich eine der letzten, spricht, ist es zweckmässig, das Ḳur'ânstudium mit den letzten Sûren zu beginnen. Wenn der Schüler den heiligen Text in umgekehrter Reihenfolge kann, wiederholt er ihn in der richtigen Anordnung.

Für das Studium und die Rezitation ist der Ḳur'ân in sechzig gleiche Teile, *ḥizb* genannt, eingeteilt; jeder *ḥizb* zerfällt seinerseits in vier *rbaᶜ* oder Viertel, jedes Viertel in zwei *thumn* oder Achtel, jedes Achtel in zwei *ḫarrûba* oder Sechzehntel.

Der Stundenplan der Ḳur'ânschule ist folgendermassen festgesetzt: Der Lehrer und die Schüler betreten die Klasse bei Tagesanbruch, oder wenigstens dem Prinzip nach. Sie lernen ohne Unterbrechung bis zum Frühstück; die einen gehen dann zum Essen in ihre Wohnungen und kehren bald zurück, die andern erhalten ihr Frühstück in der Schule und verzehren es entweder in der Klasse, was nicht empfehlenswert ist, oder draussen in der Nähe. Der abwesende Lehrer wird durch einen älteren Schüler vertreten. Die Ḳur'ânrezitationen werden bis Sonnenuntergang fortgesetzt. Nun geht jeder zur Hauptmahlzeit nach Hause; oft kehrt man bis zur *ṣalât al-ᶜiša'* zur Schule zurück.

Eine Freistunde ist nicht vorgesehen. Die einzige bekannte Erholung bildet die gemeinsame Rezitation von Lobsprüchen auf den Propheten.

Im Maghrib ist von Mittwochmittag bis Freitag nach der Mittags-*ṣalât* schulfrei. Nach der Tradition soll der Ḫalîfe ᶜUmar (der übrigens die ersten Ḳur'ânschulen gegründet hat) diese Donnerstagsruhe vorgeschrieben haben. Als Erklärung wird angegeben, dass der siegreiche Rückzug der muslimischen Truppen nach der Eroberung Palästinas an einem Donnerstag stattgefunden habe; da die Schüler, um an den Festlichkeiten teilzunehmen, frei bekommen hatten, bestimmte der Ḫalîfe ᶜUmar, dass der Donnerstag hinfort für die Schüler ein Ruhetag sein sollte. Im Ḥidjâz ist am Dienstag schulfrei (vgl. W. Marçais, *Textes arabes de Tanger*, S. 184, Anm. 2).

Ferner sind die Schulen an den religiösen Festen und während des Ramaḍânfastens für ein bis zwei Wochen geschlossen; jede Gegend hat hier besondere Bräuche (s. besonders Michaux-Bellaire, in *Archives Marocaines*, XVII, 77 ff.).

Wenn ein Kind soweit gekommen ist, dass es einen bestimmten Teil des Ḳur'ân auswendig kann, die erste Sûre, das erste Viertel des Buches, die Hälfte oder das Ganze, geben seine Eltern ein Fest, an dem alle Schüler, der Lehrer und oft auch die andern Lehrer des Stadtviertels, Bedürftige, die jede Gelegenheit ergreifen, gut zu essen, teilnehmen. Diese Feste heissen je nach den Ländern *ḫâtma*, *sulka* oder *taḫrîdja*, zuweilen auch *ḥâdḳa*, wobei ein Teil dieser Ausdrücke bei einer teilweisen, der andere bei der vollständigen Ḳur'ânrezitation gebraucht wird. Für dieses Fest schmückt der Lehrer das Schreibtäfelchen des Kindes mit Farben. Bemerkenswert ist, dass die Mixtur, die zu dieser Verzierung verwandt wird, immer Eier enthält. Einige Verse werden auf die Tafel geschrieben. Im Zug begibt man sich zum Hause des Kindes, das der Held des Tages ist, rezitiert hier einen Teil des Ḳur'ân und nimmt an einem reichhaltigen Mahle teil. Eine Sammlung, die nach der Mahlzeit und ferner auch im Hause der Verwandten und Freunde der Familie veranstaltet wird, verschafft dem Lehrer des Kindes eine Gehaltszulage, die er zu schätzen weiss.

Die Disziplin wird in der Ḳur'ânschule durch körperliche Züchtigungen aufrecht erhalten. Der Lehrer hat in der Hand einen langen Stock, mit dem er mit mehr oder weniger Rohheit den Kopf des unaufmerksamen Schülers trifft. Um schwere Vergehen zu bestrafen, verurteilt er die Sünder zu einer bestimmten Anzahl von Stockschlägen auf die Fusssohlen. Dazu wird das Kind auf den Rücken gelegt, während die Beine zusammengebunden in die Luft ragen; ein älterer Schüler hält die Füsse des Schuldigen vor dem Lehrer fest, der im Takt mit einer Gerte vom Quittenbaum zuschlägt. Ist der Schüler zu kräftig, als dass seine Kameraden ihn leicht in der gewollten Stel-

Digitized by Birzeit University Library

lung festhalten könnten, so bindet man seine Beine an einen Stock (*falaḳa*), die zwei Kameraden aufrichten. Diese körperlichen Züchtigungen sind manches Mal verworfen worden (s. besonders *Madkhal*), aber sie werden nach dem einstimmigen Willen der Eltern weiter erteilt. Ja, manche Eltern beauftragen sogar den Lehrer, die Kinder für Verfehlungen zu bestrafen, die ausserhalb der Schule begangen sind.

In der Tat ist also der Lehrer grundsätzlich damit betraut, den Kindern eine gute Erziehung zu geben, d. h. eine ganz religiöse Erziehung. Er entledigt sich gewöhnlich dieses Teiles seiner Aufgabe sehr schlecht, wenigstens im europäischen Sinne. Die Ergebnisse, die in der traditionellen Ḳur'ānunterweisung erzielt werden, sind gewöhnlich sehr schlecht. Nachdem das Kind lange eintönige Jahre in der Schule verbracht hat, kann es meistens nur einige Abschnitte des Ḳur'ān und ist wie sein Lehrer unfähig, einen Brief fehlerlos abzufassen oder ein Buch zu lesen. Auch kann man feststellen, dass überall da, wo gute Schulbildung weitere Verbreitung gefunden hat, die Ḳur'ānschulen trotz der Pietät der Leute an Bedeutung verlieren. Das Kind wird dorthin nur gebracht, um einige Sûren zu erlernen, und dann nimmt man es fort, um es in eine Elementarschule zu schicken. Oft sogar besucht das Kind die Ḳur'ānschule nur neben der Elementarschule, und dann auch bloss für ein oder zwei Jahre. Im Gegensatz dazu sind in den Ländern, wo die Bevölkerung zugleich rückständig und fanatisch ist, die Ḳur'ānschulen zahlreich und gut besucht.

Die Ḳur'ānschulkinder spielen eine Rolle in der Erfüllung der religiösen Gebräuche, und zwar im Hinblick auf ihren doppelten magischen Charakter, der ihnen durch ihre Jugend und ihre Kenntnis des Gotteswortes verliehen ist. Am Donnerstag rezitieren sie unter Führung des Lehrers im Chor den Ḳur'ān am Grabe von Leuten, die vor kurzem begraben wurden; wenn die Niederkunft einer Frau schwierig wird und ihr Leben bedroht ist, ziehen die Kinder der benachbarten Schule, Litaneien singend, hinter einem ausgebreiteten Laken, das vier von ihnen festhalten, in der Stadt umher; mitten auf dem Laken liegt ein Ei; die Vorübergehenden werfen Geld auf das Laken und sprechen fromme Wünsche für die Gebärende; auch schickt man gerade die Schulkinder, ihre Täfelchen in der Hand, zu einem Sieger, um für die Stadt oder den Stamm um Gnade zu bitten; man benutzt, um Regen in den Zeiten der Dürre zu erbitten, die Ḳur'ānschulen für Umzüge.

Die Organisierung der Ḳur'ānunterweisung ist sehr unentwickelt. In den Städten überwacht im Prinzip der *ḳāḍī* die Schulen; in Wirklichkeit kümmert er sich darum nur, wenn über den Lehrer geklagt wird. Bei den Stämmen übernimmt der *ḳā'id* diese Pflichten des *ḳāḍī*.

Der Lehrer ist sehr oft ein Landfremder und häufiger ein Bauer als ein Städter, was sich zum Teil durch den magischen Charakter erklärt, welcher der Stellung des Fremden und dem Ḳur'ānstudium eigentümlich ist.

In den Städten erhält er von den Eltern der Schüler monatlich eine ziemlich geringe Summe; am Mittwoch händigen ihm die Kinder beim Verlassen der Schule einige Geldstücke ein; anlässlich der Schulfeste und der Ferien erhält er noch einige Geschenke. Auch verfertigt er Amulette, die er an die einen oder anderen verkauft.

Auf dem Lande wird der *ṭāleb* in natura bezahlt. Die Eltern seiner Schüler unterhalten ihn der Reihe nach und geben ihm bei verschiedenen Gelegenheiten Eier, Butter, Korn und Lämmer; zuweilen bestellen in gemeinsamer Arbeit die Bewohner des Dorfes oder des Duars ein Stück Land für ihn und holen seine Ernte herein. Die Naturalvergütung für den Lehrer ist der Gegenstand eines regelrechten Vertrags zwischen den Vertretern des Dorfes oder des Duars und dem *ṭāleb*. Dieser führt sodann den Namen *ṭāleb muḥārit*. Der Lehrer ist ausserdem der *imām* des Dorfes, er wäscht die Toten und zieht sie für das Begräbnis an; er ist auch Schneider und gelegentlich öffentlicher Schreiber.

Alles in allem lebt der Ḳur'ānschullehrer, obwohl er die Achtung seiner Umgebung geniesst, ziemlich ärmlich.

Die Wahl eines Lehrers wird nur durch den Ruf bedingt, den er geniesst. Allein durch die Zustimmung der Eltern in den Städten und der *ǧamā'a* auf dem Lande wird ihm das Recht übertragen, seine Tätigkeit auszuüben. Tunis indessen hat seit der französischen Besetzung versucht, den Ḳur'ānunterricht genauer festzulegen und von dem Lehrer einen bestimmten Nachweis über sein Wissen und sein sittliches Verhalten zu verlangen.

Der Ḳur'ānunterricht selbst scheint in Rücksicht auf seinen Gegenstand unveränderlich derselbe geblieben zu sein wie in den ersten Zeiten des Islām.

Literatur: Abû Bakr Abdesslam, *Usages de droit coutumier dans la région de Tlemcen*, S. 88—90; Alarcon, *Textes en dialecto vulgar de Larache*, S. 22; *Archives Marocaines*, I, 243—44; III, 397; V, 431; VI, 327—28; VIII, 113—20; XVII, 77—93; XVIII, 307—13; *Archives berbères*, I, 216; Balghîti, *al-Ibtihâdj bi-nûr al-sirâdj*, I, 261; Budgett Meakin, *The Moors, a comprehensive description*, S. 303; Clermont, *Le Coran des écoles*, S. 213; Delphin, *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, S. 323, 343, 346, 357; Desparmets, *L'arabe dialectal, le parler de la région de Tlemcen*, S. 29 f.; Desparmets, *L'arabe dialectal, le parler de la région de Tlemcen, 2ème période*, S. 29 f.; Desparmets, *L'arabe dialectal, classe de cinquième*, S. 193; Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Aït Seghrouchen*, S. LXI; Eidenschenk u. Cohen Solal, *Mots usuels de la langue arabe*, S. 4, 7, 8, 12; Hanoteau u. Letourneux, *La Kabylie*, II, 107—9; Hardy u. Brunot, *L'enfant marocain*, S. 65 ff.; Houdas, *L'islamisme*, S. 75; Ibn al-Hâdjdj al-ʿAbdarî, *Kitâb al-Madkhal*, II, 93 ff.; Ibn Khaldûn, *Prolégomènes*, Übers. de Slane, II, 285 ff.; Lane, *Sitten u. Gebräuche d. heutigen Egypter*, Übers. Zenker, I, 50 ff. u. Kap. 27; Leo Africanus, ed. Schefer, II, 132; Lévi-Provençal, *Textes arabes de l'Ouargha*, S. 188, Art. *Diâma'*; *Textes arabes de Rabat*, S. 188, Art. *Diâma'*; W. Marçais, *Le Dialecte arabe parlé à Tlemcen*, S. 242; ders., *Textes arabes de Tanger*, S. 184, S. 242; ders., *Textes arabes de Takrouna*, S. 331, Anm. 1 u. 2; ders. u. ʿAbderraḥmân Guiga, *Textes arabes de Takrouna*, S. 331, Anm. 1 u. 2; Masqueray, *Formation des cités chez les sédentaires de l'Aurès et de la Grande Kabylie*, S. 32; Michaux-Bellaire, *Textes arabes de Rabat*, S. 288, 230 ff.; Michaux-Bellaire, Art. *Maroc*, S. 288, 230 ff.; Michaux-Bellaire, *Le Maroc inconnu*, II, 49; Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, II, 49; *RMM*, VII (1909), 85; XV (1911), 422 u. 452.

(MALĀ'IKA, Engel, ist der arabische gebrochene Plural eines alten semitischen (kanaanitischen) Wortes *mal'ak*, mit der Bedeutung „Bote". Dem

Digitized by Birzeit University Library

Anscheine nach ist es ein Lehnwort, das vom Hebräischen ins Arabische gekommen ist; das Verbum *l-ʾ-k* findet sich nur im Äthiopischen in der Bedeutung „senden". Der Singular lautet im Arabischen gewöhnlich *malak* ohne *hamza*, so stets im Ḳurʾān; trotzdem führt aber der *Lisān* an zwei Stellen (XII, 274, 8; 371, 4) denselben Vers als Beweis dafür an, dass *malʾak* vorkommt, allerdings als Ausnahmeform (*shādhdh*). Singular und Plural werden im Arabischen nur im Sinne von „Engel" gebraucht. Im Ḳurʾān kommt es zweimal im Dual vor (*malakain*: II, 96; VII, 19): von den zwei Engeln Hārūt und Mārūt [s. d.] und von Adam und Eva, die im Garten versucht werden und glauben sollen, dass sie Engel werden würden. Der Plural kommt sehr häufig im Ḳurʾān vor (in Flügels Konkordanz unter *l-ʾ-k*, S. 171), dagegen der Singular nur zwölfmal (Flügel unter *m-l-k*, S. 163). Dies sind folgende Stellen: das Volk verlangt die Offenbarung lieber von einem Engel als von einem menschlichen Wesen (*bashar*, VI, 8, 9, 50; XI, 15, 33; XVII, 97; XXV, 8); die Frauen halten Joseph wegen seiner Schönheit eher für einen Engel als für ein menschliches Wesen (*bashar*, XII, 31); die Fürsprache (*shafāʿa*, LIII, 26) eines Engels nützt nichts; zweimal kommt es als Kollektiv vor für Engel: neben dem *ʿarsh* (LXIX, 17) und in Reihen (LXXXIX, 23).

In Sūra XXXII, 11 kommt „der Engel des Todes" (*malak al-mawt*) vor, aber ohne Namen; vgl. den Artikel ʿIZRāʾIL und die Traditionen in Wensinck, *Handbook*, S. 22b. Djibrīl, der Engel der Offenbarung, wird dreimal genannt (II, 91, 92; LXVI, 4); vgl. die Traditionen über ihn bei Muslim, I, 109—11 (Konstantinopel 1333), ferner bei Wensinck, S. 59. In Sūra XXVI, 193—5 wird Djibrīl, ohne dass sein Name fällt, „der treue Geist" (*al-rūḥ al-amīn*) genannt; er bringt dem *ḳalb* Muḥammads die Offenbarung in klarem Arabisch herunter. Andere Beschreibungen von ihm, ebenfalls ohne Namensnennung, sind Sūra LIII, 5—18 und LXXXI, 19—25, wo er Muḥammad in der Offenbarung deutlich erscheint. Er wurde als „unser Geist" (*rūḥanā*) zu Maryam gesandt (XIX, 17). Er wird der „Heilige Geist" (*rūḥ al-ḳudus*) in Sūra XVI, 104 genannt, und Allāh half ʿĪsā durch ihn (II, 84, 254; V, 109). Mīkāʾīl [s.d.] (Variante: Mikāl) wird Sūra II, 92 als ein Engel vom selben Range wie Djibrīl genannt; vgl. eine lange und offenbar wahre Geschichte über die Entstehung seines Namens bei Baiḍāwī (ed. Fleischer, I, 74, 18 ff.); in den Traditionen erscheint er Muḥammad zusammen mit Djibrīl und belehrt ihn; er lacht nicht (Wensinck, S. 152b); Muḥammad nannte die beiden seine Wezīre der Engel. Isrāfīl, der Engel mit der Auferstehungstrompete, kommt weder im Ḳurʾān noch in den kanonischen Traditionen, häufig aber in der eschatologischen Legende vor. In Sūra XLIII, 47 nennen die in der Hölle Gepeinigten den Aufseher der Hölle „O Mālik!", und in Sūra XCVI, 18 werden die Wächter der Hölle al-Zabānīya genannt, ein Wort, das sonst nicht gebraucht wird und offenbar „ungestüme Fechter" bedeutet (*Lisān*, XVII, 55); ihre Zahl ist 19 (Sūra LXXIV, 30); sie werden ausdrücklich für Engel ausgegeben, offenbar um den Gedanken fernzuhalten, dass sie Teufel seien; sie werden als „roh, ungestüm" (*ghilāẓ, shidād*) bezeichnet. Eine andere Klasse von Engeln sind die (Allāh) „Nahegebrachten", *al-muḳarrabūn* (IV, 170); diese preisen Allāh unaufhörlich Tag und Nacht (XXI, 20); Baiḍāwī nennt sie auch *al-ʿalawīyūn* (zu Sūra II, 28; ed. Fleischer, I, 47, 22) und *al-ḳarrūbīyūn* (كروبيون; zu IV, 170; ed. Fleischer, I, 143, 22) wie diejenigen, die um den *ʿarsh* herum stehen. Dieselbe Bezeichnung (*muḳarrab*) wird für ʿĪsā (Sūra III, 40) gebraucht, da er in Gesellschaft der Allāh am nächsten stehenden Engel ist; vgl. den Artikel ʿĪsā für dessen Halbengelnatur. Zu Beginn der Sūra „Die Engel" (XXXV) findet sich eine bezeichnende Beschreibung: „Indem Er die Engel zu Boten (*rusulan*) macht mit zwei, drei und vier Flügeln, vergrössert Er in der Schöpfung, was Er will"; dies hat grossen Einfluss auf spätere Beschreibungen und Bilder ausgeübt. Sie sind Wächter (*ḥāfiẓūn*) über die Menschheit, wissen, was die Menschen tun, und schreiben es nieder (*kātibūn*; Sūra LXXXII, 10—12). Sūra XXI, 94 wird das Niederschreiben Allāh selbst zugeschrieben. Sūra LXX, 4; LXXVIII, 38 XCVII, 4 kommt die sehr merkwürdige Phrase „die Engel und *al-rūḥ*" vor. Baiḍāwī zeigt an den beiden ersten Stellen, wie verwirrend diese Unterscheidung war (ed. Fleischer, II, 356, 5; 383, 4): „Der *rūḥ* ist ein Engel, der über die Geister (*al-arwāḥ*) gesetzt ist; oder er ist die ganze Gattung Geister; oder Djibrīl; oder ein mächtigeres Geschöpf (*ḳhalḳ*) als die Engel"; vgl. dazu Ḳazwīnī, *ʿAdjāʾib*, ed. Wüstenfeld, S. 56. Im Ḳurʾān findet sich kein Hinweis auf die beiden Engel Munkar und Nakīr, die den Toten in der Nacht nach seinem Begräbnis in seinem Grabe besuchen und ihn auf seinen Glauben hin prüfen. Danach wird sein Grab, wenn er ein Ungläubiger ist, eine provisorische Hölle; und wenn er ein Gläubiger ist, wird es ein vorläufiges Fegefeuer, aus dem er am Jüngsten Tage ins Paradies hinübergehen darf; wenn er ein Heiliger ist, kann es sogar ein vorläufiges Paradies sein. Dies wird technisch die Befragung (*suʾāl*) durch Munkar und Nakīr und auch die Bestrafung im Grabe (*ʿadhāb al-ḳabr*) genannt. Diese Lehre, ähnlich dem Kleineren Gericht der christlichen Theologie, ist eine der *samʿiyāt* (Zeugnisse, die auf Ḳurʾān oder Tradition gegründet sind) und gründet sich auf den in Ḳurʾānstellen (XIV, 32; XL, 11, 49; LXXI, 25) enthaltenen Sinn und auf ausdrückliche Traditionen (Taftāzānī's Kommentar zu Nasafī's *ʿAḳāʾid*, Kairo 1321, S. 109; al-Idjī, *Mawāḳif* mit Kommentar von al-Djurdjānī, Būlāḳ 1266, S. 590 ff.). Es gibt eine noch ausführlichere Darlegung dieser Frage von dem ḥanbalitischen Theologen Ibn Ḳayim al-Djawziya (Brockelmann, *GAL*, II, 106, Nr. 23) in seinem *Kitāb al-Rūḥ*, Ḥaidarābād 1324, S. 62—144, §§ VI—XIV.

Die Engel werden auch die himmlische Heerschar oder Menge (*al-malaʾ al-aʿlā*, XXXVII, 8; XXXVIII, 69) genannt und bewachen die Mauern des Himmels gegen die „Horchenden" der *djinn* und der *shaiṭān*. Vgl. darüber SIḤR.

Der Ḳurʾān betont die absolute Unterwerfung und den unbedingten Gehorsam der Engel gegenüber Allāh. „Ihm gehören die, die in den Himmeln und auf der Erde sind; und die, die bei Ihm sind (*ʿindahu*), sind nicht zu stolz für seinen Dienst (*ʿibāda*), und sie werden nicht müde. Sie lobpreisen Tag und Nacht ohne Unterlass" (XXI, 19, 20). „Sie greifen Ihm nicht vor in der Rede und arbeiten unter seinem Befehl" (XXI, 27). Bei der Schöpfung Adams werden sie in dieser Hinsicht von diesem und dessen zukünftigem Geschlecht unterschieden: „während wir Dich preisen und Dich heiligen"

Digitized by Bristol University Library

(II, 28). Über das Feuer sind gewisse schreckliche und mächtige Engel gesetzt; „sie sind gegen Allāh nicht unbotmässig in dem, was Er ihnen befiehlt, und sie tun, was ihnen befohlen wird" (LXVI, 6). Erstreckt sich nun dieser absolute Gehorsam auf Sündlosigkeit (*ʿiṣma*)? Der Kurʾān betont stets ihren Gehorsam, ist aber voller Widersprüche hinsichtlich ihrer geschaffenen Natur und ihres Verhältnisses zu den *djinn* und den *shaiṭān*. So wird an verschiedenen Kurʾānstellen die Schöpfung des Menschen aus Lehm berichtet und dass dann den Engeln von Allāh befohlen wurde, sich ihm zu Füssen zu werfen. Dies taten sie alle „ausser Iblīs" (*illā Iblīs*; Sūra II, 32; VII, 10; XV, 31; XVIII, 48; XXXVIII, 74). Iblīs muss daher ein Engel gewesen sein, wie Baiḍāwī sagt: „wenn nicht, dann traf der Befehl ihn nicht, und es war unrichtig, dass er von ihnen ausgenommen wurde" (ed. Fleischer, I, 51, 21). Dies würde bedeuten, dass die Engel nicht sündlos waren. Dagegen wird in Sūra XVIII, 48 der Bericht erweitert: „ausser Iblīs; er gehörte zu den Djinn; daher wandte er sich von dem Befehl seines Herrn ab" (*fasaḳa ʿan amri rabbihi*). Weiterhin macht Iblīs in Sūra VII, 11 auch XXXVIII, 77 zu seiner Rechtfertigung geltend, dass der Mensch aus Lehm (*ṭīn*), er aber aus Feuer (*nār*) geschaffen sei; und die *djinn* sind anerkanntermassen aus Feuer geschaffen, aus „Feuer des *samūm*" in Sūra XV, 27, „aus einem *māridj* von Feuer" in Sūra LV, 14. Die Bedeutung von *mārid̲j* ist unbekannt; der *Lisān* (III, 189, 12–19) gibt eine Anzahl widersprechender Erklärungen, aber es ist wahrscheinlich ein noch nicht identifiziertes Lehnwort. Iblīs und die *djinn* wurden also aus Feuer geschaffen; es gibt jedoch keine Stelle im Kurʾān über den Stoff, aus dem die Engel geformt wurden. Eine Tradition, die auf ʿĀʾisha zurückgeht, ist die Grundlage für die Annahme, dass die Engel aus Licht geformt wurden: „Der Prophet sagte: ‚Die Engel wurden aus Licht geformt (*khulikat min nūr*), und die *djinn* wurden aus einem *mārid̲j* von Feuer gebildet, und Adam aus dem, was euch beschrieben wurde'" (Muslim, Konstantinopel 1333, VII, 266; Baiḍāwī, I, 52, 4). Eine andere Schwierigkeit in der Lehre von der Sündlosigkeit der Engel ist der oben erwähnte kurʾānische Bericht über Hārūt und Mārūt. Diese beiden Engel sollen geschlechtlicher Versuchung erlegen sein, in einer Höhle bei Bābel gefangen sitzen und dort den Menschen die Magie lehren. Aber es wird dagegen eingewandt, dass 1. der Kurʾān nichts von ihrem Fall sagt; 2. dass Magie lehren nicht soviel ist wie Magie ausüben; 3. dass sie stets die warnen, die zu ihnen kommen: „Wir sind nur eine Versuchung (*fitna*); also seid nicht ungläubig" (Sūra II, 96); vgl. ferner Taftāzānī's Kommentar zu Nasafī's *ʿAḳāʾid*, Kairo 1321, S. 133.

Bei Baiḍāwī zu Sūra II, 32 steht eine lange Besprechung der Engelsnatur (ed. Fleischer, I, 51 20–52, 4), welche jedoch auf die enttäuschende Feststellung hinausläuft, dass Wissen in diesem Punkte allein bei Allāh ist. Vielleicht gehörte Iblīs zu den Djinn in Bezug auf seine Handlungen (*fiʿlihim*), jedoch zu den Engeln in Bezug auf seine Gattung (*nawʿihim*). Auch überliefert Ibn ʿAbbās, dass er ein Abart der Engel gab, eine Tradition, dass es eine Abart der Engel gab, welche ihre Art fortpflanzten (dies ist stets als ein besonderes Merkmal der *djinn* und *shaiṭān* gegenüber den Engeln aufgefasst worden) und welche *al-djinn* hiessen; Iblīs gehörte zu diesen. Oder auch, dass er ein *djinnī* war, der mit den Engeln erzogen und mit ihnen identifiziert wurde. Oder aber, dass die *djinn* unter denen waren, denen befohlen wurde, sich vor Adam niederzuwerfen. Oder schliesslich, dass einige der Engel nicht sündlos waren, obwohl es ihr charakteristischer Zug im allgemeinen war, ebenso wie einige Menschen (z.B. die Propheten) gegen Sünde geschützt sind, die meisten dagegen nicht. Ferner ist vielleicht eine Gattung der Engel von den *shaiṭān* nicht dem Wesen nach verschieden, sondern unterscheiden sich nur durch zufällige Eigenschaften und Qualitäten, wie Menschen tugendhaft oder schlecht sind, während die *djinn* beides vereinigen, und Iblīs gehörte zu dieser Gattung. Die Tradition ʿĀʾisha's ist keine Antwort auf diese Erklärung; denn Licht und Feuer dürfen in ihr nicht zu genau genommen werden; sie werden wie in einem Sprichwort gebraucht; Licht hat die Natur des Feuers und umgekehrt, sie gehen ineinander über; Feuer kann zu Licht gereinigt, und Licht zu Feuer verdunkelt werden. Soweit al-Baiḍāwī.

Hiermit sei die scholastische Behandlung dieser Frage durch al-Id̲jī in seinem *Mawāḳif* (mit dem Kommentar al-Djurd̲jānī's, Būlāḳ 1266, S. 576) verglichen. In ihr bringt der dem *ʿiṣma* der Engel Widersprechende zwei Gründe vor: 1. Dass sie Allāh drängten, er solle Adam nicht schaffen, zeigte Gebrechen (Verleumdung, Stolz, Bosheit, Kritisierung Allāhs) in ihrem sittlichen Charakter; 2. Iblīs war, wie oben, ein Empörer. Diese Gründe werden dann scholastisch beantwortet. Sodann werden dann scholastisch beantwortet. Sodann werden, wie oben, verschiedene Kurʾānstellen über die Unterwerfung und den Gehorsam der Engel zitiert. Aber es wird dargelegt, dass diese Stellen nicht beweisen können, dass sie alle zu allen Zeiten frei von allen Sünden sind. Daher kann diese Frage nicht absolut entschieden werden. Einzelausnahmen unter verschiedenen Umständen mögen vorgekommen sein, ebenso wie es, obwohl die *shaiṭān* als Gattung für das Übel geschaffen wurden (*khulikū li 'l-sherr*), eine bestimmte Tradition (al-Māturīdī's [unechter] Kommentar zu dem Abū Ḥanīfa zugeschriebenen *al-Fikh al-akbar*, Ḥaidarābād 1321, S. 25) gibt über einen muslimischen *shaiṭān*, einen Urenkel des Iblīs, der Muḥammad erschien und einige Sūren des Kurʾān von ihm erlernte.

Die Geschichte von Hārūt und Mārūt lässt vermuten, dass die Engel Geschlecht besitzen, obwohl sie ihre Art nicht fortpflanzen können. Aber „sie sollen weder als Mann noch als Weib beschrieben werden" (Nasafī, *ʿAḳāʾid*, Kairo 1321, S. 133). Taftāzānī und die andern Kommentatoren dieser Ausgabe setzen auseinander, dass es keinen Autoritäts- (*naḳl*) und keinen Vernunftbeweis (*ʿaḳl*) in diesem Punkte gibt; er sollte daher unbeachtet gelassen werden, und das wäre offenbar der Weg, den al-Id̲jī und al-Djurd̲jānī eingeschlagen hätten. Sie mögen Geschlecht haben, es aber nicht gebrauchen. In dieser Hinsicht hat der Mensch, der die Möglichkeit der Sünde in sich trägt und selbst seine Begierde nach Lust (*shahwa*) und nach Zorn (*ghaḍab*) beherrschen muss, eine höhere Möglichkeit der Vollkommenheit als die Engel (Baiḍāwī zu Sūra II, 28, ed. Fleischer, I, 48, 23 ff.).

Dies führt zur zweiten Frage in Betreff der Engel, die die scholastische Theologie erwogen hat: die relative Vollkommenheit der Engel und Menschen, und besonders der Engel und Propheten. Dies wird kurz von Nasafī (S. 147 der oben-

Digitized by Birzeit University Library

erwähnten Ausg.) festgestellt: „1. Die Boten (*rusul*) der Menschheit (*al-baṣar*) sind vollkommener als die Boten der Engel, und 2. die Boten der Engel sind vollkommener als die Allgemeinheit der Menschheit, und 3. die Allgemeinheit der Menschheit ist vollkommener als die Allgemeinheit der Engel". Taftāzānī legt weiterhin dar, dass eine allgemeine und in der Tat notwendige Übereinstimmung über die höhere Vollkommenheit der Boten der Engel gegenüber der Menschheit im allgemeinen besteht, dass aber die beiden andern Feststellungen (1. und 2.) bestreitbar sind. Er hebt hervor: 1. das Sichzufüssenwerfen der Engel vor Adam; 2. dass Adam alle Namen der Dinge mitgeteilt wurden (Sūra II, 29); 3. dass Allāh Adam und Nūḥ und die Familie Ibrāhims und die Familie ʿImrāns vor allen Geschöpfen (*ʿala ʾl-ʿālamīn*) „auserwählte" (*iṣṭafā*) (Sūra III, 30); 4. dass die Menschheit Vollkommenheiten und Vortrefflichkeiten in Wissen und Handlungen trotz der Hinderungen der Lust und des Zorns erlangt. Dagegen hielten die Muʿtaziliten und die „Philosophen" (*al-falāsifa*) und einige Ashʿariten die höhere Vollkommenheit der Engel aufrecht. Sie betonten: 1. dass sie Geister wären, die das Materielle abgestreift hätten (*arwāḥ mudjarrada*), absolut vollkommen, frei selbst von den Anfängen der Fehler und Gebrechen, wie Lust und Zorn, und von den Finsternissen der Form und des Stoffes (*ẓulumāt al-hāyūlā wa ʾl-ṣūra*), fähig, Wunderdinge zu tun, und dass sie die vergangenen und zukünftigen Ereignisse (*kawāʾin*) unfehlbar kännten. Darauf ist zu erwidern, dass diese Beschreibung auf philosophischen und nicht auf islāmischen Prinzipien begründet ist. 2. Dass die Propheten von den Engeln lernen, wie in Sūra XXVI, 193; LIII, 5. Darauf ist zu erwidern, dass die Propheten von Allāh lernen und dass die Engel nur Vermittler sind. 3. Dass es zahlreiche Fälle im Kurʾān und in der Tradition gibt, in denen die Engel vor den Propheten erwähnt werden. Hierauf ist zu entgegnen, dass sie voranstehen, weil sie früher existierten oder weil ihr Dasein ein mehr verborgenes (*akhfā*) ist und daher der Glaube an sie hervorgehoben werden muss. 4. Sūra IV, 170: *„al-masīḥ* verachtet es nicht, ein *ʿabd* Allāh's oder der Engel zu sein", muss auf Grund des sprachlichen Gebrauchs bedeuten, dass die Engel vollkommener als ʿIsā sind. Hier ist einzuwenden, dass der Schwerpunkt nicht einfach in der Vollkommenheit liegt, sondern in der Bekämpfung des christlichen Standpunktes, dass ʿIsā nicht ein *ʿabd*, sondern ein Sohn Allāhs ist. Im *Mawāḳif* (S. 572—78) steht eine ähnliche, aber bedeutend umfangreichere Darlegung, die eine philosophische Betrachtung der geistigen, physischen und seelischen Begabung aller lebenden Geschöpfe von den unkörperlichen Geistern bis zu den niederen Tieren (*al-bahīma*) umfasst.

In al-Ḳazwīnī's *ʿAdjāʾib al-makhlūḳāt* (ed. Wüstenfeld, S. 55—63) steht eine objektive Beschreibung der Engel in all ihren Klassen, in welcher die Berichte des Kurʾān und der Sunna dem aristotelisch-neuplatonischen Weltall mit seinen Sphären (*al-aflāk*) angepasst werden, gemäss al-Ḳazwīnī's allgemeiner Absicht, ein Bild des geschaffenen Weltalls mit seinen Einzelheiten und Wundern zu geben. Trotzdem sind augenscheinlich die Engel, obwohl sie die Eigenschaft „Leben" (*ḥayā*) besitzen und die Einwohner der Himmel und der himmlischen Sphären (*sukkān al-samawāt*) sind, nicht zu den Tieren (*al-ḥayawān*) zu rechnen. Al-Damīrī behandelt die Menschheit und die *djinn*, selbst die teuflischen (*mutashaiṭina*) *djinn* wie z.B. die *ghūl*, in seinem *Ḥayāt al-ḥayawān*, jedoch nicht die Engel. Gleich scharf und scholastisch wie die Behandlung im *Mawāḳif*, jedoch mehr geistig als die von Ḳazwīnī, ist al-Ghazzālī's Behandlung des Geheimnisses der Engelnatur in einigen seiner kleineren Spezialabhandlungen. Für ihn ist es ein Teil der allgemeinen Frage nach der Geisternatur, welcher seine kleinere Schrift *Maḍnūn* gewidmet ist; siehe auch den grösseren *Maḍnūn* (Kairo 1303) in *rukn*, II, S. 23 ff., und die Übersetzung seines *Mishkāt al-anwār* von W. H. T. Gairdner (London 1924), *passim*.

Der vorstehende Artikel ist eine Darstellung der islāmischen Anschauungen über die Engel. Die islāmische Literatur zieht jedoch auch die nichtislāmischen Anschauungen über sie, wie die der „Philosophen", Christen, Dualisten und Götzendiener, heran. Diese findet man kurz erwähnt bei Baiḍāwī zu Sūra II, 28 (ed. Fleischer, I, 47, 11 ff.) und genauer im *Dict. of techn. Terms*, S. 1337 ff.

Literatur: ausser der im Artikel angegebenen: Walter Eickmann, *Angelologie u. Dämonologie des Korans*, New York und Leipzig 1918; Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926; ders., *Jewish proper names in the Koran*, in *Hebrew Union College Annual*, II; ders., *Muhammeds Himmelfahrt*, in *Isl.*, IX, 159 ff.; E. W. Lane, *Thousand and One Nights*, Einl., Anm. 1 u. 21; Kap. I, Anm. 15; P. A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran* (nicht eingesehen).

MALAK. [Siehe MALAʾIKA].

MALAKŪT. [Siehe DJABARŪT].

MĀLIK B. ANAS, islāmischer Jurist, der *Imām* des nach ihm benannten *Maḏhab* der Mālikiten, häufig kurz als der *Imām* von Medina bezeichnet.

I. Charakteristik der Quellen für Māliks Biographie

Die älteste umfangreichere bekannte Quelle über Mālik, der auf al-Wāḳidī (gest. 207) zurückgehende Bericht des Ibn Saʿd (gest. 230) in der sechsten Klasse der medinischen „Nachfolger" seiner *Ṭabaḳāt*, ist durch eine Lücke in der handschriftlichen Überlieferung des Werkes verloren, aber aus den Zitaten hauptsächlich bei al-Tabari, im *Kitāb al-ʿuyūn* (*Fragm. hist. ar.*, I, 297 f.), bei Ibn Khallikān und bei al-Suyūṭī (S. 3, 6 f., 12 f., 41, 46) grosseteils zu rekonstruieren. Daraus ergibt sich, dass auch die kurzen biographischen Nachrichten bei Ibn Ḳutaiba (gest. 276) und die etwas ausführlicheren im *Fihrist* (verfasst 377) auf ihm beruhen. Im wesentlichen von derselben Quelle abhängig ist der Artikel über Mālik in al-Tabarīs (gest. 310) *Dhail al-mudhaiyal* (III, 2519 f. der *Annales*), während einige weitere kurze Notizen ebd. sowie in seinem Geschichtswerk auf andere Gewährsmänner zurückgehen. Der lange Artikel über Mālik bei Abū Nuʿaim (st. 430) ist in seinem ersten Teil ein Mosaik von Nachrichten, Aussprüchen und Anekdoten verschiedener Herkunft und oft zweifelhafter Authentizität, in seinem zweiten eine Sammlung von durch Mālik überlieferten Traditionen, zumeist solchen, die nicht in dem *Muwaṭṭaʾ* stehen. Jenem ersten Teile ähnelt in seinem allgemeinen Charakter der Bericht des Ibn ʿAbd al-Barr (st. 463);

Digitized by Birzeit University Library

bemerkenswert ist hier die Sammlung von Äusserungen anderer Autoritäten über Mālik. Al-Samᶜānī (schrieb um 550) bringt neben den notwendigsten Angaben nur die legendäre Version eines im übrigen wohlbeglaubigten Ereignisses, während bei Ibn Khallikān (gest. 672) und namentlich bei al-Nawawī (gest. 676) sowie bei al-Dhahabī (st. 748) die legendären Züge noch stärker hervortreten, daneben aber auch vereinzelte wertvolle Nachrichten zu finden sind. Al-Suyūṭī (gest. 911) gibt eine ausführliche Kompilation aus Ibn Saᶜd und anderen, sonst meist nicht zugänglichen Werken, die aber grösstenteils späteren Datums und unzuverlässig sind, wie dem *Musnad ḥadīth al-Muwaṭṭaᵓ* von al-Fākihī, dem *Kitāb al-muṭtafaḳ wa 'l-muḫtalaf* des al-Khaṭīb al-Baghdādī, dem *Kitāb tartīb al-madārik* von al-Ḳāḍī ᶜIyāḍ, den *Faḍāᵓil Mālik* von Abu 'l-Ḥasan Fihr. Ohne jeden selbständigen Wert ist die Masse der mālikitischen *ṭabaḳāt* und der späten *manāḳib*, z.B. die des al-Zawāwī.

II. Māliks Leben

Māliks Name lautet ausführlich Abū ᶜAbd Allāh Mālik b. Anas b. Mālik b. Abī ᶜĀmir b. ᶜAmr b. al-Ḥārith b. Ghaimān b. Khuthail b. ᶜAmr b. al-Ḥārith al-Aṣbaḥī; er stammte von den Ḥimyar; seine Familie hatte sich den Banū Taim b. Murra (Taim Ḳuraish) angeschlossen.

Sein Geburtsjahr steht, wie zu erwarten, nicht fest; die verschiedenen zwischen 90 und 97 schwankenden Angaben werden als Vermutungen annähernd das Richtige treffen. Bereits bei Ibn Saᶜd findet sich die Notiz, dass er drei Jahre im Mutterleibe zugebracht habe (mehr als zwei Jahre nach Ibn Ḳutaiba, S. 290), eine Legende, deren Entstehung aus falscher Interpretation einer angeblichen Äusserung Māliks über die mögliche Dauer der Schwangerschaft indem Wortlaut von Ibn Saᶜd noch deutlich hervortritt. Nach einer von al-Tirmidhī aufgenommenen Tradition soll der Prophet selbst sein Auftreten vorausverkündet haben, ebenso wie das von Abū Ḥanīfa und al-Shāfiᶜī. Sein Grossvater und sein Onkel väterlicherseits werden von al-Samᶜānī als Traditionarier genannt, sodass seine Studien nichts Auffälliges haben. Nach dem *Kitāb al-Aghānī* soll er allerdings zuerst Sänger haben werden wollen und diese Laufbahn erst auf den Rat seiner Mutter wegen seiner Hässlichkeit mit dem *fikh* vertauscht haben (vgl. Goldziher, *Muh. Studien*, II, 79, Anm. 2); doch sieht man diesen Geschichten neben ihrem anekdotenhaften Charakter die missgünstige Tendenz deutlich an. Über seinen Studiengang ist wenig Zuverlässiges bekannt; doch kann die Nachricht, dass er bei dem berühmten Rabiᶜa b. Farrūkh (gest. 132 oder 133 oder 143), der in Madīna das *raᵓy* pflegte, weshalb er auch Rabiᶜat al-Raᵓy genannt wurde, und von dem Mālik Traditionen übernommen hat, das *fikh* studierte, kaum erfunden sein, obgleich sie sich nur in etwas späteren Quellen findet. Die spätere Legende steigert die Zahl seiner Lehrer ins Ungemessene; 900 Lehrer, darunter 300 *tābiᶜūn*, werden genannt. In der *ḳirāᵓa* folgte er Nāfiᶜ. Traditionen überlieferte er von al-Zuhrī, Nāfiᶜ, dem Mawlā des Ibn ᶜUmar, Abu 'l-Zinād, Hāshim b. ᶜUrwa, Yaḥyā b. Saᶜīd, ᶜAbd Allāh b. Dīnār, Muḥammad b. al-Munkadir, Abu 'l-Zubair und anderen, doch beweisen die Isnāde natürlich noch nichts für ein Studium bei den betreffenden Autoritäten; eine Liste von 95 *shuyūkh* gibt al-Suyūṭī, S. 48 ff.

Ein chronologisch fester Punkt in seinem Leben, das er zum grössten Teil in Madīna zugebracht hat, ist seine Verwicklung in den Aufstand des ᶜalidischen Prätendenten Muḥammad b. ᶜAbd Allāh im Jahre 145 (hingegen erscheint der Bericht über den angeblichen Verkehr Māliks mit Ibn Hurmuz in demselben Jahre als durchaus apokrypht). Bereits 144 liess der Khalīfe al-Manṣūr durch ihn die Ḥasaniden von Mekka auffordern, die beiden als Prätendenten verdächtigen Brüder Muḥammad und Ibrāhīm b. ᶜAbd Allāh an ihn auszuliefern: das beweist, dass Mālik eine allseitig angesehene und jedenfalls nicht öffentlich regierungsfeindliche Stellung eingenommen haben muss; wurde er doch auch aus dem Ertrag des konfiszierten Vermögens des gefangengenommenen ᶜAbd Allāh, des Vaters der beiden Genannten, besoldet. Erfolg hatte diese Mission nicht. Als sich dann Muḥammad 145 durch einen Handstreich zum Herrn von Madīna machte, erklärte Mālik in einem *fatwā* die dem al-Manṣūr geleistete Huldigung als im Gewissen nicht bindend, weil unter Zwang abgelegt, woraufhin viele, die sich sonst zurückgehalten hätten, zu Muḥammad stiessen. Aktiv nahm Mālik an der Erhebung nicht teil, blieb vielmehr in seiner Wohnung. Gleichwohl wurde er nach dem Misslingen des Aufstandes (147) von Djaᶜfar b. Sulaimān, dem Statthalter von Madīna, mit Geisselung bestraft, bei der er sich eine Verrenkung seiner Schulter zuzog, doch soll gerade das noch zur Erhöhung seines Ansehens beigetragen haben, und es kann nicht zweifelhaft sein, dass die von Abū Ḥanīfa berichteten Misshandlungen im Gefängnis dieser Episode im Leben Māliks nachgedichtet sind (in einer auf al-Ṭabarī zurückgehenden Nachricht wird als Grund für die Misshandlung Māliks tendenziös seine Entscheidung einer Frage aus dem *fikh* angegeben). Später muss Mālik sich mit der Regierung wieder ausgesöhnt haben: im Jahre 160 berät sich der Khalīfe al-Mahdī mit ihm über bauliche Veränderungen im mekkanischen Heiligtum, und in seinem Todesjahr 179 besucht ihn der Khalīfe al-Rashīd anlässlich seiner Pilgerfahrt. Während diese Tatsache feststehen dürfte, sind die Einzelheiten im *Kitāb al-ᶜuyūn* bereits etwas legendär, bei Abū Nuᶜaim ganz phantastisch. Vollständig in das Gebiet der Legende gehört die schon bei Ibn Saᶜd von al-Manṣūr, in einer Parallelriwāya bei al-Ṭabarī von al-Mahdī, endlich bei Abū Nuᶜaim mit phantastischer Ausschmückung von al-Rashīd erzählte Geschichte, dass der Khalīfe den *Muwaṭṭaᵓ* kanonisieren wollte und nur auf die Vorstellungen Māliks hin seine Absicht nicht ausführte.

Mālik starb, ungefähr 85 Jahre alt, nach kurzer Krankheit im Jahre 179 in Madīna und wurde in al-Bakiᶜ begraben. ᶜAbd Allāh b. Zainab, der damalige Statthalter, verrichtete das Leichengebet für ihn. Trauerverse auf ihn von Djaᶜfar b. Aḥmad al-Sarrādj stehen bei Ibn Khallikān. Die Kubba über seinem Grabe ist von den Wahhābiten zerstört worden; Abbildungen aus ihrer letzten Zeit finden sich bei al-Batanūnī, *al-Riḥla al-ḥidjāziyya*, 2. Aufl., gegenüber S. 256 und bei Ibrāhīm Rifᶜat Pasha, *Mirᵓāt al-ḥaramain*, Bd. I, gegenüber S. 426.

Schon bei Ibn Saᶜd (und sicher auf al-Wākidī zurückgehend) finden sich ziemlich eingehende Mitteilungen über Māliks äussere Erscheinung, seine Gewohnheiten und Lebensweise, die aber nicht auf Authentizität Anspruch machen können, desgl. Aussprüche von ihm, die mit der Zeit immer

Digitized by Birzeit University Library

zahlreicher werden. Die wenigen sicher bezeugten Tatsachen hat ein reicher Legendenkranz immer dichter überwuchert; auf das wichtigste davon ist bereits hingewiesen worden, anderes ist bei al-Suyūṭī und al-Zawāwī zusammengestellt.

Zu den Überlieferern von Mālik's *Muwaṭṭaʾ* und seinen ältesten *maḏhab*-Genossen vgl. Abschnitt III, bzw. V; hier sind noch die hauptsächlichsten Gelehrten, die anderweitig Traditionen von ihm weitergaben, zu erwähnen. Es sind dies besonders ʿAbd Allāh b. al-Mubārak, al-Awzāʿī, Ibn Ḏjuraidj, Ḥammād b. Zaid, al-Laiṯ b. Saʿd, Ibn Salama, al-Šāfiʿī, Šuʿba, al-Ṯawrī, Ibn ʿUlaiya, Ibn ʿUyaina, Yazīd b. ʿAbd Allāh sowie seine Šaiḫe al-Zuhrī und Yaḥyā b. Saʿīd; sehr viele Überlieferer zählt al-Suyūṭī, S. 18 ff. auf, aber die meisten nicht berechtigt. Erwähnung verdient die apokryphe Erzählung vom Zusammentreffen Māliks mit dem jungen al-Šāfiʿī (*Fragm. hist. ar.*, I, 359; Wüstenfeld, *Gött. Abh.*, 1890, S. 34 und 1891, S. I ff.), die zum Ausdruck bringen soll, wie man das Verhältnis zwischen den beiden Imāmen empfand.

III. Māliks Werke
Weitere Quellen für seine Lehren

1. Māliks Hauptwerk ist das *Kitāb al-Muwaṭṭaʾ*, das — wenn man vom *Corpus juris* des Zaid b. ʿAlī absieht, dessen Echtheit aber höchst unwahrscheinlich ist — erste erhaltene islāmische Rechtsbuch überhaupt. Es verfolgt die Absicht, das Gesetz und Recht, den Ritus und die Praxis der Religionsübung nach dem im medinischen Islām anerkannten *iḏjmāʿ*, nach der in Medīna gangbaren *sunna* zu veranschaulichen und für die in Schwankung befindlichen Dinge vom Standpunkt des *iḏjmāʿ* und der *sunna* ein theoretisches Korrektivum zu schaffen. In einer Zeit der Anerkennung und Würdigung des Religionsgesetzes unter den ersten ʿAbbāsiden hatte es ein praktisches Interesse, einen „geebneten Weg" (das ungefähr bedeutet *al-muwaṭṭaʾ*) durch die tiefgehenden Meinungsunterschiede selbst in elementarsten Fragen zu zeigen. Mālik wollte diesem Interesse auf Grund der Praxis des Ḥiḏjāz dienen und das Gewohnheitsgesetz von Madīna kodifizieren und systematisieren. Die Tradition, die er vom Gesichtspunkt der Praxis aus interpretiert, ist ihm dabei nicht Zweck, sondern Mittel; ebenso werden die älteren Juristen fast nur als Autoritäten für Mālik selbst angeführt. Da es ihm nur um Dokumentierung der *sunna*, noch nicht um die Kritik ihrer Form zu tun war, ist er in der Behandlung der Traditionen formell höchst sorglos. So repräsentiert das *Muwaṭṭaʾ* das älteste, dem *fiḳh* und *ḥadīṯ* gemeinsame Stadium literarischer Ausprägung.

Mit der Abfassung des *Muwaṭṭaʾ* stand Mālik unter seinen Zeitgenossen nicht vereinzelt da; al-Mādjašūn (gest. 164) soll den Konsensus der Gelehrten von Madīna ohne Anführung der zugehörigen Traditionen behandelt haben, und von mehreren medinischen Gelehrten aus derselben Zeit werden Werke ganz in der Art des *Muwaṭṭaʾ* erwähnt (vgl. Goldziher, *a.a.O.*, S. 219 f.), doch ist von ihnen nichts auf uns gekommen. Der Grund für den Erfolg gerade des *Muwaṭṭaʾ* liegt in seinem Durchschnittscharakter (vgl. Abschnitt IV).

Mālik hat in der Überlieferung des *Muwaṭṭaʾ* keinen festgesetzten Text, sei es mündlich oder durch *munāwala*, zum Gegenstand der Verbreitung gemacht, vielmehr wichen die verschiedenen *riwāya*'s (Rezensionen) seines Werkes z.T. sehr stark von einander ab. Der Grund dafür liegt neben der Tatsache, dass man damals noch wenig Wert auf wörtlich getreue Wiedergabe derartiger Texte legte und den Überlieferern grosse Freiheit einräumte, wohl auch darin, dass Mālik seinen Lehrvorträgen in verschiedenen „Kollegs" nicht immer genau dieselbe Gestalt gab. Doch bürgt der wohl sicher auf Mālik selbst zurückgehende und in allen Rezensionen beibehaltene Name *Muwaṭṭaʾ* dafür, dass Mālik hier ein „Werk" im späteren Sinne des Wortes schaffen wollte, obgleich natürlich die Berichte, die Mālik von seinen „Schriften" sprechen lassen, spätere Verhältnisse zurückprojizieren. In späterer Zeit wurde der *Muwaṭṭaʾ* von manchen als kanonisch betrachtet (vgl. Goldziher, *a.a.O.*, S. 213, 265 f.; al-Suyūṭī, S. 47), und zahlreiche Legenden beschäftigen sich mit seiner Entstehung (al-Suyūṭī, S. 42 ff.).

Im ganzen sind 15 Rezensionen des *Muwaṭṭaʾ* bekannt, von denen uns noch 2 vollständig erhalten sind, während etwa 5 im III/IV. Jahrhundert in Spanien studiert wurden und 12 noch dem al-Rudānī (gest. 1094) vorgelegen haben (Heffening, *Fremdenrecht*, S. 144, Anm. 1):

a) die von Yaḥyā b. Yaḥyā al-Maṣmūdī (gest. 234) überlieferte Vulgata des Werkes, oft gedruckt, z.B. Delhi 1216, 1296 (ohne Isnāde, mit hindustānischer Übersetzung und Kommentar), Kairo 1279–80 (mit dem Kommentar des Muḥammad b. ʿAbd al-Bāḳī al-Zurḳānī, gest. 1122), Tunis 1280; zahlreiche Kommentare, Bearbeitungen und Auszüge; vgl. Brockelmann, *GAL*, I, 176; *Suppl.*, I, 297; Ahlwardt, *Katalog Berlin*, Nr. 1145; al-Suyūṭī, S. 58 (Hauptstelle); *Isʿāf al-mubaṭṭaʾ bi-riḏāl al-Muwaṭṭaʾ*, Delhi 1320; ders., Muḥammad b. Ṭāhir al-Patnī, *Maḏjmaʿ bihār al-anwār*, Lucknow 1283;

b) die Rezension des Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaibānī (gest. 189), die zugleich eine Bearbeitung und kritische Weiterentwicklung des Mālik'schen Werkes darstellt, indem al-Šaibānī am Ende der meisten Kapitel seine eigene Ansicht und die des Abū Ḥanīfa über die behandelten Fragen, z.T. mit umfangreichen Begründungen, hinzufügt; oft gedruckt, z.B. Lahore 1211—13 (mit hindustānischer Übersetzung und Anmerkungen), Lodiana 1293, Lucknow 1297 (mit wertvoller Einleitung, auch zu der Vulgata-Rezension, und Kommentar von Muḥammad ʿAbd al-Ḥaiy al-Lakhnawī), Kasan 1910 (desgl.); mehrere Kommentare; vgl. Brockelmann, *a.a.O.*, sowie die andern zu *a*) angeführten Werke.

Über das Verhältnis dieser beiden Riwāya's zueinander vgl. Goldziher, *a.a.O.*, S. 223 ff.

c) Einigermassen umfangreich sind die Zitate der Rezension des ʿAbd Allāh b. Wahb (gest. 197), die in den beiden Fragmenten von al-Ṭabarīs *Kitāb ikhtilāf al-fuḳahāʾ* (ed. Kern, Cairo 1902 sowie Schacht, Leiden 1933) vorliegen; diese Riwāya folgt der des Yaḥyā b. Yaḥyā im allgemeinen ziemlich eng.

Nicht unbedeutende Fragmente von Māliks Lehren in einer von der Vulgata etwas mehr abweichenden Form, überliefert von Aṣbaġ (st. 204), sind in demselben Werk erhalten; obgleich eine Rezension des *Muwaṭṭaʾ* von diesem Schüler sonst nicht bekannt ist, kann sie doch sehr wohl hier vorliegen, da unsere literarische Kenntnis der verschiedenen Rezensionen keineswegs erschöpfend zu sein braucht.

Die andern Rezensionen des *Muwaṭṭaʾ* zählt

Digitized by Bibliothek der Universität Basel

al-Lakhnawi auf; weitere Listen der Überlieferer des *Muwaṭṭaʾ* finden sich bei al-Suyūṭī, S. 48, 51 und bei al-Nawawī.

2. Ob Mālik neben dem *Muwaṭṭaʾ* noch andere Schriften verfasst hat, ist zweifelhaft (die Angaben im *Fihrist*, S. 199, 9 f., die von einer Mehrzahl von Māliks Schriften sprechen, sind ganz vage und unsicher). Die ihm zugeschriebenen Büchertitel zerfallen in zwei Gruppen: Juristisches und Sonstiges. Unter den juristischen hören wir von einem *Kitāb al-sunan* oder *al-Sunna* (*Fihrist*, S. 199, „ 14), überliefert von Ibn Wahb bzw. von ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Ḥakam al-Miṣrī, einem *Kitāb al-manāsik* (al-Suyūṭī, S. 40), einem *Kitāb al-muḏāʿalāt*, überliefert von Ibn Wahb (*ebd.*), einer *Risāla fī ʾl-aḳḍiya*, überliefert von ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Ḏjalīl (*ebd.*, S. 41), und einer *Risāla fī ʾl-fatwā*, überliefert von Khālid b. Nizār und Muḥammad b. Muṭarrif (*ebd.*). Die Echtheit aller dieser Schriften ist aber ungewiss, und auch wenn sie auf Mālik unmittelbare Schüler zurückgingen (bisweilen werden sie geradezu als deren Werke bezeichnet, vgl. al-Lakhnawi), wäre der Anteil Māliks selbst an ihnen noch unsicher. Sicher apokryph ist ein angeblich von ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Ḥakam al-Miṣrī (st. 214) überliefertes und zusammen mit Ibn Wahb und Ibn al-Ḳāsim gehörtes Buch (Gotha Nr. 1143), das übrigens keine Äusserungen Māliks selbst zu bieten vorgibt. Desselben Verfassers *Sirat ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz* (Kairo 1327, 1346; vgl. Brockelmann, *Suppl.*, I, 228) enthält Traditionen von Mālik.

Von sonstigen Titeln werden ein *Tafsīr* eine *Risāla fī ʾl-ḳadar wa ʾl-radd ʿala ʾl-ḳadarīya* (vgl. Abschnitt 4, am Ende), ein *Kitāb al-nudjūm* und ein *Kitāb al-sirr* genannt (al-Suyūṭī, S. 40 f.), die sich durchweg im Rahmen der üblichen Apokryphenliteratur bewegen. Stark ist der Verdacht der Unechtheit auch bei der schon im *Fihrist* neben dem *Muwaṭṭaʾ* genannten *Risāla* mit Ermahnungen an den Khalifen al-Rashīd (gedruckt Būlāḳ 1311), die wie ein mālikitisches Gegenstück zum *Kitāb al-ḫarādj* des Abū Yūsuf aussieht; Zweifel an ihrer Echtheit hat schon al-Suyūṭī (S. 41) registriert, freilich mit Begründungen, die für uns nicht ausschlaggebend sind.

3. Doch gibt es noch zwei weitere Hauptquellen für die Lehren Mālik (die späteren Darstellungen der Lehre des mālikitischen *maḏhab* müssen dafür ausscheiden):

Die wichtigere ist die *al-Mudawwana al-kubrā* des Saḥnūn (gest. 240), die die Antworten des Ibn Ḳāsim (gest. 191) nach der Lehre Māliks oder nach eigenem *raʾy* auf Fragen des Saḥnūn sowie Traditionen und Ansichten des Ibn Wahb (gest. 197) enthält.

Ausserdem zitiert al-Ṭabarī, der uns in seinem *Kitāb iḫtilāf al-fuḳahāʾ* Fragmente der *Muwaṭṭaʾ* erhalten hat (vgl. oben), in seinem Kurʾānkommentar zu den „gesetzlichen" Versen häufig Traditionen und Ansichten von Mālik.

IV. Māliks Stellung in der Geschichte des Fiḳh

Mālik repräsentiert zeitlich eine Entwicklungsstufe des *fiḳh*, in der nur gelegentlich und des Resultats wegen, nicht durchweg und grundsätzlich argumentiert wird, in der das juristische Denken des Islām noch nicht zur Rechtswissenschaft geworden ist, und örtlich Madīna, wo die entscheidenden Grundlagen des islāmischen Rechts gelegt worden sind. Ein Hauptziel des im *Muwaṭṭaʾ* zutagetretenden juristischen Denkens ist die Durchdringung des ganzen Rechtslebens mit religiös-ethischen Gedanken; diese Eigenart der altislāmischen juristischen Gedankenbildung ist sowohl in den Fragestellungen wie auch in der Struktur des Rechtsstoffes selbst deutlich. Der mit religiös-ethischen Gesichtspunkten zu durchdringende, religiös noch indifferente Rechtsstoff ist das keineswegs primitive, sondern ziemlich hohen Verkehrsansprüchen genügende Gewohnheitsrecht von Madīna, das für uns der Hauptrepräsentant des altarabischen Gewohnheitsrechts überhaupt ist; es erscheint bei Mālik teils als *sunna* „Rechtsgewohnheit", teils verbirgt es sich unter dem von ihm mit grosser Sorgfalt konstatierten medinischen *iḏjmāʿ*: in grossem Umfang bedeutet dieser nichts anderes, als dass gegen ein Rechtsinstitut usw. des Gewohnheitsrechts religiöse Bedenken von keiner Seite erhoben worden waren. Neben diesem Hauptziel der älteren Jurisprudenz steht ein zweites: die Systembildung, die von Sätzen allgemeineren Charakters, die sich im Gegensatz zur herrschenden Kasuistik in der Richtung auf juristische Begriffsbildung bewegen, ausgeht und in einer, wenn auch noch losen Ordnung des gesamten Rechtsstoffes einen gewissen Abschluss findet.

Während die Islāmisierung des Rechts im wesentlichen bereits vor Mālik abgeschlossen ist, haben an der Systematisierung noch viele Generationen mitzuarbeiten gehabt, daher kann die eigene juristische Leistung Māliks nur in einer Förderung der Systembildung bestanden haben. Wie gross sein Anteil daran gewesen ist, lässt sich beim Fehlen von Vergleichsmaterial noch nicht sicher sagen. Der überraschende Erfolg, den unter mehreren gleichartigen Werken gerade Māliks *Muwaṭṭaʾ* hatte, würde sich jedenfalls vollständig daraus erklären, dass es ohne besonders bedeutende Eigenleistungen des Verfassers den Durchschnittskonsensus von Madīna registrierte und als Ausdruck des Kompromisses zur Geltung kam (gegentsprechend der Kanonisierung der Traditionswerke). So hätte der *Muwaṭṭaʾ* weniger als Zeugnis für Māliks individuelle Tätigkeit als für das in jener Zeit überhaupt erreichte Stadium der juristischen Entwicklung zu gelten. Man kann sagen, dass dieser Durchschnittscharakter gerade das von Mālik Beabsichtigte war (vgl. Abschnitt III, 1).

Die Hochschätzung Māliks wird in den älteren Quellen mit seiner strengen *ḥadīṯ*kritik und nicht seiner Tätigkeit für das *fiḳh* begründet (al-Ṭabarī, III, 2484, 2492; al-Samʿanī; al-Nawawī; Goldziher, *a.a.O.*, S. 147, 168; ders., *Zāhiriten*, S. 230); selbst das besagt nur, dass er sich mit seinen Ḥadīṯen innerhalb des späteren Konsensus hielt. Dass al-Shāfiʿī ihn unter den medinischen Gelehrten besonders berücksichtigt (vgl. sein *Kitāb iḫtilāf Mālik wa ʾl-Shāfiʿī*), erklärt sich aus seinem Schülerverhältnis zu ihm.

Was die Art der im *Muwaṭṭaʾ* zutagetretenden juristischen Argumentation anlangt, so ist das *ḥadīṯ* für Mālik keineswegs die höchste oder gar einzige Instanz: einerseits gibt er dem *ʿamal*, der tatsächlichen einhelligen Praxis in Madīna, den Vorzug vor den Traditionen, wenn beide differieren (vgl. auch al-Ṭabarī, III, 2505 f.), andererseits greift er in Fällen, wo er weder medinische Tradition noch medinischen *iḏjmāʿ* vorfand, selbständig gesetzgeberisch ein, mit anderen Worten: er übt

Digitized by Birzeit University Library

ra'y, und zwar so sehr, dass ihm hin und wieder *ta'arruk*, Anschluss an die ʿIrāḳer, zum Vorwurf gemacht wird (vgl. Goldziher, *Muh. Studien*, II, 217; ders., *Ẓāhiriten*, S. 4 f., 20, Anm. 1). Nach einer späteren, *ra'y*-feindlichen Legende soll er das auf dem Totenbette bereut haben (Ibn Khallikān). Dass er sich in den Ergebnissen seines *ra'y* von seinen medinischen Zeitgenossen bedeutend entfernt hätte, ist kaum anzunehmen.

In der Dogmatik war Mālik ein Gegner des Historikers und Traditionariers Ibn Isḥāḳ (st. 150 oder 151), der zu den Ḳadariten neigte (vgl. Fück, *Muḥammad ibn Isḥāḳ*, 1925).

V. Der mālikitische *maḏhab*

Im eigentlichen Sinne schulbildend ist Mālik wohl ebensowenig wie Abū Ḥanīfa aufgetreten; bezeichnend dafür sind schon die ältesten Namen *ahl al-Ḥiḏāz* bzw. *ahl al-ʿIrāḳ* o.ä., gegenüber etwa den *aṣḥāb al-Shāfiʿī*. Diese Bezeichnungen weisen zugleich auf die vermutliche Entstehung des mālikitischen *maḏhab* hin: nachdem sich eine richtige shāfiʿitische Schule gebildet hatte, was angesichts der persönlichen Leistung al-Shāfiʿīs für die Entwicklung des *fiḳh* leicht begreiflich ist, war es für die beiden seit alters bestehenden grossen Richtungen des *Fiḳh*betriebes, deren Verschiedenheit ursprünglich in der Hauptsache wohl geographisch bedingt war, das gegebene, sich ebenfalls als festere Schulen zusammenzuschliessen, wobei ein typischer Durchschnittsvertreter — denn das ist sowohl Mālik wie Abū Ḥanīfa — als Schulhaupt betrachtet wurde. Bei Mālik wird die hohe persönliche Schätzung, deren er sich schon zu Lebzeiten erfreut haben muss (vgl. Abschnitt II), dazugekommen sein. Der Hauptanteil an seiner Erhebung zum Schulhaupt fällt aber seinen Schülern zu. Spuren dieses Prozesses liegen noch in der schwankenden Auffassung alter Juristen hiḏjāzenischer Richtung als Mālikiten oder als selbständige Muḏtahids vor (vgl. auch *Fihrist*, S. 199, $_{27}$).

Ihre Hauptverbreitung hat die mālikitische Lehre im Westen der islāmischen Welt gefunden; nachdem es ihr gelungen ist, den *maḏhab* des al-Awzāʿī und die ẓāhiritische Schule zu verdrängen, herrscht sie nicht nur im sog. Maghrib (Tunis, Algerien, Marokko, wozu auch das muslimische Spanien gehörte), sondern auch fast im ganzen übrigen Afrika, soweit es den Islām angenommen hat. Auch in Ägypten hat die mālikitische Schule zahlreiche Anhänger; in Oberägypten nimmt sie ungefähr dieselbe Stellung ein wie die shāfiʿitische in Unterägypten. Diese geographische Verteilung scheint auf entsprechende Verhältnisse bereits vor der Bildung der *maḏhāhib* zurückzugehen. Als besonders eifrige und erfolgreiche Verbreiter der mālikitischen Lehre erscheinen ʿAbd al-Mālik b. Ḥabīb al-Sulamī (gest. 238 oder 239) und Ismāʿīl b. Isḥāḳ (gest. 282; *Fihrist*, S. 200, $_3$), aber auch schon ältere Gelehrte, zu deren Zeit die Existenz einer richtigen Schule zweifelhaft sein muss.

Literatur: Zu Māliks Leben: Ibn Ḳutaiba, *Kitāb al-maʿārif*, ed. Wüstenfeld, S. 250, 290; al-Ṭabarī, *Annales*, ed. de Goeje, Index, s. v.; *Kitāb al-Fihrist*, ed. Flügel, S. 198; Abū Nuʿaim, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, Bd. VI (Kairo 1936), S. 316 ff.; Ibn ʿAbd al-Barr, *al-Intiḳāʾ fī faḍāʾil al-ṯalāṯha al-aʾimma al-fuḳahāʾ* (Kairo 1350); al-Samʿānī, *Kitāb al-ansāb*, in *GMS*, XX, Fol. 41[a]; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, Nr. 560; al-Nawawī, ed. Wüstenfeld, S. 530; al-Ḏhahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, I, 193 ff. (ausführlicher in der 18. Klasse seines noch nicht gedruckten *Taʾrīḵh*); de Goeje, *Fragmenta historicorum arabicorum*, Index, s.v.; al-Suyūṭī, *Tazyīn al-mamālik* in: Ibn al-Ḳāsim, *al-Mudawwana*, Bd. I, Kairo 1324 (auch besonders gedruckt); ʿĪsā b. Masʿūd al-Zawāwī, *Manāḳib saiyidinā al-imām Mālik*, ebd.; die weitere *manāḳib*- sowie die mālikitische *ṭabaḳāt*-Literatur; eine moderne Zusammenstellung bei Muḥammad ʿAbd al-Ḥaiy al-Lakhnawī in der Einleitung zu seiner Ausgabe des *Muwaṭṭaʾ* des al-Shaibānī (oben III, 1[b]).

Zu Māliks Schriften: Brockelmann, *GAL*, I, 175; Suppl., I, 297 ff.; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 213 ff.; al-Lakhnawī, *a.a.O.*

Zu Māliks Stellung in der Geschichte des *fiḳh*: Bergsträsser, in *Isl.*, XIV, 76 ff.; Goldziher, *a.a.O.*

Die älteren Mālikiten sind *Fihrist*, S. 199 ff. aufgezählt. Von den mālikitischen *ṭabaḳāt*-Werken sind gedruckt z.B. *al-Dībāḏī* von Ibn Farḥūn (gest. 799) zusammen mit dem *Takmil al-Dībāḏī* von Aḥmad Bābā (gest. 1032), Fez 1898; *Nail al-ibtihāḏi bi-taṭrīz al-Dībāḏi* desselben Aḥmad Bābā, Fez 1317 (vgl. Fagnan, in *Homenaje Codera*, S. 105); Muḥammad b. Muḥammad Makhlūf, *Shaḏjarat al-nūr al-zakīya fī ṭabaḳāt al-Mālikīya*, und *Tatimma*, Kairo 1349/50. Zur Verbreitung der Mālikiten: Aḥmad Pasha Taimūr, *Naẓara taʾrikhīya fī ḥudūth al-maḏhāhib al-arbaʿa*, Kairo 1344; Juynboll, *Handleiding* (3e druk), S. 21; Ibn Farḥūn, *a.a.O.*, S. 17; Bergsträsser, in *ZDMG*, 1914, S. 410 f.; López Ortiz, *La recepción de la escuela malequí en España*, Madrid 1931.

Behandlungen der mālikitischen Lehre in europäischen Sprachen (z.T. mit weiteren Literaturangaben): Perron, *Précis de jurisprudence musulmane* (Übersetzung des *Mukhtaṣar* mit Auszügen aus den Kommentaren), 1848; Sautayra–Cherbonneau, *Du statut personnel et des successions* (beruht auf dem *Mukhtaṣar*; der Kommentar berücksichtigt die modernen Entscheidungen), 1873; ʿAbd al-Raḥīm, *The Principles of Mohammedan Jurisprudence*, 1911 (italienisch von Cimino, 1922); al-Ḳairawānī, *Risāla*, übersetzt von Fagnan, 1914; Ruxton, *Mālikī Law* (Auszug aus französischen Übersetzungen des *Mukhtaṣar*), 1916; Khalīl b. Isḥāḳ, *Mukhtaṣar*, übersetzt und erläutert von Guidi und Santillana (italienisch), 1919; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, 1926; Russell-Suhrawardy, *A Manual of the Law of Marriage, from the Mukhtaṣar*; ferner andere französische Bearbeitungen einzelner Kapitel (vgl. die Literaturangaben bei Juynboll, *Handleiding*, 3[e] druk).

MĀLIKITEN. Die nach dem Imām Mālik b. Anas benannte Rechtsschule (*maḏhab* Mālik). Über Entstehung und Ausbreitung dieser Schule vgl. den Art. MĀLIK B. ANAS, Abschn. V, wo in der *Literatur* auch die europäischen Darstellungen dieses Systems verzeichnet sind (hinzuzufügen sind: Marcel Morand, *Études de droit musulman algérien*, Algier 1910; ders., *Introduction à l'étude du dr. mus. alg.*, Algier 1921; ders., *Études de droit musulman et de droit coutumier berbère*, Algier 1931; Manuel del Nido y Torres, *Derecho musulmán*, 2. Aufl., Tetuan 1927 [für den praktischen Gebrauch der Richter in der span. Marokkozone]; G. H. Bousquet, *Précis élémentaire de droit musulman*, Paris 1936 und die gute kürzere

Digitized by Birzeit University Library

Darstellung von I. López Ortiz, *Derecho musulmán*, Barcelona 1932). Als Standardwerke galten in der ältesten Zeit: 1. *al-Mudawwana al-kubrā* von Saḥnūn (gest. 240 = 854); 2. *al-Wāḍiḥa* von Ibn Ḥabīb al-Sulamī (gest. 238 = 852); 3. *al-ʿUtbiya* von al-ʿUtbī (gest. 255 = 869) mit dem Kommentar *al-Bayān* von Ibn Rushd (gest. 520 = 1126), dem Grossvater des Averroes; 4. *al-Mawāziya* von Ibn al-Mawāz (gest. 281 = 894). Diese Werke wurden in Nord-West-Afrika jedoch durch einen Auszug aus der *Mudawwana*, das *Taḥḏīb* von Abū Saʿīd al-Barādhiʿī (2. Hälfte des IV. [X.] Jahrh.), im Gebrauche verdrängt, während in Spanien die *ʿUtbiya* mit ihren Kommentaren vorherrschte. Ein älteres angesehenes Kompendium ist die *Risāla* von Ibn Abī Zaid al-Ḳairawānī (gest. 386 = 996; übers. von E. Fagnan, Paris 1914). Eine streng systematische Darstellung bietet Ibn Rushd (Averroes; gest. 595 = 1198) in seiner *Bidāyat al-mudjtahid*. In jüngerer Zeit wurde massgebend das *Mukhtaṣar* des Khalīl (gest. 776 = 1374; franz. Übers. von A. Perron, *Précis de jurisprudence musulmane*, 6 Bde, Paris 1848—51; 2. Aufl. 1877; ital. Übers. von I. Guidi und D. Santillana, *Sommario del diritto malechita*, 2 Bde, Mailand 1919); dessen wichtigste Kommentare sind: al-Khirshī (gest. 1101 = 1689) mit den Glossen von al-ʿAdawī (gest. 1189 = 1775), al-Dardīr (gest. 1201 = 1786) mit den Glossen von al-Dāsūḳī (gest. 1230 = 1815) und al-Zurḳānī (verfasst 1099 = 1678) mit den Glossen von al-Bannānī (1173 = 1759). Ferner ist noch der Auszug *Akrab al-masālik* von al-Dardīr zu nennen. Ein bekanntes versifiziertes Kompendium ist die *Tuḥfat al-ḥukkām* von Ibn ʿĀṣim (gest. 829 = 1426; übers. von O. Houdas u. F. Martel, *Traité de droit musulman*, Algier 1893). Die wichtigste umfangreiche *fatwā*-Sammlung ist al-Wansharīsī (gest. 914 = 1508), *al-Miʿyār al-mughrib*.

Literatur: Ibn Khaldūn, *Muḳaddima*, Kairo 1327, S. 501 ff.; Übers. de Slane, in *NE*, XXI/1 (1868), S. 13 ff.; M. Morand, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Algier 1921, S. 72 ff.; Pröbster in *Islamica*, III (1927), 352 ff.; I. López Ortiz, *La recepción de la escuela malequí en España*, in *Anuario de Historia del Derecho español*, VII (1931), 1—169; Aḥmad Taimūr, *Nazra taʾrikhiyya fi ḥudūth al-madhāhib al-arbaʿa*, Kairo 1344, S. 19 ff.

MAMLŪK (A., Plural: *mamlūkūn* und *mamālīk*), Partizipium Passivi I von *malaka* „besitzen", bezeichnet den Sklaven als das Besitztum seines Herrn. Die Bezeichnung leitet ihren Ursprung wahrscheinlich auf den geläufigen Ausdruck des Ḳurʾān zurück: *mā malakat aimānukum* „was eure rechten Hände besitzen", eine ganz allgemeine Bezeichnung für Sklaven ohne nähere Angabe der Klasse. Mamlūk kommt nur einmal im Ḳurʾān (Sūra XVI, 77) vor, in dem Ausdruck *ʿabd mamlūk* „ein Sklave im Besitz seines Herrn", da *mamlūk* allein augenscheinlich noch kein Terminus technicus für Sklave ist. Im Ḥadīth kommt *ʿabd mamlūk* ebenso vor (Dārimī, *Siyar*, Bāb 34), aber in der ganzen Ḥadīth-Literatur ist Mamlūk schon ein technischer Ausdruck, synonym mit *ʿabd*. — Der Unterschied zwischen einem geborenen Sklaven und einem von freien Eltern geborenen Sklaven muss durch Hinzufügung eines Genitivs zu *ʿabd* gemacht werden, im ersten Fall von *ḳinn* (*ʿabdu ḳinnin*), im letzten von *mamlaka* (*ʿabdu mamlakatin*).

Es ist bemerkenswert, dass der Ausdruck Mamlūk weder im Ḥadīth, noch (aller Wahrscheinlichkeit nach) in der arabischen Literatur, jemals die religiöse Bedeutung „Diener Gottes" erhalten hat, wie es bei *ʿabd* der Fall ist.

Der Ḳurʾān macht es dem Herrn zur Pflicht, menschlich zu sein gegen das, „was seine rechte Hand besitzt" (Sūra IV, 40). Die Ḥadīthe über diesen Punkt sind zahlreich. Es wird dort versichert, dass Muḥammad auf seinem Totenbett unaufhörlich wiederholte: „(Ich empfehle Euch) *ṣalāt* und was Eure Hände besitzen" (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, III, 117; vgl. I, 78). „Wer auch immer seinen Mamlūk nicht so behandelt, wie er sollte, der wird nicht ins Paradies eingehen" (Aḥmad b. Ḥanbal, I, 12). „Wenn der Mamlūk die *ṣalāt* verrichtet, ist er Dein Bruder" (Ibn Mādja, *Adab*, Bāb 10). „Der Mamlūk darf sein Essen und seine Kleidung beanspruchen" (Muslim, *Aimān*, Tr. 41). „Der Gesandte Allāhs pflegte..... und den Mamlūk zu schützen, der ihn um Hilfe anging" (Ibn Mādja, *Zuhd*, Bāb 16). „Der Mamlūk, der seine Verpflichtungen gegen Allāh und gegen seinen Herrn erfüllt, wird doppelten Lohn erhalten" (Bukhārī, *ʿIlm*, Bāb 31). Auch ist man verpflichtet, seinem Mamlūk sogar bis siebzigmal am Tage zu vergeben (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 111).

Schliesslich sei noch erwähnt, dass in gewissen Kreisen Mamlūk die spezielle Bedeutung „weisser Sklave" hatte; s. Fagnan, *Additions aux lexiques arabes*, s. v.

MANĀRA. [Siehe auch MASDJID, I, D, 2a]. Baustoff, Bautechnik und Ausstattung. Die Verwendung von Backstein oder Stein für die Manāras richtete sich nach dem landesüblichen Material. Demnach waren die Manāras in Spanien, soweit man aus dem Vorhandenen zurückschliessen kann, aus Stein, im afrikanischen Maghrib vorwiegend aus Ziegel, in Kairo aus Stein, in Arabien, Syrien, Anatolien, Armenien und Mesopotamien aus beiden Stoffen, in ʿIrāḳ, Persien und Afghānistān aus Ziegeln, endlich in Indien aus beiden Stoffen. In Persien gibt es vereinzelte Ausnahmen, wie das Manāra in Kerāt mit einem Kern aus Mörtelwerk und Ziegelmantel, wie ja Persien Mörtelwerk für Fundamente und Basen des öfteren Mörtelwerk für Fundamente und Basen des öfteren angewendet wurde, ohne den Ziegelcharakter der Bauten zu beeinträchtigen. Künstlerisch von grösster Bedeutung ist die Ziegelbindung der Aussenschicht in Persien und ʿIrāḳ, durch deren Variationen und Einlagen die Manāras ihren schmucken Mantel bekommen: Durch Wechsel von horizontalen und vertikalen Lagen (*ḥadārbāf* Verband), durch Vorstoss und Intermission werden gemusterte Gründe erzeugt, von denen sich Ornament- und Schriftbänder abheben, die aus eigens geformten Ziegeln hergestellt sind. Die turkestanischen und timuridischen Manāras sind ausserdem mit farbig glasierten Flies en geschmückt. Auch in nachtimuridischer Zeit erscheint Fliessenschmuck immer wieder, besonders an den nun üblichen paarweisen Manāras, die den Moscheeeingang flankieren (Tabrīz, Mashhad u. a. a. O.). An den Guldests, den Balkonen hat u. a. a. O.). An den Guldests, den Balkonen unter der Spitze, erscheint die Ziegeltechnik meist zu kühnster Virtuosität gesteigert. Hier wurde die zu kühnster Virtuosität gesteigert. Hier wurde die für die Galerie nötige Basis durch schichtweise ausgreifende Konsolen oder Zellenreihen (Stalaktitengesimse, *muḳarnas*) hergestellt.

Zweck und Bedeutung. Die Bezeichnung *manāra* oder *minār* umfasst alle islämischen Türme. Diese dienten jedoch nicht nur dem religiösen Zweck als Rufwarten zum Gebet und Wahrzei-

Digitized by Birzeit University Library

chen der Moscheen, sondern z. T. auch weiterhin, wie vor der islāmischen Eroberung, profanen Zwekken als Wacht- und Signaltürme sowie als Siegessäulen. Der auf der Spitze eines Hügels stehende Turm von Kerāt in Khurāsān (s. u.) ist schon durch seine isolierte, beherrschende Lage als Signalturm oder Siegesdenkmal gekennzeichnet, und er beweist, dass diese Türme in islāmischer Zeit genau so gestaltet waren wie die mit Moscheen verbundenen Manāras. Gestaltlich und formal gehören diese, verschiedenen Zwecken dienenden Bauten also in eine Kategorie, in die sie auch gegenständlich durch die gleichlautende Bezeichnung eingeordnet erscheinen. Von solchen Manāras, die den Zweck hatten, fernhin sichtbare Zielweiser für die Karawanen zu sein und gleichzeitig Wachttürme, gibt es auch verschiedene ältere Berichte (vgl. Diez, *Persien, Islam. Bk. in Churāsān*, S. 59). Solche Türme waren über das ganze asiatische Steppengebiet hin über China bis zum Stillen Ozean verbreitet. Freilich waren die wenigsten davon Kunstbauten. Übrigens gibt es auch in den zeitgenössischen Bezeichnungen Ausnahmen, wie der Turm des Maḥmūd von Ghazna beweist, der inschriftlich als *āmah* bezeichnet ist (s. u.). Eines der Minarete des Muṣallā in Herāt ist in der Inschrift einfach als *ʿimāret* bezeichnet (vgl. Niedermayer-Diez, *Afghanistan*, S. 59). Als Vorläufer der ostislāmischen Minarete können die zwischen 250—32 v. Chr. errichteten *stambhas* oder *lāts* des Königs Açoka in Indien angesprochen werden. Wenn auch als wirkliche Pfeiler von weitaus geringere Grösse, zeigen viele von ihnen schon die gleiche Unterteilung in eine polygonale und zylindrische Hälfte. Ihre Bestimmung war auch halb religiös, halb denkmalmässig. Sie selbst leiten sich wieder von den indoarischen Holzmasten ab, die seit den ältesten Zeiten als Wahrzeichen des Gottheit errichtet wurden. Die indobuddhistische Stambha aus Ziegel bei Kābul, unbestimmten Datums, ist ein Verbindungsglied herauf zu den ältesten islāmischen Denkmaltürmen in Ghazna (S. u.).

Gestalt. Schon aus dieser eben erwähnten Ähnlichkeit geht hervor, dass die Manāras auch den traditionellen, landesüblichen Turmgestalten folgen. In den Mittelmeerländern waren, wie H. Thiersch nachgewiesen hat, in erster Linie die Leuchttürme, in Syrien die Wart-, Wohn- und Kirchtürme gestaltliche Vorgänger. Die Malwiya's von Sāmarrā und das Manāra des Ibn Ṭūlūn in Kairo gehen wiederum auf altorientalische Vorbilder zurück. Auch in Persien und Sidjistān könnten nestorianische Kirchtürme ihre quadratische und polygone Gestalt frühen Manāras geliehen haben (vgl. Diez, *Persien, Isl. Bk. in Khurāsān*, S. 75). Doch siegte im östlichen Reich im Wettstreit der Gestalten das schlanke zylindrische Manāra, das auch häufig als *mil* bezeichnet wird: Es war der Sieg des fensterlosen Denkmalbaues über den westlichen Raumturm mit Fenstern. Ihre ältesten Vorläufer waren, wie oben erwähnt wurde, die indischen Lāt's. Die Sterntürme der Sultane Maḥmūd und Masʿūd III. in Ghazna waren als Siegestürme gleich den indischen *dwayastambhas* erbaut. Ihre Gestalt war von Indien angeregt, wenn auch im islāmisch-persischen Geist umgeformt und sinnerfüllt (vgl. Diez, *a. a. O.*, S. 76 u. 151 ff.). Der beste monumentale Beweis für die indische Anregung ist ja das Kuṭb Minār in Dehli [Anf. VII. (XIII.) Jahrh.] (vgl. M. v. Berchem, in Diez, *Churasanische Baudenkm.*, S. 109 ff.). Die persische Bezeichnung der Manāras als *mil* weist auf ihre Urahnen, die primitiven Stab- und Pfeilermale, hin. Auf solche, die ja an volkstümlichen Heiligengräbern bei der primitiven Landbevölkerung Persiens bis heute benutzt werden, dürften besonders auch die paarweisen und 4—8-fachen dekorativen Rundschäfte der Stadt- und Moscheetore und Moscheeiwäne in persischen Städten mit türkischer Bevölkerung und in Kleinasien zurückzuführen sein. Obschon sie vielfach minaretartig gebildet, nämlich mit eine Galerie versehen sind, haben sie meist nur schmückende Funktion. Beide Gruppen von Manāras, die viereckigen und die runden, sind Hohltürme mit inneren Wendeltreppen, die Austritte auf die Galerien haben. Diese einstigen Galerien oder *guldest*s sind an den alten persischen Ziegelminareten durchweg zerstört, da sie aus Holz hergestellt waren. Wir müssen sie uns auf den aus Zellenwerk bestehenden Gesimsen mit geschnitzten Holzgittern, Stangen und Schutzdach vorstellen, wie sie auf den instand gehaltenen Manāras heute noch besuchter Wallfahrtsorte, wie Kerbelāʾ, Kum und Mashhad überall zu sehen sind. Ein Vergleich mit den Turmgalerien osteuropäischer Holzkirchen (z.B. in Siebenbürgen) weist auf die Herkunft der Minaretgalerien von volkstümlichen Holzbauten hin.

Form und Ausdruck der Manāras. Zwischen den west- und ostislāmischen Minareten besteht trotz der gleichen Zweckbestimmung ein entscheidender Unterschied, ja Gegensatz. Die viereckigen und polygonalen Minarete des Maghrib, Ägyptens und Syriens sind ihrem Wesen nach noch Raumbauten, die zylindrischen Manāras der östlichen Länder dagegen ausgesprochene Denkmalsbauten, Male der Gottheit. Die kantigen Westminarete sind durch Gesimse in Stockwerke eingeteilt und durch Fenster mit dem Freiraum in Beziehung gesetzt, meist breitspurig und schwer, wogegen die zylindrischen Ostminarete, die dieser Form innenwohnende Symbolik des Absoluten, Einzigen, Abstrakten, des in sich geschlossenen widerstandslosen Empor zur Gottheit ohne Übergänge und Stationen im Aufbau verkörpern. Die westlichen Manāras bleiben individuelle Türme, von denen sich kaum zwei völlig gleichen, im Osten setzte sich schon im VI. (XII.) Jahrh. die zylindrische Form als die einzig absolute, nicht mehr wandelbare noch steigerungsfähige, als ausschliessliche Gestalt der Manāras durch. So bleiben die westlichen Minarete im Grunde emeritierte Wart-, Kirchen- und Leuchtfeuertürme ohne Glokken und Nachtfeuer, dekorative Spätlinge einer wesensfremden Kultur, die östlichen dagegen vergeistigten sich zu spiituellen „Manāras". Die Kairiner Minarete waren ein interessantes Formenspiel, die persischen und türkischen dagegen ein monumentalisiertes Bekenntnis. Mit ungehemmter Kraft schnellen sie zur Höhe empor. Der Schattenschlag ihrer Ziegelornamentik steigert sich nach oben durch dichtere Musterung, bis endlich das Auge des Beschauers durch die starke Helldunkelwirkung am Guldest haften bleibt. Die formale Gestaltung des Guldest aber ist durchaus auf magische Wirkung berechnet. Das Spitzengehäuse ruht auf einer Konsolengalerie aus Zellen, deren konstruktives Geheimnis der Beschauer nicht leicht erfassen kann. Und die darauf schwebende zierliche Galerie aus Holzstäben und Gitterwerk leuchtete von bunten Farben. Fliessenbelag und die vergoldete Spitze reflektierten weithin magisches Lichtfeuer gleich den glasierten Kuppeln.

Digitized by Birzeit University Library

Gestalt und Entwicklung des Manāra in den einzelnen Ländern.

Syrien ist das Ursprungsland des viereckigen Manāra, das dort die alte bodenständige Gestalt der Grab-, Wohn- und Warttürme und der diesen folgenden Kirchtürme übernahm und fortsetzte. Zunächst verwendete der Islām dort vorislāmische Türme als Minarete, an die häufig Moscheen angebaut wurden, sofern nicht alte Kirchen damit verbunden waren und adaptiert wurden (vgl. Brünnows Mitteilungen bei Thiersch, *Pharos*, S. 101). Die ältesten Minarete dieser Art stehen im Ḥawrān, dem Lande der Steinbaukunst κατ' ἐξοχήν, das zahlreiche alte, unverwüstliche Steinturme besass (Boṣrā, Manāra der Moschee ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, Inschrift aus der Zeit des Ḫalifen ʿUmar, Dār al-Muslim u. a.). In Damaskus gehörten die beiden Südminarete der von Walīd 86 (705[?]) begonnenen Umaiyadenmoschee der alten Johanneskirche an, wogegen das Nordminaret Walīd von Grund auf neu baute; dieses ist somit das älteste selbständige islāmische Manāra. Die Manāras der Umaiyadenmoschee wurden vorbildlich nicht nur für Syrien, sondern durch die umaiyadische Übertragung nach Spanien (Córdoba) auch für den Maghrib. Wo in Syrien später die ägyptische Turmform erschien, liegt stets ein besonderer ägyptischer Einfluss vor, meist handelt es sich um Mamlūkengründungen. Ein chronologisches Verzeichnis der syrischen Manāras ist noch kaum möglich (vgl. Thiersch, *a. a. O.*, S. 99—110 u. die Abb. daselbst).

Palästina. In diesem Grenzlande Ägyptens macht sich der Einfluss des Nillandes geltend. Das achteckige Manāra auf quadratischem Sockel wiegt vor. Ein mehrfach abgestuftes Achteck zeigt das Manāra der Hauptmoschee in Ghazza, während das Minaret der Moschee al-Ḥāshim dortselbst durchweg gleichen Durchmesser hat und nur durch starke Gesimse in vier Stockwerke mit Fenstern geteilt ist. Kleinere Moscheen haben kurze, gedrungene Achtecktürme. Das Manāra ʿAlī Bakka in Hebron ist halb viereckig, halb achteckig mit einer hohen, miḥrābartigen Nische im Untergeschoss. Der Achteckturm reicht hinauf bis Jerusalem, wo er den nordsyrischen Viereckturm traf. Den letzteren finden wir hier wieder am Ḥarām al-Sharīf und bei der Moschee des Sidna ʿUmar neben der Grabeskirche, ferner die Küste entlang in Jaffa, Ḥaifā, Sidon, Tyrus und Bairūt, auch im Binnenland, in Tiberias, Ṣafad, Nāblus u. a. a. O. Eigenartig ist dagegen das Manāra in Ramla aus dem VII. (XIII.) Jahrh. mit seinen Strebepfeilern und Spitzbogennischen mit den Zwergsäulen und -Pfeilern. Thiersch hält ihn für eine Kopie des berühmtesten Christenturmes des Landes, des 1160—80 n. Chr. erbauten Glockenturms der Grabeskirche zu Jerusalem, von dem nur mehr der Sockel steht (vgl. Thiersch, *a. a. O.*, S. 119 ff. u. die Abb. daselbst).

Ägypten. Das älteste Manāra Ägyptens ist der Turm der Moschee des Aḥmad b. Ṭūlūn. Wie die Malwiyen Sāmarrās steht dieses Minaret ausserhalb der Moschee, klingt an jene auch gestaltlich an, unterscheidet sich aber durch sein Material, Kalkstein. Das erste Geschoss ist ein quadratischer Turm mit Hufeisenbogenfenstern, das zweite zylindrisch, um beide führt eine Aussentreppe empor. Die beiden obersten, oktogonalen Geschosse sind jünger, sie wurden vom Mamlūkensultan Lāǧīn aufgesetzt. Etwas Endgültiges lässt sich über dieses, offenbar von einem ausländischen Baumeister errichtete Manāra, das verschiedene fremde Einflüsse in sich vereinigt, nicht sagen. Die zeitlich nächstfolgenden Manāras sind die beiden unter späteren Ziegelmänteln verborgenen Türme aus Haustein der Ḥākimmoschee, die gleichzeitig mit dieser 393—404 (1002—13) erbaut sein dürften und unter Baibars II. ummantelt und mit neuen Spitzen versehen wurden (703 = 1303/4). Diese beiden Manāras sind verschieden gestaltet: der Nordturm zylindrisch auf quadratischem Sockel, der Südturm mit quadratischer unterer Hälfte und vier sich verjüngenden achteckigen Obergeschossen, deren erstes vier halbzylindrische Überleitungen in den Ecken zeigt. Die Steinreliefornamentik hat Analogien im gleichzeitigen Torbau (Abb. bei Diez, *K. d. isl. Völk.*, I. Aufl., S. 58; II. Aufl., S. 54). Von diesen beiden Türmen kann der südliche als Stammvater der Kairiner Minarete gelten. Seine Viereck-Achteck Gestalt, die meist noch mit einem zylindrischen Geschoss gekrönt wird, bleibt. Die weitere Entwicklung beschränkt sich auf die Massverhältnisse, die grösserer Schlankheit und Eleganz zustreben, die Feldergliederung durch Nischen und die Muḳarnasgesimse. Sie erreichte gegen Ende der zweiten Mamlūkenperiode, etwa unter Ḳā'it Bey, ihr Ende. Das Minaret seiner Grabmoschee war an Grazie und Reichtum des Schmucks schlechthin nicht mehr zu übertreffen. Eine Liste der wichtigsten Minarete Kairos zwischen 1000—1356 n. Chr. gibt Thiersch, *a. a. O.*, nebst zahlreichen Abbildungen.

Arabien. Ebenso wie Palästina hat Arabien keinen eigenen Typus der Manāra, wie es ja überhaupt keine eigenartige Sakralarchitektur ausbildete. Das Minaret der Moschee Walīds in Madīna dürfte syrische Gestalt gehabt haben. Die in Madīna heute stehenden Manāras gehören der sechsten Erneuerung der Moschee durch Ḳā'it Bey an (888 = 1483). Es sind schlanke Mamlūkenminarete mit achteckigen und zylindrischen Stockwerken. Auch die sieben Manāras in Mekka, dessen Heiligtum zehnmal erneuert wurde, zeigen nur junge Turmformen, mehrfach schon durch die schlanke türkische Form beeinflusst (vgl. Thiersch, *a. a. O.*, S. 123). Zwei schlanke Rundminarete des IX. (XV.) Jahrh. flankieren noch die Moscheeruine der Insel Baḥrain (vgl. Diez, in *Jahrbuch. d. Asiatischen Kunst*, 1925, II/2).

Maghrib. Das älteste *ṣawma'a*, wie die Manāras des Maghrib genannt werden, in Afrika steht in Ḳairawān, der massive, dreistöckige Turm der Moschee des Sīdī ʿUḳba von 105 (724). Die beiden oberen, zurücktretenden Stockwerke mit Blendnischen (oder wenigstens das dritte) sind wohl jünger als der schmucklose Hauptstock mit Schiesscharten an drei Seiten und nur nach dem Hof zu mit drei Fenstern. Der Wasserbehälter im Fundament und die Masse dieses Turmes, die genau die Hälfte der Pharosmasse betragen, liessen Thiersch auf Nachahmung des Pharos schliessen. Ein anderes, noch dem II. (VIII.) Jahrh. angehörendes *ṣawma'a* war das Minaret der Djāmiʿ al-Zitūna in Tunis vor seiner Erneuerung im XIX. Jahrh. Alte Abbildungen zeigen ein schmuckloses, quadratisches Untergeschoss, darüber ein verjüngtes achteckiges Obergeschoss und die Plattform mit einer hohen Mauerbrüstung mit Säulengalerie umschlossen. Davon ist wahrscheinlich nur noch der untere Teil alt, während das zweite Geschoss und die Brüstung auf die Restaurierung von 1653 zurückgehen dürfte (Abb. *K. d. O.*, IX; Kühnel, *Maur-*

Digitized by Birzeit University Library

rische Kunst, VI). Der ägyptische Einfluss reichte, soweit von einem solchen die Rede sein kann, bis Tunis: Westlich davon beginnt die spanische Einflusssphäre, für die das von ʿAbd al-Raḥmān III. 339/40 (951) erbaute *ṣawmaʿa* in Córdoba musterbildend war, das 1543 niedergerissen wurde. Vor einigen Jahren wurde entdeckt, dass die Mauern des alten Turmes den Kern des christlichen Glokkenturms bildeten, der 1593—1653 erbaut wurde. Eine Beschreibung des alten Minarets liefern Idrīsī (ca. 548 = 1154) und Ibn Bashkuwāl. Nach ihnen war das Minaret von Córdoba ein hoher Viereckturm von quadratischem Grundriss und reichem, reliefiertem Flächenschmuck mit Inschriften. Der obere Abschluss wurde durch zwei Reihen von Blendarkaden gebildet, wohl ähnlich jenen, die man in der Moschee von Córdoba und an anderen Minareten des Maghrib sieht. Auf der Plattform stand eine zweites, wahrscheinlich auch viereckiges Stockwerk mit vier Türen und auf der krönenden Kuppel glänzten drei Kugeln aus Gold und zwei aus Silber und Lilienblätter (vgl. Thiersch, *a. a. O.*, S. 127). Dieses Minaret hatte jedoch einen Vorläufer in einem bescheideneren Turm ʿAbd al-Raḥmān's I., dessen Vorbild nach den Ausführungen Marçais' (*Revue afr.*, 1906) die Minarete Walīds in Damaskus waren. Das zweite, grosse und prächtige Minaret von Córdoba scheint vorbildlich auf die *ṣawmaʿa*s von Sevilla und Marokko gewirkt zu haben. Daneben kommt freilich auch das schon 393 (1001) erbaute Minaret der Ḳalʿa Beni Ḥammād in Betracht, der einzige aus der Fāṭimidenzeit erhaltene Turm, der schon 1152 durch die Almohaden halb zerstört wurde (vgl. Saladin, in *Bull. arch.*, 1904, S. 243 ff.). Es ist ein hoher Viereckturm aus Haustein, an drei Seiten glatt, nur auf der Hofseite mit flachen Blendnischen und Balkontüren in drei Lagen übereinander geschmückt (Abb. Thiersch, *a. a. O.*, S. 130; Kühnel, *a. a. O.*, XVIII; Saladin, *Manuel*, S. 217; Marçais, *Manuel*... u. *a. a. O*; Terrasse, *L'Art hispano-mauresque*, Taf. LXXI ff.). Dieser Turm zeigt auch schon das Dekorationssystem der Giralda und verwandten Türme, nämlich die vertikale Verkuppelung zweier übereinander stehender Fenster oder Türen der Mittelachse durch flankierende doppelt hohe Flachnischen. Verwandt sind die ziemlich gleichzeitigen Giralda in Sevilla von ca. 1190 n. Chr., der sogenannte Ḥasanturm in Rabat und Kutubiya in Marrākush, beide vom Ende des VI. (XII.) Jahrh. (Abb. bei Thiersch, Kühnel, Marçais), alle viereckig mit verjüngten, viereckigen Aufsätzen, wovon nur noch die Spitze des Kutubiya erhalten ist. Diese Türme zeigen bereits das nunmehr typisch werdende Flächenverzierungssystem der späteren maghribinischen Manāras, das tiefschattende Rautennetz und die zierlichen Fenster mit Hufeisen- und Zackenbögen in Muḳarnasnischen. In den anderen Städten Marokkos, in Fez, Tetuan, Tanger u.a. stehen jüngere Minarete. Den für Algerien charakteristischen Typus zeigen am besten die zahlreichen Minarete in Tlemcen, zumeist aus dem XIII.—XIV. Jahrh. Sie setzen den oben charakterisierten Typus fort, nur nimmt die Rautenreliefdekoration nun überhand und unterdrückt die Fenster; ihre Erscheinung ist abstrakter. Dagegen hat das mächtige Minaret der Grossen Moschee von Manṣūra im Ausmass wie durch seinen Dekor wieder marokkanisches Aussehen, weil es von einem marokkanischen Meriniden erbaut wurde (701/2 = 1302). Der Viereckturm beherrscht also den ganzen Westen. Erst später, im XVI. Jahrh., kommt in Tunis der Achteckturm auf, von Saladin auf ḥanafitischen Einfluss zurückgeführt.

ʿIrāḳ und Diazira bieten ein ähnliches Bild der Entwicklung wie Persien und die Ostländer. Die ältesten, noch stehenden Manāras, die beiden Malwiyen in Sāmarrā vom III. (IX.) Jahrh., sind als Spiraltürme vereinzelt geblieben, doch sehr bezeichnende Denkmäler der frühislāmischen, arabischen Variation babylonischer Baukunst (die Spirale als Motiv!). Auf diese echt arabischen Bauten folgte eine mediterrane Reaktion mit quadratischen und achtkantigen Türmen, endlich mit dem Vordringen der Türkvölker und Seldjukenherrschaft das meist auf kantigem Sockel stehende, zylindrische Minaret. Die folgende Liste nach Herzfeld (*Arch. Reise*, II, 229): Raḳḳa, Moschee extra muros, vierkantiger Turm des IV. (X.)—V. (XI.) Jahrh.; Raḳḳa intra muros, runder Turm, Nūr al-Dīn 561 (1166); Abū Huraira, rund; Bālis, achtkantig, 589 (1193) bis 615 (1218); Irbil, rund auf achteckigem Sockel, 586—630 (1190—1232); Sindjār, rund auf achtkantigem Sockel, 598 (1201); Baghdād, Sūḳ al-Ghazl, rund auf Sockel (?), 630 (1232); Mōṣul, Minaret der Grossen Moschee, rund auf kubischem Sockel; Mōṣul, Minaret der Kalʿa, rund auf kubischem Sockel; Mōṣul, Manāra al-Maksūra, Taʿūk, runder Schaft auf kantigem Sockel. Dazu kommt das eigenartige, aus Bruchsteinen mit Putz errichtete, achtkantige Minaret auf der Euphratinsel ʿAna vom V. (XI.) Jahrh. (Herzfeld, *a. a. O.*, II, 319 u. Taf. 137) und die Masse der jüngeren Minarete seit dem VIII. (XIV.) Jahrh., die diesen Typus wiederholen.

Persien. Die ältesten Manāras Irāns und der östlichen und nördlichen Nachbarländer Afghānistān, Sidjistān und Turkestān scheinen vorwiegend achtseitig gewesen zu sein, wie die Ruine des möglicherweise aus dem III. (IX.) Jahrh. stammenden Manāra in Zarandj, Nād ʿAlī, Sidjistān beweist (jetzt 25—30 Fuss, ursprünglich mindestens doppelt so hoch; vgl. G. P. Tate, *Seistan*, Calcutta 1910, S. 202 und Tafel). Für diese ältesten Manāras dürften die über den ganzen asiatischen Steppengürtel reichenden Wachttürme vorbildlich gewesen sein, daher noch Blindfenster und der grosse Durchmesser. Achtseitige Manāras stehen noch in Amrān, Sidjistān (V.—VII. Jahrh.?); achtzackig mit zylindrischem Aufsatz sind die beiden Sterntürme von Ghazni von ca. 410 (1019/20) und 495 (1101/2) (die ursprüngliche Höhe wurde auf ca. 140 Fuss geschätzt; beider Türme Inschriften besagen nichts anderes, als dass ihre Erbauung von Maḥmūd, bzw. Masʿūd, beide mit vollen Titeln, befohlen wurde; vgl. Diez, *Chur. Bākm.*, S. 162 ff.). Gegenstücke zu diesen zweiteiligen Türmen sind die Manāras in Sirwān, östl. von Herāt (ca. 29 m hoch), und Kerāt in Ostkhurāsān (ca. 24 m hoch) mit achtseitigen Unterteilen und zylindrischen Spitzen, beide vom V. (XI.)—VI. (XII.) Jahrh. Zylindrische Manāras des V. (XI.)—VI. (XII.) Jahrh. stehen in Persien und östlichen Nachbarländern noch in Sangbast, Firūzābād, Kāsimābād (Sidjistān), Khusrawgird (Sabzawar) vom Jahre 505 (1111), Damghān (2), Bostām, Sawa, Semnān, Tabas, Kunya Urgendj (Alt-Khīwa), Termes am Amu Daryā, Bukhārā, Manār-i Kalyān 542 (1147—48), Kāshān, Mestoryān (Turkmenensteppe n. v. Atrek, 2 Türme) und Iṣfahān (4); (vgl. die Liste bei Diez, *Persien, Isl. Bk. in Churāsān*, S. 168—69). In der timurdischen Epoche

Digitized by Birzeit University Library

erfuhren mit der allgemeinen Baublüte auch die Manāras eine weitere, letzte Steigerung ihrer Ausstattung, wofür die timuridischen Ruinen in Herāt noch einige Denkmäler bieten. Dort stehen noch die Ruinen von neun polygonal-zylindrischen Manāras, deren Basis zumeist mit reliefierten Inschriftplatten aus weissem Marmor, die Schäfte bis zur Spitze mit Fliessenmosaik von geradezu märchenhafter Pracht und an Elfenbeinintarsia gemahnende Feinheit ausgestattet waren (vgl. Niedermayer-Diez, *Afghanistan*, S. 58 ff. u. Abb. 157 ff.). Zu dieser timuridischen Gruppe gehören auch die meist zerstörten Manāras in Samarkand und die fliessengeschmückten Minarete des von Amīr Malik Shāh erbauten Masdjid-i Shāh in Mashhad und die beiden zerstörten Minarete der zur Zeit des Djahān Shāh (841—72 = 1437—67) erbauten Blauen Moschee in Tabrīz. Die letztgenannten Minarete gehören zu der über ganz Persien und Turkestān verbreiteten Gruppe der Doppeltürme, die entweder die Tore oder die Moscheemauer an den Ecken flankierten oder aber als Aufsätze auf die Tore gestellt wurden. Diese seit dem Einbruch der Seldjuken und Mongolen immer häufiger auftretenden Doppeltürme erreichten natürlich nie die Höhe der oben genannten Einzel-Manāras und hatten eine vorwiegend dekorative Bedeutung.

Kleinasien und Türkei. Bei den Seldjuken und Osmanen verlor das Manāra seine Persönlichkeit und Individualität, die es, wenigstens in der Frühzeit, bei den meisten anderen Völkern zeigte. Von vereinzelten, versprengten Ausnahmen abgesehen, wie dem sehr interessanten, gerieften Minaret bei Adalia (Abb. Lanckoronski, P. u. P. II, und Tiersch, *a. a. O.*, S. 149), werden die Minarete nunmehr dem Hauptbau, dem sie dienen, auch architektonisch untergeordnet, entweder als Paar auf die Portale gesetzt oder als Einzeltürme in die Moscheemauer eingebunden. Diese Anordnungen finden wir freilich auch in Persien, das ja mit Türkstämmen gefüllt war, doch herrschte dort stets Abwechslung, während in Kleinasien bald eine gewisse Typik überhand nimmt, die schliesslich in die absolute Einförmigkeit der osmanischen Minarete mündet. Die frühen kleinasiatischen Minarete des XIII. Jahrh. haben ihre Mäntel meist in Rund- und Flachstäbe aufgelöst, was ihnen einen gewissen Reiz verleiht, besonders wenn sich dieser plastische Schmuck mit dem malerischen der Fliessendekoration und mit Reliefdekor paart (Laranda Masdjid u. Indje Minareli, Konya, Gök Medrese, Siwās u. a.). Die Osmanen formten das von den Seldjuken übernommene Minaret durch Höherführung meist noch schlanker und versahen es mit der typisch gewordenen langen konischen Spitze. Je nach Bedeutung der Moschee begnügte man sich mit einem Turm oder flankierte die Front mit zwei oder aber mit vier, ja sechs Minareten (Moschee Sultān Ahmad, Konstantionpel) und stattete diese dementsprechend mit einem, zwei oder drei Balkonen aus.

Indien. In Indien steht nur ein einziges altes Manāra von Bedeutung: das Kutb Minār in Alt-Dehli, errichtet im Auftrag des Aibek Kutb al-Dīn und von Iltutmish vollendet (Dm. 14 m, H. 72,54 m). Die drei unteren Stockwerke dieses höchsten und schönsten Manāra der islāmischen Welt bestehen aus rotem Sandstein, die beiden oberen, erneuerten aus weissem Marmor mit Sandsteinschichten. Der einst die Spitze krönende Pavillon stürzte 1803 bei einem Erdbeben ab und wurde unten wieder aufgestellt. Der Mantel besteht aus Kanten und Rundpfeilern und ist mit kurʾānischen Inschrifttbändern geschmückt. Dass die zahlreichen Moscheen der Pathanendynastien auch Minarete hatten, unterliegt keinem Zweifel, doch scheinen die meisten zerstört, und Spezialstudien liegen m. W. noch nicht vor. Vereinzelte erhaltene Manāras wie das detachierte, schlanke Rundminaret des Lat-ki-Masdjid in Hisār zeigen jedoch an, dass sie gebräuchlich waren (vgl. *Arch. Surv. India*, A. R. Part I, 1913—14, Pl. I). Doch war ihr Vorkommen in Indien regional. Die Moscheen von Djawnpur, Sirkej, Manda Kulbargah u. a. a. O., meist dem XIV.—XV. Jahrh. angehörend, haben keine Minarete. Dagegen sind sie für die Moscheen des XV.—XVI. Jahrh. in Ahmadābād typisch, und zwar paarweise die Tore oder Ecken der Umfassungsmauer flankierend, wie an den mongolischen Moscheen in Persien. Gestaltlich sind die Türme Ahmadābāds völlig indisch mit reich profilierten, vielgesimsigen Mänteln und drei bis sechs Konsolengalerien. Im Moghulreiche endlich gewinnt wieder das glatte, runde oder facettierte Minaret persischer Herkunft die Oberhand, wird jedoch durch den Pavillonaufsatz und andere Änderungen hinduisiert.

Literatur: Die grundlegende Monographie des Manāra lieferte Hermann Thiersch, *Pharos in Antike, Islam und Occident* (Leipzig und Berlin 1909); daselbst Hinweise auf Spezialliteratur. Allgemein ferner: E. Diez, *Die Kunst der islamischen Völker* (Ergänzungsband zum *Hdbch. d. Kunstwissenschaft*, Wildpark-Potsdam; 1. Aufl., 1915; 2. Aufl., 1927); Saladin, *Manuel d'art musulman* (Paris 1907); neue Aufl. von G. Marçais, 1926. Für die einzelnen Länder:

Syrien: M. v. Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie* (*Mémoires de l'Institut Egyptien*, Kairo 1897); ders., *Voyage en Syrie*, in *MIFAO*, 1914, 2 Bde.; R. Phené Spiers, *The great Mosque of the Omeyades, Damascus* und ders., *Architecture, East and West* (London 1907); Marçais, *La mosquée de Walīd*, in *Rev. Afr.*, L; *JA*, 1896, Neue Ser., VII; F. K. Wulzinger und C. Watzinger, *Damaskus, die antike und die islamische Stadt*, 2 Bde.; vgl. z. I. Bd.: Herzfeld's Kritik in *DLZ*, 1922. — Ägypten: M. v. Berchem, *CIA*, I, *passim*; ders., *Notes d'Archéologie Arabe*, *Monuments et Inscriptions Fatimides*, in *JA*, 1891 u. 1892; K. A. C. Creswell, *Brief Chronology of the Muhammedan Monuments in Egypt to A. D. 1517*, in *BIFAO*, Bd. XVI; das architekturgeschichtliche Magazin für Ägypten sind die mehr als 30 Bde. des Comité de Conservation des Monuments de l'art arabe. — Maghrib: M. v. Berchem, *L'art musulman au musée de Tlemcen* (*Journal des Savants*, 1906); G. Marçais, *Les Monuments arabes de Tlemcen*; ders., in *R Afr.*, XLIX u. L; ders, *L'art en Algerie*, Algier 1906; Saladin, *La mosquée de Sidi-Okba à Kairouan* (Paris 1903); G. Marçais, *Manuel de l'art musulman* behandelt den Maghrib besonders eingehend; E. Kühnel, *Die Qalʿa der Beni Hammad in Algerien* (*Monatshefte f. Kw.*, *Iṣṭ*, 1908, S. 1013—16); ders., *Algerien* (Leipzig 1909, *Stätten d. Kultur*, Bd. XVIII). — Irāk und Diazira: Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet* (Berlin 1911, 4 Bde., Register). — Persien, Turkestān, Afghānistān: F. Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, 2 Bde. (Berlin 1910); Diez, *Churāsānische Baudenkmäler* (Mit einem Beitrag

Digitized by Birzeit University Library

von M. v. Berchem, Berlin 1918); ders., *Persien, Islamische Baukunst in Churāsān* (Hagen u. München 1923); ders., *Die buddhistischen und islamischen Baudenkmäler Afghanistans*, in Niedermayer-Diez, *Afghanistan* (Leipzig 1924). — Kleinasien und Türkei: alle Werke von F. Sarre; M. v. Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, III: *Asie Mineure* (Kairo 1910); J. H. Löytved, *Konia, Inschriften der seldschuqischen Bauten* (Berlin 1907); C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels* (Berlin 1912, 3 Bde.). — Indien: *Reports of the Archaeological Survey of India*, seit 1871; Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, 2. Aufl. 1900, 2 Bde.; Emanuel La Roche, *Indische Baukunst*, 6 Bde., 1921.

MANĀT, altarabische weibliche Gottheit. Ihr Wesen lässt sich nur aus ihrem Namen erschliessen, denn er darf wohl sicher als Plural (für *manawāt*) mit dem aramäischen *mᵉnātā*, plur. *mᵉnāwātā*, Portion, Teil, hebräisch *mānā*, plur. *mānōt* und weiter mit dem Schicksalsgott *mᵉni* Jes. LXV, 11 (vgl. LXX) zusammengestellt werden. Im Arabischen entspricht *maniya*, plur. *manāya* „das Zuerteilte, Beschiedene, Schicksal, besonders Todesgeschick". Demnach war sie also eine Gottheit des Schicksals, namentlich des Todesgeschickes. Ihr Hauptheiligtum war ein schwarzer Stein bei den Huḏailiten in Kudaid, einem Orte nicht weit nördlich von Mekka am Wege nach Madīna bei einem Berge Mušallal. Sie wurde aber von vielen arabischen Stämmen verehrt, in erster Linie jedoch von den Aws und Ḫazraǧ in Yaṯrib. In Mekka war sie in Verbindung mit den weiblichen Gottheiten al-Lāt und al-ʿUzzā [s. d.] sehr beliebt; die drei wurden (nach der Darstellung des Qurʾān) als Allāhs Töchter aufgefasst, deren Verehrung Muḥammad als erlaubt erklärte (vgl. Sūra LIII, 19 ff.). Der unklare Ausdruck: „Manāt, die dritte, die andere", ist wohl durch den Reim hervorgerufen. Nach Ibn al-Kalbī war sie der älteste Götze, dessen Verehrung die der andern veranlasste, weil nämlich mit Manāt zusammengesetzte Namen früher vorkommen als andere theophore Namen. Eine andere Vorstellung begegnet uns in einem Gedichte bei Ibn Hišām, S. 145, falls „die beiden Töchter der ʿUzzā" Manāt und al-Lāt sind. Als selbständige Gottheit tritt sie in den nabatäischen Inschriften von al-Ḥiǧr auf, wo מנוהו (die aramäische Pluralform s. oben) öfters neben Dušāra und anderen erwähnt wird. Auf eigentümliche Weise wird Manāt bei einigen Erzählern mit dem grossen Ḥaǧiǧ [s. d.] in Verbindung gebracht, indem es heisst, dass mehrere Stämme, darunter die Aws und Ḫazraǧ, bei dem Heiligtum der Manāt in den Wallfahrtstand traten und sich auch dort am Abschluss der Feier das Haar schoren und aus dem *iḥrām* [s. d.] traten. Wellhausen sieht darin eine irrtümliche Vermischung einer selbständigen, der Manāt geltenden Wallfahrt mit dem grossen Ḥaǧiǧ, da die späteren keinen anderen als diesen anerkennen wollten; möglich ist es jedoch, dass eine solche Vermischung wirklich in der heidnischen Zeit stattgefunden haben kann.

Dass Manāt auch als Hausgott diente, geht aus der Geschichte bei Ibn Hišām, S. 350 (vgl. Wākidī-Wellhausen, S. 350) hervor. Die Zerstörung des Hauptheiligtums in Kudaid nach der Einnahme Mekkas geschah nach einigen durch Abū Sufyān, nach andern durch ʿAlī, nach Wākidī, *a.a.O.*, Ibn Saʿd, III/II, 15, 25 durch den Awsiten Saʿd b. Zaid.

Literatur: Yāqūt, *Muʿǧam*, IV, 652—54; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*², S. 25—9; Ibn Hišām, S. 55; Ṭabarī, *Annales*, ed. de Goeje, I, 1649; Azraqī, ed. Wüstenfeld, *Chron. d. Stadt Mekka*, I, 76, 82, 154; die Kommentare zur Sūra LIII, 19; Nöldeke, in *Z D M G*, XLI, 709; Buḫārī, ed. Krehl, III, 161; Jaussen und Savignac, *Mission archéologique*, I, 491 (Index); Caskel, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie* (*Morgenl. Texte und Forschungen*, hrsg. v. A. Fischer, I/5).

MANDŪB. [Siehe Ḥukm; Šarīʿa].

MANSŪḪ. [Siehe Qurʾān].

MARABOUT, Bezeichnung, besonders in Nord-Afrika, für eine als heilig angesehene Persönlichkeit oder deren Nachkommen. Dieser, durch Vermittlung des portugiesischen *marabuto* (spanisch *morabito*) aus dem arabischen *murābiṭ* stammende Terminus erscheint in seiner heutigen Form schon in einer Reisebeschreibung von 1651. Hier ist ein Marabout „ein Muslim, der sich der Ausübung und der Unterweisung der Religion widmet" (O. Bloch, *Dict. étymologique de la langue française*, Paris 1932, s. v.). In der ganzen Ausgedehntheit des Maghrib hat das klassische *murābiṭ* die dialektische Form *mrābeṭ* angenommen (weibl. *mrāḇṭa*; Mehrz. *mrāḇṭīn*).

In der muḥammedanischen Gesellschaft des Mittelalters, und besonders im Westen, war *murābiṭ* derjenige, der sich in den Zustand des *ribāṭ* versetzte, einer von aszetischen Übungen begleiteten klösterlichen Absonderung, zu welcher sich gelegentlich auch im Hinblick auf den Heiligen Krieg, militärische Übungen gesellten. Diese Absonderung vollzog sich meistens in befestigten Umwallungen, welche selbst *ribāṭ* oder *rābiṭa* genannt wurden; siehe für Einzelheiten den Art. Ribāṭ; G. Marçais, *Note sur les ribāṭs en Berbérie*, in *Mél. René Basset*, Paris 1925, II, 395 ff.; J. Oliver Asin, *Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos*, Madrid 1928; E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xème siècle*, Paris 1932, p. 138—9. Man kennt den grossen Erfolg einer um ʿAbd Allāh b. Yāsīn gescharten Gruppe dieser *murābiṭīn*, welche um die Mitte des V. (XI.) Jahrh. unter den Ṣinhādja Mauritaniens eine Einrichtung dieser Art bewohnten; ihre Propaganda zu Gunsten des Islām unter den Bevölkerungen des äussersten Südens Marokkos wurde bald so energisch, dass sie sich in eine wirkliche politische Herrschaft verwandelte. Das war der Ursprung der nordafrikanischen Dynastie der *murābiṭūn*, d. h. der Almoraviden, welche sich fast während drei Viertel Jahrhundert in Marokko, im übrigen Nord-Afrika und in Spanien zu behaupten wussten.

Die Institution des *ribāṭ* ist in modernen Zeiten allmählig ausser Gebrauch geraten. Allein der entsprechende Name *murābiṭ* hat sie überlebt, allerdings mit einer kleinen Bedeutungsveränderung. Dieser Terminus wird heutzutage in Nord-Afrika nur noch für als heilig angesehene Personen verwendet, und, in gewissen Fällen, für ihre Nachkommen. In Algerien ist der geläufige Name um einen Heiligen zu bezeichnen *mrābet*; in Marokko ist er in diesem Sinne weniger im Gebrauch als die gleichbedeutenden Wörter *ṣāliḥ*, *walī* und vor allem *saiyid*. In diesem Lande bezieht sich die Benennung *mrābet* kaum noch auf etwas anderes als auf ein Mitglied eines maraboutischen Ge-

Digitized by Birzeit University Library

schlechtes oder Stammes, abstammend von einem heiligen Eponymus, dessen wundertätige Macht oder *baraka* auf ihm übergegangen ist.

Die im Maghrib schon vor der Einführung des Islâms verbreitete Heiligenverehrung hat in diesem Gebiet, besonders seit dem Ende des Mittelalters, eine sehr bemerkenswerte Ausdehnung gefunden. Gleichlaufend mit dem Sharifentum hat das Maraboutentum zugleicherzeit angefangen eine eingreifende Rolle im gesellschaftlichen Leben, und selbstverständlich auch im religiösen Leben zu spielen. Es gibt aber sehr verschiedene Arten von Marabouts, von dem verehrten Patron einer Hauptstadt oder einer Gegend ab bis zum bescheidenen unbenannten Lokalheiligen, dessen Grab meistens nur erkennbar ist an dem dieses umgebenden kreisförmigen Zaun (*hawṭa*). Die vielen mit Kalk geweissten Kuppeln (*ḳubba*) sind ja ein sehr bekanntes Merkzeichen der Maghribinischen Landschaft. Von West nach Ost immer zahlreicher werdend, zeugen sie von der dauerhaften Kraft der Heiligenverehrung in Nord-Afrika. Wenn ein gewisser Marabout in der Gegend, wo er begraben liegt, sich einer über die der anderen Lokalheiligen erhobenen Verehrung erfreut, wird sein Grabbau der Mittelpunkt einer wahren Ansiedlung oder wenigstens einer *zāwiya* [s. d.]. Diese wird als Regel geheiligtes Gebiet (*ḥurm*) und somit ein unverletzbares Asyl. Die *zāwiya* hat öfters beträchtliche Einnahmen, teils aus den freiwilligen Gaben derjenigen, die ihr einen frommen Besuch abstatten (*ziyāra*), teils aus ihr gehörigen und von Pächtern bearbeiteten Ländereien. An der Spitze steht der meist unmittelbare Nachkomme des Heiligen. Dieser verwaltet die Einkünfte und verteilt sie unter den andern Mitgliedern der Maraboutfamilie, für die somit die weitverbreitete Heiligkeit ihres Vorfahren somit die ihnen zugeschriebene Fähigkeit seine *baraka* den Unterhältern seines Kults mitzuteilen oft die einzige Existenzquelle ist.

Die Marabouts, Männer oder Frauen, sind auf den verschiedensten Wegen zu ihrer Heiligkeit gekommen. Die einen während ihres Lebens durch ihre Kenntnis, ihre Frömmigkeit, ihren Aszetismus, ihre Wundertätigkeit, und manchmal sogar durch ihre mehr oder weniger mystische Verrücktheit (*maḥḏūb*); die anderen haben sich erst nach ihrem Tode durch Wunder oder Erscheinungen bekannt gemacht. Der Glaubenskrieger (*muḏāhid*), der im Kampf mit den Ungläubigen den Tod gefunden hat, wird seinerseits oft zum Heiligen gemacht. Ein solcher ist, im eigentlichen Sinne, ein *murābiṭ*. Der Marabout braucht nicht notwendig der Arabisch sprechenden Bevölkerung anzugehören. Es gibt Marabouts in Gegenden, wo nur Berberisch gesprochen wird und man nennt sie hier *agurram*. Vor dem Namen des Marabout wird immer der Titel *sīdī* (*saiyidī*) gefügt; öfters auch, besonders in Marokko, *mūlāi* (*mawlāya*). Die heiligen Frauen führen immer den berberischen Titel *lālla*. In den abāḍitischen Enklaven des Maghrib, wo die Heiligen ebensowenig fehlen, is der den Marabouts beigegebene Titel *ʿammī* „mein Oheim".

Viele noch heutzutage eines maraboutischen Kultes geniessende Personen sind in der Geschichte bezeugt. Man hat ihnen für verschiedene Zeiten biographische Sammlungen gewidmet, besonders in Marokko, wo die hagiographische Literatur seit dem XVI. Jahrh. stark geblüht hat (vgl. E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris 1922). Unter den berühmtesten in Marokko kann man nennen, ausser dem Patron und Stifter von Fās, Idrīs II, Mūlāi ʿAbd al-Salām b. Mashīsh, der Patron der Djebāla, begraben im Djabal al-ʿĀlam; Mūlāi Bū-Salhām (Abū Salhām, „der Mann mit dem Burnus") im Gharb; Mūlāi Bū-Shtā (Abu 'l-Shitā', „der Regenspender") nördlich von Fās; Sīdī Muḥammad b. ʿĪsā, der Patron der Stadt Meknes und Stifter der ʿIsāwa-(Aïssaoua)-Bruderschaft; Mūlāi Bū-Shʿīb (Abū Shuʿaib) in Azemmour; Mūlāi Bū-ʿAzzā (Abū Yaʿazzā) in der Gegend von Tādla; Sīdī Bel-ʿAbbās (Abu 'l-ʿAbbās) al-Sabtī, geboren zu Ceuta und Patron von Marrakech. In Algerien gibt es, in Anbetracht der grossen Menge von Marabouts im Lande, verhältnismässig wenige Heilige von sehr verbreiteter Berühmtheit. Jedoch können genannt werden der Patron von Tlemcen, Sīdī Bū-Madyan (Abū Madyan al-Ghawth) derjenige von Algier, Sīdī ʿAbd al-Rahmān al-Thaʿālibī; der Heilige von Milyāna, Sīdī Aḥmad b. Yūsuf, berühmt wegen seiner satirischen Sprüche. In Tunesien können u. a. angeführt werden der Patron von Ḳairouan, Sīdī 'l-Ṣāḥeb, ein Genosse (*ṣāḥib*) des Profeten, und die Heilige von Tunis, Lālla ʿĀʾisha al-Mannūbiya.

Es muss auch gewiesen werden auf die warme Verehrung, die noch immer dem berühmten ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī [s. d.] zu Teil wird. Eine grosse Anzahl von Heiligtümern in der ganzen Ausgedehntheit Nord-Afrikas bezeugt dies; man nennt ihn al-Djīlālī und gibt ihm den Beinahmen *ṭair al-marāḳib* „der Vogel der Warten", weil die ihm gewidmeten Bethäuser sich oft über der Umgebung erheben.

Neben diesen historischen Heiligen muss man einen besonderen Platz zuweisen einer grossen Anzahl im Maghrib als heilig betrachteten Personen, deren wirkliche Existenz jedoch häufig zweifelhaft erscheint. Ihre Heiligtümer sind im allgemeinen kennbar an der Bescheidenheit ihrer Anlagen; sie bestehen mehrfach nur aus einer kleinen Umzäunung von trockenen Steinen (*hawṭa*). Diese Heiligen sind meist namenlos; wenn sie eine Benennung haben, kann diese eine Andeutung davon sein, dass man mit einem uralten animistischen Kult aus vorislamischen Zeiten zu tun hat. Zahlreich sind in Nord-Afrika die Sīdī 'l-Mukhfī („unser Herr der Verborgene"), eine Art *sancti ignoti*; Sīdī Ḳāḍī 'l-Ḥādja („unser Herr der die Bedürfnisse erfüllt"). Sogar unter den historisch beglaubigten Heiligen gibt es solche, die sich verbergen hinter einem ihre Wundertätigkeit anzeigenden Namen (wie z. B. Mūlāi Bū-Shtā). Es kommt vor, dass ein Heiliger ein doppeltes Grab hat; dann ist er ein Sīdī Bū-Ḳabrain. Schliesslich kann man beobachten, dass gewisse islamische Marabouts in Nord-Afrika von den Juden verehrt werden, mitunter sogar von gewissen Elementen der europäischen Bevölkerung; umgekehrt kommt es vor, dass Muḥammedaner gelegentlich jüdische Lokalheiligen verehren (Beispiele in Marokko und in Tunesien).

Die gesellschaftliche Rolle der maraboutischen Familien war Ende des XIX. Jahrhunderts noch sehr ansehnlich im Maghrib. Ihre Mitglieder traten oft als Schiedsrichter auf, indem sie die Reisenden beschützten oder zwischen Stämmen oder ethnischen Gruppen bestehende Streitigkeiten beilegten. In Algerien scheint dieser Einfluss augenblicklich im Rückgang zu sein; ebenso in Nord-Marokko, wo die Neigungen der niederen Bevölkerung zur Heiligenverehrung von den fortschrittlichen Elementen und den Anhängern der straffen Orthodoxie

Digitized by Birzeit University Library

streng verurteilt und bisweilen sogar mit der Tat bekämpft werden.

Literatur: Es gibt eine reichliche Bibliographie über die Marabouts Nord-Afrikas. Die Arbeit von E. Doutté, *Notes sur l'Islam maghribin: Les Marabouts*, Paris 1900, ist zwar zum Teil veraltet aber immer noch nützlich. Weiter: L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Algier 1884; E. Montet, *Le culte des saints en Afrique du Nord*, Genève 1909; A. Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, Paris 1920; E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, 2 Bde. London 1926.

MĀRISTĀN, Hospital. *Bīmāristān* (pers. „Krankenhaus"), *māristān*, *mūristān* wird gewöhnlich, z. B. bei Ibn Ḏjubair und al-Maḳrīzī, in enger Verbindung mit der Madrasa erwähnt, wahrscheinlich, weil es dem Wirksamkeitsgebiet der Gelehrten angehört und wohl auch in der Regel eine ärztliche Schule enthält. Al-Walīd soll als erster im Islām im Jahre 88 ein Hospital gebaut haben (Maḳrīzī, IV, 258 f.; B G A, V, 106). Aber der Name deutet auf persischen Ursprung, wahrscheinlich in Verbindung mit der Ärzteschule in Gundēšāpūr; cf. Abu 'l-Faraǧ, *Taʾrīḫ al-duwal*, S. 214. In Kairo baute Ibn Ṭūlūn 259 oder 261 (also schon früher als die Moschee) ein Krankenhaus für Arme; zugleich richtete er hinter der Moschee eine Apotheke ein, und ein Arzt sass hier jeden Freitag zur Konsultation. Nach al-Maḳrīzī soll sein Māristān (bei Ibn Duḳmāḳ, S. 99 „das obere" genannt) das erste in Ägypten gewesen sein; damit ist wohl gemeint das erste öffentliche, unentgeltliche; denn es ist wenig wahrscheinlich, dass diese hellenistische Institution nicht vorher in Ägypten vertreten gewesen wäre (Maḳrīzī, IV, 38, 39, 258 f.; Suyūṭī, *Husn*, II, 139). Al-Maḳrīzī (IV, 259 ff.) erwähnt ausser diesem Hospital in Kairo ein *māristān Kāfūr* (im Jahre 346, vielleicht identisch mit dem bei Ibn Duḳmāḳ, S. 99 „das niedere" genannten), al-Maghāfir (232—47), al-Mansūrī (682), al-Muʾaiyadī (821). Zu diesen müssen jedenfalls die beiden gezählt werden, welche Ṣalāḥ al-Dīn in Miṣr und Ḳāhira unterhielt (Ibn Ḏjubair, S. 51, 52; vgl. Ibn Ḫallikān, Kairo 1302, II, 402 f.). In Damaskus fand Ibn Ḏjubair zwei Hospitäler vor, das eine war *al-bīmāristān al-Nūrī* (S. 283, 284; vgl. Ibn Ḫallikān, II, 403). Ferner erwähnt er in Naṣībin 1 (S. 240), in Ḥarrān 2 (S. 247), in Ḥalab 1 (S. 253), in Ḥamā 1 (S. 257); in Baghdād erwähnt er zahlreiche, aber auch hier sind uns vom III. Jahrh. an Spitäler bekannt, und 304 wurde Sinān b. Ṯābit der Leiter der 5 Spitäler Baghdād's; er veranlasste die Gründung von drei neuen (Ibn al-Ḳifṭī, ed. Lippert, S. 193 ff.; vgl. Hilāl al-Ṣābī, *Kitāb al-wuzarāʾ*, ed. Amedroz, S. 21 und zum ganzen: Mez, *Renaissance*, S. 356 f.). Mit der grossen Madrasa al-Mustanṣiriya war ein Krankenhaus verbunden (Le Strange, *Baghdād*, S. 268).

Was den medizinischen Unterricht betrifft, zeigt Ibn Abī Uṣaibiʿa (*I*, 103 ff.), dass er ununterbrochen im Islām fortgesetzt wurde; z.B. erwähnt er ʿAbd al-Malik b. Abḡjar, der in Alexandria den Unterricht leitete und nach der Eroberung zum Islām übertrat. Nachher wurden die Hauptsitze dieses Unterrichts Anṭākiya, Ḥarrān u.a. (l.c. I, 116 unt.). Noch lange waren die meisten Ärzte Christen, wie aus dem erwähnten Werk hervorgeht (vgl. auch *B G A*, III, 183). Der Unterricht war zunächst an das Spital geknüpft. Der leitende Arzt sammelte um sich Schüler, die er ausbildete (*ḫarrāḏūn*) und die ihn bedienten (z.B. der aus Gundēšāpūr nach Baghdād von Manṣūr gerufene Gorgios: Ibn Abī Uṣaibiʿa, I, 124). Ḳalāʾūn liess in seinem Hospital, al-Manṣūrī, einen Hörsaal einrichten, wo der *raʾīs al-aṭibbāʾ* über die ärztliche Wissenschaft vorlas (Maḳrizi, IV, 260); auch im grossen al-Bīmāristān al-Nūrī in Damaskus wurde unterrichtet (Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 192). Gelegentlich wurde die Medizin, *ṭibb*, auch in den Moscheen vorgetragen; war sie doch zum grössten Teil eine mit der Philosophie eng verbundene theoretische Wissenschaft. Ibn al-Haiṯam (gest. ca. 430) las unter al-Ḥākim in al-Azhar über *ṭibb* (*ebd.*, II, 90), und als Lāḏjīn die Ṭūlūnidenmoschee restaurierte, machte er auch Stiftungen für dieses Lehrfach (Maḳrizi, IV, 41; danach ist Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 47 sicher *ṭibb* zu lesen). Auch in einer Madrasa konnte *ṭibb* getrieben werden, so las der 641 gestorbene al-Ḏjili darüber in al-ʿAḏhrāwīya in Damaskus (Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 171). Daneben gab es auch besondere *madāris al-ṭibb*; so wurden im VII. Jahrh. in Damaskus deren drei errichtet (*JA*, 9. Ser., IV, 497—99; Fleischer, *Kl. Schr.*, III, 329). Die daran wirkenden Lehrer konnten gleichzeitig Spitalärzte sein (Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 266).

MAʿRŪF AL-KARḴHĪ, Abū Maḥfūẓ b. Fīrūz oder Fīrūzān, gestorben im Jahre 200 (815/6), bekannter Einsiedler und Mystiker der Baghdāder Schule. Die *nisba* al-Karḫī bezieht sich wahrscheinlich auf Karḫh Bādjaddā, eine Gemeinde im östlichen ʿIrāḳ (Samʿānī, *Ansāb*, Fol. 478b, Z. 10; vgl. Yāḳūt, *Muštarik*, ed. Wüstenfeld, S. 369, 8 ff.), obgleich einige Quellen ihn mit dem Baghdāder Stadtviertel Karḫh in Verbindung bringen. Seine Eltern sollen Christen gewesen sein; nach Ibn Ṭaghribirdī (ed. Juynboll und Matthes, I, 575) waren sie Ṣābiʾer aus dem Bereich Wāsiṭ. Bakr b. Ḫunais al-Kūfī und Farḳad al-Sabaḫī, ebenfalls aus Kūfa, werden als seine Lehrer im Ṣūfismus bezeichnet (Abū Ṭālib al-Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, I, 9; *Fihrist*, S. 183). Von denen, die seine Schüler waren oder die unter seinem Einfluss standen, ist der bekannteste Sarī al-Saḳaṭī, der wiederum der Lehrer Ḏjunaid's war. Die Erzählung, dass Maʿrūf ein Klient des shīʿitischen *imām* ʿAlī b. Mūsā al-Riḍā war, dass er vor diesem sein Bekenntnis zum Islām abgelegt und seine Eltern zum gleichen Schritt veranlasst habe, verdient keinen Glauben. Folgende Aussprüche werden ihm u. a. zugeschrieben: „Liebe kann der Mensch nicht lernen; sie ist eine Gabe Gottes und kommt von seiner Gnade". „Den Heiligen sind drei Kennzeichen eigen: Ihre Sorge ist für Gott, ihre Tätigkeit in Gott und ihre Flucht zu Gott"; „Ṣūfismus heisst die Wirklichkeiten (*ḥaḳāʾiḳ*) erfassen und verzichten auf das, was in Händen erschaffener Wesen ist". Maʿrūf wurde als ein Heiliger verehrt, und sein Grab in Baghdād am Westufer des Tigris hat immer noch einen grossen Zustrom von Pilgern. Ḳushairī erzählt, das Volk pflege dorthin zu pilgern, um Regen zu erbitten; man sage: „Das Grab Maʿrūf's ist ein erprobtes Mittel" (*tiryāḳ muḏdjarrab*).

Literatur: Ḳushairī, *Risāla*, Kairo 1318, S. 11; Huḏjwīrī, *Kashf al-maḥḏjūb*, ed. Schukovski, Leningrad 1926, S. 141 = Übers. Nicholson, S. 113; ʿAṭṭār, *Tadhkirat al-awliyāʾ*, ed. Nicholson, I, 269 ff.; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, No. 371; Übers. de Slane, *Biographical Dictionary*, II, 88; Ḏjāmī, *Nafaḥāt al-uns*, ed. Lees, S. 42; Massignon, *Essai sur*

Digitized by Beirut University Library

les origines du lexique technique de la mystique musulmane, S. 207; Nicholson, *The origin and development of Ṣūfism*, in *JRAS*, 1906, S. 306.

MARWA. [Siehe SAʿY; ʿUMRA].

MARYAM, Maria. Die arabische Form des Namens ist identisch mit syr. Maryam und gr. Μαριάμ, die in der syrischen und griechischen Bibel im Neuen wie im Alten Testament gebraucht werden. Im Alten Testament entspricht es dem hebräischen מִרְיָם. Dieser Name wie andere mit demselben Suffix (z.B. ʿAmram, Bilʿam) lässt das Gebiet zwischen Palästina und Nordwestarabien als seine Heimat erkennen. Nach islāmischer Auffassung bedeutet der Name „die Gottesfürchtige" (*al-ʿābida*; vgl. die Kommentare zu Sūra III, 31). Er kommt häufig im Qurʾān vor in der Verbindung [ʿĪsā] Ibn Maryam, „[Jesus], der Sohn der Maria" (Sūra II, 81, 254; III, 31 ff.; IV, 156, 169; V, 19, 50, 76, 82, 109, 112, 114, 116; IX, 31; XIX, 35; XXIII, 52; XXXIII, 7; XLIII, 57; LVII, 27; LXI, 6, 14), während kein Vater erwähnt wird, da auch nach der islāmischen Überlieferung ʿĪsā keinen irdischen Vater hatte. An den meisten Stellen erscheint ʿĪsā als der höhere von den beiden. Dennoch ist Maryams Stellung vom dogmatischen wie vom historischen Standpunkt bedeutend.

Überall im Qurʾān, von den ältesten Teilen bis zu den späteren medinensischen Sūren, begegnet uns Maryam.

Zur ersten mekkanischen Periode gehört Sūra XXIII, 52: „Und wir machten den Sohn der Maryam und seine Mutter zu einem Zeichen; und wir liessen sie an einem erhöhten Ort verweilen, voller Friede und von Quellen bewässert". Hier ist möglicherweise im Qurʾān die erste Anspielung auf die jungfräuliche Geburt. Diese Idee wird in Sūra XIX, 20 betont, wo Maryam dem Geist (d. h. dem Engel), der ihr die Geburt eines Knaben ankündigt, diese Antwort gibt: „Wie sollte ich einen Knaben haben, da kein Mann mich berührt hat?" In Sūra LXVI, 12 wird die Empfängnis diesem göttlichen Geist zugeschrieben (vgl. Lukas, I, 34 *f.*: Da sagte Maria zu dem Engel: Wie soll dies geschehen, da ich doch keinen Mann kenne? Und der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der Heilige Geist wird über Dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten).

Die jungfräuliche Geburt wird ebenfalls in Sūra LXVI, 12 (medinensisch) erwähnt: „Und Maryam bint ʿImrān, die ihren Leib rein hielt. Dann bliesen wir von unserm Geiste in ihn. Sie erkannte die Wahrheit der Worte ihres Herrn und seines Buches, und sie gehörte zu den Gehorsamen".

Eine dritte Erwähnung der Verkündigung und der jungfräulichen Geburt steht in Sūra III, 37: „Als die Engel sagten: O Maryam, in der Tat hat Allāh dich auserwählt und gereinigt und dich unter den Weibern aller Geschöpfe auserwählt. O Maryam, sei deinem Herrn untertan und wirf dich zu Boden und beuge dich nieder mit denen, die sich niederbeugen" (vgl. Lukas, I, 28). Tatsächlich gilt Maryam als eine der vier besten Frauen, die je gelebt, zusammen mit Āsiya, Khadīja und Fāṭima (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, III, 135), und als das Haupt der Frauen im Paradiese (Ibn Ḥanbal, III, 64, 80).

Nach der Tradition trug sich die Verkündigung folgendermassen zu: Djibrīl erschien der Maria in Gestalt eines bartlosen Jünglings mit glänzendem Gesicht und lockigem Haar und verkündete ihr die Geburt eines Knaben. Sie sprach ihre Verwunderung aus, aber auf die beruhigende Antwort des Engels hin ergab sie sich in den Willen Gottes.

Darauf blies der Engel seinen Odem in den Schlitz ihres Hemdes, das sie abgelegt hatte. Als der Engel verschwunden war, zog sie das Hemd wieder an und wurde schwanger. Die Verkündigung fand in der Höhle des Brunnens von Silwān statt, wohin Maryam wie gewöhnlich gegangen war, um ihren Krug zu füllen; sie war 10 oder 13 Jahre alt, und es war der längste Tag des Jahres. Nach christlicher Überlieferung wurde ebenfalls die Stimme des Engels zum ersten Male von Maryam gehört, als sie gegangen war, um ihren Krug zu füllen. Nach einer anderen Tradition ging ʿĪsā's Geist zu Maryam durch ihren Mund ein (Ṭabarī, *Tafsīr*, VI, 22).

Ein zweites dogmatisches Merkmal von Bedeutung ist nach dem Qurʾān Maryams Zugehörigkeit zur Trinität. Eine flüchtige Berührung dieser Auffassung findet sich in Sūra V, 79: „al-Masīḥ, der Sohn Maryams, ist nur ein Apostel, dem andere Apostel vorangingen, und seine Mutter ist eine aufrechte Frau; und beide waren gewohnt, Essen zu sich zu nehmen". Dieser Vers ist offenbar als eine Widerlegung der Christen gedacht, die ʿĪsā und seine Mutter als göttliche Personen ohne menschliche Bedürfnisse verehrten. Mit diesem Verse kann man Sūra IV, 169 vergleichen: „O Leute des Buches, hütet euch vor Übertreibung in eurer Religion und saget nur die Wahrheit über Allāh. ʿĪsā b. Maryam ist nur der Apostel Allāhs und sein Wort, das er Maryam mitteilte, und ein Geist, der von ihm ausging. Glaubet darum an Allāh und seine Apostel und saget nicht „drei". Hütet euch davor, das wird besser für euch sein. Allāh ist nur ein Gott" usw.

Klarer ist Sūra V, 116: „Und als Allāh sagte: O ʿĪsā b. Maryam, hast du zum Volke gesagt: Nimm mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allāh? Er antwortete: Das sei fern, dass ich neben Allāh? Er antwortete: Das sei fern, dass ich etwas sagen sollte, zu dem ich kein Recht habe. Wenn ich es gesagt hätte, wüsstest du es" usw.

Die Kommentare sehen die Trinität ebenfalls in Allāh, ʿĪsā und Maryam. Al-Baiḍāwī gibt jedoch zu, dass in Sūra IV, 169 eine Anspielung auf die christliche Lehre von einem Gott in drei Personen: Vater, Sohn und Heiliger Geist, stecken könne.

Die Frage, wie Muḥammad dazu kam, sich Maryam als eine der Personen der Trinität vorzustellen, ist oft gestellt worden. Maracci hat auf Epiphanius, *Adv. Haereses*, Haeres. LXXVIII, § 23, hingewiesen, wo dieser Schriftsteller von Frauen in Arabien spricht, die Maryam als eine Göttin verehren und ihr Kuchen opfern, wonach die Häresie oft die der Collyridianer heisst. Sale erwähnt in seinem *Preliminary Discourse*, S. 45, die Maria mit der eine Trinität aus Gott, Christus und Maryam als eine der Personen der Trinität vorverehrten, wobei er auf eine Stelle in dem Werke al-Makīn's hinweist. Es mag jedoch sein, dass Muḥammads Auffassung von keiner Sekte beeinflusst war, sondern von der Verehrung, deren Gegenstand Maria in der Kirche selbst war. Oder es kann eine Folgerung aus der Identifikation ʿĪsā's mit dem Geiste sein (vgl. Sūra IV, 169; s. oben), eine Idiosynkrasie, die in der Trinität einen leeren Platz schuf, den Maria nach Fug und

Digitized by Birzeit University Library

Recht einnehmen musste. Eine andere Erklärung wird von Sayous, S. 61 (s. *Lit.*) zu geben versucht.

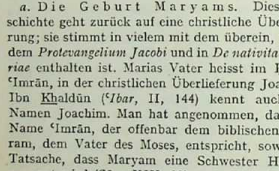
Einen verhältnismässig grossen Raum nimmt die Geschichte von Maryam und ʿĪsā im Qurʾān ein. Viele der berichteten Merkmale stimmen teilweise oder ganz mit den Erzählungen in den apokryphen Evangelien überein. Sūra XXIII, 52 (s. oben) erwähnt die erhöhte Stelle, die für ʿĪsā und seine Mutter bereitet war. Es ist nicht klar, auf welche Überlieferung hier angespielt wird. Nach Lukas, I, 39 ging Maria in das Gebirge, um Elisabeth zu besuchen. Im *Protevangelium Jacobi* (Kap. XXII; syrischer Text, S. 20) flieht Elisabeth zusammen mit Johannes auf einen Berg, der sich öffnet, um sie gegen ihre Verfolger zu schützen. Die islāmischen Kommentatoren erwähnen Jerusalem, Damaskus, Ramla und Ägypten als die Plätze, die möglicherweise mit der „erhöhten Stelle" gemeint sind. Maracci denkt an das Paradies.

An zwei Stellen des Qurʾān steht eine genauere Erzählung von ʿĪsā's Geburt und was damit im Zusammenhang steht, nämlich in Sūra XIX (die den Titel Maryam trägt), Vers 1–35, und in Sūra III, 31—42.

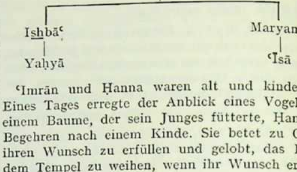
Sūra XIX beginnt mit der Geschichte von Zakariyāʾ und Yaḥyā (Vers 1—15); darauf folgt die Geschichte von Maryam und ʿĪsā (Vers 16—34). Sūra III, 31—42 enthält *a.* die Geburt Maryams; *b.* die Verkündigung Yaḥyā's (Vers 33—36); *c.* die Verkündigung ʿĪsā's (Vers 37—41). Der Vergleich von Sūra XIX mit Sūra III macht es wahrscheinlich, dass Muḥammad die Geschichte der Geburt Maryams später kennen lernte als die von Yaḥyā und ʿĪsā.

a. Die Geburt Maryams. Diese Geschichte geht zurück auf eine christliche Überlieferung; sie stimmt in vielem mit dem überein, was in dem *Protevangelium Jacobi* und in *De nativitate Mariae* enthalten ist. Marias Vater heisst im Qurʾān ʿImrān, in der christlichen Überlieferung Joachim; Ibn Ḫaldūn (*ʿIbar*, II, 144) kennt auch den Namen Joachim. Man hat angenommen, dass der Name ʿImrān, der offenbar dem biblischen ʿAmram, dem Vater des Moses, entspricht, sowie die Tatsache, dass Maryam eine Schwester Hārūn's genannt wird (Sūra XIX, 29), auf eine Verwechslung der beiden biblischen Maryam zurückzuführen sind. Sale, Gerock u.a. halten eine solche Verwechslung für unwahrscheinlich. Jedenfalls versichert uns die islāmische Tradition, dass zwischen dem biblischen ʿAmram und dem Vater Marias ein Zeitraum von 1 800 Jahren liegt.

ʿImrān's Weib, ʿĪsā's Grossmutter, wird im Qurʾān nicht mit Namen genannt. In christlicher wie in islāmischer Überlieferung heisst sie Ḥanna. Ihre Genealogie ist nur in der islāmischen Überlieferung ausgearbeitet. Sie ist eine Tochter Fāqūdh's und eine Schwester Iṣhbāʿ's, der biblischen Elisabeth:



Nach einer andern Genealogie waren Iṣhbāʿ und Maryam Schwestern, Töchter ʿImrān's und Ḥanna's (Masʿūdī, *Murūǧ*, I, 120 f.; Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 144):



ʿImrān und Ḥanna waren alt und kinderlos. Eines Tages erregte der Anblick eines Vogels in einem Baume, der sein Junges fütterte, Ḥanna's Begehren nach einem Kinde. Sie betet zu Gott, ihren Wunsch zu erfüllen und gelobt, das Kind dem Tempel zu weihen, wenn ihr Wunsch erhört würde. Sie hatte allerdings vergessen, dass es nach jüdischem Gesetz unmöglich war, das Gelübde zu erfüllen, wenn sie ein Mädchen zur Welt bringen würde (vgl. *Protev. Jacobi*, Kap. III, IV; syr. Text, S. 4). Vergleiche hiermit Sūra III, 31: „Wie das Weib ʿImrān's sprach: O mein Gott, ich habe Dir geweiht, was in meinem Schosse ist. Nun empfange [dieses Gelübde] von mir, Du bist der Hörende, der Wissende. Und als sie das Kind geboren hatte, sagte sie: O mein Gott, ich habe ein Mädchen geboren..... und ich habe sie Maryam genannt".

Dann berichtet der Qurʾān, wie sie um Maryams und ihrer Nachkommen willen Allāhs Schutz gegen den Satan anrief. Dieser Vers liegt dem bekannten *ḥadīth* zugrunde: „Jedes Kind, das geboren wird, wird vom Satan berührt (oder gestochen), und diese Berührung lässt es schreien, ausgenommen Maryam und ihren Sohn" (Buḫārī, *Anbiyāʾ*, Bāb 44; *Tafsīr*, Sūra III, B. 2; Muslim, *Faḍāʾil*, Trad. 146, 147; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, II, 233, 274 ff., 288, 292, 319, 368, 523). Diese Tradition wird zur Stützung der Sündlosigkeit (*ʿiṣma*) ʿĪsā's, Maryam's und der Propheten im allgemeinen gebraucht (vgl. Nawawī *ad* Muslim, *a.a.O.* und al-Baiḍāwī, *ad* Sūra III, 31).

Weiter berichtet der Qurʾān (Vers 32), dass das Kind in einem Raume im Tempel (*miḥrāb*; vgl. das κοιτῶν im *Protev. Jac.*, VI; syr. Text, S. 5 f.) unter der göttlichen Gnade und unter der Obhut Zakariyāʾ's aufwächst. Nach islāmischer Überlieferung war ʿImrān vor der Geburt Maryam's gestorben, und Zakariyāʾ verlangte Vormundschaft über sie, da er ihr Onkel war; die Rabbi's erkannten seinen Anspruch nicht an; sein Recht wurde durch ein Gottesurteil geprüft, das darin bestand, dass die Parteien ihre Federn oder Pfeile in einen Fluss warfen; die einzige, die schwamm, war die Zakariyāʾs. Sūra III, 39 nimmt darauf Bezug. Christliche Überlieferung weiss nur von einem Gottesurteil im Falle Josephs, der auf Grund der Tatsache, dass eine Taube aus seinem Stabe hervorgeht, als Maryams Vormund anerkannt wird.

So oft Zakariyāʾ Maryams *miḥrāb* betritt, findet er sie auf wunderbare Weise mit Essen versorgt (Vers 32). Dies Merkmal gehört auch christlicher Überlieferung an (*Protev. Jacobi*, Kap. VIII; syr. Text, S. 7). Die Person Josephs wird im Qurʾān nicht erwähnt. In der islāmischen Tradition nimmt er sich seiner Kusine Maryam an, da Zakariyāʾ wegen seines hohen Alters nicht mehr dazu fähig ist. Trotzdem bleibt Maryam im Tempel, den sie nur während der Menstruation verlässt. Nach christlicher Überlieferung nimmt Joseph sie in sein Haus, als sie mannbar wird, damit sie nicht den Tempel entweihe.

Digitized by Birzeit University Library

b. Die Verkündigung Yaḥyā's. Siehe die Art. YAḤYĀ und ZAKARĪYĀ'.

c. Die Verkündigung und Geburt ʿĪsā's. Die genaueste Erzählung steht in Sūra XIX, 16 ff. Maryam zieht sich nach „einer ostwärts gelegenen Stelle" zurück, wo sie sich hinter einem Vorhang verbirgt. Die Kommentatoren wissen nicht, ob ein Platz östlich von Jerusalem oder der östliche Teil ihres Hauses, wohin sie sich jeden Monat zurückzieht, gemeint ist. Man sagt, dass dies der Ursprung der *kibla* der Christen ist.

In Vers 17—21 wird die Geschichte der Verkündigung berichtet (s. oben); darauf folgt die Erzählung von ʿĪsā's Geburt, die nach einigen islämischen Traditionen der Empfängnis entweder sofort oder sehr bald folgte. Die Geburtswehen überkamen Maryam, als sie beim Stamme einer Palme stand. „Sie sprach: Ich möchte bei Gott, ich wäre vor diesem gestorben und wäre eine vergessene Sache geworden und in Vergessenheit versunken. Und er, der unter ihr war [nämlich das Kind oder Djibril oder die Palme], sprach zu ihr und sagte: Sei nicht bekümmert; Gott hat ein Bächlein unter dir bereitet; und schüttle den Stamm der Palme, und sie wird reife Datteln, bereits gepflückte, über dich fallen lassen. Und iss und trink und beruhige dein Gemüt". Diese Geschichte kann vielleicht als eine Parallele zur christlichen Überlieferung angesehen werden, in der es heisst, dass auf der Flucht nach Ägypten das Jesuskind einer Palme in der Wüste befahl, sich niederzubeugen, um Maria mit ihren Datteln zu erfrischen; die Palme gehorchte darauf und lag mit ihrer Krone zu Marias Füssen, bis das Kind ihr befahl wieder aufrecht zu stehen und eine Ader zwischen ihren Wurzeln zu öffnen, um den Durst der Heiligen Familie zu stillen (apokryphes Matthäus-Evangelium, Kap. XX). Der Ḳurʾān fährt fort (Vers 26): „Und wenn du irgend einen Mann siehst, sage: Ich habe dem Barmherzigen ein Fasten gelobt; daher darf ich heute zu keinem Manne sprechen". Die Kommentare sagen, dies sollte zudringlichen Fragen zuvorkommen. Diese Besonderheit findet sich in christlicher Überlieferung nicht; jedoch heisst es im *Protevangelium Jacobi* (Kap. XII; syr. Text, S. 11), dass Maria, die 16 Jahre alt war, sich vor den Israeliten verbarg. Nach der islämischen Tradition wohnte sie 40 Tage lang in einer Höhle. „Dann brachte sie ihn", fährt der Ḳurʾān fort (XIX, 28), „zu ihrem Volke, indem sie ihn trug. Sie sagten: O Maryam, jetzt hast du ein wundersames Ding getan. O Schwester Hārūns, dein Vater war kein schlechter Mann, noch war deine Mutter eine Hure. Dann zeigte sie auf das Kind". Dann beginnt das Kind zu sprechen, eins von den bekannten Wundern, die ʿĪsā zugeschrieben werden. Die „sehr schändliche Verleumdung", die die Israeliten gegen Maryam richteten, wird auch in Sūra IV, 155 erwähnt.

Zu den Worten „O Schwester Hārūns" (s. oben) sei ergänzend gesagt, dass nach den Kommentaren dieser Hārūn nicht Moses' Bruder, sondern ein Zeitgenosse Maryams war, der entweder ein verkommener Mensch, mit dem sie in dieser Hinsicht verglichen wird, oder ihr frommer Bruder war.

Al-Masʿūdī, IV, 79 f. erwähnt eine Legende, nach der Maryam den Magiern Brote gab.

Die Flucht nach Ägypten wird im Ḳurʾān nicht erwähnt, es sei denn, dass der „erhöhte Platz" (Sūra XXIII, 52; vgl. oben) eine Anspielung darauf ist. Nach der islämischen Überlieferung, die eine solche kennt, dauert der Aufenthalt 12 Jahre. Nach dem Tode des Herodes kehrt die Heilige Familie nach Nāṣira zurück.

Nach seinem angeblichen Tode tröstet ʿĪsā aus dem Himmel seine Mutter. Nach andern war dies Maria Magdalena. Die Geschichten vom *Transitus Mariae* finden sich in der islämischen Überlieferung nicht. Statt dessen gibt es eine Erzählung, nach der Maryam nach Rom ging, um Mārūt (Nero) zu predigen, begleitet von Johannes (dem Jünger) und Shimʿūn, dem Kupferschmied. Als Shimʿūn und Tadāwus (Thaddaeus?) mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt wurden, floh Maryam mit Johannes. Als sie verfolgt wurden, öffnete sich die Erde und entzog sie ihren Verfolgern. Dieses Wunder veranlasste Mārūt's Bekehrung.

Literatur: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 407; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 711 ff.; ders., *Taʾrīkh*, III, 144 ff.; VI, 21, 179; VII, 82; XVI, 28 ff.; XVIII, 17; al-Yaʿḳūbī, ed. Houtsma, I, 74 ff.; al-Masʿūdī, *Murūdj al-dhahab*, Paris 1861 ff., I, 120 ff.; II, 145; IV, 79 f.; al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. Eisenberg; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, I, 211; al-Thaʿlabī, *ʿArāʾis al-madjālis*, Kairo 1290, S. 326 ff.; die Ḳurʾān-Kommentare; Maraccī, *Prodromi*, Padua 1698, IV, 85–7, 104 f., 178 ff. und die Anmerk. zu seiner Ḳurʾān-Übersetzung; C. F. Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans*, Hamburg 1839, S. 22 ff., 72 ff.; G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt 1845, S. 280 ff.; E. Sayous, *Jésus-Christ d'après Mahomet*, Paris–Leipzig 1880; G. Smit, *Bijbel en legende bij den arab. schrijver Jaqubi*, Leiden 1907, S. 86 ff.; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 138 ff.; A. Pieters, *Circumstantial Evidence of the Virgin Birth*, in *MW*, XIV (1929), 350 ff.; *Evangelia apocrypha*, rec. C. de Tischendorf, 2. Aufl., Leipzig 1876; *Apocrypha syriaca, the Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae* . . ., ed. u. Übers. Smith Lewis (*Studia Sinaitica*, XI), London 1902.

MASDJID (A.), Moschee.

I

A. Ursprung der Moschee.
B. Entstehung von Moscheen nach dem Propheten.
C. Die Moschee als gottesdienstliches Zentrum.
D. Ausstattung der Moschee.
E. Die Moschee als staatliche Institution.
F. Administration der Moschee.
G. Das Personal der Moschee.

II

Die Moschee in Niederländisch-Indien.

III

Die Baugeschichte der Moschee.

I

A. Ursprung der Moschee

Das Wort *msgd* (aus *sgd* „sich niederwerfen") kommt im Aramäischen vor, und bedeutet im Nabatäischen eine Stele, eine heilige Säule, möglicherweise „Anbetungsort" (Cooke, *North Semitic Inscriptions*, S. 238), wie schon in den jüdischen Elephantinepapyris (ed. Sachau, Taf. 32). Das arabische *masdjid* ist aus dem Aramäischen übernommen oder selbständig gebildet aus dem vom Aramäischen

Digitized by Birzeit University Library

mäischen überkommenen *sadjada* „sich niederwerfen", wie das äthiopische *mesgād* „Tempel, Kirche".

1. Die mekkanische Zeit

Das Wort wird im Ḳurʾān vor allem für das mekkanische Heiligtum, *al-masdjid al-ḥarām*, verwendet (Sūra II, 139, 144 f.; V, 3; VIII, 34; XVII, 1 u. a.). Ferner ist mit der Bezeichnung *al-masdjid al-aḳṣā* (Sūra XVII, 1) der Tradition zufolge das jerusalemische Heiligtum gemeint, aber eher ist an einen himmlischen Gebetsort zu denken. Das Wort wird auch von nicht-islāmischen Heiligtümern verwendet: „Wenn Gott die Menschen nicht gegeneinander in Schutz genommen hätte, dann wären wahrlich Klöster, Kirchen, Gebetstätten (*ṣalawāt*) und *masādjid* zerstört worden" (Sūra XXII, 41; vgl. XVIII, 20). Ebenso wird das Wort in einem Ḥadīth von einer abessinischen Kirche gebraucht und in einem anderen von jüdischen und christlichen Grabheiligtümern. Noch Ibn Ḫaldūn kann das Wort in weitester Bedeutung von einem Tempel, einem Kultort irgendeiner Religion verwenden.

Der Haupt-Masdjid blieb für den Propheten immer das mekkanische Heiligtum, schon vor dem Propheten auch *bait Allāh* genannt. Es war deshalb das Ziel des Propheten, ihn zu erobern, um so mehr als die Ḳuraiš̲iten die Gläubigen aus ihm vertrieben (vgl. Sūra II, 108, 214 u.a.), und nachher wurde im Jahre 9 geoffenbart: „Den Polytheisten kommt es nicht zu, die „Moscheen Gottes" zu besuchen" (Sūra IX, 17 f.), wodurch die Gegner der neuen Religion vom Heiligtum ausgeschlossen werden. Wie andere Mekkaner haben nach der *sīra* Muḥammad und seine Anhänger regelmässig um die Kaʿba herum *ṭawāf* gemacht und den schwarzen Stein geküsst; häufig wird erwähnt, dass er wie seine Stadtgenossen in dem Masdjid sass, allein oder mit einem Anhänger oder in Streit mit den Gegnern. Er beteiligte sich auch am althergebrachten Opferkultus schon vor der Hidjra (Sūra CVIII, 2); im Jahre 1 war einer seiner Anhänger, Saʿd b. Muʿāḏ̲, am Pilgerfest Teilnehmer, und im Jahre 2 hat er selber am 10. Ḏ̲u ʾl-Ḥidjdja auf dem Muṣallā der Banū Salima geopfert. So hat er hier, wie auch sonst, am Althergebrachten festgehalten, wo es nicht seine neue Lehre direkt ausschloss. Aber als sich eine selbständige Religion aus seiner Verkündung entwickelte, musste auch ein neuer Typus von gottesdienstlichen Stätten entstehen.

In Mekka hatte die muslimische Urgemeinde keinen besonderen Ort für ihren Gottesdienst. Der Prophet verrichtete mit seinem ersten männlichen Anhänger ʿAlī die *ṣalāt* im Geheimen in den Hohlwegen Mekkas und ebenso mit den anderen ältesten Genossen. Sonst wird meist von den einsamen Ṣalāts des Propheten gesprochen, teils neben der Kaʿba, teils in seinem Hause. Dass die Gläubigen oft gemeinschaftlich das Gebet verrichtet haben, dürfte selbstverständlich sein; sie werden es in einem Hause vorgenommen haben. Gelegentlich soll auch ʿUmar mit anderen neben der Kaʿba das rituelle Gebet verrichtet haben (Ibn Hiš̲ām, S. 224), weil ʿUmar den Ḳuraiš̲iten trotzen konnte.

Das von Muḥammad verkündete Dogma machte prinzipiell ein Heiligtum überflüssig. Jeder Ort war an und für sich Gott gegenüber gleich, und die durch das rituelle Gebet ausgedrückte Demütigung vor Gott konnte überall stattfinden; daher der Ausspruch Muḥammads, dass er die ganze Erde als Masdjid bekommen habe, während die Früheren nur in Synagogen und Kirchen anbeten durften und ferner der Ausspruch: „Wo die Gebetstunde dich erreicht, sollst du *ṣalāt* verrichten, und das ist ein Masdjid" (Muslim, *Masādjid*, B. 1 [Tr. I]). Dass er dennoch an der althergebrachten Heiligkeit der Kaʿba festhielt, veranlasst eine Kreuzung der Gedanken, die in Sūra II, 136 ff. scharf hervortritt. Als er in Medīna frei verfügen konnte, musste es ihm nahe liegen, einen Ort zu schaffen, wo er mit seinen nahe liegen, einen Ort zu schaffen, wo er mit seinen Anhängern ungestört zusammen sein konnte und wo sie auch das rituelle Gebet gemeinschaftlich verrichten konnten.

2. Gründung der medinischen Moschee

Nach der Tradition kaufte der Prophet das Grundstück für die Moschee in Medīna von zwei Waisen, einer Überlieferung zufolge an der Stelle, wo sein Kamel bei seinem Einzug halt machte. Der Boden war mit Gräbern, Ruinen und Palmen bedeckt und wurde als Lagerstätte für Kamele benutzt. Der Platz wurde gereinigt, die Palmen abgehauen und die Mauern gebaut. An der Arbeit beteiligten sich die Gläubigen. Als Baumaterial wurden zunächst in der Sonne gebrannte Ziegel, *labin*, verwendet. Die Anlage bestand aus einem Hof, der von einer auf Stein gebauten Ziegelmauer umgeben war und drei Eingänge hatte; die Türpfosten waren aus Stein. An der zunächst leeren *ḳibla*-Seite (also der Nordmauer) wurden bald die abgehauenen Palmstämme als Säulen aufgestellt, und ein Dach wurde darüber aus Palmblättern und Lehm zustande gebracht. An der östl. Seite wurden zwei Hütten aus ähnlichem Material für die Frauen Sawdāʾ und ʿĀʾiša gebaut; ihre Eingänge öffneten sich gegen den Hof und waren mit Teppichen bedeckt; sie wurden später vermehrt, so dass 9 Hütten für die Frauen des Propheten da waren. Als die *ḳibla* nach dem Süden verlegt wurde, blieb die Laube der nördlichen Mauer. Unter dieser, *ṣuffa* oder *ẓulla* genannten Laube hielten sich die obdachlosen Genossen auf; wahrscheinlich bekam auch die spätere *ḳibla*-Seite eine Laube, denn der Prophet predigte gegen einen Palmstamm gelehnt, und das geschah sicher an der *ḳibla*-Seite. Wie gross die Lauben waren, lässt sich nicht ermitteln. Die Moschee war der Hof der Wohnungen des Propheten, aber zugleich Versammlungsplatz der Gläubigen und Ort des gemeinsamen Gebets.

Nach den Quellen war es von vornherein die Absicht des Propheten, gleich in Medīna eine Moschee zu bauen; nach einer späten Tradition befahl ihm sogar Gabriel im Namen Gottes, er solle Gott ein Haus bauen. Diese Auffassung ist aber durch die späteren Verhältnisse gefärbt worden. Es ist stark geltend gemacht worden, dass der älteste Masdjid nicht den Charakter eines Heiligtums hatte. Dafür kann vieles aus *ḥadīṯ* und *sīra* angeführt werden. Gläubige wie Ungläubige verkehrten frei in der Moschee, Zelte und Hütten wurden da errichtet. Schlägereien kamen vor, und oft hat man den Eindruck eines Hauptquartiers.

Andererseits wurde die Moschee auch von Anfang an zum gemeinsamen Gottesdienst verwendet und erhielt dadurch nicht nur den Charakter eines privaten Hofes des Propheten. Was der Prophet sich auch von vornherein dabei gedacht haben

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library



Die ʿAmr-Moschee in al-Fusṭāṭ.

Digitized by Birzeit University Library

mag, der Masdjid musste sich deshalb mit der wachsenden Bedeutung des Islām schnell zum religiös-politischen Zentrum der neuen Gemeinde entwickeln. Die beiden Gesichtspunkte lassen sich im Islām, besonders dem älteren, nicht trennen. Die Moschee war der Ort, wo die Gläubigen sich zum Gebet um den Propheten sammelten, hier hielt er seine Ansprachen, welche sowohl Aufforderungen zum Gehorsam gegen Gott wie gesellschaftliche Verordnungen enthielten (vgl. Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 10, 71); von hier aus regierte er die religiös-politische Gemeinschaft des Islām. Selbst an wirklichen arabischen heiligen Stätten konnte der Verkehr ganz ungezwungen sein; was die medinische Moschee von der christlichen Kirche oder vom mekkanischen Tempel unterschied, war, dass sich hier kein Kultgegenstand von besonderer Weihe befand. Auch um die Kaʿba herum versammelten sich die Leute zur alltäglichen Unterhaltung und zu wichtigen Beratungen, wenn man der *sīra* glauben darf. Neben der Kaʿba war das *dār al-nadwa*, wo man sich über wichtige Angelegenheiten beriet und auch Gericht hielt. Aus der medinischen Moschee heraus entwickelte sich der Typus der muslimischen Moscheen. Je nach den Verhältnissen musste der Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Zentrums und der des Gebetorts mehr oder weniger stark hervortreten.

3. Andere Moscheen zur Zeit des Propheten

Nach der Tradition wurde eine Moschee in Kubā vor der medinischen gegründet. Der Prophet soll sie auf seiner Hidjra gegründet oder sogar dann vorgefunden haben. Dass andere Moscheen zur Zeit des Propheten existierten, erhellt aus dem Kurʾānspruch: „In Häusern, von welchen Gott erlaubt hat, dass sie aufgebaut werden, und dass sein Name in ihnen gepriesen wird, in ihnen loben ihn des Morgens und Abends Männer, die weder Kaufmannschaft noch Handel abhält vom Lobpreisen Gottes und Verrichtung des Gebets und Darbringen des Almosens" usw. (Sūra XXIV, 36 f.). Wenn diese Offenbarung aus der medinischen Periode stammt, kann sie sich nicht auf Juden und Christen beziehen. Eine andere Stelle spricht von Weibern in den Moscheen (II, 183). Die verschiedenen Stämme hatten sehr früh öffentliche Gebetsplätze. Der Kurʾān verurteilt eine „Widerstandsmoschee" (*masdjid al-ḍirār*), weil sie nicht auf Frömmigkeit, sondern zum Zweck der Spaltung zwischen den Gläubigen gegründet war (Sūra IX, 108 f.). Dieser Ausspruch entstand i. J. 9 auf dem Zuge nach Tabūk und bezieht sich auf eine von den Banū Sālim gebaute Moschee.

B. Entstehung von Moscheen nach dem Propheten

1. Hauptmoscheen

Welche Bedeutung die medinische Moschee als Zentrum der Regierung und des Kultus der Muslime schon zur Zeit Muḥammads erlangt hatte, ersieht man am besten daraus, dass die muslimischen Heerführer gleich nach ihren Eroberungen darauf bedacht waren, eine Moschee als Zentralstelle zu gründen.

Die Verhältnisse sind etwas verschieden, je nachdem es sich um eine Neugründung oder um eine schon vorhandene Stadt handelt. Bedeutende Beispiele der ersten Art bieten Baṣra, Kūfa und al-Fusṭāṭ. Baṣra wurde von ʿUtba b. Nāfiʿ als ein Heerlager zur Überwinterung im Jahre 14 (od. 16 od. 17) gegründet. Die Moschee wurde in der Mitte und davor das *dār al-imāra*, Wohnung des Heerführers mit Gefängnis und *dīwān*, angelegt. Zuerst wurde das Gebet auf dem offenen, abgegrenzten Platz verrichtet; später wurde das Ganze aus Rohr gebaut, und wenn die Leute in den Krieg zogen, wurden die Rohre herausgenommen und zusammengelegt. Abū Mūsā al-Ashʿarī, der später ʿUmar's Wāli wurde, baute das Gebäude aus Lehm und in der Sonne gebrannten Ziegeln (*labīn*) und benutzte Gras zum Dach. Ganz ähnlich war es in Kūfa, das von Saʿd b. Abī Wakkās im Jahre 17 gegründet wurde. In der Mitte wurde die Moschee und daneben ein *dār al-imāra* angelegt. Die Moschee war zunächst nur ein offener viereckiger Platz (*saḥn*), der durch einen Graben abgegrenzt war. Es scheint, dass auch hier mit Rohr gebaut wurde, und nachher baute Saʿd mit *labīn*. An der Südseite (und nur hier) wurde eine Laube, *ẓulla*, angebracht. Das neben der Moschee befindliche *dār al-imāra* wurde später auf ʿUmar's Befehl mit der Moschee vereinigt. Die Anlage ist also eine genaue Nachbildung der medinischen Verhältnisse; die Bedeutung der Moschee wird auch durch ihre Lage gekennzeichnet, und dicht daneben wohnt der Gouverneur. Nicht anders war es in al-Fusṭāṭ, das, obwohl eine ältere Stadt schon vorhanden war, auch als ein ganz neues Heerlager angelegt wurde. Im Jahre 21, nach der Eroberung von Alexandria, wurde die Moschee in einem Garten, wo ʿAmr seine Fahne aufgepflanzt hatte, angelegt. Der Hof war ganz einfach, von einer Mauer umzäunt, mit Bäumen bewachsen. Ein einfaches Dach wird erwähnt; es wird mit der oben erwähnten *ẓulla* oder *ṣuffa* identisch sein. Dicht neben der Moschee wohnte ʿAmr b. al-ʿĀṣī und um sie herum die *akhi al-rāya*. Wie die Wohnung des Propheten lag auch hier die Wohnung des Gouverneurs an der östl. Seite, nur mit einer Strasse dazwischen. In jeder Mauer ausser der südlichen waren 2 Tore angebracht. Einen ähnlichen Vorgang finden wir in al-Mawṣil im Jahre 20.

In anderen Fällen richteten die Muslime sich in alten Städten ein, sei es, dass diese erobert oder vertragsmässig übergeben wurden. Beim Vertrag behielten sie sich einen Platz für ihre Moschee vor. Aber der Unterschied zwischen eroberten und übergebenen Städten schwand bald, und die Verhältnisse liegen meistens unklar. Beispiele älterer Städte, in welchen Muslime sich einrichteten, bieten al-Madāʾin, Damaskus und Jerusalem. — In al-Madāʾin verwandelte Saʿd b. Abi Wakkās nach der Eroberung im Jahre 16 Kisrā's *īwān* in eine Moschee, nachdem er hier die *ṣalāt al-fatḥ* verrichtet hatte. In Damaskus, das im Jahre 14 oder 15 durch Kapitulation eingenommen wurde, teilte man der Tradition zufolge die Johanniskirche, sodass deren östliche Hälfte muslimisch wurde, woraus wieder eine muslimische Tradition die Legende von einer Einnahme teils durch Eroberung, teils durch Vergleich bildete. In der Tat scheinen jedoch auch hier die Muslime eine eigene Moschee angelegt zu haben, und zwar dicht neben der Kirche; und wieder dicht daneben lag *al-khaḍrāʾ*, der Palast des Gouverneurs, aus welchem später ein direkter Eingang zur

Digitized by Birzeit University Library

Maḳṣūra führte. Die Verhältnisse liegen also hier wieder wie in Medina. Aber die Möglichkeit einer Ordnung wie der von der Tradition behaupteten kann nicht abgewiesen werden; denn sie ist anderswo gut bezeugt: so teilten in Ḥimṣ die Muslime und die Christen ein gemeinsames Gebäude als Moschee und Kirche, und es geht aus Iṣṭaḵhrī und Ibn Ḥawḳal hervor, dass dies noch zur Zeit ihrer gemeinsamen Quelle, al-Balḵhī (309 = 921), der Fall war; eine ähnliche Ordnung wird für Dabīl in Armenien bezeugt.

In Jerusalem lagen besondere Verhältnisse vor. Die Muslime erkannten das dortige Heiligtum an, wie aus der älteren *ḳibla* und aus Sūra XVII, 1 (in der traditionellen Auffassung) hervorgeht. Für die Eroberer musste es dann nahe liegen, in der kapitulierten Stadt das anerkannte Heiligtum aufzusuchen. In der Tat heisst es, dass ʿUmar im Jahre 17 in Jerusalem eine Moschee am Ort des salomonischen Tempels baute. Dass die *ḳubbat al-ṣaḵhra* [s. d.], welche die Moschee ʿUmar's abgelöst hat, auf dem alten Tempelplatz liegt, ist unzweifelhaft. Wie er den Ort fand, wird auf verschiedene Weise berichtet [s. d. Art. AL-ḲUDS]. Das Gebäude war wie die anderen Moscheen zur Zeit ʿUmar's sehr einfach. Arculf, der um 670 Jerusalem besuchte, sagt: „Die Sarazenen besuchen an jener berühmten Stätte, wo einst der Tempel grossartig gebaut war, nahe der Ostmauer, ein viereckiges Bethaus (*domus orationis*, d. i. *masdjid*), das sie mit geringer Kunst durch aufgestellte Bretter und grosse Balken auf einigen Trümmerresten errichtet haben" (*Itinera Hierosolymitana*, ed. P. Geyer, 1898, S. 226 f.). Von Interesse ist es, dass auch diese einfache Moschee wie die anderen neuangelegten viereckig war; trotz ihrer Einfachheit könnte sie nach Arculf 3 000 Leute fassen.

Noch unter Muʿāwiya wurde in der alten Weise eine neue Stadt, Ḳairawān, als Heerlager mit Moschee und *dār al-imāra* in der Mitte angelegt. Die muslimischen Eroberer gründeten auch später in einer neuerworbenen Stadt immer eine zentrale Moschee, also in jeder Stadt zunächst eine einzelne, und sie war eine direkte Nachbildung der einfachen Moschee des Propheten in Madina. Ausnahmsweise richtete man sich in älteren Städten in schon vorhandenen Gebäuden ein. Es kamen aber bald viele neue Moscheen hinzu.

2. Stammesmoscheen und Parteimoscheen

Wahrscheinlich hatten die Stämme schon vor dem Islām wie die Mekkaner ihren *madjlis* oder *nādi* oder *dār shūrā*, wo sie sich in gemeinsamen Angelegenheiten berieten. Da die Moschee sich von derartigen Plätzen nur dadurch unterschied, dass sie auch zur gemeinsamen Ṣalāt verwendet wurde, mussten so von selbst Stammesmoscheen entstehen.

Die Stammesmoschee war ein Zeichen der auch im Islām behaupteten Selbständigkeit der Stämme. Tatsächlich hört man in allen Gegenden von Stammesmoscheen, so um Medina herum die der Banū Ḳuraiẓa, der Banū Ḥāritha, der Banū Ẓafar, der Banū Wāʾil der Banū Ḳurʾān, der Banū Zuraiḳ (die erste, in welcher der Ḳurʾān rezitiert worden sein soll), der Banū Salima usw.; die „Moschee der beiden Ḳibla's" gehörte den Banū Sawād b. Ghanm b. Kaʿb b. Salima. Wir finden somit in Medina diese Lage: die Stämme hatten gewöhnlich eigene Moscheen, und eine Moschee war die Hauptmoschee. Wahrscheinlich war dies schon zur Zeit des Propheten der Fall; denn gleich bei den ersten Eroberungszügen legte man Moscheen nach diesem Prinzip an. ʿUmar soll an Abū Mūsā in Baṣra in diesem Sinne geschrieben haben. Ebenso schrieb er an Saʿd b. Abī Wakkāṣ in Kūfa und an ʿAmr b. al-ʿĀṣi in Miṣr; dagegen sollten sie in Syrien, wo sie sich in alten Städten niederliessen, keine Stammesmoscheen gründen. Tatsächlich wird berichtet, dass die Stämme in jeder Khiṭṭa um die ʿAmr-Moschee herum in al-Fusṭāṭ ihre Moscheen hatten, und noch viel später war eine Stammesmoschee wie die der Rāshida erhalten. Selbst in der Hauptmoschee hatten die Stämme ihre besonderen Plätze. Ähnliche Zeugnisse haben wir aus dem ʿIrāḳ.

Diese Stammesmoscheen waren zur Zeit der Parteikämpfe die natürlichen Zentren der betreffenden Stämme, die Moschee war ein Madjlis, wo man Rat pflegte und von deren Minbar aus die Leute instruiert wurden; oft konzentrierten sich die Kämpfe deshalb um diese Moscheen. — Allmählich, wenn neue Parteien entstanden, bekamen dann auch sie ganz natürlich ihre eigenen Moscheen, wie auch schon Musailima seine eigene Moschee gehabt haben soll. So hört man später von den Moscheen der Ḥanbaliten in Baghdād, in welchen immer Lärm und Aufruhr entstand. Vor allem hatten Sunniten und Shīʿiten in der Regel besondere Moscheen. Es kam sogar vor, dass Ḥanafiten und Shāfiʿiten besondere Moscheen hatten. Diese Sondermoscheen wurden ein Herd der Zersplitterung im Islām, und es ist verständlich, dass eine Zeit kam, als die Gelehrten erwogen, ob man solche Moscheen überhaupt anerkennen dürfe.

3. Islāmisierung älterer Heiligtümer. Gedächtnismoscheen

Nach den alten Historikern erhielten die Städte, welche mit den Muslimen einen Vergleich schlossen, die Zusage, dass sie ihre Kirchen behalten sollten (Balādhurī, S. 120 f; Ṭabarī, I, 2405, 2407), während in eroberten Städten die Kirchen den Muslimen ohne weiteres anheimfielen. Bisweilen wird auch berichtet, dass eine bestimmte Anzahl Kirchen den Christen vorbehalten wurde, so in Damaskus nach einer Tradition 15. Es ist wohl zweifelhaft, ob der Vorgang so regulär gewesen ist; jedenfalls eigneten sich die Muslime überall allmählich viele Kirchen an. Bei dem Massenübertritt zum Islām ergab sich dies übrigens von selbst. Die von Muslimen übernommenen Kirchen wurden mitunter als Wohnungen benutzt; auch kam es später vor, dass man sie für die Administration als Diwāne benutzte, wie in Ägypten im Jahre 146 (Makrīzī, IV, 35; vgl. für Kūfa: Balādhurī, S. 286). Am nächsten lag es aber, die eroberten Kirchen in Moscheen zu verwandeln. Ein Ausspruch über Kirchen und Synagogen: „Verrichte in ihnen Ṣalāt, es wird dir nichts schaden" (*Corpus iuris di Zaid b. ʿAlī*, ed. Griffini, No. 364) lehnt die Bedenken gegen die Verwendung von übernommenen Kirchen und Synagogen als Moscheen ab. Das bedeutendste Beispiel dieser Art bietet Damaskus, wo al-Walīd b. ʿAbd al-Malik im Jahre 86 (705) die Johanniskirche den Christen abnahm und neu aufbauen liess, während er den Christen eine andere Kirche angeboten haben soll. Im ganzen soll er in Damaskus 10 Kirchen in Moscheen verwandelt haben. Besonders in den Dörfern wird

Digitized by Birzeit University Library

man nach dem allmählichen Übergang der Bevölkerung zum Islām die Kirchen in Moscheen verwandelt haben. In den ägyptischen Dörfern gab es keine Moscheen unter den ersten Generationen des Islām. Aber als al-Maʾmūn die Kopten bekämpfte, wurden viele Kirchen zu Moscheen gemacht (Makrīzī IV, 28 ff.). Auch von Moscheen in Kairo wird berichtet, dass sie verwandelte Synagogen oder Kirchen waren.

Auch andere Heiligtümer als die der „Schriftbesitzer" wurden in Moscheen verwandelt, so in der Nähe von Karbalāʾ, in Maṣiṣa, in Dihlī (Balādhurī, S. 165 f.; Ibn Baṭṭūṭa, III, 151; Goldziher, *Muh. Studien*, II, 331 f.), besonders „Feuertempel" nach Berichten von al-Masʿūdī. So bestätigt sich im Islām die alte Regel, dass die geheiligten Stätten die Religionswechsel überleben. Besonders leicht war es, wenn christliche Heiligtümer an biblische Persönlichkeiten, die auch vom Islām anerkannt wurden, geknüpft waren, so die Johanniskirche in Damaskus und die vielen palästinensischen heiligen Stätten. Ein Beispiel ist die Hiobmoschee in Shēkh Saʿd, anknüpfend an Sūra XXI, 83; XXXVIII, 40; hier lag zur Zeit Silvia's (IV. Jahrh.) eine Hiobkirche (Masʿūdī, *Murūdj*, I, 91).

Aber der Islām hatte selbst geschichtliche Erinnerungen geschaffen, die bald zur Entstehung neuer Moscheen führen mussten. Schon zur Zeit des Propheten sollen die Banū Sālim ihn aufgefordert haben, in ihrem Masdjid Ṣalāt zu verrichten, um ihm seine Autorität zu verleihen. Nach dem Tode des Propheten wurde die Erinnerung an ihn so köstlich, dass die Stätten, wo er im Gebet verweilt hatte, eine besondere Bedeutung erhielten, und seine Anhänger, die in allem ihm nachahmen mochten, verrichteten am liebsten an solchen Plätzen ihre *ṣalāt*. Aber diese Tendenz war nur eine Steigerung dessen, was schon bei seinen Lebzeiten vorhanden war, und so lässt sich nicht entscheiden, inwiefern die Erzählungen betreffend seine Gründung von Gebetplätzen spätere Verhältnisse widerspiegeln. Sehr schnell entstanden Moscheen am Wege zwischen Medīna und Mekka, wo nach Zeugnissen der Genossen der Prophet gebetet hatte; dasselbe war der Fall mit dem Wege, auf welchem der Prophet im Jahre 9 nach Tabūk gezogen war (Ibn Hishām, S. 907; Wākidī-Wellhausen, S. 394, 421 ff.). Moscheen dieser Art befanden sich auch in Fadjkh, in Khaibar, ausserhalb von Tāʾif, usw. In und um Medīna entstanden Moscheen, „weil hier Muḥammad das Gebet verrichtete" (Wüstenfeld, *Gesch. Stadt Medina*, S. 31, 38, 132 ff.). Es liegt auf der Hand, dass spätere Verhältnisse jedenfalls in den meisten dieser Fälle auf den Propheten zurückgeführt werden; anlässlich des Grabenkrieges heisst es: „Er hat überall da gebetet, wo jetzt Moscheen.... errichtet sind" (Wākidī-Wellhausen, S. 208). Da z.B. der Masdjid al-Fadjkh auch Masdjid al-Shams heisst (Wüstenfeld, *Medina*, S. 132), handelt es sich vielleicht hier in der Tat um ein altes Heiligtum.

Auf vielerlei Weisen wurden Moscheen mit Erinnerungen an den Propheten verbunden. In Madīna befanden sich so der Masdjid al-Baghla, wo Spuren vom Maulesel des Propheten in einem Stein nachgewiesen werden, der Masdjid al-Idjāba, wo der Prophet Erhörung gefunden hat, der Masdjid al-Fatḥ, der an den Sieg über die Mekkaner erinnert, usw. (s. Wüstenfeld, *Medina*, S. 136 ff.). Al-Ghazzālī sagt, dass in Madīna 30 Stellen dieser Art besucht werden (*Ihyāʾ*, I, 183). Besonders in Mekka gab es natürlich eine Menge von Plätzen, die durch Erinnerungen an den Propheten geheiligt waren und deshalb als Gebetplätze verwendet wurden, so das Haus der Khadīdja, das Geburtshaus des Propheten, das Haus wo er seine erste Versammlungen hielt, sein Gebetsort ausserhalb der Stadt, der Ort, wo die Djinn ihn belauschten usw., ferner Plätze, die sich auf seine Genossen beziehen, Leute, wie Ḥamza, ʿUmar, ʿAlī, auch sein Sohn Ibrāhīm, ʿĀʾisha, seine Sklavin Māriya u.a. Diese Plätze sind in *Chron. Mekka* erwähnt.

So erhielten die Muslime in al-Ḥidjāz eine Reihe von Moscheen, welche durch ihre Verknüpfung mit dem Propheten, seiner Familie und seinen Genossen bedeutungsvoll wurden und die muslimische Geschichte lebendig machten. Andererseits übernahmen sie in den früher christlichen Ländern Heiligtümer, die mit der von ihnen assimilierten biblischen Geschichte verbunden waren (s. Le Strange, *Palestine*, passim). Bald wurden andere Moscheen an die biblisch-islāmische Geschichte angeknüpft. Die von ʿUmar auf dem Tempelplatz in Jerusalem gegründete Moschee wurde, als die Sūra XVII, 1 erwähnte *al-masdjid al-aḳṣā* gedeutet und deshalb mit der nächtlichen Reise und der Himmelfahrt des Propheten in Verbindung gebracht. Der Fels soll bei dieser Gelegenheit den Propheten gegrüsst haben, und Spuren in dem eine Höhle bedeckenden Stein wurden als Fussstapfen Muhammads gedeutet, teilweise auch als die des Idrīs (Le Strange, *Palestine*, S. 136). Die Bezeichnung *al-masdjid al-aḳṣā* wurde während der alten Zeit für das ganze Ḥaramgebiet in Jerusalem, später teils dafür, teils für das im südlichen Teil desselben befindliche Gebäude verwendet (vgl. *ebd.*, S. 96 f.). Daran schlossen sich Moscheen, die an spezifisch muslimische Erinnerungen knüpften, wie der Masdjid für ʿUmar auf dem Ölberg, wo er sich bei der Eroberung niederliess (*BGA*, III, 172).

In Ägypten hiess es, dass die Ibn Ṭūlūn-Moschee da errichtet war, wo Mūsā mit seinem Herrn redete (Makrīzī, IV, 36); nach al-Ḳudāʿī gab es in Ägypten 4 Masādjid für Mūsā (Ibn Dukmāḳ, ed. Vollers, S. 92); es gab einen Masdjid Yaʿḳūb wa-Yūsuf (*BGA*, III, 200) ebenso wie ein Gefängnis Josephs, sicher aus christlicher Zeit (Makrīzī, IV, 315); so gab es auch eine Abraham-Moschee in Munyat Ibn al-Khaṣīb (Ibn Djubair, Moschee in Ṣanʿāʾ's war durch S. 58). Die Hauptmoschee Ṣanʿāʾ's war durch Sem, Noahs Sohn, gebaut (*BGA*, VII, 110). Eine aus einem früheren Tempel neben Iṣṭakhr 1 000 als *wasṭ* bezeichnete Heilige ihr Gebet verrichtet haben; hier war der Baum Yaḳṭīn (Sūra XXXVII, 146), hier starben Yaghūth und Yaʿūḳ usw., und es gab in dieser Moschee eine Kapelle für Abraham, Noah und Idrīs (Yāḳūt, IV, 325; Ibn Djubair, S. 211 f.); eine Menge von Moscheen wurden mit den Genossen des Propheten in Verbindung gebracht. Wie viel eine derartige Verbindung bedeutete, geht z.B. aus der Legende hervor, nach der ʿUmar sich weigerte, in der Auferstehungskirche zu Jerusalem *ṣalāt* zu verrichten, da man sonst nachher die Kirche als Moschee in Anspruch nehmen würde.

Digitized by Birzeit University Library

4. Grabmoscheen

Eine besondere Art von Gedächtnismoscheen waren diejenigen, welche mit einem Grab verbunden waren. Auch hier verband sich Altes mit Neuem. Die Gräber der Väter und der Heiligen waren von alters her Heiligtümer, und allmählich wurden sie in den Islām aufgenommen. Dazu kamen nun die Heiligen, welche der Islām selber schuf. Die allgemeine Tendenz, Plätze, welche mit Erinnerungen an die Gründer des Islām verbunden waren, auszuzeichnen, musste sich ganz natürlich um die Gräber, wo sie ruhten, konzentrieren. Im Kur'ān wird in Verbindung mit den Siebenschläfern ein Grabmasdjid erwähnt (Sūra XVIII, 20), ohne dass ersichtlich ist, ob er anerkannt wird. Auch soll der Prophet auf al-Baḳī' in Madina die Gräber der bei Uḥud gefallenen Märtyrer regelmässig besucht und gegrüsst haben. Wie es sich damit auch verhält, die allgemeine Tendenz forderte den Kult an den Gräbern, was zur Errichtung von Grabheiligtümern führte. Man spürt den Fortschritt dieser Tendenz weniger bei dem 151 (768) gestorbenen Ibn Isḥāḳ als bei dem 207 (823) gestorbenen al-Wāḳidī.

Die im III. Jahrh. vollendeten Ḥadīth-Sammlungen enthalten die diesbezüglichen Diskussionen, welche zeigen, dass es sich darum handelte, ob man die Gräber als Kultstätten verwenden dürfe, und im Zusammenhang damit, ob man über den Gräbern Moscheen bauen dürfe. Die Ḥadīthe verneinen durchgehend beide Fragen, was sicher im Geiste des Propheten war. Es heisst: „*ṣalāt* auf den Gräberplätzen (*fi 'l-maḳābir*) ist *makrūh*" (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 52); „sitze nicht auf den Gräbern und verrichte keine *ṣalāt* an ihnen" (Muslim, *Diana'iz*, Tr. 97 f); „haltet *ṣalāt* in euren Häusern, aber nehmet sie nicht als Gräber" (Muslim, *Ṣalāt al-musafirin*, Tr. 208, 209). Andererseits wird zugegeben, dass Anas auf dem Grabplatze *ṣalāt* verrichtet hat (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 48). Ferner heisst es, man dürfe Gräber nicht als *masādjid* nehmen (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 48; *Diana'iz*, B. 62). Der Prophet soll auf seinem Todeslager die Juden und Christen verflucht haben, weil sie die Gräber ihrer Propheten als *masādjid* verwenden. Das Ḥadīth findet hierin die Erklärung dafür, dass das Grab Muḥammads zunächst nicht zugänglich war (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 48, 54 f; *Diana'iz*, B. 62; *Anbiyā'*, B. 50; Muslim, *Masādjid*, Tr. 19 ff.); in der Tat war es nicht einmal genau bekannt (Bukhārī, *Diana'iz*, B. 96). Obwohl diese Betrachtung der Grabmoscheen in kleineren Kreisen immer lebendig geblieben ist (vgl. Ibn Taimīya, die Wahhābiten), wurde die alte vorislāmische Sitte doch bald islāmisch. Die Ḥadīth-Erklärer wie z.B. al-Nawawī (zu Muslim, *Masādjid*, Tr. 3, lith. Dihlī, 1319, I, 201) und al-'Aṣḳalānī (Kairo 1329, I, 354) deuten die obigen Aussagen so, dass nur eine übertriebene Verehrung der Toten verboten sei, weshalb man die Gräber nicht als *ḳibla* benutzen darf; sonst darf man in einer Moschee in der Nähe eines Frommen gern weilen.

Die Bezeichnung einer Grabmoschee ist oft *ḳubba*, ein Wort, das vom Zelt gebraucht wird (Bukhārī, *Diana'iz*, B. 62 u.a.; Ṭarafa, *Dīwān*, VII, 1), aber später die Kuppel, welche die Gräber gewöhnlich bedeckte, bezeichnet, und so wurde es überhaupt die Bezeichnung für das Heiligtum eines Heiligen. Auch *maḳām* bezeichnet die Heiligenkapelle. Die Sitte, eine Ḳubba für die Heiligengräber zu verwenden, war auf byzantinischem Gebiet eingewurzelt; hier forderten Grabkirchen immer eine Kuppel (Herzog-Hauch, *Realenzyklopädie*, 3. Ausg., X, 784). Hauptbezeichnung des Grabheiligtums ist aber *mashhad*; dies bezeichnet Plätze, wo Heilige verehrt werden, von islāmischen Grabstätten besonders die der Familie und Genossen des Propheten (v. Berchem, *Corpus Inscr. Arab.*, I, Nr. 32, 63, 457, 544; Makrīzī, IV, 265 f., 309 ff.), aber auch Stätten anderer anerkannter Heiligen, z.B. Mashhad Djirdjīs in Mawṣil (Ibn Djubair, *Riḥla*, S. 236) usw.

Die Verwandlung der Gräber Muḥammads und seiner Nächsten zu Grabheiligtümern scheint allmählich vollzogen worden zu sein. Muḥammad, Abū Bakr und 'Umar sollen im Hause der 'Ā'isha begraben worden sein; daneben wohnten die anderen Frauen des Propheten. Al-Walīd erwarb die Häuser, liess sie abreissen und errichtete eine neue Anlage. Die Gräber wurden von einer 5-eckigen Mauer umschlossen; das ganze wurde *al-rawḍa*, „der Garten", genannt. Erst später wurde darüber eine Kuppel errichtet (Wüstenfeld, *Medina*, S. 66 ff., 72 f., 78 ff., 89). Im Friedhof Medina's, al-Baḳī', entstanden allmählich eine ganze Reihe von *mashāhid*, wo man die Gräber der Familie und der Genossen des Propheten suchte (*ebd.*, S. 140 ff.; Ibn Djubair, *Riḥla*, S. 195 ff.); sie waren heilig, und man besuchte sie *li 'l-baraka*. Die Bezeichnung des Prophetengrabes, *rawḍa*, wurde später auch für andere Grabheiligtümer verwendet. Auch einzelne Körperteile wurden in Moscheen verehrt, wie das Haupt al-Ḥusain's in Kairo, das 491 hierher aus 'Aṣḳalān überführt wurde ('Alī Pāshā Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-djadida*, IV, 91 f.; vgl. Sauvaire, *Hist. Jérus. Hébr.*, S. 16); auch in Damaskus verehrte man einige Zeit sein Haupt im *mashhad al-ra's* (nach Ibn Shākir, in *JA*, 9. Ser., VII, 385).

Dazu kamen allmählich eine Unmenge islāmischer heiliger Stätten; zu diesen gesellten sich noch die ganzen vorislāmischen Heiligtümer, die islāmisiert wurden. So lässt sich zwischen Grabmoscheen und anderen Erinnerungsmoschen keine Grenze ziehen. Oft liess sich das betreffende Grab nicht nachweisen, und einige Heiligen hatten mehrere Gräber, 'Alī z.B. in Mashhad 'Alī, in Kūfa, in Damascus und anderswo (Ibn Djubair, S. 212, 279; *BGA*, II, 163; III, 46 usw.), Abū Ḥuraira in Madīna, Dīza und an verschiedenen Orten in Palästina, der Prophet Jonah in Ninive und Palästina. Oft kamen Namenverwechselungen vor. Wo Shī'iten herrschten, entstanden viele Grabmoscheen für die *ahl al-bait*. In Ägypten erwähnt Ibn Djubair 14 Männer und 5 Frauen aus dem Prophetengeschlecht, welche dort verehrt wurden (*Riḥla*, S. 46 f.). Der Islām schuf immer neue Heiligengräber. Nach den Ṣaḥāba kamen die Heiligen, welche sich durch Gelehrsamkeit oder Askese und Wundertätigkeit auszeichneten, so das Grabheiligtum des al-Shāfi'ī in Kairo und des Aḥmad al-Badawī in Ṭanṭā. In Damaskus und Umgebung gab es eine Menge Moscheen, die über Propheten und ungenannten Heiligen errichtet worden waren (Ibn Djubair, *Riḥla*, S. 273 ff.).

Zu den Grabheiligtümern der biblischen Persönlichkeiten kamen die der ḳur'ānischen. So zeigte man ausserhalb des Djāmi' in 'Akkā das Grabheiligtum des Propheten Ṣāliḥ (Nāṣir-i Khosraw, *Safarnāma*, ed. Schefer, S. 15, 1 = 49), und in

Digitized by British University Library

Syrien das seines Sohnes (Ibn Djubair, S. 46); das des Hūd auch in der Nähe von ʿAkkā (*Safarnāma*, S. 16, 5 = 52), östlicher das von Shuʿaib und seiner Tochter (*ebd.*, S. 16, 12 = 53); das Grab des Hūd wurde auch in Damaskus und in Ḥadramawt gezeigt (Yāḳūt, II, 596, 14); dazu kommt ein speziell islāmischer Heiliger, wie z.B. Dhu ʾl-Kifl, Sohn des Hiob (*ebd.*, S. 16, 4 = 52). Ferner finden wir Heiligtümer für Heilige, die oberflächlich islāmisch sind, aber tatsächlich im alten Volksglauben wurzeln, wie al-Khaḍir, der z.B. in Damaskus einen Mashhad hatte (Yāḳūt, II, 596, 9), oder ein Heiliger wie ʿAkk, Gründer der Stadt ʿAkkā, dessen Grab Nāṣir-i Khosraw ausserhalb dieser Stadt besuchte (*Safarnāma*, S. 15, 6 v.u. = 51). Solche Stätten wurden gern von frommen Reisenden besucht und sind deshalb oft in der Literatur verzeichnet (über Mashāhid der hier erwähnten Arten im ʿIrāḳ s. *BGA*, III, 130; für Mawṣil u. a. *ebd.*, S. 146).

Wie die *ḳubba*, welche den Heiligen bedeckte, und die sich daran schliessende Moschee durch ihn geheiligt wurde, so wirkte umgekehrt eine *ḳubba* und Moschee zum Segen eines Verstorbenen. Es wurde deshalb Sitte, dass die Mächtigen nicht nur ihre Väter in solcher Weise auszeichneten, sondern dass sie für sich selbst schon bei Lebzeiten derartige Anlagen besorgten. Dies wurde vor allem Sitte unter den Mamlūkensulṭānen, wozu beigetragen haben mag, dass diese keine Familiendynastien bildeten. Für solche Anlagen findet man die Bezeichnung *ḳubba* (v. Berchem, *CIA*, I, Nr. 82 ff., 95, 96, 126, 138 u.a.), ausnahmsweise *zāwiya* (*ebd.*, Nr. 98), häufig *turba* (*ebd.*, Nr. 58, 66, 106, 107, 116 usw.). Letzteres Wort erhält dieselbe Bedeutung wie *mashhad*, teils Heiligengrab, teils heilige Stätte (s. Ibn Djubair, *Riḥla*, S. 114, 196); aber dies Wort scheint nicht für gewöhnliche Grabmoscheen verwendet zu werden, wenn auch der Unterschied zwischen diesen und Heiligenmoscheen oft verschwand. In diesen *ḳubba*s wurde oft für regelmässige Ḳurʾānrezitation gesorgt, und das Grab wurde mit einer *kiswa* versehen. Das Mausoleum konnte in Verbindung mit einer grossen Moschee angelegt und mit ihr durch ein Gitter verbunden sein.

5. Gestiftete Moscheen

In der ersten Zeit war die Errichtung von Moscheen eine gesellschaftliche Angelegenheit, die dem Herrscher als Vertreter der Gemeinde und den Stämmen oblag. Allmählich gründeten die Statthalter Moscheen in den Provinzen. Ein Statthalter von Medien soll um 1000 n. Chr. 3000 Moscheen und Herbergen gestiftet haben. Bald entstand eine Menge von Moscheen, die von einzelnen Persönlichkeiten gestiftet wurden. Neben Stammesmoscheen und Parteimoscheen errichteten bedeutende Häuptlinge Moscheen, die das Zentrum ihrer Wirksamkeit bildeten, so Masdjid ʿAdī b. Ḥātim (Ṭabarī, II, 130) usw. Mit dem Eindringen der alten Heiligtümer in den Islām, als auch die Moschee mehr den Charakter eines Heiligtums erhielt, wurde es ein frommes Werk, eine Moschee zu erbauen; es entstand ein Ḥadīth, nach dem der Prophet sagte: „Wer eine Moschee baut, ihm baut Gott ein Haus im Paradies"; einige fügen hinzu: „wenn er damit das Antlitz Gottes begehrt" (*Corpus iuris di Zaid b. ʿAlī*, ed. Griffini, Nr. 276; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 65; Muslim, *Masādjid*, Tr. 25 usw.). Wie andere Heiligtümer wurden auch Moscheen auf eine Traumoffenbarung hin gebaut, ebenso zum Dank für das Gesicht des Propheten wird eine Moschee gebaut. Inschriftensammlungen und geographische wie topographische Werke bezeugen, wie die Zahl der Moscheen auf diese Weise zunahm.

In Ägypten liess al-Ḥākim im Jahre 403 die Moscheen Kairos zählen und erreichte die Zahl 800 (Makrīzī, IV, 264); in Alexandria hörte Ibn Djubair (S. 43), es wären da 12000 oder 8000. Die phantastische Zahl von 30000 erwähnt schon Yaʿḳūbī für Baghdād (*BGA*, VII, 250). In Basra, wo schon Ziyād 7 Moscheen baute (*BGA*, V, 191), wuchs die Zahl auch sehr stark, aber hier wird wieder eine übertriebene Zahl angegeben (7000; *BGA*, VII, 361). In Damaskus zählte Ibn ʿAsākir (gest. 571 [1176]) 241 innerhalb und 148 ausserhalb der Stadt (*JA*, 9. Ser., VII, 383). In Palermo zählte Ibn Ḥawḳal über 300, in einem höher liegenden Dorf 200 Moscheen; jedermann wollte für sich eine Moschee haben (Yāḳūt, I, 719; III, 409, 410). In der Tat kann man beinahe sagen, dass die Entwicklung in dieser Richtung ging; Yaʿḳūbī erwähnt in Baghdād eine Moschee für die anbaritischen Beamten des Steuerbüros (*BGA*, VII, 245), und einige hervorragende Gelehrte hatten beinahe ihre eigene Moschee zur Verfügung. Die gestifteten Moscheen wurden sehr oft mit dem Namen des Stifters benannt, Erinnerungs- und Grabmoscheen nach dem Manne, dem sie geweiht waren. Es kam vor, dass eine Moschee nach einem Frommen, der sich darin aufhielt, genannt wurde (Makrīzī, IV, 97, 265 f.), und eine Madrasa konnte nach ihrem Leiter oder Lehrer benannt werden (*ebd.*, IV, 235; Yāḳūt, *Udabāʾ*, VII, 82). Endlich konnte eine Moschee nach ihrer Lage oder einem Merkmal am Gebäude ihren Namen haben.

C. Die Moschee als gottesdienstliches Zentrum

1. Heiligkeit der Moschee

Die Geschichte der Moschee zeigt während der ersten Jahrhunderte eine Steigerung ihrer Heiligkeit, die durch die Aufnahme kirchlicher Traditionen und besonders durch das Eindringen des Heiligenwesens befördert wurde. Die an den übernommenen Grabheiligtümern haftende Heiligkeit wurde selbstverständlich schnell auf die grösseren und ansehnlichen Moscheen übertragen. Der Ausdruck „Gotteshaus", *bait Allāh*, der zuerst nur von der Kaʿba verwendet wurde, kann jetzt jedwelche Moschee bezeichnen.

Besonders heilig waren im Gotteshaus einerseits das Miḥrāb und das Minbar (s. u.), andererseits das Grab, so vor allem in Madīna. Die Besucher suchen *baraka* teils durch Berührung des Grabes oder des dasselbe umgebenden Gitters, teils durch Gebete in dessen Nähe; an derartigen Stellen „wird das Gebet erhört" (*Chron. Mekka*, III, 441, 442). Sonst gab es in Moscheen oft besonders heilige Plätze. In den Moscheen zu Ḳubāʾ und Madīna waren die Stellen, wo der Prophet beim Gebet zu stehen pflegte, besonders gesegnet (Balādhurī, S. 5; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 91; Wüstenfeld, *Medina*, S. 65, vgl. 82, 109). In anderen Moscheen suchte man besonders Plätze, wo ein Heiliger gesessen oder wo eine göttliche Erscheinung stattgefunden hatte, so z.B. in der ʿAmrmoschee und der Azharmoschee (Makrīzī, IV, 19, 52) oder der Moschee zu Jerusalem

Digitized by Birzeit University Library

(Makdisi, *BGA*, III, 170). Fromme Besucher machten einen *tawāf* [s. d.] zwischen solchen Stellen in der Moschee.

Die Steigerung der Heiligkeit hatte als Konsequenz, dass nicht jedermann ohne weiteres die Moschee betreten durfte, wie es zur Zeit des Propheten der Fall war. Noch in der ersten Umaiyadenzeit konnten Christen ungeniert in den Moscheen verkehren (vgl. Lammens, *Moāwia*, S. 13 f.). Später wurde der Zutritt den Christen nicht mehr erlaubt, und man suchte dies auf ʿUmar zurückzuführen.

Nach einigen Traditionen darf ein Unreiner die Moschee nicht betreten, und jedenfalls ist der Besuch nur für den Reinen verdienstlich, und in späterer Zeit wird hervorgehoben, dass der *wuḍūʾ* nicht in der Moschee selbst vorgenommen werden darf, ebensowenig wie das Rasieren. Immer ist es notwendig, einzuschärfen, dass man nicht in der Moschee speien darf, obwohl einige Ḥadīthe, die offenbar den alten Verhältnissen näher stehen, nur sagen: nicht nach der *bibla*, und nur nach links! (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 33 ff.). Die Sitte, die Sandalen in der Moschee auszuziehen, wird schon in die Zeit ʿUmar's verlegt (Ṭab. I, 2408). Dass sie auf einer alten Gewohnheit, die in Heiligtümern beobachtet worden ist, beruht, ist selbstverständlich (vgl. Ex. III, 5). Die Sitte ist aber offenbar nicht zu jeder Zeit beobachtet worden. Der Hineintretende soll zuerst mit dem rechten Fuss hineingehen und bestimmte Gebete mit Segnungen des Propheten und seiner Familie hersagen (was Muḥammad getan haben soll!) und, wenn er hineinkommt, zuerst 2 Rakʿa's verrichten (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 47 u.a.). Überhaupt bildeten sich gewisse Anstandsregeln aus, welche die Würde des gottesdienstlichen Hauses wahren sollten. Man durfte nicht das Fortlaufen von Tieren laut bekannt machen, wie es den Beduinen im Versammlungshaus naheliegend war, überhaupt nicht laut rufen und dadurch die Andacht der Besucher stören (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 83 u.a.). Zum Freitagsgottesdienst sollte man sich schön anziehen, sich mit Öl einreiben und sich parfümieren (Bukhārī, *Djumʿa*, B. 3, 6, 7, 19).

Eine Frage, welche die Sittenlehrer interessierte, betraf den Zutritt der Frauen zu den Moscheen. Dass viele ihre Anwesenheit nicht wünschten, geht aus dem Ḥadīth hervor, dass man sie nicht hindern darf, wenn keine *fitna* damit verbunden sei; sie dürfen aber nicht parfümiert sein (Muslim, *Ṣalāt*, B. 29; Bukhārī, *Djumʿa*, B. 13). Andere Ḥadīthe sagen, sie sollen vor den Männern die Moschee verlassen (al-Nasāʾī, *Sahw*, B. 77; vgl. Abū Dāwūd, *Ṣalāt*, B. 14, 48); es kam auch vor, dass man eine bestimmte Abteilung der Moschee für die Frauen absperrte. Während der Menstruation dürfen die Frauen nach einigen die Moschee nicht betreten (Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, B. 92, 103 u.a.)

Wie heilig auch die Moschee wurde, konnte sie doch nie ihren alten Charakter als öffentlichen Versammlungsplatz gänzlich einbüssen, und das bringt mit sich, dass man zu vielen anderen ausser gottesdienstlichen Zwecken die Moscheen besuchte. Nicht nur in der Umaiyadenzeit werden grosse Geschäfte in der Moschee abgeschlossen (Ṭabarī, II, 1118; vgl. Lammens, *Ziād*, S. 98), übrigens in Übereinstimmung mit dem Ḥadīth, das sogar den Weinverkauf in der Moschee verbieten muss; sondern ein Schriftsteller aus dem VIII. Jahrh., wie Ibn al-Ḥādidj erzählt missbilligend, dass man in den Moscheen Handel treibt; die Aufzählung des Verfassers ruft den Eindruck einer Börse hervor (*Madkhal*, II, 54). Fremde konnten sich stets in eine Moschee hinsetzen und sich miteinander unterhalten; sie hatten auch das Recht, in der Moschee zu übernachten (s. weiter unten D 2b). Daraus folgte nun wieder, dass man auch in der Moschee speiste, was überhaupt oft vorkam; man hielt sogar ganze Bankette in der Moschee ab (z.B. Makrīzī, IV, 67, 121 f.; vgl. im Ḥadīth: Ibn Mādja, *Aṭʿima*, B. 24, 29; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 106, 16 v.u.). Es wird sogar als ein Zeichen der besonderen Frömmigkeit des 476 (1083) gestorbenen al-Shīrāzī erwähnt, dass er oft Esswaren in die Moscheen brachte und sie mit seinen Schülern verzehrte (Wüstenfeld, *Der Imâm Schâfi'î*, III, 298). Allmählich bekam die Moschee auch viele Bewohner.

2. Die Moschee als Gebetplatz Freitagsmoscheen

Als gottesdienstliche Stätten sind die Moscheen zunächst „Häuser, von welchen Gott erlaubt hat, dass sie errichtet werden und dass sein Name in ihnen erwähnt werde" (Sūra XXIV, 36), d. h. für seinen durch das Gesetz erforderten Dienst, für kultische Handlungen (*manāsik*), für Gebetsversammlungen (*diamāʿāt*) und andere religiöse Pflichten (vgl. *Chron. Mekka*, IV, 164). Die Moscheen waren *maṣābid* (Makrīzī, IV, 117, 140). In Madina ging der Prophet nach einer Reise sofort zur Moschee und verrichtete zwei Rakʿa's, was von anderen nachgeahmt und so zur Regel wurde (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 59 f. u. a.). In dieser Hinsicht spielte die Moschee eine ähnliche kultische Rolle wie früher die Kaʿba in Mekka und das Rabbaheiligtum in Ṭāʾif. Die alltäglichen Ṣalāts, welche an und für sich überall verrichtet werden konnten, wurden besonders verdienstlich, wenn sie in der Moschee verrichtet wurden, weil sie den Anschluss an die Gemeinde ausdrückte. Eine *ṣalāt al-diamāʿa*, heisst es, ist 20 oder 25 Mal so viel wert wie die Ṣalāt eines einzelnen im Hause oder in der Bude (Muslim, *Masādjid*, Tr. 245; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 87, *Buyūʿ*, B. 49). Es gibt sogar Ḥadīthe, welche die privaten Ṣalāts rügen: „Diejenigen, welche in ihren Häusern Ṣalāt verrichten, verlassen die Sunna ihres Propheten" (Muslim, *Masādjid*, Tr. 27; anders Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 52). Sehr verdienstlich ist es deshalb, zur Moschee zu gehen, für jeden Schritt erhält der Hingehende Sündenvergebung, Gott schützt ihn beim jüngsten Gericht, die Engel stehen ihm bei usw. (Muslim, *Masādjid*, B. 49—51; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 87 u. a.).

Besonders gilt dies von der Freitagssalāt, *ṣalāt al-djumʿa*, die nur in der Moschee verrichtet werden kann und die für jeden männlichen, volljährigen, freien Muslim individuelle Pflicht ist (vgl. Juynboll, *Handbuch*, S. 86; Guidi, *Sommario del Diritto Malechita*, I, 125 f.). Der Ursprung dieses Gottesdienstes, der Sūra LXII, 9 bezeugt ist, liegt im Dunkel. Die Versammlungstage der Juden und Christen haben unzweifelhaft als Vorbild gedient (vgl. Bukhārī, *Djumʿa*, B. 1). Seine Bedeutung bestand in der älteren Zeit darin, dass sich an ihm alle Teile des muslimischen Lagers, die sich sonst an die Stammes- und Sondermoscheen hielten, in der Hauptmoschee unter Leitung des Führers versammelten. Die Hauptmoschee, die eben deshalb besonders gross war, wurde mit ent-

Digitized by Birzeit University Library

sprechenden Namen genannt. Man sagt *al-masdjid al-aʿẓam*, *al-masdjid al-kabīr*, *masdjid al-djamāʿa*, *masdjid li 'l-djamāʿa*, *masdjid djāmiʿ*, daraus *masdjid al-djāmiʿ*. Abgekürzt kommt auch *al-djamāʿa* und vor allem *djāmiʿ* vor. Da die Khuṭba das Entscheidende war, findet man auch *masdjid al-khuṭba*, *djāmiʿ al-khuṭba* oder *masdjid al-minbar*.

Der Sprachgebrauch wechselte im Laufe der Zeit etwas mit den Verhältnissen. Zur Zeit ʿUmar's gab es sachgemäss in jeder Stadt nur einen einzigen Masdjid Djāmiʿ für den Freitagsgottesdienst. Aber als die Gemeinde den Charakter eines Heerlagers einbüsste, und der Islām die frühere Religion der Bevölkerung ersetzte, musste ein Bedarf nach mehreren Moscheen für den Freitagsgottesdienst entstehen. Dieser Bedarf forderte einerseits Moscheen für den Freitagsgottesdienst in den Dörfern, andererseits mehrere Freitagsmoscheen in den Städten; beides bedeutete aber eine Neuerung den alten Verhältnissen gegenüber, und so entstand eine gewisse Unsicherheit. Der Freitagsgottesdienst sollte vom Führer der Gemeinde geleitet werden, es gab aber in jeder Provinz nur einen Führer; andererseits konnte man den Forderungen der Zeit nur schwer widerstehen, waren doch die islāmisierten Christen an den feierlichen wöchentlichen Gottesdienst gewöhnt.

Was die Dörfer (*al-ḳurā*) betrifft, untersagte ʿAmr b. al-ʿĀṣī in Ägypten ihren Einwohnern es mit der eben angedeuteten Begründung, den Freitagsgottesdienst zu feiern (Makrīzī, IV, 7). Ausnahmsweise wurde dann später die Khuṭba ohne Minbar, nur mit Stab, gehalten, bis Marwān im Jahre 132 auch in die ägyptischen *ḳurā* das Minbar einführte (*ebd.*, S. 8), und das mit Minbar versehene Dorf heisst *karya djāmiʿa* (Bukhārī, *Djamʿa*, B. 15), ein Begriff, der von Bukhārī (gest. 256 = 870) als selbstverständlich betrachtet wird. Bei der Einführung von Minbars in die ägyptischen Dörfer folgte Marwān wahrscheinlich dem Beispiel anderer Gegenden. Im IV. Jahrh. erwähnt Ibn Ḥawḳal eine Menge von *manābir* in der Gegend von Iṣṭakhr (*BGA*, II, 182 ff.) und einige in der Nähe von Merw (*ebd.*, S. 316) und in Transoxanien (*ebd.*, S. 378, vgl. 384), und al-Makdisī tut dasselbe für andere persische Gegenden (*BGA*, III, 309, 317), und er sagt ausdrücklich, dass die *ḳurā* Palästinas *dhāt manābir* sind (*ebd.*, S. 176, vgl. I, 58); auch Balādhurī (S. 331) gebraucht die Bezeichung Minbar für eine im Jahre 239 errichtete Dorfmoschee; überhaupt spricht man in Bezug auf die *ḳurā* in der Regel von *manābir*, nicht von *djawāmiʿ* (vgl. auch *BGA*, I, 63). Später wird aber auch die Bezeichnung *masdjid djāmiʿ* für eine Freitags-Dorfmoschee verwendet (Ibn Djubair, S. 217). Die Verhältnisse des Urislāms spiegeln sich in der Lehre der Hanafiten wider, wenn diese nur in den Grossstädten den Freitagsgottesdienst erlauben (vgl. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniya*, ed. Enger, S. 177).

Was die Städte betrifft, haben andererseits die Shāfiʿiten die ursprünglichen Verhältnisse festgehalten, indem sie in jeder Stadt nur in einer einzigen Moschee den Freitagsgottesdienst erlauben (vgl. DJUMʿA und *a. a. O.*, S. 178 f.), allerdings mit dem Vorbehalt, dass die eine Moschee die Gemeinde fassen kann. Der Unterschied zwischen den beiden Riten wurde in Ägypten von Bedeutung. Als Ṣalāḥ al-Dīn 569 hier die Herrschaft übernahm, ernannte er einen shāfiʿitischen Oberḳādi, und so wurde der Freitagsgottesdienst nur in der Ḥākimmoschee, als der grössten, gehalten; aber 665 (1266) gab al-Malik al-Ẓāhir Baibars den Ḥanafiten den Vorzug, und so konnten viele Moscheen als Freitagsmoscheen verwendet werden (Makrīzī, IV, 52 f.; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 140; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/ii, 39 ff.). Während der Umaiyadenzeit und teilweise auch während der ʿAbbāsidenzeit war die Zahl der *djawāmiʿ* in den Städten noch ganz gering. Die Geographen des III. und IV. Jahrh.'s erwähnen in ihren Städtebeschreibungen in der Regel nur „den Djāmiʿ". Der ältesten Anlage entsprechend lag er sehr oft mitten in der Stadt, von den Geschäftsvierteln umgeben, und das *dār al-imāra* befand sich noch häufig in der unmittelbaren Nachbarschaft der Hauptmoschee (*BGA*, II, 298, 314; III, 426).

Aber für Baṣra nennt al-Makdisī (375 = 985) 3 *djawāmiʿ* (*BGA*, III, 117). In Baghdād erwähnt Yaʿḳūbī (278 = 891) nur einen Djāmiʿ für die Oststadt und einen für die Weststadt. Dazu kommt nach 280 der Djāmiʿ des östlichen Khalīfenpalastes (Mez, *Renaissance*, S. 388). Al-Khaṭīb al-Baghdādī erwähnt 460 (1058) 4 für West-Baghdād, 2 für die Oststadt. Ibn Djubair zählt 581 (1185) in der Oststadt 3, im ganzen Baghdād 11 *djawāmiʿ*. Für Kairo erwähnt Iṣṭakhrī 2 Djāmiʿs: die ʿAmr- und die Tūlūnmoschee (*BGA*, I, 49), wozu die in al-Ḳaraʿa kommt, welches als besondere Stadt betrachtet wird. Al-Makdisī, der (375 = 985) kurz nach der fāṭimidischen Eroberung schreibt, erwähnt: die ʿAmr- und Tūlūnmoschee, die neue Moschee die in al-Ḳāhira (al-Azhar), ferner eine in al-Djazīra, in Djīza und al-Ḳaraʿa (*BGA*, III, 198—200; 209). Da es sich um ursprünglich selbständige Stadtteile handelt, ist das Prinzip noch nicht verlassen, teile handelt, ist das Prinzip noch nicht verlassen, dass jede Stadt nur einen Djāmiʿ hat. Die Fāṭimiden erweiterten aber den Gebrauch von Freitagsmoscheen und benutzten dafür ausser den erwähnten: Djāmiʿ al-Ḥākim, al-Maḳs und Rāṣhida (Makrīzī, Djamʿ, 2 f.). Nāṣir-i Khosraw erwähnt 439 (1047) IV

Jahrh. die meisten *djāmiʿ* genannt (vgl. zur ganzen Frage v. Berchem, *Corpus*, I, 173 f.); und während jetzt die Madrasa die Oberhand gewinnt und auch teilweise Djāmiʿ genannt wird, wird die Verwendung des Wortes Masdjid begrenzt. Im allgemeinen kann es zwar immer jede Moschee bezeichnen, aber es wird besonders von den kleineren, wenig bedeutenden Moscheen benutzt. Während noch Ibn Duḳmāḳ 472 Masādjid neben den Djawāmiʿ, Madāris usw. aufzählt, erwähnt al-Maḳrīzī deren nur 19, von al-Ḳarāfa abgesehen, was wohl nur bedeutet, dass sie für ihn zu wenig Interesse hatten. Djāmiʿ ist jetzt auf dem Wege, die normale Bezeichnung der einigermassen grossen Moschee zu werden, wie es heute jedenfalls in Ägypten ist. Unter den vielen Freitagsmoscheen zeichnete sich in der Regel eine einzige als die Hauptmoschee aus; deshalb findet man den Ausdruck *al-djāmiʿ al-aʿẓam* (Ibn Baṭṭūṭa, II, 54, 94; vgl. das ältere *al-masdjid al-aʿẓam*: *ebd.*, S. 53).

3. Sonstige religiöse Handlungen in der Moschee

„Die Erwährung von Gottes Namen" fand in den Moscheen nicht nur durch die offiziellen rituellen Handlungen statt. Kur'ānrezitation muss schon früh als erbauliches und frommes Werk angesehen worden sein. Al-Maḳdisī erzählt von Rezitationsversammlungen in den Moscheen zu Nisābūr und Kairo (*BGA*, III, 205, 328), und so tut Ibn Ḏjubair für Damaskus. Zur Kur'ānrezitation kamen Lobpreisungen Gottes u.a. hinzu, alles, was *dhikr* genannt wird und was besonders vom Ṣūfismus betrieben wurde. Auch diese Kultusform fand in den Moscheen statt (al-Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, I, 152). In der Umaiyadenmoschee und anderen damaszenischen Moscheen wurde während des Morgens am Freitag *dhikr* gehalten (Maḳrīzī, IV, 49). In Ägypten liess Aḥmad b. Ṭūlūn und Khumārawaih 12 Männer in einer Kammer neben dem Minaret sich niederlassen, um Gott zu loben, und während der Nacht lobten 4 von ihnen abwechselnd Gott mit Kur'ānrezitation und mit frommen Kaṣīden. Seit der Zeit Ṣalāḥ al-Dīn's wurden von den Muʾadhdhin's in der Nacht eine orthodoxe *ʿaḳīda* rezitiert (*ebd.*, IV, 48). Die Moscheen und besonders die Mausoleen hatten in der Regel fest angestellte Kur'ānrezitatoren. Daneben hatte man z.B. in Hebron und in einer Moschee in Damaskus einen Shaikh, der während 3 Monate den Bukhārī (bezw. auch Muslim) lesen sollte (Sauvaire, *Hist. Jérus. Hébr.*, S. 17; *JA*, 9. Ser., III, 261).

Predigten wurden nicht nur bei der Ṣalāt al-Djumʿa gehalten. Im ʿIrāḳ wurde sogar zur Zeit al-Maḳdisī's jeden Morgen gepredigt, angeblich nach der Sunna des Ibn ʿAbbās (*BGA*, III, 130). Ibn Ḏjubair hörte in der Niẓāmīya in Baghdād den shāfiʿitischen Raʾis am Freitag nach dem ʿAṣr auf dem Minbar predigen. Seine Predigt wurde von der kunstfertigen Rezitation der auf Stühlen sitzenden Ḳurrāʾ begleitet; ihre Zahl war über 20 (Ibn Ḏjubair, S. 219—22). Die nicht-offiziellen Predigten, die übrigens nicht nur in den Moscheen stattfanden, wurden meistens von besonderen Leuten, den *ḳuṣṣāṣ* (plur. von *ḳāṣṣ*), vorgetragen (zu diesen vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 161 ff.; Mez, *Die Renaissance des Islāms*, S. 314 ff.). Die *ḳuṣṣāṣ*, welche erbauliche Reden und populäre Erzählungen vortrugen, wurden früh in den Moscheen zugelassen.

Als erster soll Tamīm al-Dārī in Madīna unter dem Khalīfat ʿUmar's, bevor dieser zur Freitagsṣalāt kam, seine Reden gehalten haben, und unter ʿUthmān wurde es ihm erlaubt, zweimal wöchentlich in der Moschee zu reden; unter ʿAlī und Muʿāwiya wurden die Ḳuṣṣās zum gegensätzigen Verfluchen verwendet (Maḳrīzī, IV, 16 f.). In der ʿAmrmoschee in Kairo wurde schon im Jahre 38 oder 39 ein Ḳāṣṣ angestellt, der auch Ḳāḍī wurde (Kindī, *Governors and Judges*, ed. Guest, S. 303 f.). Die Vereinigung der beiden Ämter kommt auch sonst vor, ein Zeugnis dafür, wie offiziell das Amt des Ḳāṣṣ war. Auch unter den Fāṭimiden waren Ḳuṣṣāṣ in den Moscheen angestellt (Maḳrīzī, IV, 18 unt.). Die Wirksamkeit dieser Leute ist auch in den Moscheen des ʿIrāḳ zur ʿAbbāsidenzeit bezeugt (Yāḳūt, *Udabāʾ*, IV, 268; V, 446). Der Ḳāṣṣ las stehend aus dem Kur'ān vor und hielt danach sitzend eine erklärende und erbauliche Rede, deren Zweck war, den Leuten Furcht vor Gott einzuflössen (Maḳrīzī, IV, 18). Die Ḳuṣṣāṣ wurden *aṣḥāb al-karāsī* genannt, weil sie auf dem *kursī* ihre Reden hielten (al-Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, I, 152; II, 288; Ibn al-Ḥādidj, *Madkhal*, I, 159; vgl. Maḳrīzī, IV, 121). Ihre Rede wurde *dhikr* oder *waʿẓ*, bzw. *mawʿiẓa* genannt, deshalb nannte man den Ḳāṣṣ auch *mudhakkir* (*BGA*, III, 205) oder *wāʿiẓ*. Beispiele ihrer Reden gibt Ibn ʿAbd Rabbihi (*al-ʿIḳd al-farīd*, I, Kairo 1321, S. 294 ff.). Nicht nur die offiziell Angestellten hielten solche Reden in der Moschee. Asketen traten in verschiedenen Moscheen auf und sammelten um sich interessierte Zuhörer (vgl. z.B. Maḳrīzī, IV, 135).

Das *ḳaṣaṣ* wurde so von dem volkstümlichen Ṣūfismus erobert, und die Späteren würden wohl kaum wie al-Makkī „die Erzähler" zu den *mutakallimūn* rechnen (*Ḳūt al-ḳulūb*, I, 152). Das ganze Wesen artete zu Gaukeleien aller Art aus, wie es durch die Maḳāmenliteratur illustriert wird (vgl. dazu Yāḳūt, *Udabāʾ*, VI, 167 f. und s. Mez und Goldziher, *a. a. O.*). Al-Maḳrīzī unterscheidet deshalb zwischen *al-ḳaṣaṣ al-khāṣṣa*, dem geordneten erbaulichen Reden in der Moschee, und *al-ḳaṣaṣ al-ʿāmma*, das darin besteht, dass die Leute sich um allerlei Redner versammeln, was *makrūh* sei (Maḳrīzī, IV, 17; vgl. al-Ghazzālī, *Iḥyāʾ*, I, 26, 134). Auch andere haben sich zu den Kuṣṣās kritisch verhalten. Noch im Jahre 580 blühten die *wuʿẓāz* in den Moscheen Baghdād's, wie es aus der *Riḥla* des Ibn Ḏjubair hervorgeht (S. 219 ff., 224), und im IX. Jahrh. gibt es in der Azharmoschee ebenso gut *madjālis al-waʿẓ* wie *ḥalaḳ al-dhikr* (Maḳrīzī, IV, 54).

Von den älteren Religionen hat man das Weilen in der Moschee, *iʿtikāf* [s. d.], hinübergenommen. Das Wort *ʿaḳf* bezeichnet im Kur'ān die kultische Verehrung des Kultgegenstandes (Sūra VII, 134; XX, 93, 97; XXI, 53; XXVI, 71; vgl. al-Kumait, *Hāshimiyāt*, ed. Horovitz, S. 86, 18) und ebenso das kultische Weilen im Heiligtum, das z.B. im mekkanischen Tempel stattfand (Sūra II, 119; XXII, 25). Im Anschluss hieran heisst es im Kur'ān, dass die Gläubigen im Monat Ramaḍān die Weiber nicht berühren dürfen, „während Ihr in den Moscheen weilet" (*ʿākifūn fi 'l-masādjid*: Sūra II, 183), ein Ausdruck, welcher zeigt, erstens, dass es schon zur Zeit des Propheten mehrere Moscheen gab, zweitens, dass diese schon damals in gewisser Hinsicht den Charakter des Tempels übernommen hatten. Dem entspricht es durchaus, dass der Prophet dem Ḥadīth zufolge in der Moschee zu Madīna 10 Tage vom Monat Ramaḍān *iʿtikāf* hielt (Bukhārī,

Digitized by Birzeit University Library

I'tikāf, B. 1; *Fadl lailat al-ḳadr*, B. 3), im Todesjahre sogar 20 Tage (*ebd.*, *I'tikāf*, B. 17). Die Moschee war während der Zeit voll von Hütten aus Palmzweigen und -blättern, in welchen die *'akifūn* wohnten (*ebd.*, B. 13, vgl. 6, 7). Nur in bestimmter Angelegenheit ging der Prophet zu seiner Wohnung (*ebd.*, B. 3). Nach Zaid b. 'Alī soll das *i'tikāf* nur in einer Hauptmoschee (*djāmi'*) stattfinden (*Corpus iuris di Zaid b. 'Alī*, Nr. 447). Die Sitte hielt sich und hat immer eine grosse Rolle unter den Asketen gespielt. Es gab fromme Leute, die gewisse Perioden oder ihre ganze Zeit in einer Moschee verbrachten (*akāmū fihi*; Makrīzī, IV, 87, 97). Nächtliche Vigilien in der Moschee haben sich sehr früh im Islām eingebürgert; nach dem Ḥadīth hielt der Prophet oft nächtliche Ṣalāt's mit den Gläubigen in der Moschee (Bukhārī, *Diuma'a*, B. 29), und nach seinem Befehl kam 'Abd Allāh b. Unais al-Anṣārī 23 aufeinander folgende Nächte aus der Wüste nach seiner Moschee, um daselbst die Nacht mit Ṣalātübungen zu verbringen (Ibn Ḳutaiba, *Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 142 f.). Daraus entstanden der im Gesetz empfohlene *tahadjdjud* [s. d.] und besonders die *tarāwīḥ*-Ṣalāt's [s. d.].

Während der Nächte des Monats Ramaḍān gab es in den Moscheen Feste, und dasselbe war bei anderen Gelegenheiten der Fall, so am Neujahr, bisweilen am Neumond und in der Mitte des Monats. Dann wurde die Moschee illuminiert, es wurde gegessen und getrunken, Räucherwerk wurde verbrannt und Dhikr und Ḳirā'a vorgenommen.

Die Freitagsṣalāt war im Ramaḍān besonders feierlich, und während der Fāṭimidenzeit hielt der Khalīfe selber die Khuṭba (s. Makrīzī, II, 345 ff.; Ibn Taghribirdī, II/1, ed. Juynboll, S. 482—86 und II/11, ed. Popper, S. 331—33). Die einem Heiligen geweihten Moscheen hatten und haben ihre besonderen Feste an dessen *mawlid* [s. d.]; auch sie werden mit Dhikr, Ḳirā'a usw. gefeiert (vgl. Lane, *Manners and Customs*, Kap. XXIV ff.).

Im ganzen übernimmt die Moschee die Rolle des Tempels. Die Herrscher von 'Umar an schenkten der Ka'ba Weihgaben (*BGA*, V, 20 f. und *Gl.*, s. v. *Shamsa*), und wie bei anderen Heiligtümern kam es vor, dass Frauen durch Gelübde ein Kind dem Dienste der Moschee übergaben (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 74; Makrīzī, IV, 20). Wie bei der Ka'ba kam auch in Moscheen mit Heiligengräbern (wie noch heute) *tawāf* vor. Besonders wichtige Handlungen finden hier statt. In Unglückszeiten suchen die Leute die Moschee auf, um Hilfe zu erflehen, so während Regenmangels, wofür es eine besondere Ṣalāt gibt (die allerdings in der Regel auf dem *muṣallā* stattfindet), und bei Unglücksfällen aller Art (z.B. Wüstenfeld, *Medina*, S. 19—20; Makrīzī, IV, 57); in Pest- und Unheilszeiten hielt man unter Gebet und Weinen Prozessionen mit in die Höhe erhobenen Ḳur'ānen in den Moscheen, bzw. auf dem Muṣallā, ab, wobei sich sogar Juden und Christen bisweilen beteiligten (Ibn Taghrībirdī, II/11, ed. Popper, S. 67; Ibn Baṭṭūṭa, I, 243 f.; vgl. Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 35, 40; II/11, 199), oder man rezitierte während einer Periode ein heiliges Buch wie Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* (Quatremère, *a. a. O.*, II/11, 35; al-Djabarti, *Merveilles Biographiques*, franz. Übers., VI, 13). Gewisse Moscheen werden von unfruchtbaren Frauen besucht (Wüstenfeld, *Medina*, S. 133). Der Eid wird besonders kräftig, wenn er in der Moschee geleistet wird; besonders gilt dies von der Ka'ba, wo auch schriftliche Verpflichtungen aufgehängt werden, um grössere Autorität zu erlangen. Auch der kontraktmässige Ehebund (*'aḳd al-nikāḥ*) wird oft in der Moschee geschlossen (Santillana, *Il Muḥtaṣar*, II, 548; *Madkhal*, II, 72 unt.; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 163 f.), und die besondere Eheauflösung, welche durch den *li'ān* vollzogen wird, findet in der Moschee statt (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 44; vgl. Johs. Pedersen, *Der Eid...*, S. 114).

Streitig ist es, ob man die Leiche in die Moschee hineintragen und daselbst die *ṣalāt al-djināza* verrichten darf. 'Ā'isha wies darauf hin, dass der Prophet es so mit dem Suhail b. Baiḍā' getan hatte (Muslim, *Djanā'iz*, Tr. 99; vgl. auch Ibn Sa'd, I/1, 14 f.). Theoretisch erlaubt es al-Shāfi'ī, während die anderen es verbieten (s. Juynboll, *Handbuch*, S. 170; I. Guidi, *Il Muḥtaṣar*, I, 151). Die Sache scheint nicht ganz klar zu liegen, denn Ḳutb al-Dīn sagt, dass nur Abū Ḥanīfa es verbietet; er selbst habe jedoch gemeint, es auf Grund einer Aussage des Abū Yūsuf erlauben zu dürfen (*Chron. Mekka*, III, 208—10). Dass die späteren Gelehrten oft am Verbot irre wurden, nimmt kein Wunder; denn es harmoniert wenig mit der immer wachsenden Tendenz, Grabmoscheen zu stiften. Selbst Ibn al-Ḥādjdj, der das Verbot gern aufrechterhalten möchte, ist nicht ganz sicher und verbietet eigentlich nur das Rufen der *ḳurrā'*, *dhākirīn*, *mukabbirīn* und *murīdīn* bei solcher Gelegenheit (*Madkhal*, II, 50 f., 64, 81).

4. Wallfahrtmoscheen

Vor allem die Gedächtnismoscheen, die mit dem Propheten oder anderen Heiligen verknüpft waren, wurden das Ziel der frommen Besucher. Unter ihnen hoben sich bald drei als besondere Wallfahrtmoscheen heraus. In einem Ḥadīth sagt der Prophet: „Es wird nur mit drei Moscheen als Ziel gesattelt: al-Masdjid al-Ḥarām, der Moschee des Propheten und al-Masdjid al-Aḳṣā" (Bukhārī, *Fadl al-ṣalāt fī masdjid Makka wa 'l-Madīna*, B. 1, 6 u. a.). In diesem Ḥadīth spiegelt sich eine Praxis wider, die erst am Ende der Umaiyadenzeit ausgebildet wurde. Die Wallfahrt nach Mekka war schon durch das Ḥadīdj-Gebot des Ḳur'ān pflichtmässig geworden. Die Wallfahrt nach Jerusalem war christliche Sitte, die ohne weiteres fortgesetzt werden konnte, wegen der Bedeutung des *al-masdjid al-aḳṣā* im Ḳur'ān. Diese Sitte wurde besonders bedeutungsvoll, als 'Abd al-Malik sie zum Ersatz für die Wallfahrt nach Mekka machte zum (Ya'ḳūbī, ed. Houtsma, II, 311); obwohl die Konkurrenz nicht lange dauerte, wurde die Bedeutung von Jerusalem doch dadurch gehoben. Die Wallfahrt nach Madina bildete sich mit der wachsenden Verehrung des Propheten aus. Im Jahre 140 besuchte Abū Dja'far Manṣūr auf seinem Ḥadīdj die drei Heiligtümer (Tabari, III, 129), und das wurde eine oft geübte Sitte. Den Vorzug behielten jedoch Mekka und Madina. Obwohl diejenigen von Mekka und Jerusalem als die beiden ältesten anerkannt werden (die eine soll 40 Jahre älter als die andere sein; Muslim, soll 40 Jahre älter als die andere sein; Muslim, *Masādjid*, B. 1; *Chron. Mekka*, I, 301; *Journ. Pal. Or. Soc.*, XV, 52), soll der Prophet doch gesagt haben: „Eine Ṣalāt in dieser meiner Moschee ist verdienstlicher als 1 000 Ṣalāt's in anderen, es sei denn *al-masdjid al-ḥarām*" (*Chron. Mekka*, I, 303 u.a.). Das Ḥadīth wurde nach einigen dadurch veranlasst, dass jemand gelobt hatte, in Jerusalem

Digitized by Birzeit University Library

Ṣalāt zu verrichten, was der Prophet abriet (Wākidī-Wellhausen, S. 349). Dies gehört zu den Diskussionen der umaiyadischen Periode. Die drei Moscheen behielten aber ihren Vorrang (Ibn Ḫaldūn, *Muḳaddima*, faṣl 4, 6).

Obwohl die drei Moscheen offiziell eine Sonderstellung einnehmen, werden auch andere hervorgehoben, so die Moschee in Ḳūbā' [s. AL-MADĪNA]. Es wird auch versucht, die Kūfa-Moschee zum Rang der Drei zu erheben; ʿAlī soll jemandem, der aus Kūfa nach Jerusalem wallfahrten wollte, gesagt haben, er sollte sich nur an die heimische Moschee halten, sie sei „eine der 4 Moscheen", und 2 Rakʿa's in ihr seien gleich 10 in anderen (*B G A*, V, 173 f.; Yāḳūt, *Buldān*, IV, 325). Das mekkanische Heiligtum behielt jedoch immer seinen durch den Ḥadjdj markierten Vorzug. Es wurde von al-Mutawakkil in Sāmarrā nachgeahmt; er legte dort sowohl eine Kaʿba wie ein Minā und ʿArafa an und liess seine Emīre dort ihren Ḥadjdj verrichten (*B G A*, III, 122).

D. Ausstattung der Moschee

1. Das Gebäude [s. auch unten III].

Abgesehen von Mekka bildeten die ersten Moscheen, wie oben (B. 1) geschildert, zunächst nur einen offenen, eingehegten Platz mit einer *ẓulla*. Der Platz war bisweilen, wie in al-Fusṭāṭ, mit Bäumen bewachsen und im übrigen mit Kieselsteinen bedeckt. Diese Verhältnisse konnten nur so lange dauern, wie die Araber in ihren einfachen Heerlagern als eine abgeschlossene Schicht die alten Sitten bewahrten. Schon die Anwendung von Kirchen und die damit folgende Assimilation an die alten Kulturen musste eine Änderung veranlassen.

ʿUmar änderte sowohl die medinische wie die mekkanische Moschee. Er erweiterte sie und umgab sie mit Mauern aus *labin* im Manneshöhe; so bekam die Kaʿba ihren offenen Platz, *fināʾ*, wie die Moschee in Madina (Balāḏhurī, S. 46; *Chron. Mekka*, I, 306 f.; Wüstenfeld, *Medina*, S. 68 f.). Auch ʿUṯmān erweiterte beide Moscheen, führte aber zugleich eine wichtige Neuerung dadurch ein, dass er sowohl für die Säulen wie die Mauern behauene Steine und Gips (*djaṣṣ*) benutzte. Für das Dach verwendete er Teakholz (*sāḏj*). Die von ʿUmar erweiterten Lauben wurden demnach von ihm in Säulenhallen (*arwika*, sing. *riwāḳ*) verändert, und die Wände wurden mit Gips überzogen (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 62; Balāḏhurī, S. 46; Wüstenfeld, *Medina*, S. 70 f.). Solche Fortschritte über die alte Einfachheit hinaus sollen schon von Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ an der sonst so dürftig ausgestattenen Moschee in Kūfa herrühren.

Auf ʿUmar's Befehl liess er die Moschee vergrössern, so dass sie mit dem Dār al-Imāra verbunden wurde. Der persische Baumeister verwendete für den Bau gebrannte Ziegel (*āḏjurr*), welche er von persischen Burgen herbrachte, und in der Moschee baute er mit Säulen, die aus einigen den Perserkönigen gehörigen Kirchen in der Gegend von Ḥīra fortgenommen wurden; diese Säulen wurden aber nicht an den Seiten aufgestellt, sondern nur an der Ḳibla-Wand. Die ursprüngliche Anlage der Moschee wurde also noch aufrechterhalten, obwohl die Säulenhalle, die mit der (200 *ḏhirāʿ* breiten) *ẓulla* identisch ist, die einfache Laube ersetzt hatte und das Material überhaupt besser geworden war (Ṭabarī, I, 2489 f., 2494). So können wir schon unter den ersten Khalifen die beginnende Aufnahme einer mehr fortgeschrittenen Architektur beobachten.

Diese Ansätze wurden unter den Umaiyaden stark entwickelt. Schon unter Muʿāwiya wurde die Moschee zu Kūfa von seinem Gouverneur Ziyād wieder umgebaut. Er beauftragte einen „heidnischen" Baumeister, der dem Kisrā gedient hatte, mit der Arbeit; dieser liess Säulen aus al-Ahwāz holen, verband sie durch Blei und eiserne Zapfen zur Höhe von 30 Dhirāʿ und liess sie überdachen. Solche Säulenhallen *ṣuffa* oder *ẓulla*, plur. *ẓilāl*, errichtete er an der nördlichen, der östlichen und der westlichen Wand (Ṭabarī, I, 2492, 6 ff., vgl. 2494, 7; Yāḳūt, *Muʿdjam*, IV, 324, 1 ff.; Balāḏhurī, S. 276). Auch al-Ḥadjdjādj baute an der Moschee (Yāḳūt, IV, 325 f.). Ähnliche Arbeiten führte Ziyād in Baṣra aus. Das Dār al-Imāra erbaute er dicht an der Kibla-Seite. Dies wurde von al-Ḥadjdjādj abgebrochen, von anderen wieder aufgebaut und schliesslich von Hārūn in die Moschee einbezogen (Balāḏhurī, S. 347, 348 oben, 349; Yāḳūt, I, 642, 643). Auch in Mekka wurden in derselben Periode derartige Arbeiten ausgeführt. Sowohl Ibn al-Zubair wie al-Ḥadjdjādj erweiterten die Moschee, und Ibn al-Zubair war der erste, welcher an den Mauern ein Dach anbringen liess; ʿAbd al-Malik liess die Säulen vergolden und ein Dach aus Teakholz aufführen (*Chron. Mekka*, I, 307, 309). Die ʿAmr-moschee wurde mit Erlaubnis Muʿāwiya's im Jahre 53 durch seinen Gouverneur Maslama b. Mukhallad gegen Osten und Norden erweitert; die Wände wurden mit Gips (*nūra*) bestrichen und die Dächer geschmückt; es geht daraus hervor, dass auch hier die ursprüngliche Laube der Südseite in überdachte Hallen während der ersten Umaiyadenzeit verändert wurde. Eine neue Erweiterung wurde im Jahre 79 unter ʿAbd al-Malik vollzogen (Makrīzī, IV, 7, 8; Ibn Duḳmāḳ, IV, 62). So werden während der ersten Umaiyadenzeit und teilweise noch früher die ursprünglichen einfachen und dürftigen Moscheen teils erweitert, teils umgebildet. Und die Umbildung besteht darin, dass die alte einfache Laube der Moschee des Propheten allmählich erweitert und mit der Kunst der Kulturländer zu Säulenhallen umgestaltet wird. Auf diese Weise entwickelt sich der ursprüngliche offene Versammlungsplatz unmerkbar zu einem mit Säulenhallen umgebenen Hof. Bald wurde im Hof ein Brunnen untergebracht, und wir haben den gewöhnlichen Moscheetypus; dieselbe Anlage finden wir im Peristyl der Häuser und im Aithrion einer Basilica wie der von Tyrus wieder (Herzog-Hauch, *Realencyclopädie*, 3. Aufl., X, 780).

Noch radikaler gingen die grossen Bauherren unter den Umaiyaden, ʿAbd al-Malik und sein Sohn al-Walīd I., vor. Der ersterwähnte liess die ursprüngliche Moschee in Jerusalem gänzlich verschwinden, und seine byzantinischen Baumeister errichteten die Felsenmoschee als ein byzantinisches Bauwerk (vgl. Sauvaire, *Jérus. et Hébron*, S. 48 ff.). Ebensowenig nahm al-Walīd Rücksicht auf die älteste Moscheeform, wenn er in Damaskus die Johanniskirche durch byzantinische Meister in die Umaiyadenmoschee verwandeln liess. Wie es al-Makdisī direkt ausspricht, wollten sie mit den christlichen Prachtkirchen wetteifern (*BGA*, III, 159). Die neuen Moscheen, welche in dieser Periode angelegt wurden, waren denn auch nicht mehr einfach, sondern wurden mit Hilfe von christlichen

Digitized by Birzeit University Library

und anderen ausgebildeten Meistern im Anschluss an ältere Monumentalgebäude aufgebaut. Ganz regelmässig verwendete man jetzt Säulen, die aus christlichen Kirchen stammten (z.B. Damaskus: Masʿūdī, *Murūdj*, III, 408; Ramla: *BGA*, III, 165; vgl. Balādhurī, S. 143 ff.; für Ägypten s. Makrīzī, IV, 36, 124). Die Bautätigkeit al-Walīd's erstreckte sich u.a. auch auf al-Fusṭāṭ, Mekka und Madīna (vgl. *BGA*, V, 106 f.), die nicht prinzipiell verändert, aber doch gänzlich erneuert wurden. Mit diesen Herrschern hat der Moscheebau die Höhe der älteren Architektur erreicht und gehört der Kunstgeschichte an. Die Übertragung eines Stils aus einer Gegend zur anderen wird auch literarisch bezeugt. So gab es in Iṣṭakhr einen Djāmiʿ im Stile der syrischen Moscheen mit runden Säulen, worauf eine *bahara* (*BGA*, III, 436; vgl. für Shīrāz S. 430). Auch die Moschee des Propheten baute al-Walīd teilweise nach der damaszenischen um (*BGA*, III, 80; Kazwīnī, ed. Wüstenfeld, II, 71).

Diese Revolution der alten Verhältnisse konnte ebensowenig wie die anderen Neuerungen, welche der Islām in den Kulturländern erlebte, ohne Widerspruch vor sich gehen. Als die Moschee des Propheten von den christlichen Baumeistern mit Marmor, Mosaik, Muscheln, Gold usw. ausgestattet worden war und al-Walīd im Jahre 93 das Werk beschaute, sagte ein Alter: „Wir hatten im Stil der Moscheen gebaut, Ihr baut im Stil der Kirchen" (Wüstenfeld, *Medina*, S. 74). Die Diskussionen darüber spiegeln sich in den Ḥadīthen wider. Als ʿUmar die Moschee des Propheten erweiterte, soll er gesagt haben: „Gib den Leuten Schutz gegen den Regen, aber nimm Dich in acht, sie rot oder gelb zu machen, dass Du die Leute nicht versuchest", während Ibn ʿAbbās sagte: „Du sollst sie mit Gold schmücken, wie es die Juden und Christen tun" (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 62). Ibn ʿAbbās vertritt hier den Standpunkt der Umaiyaden, ʿUmar den der Alten, nach dem nur eine Erweiterung und Ausbesserung der *zulla* zu praktischen Zwecken zulässig wäre. Natürlich ist der konservative Standpunkt im Ḥadīth überwiegend. Es heisst, dass übertriebene Ausschmückung der Moscheen ein Zeichen des Endes der Welt sei; nur aus Furcht vor der *fitna* habe man die Werke al-Walīd's geduldet (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, III, 134, 145, 152, 230, 283; al-Nasāʾī, *Masādjid*, B. 2; Ibn Mādja, *Masādjid*, B. 2; vgl. al-Ghazzālī, *Ihyāʾ*, I, 61; II, 64 u.a.). Das fehlende Vertrauen der konservativen Frommen zu den grossen Moscheen findet ihren Ausdruck in einem Ḥadīth, nach welchem der Prophet (nach Anas) gesagt habe: „Es wird über meine *umma* eine Zeit kommen, wenn sie einander mit der Schönheit der Moscheen überbieten; dann werden sie sie nur wenig besuchen" (al-ʿAskalānī, *Fatḥ al-bārī*, I, 362). Im Fikhsystem findet man sogar eine Verurteilung des Abweichens von der viereckigen (ältesten) Form der Moschee (Guidi, *Il Muḫtaṣar*, I, 71). Zu den Typen, die später entstanden, gehört auch der „aufgehängte" (*muʿallaḳ*), d. h. die im oberen Stock eingerichtete Moschee (z. B. in Damaskus, *JA*, 9. Ser., V, 409, 415, 422, 424, 427, 430).

2. Einzelheiten der Ausstattung.

a. Das Minarett [s. auch MANĀRA].

Die ältesten einfachen Moscheen hatten kein Minarett. Als der *adhān*-Ruf eingeführt wurde, soll Bilāl in Madīna vom Dache des in der Nähe der Moschee befindlichen höchsten Hauses zur Frühṣalāt gerufen haben (Ibn Hishām, S. 348; Wüstenfeld, *Medina*, S. 75); am Tage der Eroberung von Mekka liess der Prophet Bilāl den Gebetruf von der Kaʿba ausrufen, nach al-Azraḳī von dem Dach (*Chron. Mekka*, I, 192; vgl. Ibn Hishām, S. 822). Der Gebetrufer hat aber während der ersten Zeit nicht immer von einem erhöhten Platz ausgerufen (vgl. unten, F 2 d). Fraglich ist nun, wann das Minarett eingeführt wurde, und ob es direkt für den *adhān*-Ruf in den Islām aufgenommen wurde.

Eine grosse Bedeutung für die Geschichte des Minaretts hat ohne Zweifel der umaiyadische Khalife al-Walīd (86—96) gehabt, obwohl schon vor seiner Regierung, im Jahre 84 (703), Sīdī ʿUḳba zu Kairawān von Hassān b. Nuʿmān mit einem Minarett erbaut worden war (so nach Bakrī: H. Saladin, *La Mosquée de Sidi Okba*, 1899, S. 7, 19). Zur Umaiyadenmoschee in Damaskus gehörte auch das Minarett. Heutzutage hat diese Moschee 3 Minarette; so war es auch zur Zeit Ibn Djubair's. Einer der ältesten Zeugen, Ibn al-Fakīh (gest. 289 = 902), erwähnt aber nur ein Minarett (*mi'dhana*) und sagt, es wäre in den Tagen der Griechen ein Wachtturm (*nāṭūr*) gewesen, der der Johanniskirche angehörte und von al-Walīd in in seinem überlieferten Zustand belassen wurde (*BGA*, V, 108, 5; verschiedene Angaben bei al-Makdisī, *BGA*, III, 159; Yāḳūt, *Muʿdjam*, II, 596 und Ibn Baṭṭūṭa I, 203 ff.; vgl. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 229). In Mekka baute auch al-Walīd teils Zinnen (*shurrāfāt*; *Chron. Mekka*, I, 310), teils Minarette (wie aus *ebd.*, S. 310, 311 hervorgeht). Sie wurden später vermehrt, so dass Ḳuṭb al-Dīn 7 Minarette erwähnen kann (*ebd.*, III, 424—26). Während al-Samhūdī sagt, dass es vor al-Walīd in Madīna keine Minarette gab, behauptet er andererseits, dass schon ʿUmar an den vier Ecken der Moschee Türme anbrachte (Wüstenfeld, *Medina*, S. 75; vgl. Ibn Baṭṭūṭa, I, 272). Zur Zeit Ibn Djubair's (im Jahre 580) waren nur noch 3 Minarette da (*Riḥla*, S. 195). Erst 706 baute Muḥammad b. Kalāʾūn das vierte Minarett wieder auf (Wüstenfeld, *a. a. O.*, S. 76).

Nach al-Walīd verbreiteten sich die Minarette immer mehr, und es ist wahrscheinlich, dass al-Walīd der erste ist, welcher in Syrien und im Ḥidjāz das Minarett eingeführt hat. Dass er es überhaupt in den Islām eingeführt hat (vgl. Schwally in *ZDMG*, LIII, 1898, S. 143 ff.), steht aber nicht fest. Nach Balādhurī (gest. 279 = 892) hat Ziyād in Baṣra, wo er im Jahre 45 Statthalter wurde, als er die Moschee aus Ziegeln baute, das Minarett aus Stein gebaut (S. 348). Das scheint sogar vorauszusetzen, dass schon früher ein Minarett da war. Nach den ägyptischen Historikern hat Maslama b. Nach den ägyptischen Historikern hat Maslama b. Mukhallad in al-Fusṭāṭ auf Muʿāwiya's Befehl im Jahre 53 in jeder Ecke der ʿAmrmoschee einen Turm (*sawmaʿa*) gebaut, was früher nicht vorgekommen war (Makrīzī, IV, 7 f., 44; Ibn Taghribirdī, I, 77). Die zum Minarett hinaufführende Treppe befand sich ursprünglich ausserhalb der Moschee, wurde aber später in diese hineingelegt. Auch in anderen Moscheen in al-Fusṭāṭ (d. h. in allen ausser denen der Tudjīb und Khawlān) soll Maslama das Minarett eingeführt haben (Makrīzī, IV, 44; Ibn Taghribirdī, *a. a. O.*).

Für das Minarett gibt es 3 gewöhnliche Bezeichnungen. *Maʾdhana* oder *miʾdhana* „Ort des Adhānrufes", das heute in Ägypten und Syrien allgemein

Digitized by Birzeit University Library

verwendet wird, kommt in Literatur und Inschriften oft vor. *Ṣawmaʿa*, das besonders in Nordafrika verwendet wird (Marçais, *Les Monuments arabes de Tlemcen*, 1903, S. 45), bedeutet sonst Kloster oder Zelle und wird in der älteren Literatur parallel mit *dair* verwendet (Sūra XXII, 41 u.a.). Am gewöhnlichsten ist in der Literatur *manāra*. Dieses Wort hat dieselbe Bedeutung wie syr. *mʿnārtā*, ist aber wahrscheinlich eine analoge, selbständige Bildung. Das Wort bedeutet Leuchter, Standort, worin Licht untergebracht ist; so auch Leuchtturm. Daneben bedeutet *manār(a)* Grenzstein oder Wegzeichen (= *ʿalam*) oder Wachtturm; so werden die Grenzsteine des Ḥaramgebietes *manār al-ḥaram* genannt, und Abraha erhielt den Namen *dhu 'l-manār*, weil er Wegzeichen aufstellte; auch Obelisken werden mit dem Namen *manāra* bezeichnet. Die Herleitung des letzterwähnten *manār* aus μιτάρτον (Fraenkel, *Fremdwörter*, S. 283) ist wenig naheliegend und noch weniger dessen Herleitung aus einem persischen Feuerkultgebäude (v. Berchem in E. Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, I [1908], 113 ff.). Wahrscheinlich haben die Wegzeichen ihren Namen von den Wachttürmen erhalten. Es ist mehrmals bezeugt, dass man an den Küsten eine Reihe *manāʾir* hatte, und jede *manāra* gab durch Lichtsignale Meldungen von den Bewegungen der Feinde (*BGA*, III, 177); nach Balādhurī (S. 128: *manāẓir*) war es schon zu ʿUmar's Zeit so, und ohne Zweifel war es ein byzantinisches Erbe. Ähnliche Wachttürme waren in byzantinischer Zeit im Innern gebräuchlich (σημαντήριον), so im östlichen Ḥawrān, und die Perser hatten ähnliche Türme an ihren Grenzen (Ṭabarī, I, 864, 878; vgl. für ʿIrāḳ Ibn Ḏjubair, S. 210; *BGA*, V, 176; für Maghrib: *JA*, 4. Ser., XX [1852], 99, 144). Dass diese Türme Feuersignale gaben, ist sehr wahrscheinlich, und diese Sitte wird von Musil für das edomitische Gebiet bezeugt (*Arabia Petraea*, II, 2, 232). Noch im VIII. (XIV.) Jahrh. bezeugt al-ʿUmarī (*Taʿrīf bi 'l-muṣṭalaḥ al-sharīf*, Kairo 1312, S. 199 f.) die Verwendung einer Reihe von Höhen und Türmen für Lichtsignale, darunter auch vom *maʾḏhanat al-ʿarūs*, einem der Minarette der Umaiyadenmoschee in Damaskus (s. zum ganzen: R. Hartmann in *ZDMG*, LXX, 1916, S. 486, 503; *Memnon*, III, 221; *Ist.*, I, 388 f.). Es liegt auf der Hand, dass der Moscheeturm den Namen *manāra* seiner Ähnlichkeit mit derartigen Wachttürmen verdankt, und möglich ist es, dass seine Verwendung für Feuersignale in älterer Zeit allgemeiner gewesen ist. In Fās gab man während der Nacht die Gebetzeiten durch Lampen von den Minaretten aus an (*JA*, 11. Ser., XII, 1918, S. 341).

Nach Ibn al-Fakih u. a. wurde das Minarett in die Umaiyadenmoschee aufgenommen, einfach weil es schon als ein Teil der Kirche da stand (s. oben); dies stimmt mit der Beobachtung de Vogüé's, dass die Verwendung von Türmen bei Kirchen und andern Monumentalgebäuden in Syrien im IV./V. Jahrh. verbreitet war (*La Syrie centrale*, I, 57); auch der Turm an der Moschee zu Boṣrā wird als ursprünglicher Kirchturm betrachtet (s. Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, S. 19 f.). Dies deutet darauf, dass das Minarett in Syrien auf rein architektonischem Wege in die Moschee aufgenommen worden ist. Aber nach dessen Einführung hat man es bald als Standplatz für den Muʾaḏhdhin benutzt, was sehr nahe liegen musste. Dies ist aber nicht mit einem Male geschehen. Aus Ṭabarī u. a. sieht man, dass man auch später noch auf der Strasse zum Gebet rufen konnte, und al-Farazdaḳ (gest. etwa 110 = 728), der das Vorhandensein von *manār al-masāḏjid* bezeugt (*Kāmil*, S. 481; *Aghānī*, 2. Kairiner Ausg., XIX, 18), spricht auch vom Ausrufer auf der Stadtmauer (Ṭabarī, II, 1302; *Naḳāʾiḍ*, S. 365; s. J. Horovitz, in *Isl.*, XVI, 1927, S. 253, 255), womit die Tradition zu vergleichen ist, dass der Prophet überlegte, ob er den Gebetruf auf den Festungen in al-Madīna sollte vornehmen lassen (Ibn Saʿd, I, 7).

Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass das Minarett anderswo auf andere Weise entstanden sein kann. Wenn wir der Darstellung al-Maḳrīzī's u.a. (s. oben) vertrauen können, ist das Minarett als Eckturm auf den Befehl Muʿāwiya's in Ägypten eingeführt worden. Es wurde hier gleich in einer Weise, die an die Wohntürme der Heiligen erinnert, verwendet. Es wurde für den Adhān benutzt, aber nicht nur für die fünf Gebetrufe, sondern für Vigilien, in welchen die Muʾaḏhdhin's Litaneien hersagten (Maḳrīzī, IV, 44 Mitte), und ihr Erbauer, Maslama b. Mukhallad, benutzte es zum *iʿtikāf* (*ebd.*, S. 44). Dies weist auf die durch das Wort *ṣawmaʿa* ausgedrückte Bedeutung des Minaretts hin als Klause eines Heiligen. Diese Verwendung des Minaretts hielt sich während der Blüte des Islām (vgl. Ibn Ḏjubair, S. 266; Yāḳūt, *Muʿḏjam*, II, 596 u. a.).

Wenn der Ursprung des Minaretts nicht einheitlich ist, ist es unwahrscheinlich, dass nur ein einzelner Turmtypus ihm zugrunde liegen sollte. Ziyād soll das Minarett in Baṣra aus Stein gebaut haben. So war auch der 4-eckige syrisch-umaiyadische Typus (*BGA*, III, 182), der vom Kirchturm übernommen wurde. In Ägypten dagegen baute man nach al-Maḳrīzī viele Jahrhunderte nur Minarette aus Ziegel, und die ersten steinernen Minarette sollen in diesem Lande erst kurz vor 700 in al-Manṣūrīya und al-Ākbughāwiya gebaut worden sein (Maḳrīzī, IV, 224). In Nordafrika, wo der umaiyadisch-syrische Typus eingeführt war, wurde in ʿAbbāsīya südl. von Ḳairawān im Jahre 184 (800) ein rundes Minarett aus Backstein in 7 Stockwerken und mit Säulen gebaut (Yāḳūt, *Muʿḏjam*, IV, 119).

b. Die Räume.

Die alte Moschee bestand aus dem Hof und den an den Mauern entlang laufenden offenen Hallen; diese werden *al-mughaṭṭā* genannt (*BGA*, III, 82, 158, 165, 182), weil sie überdacht waren. An der Kibla-Seite waren die Hallen besonders ausgedehnt, weil die Versammlungen hier stattfanden. Der Raum zwischen zwei Säulenreihen hiess *riwāḳ*, pl. *arwiḳa* oder *riwāḳāt* (*BGA*, III, 158, 159; Maḳrīzī, IV, 10, 11, 12, 49). Erweiterungen bestanden oft in Vermehrungen der *arwiḳa*. In gewissen Gegenden spannte man zur Predigtzeit im offenen Raum ein Segeltuch zum Schutz gegen die Sonne aus (*BGA*, III, 205, 430).

Der Hof heisst *ṣaḥn*. Der offene Raum um die Kaʿba herum wird *fināʾ al-Kaʿba* genannt. *Fināʾ* wird auch der die Moschee umgebende Platz genannt (Maḳrīzī, IV, 6). Der Hof war oft mit Bäumen bewachsen; so in der ʿAmrmoschee. In Madīna gibt es in der *rawḍa* noch heute Anpflanzungen (Batanūnī, *Riḥla*, S. 240), wie es zur Zeit Ibn Ḏjubair's war. Sonst war der Hof mit Kieselsteinen bedeckt (s. oben D 1); das wurde aber mit der feineren Bauweise geändert. Häufig war es wie in Ramla, wo die Hallen mit Marmor, der Hof mit Stein-

Digitized by Birzeit University Library

platten bedeckt waren (*ebd.*, S. 165). Auch in den Hallen war der Boden ursprünglich nackt, bzw. mit Steinchen bedeckt, so in der ʿAmrmoschee, bis Maslama b. Mukhallad ihn mit Matten belegte. Der Boden der ʿAmrmoschee wurde während der Mamlūkenzeit gänzlich mit Marmor bedeckt (Makrīzī, IV, 13 f.; vgl. in Shīrāz: Ibn Baṭṭūṭa, II, 53). Aber in der mekkanischen Moschee ist der *sahn* noch mit Steinchen bedeckt (Batanūnī, *Rihla*, S. 99; vgl. *Chron. Mekka*, II, 10 f.). Auch in Medīna sind Kieselsteinchen verwendet (Ibn Djubair, S. 190; Ibn Baṭṭūṭa, I, 263).

Abgeschlossene Räume gab es zunächst in den Hallen nicht. Eine Veränderung trat in dieser Hinsicht mit der Einführung der *maḳṣūra* ein (vgl. zum Wort: Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 164, Anm. 46). Dies ist eine für den Herrscher in der Nähe des Miḥrāb gebaute Loge. Die Geschichte der Maḳṣūra in Medīna gibt al-Samhūdī (Wüstenfeld, *Medina*, S. 71 f., 89 f.). Die Traditionen stimmen darin überein, dass die Maḳṣūra durch ʿUthmān oder Muʿāwiya oder Marwān eingeführt wurde, um feindliche Überfälle auf den Herrscher zu verhüten. So viel scheint sicher zu sein, dass die Maḳṣūra jedenfalls am Anfang der Umaiyadenzeit eingeführt war; diese Einrichtung stimmte so gut zu der immer mehr wachsenden Würde des Herrschers, dass sie sich, wie Ibn Khaldūn sagt, in allen islāmischen Ländern verbreitete (*Muḳaddima*, *faṣl* 37). Die Statthalter bauten sich Logen in den Hauptmoscheen der Provinzen, so Ziyād in Kūfa und Baṣra (Balādhurī, S. 277, 348) und wahrscheinlich Ḳurra b. Sharīk in al-Fusṭāṭ (Makrīzī, IV, 12). Al-Mahdī soll im Jahre 161 die *maḳṣūr*e der Provinzen verboten haben, und al-Maʾmūn wollte sogar alle diese Logen aus den *masādjid djāmiʿa* wegräumen, weil ihr Gebrauch eine von Muʿāwiya eingeführte Sunna wäre (Makrīzī, IV, 12; Yaʿḳūbī, ed. Houtsma, II, 571). Dies gelang aber nicht. Im Gegenteil verbreiteten sie sich immer mehr. Nach Ibn Khaldūn ist die Maḳṣūra eine speziell islāmische Einrichtung. Die Frage muss aber offen gelassen werden, ob nicht in der Einführung und Entwickelung derselben irgend eine Verbindung mit byzantinischen Hofloogen besteht, so jedenfalls wenn die Türken in dem Yeshil Djāmiʿ in Brussa die Sultansloge oben über der Tür unterbringen (R. Hartmann, *Im neuen Anatolien*, S. 27).

Ein besonderer Raum, *maḳṣūra* oder *zāwiya*, konnte auch für andere Zwecke eingerichtet werden, z.B. für die *kurrāʾ*, die Studierenden oder die Prozessführenden, im grossen Hauptraum oder in Nebengebäuden. So gab es in den Hallen der ʿAmrmoschee mehrere Abteilungen für Studien u. a., die als Maḳṣūra und Zāwiya bezeichnet werden und wo Studien getrieben wurden (Makrīzī, IV, 20, 14, 23). In der Azharmoschee wurde in der Fāṭimidenzeit eine *maḳṣūrat Fāṭima* angelegt, wo sie erschienen war, und die Emīre der folgenden Zeit stellten eine ganze Menge solcher Maḳṣūr her (*ebd.*, S. 52, 53). In der Aksāmoschee gab es um 300 drei Maḳṣūra's für Frauen (*BGA*, V, 100). Selbstverständlich konnten diese bei grossen Freitagsversammlungen lästig sein, weshalb al-Mahdī sie im Jahre 161 aus den Masādjid al-Djāmiʿāt entfernen wollte (Ṭabarī, III, 486).

Die Muʾadhdhin's hielten sich nicht nur in den Minaretten auf, wo sie jedenfalls während der Tūlūnidenzeit Vigilien hielten (Makrīzī, IV, 48). Sie hatten Zimmer (*ghuraf*, sing. *ghurfa*) auf dem Dach, und diese Räume konnten allmählich ganz zahlreich werden (*ebd.*, S. 13, 14). In Nebengebäuden wurden allerlei Räume eingerichtet, für den Khaṭīb (*ebd.*, S. 13), für Richter, für Studien u. a. Dazu kamen noch die W o h n u n g e n, nicht nur für das Personal, sondern auch für andere. Wie oben gesagt, konnten Fromme sich für längere Zeit in der Moschee zum *iʿtikāf* niederlassen, und jedermann konnte sich zu jeder Zeit in die Moschee hinsetzen, er konnte da schlafen und sich es bequem machen. Es lag daher frommen Leuten nicht fern, sich ständig in der Moschee aufzuhalten. Oft wohnten Asketen im Minarett (s. oben), oder sie wohnten in Nebenräumen der Moschee, wie es z.B. in der Umaiyadenmoschee der Fall war (Ibn Djubair, S. 269; Ibn Baṭṭūṭa, I, 206). In besonders heiligen Moscheen, wie z.B. derjenigen in Hebron, waren um die heilige Stätte herum Häuser für *al-muʾtakifān* errichtet (Sauvaire, *Hist. Jérus. et Hébr.*, S. 11 f.). Deshalb waren auch Küchen mit dazu gehörenden Mühlen und Öfen eingerichtet, und es wurden täglich gekochtes Essen (*diashīsha*) und 14—15 000 Brotlaibe (*raghīf*) an die Weilenden und die Besucher ausgeteilt (Sauvaire, S. 20 f.; vgl. Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 231). Die in und neben der Moschee Wohnenden werden *mudjāwirān* genannt (so z.B. *BGA*, III, 146); sie standen unter einem *kaddim* wie die Nordafrikaner in Damaskus unter einem *amīn* (Ibn Djubair, S. 277 f.). Es waren teils fromme Asketen, teils Studierende, teils Reisende. Die Studierenden fanden besonders in den Madāris Unterkunft, aber auch grosse Moscheen, wie die Umaiyadenmoschee und al-Azhar hatten immer viele Studenten als Bewohner. Die Bezeichnung der Halle *riwāḳ*, plur. *arwika*, wurde später von diesen Studentenwohnungen gebraucht (vgl. v. Berchem, *Corpus*, I, 43, Anm. 1; viell. Makrīzī, IV, 54, 23). An kleineren Plätzen war es selbstverständlich, dass der Reisende in der Moschee übernachtete, bzw. bewirtet wurde (Yāḳūt, III, 385; al-Ḳifṭī, *Taʾrīkh al-ḥukamāʾ*, ed. Lippert, S. 252). Und Reisende, wie Nāṣir-i Khosraw, Ibn Djubair, Ibn Baṭṭūṭa, al-ʿAbdarī (*JA*, 5. Ser., IV, 1854, S. 174) konnten in der ganzen islāmischen Welt von einer Moschee (bzw. *madrasa* oder *ribāṭ*) zur anderen reisen. Grosse Stiftungen wurden für die Bewohner der Moscheen gemacht (Ibn Djubair, *a. a. O.*; Ibn Taghribirdī, II/1, 105 f.).

Die sehr vermischte Verwendung der Moschee bewirkte, dass sie oft als Magazin für allerlei Sachen verwendet wurde. 668 wurde die Umaiyadenmoschee von solchen Sachen gesäubert; im Hof waren u. a. Magazine für Kriegsmaschinen, und die Zāwiya des Zain al-ʿĀbidīn war ein ganzer Khān (*JA*, 9. Ser., VII, 225 f.).

c. M i h r ā b [siehe auch den Art. MIḤRĀB].

Ob der Prophet es für nötig gehalten hat, ein Zeichen zur Angabe der Gebetrichtung in Madīna aufzustellen, dürfte fraglich sein.

In al-Fusṭāṭ soll ʿAmr sehr sorgfältig mit vielen anderen die Ḳibla festgestellt haben (Makrīzī, IV, 6 oben; *BGA*, VIII, 359; Ibn Taghribirdī, I, 75 f.). Es wird aber nicht gesagt, womit sie bezeichnet wurde; wahrscheinlich mit einem Pfahl o.ä. Man wird sich wohl im Anfang mit der ungefähr richtigen Richtung begnügt haben, übereinstimmend mit einem Ḥadīth von Abū Hurayra, nach welchem die Ḳibla überhaupt das zwischen Osten und Westen Liegende sei (Tirmidhī, *Mawāḳit al-ṣalāt*, S. 139; Makrīzī, IV, 24). Nachher arbeitete

Digitized by Birzeit University Library

man aber ernstlich an dem Problem. Makrīzī erwähnt die verschiedenen Lösungen desselben in Ägypten (IV, 21—33). Man stellte die Richtung nach den Sternen fest. Bei der unter al-Ma'mūn häufig vorkommenden Verwandlung der Kirchen in Moscheen war die Kibla durch ihre Orientierung Ost-West bestimmt. Die im Osten sich befindende Tür wurde dann in der Regel zum Miḥrāb gemacht (Makrīzī, IV, 30).

Das Wort Miḥrāb bezeichnet vor und nach dem Anfang des Islām einerseits einen Palast oder einen Teil davon, andererseits eine Nische, wo eine Bildsäule stand, speziell eine Nische mit einem christlichen Heiligenbild (ʿUmar b. Rabīʿa, 262, 9); vielleicht ist der mit Miḥrāb bezeichnete Teil des Palastes eben eine Nische mit dem Fürstensitz (vgl. bes. *Muṣaḍḍaliyāt*, 21, 13). Derselbe Sprachgebrauch findet sich im Ḳurʾān. Es bezeichnet Sūra XXXVIII, 20 den Teil des Palastes, wo der König sich befindet, XXXIV, 12 am ehesten einen Standort für Bilder, und III, 32 f. sowie XIX, 12 einen Tempel oder eher eine Tempelzelle, wo gebetet wird. Man hat es aus *ḥarba* „Lanze" und aus südarab. *miḥrāb*, äthiop. *meḳweṟāb* „Tempel", „Heiligtum" hergeleitet, aber keine Ableitung ist sicher (s. zum ganzen: J. Horovitz, in *Isl.*, XVI, 1927, S. 260 ff.).

Wenn das Wort Miḥrāb die in der Gebetrichtung in der Moschee angebrachte Nische bezeichnet, schliesst sich dies somit an den gewöhnlichen Sprachgebrauch an. Es herrscht darüber Einigkeit, dass das Miḥrāb ursprünglich nicht zur Moschee gehörte; und dass es aus der Kirche übernommen worden ist, wird auch in der islāmischen Literatur bestātigt (s. Lammens, *Ziād*, S. 33, Anm. 7; S. 94, Anm. 1), und es liegt nahe, dass die Neuerung auf rein architektonischem Wege in der Moschee Aufnahme gefunden hat. Das Miḥrāb wurde Standort des Imām's während der Ṣalāt. Man darf deshalb annehmen, dass es eine Hauptnische der Kirche gewesen ist, welche auf die Moschee übertragen wurde, sie möge dann den Bischofsitz oder das Bild eines Hauptheiligen enthalten haben.

Es herrscht darüber keine Einigkeit, wann das Miḥrāb in die Moscheen eingeführt wurde. Vereinzelt wird Muʿāwiya genannt (*BGA*, V, 109, 2), in der Regel aber, und wohl mit grösserem Recht, al-Walīd. Sein Statthalter Ḳurra b. Sharīk (90—6) wird als derjenige erwähnt, welcher die Gebetnische (*miḥrāb muḏawwaf*) in Ägypten eingeführt hat (Makrīzī, IV, 6; 9, u.a.). Nur vereinzelt wird Muʿāwiya's Statthalter Maslama b. Mukhallad (47—62) oder ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān (65—84) als Urheber dieser Neuerung genannt (Makrīzī, IV, 6). Das Miḥrāb soll aber noch im II. Jahrh. nicht allgemein durchgedrungen sein (s. Lammens, *Ziād*, S. 94, Anm. 1); dagegen setzt Ṭabarī das Miḥrāb im islāmischen Sinne schon bei David voraus (Ṭabarī, I, 2408, 7, 12; *BGA*, II, 112, 10 f.; auch andere Propheten hatten in Jerusalem ihre Miḥrāb's: *ebd.*).

In den grösseren Moscheen wurden meistens mehrere Miḥrāb's angebracht, oft von den verschiedenen Madhāhib verwendet. Sie konnten aus Holz sein (s. v. Berchem, *Corpus*, I, 71), waren aber in der Regel gemauert, bzw. mit Säulen versehen. Sie wurden oft besonders verziert. Ein Fāṭimide schmückte ein Miḥrāb der ʿAmrmoschee und eins der Azharmoschee mit einem silbernen Gurt, dessen Gewicht 5 000 Dirham war (Makrīzī, IV, 52).

Gegen das Miḥrāb wurden die gegen Verzierung der Moscheen erhobenen allgemeinen Bedenken geltend gemacht. Ein Ḥadīth soll es als ein Erbe der Kirchen verboten haben; es wird mit den der Kirchen gleichgestellt (s. Lammens, *Ziād*, S. 33, Anm. 7), aber selbst ein Puritaner wie Ibn al-Ḥādjdj will das Miḥrāb nicht prinzipiell verwerfen; er tadelt nur dessen Verzierung (*Madkhal*, II, 48). In der Tat erhielt das Miḥrāb eine besondere Verehrung als vornehmste Stelle der Moschee, was durch das Anbringen einer Ḳubba darüber ausgedrückt wurde (z.B. Makrīzī, IV, 91; s. v. Berchem, *Corpus*, I, Nr. 79). Wir hören von heiligen Berchem, *Corpus*, I, Nr. 79). Wir hören von heiligen Männern, die „in ihrem Miḥrāb" sitzen (Ghazzālī, *Iḥyāʾ*, II, 247). Die besondere Bedeutung des Miḥrāb erhellt daraus, dass es bisweilen auf Grund einer Traumoffenbarung aufgestellt wurde, so in Ḳairawān (Yāḳūt, IV, 213) und in der Ṭūlūnidenmoschee (Makrīzī, IV, 39). In der Hauptmoschee zu Ṣanʿāʾ befand sich unter dem Miḥrāb ein Prophetengrab (*BGA*, VII, 110), was an die christlichen Altäre erinnert. Als der heiligste Teil der Moschee wird das Miḥrāb nicht nur mit den christlichen Altären verglichen, sondern das Wort wird vom heiligen Gebetplatz in irgend einem Heiligtum verwendet, so im vorchristlichen Tempel, der am Platze der späteren Umaiyadenmoschee lag (*JA*, 9. Ser., VII, 371). In Palästina werden dementsprechend sehr viele Miḥrāb's verschiedenen biblischen Persönlichkeiten als ihre Miḥrāb's beigelegt (s. Sauvaire, *Hist. Jérus. et Hébr.*, S. 42, 76, 96 f., 102; Le Strange, *Palestine*, Index).

d. Minbar [siehe auch den Art. MINBAR].

Im Gegensatz zum Miḥrāb ist das *minbar* schon zur Zeit des Propheten eingeführt worden. Das Wort, oft *mimbar* gesprochen, gehört zum Stamm *n-b-r* „hoch"; man könnte es insofern aus dem Arabischen in der Bedeutung „Erhebung", „Untergestell" ableiten, aber viel eher ist es ein äthiopisches Lehnwort (Nöldeke, *Neue Beiträge z. sem. Sprachw.*, 1910, S. 49). Der Fall ist somit dem des Masdjid etwas ähnlich. Es bedeutet „Sitz, Sessel" und wird z.B. vom Sattel gebraucht, sowie vom Tragsessel. Es wird deshalb identisch mit *madjlis*, mit *sarīr*, *takht* oder *kursī* verwendet. Die Verwendung des Wortes für die Kanzel hängt mit ihrer Geschichte zusammen.

Wenn der Khaṭīb [s. d. Art.] bei den Arabern redete, tat er es meistens stehend, oft während er die Erde mit Bogen und Lanze schlug; oder er sass auf seinem Reittier, wie z.B. Ḳuss b. Sāʿida (*Bayān*, I, 25, 31; II, 141). Beides war auch beim Propheten der Fall. In ʿArafa sass er während seiner Khuṭba auf einem Kamel, und sonst, wenn er die Gemeinde ansprach, tat er es während der ersten Zeit, wie noch am Eroberungstage in Mekka, stehend (vgl. Sūra LXII, 11); die Leute sassen dann auf dem Boden um ihn herum (Bukhārī, *Diumʿa*, B. 28; *ʿIdain*, B. 6). In der Moschee zu Medina hatte er einen bestimmten Platz neben einem der als Säulen verwendeten Palmstämme in der Moschee. Aus dem „neben" (gewöhnlich *ḥāma ilā*; Bukhārī, *Buyūʿ*, B. 32: *ʿinda*) wird später bisweilen ein „auf" (*ḥāma ʿalā*; schon Bukhārī, *Diumʿa*, B. 26), und aus der Säule oder dem Stamm wird ein Stumpf, auf welchem er steht.

Wie das medinische Minbar eingeführt wurde, wird öfters berichtet (s. Wensinck, *Handbook*, s. v. *Pulpit*; *Usd al-ghāba*, I, 43, 214; Wüstenfeld, *Medina*, S. 62 f.; Diyārbakrī, *Khamīs*, I, 129; II, 75 f. und *Sīrat al-Ḥalabī*, II, 146 ff.). Die Einzel-

Digitized by Birzeit University Library

heiten variieren. Der Baumeister war ein Byzantiner oder Kopte und hiess Bākūm oder Bākūl, aber auch der Name Ibrāhim u. a. werden genannt. Er war Zimmermann, aber Knecht einer Frau von den Anṣār oder (Bukhārī, *Hiba*, B. 3) der Muhādjirūn. Voraussetzung der meisten Berichte ist, dass das Minbar zunächst für die Khuṭba bestimmt war; in einigen wird hinzugefügt, der Zweck wäre, dass die grosse Versammlung ihn hören könnte (so Ibn Sa'd, I/i, 10, 11). Daneben heisst es auch, der Prophet verrichtete darauf die *ṣalāt*, während des *sudjūd* stieg er aber hinab. Demnach habe er es sich machen lassen, damit die Leute seine Ṣalāt sehen und ihm folgen konnten (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 18; *Diuma*, B. 26). Diese letzte Tradition setzt aber die spätere Sitte voraus, dass man auf dem Minbar steht.

Nach einer Tradition bei Ibn al-Athīr baten die Genossen den Propheten einen erhöhten Sitz zu besteigen, weil viele *wufūd* kämen (*Usd al-ghāba*, I, 43). Damit stimmt eine andere, nach dem der Prophet, als er von einem Mann namens Tamīm aufgesucht wurde, sich auf ein *kursī* hinsetzte und ihn so ansprach (*ebd.*, S. 214). Hier ist von einem Ehrensitz, auf welchem der Herrscher sitzt, die Rede. Dies stimmt unzweifelhaft zu dem Charakter des Minbar. Während der erhöhte Sitz bei den nördlichen Semiten allgemein gebraucht wurde, sassen die Araber noch gewöhnlich auf dem Boden, eventuell an einen Sattel angelehnt. Der erhöhte Sitz war das besondere Zeichen des Herrschers oder, was dasselbe bedeutet, des Richters. So sass al-Hadjdjādjī, als er die Leute ansprach (kaum in der Moschee), auf einem ihm gehörigen Sessel (*kursī lahu*: Ṭabarī, II, 959), und als er seine Feinde vernahm und verurteilte, wurde ein *sarīr* für ihn hingestellt (*ebd.*, S. 1119); ebenso wurde für Yazīd ein *kursī* hingestellt, als er seine Anordnungen für eine Schlacht erteilte (*ebd.*, S. 1107; s. ferner Becker, *Islāmstudien*, I, 450 ff.).

Wenn die Überlieferung es meistens so darstellt, als wäre das Minbar ausschliesslich für die Khuṭba eingeführt, scheint dies etwas einseitig zu sein. Das Minbar war zunächst, wie zuerst Becker nachgewiesen hat, Herrschersitz des mächtigen Propheten. Damit stimmt die Tradition, dass es im Jahre 7, 8 oder 9 eingeführt sei (Ṭabarī, I, 1591; *Khamīs*, II, 75; *Usd al-ghāba*, I, 23). Der Prophet verwendete es für die Bekanntmachung wichtiger Verordnungen, z.B. des Weinverbots. Dass er auch seine öffentlichen Ansprachen an die Gemeinde vom neuen Sitz aus hielt, ist nur natürlich.

Das Minbar des Propheten wird wegen seines Materials oft *a'wād* genannt. Es bestand aus zwei Stufen und einem Sitz. Es wurde nach dem Propheten in gleicher Weise von Abū Bakr, 'Umar und 'Uthmān benutzt. Seine Bedeutung als Herrschersitz erhellt daraus, dass Mu'āwiya es im Jahre 50 nach Syrien mitnehmen wollte; er wurde daran gehindert, aber machte es um 6 Stufen höher.

Dass die Umaiyaden sich ein Minbar machen liessen, ist selbstverständlich. Mu'āwiya führte es mit sich auf seiner Reise nach Mekka (*Chron. Mekka*, I, 333); es war also noch tragbar und dem Herrscher unentbehrlich, wenn er als solcher auftreten sollte. Das so nach Mekka gebrachte Minbar blieb da bis zur Zeit al-Rashīd's; als dieser Mekka auf seinem Hadjdj im Jahre 170 oder 174 besuchte, wurde ihm ein 9-stufiges *minbar mankūsh* vom 'Āmil Ägyptens geschenkt, und das alte wurde in 'Arafa aufgestellt (*Chron. Mekka*, I, 333; III, 114). Das mekkanische Minbar war beweglich. Es stand gewöhnlich beim Makām, wurde aber zur Predigtzeit neben die Ka'ba gestellt (Ibn Djubair, S. 95, 97; vgl. *Chron. Mekka*, III, 429). Nach al-Batanūnī hielt sich diese Sitte, bis Sultan Sulaimān Ḳānūnī (926—74) ein marmornes Minbar nördlich vom Makām aufstellte (*al-Rihla al-Hidjāziya*, S. 100).

Es scheint zunächst fraglich gewesen zu sein, ob man in den Provinzen *minbar* aufstellen sollte oder nicht. Nach al-Ḳuḍā'ī liess 'Amr in al-Fusṭāṭ ein Minbar aufstellen, aber 'Umar befahl ihm, es fortzunehmen; er sollte sich nicht über die Muslime erheben, so dass sie unter seinen Fersen sitzen mussten (Makrīzī, IV, 6 f.; Ibn Taghribirdī, I, 76; Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, I, 63; II, 135). Der Gedanke ist offenbar, dass der Herrschersitz nur dem Khalifen gebühre. Jedoch soll 'Amr nach dem Tode 'Umar's ein Minbar verwendet haben (Makrīzī, IV, 8, 27). Ein neues grosses Minbar stellte al-Ḥākim in der 'Amr-moschee im Jahre 405 auf (Makrīzī, IV, 8; Ibn Taghribirdī, I, 78 f.).

Wir hören sonst nichts von Bedenken gegen die Manābir in den Amṣār. Das Minbar war eben Symbol der Herrschaft, und der Statthalter sass darauf als Vertreter des Herrschers. Es gehörte also zum Masdjid al-Djāmi'a, wo die Gemeinde offiziell angesprochen wurde. Schon im Jahre 64 gab es deshalb Minbars in allen Provinzen. In diesem Jahr wurde Marwān b. al-Ḥakam ausser in der Hauptstadt auf den übrigen Manābir in Ḥidjāz, Miṣr, Shām, Djazīra, 'Irāḳ, Khurāsān und anderen Amṣār gehuldigt (*BGA*, VIII, 307).

Es kam im I. Jahrh. und Anfang des II. noch vor, dass der Wālī in kleineren Städten stehend, nur mit dem Stab versehen, die Khuṭba vortrug. Aber im Jahre 132 liess der Statthalter 'Abd al-Malik b. Marwān in den Kurā Ägyptens *manābir* aufstellen (Makrīzī, IV, 8, 17 ff.; Ibn Taghribirdī, I, 350 f.). Als die Khuṭba rein gottesdienstlich wurde und der Herrscher nicht mehr Khaṭīb [s. d. Art.] war, wurde das Minbar zur Kanzel des geistlichen Redners, und jede Moschee, in welcher Freitagsgottesdienst gefeiert wurde, erhielt ein Minbar. Zur selben Zeit, d. h. nach al-Rashīd, wird sich die Veränderung vollzogen haben, dass der Prediger auf der Kanzel stehend redete. Daher werden dann Hadīthe gemacht, nach welchen auch der Prophet am Freitag zwei Khuṭben stehend hielt „wie heutzutage" (Bukhārī, *Diuma*, B. 27, 30; auch 'Umar: *ebd.*, B. 2).

Das Minbar war also jetzt der Kanzel der Christen ganz analog. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieses auch auf sein Aussehen Einfluss ausgeübt hat. Ein Minbar der 'Amrmoschee soll christlicher Herkunft gewesen sein (Makrīzī, IV, 8). Ähnliches wurde auch vom Minbar des Propheten gesagt (Wüstenfeld, *Medina*, S. 63). Die ältesten Minbars waren alle aus Holz, man errichtete aber schon zur Umaiyadenzeit ein Minbar aus Eisen (Ibn Taghribirdī, I, 78, ; *al-minbar al-ḥadīd*; vgl. S. 79,), Minbars aus Stein (Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 42, ferner aus Stein (Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 42, Anm. 5); später baute man auch aus Backsteinen das Minbar an der Ḳibla-Mauer neben dem Miḥrāb. Al-Mahdī hatte es versucht, die *manābir* auf das ursprüngliche Mass zu verkleinern (Ṭabarī, III, 486, ; Makrīzī, IV, 12, ff.). Er konnte aber die Entwicklung nicht ändern. In grösseren Moscheen stellte man sogar mehrere *manābir* auf.

Die Bedeutung, welche das Minbar schon zur

Digitized by Birzeit University Library

Zeit des Propheten hatte, verlieh ihm eine besondere Verehrung, und die Heiligkeit der Moschee konzentrierte sich um dies wie um das Miḥrāb. Man streichelte das Minbar wegen der *baraka*, und Eide wurden besonders auf oder neben dem Minbar geschworen. Ein auf oder neben dem Minbar des Propheten geschworener Meineid führt unbedingt in die Hölle (Ibn Saʿd, I/1, 10, 3 f., 12, 11 ff.; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, II, 329; vgl. Johs. Pedersen, *Der Eid* ..., S. 144, 147). Es bilden sich Legenden vom Propheten, der auf dem Minbar die Zukunft schaute (Bukhārī, *Djumʿa*, Bāb 29) und von da aus auch der Schlacht bei Muʾta folgen konnte (Wākidī-Wellhausen, S. 311; vgl. Ibn Hishām, S. 796), ebenso wie er am Minbar besondere Erhörung erfuhr.

Wie man die Kaʿba bekleidete (*kasā*), so bekleidete man bald auch das Minbar. ʿUthmān soll der erste gewesen sein, welcher das Minbar des Propheten mit einer *ḥaṭīfa* bekleidete (*Khamīs*, II, 75, 1 v. u.); dasselbe tat Muʿāwiya, als er aufgeben musste, es fortzuschaffen (*ebd.*, S. 76, 4; Ṭabarī, II, 92, 4). Unter den ʿAbbāsiden wurde jährlich eine neue *kiswa* für das Minbar des Propheten aus Baghdād geschickt, später wurde sie seltener von den Sultanen erneuert (Wüstenfeld, *Medina*, S. 64). Auch sonst kommt Bekleidung des Minbar bei besonderen Gelegenheiten vor (Ibn Djubair, S. 149, ff).

e. Dakka.

In den grösseren Moscheen findet man gewöhnlich in der Nähe des Minbar eine Estrade, zu der eine Treppe hinaufführt. Diese Estrade (*dakka*, populär oft *dikka*) dient als Sitz der Muʾadhdhin's, wenn sie den Adhān-Ruf in der Moschee beim Freitagsgottesdienst erschallen lassen. Diese Einrichtung hängt mit der Entwicklung des Gottesdienstes zusammen (vgl. unt. G 4 und C. H. Becker, *Zur Geschichte des islamischen Kultus*, in *Isl.*, III, 1912, S. 374—99 = *Islāmstudien*, I, 472—500; E. Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1912, phil.-hist. Kl., Nr. 2). Der erste Adhān-Ruf wird auf dem Minarett gerufen, der zweite (wenn der Khaṭīb das Minbar besteigt) und der dritte (vor der Ṣalāt, *iḳāma*) in der Moschee selbst. Diese Rufe wurden zunächst vom Muʾadhdhin in der Moschee stehend vorgenommen. Später hat man dafür erhöhte Sitze aufgestellt.

Al-Ḥalabī berichtet, dass Maslama, Muʿāwiya's Statthalter in Ägypten, der erste gewesen sei, welcher Estraden (hier *manābir* genannt) für das Adhānrufen in den Moscheen aufstellte (*Sīra Ḥalabiya*, II, 111 unt.). Dieser Bericht, ohne Berufung auf ältere Autoritäten mitgeteilt, ist aber sicher wenig zuverlässig. Es scheint, dass eine einheitliche Praxis sich nicht sogleich bildete. In Mekka riefen die Muʾadhdhin's eine Zeitlang den zweiten Ruf (wenn der Prediger das Minbar bestieg) auf dem Dach (*Chron. Mekka*, I, 332 f.). Diesem Sachverhalt entsprechen die Verhältnisse der ʿAmrmoschee in Kairo. Auch hier wurde in einer Kammer (*ghurfa*) auf dem Dach der Adhān gerufen. In der Ṭūlūnidenmoschee wurde der Adhān aus dem in der Mitte des *ṣaḥn* befindlichen Kuppelgebäude gerufen (Makrīzī, IV, 11, 40). Al-Makdisī berichtet im IV. Jahrh. als eine Merkwürdigkeit für Khurāsān, dass die Muʾadhdhin's dort den Adhān auf einem vor dem Minbar stehenden *sarīr* rufen (*BGA*, III, 327).

Im VIII. Jahrh. erwähnt Ibn al-Ḥādjdj die Dakka als eine allgemein eingeführte *biḍʿa*, die verwerflich sei, weil sie die freie Bewegung im Raum der Moschee unnötig hindert (*Madkhal*, II, 45 oben). Die in Inschriften aus Kairo erwähnten Dakka's stammen alle aus der Zeit vor und nach 900 d. H.

f. Kursī, Kurʾāne und Reliquien.

In den Moscheen steht gewöhnlich ein Kursī, d. i. ein hölzernes Gestell mit Sitz und Pult. Das Pult ist für den Ḳurʾān, der Sitz für den Rezitator, *ḳārīʾ*. Die Ḳuṣṣāṣ werden von al-Makkī damit übereinstimmend *aṣḥāb al-karāsī* genannt (*Ḳūt al-ḳulūb*, I, 152, zitiert *K. al-Madkhal* I, 159). Oft werden mehrere *karāsī* in einer Moschee erwähnt (vgl. für die ʿAmrmoschee: Makrīzī, IV, 19). Ob die für die ältere Zeit erwähnten *karāsī* immer auch ein Pult haben, lässt sich kaum feststellen. Die von v. Berchem in seinem *Corpus* verzeichneten durch Inschriften datierbaren *karāsī* stammen alle aus dem IX. (XV.) Jahrh. (Nr. 264, 302, 338, 359 *bis*, 491).

Die Moscheen hatten viele Exemplare vom Ḳurʾān ausser dem auf dem *kursī* befindlichen. Mehrere Moscheen beanspruchten, Kurʾāne von ʿUthmān zu besitzen (vgl. Nöldeke-Bergsträsser, *Gesch. d. Ḳorāns*, III, 8, Anm. 1). Solche kostbaren Ḳurʾāne hatten den Charakter von Reliquien und gehörten zur *khizāna* der Moschee. Sie wurden dann oft in einer Kiste, *ṣandūḳ*, aufbewahrt. Ibn al-Fakih erwähnt für die jerusalemische Moschee 16 Kisten mit Ḳurʾānen (*BGA*, V, 100). Es gab in den Moscheen auch *ṣanādīḳ* für andere Sachen, wie Lichter u.a. (Makrīzī, IV, 53; Wüstenfeld, *Medina*, S. 82 = Ibn Djubair, S. 194), einen *tābūt* für Almosen (*K. al-Madkhal*, II, 44 unt.), für den *bait al-māl* oder das Vermögen der Moschee (s. unten). Auch hatte man Kisten für Rosenkränze, die unter einem besonderen Aufseher standen (*Madkhal*, II, 50).

Die Kurʾāne waren nicht die einzigen Reliquien, die in den Moscheen aufbewahrt wurden. Nicht nur die Körper oder Körperteile der Heiligen, sondern auch andere *āthār* wurden in Moscheen aufbewahrt und verehrt: der Stab Mose, die Sandalen des Propheten, sein Mantel, seine Barthaare und vieles andere (s. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 358 ff.; Mez, *Renaissance des Islâms*, S. 325 f.). Auch diese Reliquien wurden oft in kostbaren Kisten aufbewahrt. Das Haupt al-Ḥusain's lag in einem silbernen *tābūt* in seiner Moschee in Kairo begraben (Ibn Djubair, S. 45).

Dagegen waren die Bilder von der Moschee ausgeschlossen, in bewusstem Gegensatz zu den Kruzifixen und Heiligenbildern, wie aus dem Ḥadīth hervorgeht (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 48, 54 u. a.; vgl. zur ganzen Frage: Becker, *Islāmstudien*, I, 445 ff.). In gewissen Kreisen erstreckte sich die Opposition gegen Bilder auch auf andere Reliquien. Ibn Taimiya eiferte gegen die Verehrung des Fussstapfens des Propheten, der, wie in Jerusalem, auch in einer damaszenischen Moschee gezeigt wurde (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/II, 246).

g. Teppiche.

Zur Verfeinerung der Moscheen gehörte die Verwendung von Teppichen. Die Sitte, auf einem Teppich Ṣalāt zu verrichten, wird im Ḥadīth schon dem Propheten zugeschrieben. Gewöhnlich benutzte er eine aus Palmblättern gewobene Matte, *khumra* (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 19, 20, 21 u. a.). Wie dem auch sei, geht es aus Balādhurī (S. 277, 348) hervor, dass man in den Moscheen zuerst auf dem nackten Staub und danach auf Kieselsteinchen Ṣalāt verrichtete. Nachher, als die Hallen erweitert

Digitized by Bristol University Library

wurden, bedeckte man die Erde, bzw. das Pflaster mit Matten.

Der erste, welcher die Erde mit *ḥuṣur* statt *ḥaṣbā'* in der ʿAmrmoschee bedeckte, war Muʿāwiya's Statthalter Maslama b. Mukhallad (Makrīzī, IV, 8; Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 136; Ibn Taghrībirdī, I, 77). Die verschiedenen Kreise, die sich in der Moschee aufhielten, hatten ihre Plätze auf bestimmten Matten; später wurde in den Hauptmoscheen der Boden mit kostbaren Matten bedeckt, und bei Festen wurden die Moscheen sehr reich mit Teppichen geschmückt (s. Ibn Taghrībirdī, II/1, 483). Die Puritaner verwarfen das alles als *bidʿa* und zogen die nackte Erde vor (Ibn al-Ḥādjdj, *Madkhal*, II, 46, 49, 72, 74, 76), wie es die Wahhābiten tun.

h. Beleuchtung.

Da abendliche Sitzungen und Vigilien häufig vorkamen, wurde künstliche Beleuchtung notwendig. Die Geschichte der Beleuchtung der mekkanischen Moschee beschreibt al-Azraḳī. Der erste, welcher die Kaʿba beleuchtete, war ʿUkba b. al-Azrak, dessen Haus die Grenze der Moschee unmittelbar am Makām bildete; er stellte hier eine grosse Lampe (*miṣbāḥ*) hin. Aber später wurden Leuchter mit Öllampen um die Kaʿba herum gestellt (*Chron. Mekka*, I, 200 ff.; vgl. S. 458 f.). In Jerusalem wurden nach Ibn al-Fakīh (vor 300) jeden Abend 1 600 Lampen angezündet (*BGA*, V, 100), und im nächsten Jahrh. sagt al-Makdisī, dass die Einwohner von Palästina in ihren Moscheen ständig *ḳanādīl* brennen, welche sie wie in Mekka an Ketten aufhängen (*BGA*, III, 182).

Das starke Interesse für die Beleuchtung hatte nicht nur rein materielle Zwecke. Das Licht hatte gottesdienstliche Bedeutung, und der Islām übernahm hier wie sonst eine Erbschaft der Kirche. Als der Khalife im Jahre 227 dem Sterben nahe war, verlangte er, dass man über ihm mit Kerzen war, verlangte er, dass man über ihm mit Kerzen und Räucherwerk (*bi 'l-shamʿ wa 'l-bukhūr*) Ṣalāt verrichten sollte genau nach der Art der Christen (Ibn Abī Uṣaibiʿa, I, 165; vgl. II, 89). Besonders wurde das Licht im Miḥrāb verwendet, weil es die heilige Zelle ersetzte, wohin das Licht gehört (vgl. Sūra XXIV, 35). So wurden in Mekka des Abends vor den Imāmen Lampen in den Miḥrābs aufgestellt, und es gab für solche Miḥrāblichter besonders reiche Stiftungen (Ibn Djubair, *Riḥla*, S. 103, 144). Ferner gehörte das Licht, wie es überall im Altertum Sitte war, in die Mausoleen, und die Stiftungsurkunden zeigen, dass zahlreiche Öllampen dafür verwendet wurden (s. z.B. die Urkunde für al-Malik al-Ashraf's Mausoleum: v. Berchem, *Corpus*, I, Nr. 252).

Bei festlichen Gelegenheiten war auch eine starke Beleuchtung unentbehrlich. Im Monat Ramaḍān wurden in Mekka, erzählt Ibn Djubair, die Teppiche erneuert und die Kerzen und Lampen vermehrt, so dass die ganze Moschee in Licht erstrahlte (*Riḥla*, S. 143); man stellte an besonderen Abenden eine Art Lichtbäume mit einer ungeheuren Menge von Lampen und Kerzen auf, und die Minarette wurden illuminiert (*ebd.*, S. 149—51, 154, 155).

i. Räucherwerk.

Nach einigen Traditionen hat schon der Prophet in der Moschee Rauchwerk verbrennen lassen (Tirmidhī, I, 116; s. Lammens, *Moʿāwia*, S. 367, Anm. 8), und unter ʿUmar soll sein Klient ʿAbd Allāh die Moschee, während er auf dem Minbar sass, eingeräuchert haben. Derselbe Klient soll die von ʿUmar aus Syrien mitgebrachte Räucherpfanne (*midjmar*; vgl. Lammens, *a. a. O.*) vor ʿUmar hergetragen haben, wenn er im Monat Ramaḍān zur Ṣalāt ging (A. Fischer, *Biographie von Gewährsmännern* usw., S. 55, Anm.). Nach dieser Tradition ist das Räuchern also sehr früh als deutliche Nachahmung kirchlicher Sitte in den Islām aufgenommen worden.

Unter den Umaiyaden gehörte das Räucherwerk zum regelmässigen Bedarf der Moschee (*tīb al-masdjid*: Ṭabarī, II, 1234, 19). Muʿāwiya wird als erster erwähnt, welcher die Kaʿba mit Parfüm (*khalūḳ*) und Räucherpfanne parfümierte (*ṭaiyaba*: *BGA*, V, 20, 12); es wurde Sitte, die Kaʿba sowie die heiligen Gräber mit Moschus und *tīb* zu bestreichen (*Chron. Mekka*, I, 150, 10; Ibn Djubair, *Riḥla*, S. 191, 5). Ebenso wie Lichter wurde auch Räucherwerk bei Bestattungen verwendet (vgl. de Goeje, *ZDMG*, 1905, S. 403 f.; Lammens, *Moʿāwia*, S. 436, Anm. 9). Der Verbrauch von Räucherwerk in den Moscheen wurde allmählich sehr gross, besonders bei Festen (s. für die Fāṭimiden: Ibn Taghrībirdī, II/1, 484, 12; ed. Popper, S. 106, 5; Makrīzī, IV, 51). Über Räuchergefässe s. die Bibliographie in *Isl.*, XVII, 1928, S. 217 f.

j. Wasserversorgung.

In der ersten Zeit des Islāms wurde das Zemzemwasser in Mekka zum Trinken und für rituelle Waschungen benutzt. Aber unter den Umaiyaden leitete Khālid al-Kasrī Wasser aus anderen Quellen zur Moschee und machte Anlagen für Waschungen am Eingang und ein Bassin mit laufendem Brunnen im *ṣaḥn* (*Chron. Mekka*, I, 299, 339 f.).

Die gewöhnliche Bezeichnung des Bassins *fiskiya* (heute in Ägypten *faskiya*) ist *piscina*, das in der *Miṣḥna* und im Syrischen die Form *piskīn* annimmt. Daneben kommt aber oft *birka* oder *sikāya* oder das wahrscheinlich aus dem Persischen stammenden *ṣihrīdj* oder das altarabische *hawḍ* vor. Der laufende Brunnen wird *fawwāra*, die Reinigungsanlagen *maṭāhir* oder *mayāḍiʾ*, sing. *miḍaʾa* (heute gewöhnlich *meḍa*), „Ort für das *wuḍūʾ*", genannt.

In Damaskus, wo das Wasser überall in den Häusern wie noch heute reichlich vorhanden war, sah Yāḳūt (gest. 626 = 1229) keine Moschee, Madrasa oder Khānaḳāh, wo nicht das Wasser in eine *birka* im *ṣaḥn* hineinfloss (Yāḳūt, II, 590). Ibn Djubair beschreibt (S. 267 ff.) die in der Umaiyademoschee vorkommenden Anlagen. Im Ṣaḥn waren wie noch heute 3 Kubba's. Die mittlere ruhte auf vier Marmorsäulen, darunter war ein von einem eisernen Gitter umgebenes Bassin mit einem Springbrunnen, dessen Wasser trinkbar war. Die Anlage wurde *ḳafaṣ al-māʾ*, „Wasserkäfig", genannt. Laufendes Wasser gab es auch in einem angrenzenden Mashhad, in der Khānaḳāh und Madrasa, und in einer Halle neben den Wohnungen gab es wiederum eine Kubba mit Bassin (*hawḍ*) und Springbrunnen. Ausserdem gab es an den vier Aussenseiten der Moschee *sikāyāt*, ganze Häuser zum Waschen, mit Aborten versehen; ein Jahrh. früher gab es an jedem Eingangstor der Moschee eine *miḍaʾa* (*BGA*, III, 159). Die ganze Anlage entspricht also genau der in der Umaiyadenzeit von Khālid al-Kasrī in Mekka angelegten. Ebenso verhielt es sich in anderen syrischen und mesopotamischen Städten, in Sāmarrā, Kūfa, Ḥalab, Naṣībin, Mawṣil, Ḥarrān usw.

In Ägypten hat man scheinbar erst mit der Ṭūlūnidenmoschee eine ähnliche Anlage wie die syrische erhalten. Hier befand sich in der Mitte

Digitized by Birzeit University Library

des Ṣaḥn eine vergoldete Kuppel, welche von 16 Marmorsäulen getragen wurde und mit Gitter eingefriedigt war. Dieses Obergebäude wurde von 19 Marmorsäulen getragen, und unten befand sich ein Marmorbecken (*ḥaṣ'a*) mit einem laufenden Brunnen (*fawwāra*); von der Kuppel aus wurde der Aḏān gerufen (Maḳrīzī, IV, 37; die Beschreibung ist nicht ganz klar). Eine *miḍa'a* mit Apotheke wurde auf Wunsch der Bevölkerung hinter der Moschee angelegt (*ebd.*, S. 38, 39; Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 139; Ibn Taghribirdī, II/1, 10).

Die Bedeutung der Birka der Moschee als Trinkstelle wurde wohl vermindert, als die frommen Stiftungen allmählich überall Trinkgelegenheiten einrichteten (vgl. für Mekka: *Chron. Mekka*, II, 116—118; ferner *BGA*, IV, 211, s. v. *ḥubb*; S. 258, s. v. *sabīl*), und besonders als es Sitte wurde, vor der Moschee ein Sabīl mit Knabenschule zu errichten. Man legte dann bisweilen auch in der Nähe der Moschee ein *ḥawḍ* zur Tränke der Tiere an (Maḳrīzī, IV, 76). Die Sitte, die Wasseranlage des Ṣaḥn für das Wuḍū' zu benutzen, hat sich dann vielfach in Ägypten bewährt. Man nennt diese deshalb gewöhnlich *miḍa'a* oder vielmehr *mēḍa* (was in den Inschriften nicht belegt ist). Ist sie mit Hähnen versehen, nennt man sie *ḥanafiya*; nach Lane's Vermutung, weil die Ḥanafiten die Waschung nur mit laufendem Wasser oder aus einer 10 Ellen breiten und tiefen Zisterne erlaubten (*Lexicon*, s.v.; vgl. *Manners and Customs*, Everyman's Library, S. 69; vgl. für die Frage: Max Herz, *Observations critiques sur les Bassins dans les Ṣaḥns des Mosquées*, in *BIE*, III/7, 1896, S. 47—51). Ibn al-Ḥāḍirī verpönt überhaupt die Wasseranlage in der Moschee, weil sie nur für Waschungen einen Zweck hat, und diese sind von „unseren Gelehrten" in der Moschee verboten (*Madkḫal*, II, 47 f., 49); ebenso wie das Rasieren sollen sie ausserhalb der Moschee vorgenommen werden nach dem Worte des Propheten (*ebd.*, II, 58).

E. Die Moschee als staatliche Institution

1. Die Moschee als politisches Zentrum. Verhältnis zum Herrscher

Mit dem Charakter des Islām war es gegeben, dass Religion und Politik sich nicht trennen liessen. Auf beiden Gebieten war dieselbe Persönlichkeit Herrscher und leitender Administrator; und dasselbe Gebäude, die Moschee, war auf beiden Gebieten die Zentralstelle. Dies Verhältnis fand darin Ausdruck, dass die Moschee in der Mitte des Lagers lag, während die Wohnung des Herrschers unmittelbar daneben gebaut wurde, wie in Madīna (so in al-Fusṭāṭ, Damaskus, Baṣra, Kūfa). Wir können verfolgen, wie dieses *dār al-imāra* oder *ḳaṣr* in al-Fusṭāṭ und al-Baṣra allmählich durch das Wachsen der Moschee in sie einverleibt und durch ein neues ersetzt wurde. Die Tradition hielt sich so stark, dass man in Kairo bei der Anlage der neuen Hauptmoschee, Ǧāmi' al-'Askar, im Jahre 169 daneben ein *dār umarā' Miṣr* mit direktem Eingang in die Moschee baute (Maḳrīzī, IV, 33 f.), und als Ibn Ṭūlūn seine Moschee baute, wurde an ihrer Südseite ein *dār al-imāra* genanntes Gebäude angelegt, wo der Herrscher, welcher jetzt einen anderen neuen Palast bewohnt, Umkleidungsräume u. a. hatte und von wo er direkt in die Maḳṣūra gehen konnte (*ebd.*, S. 42).

Die 'Abbāsiden führten bei der Anlage von Baghdād die charakteristische Neuerung ein, dass der Palast das Zentrum der Stadt bildete; ähnlich war es mit dem fāṭimidischen Kairo. Später Herrscher, die nicht mehr dicht an der Moschee wohnten, legten für sich besondere Balkone o.ä. in oder neben der Moschee an. So baute Ṣalāḥ al-Dīn für sich eine *manẓara* unter dem grossen Minarett der 'Amrmoschee (Maḳrīzī, IV, 13; Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 137), und unmittelbar südlich von der Azharmoschee hatten die Fāṭimiden eine Manẓara, von der aus sie die Moschee übersehen konnten (Maḳrīzī, II, 345).

Der Khalīfe war der gegebene Leiter der Ṣalāt und der Khaṭīb der muslimischen Gesellschaft. Die staatliche Bedeutung der Moschee ist daher im Minbar verkörpert. Die Einsetzung des Khalīfen geschah dadurch, dass er sich auf diesen Herrschersitz des Propheten setzte. Als Abū Bakr zunächst von den massgebenden Leuten gehuldigt war, setzte er sich auf das Minbar. Er hielt eine Ansprache, die Leute huldigten ihm, und er hielt eine Khuṭba, durch welche er die Leitung übernahm (Ibn Hishām, S. 1017; Ṭabarī, I, 1828 f.; *K. al-Khamīs*, II, 75; Ya'ḳūbī, II, 142); ebenso war es mit den folgenden Khalīfen.

Auch viel später, als der freiwillige Anschluss der Leute weniger bedeutete, war die feierliche Einsetzung auf dem Minbar von Bedeutung (Maḳrīzī, IV, 94).

Der Khalīfe redete zunächst auf dem Minbar der Hauptstadt, aber, wenn er pilgerte, auch auf den *manābir* in Mekka und Medīna (vgl. z.B. Ṭabarī, II, 1234; Ya'ḳūbī, II, 341, 501; *Chron. Mekka*, I, 160). Sonst stand in den Provinzen der Statthalter genau im selben Verhältnis zur Moschee wie der Khalīfe in der Residenz. Er war „über Ṣalāt und Schwert" gestellt, oder er verwaltete das „Richten zwischen den Leuten" und die Ṣalāt (Ṭabarī, III, 860). Das Reden auf dem Minbar war ein Recht, das der Khalīfe auf ihn delegiert hatte und das im Namen des Khalīfen stattfand. Deshalb verweigerte 'Amr b. al-'Āṣī den Leuten auf dem Lande, Djum'a ausser unter dem Befehlshaber zu halten (Maḳrīzī, IV, 7). Dieser Gesichtspunkt wurde nie ganz verlassen. Die Khuṭba wurde „im Namen" des Khalīfen gehalten (*ebd.*, S. 94) oder „für" ihn (*li*: *ebd.*, S. 66, 74, 198; Ibn Taghribirdī, II/1, 85 unten; *BGA*, III, 485 oben), ebenso wie ein Emīr „für" einen Sultan Khuṭba hielt (Maḳrīzī, IV, 213, 214). Der Sultan hatte nicht die „weltliche", der Khalīfe die „geistliche" Gewalt, sondern der Sultan übte als muslimischer Herrscher die tatsächliche Gewalt aus, welche der Khalīfe als legitimer Herrscher besass und formell ihm übertragen hatte.

Wie der Khalīfe trat auch der Statthalter sein Amt dadurch an, dass er das Minbar bestieg und eine Khuṭba hielt; es war das Symbol seiner Herrschaft (z.B. Ṭabarī, II, 91, 238, 242; *Chron. Mekka*, II, 173; vgl. *Ḥamāsa*, S. 660, V, 2—3; Diāḥiz, *Bayān*, III, 135). Nach Lobpreisung Gottes und des Propheten teilte er seine Einsetzung mit, bzw. las den Brief des Khalīfen vor. Die Khuṭba war nicht an den Freitagsgottesdienst gebunden. Zu jeder Zeit liess der Befehlshaber zur Ṣalāt rufen und hielt seine Khuṭba mit Mahnungen und Befehlen (s. Ṭabarī, II, wie oben und S. 260, 297 f., 298, 300, 863, 1179).

Weil der Krieg mit dem alten Islām unzertrennlich verbunden war und die Moschee der

Digitized by Birzeit University Library

öffentliche Versammlungsplatz des Herrschers und des Volkes war, wurde die Moschee oft das Zentrum kriegerischer Begebenheiten. Wenn der Statthalter in seiner Khuṭba Befehle und Ermahnungen für den Kampf erteilte, konnten Zurufe und Antworten folgen (*ebd.*, S. 238), und man hielt Kriegsrat in der Moschee (Ṭabarī, I, 3415; II, 284; Balādhurī, S. 267). Tumultartige Szenen kamen in der Moschee vor (Kindī, *Wulāt*, S. 18), Ziyād wurde auf dem Minbar gesteinigt (Ṭabarī, II, 88), man konnte direkt in die Moschee hineinreiten und den auf dem Minbar sitzenden Statthalter anrufen (*ebd.*, S. 682), Kämpfe in und neben der Moschee fanden oft statt (*ebd.*, S. 960, 1701 ff.; Wüstenfeld, *Medina*, S. 13 f.).

Von diesen Voraussetzungen aus ist est nur natürlich, dass die Feinde des Herrschers und seiner Partei in den Moscheen verflucht wurden, wie zwischen den Umaiyaden und den ʿAliden. Sehr nahe lag es, den Herrscher, in dessen Name die Freitagskhuṭba gehalten wurde, in derselben mit einem Segen zu erwähnen. Ibn ʿAbbās soll als Statthalter Baṣra's zuerst einen solchen *duʿāʾ* über ʿAlī gesprochen haben (Ibn Khaldūn, *Mukaddima*, *faṣl* 37 Ende); es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Sitte im Anschluss an die gegenseitige Verfluchung der Umaiyaden und ʿAliden entstanden ist; die Kuṣṣāṣ, welche in den Moscheen die ʿAliden verfluchten, sprachen Gebete für die Umaiyaden (Maḳrīzī, IV, 17). Unter den ʿAbbāsiden war die Sitte der gewöhnliche Ausdruck der Loyalität gegen den Herrscher (Ibn Taghrībirdī, II/1, 151). Nach dem Khalifen wurde der lokale Herrscher oder Statthalter erwähnt (*ebd.*, S. 156, 161).

Überhaupt war die Moschee und besonders das Minbar die Stelle, wo offizielle Kundgebungen stattfanden, so natürlich schon unter dem Propheten (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 70, 71). Al-Walīd verkündete auf dem Minbar den Tod zweier hervorragender Statthalter (Ibn Taghrībirdī, I, 242); der Ausfall von Schlachten wurde in Khuṭben mitgeteilt (Yāḳūt, I, 647; *al-ʿIḳd al-farīd*, II, Kairo 1321, S. 149 f.). Auch in der Fāṭimiden- und ʿAbbāsidenzeit wurden Befehle und Kundgebungen, Steuererlasse u.a. vom Herrscher in der Hauptmoschee verkündet (Ṭabarī, II, 40; III, 2165; Ibn Taghrībirdī, II/II, 68; Maḳrīzī, *Itiʿāẓ*, ed. Bunz, S. 87 oben; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/II, 89; II/II, 44, 151), ebenso wie die Bestallung von wichtigeren Beamten auf dem Minbar vorgelesen wurde (Kindī, *Wulāt*, S. 589, 599, 603, 604 u.a.; Maḳrīzī, II, 246; IV, 43, 88); oft versammelten sich die Leute scharenweise in der Moschee, um eine offizielle Kundgebung zu hören (Kindī, *Wulāt*, S. 14; vgl. Dozy, *Gesch. d. Mauren in Spanien*, II, 170).

2. Die Moschee und die öffentliche Administration

Die Administration wurde sehr früh aus der Moschee in einen besonderen *dīwān* oder *maǧlis* (s. Ṭabarī, *Gl.*, s.v.) verlegt, und Abmachungen und Verhandlungen fanden vielfach im *ḳaṣr al-imāra* statt (vgl. Ṭabarī, II, 230 f.). Aber wenn die finanzielle Administration öffentliche Versammlungen nötig hatte, benutzte auch sie die Moschee, was besonders bei Gründung neuer Städte werden kann. Hier sass der Finanzdirektor in der ʿAmrmoschee und versteigerte die Verpachtung der Domänen mit einem Ausrufer und einigen Finanzbeamten als Helfern (Maḳrīzī, I, 131 ff.).

Die Verbindung mit der Administration fand auch darin ihren Ausdruck, dass die Finanzkasse, das *bait al-māl*, in der Moschee aufbewahrt wurde. In al-Fusṭāṭ baute der Finanzdirektor Usāma b. Zaid im Jahre 97 oder 99 in der ʿAmrmoschee für Ägyptens Bait al-Māl eine auf Säulen ruhende *kubba* vor dem Minbar. Eine Zugbrücke wurde zwischen ihr und dem Dache angelegt. Zur Zeit Ibn Roste's (etwa 300) konnte man sich noch unter der Kubba frei bewegen, aber 378—79 liess al-ʿAzīz darunter einen laufenden Brunnen aufstellen (*BGA*, VII, 116; Maḳrīzī, IV, 9, 11, 13; Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 136; Yāḳūt, III, 899). In Kūfa befanden sich die *buyūt al-amwāl*, jedenfalls während der ersten Zeit, im Dār al-Imāra (Ṭabarī, I, 2489, 2491 f.); von Baṣra aus wurde es im Jahre 38 während der Kämpfe nach der Moschee von al-Ḥuddān hin zugleich mit dem Minbar gerettet (*ebd.*, S. 3414 f.). In Palästina hatte jede Stadt in der Hauptmoschee eine ähnliche Anlage wie die ʿAmrmoschee (*BGA*, III, 182). In Damaskus befand sich das Bait al-Māl in der westlichen der drei im Hofe der Umaiyadenmoschee befindlichen Kubba's; sie war aus Blei und ruhte auf 8 Säulen (*BGA*, III, 157; Ibn Ḏjubair, S. 264, 267; Ibn Baṭṭūṭa, I, 200 f.). Derartige Anlagen wurden auch in den östlichen Ländern eingeführt.

3. Die Moschee als Gerichtstelle

Dass der Prophet in seiner Moschee auch in rechtlichen Sachen urteilte, ist selbstverständlich (s. Bukhārī, *Aḥkām*, B. 19, 29 u.a.; vgl. *Ṣalāt*, B. 71; *Khuṣūmāt*, B. 4); er konnte aber auch anderswo urteilen (*ebd.*, passim). Im Ḥadīth wird anderswo berichtet, dass einige Ḳāḍī's der älteren Zeit (Shuraih, al-Shaʿbī, Yaḥyā b. Yaʿmar, Marwān) neben dem Minbar, andere (al-Ḥasan, Zuraʿa b. Awfā) auf dem Platze neben der Moschee urteilten (Bukhārī, *Aḥkām*, B. 18). Die Sitte konnte sich umso mehr halten, als auch die Kirchen auf dieselbe Weise benutzt wurden (Josua Stylites, ed. Wright, Kap. 29; vgl. Mez, *Renaissance*, S. 223). Das Richten war zunächst Sache des Herrschers, er musste aber Helfer haben, und schon ʿUmar setzte Ḳāḍī Abū Bakr's genannt (Ṭabarī, II, 2135), und verschiedene von ʿUmar angestellte Richter werden erwähnt (*BGA*, VII, 227). In Baṣra soll al-Aswad b. Sarīʿ al-Tamīm gleich nach der Anlage der Moschee (also im Jahre 14) in ihr als Ḳāḍī gewirkt haben (Balādhurī, S. 346). Sogar der christliche Dichter al-Akhṭal konnte in der Moschee zu Kūfa als Schiedsrichter auftreten (s. Lammens, *Moʿāwia*, S. 435 f.).

In al-Fusṭāṭ wurde schon im Jahre 23 oder 24 von ʿAmr b. al-ʿĀṣi auf ʿUmar's Befehl ein Ḳāḍī namens Kais ernannt (Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 86; Kindī, *Wulāt*, S. 300 f.). Der Ḳāḍī hielt seine Sitzungen in der ʿAmrmoschee, aber nicht ausschliesslich dort. Der Ḳāḍī Khair b. Nuʿaim (120—27) hielt seine Sitzungen teils vor seiner Wohnung, teils in der Moschee, und für die Christen auf den zur Moschee führenden Stufen (Kindī, *Wulāt*, S. 351 f.). Ein Nachfolger (177—84) nahm die prozessierenden Christen mit in die Moschee (*ebd.*, S. 391); von einem anderen Richter (205—11) wird berichtet, dass er in der Moschee keine Sitzungen halten durfte (*ebd.*, S. 428). Es scheint, dass der Ḳāḍī seinen Sitz selbst wählen konnte. Während der Fāṭimidenzeit war das nordöstliche Nebengebäude

Digitized by Birzeit University Library

der ʿAmrmoschee dem Richter vorbehalten. Dieser, vom Jahre 376 an *ḳāḍī 'l-ḳuḍāt* genannt (vgl. Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, 91; Kindī, *Wulāt*, S. 590), sass am Dienstag und Samstag in der Moschee und sprach Recht (Maḳrīzī, II, 246; IV, 16; vgl. Kindī, *Wulāt*, S. 587, 589; vgl. Nāṣir-i Khosraw, *Safar-nāma*, Übers. Schefer, S. 149).

In Baghdād sass der Richter der Oststadt zur Zeit Yaʿḳūbī's in der Hauptmoschee (*BGA*, VII, 245), in Damaskus hatte der Vizeḳāḍī im IV. Jahrhundert einen besonderen Riwāḳ in der Umaiyadenmoschee (*BGA*, III, 158), und auch die Notare (*al-shurūṭiyūn*) sassen in der Umaiyaden-Moschee am Bāb al-Sāʿāt (*ebd.*, S. 17). Allmählich bekam der Richter einen eigenen *madjlis al-ḥukm* (vgl. Suyūṭī, *Ḥusn*, II, 96). Jedoch verlor das Gerichtsverfahren nicht sobald die Verbindung mit der Moschee, die immer noch das Zentrum der gesetzlichen Studien bildete.

F. Administration der Moschee

1. Die Finanzierung

Die ältesten Moscheen wurden von den Herrschern der betreffenden Gemeinde angelegt, und die Arbeit an den primitiven Moscheen leisteten die Mitglieder der Gemeinde. Die späteren Moscheen wurden in der Regel von einzelnen Herrschern, Emiren, hohen Beamten oder anderen Reichen errichtet und bezahlt. Der Bau der Ṭūlūnidenmoschee kostete ihrem Bauherrn 120 000, der der Muʾaiyadmoschee 110 000 Dināre (Maḳrīzī, IV, 37, 137, 138). Für den Betrieb der Moschee wurde durch Güter gesorgt, die als Stiftung (*waḳf*, *habs*) vermacht wurden. So hören wir aus dem III. Jahrh. von Mietwohnungen, welche Moscheen gehören (*Papyrus Erzherzog Rainer, Führer*, Nr. 773, 837), und Ibn Ṭūlūn stiftete für seine Moschee und das Spital zahlreiche Wohnungen u.a. (Maḳrīzī, IV, 83). Diese Sitte hatten die Muslime von den Christen übernommen (s. Becker, in *Isl.*, II, 404). Die gestifteten Grundstücke konnten oft ganz fern liegen; so hatten ägyptische Moscheen oft Stiftungen in Syrien (v. Berchem, *CIA*, I, Nr. 247; Maḳrīzī, IV, 107, 137). Man stiftete nicht nur Moscheen, sondern konnte auch in den vorhandenen neue Räume mit Lehrstellen, ein Minbar, Gehälter für einen Ḳurʾānrezitator, Lehrer o.ä. stiften. Oft gab es besondere Stiftungen für Gehälter des Imām's und der Muʾaḏḏhin's, für Besucher, für Decken, für Essen usw. (s. Ibn Djubair, S. 277). Die Stiftungen und ihre Verwendung wurden in der Stiftungsurkunde genau umschrieben, und das Dokument im Gerichtsaal von dem Ḳāḍī und den Zeugen bestätigt (vgl. Maḳrīzī, IV, 50, 76, 81, 196 unt.). Ausserdem wurde das Dokument oft an der Mauer der Moschee eingemeisselt. An die Stiftung konnten gewisse Bedingungen geknüpft werden, z.B. in einer Madrasa, dass kein Perser angestellt werde (Maḳrīzī, IV, 202 unt.), oder dass der Lehrer unabsetzbar sei oder ähnliches (v. Berchem, *CIA*, I, Nr. 201), dass keine Frau eintreten dürfe (*JA*, 9. Ser., III, 398), dass kein Christ, Jude oder Ḥanbalit das Gebäude betreten dürfe (*ebd.*, S. 405) o. ä. Oft waren Stiftungen mit solchen für die Familie des Stifters oder anderen Zwekken verbunden. Dass Moscheen auch mit Abgaben beladen werden konnten, geht aus einer Inschrift in Edfū aus dem Jahre 797 (1395) hervor (v. Berchem, *CIA*, I, Nr. 539). Wenn eine Moschee ohne genügende Stiftung gegründet war, verfiel sie (z.B. Maḳrīzī, IV, 115, 201, 203), bzw. wurden die Besoldungen verkleinert (*ebd.*, S. 251), aber bei grösseren Moscheen sorgten die Herrscher in der Regel für neue Stiftungen. Nach al-Māwardī gab es auch besondere „Sulṭānmoscheen", die direkt unter der Obhut des Khalifen standen und deren Beamte vom Bait al-Māl besoldet wurden (*al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, ed. Enger, S. 172 oben, 176 oben).

Wie das staatliche Bait al-Māl in der Moschee aufbewahrt wurde, hatte auch das Vermögen der Moschee seinen Platz in ihr; so der *kanz* oder *khizānat al-Kaʿba*, der zur Zeit ʿUmar's erwähnt wird und auch unter seinen Vorgängern vorausgesetzt wird (Balāḏhurī, S. 43 oben; *Chron. Mekka*, I, 307; II, 14). Das *bait māl al-djāmiʿ* in Damaskus befand sich in einer der im Ṣaḥn befindlichen Kubba's (*BGA*, III, 157; Ibn Djubair, S. 267; Ibn Baṭṭūṭa, I, 201; vgl. für Medīna: Wüstenfeld, *Medina*, S. 86).

2. Die Verwaltung

Als Imām der muslimischen Gemeinde hatte der Khalife die Moscheen unter seiner Obhut; dasselbe war der Fall mit dem Sultan, dem Gouverneur oder wie sonst der Herrscher hiess, welcher in jeder Beziehung den Khalifen vertrat. Die Verwaltung der Moscheen konnte aber nicht ohne weiteres durch die gewöhnlichen staatlichen Institutionen ausgeübt werden. Durch die Stiftung war die Moschee ein Objekt sui generis geworden und gewöhnlichen staatlichen oder privaten Zwecken entzogen. Ihre spezielle Verknüpfung mit der Religion verlieh den Ḳāḍī's einen besonderen Einfluss, und andererseits wirkte immer noch der Wille des Testators. Durch diese drei Faktoren wurde die Verwaltung der Moscheen bestimmt, aber das Verhältnis zwischen ihnen war nicht immer ganz klar.

a. Verwaltung der einzelnen Moscheen.

Die Moschee stand gewöhnlich unter einem *nāẓir* oder *wali*, welcher ihre Sachen verwaltete. Der Gründer einer Moschee war oft selbst der Nāẓir, oder er wählte einen anderen, und nach seinem Tode verwalteten seine Nachkommen, oder wer von ihm in der Stiftungsurkunde dazu bestimmt war, das Amt. Sogar in Bezug auf die Hauptmoscheen konnten die Nachkommen des Stifters Ansprüche erheben, wenn man Nāṣir-i Khosraw glauben kann, nach welchem al-Ḥākim den Nachkommen Ibn Ṭūlūn's für die Moschee 30 000 Dināre und für das Minarett 5 000 Dināre und ebenso den Nachkommen ʿAmr b. al-ʿĀṣī's für die ʿAmrmoschee 100 000 Dināre bezahlt hat (*Safarnāma*, ed. Schefer, S. 39 und 146, 40 und 148). Bei den während der Mamlūkenzeit gestifteten Moscheen und Madāris wird oft ausdrücklich bemerkt, dass die Verwaltung den Nachkommen des Stifters gehöre (Maḳrīzī, IV, 66, 89, 205, 232; vgl. v. Berchem, *CIA*, II/1, 129). Bisweilen wurde ein Emīr oder Beamter Verwalter, z.B. in al-Muʾaiyad (Maḳrīzī, IV, 140). Es konnte der *kātib al-sirr* oder der *khāzindār* sein; aber noch öfter war es ein Ḳāḍī. So sollte in der Moschee des Baibars nach den Nachkommen der ḥanafitische Ḳāḍī die Verwaltung übernehmen (Maḳrīzī, IV, 89); in al-Ākbughāwiya wurde der shāfiʿitische Ḳāḍī, aber mit ausdrücklicher Ausschliessung seiner Nachkommen, eingesetzt (*ebd.*, S. 225). In Kairo sehen wir, wie in den grossen

Digitized by Birzeit University Library

Moscheen während der Mamlūkenzeit Emire und Kāḍī's einander als Nāẓir ablösen (s. z.B. die Ṭūlūnidenmoschee: Maḳrīzī, IV, 42). Es kommen auch Fälle vor, in welchen die Nachkommen des Stifters vergebens auf die Verwaltung Anspruch machen (Maḳrīzī, IV, 218, 255). Dies hängt mit der wachsenden Bedeutung der Ḳāḍī's zusammen. In den Madāris war der Verwalter oft zugleich der Hauptlehrer (*ebd.*, S. 204).

Der Nāẓir hatte die finanzielle und übrige Verwaltung der Moschee. Bisweilen waren bestimmte Gehälter für ihn festgesetzt (v. Berchem, *CIA*, I, Nr. 252). Das finanzielle Verfügungsrecht wurde jedoch durch die Zentraladministration der Stiftungen begrenzt. Der Verwalter sorgte eventuell für die nötige Vermehrung der Stiftungen. Er stellte das Personal an und setzte die Gehälter fest (s.z.B. Maḳrīzī, IV, 41). Auch sonst war sein Verfügungsrecht ziemlich gross. In Mekka leitete nach Ḳuṭb al-Dīn der *nāẓir al-ḥarām* das grosse Fest am Mawlid des Propheten (12. Rabīʿ I.) und verteilte bei dieser Gelegenheit in der Moschee Ehrenkleider (*Chron. Mekka*, III, 439). In al-Azhar wurde nach etwa 1100 kein Nāẓir ernannt, sondern ein Gelehrter wurde als Shaikh al-Azhar Rektor und Verwalter der Moschee (Sulaimān Raṣad al-Zaiyātī, *Kanz al-ǧawhar fī taʾrīḫ al-Azhar*, S. 123 ff.). Ähnlich sind die Verhältnisse in Mekka (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 235 ff., 252 f.).

Wie aus dem obigen hervorgeht, hatten die Ḳāḍī's oft die Verwaltung der einzelnen Moscheen. Besonders war dies der Fall in den Madāris, deren Lehrer sehr häufig eben die Ḳāḍī's waren (vgl. Maḳrīzī, IV, 209, 219, 222, 238 u.ö.); vor allem in den grossen Schulen strebten die Ḳāḍī's eifrig nach den leitenden Stellungen (vgl. Ḳalḳashandī, XI, 235). Ihr Einfluss wurde aber dadurch noch erhöht, dass, wenn keine nach dem Willen des Stifters berechtigten Verwalter mehr vorhanden waren, der Ḳāḍī des betreffenden Madhhab an ihre Stelle trat (vgl. *ZDMG*, XLV [1897], 552). Durch diese Bestimmung, die oft Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Ḳāḍī's veranlasste (z. B. Maḳrīzī, IV, 218: al-Ẓāhiriya), konnte ein Ḳāḍī viele Stellungen akkumulieren und „die Stiftungen melken" (*ebd.*, III, 364); bisweilen war ihre Verwaltung so rücksichtslos, dass die Schulen bald verfielen (z.B. die Ṣāḥibīya und die Ḏiamālīya: Maḳrīzī, IV, 204 f., 238).

b. Die Zentraladministration der Moscheen.

Eine Sonderstellung nahmen die grossen Moscheen des muslimischen Reiches ein, weil der Khalife sich für sie besonders interessieren musste; so vor allem diejenigen von Mekka und Medina, wo die Herrscher und ihre Gouverneure Erweiterungen und Restaurationen übernahmen (vgl. *Chron. Mekka*, I, 145; III, 83 ff.). Diese Arbeiten wurden durch die Statthalter oder die Hauptḳāḍī's in der Hauptstadt und den heiligen Städten ausgeführt.

Die Bedeutung des Ḳāḍī beruhte zunächst auf seiner Sachverständigkeit auf dem Gebiete der Religion. Ein eifriger Ḳāḍī konnte die Verwaltung der Moscheen kontrollieren (Kindī, *Wulāt*, S. 469). Nach dem Bau der Ṭūlūnidenmoschee wurde eine Kommission unter dem Ḳāḍī 'l-Ḳuḍāt beauftragt, sich über die Ḳibla der Moschee auszusprechen (Maḳrīzī, IV, 21 f.). Aber schon früh bekamen sie auch einen Einfluss auf die Geldmittel. Der erste Ḳāḍī, welcher seine Hand auf *al-aḥbās* legte, war Tawba b. Namir al-Ḥaḍramī; während bisher jede Stiftung für sich von den Kindern des Testators oder den von ihm Genannten verwaltet war, veranlasste er im Jahre 118 die Zentralisation aller Stiftungen und bildete dadurch einen grossen Diwān (Kindī, *Wulāt*, S. 346). Wie diese Zentralisation wirkte, lässt sich zunächst nicht nachweisen; sie wurde aber unter den Fāṭimiden durchgeführt.

Al-Muʿizz richtete einen besonderen *dīwān al-aḥbās* ein und machte den Oberḳāḍī zum Verwalter dieses Diwān sowie der *ḏiawāmiʿ wa 'l-mashāhid* (Maḳrīzī, IV, 83 und 75; vgl. Kindī, *Wulāt*, S. 585, 587, 589), und ein eigenes Bait al-Māl wurde 363 dafür eingerichtet; als jährliche Einnahme wurden 1 500 000 Dirham garantiert, und aus dem Überschuss wurde ein Kapital gebildet. Alle Zahlungen fanden durch diesen Diwān statt nach Testierung der Verwaltung der Einzelmoscheen (Maḳrīzī, IV, 83 f.). So wurde die Verwaltung jetzt direkt unter dem Khalifen von den Ḳāḍī's geleitet. Der *dīwān al-birr wa 'l-ṣadaḳa* in Baghdād (Mez, *Renaissance*, S. 72) hat vielleicht ähnlichen Zwecken gedient.

Al-Ḥākim verbesserte die Verwaltung der Moscheen. Er liess sie im Jahre 403 untersuchen, und als es sich herausstellte, dass 800 (od. 830) ohne Einnahme (*ghalla*) waren, sorgte er für ihre Finanzierung durch Ausgabe von 9 220 Dirham monatlich aus dem Bait al-Māl, ferner machte er 405 neue Stiftungen für die Moscheebeamten (Maḳrīzī, IV, 84, 264). Unter den Fāṭimiden pflegten die Ḳāḍī's, am Ende des Monats Ramaḍān sämtliche Moscheen und Mashāhid in und um Kairo mit ihrem Inventar zu inspizieren (*ebd.*, S. 84).

Dieselben Zustände herrschten unter den Aiyūbiden und den Mamlūken. Seit Mitte des VII. Jahrh.'s finden wir oft Emire als Verwalter der Hauptmoscheen. Der Ḳāḍī hatte aber so viel Autorität erworben, dass man ihm „eine allgemeine Aufsicht über Sachen, welche die Stiftungen seines Madhhab betreffen", zuerkannte (al-ʿUmarī, *Taʿrīf bi 'l-muṣṭalaḥ al-sharīf*, S. 117; vgl. *ZDMG*, XLV, S. 559); nach dieser Theorie konnte also der Ḳāḍī gegen Missbräuche eingreifen.

Der Sultan Baibars reformierte die Stiftungen, die jetzt auf drei Departements verteilt wurden; sie wurden bald von den Emiren übernommen, und diese benutzten sie oft für persönliche Zwecke (Maḳrīzī, IV, 83 ff.). In neuerer Zeit sind in der Regel die Stiftungen in den islāmischen Ländern unter einem besonderen Ministerium vereinigt.

Von den Verwaltern der Moscheen zu trennen ist der *nāẓir*, der nur mit der Aufsicht des Baues der Moscheen beauftragt wird. Jemand konnte mit der Verwaltung des Baues einer einzelnen Moschee beauftragt werden (z.B. Maḳrīzī, IV, 92); unter den Mamlūken gab es aber auch einen Intendant der Gebäude, *mutawallī shadd al-ʿamāʾir* oder *nāẓir al-ʿimāra*; er war der Vorgesetzte der Baumeister (*ebd.*, S. 102; s. Khalil al-Ẓāhirī, *Zubdat kashf al-mamālik*, ed. Ravaisse, S. 115, vgl. S. 109; v. Berchem, *CIA*, I, 742 f., 751).

Der Khalife, bzw. der Landesherrscher, war wie in anderen so auch in diesen Sachen immer der oberste Leiter. Er griff in die Administration ein und formte sie nach seinem Willen. Auch in die inneren Verhältnisse der Moscheen konnte er immer eingreifen, eventuell durch seine gewöhnlichen Organe; z.B. wurden die Aḏhānformeln durch Erlasse des Herrschers festgestellt (Maḳrīzī, IV, 44 f.). Die Bedeutung des Herrschers für die Moscheen hing von seiner Persönlichkeit ab. In der Regel

Digitized by Birzeit University Library

fügt er sich den normalen Autoritäten. Als al-Khaṭīb al-Baghdādī den Khalifen al-Ḳā'im um die Befugnis bat, in der Manṣūr-Moschee Ḥadīth zu lesen, fragte dieser den *nakīb al-nukabā'* (Yāḳūt, *Udabā'*, I, 246 f.; vgl. Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, III, 280).

G. Das Personal der Moschee

1. Imām

Leiter der Ṣalāt war von der ältesten Zeit des Islām her der Herrscher; er war Imām als Leiter des Krieges, der Administration und der gemeinsamen Ṣalāt's. So waren auch die Statthalter der Provinzen Leiter von *ṣalāt* und *kharādj*, und wenn ein besonderer Finanzdirektor die fiskale Seite übernahm, war der Statthalter *'ala 'l-ṣalāt wa 'l-ḥarb* eingesetzt. Er hatte somit die Leitung der rituellen Gebete, besonders der Freitagsṣalāt's, bei welcher Gelegenheit er auch die Khuṭba hielt. Wenn er verhindert war, wurde der Polizeioberst, *ṣāḥib al-shurṭa*, sein Khalīfa (vgl. Makrīzī, IV, 83). Unter den 'Abbāsiden wurde dies geändert. Der Khalife leitete (Makrīzī, IV, 45) nicht mehr regelmässig die Ṣalāt's, und 'Anbasa b. Isḥāḳ, der letzte arabische Statthalter von Ägypten (238—42), war zugleich der letzte Emīr, welcher der Leiter der Ṣalāt im Djāmi' war. Es wurde jetzt ein vom Bait al-Māl bezahlter Imām eingesetzt (*ebd.*, S. 83). Jedoch wurden auch nachher die Statthalter formell *'ala 'l-ṣalāt* ernannt.

Der angestellte Imām wurde aus dem Kreise der Religionsgelehrten erwählt; er konnte nebenbei Ḳāḍī oder dessen Nā'ib sein (s. Kindī, *Wulāt*, S. 575, 589; Ibn Baṭṭūṭa, I, 276 f.). Sein Standplatz während der Ṣalāt war am Miḥrāb; er konnte auch auf einem erhöhten Platz stehen; Abū Ḥuraira leitete einmal die Ṣalāt in der mekkanischen Moschee vom Dache aus (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 17). In Mekka hat zur Zeit Ibn Djubair's jeder vier anerkannten Madhhāhib (und ausserdem die Zaiditen) je einen Imām; diese halten nach einander, jeder an seinem Platz, Ṣalāt (*Riḥla*, S. 101, 103, 143 f.). So ist es noch heute (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 79 f.).

Als der Imām keine politische Stellung mehr hatte, bekam regelmässig jede Moschee einen solchen Beamten. Er hatte für Ordnung zu sorgen und war überhaupt der gottesdienstliche Vorstand der Moschee. Seine Pflicht ist, jede Ṣalāt, die nur *fī djamā'a* gültig ist, zu leiten. Er muss den gesetzmässigen Anforderungen entsprechen; es ist aber streitig, ob im entgegengesetzten Falle die Ṣalāt ungültig sei. Nach einigen soll der Leiter der Freitagsṣalāt ein anderer sein als der Leiter der täglichen fünf Ṣalāt's (Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭānīya*, ed. Enger, S. 171 ff.; Ibn al-Ḥādjdj, *Kitāb al-Madkhal*, II, 41, 43 ff., 50, 73 ff.; al-Subkī, *Mu'īd al-ni'am*, ed. Myhrman, S. 163 f.; für Ḥadīths s. Wensinck, *Handbook*, S. 109 f.).

2. Khaṭīb

Die Entwicklung dieses Amts ist analog dem des Imāms. Als der 'abbāsidische Khalife nicht mehr regelmässig Khuṭben hielt, wurde ein Religionsgelehrter für das Amt eines Khaṭīb's angestellt [s. E 1 und Art. KHAṬĪB]. Wie der Khaṭīb theoretisch Vertreter des Herrschers war, so sprach er auch über den Khalifen und den Thronfolger und dazu den Landesfürsten einen Segen. Wenn der Khalife selbst predigte, sprach er auch ein Gebet für sich selbst (Yāḳūt, *Udabā'*, II, 349 f.); die Fāṭimiden erwähnten ihre Väter. Die Predigten wurden allmählich recht schablonenhaft; Ibn Baṭṭūṭa (I, 348) rühmt den Khaṭīb in Mekka, weil er jeden Freitag eine neue Predigt machte. Oft wählte man zum Khaṭīb einen Ḳāḍī, er konnte auch „Zeuge" sein (Hilāl al-Ṣābī, *Kitāb al-Wuzarā'*, ed. Amedroz, S. 412 unt.) oder ein anderes Amt inne haben, wie das des *kātib al-sirr* (Makrīzī, IV, 137, 138, 139, 140); bei der letzterwähnten Gelegenheit wurde das Amt erblich, was auch sonst vorkam. Später kommt es in grösseren Moscheen vor, dass viele Khuṭabā' angestellt sind und einander ablösen.

Sehr oft war der Khaṭīb mit dem Imām identisch, besonders an kleineren Moscheen, aber auch an grösseren (Yāḳūt, *Udabā'*, VII, 174, 179; Makrīzī, IV, 124).

3. Ḳāṣṣ und Ḳārī'

Über diese s. C 3. Bisweilen, wohl im späteren Sprachgebrauch, wird *wā'iẓ* vom offiziellen, dem Khaṭīb nahe stehenden Redner gebraucht (vgl. Ibn Baṭṭūṭa, III, 9), während al-Ḳāṣṣ nur den populären Strassenerzähler bezeichnet (al-Subkī, *Mu'īd al-ni'am*, S. 161 f.). Die *ḳurrā'* werden auch in den Madāris häufig angestellt, besonders aber in Mausoleen (Makrīzī, IV, 223; Yāḳūt, IV, 509; Subkī, *Mu'īd*, S. 162; v. Berchem, *CIA*, I, Nr. 252).

4. Mu'adhdhin

Nach den meisten Traditionen wurde das Amt des Mu'adhdhin's im Jahre 1, nach anderen erst nach dem *isrā'*, im Jahre 2, nach einigen schwachen Ḥadīthen schon in Mekka geschaffen. Zuerst kamen die Leute zur Ṣalāt, ohne gerufen zu werden. Nach einer Tradition beriet sich der Prophet darüber mit den Genossen; man schlug sowohl Trompeten (*būḳ*) wie Klopfhölzer (*nāḳūs*) und Feuer vor, nach der Sitte der Juden, Christen bzw. Madjūs; aber 'Abd Allāh b. Zaid lernte durch einen Traum die Adhān-Formel, die vom Propheten gebilligt wurde, und als Bilāl sie vortrug, hatte auch 'Umar im Traum denselben Vorgang gelernt (Ibn Hishām, S. 347 f.; *Khamīs*, I, 404 f.; Bukhārī, *Adhān*, B. 1; Zurḳānī, I, 121 ff.). Es gibt dazu verschiedene Varianten; unter den Vorschlägen wird das Aussetzen einer Fahne genannt (*Sīra Ḥalabīya*, II, 100 ff.). Bemerkenswert ist eine auf Ibn Sa'd zurückgehende Tradition, nach der auf 'Umar's Rat hin zuerst ein *munādī*, Bilāl, ausgeschickt wurde, und er rief (in den Strassen): *al-ṣalātu djāmi'atun*. Erst nachher wurden die anderen Möglichkeiten diskutiert, aber durch den Traum wurde der schon benutzte Vorgang bestätigt, nur mit einer anderen, der später gebrauchten Formel (*Khamīs*, I, 404; *Sīra Ḥalabīya*, II, 100 f.). Nach dieser Darstellung wäre die Überlegung wegen anderer Vorgänge eine sekundäre Episode, und wahrscheinlich ist die Tradition überhaupt eine spätere Stellungnahme zu den Sitten der anderen Religionen. Jedoch hat man auch im Islām andere Methoden benutzt. In Fās zeigte man an den Minaretten eine Fahne, während der Nacht eine Lampe (*JA*, 11. Ser., XII, 341).

Die Institution des Ausrufers war den Arabern auch sonst geläufig. In den Stämmen und Städten wurden wichtige Bekanntmachungen und dann natürlich auch Einladungen zu gemeinsamen Beratun-

Digitized by Birzeit University Library

gen durch Ausrufer vorgenommen. Dieser Ausrufer wurde *munādī* oder *muʾaḏḏin* genannt (*Sīra Ḥalabiya*, II, 170; Lammens, *La Mecque*, S. 62 ff., 146; ders., *Berceau*, I, 229 Anm.; ders., *Moʿāwia*, S. 150). Dementsprechend heisst *aḏān* Bekanntmachung, Sūra IX, 3, und *aḏḏāna*, *muʾaḏḏin* Sūra XII, 70 „ausrufen" und „Ausrufer". Sowohl *munādī* (Buḫārī, *Farḍ al-ḫums*, B. 15) wie *muʾaḏḏin* (*ebd.*, *Ṣawm*, B. 69; *Ṣalāt*, B. 10 = *ḏijzya*, B. 16; *Sīra Ḥalabiya*, II, 270) wird von einem durch den Propheten oder Abū Bakr zu solchen Zwecken benutzten Ausrufer gebraucht. Auch Saǧǧāḥ und Musailima benutzten einen Muʾaḏḏin, um die Leute zu ihren Gebeten zu sammeln (Ṭabarī, I, 1919, 1932; vgl. Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 410 f., 638 f.). Es lag demnach auch Muḥammad sehr nahe, die Gläubigen durch einen Ausrufer zum gemeinschaftlichen Gebet zu sammeln (*nādā li'l-* oder *ila 'l-ṣalāt*, Sūra V, 63; LXII, 9), der Ruf heisst *nidāʾ* und *aḏān*, der Ausrufer wird *munādī* (Buḫārī, *Wuḍūʾ*, B. 5; *Aḏān*, B. 7) und *muʾaḏḏin* genannt; die beiden Bezeichnungen werden überhaupt promiscue gebraucht.

Unter diesen Voraussetzungen ist es sehr natürlich, dass der Ausrufer während der ältesten Zeit als ein Helfer und Diener des Herrschers betrachtet wird; al-Ḥusain hatte seinen Munādi bei sich, und dieser rief auf seinen Befehl zur Ṣalāt (Ṭabarī, II, 297, 298). Während der ersten Zeit hat der Muʾaḏḏin wahrscheinlich in den Strassen gerufen, und der Ruf war ganz kurz: *al-ṣalāᵗᵃ ḏjāmiʿaᵗᵃⁿ* (Ibn Saʿd, I, 7, 7; *Chron. Mekka*, I, 340; Ṭabarī, III, 861, hier noch im Jahre 196; *Sīra Ḥalabiya*, II, 101; *Ḫamīs*, I, 404 f.). Dieser kurze Ruf wurde nach Ibn Saʿd auch später in Ausnahmefällen benutzt. Vielleicht hat man auch schon früh von einem Standort aus gerufen (s. D 2ᵃ). Nach dem öffentlichen Ruf ging der Muʾaḏḏin zum Propheten, grüsste ihn und rief ihn zum Gebet, ebenso nachher zu seinen Nachfolgern; wenn er dann kam, verkündete der Muʾaḏḏin den Anfang der Ṣalāt (*aḳāma 'l-ṣalāt*). So bestand die Tätigkeit des Muʾaḏḏin aus drei Elementen: Das Sammeln der Gemeinde, das Rufen des Imām, die Ankündigung des Beginnens der Ṣalāt. Mit der Zeit traten in allen drei Dingen Veränderungen ein.

Das Sammeln der Gemeinde durch öffentliches Rufen war während der älteren Zeit noch recht wenig formell, aber wenn keine Verwirrung entstehen sollte, musste der öffentliche Ruf geordnet werden, und die Sitte, von einem erhöhten Platz zu rufen, wurde nach Einführung des Minaretts allgemein. Während bisher der öffentliche Ruf nur vorbereitend und die *iḳāma* der endgültige Ruf war, bildeten der öffentliche Ruf (*aḏān*) und die *iḳāma* jetzt zwei bestimmt abgeschlossene Phasen des Rufes. Die Tradition erzählt, dass ʿUṯmān einen dritten Aḏān eingeführt hatte, und zwar einen Ruf in al-Zawrāʾ, der vor dem Ruf auf dem Minarett ertönte; dieser Ruf wurde aber von Hišām b. ʿAbd al-Malik auf das Minarett verlegt (Buḫārī, *Ḏjumʿa*, B. 22, 25; *Sīra Ḥalabiya*, II, 110; Ibn al-Ḥadīdī, *Madkhal*, II, 45). Dies dürfte das allmähliche Aufhören des freieren Zusammenrufens der Gemeinde bezeugen. Ausnahmsweise erzählt noch Ibn Baṭṭūṭa, dass die Muʾaḏḏin's in Ḫwārizm die Leute in den Häusern abholten, und die Ausgebliebenen wurden gepeitscht (III, 4 f.), was an die wahhābitischen Massregeln erinnert. Wann die sunnitische und, im Unterschiede davon, die šiʿitische Formel sich endgültig ausgebildet hat s[. d. Art. ADHĀN], lässt sich kaum nachweisen; der Ruf *ḥaiya ʿala 'l-falāḥ* ist aus der Zeit ʿAbd al-Malik's (65—85) bezeugt (al-Aḫṭal, ed. Ṣalḥānī, S. 154; s. Horovitz, in *Isl.*, XVI, 1927, S. 254; über *takbīr*, s. *ebd.*; über Aḏhānformeln s. übrigens *Sīra Ḥalabiya*, II, 105 f.). Zuerst wurde nur in der Hauptmoschee gerufen, so in Medina und Miṣr (Makrīzī, IV, 43 unt.), aber sehr schnell erhielten auch andere Moscheen Muʾaḏḏin's.

Das Rufen des Imām, nach dem oben dargestellten zunächst an die Moschee des Herrschers geknüpft, hielt sich nicht nur in Madīna, sondern war auch unter den Umaiyaden üblich. Die Formel war: *al-salām ʿalaika ayyuha 'l-amīr wa-raḥmatu 'llāh wa-barakātuhu, ḥaiya ʿala 'l-ṣalāt, ḥaiya ʿala 'l-falāḥ al-ṣalāt, yarḥamuka 'llāh* (Makrīzī, IV, 45; *Sīra Ḥalabiya*, II, 105). Nach der Veränderung des Aḏhān und der grösseren Entfernung des Herrschers von der Moschee war dies aber nicht mehr der natürliche Abschluss des Zusammenrufens der Gemeinde, und es wurde aufgegeben.

Die Iḳāma blieb immer die eigentliche Ansage zum Gebet und wird deshalb als der ursprüngliche Aḏhān betrachtet (Buḫārī, *Ḏjumʿa*, B. 24 f.). Während der ältesten Zeit war sie durch die Ankunft des Herrschers bestimmt, und es konnte vorkommen, dass eine ganze Weile zwischen dem Zusammenrufen der Leute und der Iḳāma verfloss (vgl. Ṭabarī, II, 260, 297 f.). Nachher wurde das Verhältnis genauer bestimmt: 1—3 Ṣalāt's sollte man zwischen den beiden Rufen verrichten können (Buḫārī, *Aḏān*, B. 14, 16). Einige sollen eingeführt haben, dass der Muʾaḏḏin zwischen den beiden Rufen am Moscheetor *ḥaiya ʿala 'l-ṣalāt* ruft (*Sīra Ḥalabiya*, II, 105). Der Natur der Sache gemäss wurde die Iḳāma immer in der Moschee gerufen; beim Freitagsgottesdienst geschah es, wenn der Imām das Minbar bestieg (Buḫārī, *Ḏjumʿa*, B. 22, 25; *Sīra Ḥalabiya*, II, 110; Makrīzī, IV, 43), während der Muʾaḏḏin vor ihm stand. Eine Ähnlichkeit mit den Responsorien des christlichen Gottesdienstes entsteht dadurch, dass der Ruf des Muʾaḏḏin, der ein Bekenntnis enthält, von jedem, der ihn hört, nachgesprochen und jedenfalls erwidert werden soll (Buḫārī, *Ḏjumʿa*, B. 23). Es ist möglich, hierin sowie in der Ausbildung der Formel eine Beeinflussung von seiten der vom Christentum übergetretenen Muslime zu sehen (vgl. Becker, *Islamstudien*, I, 472 ff.; Mittwoch, in *Abh. Pr. A. W.*, 1913, phil.-hist. Kl. 2).

So erhielt auch der Muʾaḏḏin eine neue Bedeutung. Seine Tätigkeit bestand nicht nur darin, die Leute zum Gottesdienst zu sammeln, sondern war selbst eine Art Gottesdienst. Diese Tätigkeit wurde weiter ausgebildet. In Ägypten führte angeblich Maslama b. Muḫallad (47—62) das *tasbīḥ* ein. Dies bestand in Lobpreisungen, welche die ganze Nacht bis zum Faǧr von den Muʾaḏḏin's gerufen wurden; es wird direkt als eine polemische Nachahmung der Christen erklärt, eine polemische Nachahmung der Christen erklärt, denn der Statthalter wurde vom nächtlichen Gebrauch der *nawāḳīs* belästigt und verbot diesen Gebrauch der *nawāḳīs* belästigt und verbot diesen brauch der *nawāḳīs* belästigt und verbot diesen (Makrīzī, IV, 43). Gebrauch während des Aḏhān (Makrīzī, IV, 43). Unter Aḥmad b. Ṭūlūn und Ḫumārawaih rezitierten die Muʾaḏḏin's in einem Zimmer die ganze Nacht religiöse Texte; Ṣalāḥ al-Dīn liess sie eine Nacht religiöse Texte; Ṣalāḥ al-Dīn liess sie eine Nacht religiöse Texte; Ṣalāḥ al-Dīn liess sie eine Nacht religiöse Texte; Ṣalāḥ al-Dīn liess sie eine 700 wurde am Freitagmorgen auf den Minaretten ʿAḳida im nächtlichen Aḏhān rezitiern, und seit Ḏhikr gehalten (*ebd.*, S. 48 f.; *Sīra Ḥalabiya*, II, 111). So hielten auch in Mekka die Muʾaḏḏin's

Digitized by Birzeit University Library

die ganze Nacht des 1. Shawwāl Dhikr auf dem Dache der Zemzemkubba (Ibn Djubair, S. 155, 156; vgl. für Damaskus: Maḳrīzī, IV,49). Ähnliche nächtliche Litaneien sind noch in neuerer Zeit erhalten, ebenso wie ein besonderer Ruf etwa eine Stunde vor der Morgendämmerung (*ebed*, *tarḥīm*); s. Lane, *Manners and Customs* [*Everyman's Library*], S. 75 f., 483, vgl. S. 86; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 84 ff.

Aus dem ursprünglichen Ruf des Muʾadhdhin wurde so ein melodischer Vortrag, ähnlich wie die Ḳurʾānrezitation. Al-Makdisī bezeugt, dass im IV. Jahrh. in Āgypten während des letzten Drittels der Nacht der Adhān wie eine Trauerklage rezitiert wurde (*BGA*, III, 205). Der feierliche Eindruck wurde durch viele Stimmen erhöht. In grossen Moscheen wie der mekkanischen rief erst der vornehmste Muʾadhdhin auf einem Minarett, dann die anderen der Reihe nach (*Chron. Mekka*, III, 424 f.; Ibn Djubair, S. 145 ff.; vgl. *BGA*, VII, 111, , ff. und oben). Aber in der Moschee selbst wurde die Iḳāma von den Muʾadhdhin's im Chor vorgetragen, und zwar auf der dafür aufgestellten Dakka (s. D 2ᵉ). Im III. und IV. Jahrh. wird von diesen melodischen Vorträgen (*tarīb*) der Muʾadhdhin's auf einem erhöhten Podium aus den verschiedensten Gegenden berichtet.

Durch die neuen Anforderungen an die Muʾadhdhin's wuchs ihre Zahl, besonders an den grossen Moscheen. Der Prophet hatte in Medina die beiden Muʾadhdhin's Bilāl b. Ribāḥ, den Mawlā des Abū Bakr, und Ibn Umm Maktūm, die einander ablösten. Es wird deshalb als anempfohlen betrachtet, an der Moschee zwei Muʾadhdhin's zu haben (Muslim, *Ṣalāt*, Tr. 4; vgl. Subkī, *Muʿīd*, S. 165).

Das Amt des Muʾadhdhin wurde z.T. erblich. So waren die Nachkommen von Bilāl Muʾadhdhin's in al-Rawḍa der medinischen Moschee (Ibn Djubair, S. 194); und wir finden ähnliche Verhältnisse in anderen Moscheen; es ist allerdings möglich, dass dieses zunftmässig aufzufassen ist. ʿUthmān soll zuerst den Muʾadhdhin's Geld gegeben haben (Maḳrīzī, IV, 44), und Aḥmad b. Ṭūlūn machte ihnen grosse Schenkungen (*ebd.*, S. 48). Sie erhielten regelmässig ihren Anteil an den Stiftungen, oft nach Bestimmungen, die in den Urkunden festgelegt waren.

Die Muʾadhdhin's waren unter Chefs (*raʾīs al-muʾadhdhinīn* identisch mit dem *al-muʾadhdhin al-zamzamī*, der mit dem Singen im oberen Stockwerk des Zemzemgebäudes beauftragt war (*Chron. Mekka*, III, 424 f.; Ibn Djubair, S. 145; vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 322). Der Raʾīs stand dem Imām nahe, war aber sein Untergebener.

Dem Muʾadhdhin nahe steht der *muwaḳḳit*, der Astronom, welcher mit der Bestimmung der Ḳibla und der Gebetzeiten beauftragt war (Subkī, *Muʿīd*, S. 165 f.); bisweilen verwaltete der Obermuʾadhdhin dies Amt (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 322).

5. Dienerschaft

Die Moschee des Propheten wurde nach Abū Huraira von einem Schwarzen gekehrt (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 72, vgl. 74). Zu den grösseren Moscheen gehörte allmählich eine grosse Dienerschaft (*khuddām*), vor allem *bawwāb*, *farrāsh* und Wasserträger (s. z.B. v. Berchem, *CIA*, I, Nr. 252). In Mekka hat es immer spezielle Angestellte gegeben, so der Aufseher des Zemzem und der Hüter der Kaʿba (*sādin*, pl. *sadana*, auch für Moscheebediente verwendet: Maḳrīzī, IV, 76; vgl. Ibn Djubair, S. 278). Zur Zeit Ibn Baṭṭūṭa's waren die Diener (*khuddām*) der Moschee des Propheten Eunuchen, vor allem abessinische; ihr Chef (*shaikh al-khuddām*) war wie ein grosser Emīr und wurde von der āgyptisch-syrischen Regierung besoldet (I, 278, 348). In der jerusalemischen Moschee hatte man um das Jahr 300 nicht weniger als 140 Diener (*khādim*: *BGA*, V, 100); andere erwähnen die Zahl 230 (Le Strange, *Palestine*, S. 163), und nach Mudjīr al-Dīn stellte ʿAbd al-Malik hier eine Garde von 300 schwarzen Sklaven an, während die eigentliche Dienerarbeit von bestimmten jüdischen und christlichen Familien ausgeführt wurde (Sauvaire, *Hist. Jér. et Hébr.*, S. 56 f.).

In anderen Moscheen werden „Aufseher" (*kaiyim*, pl. *ḳawama*) erwähnt, ein unbestimmter Titel von umfassender Bedeutung; so hatte al-Madrasa al-Madjdiya einen Ḳaiyim für Reinigung, Bedienung, Anzündung der Lampen und Wassertragen (Maḳrīzī, IV, 251), die Azharmoschee einen solchen für die Miḍaʾa, welcher 12 Dīnāre bezog (*ebd.*, S. 51) und ausserdem vier Ḳawama, die wie Muʾadhdhin's besoldet wurden (mit 2 Dīnāren monatlich) und zwischen ihnen und den Imāms genannt werden, wahrscheinlich Aufseher der Bedienten (*ebd.*, S. 51); in anderen Fällen wird ein *ḳaiyim al-djāmiʿ*, eventuell ein Ḳāḍī, erwähnt, der offenbar mit dem Imām, dem Khaṭīb oder einer ähnlichen leitenden Persönlichkeit identisch ist (*ebd.*, S. 75, 121, vgl. 122; vgl. Ibn Djubair, S. 51). (Johs. Pedersen)

II

Die Moschee in Niederländisch-Indien

In Niederländisch Ost-Indien sind zwei Arten zu unterscheiden, die Moschee für den Freitagsgottesdienst — nur diese werden Moschee (*masigit*, auch *masdjid*) genannt — und einfache Bethäuser. Der Typus der Moschee ist im ganzen Ostindischen Archipel überall derselbe. Besonders kennzeichnend ist das einmal oder mehrfach gebrochene, Etagen-Dach, eine vorislāmische Bauart, in den muḥammedanischen Gebieten der Moschee, auch wohl dem einfachen Bethause, vorbehalten. Das letzte weist eine Verschiedenheit einheimischer Bauarten auf. Diese kleinen Häuser sind über das ganze Land verbreitet, namentlich auch an kleineren Orten und verdanken ihre Entstehung teilweise der Privatinitiative, teilweise öffentlichen Bemühungen; sie tragen meistens einheimische Namen (*langgar* Jav., *tajug* Sund., *surau* Mal.). Die Langar, oder wie sie sonst heissen mag, des Dorfes ist ein Sammelpunkt, wo man die *ṣalāt* verrichten kann; sie dient aber auch andern, gemeinnützigen Zwecken. Die Erhaltung des Gebäudes ist Sache der Gesamtheit und ist speziell eine der Aufgaben des Gottesdienstbeamten des Dorfes. Die Erhaltung der übrigen, von Privatpersonen errichteten Langar, bleibt diesen überlassen. Das Gebäude steht auf eigenem Grund und Boden, für den Unterhalt sorgt der Stifter oder dessen Nachfolger. Der Besitzer darf jedoch Fremden, die es für die Ṣalāt oder als Obdach für die Nacht benutzen wollen, den Zutritt nicht verweigern. Solche Privat-Kapellen findet man immer bei den muḥammedanischen Seminarien (Jav. *pasan-*

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Brzet University Library



Die Sidi ʿUḳba Moschee in Ḳairawān.

Digitized by Birzeit University Library

tren). Es kommt vor, dass diese Lañgar als *wakf* (Jav. Mal. *wakap*) gestiftet werden. Die Lañgar des Dorfes hat dagegen einen mehr öffentlichen Charakter.

Die Moscheen, d.h. also die Masdjid djāmi', finden sich an bedeutenderen Orten, meist an solchen, die auch zugleich Zentren der Verwaltung oder staatlichen Gliederung sind. Ihre Errichtung und Unterhaltung wird als eine Pflicht der muhammedanischen Gemeinde angesehen; ein jeder steuert seinen Teil in Materialien, Arbeit oder Geld bei, so wie es ihm angegeben wird und er es vermag.

Wenn eine neue Moschee errichtet werden soll, wird nicht nur das nötige Terrain für das Moschee-Gebäude selbst abgegrenzt, sondern auch für die Wohnungen des Moschee-Personals und andere Leute, deren Frömmigkeit sie bewegt, einen Wohnort in der Nähe der Moschee zu suchen; hier finden sie die Stelle, wo sie ihres Erachtens am besten von den Forderungen des Glaubens, innerlich und äusserlich, durchdrungen werden können. Dieses Moschee-Gelände, wenigstens die Moschee selbst mit ihrer nächsten Umgebung, wird nach populärer Ansicht als *wakaf* betrachtet, wenn auch die zur Stiftung erforderlichen Bedingungen im Sinne der *Sharī'a* nicht erfüllt sind. Übrigens wird die Sharī'a in Wakap-Sachen als massgebend anerkannt und nicht von volksrechtlichen Begriffen gekreuzt.

Jede Moschee hat ihr eigenes Personal, je nach Bedürfnis; bei den grossen Moscheen kann seine Zahl 40 oder mehr betragen. Auf Java und Madura ist es streng hierarchisch gegliedert; dies trifft auch für das Verhältnis der grösseren und kleineren Moscheen untereinander zu. Eine Moschee dient nämlich den Bedürfnissen eines bestimmten Kreises, das Personal einer Moschee am Hauptorte eines kleineren Bezirks ist demjenigen eines grösseren untergeordnet und so weiter bis an den Hauptort der Regentschaft [eine Regentschaft ist die höchste einheimische Verwaltungseinheit]. An jeder Moschee ist einer als Vorsteher angestellt; der Vorsteher der Moschee am Hauptorte der Regentschaft ist als das Haupt aller Moschee-Beamten im ganzen Gebiete zu betrachten. Auf den andern Inseln ist die einheimische, staatliche Durchgliederung weniger ausgebaut, die Hierarchie der weltlichen Obrigkeit damit weniger ausgeprägt. Im grossen und ganzen zeigt das Personal der Moscheen dasselbe Bild; je mehr die weltliche Hierarchie gegliedert ist, umso mehr macht sich auch eine Unterordnung des Personals der verschiedenen Moscheen untereinander bemerkbar. Immer findet man aber einen Vorsteher des Moschee-Personals.

Der Vorsteher einer Moschee trägt auf Java und Madura den allgemeinen Namen *pañ(h)ulu*. Er hat in erster Linie die Pflicht, für das Abhalten des Freitagsgottesdienstes Sorge zu tragen; er kann dabei selbst als Imām fungieren, überlässt dies gewöhnlich aber einem andern. Neben ihm gibt es eine Menge anderer Beamte, deren Namen, meistens dem Arabischen entlehnt, und deren Tätigkeiten sehr verschieden sind, unter denen man jedoch immer den *ketib* (Jav., Ar. *khatīb*) antrifft. Er hält die Predigt; sie kann aber auch anderen überlassen werden.

Auch der Unterhalt des Gebäudes liegt dem Vorsteher der Moschee ob. Die Kosten soll er aus den Einnahmen des Personals bestreiten, deren Verwaltung ihm zusteht (s. u.).

Auf Java und Madura ist der Vorsteher einer Moschee zugleich Standesbeamter, d. h. er ist der Sachverständige, der bei der Eheschliessung den Parteien zur Seite steht; gewöhnlich tritt er dabei als Wakil des Wali auf. Dazu gehört die Befugnis, Frauen zu verheiraten, die keinen Blutsverwandten als Wali haben; als solcher heisst er *wali hākim*. Heiraten werden in der Moschee geschlossen; nur ausnahmsweise vollzieht der Pañ(h)ulu die Eheschliessung persönlich, gewöhnlich überlässt er es seinen Untergebenen. Sehr angesehene Leute heiraten zu Hause; bei diesen Gelegenheiten waltet der Pañ(h)ulu selbst seines Amtes. M. m. gilt dasselbe von *talāk* und *rudjū'*; auch diese werden dem Pañ(h)ulu gemeldet und von ihm ebensowie die Eheschliessungen in ein Register eingetragen.

An kleinern Orten, wo nur Lañgar (Kapellen) sind, gibt es doch einen Beamten, der den Bewohnern bei den Forderungen des muhammedanischen Gesetzes zur Seite steht; er gehört der Dorf-Verwaltung an. Gleichzeitig ist er als unterste Stufe der Moschee-Hierarchie zu betrachten; Heiratslustige wenden sich an ihn, er begleitet sie zur Moschee des Kreises, zu dem sein Dorf gehört; ausserdem tritt er für den Pañ(h)ulu als *'āmil* der *djakat* (*zakāt*) und *pitrah* (*zakāt al-fitr*) auf (s. u.). Von dieser Funktion rührt sogar der Name her, den er in einigen Teilen des Landes führt: *amil*.

Auf Sumatra und auf den andern Inseln ist der gewöhnliche Zustand, dass der Dorfbeamte, wo anwesend, Standesbeamte und zugleich Wakil des Wali ist. Daneben treten auch Moscheebeamten als solche auf. Nicht immer darf ein Eheschliesser als *wali hākim* auftreten. Auf Java und Madura, teilweise anderswo, ist diese Befugnis auf die höheren Standesbeamten beschränkt.

Die Anstellung der Moscheebeamten (abgesehen von den Dorfbeamten, bei denen man dem Gewohnheitsrecht des Dorfes folgt), geschieht nicht überall in derselben Weise. Auf Java und Madura liegt sie in den Händen der „Regenten", einheimischer Häuptlinge, die zugleich die höchsten Staatsbeamten sind, auf den anderen Inseln des Ost-Indischen Archipels, soweit dort der Islām vorherrscht, wird den Wünschen der muhammedanischen Gemeinde mehr oder weniger Rechnung getragen; die weltlichen Behörden üben jedoch immer einen grossen Einfluss aus.

Die Einnahmen der Moscheebeamten sind verschiedener Herkunft. Liebesgaben, freiwillige Abgaben in Fällen, wo ihre Vermittlung erwünscht wird, z.B. bei religiösen Mahlzeiten, Totenbestattung usw., seien nur beiläufig erwähnt. Die meisten Einkünfte fliessen, auf Java und Madura wenigstens, aus den sog. Heiratsgeldern, weniger aus Djakat und Pitrah; diese werden vom Vorsteher der Moschee verwaltet und verteilt. Wie gesagt, soll der Unterhalt von Moschee und Akzessorien von ihm aus den Einnahmen bestritten werden. Die Vernachlässigung dieser Pflicht hat die Regenten auf Java und Madura veranlasst, einzugreifen und eine besondere Kasse, die sog. Moschee-Kasse, für diesen Zweck zu bilden. Dies geschah folgendermassen: ein bestimmter Prozentsatz der Heiratsgelder sowie der Djakat und Pitra wurde abgesondert; die Regenten führten die Aufsicht über diese Kassen. Die auf diese Weise vorweggenommenen Einnahmen der Moscheebeamten waren aber nur ein geringer Bruchteil der Gesamteinnahmen; das meiste, vielleicht $^4/_5$ oder mehr, blieb dem Personal zur Verfügung. Dasselbe hat sich hier und da auch auf den andern Inseln ereignet, aber durchaus nicht allgemein.

Digitized by Birzeit University Library

Die Niederländisch-Indische Regierung verhält sich dem Islām gegenüber neutral, also auch hinsichtlich der Moschee-Angelegenheiten. Sie mischt sich in den Bau oder die Wiederherstellung von Moscheen nicht ein; nur ganz ausnahmsweise wird eine Unterstützung in Geld gegeben. Dies war in Kuta raja (Atjeh) der Fall, wo die zur Zeit der Kriegswirren zerstörte Hauptmoschee aus staatlichen Mitteln wiederaufgebaut wurde (1881). Das Vorgehen der Regierung fand aber bei der muhammedanischen Bevölkerung keine Anerkennung. Im allgemeinen sollen die Regierungsbeamten nur darauf achten, dass kein Zwang ausgeübt wird, Materialien oder Geld für den Bau oder den Unterhalt von Moscheen zu liefern.

Mit dem Ende des XIX. Jahrhunderts hat die Kolonial-Verwaltung begonnen, auf die ordnungsmässige Amtsführung des Moschee-Personals zu achten, zuerst auf Java und Madura. Ziel und Zweck solcher Massnahmen war die Erhaltung des Bestehenden; man wollte nur Missbräuche und solche Gewohnheiten beseitigen, die sich für die Bevölkerung als zu beschwerlich erwiesen hatten.

Djakat und Pitrah sind infolge der kolonialen Verhältnisse als „freiwillige Liebesgaben" anzusehen; es wurde deshalb den einheimischen Häuptlingen und den Dorf-Verwaltungen verboten, sich darin einzumischen. Es bleibt jedem überlassen, sie zu spenden oder nicht; in der Wahl der Personen, denen man seine Gaben zukommen lässt, ist man ebenfalls frei. Die Abgabe von Djakat ist örtlich und individuell sehr verschieden, in Mittel-Java am geringsten. Sie besteht sich fast ausnahmslos nur auf agrarische Produkte, besonders auf das Hauptprodukt, und dann noch kommt es selten vor, dass einer das gesetzliche Quantum aufbringt. Tatsächlich wird die Djakat, wo sie erhoben wird, vom Dorfgottesdienstbeamten eingenommen und dem Pañ(h)ulu übergeben; dieser verteilt sie weiter in einem bestimmten Prozentsatz an seine Untergebenen. Der Ertrag kommt dem Moscheepersonal einschliesslich der Dorfbeamten fast gänzlich zugute, erstens weil sie *ʿāmil* sind, und zweitens weil sie sich selbst als *faḳīr* und *miskīn* betrachten; sie haben ja, wie es heisst, keine Erwerbsquelle wie die andern.

Pitrah wird regelmässig bezahlt; es kommt bei dieser „Liebesgabe" weit öfter vor, dass man sie, mit Umgehung der offiziellen Beamten, unmittelbar an die Berechtigten gibt. Immerhin geht ein beträchtlicher Teil denselben Weg wie die Djakat.

Die Regierung beschränkte sich darauf, die Verteilung der vom Pañ(h)ulu c.s. eingezogenen Djakat und Pitrah, so wie sie nach der Gewohnheit geschehen sollte, aber nicht immer geschah, zu beaufsichtigen.

Die Eheschliessung, Ṭalāḳ und Rudjūʿ, sind durch eine Kolonial-Verordnung geregelt worden. Der Pañ(h)ulu oder sein Stellvertreter wurde in seiner obenerwähnten Funktion als Standesbeamter bestätigt. Gleichzeitig wurde es, ohne besondere Genehmigung, andern Personen als dem von der weltlichen Obrigkeit bestimmten Pañ(h)ulu verboten, als Eheschliesser zu fungieren. Die Registrierung von Heiraten, Ṭalāḳ und Rudjūʿ wurde verbessert. Das Honorar und dessen Verteilung unter das Personal wurde nach örtlicher Sitte festgelegt. Es soll besonders darauf hingewirkt werden, dass es möglichst niedrig gehalten wird. — Ähnliche Verordnungen sind später auch auf den andern Inseln erlassen worden.

Die für Java und Madura gültige Verordnung wurde in neuerer Zeit von islāmisch-politischer Seite angefochten; man wünschte alles, was sich auf die Heirat bezieht, der Einmischung der Regierung möglichst zu entziehen. Die Einmischung der Regierung ist jetzt (seit 1929) darauf beschränkt, dass Parteien, wenn sie die Heirat miteinander eingehen wollen, sich beim Standesbeamten zu melden haben. Die Heirat muss immer in seiner Gegenwart geschlossen werden. Auch Ṭalāḳ und Rudjūʿ sind ihm zu melden. Das Vollziehen der Ehe kann auch von anderen Personen geschehen, diese bleiben jedoch der Aufsicht des Standesbeamten unterworfen. Vorläufig ist die Eheschliessung vom Walī selbst oder von einem von ihm gewählten Wakīl Ausnahme; die Masse der Bevölkerung ersucht nach wie vor den Standesbeamten als Eheschliesser aufzutreten. Später (1932) ist die Angelegenheit für die andern Inseln in gleicher Weise angeordnet worden.

Was die Moscheekassen anbelangt, so wurde festgestellt, dass mehr Geld in ihnen vorhanden war als für den Unterhalt der Gebäude erforderlich, und dass sie zweitens noch anderen Zwecken dienten als den von alters her gebräuchlichen. Dies alles veranlasste die Regierung, die Moscheekassen unter die Aufsicht der europäischen und einheimischen Verwaltung zu stellen. Dies gilt besonders für Java und Madura; auch wo anderswo Moscheekassen bestanden, wurden sie beibehalten.

Noch in einer anderen Hinsicht ist die Moschee in den Kreis der Regierungsbefugnisse einbezogen worden. Es kommt in muhammedanischen Gegenden des Ost-Indischen Archipels wohl keine Moschee zustande, ohne dass die einheimische, weltliche Obrigkeit damit einverstanden ist. Wenn sie auch die Errichtung nicht ausdrücklich zu genehmigen braucht, so wird man doch nicht dazu schreiten, so lange sie dem Plan nicht zustimmt. Auf Java und Madura hielten sich die Regenten von alters her berechtigt, über die Frage zu entscheiden, ob eine neue Moschee errichtet werden sollte; sie begründeten dieses Recht u. a. damit, dass eine neue Moschee, wenn sie nicht vom Wunsche der Gesamtheit getragen sei, leicht zu Brotneid und Zwistigkeiten über die Gültigkeit des Freitagsgottesdienstes usw. führe, was eine allgemeine Aufregung zur Folge haben könne.

Die Gewohnheit, Moscheeboden zu Wakap zu machen, wenigstens als solches zu betrachten, bewirkt, dass solche Grundstücke nicht für öffentliche Zwecke benutzt werden können, auch wenn sie schon lange nicht mehr von Moscheebauten besetzt sind.

Diese und jene Unzuträglichkeiten veranlassten dann die Regierung, die Gründung neuer Moscheen auf Java und Madura der Genehmigung der Regenten zu unterwerfen, ebenso aber auch das Wakfieren von Grund und Boden. Obwohl nicht die Absicht vorlag, die Gründung neuer Moscheen zu verbieten, anders als in den Fällen, wo das Wakfieren eines Grundstückes zu Unbequemlichkeiten führen würde, ist jetzt, um muhammedanischen Bedenken zuvorzukommen, die Gründung von Moscheen ganz frei gegeben; das Wakfieren bleibt der Aufsicht der Regenten unterworfen.

So wie in andern muhammedanischen Ländern geschieht auch im Ost-Indischen Archipel die Rechtsprechung nur für einen Bruchteil des Rechtes nach den Forderungen des Gesetzes. Im allgemeinen ist sie auf Angelegenheiten des Familienrechts

Digitized by Birzeit University Library

und des Waḳf-Wesens beschränkt. Auf Java und Madura, teilweise in den andern Gebieten, ist diese Kāḍi-Rechtsprechung dem Moschee-Direktor mit Assessoren in die Hände gelegt. Die Sitzungen dieses Gerichtes werden in einem Anbau der Moschee abgehalten.

Abgesehen von dieser religiösen Rechtsprechung fordert das niederländisch-indische Gesetz bei den Gerichten für (muhammedanische) Eingeborene also bei den Laien-Gerichten, und ferner, wenn ein Eingeborener als Angeklagter oder Kläger vor Gericht auftritt, die Anwesenheit des Pañ(h)ulu oder einer mit gleichartiger Funktion betrauten Person, um den Gerichtshof als Berater (adviseur) zur Seite zu stehen. Es wird danach gestrebt, möglichst kompetente Personen als Berater zu bekommen; sie werden staatlich angestellt. Es erwies sich auf Java und Madura als wünschenswert, diese Funktion und die des Moscheeleiters in eine Hand zu legen; heutzutage ist dies allgemein der Fall. Der Einfluss der Verwaltung auf die Ernennung des Moschee-Personals, die sonst den Regenten vorbehalten ist, hat sich dadurch gesteigert, zumal auch bei der Wahl des (oder der) Adjunkten des Pañ(h)ulu die Fähigkeit für eine spätere Tätigkeit als „adviseur" in Betracht gezogen wird.

Die Bande, die Moschee-Personal und weltliche Obrigkeit aneinanderketten, sind also ziemlich eng, nach der Ansicht einiger sogar zu eng. Gerade in letzter Zeit sind gewisse Kreise aus islāmisch-nationalistischen Gefühlen heraus bestrebt, bei Erfüllung ihrer Glaubenspflichten die Beziehungen zur weltlichen Obrigkeit zu lockern oder gar zu lösen. Der Weg dazu ist u. a. die Stiftung neuer Moscheen durch Privatpersonen mit Hilfe Gleichgesinnter. Dies ist unter den obenerwähnten Bedingungen möglich und geschieht auch.

Literatur: C. Snouck Hurgronje, *Nederland en de Islâm*, 2. Aufl., Leiden 1915 [französ. Übers., in *RMM*, XIV (1911) = *Verspr. Geschriften*, Bonn 1924, IV/2, S. 359 ff.]; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet*, 3. Aufl., Leiden 1925, S. 71, 85, 194 ff., 283; C. van Vollenhoven, *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië*, II, 148 ff.; *Adatrechtbundel*, VII, 297 ff.; X, 309 ff.; XII, 287, wo weitere Literatur angegeben ist.

III

Architektur

Die offene Hofmoschee war die gegebene Baugestalt für die südlichen heissen Länder des Islām und ist nichts anderes als eine Fortsetzung der vielen Typen von Säulensälen und Säulenhallen, die im vorderen Orient von den ägyptischen Tempeln angefangen bis zu den Apadanas der Perser und den Stoas der Griechen verbreitet waren, wovon freilich nur die letzteren ausschlaggebend für die Ausbildung der islāmischen Hofhalle wurden. Sie besteht aus einem meist sehr geräumigen Hof (*ṣaḥn*), der ringsum von Stützenhallen (*riwāḳ*) umgeben ist, die entweder durch flache Balken, meist aber durch Bogen verbunden und mit flachem Dach eingedeckt sind. An der Ḳibla-Seite wurden die Riwāḳ's vertieft, damit die Reihen der Beter Schutz vor der Sonne fanden. Die Stützen waren anfangs häufig spoliierte antike Säulen, und, wo es solche nicht gab, Holz- oder massive Ziegelpfeiler. Die Stützenhalle an der Ḳibla-Seite wurde *al-īwān al-ḳiblī* oder *īwān* genannt. Ein Teil des Līwān war durch Gitter abgeschlossen (*maḳṣūra*) und für die Fürsten reserviert. Auf der Hofseite des Līwān steht ein von Stützen getragenes über eine Treppe oder Leiter besteigbares Podium (*dakka*) für die Moscheebeamten, welche die Worte des Imām während des Gebets wiederholen, um sie allseits verständlich zu machen. Im Fond des Līwān ist in der Mitte der Mauer der *miḥrāb* eingetieft, daneben steht das *minbar*. Im Zentrum des Hofes liegt ein ursprünglich für die rituellen Waschungen bestimmter Brunnen; doch wurden diese meist in eigens dafür bestehenden Seitenräumen vorgenommen.

Diese offenen Hofmoscheen wurden in den ersten Jahrhunderten d. H. in riesigen Ausmassen gebaut, da sie in erster Linie als Truppenmoscheen dienten, daher auch ʿAskarmoscheen genannt wurden. Ein relativ gut erhaltenes Denkmal einer solchen ʿAskarmoschee ist der Diāmiʿ Ibn Ṭūlūn in al-Ḳaṭāʾiʿ, Kairo. Die 264—267 (876—79) erbaute Moschee misst 140 × 115 m, ihr Hof 90 m im Quadrat. Der Hauptliwān hat fünf Hofreihen, die andern Hallen je zwei Pfeilerreihen, die mittels Spitzbogen ringsum parallel mit den Mauern verbunden sind, also darin noch dem hellenistischen Agoratypus folgen. In die aus Ziegel gemauerten Pfeiler sind Ecksäulen aus Ziegel eingebunden. Die Mauerzwickel zwischen den Pfeilern sind durch spitzbogige, auch mit Ecksäulchen gezierte Fenster entlastet; ebensolche Fenster mit Stuckgitterwerk durchbrechen die Umfassungsmauern. Die heute meist erneuerte Decke war aus Palmstämmen mit Sikomorenholzverschalung hergestellt. Vor dem *miḥrāb* befand sich eine *maḳṣūra* für den Fürsten. Diese *maḳṣūra* war nach aussen meist und auch hier durch eine Kuppel gekennzeichnet. In einigen Freitags-Moscheen wie in Damaskus und Córdoba führte auf die Maḳṣūra meist transversal durch die Schiffe des *līwān* ein breiteres Interkolumnium zu, so dass für einen feierlichen Einzug des Fürsten in die Moschee ein repräsentativer Transept geschaffen war. Der mesopotamischen Moscheenschaffen war. Der mesopotamischen Moscheentypus, zu welchem der Diāmiʿ Ibn Ṭūlūn gehört, behielt jedoch den medinischen Typus bei ohne Interkolumnium. Der *miḥrāb* projiziert sich aussen durch einen Mauervorsprung, da die Nische erst mit zwei Stufen in die Mauer einschneidet, bevor sie halbrund ausbaucht. In die so entstandenen Mauerecken zu Seiten der Nische sind je zwei Marmorsäulen eingebunden, die älteren christlichen Bauten entnommen wurden. Die weissen Stuckflächen der Mauern sind an den oberen Rändern und längs der Archivolten mit eingeschnittenen Ornamentstreifen geschmückt, die ursprünglich bemalt waren. Auch die Bogenwandungen waren ursprünglich dekoriert, sind jedoch grösstenteils übertüncht. Unmittelbar unter der Decke läuft auf einem Bretterfries eine 1988 m lange kūfische Inschrift mit Kurʾānsūren, deren Lettern aus Holz geschnitten und auf der Holzunterlage befestigt sind. Die Moschee ist mit einer zinnengeschmückten Mauer bewehrt, die selbst wieder an drei Seiten mit einer zweiten Aussenmauer umgeben war, so dass das Areal quadratförmig war und zwischen dem Hof und den Aussenhöfe Distanz hatte und zwischen dem Hof und den umgebenden Strassen durch die Aussenhöfe frühen geschaffen wurde. Die Aussenmauern dieser Truppenmoscheen waren Turmmauern, also mit rund ausbauchenden Türmen festungsartig, wenn

Digitized by Birzeit University Library

auch nicht zu Verteidigungszwecken, bewehrt. Dies war an der Ibn Ṭūlūn-Moschee nicht der Fall. Über das ausserhalb der Moschee im Nordtrakt der äusseren Anbauten gelegene, unter dem Mamlūkensultan Laǧīn ebenso wie die Moschee restaurierte Minaret vgl. den Art. MANĀRA. Ähnliche Truppenmoscheen wurden in allen Garnisonstädten des jungen Reiches in Baṣra, Kūfa, Baghdād, Sāmarrā, Raḳḳa, in Kairo, Ḳairawān und anderswo gebaut.

Der Typus der Hofmoschee auf Säulen oder Pfeilern war jedoch nicht etwa auf die Truppenmoschee beschränkt, sondern herrschte ganz allgemein in den ersten Jahrhunderten des Islām, und er hat sich darüber hinaus erhalten, ähnlich wie etwa die altchristliche Basilika. Zahlreiche Säulen- und Pfeilermoscheen, deren Gründung in die ersten Jahrhunderte d. H. zurückreicht, stehen heute noch in Verwendung, wie die Umaiyadenmoschee in Damaskus, die grosse Moschee des Sīdī ʿUḳba in Ḳairawān, zahlreiche Moscheen im Maghrib, wo man diesem Typus vielfach bis in unsere Zeit treu blieb, Djāmiʿ al-Azhar u. a. in Kairo. In winterkühlen Städten wurde das Ḥarām gegen den Hof mit Türen und Fenstern abgeschlossen, wie in den Stützenmoscheen in Ḳonya, Siwās und osmanischen Städten, aber auch in Damaskus und Córdoba.

Die Kuppelmoschee. Die grossen Stützenmoscheen dienten, soweit sie nicht Truppenmoscheen waren, in erster Linie als Freitagsmoscheen grösserer Städte. Ausser dieser gab es in jeder Stadt noch mehrere kleinere Moscheen, etwa für den Gebrauch der einzelnen Stadtteile oder zu Sonderzwecken. Auch für diese behauptete sich in Ägypten und den Ländern des Maghrib die Stützenmoschee mit offenem Hof, während sich in Mesopotamien, den Kaukasusländern und Persien dem rauheren Klima besser entsprechend und zweifellos durch den christlichen Kirchenbau dieser Länder angeregt die geschlossene Kuppelmoschee durchsetzte. Einige dieser Moscheen (z.B. in Werāmīn) zeigen durch ihre Verbindung von Langhaus und Kuppel eine so auffallende Ähnlichkeit mit älteren, vorwiegend nestorianischen Kirchen, dass M. Dieulafoy und van Berchem sie unter einem Typus „mosquée-église" zusammenfasste. Typische Moscheen dieser Art, mit zentralen Kuppelräumen und innerer Pfeilerverstrebung finden wir in Tabrīz, Eriwān, Diyār Bekr und anderswo. Ihre weitere Entwicklung erfuhr die Kuppelmoschee jedoch erst unter den Osmanen in Kleinasien, und ihren Höhepunkt erreichte sie — nicht zufällig — dort, wo auch der christliche Kuppelbau kulminierte, in Konstantinopel.

Madrasa. Die Voraussetzung für die weitere Entwicklung der grossen offenen Hofmoschee, wie sie sich während der Seldjūkenherrschaft in den östlichen Ländern vollzog, war der mittlerweile ausgebildete Typus der Madrasa (vgl. dazu auch den Art. MADRASA). Das ideale Planschema einer Madrasa ist ein offener Hof mit gewölbten, hofseitig offenen Hallen in der Mitte der vier Hoffassaden, also im Achsenkreuz. Dieses Idealschema wurde jedoch nur in Persien regelmässig, woher es seinen Weg nach Kairo nahm. Zu beiden Seiten dieser vier Īwāne liegen hofseitig die Zellen und Wohnräume der Lehrer und Schüler meist in zwei Geschossen übereinander. Im Gegensatz zur Pfeilermoschee mit offenem Hof, die aus einem hellenistisch mediterranen Bautyp entstanden war, waren für die Gestaltung der östlichen Madrasa, die Schule und Kloster in sich vereinigte, einerseits das indobuddhistische Kloster anderseits das khurāsānische Īwānhaus vorbildlich, während auf die syrische, ägyptische und maghribinische Madrasa einheimische Haus- und Moscheetypen einwirkten. Die Türkvölker, als Vertreter der Sunna und ihrer Propaganda durch die Madrasa, standen, bevor sie in Persien einbrachen und Muslime wurden, zumeist im Banne des Buddhismus und des nestorianischen Christentums, das sich in Turkestān und im Tarimbecken viel länger erhielt als in Persien und noch im XIII. Jahrh. n. Chr. eine wichtige Rolle spielte, wie aus den Schilderungen des Wilhelm von Rubruck deutlich hervorgeht. Bei den Buddhisten und Nestorianern hatten die Türken, bevor sie den Islām annahmen, den Betrieb der Religion gelehrt. Daraus scheint sich ihre spätere hervorragende propagandistische Rolle als Bekenner des Islām in Persien und Vorderasien zu erklären. Als Stätte der Propaganda aber musste ihnen der gleiche Bautypus geeignet erscheinen, den die Nestorianer und Buddhisten hatten, das Kloster. Die buddhistischen Klöster, die nichts anderes als Zellenhöfe waren, zählten in Zentralasien nach vielen Hunderten. Es sind meist oblonge Zellenhöfe mit einem Stūpa im Zentrum und einigen Versammlungsräumen. In Persien setzte sich, durch diese Klöster angeregt, der Zellenhof mit vier Īwānen im Achsenkreuz als Idealschema der Madrasa durch. Dass dieses in erster Linie architektonische Idealschema auch das praktisch ideale für die vierfache Lehre der Sunniten war, ist ein glückliches Zusammentreffen, das nur in Baghdād von praktischer Bedeutung wurde.

Die persische Moscheemedrese. Der vieriwānige Zellenhof der persischen Madrasa nun ging mit der alten Stützenmoschee eine Ehe ein, die eine sehr willkommene Amalgamierung zeitigte: die Moscheemedrese. Das wichtige Resultat dieser Vereinigung war vom architektonischen Standpunkt der monumentale Zellenhof, der nun den alten, architektonisch nicht befriedigenden und zumal dem Geiste der persischen Architektur fremden Säulen- und Pfeilerhof ersetzte. Aber auch das geistige Antlitz der Moschee wurde mit dieser Umgestaltung des Hofes ein anderes. Es symbolisierte die mittlerweile vollzogene äussere und innere Transformierung des Islām von einer streitenden, erobernden militärisch organisierten Religion in eine von der Gelehrtenmacht und Theologie geführte spirituelle Weltanschauung. Die allerdings auch weiterhin mit Militär betriebenen Kämpfe und Unterjochungen war nun eine mehr oder weniger interne Angelegenheit der machthabenden Fürsten geworden, über welchen die religiöse Propaganda der Geistlichkeit stand. Das lehrreichste Denkmal für diese Durchsetzung des älteren Moscheetypus mit dem persischen Nischenhof ist das Masdjid-i Diumʿa in Iṣfahān. Diese Moschee war ursprünglich wie alle Freitagsmoscheen in Persien als Stützenmoschee gebaut und wurde öfters vergrössert. Sie besteht heute, wie der Grundriss zeigt, aus Säulen- und Pfeilerhallen, die im Laufe der Jahrhunderte aneinandergereiht wurden. Es muss auch viel Holz als Stützen- und Balkenwerk eingebaut gewesen sein, da uns Yāḳūt berichtet, dass während der Belagerung von Iṣfahān durch den Seldjūken Tughril Beg (442 = 1050/1) die Moschee zerstört wurde, um Holz zu gewinnen.

Digitized by Birzeit University Library

Aus den überlieferten zeitgenössischen Berichten geht ferner hervor, dass der Seldjūķe Sulṭān Malik Shāh gelegentlich der in seinem Auftrag vorgenommenen gründlichen Wiederherstellung der Moschee auch mit dem Einbau der Nischenhofmauern begann. Die Erbauung des Südiwān wird ihm zugeschrieben. Die anderen drei Īwāne sind in ihrer heutigen Gestalt späteren Ursprungs. Durch den Einbau dieses monumentalen Nischenhofes aber bekam das für diese Moschee allein massgebende architektonische Bild des Hofes die notwendige Einheit und Monumentalität. (Aussen herum war diese Moschee wie die meisten alten Freitagsmoscheen von den Bāzārhallen völlig verbaut, so dass eine äussere Wirkung unmöglich gemacht war. Umso entscheidender also der Hof). Die Nischenreihen hatten hier nicht mehr die praktische Funktion als Wohnzellen wie in den Madrasa's, sondern nur mehr eine architektonisch-rhythmisierende. Hinter dem nach Mekka gerichteten Südiwān wurde als Sanktuarium eine grosse Kuppelhalle erbaut, in deren Südwand Miḥrāb und Kanzel stehen. Hier fanden die feierlichen Freitagsgebete statt. Damit war die national-persische Gestalt der Freitagsmoschee geschaffen, die in Irān und Turkestān allgemeine Verbreitung fand. Ganz allgemein waren Kombinationen von Moscheen und Medresen mit Mausoleen (cf. A. Gabriel, *Le Masdjid-i-Djum'a d'Iṣfahān*, in *Ars islamica*, II/1).

Der Moscheebau der Frühzeit. Muhammad hinterliess keinerlei Bauvorschriften für künftig zu errichtende Masdjid's, daher waren die ältesten Masdjid's, sehr verschieden, und wir können vor dem III. (XI.) Jahrh. kaum von einem ausgebildeten Typus sprechen. Das Haus des Propheten in Madīna, wo er mit seinen Getreuen die Ṣalāt abhielt und sie belehrte, war ein landesübliches *dār*, das völlig ungeeignet war, als Vorbild für die künftige Moschee zu dienen. Es war ein von Backsteinmauern umschlossener Hof mit Wohnungseinbauten und Wirtschaftsgelassen längs der Innenmauer. Wie es in jedem derartigen Haus in Arabien und anderen tropischen Ländern bis heute Brauch ist, wurden im Hof Palmstämme aufgestellt und darüber ein flaches Dachgerüst aus Palmblättern gebreitet, das mit einer Lehmschicht bedeckt wurde. So müssen wir uns das Haus des Propheten nach den ältesten Berichten vorstellen. In diesem Hof war u.a. ein mit prächtigen Teppichen und Stoffen ausgestattetes Empfangszelt aufgestellt, wie ja Muhammad überhaupt den nomadischen Luxus und Komfort seines Volkes nicht verachtete (vgl. H. Lammens, *Fāṭima et les filles de Mahomet* und ders., in *JA*, 1915, S. 238 ff.). Um diesen Haushalt des Propheten, seiner Frau und seiner Töchter lag der Hof, in dem sich die Freunde und Anhänger Muḥammads zum täglichen Gebet versammelten und der so zum ersten Moscheehof, also zur ersten Moschee wurde. Die Verwendung eines so eingedeckten, typisch arabischen Hofes als Masdjid besagt jedoch für die Entwicklung des künftigen Monumentalbaues gar nichts. Man begnügte sich zwar ein halbes Jahrhundert lang, während der patriarchalischen Zeit der vier ersten Khalifen schon aus Pietät mit dieser primitiven Moschee, aber schon der Umaiyaden-Khalife Walīd I. der beim Umbau der Johanneskirche in Damaskus zur Umaiyadenmoschee Praxis „in Dingen des Baues" und Verbindungen erworben hatte, befahl gelegentlich einer Wallfahrt nach Madīna im Jahre 90 (709) die Niederlegung der bisherigen primitiven Moschee, um auf dem erweiterten Platz ein völlig neues Gebäude zu errichten. Zu diesem Zweck erbat er sich, wie Samhūdī erzählt, vom griechischen Kaiser geschickte Arbeiter und Muscheln für die Verzierungen, was er auch erhielt. Es wurden dann „die Mauern und Säulen der neuen Moschee von gleich grossen behauenen Steinen aufgeführt und mit Gips verbunden, zugleich wurden Verzierungen von Muscheln und Marmor angebracht und das Dach von Palmenholz gebaut und mit Goldfarbe angestrichen". An Stelle der früheren primitiven Moschee hatte also Walīd den Madīnensern eine monumentale Säulenmoschee erbaut, ähnlich jenen ersten Moscheen, die er in Syrien ebenfalls mit byzantinischen Bauhandwerken aus den spoliierten Säulen der hellenistischen Hallenhöfe und christlichen Kirchen gebaut hatte. Erst in dieser hellenistischen Gestalt konnte die Moschee von Madīna Einfluss auf den weiteren Moscheebau genommen haben, sofern von einem solchen die Rede sein kann. (Ihre heutige Gestalt bekam sie durch den Mamlūkensultan Ḳā'it Bey 888 = 1483). Die volkstümliche arabische Dorfmoschee sieht denn auch anders aus. Sie hielt an der Gestalt des arabischen, vorislāmischen *muṣallā* fest. Dieser „Ort der Ṣalāt" war und ist eine langgestreckte, an einer Seite offene Pfeilerhalle ohne Hof und ohne *miḥrāb* und *minbar*.

Den Mangel irgend einer allseits bindenden oder anerkannten Vorschrift oder Tradition beweist die schwankende Gestalt der Moschee in den ersten Jahrhunderten d. H. So war die älteste Moschee des Feldherrn 'Amr in Fusṭāṭ von 21 (642) eine geschlossene rechteckige Halle ohne Hof mit einer *ḳibla*, die noch nicht durch einen *miḥrāb* gekennzeichnet war. Die erste Moschee in Baṣra war wie die ganze Lagerstadt aus Rohr gebaut, dazu bestimmt, mit dem Lager wieder abgebrochen zu werden. Im Jahre 16 oder 17 d. H. erbaute Abū Mūsā, der neuernannte Statthalter von Baṣra, eine Moschee aus Lehmziegel und Lehm mit einem Dach von Gras. Erst unter dem umaiyadischen Statthalter Ziyād entstand dort eine Moschee aus Backstein und Gips mit Dach aus Teakholz und Säulen, die in den Steinbrüchen von Ahwāz am Kārūnfluss gebrochen wurden. Das erste Masdjid in Kūfa hinwiederum vom Jahre 17 d. H. war „eine gedeckte Halle..., die keine Seitenflügel und keine Hintergebäude hatte" (Ṭabarī); davor lag ein offener Platz. „Und also, fährt Ṭabarī fort, waren die Moscheen, ausgenommen das *masdjid al-ḥarām* (d. h. Mekka); man pflegte ihm also nicht die Moscheen ähnlich zu machen als Ehrung für seine Heiligkeit". Auch diese Moschee wurde von Ziyād, dem Statthalter des ersten Umaiyaden Mu'āwiya I. (41 — 62 = 661 — 80), umgebaut. Er liess sich dafür von mazdeistischen Bauleuten Pläne vorlegen: „Uno degli achitetti gli fece un disegno sul modello degli edifizi eretti dai rei sassanidi, ossia un vasto colonnato con tetto e chiuso ai lati" (vgl. Caetani, *Annali dell' Islām*, III, § 47, S. 857). Fanden dagegen die Eroberer in den Städten Gebäude vor, die sich als Masdjid räumlich eigneten, so benutzten sie diese. So wurde in al-Madā'in, der alten Doppelstadt Seleukeia-Ktesiphon, der *īwān* des weissen Schlosses als Versammlungsraum für die Freitagsṣalāt benutzt, ohne dass man sich von den bildlichen Darstellungen von Menschen und Tieren hätte stören lassen. In Syrien aber wurden die Kirchen durch Umorientierung von Osten nach Süden und Vor-

Digitized by Birzeit University Library

setzung eines Hofes in Moscheen verwandelt. So passte sich der Moscheebau in den ersten Jahrzehnten d. H. jeglichen Ortes den bisherigen Bautraditionen an, und wo es keine gab, wie in den neu gegründeten Lagerstädten, war er für die Statthalter jedesmal ein viel diskutiertes Problem. Trotz dieser Unsicherheit neigte man, wie man aus den Beschreibungen schliessen kann, schon im ersten Jahrhundert d. H. mehr und mehr der Stützenhofmoschee zu, worauf ja auch alle Prototypen sowie das Klima hindrängten.

Entwicklung des Masdjid und der Madrasa in den einzelnen Ländern.

Syrien. Als Residenz der ersten Dynastie des jungen islämischen Weltreiches und als altes Kulturland, angefüllt mit hellenistischen und christlichen Bauten, war Syrien prädestiniert, die ersten monumentalen Moscheen zu bauen und auf die erste Entwicklung Einfluss zu nehmen. Diesen Einfluss nahm es einerseits indirekt durch die von Walid in Madina, der neben Mekka heiligsten und meistbesuchten Stadt des Islām, erbaute syrische Moschee; anderseits wirkte die Umaiyadenmoschee in Damaskus, wie wir aus arabischen Quellen wissen, vorbildlich bis Córdoba. Das früheste islämische Bauzentrum war Jerusalem, das die Umaiyaden gegen Mekka auszuspielen versuchten. Neben der Rotunde der *ḳubbat al-ṣakhra* am Ḥaram al-Sharif, dessen heiliger Fels die Ka'ba ausstechen sollte, benutzte 'Abd al-Malik die noch stehenden Teile der justinianischen Marienkirche zur Erbauung des *ḏjāmi' al-aḳṣā* (vollendet 83 = 702). Nach dem Plan von De Vogué war dieser, später oft restaurierte, bzw. umgebaute Bau, eine dreischiffige Säulenhalle, diesmal notgedrungen mit dem Mihrāb in der Längsachse (!) nach Süden orientiert. Später kam der Transept mit der Kuppel und vier Seitenschiffen dazu. Die Umaiyadenmoschee in Damaskus entstand aus dem Umbau der von Theodosius aus dem Säulenmaterial des antoninischen Jupitertempels an dessen Standort erbauten Johanneskirche. Man muss annehmen, dass Walid die Säulen der Basilika so umstellen liess, dass drei gleiche Schiffe entstanden. Diese wurden in der Mitte von einem Transept durchschnitten, der auf den *miḥrāb* zuführte und im Zentrum eine Kuppel erhielt. Die reiche Ausstattung mit Mosaiken war syrische Anregung und wohl auch Ausführung (Plan und Geschichte dieser Bauten vgl. Diez, *Die Kunst d. islam. Völker*, S. 14 ff. der ersten u. S. 32 ff. der zweiten Aufl.; dort Verz. der Speziallit.). Die Moschee von Damaskus erhielt als erste einen Transept, dessen Prototyp Thiersch wohl mit Recht in der Chalke in Byzanz sucht (*Pharos*, S. 214) und der nunmehr in Syrien und Nordmesopotamien häufig erscheint. Auch die Grosse Moschee in Aleppo wurde nach dem Plan der Umaiyadenmoschee mit Transept gebaut, da dieser kaum erst während des Umbaues 365 (976) eingesetzt wurde (Abb. bei Saladin, *Manuel*, S. 85). Die 'Īsāmoschee in Ephesus, vollendet 777 (1375), und die Moschee von Diyār Bakr sind nördliche Ausläufer dieses Typus, dessen Auswirkung auch in Kairo und im Maghrib vielfach nachweisbar ist.

Neben diesen Hauptmoscheen entstanden in Syrien eine Reihe kleinerer, die teils aus christlichen Kirchen, vereinzelt aus antiken Tempeln umgebaut (Aleppo, Ḥamā, Ḥimṣ, Ba'albekk, Tripolis, al-'Umṭāya), teils aus vorrätigem christlichen Säulenmaterial neu gebaut wurden (Ramla, Kuṣair al-Ḥallābāt, Buṣrā). Einige dieser Moscheen dürften vorumaiyadische Gründungen sein, sicher die 'Umarmoschee in Baṣra. Alle diese Moscheen, ausser Kuṣair al-Ḥallābāt, haben den gleichen Typus des Hofes mit umlaufenden Hallen, davon zwei und mehrere an der Ḳiblaseite ohne Transept. Der Ausbau dieser Hallen variiert jedoch, durch Lokaltradition und das vorhandene Material (z.B. christliche Kirchenschiffe) bestimmt. Die Hallen sind meist über spitzbogigen Jochen gewölbt, bekommen aber trotzdem Giebeldächer und damit, sowie mit ihren geschlossenen Hoffassaden, denen nur ausnahmsweise ein Laubengang vorgesetzt war, ein dem rauheren Klima entsprechendes, westlich-nordisches Gepräge. Die späteren syrischen Moscheen unter den Aiyūbiden und Mamlūken divergieren in den Grundrissen sehr. Die Moschee Firdaws in Aleppo z.B. hat einen kleinen Säulenhof und ein Breitschiff, bestehend aus einer Reihe von fünf kleinen Kuppeln als Ḥaram, nebst verschiedenen Seitenräumen (vgl. dafür M. v. Berchem und E. Fatio, *Voyage en Syrie*, in *MIFAO*, Kairo 1914, 2 Bde.).

Medresen in Syrien. Eine Studie über die Medresen Syriens und Ägyptens von K. A. C. Creswell (*The origin of the cruciform plan of Cairene Madrasas*, in *BIFAO*, 1922) hat einige Klarheit in die Frage nach ihrer typischen Gestalt usw. gebracht. Auf Grund von acht noch vor 1270 n. Chr. erbauten und in ihren Grundrissen noch nachweisbaren Medresen in Aleppo, Damaskus und Ḥamā zieht Creswell die Folgerung, dass die symmetrische Anlage in Syrien unbekannt war und dass die Anwendung der notwendigen Räume keinem Schema unterworfen und von der gegebenen Baufläche abhängig war. Typisch wiederkehrend ist die stets richtig orientierte Moschee, ein aus drei gewölbten Raumteilen bestehendes Breitschiff mit drei spitzbogigen Toren gegen den Hof; ein hofseitiger *īwān*, Zellenreihen im übrigen Hof und meist auch zwei (häufig die Moschee flankierenden) Grabkuppeln; die übrige Baufläche nehmen die nötigen Nutzräume ein. Zweiritige Medresen hatten zwei Īwāns. Von den 80 Medresen, die al-'Ilmawī im XVI. Jahrh. in Damaskus zählte (*JA*, 9. Ser., Bd. III—IV), gehörten 33 dem ḥanafitischen, 31 dem shāfi'itischen, 9 dem ḥanbalitischen, 1 dem mālikitischen Ritus an, 6 waren doppelritig für Shāfi'iten und Ḥanafiten. Aus Creswell's Untersuchung geht hervor, dass in Syrien keine einzige vierritige und keine kreuzförmige Medrese bestand, ein Resultat, das für die ägyptischen Medresen neue Schlüsse auslöst.

Arabien. Die Gestalt des bodenständigen Masdjid in Arabien ist die von Pfeilerhallen mit Spitzbogen gebildete Breithalle. Verf. fand solche richtiger als Muṣallā's anzusprechende Oratorien in Manāma auf Bahrain (Abb. bei Diez, *K. d. isl. V.*, S. 46). Diese nach der Strasse zu offenen Gebetshallen ohne Hof haben keinerlei Ausstattung, weder Minbar noch auch Miḥrāb. Der letztere war in Arabien fremd, und man benutzte statt seiner in grösseren Masdjids nur eine ornamentierte Steintafel. Aber auch diese Pfeilerhallen waren schon eine Monumentalisierung der landesüblichen, volkstümlichen Masdjids aus Palmstämmen, die man in den einfachen Dörfern des Inneren wahrscheinlich oft finden würde und deren geheiligter Vorläufer der so gestaltete Masdjid

Digitized by Birzeit University Library

al-Nabawī in Madīna war. Neben diesem bodenständig arabischen Moscheetypus sind importierte Moscheegestalten, wie die Moschee in Madīna (s.o.) archäologisch von geringerer Bedeutung. Erwähnt sei die inschrifthch als *masdjid al-sharīf dhu 'l-minārataīn* bezeichnete Moscheeruine bei Manāma von 740 (1339/40) mit alten Teakholzpfeilern des IV. (X.) Jahrh., deren shi'itische Glaubensformel sie ebenso wie die Inschriften auf den Kiblasteinen des XIV. Jahrh. als shi'itisches Heiligtum bezeichnen (vgl. Diez, *Eine schiitische Moscheeruine auf der Insel Bahrayn*, in *Jahrb. d. asiat. Kunst*, II [1925]).

'Irāk und Mesopotamien. Die ältesten Niederlassungen der eroberndon Araber im 'Irāk waren primitive Heerlager aus Kohr. Ebenso primitiv waren die ersten Moscheen. In eroberten Städten, wie Ktesiphon, benutzte man dafür sāsānidische Hallen. Kūfa erhielt schon früh, 17 d. H. eine Säulenmoschee, die Ṭabarī beschreibt und die bereits Anfang der umaiyadischen Periode von „persischen Bauleuten" neu erbaut wurde als geschlossene Säulenhalle (s.o.). Auch in der Khalifenresidenz ist infolge der gründlichen Zerstörung durch Timūr kaum Nennenswertes erhalten. Wir wissen jedoch, dass die Freitagsmoschee des Manṣūr (149 = 766) aus Teakholzsäulen mit Holzkapitälen und flachem Dach bestand. Eine Holzkuppel über der *maḳṣūra* ist wahrscheinlich. Schon unter Hārūn (192/3 = 808) wurde sie neu gebaut. Eine Vergrösserung wurde von al-Mu'taḍid nach der Rückkehr der Truppen aus Sāmarrā vorgenommen (280 = 893) (vgl. Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise*, II, 134 ff., mit Plan). Ausserhalb Baghdāds erlaubte der unbeschränkte Platz von Anfang die planmässige Anlage grosser Truppenmoscheen, wie in Raḳka und Sāmarrā, durchweg gross angelegte Pfeilermoscheen des III. (IX.) Jahrh., die in der Ibn Ṭūlūnmoschee in Kairo ihre Nachahmung fanden. Von den drei grossen alten Moscheen in Mōṣul ist die Umaiyadenmoschee völlig zerstört; nach der Beschreibung Yāḳūt's war sie „vollständig gewölbt aus Alabasterquadern". Hier scheint also jener Typus der Stützenmoschee mit gewölbten Einzeljochen seinen Ursprung zu haben, der später von den Seldjūken und Osmanen weitergeführt wurde (s.u.). Die Moschee des Nūr al-Dīn (541—69 = 1146—73) oder Djāmi' al-Kabīr war ebenfalls von Anfang an gewölbt (mit Kreuzgewölben?) auf Pfeilern (543 = 1148) und bekam beim Umbau 566—68 (1170—72) keine Kuppeln. Die dritte Moschee des Mudjāhid, Khidr Ilyās, ist völlig erneuert. Kleinere Moscheen des VI. (XII.) Jahrh., wie Djāmi' Nabī Djirdīs haben Einkuppelräume als Gebetshalle.

In Baghdād wurden unter den 'Abbāsiden die folgenden Medresen erbaut: Die shāfi'itische Nizāmīya, 459 (1066), die Tādjīya, 482 (1089), die ḥanafitische Tutushīya, 508 (1114), die Nāṣirīya, ca. 600 d. H. und die Mustanṣirīya um 630 d. H. Nur die letztere steht noch und ist als Zollmagazin in Verwendung (Planskizze bei Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise*, II, 161). Von auffallend oblonger Gestalt (26 × 63 m) hat sie sechs Liwāns, eine gewölbte Breithalle, Zellenreihen und Nebenräume. Ausser den vier Riten bestand in dieser ersten Staatsmedrese auch ein *dār al-ḥadīth* und ein *dār al-Ḳur'ān*. War daher die Mustanṣirīya auch keine streng symmetrische Anlage mit vier Liwāns im Achsenkreuz, so verkörperte sie doch die Idee einer solchen und kann daher wohl auf den kommenden Typ anregend gewirkt haben. In Mōṣul bestanden mehrere ḥanafitische Medresen.

Ägypten. Der Typus der aus dem 'Irāḳ unter Ibn Ṭūlūn importierten Pfeilermoschee herrscht in Kairo neben der Säulenmoschee bis in die Mamlūkenperiode hinein. Dabei gilt als Regel, dass die grossen Truppen- und Freitagsmoscheen stets Pfeilermoscheen, die kleinen, hauptsächlich für die Bewohner des Stadtteils bestimmten Moscheen dagegen stets Säulenmoscheen waren. Einige von diesen wurden allerdings zeitweise auch als Freitagsmoscheen benutzt. Die Pfeilerreihen waren stets parallel mit der Kiblamauer durch Bogen verbunden, was durch die rechteckige Form der Pfeiler bedingt war, die mit den Betterreihen parallel laufen mussten. In den Säulenmoscheen konnten die Schiffe auch senkrecht zur Kiblamauer verbunden werden, ohne die Betterreihen zu stören. Die Kairiner Moscheen dieser Gruppe sind:

Die Moschee des 'Amr Ibn al-'Ās in Fusṭāt, die aus der oben erwähnten Halle vom Jahre 21 (642) durch wiederholte Um- und Zubauten ihre gegenwärtige Gestalt erhalten hat (vgl. E. K. Corbett, *The history of the Mosque of Amr at Old Cairo*, in *JRAS*, 1890 und K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, I, S. 28).

Die Moschee des Aḥmad Ibn Ṭūlūn vom Jahre 263—65 (876—79; deren Beschr. s.o.; vgl. E. K. Corbett, *The Life and Works of Aḥmad Ibn Ṭūlūn*, in *JRAS*, 1891, S. 527—62).

Die Moschee al-Azhar vom Jahre 359—61 (970—2) auf Säulen; die erste Moschee des fāṭimidischen Kairo; bemerkenswert durch das hier nicht übliche, wahrscheinlich vom Maghrib mit übernommene breitere Mittelschiff mit zwei Kuppeln (Seldjūḳa); ferner durch die gestelzten Spitzbögen, die von nun ab in Kairo häufig werden; endlich durch die reiche Stuckornamentik der Bogenwände, die neuerdings gesäubert wurden. (Sie werden von die neuerdings gesäubert wurden. (Sie werden von S. Flury in Creswell's grossem Werk über die Kairiner Baudenkmäler veröffentlicht werden). Al-Azhar dient seit langem als *dār al-funūn* (Staatsmedrese).

Die Moschee des Ḥākim, Pfeilermoschee vom Jahre 380—403 (990—1012), mit wertvollen Stuckornamenten und Inschriften und den beiden historisch wichtigen Manāra's [s. den Art. MANĀRA] (vgl. M. v. Berchem, *Notes d'Archéologie arabe, Monum. et Inscriptions Fatimites*, in *JA*, 1891, Sonderabdruck, S. 23).

Die Moschee al-Aḳmar, kleine, kunsthistorisch auch wegen ihrer Fassade bedeutsame Säulenmoschee des Abū 'Alī al-Manṣūr al-Āmir (495—524), voll. 519 (1125); restauriert von Barḳūḳ 799 (1396—97) und mit einem schon 815 (1412) wieder abgetragenen Manāra versehen (vgl. M. v. Berchem, *a. a. O.*, *JA*, 1891, Sonderabdruck, S. 89).

Die Moschee al-Fakihānī, erbaut vom fāṭimidischen Khalifen al-Ẓāfir 543 (1148—49); in der osmanischen Periode völlig verrestauriert.

Die Moschee des al-Ṣāliḥ Ṭalā'i' ausserhalb des Bāb el-Zuwēle, erbaut um 550 (1160); kleine Säulenmoschee des üblichen Typus, die zeitweise als Freitagsmoschee benutzt wurde (vgl. M. v. Berchem, *a. a. O.*, Sonderabdruck, S. 3 ff.; instrukt. Abb. bei R. L. Devonshire, *Some Cairo Mosques and their Founders*, London 1921, S. 1–10).

Die Moschee des al-Ẓāhir Baibars vom Jahre 665—67 (1266—69), Ziegel-Pfeilermoschee für die Truppen mit festungsartiger Stein-

Digitized by Birzeit University Library

mauer und drei vorspringenden Portalen, ähnlich der Ḥākim-Moschee. Die sechs Pfeilerreihen des Haram sind durchsetzt von einem Transept mit einer drei Schiffsbreiten überspannenden Kuppel vor dem *miḥrāb*. Zweischiffige Portiken umreihten den Hof.

Die Moschee des Sulṭān Muḥammad al-Nāṣir auf der Zitadelle vom Jahre 718—35 (1318—35) auf Säulen.

Die Moschee des Amīr al-Mās (Shārī' Ḥilmīya) vom Jahre 730 (1329—30).

Die Moschee al-Mardānī vom Jahre 739—40 (1338—40) auf Säulen.

Die Moschee des Amīr Akṣunḳur vom Jahre 747—48 (1346—48) auf Säulen.

Die Moschee al-Mu'aiyad vom Jahre 819—23 (1416—20).

Von ägyptischen Stützenmoschen ausserhalb Kairos seien erwähnt: Die Moschee des „hl. Athanasius" und die Moschee der „Tausend Säulen" in Alexandrien, deren Grundrisse von der französischen Expedition aufgenommen wurden (*Description de l'Egypte, Antiquités*, V, abgebildet bei Thiersch, *a. a. O.*, S. 224). Alexandrien besass noch kurz vor Ankunft der Franzosen 88 Moscheen, davon 46 grössere. Davon ist heute so gut wie nichts mehr erhalten. Die beiden genannten waren Säulenmoscheen und besonders die zweite, auch „Moschee der Siebzig" genannt, setzt mit ihren allseits gleichtiefen Liwāns (nur der nordöstliche hat 4 statt 5 Säulenreihen), deren Bogen stets parallel mit der Umfassungsmauer laufen, also palmenartig, den Typus der hellenistischen Säulenagora oder des Gymnasions fort, wie Thiersch erkannte. Der gleiche Typus herrschte in den Städten des Deltas. Für den zweiten, jüngeren Moscheetypus in Ägypten war die Gestalt der Madrasa massgebend, der wir uns nunmehr zuwenden. Wie Creswell nachgewiesen hat, war die ägyptische Madrasa durchaus nicht immer kreuzförmig, wie man bisher meist annahm. Sie unterscheidet sich auch von der syrischen und kann nicht schlechtweg als von Syrien eingeführt betrachtet werden. In Kairo wurde zwar von Ṣāliḥ Nadjm al-Dīn Aiyūb die erste vierritige Madrasa in Ägypten erbaut, doch war diese Ṣāliḥīya ein in zwei Hälften geteilter, als Plantypus nicht in Betracht kommender Bau (641 = 1243—44). Die erste vierliwānige kreuzförmige Madrasa in Kairo war die Ẓāhirīya, die an Stelle eines zu diesem Zweck niedergelegten Teiles des alten Fāṭimidenpalastes erbaut und 660 (1263) eingeweiht wurde. Der Südliwān gehörte den Shāfi'iten, der Nordliwān den Ḥanafiten, im Ostliwān wurde *ḥadīth* kommentiert, im Westliwān die siebenfache Lesung des Ḳur'ān gelehrt (Makrīzī, *Khiṭaṭ*, II). War also die Ṣāliḥīya vierritig, aber nicht kreuzförmig, so war die Ẓāhirīya zwar kreuzförmig, aber nicht vierritig. Erst die Nāṣirīya vom Jahre 695 (1295—96) war die erste Madrasa von dem seltenen Typus, der, kreuzförmig und vierritig, jedem Ritus einen *liwān* zuwies. Daneben zählt Makrīzī zahlreiche andere ein- und zweiritige Medresen auf, die spurlos verschwunden sind, aber wohl ebenso verschiedene Gestalten hatten, wie sie die vorhandenen Medresen und deren Ruinen zeigen. Ein prinzipieller Unterschied zwischen den syrischen und kairinischen Medresen war die Einstellung der Moschee. War dieser in Syrien stets eine eigene Breithalle mit zentraler Kuppel und zwei Tonnengewölben zugewiesen, so musste in Kairo stets einer der Liwāne auch als Moschee dienen und wurde zu diesem Zweck mit einem Miḥrāb ausgestattet. Ausserdem hatten die ägyptischen Medresen stets auch Minarete, die syrischen nur ausnahmsweise. Die Creswellsche Behauptung, dass die kreuzförmige Madrasa kairinischen Ursprungs sei, obwohl sie dort die Ausnahme blieb, wird kaum akzeptiert werden. Timūr und seine Nachfolger haben sich den Plan ihrer zahlreichen kreuzförmigen Medresen sicher nicht in Kairo geholt, sondern sie folgten der alten khurāsānischen Tradition. Es bleibt abzuwarten, ob uns künftige Ausgrabungen in Nīshābūr, Tūs und anderen Städten Khurāsāns einst darüber Auskunft geben werden. Creswell stellt eine chronologische Liste der von Makrīzī u.a. überlieferten kairinischen Medresen auf, die zwischen 566—811 (1170—1408) gebaut wurden, die 55 zählt, wovon 26 noch stehen. Davon sind zwei vierritig, die Medresen des Sulṭān Ḥasan 757—64 (1356—63) und des Djamāl al-Dīn von 811 (1408) (Creswell, *a. a. O.*, S. 44). Näheres über diese Medresen findet man bei Creswell, *a. a. O.*, und Diez, *Kunst d. isl. V.*, zweite Aufl., S. 118—25. Hier nur ein paar Worte über den berühmtesten Bau dieser Art in Kairo, die Grab-Moschee-Medrese des Sulṭān Ḥasan. Sie gehört in die Gruppe der kombinierten Kultbauten und war allen vier Riten gewidmet, deren Schul-Liwāne jedoch ausserhalb des zentralen Hofes in den vier Ecken des Gebäudes voneinander völlig getrennt angelegt waren. Die vier Liwāne hatten daher nur eine architektonisch-dekorative Bedeutung. Nach kairinischer Tradition war der Ḳibla-Liwān weitaus grösser gebildet und als Masdjid eingerichtet.

Mit dieser Adaptierung der Medrese als Moschee war die Voraussetzung für die weitere Entwicklung der Moschee während der zirkassischen Mamlūkenperiode gegeben, die man als eine deformierte und überdachte Medrese definieren kann. Wir unterscheiden darin in der Regel drei Raumteile, den Ḳibla-Liwān, einen um eine Bodenstufe niedrigeren, mittleren Teil an Stelle des einstigen offenen Hofes, und einen rückwärtigen, meist kleineren Raum. Architektonisch von geringer Bedeutung wurden diese kleinen Moscheen immer als wahre Schmuckräume der dekorativen Kunst Kairos ausgestattet. Die Grabmoschee des Ḳā'it Bey vom Jahre 880 (1475), die Moscheen des Kishmās al-Ishāḳī vom Jahre 885/6 (1480/1), des Amīr Akhōr vom Jahre 908 (1503) und des al-Ghūrī vom Jahre 908/10 (1503/4) sind Bauten dieser Gruppe. Die osmanischen Kuppelmoscheen seit 935 (1528) folgen der türkischen Tradition.

Maghrib (Nordafrika und Spanien). Die typische Moschee des islāmischen Westens ist die Hofmoschee auf Säulen oder Pfeilern. Erst unter der Türkenherrschaft setzte sich in den von ihr betroffenen Teilen Nordafrikas daneben auch die Kuppelmoschee durch. Die Stützenreihen laufen in der Regel senkrecht auf die Ḳiblawand, von der sie indes durch ein Transversalschiff getrennt bleiben. Die Achse dieses letzteren bildet mit der Achse des stets breiteren Mittelschiffes ein Teil. Von den axialen Stützenreihen setzen sich die zwei bis drei äussersten links und rechts über den Hof fort und bilden die Hofarkaden, deren die innere Eingangsseite des Hofes meist nur eine aufweist. Anfang und Ende des Mittelschiffes sind meist mit einer Kuppel ausgezeichnet. Ihren besonderen Charakter erhalten die westlichen Moscheen durch die Hufeisen und Kielbögen (eine

Digitized by Birzeit University Library

Verschmelzung von Hufeisen und Spitzbogen). Der Miḥrāb der westlichen Moscheen ist eine meist fünfseitige, bedeutend tiefere Nische als der orientalische halbkreisförmige. Die ältesten grossen Moscheen des Westens stehen in Ḳairawān, Tunis und Córdoba (seit der Vertreibung der Kirche).

Die Grosse Moschee von Kairawān reicht als Gründung wie die des ʿAmr in Kairo in das I. Jahrh. d.H. zurück, hat jedoch, wie jene, von ihrem Gründer ʿUḳba b. Nāfiʿ nur noch den Namen. Schon 76 (695) wurde der ursprüngliche Masdjid das erste Mal umgebaut, später vergrössert, doch 221 (836) vom aghlabidischen Amir Ziyādat Allāh vollständig niedergerissen und neu aufgebaut und noch im III. (IX.) Jahrh. zweimal vergrössert. Trotz zahlreicher späterer Restaurationen hat die Moschee die Gestalt des III. (IX.) Jahrh. im wesentlichen beibehalten. Siebzehn Schiffe auf Säulen laufen senkrecht zur Ḳiblawand, von dem sie jedoch das Transversalschiff trennt. Das Mittelschiff ist breiter und von Doppelsäulen flankiert, äusserlich durch die zwei Kuppeln hervorgehoben. Als besondere Eigentümlichkeit ist anzumerken, dass die ersten beiden Travées des Haram zu den Hofarkaden gezogen erscheinen, indem der dahinter liegende Teil durch Türen abgeschlossen wurde. Die Hofarkaden ruhen auf Pfeilern mit davor gestellten Doppelsäulen, die mit ihren Kielbögen dem Hof seine besondere Schönheit verleihen. Auch Djāmiʿ Zaitūna in Tunis wurde schon 114 (732) vom umaiyadischen Gouverneur Ibn al-Habḥāb gegründet, aber 250 (864) vollständig umgebaut und hat bis heute trotz vieler Restaurationen im Innern ihre alte Gestalt vom Ende des IX. Jahrh. in den Grundzügen beibehalten. Aus umaiyadischer Zeit stammt in Spanien die (ehemalige) Moschee von Córdoba. Sie wurde begründet von ʿAbd al-Raḥmān I. (138—72 = 756—88) und von seinen Nachfolgern mehrmals erweitert, bis der Ḥaram 19 Schiffe mit je 35 Säulen zählte. Die besondere Eigenart dieser Moschee besteht in der Zweigeschossigkeit ihrer Bogenreihen, eine kühne Neuerung, die scheinbar keine Nachahmung fand. Neue Untersuchungen legten den viel tiefer gelegenen ursprünglichen Boden der Moschee frei, der mit Mosaik geschmückt ist. Dadurch würden sich die Proportionen ändern. Der hier von den Westgoten übernommene Hufeisenbogen fand im Kleeblatt- und Zackenbogen der späteren Moscheeteile Variationen, und diese Bögen machten Schule im afrikanischen Maghrib (Moscheen von Algier, Tlemcen u.a.). Auch die von geistreichem Formenspiel strotzenden Kuppeln vor den Gebetnischen in Kairawān und Córdoba fanden vielfache Nachahmungen. Die Moscheen von Sūs (236 = 850) und Sfax (235 = 849) gehören als Gründungen noch der aghlabidischen Epoche an, doch wurde letztere im X. Jahrh. völlig erneuert. Die Erstehung des Fāṭimidenreiches in Nordafrika (297 = 909) brachte einen neuen Aufschwung des Moscheebaus mit sich. Die Moschee der neuen Shīʿitenresidenz Mahdiya bei Tunis entspricht jedoch völlig dem vorausgegangenen aghlabidischen Typus. Neu ist jedoch die Verwendung von Kreuzgewölben, die nunmehr häufig wiederkehrt, zunächst in den beiden Moscheen von Monastir und im Neubau der Grossen Moschee von Sfax. Von der grossen Säulenmoschee der Kalʿa der Beni Ḥammād, deren noch stehendes Minaret oben [s. d. Art. MANĀRA] erwähnt wurde, konnte nur mehr der Anlageplan rekonstruiert werden, der 13 Schiffe mit 8 Travéen zeigt (vgl. Blanchet, *Nouvelles archives de Missions*, XVIII, 13 ff. und De Beylie, *La Kalaa des Beni Hammâd*, S. 77 ff.). Ebenso ist eine zweite Moschee der Beni Ḥammād in Bougie zerstört, doch ergibt sich aus einer alten Beschreibung, dass auch sie dem Typus von Ḳairawān angehörte (De Beylie, *a.a.O.*, S. 102—4).

Moscheen der Almoraviden (448—541 = 1056—1147) und Almohaden (524—667 = 1120—1267). Die Grossen Moscheen in Algier und Tlemcen, die Kutubiya in Marrāksh und die Moschee in Tinmāl, sind Pfeilermoscheen mit Kielbögen. Dagegen stand die völlig zerstörte Ḥasan-Moschee in Rabāṭ, die grösste Moschee des Maghrib, auf Trommelsäulen (183 × 139 m Umfang; beg. 539 = 1196/7). Bemerkenswert ist die Totenkammer hinter dem Miḥrāb in der Moschee von Tlemcen, die im Maghrib nun häufig erscheint (aber auch im östlichen Islām nicht unbekannt gewesen zu sein scheint, wie der Plan der Medrese von Khargird zeigt; vgl. Diez, *Churasan. Baudenkmäler*, S. 73).

Marīniden in Marokko (1195—1470), Nachfolger der Almohaden, XIII./XIV. Jahrh.; Grosse Moschee in Tāza, Marokko, Pfeiler, breites Mittelschiff und Transversalschiff, vollendet 693 (1294). Grosse Moschee in Auyda, alger.-marokk. Grenze, 696 (1296). Sidi bel-Ḥasan in Tlemcen, 696 (1296), klein mit Onyxsäulen, und Awlād al-Imām in Tlemcen, 710 (1310), klein, aber reich geschmückt. Grosse Moschee Manṣūra in Tlemcen, 736 (1336), sehr regelmässiger Bau, 13 Schiffe auf Onyxsäulen, breites Mittelschiff, dreischiffiger Transversaltrakt, Maḳṣūra im Zentrum, polygoner Miḥrāb mit Totenkammer dahinter. Sidi bū Medyen des al-Awbād 739 (1339) und Sidi al-Ḥalwī 754 (1353), beide in Tlemcen, klein, erste auf Pfeilern, zweite auf Säulen mit weit gespannten, leicht deformierten Hufeisenbögen und Totenkammern. Shella (Hafen von Rabāṭ), Nekropole der Mariniden, Grabmoschee, 739 (1339) [Plan bei Marçais, *Manuel*, II, 498]. Rings um Tlemcen mehrere kleine Moscheen des XIV. Jahrh.

Moscheen der Ḥafṣiden in Tunis, XIII./XIV. Jahrh.: Moschee der Ḳaṣba in Tunis, gegründet vom Begründer der ḥafṣidischen Dynastie Abū Zakariyāʾ Yaḥyā I. (625—47 = 1228—49); vollendet 633 (1235). Säulen mit Kämpfern, darauf Hufeisenbogen im Viereck und Kreuzgewölbe, die seit dem X. Jahrh. in Ifrīḳya übliche, die seit dem X. Jahrh. in Ifrīḳya übliche Moscheeeindeckung (s. oben Sfax usw.). Ebenso Moscheeeindeckung (s. oben Sfax usw.). Ebenso Moschee des al-Ḥawāʾ, aus dem XIII. Jahrh.

Moscheen in Marokko unter den Sharīfen 951—1311 (1544—1893):

In Marokko wurde der alte almohadische Moscheetypus bevorzugt, wie ihn die Kutubiya verkörperte. Die Moscheen Bāb Dukkāla 965 (1537) und Muasiyn 976 (1562) in Marrākesh haben sieben Schiffe senkrecht zur Ḳibla, ein Transversalschiff längs der Ḳiblawand. Als Neuerungen erscheinen ausser dem breiteren Mittelschiff auch die beiden äussersten Schiffe links und rechts längs der Seitenwände breiter, ferner je eine Kuppel in jeder der vier Moscheeecken. Auch ein zweites Transversalschiff an der Hofseite des Haram erscheint ausnahmsweise, wie in Bāb Dukkāla. Die Moschee der Ḳaṣba von Marrākesh geht auf eine Gründung des Almohaden al-Manṣūr zurück. Sie wurde nach der Explosion von

Digitized by Birzeit University Library

1574 erneuert und im XVIII. und XIX. Jahrh. wiederholt restauriert (vgl. die Monographie von H. Basset u. Terrasse, in *Hespéris*, VI [1926]). Ebenso erneuert sind die Moscheen al-Ḳarawiyīn und des Mūlāy Idrīs in Fès.

Moscheen in Algerien unter der Türkenherrschaft (1518). Ausser den beiden in almoravidische Zeit zurückreichenden Grosse Moschee (490 = 1096) und M. Sidi Ramḍān in Algier sollen nur mehr zwei Moscheen des alten Typus bestehen, alle anderen, über 100 an Zahl, sind türkisch. Die älteste türkische Moschee ist ʿAlī Bitshnūn von 1622 (heute Nôtre Dame des Victoires). Dieser Bau hat eine grosse Zentralkuppel, die von ringsum laufenden kleinen Kuppeln verstrebt wird. Merkwürdigerweise liess sich das vierseitige Minaret nicht vom türkischen verdrängen. Alle späteren Moscheen Algeriens zeigen Variationen dieses Typus, ausgenommen die „Moschee am Fischmarkt" 1070 (1660), deren Plan an jene der Jesuitenkirchen des XVI. Jahrh. anklingt, aber auf Grund von byzantinisch-türkischen Anregungen auch ohne sie entstanden sein kann.

Moscheen in Tunis unter den letzten Ḥafsiden und Türken (seit 1534). Unter den letzten Ḥafsiden wurde der altehrwürdige Djāmiʿ Zaitūna wieder restauriert, vergrössert und mit dem heutigen Portal und der äusseren Arkadengalerie ausgestattet. Die älteste türkische Moschee ist Yūsuf Dāʾī (1610—37). Sie ist bezeichnenderweise nach dem alten tunesischen Typus auf Säulen mit Kreuzgewölben gebaut! Ebenso die wenig jüngere M. des Ḥammūda Bey, vollendet 1067 (1654), und mehrere Moscheen des XVIII.—XIX. Jahrh. Das von der Sidi Mahrez, zweite Hälfte des XVII. Jahrh., vertretene türkische Schema (Aḥmediya in Konstantinopel) bleibt in Tunis Ausnahme.

Die Medersa im Maghrib. Medersa's wurden im westlichen Reich des Islām erst von den Almohaden eingeführt, doch scheint davon nichts mehr erhalten zu sein. Die ältesten Medersen datieren aus dem XIII.—XIV. Jahrh. Besonders die Marīniden im Maghrib al-Aḳṣā bauten und förderten Medersa's, die ähnlich wie in Syrien und Ägypten auch Organe der Staatsverwaltung waren. Diese Evolution der Medersa war offenbar eine Folge der sunnitischen, besonders der mālikitischen Restauration unter den Marīniden (1195—1470). Al-Ṣaffārīn, die älteste Medersa von Fès, erbaut von dem grossen Glaubenskrieger und -förderer Yaʿḳūb Yūsuf (685—706 = 1286—1306) der Marīniden, der auch Shella erbaute (s. o.), wurde Prototyp aller späteren Medersa's im äussersten Maghrib. Ein gewinkelter Torweg, wie er sonst nur für Privathäuser in Brauch ist, führt in einen Hof mit zentralem Wasserbassin und den Zellen. Ein Kuppelsaal mit fünfseitigem Miḥrāb schliesst sich an. Analog den Grabbauten wird er Ḳubba genannt. Daran stösst, vom ersten Hof durch einen Gang erreichbar, ein *miḍaʾa* mit zentralem Bassin für die Waschungen und Latrinen. Diese drei Hauptteile: *ṣaḥn*, *ḳubba* und *miḍaʾa* und meist ein eigenes Minaret, kehren in verschiedenen, meist vom verfügbaren Raum abhängigen Variationen, die Marçais, *a. a. O.*, II, 504 in drei Gruppen teilt, immer wieder. In Fès werden ausser der genannten noch sieben Medersa's des XIV. Jahrh. gezählt. Mit den Medersa's von Meknes, Sale, Taza und al-Awbād bei Tlemcen ergeben sich elf erhaltene Medersa's der Marīniden (vgl. das Verz. bei Marçais, *a. a. O.*, II, 504 ff.). Die monumentalste und prächtigste Medersa in Fès ist die Būʿ Aināniya, begr. von Abū ʿAinān (749—59 = 1348—58). Mit ihrem aus zwei transversalen Schiffen bestehenden Masdjid im Fond des quadratischen Hofes und zwei Kuppelräumen in der Mittelachse des Hofes erinnert sie an die Ḥasanmoschee in Kairo mit ihren Liwān's. Die Hoffassaden zeigen den mit ihren Liwān's. Die Hoffassaden zeigen den mit ihren Liwān's. Die Hoffassaden zeigen den

äusserlich auf die Torbauten. Die Torfassaden wurden ungeachtet des im Bau sonst verwendeten Materials (Ziegel oder Gussmauerwerk) stets mit Quadern verkleidet und die Portale dann mit skulpierten Ornament- und Inschriftbändern, mit phantastisch aussehenden Palmettenkandelabern (Diwrigi), Säulenbündeln und Stabverknotungen in Flach- und Hochrelief geschmückt und damit ein Höhepunkt der dekorativen Kunst des Islām erzielt. Die hofseitigen Iwāne, die Innenflächen der relativ niederen Kuppeln (die hier meist auf Dreieckskonsolen die Ecken überbrücken), ferner Wandfriese und die Miḥrābs sind häufig mit glasiertem Ziegel- und Fliesenmosaik in einem Stil geschmückt, der sich von der persischen Fliesendekoration in Muster und Farbe als eine selbständige Prägung unterscheidet. Wir finden hier geometrische Netzmuster, die in Persien nicht üblich waren und eine Farbengebung, die durch das viel verwendete Schwarz im Wechsel mit Hell- und Dunkelblau ihre besondere Stimmung erhält, wenn auch alle anderen Farben vorkommen. Nachfolgend die Liste der wichtigen (bisher bekannten) Bauten: 1. Stützenmoscheen: Moschee des ʿAlā' al-Dīn in Konya, voll. 616 (1209/10); Djāmiʿ Kebir in Siwās, XI.—XII. Jahrh.; Zitadellenmoschee 576 (1180/1) und Grosse Moschee 679 (1280/1) in Diwrigi; Eshref Rūm (Eski) Djāmiʿ, XIII. Jahrh., in Beyshehir; Ulū Djāmiʿ in Egerdir, XIII. Jahrh. (?); Ulū Djāmiʿ in Cāsarea (Kappadokien); Moschee des Minučehr, 464—95 (1072—1100), in Ānī (mit achtseitigem Manāra); Ulū Djāmiʿ in Wān, XII.—XIII. Jahrh. — 2. Hof-Iwānmoscheen: Sirdjeli Medrese 641 (1243/4), Gök Medrese, Barudjirdiya und Cifte Mināre, alle 670 (1271/2) in Siwās Khātūniya; 783 (1381/2) in Karāmān; Ibrāhīm Bey Medrese, XIII.—XIV. Jahrh. in Akserai; Cifte Mināreli, XIII.—XIV. Jahrh. in Erzerum. — Kuppelmedresen: Kara Ṭai Medrese 649 (1251) in Konya; Indje Mināreli 650—84 (1252—85) in Konya; Enirge Djāmiʿ 657 (1258) in Konya; Tāsh Medrese 613 (1216) und 659 (1260) in Akshehir; Sultān Wālide XIII. und XV. Jahrh. in Saiyid-i Ghāzi.

Eine Ausnahme auf kleinasiatischem Boden bildet die Moschee des Turkomannenfürsten ʿĪsā I. (1348—90) in Ayasoluk (Ephesus), voll. 777 (1375/6), als deren Baumeister ʿAlī b. al-Dimishḳi genannt ist. Das Innere ist nach dem Muster der Umaiyadenmoschee in Damaskus gebaut, die Mauern jedoch im türkischen Stil jener Zeit, wie er sich in den Provinzen der Atabeks entwickelt hatte. Ihre Westfassade ist mit den Fassaden der Ḥasanmoschee in Kairo eng verwandt, die ebenfalls von Nordmesopotamien angeregt wurde.

Das Osmanische Reich. Die osmanischen Türken entwickelten die Moscheetypen ihrer Vorgänger, der Seldjūken, weiter. Dazu kam als ein zweiter, entscheidender Faktor ihre Expansion nach Europa und das aneifernde Vorbild der byzantinischen Kuppelkirchen, besonders der Hagia Sophia in Konstantinopel. Wir unterscheiden hier wieder drei Haupttypen der Moschee: Die Stützenhalle, die Kreuzkuppelmoschee und die Zentral- oder Grosskuppelmoschee. Die erste und dritte dienten vornehmlich als Volks- und Freitagsmoscheen, während der zweite Typus dem kaiserlichen Freitagsgottesdienst und dem geistlichen Unterricht vorbehalten, mehr als Privatmoschee fungierte. Die osmanische Stützenhallenmoschee unterscheidet sich von der seldjūkischen vornehmlich durch ihre Gewölbe, Kuppelreihen über den Stützen. Der Hof ist auf ein hypätrales Wasserbecken von der Grösse eines Kuppeljoches eingeschrumpft. Die Ulū Djāmiʿ in Brussa z.B. ist eine schmucklose Pfeilerhalle von rechteckiger Gestalt mit fünf Schiffen aus je vier gereihten Kuppeln. Das zweite Pfeilerquadrat des mittleren Schiffes war ursprünglich offen (jetzt Glaskuppel) und enthält als Rudiment des Hofes das Becken für die Waschungen. Die Kuppeln der fünf Schiffe überhöhen sich nach der mittleren Reihe zu. Die wichtigsten Bauten dieser Gruppe sind: Ulū Djāmiʿ 1370—1420 in Brussa, Üč Shereféli Djāmiʿ 889—93 (1484—87/8) in Adrianopel, Ulū (Eski) Djāmiʿ ca. 1403—20 in Adrianopel, Ulū Djāmiʿ XV. Jahrh.? in Manissa (Magnesia am Sipylos), Djumaya in Filibe (Philippopel), Alte Moschee (jetzt Museum) 882 (1477/8) in Sofia, Sindjirli Koyu Djāmiʿ ca. 1500, Aḥmed Pasha Djāmiʿ von Sinān ca. 1555 und Piāle Pasha Djāmiʿ 1573, alle in Konstantinopel, Eski Wālide in Skutari ca. 1570. Als unvermischte Gestalt war die Stützenhalle seit dem XVI. Jahrh. ausgestorben. Die Ḥekim Oghlu Djāmiʿ 1734 in Konstantinopel ist eine Mischung der letzteren mit der Grosskuppel. Den Ursprung der Kreuzkuppelmoschee sucht Wulzinger mit Recht in den seldjūkischen Hofmedresen, die allmählich überkuppelt wurden. Die Mitte nimmt ein kuppelgedecktes Quadrat ein, das etwas unter dem übrigen Niveau liegt, wiederum als Rudiment des einstigen Hofes, und oft auch noch einen Brunnen besitzt. Der Kiblaraum ist mit Tonne oder Kuppel gewölbt, die links und rechts liegenden Beträume sind entweder Iwānartig gegen die Mitte offen oder mit Tonne versehen. Die Ähnlichkeit dieser Moscheen mit byzantinischen Kirchen (im Plan, nicht im Aufbau) ist ungewollt und liegt im System. Dagegen dürfte die offene Stützenvorhalle (*ḫāyāl*) auf byzantinische Anregung zurückgehen. Allerdings sind auch diese Vorhallen als Schattenspender im Orient weithin verbreitet. Die wichtigsten Bauten dieses Typus sind nach der Liste Wulzinger's (*a. a. O.*, S. 186): Moschee Murād I. (1359—89) in Brussa, voll. Ende des XIV. Jahrh., zweistöckig, Moschee Bāyazīd's I. Yildirim (1389—1403), voll. nach 1402, Yeshil-Djāmiʿ in Brussa, voll. 1423, Moschee bei der Koimesiskirche in Isnik, Anf. des XV. Jahrh., Nilufer Khātūn ʿImāret, Ende des XIV. Jahrh., Piruz Bey Djāmiʿ in Milas, voll. 797 (1394), Moschee Murād's II. (1421—51), voll. 1447 in Brussa, Moschee Murād's II. in Adrianopel, ʿImāret Djāmiʿ in Philippopel, Moschee des Ḥamza Bey vor 1451 in Brussa, Ghāzi Michal Djāmiʿ um 1400 bei Adrianopel. Die Grosskuppelmoschee ist aus der primitiveren Einkuppelmoschee entstanden, die über Kleinasien und die Türkei als einfache Dorfmoschee, Privatmoschee usw. sehr verbreitet war und fortlebte. (In Ayasoluk allein werden 14 kleine Einkuppelmoscheen gezählt). Dieser Bautypus wurde ausserdem für die zahlreichen Türben verwendet. Bedeutendere Einkuppelmoscheen sind ausserhalb Konstantinopels: Yeshil-Djāmiʿ und Mahmud Celebi Djāmiʿ um 1400 794 (1392) und Maḥmud Celebi Djāmiʿ um 1400 in Isnik, Masdjid des Khodja Yadigʿlār Bey 1369 in In-Önü, Masdjid des Elias Bey voll. 806 (1404) in Balāt (Milet). Die Entwicklung der Grosskuppelmoschee aus diesem Typus vollzog sich zum Teil auch durch Verbindung

Digitized by Birzeit University Library

den Kreuzkuppeltypen, doch war ihr Ziel eben die Eliminierung aller Nebenkuppeln, die sie anfangs aus konstruktiven Gründen zur Verstrebung seitlich ansetzen musste. Über die verschiedenen Variationen gibt folgende Tabelle A. Gabriels eine gute Vorstellung. Er fasst die Moscheen Konstantinopels, deren er (mit Skutari) 42 zählt, unter sechs Haupttypen zusammen (*Les Mosquées de Constantinople*, in Syria, VII, 1926, S. 352—419):

A. Quadratische oder oblonge Halle mit einer oder mehreren Kuppeln, n. u. s. flankiert von sekundären Kuppelräumen: Maḥmūd Paşha Djāmiʿ 868 (1464), Murād Paşha Djāmiʿ 870 (1466), Dāwūd Paşha Djāmiʿ 890 (1485), ʿAṭīḳ ʿAlī Paşha Djāmiʿ 902 (1497), Sulṭān Selīm Djāmiʿ 926 (1520).

B. Quadratische Einkuppelhalle (setzt die oben gegebene Liste der noch nicht sehr grossen Einkuppelmoschee für das Stadtgebiet von Konstantinopel fort): Firūz Agha Djāmiʿ 896 (1491), Dje-zerī Ḳāsim Paşha Masdjid 921 (1515), Khāsseki Khurrem Djāmiʿ 946 (1539), Meḥmed Agha Djāmiʿ 993 (1585), Činlī Djāmiʿ 1050 (1640), Nūri ʿOthmānīye Djāmiʿ 1169 (1755), Laleli Djāmiʿ 1177 (1763), Wālide Djāmiʿ 1287 (1870).

C. Quadratische Halle mit einer, in der Hauptsache von zwei Halbkuppeln getragenen Zentralkuppel: Sulṭān Bāyezīd Djāmiʿ 906 (1500), Sulṭān Sulaimān Djāmiʿ 957—64 (1550—57), Kiliḏi ʿAlī Paşha Djāmiʿ 988 (1580).

D. Quadratische Halle mit einer von vier axialen Halbkuppeln getragenen Zentralkuppel: Shāhzāde Djāmiʿ 955 (1548), Sulṭān Aḥmed Djāmiʿ 1026 (1617), Yeñi Wālide Djāmiʿ 1120 (1708), Sulṭān Meḥmed Djāmiʿ 867 (1463), rekonstruiert 1180 (1767); Variante: oblonger Saal mit einer von drei Halbkuppeln getragenen Zentralkuppel: Iskele Djāmiʿ in Skutari 954 (1547).

E. Oblonger Saal mit sechs gleichen Kuppeln (alter Typus der Volksmoschee; s. o.): Zindjirli Kuyu Djāmiʿ IX. (XV.) Jahrh., Piale Paşha Djāmiʿ 981 (1573).

F. Oblonger Saal mit Zentralkuppel und Nebenschiffen:

Gruppe *a*. Zentralkuppel auf quadratischem Plan und Pendentifs: Balī Paşha Djāmiʿ Mitte X. (XVI.) Jahrh., Mihrimāh Djāmiʿ Mitte X. (XVI.) Jahrh., Zal Maḥmūd Paşha Djāmiʿ 958 (1551).

Gruppe *b*. Zentralkuppel auf oktogonaler Basis: Ibrāhīm Paşha Djāmiʿ 958 (1551), Rustem Paşha Djāmiʿ Mitte X. (XVI.) Jahrh., Eski ʿAlī Paşha Djāmiʿ 994 (1586), Yeñi Wālide Djāmiʿ 1120 (1708) in Skutari, Aʿzāb Ḳapu Djāmiʿ 985 (1577), Aiyūb Sulṭān Djāmiʿ gegr. IX. (XV.) Jahrh., rekonstruiert XII. (XVIII.) Jahrh., Nishāndjī Meḥmed Paşha Djāmiʿ 992 (1584).

Gruppe *c*. Zentralkuppel auf hexagonaler Basis: Aḥmed Paşha Djāmiʿ 962 (1555), Ṣuḳūl oder Meḥmed Paşha Djāmiʿ 979 (1571), ʿAṭīḳ Wālide Djāmiʿ 991 (1583) in Skutari, Djerrāḥ Paşha Djāmiʿ 1002 (1594), Ḥekīm Oghlu ʿAlī Paşha Djāmiʿ 1147 (1734).

Die Ablesung dieser Liste zeigt, dass das sub *A*. summierte System auch das älteste ist. Dieses knüpfte unmittelbar an das in der früheren Residenz Brussa gebräuchliche und schon im XIII. Jahrh. in Ḳonya vorbereitete an (Ḳara Tai Medrese, Yildirīm und Yeshil Djāmiʿ), das in der Maḥmūd und Murād Paşha Djāmiʿ fortgesetzt erscheint. Aber schon die ursprüngliche (im XVIII. Jahrh. umgebaute) Sulṭān Meḥmed Djāmiʿ, die in der Liste Gabriels sub *D* mit ihrem Datum 1463 einen auffallenden Anachronismus bildet (nur die zweite, heutige Meḥmediya von 1767 gehört dorthin), machte den ersten, bedeutsamen Schritt zur Vereinheitlichung des Raumes (vgl. Agha Oghlu's rekonstr. Plan bei Diez, *Kunst d. isl. Völker*, 2. Aufl., S. 105), und dieser Plan wurde von der ʿAṭīḳ Paşha Djāmiʿ wiederholt, während die Dāwūd Paşha Djāmiʿ vom Jahre 1485 schon vorher eine andere Variation gebracht hatte (vgl. die Pläne bei Gabriel, *a. a. O.*). Damit ist die historisch-organische Entwicklung der Konstantinopeler Moschee aus der anatolisch-seldjūkisch-osmanischen kurz aufgezeigt. Der nächste wichtige Schritt zu den sub *D* genannten Riesenkuppelmoscheen Konstantinopels wurde vom grössten osmanischen Baumeister Sinān (1489—1588) vollzogen, und zwar schrittweise im Shāhzāde Djāmiʿ, der Sulaimānīye und der Selimīye (1567—74) in Adrianopel. Seine leitende Bauidee war, durch möglichste Zurückschiebung der Kuppelpfeiler an die Wände, also durch Verkürzung des Strebesystems, einen möglichst grossen, auch durch die Pfeiler nicht mehr gestörten Einkuppelsaal von grösstmöglichen Dimensionen zu erlangen. Dieses Ziel hat Sinān in der Selimīye in Adrianopel erreicht.

Persien, Turkestān und Afghānistān. Alte Moscheen oder Reste solcher, wie in Ägypten, Maghrib und Syrien sind in Persien nicht erhalten, ausgenommen vielleicht einige alte Bestände, die im grossen Komplex der Freitagsmoschee von Iṣfahān oder in der alten Freitagsmoschee in Shīrāz stehen geblieben sind. Doch wissen wir aus schriftlichen Quellen, dass zu Beginn der ʿAbbāsidenzeit in den Städten allenthalben grosse Moscheen erbaut wurden, und zweifellos bestanden solche schon vorher. Abū Muslim, der berühmte ʿAbbāsidenpropagandist und Feldherr, erbaute Moscheen in Merw und Nishābūr. Die letztere stand auf Holzpfeilern, und andere Holzpfeilermoscheen in Persien werden gelegentlich erwähnt (z.B. al-Rubāt, Prov. Djurdjān, Ṣīrāf am Pers. Golf u. a.). Im IX. Jahrh. verwendete man jedoch möglichst nur mehr gemauerte Backstein- oder Steinsäulen, auch spoliierte Marmorsäulen, wo sie zu haben waren, wie in Iṣṭaḳhr bei Persepolis. ʿAmr b. al-Laith (265—87 = 878—900), der zweite Saffāridenherrscher, erneuerte die Freitagsmoschee in Nishābūr und baute u. a. den Djāmiʿ ʿAṭīḳ in Shīrāz, beide Moscheen mit Backsteinsäulen, davon in Shīrāz noch Reste erhalten. Prächtige Säulen soll die 1220 n. Chr. von den Mongolen zerstörte Freitagsmoschee in Balkh gehabt haben, wie Ibn Baṭṭūṭa berichtet. Eine alte Stützenmoschee aus dem IV. (X.) Jahrh. blieb in der sehr abgelegenen Wüstenstadt Naiyin, östlich von Isfahān, stehen und erlaubt uns Rückschlüsse auf den Moscheebau der Frühzeit in Irān. Der Ḥaram besteht aus elf tonnengewölbten Schiffen, die senkrecht zur Kiblawand laufen, davon das Mittelschiff breiter; und vierschiffige Riwāḳs, deren Tonnen parallel zur Ḳibla laufen, flankieren den Hof, eine Arkade nur die Eingangswand. Der Plan hat also Ähnlichkeit mit den maghribinischen Moscheeplänen. Als Stützen wechseln Säulen mit Pfeilern verschiedener Form. Der Teil um den Miḥrāb ist aufs reichste mit Stuckornamentik und mit Inschriftbändern geschmückt (vgl. H. Viollet und S. Flury, *Un monument* usw., in *Syria*, II, 1921). Wie standhaft sich die Stützenhalle als Plan für die Freitagsmoscheen im sunnitischen Osten erhielt, beweist der Neubau der grossen Moschee Timūr's in Samarkand nach

Digitized by Birzeit University Library

seinem indischen Beutezug um 1410, einer Säulenmoschee, die mit der Medrese Bibi Khanum in unmittelbarer Verbindung stand, jedoch spurlos verschwunden ist. Die Moschee hatte 460 Säulen aus Haustein, je sieben Ellen hoch. Das Gewölbe war bekleidet mit grossen, schön geschnittenen und polierten Marmorplatten. An jeder der vier Ecken der Moschee stand ein Minaret. Die Türe war aus Bronze, und die Wände waren innen und aussen mit Reliefschrift bedeckt (nach Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī). Wie weit sich hier etwa indischer Einfluss geltend machte, lässt sich nicht mehr untersuchen. Jedenfalls setzte sich schon im V. (XI.) Jahrh. der Iwān- und Nischenhof in Persien durch und wurde, wie die oben beschriebene Freitagsmoschee in Isfahān zeigt, dem Säulenhof vorgeblendet. Einen ähnlichen, den (wahrscheinlich älteren) Stützenhallen vorgeblendeten Nischenhof zeigt die Grosse Moschee in Herāt (vgl. Niedermayer—Diez, *Afghanistan*, S. 55 u. Abb. 149—53). Bei den planmässigen Neubauten der timūridischen und safawidischen Epoche verschwanden die Stützenhallen völlig, und der Haram wird durch eine Zentralkuppel mit seitlichen Gewölbehallen erweitert, soweit nicht der Kibla-Iwān allein den Zweck erfüllen kann. Die Moscheen der grossen Heiligtümer in Kūm, Mashhād, Karbalāʾ, der Masdjid-i Shāh in Isfahān und zahlreiche andere städtische Moscheen in Persien sind nach diesem Plan gebaut. Nur im östlichen Khurāsān, wie in Turbat-i Shaikh Djām erhält sich nebenher auch die alte Stützenmoschee allerdings mit gewölbten Jochen und einem grossen Kuppeleinbau im Zentrum des Haram, was alles indischen Einfluss verrät (vgl. den Plan bei Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, S. 79).

Von dem bereits oben charakterisierten Typus der Kuppelmoscheen seien erwähnt: Die „Blaue Moschee" in Tabrīz und die Masdjid-i Shāh in Māshhād, beide ähnlich in der Anlage mit einer grossen Zentralkuppel und verstrebenden kleinen Kuppeljochen ringsum, versehen mit Nischenfassaden und zwei flankierenden Minareten. Die erstere wurde während der Regierung des Turkmenenfürsten Djihān Shāh (1437—67) erbaut, die letztere von Amīr Malik Shāh und dem Architekten Ahmed b. Shams al-Dīn Muhammed Tabrīzī (vgl. *JRAS*, 1910, S. 1131). Die Tabrīzer Moschee hatte ein aus dem Kuppelraum ausladendes Sanktuarium mit einer zweiten kleineren Kuppel. Beide Kuppeln waren mit Relieffliesen dekoriert, die grössere mit weissen Ranken auf grünem Grund, die kleinere mit weissen Sternen auf schwarzem Grund (Tavernier). Von der Blauen Moschee stehen nur noch Reste, die von ihrem herrlichen Fliesenschmuck zeugen, dagegen steht die Masdjid-i Shāh in Māshhād noch aufrecht, doch ist die Kuppel ihres Schmuckes beraubt. In diese Gruppe gehören ferner die Moschee am Burghügel in Eriwān, die Moschee des Shaikh Lutf Allāh in Isfahān, die als fürstliche Privatmoschee dienende Kāliyānmoschee und die öffentliche Labi-Khaūsmoschee von 1611 in Bukhārā, beide mit hohen Eingangsiwāns und ohne Hof. Bei grossen gemeinsamen Gebeten stellt sich die Menge vor solchen Moscheen auf. Dies ist besonders in Turkestān üblich. Waren doch Iwān und Nischen nichts anderes als monumentalisierte Mihrāb, und mehr war nicht nötig. Auch in Balkh steht eine derartige, wahrscheinlich für den Fürsten bestimmt gewesene Kuppelmoschee mit geradezu turmhohen Iwān (XV. Jahrh.?) (vgl. Niedermayer—Diez, *Afghanistan*, Abb. 204/5). Neben diesen monumentalen Haupttypen gab und gibt es in diesen ostislāmischen Ländern Hunderte von kleineren Moscheen in den Städten und Dörfern, die mitunter sehr interessante Anlagen zeigen. So steht in Djādjarm, Isfarāʾinsteppe (Nordpersien), eine Moschee mit kleinem offenen Hof und Kuppelraum vor dem Mihrāb, sowie zwei dreijochigen Seitenschiffen, wohl eine Reminiszenz an nestorianische Kirchen (vgl. Diez, *Churas. Bdkm.*, S. 83). Ferner findet man allenthalben kleine Masdjids, die nichts anderes sind als Oratorien, wo die Leute zum gegebenen Zeitpunkt rasch ihre Andacht verrichten können. Flachgedeckte Breithallen auf Holzpfeilern, die in Turkestān, Afghānistān (Kābul) und Zentralasien (Kashmīr usw.) häufig reich geschnitzt sind.

Die Medrese in Persien, Turkestān und Afghānistān. Shāfiʿitische Medresen wurden in ʿabbāsidischer Zeit in Nishābūr (wo Hāfiz Abrū 17 zählte), Merw, Bukhārā, Āmol, Tūs u. a. O. gebaut. Die erste Staatsmedrese soll Nasr, der Bruder des Mahmūd von Ghazna, errichtet haben. Unter den Seldjūken gründete Nizām al-Mulk, der Wazīr Alp Arslāns und Malik Shāhs, drei Staatsmedresen in Nishābūr, Tūs und Baghdād. Keine dieser vortimūridischen Medresen ist in Persien erhalten; es sei denn, dass die Iwān-Ruine in Khārgird von einer Medrese übriggeblieben ist, was recht wahrscheinlich ist (vgl. Diez, *a.a.O.*, S. 71 f.). Wohl aber geben uns die Ruinen aus timūridischer Zeit ein Bild der persischen Medresen aus der Blütezeit der persisch-islāmischen Architektur. Die Medrese in Khārgird bei Khāf, nahe der afghānischen Grenze, vollendet 848 (1444/5), zeigt allein noch das Bild einer reinen, ungemischten Medresenanlage: quadratischer Hof mit vier tonnengewölbten, gleich grossen Iwāns im Achsenkreuz, flankiert von je zwei, bzw. mit Obergeschoss je vier Zellen, vier gewölbten Eckräumen, einem narthexartigen Vorbau, bestehend aus drei nebeneinander gelegten Kuppelräumen; niedere, eingeschossige Nischenfassade mit niederen flankierenden Ecktürmen. Die Wände, besonders des Hofes, waren mit reichem Fliesenmosaik, die Wände der Kuppelräume mit ornamentalen Wandmalerien geschmückt (vgl. Diez, *Churas. Bdkm.*, S. 72—76, Taf. 31—34). Im Gegensatz zur niedrigen, von westpersischen (Shīrāzer) Architekten erbauten Fassade von Khārgird sind die turkestānischen Medresen durch die für den Osten überhaupt charakteristischen, hohen Iwāns und speziell Portalbauten ausgezeichnet. In Samarkand stehen die drei Registān-Medresen: Shīr Dār (ca. 1610), Tillya Kārī (ca. 1610?) und Ulūgh Beg (ca. 1434); ferner die von Timūr erbaute Medrese Bibi Khanūm (um 1410), durchweg grosse Hofanlagen mit Nischenhöfen und Kuppeleinbauten, meist vier Minarete an den Ecken der Umfassungsmauern. In Bukhārā ist die Medrese Mīr Arab vom Ende des XVI. Jahrh. der Medrese Shīr Dār verwandt. Von den Medresen in Herāt, z.B. der berühmten Ekklaussiya, ist nichts mehr erhalten, ebensowenig von der Medrese in Turbat-i Shaikh Djām in Ostkhurāsān (vgl. Diez, *a. a. O.*, S. 78). Eine architektonisch interessante Medresenruine ist die von Malik Hamza im XVII. Jahrh. gegründete Staatsmedrese Gumbaz-i Surkh bei Kafʿa-i Fath in Sidjistān (vgl. Tate, *Seistan*, Abb. S. 78). Die Zellen sind mit den typischen persischen Haus- und Bazārkuppeln eingewölbt.

Digitized by Birzeit University Library

Die letzte persische Prachtmedrese ist die Mäder-i Shāh Sulṭān Ḥusain in Iṣfahān, erbaut vom gleichnamigen Ṣafawidensulṭān (1694—1722). Der Fliesendekor des Hofes gehört zum schönsten, was von dieser Art in Persien erhalten ist (vgl. Sarre, *Pers. Bdkm.* und Diez, *Kunst d. isl. Völker*, S. 106—7.) Die Kuppel zeigt noch den originalen Rankenfliesendekor: dunkelblaue und weisse, schwarzgeränderte Ranken und gelbe Blätter auf türkisblauem Grund.

Indien. In Indien reicht die uns bisher bekannte Geschichte der islämischen Baukunst nicht vor das Ende des XII. Jahrh. zurück. Einige Fundamente, welche in Manṣūra und Sind ausgegraben wurden, besitzen keinen künstlerischen Wert. Die beiden ältesten Moscheen, deren Ruinen noch existieren, die Moscheen von Adjmir und Dehli, sind grosse Hofhallen, die aus spoliierten Pfeilern aus Djaina-Tempeln aufgestellt sind. Die in allen Djaina-Tempeln verbreitete Kuppel auf acht Pfeilern finden wir hier reihenweise angeordnet. Die reich skulpierten Pfeiler wurden nur ihres etwaigen Figurenschmucks entledigt, bevor sie wieder verwendet wurden. Die Einwölbung der Stützenquadrate herrschte auch später vor, als es kein Spolienmaterial mehr gab (Moscheen in Kulbarga und Bidjāpūr). Im übrigen entwickelte sich der indoislämische Moscheebau in diesem Riesenreich nach sehr verschiedenen Traditionen und natürlichen Gegebenheiten sehr verschiedenartig. In islämisierten Städten, wie in Mandu an der Narbada, der Residenz des von Dilāwar Shāh Anfang des XV. Jahrh. begründeten Sultanats von Mālwā, oder in Djawnpur bei Benares, das der Sultan von Dehli 1359 begründete, zeigen die islämischen Kultbauten eine deutliche Synthese hinduistischer Tradition mit dem unumgänglichen islämischen Formensymbolismus. Ebenso entwickelte sich in den islämischen Städten Gudjerāts, in Aḥmedābād, Cambay, Dholkā, Maḥmūdābād, der islämische Kultbau aus der lokalen hinduistischen Baukunst heraus, so dass die islämischen Anforderungen an die Gestalt einer Moschee, wie Eingangsiwān und Minaret mit rein indischen Gestaltmitteln durchgeführt wurden, und eigentlich nur der Spitzbogen den Bauten islämischen Stempel aufdrückte. In Bengalen wiederum, wo das gekurvte Bambusdach herrschte, wurden, wie besonders die Ruinen in Gaur am Ganges zeigen, die Moscheen aus dem dort üblichen Ziegelmaterial mit gekurvten Dächern gebaut. Statt mit Fliesen verkleidete man die Wände meist mit reich dekorierten Steinplatten. Auch südlich des Vindhyagebirges, im Dekkan und in Südindien entwickelten sich in islämischen Zentren eigene Bauschulen nach den gleichen äussern Gesetzen. In Aḥmadnagar, Golkonda, Kulbarga, Bidār, Awrangābād und anderen Residenzen islämischer Fürstentümer fand mit der islämischen Baukunst auch der Moscheebau fruchtbaren Boden. Die architektonisch bedeutendste Stadt wurde Bīdjāpūr, die Hauptstadt des gleichnamigen Staates, der unter Yūsuf ʿĀdil Shāh 1490 selbständig wurde und bis ins XVII. Jahrh. blieb, wo seine grosse Bauperiode in der Riesenkuppel des Mausoleums Muḥammed ʿĀdil Shāhs gipfelte. Die Moschee von Bīdjāpūr (2. Hälfte des XVI. Jahrh.) besteht aus einer Pfeilerhalle mit kleinen Kuppeln über jedem Stützenquadrat und einem grossen Kuppelsaal im Zentrum. Auch in der Moghulperiode änderte sich an dieser indoislämischen Mischung wenig, wenn auch die persischen Elemente oft stärker durchbrechen. Die von Kaiser Akbar gebaute Riesenhofmoschee in Fatḥpur Sīkrī hat wiederum den üblichen Grundriss mit kleinen Variationen. Auch die Grosse Moschee in Agra von Akbar zeigt noch die indischen Zwergpavillons als Krönung der Gesimse. Erst unter seinen Nachfolgern trat eine puritanische Reaktion ein, die sich an den Moscheen in Dehli und Lahore erfüllt. Damit hatte der Assimilierungsprozess sein Ziel erreicht.

China und Indochina. Vom Maghrib bis zum Pamir und nordöstlich darüber hinaus verband die durchgehende Steppen- und Wüstenzone die Völker des Islām durch gewisse Gemeinsamkeiten, die auch der Moschee ihre Einheit der Gestalt in den ersten Jahrhunderten sicherte. In China, wo sich der Islām nur als Kolonialreligion inselhaft durchsetzen konnte, passte sich auch die Moschee bald dem festgeprägten chinesischen Nationalstil an, und die Moscheen der südlichen und westlichen Provinzen, wo der Islām stellenweise Fuss gefasst hat, unterscheiden sich äusserlich von chinesischen Tempeln oder Yamen gar nicht und innen nur durch das Fehlen der Götterbilder, die durch Miḥrāb und Minbar ersetzt wurden. Ausnahmen sind die Moscheen in den Hafenstädten, deren Kolonien regen Verkehr mit der Heimat unterhielten und deren Moscheen mitunter von heimischen Architekten erbaut wurden. Das gilt z.B. von der Moschee in Ts'iuan-tscheu, Provinz Fukien, dem Zaitūn der mittelalterlichen Schriftsteller, die schon 400 (1009/10) erbaut und 710 (1310/11) von einem aus Jerusalem stammenden Architekten, der aus Shīrāz kam, restauriert wurde, wie die Inschrift besagt. Diese aus Haustein erbaute Moschee besteht aus einer hypostylen Halle, wie wir sie in Vorderasien (z.B. Siwās) kennen, und hat Kielbogennischen (vgl. G. Arnaiz und M. v. Berchem, *Mémoires sur les antiquités musulmanes de Ts'iuan Tcheou*, in *T'oung Pao*, Bd. XII, 1911). Auch die mittelalterliche Hauptmoschee von Kanton folgte der westlichen Tradition und besitzt sogar ein Minaret, das die Inlandmoscheen nicht kennen. Ähnliches gilt auch von den Moscheen in Birma und im Indischen Archipel. Sie sind meist aus Holz gebaut und der einheimischen Baukunst angepasst.

Literatur: Die sub MANĀRA zitierte Lit. gilt auch für Moschee und Medrese. Speziallit. ist *passim* zitiert. Für den Maghrib wurde hauptsächlich das neue, ausgezeichnete *Manuel d'art musulman* von G. Marçais benutzt, das nur vom Maghrib handelt (2 Bde., Paris 1927).

AL-MASDJID AL-AḲṢĀ, Name einer Moschee auf dem Tempelplatz in Jerusalem. Er bedeutet „das entfernteste Heiligtum" und kommt zum ersten Male vor im Ḳurʾān, Sūra XVII, 1: „Lob dem, der seinen Knecht nachts hat reisen lassen vom heiligen Platz nach dem entferntesten Heiligtum, welches wir mit Segen umgeben haben, um ihm von unseren Zeichen zu zeigen".

Wie im Art. MIʿRĀDJ dargelegt worden ist, bezieht die ältere Exegese diesen Vers auf die Himmelsreise (*miʿrādj*; s. d.) und sieht im Terminus al-Masdjid al-Aḳṣā eine Andeutung irgendeines himmlischen Ortes (vgl. *Sīdrat al-muntahā*: Sūra LIII, 14).

Diese Exegese hat jedoch einer andern Erklärung das Feld räumen müssen, welcher zufolge der Aus-

Digitized by Birzeit University Library

druck eine Andeutung Jerusalems sei. Diese Erklärung steht im Zusammenhang mit Muhammads „nächtlicher Reise" (*isrā'*). Die Kombination des *isrā'* und des *miʿrādj* erzählt also von der nächtlichen Reise des Propheten nach dem Masdjid al-Aḳṣā (Jerusalem) und seiner sich daran schliessenden Reise von Jerusalem in die Himmel.

Es erhebt sich die Frage, wie Jerusalem zu dieser Auszeichnung seitens der Ḳurʾānexegese gelang. Nach Schrieke [s. MIʿRĀDJ] beruht dieselbe auf umaiyadischer Tendenz zur Verherrlichung Jerusalems im Gegensatz zum heiligen Lande des Islām; diese Vermutung ist von Horovitz im *Isl.* (s. *Lit.*) bestritten worden. Jedenfalls galt Jerusalem von altersher dem Islām als heiliger Ort, die ursprüngliche Ḳibla, welche zwar zugunsten Mekkas aufgegeben war, jedoch seine Heiligkeit beibehalten hatte, wie u.a. daraus hervorgeht, dass ʿUmar auf dem Tempelplatz einen Masdjid herstellen liess [s. AL-ḲUDS].

Der Name al-Masdjid al-Aḳṣā haftet nun besonders an der Moschee im Süden des Tempelplatzes, welche nach einigen ursprünglich eine von Justinian erbaute Kirche war [s. AL-ḲUDS]. Nach späten arabischen Schriftstellern ist die Moschee vom Ḫalīfen ʿAbd al-Malik (685—805) erbaut worden, eine Nachricht, die im Sinne einer Restaurierung der justinianischen Kirche aufgefasst werden könnte. Siehe hierüber AL-ḲUDS, wo die weitere Geschichte der Moschee behandelt ist.

Für die Lage und den äusseren Anblick der Moschee s. de Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, Paris 1864, Abb. XXX-XXXIII; sowie Tafel V zum Art. AL-ḲUDS; Grundriss und Beschreibung des Innern bei Ali Bey, *Travels*, London 1816, II, 214 ff.; Baedeker, *Palästina und Syrien*, 7. Aufl., S. 54 ff.

Literatur: Die *Literatur* zum Art. MIʿRĀDJ, sowie *BGA*, III, 168—71; Mudjīr al-Dīn, *al-Uns al-djalīl*, Kairo 1283, I, 201—3, 238 ff., 248 ff., 365 ff.; R. Hartmann, *Geschichte der Aḳṣāmoschee*, in *ZDPV*, XXXII, 185 ff.; Caetani, *Annali*, A. H. 21, § 87 f.; Abbildung, *ebd.*, Bd. IV, S. 504; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926, S. 140; ders., in *Isl.*, IX, 161 ff.; A. J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols*, in *Verh. Ak. Amst.*, 1921, S. 31; F. Buhl, Das *Leben Muhammeds*, Leipzig 1930, S. 190, Anm. 159.

AL-MASDJID AL-ḤARĀM, Bezeichnung der mekkanischen Moschee. Der Terminus kommt schon in vorislāmischer Zeit vor (Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 140 f.) bei Ḳais b. al-Khaṭīm, ed. Kowalski, V, 14: „Bei Allāh, dem Herrn des heiligen Masdjid, und bei dem, was mit yemenischen Stoffen bedeckt wird, welche mit Hanfstricken(?) versehen sind". Dass mit diesen beiden Andeutungen von einem medinensischen Dichter auf etwas anderes als das mekkanische Heiligtum angespielt würde, dürfte sehr unwahrscheinlich sein. Weiter kommt der Terminus ziemlich oft im Ḳurʾān vor, und zwar schon zeit der zweiten mekkanischen Periode (Horovitz, *a. a. O.*) in verschiedenen Zusammenhängen: es ist eine grosse Sünde seitens der Polytheisten, dass sie den „Leuten" den Zutritt zum Masdjid Ḥarām verwehren (Sūra II, 214; vgl. V, 3; VIII, 34; XXII, 25; XLVII, 25); der Masdjid Ḥarām ist das Objekt der neuen Ḳibla (Sūra II, 139, 144), bei ihm werden Verträge geschlossen (Sūra IX, 7).

An diesen Stellen ist unter Masdjid Ḥarām nicht, wie später, ein Gebäude zu verstehen, sondern lediglich Mekka als Heiligtum, sowie auch Sūra XVII, 1 al-Masdjid al-Aḳṣā [s. d.], „das entfernteste Heiligtum", nicht ein Gebäude gemeint ist.

Der Tradition zufolge ist die Ṣalāt im Masdjid al-Ḥarām besonders verdienstlich (Bukhārī, *al-Ṣalāt fī masdjid Makka*, B. 1); dieser Masdjid ist der älteste und 40 Jahre älter als derjenige von Jerusalem (Bukhārī, *Anbiyāʾ*, B. 10, 40).

Zu diesem mekkanischen Heiligtum gehörten die Kaʿba [s. d.], der Zamzam [s. d.] und der Maḳām Ibrāhīm [s. KAʿBA], alle drei auf einem kleinen, freien Platz gelegen. Dieser Platz wurde im Jahre 8 d. H. von Muhammad zur Moschee für den Kultus gemacht. Bald jedoch wurde dieser Raum zu klein, und unter ʿUmar und ʿUthmān wurden angrenzende Häuser niedergerissen und eine Mauer errichtet. Unter ʿAbd Allāh Ibn al-Zubair, den umaiyadischen und den ʿabbāsidischen Ḫalīfen kamen fortlaufend Vergrösserungen und Verschönerungen zustande: Ibn al-Zubair machte über der Mauer ein einfaches Dach. Al-Mahdī liess rings herum Säulenhallen erbauen, welche mit einem Dach aus Teakholz bedeckt wurden. Die Zahl der Minarete reichte bis sieben. Um die Kaʿba herum wurden kleine Pfeiler gepflanzt zu Beleuchtungszwecken. Weiter wurde eine Einrichtung getroffen, zu welcher sich nur noch in vereinzelten Moscheen ein Gegenstück findet, nämlich die Errichtung kleiner hölzerner Gebäude oder vielmehr Dächer zur Benutzung bei der Ṣalāt durch je einen Imām der vier orthodoxen Riten. Die mehr oder weniger hervorragende Einrichtung dieser Maḳāme hat dann und wann zu Eifersüchteleien zwischen den Ḥanafiten und den Shāfiʿiten Veranlassung gegeben. Schliesslich wurde der mit Kies bedeckte Fussboden unter den Säulenhallen, im Maṭāf um die Kaʿba sowie auf verschiedenen Zugangspfaden zum Maṭāf mit Marmorsteinen gepflastert.

Ihre endgültige Form erhielt die Moschee in den Jahren 1572—77 unter Sultan Selīm II., der, neben vielen einzelnen Verbesserungen am Gebäude, das Dach durch eine grosse Anzahl kleiner weissübertünchter kegelförmiger Kuppeln ersetzen liess.

Wer vom Masʿā oder aus den östlichen Stadtvierteln kommend die Moschee betritt, steigt zu ihr auf teln kommend die Moschee betritt, steigt zu ihr auf einigen Stufen herunter. Man hat nämlich die Lage der Moschee möglichst immer unverändert gelassen, während ihre Umgebung — wie dies bei orientalischen Städten die Regel ist und hier in besonderem Masse wegen des Sēls — sich im Lauf der Jahrhunderte fortwährend automatisch erhöht hat (s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 18—20).

Die Masse des Ḥarām (Innenseite) werden folgendermassen angegeben (al-Batanūnī, *Riḥla*, S. 96): Nordwestseite 164, Südostseite 166, Nordostseite 108, Südwestseite 109 m; die Ecken sind etwas schief, sodass das Ganze sich ungefähr als Parallellogramm darstellt.

Wenn man von der östlichen Seite in den Maṭāf eintritt, passiert man zunächst den Bāb Banī Shēba, der eine alte Grenze des Masdjid markiert. Wenn man durch dieses Tor eintritt, hat man zur Rechten zunächst den Maḳām Ibrāhīm, der zugleich Maḳām al-Shāfiʿī ist, und rechts von diesem den Minbar. Zur Linken hat man das Zamzamgebäude. Noch im Anfang des XIX. Jahrhunderts gab es vor diesem Gebäude in der Richtung der nordöstlichen Rippe der Moschee zwei mit Kuppeln versehene Gebäude (*al-ḳubbatain*), welche zur Aufbewahrung von Geräten dienten (*Chron. d. Stadt*

Digitized by Birzeit University Library

Mekka, II, 337 f.). Diese Kubbas hat man nachher beseitigt (s. schon Burckhardt, I, 265); auf neueren Grundrissen werden sie nicht angegeben.

Um die Kaʿba herum liegen dann die Maḳāme für die Imāme der Madhhabs, nämlich zwischen der Kaʿba und der südöstlichen Rippe der Moschee der Maḳām (oder Muṣallā) al-Ḥanbalī, nach der südwestlichen Seite hin der Maḳām al-Mālikī, nach der nordwestlichen Seite hin der Maḳām al-Ḥanafī. Letzterer besteht aus zwei Stockwerken; der obere wurde vom Muʾadhdhin und vom Muballigh, der untere vom Imām und seiner Gruppe benutzt. Seit der Wahhābitenherrschaft hat der ḥanbalitische Imām den Ehrenplatz bekommen; auch wird berichtet, dass die *ṣalāt* abwechselnd nur von je einem Imām der vier Riten geleitet wird (*Oriente Moderno*, VII, 25). Der Maḳām al-Ḥanafī steht auf der Stelle des alten mekkanischen Rathauses (Dār al-Nadwā), das im Lauf der Jahrhunderte verschiedene Male umgebaut wurde und seine Bestimmung wechselte. Der Maṭāf ist durch eine Reihe dünner Messingsäulen markiert, welche durch Draht miteinander verbunden sind. An diesem Draht sowie an den Säulenhallen wird auch die Beleuchtung angebracht. Seit kurzem hat die Moschee elektrische Beleuchtung (*OM*, XVI, 34; XVIII, 39).

Die Moschee ist seit Jahrhunderten der Sitz des wissenschaftlichen Lebens der Metropole des Islām. Diese Tatsache hat die Erbauung von Madrasen und Riwāḳs für Studenten der heiligen Wissenschaften in oder in der Nähe der Moschee veranlasst, so z.B. die Madrasa des Ḳāʾit Bey links vom Bāb al-Salām. Viele solcher Wakfs sind jedoch im Lauf der Jahrhunderte für verschiedene Zwecke benutzt worden (Burckhardt, I, 282; Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 17). Über das Personal der Moschee vgl. SHAIBA (BANŪ); Burckhardt, I, 287—91.

Literatur: F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, II, 10 f., 13—16, 337 ff.; I, 301—33, 339—45; III, 73 ff.; IV, 121, 139, 159, 165, 190, 203, 205, 227 f., 268 f., 313 ff.; Ibn Ḏjubair, *Riḥla*, in *GMS*, V, 81 ff.; Ibn Baṭṭūṭa, ed. u. Übers. Defrémery u. Sanguinetti, I, 305 ff.; Yāḳūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 525 f.; *B G A*, I, 15 f.; V, 18—21; Register zu Band VII und VIII, s. v.; Muḥammad Labīb al-Batanūnī, *al-Riḥla al-ḥidjāziya*, Kairo 1329, S. 94 ff.; *Travels of Ali Bey*, London 1816, II, 74—93 und Abbildung LIII, LIV; J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1829, S. 243—95; A. F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, Leipzig 1874, III, 1—37; C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, Haag 1888—89, I, Kap. I; II, 230 ff.; *Bilderatlas*, Nr. I, II, III; ders., *Bilder aus Mekka*, Leiden 1889, Nr. 1 und 3; P. F. Keane, *Six Months in Mecca*, London 1881, S. 24 ff.

MAŠHAD. [Siehe MASḎJID I, B, 4].

MAŠHAD ʿALĪ. [Siehe NAḎJAF].

AL-MASĪḤ, der Messias. Das Wort ist im Arabischen (wo die Wurzel *m-s-ḥ* die Bedeutungen „messen" und „streichen" hat) Lehnwort aus dem Aramäischen, wo מְשִׁיחָא als ein Titel des Erlösers gebräuchlich war. Horovitz (*Koranische Untersuchungen*, S. 129) zieht die Übernahme aus dem Äthiopischen (*masīḥ*) in Erwägung. Muḥammad hat das Wort jedenfalls von den arabischen Christen übernommen. Auch bei arabischen Schriftstellern wird die Auffassung, dass das Wort Lehnwort aus dem Hebräischen oder Syrischen sei, erwähnt. Ṭabarī, *Tafsīr* zu Sūra III, 40 (Bd. III, S. 169) gibt nur innerarabische Ableitungen, entweder in der Bedeutung „gereinigt (von Sünden)" oder „erfüllt mit Segen". Horovitz, *a.a.O.*, weist auf das Vorkommen des Wortes in Inschriften, Eigennamen und in der alten Poesie hin.

Im Ḳurʾān kommt das Wort erst in den medinischen Sūren vor und zwar *a.* ohne weiteres: Sūra IV, 170; IX, 30; *b.* mit der Hinzufügung Ibn Maryam: Sūra V, 19, 76, 79; IX, 31; *c.* mit der Hinzufügung ʿĪsā b. Maryam: Sūra III, 40; IV, 156. Aus keiner dieser Stellen geht hervor, was Muḥammad unter dem Wort verstand. Auf Grund der Stelle Sūra III, 40: „O Maryam, siehe Allāh verheisst dir ein Wort von Ihm, dessen Name ist al-Masīḥ ʿĪsā b. Maryam" könnte man vermuten, dass al-Masīḥ hier als Eigenname aufgefasst sei. Dem widerspricht jedoch die Tatsache, dass der Artikel bei nicht-arabischen Eigennamen im Ḳurʾān nicht vorkommt.

Im kanonischen Ḥadīth kommt al-Masīḥ hauptsächlich in drei Zusammenhängen vor: *a.* im Traum Muḥammads, in dem er erzählt, wie er bei der Kaʿba einen sehr schönen, braunfarbigen Mann mit schönen, wassertriefenden Locken sah, der auf zwei Männern gestützt einherging; auf seine Frage, wer das sei, wurde ihm erwidert: al-Masīḥ b. Maryam (Bukhārī, *Libās*, B. 68; *Taʿbīr*, B. 11; Muslim, *Īmān*, Trad. 302); *b.* in den Beschreibungen der Wiederkunft ʿĪsā's [s.d.]; *c.* beim letzten Gericht wird zu den Christen gesagt werden: Was habt ihr verehrt? Sie werden antworten: Wir haben al-Masīḥ, den Sohn Gottes, verehrt. Dafür werden sie dann in die Hölle taumeln (Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra IV, B. 8; *Tawḥīd*, B. 24; Muslim, *Īmān*, Trad. 302).

Weiter kommt im Ḥadīth öfter al-Masīḥ al-Kadhdhāb und al-Masīḥ al-Daddjāl vor. S. den Art. AL-DADJDJĀL.

Literatur: im Art. selbst angegeben.

AL-MATHĀNĪ (A.), Terminus unsicherer Bedeutung, der im Ḳurʾān zweimal vorkommt, nämlich Sūra XV, 87: „Und wir haben dir ja gebracht sieben von den Mathānī und den erhabenen Ḳurʾān", und Sūra XXXIX, 24: „Allāh hat die schönste Erzählung herabgesandt, ein Buch, das sich selber ähnlich ist, Mathānī, vor welchem die Haut derjenigen, welche ihren Herrn fürchten, erstarrt".

Die Erklärung des Wortes wird dadurch erschwert dass es in der letzten Stelle den Ḳurʾān selber, in der ersten dagegen etwas dem Ḳurʾān Ähnliches zu bezeichnen scheint.

Bei Ṭabarī (*Tafsīr*, XIV, 32 ff.; vgl. XXIII, 124 f.) finden sich folgende Ansichten:

a. Von den sieben Mathānī hatte Mūsā sechs erhalten; zwei davon gingen verloren, als er die Tafeln zerschmetterte. Die sieben Mathānī sind die sieben langen Sūren, d.h. II—VII und eine siebente, über welche man sich nicht einig ist, es sei Sūra X, oder VIII und IX als Einheit gefasst.

b. Die sieben Mathānī bezeichnen die Fātiḥa, welche aus sechs Versen besteht; als erster kāme die *basmala* hinzu. Sie wird Mathānī, d.h. Wiederholungen genannt, weil sie in der *ṣalāt* bei jeder *rakʿa* wiederholt wird. Diese Erklärung wird gestützt durch einen Hinweis auf den Terminus *mutashābih* („sich selber ähnlich"), der in Sūra

Digitized by Birzeit University Library

XXXIX, 24 dem Worte Mathānī unmittelbar vorangeht.

c. Die Mathānī bezeichnen den Ḳur'ān im allgemeinen.

Der Ḥadīth schwankt zwischen den Erklärungen *a.* (Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra IX, Trad. 1; vgl. Bukhārī, *Adhān*, B. 106) und *b.* (Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra I, B. 1; Sūra XV, B. 3; *Faḍā'il al-Ḳur'ān*, B. 9; Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra XV, Trad. 3, 4; Nasā'ī, *Iftitāḥ*, B. 26).

Auch in der Erklärung der Form Mathānī herrscht keine Einstimmigkeit. Als Singular werden bei Baiḍāwī (ad Sūra XXXIX, 24) *muthannan*, *muthnan* oder *muthnin* angegeben. Zamakhsharī erwähnt *mathnā*. Letzteres kommt im Ḳur'ān (Sūra IV, 3; XXXIV, 45; XXXV, 1) und im Ḥadīth (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 84; *Witr*, B. 1; *Tahadjdjud*, B. 10; Muslim, *Musāfirīn*, Trad. 145—48; Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 206 usw.) als Distributivum im Sinne von „paarweise" vor. Diese Bedeutung wäre jedoch für Mathānī nicht sehr ansprechend.

Schon A. Geiger (*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, S. 57 f.) hat auf hebr. *mishnā* (aram. *mathnithā*) hingewiesen. Nach ihm ist denn auch unter Mathānī der Ḳur'ān als Ganzes zu verstehen. Seine Vermutung wird bei Nöldeke-Schwally (*Geschichte des Qorāns*, S. 114 f.) gebilligt. Man könnte noch darauf achten, dass *mishnā* sowohl den einzelnen Rechtssatz wie den ganzen Kodex bezeichnet und daraus den doppelten Sinn von Mathānī (einzelne Verse und den ganzen Ḳur'ān) ableiten, eine Ableitung, welche durch einen Hinweis auf den parallelen doppelten Sinn des Wortes Ḳur'ān (einzelne Offenbarung und das Ganze) gestützt werden könnte.

Sprenger (*Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin 1861, I, 463 f.) knüpft für die Erklärung des Wortes an das hebr. *shānā* „wiederholen", für die des Begriffes an Sūra XXXIX, 24 an, aus welchem Verse hervorgehen soll, dass die Mathānī zu den Strafliegenden gehöre. Diese Auffassung ist von D. H. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, I, 43, 46, Anm. 2; H. Grimme, *Mohammed*, II, 77; N. Rhodokanakis, in *WZKM*, XXV, 66 f.; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 26 f. übernommen. Das würde einschliessen, dass es, jedenfalls als Sūra XV, 87 offenbart wurde, sieben dieser Strafliegenden gab.

Ein alter Beleg für den ausserkur'ānischen Gebrauch des Terminus kommt in einem Gedicht des Abu 'l-Aswad al-Du'alī vor (Text und Übers. von Nöldeke, in *ZDMG*, XVIII, 236 f.; dazu Bevan, in *JRAS*, 1921, S. 584 f.; Horovitz, *a.a.O.*). Dort werden die Mathānī neben den *mi'ūna*, die „siebenversigen" neben den „hundertversigen" Sūren des Ḳur'āns, genannt. Der genaue Umfang dieser Gruppen ist uns nicht bekannt.

Schliesslich dürfte noch erwähnt werden, dass Goldziher und Nöldeke (s. *Lit.*) auf einen Terminus *mathnāt* hingewiesen haben (*ZDMG*, LXI, 866 ff.), der in der ausserkanonischen Tradition vorkommt und offenbar im Anklang an hebr. Mishnā neugebildet worden ist.

Literatur: Ausser der im Art. angegebenen noch: Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, S. 26; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghaib*, IV, 110—12; al-Suyūṭī, *Itḳān*, S. 124; *Lisān al-'Arab*, XVIII, 127 ff.; Lane, *Lexicon*, s. v. *mathnan*.

(AL-MĀTURĪDĪ, Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad Maḥmūd al-Ḥanafī al-Mutakallim al-Māturīdī al-Samarḳandī ist dem Namen nach das Haupt der māturīdischen Schule in der Theologie, welche mit der ash'aritischen Schule den orthodoxen sunnitischen Islām bildet. Die beiden Schulen sind in gleicher Weise orthodox, aber es hat immer eine Tendenz bestanden, al-Māturīdī's Namen zu unterdrücken und al-Ash'arī als den Verfechter des Islām gegen alle Ketzer hinzustellen. Ausgenommen ist dabei Transoxanien (Mā warā' al-Nahr), wo seine Schule als herrschende die Ansichten der *ahl al-sunna wa 'l-djamā'a* vertrat und noch vertritt. Über das Leben al-Māturīdī's ist weiter fast nichts bekannt, als dass er in Samarḳand im Jahre 333 (944) starb, als Zeitgenosse al-Ash'arī's, der ein wenig früher um 330 (941) starb, während al-Ṭaḥāwī, ein anderer Zeitgenosse, im Jahre 331 in Ägypten starb. Alle drei vertraten eine wohl sehr weit verbreitete Richtung, die den orthodoxen Islām mit denselben Waffen logischer Argumente verteidigte, mit welchen die Mu'taziliten ihn angegriffen hatten. Māturīd oder Māturīt ist ein Ort (*maḥall*, *ḳarya*) in Samarḳand. Die Existenz eines solchen Ortes und die Herkunft Abū Manṣūr al-Māturīdī's aus diesem Orte werden bestätigt durch den Artikel Māturītī in den *Ansāb* al-Sam'ānī's (Fol. 498b, Z. 4; vgl. auch Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, in *GMS*, N. S., V, 90, Anm. 9 und 10; S. 267, Anm. 5, und die dort angegebene russische Literatur). Die ḥanafitischen *ṭabaḳāt*-Werke geben die Namen seiner Lehrer an, aber für uns sind sie nur Namen (s. Ibn Ḳuṭlūbughā [ed. Flügel, Nr. 173] und Flügel's *Ḥanefiten*, S. 274, 293, 295, 298, 313). Der Saiyid Murtaḍā beklagt in seiner kleinen Abhandlung über Māturīdī, die seinem Kommentar zum *Ibyā'* (II, 5—14) angefügt ist, dass er nur zwei Biographien gefunden hat und dass beide sehr kurz sind (*'ala 'l-ikhtiṣār*). Sogar Yāḳūt erwähnt in seinem *Mu'djam* weder ihn noch Māturīd. Ibn Khaldūn hat in seiner Skizze über den Ursprung und die Geschichte des *kalām* (*Muḳaddima*, Übers. de Slane, III, 55 ff.; ed. Quatremère, III, 38 ff.) keinen Platz für ihn und redet nur von Ash'arī und den Ash'ariten. Für Ibn Ḥazm (gest. 456 = 1064; *Fiṣal*, Kairo 1320, II, 111) ist al-Ash'arī's orthodoxer Gegner Abū Ḥanīfa, und er erwähnt al-Māturīdī nicht. Ähnlich ist es bei Shahrastānī (gest. 548 = 1153; *Milal*, Übers. Haarbrücker, I, 159; Text am Rande des Ibn Ḥazm, I, 188); er gibt die Ansichten Abū Ḥanīfa's wieder, aber Māturīdī erwähnt er nicht. Abū Ḥanīfa, sagt er, neigte zu den Murdjiiten, und seine Nachfolger würden sogar Murdjiiten der Sunna genannt, womit er offensichtlich eine mit der Orthodoxie übereinstimmende Form der Murdji'a meint. Ähnlich sagt Saiyid Murtaḍā (*a.a.O.*, S. 13 am Fusse), dass Abū Ḥanīfa für sich beanspruchen die Mu'taziliten Abū Ḥanīfa für sich beanspruchen und bei einem Buche seine Autorschaft verwerfen, weil es zu offensichtlich gegen ihre Stellung sei. Richtig war sicher, dass Abū Ḥanīfa (gest. 150 = 767) der erste war, der die mu'tazilitischen Methoden annahm und zur Begründung des Glaubens benutzte. Von Anfang an also war seine Stellung so hoch, dass es einfach unmöglich war, ihn einen Ketzer zu nennen. Dies setzte sich in der māturīdischen Schule fort.

All dies geht in die Zeit zurück, bevor *kalām* ein technischer Ausdruck wurde und als *fiḳh* noch beides, Theologie und kanonisches Recht, bezeichnete, mit dem Unterschiede, dass Theologie „das grössere *fiḳh*" (*al-Fiḳh al-akbar*; s. KALĀM)

Digitized by Birzeit University Library

genannt wurde. Dies war der Titel eines Buches von Abū Ḥanīfa [s.d.]; wir haben einen Kommentar dazu, der [mit Unrecht] dem Māturīdī zugeschrieben wird, das einzigste im Druck erschienene (Ḥaidarābād 1321) Werk Māturīdī's, das den Anspruch erhebt, von ihm zu sein. Es kommt nicht vor in den zwei ganz gleichen Verzeichnissen, die wir von seinen Büchern haben (Saiyid Murtaḍā, S. 5; Ibn Ḳuṭlūbughā, S. 43): 1. *Kitāb al-Tawḥīd*; 2. *Kitāb al-Makālāt*; 3. *Kitāb Radd awāʾil al-adilla li ʾl-Kaʿbī*; 4. *Kitāb Bayān wahm al-Muʿtazila*; 5. *Kitāb Taʾwīlāt al-Kurʾān*. Von diesen ist nur das letzte bei Brockelmann, I, 195 angegeben; die Biographen loben es sehr. Die andern weisen nur auf anti-muʿtazilitische Polemik hin (für al-Kaʿbī s. Horten, *Philosophische Systeme*, Index). Tatsache ist, dass nur in einer Handschrift des Kommentars zu *al-Fiḳh al-akbar* dies Werk dem Māturīdī zugeschrieben wird.

Wir wissen nicht, wie die theologische Schule Abū Ḥanīfa's dazu kam, als die des Māturīdī bekannt zu werden. Der Beiname al-Māturīdī's *al-mutakallim* mag bedeuten, dass er der Theologe der Schule Abū Ḥanīfa's war im Gegensatz zu den kanonischen Juristen (*fuḳahāʾ*). Aber die beiden Richtungen, ihn anzunehmen oder ihn zu unterdrücken, dauern noch an. Die ʿ*Aḳāʾid* eines seiner Nachfolger, nämlich al-Nasafī's, mit dem Kommentar al-Taftāzānī's, eines Ashʿariten, bilden das theologische Handbuch der Azhar-Kurse in den zwei letzten Jahren und sind eine ausschlaggebende Autorität in Ägypten. Noch als Muḥammad ʿAbduh [s.d.], der spätere Ober-Mufti Ägyptens, ein Erneuerer und Reformator des Islām, seine Ansichten über die Entwicklung und endgültige Stellung der islāmischen Theologie in einer Reihe von Vorlesungen, die er in Bairūt hielt (*Risālat al-Tawḥīd: Exposé de la religion musulmane, traduite de l'Arabe...* par B. Michel et Moustapha ʿAbdel Razik, Paris 1925), niederlegte, zeigte er sich selbst als Māturīdien, ohne aber al-Māturīdī zu erwähnen.

Gewöhnlich werden dreizehn Differenzpunkte zwischen den beiden Schulen aufgezählt. Sechs zeigen einen Unterschied in der Idee (*maʿnawī*) und sieben im Ausdruck (*lafẓī*) (Einzelheiten darüber bei Saiyid Murtaḍā, S. 8 ff. und bei Abū ʿUḏhba, *al-Rawḍa al-bahiya*, Ḥaidarābād 1904). Diese sind von Goldziher, *Vorlesungen*, S. 110 ff. und von Horten, *Philosophische Systeme*, S. 531 ff., untersucht worden. Häufig ist gesagt worden, dass diese Unterscheidungspunkte gering sind, aber dem ist nicht so. Die moralische Stellungnahme Abū Ḥanīfa's wird in diesen ebenso klar wie in seinem kanonischen Recht. Al-Ashʿarī war nur darauf bedacht, den unumschränkten Willen Allāh's zu verfechten: dass er alles tun kann, und dass ein Ding „gut" war, weil er es wollte. Zukünftige Belohnungen und Bestrafungen haben deshalb keine „moralische" Grundlage. Aber Abū Ḥanīfa und nach ihm al-Māturīdī und seine Schule erkennen an, dass der Mensch aus freiem Willen (*iḫtiyārī*) handelt, wofür er belohnt und bestraft wird. Keine Erklärung für den grundlegenden Widerspruch zwischen Vorherbestimmung und freiem Willen wurde versucht. Sie werden als gleichwertige, wenn auch widersprechende Tatsachen nebeneinander gestellt. Während Abū Ḥanīfa ebenso zugibt, dass böse Taten mit Allāh's Willen (*irāda*) geschehen — anders könnten sie nicht geschehen —, kann er sich selbst doch nicht dazu durchdringen, dass diese mit der Zustimmung (*riḍwān*) Allāh's geschehen. So ist wegen dieses wesentlichen Unterschiedes im menschlichen und moralischen Fühlen die Schule al-Māturīdī's unentwegt in die Schule al-Ashʿarī's eingedrungen, und sogar der überzeugte Ashʿarit von heute ist mehr oder weniger ein Māturīdide.

Literatur: im Artikel angegeben; vgl. jedoch auch den Art. KALĀM.

MAWLĀ (A.), ein Ausdruck mit verschiedenen Bedeutungen (vgl. *Lisān al-ʿArab*, XX, 289 ff.), von denen die folgenden erwähnt seien:

a. Vormund, Helfer. In diesem Sinne steht das Wort im Ḳurʾān, Sūra XLVII, 12: „Gott ist der Mawlā des Gläubigen, die Ungläubigen haben keinen Mawlā" (vgl. Sūra III, 143; VI, 62; VIII, 41; IX, 51; XXII, 78; LXVI, 2). Im gleichen Sinn wird Mawlā in der shīʿitischen Tradition gebraucht, in der Muḥammad ʿAlī den Mawlā jener nennt, deren Mawlā er selbst ist. Nach dem *Lisān* hat Mawlā die Bedeutung von *walī* in jener Tradition, die mit Ghadīr al-Khumm [vgl. C. van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietische imamaat*, S. 18, 19] verbunden ist. Zu beachten ist, dass sie auch im *Musnad* Aḥmad b. Ḥanbal's vorkommt (I, 84, 118, 119, 152, 330 f.; IV, 281 usw.).

b. Herr. Im Ḳurʾān (Sūra II, 286; vgl. VI, 62; X, 31) wird es in diesem Sinne auf Allāh bezogen (synonym mit *saiyid*). Dieser wird in der arabischen Literatur oft *mawlānā* „unser Herr" genannt. Aus diesem Grunde wird in der Tradition dem Sklaven verboten, seinen Herrn Mawlā zu nennen (Bukhārī, *Ḏihād*, B. 165; Muslim, *Alfāẓ*, Tr. 15, 16).

Es steht nicht im Widerspruch mit diesem Verbot, wenn die Tradition häufig Mawlā im Sinne von „Herrn eines Sklaven" gebraucht, z.B. in dem bekannten *ḥadīth*: „Drei Gruppen des Volkes werden zweifache Belohnung erhalten... und der Sklave, der seine Pflicht gegenüber Allāh, als auch gegenüber seinem Herrn erfüllt" (Bukhārī, *ʿIlm*, B. 31; Muslim, *Aimān*, Tr. 45).

Verbindungen von Mawlā mit Suffixen werden häufig als Titel in verschiedenen Teilen der islāmischen Welt gebraucht, z.B. *mawlāy(a)* (*mawlāy*) „mein Herr" (besonders in Nord-Afrika und in Verbindung mit Heiligen); *mawlawī* (*mollā*) „Hochwürden" (besonders in Indien für Gelehrte oder Heilige).

Der Ausdruck Mawlā wird auch auf den früheren Herrn (Patron) in seiner Beziehung zum Freigelassenen angewandt, z.B. in der Tradition: „Wer einem (neuen) Patron ohne die Erlaubnis seines (gesetzmässigen) Mawlā anhängt, auf dem ruht der Fluch Allāhs" (Bukhārī, *Ḏiyya*, B. 17; Muslim, *ʿItḳ*, Tr. 18, 19).

c. Freigelassener Sklave, z.B. in der Tradition „der Mawlā zählt wie das Volk, zu dem er gehört" (Bukhārī, *Farāʾiḍ*, B. 24 usw.). In diesem Sinne wird Mawlā, oder besser der Plural *mawālī*, häufig in der arabischen Literatur gebraucht. Die Entwicklung des Begriffes sowie die Stellung und die Bestrebungen der *mawālī* hat von Kremer (*Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, II, 154) und Goldziher (*Muhammedanische Studien*, I, 104 ff.) dargelegt, der letztgenannte besonders in Verbindung mit der *shuʿūbīya*. Über die Stellung der *mawālī* im Erbrecht vgl. den Art. MIRĀTH.

Digitized by Birzeit University Library

MAWLAWĪYA (türkische Aussprache MEWLEWĪYA), Derwīsh orden, von den Europäern "tanzende Derwische" genannt.

1. Ursprung des Ordens. Sein Name wird von *mawlānā* („unser Meister") abgeleitet, einem Titel, der *par excellence* Djalāl al-Dīn al-Rūmī [s. d.] (z.B. von den unten zitierten türkischen Schriftstellern Saʿd al-Dīn und Peçewī) gegeben wird; das persische Equivalent wurde nach den *Manāḳib al-ʿārifīn* (Übers. Huart u. d. T.: *Les Saints des Derviches Tourneurs*, Paris 1918—22) dem Djalāl al-Dīn von seinem Vater verliehen, mit dem diese Hagiographie beginnt. Nach dem gleichen Werke (I, 162) nahmen seine Anhänger den Namen *mewlewī* an, und tatsächlich nennen sich Abschreiber des *Mathnawī* in den Jahren 687 und 706 d. H. selbst so (Nicholson's Ausgabe, I, 7 und III, 11). Ibn Baṭṭūṭa aber, der Ḳonya nach 706 besuchte, versichert, dass jene Djalāliya genannt wurden; auch scheint das Wort *mawlawī* gelegentlich in den *Manāḳib* im Sinne von „Gelehrter" gebraucht zu werden, der in Indien gelāufigen Bedeutung. Dies Werk gibt an, dass ein gewisser Badr al-Dīn Gawharṭāsh (eine historische Persönlichkeit, seitdem er in Ibn Bībī's Chronik der Seldjuken Kleinasiens erwähnt ist) eine Schule in Ḳonya für die Kinder von Djalāl al-Dīn's Vater baute, die von Djalāl al-Dīn beerbt wurde. Die *Manāḳib* (von Shams al-Dīn Aḥmad al-Aflāḳī, 718—54 d. H.) sind jedoch so reich an Anachronismen und Übertreibungen, dass bei ihren Angaben grosse Vorsicht am Platze ist.

Der europäische Name geht auf den Dhikr-Ritus zurück, bei dem sich die Derwishe auf dem rechten Fuss zu dem Klang verschiedener Instrumente drehen. Djalāl al-Dīn soll für sich den Anspruch erhoben haben, dass er diese Übung belebt habe, aber er leugnet, dass es eine Neuerung war (*Manāḳib*, II, 79). Allerdings wird das Tanzen (*raḳṣ*) als Ṣūfī-Übung schon in Werken erwähnt, die Jahrhunderte älter sind als Djalāl al-Dīn's Zeit, oft sogar mit strenger Verurteilung. Der Historiker Sakhāwī (*al-Tibr al-masbūk*, S. 220) zitiert bei Erwähnung eines Ediktes, das im Jahre 852 gegen diese Übung in Ägypten erlassen wurde, Verse von einem der „frühesten Saiyids". In diesen werden die Ṣūfī's, die diese Übung verrichten, mit Affen verglichen und sehr getadelt.

Tanzen ist in der Tat eine natürliche Begleiterscheinung der Musik (*Aghānī*, X, 121) oder der Poesie (*Irshād al-arīb*, V, 131, 11). Aber der Tanz der Derwishe scheint eher die Hervorrufung eines Schwindelanfalles als die Darbietung einer rythmischen Idee zu bezwecken. Von den verschiedenen Gründen, die dafür angegeben wurden, ist der interessanteste der in den *Manāḳib* (I, 190) als Entschuldigung Djalāl al-Dīn's angegebene, dass es nämlich ein Zugeständnis an die Vergnügungssüchtigen Einwohner Kleinasiens sei, die dadurch zum wahren Glauben hingezogen werden sollten. Die Theorie, dass der Tanz eine Wiedergabe der Bewegungen der himmlischen Scharen sei, findet sich in seinem *Mathnawī* (ed. Nicholson, IV, 734). Dieselbe Ansicht wird in der viel früheren *Risāla* Ibn Ṭufail's (Kairo 1922, S. 75) dargelegt, wobei seine hypnotische Wirkung nachdrücklich betont wird. Die Heiligen werden in den *Manāḳib* als Männer geschildert, die diese Übung viele Tage und Nächte ununterbrochen ausführen können; aber der heutige *dhikr* dauert mit einiger Unterbrechung nur eine Stunde.

2. Beziehungen zu andern Orden. Obschon die früheren Mystiker, wie Djunaid, Bisṭāmī und Ḥallādj in den *Manāḳib* mit tiefer Verehrung erwähnt werden, ist die Behandlung der Ordensgründer, die der Zeit Djalāl al-Dīn's nahe stehen, sehr verschieden. ʿAbd al-Ḳādir von Diʾlān wird ignoriert, Ibn ʿArabī wird mit Verachtung und Rifāʿī mit scharfer Verurteilung erwähnt. Ḥādjdjī Bektāsh wird dargestellt, als hätte er einen Boten gesandt, um in das Verfahren Djalāl al-Dīn's einzudringen, und als hätte er die Oberhoheit des letzteren anerkannt. In einer späteren Periode wird die Rivalität zwischen dem Mawlawī- und dem Bektāshī-Orden akut.

F. W. Hasluck (*Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, II, 370 ff.) hat gezeigt, dass die Umgebung, in welcher der Mawlawī-Orden entstand, den Christen günstig war, und dass seine Geschichte ihn durchaus als tolerant und geneigt erwiesen hat, alle Religionen als auf einer philosophischen Basis vereinbar anzusehen. Er vermutet, dass die Verehrung, welche die Muslime Konyas dem mutmasslichen Begräbnisort Platons (in einer Moschee, die einst die Kirche des heiligen Amphilochius war) zollten, bewusst von den Mawlawī-Derwishen begünstigt worden sei, oder dass vielleicht ihr Gründer einen Kult anregte, an dem Muslime und Christen in gleicher Weise teilnehmen sollten. In drei andern Heiligtümern Ḳonya's (eins von diesen war das Mausoleum Djalāl al-Dīn's selbst) fand er einen Beweis für den Wunsch, den Anhängern beider Systeme ein Objekt der Verehrung zu verschaffen. Es ist jedoch nicht leicht, seine Hypothese anzunehmen, dass eine Art religiösen Kompromisses auf philosophischer Basis zwischen dem Seldjuken-Sulṭān ʿAlāʾ al-Dīn, Djalāl al-Dīn und der dortigen christlichen Geistlichkeit ersonnen wurde. Aus den *Manāḳib* geht hervor, dass der Orden häufig wegen Musik und Tanzes von den *fuḳahāʾ* angegriffen wurde; für die Musik fanden sie eine Analogie im christlichen Gottesdienst. In jüngster Zeit sollen sie die Armenier-Massaker verhindert haben.

3. Verbreitung des Ordens. Die *Manāḳib* schreiben seine Verbreitung ausserhalb Ḳonyas dem Sohne und zweiten Nachfolger Djalāl al-Dīn's Sulṭān Bahāʾ al-Dīn Walad zu, der „Kleinasien mit seinen Stellvertretern füllte" (II, 262). Es dürfte jedoch aus der Erzählung Ibn Baṭṭūṭa's (II, 282) hervorgehen, dass seine Anhänger zu seiner Zeit ausserhalb Ḳonyas nicht zahlreich waren und dass sie auf Kleinasien beschränkt waren. Die Erzählung, die v. Hammer (*GOR*, I, 147) und andere nach Saʿd al-Dīn bringen, dass schon 759 (1357) Sulaimān, der Sohn Orkhān's, von einem Mawlawī-Derwish in Bulair eine Mütze erhielt, ist von Hasluck (II, 613) als eine Erfindung nachgewiesen worden. Die Geschichtsschreiber spielen nicht im geringsten auf eine Bedeutung des Mawlawī-Oberhauptes an, als Murād I. Ḳonya im Jahre 1386 nahm; aber als die Stadt im Jahre 1435 von Murād II. erobert wurde, wurde der Frieden nach Saʿd al-Dīn (I, 358) von Mawlānā Ḥamza, aber nach Neshrī (ebenda zitiert) von einem Nachkommen Mawlānā Djalāl al-Dīn al-Rūmī's, ʿĀrif Čelebi, geschlossen, „der nach Ansehen und Abstammung allen Ruhm in sich vereinte und mystische Kenntnisse besass"; der rebellische Vasall wähnte, dass ein heiliger Mann aus der Familie des Mawlā mehr Vertrauen erwecken würde. Derselbe leistete im Jahre 1442 (Saʿd al-Dīn, I, 371) einen ähnli-

Digitized by Birzeit University Library

chen Dienst. Nach V. Cuinet (*La Turquie d'Asie*, I, 829) ordnete Selīm I., als er im Jahre 922 (1516) durch Ḳonya zog, um die Perser(?) zu verfolgen, auf Betreiben des Shaikh al-Islām die Zerstörung des Mawlawikhāna an. Obgleich dieser Befehl widerrufen wurde, so war doch das moralische und religiöse Ansehen des Ordenshauptes stark erschüttert. Dass später im XVI. Jahrhundert die Heiligen von Ḳonya im Osmanischen Reiche hoch verehrt wurden, geht aus der Liste der Gräber hervor, die der Saiyid ʿAlī Ḳapudan im Jahre 1554 besuchte; sie beginnt mit denen Djalāl al-Dīn's, seines Vaters und seines Sohnes (Peçewi, *Taʾrīkh*, Stambul 1283, I, 371). Im Jahre 1634 weist Murād IV. den *kharādj* von Ḳonya dem Čelebi zu. Jedoch ist der erste Beleg für die „tanzenden Derwishe" in Konstantinopel, den Hasluck bringt, aus der Zeit des Sulṭān Ibrāhīm (1640—48). Cuinet erwähnt drei Mawlawikhāna ersten Ranges und eine Tekye zweiten Ranges in Konstantinopel und Umgebung; er gibt die Namen der Heiligen, deren Gräber sie enthalten, ohne Daten an. Er erwähnt sieben andere Mawlawikhāna ersten Ranges in Ḳonya, Manissa, Ḳarahiṣār, Bahariya, Ägypten (Kairo?), Gallipoli und Brusa; und als die berühmtesten zweiten Ranges das von Shamsī Tabrīzī in Ḳonya und jene in Madīna, Damaskus und Jerusalem. Zu diesen fügt Hasluck hinzu: die Tekye in Canea (Kreta; um 1880 gegründet), in Ḳaramān, Ramla, Tatar (in Thessalien) und möglicherweise in Tempe (für die in Smyrna siehe *MW*, 1922, S. 161; für die in Saloniki siehe das Werk von Garnett und für die auf Zypern das von Lukach). Danach wäre der Orden auf die Grenzen des Osmanischen Reiches beschränkt, und in der Tat findet er sich nur in dessen europäischen und asiatischen Gebieten.

Durch ein Dekret vom 4. Sept. 1925 wurden alle Tekye in der Türkei geschlossen, und die Bibliothek des Mawlawikhāna in Ḳonya wurde in das Museum der Stadt überführt (*OM*, 1925, S. 455; 1926, S. 584).

4. Politische Bedeutung des Ordens. Auf das Werk von Hasluck (II, 604 f.) sei verwiesen zur Widerlegung der Geschichten, die Cuinet und einige weniger massgebende Schriftsteller kritiklos wiedergeben. In diesen wird „der Shaikh der Mawlawī zuerst legitimer Nachfolger der Seldjuken-Dynastie und schliesslich der wirkliche Khalīfe!". Hasluck vermutet, dass diese Geschichten auf dem scheinbar „traditionellen Recht" des Mawlawī-Shaikh beruhen, den neuen Sulṭān mit einem Schwert zu umgürten. Dies Recht kann vor 1648 nicht nachgewiesen werden und wurde anscheinend im XIX. Jahrhundert anerkannt (*Isl.*, XIX, 184 ff.). Es scheint, dass reformierende Sultane den Mawlawī-Orden als Gegengewicht gegen die Bektāshī gebrauchten, welche die Janitscharen unterstützten, ferner gegen die ʿUlamāʾ, welche für die Behandlung der Muslime als einer privilegierten Gemeinschaft gegenüber den *dhimmī*'s eintraten. In jüngster Zeit wurden die Sultane ʿAbd al-ʿAzīz und Meḥmed Reshād Mitglieder des Ordens.

5. Das Ritual des Ordens ist von zahlreichen Reisenden beschrieben worden, z.B. von J. P. Brown, *The Dervishes*, 1868, S. 198—206; 1927, S. 250—58; V. Cuinet, *a. a. O.*, S. 832; Garnett und Lukach in den angeführten Werken; M. Hartmann, *Der islamische Orient*, III (1910), 12; S. Anderson, in *MW*, 1923. Die Kleidung besteht aus einer Mütze (*sikke*), aus einem langen ärmellosen Rock (*tennūre*), einer Jacke (*deste-gul*) mit langen Ärmeln, aus einem Gürtelband (*elif-lām-cnd*) und aus einem Mantel (*khirke*) mit Ärmeln, den sie über die Schultern ziehen (in Lukach's Beschreibung [Zypern]: „ein violettes weiter Mantel über einer dunkelgrünen Soutane"). Sechs Instrumente werden nach dem letztgenannten Autor gebraucht (der über Ḳonya berichtet): Rohrflöte, Zither, Stockfiedel, Trommel, Tamburin und noch ein anderes. Cuinet zählt vier auf, von denen drei mit den obigen übereinstimmen, während das letzte eine *halile* (vulgär *zil*), eine Art kleiner Zimbel, ist. Brown zählt drei Instrumente auf: Flöte, Violine und Kesselpauke. Die im *Manākib* erwähnten übersetzt Huart mit *flûte*, *violon* und *tambour de basque*. Die *dhikr*-Zeremonie wurde in Ḳonya nach Lukach zweimal im Monat nach dem Freitagsgebet gehalten. In Konstantinopel, wo es verschiedene *tekye* gab, war dies häufiger der Fall, um den Mitgliedern der verschiedenen *tekye* die Möglichkeit zu geben, daran teilzunehmen.

6. Verwaltung des Ordens. Das Ordensoberhaupt wohnt in Ḳonya und hat die Titel: *Mullā Khunkār*, *Ḥaḍret-i Pīr*, *Čelebi Mullā* und *ʿAziz Efendi*. Ein Verzeichnis der Ordensoberhäupter findet sich bei Hartmann (*a. a. O.*, S. 193) nach den *Ḥaḳāʾik-i aḫkār-i mawlānā*; danach sind es insgesamt 26 bis 1910. Diese Liste scheint unvollständig zu sein; der Čelebi, den Lukach in Ḳonya fand, war unsicher, ob er der 39. oder 40. war. Das Oberhaupt der Niederlassung in Manissa galt dem Ansehen nach als der zweite. Cuinet zählt sieben Beamte auf, die dem Čelebi in Ḳonya untergeordnet sind; aber verschiedene Namen scheinen sehr verstümmelt zu sein. Andere erwähnen einen Sekretär (*wekil*). Eine Aufzählung der Prüfungen, welche diejenigen, die in den Orden eintreten wollten, durchzumachen hatten, findet sich bei Huart (*Konia, la Ville des Derviches Tourneurs*, Paris 1897). Sie mussten 1001 Tage lang knechtische Arbeiten verrichten; diese waren in Perioden zu 40 Tagen eingeteilt. Wenn dies vorüber war, empfingen sie das Ordenskleid der *tekye*, bekamen Zellen zugewiesen und wurden in den Ordensübungen unterwiesen. So blieben sie beschäftigt, bis sie sich selbst für fähig hielten, durch Tanz, Meditation und Musik in Verbindung mit der Gottheit zu treten.

Literatur: s. besonders die oben angeführten Werke von Brown, Cuinet, Hartmann und Hasluck; Lucy M. Garnett, *Mysticism and Magic in Modern Turkey*, London 1912; H. C. Lukach, *The City of Dancing Derwishes*, London 1914; S. Anderson, in *MW*, 1923, S. 188—91; J. H. Mordtmann, *Um das Mausoleum des Molla Hunkiar in Konia*, in *Jahrbuch der asiat. Kunst*, II (1925), S. 197 ff.

MAWLID (A.) oder Mawlūd (Pl. *mawālid*), Zeit, Ort und Gedächtnisfeier der Geburt jemandes, speziell des Propheten Muḥammad (*mawlid al-nabī*). Von dem Augenblicke an, wo der Islām in seiner Stellung zu Muḥammad die Linie der ḳurʾānischen Anschauungen verliess und seine Person in die Sphäre des Übernatürlichen aufzurücken begann, erhielten naturgemäss auch die Stätten, an denen sich sein irdisches Leben abgespielt hatte, in den Augen seiner Anhänger eine höhere Weihe. Unter diesen scheint jedoch sein Geburtshaus, das sog. *mawlid al-nabī* im heutigen Sūḳ al-Laīl in Mekka, dessen Geschichte

Digitized by Birzeit University Library

uns vor allem in den Chroniken der Stadt (ed. Wüstenfeld, I, 422) überliefert ist, zunächst keine grosse Rolle gespielt zu haben. Erst al-Khaizurān (gest. 173), die Mutter Hārūn al-Rashīd's, wandelte es aus einem einfachen Miethaus in ein Bethaus um. Wie zum Grabe des Propheten in al-Madīna, so wallfahrteten die Frommen jetzt auch zu seinem Mawlid, um ihm ihre Verehrung zu bezeigen und seines Segens teilhaftig zu werden (*li 't-tabarruk*). Auch in einer architektonisch würdigen Ausgestaltung des Hauses suchte man mit der Zeit der Würde desselben Ausdruck zu geben (Ibn Djubair, ed. Wright, S. 114, 163; Muḥ. Labīb al-Batanūnī, *al-Riḥla al-ḥidjāziya*, Kairo 1328, S. 34 f.; über den heutigen Zustand des Hauses: Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 106; II, 27).

Die Nachrichten über eine Heilighaltung des Tages der Geburt des Propheten, die nach der später allgemein rezipierten Anschauung auf einen Montag, den 12. Rabī' I. fiel, setzen erst noch später ein. Der auf Wüstenfeld zurückgehende Bericht, wonach schon der fromme Shāfi'īt Karadjī (gest. 343) diesen Tag geehrt habe, indem er an ihm und ausserdem nur noch am 'Īd al-Fiṭr sein Fasten unterbrochen habe (*Abh. GWG*, XXXVII, Nr. 126), scheint in den Quellen keine Bestätigung zu finden und widerspricht auch dem allgemeinen Brauch, gerade am Montag zu fasten, da dieser Tag im Leben des Propheten als Tag der Geburt, der Hidjra und des Todes eine besondere Rolle spielt (Ghazzālī, *Ihyā'* [Būlāḳ], I, 363 u. a.; über den jüdischen Ursprung des Montagfastens: Wensinck, *Mohammed en de Joden*, S. 126). Dass man aber gar an diesem Tage, von privaten Übungen abgesehen, eine besondere Feier veranstaltet habe, hören wir für Mekka, wo man eine solche aus der lokalen Tradition heraus am ehesten erwarten sollte, zuerst bei Ibn Djubair (gest. 614; *Travels*, S. 113), der jedoch offenbar einen schon länger bestehenden Brauch im Auge hat. Das Wesentliche dieses Festes ist jedoch nur ein etwas stärkerer Besuch des Mawlidhauses, das zu diesem Zweck ausnahmsweise den ganzen Tag geöffnet ist. Dieser Besuch und die dabei üblichen Zeremonien (*mash* u. a.) vollziehen sich durchaus in den Formen, die dem älteren islāmischen Heiligenkult eigen sind.

Wie sich aber der spätere Muḥammadkult durchaus nicht mit der Verehrung anderer Heiliger im Islām auf eine Stufe stellen lässt, so haben sich auch für sein Geburtsfest mit der Zeit ganz neue eigenartige Formen herausgebildet, die bei aller örtlichen und zeitlichen Verschiedenheit gemeinsame Grundzüge aufweisen und unter der Benennung *lailat al-mawlid* oder kurz *mawlid al-nabī* zusammengefasst werden. Eine Vorstufe dieses Mawlidfestes finden wir schon im Ägypten der mittleren und späteren Fāṭimidenzeit. Unter der Amtszeit des Wazīr al-Afḍal (487—515) hören wir schon davon, dass „die vier Mawālid" abgeschafft werden, um dann aber nur wenig später im alten Glanz wiederaufzuleben (Makrīzī, *al-Khiṭaṭ*, I, 466; für die Beschreibung der Feier: I, 433 ff.). Das Fest findet noch am hellen Tage statt, die Teilnahme daran beschränkt sich im wesentlichen auf die offiziellen weltlichen und geistlichen Kreise der Stadt. Eine eigentliche Vorfeier ist noch nicht bekannt. Schon finden wir hier aber eine feierliche Prozession aller Würdenträger zum Schloss des Khalifen, in dessen Gegenwart — er sitzt dabei, durch einen Schleier verdeckt, auf einem der Balkone des Schlosses — die drei *khuṭabā'* von Kairo (s. *EI*, II, 996ᵇ) nacheinander eine religiöse Ansprache halten, wobei ein eigenartiges Zeremoniell beobachtet wird. Über den Inhalt der Ansprachen erfahren wir nur, dass sie den in den Illuminationsnächten gehaltenen entsprechen, also wohl im wesentlichen auf den Gegenstand der Feier Bezug nehmen. Bezeichnenderweise beschränken sich hier die Mawlidfeiern jedoch durchaus nicht auf Muḥammad, vielmehr begeht man auch das Mawlid 'Alī's, Fāṭima's und sogar das des regierenden Khalifen, des *imām al-ḥādir*, in der gleichen Weise. Wie in der Grundidee dieser Feiern (*mawlid al-imām al-ḥādir*!), so lassen sich auch in einzelnen Elementen desselben shī'itische Einflüsse nicht verkennen. Ein eigentliches Volksfest ist daher hier in der Fāṭimidenzeit nicht zustandegekommen. Daraus erklärt es sich wohl, dass ausser Makrīzī und Ḳalḳashandī, den grossen Historikern des fāṭimidischen Kairo, fast nie von diesen Festen in der aus sunnitischen Kreisen herrührenden Literatur die Rede ist, selbst dann nicht, wenn Schriftsteller wie 'Alī Pasha Mubārak speziell kairiner Verhältnisse im Auge haben und sich eingehender mit der Geschichte des Mawlidfestes befassen.

Die Erinnerung an diese fāṭimidischen Mawālid scheint fast restlos verblasst zu sein vor jener Feier, in der einstimmig von den muslimischen Autoren der Ursprung des Mawlid gefunden wird, jenem Mawlid, das erstmalig im Jahre 604 von dem Fürsten al-Malik Muẓaffar al-Dīn Kökbürī, einem Schwager Saladins, in Arbela gefeiert worden ist. Der ausführlichste Bericht darüber stammt von einem jüngeren Zeitgenossen, dem grossen Historiker Ibn Khallikān (gest. 681), auf den spätere Autoren sich immer wieder beziehen (z.B. al-Suyūṭī, *Ḥusn al-maḳṣid* [Brockelmann, *GAL*, II, 157] u. a.). Die Person dieses Fürsten, seine von den Stürmen der Kreuzzüge bewegte Zeit und seine Umgebung, auf die Ibn Khallikān eigens hinweist, lassen uns einerseits starke christliche Einflüsse bei der Ausgestaltung dieser Feier vermuten, seine engen Beziehungen zur ṣūfischen Bewegung legen aber anderseits die Möglichkeit nahe, dass dabei auch Strömungen ganz anderer Art mitgewirkt haben. Deutlich erhellt das aus der Beschreibung des Festes. Schon lange vorher beginnt man, sich zum Fest zu rüsten, zu dem die Menschen aus den fernsten Gegenden herbeieilen. Die besondere Sorge des Fürsten ist dabei der Unterbringung der Gäste in prachtvollen eigens errichteten Holzkuppen und ihrer Unterhaltung durch Musik, Gesang und allerhand Belustigungen (Schattenspiele, Gaukler u. a.) gewidmet. In den Strassen der Stadt herrscht wochenlang ein richtiges Jahrmarktstreiben. Am Vorabend der Mawlidnacht findet nach der Maghrib-Ṣalāt unter Vorantritt des Fürsten die feierliche Lichterprozession von der Burg der Stadt zur Khānkah der Ṣūfis statt. Am andern Morgen versammelt sich das ganze Volk wieder vor dieser Khānkah, wo ein hölzerner Turm für den Fürsten und seine Kanzel für den Wāʿiẓ errichtet sind. Von diesem Turm aus überschaut der Fürst sowohl die zum Anhören der Ansprache um die Kanzel versammelte Menge als auch die im nahen Maidān zu einer Revue aufgestellten Truppen. Von dem Inhalt der Ansprache erfahren wir nichts. Nach ihrer Beendigung lässt der Fürst die vornehmeren Gäste zu sich auf den Turm kommen, um sie mit Ehrengewändern zu beschenken. Daran schliesst sich eine allgemeine Bewirtung auf Kosten des Fürsten, für das Volk im Maidān, für die

Digitized by Birzeit University Library

Vornehmen in der Khānḳah. Die folgende Nacht verbringt der Fürst wie so manche andere im Kreise der Ṣūfīs mit Samāʿ (Ibn Khallikān [Būlāḳ 1299], II, 550 ff.).

Gegenüber der fāṭimidischen Feier fällt hier besonders der starke Anteil ins Auge, den die Ṣūfīs und das einfache Volk an dem Fest nehmen, ein Umstand, der um so beachtenswerter ist, als in dieser Verbundenheit mit dem Ṣūfītum wohl gerade die Gründe für die spätere starke Popularität des Mawlid liegen. Daneben verdient auch die für islāmisches Empfinden eigentlich befremdende, aus gleichzeitigen christlichen Festgebräuchen stammende Lichterprozession unsere Aufmerksamkeit, die bei der reinen Tagesfeier in Kairo fehlt, während ausgiebige Bewirtungen und Beschenkungen der Teilnehmer, vor allem mit allerlei Süssigkeiten, und die Ansprachen sich hier wie dort finden. In dieser denkwürdigen Feier scheint tatsächlich die Grundform aller späteren Mawlidfeste vorzuliegen. Mit der machtvollen politischen und religiösen Bewegung, die wir als seldjūkische Reaktion bezeichnen, gelangt das Mawlid schon zur Zeit Saladins nach Ägypten, wo bezeichnenderweise das Ṣūfītum sehr schnell tiefe Wurzel schlägt, damit einer Erscheinung wie dem Mawlid, dessen Träger vor allem die volkstümliche Religiosität ist, den Boden bereitend. Von hier aus erobert es sich früher oder später auch Mekka, um hier die alte Form des Festes umzugestalten. Sein weiterer Weg geht einmal an der Küste Nordafrikas vorbei nach Ceuta, Tlemcen und Fās bis nach Spanien hinein, dann aber auch nach dem Osten bis nach Indien, um schliesslich die ganze islāmische Welt an diesem Tage in einer in den Grundzügen völlig gleichen Feier von oft unerhörtem Pomp zu vereinen. Aus allen diesen Gegenden liegen zahlreiche Beschreibungen der Feier vor, am ausführlichsten für Mekka, dessen Feiern allzeit einen sehr hohen Ruf genossen haben (*Chroniken*, ed. Wüstenfeld, III, 438 f.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Mawlid* [Brockelmann, *GAL*, II, 389]; für die neueste Zeit: Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 57 ff.), für Āgypten (Muḥ. Tawfīḳ al-Bakrī, *Bait al-siddīḳ* [Kairo 1323], S. 404 ff.; Lane, *Manners and Customs* [1871], II, 166 ff.) und Indien (Snouck Hurgronje, *Achehnese*, I, 207; ders., *Verspreide Geschriften*, II, 8 ff.; Herklots, *Qanoon e Islam* [1832], S. 233 f.; Goldziher, *Culte des saints* [1880], S. 13; hier wird vielfach an diesem Tage nicht der Geburt, sondern des Todes des Propheten gedacht). Auch das türkische Element im Islām hat sich dem Eindringen des Mawlid (türkisch: *mewlūd*) nicht verschlossen. Seitdem der Sulṭān Murād III. es im Jahre 996 in das Osmanische Reich einführte, hat es sich wachsender Beliebtheit erfreut. Seit 1910 gilt es hier gar als Nationalfest. Genaue Beschreibungen des Festes, wie es in älterer Zeit der Hof in Konstantinopel feierte (Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général* [Paris 1787], I, 255 ff.; *GOR*, VIII, 441), lassen die Verwandtschaft mit den mehr volkstümlichen Festen in den übrigen Ländern des Islām deutlich erkennen.

Vor allem tritt dabei ein Moment stark hervor, das gerade das charakteristischste der späteren Feiern ist, der Vortrag sogenannter Mawlids, d. h. panegyrischer, stark legendenhafter Gedichte, die von der Geburt Muḥammads ausgehend sein Leben und seine Tugenden in der überschwänglichsten Weise preisen. Keimhaft ist der Vortrag dieser Mawlids wohl schon in den religiösen Ansprachen im fāṭimidischen Kairo und in Arbela enthalten und geht wohl teilweise wenigstens zurück auf die bei christlichen Festtagen übliche Heiligenpredigt. Berühmt ist schon aus dieser Zeit als Mawlid das *Kitāb al-Tanwīr fī mawlid al-sirādj*, das Ibn Dihya gelegentlich seines Aufenthaltes in Arbela, durch die Veranstaltungen Kökbūrīs angeregt, verfasste (Brockelmann, *GAL*, II, 310). Zu einem überragenden Element in der Feier, neben den Lichterprozessionen, den Speisungen und dem mehr und mehr sich ausbreitenden Jahrmarktbetrieb auf den Strassen, sind die Mawlids aber erst in späterer Zeit geworden. In Mekka z.B. bilden sie heute den Kern der Feier in der Moschee; in den Kreisen der Frommen stellen sie schon tagelang vorher die beliebteste Abendunterhaltung dar, wie auch die Professoren ihre Vorlesungen unterbrechen, um ihren Schülern Mawlids vorzutragen, und das Volk auf der Strasse und in den Kaffeehäusern im Anhören derselben Erbauung und Belehrung findet. Die Zahl dieser Mawlidschriften ist ganz beträchtlich. Neben dem bekannten, aber wenig populären *Bānat Suʿād* des Kaʿb b. Zuhair aus älterer Zeit, der *Burda* und *Ḥamziya* des al-Buṣīrī und ihren zahllosen Nachahmungen gibt es eine ganze Reihe eigentlicher Mawlids, die teils belehrenden Zwecken dienen, wie das des Ibn Ḥadjar al-Haitamī, teils rein erbaulichen, wie eine kürzere Bearbeitung des genannten und vor allem die des Ibn al-Djawzī (*GAL*, I, 503) und al-Barzandjī (*GAL*, II, 384). Auch nichtarabische, besonders türkische Mawlids gibt es in grosser Menge (Irmg. Engelke, *Sülejmān Tschelebi's Lobgedicht*, 1926). Bezeichnend für die Rolle, die diese Gedichte spielen, ist es, dass sie von der Mawlidfeier auch auf andere Feste übergegangen sind, ja dass das Wort geradezu eine Bezeichnung für „Fest" und besonders „Festmahlzeit" (*waẓīma*) geworden ist (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 147; 154 u. ö.; Becker, in *Isl.*, II, 1911, S. 26 ff.). Auch unabhängig von irgendwelchen Festen spielt die Rezitation von Mawlids eine Rolle, so z.B. in Palästina als beliebter Gegenstand eines religiösen Gelübdes (T. Canaan, in *Journal of the Palest. Or. Soc.*, VI, 1926, S. 55 ff.; vgl. auch die einleitenden Anekdoten in dem angeblich von Ibn al-ʿArabī herrührenden Mawlid [*GAL*, I, 441]). Wie der Inhalt dieser Mawlids, so ist auch ihre äussere Form sehr gleichmässig. Poesie und Prosa wechseln miteinander ab, häufig unterbrochen von Aufforderungen, den Segen über den Propheten zu sprechen. Am Schluss werden meist noch Dhikrs hinzugefügt.

Von dem religiösen Bedürfnis des Volkes und der Kraft der ṣūfischen Bewegung getragen hat das Mawlid als der grossartigste Ausdruck des Muḥammadkultus fast allgemeine Anerkennung im Islām gefunden. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es zu allen Zeiten auch eine lebhafte Opposition gegen dasselbe gegeben hat. Sie setzt schon mit der Feier von Arbela ein (al-Suyūṭī, *Ḥusn al-maḳṣid*). Das Fest ist ja eine *biḍʿa*, eine religiöse Neuerung, die in scharfem Widerspruch zur Tradition steht. Das erkennen selbst eifrige Verfechter des Festes an, und die sunnatreue Orthodoxie verwirft es daher auf das entschiedenste. Aber wie in so vielen Dingen erwies sich auch in dieser Frage die Praxis gegenüber der dogmatischen Theorie als stärker. Nachdem das Fest einmal im religiösen Leben des Volkes unausrottbar sich festgesetzt hatte, musste es als ein Element des

Digitized by Birzeit University Library

idjmāʿ mit der Zeit Billigung finden. Die Aufgabe, auch theoretisch wenigstens nachträglich diese Bidʿa als eine *bidʿa ḥasana* zu legitimieren, ist ihren Verfechtern leicht gelungen. Mit der Rezipierung des Festes durch den Consensus der Gemeinde war ja das Wesentliche getan und vor allem der Opposition der legitime Boden entzogen. Während diese sich daher notgedrungen darauf beschränkt, die äusseren Formen des Festes, seine Auswüchse, zu bekämpfen, werden die Anhänger desselben nicht müde, auf das Verdienstliche hinzuweisen, das in den Speisungen der Armen liegt, in der häufigeren Lesung von Ḳurʾān und Mawlids und überhaupt in den Äusserungen der Freude über die Geburt Muḥammads, wie das alles der Tag mit sich bringt. Charakteristisch für die Gegenbewegung ist dabei die Beobachtung, dass die Gegner gerade an den Formen Anstoss nehmen, die auf den Einfluss des Ṣūfitums (Tanz, *samāʿ*, ekstatische Erscheinungen u.a.) oder Christentums (Umzüge mit Lichtern u. a.) zurückgehen. Das interessanteste Dokument aus diesem Kampf ist ein Ǧutachten al-Suyūṭī's (gest. 911; Brockelmann, *GAL*, II, 157: *Ḥusn al-maḳṣid fī ʿamal al-mawlid*), der eine kurze Darstellung der Geschichte des Festes gibt und dann ausführlich das Für und Wider erörtert mit dem Ergebnis, dass das Fest als *bidʿa ḥasana* Billigung verdiene, sofern alle Missbräuche dabei vermieden würden. Den gleichen Standpunkt vertreten auch Ibn Ḥaǧar al-Haitamī in seinem *Mawlid* und Ḳuṭb al-Dīn (*Chroniken der Stadt Mekka*, III, 439 f.), während es Ibn al-Ḥāǧiǧ (gest. 737) als strengerer Mālikit aufs äusserste verpönt (*Kitāb al-Madḫal* [1320], I, 153 ff.).

Wenn auch offensichtlich der Höhepunkt dieses Kampfes im VIII.—IX. Jahrh. liegt, so hat er doch auch in der Folgezeit nicht ganz geruht, ja durch das Auftreten der Wahhābīs neues Leben erhalten. Zu ihrer Grundtendenz, der Wiederherstellung des idealen, gereinigten Urislām steht der Prophetenkult in so schroffem Gegensatz, dass wir es verstehen, wenn sie dieser beliebtesten und prächtigsten Äusserung desselben durchaus ablehnend gegenüberstehen. Sie setzen damit nur die Proteste des extremen Ḥanbaliten Ibn Taimiya (gest. 728), des bekannten Vorläufers ihrer Bewegung, gegen sunnawidrige Neuerungen, in die Tat um (Ibn Taimiya gegen Abhaltung von *ḫatma*'s in der Mawlidnacht: *Fatāwā* [Kairo 1326], I, 312). Ähnliche Gedanken finden wir auch heute noch, so vor allem in der von Goldziher als „Kulturwahhābismus" gekennzeichneten Richtung des bekannten Muḥammad ʿAbduh (s. d.; gest. 1905), der in der Zeitschrift *al-Manār* im Zusammenhang mit dem Heiligen kult auch wider das Mawlid scharfe Worte findet (Goldziher, *Richtungen der islam. Koranauslegung*, S. 369 ff.).

Auch in der Verehrung anderer islāmischer Heiliger spielen die Mawlidtage eine grosse Rolle. Wenn der Erfolg ihrer Anrufung auch nicht an bestimmte Zeiten geknüpft ist, so gelten doch gewisse Tage, und darunter vor allem der Mawlidtag, als besonders günstig. Oft knüpfen sich dabei diese Feste an Plätze, denen schon aus vorislāmischer Zeit eine gewisse Heiligkeit anhaftet (das Mawlid des Shaikh Ḥasan al-Badawī in Ṭanṭa: Goldziher, *Muh. Studien*, II, 338 ff.). Auch Mawlids namenloser Heiliger gibt es. In den Kreisen der Derwischorden erfreut sich neben dem Muḥammads vor allem das Mawlid ihres Stifters grosser Beliebtheit. ʿAlī Pasha Mubārak (*Ḫiṭaṭ ǧadīda*, I, 90; III, 129 ff.) kennt eine grosse Zahl solcher Feste im heutigen Kairo, als deren Charakteristikum er die glänzende Illumination der Stadt, den feierlichen Umzug (*maḥfil*; beim *mawlid al-nabī*: *mawkab*; vgl. P. Kahle, in *Isl.*, VI, 1916, S. 155 ff.) und die grosse Freudenmahlzeiten aufzählt. Aus der ägyptischen Volksreligion sind diese Feste nicht mehr wegzudenken.

Literatur: Ausser der im Vorstehenden bereits erwähnten: Muḥ. Tawfīḳ al-Bakrī, *Bait al-ṣiddīḳ*, Kairo 1323, S. 404 ff.; al-Sakhāwī, *al-Tibr al-masbūk*, Būlāḳ 1896, S. 13 f.; zahlreiche Mawlidtexte sind in dem *Verzeichn. der arab. Hs. der Kgl. Bibl. zu Berlin* aufgeführt. Von besonderem Wert ist das Mawlid des Abu 'l-ʿAbbās b. ʿAbd Allāh al-Lakhmī aus Ceuta (Brockelmann, *GAL*, I, 366); J.-J. L. Bargès, *Complément de l'histoire des Bani-Zeiyān*, 1887, S. 47 ff.; *Description de l'Égypte*, Paris 1826, XIV, 196 ff.; A. Mez, *Renaissance des Islāms*, 1922, S. 403; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* ², 1925, S. 257.

MEKKA.

I. Vor der Hidjra

Mit der Geburt Muḥammads — um 570—80 n. Chr. — tritt Mekka plötzlich aus dem Dunkel der Vergangenheit hervor und lenkt die Aufmerksamkeit der Geschichtsschreiber auf sich. Der Geograph Ptolemaeus scheint die Stadt unter dem Namen *Macoraba* zu kennen. Aber sie muss schon vor seiner Zeit existiert haben. Wahrscheinlich war Mekka eine Etappe auf der „Weihrauchstrasse", auf der die Erzeugnisse des Östens, in erster Linie kostbare Essenzen, nach dem Mittelmeergebiet gelangten. Mekka's Bedeutung rührt von seiner Lage am Kreuzungspunkt der Handelsstrassen her. Diese merkwürdige Ansiedlung um den Brunnen Zamzam und um das Heiligtum der Kaʿba hatte eine sehr günstige Lage am äussersten Rande des Asiens der Weissen und des Afrikas der Schwarzen, nicht weit von einer Bresche in der Gebirgskette des Sarāt, in der Nähe eines Treffpunktes der Strassen von Babylonien und Syrien nach den Hochebenen des Yemen und nach den Küsten des Indischen Ozeans und des Roten Meeres. Durch letzteres stand Mekka mit dem geheimnisvollen afrikanischen Kontinent in Verbindung. Man überschlage die Vorteile aus dieser Lage an den Grenzen der Kultur und der Barbarei, an der Berührungsstelle zweier Staatsgebilde, die durch zwingendere Dinge als politische Begierden, Rassen- und Religionskämpfe einander genähert wurden. So war die Rolle der Palmyrener, die zwischen den Römern und den Parthern ihren Wohnsitz hatten. Sie erforderte aussergewöhnliche Geschicklichkeit und Geschmeidigkeit. Da die beiden Staaten häufig miteinander Krieg führten, musste man danach trachten, diese Lage auszunutzen. Aber wenn auch diese Rolle Gefahren mit sich brachte, so bot sie doch den Vorteil, dass man den Kriegführenden den Preis für seine Dienstleistungen vorschreiben konnte. In dieser misslichen Maklerrolle zwischen zwei Welten war dem Ismaeliten durch seine Entschlossenheit, seine Geduld und seine Geschicklichkeit im voraus der Erfolg sicher. Die Kulturmenschen und die Barbaren konnten zeitweilig Verträge abschliessen oder auf dem Kriegsfusse bleiben, er wusste mit gleichem Glück aus ihrem Einvernehmen Vorteil zu ziehen und ihre Zwiste auszunutzen. Da die Mekkaner

Digitized by Birzeit University Library

doppelzüngig waren und auf beiden Schultern trugen, standen sie in jedem Lager mit einem Fusse, ohne dass es feststellbar war, welcher Seite sich ihre Sympathien zuneigten.

Schon frühzeitig sehen wir die Mekkaner mit den Nachbarstaaten Arabiens Unterhandlungen anknüpfen. Dadurch erhielten sie Geleitsbriefe und Zugeständnisse für den freien Durchzug der Karawanen. Ihre Chronisten nennen dies „den Schutz Cäsars und Khusraw's". Weitere Verträge schlossen sie mit dem Negüs von Abessinien, mit den führenden Shaikhs im Nadjd, den *ḳail's* im Yemen und mit den Phylarchen von Ghassān und von Ḥira. Bei den Unterhandlungen mit den Griechen und Persern wurde der Grundsatz „der offenen Tür" nicht anerkannt. Die Handelsgeschäfte durften nur an den Grenzstationen oder in namentlich aufgeführten Ortschaften vor sich gehen. In Palästina waren dies die Häfen Aila und Ghazza und vielleicht noch Jerusalem. In Syrien war Bosrā ihr Hauptmark.

Sūra CVI, 2 erwähnt „die doppelte Winter- und Sommerkarawane" als dauernde Einrichtung. Die *nassāba*, die Genealogen, nennen die führenden Ḳuraishiten mit Namen, denen es gelungen sei, Handelsvorrechte zu erwirken. Derartige Länder, die dem Handel und den mekkanischen Karawanen offenstanden, hiessen *wadjh*, Richtung, und *matdjar*, Handelsgebiet. Zahllose Beschränkungen dämmten die Ausdehnung dieses Vorrechtes ein. Die orientalischen Regierungen gestatteten keinen freien Austausch. Argwöhnisch schon gegenüber seinen eigenen handeltreibenden Untertanen zeigte sich Byzanz im höchsten Grade misstrauisch gegenüber Fremden, vor allem gegenüber den Beduinen, die als eine undurchschaubare Rasse erschienen und unsagbares Misstrauen einflössten. Diese mussten also schwere Opfer auf sich nehmen, drückende Steuern zahlen, unaufhörliche Zölle und Wegegelder entrichten und zunächst Bürgen stellen. Mekka ging in keiner Weise grosszügiger vor; es trug Sorge, sich am fremden Handel schadlos zu halten und unterwarf ihn mannigfaltigen Steuern: dem Zehnten, einer Aufenthalts-, Verkehrs-, Warenbescheinigungs- und Gewerbesteuer. Die Abgaben mussten vor dem Betreten Mekka's entrichtet werden. Es gab ebenso wie in Palmyra eine „Weggangs-" oder Exportabgabe. Kurz, es wurden die fremden Kaufleute, die in Mekka ansässig oder nur auf der Durchreise waren, stark ausgebeutet, vor allem aber die, welche keinen *djiwār*, keinen Schutz eines einheimischen Klans oder einer einheimischen angesehenen Persönlichkeit, erhielten.

Die Bevölkerung. Zur Zeit der Hidjra wollten die Bewohner Mekka's von einem gemeinsamen Ahnherrn abstammen. Sie nannten ihn Ḳuraish oder Fihr, zuweilen auch al-Naḍr mit dem Beinamen Ḳuraish. Die Anfänge der Ḳuraishiten waren recht bescheiden; man weiss wenig darüber. Sie bildeten eine der weniger reichen Seitenlinien unter all denen, die zu dem Hauptstamm der Kināna gehörten. Sie fristeten zuerst ein kümmerliches Dasein in den wilden Gebirgszügen, die das heilige Gebiet von Mekka umgaben. Ein Abenteurer, der aus dem nördlichen Ḥidjāz kam, namens Ḳuṣaiy, soll sie mit Gewalt nach Mekka geführt haben, wo er dem Stamme Khuzā'a die Vorherrschaft entriss. Sie bestanden aus etwa zehn Hauptklans: Hāshim, Umaiya, Nawfal, Zuhra, Asad, Taim, Makhzūm, 'Adī, Djumaḥ und Sahm. Diese sassen hauptsächlich im Zentrum der Stadt, im Tale al-Baṭḥā', wo das Wasser des Zamzam-Brunnen aufgespeichert wurde, in der Bodenmulde, in der die Ka'ba stand. Danach wurden sie *Abṭaḥī*, *Biṭāḥī* oder *Ḳuraish al-Biṭāḥ* genannt. Dieses zentral gelegene Viertel galt als Wohnsitz der Aristokratie und der ältesten ḳuraishitischen Familien. Von diesen zehn Gruppen verdanken einige erst dem Islām ihren Ruhm. Vor allem die Taim und die 'Adī sind durch die Khalifen Abū Bakr und die 'Umar berühmt geworden. Andere Klans, die sich weniger bestimmt von dem obigen Ahnherrn herleiteten, waren an die äusseren Grenzen des mekkanischen Siedlungsgebietes zurückgedrängt und sassen auf den ersten Abhängen oder in den Schluchten (*shi'b*) zwischen den die Stadt beherrschenden Hügeln. Man nannte sie „die Ḳuraishiten der Aussenbezirke" (*Ḳuraish al-ẓawāhir*). Diese Vorstädter waren weniger angesehen als ihre Stammgenossen in der Baṭḥā', unterschieden sich aber durch ihren Mut vorteilhaft von ihnen. Sie stellten der ḳuraishitischen Gemeinde die besten Soldaten und versäumten nicht, sich den Mekkanern „des Zentrums" gegenüber darauf etwas zu Gute zu tun.

Regierung und Verwaltung. Es ist nicht leicht, positive Spuren davon zu entdecken. Es muss jedoch der Ansatz zu einem Archiv zur Aufbewahrung von Bündnis- und Handelsverträgen vorhanden gewesen sein, ferner eine Art Behörde oder Stelle zur Erhebung der Steuern von den fremden Kaufleuten. Nirgendwo findet man eine ausdrückliche Bemerkung über die Tätigkeit dieser Verwaltungskörper. Eine Tradition bezeugt reine Ehrenämter, die keinerlei Jurisdiktion gewährten. Aber sie gibt weder über die Zehn- oder Sechszahl noch über die Befugnisse dieser Ämter Klarheit. Ich halte sie für erfunden, und zwar, um die Eitelkeit der grossen Familien zu befriedigen. Es wird nur in den Versen des Medinensers Ḥassān b. Thābit darauf angespielt. Das Amt des „Zeltes und der Zügel" hat nichts mit der Kriegskunst zu tun, wie man geglaubt hat. Diese Benennung, deren Archaismus nicht mehr verstanden wird, erinnerte an die Zeit der rituellen Prozessionen im heidnischen Arabien. Die *ḳubba* war nichts anderes als das „Zelt" oder der tragbare Tabernakel, der den Fetisch des Stammes enthielt und feierlich auf dem Rücken eines Kamels herumgetragen wurde. Die Häuptlinge oder Notabeln hielten abwechselnd den Zaum des Tieres, das mit dieser kostbaren Bürde beladen war. Es tut dem Ruhme Khālid b. al-Walīd's keinerlei Abbruch, wenn man ihm das ausschliessliche Recht auf diese Auszeichnung bestreitet. Die Legende über die Ehrenämter in Mekka lässt die Absicht durchblicken, die Wiege des Propheten zu verherrlichen. Indem sie die Stadt mit Verwaltungseinrichtungen ausstattete, wollte sie gleichzeitig auch die bescheidenen Anfänge der Hāshimiten und nicht weniger die Abū Bakr's und 'Umar's verschleiern. Das schwere Amt des *ishnāk*, das Morde und Verletzungen mit Geld wieder gutmachen sollte, überschritt die finanziellen Hilfsquellen des einfachen Bürgers Abū Bakr. Die Übertragung der *safāra* oder der diplomatischen Missionen an 'Umar nimmt an der ausserordentlichen Jugend des angeblichen Würdenträgers und seiner plebejischen Herkunft Anstoss.

Lammens hat — in Ermanglung von etwas Besserem — Mekka eine „Kaufmannsrepublik" genannt. Wenn Abū Sufyān zum „Shaikh und Häuptling der Ḳuraish" erklärt wurde, so erhielten

Digitized by Birzeit University Library

einige seiner Zeitgenossen noch höhere Titel. Nichts lässt zu, ihn als einen kuraishitischen Dogen zu betrachten. In den ersten acht Jahren nach der Hidjra hat man aus der Darstellung der Ereignisse den falschen Eindruck, als ob die Gewalt über Mekka in seiner Hand gelegen habe. In Wirklichkeit war er nur der gewandteste und klügste unter seinesgleichen, den Häuptlingen der kuraishitischen Stämme. Nach den zuverlässigen Feststellungen al-Fāsī's standen diese alle im Range einander gleich; „niemand übte Gewalt aus, ausser einer Kommission, einem freiwilligen Zugeständnis ihrerseits". Bildeten diese Häuptlinge nun eine geschlossene Körperschaft? Ja, so versichert die Tradition. Mekka soll sogar eine Art Senat oder Grossen Rat besessen haben, das *dār al-nadwa*. Er trat bei aussergewöhnlichen Gelegenheiten zusammen. Von anderswo her können wir feststellen, dass man gewöhnlich die Angelegenheiten von allgemeinem Interesse in den *madjlis*, Familienzirkeln oder Klubs, verhandelte, in den *nādī ḳawm*, die am Vorhof der Kaʿba — dem Forum und der Börse der Stadt — lagen.

Der Kurʾān kann sich keine Obrigkeit ohne einen Notabelnrat, ohne die *mala*ʾ, denken. Von dieser Einrichtung ist im Kurʾān so häufig die Rede, dass sie zu Lebzeiten des Verfassers bestanden haben muss. Unserer Ansicht nach regierte in Mekka eine Oligarchie, die *mala*ʾ, das städtische Äquivalent des Stammesrates (*madjlis*) bei den Nomaden. Diese Körperschaft umfasste die Häupter der reichsten und einflussreichsten Familien. Deshalb werden die Umaiyaden und die Makhzūmiten gewöhnlich Mitglieder der *mala*ʾ genannt. Weder Wahl noch Geburt öffneten unbedingt die Pforten zur *mala*ʾ, sondern das Ansehen, das geleistete Dienste, Intelligenz und Vermögen gaben. So nahm sie in ihre Mitte den sehr reichen Ibn Djudʿān auf, der dem bescheidenen Klan Taim angehörte. Es war eine Versammlung von Greisen, oder, wenn man will, von Senatoren, gemäss dem arabischen Senioratsprinzip; ihr rein moralisches Ansehen beschränkte sich darauf, Rat zu erteilen, zu prüfen, Vorsichtsmassregeln zu treffen und der Kaufmannsstadt mit der Erfahrung der *patres conscripti* zu dienen. Da jedes Zwangsmittel fehlte, konnte nur Überredung die Zustimmung der anderen herbeiführen. Daher hatte die Beredsamkeit eine so grosse Bedeutung in diesem Milieu, wo alle Familien und alle Klans sich als autonom betrachteten. Unaufhörlich geriet die Sache des Friedens mit ihren Ansprüchen in Konflikt. Ohne diese Vorrechte anzutasten, wusste die *mala*ʾ einen moralischen Druck auszuüben, wenn das Allgemeinwohl es erforderte. Dies erinnert ein wenig an die Verfassung von Palmyra und Venedig.

Lage und Klima. In Form eines langgezogenen Halbmondes, dessen Spitzen den Abhängen des Kuʿaikiʿān zugewandt waren, lag die Stadt gleichsam in einen Schraubstock eingeklemmt zwischen einer doppelten Reihe von schroffen und nackten Hügeln. Das Zentrum dieses schlecht gelüfteten Korridors fiel mit einer Bodensenkung zusammen. Die ursprüngliche Stadt nahm den tiefsten Teil ein. Dies war der *wādī*, das Tal, der *baṭn Makka*, die Senkung von Mekka. Die Mitte, die tiefsten Teile dieses Beckens, hiessen al-Baṭḥāʾ (s. *EI*, I, 514ᵇ). Einige Bauwerke dieses Viertels standen, so nahe an der Kaʿba, dass sich morgens und abends ihr Schatten mit dem des heiligen Gebäudes deckte. Zwischen diesen Häusern und der Kaʿba lag ein enger Vorplatz (*fināʾ*) tiefer als das umliegende Gelände. Dieser Vorplatz bildete das ursprüngliche *masdjid*, ein Heiligtum unter freiem Himmel. Der vorislāmische Baṭḥāʾ kannte kein anderes. Die Endpunkte der Gassen, die auf diesen Platz mündeten, hiessen „die Tore des Ḥaram oder Masdjid". Diese sogenannten Tore oder Ausgänge hatten ihren Namen nach den Klans, die in der Nachbarschaft der Kaʿba wohnten. So sprach man im täglichen Verkehr von dem „Tore der Banū Djumaḥ". Die Mauern ihrer Häuser bildeten die Grenze des Masdjid. Im Erdgeschoss der nach der Kaʿba hin gelegenen Bauten tagten die *madjlis* oder *nādī* der vornehmsten Familien (s. *EI*, I, 515ᵇ), welche die *mala*ʾ bildeten.

In den Vorstädten (*ẓawāhir*) sowie in den Schluchten (*shiʿb*), welche die Erosion in die Hügel gegraben hatte, stand ein Wirrwarr von baufälligen Mauern, von bescheidenen und niedrigen Häusern. Die Unzuträglichkeiten einer solchen Siedlung springen in die Augen. Der Geograph Makdisī hat sie kurz und ergreifend mit folgenden Worten geschildert: „erstickende Hitze, todbringender Wind, Wolken von Fliegen". Die ständige Not war der Mangel an Wasser. Die Bevölkerung war von der schwankenden Wassermenge des Zamzam abhängig. Es gab noch andere Brunnen, vor allem ausserhalb der Stadt. Die Brunnen innerhalb der Stadt standen in zweifelhaftem Ruf. Ein Beweis für den Mangel an Trinkwasser ist der Aufwand an Vorsichtsmassregeln, wenn es sich um die Versorge für einige tausend Pilger handelte. Unter so erbärmlichen Umständen kann man ermessen, welche Leiden die Hundstage (*ramḍāʾ Makka* „die Hitze von Mekka") mit sich brachten mussten; deshalb pflegten die vornehmen Familien ihre Kinder in der Wüste erziehen zu lassen; deshalb streift die *sira* die Pest in Mekka (*waḅāʾ Makka*) nur. Von der Pockenepidemie wird in der *sira* nur bei den Feinden des Propheten gesprochen.

Die Regenfälle sind sehr spärlich. Man kennt trockene Perioden von vier Jahren. Aber wenn einmal die Winterzeit feucht ist, sind die Regenfälle zuweilen von unerhörter Heftigkeit. Östlich von Mekka bildet eine Felsmauer eine steile Schranke; eine Reihe von Abdachungen und Gipfeln gehen in die Gebirgskette des Sarāt über. Diese zerklüfteten Berge sammeln auf ihren Abhängen den Überschuss der Monsunregenfälle, die für den Yemen so günstig sind. Längs dieser abschüssigen Hänge, wo kein Strauch das Wasser aufhält — am Fusse eines jeden bildet sich ein *sail* —, stürzen sich die von allen Seiten anschwellenden Wassermassen in die Talmulde von Mekka (*baṭn Makka*) und sammeln sich in jener Bodensenkung, an deren tiefster Stelle die Kaʿba steht. Sie bahnen sich einen Weg durch die „Tore des Masdjid" und ergiessen sich in den Vorhof des Masdjid. Sie füllen ihn sehr schnell an und überfluten die Kaʿba. Vor der Hidjra hat sich das kuraishitische Syndikat anscheinend um diese Plage nicht gekümmert oder sich wenigstens für unfähig gehalten, ihrer Herr zu werden. Die Bemühungen der Khalifen „sollen nur geringen Erfolg gehabt haben".

Deshalb sind die Annalen Mekka's voll von Zerstörungen durch den *sail*. Wiederholt soll die Kaʿba von der Wucht des Wassermassen um-

Digitized by Birzeit University Library

gerissen und der Hof der grossen Moschee in einen See verwandelt worden sein. Im Anschluss daran brachen sonderbare Krankheiten aus. Die Schlammassen, die das Wasser mit sich führte, verunreinigten die Brunnen; die Kadaver, die unbeerdigt liegen blieben, bildeten Ansteckungsherde für Pestepidemien. Die Chronisten vermeiden es, hierauf einzugehen; denn die Tradition, nach der die Pest in Mekka niemals aufgetreten sein soll, hindert sie daran. Die völlige Unfruchtbarkeit der Umgegend entfesselte eine andere Plage, die Hungersnot. Die geringste Stockung in der Getreidezufuhr aus Syrien oder vom Sarāt genügte, um sie heraufzubeschwören. Sie spielt neben den Verheerungen durch die Flut und durch die Pest ständig eine Rolle in den einförmigen Chroniken der Stadt.

Wirtschaft und Finanzen. Wenn man *sīra* und *ḥadīth* genauer durchsieht, gewinnt man den Eindruck eines intensiven geschäftlichen Lebens in dem engen und unfruchtbaren Tal von Mekka. Der Ḳurʾān verstärkt diesen Eindruck nur. Der Prophet bewahrte sein ganzes Leben hindurch das Gepräge seiner ḳuraiš̲itischen Herkunft und Erziehung. Dieses durch und durch kaufmännische Gepräge verrät sich in jedem Verse.

Schreiben und Rechnen! Man staunt über ihre Bedeutung im wirtschaftlichen Leben der Stadt. Obgleich man das ḳurʾānische Beiwort *ummī* „gottlos, heidnisch" verkehrt ausgelegt hat, und zwar auf Grund von Autoren mit vorgefassten Meinungen, wie Balāḏhurī, hat man doch behauptet, dass ausser etwa 15 namentlich aufgeführten Personen alle Ḳuraiš̲iten vor der Hiǧra Analphabeten waren! Neben dem Rechnungs„buch" findet man in den Krambuden Mekkas ständig die Wage; weniger um die Waren zu wiegen, als um die Zahlungsmittel aller Art, auch das bare Geld, nachzuprüfen. Die geprägten Münzen waren nämlich auf dem mekkanischen Markte nicht allzu reichlich vorhanden. Sie wurden durch kostbare Metalle, Gold- und Silberbarren und durch den *tibr*, den Goldstaub, ersetzt. Nur durch die Wage konnte damals ihr Wert bestimmt werden. In schwierigeren Fällen wandte man sich an einen *wazzān*, einen Wiegemeister.

Man hatte mühsam eine lebhafte Zirkulation des Kapitals geschaffen. Der *tāǧir*, der Kaufmann, beschäftigte sich nicht ausschliesslich damit, Schätze zu sammeln und in seinen Geldschränken aufzuspeichern. Er glaubte blind an die unendliche Produktivität des Kapitals vermöge des Kredits. Der grössere Teil der Bevölkerung, die aus Maklern und Unterhändlern bestand, lebte vom Kredit. Die Commenda, *muḍāraba*, war sehr beliebt, besonders die „Commenda für die Hälfte", die 50 % Anteil am Gewinn verleiht. Dank der Entwicklung dieser Einrichtungen konnten die bescheidensten Summen kapitalisiert werden, bis zum Betrage von einem Golddinār oder sogar bis zu einem *naṣf* oder einem halben Golddukaten. Ein biegsames System rief den Wettbewerb der einfachsten Leute auf den Plan.

Die nach Mekka importierten Münzen waren höchst mannigfaltig: byzantinische Golddenare, sāsānidische und ḥimyaritische Silberdrachmen. Diese Stücke, die oft abgenutzt, roh geprägt und von sehr ungleichem Format und Gewicht waren, entstammten den verschiedensten Münzstätten. Nur der Wechsler besass die erforderliche Kenntnis und das ausreichend geübte Auge, um sich in diesem Durcheinander auszukennen und um den Feingehalt, den Wert und die noch gangbaren Stücke genau festzustellen. Dazu kamen als weitere Schwierigkeiten die Doppelwährung, die Verschiedenheiten im Gewicht und die Kursschwankungen. Die byzantinischen Provinzen Syrien und Ägypten gehören zu den *ahl al-ḏhahab*, den Ländern mit Goldwährung, Babylonien zu den *ahl al-warik̲*, zu den Ländern mit Silberwährung, mit sāsānidischer Währung. Vor dem Aufbruch der Karawanen nach Syrien wurde mit allen Mitteln nach Dīnāren gefahndet. Der mekkanische *tāǧir* unterschied sich in keiner Weise vom Finanzmann. Er handelte in erster Linie mit Geld. Bei Gelegenheit legte er seine Kapitalien im Handel, in der Ausrüstung der grossen Karawanen an. Den Karawanenführern, den Kaufleuten und den Maklern streckte er die erforderlichen Mittel für ihre Unternehmungen vor.

Da Mekka in erster Linie eine Stadt des Transithandels und der Banken war, besass es die Gebräuche und Einrichtungen für derartige Umsätze und für den Geldhandel. Der *ribā*, der Wucher, zeigte sich häufig mit allen seinen Auswüchsen: Dīnār für Dīnār, Dirham für Dirham, also hundert für hundert. Gegen die Verurteilung des *ribā* im Ḳurʾān wandten die Ḳuraiš̲iten ein, dass sie darin nur eine „Abart des Verkaufs" (Sūra II, 276), eine Verpachtung des ausgeliehenen Kapitals, sähen. Neben dem Wucher spekulierte man fieberhaft auf alles und jedes: auf den Kurs des Geldes, auf die Ladung der Karawanen, die man in wucherischer Absicht aufzukaufen suchte, auf den Ertrag der Ernten und der Herden und schliesslich auf die Verproviantierung der Stadt. Man fingierte Gesellschaften und Verkäufe, auf die man dann Geld aufnahm. „Jeder Araber", sagt Strabo, „ist Makler oder Handelsmann". „In Mekka", so berichtet der *ḥadīth*, „galt der nichts, der nicht Kaufmann war". Beim Aufbruch zu einer militärischen Unternehmung versäumten es die Städter nicht, Waren mitzunehmen. Dies taten sie auch, als sie der Karawane bei Badr zu Hilfe kommen wollten. Als die mekkanischen *muhāǧir* zum ersten Mal nach Madīna kamen, liessen sie sich zuerst zeigen, wo der Markt lag. Auch die Frauen hatten diese kaufmännischen Neigungen. Die Mutter Abū Ǧahl's betrieb einen Parfümeriehandel. Bekannt ist die Tätigkeit der *tāǧira* Ḫadīǧa. Die Gattin Abū Sufyān's, Hind, setzte ihre Waren bei den Kalbiten Syriens ab. Wie ihre Gatten waren die Mekkanerinnen finanziell an den Karawanen interessiert. Bei deren Rückkehr umringen sie Abū Sufyān, um zu erfahren, was ihr eingeschossenes Geld eingebracht hat, und um ihren Gewinnanteil einzustreichen.

Die Karawanen. Ihre Ausrüstung gab Anlass zu endlosen Debatten in den *nādī* bei der Kaʿba. Ihr Aufbruch und ihre Ankunft waren grosse Ereignisse. Die ganze Bevölkerung nahm daran Anteil. Unterwegs blieben sie mit der Hauptstadt in ständiger Verbindung, entweder durch Beduinen, die sie auf dem Wege trafen, oder durch besondere Boten. Abū Sufyān entsandte einen solchen Eilboten, um von der bedenklichen Lage der Karawane bei Badr Nachricht zu geben. Es kostete ihm 20 Dīnāre, eine riesige Summe, die aber dem Wert der Ladung entsprach, in der Mekka 50 000 Dīnāre investiert hatte. Die mekkanischen Karawanen bildeten ansehnliche Züge. Es gab darin weder Pferde noch Maultiere. Die Zahl der Kamele stieg bisweilen auf 2 500. Die Begleitung,

Digitized by Birzeit University Library

Kaufleute, Führer (*dalīl*) und Begleiter, schwankte zwischen 100 und 300 Mann. Man verstärkte die Bedeckung, wenn man sich Stellen näherte, die von Wegelagerern (*saʿālīk*) unsicher gemacht wurden, oder wenn man das Gebiet von feindlichen Stämmen durchqueren musste. Die Karawane von Badr ist ein typisches Beispiel. Wir wissen von keiner Karawane, bei der die angelegten Gelder solch hohe Beträge erreichten. Der wertvollste Teil war von der angeschenen umaiyadischen Firma Abū Uhaiḥa, d. h. von der Familie Abū Saʿīd b. al-ʿĀṣ gestellt worden. Diese Firma hatte ihre eigenen beträchtlichen Reserven und die Einlagen ihrer Kommanditäre hineingesteckt. Zu ihren 30 000 Dināren fügten die anderen umaiyadischen Häuser 10 000 weitere hinzu. Das Kapital von Badr war also zu vier Fünfteln umaiyadischer Herkunft. Man versteht nun, warum die Leitung und Oberaufsicht dieser Karawane Abū Sufyān übertragen wurde, da er persönlich an dem Unternehmen interessiert war.

In erster Linie nahmen die mekkanischen Karawanen Häute und Leder mit, zuweilen auch *zabīb* von Ṭāʾif, eine Art Korinthen; ferner Gold- und Silberbarren, die zum Teil aus den Bergwerken der Banū Sulaim stammten, und *ʿiṭr*, afrikanischen Goldstaub. Häufig bezeichnen die Texte eine Karawane mit *laṭīma*, d.i. eine Karawane mit Parfüms und seltenen Essenzen. Unter diesen Parfüms stammten die geschätztesten nicht aus dem Ḥiǧāz, sondern aus Süd-Arabien, „dem Weihrauchland", oder sogar aus Indien und Afrika. Zu diesen Artikeln kommen noch wohlriechende Harze und medizinische Drogen, wie mekkanische Sennesblätter. Alles Dinge, die wenig Platz einnahmen und in den luxusbedürftigen Kulturländern teuer verkauft wurden.

Aus dem Yemen brachten die mekkanischen Karawanenführer indische Produkte, chinesische Seidenwaren und kostbare Stoffe, die nach der Stadt ʿAden ʿAdanī genannt wurden. Neben dem Goldstaub lieferte Afrika vor allem Elfenbein und Sklaven. Aus diesen nahm Mekka seine Arbeitskräfte und seine Söldner, die Aḥābīsh oder Abessinier. In Ägypten und Syrien versorgten sich die Kuraishiten mit Luxusartikeln und Industrieprodukten aus dem Mittelmeergebiet, vor allem mit Geweben aus Baumwolle, Leinen und Seide, sowie mit grellgefärbten Purpurstoffen. Aus Boṣrā und Sharāt (Syrien) holte man Waffen, Getreide und Öl, das bei den Beduinen sehr geschätzt war. Der Gang der Karawanen war langsam. Aber die mitgenommenen Dinge, Leder, Metalle und wohlriechendes Holz, brauchten weder Havarie noch Verspätungen durch den langen Transport zu fürchten. Die Ausgaben beschränkten sich auf das Mietgeld für die Tiere, auf die Kosten für die Bedeckung, auf die Wegegelder und endlich auf Vergütungen an die Stammeshäupter. Bei einer so sparsamen Organisation waren die hundertprozentigen Gewinne, die von unseren Autoren bezeugt sind, alltäglich. Dies war der Fall bei der Karawane von Badr, „jeder Dīnār hatte einen Dīnār zurückgebracht". Zwei Jahre nach diesem glänzenden Geschäft setzten die Gefährten des Propheten, die nach Madīna geflüchtet waren, ein ebenso erfolgreiches Unternehmen auf demselben Schauplatz ins Werk, denn „jeder von ihren Dirhams brachte einen zweiten Dirham ein", d. h. also wiederum einen Gewinn von 100 %.

Die Vermögensverhältnisse in Mekka. Man errät jetzt, durch welche Vorgänge sich das Geld langsam in den Kassen der mekkanischen Finanzleute angesammelt hat, die sonst von sparsamer Natur waren. Man kann die Verstimmung Plinius' des Älteren verstehen, wenn er an „die Millionen von Sesterzen" denkt, „die die Araber dem Römischen Reiche jährlich ohne irgend eine Gegenleistung (*nihil invicem redimentibus*) entzogen" (*Hist. natural.*, VI, 28). Die letztere Behauptung ist übertrieben. Aus diesem Urteil können wir entnehmen, dass die mekkanischen Karawanen nur hochwertige Gegenstände beförderten, dass der arabische Handel dem Römischen Reich gegenüber in erster Linie aktiv war, d. h. Waren einführte, dass demgemäss die Handelsbilanz sehr günstig für ihn war. Die 30 000 Dināre, die von dem Hause Abū Uhaiḥa's allein in die Karawane von Badr gesteckt worden waren, geben H. Winckler Recht, wenn er rät, sich das Palmyra Zenobias zu vergegenwärtigen, um die Finanzfähigkeit Mekkas besser zu verstehen. Das Vermögen der Makhzūmiten stand hinter dem ihrer umaiyadischen Rivalen nicht zurück. Der Taimite ʿAbd Allāh b. Diudʿān muss Millionär gewesen sein, denn sonst wäre ein Dichter nicht auf den Gedanken gekommen, ihn mit Cäsar zu vergleichen. Millionäre waren auch die Hauptbeteiligten an der Karawane von Badr. Die Tausende von Dināren, die sie in diese Karawane investiert hatten, waren aber nicht ihr ganzes Vermögen. Andere Kapitalien hatten sie auf Zinsen angelegt oder in verschiedene Spekulationen gesteckt. Unter den Millionären nennen wir noch die Makhzūmiten Walīd b. al-Mughīra und ʿAbd Allāh, den Vater des Dichters ʿUmar b. Abī Rabīʿa.

Nach diesen Vertretern der Hochfinanz kamen die wohlhabenden Mekkaner, wie ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf, der ein Kapital von 8 000 Dināren besass, al-Ḥārith b. ʿĀmir und Umaiya b. Khalaf. Die beiden letzteren waren mit tausend bzw. zweitausend Dināren an der Karawane von Badr beteiligt. Dazu kommen noch die kleinen Kaufleute, Makler und Krämer, die den Mittelstand der Stadt bildeten. Mit ihrem Handel verbanden mehrere die Leitung eines handwerklichen Betriebes, wie eine Schmiede, Tischlerei usw. Der hervorragendste Vertreter dieser Klasse ist der nachmalige Khalīfe Abū Bakr, ein *bazzāz*, der einen Kleinhandel mit Stoffen betrieb. Er gehörte wie Ibn Diudʿān dem plebejischen Klan Taim an, der reich an tatkräftigen Männern und auch Frauen war, wie z. B. ʿĀʾisha, die Tochter Abū Bakr's. Er scheint ein Kapital von 400 000 Dirhams besessen zu haben. ʿAbbās, der Onkel des Propheten, wird ebenfalls unter den reichen Bankiers von Mekka genannt. Aber darüber fehlen uns genauere Angaben. Die anderen Hāshimiten lebten in bedrängten Verhältnissen, die an Armut grenzten. Reich waren sicherlich auch jene Mekkaner, die nach der Niederlage von Badr die riesigen Lösegelder für ihre in Gefangenschaft geratenen Verwandten bezahlten, ohne mit der Wimper zu zucken. Nach diesem Geldopfer — es kostete ihnen nicht weniger als 200 000 Dirhams — verzichteten die mekkanischen Oberhäupter auf ihren Gewinnanteil an dem Handelsunternehmen von Badr — 25 000 Dināre —, um die künftige Vergeltung vorzubereiten. Sie machten diese Geste, *taiyibu 'l-anfus*, „aus vollem Herzen", mit der Ungezwungenheit reicher Finanzleute, die an die Risikos grosser Spekulationen gewöhnt sind. Eine rührende Einzelheit, sie versagten sich, die bescheidenen Einlagen der kleinen Rentner anzurühren. Dies Beispiel zeigt, wie in Mekka „die Starken", *ahl al-*

Digitized by Birzeit University Library

ḳuwwa (Wāḳidī), d.h. die Patrizier in kritischen Zeiten Solidarität und Demokratie aufzufassen wussten.

Das Mekka vor der Hidjra besass weder Marine noch Häfen. Nur ausnahmsweise warfen fremde Schiffe in der kleinen Bai von Shuʿaiba an einem öden Strande ihre Anker aus. Hier soll das byzantinische Schiff gestrandet sein, dessen Holz an der Kaʿba verwandt wurde. Nach Shuʿaiba wandten sich die ersten muslimischen Auswanderer nach Abessinien, zweifellos auf die Nachricht hin, dass sich dort zwei Handelsschiffe aufhielten. Seltener schiffte man sich an dem verlassenen Strande von Djidda, der Mekka näher war, ein. Mit dem Khalifate ʿUthmān's sollte Djidda an die Stelle von Shuʿaiba treten und der Hafen der ḳuraishitischen Metropole werden. Als Muḥammad, der sich in Madīna niedergelassen hatte, den Oberhäuptern Mekkas den Weg nach Syrien abschnitt, zogen diese nicht in Erwägung, ob sie den Seeweg einschlagen sollten. Sie fanden sich damit ab, den riesigen Umweg über den Nadjd zu machen. Die Schaffung einer arabischen Marine sollte das Werk des Khalifen Muʿāwiya werden.

2. Nach der Hidjra. Umaiyadenzeit

Wir haben hier nicht die Ereignisse der ersten acht Jahre nach der Hidjra zu rekapitulieren. Sie bestanden, kurz gesagt, in dem Kampfe mit dem Propheten. Dieser Kampf und schliesslich die Übergabe Mekkas wurden für den wirtschaftlichen Wohlstand der Stadt verhängnisvoll. Die grossen Familien wanderten eine nach der andern nach Madīna aus, das zur Hauptstadt des Islām geworden war. Diese Lage verschärfte sich noch unter den ersten drei Khalifen, die ihre Residenz inmitten der Anṣār beibehielten. ʿAlī verliess endgültig Arabien, um sich in Kūfa niederzulassen. Die führenden Kuraishiten, die vom Staat reichlich bezahlt wurden und Generäle und Gouverneure der Provinzen geworden waren, hatten am Handel kein Interesse mehr. Es ist keine Rede mehr von den Karawanen noch von den Messen des Ḥidjāz. Nur zur Pilgerzeit belebt sich Mekka und sieht den Khalifen an der Spitze der Pilger wieder erscheinen. Die Eroberung des ʿIrāḳ vollendete den wirtschaftlichen Niedergang Westarabiens. Der Handel mit Indien schlägt wieder seinen alten Weg über den Persischen Golf und das Euphrattal ein. Zu Lande entstanden direkte Verbindungen mit den Märkten des Vorderen Orients.

Die Umaiyadenzeit. Die Lage verbesserte sich mit dem Emporkommen der umaiyadischen Dynastie. Muʿāwiya hatte an seiner Geburtstadt lebhaftes Interesse. Er führte Bauwerke auf und richtete in der Umgebung landwirtschaftliche Betriebe ein, grub Brunnen und baute Dämme, um die Wassermassen zurückzuhalten. Unter seinen Nachfolgern, besonders seit den Marwāniden, wurde Mekka zur Stadt des Vergnügens und des leichten Lebens, zum Treffpunkt der Dichter und Musiker, was die höhere Gesellschaft, die Söhne der „Gefährten" des Propheten, anlockte. Viele zogen sich nach Mekka zurück, nachdem sie sich in der Verwaltung der eroberten Provinzen reich gemacht hatten. Die Berührung mit den fremden Kulturen hatte sie verfeinert und anspruchsvoll gemacht. Sie hatten sich an Bäder gewöhnt, ein Luxus, der reichliche Wassermengen zur Voraussetzung hat. Man suchte diese in den Bergen des Sarāt aufzufangen. Der Name Khālid al-Ḳasrī's bleibt mit diesem Unternehmen verknüpft, das der Stadt ein ganz anderes Aussehen gab. Gegen die Plage der Überschwemmungen hatten die Khalifen ʿUmar und ʿUthmān christliche Ingenieure herbeigerufen, die in den hochgelegenen Stadtvierteln Wehre erbauten. Sie suchten ferner, durch aufgeschüttete Erdmassen und Deiche die Umgebung der Kaʿba zu schützen. Die Umaiyaden-Khalifen nahmen diese Arbeiten wieder auf und vervollständigten sie. Sie gruben ein neues Bett für den Lauf des *sail* und suchten seine Heftigkeit durch stufenweise errichtete Wehre zu brechen. Ihre grösste Sorge galt dem Schutz der Baṭḥāʾ, auf der die Kaʿba steht. Trotz der Geschicklichkeit der Hydrographen dieser Zeit gelang es, weder die topographischen Hindernisse zu beseitigen noch den Verheerungen der Winterstürme, wahren Wolkenbrüchen, zu begegnen. Die Bemühungen scheiterten an der starken Abschüssigkeit des Bodens, was durch die abnorme Bildung der Baṭḥāʾ, einer Bodenmulde ohne Abfluss, noch weiter erschwert wurde. Man hatte jedoch die Häuser am *sail* niedergelegt und die Gassen in der Nachbarschaft der Kaʿba beseitigt. Jeder Veränderung des früheren Stadtplans fielen neue Grundstücke zum Opfer. Diese Umwälzungen gestalteten schliesslich das traditionelle Aussehen Mekkas völlig um, aber der *sail* setzte seine Verheerungen fort.

Zusammen mit diesen Vorsichtsmassregeln gegen die Überschwemmungen bemühte man sich, den zu klein gewordenen Vorhof der Kaʿba zu erweitern. Der Islām wollte einen Tempel besitzen, der seinen Ansprüchen als Weltreligion genügte. Dauernde Enteignungen, die von ʿUmar begonnen und von Walīd I. vervollständigt wurden, schufen den notwendigen Vorplatz. Der Plan der grossen Moschee [s. AL-MASDJID AL-ḤARĀM] mit ihren Galerien, ein riesiger Hof, in dessen Mittelpunkt die Kaʿba steht, ist das Werk dieses umaiyadischen Khalifen. Für die Ausführung dieses Plans berief er christliche Architekten aus Syrien und Ägypten.

Die wichtige Verwaltung des Ḥidjāz mit seinen drei Städten, Madīna, Mekka und Ṭāʾif, wurde grundsätzlich nur einem Mitglied der Herrscherfamilie übertragen. Unter den berühmtesten dieser Umaiyaden sind zu nennen: Saʿīd b. al-ʿĀṣ und die beiden späteren Khalifen Marwān b. al-Ḥakam und ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz. Wenn kein Umaiyade vorhanden war, fiel die Wahl auf erprobte Beamte, wie Ḥadjdjādjī und Khālid al-Ḳasrī. Man betraute sie zuerst mit Ṭāʾif; dann versetzte man sie nach Mekka. Erst nach diesen Proben wurden ihnen alle drei Städte anvertraut. Aber selbst dann blieb der Regierungssitz Madīna, das unter den Umaiyaden durch seine politische Bedeutung und als Aufenthaltsort der neuen islāmischen Aristokratie Mekka in den Schatten stellte.

Unter Yazīd I. brachte der Aufstand ʿAbd Allāh b. al-Zubair's syrische Truppen nach Mekka. Der Rebell hatte sein Hauptquartier im Hof der grossen Moschee aufgeschlagen. Ein Holzgerüst, das mit Strohmatten bedeckt war, schützte die Kaʿba. Durch die Unvorsichtigkeit eines mekkanischen Soldaten brach hier Feuer aus. Ibn al-Zubair stellte das Gebäude wieder her, wobei er den Ḥidjr einbezog [s. KAʿBA]. Als Ḥadjdjādjī den Gegenkhalifen besiegt hatte, gab er der Kaʿba ihre alten Dimensionen wieder, die sie seitdem behalten hat. Im Jahre 747 n. Chr. bemächtigte sich ein ḫāridjitischer Rebell aus dem Yemen ohne Widerstand

Digitized by Birzeit University Library

Mekkas. Er wurde bald durch die Truppen des Khalifen Marwān II. besiegt und getötet. Im Jahre 750 kam Mekka mit dem übrigen Khalifat unter die Herrschaft der ʿAbbāsiden.

Literatur: Sehr eingehende Angaben bei H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'hégire*, Beirūt 1924 (= *MFOB*, IX, H. 3). Man vergleiche auch die orientalischen und abendländischen Biographien des Propheten; *Kitāb al-Aghānī*, *passim*; Azraḳī und Fāsī in den *Chroniken der Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, Bd. I u. II; Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIḳd al-farīd*, II; *Muʿdjam* von Bakrī u. von Yāḳūt, ed. Wüstenfeld; Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, ed. de Goeje; Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*; Burckhardt, *Voyages en Arabie* (Übers. Eyriès), 3 Bde.; Caetani, *Annali dell' Islām*; Djāḥiz, *Tria opuscula*, ed. van Vloten, S. 61 f.; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923; Ḥassān Ibn Thābit, *Dīwān*, ed. Hirschfeld; Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishtiḳāḳ*, ed. Wüstenfeld; Ibn Hishām, *Sīrat al-rasūl*, ed. Wüstenfeld; Ibn Saʿd, *Kitāb al-Ṭabakāt*, ed. Sachau; H. Lammens, a. *Etudes sur le règne du calife omaiyade Moʿāwia Ier* (aus *MFOB*, I—III); b. *Le calife de Yazid Ier* (aus *MFOB*, V—VII); c. *Les chrétiens à la Mecque, à la veille de l'hégire* (in *BIFAO*, XIV); d. *Les Juifs à la Mecque, à la veille de l'hégire* (in *Recherches de science religieuse*, VIII); e. *Fāṭima et les filles de Mahomet*, Rom 1912; f. *Les Aḥābīs et l'organisation militaire de la Mecque au siècle de l'hégire* (in *JA*, 1916); g. *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites* (in *BIFAO*, XVII); h. *Le Berceau de l'Islam*; *l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, Rom 1914; i. *La cité arabe de Taif, à la veille de l'hégire* (in *MFOB*, VIII); k. *La république marchande de la Mecque vers l'an 600 de notre ère* (in *BIE*, 1910); Ibn Djubair, *Travels* [2], ed. de Goeje, S. 74 f.; Makdisī, *Aḥsan al-taḳāsīm*, in *BGA*, III, S. 71—9; Masʿūdī, *Murūdj al-dhahab*, Paris, Bd. III; Snouck Hurgronje, *Mekka*, Bd. I; Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*; Ṭabarī, *Annales*, ed. de Goeje, I—II; Yaʿḳūbī, *Historiae*, ed. Houtsma, Bd. II; Wāḳidī, *Kitāb al-Maghāzī*, ed. Kremer; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* [2]; *Kur'ān*, *passim*; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6 Bde.; die *Sunan* des Abū Dāwūd, Nasā'ī u. Ibn Mādja; Baghawī, *Maṣābīḥ al-sunna*.

3. Mekka unter den ʿAbbāsiden bis zur Gründung des Sherīfats (750–961)

Obwohl der politische Schwerpunkt des Islām jetzt in Baghdād lag, zeigt diese Periode anfangs noch dasselbe Bild wie unter der umaiyadischen Herrschaft. Die Ḥaramān werden gewöhnlich von ʿabbāsidischen Prinzen oder ihnen nahestehenden Personen verwaltet (*Die Chroniken der Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, II, 181 ff.); manchmal unterstanden Mekka und Ṭāʾif einem Statthalter, der zugleich Anführer des Ḥadjdj war, während Madīna einen eigenen Gouverneur hatte.

Arabien war jedoch seit dem ersten Jahrhundert d. H. der Sitz zahlreicher ʿalidischer Gruppen, die, wo sie nur konnten, im Trüben fischten, den Ḥadjdjkarawanen als Raubritter auflauerten und zeitweise ihre Fahnen aufrollten, wo sie nicht durch die Übermacht oder die Geldspenden der Khalifen niedergehalten wurden. Schon al-Manṣūr (136—56 = 754—74) hatte seine Mühe mit Westarabien. Gegen Ende der Regierung al-Mahdī's (156—69 = 774—85) führte ein Ḥasanide, Ḥusain b. ʿAlī, einen Handstreich gegen Madīna aus, wo er schlimm hauste; bei Fakhkh, in der Nähe von Mekka, wurde er von dem ʿabbāsidischen Ḥadjdjführer mit vielen seiner Anhänger niedergemacht. Der Ort, wo er bestattet wurde, heisst jetzt al-Shuhadā'. Bezeichnend ist, dass er als „der Märtyrer von Fakhkh" gilt (Ṭabarī, III, 551 ff.; *Chron. Mekka*, I, 435, 501 f.).

Hārūn al-Rashīd verschwendete auf seinen neun Wallfahrten grosse Geldsummen in Mekka. Er war nicht der einzige der ʿAbbāsiden, der im heiligen Lande mit Geld um sich warf. Auf den Charakter der Mekkaner hatte dies einen ungünstigen Einfluss. Nachkommen der alten vornehmen Geschlechter gab es kaum mehr, und die Bevölkerung gewöhnte sich daran, auf Kosten anderer zu leben und ihrer Unzufriedenheit in Aufrufen Luft zu machen. Diese Haltung fand allzu oft Nahrung in den politischen Verhältnissen.

Unter al-Maʾmūn (198—218 = 813—833) waren es wieder ʿAliden; Ḥusain al-Aftas und Ibrāhīm b. Mūsā, die ihre Herrschaft über Madīna, Mekka und Yemen ausdehnten (Ṭabarī, III, 981 ff.; *Chron. Mekka*, II, 238), Westarabien mit Krieg überzogen und die Schätze der Kaʿba raubten. Wie stark der ʿalidische Einfluss damals schon war, erhellt aus der Tatsache, dass Maʾmūn zwei ʿAliden als Gouverneure über Mekka einsetzte (Ṭabarī, III, 1039; *Chron. Mekka*, II, 191 f.).

Mit dem Verfall des ʿAbbāsidenkhalifats nach dem Tode Maʾmūn's setzt für das heilige Land des Islām eine Periode der Anarchie ein, die oft von Teuerung oder Hungersnot begleitet war. Es wurde Regel, dass mehrere Fürsten sich beim Ḥadjdj in der Ebene von ʿArafāt repräsentieren und ihre eigene Fahne aufrollen liessen; selten blieb dabei die heilige Stadt von Kampf verschont. Mit der Sicherheit der Pilgerkarawanen war es schlecht bestellt; oft waren es ʿAliden, die bei ihrer Beraubung sich hervortaten.

Eine bedeutende Verstärkung erhielt die Sache der ʿAliden in dieser Zeit durch die Gründung einer ḥasanidischen Dynastie in Ṭabaristān (Ṭabarī, III, 1523—33, 1583 f., 1682—85, 1693 f., 1840, 1880, 1884 ff., 1940). In Mekka fühlte man den Rückschlag dieser Ereignisse im Auftreten zweier Ḥasaniden (*Chron. Mekka*, I, 343; II, 10, 195, 239 f.), Ismāʿīl b. Yūsuf und seines Bruders Muḥammed, die auch in Madīna und Djidda in der üblich gewordenen Weise hausten (251 = 865/6). Das Auftreten der Karmaten [s. d.] verleiht den Ereignissen des halben Jahrhunderts vor der Gründung des Sherīfats ein noch elenderes Gepräge (Ṭabarī, III, 2124—30). Im Herzen des Reiches selbst bedrängt, konnten die Khalifen kaum daran denken, dem heiligen Gebiete aktive Unterstützung zuteil werden zu lassen, auch besassen ihre Vertreter nicht die dazu ausreichenden Mittel. Vom Jahre 916 an verlegen die Karmaten den Pilgerkarawanen den Weg. 930 überfallen 1 500 karmatische Krieger Mekka, metzeln die Einwohner zu Tausenden nieder und führen den schwarzen Stein mit sich. Erst als sie eingesehen hatten, dass nach Baḥrain. Erst als sie eingesehen hatten, dass sie durch solche Taten ihr Ziel — die Vernichtung des offiziellen Islām — nicht erreichten, begann ihr Eifer nachzulassen, und im Jahre 950 brachten sie den Stein sogar zurück. Damit war die akute Karmatengefahr für Mekka vorüber. Die

Digitized by Birzeit University Library

folgenden Jahre sind Zeuge des wachsenden Einflusses der ʿAliden in Westarabien im Zusammenhang mit dem Vorrücken der fāṭimidischen Herrschaft nach Osten sowie mit der Büyidenmacht in Baghdād. Seit dieser Zeit werden die mekkanischen ʿAliden mit dem ihnen seither geblieben Titel Sherife benannt.

4. Von der Gründung des Sherīfats bis Ḳatāda (ca. 350—598 = 960—1200)

a. Die Mūsāwī. Die Quellen sind sich nicht einig über das Jahr, in welchem Djaʿfar Mekka eroberte; 966, 967, 968 sowie die Periode zwischen 951 und 961 werden erwähnt (*Chron. Mekka*, II, 205 f.). Schon vor ihm hatten ʿAliden im heiligen Lande geherrscht; mit ihm fängt jedoch die Regierung der Ḥasaniden in Mekka an, welche hier in ihrer Gesamtheit Sherife genannt werden, während in Madīna dieser Titel den regierenden Husainiden beigelegt wird.

Das Entstehen und Fortbestehen des Sherīfats ist ein Zeichen der relativen Selbständigkeit Westarabiens gegenüber der übrigen muslimischen Welt in politischer und religiöser Hinsicht. Seit der Gründung des Sherīfats erhält Mekka den Vorrang, den Madīna bisher besessen hatte.

Wie sehr das mekkanische Sherīfat seine Selbständigkeit zu behaupten bestrebt war, erhellt in dieser Periode hauptsächlich aus zwei Tatsachen. Im Jahre 976 verweigerte Mekka dem fāṭimidischen Khalifen die Huldigung. Bald darauf fing der Khalife an, die Stadt zu belagern unter Abschneidung der Zufuhren aus Ägypten. Da mussten die Mekkaner bald nachgeben, denn auf Ägypten war der Ḥidjāz für seinen Lebensunterhalt angewiesen (Ibn al-Athīr, *Kāmil*, VIII, 491; *Chron. Mekka*, II, 246).

Das zweite Anzeichen des Selbstgefühls der Sherifen ist Abu 'l-Futūḥ's (348—432 = 994—1039) Auftreten als Khalife im Jahre 1011 (*Chron. Mekka*, II, 207; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, IX, 233, 317). Wahrscheinlich war er dazu veranlasst durch die ketzerischen Neuerungen al-Ḥākim's in Ägypten. Letzterer wusste jedoch bald den Machtbereich des neuen Khalifen dermassen zu verringern, dass er eilends nach Mekka zurückkehren musste, wo inzwischen einer seiner Verwandten die Gewalt an sich gerissen hatte. Er musste sich notgedrungen mit al-Ḥākim aussöhnen, um seinen Verwandten vertreiben zu können.

Mit seinem Sohne Shukr (432—53 = 1039—61) geht die Dynastie der Mūsāwī, d. h. der Nachkommen des Mūsā b. ʿAbd Allāh b. Mūsā b. ʿAbd Allāh b. Ḥasan b. Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib, zu Ende. Er starb ohne männliche Nachkommen, ein Umstand, der einen Familienkampf der Ḥasaniden auslöste, begleitet von den gewöhnlichen üblen Folgen für Mekka. Als die Familie der Banū Shaiba [s. d.; die Shēbī] so weit ging, alles Wertmetall aus dem Hause Allāhs in ihren Privatbesitz zu nehmen, griff der Fürst von Yemen, al-Ṣulaiḥī, ein (*Chron. Mekka*, II, 208, 210 ff.; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, IX, 422; X, 19, 38) und stellte Ordnung und Sicherheit in der Stadt her. Dieses Auftreten eines Fremden erschien den Ḥasaniden jedoch noch unerträglicher als ein Krieg unter sich. Sie schlugen al-Ṣulaiḥī daher vor, einen aus ihrer Mitte als Fürsten einzusetzen und die Stadt zu verlassen.

Er ernannte darauf Abū Hāshim Muḥammad (455—87 = 1063—94) zum Grosssherifen. Mit ihm fängt die Dynastie der

b. Ḥawāshim an (455—598 = 1063—1200), welche ihren Namen von Abū Hāshim Muḥammad, einem Bruder des ersten Sherifen Djaʿfar, herleitet; die beiden Brüder waren im vierten Grade Nachkommen Mūsā's II., des Stammvaters der Mūsāwī.

Während der ersten Jahre seiner Regierung hatte Abū Hāshim unausgesetzt mit dem Zweige der Sulaimānī zu kämpfen, der sich durch seine Ernennung zurückgesetzt wähnte. Diese Sulaimānī leiten sich von Sulaimān, einem Bruder des soeben genannten Mūsā II., her.

Weiter wird die Regierung Abū Hāshim's charakterisiert durch die unverschämte Weise, in welcher er die Oberhoheit, d. h. die Erwähnung in der *ḵhuṭba*, sowie den Wechsel des offiziellen Ritus, der sich im Wortlaut des *aḏḏān* bekundet, dem Meistbietenden, d. h. dem Fāṭimiden- oder dem Seldjukensultan darbot (*Chron. Mekka*, II, 253; Ibn al-Athīr, X, 67). Den Mekkanern war dabei unliebsam, dass die Zufuhren aus Ägypten aufhörten, sobald die offizielle Erwähnung des Fāṭimiden derjenigen des Khalifen hatte weichen müssen. Der Wechsel wiederholte sich verschiedene Male mit dem Erfolg, dass der Seldjuke, dieser Komödie überdrüssig, mehrere Turkmenenbanden nach Mekka schickte.

Die zwischen Sultan und Sherīf herrschende Verstimmung brachte auch über die vom ʿIrāḳ kommenden Pilger grosses Elend. Als die Führung der Pilgerkarawane aus dieser Gegend unter den Seldjuken allmählich von den ʿAliden auf türkische Beamte und Kriegsleute übergegangen war, scheute Abū Hāshim sich nicht, ab und zu die Pilger zu überfallen und auszuplündern (*Chron. Mekka*, II, 254; Ibn al-Athīr, X, 153).

Auch die Regierung seiner Nachfolger kennzeichnet sich durch Habgier und Raub. Der spanische Pilger Ibn Djubair, der in den Jahren 1183 und 1185 Mekka besuchte, erzählt davon haarsträubende Dinge. Schon damals waren jedoch die Hawāshim nicht mehr ganz frei in ihren Bewegungen, da seit mehr als zehn Jahren die Dynastie der Aiyūbiden nicht nur in Ägypten an die Stelle der Fāṭimiden getreten, sondern im Begriff war, in ganz Vorderasien die Macht an sich zu reissen.

Saladins Bruder, der auf seinem Wege nach Südarabien durch Mekka zog, gab zwar seine Absicht, die Sherife ganz zu beseitigen, auf, aber die Ehrenstellung beim Ḥadjdj gehörte den Aiyūbiden, und bei der Khutba wurde nach dem ʿabbāsidischen Khalifen und dem Sherifen dieser Familie gedacht (Ibn Djubair, S. 75, 95). Weiter schaffte derselbe Aiyūbide 1186 die shīʿitische (hier: zaiditische, da die Sherife bis dahin Zaiditen waren) Form des *aḏḏān* ab (*Chron. Mekka*, II, 214), liess im Namen Saladins Münzen prägen und schüchterte die Leibwache des Sherifen, die vor Raub und Mord nicht zurückscheute, durch blutiges Ahnden ihrer Freveltaten ein. — Eine weitere Folge der aiyūbidischen Machtstellung war, dass der shāfiʿitische Ritus der herrschende wurde.

Doch konnte selbst der mächtige Saladin in Mekka nur ausbesserndauftreten; die schlimmsten Missbräuche konnte er abschaffen oder zügeln, die allgemeine Lage der Dinge blieb, wie sie war.

Digitized by Birzeit University Library

5. Die Herrschaft Ḳatāda's und seiner Nachkommen bis zur Wahhābitenzeit (ca. 1200—1788)

Inzwischen bereitete sich ein Sherifenputsch vor, der weitere Folgen haben sollte als irgend ein früherer. Ḳatāda, ein Nachkomme desselben Mūsā (s. oben), von welchem sowohl die Mūsāwī wie die Hawāshim abstammten, hatte von Yanbuʿ aus allmählich seinen Grundbesitz sowie seine Macht nach Mekka hin ausgedehnt und sich in der Stadt einen bedeutenden Anhang verschafft. Nach einigen Quellen bereitete sein Sohn Ḥanẓala dort alles für den entscheidenden Schlag vor; nach andern ergriff Ḳatāda am 27. Raǧǧab Besitz von der Stadt, als die ganze Bevölkerung abwesend war zur Verrichtung einer kleinen ʿUmra zur Erinnerung an die Vollendung des Kaʿbabaues durch ʿAbd Allāh b. al-Zubair, welche an jenem Tage zusammen mit dem Fest der Himmelfahrt Muḥammad's gefeiert wurde. Wie dem auch sei, Ḳatāda's Besitznahme von der Stadt bedeutet das Auftreten eines zielbewussten Herrschers, des Stammvaters aller späteren Sherifen. Er verfolgte den einen Zweck, sein Gebiet zu einem unabhängigen Fürstentum zu machen. Dazu waren ihm alle Mittel recht; dass er sein Ziel nicht erreichte, war eine Folge des Umstandes, dass der Ḥiǧāz nun einmal der Schnittpunkt vieler politischen Linien und Interessen war.

Zunächst verdarb es Ḳatāda mit den Grossmächten; den Sohn des Aiyūbiden al-Malik al-ʿĀdil (540—615 = 1145—1218) behandelte er in brutaler Weise (*Chron. Mekka*, II, 263); des Ḫalifen Zorn erregte er durch sein Auftreten gegen Pilger aus dem ʿIrāḳ. Jedoch wusste er den Ḫalifen so zu besänftigen, dass die nach Baghdād geschickte Gesandtschaft mit Geschenken zurückkehrte. Ausserdem lud ihn der Ḫalife zu einem Besuche nach Baghdād ein. Nach einigen Berichten kehrte der Sherif jedoch nach seiner Heimat zurück, ehe er Baghdād erreicht hatte. Bei dieser Gelegenheit soll er seinem politischen Prinzip der „splendid isolation" des Ḥiǧāz in Versen Luft gemacht haben, so wie er es in seinem Testament in Prosa tat (s. Snouck Hurgronje, *Qatâdah's Policy of Splendid Isolation* usw.; s. *Lit.*).

Anderseits soll Ḳatāda einen Imām ḥasanidischer Abstammung energisch unterstützt haben bei der Gründung eines Reiches im Yemen. Nach der Rückeroberung dieser Gegend durch einen Enkel al-ʿĀdil's wurden in Mekka bei der Ḫuṭba neben dem Ḫalifen und dem Sherifen auch die Aiyūbiden Ägyptens, Syriens und Südarabiens erwähnt.

Ḳatāda's Leben endete in einem Blutbad, das sein Sohn Ḥasan unter seiner Familie zur Ausrottung eventueller Mitbewerber anrichtete (*Chron. Mekka*, II, 215, 263 ff.; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, XII, 262 ff.). Der aiyūbidische Prinz Masʿūd setzte seinem Eifer jedoch bald ein Ziel und liess Mekka von seinen Heerführern verwalten. Nach seinem Tode geriet die Gewalt jedoch wieder in die Hände der Sherifen, deren Gebiet von den Herrschern Yemens als Vorposten gegen Ägypten in einer gewissen Selbständigkeit belassen wurde.

Um die Mitte des XIII. Jahrh. gewinnt die Welt des Islām ein neues Angesicht durch das Auftreten von Personen und Ereignissen von grosser Bedeutung. 1258 endete das Ḫalifat durch die Einnahme Baghdāds durch Hūlāgū. Der Pilgerkarawane aus dem ʿIrāḳ kam fortan keine politische Bedeutung mehr zu. In Ägypten ging die Herrschaft der Aiyūbiden auf die Mamlūken über; Sultan Baibars (1260—77) war bald der mächtigste Fürst im Gebiet des Islām. Die Herrschaft über Mekka konnte er dem Sherifen überlassen, weil dieser, Abū Numaiy, eine energische Persönlichkeit war, die während der zweiten Hälfte des XIII. Jahrh. (1254—1301) die Lage beherrschte. Seine lange Regierung befestigte die Grundlagen der Herrschaft der Söhne Ḳatāda's.

Nichtsdestoweniger wird das erste halbe Jahrhundert nach seinem Tode fast ganz durch den Bruderstreit verschiedener Thronprätendenten ausgefüllt. Auch die Regierungszeit ʿAǧlān's (1346—75) ist voll politischer Unruhen, so sehr, dass der Mamlūkensultan einmal geschworen haben soll, alle Sherifen auszurotten. ʿAǧlān führte die politische Neuerung ein, dass er 1361 seinen Sohn und künftigen Nachfolger Aḥmad zum Mitregenten ernannte, durch welche Massregel er einem Bruderstreite nach oder vor seinem Tode vorzubeugen hoffte.

Auch eine zweite Massnahme ʿAǧlān's verdient Erwähnung, nämlich die harte Bestrafung des *muʾadhdhin* und des Imām der Zaiditen; aus dieser Tatsache geht nämlich hervor, dass die regierenden Sherifen zum herrschenden Ritus der Shāfiʿiten übergetreten und dem zaiditischen Bekenntnis ihrer Vorfahren untreu geworden waren.

Unter den Söhnen und Nachfolgern ʿAǧlān's verdient besonders Ḥasan (1396—1426) Erwähnung, weil er seine Herrschaft über den ganzen Ḥiǧāz auszudehnen und seine finanziellen Interessen zu wahren bestrebt war, wobei er sich den ägyptischen Oberherrn vom Leibe zu halten wusste. Doch mussten er und seine Nachfolger sich seit 1425 eine regelmässige Kontrolle, namentlich in Bezug auf die Teilung der Zölle gefallen lassen.

Seit der Zeit Ḥasan's wird weiter, neben der wesentlich aus Leibeigenen und Freigelassenen bestehenden Leibwache, ein Söldnerheer von eigentlichen Soldaten erwähnt, das von einem auf den andern Herrscher übergeht. Doch blieb der Lebensstil der Sherifen, ungleich dem anderer orientalischer Herrscher, einfach und in Harmonie mit der arabischen Umgebung. Als Lehnsmann der ägyptischen Sultane erhielt der Sherif von diesen jährlich seinen *ḫawḫiʿ* und ein Ehrenkleid. Über die Feierlichkeiten anlässlich der Thronbesteigung der Sherifen s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 97 f.

Von drei Söhnen Ḥasan's, welche sich zu ihres Vaters Lebzeiten diese Würde streitig machten, wurde Barakāt (I.) vom Sultan als Mitregent anerkannt; zwanzig Jahre später wurde er der Nachfolger seines Vaters, und mit geringen Unterbrechungen konnte er sich bis zu seinem Tode (1455) behaupten. Er musste sich gefallen lassen, dass der Sultan eine ständige Besatzung von 50 türkischen Reitern unter einem Emīr nach Mekka entsandte. Dieser Emīr kann als der Vorläufer der späteren Gouverneure angesehen werden, welche unter der türkischen Oberhoheit manchmal zu grosser Bedeutung gelangten.

Eine glückliche Zeit erlebte Mekka unter Barakāt's Sohn Muḥammad (*Chron. Mekka*, II, 341 f.; III, 230 ff.), dessen Regierungszeit (1455—97) mit derjenigen Ḳāitbey's in Ägypten ungefähr zusammenfiel. Letzterer hat durch viele Bauten in Mekka seinem Namen ein schönes Denkmal errichtet.

Unter Muḥammads Sohn Barakāt II. (1497

Digitized by Birzeit University Library

—1525), der bei Geschick und Tapferkeit mit der gewohnten Verwandtenfeindschaft zu kämpfen hatte, ohne in Ägypten die erwünschte Unterstützung zu finden (*Chron. Mekka*, II, 342 ff.; III, 244 ff.), änderte sich das politische Bild des Islām gründlich durch die Eroberung Ägyptens durch den ʿothmānischen Sultan Selīm (1517).

Obwohl von jetzt an Konstantinopel für Mekka mindestens die Bedeutung erhielt, welche einst Baghdād besessen hatte, und das gegenseitige Verständnis der Türken und Araber gering war, erlebte Mekka zunächst unter den Sherīfen Muḥammad Abū Numaiy (1525—66) und Ḥasan (1566—1601) eine ruhige Zeit. Unter ʿothmānischem Schutz konnte sich das Gebiet der Sherīfen im Norden bis Khaibar, im Süden bis Ḥalī, im Osten bis in den Nedjd hinein ausdehnen. Übrigens blieb die Abhängigkeit von Ägypten bestehen; war die Zentralregierung in Konstantinopel schwächer, so war sie weniger fühlbar, sonst mehr. Diese Abhängigkeit war nicht nur politischer, sondern auch materieller und religiöser Natur; der Ḥidjāz blieb für seine materielle Existenz auf die Kornsendungen aus Ägypten angewiesen. Religiöser und wissenschaftlicher Art waren die Stiftungen, welche jetzt auch in den Sultanen der Türkei mächtige Förderer fanden.

Eine Schattenseite der ʿothmānischen Oberhoheit war ihre Einmischung in die Gerichtsbarkeit. Seitdem die Sherīfen zum shāfiʿitischen Madhhab übergegangen waren, war der shāfiʿitische Ḳādī der Hauptrichter; ausserdem war dieses Amt Jahrhunderte lang in einer Familie geblieben. Jetzt wurde jährlich aus Konstantinopel der Meistbietende als Hauptrichter nach Mekka geschickt; natürlich hatten die Mekkaner die Zeche zu bezahlen.

Mit dem Tode Ḥasan's tritt für Mekka von neuem eine Periode der Verwirrung und des Streites ein. Im Sprachgebrauch der Geschichtschreiber macht sich dieser Umstand bemerkbar im zunehmenden Gebrauch der Bezeichnung *Dhawī*..... für verschiedene Gruppen der Nachkommen Abū Numaiy's, welche sich den Vorrang streitig machen, öfters ihr eigenes Gebiet haben, manchmal gegenüber dem Grosssherif eine gewisse Selbständigkeit behaupten, unter Wahrung eines gegenseitigen Schutzrechtes, das das ganze Geschlecht vor dem Untergang bewahrte (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 112 ff.).

Der Kampf um die Herrschaft, durchkreuzt von Reibereien mit den Beamten der Oberherren, drehte sich im XVII. Jahrh. n. Chr. hauptsächlich um die ʿAbādila, die Dhawī Zaid und die Dhawī Barakāt.

Zaid (1631—66) war ein energischer Mann, der sich von seiten der türkischen Beamten nicht alles gefallen liess. Doch konnte er sich einer Massregel nicht widersetzen, welche wegen ihrer allgemeineren Bedeutung Erwähnung verdient. Das Missverhältnis zwischen den sunnitischen Türken und den shiʿitischen Persern wurde auch auf Mekka übertragen durch einen Befehl des Sultan Murād, alle Perser aus der heiligen Stadt zu vertreiben und sie fernerhin nicht mehr zur Wallfahrt zuzulassen. Weder die Sherīfen noch die höheren Stände Mekka's konnten sich über die Massnahme freuen; nur dem Pöbel diente sie ab und zu als Vorwand, um wohlhabende Perser auszuplündern. Während der türkische Gouverneur solche Ausschreitungen begehen liess, gestatteten jedoch die Sherīfen nach wie vor den Shiʿiten die Teilnahme an der Wallfahrt sowie den Verbleib in der Stadt. Ebenso begünstigten die Sherīfen die Zaiditen, welche gleichfalls von den Türken öfters aus Mekka verbannt wurden.

Die weitere Geschichte Mekka's bis zum Auftreten der Wahhābiten verläuft in einem ziemlich eintönigen Wechselspiel zwischen den sherīfischen Familien unter sich (Dhawī Zaid, Dhawī Barakāt, Dhawī Masʿūd) und den ʿothmānischen Beamten in der Stadt selbst oder in Djidda.

6. Das Sherīfat seit der Wahhābitenzeit bis zu seinem Ende. Das Königtum.

Obwohl der Wahhābismus [s. den Art. WAHHĀBITEN] sich schon unter seinen Vorgängern fühlbar gemacht hatte, war es erst Ghālib (1788—1813), der diese Bewegung wie eine Flut sich seinem Gebiete nähern sah; allein er liess kein Mittel unversucht, die Gefahr abzuwenden. Seine Heere entsandte er nach Norden, Osten und Süden; seine Brüder und Schwäger wurden zum Kampfe herangezogen; die syrischen und ägyptischen Pilgerführer wurden bei jeder Wallfahrt um Hilfe angegangen, jedoch ohne Erfolg. Im Jahre 1799 schloss Ghālib mit dem Emīr von Darʿiya einen Vertrag, wobei die Grenzen beider Gebiete festgestellt wurden unter der Bedingung, dass den Wahhābiten der Eintritt in das heilige Gebiet freistehen würde. Doch waren Missheiligkeiten nicht zu vermeiden, und im Jahre 1803 näherte sich das Heer des Emīr Saʿūd der heiligen Stadt. Nachdem Ghālib sich nach Djidda zurückgezogen hatte, erfolgte im April Saʿūd's Einzug in Mekka, dessen Einwohner ihre Bekehrung angezeigt hatten. Alle Ḳubba's wurden zerstört, alle Tabakspfeifen und Musikinstrumente verbrannt, der Adhān von Lobpreisungen des Propheten gereinigt.

Im Juli kehrte Ghālib nach Mekka zurück, aber allmählich war er dort wie durch eine Mauer von Feinden eingeschlossen. Im August fing die tatsächliche Belagerung der Stadt und damit eine Periode der Hungersnot und Pest an. Im Februar des folgenden Jahres musste Ghālib sich zur Anerkennung der wahhābitischen Oberhoheit bequemen unter Beibehaltung der eigenen Würde.

Die Hohe Pforte hatte all diesen Ereignissen ruhig zugesehen. Erst nachdem die Wahhābiten im Jahre 1807 die Pilgerkarawanen aus Syrien und Ägypten mit ihren Mahmal's zurückgewiesen hatten, erhielt Muḥammad ʿAlī den Auftrag, sobald er mit Ägypten fertig sein sollte, sich dem Ḥidjāz zuzuwenden. Es dauerte noch bis 1813, bevor er im eroberten Mekka mit dem ihm vorsichtig entgegenkommenden Ghālib zusammentraf. Bald lief dieser in die ihm von Muḥammad ʿAlī und dessen Sohne Tusun gestellte Falle. Er wurde nach Saloniki geschickt, wo er bis zu seinem Lebensende (1816) verblieb.

Inzwischen hatte Muḥammad ʿAlī Ghālib's Neffen Yaḥyā b. Sarūr (1813—27) als Sherīf eingesetzt. So endete die erste Wahhābitenherrschaft über Mekka, und so war der Ḥidjāz wieder in das alte Abhängigkeitsverhältnis zu Ägypten eingetreten. In Mekka blieb die Erinnerung an Muḥammad ʿAlī auch darum in Ehren, weil er die in Verfall geratenen frommen Stiftungen sowie die Kornsendungen wiederherstellte, und denjenigen, die sich um die heilige Wissenschaft oder anderweitig verdient gemacht hatten, Gehälter zuerkannte.

Digitized by Birzeit University Library

Im Jahre 1827 musste Muḥammad ʿAlī wieder in die Familienangelegenheiten der Sherifen eingreifen. Als Yaḥyā sich durch eine an einen seiner Verwandten geübte Rache unmöglich gemacht hatte, beseitigte der Vizekönig die Dhawī Zaid und setzte einen der ʿAbādila, Muḥammad, gewöhnlich Muḥammad b. ʿAwn genannt, ein (1827—51). Dieser hatte zunächst in althergebrachter Weise den Kampf mit Verwandten zu führen. Missheligkeiten zwischen ihm und Muḥammad ʿAlī's Stellvertreter waren die Ursache davon, dass beide nach Kairo entboten wurden (1836).

Hier verblieb der Sherif bis zum Jahre 1840, in welchem, kraft des Vertrags zwischen Muḥammad ʿAlī und der Pforte, der Ḥiḏjāz letzterer wieder direkt unterstellt wurde. Muḥammad b. ʿAwn kehrte nach seiner Heimat zurück und blieb in seiner Würde. Die ʿoṯmānische Oberhoheit war von jetzt ab wieder verkörpert in dem Wālī von Djidda. Reibungen zwischen diesem und Muḥammad b. ʿAwn konnten nicht ausbleiben; letzterem kam dabei seine Freundschaft mit Muḥammad ʿAlī zustatten. Durch Expeditionen wider den Wahhābitenfürsten Faiṣal in al-Riyāḍ sowie gegen die ʿAsirstämme machte er sich um die türkische Sache verdient. Auch bereitete er durch Übergriffe auf das Gebiet Yemens die ʿoṯmānische Herrschaft über diese Gegend vor.

Inzwischen hatte das Haupt der Dhawī Zaid, ʿAbd al-Muṭṭalib (1851—56), in Konstantinopel sich seine Freundschaft mit dem Grosswezir zunutzen gemacht und die Absetzung der ʿAbādila zugunsten der Dhawī Zaid erwirkt. ʿAbd al-Muṭṭalib gelang es aber nicht, mit einem der beiden Pasha's, mit welchen er es nacheinander zu tun hatte, auf gutem Fuss zu bleiben. Schon 1855 wurde in Konstantinopel beschlossen, seine Einsetzung rückgängig zu machen und Muḥammad b. ʿAwn zurückzurufen. Zunächst weigerte sich ʿAbd al-Muṭṭalib, die Echtheit des Befehls anzuerkennen; dann kam ihm die türkenfeindliche Gesinnung zustatten, welche damals infolge des Sklavereiverbots zum Ausbruch kam. Schliesslich musste er jedoch dem Muḥammad b. ʿAwn weichen, der jetzt (1856) sein zweites Sherifat antrat, das noch nicht zwei Jahre dauerte. Zwischen seinem Tode (März 1858) und der Ankunft seines Nachfolgers ʿAbd Allāh (Oktober desselben Jahres) liegen der Christenmord in Djidda (15. Juni) sowie die darauf erfolgte Genugtuung (s. Snouck Hurgronje, *Een rector der Mekkaansche Universiteit*, in *BTLV*, 5e volgr., deel II = *Verspr. Geschr.* III 65 ff.).

Die Regierung des von der Bevölkerung sehr geschätzten ʿAbd Allāh (1858—77) zeichnete sich aus durch ruhige Verhältnisse im Innern und auswärtige Ereignisse von grosser Tragweite. Die Eröffnung des Suezkanals (1869) bedeutete einerseits die Freimachung des Ḥiḏjāz von Ägypten, andrerseits aber direktere Verbindung mit Konstantinopel. Die telegraphische Verbindung des Ḥiḏjāz mit der übrigen Welt hatte ähnliche Bedeutung. Die Rückeroberung Yemens durch die Türken war dazu angetan, den Eindruck zu festigen, dass Arabien auf immer türkisches Gebiet sei.

Die kurze Regierung seines beliebten älteren Bruders Ḥusain (1877—80) endete mit der Ermordung dieses Sherifen durch die Hand eines Afghānen. Die Tatsache, dass der alte ʿAbd al-Muṭṭalib (s. oben) von den Dhawī Zaid aus Konstantinopel als sein Nachfolger geschickt wurde (1880—82), gab zu einer auf der Hand liegenden Vermutung Veranlassung.

Obwohl der Pöbel in diesem Greis etwas von einem Heiligen erblickte, wurde seine Regierung bald als so drückend empfunden, dass die Notabeln in einer Bittschrift um seine Absetzung baten (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 204 ff.). Demzufolge wurde 1881 der energische ʿUṯmān Nūrī Pasha mit Truppen als Kommandant der Garnison nach dem Ḥiḏjāz geschickt mit der speziellen Aufgabe, die Wiedereinsetzung der ʿAbādila vorzubereiten. ʿAbd al-Muṭṭalib wurde überlistet und gefangen; bis zu seinem Tode (1886) durfte er unter Bewachung in einem seiner Häuser bei Mekka verbleiben.

Der im Juli 1882 zum Wālī ernannte ʿUṯmān Pasha hoffte, seinen Freund ʿAbdilāh, einen der ʿAbādila, jetzt als Grosssherif neben sich zu sehen. Es wurde jedoch ʿAwn al-Rafīḳ (1882—1905) ernannt (Bildnis bei Snouck Hurgronje, *Bilder aus Mekka*). Da der Wālī eine sehr energische Persönlichkeit war, die sich ausserdem durch viele gemeinnützige Taten verdient machte, und ʿAwn, obwohl sehr zurückgezogen, keineswegs unbedeutend, ja sogar tyrannisch, konnten Missheligkeiten zwischen beiden nicht ausbleiben, zumal beider Befugnisse vielfach gleichartig waren, so z.B. die Gerichtsbarkeit und die Sorge für die Sicherheit der Karawanenwege. Nach vielen Reibungen wurde ʿUṯmān (1886) seines Amtes entsetzt. Sein Nachfolger war Djamāl Pasha, der nur kurz im Amt blieb und von Safwet Pasha abgelöst wurde. Nur Aḥmad Rātib hielt es neben ʿAwn aus und zwar dadurch, dass er zu vielem ein Auge zudrückte und sich mit gewissen materiellen Vorteilen zufrieden gab. Nach ʿAwn's Tod wurde ʿAbdilāh als sein Nachfolger angewiesen; er starb jedoch, ehe er von Konstantinopel die Reise nach seiner Heimat antreten konnte. So wurde ʿAwn's tatsächlicher Nachfolger sein Neffe ʿAlī (1905/8). Im letztgenannten Jahre musste er sowie Aḥmad Rātib der türkischen Revolution weichen.

Mit Ḥusain (1880—16—24), gleichfalls einem Neffen ʿAwn's, kam der letzte Sherif an die Regierung. Ohne den grossen Krieg wäre sein Sherifat wohl in der üblichen Weise verlaufen. Die rifat wohl in der üblichen Weise verlaufen. Die dauernde Verwicklung der Türkei in den Krieg veranlasste ihn im Jahre 1916, seine Unabhängigkeit zu erklären. Zunächst als Befreier (*munḳiḏh*) der Araber, dann (22. Juni 1916) als König des Ḥiḏjāz oder König von Arabien, schliesslich als Khalife, suchte er seine Macht so weit wie möglich auszudehnen. Es stellte sich jedoch bald heraus, dass der Sultan vom Neḏjd, ʿAbd al-ʿAzīz Āl Saʿūd, wie seine Vorfahren wahhābitischer Gesinnung, dazu bestimmt war, in arabischen Sachen ein mächtiges Wort mitzureden. Im September 1924 eroberten seine Truppen Ṭāʾif, im Oktober Mekka. König Ḥusain flüchtete zunächst nach ʿAḳaba und begab sich von dort im Mai 1925 nach Cypren. Sein Sohn ʿAlī zog sich nach Djidda zurück. Ibn Saʿūd belagerte diese Stadt sowie Madīna ein Jahr lang, Blutvergiessen sowie Schwierigkeiten mit europäischen Mächten vermeidend. Im Dezember 1925 ergaben sich beide Städte.

Seit Januar 1926 ist Ibn Saʿūd König des Ḥiḏjāz; offiziell hiess sein Reich anfangs Königreich Ḥiḏjāz, Neḏjd und Unterhörigkeiten, jetzt Saʿūdisch-Arabien. So ist eine politische Einheit zustandegekommen, welche ein grösseres Gebiet umfasst, als die Sherifen je beherrscht haben, und welche innerlich

Digitized by Birzeit University Library

kräftiger ist, als sie seit dem Niedergang der ʿabbāsidischen Macht in Arabien gesehen wurde.

Durch die Organisation der nedjdischen Krieger (*ikẖwān*) auch als Ackerbauern, durch die Aufrechterhaltung eines straffen Regiments under den Beduinen, durch die Einrichtung einer geförchteten Militärpolizei ist eine Sicherheit geschaffen, wie sie in Arabien vielleicht nie zuvor geherrscht hat, und damit eine zuverlässige Grundlage für den Verkehr, namentlich der Pilger.

Mit den Vertretern der auswärtigen Regierungen in Djidda unterhält der König freundliche Beziehungen. Neuerdings haben verschiedene Staaten ihr dortiges Konsulat zu dem Range einer Gesandtschaft erhoben. Mit verschiedenen Staaten sind Verträge abgeschlossen.

Durch kräftige Förderung der modernen Technik versucht der König, der natürlichen Armut des Landes entgegenzuarbeiten. Auch für den Pilgerverkehr ist das Automobil von grosser Bedeutung geworden. Maschinen für den Ackerbau werden importiert, Zisternen zur Aufbewahrung des Regenwassers hergestellt. Ein Projekt zur Gewinnung der im Boden befindlichen Mineralien ist in Ausführung angezeigt worden.

Der Wahhābismus — oder wie man in Arabien lieber sagt: der Islām im Sinne des ḥanbalitischen Ritus — ist Staatsreligion. Doch ist er, im Vergleich mit seinem Auftreten im Anfang des XIX. Jahrh., rücksichtsvoll vorgegangen. Die äusserlichen Kennzeichen der Heiligen- und Totenverehrung sind aufgeräumt; Muḥammad's Grab in Madīna hat man jedoch geschont. Der Pilgerverkehr weist wieder hohe Zahlen auf, und sogar Shīʿiten werden zum Ḥadjdj zugelassen.

Das religiöse und ökonomische Leben hat von altersher seine Zentren in der Pilgerfahrt [s. den Art. ḤADJDJ] und in der Moschee [s. AL-MASDJID AL-ḤARĀM] gehabt. Der Charakter Mekkas als Metropole des Islām spiegelt sich in der Mannigfaltigkeit seiner Bevölkerung wieder. Neben dem ursprünglich mekkanischen Kerne finden sich zahlreiche arabische Elemente — unter welchen sich die Ḥadramiten durch ihre Energie besonders hervortun — und weiter Fremdenkolonien aus allen Teilen der islāmischen Welt, die sich aus irdischen oder religiösen Motiven dauernd in der Hauptstadt niedergelassen haben. Darunter sind wieder besonders die Indonesier zu erwähnen, welche sämtlich Djāwa genannt werden; bei ihnen sind es ausschliesslich religiöse Motive, die ihren dauernden Aufenthalt in Mekka bestimmen.

Auch heutigen Tages bilden in der mekkanischen Gesellschaft die Sklaven, hauptsächlich afrikanische, ein Element von Bedeutung. Als Konkubinen sind von jeher abessinische Sklavinnen sehr geschätzt. Doch hat der Sklavenmarkt nicht mehr seine frühere Bedeutung. Aus dem Sklavenstande gehen die Freigelassenen hervor, deren Wohnungen, d. h. aus allem denkbaren Material zusammengeflickte Hütten, sich an der Peripherie der Stadt befinden.

Die Handwerker sind, oder waren wenigstens bis zum Ausgang des XIX. Jahrh., zunftmässig organisiert. Unter den Zünften ist diejenige der Pilgerführer (*muṭawwif*; s. d.), welche ihre Agenten in Djidda und ausserhalb Arabiens hat, die bedeutendste. Sie lebt ganz von den Pilgern.

Dies gilt in gewissem Masse von der ganzen Bevölkerung, die sich darauf eingerichtet hat, ihre Wohnungen den Pilgern während eines beträchtlichen Teiles des Jahres zu vermieten. Schon im 8. Monat sind Zehntausende dieser Gäste in der Stadt. Ihre Zahl wächst bis zum 12.; im Muḥarram erhält Mekka wieder sein gewöhnliches Aussehen.

Während der letzten Jahrhunderte war — abgesehen von der ersten Wahhābitenzeit — der Heiligenkultus in Mekka immer im Wachsen begriffen. Zahlreich waren die Erinnerungsstätten an Muḥammad und seine Familie, die vornehmsten Muḥādjirūn und spätere Heilige; zahlreich waren die Ḳubba's über ihren Gräbern sowie die Ḥawl's und Mawlid's, welche zu ihren Ehren gefeiert wurden. Vieles von alle dem haben die Wahhābiten aufgeräumt; wieviel lässt sich nicht genau sagen.

Mekka ist Sitz der Regierung, obwohl der König seine Residenz in Riyāḍ hat. Die offizielle Zeitung *Umm al-ḳurā* erscheint wöchentlich. Auch gibt es Druckereien, wo vorwiegend wahhābitische oder ḥanbalitische Literatur gedruckt wird.

Übersicht über die Sherifen von Mekka (ca. 961—1916)

a. Mūsāwī (ca. 961—1061)

Djaʿfar	ca. 961—ca. 980
ʿĪsā	ca. 980—994
Abu 'l-Futūḥ	994—1039
Shukr	1039—1061

b. Sulaimānī oder Banū Abi 'l-Ṭaiyib, seit 1061, im stetigen Kampfe mit den

c. Ḥawāshim (1063—1200)

d. Ḳatāda und seine Nachkommen (1200—1916)

Ḳatāda	1200—1221
Seine Söhne	bis 1254
Abū Numaiy I	1245—1301
Seine Söhne	bis 1346
ʿAdjlān	1346—1375
Seine Söhne	bis 1396
Ḥasan I.	1396—1426
Barakāt I.	1426—1455
Muḥammad	1455—1497
Barakāt II.	1497—1525
Abū Numaiy II.	1525—1566
Ḥasan II.	1566—1601
Seine Söhne	bis 1631
Zaid	1631—1666
Saʿd I.	1666—1672
Dhawi Barakāt	1672—1684
Saʿd II.	1684—1704
Dhawi Barakāt	1704—1711
Dhawi Zaid	1711—1770
Sarūr	1773—1788
Ghālib	1788—1813
Yaḥyā b. Sarūr	1813—1827
Muḥammad	1827—1851
ʿAbd al-Muṭṭalib	1851—1856
Muḥammad	1856—1858
ʿAbd Allāh	1858—1877
Ḥusain I.	1877—1880
ʿAbd al-Muṭṭalib	1880—1882
ʿAwn al-Rafīḳ	1882—1905
ʿAbdilāh	1905
ʿAlī	1905—1908
Ḥusain II.	1908—1916 als Sherif; bis 1924 als König.

Literatur: *Die Chroniken der Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, passim; Ṭabarī, ed. de Goeje, passim; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, passim; Aḥmad b. Zainī Daḥlān, *Khulāṣat al-kalām fī bayān*

Digitized by Birzeit University Library

umarā' al-balad al-ḥarām, Kairo 1305; Wüstenfeld, *Die Scherife von Mekka im XI. (XVII.) Jahrhundert* (*Abh. G. W. Gött.*, XXXII, 1885); C. Snouck Hurgronje, *Mekka* (Haag 1888—89; auf diesem Werk beruht obige Darstellung bis zum Anfang der Herrschaft ʿAwns); ders., *Een rector der Mekkaansche Universiteit* (*BTLV*, 5. reeks, II, 344 ff. = *Verspr. Geschr.*, III, 65 ff.); ders., *Qatādah's Poltcy of Splendid Isolation of the Hijāz* (*A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, S. 439—44 = *Verspr. Geschr.*, III, 355—62); ders., *The Revolt in Arabia* (New York 1917 = *Verspr. Geschr.*, III, 311 ff.); ders., *Prins Faisal Ibn Abdal-Aziez al-Sa'oed* (*Verspr. Geschr.*, VI, 465 ff.); J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1829, I, 170 ff.; Alibey, *Travels*, London 1816, Kap. VI—X; R. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to El Medinah and Meccah*, Leipzig 1874, Bd. III; T. F. Keane, *Six Months in Mecca*, London 1881; Hadjikhan and W. Sparray, *With the Pilgrims to Mecca*, London und New York 1905; Lady Evelyn Cobbold, *Pilgrimage to Mecca*, London o. J.; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London und New York 1928, 2 Bde.; neue Ausg. 1930; H. St.-J. B. Philby, *The Heart of Arabia*, London 1922; ders., *The Recent History of the Ḥijaz*, London 1925; ders., *Arabia of the Wahhabis*, London 1928; Amin al-Raiḥānī, *Taʾrīkh Nadjd* (Bairūt 1928); ders., *Mulūk al-ʿArab*; *Oriente Moderno*, passim (besonders V, 143 ff., 302 ff., 413 ff., 660 ff.; VI, 219 ff. usw. unter Arabia; Verträge: VI, 14 ff., 42 f.; VII, 6 f., 474—79; X, 105 f., 122; Konstitution: VI, 530 ff.; Antritt der Königswürde: VI, 101 ff.; vgl. VII, 172 f.; Modernisierung und Hygiene: XVII, 627; XVIII, 137, 242, 371).

MEŠHHED (AL-MAŠHAD), Hauptstadt der persischen Provinz Khurāsān, der grösste Wallfahrtsort der Shiʿiten in Persien. Er liegt 930 m über dem Meere, unter 59° 35′ ö.L. (Greenw.) und 16° 17′ n.Br. in dem sich von N.W. nach S.O. erstreckenden, 18—45 km breiten Tale des Keshef-Rūd. Dieser, auch „Fluss von Meshhed" (Āb-i Meshhed) genannt, entspringt etwa 20 km nordwestlich von den Ruinen von Ṭūs in dem kleinen Wasserbecken Ċeshme-i Gilās (vgl. Fraser, *a. a. O.*, S. 350; Khanikoff, *a. a. O.*, S. 110; Yate, *a. a. O.*, S. 315) und mündet, ca. 150 km südöstlich von Meshhed, an der persisch-russischen Grenze in den Heri (Harī)-Rūd; s. über letzteren, *EI*, I, 156ᵃ; II, 318 und G. Le Strange, *a. a. O.*, S. 407 f. Meshhed liegt ungefähr 7 km südlich vom Ufer des Keshef-Rūd. Die Bergketten, welche das Tal desselben begleiten, steigen bei Meshhed bis zu 2 700 und 3 000 m auf.

Infolge seiner hohen Lage und der Nähe des Gebirges ist das Klima von Meshhed im Winter ziemlich rauh, im Sommer jedoch oft tropisch warm; es gilt als gesund.

Meshhed kann in gewissem Sinne die Nachfolgerin der älteren vorislāmischen Stadt Ṭūs genannt werden, mit der sie nicht selten irrtümlicherweise geradezu zusammengeworfen wurde.

Der Umstand, dass Ṭūs gleichzeitig als Stadt- und Bezirksname fungiert, hat in Verbindung mit der Tatsache, dass immer zwei Orte (Ṭābarān und Nūḳān) als Hauptstädte dieses Bezirkes namhaft gemacht werden, bei den späteren arabischen Geographen die verkehrte Meinung entstehen lassen, dass es sich bei der Hauptstadt Ṭūs um eine aus Ṭābarān und Nūḳān bestehende Doppelstadt handle; so Yāḳūt, III, 560, 4 (richtig: IV, 824, 22) und in dem von Abu 'l-Fidāʾ, *a. a. O.*, S. 453 zitierten *Lubāb* des Ibn al-Athīr (s. *EI*, II, 388ᵃ). Aus den zwei angeblich zusammenhängenden Städten hat dann Kazwīnī, *Āthār al-bilād* (ed. Wüstenfeld), geradezu zwei Stadtviertel (*maḥalla*) gemacht. Diese ganz irrige Vorstellung von einer Zwillingsstadt Ṭūs fand zumeist auch in der europäischen Literatur Eingang. Mit Recht haben schon Sykes, in *JRAS*, 1910, S. 1115—16 und, ihm folgend, Diez, in *Churasanische Baudenkmäler* (Berlin 1918), I, 53 f. gegen diese unhaltbare Auffassung Stellung genommen. Die älteren arabischen Geographen unterscheiden ganz korrekt zwischen Ṭābarān und Nūḳān als zwei räumlich getrennten Städten. Die Lage von Ṭābarān-Ṭūs ist durch die heute noch vorhandene Stadtruine völlig gesichert. Nūḳān war nach dem ausdrücklichen Zeugnisse der arabischen Quellen nur 1/4 Parasange (*farsaḫ*) oder eine (arab.) Meile von der Grabstätte des Hārūn al-Rashīd und des ʿAlī al-Riḍā entfernt (s. dazu u.), muss demnach in allernächster Nähe des heutigen Meshhed lokalisiert werden. Die Ruinenstätte Ṭūs' und Meshhed sind ungefähr 25 km voneinander entfernt.

Was Nūḳān (öfters falsch Nawkān vokalisiert) anlangt, so wird es gelegentlich (so: Yāḳūt, III, 153, 21) noch näher als Nūḳān Ṭūs charakterisiert; hin und wieder (so: Iṣṭakhrī = *BGA*, I, 257, 3; Ḥamd Allāh al-Mustawfī, *a. a. O.*, S. 151, 2—3) ungenau mit der nahen Ortschaft Sanābādh zusammengeworfen. Die Entfernung zwischen diesen zwei Orten wird auf eine arabische Meile (Yāḳūt, III, 153, 21) oder, was ziemlich gleichbedeutend ist, auf 1/4 *farsaḫ* (so: Iṣṭakhrī, *a. a. O.*; Ibn Ḥawḳal bei Abu 'l-Fidāʾ, *a. a. O.*, S. 451) angegeben. Nūḳān Abu 'l-Fidāʾ, *a. a. O.*, S. 451) angegeben. Nūḳān muss im Osten und Nordosten des heutigen Meshhed gelegen haben, zum kleineren Teil auch im Nordostviertel der letzteren Stadt aufgegangen sein.

In Nūḳān bzw. in dem dazu gehörigen Dorfe Sanābādh fanden im Verlaufe eines Dezenniums zwei hervorragende Persönlichkeiten der islāmischen Geschichte ihre letzte Ruhestätte: der Khalīfe Hārūn al-Rashīd und der ʿAlide ʿAlī al-Riḍā b. Mūsā.

Als Hārūn al-Rashīd im Begriffe war, gegen Khurāsān ins Feld zu ziehen, befiel ihn in einem Landschlosse zu Sanābādh, wo er Station gemacht hatte, eine tödliche Krankheit, der er nach wenigen Tagen erlag (im Jahre 193 = 809). Der Khalīfe liess sich in seiner Todesahnung, wie berichtet wird (Ṭabarī, *a. a. O.*, III, 737, 12—17), in dem Schlosse gehörigen Garten sein zum genannten Grab schaufeln und es durch Kur'ānleser einsegnen. Über das Haus, in welchem Hārūn seine letzten Tage verbrachte, differieren, wie es zunächst den Anschein hat, die uns darüber zur Verfügung stehenden drei Berichte. Zwei von ihnen bringt Ṭabarī; nach dem ersten (III, 736, 17—18; 737, 1) sei das Landgut des Djunaid b. ʿAbd al-Raḥmān, das Absteigequartier des Khalīfen gewesen; dem zweiten Berichte (III, 735, 13—16; 738, 14—15) zufolge wohnte Hārūn in dem Schlosse des Hufolge wohnte Hārūn in dem Schlosse des Humaid b. Abī Ghanm. Eine dritte Nachricht bei Yāḳūt (III, 560) besagt, dass sich die Gräber Hārūn's und ʿAlī al-Riḍā's in einem der Gärten des Hauses des Ḥumaid b. Ḳaḥṭaba befanden. Es

Digitized by Birzeit University Library

kann nun keinem Zweifel unterliegen, dass es sich bei dem Hause (*dār*) des Ḥumaid b. Abī Ghanm und jenem des Ḥumaid b. Ḳaḥṭaba um das gleiche Objekt handeln muss. Ḥumaid b. Ḳaḥṭaba der von 151—59 (768—76) als Statthalter von Khurāsān fungierte (v. Zambaur, S. 48) muss mit Humaid b. Abī Ghanm identisch sein; beide werden auch als Angehörige des Stammes Ṭayy charakterisiert.

Was endlich den zweiten Ṭabarī-Bericht anlangt, der an Stelle des Dār Ḥumaid ein Dār Ibn ʿAbd al-Raḥmān bietet, so ist dazu zu bemerken, dass Djunaid b. ʿAbd al-Raḥmān ebenfalls während der noch unter den Umaiyaden unter dem Khalīfate des Hishām, von 111—16 (729—34), die Würde eines Statthalters von Khurāsān bekleidete (vgl. über ihn *EI*, I, 1109 f.; II, 357ᵇ; Weil, *a. a. O.*, I, 629—31; E. v. Zambaur, *a. a. O.*, S. 47). Djunaid residierte wohl zumeist nicht in Nīshāpūr oder Ṭūs, sondern in dem wahrscheinlich von ihm erbauten Schlosse in Sanābādh. Dieses wählte dann einer seiner späteren Nachfolger, Ḥumaid, ebenfalls als Wohnsitz, es, wie es scheint, noch erheblich vergrössernd. So dürfte es sich erklären, dass unsere Quellen das gleiche Landgut sowohl Haus des Djunaid wie Haus des Ḥumaid nennen. Vielleicht war das Besitztum nach dem Tode des Ḥumaid geradezu Eigentum der ʿAbbāsiden geworden.

Ungefähr 10 Jahre nach dem Tode Hārūn's hielt sich der Khalīfe al-Maʾmūn, von Merw kommend, einige Tage in dem eben genannten Schlosse auf. In seiner Gesellschaft befand sich damals sein Schwiegersohn ʿAlī al-Riḍā b. Mūsā, der designierte Thronerbe, der achte Imām der Zwölfer-Shīʿa. Diesen ereilte dort, im Jahre 203 (818)— das Datum des Todestages ist umstritten (vgl. Strothmann, *Die Zwölfer-Shīʿa*, Leipzig 1926, S. 171) — ein plötzlicher Tod. Vgl. über ʿAlī al-Riḍā und seinen Tod: *EI*, I, 311, 312ᵇ; III, 241ᵇ; Weil, *a. a. O.*, II, 225ᵇ; Fraser, *Narrative of a Journey into Khorasan* (London 1825), S. 449—51 (teilt die in Meshhed kursierende Erzählung vom Tode des Imāms mit); Yate, *a. a. O.*, S. 340—42; Sykes, *The Glory of the Shia World* (London 1910), S. 235—38; W. Jackson, *a. a. O.*, S. 265—66.

Nicht das Khalifengrab, sondern die Ruhestätte eines hochverehrten Imāms machte Sanābādh (Nūḳān) in der ganzen shīʿitischen Welt berühmt, und die ansehnliche Stadt, welche sich im Laufe der Zeit aus der kleinen Ortschaft entwickelte, nahm geradezu den Namen *al-Mashhad* (*Meshhed*) an, was „Grabkapelle" (zunächst eines der Prophetenfamilie angehörigen Märtyrers) bedeutet. Vgl. zum Begriffe Mashhad: *EI*, III, 381ᵃ und v. Berchem in Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, I (Berlin 1918), S. 89—90. Unser Heiligtum nennt Ibn Ḥawḳal (S. 313) einfach Mashhad, Yāḳūt (III, 153) genauer al-Mashhad al-Riḍāwī = die al-Riḍā-Grabkapelle; daneben begegnet auch persisch *Meshhed-i muḳaddas* = „die geheiligte Kapelle" (so z.B. bei Ḥamd Allāh al-Mustawfī, S. 151). Als Ortsname erscheint Mashhad zuerst bei al-Muḳaddasī (S. 352), also im letzten Drittel des X. Jahrh.'s. Um die Mitte des XIV. Jahrh.'s gebraucht der Reisende Ibn Baṭṭūṭa (III, 77) die Bezeichnung: „Stadt des Mashhad al-Riḍā". Gegen Ende des Mittelalters scheint der Name Nūḳān, der noch bis in die erste Hälfte des XIV. Jahrh.'s unter den Il̲khānen auf Münzen bezeugt ist (vgl. Codrington, *A Manual of Musalman Numismatics*, London 1904, S. 189), allmählich völlig durch al-Mashhad bzw. Meshhed verdrängt worden zu sein. Genauer wird heute Meshhed öfters als Meshhed-i Riḍā, Meshhed-i muḳaddas (= das heilige Meshhed) oder auch als Meshhed-i Ṭūs (so schon Ibn Baṭṭūṭa, III, 66) charakterisiert. Nicht selten wird es in der Literatur (besonders in Gedichten) geradezu nur Ṭūs genannt, d. h. Neu-Ṭūs im Gegensatze zu Alt-Ṭūs oder der eigentlichen Stadt dieses Namens; vgl. z.B. Muḥammad Mahdi al-ʿAlawī, *Taʾrīkh Ṭūs aw al-Mashhad al-Riḍāwī*, Baghdād 1927, S. 3.

Über die Geschichte von Meshhed handelt eingehend das *Maṭlaʿ al-shams* betitelte Werk des Muḥammad Ḥasan-Khān Ṣanīʿ al-Dawla (3 Bde, Ṭihrān 1301—3). Der zweite Band desselben ist ausschliesslich der Geschichte und Topographie von Meshhed gewidmet; für die Zeit von 428 (1036) bis 1302 (1885) bringt er wertvolles historisches Material. Siehe über dieses Werk: Yate, *a. a. O.*, S. 313—14 und E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1928, IV, S. 455—56. Das *Maṭlaʿ al-shams* bildet die Hauptquelle für den Abriss der Stadtgeschichte bei Yate, *a. a. O.*, S. 314—26. Vgl. auch die chronologischen Notizen bei Muḥammad Mahdī al-ʿAlawī, *a. a. O.*, S. 13—16.

Die Bedeutung von Sanābādh-Meshhed stieg immer mehr mit der wachsenden Berühmtheit seines Heiligtums und dem gleichzeitigen Niedergange von Ṭūs. Den Todesstoss versetzte Ṭūs im Jahre 791 (1389) Mīrānshāh, ein Sohn Timūrs. Als der an diesem Platze gebietende mongolische Adelige rebellierte und eine unabhängige Herrschaft begründen wollte, zog Mīrānshāh auf Befehl seines Vaters mit einem Heere heran. Ṭūs wurde nach mehrmonatiger Belagerung erstürmt, ausgeplündert und in einen Trümmerhaufen verwandelt; 10 000 Einwohner sollen niedergehauen worden sein (s. Yate, *a. a. O.*, S. 316; Sykes, in *J R A S*, 1910, S. 1118 und Browne, *a. a. O.*, III, 190). Wer dem Gemetzel entrann, siedelte sich im Schatten des ʿAliden-Sanktuariums an. Ṭūs ist seitdem verödet; an seine Stelle wurde Meshhed die Hauptstadt des dortigen Bezirkes.

Was die politische Geschichte Meshheds anlangt, so deckt sich dieselbe in den Hauptpunkten mit jener der Landschaft Khurāsān (s. *EI*, II, 1037 f.). Es sollen hier nur einige der wichtigeren Ereignisse aus der Vergangenheit der Stadt kurz hervorgehoben werden. Wie alle grösseren Städte Persiens sah auch Meshhed oft Unruhen und Kriegsgreuel in seinen Mauern. Zum Schutze des ʿAlī al-Riḍā-Mausoleums errichtete schon im Jahre 1037, unter der Regierung des Ghaznawidenfürsten Masʿūd, der damalige Statthalter von Khurāsān Befestigungen; 1121 wurde dann die ganze Ortschaft mit einem Mauerring umgeben, der einige Zeit Schutz gegen äussere Feinde bot. Im Jahre 1161 aber gelang es dem türkischen Volkstamme der Ghuzz (s. *EI*, II, 178), den Platz einzunehmen; diese verschonten aber bei ihrer Plünderung den heiligen Bezirk. Von einer weiteren Heimsuchung durch mongolische Scharen hören wir im Jahre 1296, zur Zeit des Sulṭāns Ghāzān (s. *EI*, II, 158). Vielleicht als die grössten Wohltäter der Stadt, speziell ihres Heiligtums, sind der erste Timūriden-Herrscher Shāh Rūkh (809—850 = 1406—1446; s. *EI*, IV, 285 f.) und seine fromme Gemahlin Djawhar-Shādh zu nennen.

Mit dem Aufkommen der nationalen Ṣafawiden-Dynastie beginnt auch für Meshhed eine neue Āra der Blüte. Schon der erste Shāh dieser

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library



Die Moschee im Heiligtum des Imām Riḍā in Meshhed.

Digitized by Birzeit University Library

Familie, Ismāʿīl I. (907—930 = 1501—1524; s. *EI*, II, 582), erhob das shiʿitische Bekenntnis zur Staatsreligion und dementsprechend bildete in seinem Regierungsprogramme wie in dem seiner Nachfolger, die Sorge für die heiligen innerhalb der persischen Grenzen gelegenen Städte, wie besonders für Meshhed und Kumm, einen wichtigen Punkt. Die Wallfahrt nach den heiligen Gräbern dieser Orte erlebte einen bedeutenden Aufschwung. In Meshhed setzte eine rege Bautätigkeit von Seiten des königlichen Hofes ein. In dieser Hinsicht haben sich namentlich Tahmāsp I., der Nachfolger Ismāʿīls I. (930—984 = 1524—1576), und der Shāh ʿAbbās I. (995—1037 = 1587—1627; s. *EI*, I, 7) grosse Verdienste erworben.

Die Stadt litt im XVI. Jahrh. sehr unter den sich immer wiederholenden Einfällen der Özbegen (Uzbek). So wurde sie im Jahre 1507 von den Truppen des Shaibānī-Khān erobert; erst 1528 gelang es Shāh Ṭahmāsp I., den Feind wieder aus der Stadt zu vertreiben. Dieselbe wurde dann mit festeren Mauern und Bastionen versehen, an deren Widerstandskraft ein erneuter Angriff des genannten Özbegen-Fürsten im Jahre 1535 zerschellte. Jedoch 1544 glückte es den Özbegen abermals, in die Stadt einzudringen und dort greulich zu morden. Katastrophal wurde für Meshhed das Jahr 1589. In ihm erschien der Shaibānide ʿAbd al-Muʾmin und zwang die Stadt nach viermonatiger Belagerung zur Übergabe. Ein furchtbares Blutbad wurde in den Strassen der Stadt angerichtet; die radikale Ausplünderung machte auch vor den Toren des heiligen Bezirkes nicht halt. Shāh ʿAbbās I., der seit 1585 bis zur offiziellen Übernahme des Thrones in Ḳazwīn im Jahre 1587 in Meshhed residierte, konnte dieses erst im Jahre 1598 wieder den Özbegen entreissen.

Zu Beginn der Regierung des Shāh Ṭahmāsp II. II., im Jahre 1722, drang der afghānische Stamm der Abdālī in Khurāsān ein. Meshhed fiel ihm ebenfalls zu; doch glückte es den Persern im Jahre 1726, diese Stadt dem Feinde nach zweimonatiger Einschliessung wieder abzunehmen. Ein besonderer Gönner von Meshhed war Nādirshāh (1736—1747), der es zu einer seiner Residenzen erhob und sich daselbst auch ein Mausoleum errichten liess.

Nach dem Tode des Nādirshāh brachen Erbfolgestreitigkeiten aus, in deren Verlauf die Einheit des persischen Reiches verloren ging. Der ganze östliche Teil des Reiches des Nādirshāh, vor allem also Khurāsān (mit Ausnahme des Gebietes von Nishāpūr), geriet nämlich in dieser Zeit der persischen politischen Ohnmacht unter die Botmässigkeit des energischen Afghānen-Shāhs Aḥmed Durrānī. Ein Versuch des Karīm Khān Zand, Khurāsān wieder mit dem übrigen Persien zu vereinigen, scheiterte. Aḥmed besiegte die Perser und eroberte Meshhed nach achtmonatiger Einschliessung im Jahre 1167 (1753); vgl. *EI*, I, 179ᵇ, 180ᵇ, 214ᵇ). Aḥmed Shāh, wie sein Nachfolger Timūr-Shāh, beliessen den Shāh Rūkh, Nādirshāhs Enkel, als einen von ihnen abhängigen Vasallenfürsten im Besitze der Landschaft Khurāsān, indem sie derselben die Rolle eines Pufferstaates zwischen ihrem eigenen Reiche und Persien zuwiesen; als die wirklichen Souveräne haben aber beide Afghānenkönige gelegentlich in Meshhed Münzen prägen lassen (s. *EI*, I, 179ᵇ, 214ᵇ).

Im übrigen verlief die Regierung des blinden Shāh Rūkh, welche mit wiederholten kurzen Unterbrechungen nahezu ein halbes Jahrhundert währte, ohne besondere Ereignisse. Erst nach dem Tode des Timūr-Shāh (1207 = 1792) gelang es dem Agha Muḥammad Khān, dem Begründer der Ḳādjārendynastie, den Shāh Rūkh seiner Herrschaft zu berauben und zu töten (im Jahre 1210 = 1795) und damit der Trennung Khurāsāns vom übrigen Persien ein Ende zu bereiten (s. *EI*, I, 180ᵇ, 191ᵇ). Der baldige Tod des Agha Muḥammad (1211 = 1796) ermöglichte es allerdings dem nach Herāt geflohenen Nādir, einem Sohne des Shāh Rūkh, nach Meshhed zurückzukehren und wieder die Zügel der Regierung zu übernehmen. Eine Belagerung seiner Hauptstadt durch ein ḳādjārisches Heer blieb erfolglos; aber 1803 konnte Fatḥ ʿAlī Shāh dieselbe nach mehrmonatiger Einschliessung, als Nādirs Geldmittel erschöpft waren, besetzen.

Viel litt Khurāsān seit 1825 durch die Raubzüge turkmenischer Horden und die ständigen Fehden von Stammesfürsten (vgl. Conolly, *a. a. O.*, I, 288 und Yate, *a. a. O.*, S. 53). Zur Wiederherstellung geordneter Verhältnisse rückte 1829 der Kronprinz ʿAbbās Mirzā mit einem Heere ein und schlug in Meshhed sein Hauptquartier auf. Er starb auch daselbst im Jahre 1249 und wurde im hl. Bezirke beerdigt (1833).

Das wichtigste politische Ereignis des XIX. Jahrh.'s bildet für Meshhed die Empörung des Ḥasan Khān Sālār, des damaligen Prinz-Statthalters von Khurāsān, eines Vetters des regierenden Shāhs Muḥammad-i ʿAbbās. Ungefähr zwei Jahre, 1847—9, behauptete er sich gegenüber den gegen ihn ausgesandten Regierungstruppen; zur Zeit der Thronbesteigung des Nāṣir al-Dīn (1848) war Khurāsān in Wirklichkeit unabhängig. Erst als sich die Bewohner von Meshhed, durch die herrschende Not gezwungen, selbst gegen den Sālār auflehnten, gelang es der Armee des Ḥusām al-Salṭana, die Stadt zu bezwingen.

Im Jahre 1911 erhob sich in Meshhed ein gewisser Yūsuf Khān von Herāt als Autokrator unter dem Namen Muḥammad ʿAlī Shāh und erfüllte mit einer Anzahl um sich gesammelter Reaktionäre Khurāsān längere Zeit mit Unruhen. Dies gab den Russen Vorwand zu einem Einmarsche russischer äusseren Truppen ab, welche am 29. März 1912, in grober Verletzung landeshoheitlicher Rechte, sogar Meshhed bombardierten, wobei viel unschuldiges Volk, Einwohner und Pilger, umkam. Diese Beschiessung des persischen Nationalheiligtums machte in der ganzen muslimischen Welt einen recht peinlichen Eindruck. Yūsuf Khān fiel später den Persern in die Hände und wurde getötet (vgl. E. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge 1914, S. 124, 127, 136; Sykes, *History of Persia*, London 1927, II, 426—27).

Meshhed ist heute das Zentrum des persischen Ostens, die Hauptstadt der Provinz Khurāsān, welche, seitdem ihr östlicher Teil im XVIII. Jahrh. an die Afghānen gefallen, kaum mehr die Hälfte des ehemaligen Umfanges (s. dazu G. Le Strange, *a. a. O.*, S. 383 f.; *Isl.*, XI, 108 f. und *EI*, II, 1037) besitzt. Im Mittelalter war nicht Tūs, Meshheds Vorgängerin, sondern Naisābūr (neupersisch Nishāpūr) die Kapitale dieser derselben fungiert seit dem Untergange der Nādiriden gewöhnlich ein königlicher Prinz; seit 1845 ist mit dieser Würde in der Regel auch das einträgliche und sehr einflussreiche Amt des Mutawallī-Bāshī, des Vorstehers oder Schatzmeisters des

Digitized by Birzeit University Library

Imām-Heiligtums, verbunden (vgl. Yate, *a. a. O.*, S. 322).

Der einzige, m. W. existierende, nicht sehr genaue Plan von Meshhed rührt von dem englischen Obersten Dolmage her (vgl. Curzon, *a. a. O.*, I, 151, Anm. 2; 160) und stammt etwa aus der Zeit um 1870; veröffentlicht ist derselbe bei Mac Gregor, *a. a. O.*, I, 284. Der Grundriss der Stadt stellt ein irreguläres Oblongum dar, dessen Längsachse von Nordwesten nach Südosten orientiert ist. Sein Umfang beträgt nach den zuverlässigen Berechnungen 9½—10 km, die grösste Breite wird auf 1,5—1,8 km, die Längenausdehnung, welche durch die die ganze Stadt durchquerende Hauptstrasse Khiyābān (s. über sie unten) bestimmt wird, auf nicht ganz 3 km geschätzt.

Wie die meisten persischen Städte wird auch Meshhed von einem gewaltigen Mauergürtel mit ca. 141 (143) bastionsartigen Türmen eingeschlossen, der ihm ein sehr pittoreskes Aussehen verleiht. Die zur Verstärkung der Fortifikation dienenden Linien, nämlich ein kleiner Graben oder Zwinger mit Brustwehrböschung vor der Hauptmauer und ein das Ganze nach aussen abschliessender breiter Graben sind jetzt sehr verfallen, teilweise auch gänzlich verschwunden.

Mit dem Systeme der Stadtbefestigung steht die im südwestlichen Teile derselben befindliche Zitadelle (*ark*) in unmittelbarer Verbindung. Sie stellt ein Rechteck mit vier gewaltigen Ecktürmen und kleineren Bastionen dar. Mit der eigentlichen, jetzt in schlechtem baulichen Zustande befindlichen Festung hängt der von ʿAbbās Mirzā begonnene, jedoch erst 1876 vollendete Palast, zu dem ausgedehnte Gartenanlagen gehören, zusammen (vgl. Yate, *a. a. O.*, S. 327); er dient dem jeweiligen Statthalter als Wohnung. Dieses ganze Regierungsviertel, das (nach Mac Gregor) ein Areal von 1 110 m Umfang einnimmt, wird von der Stadt durch einen freien Platz, den Maidān-i Töp (Kanonenplatz), getrennt, welcher für militärische Paraden dient.

Die Stadt wird in sechs grosse und in zehn kleinere Quartiere (*maḥalla*) eingeteilt (s. Yate, *a. a. O.*, S. 328). Die sechs grossen führen die Namen der in ihrem Bereiche gelegenen Tore der Stadtmauer; s. al-Mahdī al-ʿAlawī, *a. a. O.*, S. 4.

Die nach ihrer Baumallee den Namen Khiyābān führende Hauptstrasse, welche die ganze Stadt in zwei annähernd gleich grosse Hälften scheidet, ist eine Schöpfung des grossen, um Meshhed viel verdienten Shāh ʿAbbās I. (1587—1627; s. Yate, *a. a. O.*, S. 319; vgl. die Abbild. bei Sykes, *The Glory of the Shia World*, S. 231). Eine köstliche Promenade, ist sie als Hauptverkehrsader tagsüber von einem ständigen Gewühle von Menschen aller Klassen und Nationalitäten, darunter zahlreichen Pilgern, von Kamel- und Eselskarawanen belebt; namentlich in den Mittagsstunden herrscht dort ein riesiges Gedränge.

Der Kanal, der die Khiyābān in einem ca. 2½ m breiten und 1½ m tiefen Bette durchfliesst, wird nicht von dem in geringer Entfernung an Meshhed vorüberfliessenden Keshef Rūd (s. oben), der zu wasserarm ist, gespeist, sondern von der schon oben (Beg. d. Art.) genannten Quelle Çeshme-i Gilās, die einst Tūs mit Wasser versorgte. Als diese Stadt schon fast ganz verlassen war, leitete Shīr ʿAlī, der Wezīr des Sulṭāns Ḥusain b. Manṣūr b. Bāīkarā (1468—1506; s. über ihn *EI*, II, 364—5; I, 618[a]), zu Beginn des XVI. Jahrh.'s das Wasser der erwähnten Quelle in einem 75 km langen Kanale nach Meshhed, dadurch endgültig den Ruin von Tūs besiegelnd; vgl. Yate, *a. a. O.*, S. 315; al-Mahdī al-ʿAlawī, *a. a. O.*, S. 13.

Die Anlage dieses Kanals trug recht wesentlich zum Aufschwunge von Meshhed bei; denn der grösste Teil der Einwohner ist auf sein Wasser angewiesen und benutzt dasselbe, obwohl es nach dem Eintritt in die Stadt schmutzig und morastig wird (was mancherlei Spott hervorrief; vgl. ʿAbd al-Karim, *a. a. O.*, S. 74), ohne weiteres zum Trinken, Waschen und zu den religiösen Ablutionen. Ausserdem gibt es noch vor den Haupttoren grosse tiefe Wasserbehälter. Das Wasser ist salzig und schwefelhaltig und schmeckt daher schlecht; vgl. Conolly, I, 333—4; Khanikoff, S. 105; Curzon, I, 153.

Durch den heiligen Bezirk wird die Hauptstrasse in zwei Teile zerlegt: in die Bālā (= Obere)-Khiyābān im Nordwesten und in die Pāʾin (= Untere)-Khiyābān im Südosten, von denen die erstere ungefähr dreimal so lang ist als die letztere. Der heilige Bezirk, der Bereich des Imām al-Riḍā-Heiligtumes, wird gewöhnlich Bāst (s. *EI*, I, 739) genannt; öfters gebraucht man dafür auch die Bezeichnung Ḥaram-i sharif oder Ḥaram-i muḳaddas oder auch Ḥaram al-Riḍāwī (der Ḥaram des al-Riḍā); häufig spricht man kurzweg von dem „Imām", indem in Persien (wie im ʿIrāḳ) dieser Titel auch dem einem Imām geweihten Gebäude oder Grundstücke beigelegt wird. Der Bäst, ein Rechteck mit etwa 270 m und 210 m Seitenlänge, liegt in der unteren Hälfte der Khiyābān. Mit seinen Höfen, Moscheen, Sanktuarien, Madrasen, Karawanseraien, Bazaren, Wohnhäusern usw. bildet er gewissermassen eine Stadt für sich; eine Umwallung schliesst ihn gänzlich von den übrigen Vierteln von Meshhed ab. Den Hauptzugang vermitteln, von der Khiyābān her, zwei grosse Tore im Norden und Süden, die jedoch durch Ketten abgesperrt sind, damit kein Wagen oder Reittier passieren kann; denn der Boden des Bäst gilt als so heilig, dass man ihn nur zu Fuss betreten darf; Tiere, welche zufällig dort hineinkommen, werden Eigentum der Imām-Verwaltung. Der Bäst geniesst auch das Vorrecht eines Asyles (daher auch der Name *bāst*). Schuldner, welche sich in ihn flüchten, sind vor dem Zugriffe ihrer Gläubiger sicher; Verbrecher können nur auf Befehl des Mutawallī-Bāshī ausgeliefert werden, was jetzt in der Regel nach 3 Tagen geschieht. Im ganzen heiligen Bezirke hält dessen eigene Polizei strenge Disziplin; für Diebe ist ein eigenes Gefängnis vorhanden (s. den Plan bei Yate, S. 332, Nr. 75). Vgl. dazu namentlich Conolly, I, 263; Khanikoff, S. 98; Bassett, *a. a. O.*, S. 224; Curzon, I, 153—4; Massy, *a. a. O.*, S. 1006; Yate, S. 334.

Allen Nicht-Muslimen ist der Zutritt zu dem Bäst strengstens verboten. In früheren Zeiten scheint man nicht immer so streng gewesen zu sein; denn Clavijo (s. die *Lit.*) konnte 1404 offenbar auch die Imām al-Riḍā-Grabkapelle besuchen. Im XIX. Jahrh. haben, soweit bekannt, Fraser (1822, 1833), Conolly (1830), Burnes (1832), Ferrier (1845), Eastwick (1862), Vámbéry (1863), Colonel Dolmage (in den 60er Jahren) und Massy (1893) den heiligen Bezirk besucht. Das Innere der eigentlichen Grabkapelle betraten jedoch nur Fraser, Conolly, Dolmage und Massy. Vámbéry und Massy waren als Muhammedaner verkleidet während die übrigen

Digitized by Birzeit University Library

Besucher die europäische Tracht beibehielten. Abgesehen von Dolmage haben alle genannten Reisenden mehr oder minder ausführliche Beschreibungen des heiligen Bezirkes geliefert. Die eingehende und genaue Schilderung, welche Sykes in *JRAS*, 1910, S. 1130—48, und in *Glory of the Shia World* entwirft, stützt sich auf Mitteilungen des britischen Konsulats-Attachés Khān Bahādur Aḥmad Din-Khān (vgl. *JRAS*, 1910, S. 1113 und *The Shia World*, S. III). Man beachte ausserdem noch Curzon, I, 154 f. und Mahdī al-ʿAlawī, S. 17—22.

Der ausführlichste Plan des Bāst findet sich in dem schon erwähnten Werke *Maṭlaʿ al-shams* des Ṣanīʿ al-Dawla (1885), II, 144; derselbe auch bei Yate, *a. a. O.*, S. 332. Einen Plan in etwas kleinerem Massstabe entwarf der persische Architekt Muʾāwin-i Ṣanāʾiʿ (vgl. Sykes, *The Shia World*, S. 240); denselben veröffentlichte Sykes, in *JRAS*, 1910, S. 1128 und in *The Shia World*, S. 100. In Einzelheiten weicht der letztere nicht unwesentlich von dem Plane des Ṣanīʿ al-Dawla ab; ob überall mit Recht, entzieht sich einstweilen der Beurteilung.

Die Geschichte des ʿAlī al-Riḍā-Sanktuariums ist uns in ihren Hauptzügen durch literarische und inschriftliche Zeugnisse leidlich bekannt (vgl. namentlich die diesbezüglichen Notizen bei Yate, *a. a. O.*, S. 317 f.; Sykes, in *JRAS*, 1910, S. 1130 f. und Mahdī al-ʿAlawī, S. 14 f.). Nach der lokalen Legende hätte schon Alexander der Grosse den fraglichen Platz mit einer Mauer umgeben lassen, da er dessen Bestimmung als Grabstätte für einen Heiligen der Zukunft im Traume voraussah (s. Fraser, *Narrative*, S. 449; Sykes, *a. a. O.*, S. 1130). Schon in der 2. Hälfte des X. Jahrh. war, wie Ibn Ḥawḳal (*BGA*, II, 313) mitteilt, das ʿAlidenheiligtum durch eine feste Umwallung geschützt, innerhalb der sich Fromme, welche sich der Askese, dem *iʿtikāf* (s. dazu *EI*, III, 388, 395ª) widmen wollten, aufhielten. Ähnlich lautet der ziemlich gleichzeitige Bericht des al-Muhallabī bei Abu 'l-Fidāʾ, S. 452. Wenige Dezennien später liess der Sultān Maḥmūd von Ghazna (998—1030) infolge eines Traumes den Grabbau vergrössern und mit einer (neuen) Umfassungsmauer versehen (s. Sykes, S. 1130). In der Folgezeit scheint das Heiligtum etwas in Verfall geraten zu sein; denn ungefähr ein Jahrhundert später wurde es auf Befehl des Seldjūkensultāns Sandjar (s. *EI*, IV, 162) restauriert aus Dankbarkeit dafür — wie die örtliche Überlieferung meldet —, dass sein kranker Sohn dort wunderbarerweise Heilung gefunden hatte (s. Fraser, *a. a. O.*, S. 451; Napier, in *JRGS*, XLVI [1876], S. 80 f.; Sykes, *a. a. O.*, S. 1141—42 und in *The Shia World*, S. 238 f.). Auf dieses Ereignis bezieht sich offenbar die aus dem Jahre 512 (1118) stammende Bauinschrift im Innern der Grabkammer (s. diese bei Sykes, S. 1140—41 und vgl. Mahdī al-ʿAlawī, S. 18). Ebenda befindet sich noch eine zweite Inschrift (bei Sykes, S. 1142—43), welche von einer im Jahre 612 (1215) vorgenommenen Restauration berichtet. Die Existenz beider Inschriften, der ältesten in Meshhed, beweist, dass die Mongolen des Čingiz-Khān, als sie im Jahre 1210 Khurāsān überfluteten, das Heiligtum wohl geplündert haben, den Bau selbst aber schonten. Von einer abermaligen Renovierung desselben hören wir unter der Regierung des Sultāns Uldjaitū Khudābende (1304—16; s. Sykes, in *JRAS*, 1910, S. 1132; Mahdī al-ʿAlawī, S. 18). Aus der Mitte des XIV. Jahrh.'s stammt die etwas ausführlichere Beschreibung, welche der Reisende Ibn Baṭṭūṭa (III, 77—9) vom ʿAlī al-Riḍā-Heiligtum entwirft. Sehr verdient um den Ḥaram machten sich Timūrs Sohn, Shāh Rukh (1406—46), und dessen Frau, Djawhar Shādh. Die letztere erbaute namentlich die noch heute ihren Namen tragende herrliche Moschee im Süden des Grabgebäudes. Das Dār al-Siyāda, die prächtige Halle westlich von der Grabkammer, sowie der anstossende Raum, das Dār al-Ḥuffāẓ, wird ebenfalls der genannten Herrscherin verdankt. Unter Timūrs Enkel, dem Sultān Ḥusain Bāikarā (1469—1506; s. *EI*, I, 618ª; II, 364), führte der Wezīr Shīr ʿAlī den südlichen Teil des Ṣaḥn-i Kuhna, „des alten Hofes", mit dem majestätischen Portikus auf; s. die darauf bezügliche Inschrift bei Sykes, S. 1133.

Mit dem Regierungsantritte der Ṣafawiden begann für Meshhed eine neue, glänzende Epoche. Die Herrscher dieser Dynastie wetteiferten fast mit einander in dem weiteren Ausbau und einer möglichst prunkvollen Ausstattung des zum religiösen Zentrum ihres Reiches erhobenen ʿAlī al-Riḍā-Heiligtums. Besonders sind in dieser Hinsicht Ṭahmāsp I., ʿAbbās I., ʿAbbās II. und Sulaimān I. hervorzuheben. Ṭahmāsp I. (1524—76) errichtete ein Minaret mit Goldüberzug im nördlichen Teile der Ṣaḥn-i Kuhna, schmückte die Kuppel des Grabes mit goldenen Platten und einem goldenen Pfeiler als Bekrönung; diese kostbare Ausstattung raubten die Uzbeken bei ihrem Einfalle im Jahre 1589. Am meisten unter allen Ṣafawiden tat ʿAbbās I. der Grosse (1587—1627) für Meshhed. ʿAbbās II. (1641—66) widmete sich hauptsächlich der weiteren Ausschmückung des Ṣaḥn-i Kuhna. Die darauf bezügliche, bei Sykes, S. 1133 (vgl. auch Khanikoff, S. 103) teilweise veröffentlichte Inschrift vom Jahre 1649 schuf die Künstlerhand des Muḥammad Riḍā ʿAbbāsī (s. über diesen: Sarre und Mittwoch, *Zeichnungen des Riza Abbasi*, München 1914, S. 15—16). Sulaimān I. (1666—94) befasste sich besonders mit der Wiederherstellung der Kuppel des Imāmgrabes; s. Mahdī al-ʿAlawī, S. 19 (vgl. auch Yate, S. 343; Sykes, S. 1137).

Auch fremde Potentaten machten in der Ṣafawiden-Epoche dem ʿAliden-Heiligtum grosse Schenkungen, wie Kaiser Akbar von Indien, der im Jahre 1695 als Pilger nach Meshhed kam (s. Yate, S. 319) und schon 1512 der Kuṭb Shāh von Dekkan (s. Yate, S. 319; Mahdī al-ʿAlawī, S. 14—5. in Indien; s. Yate, S. 319; Mahdī al-ʿAlawī, S. 14—5. Der grösste Förderer der Stadt Meshhed im XVIII. Jahrh. war Nādirshāh (1736—47). Obwohl ein Sunnit strenger Observanz, verwandte er doch von dem gewaltigen Goldreichtume, den er sich von dem Kuṭb Shāh von Dekkan, auf seinem indischen Feldzuge heimgebracht hatte, auf seinem indischen Feldzuge heimgebracht hatte, auf seinen schiitischen Wallfahrtsstätte. Der einen beträchtlichen Teil auf provinzielle Ausstattung der grossen shiitischen Wallfahrtsstätte. Der unter dem Sultān Ḥusain Bāikarā erbauten Südhälfte des Ṣaḥn-i Kuhna liess er eine gründliche Restauration zuteil werden. Den dort befindlichen Portikus belebte er mit einer reichen Ornamentik und bekleidete ihn mit Goldplatten, weshalb er heute noch ihm „das goldene Tor des Nādir" genannt wird. Ebenda liess Nādirshāh im Jahre 1730, noch vor seiner Thronbesteigung, ein in seinem oberen Teile mit Gold überzogenes Minaret erbauen, als Gegenstück zu dem von Ṭahmāsp I. auf der Nordseite des „alten Hofes" errichteten. Vgl. über die dem al-Riḍā-Heiligtum gewidmete Tätigkeit Nādirshāhs auch W. Jones, *Hist. de*

Digitized by Birzeit University Library

Nader Chah (London 1770), I, 42; Muḥammad Alī Ḥazīn, *Ta'rīkh aḥwāl Shaikh Ḥazīn* (*Memoirs*, ed. Belfour, London 1831), S. 272.

Die Herrscher der Ḳādjāren-Dynastie des XIX. Jahrh.'s, Fatḥ ʿAlī (1797—1834), Muḥammad Shāh (1834—48) und Nāṣir al-Dīn (1848—96), wandelten, was die Sorge für einen würdigen Zustand des Imām-Heiligtums anlangt, ebenfalls getreu in den Fussstapfen ihrer königlichen Vorfahren.

Trotz der öfteren Plünderungen, welche das ʿAliden-Heiligtum im Verlaufe der Zeit über sich ergehen lassen musste, birgt dasselbe auch heute noch unermessliche Schätze in seinen Bauten und stellt, was diesen Reichtum und den grossen Umfang seines geschlossenen Komplexes von Kultgebäuden und Prachthöfen anlangt, wenn man etwa von Mekka absieht, alle anderen grossen muḥammedanischen Sanktuarien, auch die vielbewunderten von Nadjaf und Kerbelāʾ nicht ausgenommen, in den Schatten.

Eine in allen Einzelheiten genaue Beschreibung des Ḥaram und eine exakte Würdigung der Baugeschichte desselben auf Grund des derzeitigen Befundes lässt sich nicht liefern, da das strenge, für Andersgläubige geltende Eintrittsverbot eine wissenschaftliche Durchforschung und Aufnahme des Objektes durch nichtislāmische Gelehrte bisher nicht ermöglicht hat. Auf Grund der von Europäern und Orientalen entworfenen Schilderungen des heiligen Bezirkes, sowie an der Hand der wichtigen Daten der in ihm vorhandenen Inschriften (auf letztere machte zuerst Khanikoff, S. 103—4 aufmerksam; die wichtigeren teilte Sykes, von Khān Bahādur Aḥmad Dīn unterstützt, in *JRAS*, 1910, S. 1131 f. mit) lässt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass ausser der eigentlichen Grabkammer, deren gegenwärtige Gestalt (ohne die spätere Kuppel) laut inschriftlicher Datierung (512 = 1118) aus dem Anfange des XII. Jahrh.'s stammt, wohl nur unbedeutende Überreste aus der älteren mittelalterlichen Zeit vorhanden sein werden. Der Ḥaram in seiner derzeitigen Gestalt stellt in der Hauptsache das Resultat einer halbtausendjährigen Bautätigkeit dar, welche das XV.—XIX. Jahrh. umspannt, wie dies in der obigen kurzen historischen Skizze des Heiligtumes im einzelnen dargelegt ist.

Der Kuppelbau des Grabes mit seinen verschiedenen Annexen erhebt sich in der Mitte des heiligen Bezirkes und wird im Norden und Osten von zwei grossen rechteckigen Höfen, dem Ṣaḥn-i Kuhna und Ṣaḥn-i Naw, begrenzt, während im Süden die ausgedehnte Anlage der Djawhar Shādh-Moschee anstösst.

Der beliebteste, von den Pilgern bevorzugte Eingang in den Bāst ist das mit einer Kette abgesperrte Tor in der Bālā-Khiyābān. Der Weg führt eine Strecke von 80 m durch diese von Läden besetzte Strasse und endet an einem grossen Portikus, durch den man in den Ṣaḥn-i Kuhna, den „alten Hof", eintritt. Sein nördlicher Teil stammt aus der Zeit des Shāh ʿAbbās I., während der südliche noch in die zweite Hälfte des XV. Jahrh.'s (Regierung des Sultāns Ḥusain Bāikarā) zurückreicht, jedoch von Nādirshāh einer weitgehenden Restauration und Verschönerung unterzogen wurde. Vier stolze Torbauten, nischenartige Hallen (daher *aiwān* genannt), vermitteln den Zutritt zum Hofe. Am einfachsten gehalten sind das westliche und östliche Torgebäude, die ʿAbbās I. erbaute; das erstere trägt den Uhrturm, während die Plattform des letzteren als *nakkāra-khāne* d. h. als Musikhaus dient, indem von ihr aus, nach einer alten persischen, auch in anderen königlichen Städten geübten Sitte, jeden Tag der Sonnenaufgang und Untergang mit Musik begrüsst wird. Aus dem Osttore gelangt man durch den Bāzār der Pāʾin-Khiyābān zum östlichen Ausgange des Bāst. Architektonisch viel wirksamer präsentieren sich der nördliche, von ʿAbbās II. errichtete, und ganz besonders der südliche Portikus des Hofes, das sogen. „Goldene Tor des Nādir", die Glanzleistung des Nādirshāh, das imposanteste Bauwerk des ganzen Ḥaram. Bei jedem dieser zwei Prunktore erhebt sich ein 30 m hohes, im oberen Teile mit Goldbelag geschmücktes Minaret; der Bauherr des nördlichen ist Ṭahmāsp I., jener des südlichen Nādirshāh. Der letztere liess in der Mitte des Hofes das berühmte, von einem vergoldeten Baldachin bedachte Oktagon des Nādir-Brunnens (*sakkā-khāne-i Nādirī* = Nādirs Wasserträger-Haus) errichten; es wurde aus einem riesigen weissen Marmormonolith ausgehauen, den der Shāh unter grossen Kosten aus Herāt her transportieren liess. Die Wände des Hofes sind zu einem grossen Teile in eine doppelgeschossige Reihe von Alkoven aufgelöst, deren unteres Stockwerk von Handwerkern, Schulen und Bediensteten-Wohnungen eingenommen wird, während der Oberstock für die höheren Beamten des Imām reserviert ist. Der ganze Hof, der eine Längenausdehnung von ungefähr 90 m bei ca. 60 m Breite besitzt, ist mit einem Pflaster von schwärzlichen Meshhed-Steinen (s. dazu unten) bedeckt, die teilweise gleichzeitig auch als Grabsteine fungieren. Abbildungen des Ṣaḥn-i Kuhna (nebst Uhrturm und Nādirbrunnen) s. z.B. *EI*, III, 441 (Tafel 15); Yate, S. 340, 346; Sykes, *Glory of the Shia World*, S. 241; solche des Goldenen Tores des Nādirshāh bei Yate, S. 328 und Sykes, *a.a.O.*, S. 245.

Der goldene Portikus des Nādir geleitet südwärts in das Revier des heiligen Grabes, zur Grabkammer mit den sie umgebenden Hallen und Zimmern. Streng genommen kommt nur diesem Kernstücke des ganzen heiligen Bezirkes die oft auf den ganzen Bāst ausgedehnte Bezeichnung *ḥaram* bzw. *ḥaram-i muḳaddas* oder *ḥaram-i mubārak* zu; man gebraucht daneben auch noch die Namen *al-rawḍa al-muṭahhara* und *āstāne* = die (heilige) Türschwelle. Nach Passieren des „goldenen Torweges" kommt man zunächst in das von Djawhar Shādh erbaute *dār al-siyāda*, die prächtigste Halle des heiligen Viertels. Hier ist an einer Wand eine runde Schüssel befestigt, angeblich jene, auf der dem ʿAlī al-Riḍā die vergifteten Trauben vorgesetzt wurden. Durch ein silbernes Gitter kann der Pilger aus dem *dār al-siyāda* einen Blick in die Grabkammer werfen. In südöstlicher Richtung fortschreitend betritt man einen kleineren, etwas einfacher dekorierten Raum, das *dār al-ḳuffāz*.

An das Dār al-Ḳuffāz stösst im Norden der Kuppelbau des Imām-Mausoleums. Das durch 3 Tore zugängliche Innere der Grabkammer (s. die Abbild. bei Sykes, *a.a.O.*, S. 251), eine fast quadratische Fläche von ca. 10 m Länge und 9 m Breite, ist, da eigentliche Fenster fehlen, stets von dämmerndem Lichte, das goldene Leuchter und Ampeln spenden, erfüllt und mit auserlesenster Pracht ausgestattet. Das eigentliche Grab befindet sich in der Nordostecke und wird von drei kunst-

Digitized by Birzeit University Library

vollen Gittern eingesäumt, von denen eines, mit dem Datum 1747, von dem niedergerissenen Mausoleum des Nādirshāh herrühren soll. Den Grabdeckel mit Goldüberzug spendete ʿAbbās I.; in einer Ausladung am Fusse des Grabes liess Fatḥ ʿAlī Shāh eine mit Edelsteinen verzierte Scheinture aus purem Golde anbringen (s. die Abbild. bei Sykes, *a.a.O.*, S. 255). In Wandnischen hinter Glasverschluss bewahrt man höchst wertvolle Votivgegenstände (juwelenbesetzte Waffen usw., meist Gaben des Herrscherhauses) auf. An der Wand befinden sich die zwei schon oben erwähnten Bauinschriften von 512 (1118) und 612 (1215), von denen die erstere zugleich das älteste bisher nachweisbare Beispiel der sogen. Rundschrift (*thuluth*) in der arabischen Epigraphik darstellt (vgl. v. Berchem bei Diez, *Churasan. Baudenkmäler*, I, 97, Anm. 8). Durch diese beiden wichtigen Zeugnisse wird der Anfang des XII. Jahrh.'s als die Zeit der Erbauung der jetztigen Grabkammer urkundlich festgelegt, während die dazu gehörige, 20 m hohe, mit vergoldeten Kupferplatten bekleidete Kuppel, laut Angabe der zwei an ihrer Aussenseite angebrachten Inschriften, erst im Jahre 1607 durch ʿAbbās I. errichtet und 1675 von Sulaimān I. renoviert wurde. Da der Faden der Tradition über die Lokalität des Imāmgrabes kaum abgerissen sein wird, so ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, dass sich die heutige Kuppel über der wahren Grabstätte wölbt. Von Hārūn's Grab ist keine Spur mehr zu sehen; wahrscheinlich lag es in der Mitte des Mausoleums, weshalb jenes des später verstorbenen ʿAliden in einer Ecke desselben Platz fand.

Von den sonstigen Räumen und Einzelbauten, die zum Komplexe des eigentlichen Haram gehören, sei hier nur noch das nordöstlich davon gelegene *gumbad* (Kuppelgrab) des Allāh Werdi Khān hervorgehoben, das seinen Namen von seinem Erbauer, einem verdienten Generale des ʿAbbās I., herleitet; vgl. Conolly, I, 271; Sykes, *The Glory of the Shia World*, S. 266; s auch die Abbild. bei Diez, *Persien, Islam. Baukunst in Churasan*, S. 54.

Die heilige Grabkammer durch die östliche Türe verlassend gelangt man nach dem Durchschreiten von zwei anstossenden Räumen zum „Goldenen Tore" des Nāṣir al-Dīn, das in den „Neuen Hof" (*ṣaḥn-i naw*), eine in bescheidenem Stile gehaltene Imitation des Ṣaḥn-i Kuhna, hinausführt. Seine Nordseite stösst an die Paʾin-Khiyābān. Begonnen hat diesen Hof Fatḥ ʿAlī Shāh im Jahre 1818; seine beiden Nachfolger setzten den Bau fort, der 1855 vollendet wurde.

Wendet man sich von dem im vorausgehenden erwähnten Dār al-Siyāda südwärts, so kommt man bald in den Bereich der reizenden, von der Sultānin Dijawhar Shād gestifteten und nach ihr benannten Moschee. Gleich dem Ṣaḥn-i Kuhna wird auch dieser ältere Hof, ein nordsüdlich gerichtetes Oblongum von etwa 95 m Länge und 84 m Breite, in der Mitte jeder seiner vier Seiten von einem hallenartigen Torbau (*aiwān*) durchbrochen, während die freibleibenden Wandflächen wieder in doppelgeschossige, zu Wohnungen ausgebaute Nischenreihen gegliedert erscheinen. Der grösste und prächtigste der vier Aiwāne dieser Moschee, der im Süden befindliche Aiwān-i Maksūra (zu *maksūra* = Loge, s. *EI*, III, 394), dient als Gebetsraum; in ihm steht eine hölzerne Kanzel, auf der sich einst zuerst der Mahdī den Gläubigen zeigen soll. Die Torhalle wird von einer blauen Kuppel überwölbt, die jene des Imāmgrabes an Höhe und Grösse übertrifft, und ist von zwei hohen, mit blauen Glasurziegeln bekleideten Minareten flankiert. Die Mitte des Hofes nimmt die *masdjid-i pīr-i zan* = „die Moschee des alten Weibes" ein, (über den Namen der Moschee vgl. die Legende bei Massy, *a.a.O.*, S. 1001 und Sykes, *The Glory...*, S. 261 f.), ein quadratischer, dachloser, von einem Holzgeländer eingefasster Raum, den aussen ein in tiefe steinerne Wassertröge ausladender Kanal umfliesst.

Die Djawhar Shādh-Moschee ist der stimmungsvollste und edelste Bau des heiligen Bezirkes; vgl. die Urteile von Fraser, *Narrative*, S. 447; Vámbéry, *Meine Wanderungen* usw., S. 322 und Sykes, in *JRAS*, 1910, S. 1145. — Abbild. der Moschee bei Sykes, *The Glory of the Shia World*, S. 263; bei Yate, S. 344 (*aiwān-i maksūra* nebst *masdjid-i pīr-i zan*); Diez, *Persien, Islam. Baukunst*, S. 45—48.

Unter den verschiedenen kleinen Sanktuarien, welche die Pilger im Haram zu besuchen pflegen, mögen hier nur zwei namhaft gemacht werden, einmal das Ziyārat Kadam-i Mubārak bzw. Sharif = „der Wallfahrtsplatz des gesegneten bzw. ausgezeichneten Fusses", auch *dīā-i sang-i ṣahār-pā* = „Ort des Fusssteines" (s. den Plan bei Yate, S. 332, Nr. 16) genannt, ein von einer Kuppel bedeckter kreisförmiger Raum (östl. vom Nord-Aiwān der Djawhar Shādh-Moschee), in dem man einen dunkelgrauen, ovalen Stein mit einem angeblichen Fusseindrucke des ʿAlī al-Riḍā verehrt (vgl. Massy, *a.a.O.*, S. 1004—5). Als zweite Merkwürdigkeit des heiligen Quartiers sei noch ein hoher Steinpfeiler erwähnt, aus dem man roh ein Wasserbecken meisselte. Er soll als formlose Masse vom Himmel in den Bäst gefallen sein; s. Massy, *a.a.O.*, S. 1002.

Innerhalb des heiligen Quartieres liegen die reichsten und besuchtesten Bazare der Stadt, die bestdotierten Madrasen, die einträglichsten Karawanseraien und die beliebtesten Bäder. Sie alle, wie auch sämtliche dort befindlichen als Wohnungen dienende Häuser, sind das alleinige Eigentum des „Imām", des hier ruhenden ʿAliden, bzw. der seine Rechte wahrnehmenden kirchlichen Behörde der Heiligtumsverwaltung. Der ganze Bäst gehört ausschliesslich ihr. Ausserdem hat aber diese tote Hand noch grossen Besitz an Grundstücken, Landgütern, Gebäuden, Kanälen (sog. *ḳanāt*; s. *EI*, II, 758) in allen Provinzen Persiens, besonders in der näheren und weiteren Umgebung von Meshhed. Zu den bedeutenden Summen, welche dieses unbewegliche Vermögen an Erträgnissen, Mieten und durch Verpachtung abwirft, gesellen sich noch der recht erhebliche Posten der Beerdigungs- und Gräbertaxen, die Geschenke der Pilger u.a.m. Allerdings stehen diesen Einnahmen auch beträchtliche Ausgaben gegenüber, hervorgerufen durch die Besoldung einer nicht geringen Zahl höherer Beamten und einer grossen Menge kleinerer Angestellter und Diener, durch die unentgeltliche Verpflegung vieler Pilger, die Auslagen für Reparaturen, Beleuchtung, Ausschmückung der Sanktuarien usw. Das Einkommen des Haram war im Laufe der Zeit natürlich vielfachen Schwankungen unterworfen. Gegen Ende der Ṣafawiden-Epoche soll es gegen 300 000 Mk. betragen haben, während es zur Zeit von Fraser's erstem Besuche (1822) infolge der damaligen unsicheren Zustände auf 40—50 000 Mk. herabgesunken war (Fraser, *Narrative*, S. 456). Spätere Reisende, wie Bassett (1878) und Curzon

Digitized by Birzeit University Library

(1889), schätzten die jährlichen Imāmeinkünfte auf 320 000 bzw. 340 000 Mk. (ohne die Naturalien); für das letzte Dezennium des XIX. Jahrh.'s geben Massy (S. 1106) und Yate (S. 344) 400 000 Mk. an; der Ansatz Ibrahim Begs (*a.a.O.*, S. 43) mit 600 000 Mk. ist jedenfalls viel zu hoch gegriffen.

An der Spitze der Ḥaram-Verwaltung steht seit alters der Mutawallī-Bāshī, der nicht dem Klerus angehören muss. Bei der sehr einflussreichen Stellung, welcher dieser Beamte in seiner Eigenschaft als Vorsteher des grössten persischen Heiligtums und als Schatzmeister sehr bedeutender finanzieller Werte einnimmt, erscheint es nur natürlich, dass eine Berufung auf diesen Vertrauensposten immer als eine ganz besondere Auszeichnung galt. Da zwischen dem Inhaber dieser Würde, dem Repräsentanten kirchlicher Machtfülle, und dem Statthalter von Khurāsān, dem Vertreter der weltlichen Autorität, nicht selten Kompetenzkonflikte und sonstige Differenzen entstanden, ordnete man das kirchliche Element seit Mitte des XIX. Jahrh.'s meist in der Weise der zivilen Gewalt unter, dass man das Amt des Mutawallī-Bāshī dem jeweiligen Statthalter übertrug (s. Yate, S. 322, 344). Die sehr einträgliche Doppelstellung — erhält doch der Mutawallī-Bāshī allein 10% der Ḥaram-Einnahmen — ist fast immer nur wenige Jahre im Besitze der gleichen Persönlichkeit. Der Mutawallī-Bāshī hat an seiner Seite einen Stab hoher Beamten (*mutawalli*'s). Des weiteren untersteht ihm die vielköpfige Hierarchie des heiligen Bezirkes, unter der die *mudjtahid*'s [s.d.], die gründlichen Kenner des religiösen Rechtes, Leute von grossem Ansehen und Einflusse, die erste Stelle einnehmen. An sie reiht sich ein Heer von niederen Geistlichen (*mulla*'s), welche die gottesdienstlichen Handlungen verrichten, in Schulen tätig sind und die Wallfahrten der Pilger leiten; nicht wenige von ihnen leben von der Ausfertigung amtlicher, mit dem Siegel des Imām (s. die Abbild. bei Sykes, *The Glory* usw., S. 278) beurkundeter Aktenstücke, die unter anderem auch die Beantwortung der von den Pilgern am heiligen Grabe vorgebrachten Bitten betreffen (vgl. Khanikoff, S. 99). Über die Verwaltung des Meshhed-Heiligtumes vgl. Fraser, *a.a.O.*, S. 455—56; Curzon, I, 162—64; Massy, S. 1006 und besonders Yate, S. 344—46.

Wie wir aus mittelalterlichen arabischen Quellen wissen, begann man schon frühzeitig zum Grabe des ʿAlī al-Riḍā zu pilgern. Gelegentlich hört man auch schon seit den XI. Jahrh. von fürstlichen Besuchen. Seit dem Beginne der Ṣafawiden versäumt kaum ein persischer Herrscher eine Wallfahrt nach Meshhed.

Über die Zahl der Wallfahrer, die durchschnittlich jedes Jahr in Meshhed eintreffen, liegen für das XIX. Jahrh. verschiedene Schätzungen vor, welche aber, da exakte Angaben kaum zu erlangen sind und die Frequenz wechselt, natürlich nur in bedingtem Masse eine gewisse Zuverlässigkeit beanspruchen können. Während Yate (S. 334) für das letzte Jahrzehnt des genannten Säkulums die Menge der alljährlich ankommenden Pilger auf gegen 30 000 taxiert, geben frühere Reisende, mit Ausnahme von Marsh (1872; er spricht von 20–30 000), durchweg höhere Zahlen, so Bellew (1872): 40–50 000; Ferrier (1845): 50 000; Khanikoff (1858) und Eastwick (1862): über 50 000; Curzon (1889) gar 100 000; letzterer Ansatz ist sicher viel zu hoch. Besonders gross ist der Andrang der Besucher, wenn besondere religiöse Feierlichkeiten abgehalten werden, so namentlich am Todestage des ʿAlī al-Riḍā (vgl. die Abbild. bei Diez, *Persien* usw., S. 46) und während des ersten Drittels des Monats Muḥarram, wo man die Passionsspiele zur Erinnerung an die Kerbelāʾ-Tragödie, die sogen. *taʿziya* s.d.], aufführt. Wir besitzen eine ausführliche Schilderung des Muḥarramfestes aus dem Jahre 1830 von Conolly (s. dessen *Journey* usw., I, 267—84, 335—36), sowie eine kürzere aus dem Jahre 1894 von Yate (*a.a.O.*, S. 144—48); vgl. dazu die Abbild. bei Yate, S. 146 und die von dem Maler ʿAlī Riḍā ʿAbbāsī stammende Zeichnung eines Meshhedpilgers zur Zeit der Muḥarramfeier bei Sarre und Mittwoch, *Zeichnungen des Riza Abbasi* (München 1914), Tafel I (dazu S. 23, 49 und *Isl.*, II, 216 f.).

Jeder neuankommende Pilger hat Anspruch auf eine unentgeltliche Verpflegung von drei (nach Vámbéry: sechs) Tagen. Im heiligen Quartiere befindet sich südlich von der Bālā Khiyābān (s. den Plan bei Yate, S. 332) eine eigene, ausschliesslich für die Wallfahrer bestimmte Küche, aus der jeden Tag durchschnittlich 5—600 Freiportionen verabreicht werden; vgl. Vámbéry, *a.a.O.*, S. 323; Goldsmid, *Eastern Persia*, I, 364 und Curzon, I, 162.

Über die Wallfahrtszeremonien, welche die Pilger beim offiziellen Besuche des ʿAlī al-Riḍā-Heiligtums zu beobachten haben, besitzen wir die Berichte von Massy, *a.a.O.*, und die auf Mitteilungen des Khān Bahādur Aḥmad al-Dīn Khān zurückgehenden bei Sykes, in *JRAS*, 1910, S. 1144—45 und in *The Glory of the Shia World*, S. 240 f. Hervorzuheben ist das dreimalige Umwandeln (*ṭawāf*; s. dazu *EI*, IV, 761) des Grabes und das damit verbundene dreimalige Verfluchen aller Feinde des Imāms, besonders der Khalīfen Hārūn und Maʾmūn.

Jeder Pilger, der die Wallfahrt zum ʿAlī al-Riḍā Grabe in vorschriftsmässiger Weise vollzogen hat, besitzt das Recht, sich den Titel *meshhedī* beizulegen.

Meshhed nimmt den ersten Platz unter allen Wallfahrtsstätten Persiens ein. Unter den grossen Sanktuarien der muslimischen Welt steht Meshhed nach der Ansicht shīʿitischer Theologen an siebenter Stelle, indem ihm hier nicht bloss Mekka und Madīna, sondern auch die vier spezifisch shīʿitischen Heiligtümer des ʿIrāḳ, Nedjef, Kerbelāʾ, Sāmarrā und Kāẓimain, in der angegebenen Reihenfolge vorausgehen (vgl. Sykes, *The Glory of the Shia World*, S. XIII). Nach einer ebenfalls in shīʿitischen Kreisen verbreiteten Version, die Curzon (I, 150) mitteilt, würde Meshhed der sechste Platz in dieser Rangordnung gebühren, indem es unmittelbar hinter dem hier als fünftes aufgeführten Kāẓimain und vor dem an die siebente Stelle versetzten Sāmarrā eingereiht wird.

Der sehnliche Wunsch jedes Shīʿiten, im Schatten eines der geliebten Imāme eine letzte Ruhestätte zu finden, hat schon frühzeitig bei den grossen Wallfahrtsorten ausgedehnte Friedhöfe entstehen lassen. Tausende von Leichen wandern jedes Jahr nach Meshhed, in erster Linie natürlich aus allen Teilen Persiens, dann auch aus anderen shīʿitischen Ländern, namentlich aus Indien, aber auch aus Afghānistān und Turkestān. Nirgends in ganz Persien sieht man so viele Gräber wie in Meshhed. Da der Boden der Friedhöfe immer wieder Verwendung finden muss und die Grabstätten oft schon nach wenigen Jahren ihre

Digitized by Birzeit University Library

Inhaber wechseln, so legt man wenig Wert auf schöne, solide Monumente, sondern begnügt sich zumeist mit rohen Blöcken aus Granit oder dem sogen. Seifensteine, wie man sie in den Steinbrüchen in der Umgebung von Meshhed gewinnt (vgl. dazu noch Conolly, I, 343—44 und Khanikoff, S. 105). Am begehrtesten sind natürlich Ruhestätten im Bereiche des heiligen Viertels selbst. Jeder verfügbare Raum ist dort für diesen Zweck benutzt; auch die Pflastersteine in den Höfen dienen häufig als Grabplatten für darunter liegende Tote. Die Gebühren für die Gräber innerhalb des Bäst, deren Höhe von der grösseren oder geringeren Entfernung vom ʿAlī al-Riḍā-Mausoleum abhängt, bedeuten eine recht ergiebige Einnahmequelle für die Ḥaram-Verwaltung.

Unter den grossen ausserhalb des Bäst gelegenen Friedhöfen (*maḳbaras*) ist der bedeutendeste die nördlich vom heiligen Bezirke sich ausbreitende Maḳbara Ḳatl-i Gāh (= Ort des Tötens).

An den Ḳatl-i Gāh-Friedhof stösst östlich jener des Saiyid Aḥmad an, auf dem drei Kinder des 7. Imāms, Mūsā al-Kāẓim, begraben sind; s. Mahdī al-ʿAlawī, S. 8.

In dem Pāʾin Khiyābān-Viertel liegt die Maḳbara Pīr-i Pālānduz.

Südöstlich von der Zitadelle befindet sich der Friedhof der Gumbad-i Sābz („grüne Kuppel"), welche Benennung von einem dort stehenden halbverfallenen Mausoleum herrührt, das heute Derwische bewohnen; vgl. Yate, S. 328; Mahdī al-ʿAlawī, S. 9.

Im Nūḳān-Quartiere ist die Maḳbara Shāh-zāde Muḥammad (s. Mahdī al-ʿAlawī, S. 8). Es mag hier noch erwähnt werden, dass ausserhalb des Nūḳān-Tores auf dem weiten Terrain, welches den Platz der früheren Stadt Nūḳān (s. oben) bezeichnet, die Überreste eines riesigen Friedhofes sichtbar sind, auf dem man nach den Untersuchungen von Sykes (*JRAS*, 1910, S. 1116) Steinsarkophage mit z. T. ausgezeichnet gemeisselten Inschriften antrifft, die aus der Zeit von 760–1099 (1359–1688) datiert sind.

Schon ausserhalb Meshheds, eine gute halbe Stunde südlich davon, liegt auf felsigem Boden der Friedhof des Mīrzā Ibrāhīm al-Riḍawī (s. Mahdī, *a.a.O.*, S. 8) und in noch grösserer Entfernung von der Stadt, 4 km nördlich von ihr, jener des Khwādja Rabīʿ (vgl. Sykes, *a.a.O.*, S. 1124). Nach der Meinung des Volkes war Rabīʿ trotz seiner Beziehungen zu ʿAlī Sunnit und gilt gewissermassen als Patron der Sunniten in Khurāsān, von denen die in Meshhed Wohnenden sich in der Regel bei seinem Grabe beerdigen lassen. Das Mausoleum des Rabīʿ gehört zu den interessantesten von ganz Khurāsān; es ist ein geräumiger, oktagonaler, von einer Kuppel gekrönter Bau; jetzt befindet er sich in halbruinöser Verfassung.

Meshhed ist das Zentrum der theologischen und juristischen Islāmstudien in Persien. Diesen dienen dort eine ziemliche Menge von Hochschulen (Madrasen). Verzeichnisse derselben, mit Beifügung chronologischer Daten, besitzen wir von Fraser (S. 456—60), welcher von den nach ihm vorhandenen 16 Madrasen 14 mit Namen nennt, dann von Khanikoff (S. 107), der 13 namentlich hervorhebt, und von Mahdī al-ʿAlawī (S. 9—12). Der letztere bemerkt, dass es 20 ältere Kollegien gäbe, von denen er 15 aufführt, und ausserdem noch eine Reihe neuerer. Fraser macht auch kurze Angaben über den Besitzstand der einzelnen Madrasen und die Zahl der zu ihnen gehörigen Geistlichen (*mullā*'s). Yate (S. 329—30) begnügt sich mit der Aufzählung von sechs der bekannteren Anstalten. Aus den erwähnten Listen, die sich gegenseitig in willkommener Weise ergänzen, gewinnen wir insgesamt 20 Namen von Hochschulen. Auf Grund der ebenda mitgeteilten, die Entstehungszeit der Institute betreffenden Daten ergibt sich, dass die älteste der heute in Meshhed existierenden Madrasen die Madrasa Dūdār ist, welche 823 (1420) von dem Timūriden-Sulṭān Shāh Rukh erbaut und von Sulaimān I. restauriert wurde. Unter dem gleichen Fürsten wurde auch die Pārizād-Madrasa aufgeführt, welche Sulaimān I. ebenfalls einer völligen Neugestaltung unterzog. Aus der Zeit des ʿAbbās II. stammen die zwei, nahezu gleichaltrigen Hochschulen Khairāt Khān (1058 = 1649) und Mīrzā Djaʿfar (1059 = 1650). Die meisten der noch bestehenden älteren Kollegien, nicht weniger als neun, fallen rücksichtlich ihrer Erbauungszeit in die Regierung des schon als Restaurator genannten Shāhs Sulaimān I. (1666–94). Was die Ḳādjāren-Dynastie anlangt, so wurden unter Fatḥ ʿAlī Shāh eine, unter Nāṣir al-Dīn zwei neue Madrasen gegründet, unter letzterem auch zwei ältere verfallene wiederhergestellt.

Vom kunsthistorischen Standpunkte aus muss als hervorragendste die Madrasa des Mīrzā Djaʿfar erklärt werden, welche 1059 (1650) ein in Indien zu grossem Vermögen gelangter Perser dieses Namens ins Leben rief und mit reichen Stiftungen dotierte. Sie gilt allgemein als der dritt-schönste Bau in Meshhed, nach dem ʿAlī al-Riḍā-Mausoleum und der Djawhar Shādh-Moschee. In ihrer Anlage (mit Hallentoren und Nischenhof) und der sonstigen reichen Ausschmückung zeigt sie ganz den schon oben charakterisierten Stil der Höfe und Moscheen des heiligen Bezirkes, wie er für die kirchliche Architektur Persiens typisch ist (vgl. dazu *EI*, III, 439, 447 f. und beachte auch Fraser, S. 466—7). Nicht nur die Mīrzā Djaʿfar-Madrasa, sondern auch noch andere, mit bedeutenden Mitteln ausgestattete Hochschulen, wie jene des Pāʾin-Pā (beide aus der Zeit Sulaimāns I.) verdanken ihre Entstehung persischen, in Indien reich gewordenen Landsleuten (vgl. über die Gründung der zwei zuletzt genannten Madrasen: Fraser, S. 457—59; Sykes, *The Glory* usw., S. 267—69). Die angesehensten Kollegien befinden sich im Bäst, nämlich die schon oben als die drei ältesten erwähnten Madrasen Dūdār, Pārizād und Khairāt-Khān, ferner Bālāsār und ʿAlī Naḳī Mīrzā; andere, wie die oben besprochene Mīrzā Djaʿfar-Madrasa und die Mustashār-Madrasa hängen wenigstens durch Verbindungstore mit dem Ṣaḥn-i Kuhna des Ḥaram-Viertels zusammen.

In den Madrasen wohnen auch die Studenten, für deren Unterhalt durch fromme Stiftungen gesorgt ist. Während zu Khanikoffs Zeit (1858) keine bedeutenden Lehrer dort wirkten und auch die Schülerzahl gering war, hat sich in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh.'s das Ansehen der Meshheder Hochschulen wieder gehoben, so dass Sykes (im Jahre 1910 (s. *The Glory of the Shia World*, S. 267 f.) die Frequenz derselben auf 1 200 Studierende schätzt, die sich aus Persien, Indien und anderen shīʿitischen Gegenden rekrutieren. Wer nach Abschluss des neunjährigen Lehrkurses in Meshhed noch eine höhere theologische Ausbildung anstrebt, muss sich dann nach Meshhed ʿAlī (Nadjaf; s. d.) begeben und die Vorlesungen der dortigen

Digitized by Birzeit University Library

Professoren, der ersten Autoritäten der shi'itischen Theologie, besuchen.

Über die Bücherschätze der Meshheder Hochschulen wissen wir nichts Näheres; nur von der reichen Fādil-Khān Madrasa berichtet Fraser (S. 457), dass dieselbe auch über eine wertvolle Bibliothek verfüge. Die Ḥaram-Verwaltung besitzt ebenfalls eine reichhaltige, kostbare Büchersammlung (über ihre Lokalität s. den Plan bei Yate, S. 332, Nr. 65 und vgl. Nr. 29), zu der in der ersten Hälfte des XV. Jahrh.'s der Sulṭān Shāh Rukh den Grund legte. Die von ihm und unter seinen Nachfolgern angesammelten Schätze gingen jedoch zum allergrössten Teile bei der Plünderung Meshheds durch die Uzbeken des 'Abd al-Mu'min Khān im Jahre 1589 verloren (vgl. Yate, S. 318; Sykes, *The Glory* usw., S. 239; über den derzeitigen Bücherbestand des Ḥaram orientieren die Nachrichten bei Khanikoff [S. 100—2], Yate [S. 345—6] und Herzfeld, in *Ephémérides Orientales*, 1926, Nr. 28, S. 7—8). Eine zukünftige genaue Durchforschung der hier aufgestapelten handschriftlichen Schätze dürfte noch wichtige Ergebnisse zeitigen.

In diesem Zusammenhang mag auch kurz auf die mit den letzten Dezennium des XIX. Jahrh.'s einsetzende Tätigkeit der Meshheder Druckereien (Zeitungen usw.) hingewiesen werden; s. dazu Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia* (Cambridge 1914), S. 348 (Index s. v. Meched); Browne, *Literary History of Persia*, IV (Cambridge 1928), S. 223, 489; Mahdī al-'Alawī, S. 12.

Meshhed erfreut sich eines bemerkenswerten Reichtumes an Moscheen, die sich im heiligen Bezirke, auf Friedhöfen und bei Einzelgräbern erheben und mit Madrasen und sonstigen Gebäuden religiösen Charakters in Verbindung stehen.

Hier mag noch die Muṣallā erwähnt werden, die sich ausserhalb der Stadt, ungefähr 1 km vom Pā'in-Khiyābān Tore entfernt, an der Herāt-Strasse erhebt. Es ist dies eine etwa 10 m tiefe Halle (*aiwān*), die sich in einem gigantischen Bogen von ca. 20 m Höhe nach vorn öffnet.

So malerisch sich Meshhed, von aussen gesehen, repräsentiert, so wenig erfreulich sind die Eindrücke, die man beim Betreten des Inneren empfängt, wobei natürlich von dem eine besondere Enklave bildenden Bāst abzusehen ist. Ausser der bereits geschilderten breiten Hauptstrasse (Khiyābān) gibt es nur enge, finstere Gassen, deren Niveau fast immer beträchtlich über jenem der Innenhöfe der aus Lehmziegeln erbauten Häuser liegt, sodass der Zutritt zu ihnen durch lange düstere Gänge erfolgen muss (vgl. Khanikoff, S. 104; Yate, S. 328).

Was die Einwohnerzahl Meshheds, die Menge der ortsansässigen Bevölkerung (mit Ausschluss der vielen Pilger), betrifft, so erreichte sie den höchsten Stand unter der Regierung Nādir-shāhs, der ja häufig hier Hof hielt und den Platz in jeder Weise zur grossen Blüte brachte. Damals soll Meshhed nicht weniger als 60 000 bewohnte Häuser besessen haben. Aber die auf den Tod Nādirshāhs folgende halbhundertjährige Periode der Wirren und Unruhen zog auch einen enormen Verfall der Stadt nach sich, so dass man dort 1796 nur mehr 3 000 Häuser gezählt haben will (vgl. Yate, S. 330). Im XIX. Jahrh. begann ein langsamer, aber stetiger Aufschwung. Truilhier schätzte 1807 die Zahl der Häuser Meshheds auf 4 000; Fraser 1822 auf 7 700 mit 25—30 000 Insassen. Conolly (1830) und Burnes (1832) nehmen 40 000 Einwohner an; Ferrier (1845) und Khanikoff (1858) berechneten 60 000. Im Jahre 1874 wurde Khurāsān von einer furchtbaren Hungersnot heimgesucht, die in Meshhed allein 24 000 Menschen hinraffte (s. Goldsmid, I, 361). Baker greift daher, wenn er 1873 die Einwohnerzahl auf 80 000 beziffert, ebenso zu hoch, wie Curzon zu niedrig, der für 1889 nur 45 000 Seelen annimmt. Heute soll Meshhed 100 000 Bewohner haben (s. Mahdī al-'Alawī, S. 4); jedenfalls ist es die drittgrösste Stadt Persiens.

Die ständige Bevölkerung Meshheds ist eine ziemlich gemischte; infolge der grossen Pilgerfrequenz und des wenigstens in früheren Zeiten recht lebhaften Handelsverkehres liessen sich neben den einheimischen Persern auch viele Angehörige fremder Nationen (namentlich Turkmenen, Afghānen, Inder usw.) nieder. Bis auf einen kleinen Bruchteil bekennen sich alle Muslime der Stadt zur Shi'a; der geringe Prozentsatz der Sunniten setzt sich hauptsächlich aus Afghānen und Turkmenen zusammen. Die im Jahre 1451 während der Uzbeken-Invasion gegründete Masdjid-i Shāh (s. über sie *EI*, III, 250b, 447b) und die Makbara Khwādja Rabī' sind im Gebrauche der Sunniten. Die Zahl der ansässigen Christen ist ganz verschwindend; sie beschränkt sich in der Regel auf einige handelsbeflissene Armenier und das Personal der 1889 errichteten Generalkonsulate Englands und Russlands.

Nādirshāh siedelte in Meshhed auch 100 jüdische Familien an, die er aus Kazwin nach hier verpflanzte. Nach dem Tode des Herrschers wurde deren Lage eine sehr traurige, vollends nach der Katastrophe, die 1839 über sie hereinbrach. Als nämlich in diesem Jahre, und zwar gerade während der Feier des muslimischen Kurbānfestes, eine Jüdin auf ärztliches Anraten ihre mit einem Ausschlage behaftete Hand in die Gedärme eines frisch geschlachteten Strassenhundes steckte, hielten die Muḥammedaner dieses Gebahren für eine Verhöhnung ihrer Religionsgebräuche. Die erregte Volksmenge fiel, die günstige Gelegenheit benutzend, über das Judenviertel her, plünderte und mordete dort nach Herzenslust und zerstörte die Synagoge. Die überlebenden Juden mussten zum Islām übertreten. Diese islāmisierten Juden nennt man Djadīd, eigentlich Djadīd al-Islām = „die Neulinge im Islām", weil ihre Zwangsbekehrung erst in neuerer Zeit erfolgte. Der Glaubenswechsel war nur ein äusserer; zwar besuchen diese Djadīd, um nicht Verdacht zu erregen, eifrig die Moscheen; aber heimlich sollen nicht wenige von ihnen ihre alten Religionsgesetze beobachten. Die Zahl der heute noch in Meshhed wohnenden Juden-Muslime, die als Kleinhändler, Ärzte usw. ihr Brot verdienen, schätzte Bassett (1878) auf 300 Familien, Yate auf 200. Vgl. über die Juden von Meshhed und ihre Verfolgung im Jahre 1839: Truilhier, S. 273; Conolly, I, 303—8; J. Wolff, *Narrative*, S. 177, 394—96; Ferrier, S. 122—13; J. J. Benjamin (s. *Lit.*), S. 189—90; Vámbéry, *Wanderungen*, S. 324—25; Bassett, S. 230—33; Yate, S. 322.

Unter der muḥammedanischen Bevölkerung tritt das geistliche Element stark hervor; überall sieht man Mullā's, Ṭolba's (Studenten) und Derwische. Es wimmelt von Saiyiden (angeblichen Nachkommen 'Alī's), unter denen wieder die Ridawī's, welche sich der Abstammung von 'Alī al-Riḍā

Digitized by Birzeit University Library

rühmen, hier besondere Privilegien geniessen. Meshhed ist nicht nur eine der fanatischsten Städte im ganzen Bereiche des Islām, sondern auch eine der unmoralischsten Asiens. Die von der imāmitischen Gruppe der Shiʿa-Kirche sanktionierte Prostitution, die sog. Pilgerehe (pers. *ṣīghe*; s. den Art. MUTʿA u. *EI*, IV, 379b, 381a), steht hier in höchster Blüte. Die meisten Wallfahrer machen von diesem Institute der temporären Heirat Gebrauch (vgl. Khanikoff, S. 98; Curzon, I, 164—65; Ibrāhīm Beg, S. 45; Yate, S. 419; Allemagne, III, 86—7).

Die Einwohner Meshheds werden auch als sehr abergläubisch geschildert; s. dazu besonders Bassett, S. 228 f. Man weiss viel von Wundern zu erzählen, die sich im ʿAliden-Heiligtum zugetragen haben sollen; Berichte darüber s. bei Conolly, I, 271; Fraser, S. 451—52; Bassett, S. 226—27; Massy, S. 992—93, 1002; Yate, S. 325, 337.

Die Bevölkerung der Stadt lebt teils von der Wallfahrt, teils von der ortsüblichen Industrie und dem Handelsverkehr.

Die früher stark entwickelte Gewerbetätigkeit ist heute sehr zurückgegangen. Die einst berühmte Fabrikation von Schwertklingen, welche durch eine von Timūr nach Khurāsān verpflanzte damaszenische Kolonie eingeführt wurde, ist jetzt nahezu ganz verschwunden; vgl. Truilhier, S. 275; Fraser, S. 468; Ferrier, S. 125; Curzon, I, 166.

Eine besondere Spezialität von Meshhed bilden die ornamentierten Gefässe (Haushaltungsgegenstände, wie Töpfe, Krüge, Schalen usw.) aus Serpentin und dem dunkelgrauen Seifensteine (sogen. Meshhed-Steine), wie sie die 1½ Stunde südlich von Meshhed befindlichen Steinbrüche liefern. Diese Steinindustrie ist alt und wird durch arabische Quellen schon für das Mittelalter als im Gebiete von Tūs und speziell in der Stadt Nūḳān (der Vorgängerin Meshheds) heimisch bezeugt; s. *BGA*, I, 258; II, 313; III, 324, 326; al-Muhallabī bei Abu 'l-Fidāʾ, S. 452; Abū Ḥamīd al-Gharnāṭī, in *JA*, 1925, S. 203; Yāḳūt, IV, 824 und vgl. G. Le Strange, *a. a. O.*, S. 389. Für das XIX. Jahrh. vgl. Truilhier, S. 274—5; Fraser, S. 469; Ferrier, S. 124; Bellew, S. 366—7; Baker, S. 184; Mac Gregor, I, 291—2; Bassett, S. 234; Curzon, I, 167.

Eine ganz besondere Bedeutung für Meshheds Industrie und Handel besassen früher die berühmten Türkisminen östlich von Nīshāpūr (ca. 1½ Tagereisen davon entfernt; vgl. G. Le Strange, *a. a. O.*, S. 389; Fraser, S. 409—420; Ferrier, S. 106—7; Khanikoff, S. 90—92; Bassett, S. 216—7; Yate, S. 399—408). Ehedem war Meshhed der Hauptort des Türkisenhandels; denn nach hier strömte die ganze Ausbeute der genannten Minen, deren Abbau in den Händen von Meshheder Kaufherren lag. Die gewonnenen Türkisen wurden in Meshhed sortiert und von da in den Handel gebracht. Heute aber gehen die besten Stücke meist direkt von den Bergwerken aus in fremde Länder, und nach Meshhed kommt grösstenteils nur geringere Ware, um dort von den immer noch sehr geschickten Steinschneidern zu Schmucksachen und Pilgerartikeln verarbeitet zu werden. Über die Türkisenindustrie von Meshhed vgl. Truilhier, S. 274; Bellew, S. 367; Goldsmid, I, 365; Baker, S. 184.

Einen weiteren wichtigen Industriezweig Meshheds stellt die Weberei dar. Die hier erzeugten Teppiche standen allerdings früher ungleich höher im Werte als heute, wo man sie schon mehr fabrikmässig herstellt. Besonders geschätzt sind die hiesigen Shawls in Kashmīr-Muster, die man unter dem Namen Meshhedī kennt, desgleichen die Samte, welche zu Frasers Zeiten als die besten Persiens galten. Über die Weberei Meshheds vgl. Fraser, S. 468; Ferrier, S. 124; Goldsmid, I, 365; Baker, S. 184—5; Curzon, I, 167; Ibrāhīm Beg, S. 47; Schweinitz, S. 27—28; Allemagne, III, 100.

Bis über die Mitte des XIX. Jahrh.'s hinaus war Meshhed eines der ersten Emporien von Ostiran. Als Kreuzungspunkt wichtiger Karawanenstrassen fiel hauptsächlich ihm die Vermittlung des zentralasiatischen, insbesondere des afghānischen Handels zu. Seitdem sich aber Russland in Turkestan festsetzte und die transkaspische Bahn erbaute, ging der Transithandel Meshheds stark zurück. Immerhin muss die Stadt auch heute noch, nicht zuletzt wegen der zahlreichen, hier anlangenden Pilgerzüge, als ein wichtiger Verkehrs- und Handelsplatz, der bedeutendste Ostpersiens, charakterisiert werden. Von der russischen Bahnstation ʿAshḳābād, der Hauptstadt Transkaspiens (s. *EI*, I, 502), ist Meshhed 230 km entfernt; eine gute Fahrstrasse stellt die Verbindung damit her.

Für die Unterkunft der zahlreichen Pilger und sonstigen nach Meshhed kommenden Fremden stehen eine grössere Anzahl von Karawanseraien zur Verfügung. Zu Frasers Zeit (1822) waren mindestens 25—30 derartige Unterkunftshäuser im Gebrauche, abgesehen von einigen verlassenen und ruinösen (s. Fraser, *Narrative*, S. 460). Khanikoff (S. 107—8) zählt 16 Karawanseraien; vier davon, die nur für Wallfahrer bestimmt sind, liegen innerhalb des Bāst; von diesen letzteren ist die älteste die Sulṭān-Karawanserai, welche Shāh Ṭahmāsp I. erbaute; andere rühren von Sulaimān I. her.

Literatur: Abgesehen von der im Art. angegebenen: *BGA* (ed. de Goeje), I, 257; II, 313; III, 25, 50, 319, 333; VI, 24; VII, 171, 278; Yāḳūt, *Muʿdjam* (ed. Wüstenfeld), III, 113, 486, 560 f.; IV, 824; Kazwīnī, *Āthār al-bilād* (ed. Wüstenfeld), S. 262, 275; Abu 'l-Fidāʾ, *Taḳwīm al-buldān* (ed. Paris), S. 450, 452; Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nuzhat al-ḳulūb* (in *GMS*, XXIII), S. 150 f.; Ibn Baṭṭūṭa (ed. Paris), II, 79; ʿAbd al-Karīm (1741), *Bayān-i wāḳiʿa*, bzw. die französ. Übersetzung dieses persischen Werkes unter dem Titel *Voyage de l'Inde à la Mekke par Abdoul-Kérym* von Langlès, Paris 1797, S. 69—74; Nāṣir al-Dīn Shāhs *Reise nach Khurāsān* (1866), persisch. Text, Teheran 1286 = 1869, S. 180—225; Ibrāhīm Beg, *Siyāhet-nāme* (ed. Stambul = Calcutta 1910), bzw. in der Übersetz. von W. Schultz, *Zustände des heutigen Persiens, wie sie das Reisetagebuch Ibrahim Beys enthüllt*, Leipzig 1903, S. 40—49; Sāmī Bey Frāsherī, *Kāmūs al-aʿlām*, Stambul 1316, VI, 4290—91; Muḥammad Mahdī al-ʿAlawī, *Taʾrīkh Tūs aw al-Mashhad al-Riḍawī*, Baghdād 1346 = 1927. Vgl. auch das handschriftlich in der Berliner Staatsbibliothek befindliche Tagebuch einer Pilgerreise von Kerbelāʾ nach Meshhed in den Jahren 1819—20 von Ḥusain Khān b. Diaʿfar al-Mūsawī; s. Pertsch, *Verzeichniss der persisch. Hdschr. ... zu Berlin*. Berlin 1888, Nr. 360, S. 378—79. Über das Werk *Maṭlaʿ al-shams* des Ṣanīʿ al-Dawla s. schon oben.

Was die europäischen Nachrichten über Meshhed betrifft, so verdankt man dem Reisenden Fraser (1822) die erste ausführliche Schilderung; dieselbe wird von Conolly (I, 260) und Burnes (II, 78) als durchaus zuverlässig

Digitized by Birzeit University Library

erfklärt. Wichtige Mitteilungen über die Stadt lieerten Conolly, Ferrier, Khanikoff, Eastwick, Mac Gregor, Bassett, O'Donovan, Curzon, Massy, E. Diez, namentlich aber C. E. Yate and Sykes, die beide mehrere Jahre (1893—97 bzw. 1905—12) in Meshhed das Amt eines britischen Generalkonsuls für Khurāsān bekleideten. — Ruy Gonzales de Clavijo (1404), *Embassy to the Court of Timur*, ed. C. R. Markham (Hakluyt Society, Bd. XXVI, London 1859), S. 109—10; Truilhier (1807), in *Bulletin de la Société de Géogr.*, Bd. IX, Paris 1838, S. 272—82; J. B. Fraser (1822), *Narrative of a Journey into Khorasan in the years 1821—22*, London 1825, S. 436—548; A. Conolly (1830), *Journey to the North of India*, London 1834, I, 255—89, 296—369; A. Burnes (1832), *Travels into Bokhara*, London 1834, II, 76—87; J. B. Fraser (1833), *A Winter's Journey from Constantinople to Teheran*, London 1838, I, 213—55; J. Wolff (1844, 1845), *Narrative of a Mission to Bokhara in the years 1843—45* [3], London 1846, S. 177—96, 386—408; J. P. Ferrier (1845), *Caravan Journeys and Wanderings in Persia* [2], London 1857, S. 111—33; J. J. Benjamin, *8 Jahre in Asien und Europa* [2], Hannover 1858, S. 189—90; N. de Khanikoff (1858), *Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale*, Paris 1861, S. 95—111; N. de Khanikoff, *Méched, la ville sainte et son territoire*, in *Le Tour du Monde*, Paris 1861, Nr. 95—6; Eastwick (1862), *Journal of a diplomat's three years residence in Persia*, London 1864, II, 190—234; H. Vámbéry (1863), *Reise in Mittelasien*, Leipzig 1865 (2. Aufl. 1873), S. 248—58; gleichlautend mit H. Vámbéry, *Meine Wanderungen und Erlebnisse in Persien*, Pesth 1867, S. 313—27; H. W. Bellew (1872), *From the Indus to the Tigris*, London 1874, S. 358—68; Fr. John Goldsmid (und Evan Smith, 1872), *Eastern Persia*, London 1876, I, 356—66; H. C. Marsh (1872), *A ride through Islam* usw., London 1877, S. 96—112; V. Baker (1873), *Clouds in the East*, London 1876, S. 177—94; C. M. Mac Gregor (1875), *Narrative of a Journey through the province of Khorasan*, London 1879, I, 277—309; II, 4; J. Bassett (1878), *Persia, the Land of the Imams*, London 1887, S. 219—47; E. O'Donovan (1880), *The Merw Oasis*, London 1882, I, 478—502; II, 1—14; A. C. Yate (1885, Bruder von C. E. Yate), *Travels with the Afghan Boundary Commission*, Edinburgh 1887, S. 360—84; G. Radde (1886), *Transkaspien und Nordchorassan*, in *Petermanns Geogr. Mitteil.*, Erg.-H. 126, S. 174—78; G. Curzon (1889), *Persia and the Persian Question*, London 1892, I, 148—76; H. St. Massy (1893), *An Englishman in the shrine of Imam Reza in Mashad*, in *The Nineteenth Century and after*, London 1913, LXXIII[b], 990—1007; C. E. Yate (1885, 1893—97), *Khurasan and Sistan*, Edinburgh 1900, S. 40—50, 53, 140—49, 294—346, 406, 418—21 (mit Abbild.; im Art. als Yate abgekürzt); Percy Sykes (1893, 1902, 1905—12), *Ten Thousand Miles in Persia*, London 1902, S. 24—6, 236, 301, 367, 385, 401; ders., *Historical Notes on Khurasan*, in *JRAS*, 1910, S. 1113—48, 1152—54; ders. (und Khān Bahādur Aḥmad Din Khān), *The Glory of the Shia World*, London 1910, S. 227—69 (mit Abbild.); Ella C. Sykes, *Persia and its people*, London 1910, S. 88—105; H. R. Allemagne (1907), *Du Khorassan au pays des Bakhtiaris*, Paris 1911, III, 75—114 (mit schönen Abbild.); W. Jackson (1907), *From Constantinople to the Home of Omar Khayyam*, New York 1911, S. 263—77; H. H. Graf von Schweinitz (1908), *Orientalische Wanderungen in Turkestan und im nordöstl. Persien*, Berlin 1910, S. 15—28; E. Diez (1913), *Churasanische Baudenkmäler*, Bd. I, Berlin 1918, S. 52—61, 66—9, 76—8, 85—6 nebst den Tafeln: 19—20, 23—9, 36,2; 32, 38; ders. in *Persien: Islamische Baukunst in Churāsān*, Hagen i. W. 1923, S. 43—79, 91, 154; O. von Niedermayer (1913, 1916), *Unter der Glutsonne Irans*, Dachau 1925, S. 207. — In den zusammenfassenden Darstellungen von K. Ritter, *Erdkunde*, VIII (1838), S. 11, 127, 283—308, 310; IX (1840), S. 904 und G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 388—91, 431 wird Ṭūs und Meshhed nicht gehörig unterschieden; s. dazu schon oben.

MEŠHHED ʿALĪ. [Siehe NADJAF].

MEŠHHED ḤUSAIN (KERBELĀʾ), Wallfahrtsort westlich vom Euphrat, etwa 100 km südsüdwestlich von Bagh dād am Rande der Wüste (Yāḳūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 249). Er lag gegenüber von Ḳaṣr Ibn Hubaira (al-Iṣṭaḫrī, *BGA*, I, 85; vgl. al-Balāḏuri, *Futūḥ*, ed. de Goeje, S. 287; al-Maḳdisī, *BGA*, III, 121).

Der Name Kerbelāʾ hängt wohl mit aram. *karbelā* (Daniel 3, 21) und assyr. *karballatu* (eine Art Kopfbedeckung) zusammen (G. Jacob, in *Türkische Bibliothek*, XI, 35, Anm. 2). Er wird in vorarabischer Zeit nicht erwähnt.

Ḫālid b. al-Walīd soll nach der Einnahme von al-Ḥīra in Kerbelāʾ gelagert haben (Yāḳūt, IV, 250). Am ʿĀshūrāʾ-Tage (10. Muḥarram) 61 (10. Okt. 680) fiel der Imām Ḥusain b. ʿAlī [s. d.] auf dem Marsch von Mekka nach dem ʿIrāḳ, wo er seine Rechte auf das Ḫalīfat geltend machen wollte, in der Ebene von Kerbelāʾ im Distrikt von Nīnawā (al-Ṭabarī, III, 2190; Yāḳūt, IV, 870; jetzt nach Massignon: Ḫaimat Ḳāʿa, nach Musil: Iṯhān Nainwa) im Kampfe mit den Truppen des Statthalters von al-Kūfa und wurde in al-Ḥāʾir begraben (Yāḳūt, II, 188 f.; al-Ṭabarī, III, 752; E. Herzfeld, s. *EI*, Bd. II, S. 234).

Die Stelle, an der man den Rumpf des enthaupteten Enkels des Propheten beerdigt hatte (über die Schicksale des abgeschlagenen und dem Yazīd I. nach Damaskus zugesandten Hauptes vgl. van Berchem, *Festschrift Ed. Sachau gewidmet*, Berlin 1915, S. 298—310), genannt Ḳabr al-Ḥusain, wurde bald eine berühmte Wallfahrtsstätte der Shīʿiten [s. d. Art. SHĪʿA].

Schon 65 (684/5) zog Sulaimān b. Ṣurad mit seinen Anhängern zum Grabe des Ḥusain, an dem er einen Tag und eine Nacht verweilte (al-Ṭabarī, ed. de Goeje, II, 545 f.). Ibn al-Aṯīr (*Kāmil*, ed. Tornberg, V, 184; IX, 358) erwähnt weitere Wallfahrten in den Jahren 122 (739/40) und 436 (1044/5). Die Priesterschaft von Meshhed Ḥusain bezog frühzeitig ihre Einkünfte aus frommen Stiftungen der Umm Mūsā, der Mutter des Ḫalīfen al-Mahdī (al-Ṭabarī, III, 752).

Der Ḫalīfe al-Mutawakkil liess 236 (850/1) das Grab und die umliegenden Bauwerke zerstören und den Platz einebnen und besäen; den Besuch der heiligen Stätte untersagte er unter Androhung schwerer Strafen (al-Ṭabarī, III, 1407;

Digitized by Birzeit University Library

Ḥamd Allāh al-Mustawfī, *Nuzhat al-ḳulūb*, ed. Le Strange, S. 32). Schon Ibn Ḥawḳal (ed. de Goeje, S. 166) erwähnt jedoch um 977 n. Chr. ein grosses Meshhed mit einem Kuppelraum, zu dem von jeder Seite ein Tor führte, über dem Grab des Ḥusain, das zu seiner Zeit bereits stark von Pilgern besucht wurde. Ḍabba b. Muḥammad al-Asadī von ʿAin al-Tamr, Oberhaupt vieler Stämme, verwüstete unter anderen Heiligtümern auch Meshhed al-Ḥāʾir (Kerbelāʾ), wofür 369 (979/80) eine Strafexpedition nach ʿAin al-Tamr geschickt wurde, vor der er in die Wüste floh (Ibn Miskawaih, *Taǧārib al-umam*, ed. Amedroz in: *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, II, 338, 414). In demselben Jahre liess der *shīʿitische* Būyide ʿAḍud al-Dawla den beiden Heiligtümern Meshhed ʿAlī (= al-Naǧaf) und Meshhed al-Ḥusain (M. Ḥairi) seine besondere Fürsorge angedeihen (Ibn al-Aṯīr, VIII, 518; Ḥamd Allāh al-Mustawfī, *a.a.O.*).

Ḥasan b. al-Faḍl, der um 414 (1023/4) starb, baute, wie in Meshhed ʿAlī (Ibn al-Aṯīr, IX, 154), so auch in Meshhed al-Ḥusain um das heilige Grab eine Mauer (Ibn Taghribirdī, *Nuǧūm*, ed. Popper, II, 123, 141).

Im Rabīʿ al-awwal 407 (Aug./Sept. 1016) entstand durch das Umfallen von zwei Wachskerzen ein grosser Brand, der das Hauptgebäude (*al-ḳubba*) und die offenen Hallen (*al-arwika*) einäscherte (Ibn al-Aṯīr, IX, 209).

Als der Seldjūkensultan Malik Shāh 479 (1086–87) nach Baghdād kam, unterliess er es nicht, auch die beiden Meshheds des ʿAlī und al-Ḥusain zu besuchen (Ibn al-Aṯīr, X, 103). Man pflegte die beiden Heiligtümer damals mit al-Mashhadān (al-Bundārī al-Iṣfahānī, *Tawārīḫ al-Saldjūḳ*, ed. Houtsma, in *Recueil de textes* . . . , II, 77), analog etwa den Dualen al-ʿIrāḳān, al-Baṣratān, al-Ḥiratān, al-Miṣrān usw., zu bezeichnen.

Der Ilkhān Ghāzān besuchte 1303 Kerbelāʾ und beschenkte das Heiligtum freigebig; er oder sein Vater Arghūn soll die Umgegend durch die Abzweigung eines Kanals vom Furāt her (den heutigen Nahr al-Ḥusainiya) bewässert haben (A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Ḥusains zu Kerbelāʾ*, Berlin 1909, S. 40).

Ibn Baṭṭūṭa (ed. Defrémery-Sanguinetti, II, 99) besuchte 727 (1326/7) von al-Ḥilla aus Kerbelāʾ und schildert es als eine kleine Stadt, die zwischen Palmenhainen liegt und ihr Wasser vom Furāt empfängt. In ihrer Mitte befindet sich das heilige Grab; daneben eine grosse Madrasa und das berühmte Fremdenheim (*al-zāwiya*), in dem die Pilger verpflegt werden. Das Betreten der Grabstätte ist nur mit Erlaubnis der Torwächter gestattet. Die Pilger küssen den silbernen Sarkophag, über dem goldene und silberne Lampen hängen; die Türen sind mit seidenen Vorhängen geschmückt. Die Bewohner sind gespalten in die Awlād Rakhīk und Awlād Fāyiz, die durch ihre andauernde Zwietracht die Stadt schädigen, obgleich sie alle Shīʿiten sind.

Um dieselbe Zeit gibt Ḥamd Allāh al-Mustawfī (*a.a.O.*) den Umfang der Stadt mit 2 400 Schritt an; er erwähnt dort auch das Grab des Ḥurr Riyā (b. Yazīd), der für Ḥusain kämpfend als erster bei Kerbelāʾ gefallen war.

Der Ṣafawidenshāh Ismāʿīl I. (gest. 930 = 1524) unternahm eine Wallfahrt nach al-Naǧaf und Meshhed Ḥusain.

Sultan Sulaimān der Prächtige besuchte die beiden Heiligtümer im Jahre 941 (1534/5), liess bei Meshhed al-Ḥusain den Kanal (al-Ḥusainiya) wieder instandsetzen und die von Sandwehen verschütteten Felder wieder in Gartenland verwandeln. Die Manārat al-ʿAbd (s.u.), früher Engusht-i yār genannt, wurde 982 (1574/5) erbaut. Murād III. liess 991 (1583) durch den Wālī von Baghdād, ʿAlī Pasha b. Alwand, über dem Grab des Ḥusain ein Heiligtum bauen oder wohl richtiger restaurieren. Durch ʿAbbās den Grossen kamen bald nach der Einnahme von Baghdād (1623) die beiden Meshheds an das persische Reich. Nādir Shāh besuchte 1743 Kerbelāʾ; während ihm in Meshhed ʿAlī die Vergoldung der Kuppel zugeschrieben wird, soll er Stiftungen, die für die Priesterschaft von Kerbelāʾ bestimmt waren, für sich beschlagnahmt haben.

Die hohe Blüte des Wallfahrtsortes und seine grosse Einwohnerzahl wird zu dieser Zeit gelegentlich der Pilgerfahrt des ʿAbd al-Karīm, eines Günstlings des Nādir Shāh, hervorgehoben. Raḍīya Sulṭān Begum, eine Tochter des Shāh Ḥusain (1694—1722), stiftete für Ausbesserungen an der Ḥusainmoschee 20 000 Nādirī's.

Der Begründer der Ḳaǧarendynastie, Agha Muḥammad Khān, stiftete gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts den Goldbelag für die Kuppel und Manāra des Ḥusainheiligtums (Jacob bei A. Nöldeke, *a.a.O.*, S. 65, Anm. 4).

Im April 1801 drangen in Abwesenheit der Pilgerscharen, die sich nach al-Naǧaf begeben hatten, 12 000 Wahhābiten unter dem Shaikh Saʿūd in Kerbelāʾ ein, töteten dort mehr als 3 000 Einwohner und plünderten die Häuser und Bāzāre gründlich aus. Vor allem raubten sie die vergoldeten Kupferplatten und andere Schätze des Heiligtums und zerstörten den Grabschrein. Doch setzten nach dieser Katastrophe in erhöhtem Masse Spenden für das Heiligtum aus der ganzen *shīʿitischen* Welt ein.

Nach vorübergehender Besetzung von Kerbelāʾ durch die Perser erzwang 1843 Naǧīb Pasha durch Waffengewalt die Anerkennung der türkischen Oberhoheit in der Stadt; damals wurden die Mauern der jetzigen Altstadt grösstenteils zerstört. Der Statthalter Midhḥat Pasha begann 1871 den Bau eines Regierungsgebäudes, der unvollendet blieb, und liess den daranstossenden Marktplatz erweitern (Belege für die Geschichte von Meshhed Ḥusain bei A. Nöldeke, *a.a.O.*, S. 35—59).

Kerbelāʾ ist jetzt mit über 50 000 Einwohnern die zweitgrösste und vielleicht die reichste Stadt des ʿIrāḳ. Sie verdankt ihren Wohlstand nicht allein dem starken Pilgerverkehr, der dem Grabe des Ḥusain zuströmt, sondern ist auch der wichtigste Ausgangspunkt für die persischen Pilgerzüge nach al-Naǧaf und Mekka und durch ihre Lage am Rande der Alluvialebene ein wichtiger „Wüstenhafen" für den Transitverkehr in das innere Arabien.

Die winkelige Altstadt ist von modern angelegten Vorstädten umgeben. Etwa die Hälfte bis drei Viertel der Bewohner sind Perser, der Rest *shīʿitische* Araber. Die mächtigsten Stämme unter ihnen sind die Banī Saʿd, Salālme, al-Wuzūm, al-Tahāmze und al-Nāṣirīye. Die Familie Dede ist die reichste; und al-Nāṣirīye. Die Familie Yazdānya wurde sie von für den Bau des Nahr al-Ḥusainiya wurde sie von Sultan Selīm mit ausgedehnten Landgütern belohnt.

Der Name Kerbelāʾ bezeichnet genau genommen nur den östlichen Teil der Stadt auf ihrer Ostseite im Halbkreise umkränzenden Palmengärten (Musil, *The Middle Euphrates*, S. 41). Die Stadt selbst heisst al-Meshhed oder Meshhed al-Ḥusain.

Digitized by Birzeit University Library

Das Heiligtum des dritten Imāms liegt in einem 108 × 82,5 m grossen Hofe (*ṣaḥn*), der von *Īwānen* und Zellen rings umgeben ist. Ihre Wände sind durch ein fortlaufendes ornamentales Band geschmückt, das in weisser Schrift auf blauem Grunde den ganzen Kur'ān enthalten soll. Das Gebäude selbst ist 48 × 42 m gross. Seinen rechteckigen Kernbau, zu dem die „goldene Vorhalle" (Abbildung: Grothe, *Geogr. Charakterbilder*, Taf. LXXVIII, Abb. 136) führt, umgibt rings herum ein überwölbter Gang (jetzt als *dīdmī*[c] bezeichnet: A. Nöldeke, *a.a.O.*, S. 20, $_3$) zum Herumgehen (*tawāf*) der Wallfahrer (Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*[2], S. 109–12). Mitten in dem zentralen Kuppelraum befindet sich der etwa 2 m hohe und 4 m lange, von silbernem Mashrebiyenwerk umgebene Schrein (*ṣandūḳa*) des Ḥusain, zu dessen Füssen ein zweiter kleinerer Schrein steht, der seines Sohnes und Kampfgenossen ʿAlī Akbar (Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh*, ed. de Goeje, *BGA*, VIII, 303).

„Der Gesamteindruck des Innern muss schlechthin feenhaft genannt werden, wenn in der Dunkelheit — auch bei Tage herrscht Dämmerlicht im Innern — das Licht ungezählter Lampen und Leuchter rings um den Silberschrein, tausend- und abertausendfach gebrochen von der Unmenge der kleinen scharfbegrenzten Krystallflächen, den Schmuckformen Reize ablockt, die keine Phantasie ertrümen kann. In der Höhe der Kuppel verliert sich die Kraft des Lichtes; nur hier und dort blinken wechselnd Krystallflächen auf wie Sterne des Himmels" (A. Nöldeke, *a.a.O.*, S. 25 f.).

Das Heiligtum ist an der Ḳiblafront mit prächtigem, kostbarem Ornamentwerk geschmückt. Den Eingang flankieren zwei Manāra's. Eine dritte, die Manārat al-ʿAbd, erhebt sich vor den Gebäuden an der Ostseite des *ṣaḥn*; südlich von ihr tritt die Front der den Hof umgebenden Bauwerke um etwa 16 m zurück; an dieser Stelle befindet sich eine sunnitische Moschee. An der Nordseite stösst an den *ṣaḥn* eine grössere Medrese, deren Hof etwa 26 m ins Quadrat misst, mit einer eigenen Moschee und mehreren *miḥrāb*'s (vgl. über den jetzigen Zustand des Heiligtums: A. Nöldeke, *a.a.O.*, S. 5—26, über seine äussere Geschichte S. 35—50, über die Baugeschichte S. 51—66).

Etwa 600 m nordöstlich vom Heiligtum des Ḥusain befindet sich das Mausoleum seines Halbbruders ʿAbbās. Am Wege, der nach Westen aus der Stadt hinausführt, liegt der Zeltplatz (*khaimagāh*) des Ḥusain. Das dort errichtete Gebäude (Plan bei Nöldeke, Taf. VII; Photogr. bei Grothe, Taf. LXXXIV, Abb. 145) hat den Grundriss eines Zeltes, und zu beiden Seiten des Zuganges befinden sich steinerne Nachbildungen von Kamelsätteln.

Auf dem Wüstenplateau (*ḥammād*) westlich der Stadt ziehen sich weithin die Grabstätten der *shīʿi*tischen Gläubigen hin. Nördlich von den Gärten von Kerbelāʾ liegen die Vorstädte, Gärten und Felder von al-Bḳīʿe, nordwestlich die von Kurra, im Süden die von al-Ghāḍhiriyya (Yāḳūt, III, 768). Von Nachbarorten nennt Yāḳūt noch al-ʿAḳr (III, 695) und al-Nawāyiḥ (IV, 816).

Eine nördlich von al-Ḥilla abzweigende Bahnlinie verbindet Kerbelāʾ mit der Strecke Baghdād-al-Baṣra. Karawanenstrassen führen nach al-Ḥilla und Nadjaf. Noch jetzt geniesst das Heiligtum des Ḥusain den Ruf, dass dem dort Beerdigten der Weg in das Paradies sicher ist, weshalb sich viele alte und gebrechliche Pilger dorthin begeben, um an der heiligen Stätte zu sterben.

Literatur: al-Ṭabarī, ed. de Goeje, Indices; Ibn al-Aṯhīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, Indices; al-Iṣṭakhrī, in *BGA*, I, 85; Ibn Ḥawḳal, *BGA*, II, 166; al-Maḳdisī, *BGA*, III, 130; al-Idrīsī, *Nuzha*, IV, 6, Übers. Jaubert, II, 158; Yāḳūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, II, 189, III, 695, IV, 249 f.; al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh*, *BGA*, VIII, 303; al-Bakrī, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, S. 162, 456, 471; al-Zamakhsharī, *Lexicon geogr.*, ed. de Grave, S. 139; Ḥamd Allāh al-Mustawfī al-Ḳazwīnī, *Nuzhat al-ḳulūb*, ed. Le Strange, S. 32, Übers. S. 39; Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfa*, ed. Defrémery-Sanguinetti, II, 99 f.; O. Dapper, *Umbständliche und eigentliche Beschreibung von Asia*, Nürnberg 1681, S. 137; Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien u.a. umliegenden Ländern*, Kopenhagen 1778, II, 254 ff.; J. B. L. J. Rousseau, *Description du pachalik de Bagdad*, Paris 1809, S. 71 ff.; C. J. Rich, in: *Fundgruben des Orients*, III (1813), 200; J. L. Burckhardt, *Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby*, Weimar 1831, S. 390, 444, 452 f.; K. Ritter, *Erdkunde*, Berlin 1844, XI, 837 ff., 842; M. v. Thielmann, *Streifzüge im Kaukasus, in Persien und in der Asiatischen Türkei*, Leipzig 1875, S. 398—401; Nolde, *Reise nach Innerarabien*, Braunschweig 1895, S. 113 f.; M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1900, II, 274, 278, 281; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 [Neudruck 1930], S. 78 f.; A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelā*, Berlin 1909 (= *Türkische Bibliothek*, hrsg. v. G. Jacob, XI; darin S. 30—34 weitere Literaturangaben); H. Grothe, *Geographische Charakterbilder aus der asiatischen Türkei*, Leipzig 1909, S. XIII und Taf. LXXVII–LXXXIV mit Abb. 136, 138–45; L. Massignon, *Mission en Mésopotamie* (1907–8), Kairo 1910, I, 48 f. (= *MIFAO*, XXVIII); Lamberto Vannutelli, *Anatolia meridionale e Mesopotamia*, Rom 1911, S. 361—63; G. L. Bell, *Amurath to Amurath*, London 1911, S. 159—166; Stephen Hemsley Longgrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925, Index; A. Musil, *The Middle Euphrates*, New York, 1927 S. 40–42, 279, 351 (= *American Geographical Society, Oriental Explorations and Studies*, Nr. 3).

METAWILA. [Siehe MUTAWĀLĪ].

MIḤNA (A.), Nomen von der Wurzel *m-ḥ-n*, die auch in dem arabischen Verb *maḥana* „glätten" und in einigen äthiopischen Ableitungen erscheint: Prüfung (z.B. die Prüfungen, denen die Propheten und besonders die Familie Muḥammads, die ʿAliden, in dieser Welt ausgesetzt sind; vgl. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 212 ff., 261), Inquisition. Im letzteren Sinne wird es gewöhnlich auf die mutʿazilitische Inquisition und Verfolgung angewandt, die von 218—34 (833—48) dauerte. Über die VIII. Form des Verbs *imtaḥana*, „martern", vgl. besonders Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks*, I/ii, 81, Anm. 101.

Die erste mutʿazilitische Inquisition wurde vom ʿAbbāsiden-Khalifen al-Maʾmūn (198–218 = 813–33) gegen Ende seiner Regierungszeit angeordnet. Dieser war überzeugter Mutʿazilit, besonders in Hinsicht auf die Erschaffung des Kur'ān [vgl. AL-KUR'ĀN und MUʿTAZILITEN]. Er sandte dem Gouverneur von Baghdād, Isḥāḳ b. Ibrāhīm, einen Brief und forderte ihn auf, die Ḳāḍī's seines Gerichtsbezirkes vor sich zu laden, um ihre Meinung

Digitized by Birzeit University Library

über den Ḳurʾān zu prüfen (Ṭabarī, III, 1112 ff.; Übers. von Patton, *a.a.O.*, S. 57—61; *Kitāb Baghdād*, S. 338 ff.; vgl. Abu ʾl-Maḥāsin, I, 636 ff.; *Fragmenta hist. arab.*, S. 465). Diejenigen, welche ihre Meinung mit der des Khalifen übereinstimmend darlegen würden, sollten die gesetzlichen Zeugen ihrer Gerichtsbezirke vorladen und eine ähnliche Inquisition vornehmen.

Dieser Brief wurde in die Provinzen geschickt. In Ägypten wurde wenig getan. In Kūfa war die allgemeine Meinung gegen die Durchführung der Verordnung des Khalifen. In Damaskus nahm der Khalife wahrscheinlich auf seinem Wege nach Kleinasien die Prüfung der Gelehrten der Stadt persönlich vor.

In einem zweiten Brief forderte er Isḥāḳ b. Ibrāhīm auf, ihm sieben führende Theologen Baghdād's zu schicken, damit er sie selbst prüfen könne. Der Name des Hauptverteidigers der orthodoxen Ansicht, Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal, welcher zuerst auf der Liste stand, wurde auf Bitten des Oberḳāḍī Aḥmad b. Abī Duʾād, des tüchtigsten Anwaltes der Miḥna unter al-Maʾmūn und seinen Nachfolgern, gestrichen. Unter den sieben, die zu Hofe geladen wurden, war Muḥammad b. Saʿd, der Sekretär al-Wāḳidī's, der Verfasser des *Kitāb al-Ṭabaḳāt*. Sie alle gaben dem Drucke nach und stimmten der ihnen aufgezwungenen Ansicht zu; sie wurden nach Baghdād zurückgeschickt, wo Isḥāḳ b. Ibrāhīm ihr Bekenntnis vor den Theologen wiederholen lassen musste (Ṭabarī, III, 1116 ff.). Der Erfolg des Khalifen brachte ihn dazu, an der von ihm eingeführten Methode festzuhalten. In einem dritten Brief, welcher mit theologischen Argumenten versehen ist (Ṭabarī, III, 1117 ff.; Patton, *a.a.O.*, S. 65 ff.), befahl er dem Isḥāḳ b. Ibrāhīm, alle Ḳāḍī's seines Gerichtsbezirkes zu prüfen, die ihrerseits alle Zeugen und Rechtsgehilfen prüfen sollten. Isḥāḳ b. Ibrāhīm lud eine Anzahl der bemerkenswertesten Gelehrten Baghdāds vor sich (Ṭabarī, III, 1121 ff.; Patton, *a.a.O.*, S. 69 ff.), unter ihnen Aḥmad b. Ḥanbal. Das Ergebnis der Prüfung war, dass einige von ihnen nachgaben, andere aber standhaft blieben. Aḥmad b. Ḥanbal gehörte zu den letzteren.

In einem vierten Briefe an Isḥāḳ b. Ibrāhīm (Ṭabarī, III, 1125 ff.; Patton, *a.a.O.*, S. 74 ff.) besprach der Khalife die Haltung jedes Gelehrten in Verbindung mit seinem Charakter und seiner Lebensweise und befahl, dass diejenigen, die unbefriedigende Antworten gegeben hatten, in sein Lager nach Tarsūs geschickt werden sollten. Nach einer weiteren Prüfung durch Isḥāḳ b. Ibrāhīm blieben nur zwei standhaft, Aḥmad b. Ḥanbal und Muḥammad b. Nūḥ. Sie wurden als Gefangene nach Tarsūs geschickt. Auf dem Wege dorthin erreichte sie die Nachricht von dem Tode des Khalifen. Sie wurden nach Baghdād zurückgeschickt; Muḥammad b. Nūḥ starb, bevor er die Hauptstadt erreichte.

Aḥmad b. Ḥanbal blieb in Gefangenschaft. Obgleich er gedrängt wurde, *taḳiyya* [s.d.] zu üben, wie andere es getan hatten, blieb er bei seiner Überzeugung. Als er vor al-Maʾmūn's Bruder und Nachfolger al-Muʿtaṣim (218—27 = 833—42) geladen wurde, entstanden zwischen ihm, dem Khalifen, Aḥmad b. Abī Duʾād und anderen lebhafte Debatten über die Natur des Ḳurʾān und über andere theologische Gegenstände, die drei Tage dauerten. Da sie jedoch keine Änderung in Aḥmad's Haltung erreichten, wurde er auf Anordnung des Khalifen gegeisselt und nachher, aus Furcht vor einem Aufstand (denn Aḥmad war sehr populär), freigelassen. Weiter hörte man wenig von der Miḥna unter al-Muʿtaṣim (Abu ʾl-Maḥāsin, I, 649; Patton, S. 113), der weder das Interesse noch die Kenntnis seiner Vorgänger in theologischen Dingen besass.

Sein Sohn al-Wāthiḳ bi'llāh (227–32 = 842–47), der ihm folgte, kehrte zu der Methode al-Maʾmūn's (Abu ʾl-Maḥāsin, I, 683; Patton, S. 115 ff.) zurück, obgleich er seinen Vater zurückgehalten haben soll, sich ferner mit der Miḥna zu befassen. Er forderte die Gouverneure der Provinzen auf, die Notablen ihrer Gerichtsbezirke zu prüfen. Über die Folgen dieser Verordnung ist wenig bekannt. Indessen war Aḥmad b. Ḥanbal ein beliebter Lehrer geworden. Als er jedoch von der erneuten Tätigkeit Aḥmad b. Abī Duʾād's vernahm, hörte er freiwillig auf zu lehren, und man liess ihn in Ruhe.

Al-Wāthiḳ mischte sich persönlich in die Prüfung eines namhaften Mannes, in die des Theologen Aḥmad b. Naṣr b. Mālik al-Khuzāʿī, der überdies noch an einer Verschwörung teilgenommen hatte (Weil, II, 341; Patton, S. 116 ff.; vgl. Ṭabarī, III, 1343 ff.; de Goeje, *Fragmenta hist. arab.*, S. 529 ff.). Als al-Khuzāʿī über den Ḳurʾān befragt wurde, antwortete er, dass er ihn für Gottes Wort hielte. Die Untersuchung war nicht viel weiter fortgeschritten, als der Khalife ihr ein Ende machte und persönlich den Versuch machte, sein Opfer zu enthaupten, was ihm nur mit Hilfe eines Geschickteren als er selbst gelang (Shaʿbān 231 = 846).

Andere Männer von Ansehen, die unter al-Wāthiḳ standhaft blieben, waren Nuʿaim b. Ḥammād und der wohlbekannte Abū Yaʿḳūb Yūsuf b. Yaḥyā al-Buwaiṭī, der Schüler al-Shāfiʿī's und Herausgeber einiger seiner Werke (Patton, S. 119). Beide starben im Gefängnis. Als ein Beispiel von Aḥmad b. Abī Duʾād's Fanatismus wird folgendes erzählt. Als im Jahre 231 (846) von den Byzantinern 4 600 muslimische Gefangene losgekauft werden sollten, schlug er vor, diejenigen zu lassen, welche die Erschaffung des Ḳurʾān nicht zugeben wollten; dies wurde wirklich getan (Ṭabarī, III, 1351 ff.; *Frag. hist. arab.*, II, 532; Abu ʾl-Maḥāsin, I, 684; Patton, S. 120). Es wird erzählt, dass al-Wāthiḳ vor seinem Tode seine muʿtazilitischen Ansichten vor seinem Tode seine Miḥna dauerte während der ersten aufgab. Die Miḥna dauerte während der ersten Regierungsjahre seines Nachfolgers al-Mutawakkil (232—47 = 847—61) fort. Aber im Jahre 234 stellte der Khalife sie ein und verbot das Bekenntnis der Erschaffung des Ḳurʾān bei Todesstrafe.

Literatur: al-Yaʿḳūbī, *Taʾrīkh*, ed. Houtsma, II, 491, 500—9, 521, 528, 575, 582; al-Ṭabarī, ed. de Goeje (siehe oben); al-Masʿūdī, Pariser Ausgabe, VI, 283 ff.; VII, 101; VIII, 300 ff.; X, 45, 51, 70; *Fragmenta historicorum arabicorum*, II, ed. de Goeje, Leiden 1871; Aḥmad b. Abī Ṭāhir Ṭaifūr, *Kitāb Baghdād*, ed. Keller, Leipzig 1908; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VI, 297–301, 314; VII, 14 ff.; Abu ʾl-Fidāʾ, *Taʾrīkh*, Konstantinopel 1286, II, 31 ff.; Abu ʾl-Maḥāsin b. Taghribirdī, *al-Nudjūm al-zāhira*, ed. T. G. J. Juynboll; Tādj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb al-Subkī, *Tabaḳāt al-Shāfiʿiyya*, Kairo al-Wahhāb al-Subkī, *Tabaḳāt al-Shāfiʿiyya*, Kairo 1324, I, 205 ff.; W. M. Patton, *Aḥmed b. Hanbal and the Miḥna*, Leiden 1897; A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868, S. 233 ff.; M. Th. Houtsma, *Een strijd over het dogma in den Islâm tot* ma, *De strijd over het dogma in den Islâm tot op el-Ash'ari*, Leiden 1875, S. 107 ff.; A. Müller

Digitized by Birzeit University Library

ler, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 514 ff., 523 ff.; W. Muir, *The Caliphate*, ed. T. H. Weir, Edinburgh 1924, S. 507, 512, 520 ff., 525; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910; ders., in *ZDMG*, LII, 155 ff.

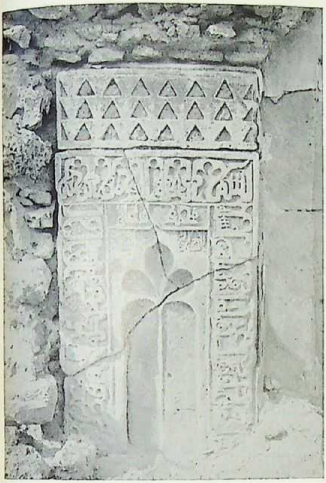
MIḤRĀB (s. auch MASDJID, I, D, 2c).

Ableitung der Nische. Die Miḥrābnische erfuhr seitens der Orientalisten und Kunsthistoriker eine zweifache Ableitung: von der christlichen Apsis und von der buddhistischen Nische. „Tout ce qui reste de la basilique dans le sanctuaire de la mosquée c'est la qibla, sorte d'abside atrophiée", erklärte M. v. Berchem in seinen *Notes d'archéologie arabe*, in *JA*, XVII (1891), 427. Die Einführung des Nischenmiḥrāb in die Moschee wird zweifellos mit Recht den Umaiyaden zugeschrieben, die unter dem Eindruck der christlichen Baukunst ihrer Länder erst mit dem monumentalen Moscheebau begannen. Die arabischen und persischen einfachen Dorfmoscheen haben auch heute keine Nische. Der Legende zufolge musste Walid I., als er die von ihm mit Hilfe byzantinischer Bauleute erbaute Moschee in Madina besuchte, den Vorwurf einstecken, er habe die Moschee nach Art der christlichen Kirche erbaut (Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina*, in *Abh. GW Gött.*, IX, 1861). Als dann ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz in seinen syrischen Bauten die Ḳibla als Nische gestalten liess, erregte er ebenso den Unwillen und Widerstand der Zeloten wegen der dadurch entstandenen Ähnlichkeit der Moscheen mit Kirchen. Auch H. Lammens hat verschiedene Nachrichten gesammelt, „in denen das Miḥrāb klipp und klar als christliche Nachahmung bezeichnet wird, die sich nur schwer und zwar erst im Laufe des zweiten islamischen Jahrhunderts eingebürgert habe" (*Ziyād*, S. 94, Anm. I, zit. von. C. H. Becker, *Zur Geschichte des islamischen Kultus*, in *Islamstudien*, S. 493). Vielleicht war die Reihung mehrerer Nischen in der Ḳiblawand grosser Moscheen auch eine Demonstration gegen den Schein christlicher Nachahmung. Anderseits soll man nicht vergessen, dass die Halbrundnische eine der meist verbreiteten Ziergestalten der mediterranen Architektur war und deren Adoption viel näher lag als eine Nachahmung der weitaus grösseren christlichen Apsis. Die Ableitung des Miḥrāb von der buddhistischen oder hinduistischen Nische für das Götterbild hat ebenso viel oder wenig für sich wie die andere. Denn auch das indische Götterbild stand höchstens ausnahmsweise in einer Nische, regelmässig jedoch in einer abgesonderten rechteckigen Cella. Die Sondererscheinung des östlichen, von den Türkvölkern gestalteten polygonen Miḥrāb, das mit den Seldjuken und anderen Türkvölkern nach Vorderasien getragen wurde und seit Ende des XIII. Jahrh. in Mesopotamien auftritt, kann nur aus einem besonderen Formwillen seiner Träger befriedigend erklärt werden. Als das Herz des Kultgebäudes bildete das Miḥrab stets den Kulminationspunkt der Ausstattung, steht führend als Träger der mannigfachen Ausstattungstechniken und der stets wechselnden ornamentalen Systeme der islāmischen Kunst durch die Jahrhunderte und ist daher kunsthistorisch von grösster Bedeutung. Wie ein Barometer der Kultur und Kunst zeigt das Miḥrāb, wenn es richtig „gelesen" wird, die herrschende Kunstströmung und ihre Veränderungen als Folge der gesellschaftlichen Umschichtung an. Seine Geschichte ist eine Zukunftsaufgabe und kann hier nur in Umrissen angedeutet werden.

Geschichte. Die Ḳibla wurde ursprünglich nicht durch eine Nische gekennzeichnet, sondern durch irgend eine Markierung, sei es durch Bemalung oder eine mit Zeichen versehene Steinplatte kenntlich gemacht. So wurde es nach Abū Huraira in der ersten Moschee des Propheten in Madīna eingeführt: „Instead of a miḥrāb or prayer niche a large block of stone directed the congregation; at first it was placed against the northern wall of the mosque and it was removed to the southern, when Mecca became the Kiblah" (P. F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, Ausg. Tauchnitz 1874, II, 72). Auch die älteste Moschee des Feldherrn ʿAmr vom Jahre 21 (642) in Fusṭāṭ hatte keine Nische, doch war die genau ausgeklügelte Ḳibla bezeichnet (Corbett, in *JRAS*, 1890, S. 757—800). Die arabische Verwendung von Kiblaplatten statt einer Nische erhielt sich neben und trotz dieser in und ausserhalb Arabiens durch mehrere Jahrhunderte. Die Moscheen im eigentlichen Arabien sind ja noch immer unbekannt, nur einige Bauten an den Aussenrändern lassen uns Schlüsse ziehen. Die dem XI.—XII. Jahrh. angehörende Moscheeruine auf Baḥrain (Diez, *Eine schiitische Moscheeruine auf der Insel Bahrein*, in *Jahrb. d. asiat. Kunst*, 1925, II. Hlbbd.) und die Moschee von Kisimkazi auf Zanzibar (*JRAS*, 1922, Bd. II) bieten bekannt gewordene Beispiele. Solche Stein- oder Stuckplatten wurden bis in das XIII. Jahrh. häufig als Ḳiblaanzeiger vornehmlich in die Frontpfeiler des Ḥaram eingemauert. Sie finden sich in Mōṣul (Herzfeld, *Arch. Reise*, II, 277, 288) ebenso wie in Kairo, und sie fänden sich gewiss in Baghdād u. a. O., wenn die alten Moscheen erhalten wären. Gaben sie doch auch dem Khalifen und seinen Vertretern die im Islām sehr beschränkte Gelegenheit, ihre Namen zu verewigen und sich als Helfer des Glaubens zu brüsten, indem sie solche Flachmiḥrābe stifteten. Beispiele sind die vom Wazīr al-Afḍal im Namen des Khalifen al-Mustanṣir 485 (1092) in der Moschee des Ibn Ṭūlūn gestiftete reich ornamentierte Stuckplatte und ihr vom Sultan Lādjīn (696—98 = 1296—98) befohlenes Gegenstück (Abb. bei S. Flury, *Die Ornamente der Hakim- und Azhar-Moschee*, 1912, Taf. XVI). Mit der zielbewussten Monumentalisierung der islāmischen Baukunst erscheint das Miḥrāb aber im VIII. Jahrh. als halbrunde, von eingebundenen Säulen flankierte Konchennische, und diese Gestalt erhielt sich, wenn auch länderweise variierend, im wesentlichen bis heute.

Mesopotamien. Das älteste Beispiel dafür ist das Miḥrāb des *Diāmiʿ al-Khāṣṣaki* in Baghdād. Es besteht aus einem einzigen Marmorblock von 1,60 m Höhe und 0,93 m Breite mit einer 0,31 m tiefen, halbrunden Nische. Die Säulenschäfte sind spiralig kanneliert und haben korinthisierende Kapitäle auf welchen ohne Vermittlung einer Abakusplatte direkt die hufeisenförmige Konche aufsitzt. Die sonst glatte Nische hat in der Mittelachse einen bandartig senkrecht aufsteigenden Ornamentstreifen als eigenartigen Schmuck, der, jeder strukturellen Funktion bar, schon ganz den textilisierenden Geist der späteren islāmischen Ornamentik aufweist. Herzfeld nimmt an, dass dieses Miḥrāb für das neugegründete Baghdād um 145 H. auf dem Wasserweg von Nordsyrien oder Diyārbakr herabgebracht wurde und verweist für dieses und ähnliche Miḥrābe Nordmesopotamiens auf ähnliche Nischen an christlichen Kirchen als

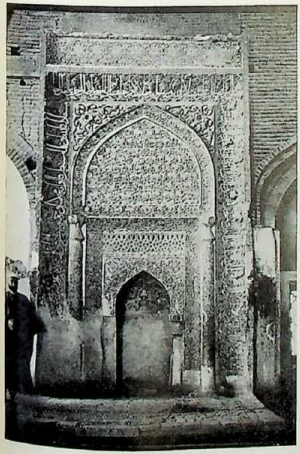
Digitized by Birzeit University Library



1. Miḥrab einer Moschee auf Baḥrain.



2. Miḥrab der Sidi ʿUḳba Moschee in Ḳairawan.



3. Miḥrab der Uldjaitū Ḫudābende Moschee in Iṣfahān (1310 n. Chr.).



4. Holzmiḥrab aus der Saiyida Nafisa Moschee in Kairo.

Digitized by Birzeit University Library

Vorbilder (*Isl.*, I, 35 ff.). Der Typus des Khāṣṣakī Miḥrāb erscheint noch in den Mauern von Āmid, die 297 (910) von al-Muktadir erbaut wurden (M. v. Berchem, *Inschriften aus Syrien* usw., gesammelt von Frh. v. Oppenheim; De Beylie, *Prome et Samarra*, Abb. 42; v. Berchem-Strzygowski, *Amida*, Abb. 12, 292, Pl. III f.). Die Brechung zum Spitzbogen vollzog sich aber auch hier wahrscheinlich noch im X., sicher im XI. Jahrh. n. Chr. Statt der halbrunden kommen auch rechteckig ausgeschnittene Flachnischen mit Konchenprofil vor, so im Heiligengrab in Abū Ḥuraira (Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise*, I, 133 f.). Die Verwendung des leicht zu bearbeitenden Stuckes beschleunigte die Entwicklung der Nischengestalt im XIII. Jahrh. Im Mausoleum der Vierzig Bekenner (al-Arbaʿīn) in Takrīt steht ein Stuckmiḥrāb von 660 (1261/2) mit abgetreppt profilierten Bogen. Das Grabmal der Zainab in Sindjār von ca. 657 (1258) enthält ein reich geschmücktes Stuckmiḥrāb völlig überzogen mit Ornamenten und Inschrifttbändern (*Arch. Reise*, S. 308 f., Taf. IV). Dieser Reichtum an Dekor mag wiederum auf die Steinnischen zurückgewirkt haben, wie das reiche Miḥrāb der Grossen Moschee von 543 (1148) und andere Nischen in Mōṣul zeigen (*Arch. R.*, Taf. V, XCI, XCII). Im Gegensatz zu Persien blieb ja hier der Stein das übliche Material. Es erscheinen nun torsierte Säulchen mit Vasenbasen und Vasenkapitälen und Zickzackbogen und reicher geriefter Bandornamentik mit gefiederten Gabelungen (Miḥrāb des Badr al-Dīn in Mōṣul). Die hellenistische Muschelkonche wurde, soweit sie sich noch erhielt, ihres Naturalismus entkleidet durch Umwandlung der Schliessmuskelstruktur in Ornament. Die rechteckige Umrahmung des Nischenbogens besiegelte die Anpassung einer ursprünglich hellenistischen Baugestalt an den orientalischen Geist des Bauens. Im leeren Feld unter der Konche hängt hier häufig eine in Relief skulpierte Muschel herab. Abweichungen bleiben die flachrechteckigen Nischen mit vorkragendem Konchenabschluss, wie im Djāmiʿ al-ʿUmariya (*Arch. R.*, Taf. CXXXV). Wenn wir jedoch in Pandjāb ʿAlī in Mōṣul 686 (1287), also unter dem Mongolen Sulṭān Arghūn, ein polygones Miḥrāb mit Stalaktitenkrönung finden, haben wir es offenbar mit östlichem, seldjūkischem Einfluss zu tun, der die abstrakt stereometrische Krystallisierung der Einzel- und Gesamtformen veranlasste. Den flankierenden Säulen wird durch direkte Fortführung rund um den Bogen ihre bisherige struktive Scheinfunktion genommen. Erwähnt sei schliesslich auch das Vorkommen von Eckmiḥräben in Mesopotamien, wenn es die Ḳibla verlangte und die richtige Orientierung des ganzen Gebäudes nicht möglich war. Solche Ausnahmen blieben auf Grabkuppeln beschränkt (Mashhad Imām ʿAwn al-Dīn in Mōṣul; vgl. Herzfeld, *Arch. R.*, Bd. CXXXV).

Syrien. Die Umaiyadenmoschee in Damaskus besitzt in ihrer heutigen Gesamtanlage zwölf Miḥräbe (vgl. den Plan von A. Dickie, ergänzt von C. Watzinger u. K. Wulzinger, *Damaskus, Die islamische Stadt*). Sie gäben wahrscheinlich, wären sie systematisch aufgenommen, allein schon eine Übersicht über die Entwicklung des Miḥrāb in Syrien. Nur das Hauptmiḥrāb scheint, wenigstens in seiner architektonischen Gestaltung, wenn auch nicht mit seiner Ausstattung, in die Gründungszeit der Moschee zurückzureichen. Die anderen Nischen wurden vorwiegend im XIV. Jahrh. und später gesetzt (*JA*, Ser. 9, Bd. VII [1896], 185). Die bei-

den bevorzugten Ausstattungstechniken der Wände durch die byzantinischen Bauleute unter Walīd waren opus sectile und Glasmosaik. Nebst skulpierten Simsen dürften sie für die frühen Miḥräbe ausschliesslich verwendet worden sein. Die Beschreibung des Ibn Djubair, der die Moschee 580 (1184) besuchte, also auch erst nach dem ersten grossen Brand von 461 (1069), gibt uns eine Vorstellung vom Miḥrāb in seiner damals wahrscheinlich noch vorwiegend umaiyadischen Ausstattung. Die Miḥrābwand hatte eine Orthostatenverkleidung aus Marmorplatten; der Nischenbogen trug Inschriften aus vergoldeten Buchstaben auf blauem Grund, also wohl in Mosaik, und war rechteckig umrahmt. Die Zwickelfelder zwischen Bogen und Rahmen waren mit dem berühmten „Weingarten des Walīd" geschmückt, wie wir ziemlich sicher annehmen können in Mosaik. So geschmückt war wohl auch die Nischenwölbung. Die Miḥrābrahmung war endlich mit einer Zwerggalerie gekrönt, ein Motiv das nebst anderen nach Spanien übertragen wurde (s. unten), und darüber war die Wand mit den Ansichten berühmter Städte und mit Bäumen in Mosaik geschmückt, die Kaʿba in der Mitte. Reste dieser Mosaiken sind noch erhalten, und von ihrer einstigen Farbenpracht geben uns die in der Moschee vor wenigen Jahren durch die Franzosen aufgedeckten Mosaiken eine Vorstellung. Noch das im Brand von 1893 zerstörte Miḥrāb hatte eine Zwerggalerie (Abb.: Saladin, *Manuel*, Abb. 35); es war ferner mit einem Rundbogen überspannt, der auch auf die umaiyadische Herkunft schliessen lässt. (Übrigens sollen nach Marçais, *La mosquée d'el Walid à Damas et son influence sur l'architecture musulmane d'Occident*, in *R.Afr.*, L, wo besonders die Abhängigkeit der Moschee in Córdoba von jener in Damaskus diskutiert wird, ursprünglich auch in Damaskus alle Bögen hufeisenförmig gewesen sein und — wie auch in den Wiederaufbauten — in zwei Stockwerken angeordnet, wie aus den alten Beschreibungen erhellt). Vom Miḥrāb des Djāmiʿ al-Aksā wissen wir, dass es 583 (1187) auf Anordnung Saladins mit Marmor verkleidet wurde. Es hat eine weite, segmentförmige Nische mit Spitzbogen. Die zwei Paar eingebundenen Säulen mit Akanthuskapitälen sind vorsaladinisch (Abb.: Saladin, *a. a. O.*, Abb. 28). In den Seitenflügeln dieser Moschee erwähnt G. Le Bon zwei eigentümliche Miḥrābnischen (*La civilisation arabe*, S. 148 u. Abb. 68). Unter den Aiyūbiden wurden in der nordsyrischen Architektur die Verwendung von Flechtmustern in Stein beliebt. Es sind teils rektolineare, teils rundbogige Verflechtungen textilen Ursprungs, die nun entweder als profilierte oder farbig wechselnde Steinbänder an den Torfronten und Gebetsnischen verwendet wurden. Die Miḥrābausstattung bekam dadurch eine äusserst fruchtbare Anregung, wie die Gebetsnischen der Madrasat al-Sulṭāniya und des Djāmiʿ und Madrasa al-Firdaws von 633 (1235), beide in Aleppo, ferner das von Baibars restaurierte Miḥrāb der Kubbat al-Silsile in Jerusalem zeigen (Abb.: Creswell, *The Works of Sultan Bibars*, in *BIFAO*, XXVI, Pl. 28, 29). Eine andere Eigentümlichkeit der syrischen Miḥrābe ist die mitunter vorkommende Ausstattung der Nischenwölbung mit — freilich sehr abgerundeten — Vedüten von Gebäuden und Bäumen in opus sectile, wofür als Beispiel das Miḥrāb der 693 (1294) gegründeten Grossen Moschee in Tripolis angeführt sei (Abb.: *MIFAO*, XXV, 1909, Pl. 5). Die späteren syrischen Miḥrābe bleiben bei der angestammten

Digitized by Birzeit University Library

Inkrustierung mit verschiedenfarbigem Marmor, wozu der türkische Einfluss die Stalaktitenkonche fügte.

Ägypten. Das Hauptmiḥrāb der ältesten in Kairo erhaltenen Moschee des Aḥmad b. Ṭūlūn gilt im Gesamtaufbau als original. Der Mosaikfries mit Inschrift in Kapitälhöhe und die Marmorverkleidung darunter gehören entweder der Restaurierung des Ḳalā'ūn, wahrscheinlicher jener des Lāḍjīn an. Damit war in Kairo in der Mitte des III. Jahrh. d. H. ein Typus geschaffen, der durch die doppelte Stufung der Nische mit je zwei eingebundenen, hier spoliierten, altchristlichen Säulen, ferner durch den gestelzten Spitzbogen und die rechteckige Rahmung charakterisiert ist und mit dieser Gestalt in Ägypten schulbildend wurde. Statt der mesopotamischen Muschelfüllung blieb die Nischenkrönung glatt und war wahrscheinlich, wie in Ḳairawān, bemalt. Die enge, gestelzte Nischenkrönung behauptete sich durch die Fāṭimidenzeit, während die doppelte Rezessierung der Nische mit den eingebundenen Säulen auch allen späteren Kairiner Miḥrāben ihre Festlichkeit der Erscheinung verleiht. Ein nur im oberen Drittel noch im Original erhaltenes Stuckmiḥrāb des IV. (X.) Jahrh.'s, von dem eine Kopie im Arabischen Museum steht, hatte die gleiche Struktur mit zwei eingebundenen Säulenpaaren. Die Muschel wurde später eingesetzt (Flury, *Ein Stuckmihrāb des IV. (X.) Jahrhunderts*, in *Sarre-Festschrift = Jhb. der asiat. Kunst*, 1925). Auch das wiederum ein Jahrhundert jüngere, besonders reich dekorierte Stuckmiḥrāb der Grabmoschee Diiyūshī am Muḳaṭṭam in Kairo von 478 (1085) hat eine so geformte Nische mit hoch gestelzter Bogenkrönung (Abb. bei Flury, *Ornamente, a. a. O.*, Taf. XVII; Springer, *Handbuch der Kunstgeschichte*, VI, Abb. 400). Es ist anzunehmen, dass die ursprünglichen Miḥrābe der Fāṭimidenmoscheen Ḥākim und Azhar ebenfalls dieser Gruppe angehörten. Die 519 (1125) vollendete al-Aḳmar-Moschee führte an ihrer Fassade ein neues Motiv ein, das in Kairo viel nachgemacht wurde, die Nischenkrönung mit einem von der Muschel abstrahierten Strahlengerippe. Das oben genannte Stuckmiḥrāb, dessen Kopie im Arabischen Museum steht, musste sich offenbar um diese Zeit seine Verschönerung durch eine Muschel gefallen lassen. Viel entschiedener, in schon mehr vorgeschrittenem, muḳarnasiertem Stadium beteiligt sich an dieser Mode das Miḥrāb im Grabbau der Shadjarat al-Durr, der Witwe des Sultans Ṣāliḥ Nadjm al-Dīn Aiyūb von ca. 648 = 1250 (Abb. bei R. L. Devonshire, *Some Cairo Mosques*, London 1921, S. 32). Solche Abweichungen blieben jedoch Ausnahme. Dagegen erhielt sich das Stuckmiḥrāb bis in die Mamlūkenzeit. So schreibt Creswell das Stuckmiḥrāb an der Aussenseite der von Sultan Baibars neu errichteten Nordmauer der ʿAmr-Moschee auf Grund des Ornamentstils der Periode des Baibars 658—76 (1260—77) zu (*The Works of Sultan Bibars*, in *BIFAO*, XXVI, 1926). Die Pracht der aufs Äusserste verdichteten Stuckreliefornamentik ist hier noch durch *muḳarnas* in der Zwergnischengalerie des oberen Nischenteiles erhöht. Die Stuckdekoration hatte damit ihre letzten Wirkungsmöglichkeiten erreicht. Mit dem Mongoleneinfall in Syrien erneuerte sich der syrische Einfluss auf die ägyptische Kunst. (Kairo profitierte auch durch die Einnahme Mōsuls durch die Mongolen 653 [1255] und die dadurch verursachte Auswanderung der berühmten Kupferschmiede von Mōṣul nach Kairo, wo von diesem Zeitpunkt an die Kunst der tauschierten Metallwaren aufblühte; vgl. Creswell, *a. a. O.*, S. 182). Der syrische Einfluss brachte u.a. das syrische mit farbigen Marmorplatten und Steinmosaik inkrustierte Miḥrāb nach Ägypten, wo es die anderen Typen verdrängte und fortan allein herrschte. Die ältesten Gebetsnischen dieser neuen Art erscheinen in den Bauten des Ḳalā'ūn Ende des VII. (XIII.) Jahrh. Die flankierenden Doppelsäulen verleihen ihnen gotische Zierlichkeit und Elevation. Die Bögen sind meistens aus farbig wechselnden, kunstvoll verzahnten Keilsteinen zusammengesetzt. Die Nischenwände sind mit geometrisch gemusterten Mosaikfeldern zwischen Zwerggalerien dekoriert und die Konchenwölbungen mit hell- und dunkelfarbig wechselndem Streifenmuster (häufig Zickzack) ausgelegt. Ausnahmsweise, wie im Masdjid des Mūristān des Ḳalā'ūn, erscheint an dieser Stelle noch Glasmosaik. Unter den späten Herrschern der zirkassischen Mamlūken erfährt die Nischenausstattung grösste Verfeinerung. Die Inkrustationen sparen nicht mit Perlmutter, Türkisen, Achaten, Elfenbein und anderen kostbaren Materialien (Madrasa des Abū Bakr b. Muzhir und des al-Ghūrī; vgl. Briggs, *Muh. Arch.*, Abb. 119 u. 127).

Eine kleine Gruppe für sich bilden die drei transportablen Holzmiḥrābs des VI. (XII.) Jahrh. aus al-Azhar, Saiyida Ruḳaiya und Saiyida Nafīsa, die jetzt im Arabischen Museum aufbewahrt werden.

Maghrib. Die Geschichte des Miḥrāb beginnt in den Westländern des Islām mit der Gebetsnische in der Grossen Moschee in Kairawān. Zwar war sie nicht direkt schulbildend für die späteren Miḥrābanlagen — das blieb dem Bibliothekseingang dieser Moschee vorbehalten —, doch zeigt sie mit der weiten Halbkreisnische und dem leicht überrundeten, dennoch gespitzten, breitlagernden Bogen bereits den Übergang zur westlichen Miḥrābform an. Die eingebundenen Säulen aus rot und gelb geflecktem Stein ruhen auf spätantiken Basen und tragen byzantinisierende Porphyrkapitäle mit Kämpfern, deren Abakusplatten mit küfischen Inschriften geschmückt sind. Die Nischenwand ist mit teils durchbrochenen, teils reliefmässig skulpierten Marmorplatten verkleidet, deren Rahmungen zum Teil ebenfalls Inschriften tragen. Dahinter befindet sich ein Hohlraum. Die Nischenwölbung zeigt noch Reste einer ursprünglichen Bemalung mit kreisförmig angeordneten Weinranken, die an Mshattā erinnern (Abb. bei G. Marçais, *Coupole et plafonds de la Grande Mosquée de Kairouan*, 1925, Taf. VIII). Der Hohlwand und Nischenwölbung scheidende Fries, Bogenstirne und Archivolte, sowie die umgebende Wand sind mit den berühmten, 281 (894) von Ibrāhīm b. al-Aghlab gespendeten, teils in Baghdād, teils von einem Baghdāder Meister in Tunis hergestellten Lüsterfliesen verkleidet. So vereinigt dieses einzigartige Miḥrāb aus der noch stilsuchenden Frühzeit des Islām alles, was das Reich an Schmuck liefern konnte, Skulptur, Malerei, beide wohl mit Gold reichlich gehöht, und gleissende Fliesen. Den ausgebildeten westlichen Stil zeigt ein Jahrhundert später die Miḥrābanlage der Mezquita in Córdoba. Dieses von Ḥākim II. um 970 erbaute Miḥrāb besteht aus einem isolierten siebenseitigen Raum von dreieinhalb Metern Durchmesser und sieben bis acht Metern Höhe. Davon bildet eine Seite die Türwand. Fussboden und Wände sind mit Platten und Orthostaten aus weissem Marmor verkleidet, darüber liegen Inschriftfriese und das

Digitized by Birzeit University Library

Kranzgesims, auf dem eine reichskulpierte Nischenwand mit Kleeblattbogen auf Marmorsäulen mit vergoldeten Kapitälen das Obergeschoss bildet, das wieder mit einem Schriftfries abschliesst und mit einer monolithen Marmorplatte in Muschelgestalt eingedeckt ist. In der Inschrift an der Aussenwand ist der Meister genannt: Werk des Badr b. al-Khaiyān. Der kunsthistorisch wichtige Teil ist jedoch die Eingangswand zu diesem Raum, die aus dem Hufeisenbogentor mit rechteckigen Rahmungen und einer krönenden Zwerggalerie besteht. Diese Wandform, die nunmehr für Miḥrābe sowohl wie für Torwände in den meisten Ländern des Maghrib typisch wurde und ihren eigenen Entwicklungsablauf zeigt, wurde auf die Eingangswand zur Bibliothek der Grossen Moschee in Kairawān als ältestes Vorbild zurückgeführt, oder auf ein beiden gemeinsames syrisches Vorbild (vgl. Marçais, *Manuel*, I, 264 f.). In Córdoba stehen wir einer Sondergestalt der Miḥrābtiefung gegenüber, deren Herkunft zweifellos von jener der Nische verschieden ist, und auf eine Urgestalt mit besonderer Funktion zurückgeht, die mit Reliquien- und Totenkult zusammenhängt. Der Tradition nach war auch in diesem Raum eine Reliquie des Propheten aufbewahrt, und die Gläubigen pflegten sie in siebenmaligem Umgang zu verehren. Eine ganz vereinzelte, ähnliche, isolierte Miḥrābanlage zeigt die Madrasa in Khargird, Khurāsān (vgl. MASDJID, und unten *sub* „Persien". Ob hier eine Beeinflussung durch den indischen Reliquienkult, durch das *pradakshina*, vorliegt, lässt sich kaum entscheiden. Die Umwallung von Altären, Heiligengräbern und anderen heiligen Objekten hatte bekanntlich weite Verbreitung auch in den nordischen Ländern). Hufeisenbogen, mehrfache, rechteckige Rahmung und Zwerggalerie sind die formbildenden Elemente der nunmehr kanonischen Miḥrābschauwand. Die Keilsteine der Hufeisenbogen sind nicht in komplizierter Weise verzahnt wie in Syrien und Ägypten, wechseln jedoch zumeist alternierend die Farbe und sind entweder durchaus, wie in Córdoba, oder wechselnd glatt und reliefiert. In Córdoba sind die Bogenzwickel noch mit struktiv gebildeten Palmwedeln und akanthisierenden Ranken in Relief gefüllt, die zwei Rahmungen mit küfischen Inschriften dekoriert (vgl. R. Amador de los Rios, *Inscripciones árabes de Córdoba*, Madrid 1892). Die Nischen der Zwerggalerie mit Kleeblattbogen sind mosaiziert (Abb. bei E. Kühnel, *Maurische Kunst*, Taf. 13, 14). Ähnlich ist die Wand der fünfseitigen Miḥrābnische in der Grossen Moschee in Tlemcen von ca. 1135 n. Chr. gebildet (Abb.: Kühnel, *a. a. O.*, Taf. 24). Doch findet man hier in den Bogenzwickeln schon die isolierten Rosetten, die zuerst am Miḥrāb der Aljaferia in Saragossa aus der 2. Hälfte des XI. Jahrh. erscheinen (Abb. bei Marçais, *Manuel*, Fig. 215). Die Miḥrābwand der 1153 n. Chr. gegründeten Almohaden-Moschee in Tinmāl im Atlasgebirge zeigt statt der Ranken Flechtbandmuster, wie sie auf Teppichen oft vorkommen (Abb. bei Marçais, *a. a. O.*, Fig. 216); und anstelle der Zwergbogengalerie erscheinen dort Rundbogenfenster alternierend mit flachen Nischen. Eine Abweichung vom kanonischen Typus zeigt das 590 (1194) errichtete Miḥrāb der Moschee in Tozeur, in der Oase Dierid (Abb. bei Marçais, *a. a. O.*, Fig. 218). Es hat Doppelbogen und profuse Ornamentik, auch auf der Nischenwand. Marçais erklärt die Abweichung dadurch, dass die Moschee von einem eroberndenen Almoraviden-Nachkommen schon in der Almohaden-Epoche von andalusischen Bauleuten errichtet worden sei. Die Nische hat völlig den Charakter unruhiger Improvisation. Das hier abgebildete Miḥrāb in der Sīdī-ʿUkba-Moschee in der Sibanoase bei Biskra, die als die älteste Moschee Algeriens gilt, mag als ein mehr der volkstümlichen Tradition entwachsenes, gerade deshalb kraftvoll anmutendes Beispiel angesehen werden. Das Datum ist unbestimmt. Die Ornamentik wurde von der Kleinkunst übernommen. Auch unter den Nachfolgedynastien der Almohaden vom XIII.—XVI. Jahrh. bleibt der Córdoba-Miḥrāb-wandtypus im Wesen bestehen. Nur die Proportionen sind schlanker, die Hufeisenbogen elegánter geworden, und statt der Zwerggalerien haben sich Fenster mit durchbrochenen farbig verglasten Stuckgittern eingebürgert. Die isolierten Miḥrābkammern haben halbrunden oder polygonen Nischen Platz gemacht. Beispiele sind die *maḥārib* der Moscheen in Taza, Sīdī bel Ḥasan und al-ʿUbbād in und bei Tlemcen, in Fez und der Ḥamrāʾ von Granada, letztere mit Mosaik ausgelegt (Abb. bei Marçais, *a. a. O.*, Fig. 336—38 und P. Ricard, *Pour comprendre l'art musulman*, Paris 1924, Taf. X, XI). Auch im Tunis des XV.—XVIII. Jahrh. herrscht das Miḥrāb mit flacher Rundnische und Hufeisenbogen aus alternierend gefärbten und geschmückten Keilsteinen und rechteckigen Rahmungen weiter. Die Sockel sind regelmässig mit Marmor oder Fliesen ausgelegt, während die Nischenwölbungen muschelartig kaneliert sind.

Persien, Turkestan, Afghanistan. Die beiden ältesten bisher bekannt gewordenen Gebetsnischen in Persien stehen in der Moschee von Nāyin, östlich von Isfahān, vom IX.—X. Jahrh. n. Chr. (Viollet und Flury, in *Syria*, 1921, Taf. XXX und S. Flury, in *Syria*, 1930) und im Iwān zu Khargird, Khurāsān, vom XI.—XII. Jahrh. (Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, Taf. 30). Trotz des verschiedenen Dekors sind sich diese beiden Stuckmiḥrābe sehr ähnlich. Beide sind rechteckige, von eingebundenen Dreiviertelsäulen mit Blattkapitälen flankierte Nischen, mit übereck kragenden, dicht mit Rankenornament geschmückten, spitzbogigen Konchen mit rechteckiger Umrahmung. Die Rückwand unter der Konche ist mit einer Wiederholung der Nischenarchitektur ausgestattet, so dass man von einer Nische in der Nische sprechen kann. Somit war in Persien, wenn Flury mit seiner frühen Datierung Recht behält, vielleicht schon im III. (IX.), wahrscheinlich erst im IV. (X.) Jahrh. ein reicher, doppelrahmiger Typus des Miḥrāb ausgeprägt, der sich, wie das nächste erhaltene Denkmal dieser Reihe, das Stuckmiḥrāb im Masdjid-i Djumʿa in Isfahān von 710 (1310), zeigt, bis ins XIV. Jahrh. erhalten hat (Diez, *K. d. isl. Völker*, 1. Aufl., S. 109; 2. Aufl., S. 85). Mittlerweile hat sich allerdings der früher rein vegetabilische Dekor in einen vorwiegend epigraphischen verwandelt, was sich seit dem XI. Jahrh. schrittweise verfolgen lässt. Als persischer Exponent kommt auch das Stuckmiḥrāb der Moschee Diyūshī am Mukattam in Kairo von 478 (1085) für diese Entwicklungsreihe in Betracht (Abb. bei Flury, *Ornamente*, *a. a. O.*, Taf. XVII). Neben dem Stuckmiḥrāb entwickelte sich aber in Persien ein zweiter Typus, das mit Lüsterfayencen dekorierte Miḥrāb, mit dem diese Schmuckgestalt der Moschee und mit ihr die persische Fayencekunst ihren Glanzpunkt in der Gesamtentwicklung erreicht. Das Lüstermiḥrāb aus Kāshān von 624

Digitized by Birzeit University Library

(1226) in Berlin (Abb. in Springer's *Kunstgesch.*, VI, 435) und eine ähnliche Nische aus Warāmīn im Besitz der Fa. Kelekian (*Kat. d. Ausst. muhammedanischer Kunst*, London 1931) seien als Beispiele angeführt. Diese Miḥrābe zeigen das gleiche Doppelnischenschema wie ihre Brüder aus Stuck, sind aber flacher, mehr Rahmenwerk als Nische. Statt des gekurvten Bogens erscheint hier ein rektolineares Giebelgehäuse als Krönung, eine wohl hauptsächlich durch das Material bedingte Deformierung. Die Farben sind vorwiegend hellblauer Grund mit dunkelblauen Reliefbuchstaben und braunlüstrierter Ornamentik. Durch die Zusammenwirkung der Farben und der profusen Ornamentik erzielen diese Miḥrābe einen wahrhaft märchenhaft suggestiven Effekt und erfüllen das höchste Ideal islāmischer Zierkunst. Eine neue Gestalt nahm das Miḥrāb in der timūridischen Periode an. Anstelle der halbrunden oder flachrechteckigen tritt nunmehr unter türkischem Einfluss die polygone, aus dem Achteck konstruierte fünfseitige Nische von grösseren Dimensionen als bisher, breiter und tiefer. Die Ausstattung geht mit der üblichen, timūridischen Wandausstattung parallel. Dementsprechend ist der Sockel bis Brusthöhe mit polygonen Fliesen verkleidet und die Wände darüber meist mit flachen Zwergnischen, die in wölbendes Muḳarnas übergehen, gegliedert und bemalt oder mit Fliesen verkleidet; die rechteckigen Nischenrahmungen endlich und die sie füllenden Inschriftbänder sind häufig mit jenem fein ausgeführten Fliesenmosaik eingelegt, das den Ruhm der timūridischen Bauornamentik ausmacht. Als Beispiele seien die Miḥrābe in den Gebetsräumen der Medrese in Ḵhargird (Diez, *Chur. Baudenkmäler*, T. 33, 1), das Miḥrāb des Ziyāret Abū Walīd bei Herāt (Niedermayer-Diez, *Afghanistan*, Abb. 174), die prächtige Gebetsnische in der Moschee Diawhar-Šād in Mašhad (Diez, *K. d. isl. Völker*, Abb. 146 u. 109), alle aus dem IX. (XV.) Jahrh., angeführt. Ähnlich dem hier abgebildeten Miḥrāb in Mašhad dürfte jener in der zerstörten prachtvollen Medrese in Herāt gewesen sein, die von derselben Fürstin gestiftet und wohl auch vom selben Baumeister erbaut wurde. In der ṣafawidischen Periode begegnet man neben mosaizierten Miḥrāben mit Muḳarnas auch bemalten Nischen, die weisse Gabelrankengewinde aus ziegelrotem Grund ausgespart zeigen. So ausgestattete Miḥrābe sah ich noch 1913 in den Ruinen des Musallā ausserhalb Iṣfahāns und in Reshhār, Ḵhurāsān (Abb. Diez, *Chur. Baudenkmäler*, T. 22, 3). Sie scheinen grösste Verbreitung gefunden zu haben. Es bleibt schliesslich zu erwähnen, dass anstelle einer Gebetsnische im *ḳibla-iwān* der timūridischen Medrese in Ḵhargird ein rechteckiger, fensterloser Raum angebaut ist, zugänglich durch eine Türöffnung aus dem *iwān*. Die Ähnlichkeit mit den im Maghrib häufig vorkommenden Miḥrābkammern ist auffallend und *sub* „Maghrib" erörtert.

Indien. In den Moscheen des XIII.—XVI. Jahrh. sind die Gebetsnischen in indischer Weise ausgestattet, also mit ornamentierten indischen Säulen flankiert und mit indischer Ornamentik geschmückt. Ornamental besonders stark betont sind die giebelförmigen Aufsätze über den Nischen. Ferner ist die Nischenwand meist mit einer Lotusrosette und einer herabhängenden Vase, der Ranken entspriessen, in Relief geschmückt. Zahlreiche Nischen dieser Art finden sich in den Moscheen von Gudjarāt und Aḥmadābād des XIV.—XVI. Jahrh. Eine indische Eigentümlichkeit ist die Anbringung von drei bis fünf, ja sogar sieben Miḥrābs in der Ḳiblawand, entsprechend der architektonischen, durch je eine Kuppel gebildeten Einheiten des Breitraumes (Djāmiʿ Masdjid in Bharoch, und Champanir, Gudjarāt u. a.). Ferner gibt es Moscheen mit Miḥrābkammern, die man wohl mit Havell als Adaptierungen der einstigen Götterbildzellen annehmen kann (Dholka, Gudjarāt, Ḵhans Masdjid und Aḥmadābād). Die Zurückführung vereinzelter Miḥrābkammern ausserhalb Indiens, wie in Ḵhargird, Persien, oder selbst im Maghrib auf indische Anregung ist daher nicht auszuschliessen, obwohl diese in den ältesten Moscheen in Adjmir und Dehli nicht herrschte. In Gudjarāt aber dürften diese Kammern schon in den ältesten Moscheen als Miḥrāb verwendet worden sein, und gerade solche meerumspülten Provinzen mit internationalem Handelsverkehr können nach aussen gewirkt haben (vgl. *Arch. Survey of India, Western India*, Bd. VI, VII, Gudjarāt, Aḥmadābād). Als mit den Moghulkaisern der persische Einfluss sich geltend machte, verschwand die indische Ausstattung allmählich auch an den Miḥrāben, und an ihre Stelle trat die polygone Wandnische mit farbiger Marmorinkrustierung. Unter Akbar hielten sich noch indische Details. Die Bogen des Miḥrāb der Grossen Moschee in Fatḥpur Sikri z.B. sind mit freiskulpierten Palmettenfriesen spitzenartig verbrämt; das Material ist Stein, die Einlegearbeiten imitieren aber persische Fliesenmiḥrābe (Abb. bei E. W. Smith, *A History of Fine Art in India* und Diez, *K. d. isl. Völker*, S. 229, bzw. S. 141). In den Hofmoscheen in Agra und Dehli findet man blendend weisse Marmormiḥrābs mit farbiger Intarsia von Blumenranken. Das prächtigste Miḥrāb Indiens aber und heute der islāmischen Länder überhaupt ist die Nische der Freitagsmoschee in Bidjapur, der einstigen Hauptstadt der ʿĀdil Šāh's im Dekhan. Es mag seinerzeit einen Rivalen nur im Miḥrāb Walīd's in Damaskus gehabt haben. Von einem auf Doppelsäulen stehenden Riesenbogen gerahmt tieft sich ein aus dem Achteck konstruierter fünfseitiger Nischenraum in die Mauer, an dessen Wänden das Nischenmotiv dreimal wieder erklingt. Doch das mittlere der drei Nischenfelder ist durch einen vergoldeten Achterstern als eigentliche Ḳibla mystisch betont. Mit goldenen Riesenlettern schreiben sich die beiden heiligen Namen Allāh und Muḥammad von den Bogenzwickeln herab in die Herzen der Bekenner, aufklingend gleichsam in den paukenartigen, flankierenden Scheiben, die im Baudekor Bidjapurs hundertmal als konventionelles Ornament gebraucht, hier funktionell wirken. Manāras und Kuppelgräber krönen den Aufbau und nehmen oben als Hauptmotiv nochmals eine Nische in ihre Mitte. Dieser imponierende Dekor ist in ganz flach gemeisseltem Relief ausgeführt und mit roter, blauer und schwarzer Farbe bemalt und reichlich mit Gold gehöht. In den rechteckigen Feldern zu beiden Seiten und in den Bogenstreifen laufen Inschriften in Bändern und Medaillons, wovon hier die von H. Cousens vermittelte Übersetzung wiedergegeben sei, weil sie die islāmische Weltanschauung in nuce verkündet:

„Place no trust in life: it is but brief".
„There is no rest in this transitory world".
„The world is very pleasing to the senses".
„Life is the best of all gifts but it is not lasting".
„Malik Yaʿḳūb, a servant of the mosque, and

Digitized by Birzeit University Library

the slave of Sulṭān Muḥammad completed the mosque".

„This gilding and ornamental work was done by order of the Sulṭān Muḥammad ʿĀdil Shāh, 1045" (1636 n. Chr.).

Kleinasien, Armenien und Türkei. Eine ganz eigenartige Gestaltung erfuhr das Miḥrāb bei den Seldjūken in Rūm. Statt des Abkömmlings der hohen, hellenistischen Rundnische finden wir hier eine Gebetsnische, die mehr einem Kamin gleicht und wohl als Adoptierung des Gebetsteppiches für diese Bauform zu erklären ist. Die diesem Ursprung entsprechende unstruktive Erscheinung dieser Nischen entschädigt jedoch durch ihre stereometrisch krystallisierte, aus Zellen zusammengesetzte, kegelförmige Wölbung. Während der kurzen Periode der seldjūkischen Baukunst in Kleinasien, das XIII. Jahrh. hindurch, blieb die Gestalt der Nische unverändert: Es sind niedrige rechteckige Flachnischen mit eingebundenen Säulenstutzen ohne Basen, die als Kapitäle rhomboedrische Krystallkörper tragen und mit dem konisch zulaufenden Reihenzellenwerk sich nach oben hin zuspitzen. Die Zwickelfelder und Rahmungen sind mit dem üblichen seldjūkischen weiss-blau-schwarzen Fliesenmosaik in vorwiegend geometrischer Musterung inkrustiert (Abb. bei Löytved, Sarre, Springer-Kühnel, Diez, *a. a. O.*).

Die wichtigste Veränderung, die dieses frühtürkische Miḥrāb in der osmanischen Baukunst erfuhr, war die Erhöhung der Stutznische zur vollen Höhe. Die Nische nahm polygone Gestalt an, d.h. sie hat drei oder fünf aus dem Achteck konstruierte Fondflächen, wie wir sie seit dem XVI. Jahrh. auch in Persien und Indien finden; sie wurde jedoch höher geführt und erscheint schlanker als jene und endigt regelmässig in einem Muḳarnas-Konus. Die Ausstattung wurde vorwiegend mit Marmor- und türkischem Fliesenbelag bewerkstelligt. Als betonte äussere Rahmung des Gesamtfeldes war ein plastisch gearbeiteter Blattzinnenfries gebräuchlich. Die Kompilierung byzantinischer und alttürkischer Elemente, die harten Formen und ein gewisser Rationalismus der Formführung verursacht auch an den Miḥrāben jene Kälte der Erscheinung, die der osmanischen Kunst eigentümlich ist.

Erwähnenswert ist das prächtige Miḥrāb der Ulū Djāmiʿ in Wan nach persischer Art mit glasiertem Ziegelmosaik, Terrakottarelieffüllungen und Inschriftband. Nische mit *muḳarnas* XII.—XIII. Jahrh. (Abb. bei Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Armenien*, Taf. 62).

Literatur: Die *sub* MANĀRA und MASDJID gegebenen bibliographischen Verzeichnisse gelten auch für Miḥrāb. Kunsthistorische Spezialstudien über das Miḥrāb liegen noch nicht vor. Benutzt wurden für diesen Artikel besonders: F. Sarre und E. Herzfeld, *Archäologische Reise*, 4 Bde.; E. Herzfeld, *Die Genesis der islamischen Kunst und das Mshattaproblem* (für das Khāṣṣaki Miḥrāb), in *Isl.*, I; M. v. Berchem u. J. Strzygowski, *Amida*; H. Viollet und S. Flury, *Un monument des premiers siècles de l'hégire en Perse*, in *Syria*, 1921; S. Flury, *La mosquée de Nâyin*, in *Syria*, 1930; ders., *Die Ornamentik der Hakim und Ashar Moschee*, Heidelberg 1912; ders., *Ein Stuckmihrāb des IV. (X). Jahrh.* (*Jahrb. der as. Kunst*, 1925); E. Diez, *Eine schiitische Moscheeruine auf Bahrein* (*Jahrb. der as. Kunst*, 1925); ders., *Die Kunst der isl. Völker*, *Handbuch d. Kunstwissenschaft*; ders., *Churasanische Baudenkmäler*; K. A. C. Creswell, *A brief Chronology of the Muhammadan Monuments of Egypt to A.D. 1517*, in *BIF AO*, XVI; ders., *The Works of Sultan Bibars in Egypt*, in *BIFAO*, XXVI; P. Ravaisse, *Sur trois mihrâbs en bois sculpté*, in *Mém. Inst. Egypt.*, II, 1889; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, 2 Bde, 1926; E. Kühnel, *Maurische Kunst*, (*K. des Orients*, IX); H. Saladin, *La mosquée de Sidi Okba à Kairouan*; G. Marçais, *Coupoles et plafonds de la Grande Mosquée de Kairouan*; J. H. Löytved, *Konia, Inschriften der seldschuqischen Bauten*; C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels*; *Arch. Survey of India, Western India*, Bd. VI und VII; H. Cousens, *Bijapur, a Guide to its Ruins*, Poona 1923.

MĪKĀ'IL. (Siehe MIKĀL).

MĪKĀL, der Erzengel Michael [vgl. MALĀʾIKA]. Sein Name kommt im Ḳurʾān einmal vor, und zwar in Sūra II, 92: „Wer ein Feind Allāh's, seiner Engel, seiner Apostel, Gabriels oder Michaels ist, wahrlich Allāh ist ein Feind der Ungläubigen". Zwei Geschichten werden zur Erklärung dieses Verses erzählt. Nach der ersten wünschten die Juden, die Wahrheit der Sendung Muḥammads zu prüfen; sie stellten ihm verschiedene Fragen, die er alle richtig beantwortete. Schliesslich fragten sie ihn, wer ihm die Offenbarungen übertragen habe. Als er antwortete: „Gabriel", erklärten die Juden, dass dieser Engel ihr Feind, der Engel der Zerstörung und des Mangels sei, Michael dagegen sei ihr Beschützer, der Engel der Fruchtbarkeit und des Heiles (Ṭabarī, *Tafsīr*, I, 324 ff.). Nach der zweiten Geschichte betrat ʿUmar einst die Synagoge (*midrās*) von Madīna und befragte die Juden über Gabriel. Sie gaben ihm über diesen Engel wie über Michael einen dem obigen ähnlichen Bericht; darauf fragte ʿUmar: „Wie stehen diese beiden Engel zu Allāh?" Sie antworteten: „Gabriel steht zu seiner rechten und Michael zu seiner linken Hand, und zwischen den beiden ist Feindschaft". Darauf erwiderte ʿUmar: „Wenn sie diese Stellung zu Allāh einnehmen, dann kann keine Feindschaft unter ihnen sein. Aber ihr seid Ungläubige, schlimmer als Esel, und wer immer einem von beiden feind ist, der ist Allāh feind". Darauf ging ʿUmar, um Muḥammad zu treffen, der ihn mit den Worten empfing: „Gabriel ist dir zuvorgekommen durch die Offenbarung: „Wer immer ein Feind ist" usw. (Sūra II, 92; Ṭabarī, *Tafsīr*, I, 327; Zamakhsharī, S. 92; Baiḍāwī zu Sūra II, 91).

Wir verfügen nicht über jüdische Traditionen, die Gabriel eine feindliche Haltung den Juden gegenüber zuschreiben. Für die obigen Angaben über Michael gibt es dagegen genügend Belege. Daniel XII, 1 wird Michael der grosse Fürst, der Beschützer des Volkes Israel genannt; vgl. *Targum Canticum*, VIII, 9: „Michael, der Herr Israels"; Daniel X, 13, 21 soll Michael die Juden gegen die persischen und griechischen Könige beschützt haben; ferner wird er I. Enoch, XX, 5 der Schützer des besten Teiles der Menschheit genannt; *Testamentum Levi*, XV, 6; *Test. Dan.*, VI, 2.

In der *Vita Adae et Evae*, Kap. XII ff., befiehlt Michael Satan und den andern Engeln, Adam anzubeten. Obgleich die Geschichte verschiedentlich im Ḳurʾān [vgl. IBLĪS] erwähnt wird, findet sich in der islāmischen Literatur keine Spur der Rolle, die Michael in der *Vita Adae et Evae* zugeschrieben wird. Die einzige Erwähnung Michaels in der islāmischen Legende ist die, dass er und

Digitized by Birzeit University Library

Gabriel die ersten waren, die Adam anbeteten, im Gegensatz zu Iblīs, der sich dessen weigerte (al-Kisā'ī, S. 27).

Auch keine anderen Züge, die Michael in den jüdischen Apokryphen (Mittler zwischen Gott und der Menschheit: I. Enoch, XL, 9; *Test. Dan.*, VI, 2; 3. Baruch, XL, 2) oder im Neuen Testament (Ep. Judae, Vers 9: Michael streitet mit dem Teufel über den Leib des Moses; Apokalypse, XII, 7 ff.: Michael und seine Engel kämpfen gegen den Drachen und dessen Niederlage) zugeschrieben werden, scheint die islāmische Literatur bewahrt zu haben. Vielleicht ist eine schwache Erinnerung an Michael als den Schützer der Menschheit (der Juden, der Christen) in der Tradition zu sehen, nach der Michael nach der Erschaffung der Hölle niemals mehr lachte (Aḥmad b. Ḥanbal, III, 224). Jedenfalls wird Michael selten im *ḥadīth* erwähnt (Bukhārī, *Bad' al-khalḳ*, B. 7, wo er zusammen mit Mālik, dem Wächter der Hölle, und mit Gabriel Muḥammad im Traum erscheint; Nasā'ī, *Iftitāḥ*, B. 37, wo Michael Gabriel anspornt, Muḥammad dazu zu drängen, den Ḳur'ān nach den sieben *aḥruf* zu rezitieren).

Al-Ya'ḳūbī erwähnt eine Geschichte von der wir weder in der jüdischen noch in der christlichen Literatur ein Gegenstück haben. Dies ist nicht erstaunlich, denn die Geschichte trägt eine ausgesprochene shī'itische Tendenz. Eines Tages kündigte Allāh Gabriel und Michael an, dass einer von ihnen sterben müsse. Jedoch keiner von ihnen wollte sich zugunsten des andern opfern. Darauf sagte Allāh zu ihnen: „Nehmt euch 'Alī zum Vorbild, der bereit war, für Muḥammad sein Leben hinzugeben" (in der Nacht vor der *hidjra*; Ya'ḳūbī, II, 39).

Ferner wird Michael unter den Engeln mit Namen erwähnt, die Muḥammads Brust vor seiner Nachtreise öffneten (Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1157—59; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, II, 36 ff.), sowie unter den Engeln, die den Muslimen in der Schlacht bei Badr zu Hilfe kamen (Ibn Sa'd, II/1, 9, 18).

Sowohl im Text des Ḳur'ān als auch in einem Verse bei Ṭabarī (ed. de Goeje, I, 329) ist die Form des Namens Mīkāl, als wenn es eine *mif'āl*-Form von *wakala* wäre (Horovitz). Eine direkte Erinnerung an die griechischen, wahrscheinlich auch an die hebräischen und aramäischen Namensformen findet sich in der Überlieferung bei al-Kisā'ī (S. 12); dieser braucht Mīkhā'īl als Wächter des zweiten Himmels, im Gegensatz zu Mīkā'īl, dem Hüter des Sees im siebten Himmel (S. 15). Andere Namensformen sind Mīkā'īl, Mīkā'īn und Mīkā'īll. Es ist kaum nötig zu sagen, dass im magischen Gebrauch der Erzengelnamen der Name Mīkā'īl auf derselben Linie wie der seiner Gefährten steht (vgl. z. B. Zwemer, *The Influence of Animism on Islam*, S. 193, 197).

Literatur: al-Ya'ḳūbī, *Ta'rīkh*, ed. Houtsma; al-Kisā'ī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, ed. Eisenberg, Leiden 1922; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 329 ff.; *Lisān al-'Arab*, XX, 159 (über die Form des Namens und seine Bedeutung); Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 328, 624; Rhodokanakis, in *WZKM*, XVII, 282; Umaiya b. Abī Ṣalt, ed. Schultheiss, in *Beiträge zur Assyriologie*, VII, Nr. LV, Z. 8 (untergeschoben); Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Leipzig 1926, S. 243.

MĪKĀT (A., *mif'āl*-Form von *w-ḳ-t*, Plural *mawāḳīt*), festgesetzte oder genaue Zeit. In diesem Sinne kommt der Ausdruck verschiedentlich im Ḳur'ān vor (Sūra II, 185; VII, 138, 139, 154; XXVI, 37; XLIV, 40; LVI, 50; LXXVIII, 17).

Im *ḥadīth* und *fikh* wird der Ausdruck auf die Gebetszeiten angewandt, sowie auf die Orte, wo diejenigen, die das *ḥaram* betreten, verpflichtet sind, den *iḥrām* anzulegen. Für die letztere Bedeutung des Ausdrucks siehe IḤRĀM, 1.

Obgleich im Ḳur'ān (vgl. Sūra II, 239; XI, 116; XVII, 80; XXIV, 29) einige allgemeine Angaben über die Zeiten vorkommen, zu denen einige *ṣalāt*'s verrichtet werden sollen, kann man es doch zweifellos als gesichert ansehen, dass zu Lebzeiten Muḥammads weder die Zahl der täglichen *ṣalāt*'s noch ihre genauen Zeiten festgelegt wurden, dass dies vielmehr in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tode erst geschah.

Eine Erinnerung an jene Zeit der Ungewissheit dürfte in jenen Traditionen noch stecken, die für einige *ṣalāt*'s eine abweichende Bezeichnung gebrauchen: Die *ṣalāt al-ẓuhr* z.B. wird *al-hadjīr al-ūlā*, die *ṣalāt al-maghrib* 'ishā', die *ṣalāt al-'ishā'* 'atama, die *ṣalāt al-fadjr ghadāt* genannt (Bukhārī, *Mawāḳīt al-ṣalāt*, B. 13, 19). In anderen Traditionen wird der Ausdruck *al-'atama* für die *ṣalāt al-'ishā'* den Beduinen zugeschrieben und verboten (Muslim, *Masādjid*, Trad. 228, 229; Abū Dāwūd, *Ḥudūd*, B. 78; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, II, 10 usw.); vgl. andrerseits Bukhārī, *Mawāḳīt*, B. 20; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 129 usw., wo der Ausdruck 'atama ohne Tadel gebraucht ist.

Aus einigen Traditionen muss man schliessen, dass die Umaiyaden oder wenigstens einige von ihnen eine Vorliebe dafür zeigten, die Zeiten der *ṣalāt*'s zu verschieben (Bukhārī, *Mawāḳīt*, B. 7; Muslim, *Masādjid*, Trad. 166, 167; al-Nasā'ī, *Imāma*, B. 18, 55; Zaid b. 'Alī, *Madjmū' al-fikh*, Nr. 113).

Im Gegensatz dazu wird eine *ṣalāt* zur bestimmten Zeit als das beste Werk angesehen (Bukhārī, *Djihād*, B. 1; *Mawāḳīt*, B. 5; Muslim, *Īmān*, Trad. 138, 139; Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 13; *Birr*, B. 2). In anderen Traditionen wird dies über eine *ṣalāt* gesagt, die zu der am frühesten möglichen Zeit verrichtet wird (Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 13).

Dieser frühe Zustand der Dinge spiegelt sich in verschiedener Hinsicht in einer Tradition wider, nach der 'Umar b. 'Abd al-'Azīz einstmals eine *ṣalāt* aufschob und deswegen von 'Urwa b. al-Zubair getadelt wurde. Dieser erzählte ihm, dass al-Mughīra b. Shu'ba einstmals aus demselben Grunde von Abū Mas'ūd al-Anṣārī getadelt wurde, in Anbetracht der Tatsache, dass Gabriel selbst fünfmal herniedergestiegen sei, um die fünf *ṣalāt*'s zur bestimmten Zeit in Muḥammads Gegenwart zu verrichten. Darauf ermahnte 'Umar den 'Urwa, sorgfältig in seinen Angaben zu sein (Bukhārī, *Mawāḳīt*, B. 1; Muslim, *Masādjid*, Trad. 166, 167; al-Nasā'ī, *Mawāḳīt*, B. 10).

Einige frühe Traditionsgruppen sind bestrebt, Erinnerungen an den Gebrauch in Madīna zur Zeit Muḥammads wiederzugeben.

a. Die *ṣalāt al-ẓuhr* wurde mittags verrichtet, wenn die Sonne anfing zu sinken (Bukhārī, *Mawāḳīt*, B. 11);

b. die *ṣalāt al-'aṣr*, wenn die Sonne in 'Ā'isha's Zimmer schien und noch keine Schatten hineingeworfen hatte (Bukhārī, *Mawāḳīt*, B 13; Muslim, *Masādjid*, Trad. 168). Nach dieser *ṣalāt* hatte man noch Zeit, die entferntesten Teile der Stadt aufzusuchen, während die Sonne noch in voller Kraft

Digitized by Birzeit University Library

und Klarheit schien (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 1, 13, 14, 18, 21);

c. die *ṣalāt al-maghrib* wurde zu der Zeit beendet, wenn man die Stellen noch wahrnehmen konnte, wo die Pfeile niederfielen (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 21);

d. die *ṣalāt al-ʿishāʾ* wurde manchmal auf eine spätere Stunde verschoben, manchmal, bis dass das erste Drittel der Nacht vergangen war (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 11, 20, 21, 24);

e. die *ṣalāt al-fadjr* wurde von Muḥammad zu der Zeit verrichtet, wenn ein Mann seinen Nachbarn noch unterscheiden konnte (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 13). Aber die Frauen konnten auf ihrem Heimwege bereits nicht mehr erkannt werden (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 27).

In einer zweiten Traditionsschicht werden diese allgemeinen Angaben durch die Erwähnung der ersten und letzten Grenzen, die für die verschiedenen Gebete erlaubt sind, genau bestimmt (vgl. z. B. Muslim, *Masādjid*, Trad. 176, 177). Muḥammad verrichtete an einem Tage:

a. die *ṣalāt al-ẓuhr* beim beginnenden Sonnenuntergang;

b. die *ṣalāt al-ʿaṣr*, wenn die Sonne noch hoch, strahlend und klar war;

c. die *ṣalāt al-maghrib* unmittelbar nach Sonnenuntergang;

d. die *ṣalāt al-ʿishāʾ*, wenn das Zwielicht verschwunden war;

e. die *ṣalāt al-fadjr* bei Tagesanbruch.

Am folgenden Tage verrichtete Muḥammad:

a. die *ẓuhr* später als am vorhergehenden Tage;

b. die *ʿaṣr* später als am Tage vorher, wenn die Sonne noch hoch stand;

c. die *maghrib*, bevor das Zwielicht verschwunden war;

d. die *ʿishāʾ*, wenn das erste Drittel der Nacht vorüber war;

e. die *fadjr*, wenn der Sonnenaufgang nahe war (*asfara bihā*).

In einer Tradition, die von al-Shāfiʿī (*Kitāb al-Umm*, I, 62) mitgeteilt wird, wird die Festsetzung der eben erwähnten Mawāḳit dem Beispiel Gabriels zugeschrieben (vgl. Zaid b. ʿAlī, *Madjmūʿ al-fiḳh*, Nr. 109). Diese Mawāḳit sind zum grössten Teil in die *fiḳh*-Werke übergegangen. Wir können hier nicht alle Einzelheiten auffühlren. Die folgende Darstellung mag genügen:

a. ẓuhr: von der Zeit, wenn die Sonne zu sinken beginnt bis zu der Zeit, wenn die Schatten die gleiche Länge wie die Gegenstände haben, durch die sie hervorgerufen werden, abgesehen von ihren Schatten am Mittag. Die Ḥanafiten allein weichen in einem ihrer Zweige insofern ab, als sie den letzten Zeitpunkt durch die Zeit ersetzen, wenn die Schatten doppelt so gross sind, wie ihre Gegenstände. In Zeiten grosser Hitze wird es empfohlen, die *ẓuhr* so weit wie möglich zu verschieben.

b. ʿaṣr: von der letzten Zeit, die für die *ẓuhr* erlaubt ist, bis vor Sonnenuntergang. Nach Mālik beginnt der erste Zeitpunkt etwas später.

c. maghrib: von der Zeit nach Sonnenuntergang bis zu der Zeit, wenn das rote Zwielicht verschwunden ist. Nur geringe Abweichungen in Verbindung mit einer Vorliebe für den ersten Zeitpunkt.

d. ʿishāʾ: vom dem letzten Zeitpunkt, der für die *ṣalāt al-maghrib* erwähnt ist, bis zu der Zeit, wenn ein Drittel oder die Hälfte der Nacht vorüber ist, oder bis Tagesanbruch.

e. fadjr: von Tagesanbruch bis vor Sonnenaufgang.

Neben diesen Mawāḳit finden wir in den Traditionen und Gesetzbüchern die Zeiten, an denen es nicht erlaubt ist, das Gebet zu verrichten: Sonnenaufgang, Mittag bzw. Sonnenuntergang (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 30—2; Muslim, *Ṣalāt al-musāfirīn*, Trad. 285—94; vgl. al-Nawawī's Kommentar zu den Kontroversen über diesen Punkt, und ferner Wensinck, *A Handbook of Early Muh. Trad.*, S. 192ᵃ). Nach ʿĀʾisha ist es nur verboten, Sonnenaufgang und Sonnenuntergang für das Gebet abzuwarten (Muslim, *Musāfirīn*, Trad. 296). In Mekka ist das Gebet zu allen Zeiten erlaubt (Bukhārī, *Ḥadjdj*, B. 42).

Literatur: Abgesehen von den zitierten Werken: Zaid b. ʿAlī, *Madjmūʿ al-fiḳh*, ed. Griffini, Mailand 1919, S. 23—26; Abu 'l-Ḳāsim al-Muḥaḳḳiḳ, *Kitāb Sharāʾiʿ al-islām*, Calcutta 1255, S. 26; A. Querry, *Droit musulman*, Paris 1871, S. 50 ff.; Mālik, *al-Muwaṭṭaʾ*, Kap. *Wuḳūt al-ṣalāt*, I, 12 ff.; Khalīl b. Isḥāḳ, *al-Mukhtaṣar fi 'l-fiḳh*, Paris 1318 (1900), S. 13 f.; Guidi und D. Santillana, *Il Muḫtaṣar o Sommario del diritto di Ḫalīl ibn Isḥāq*, Mailand 1919, I, 45 f.; al-Shāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, Kairo 1321—25, I, 61 ff.; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Moh. Wet*, 3. Aufl., Leiden 1925, S. 53 f.; Burhān al-Dīn Abu 'l-Ḥasan ʿAlī b. Abī Bakr al-Marghīnānī, *al-Hidāya wa 'l-kifāya*, Bombay 1280, I, 83–9; al-Shaʿrānī, *al-Mīzān al-kubrā*, Kairo 1279, I, 158—60.

MILLA (A.), Religion, Ritus. So nahe es liegt, dies Wort mit dem hebräischen und jüdisch-christlich-aramäischen, *milla*, *mella*, Ausspruch, Wort, zusammenzustellen, so ist es nicht gelungen, nachzuweisen, wie und wo es die im Ḳurʾān als bekannt vorausgesetzte Bedeutung: Religion oder Ritus, bekommen hat. Auch steht nicht fest, ob es ein echt arabisches oder ein von Muḥammad, oder von anderen vor ihm übernommenes Lehnwort ist (für die Echtheit scheint Nöldeke, in *ZDMG*, LVII, 413 eingetreten zu sein, da er auf den IV. Stamm *amalla* bzw. *amlā*, diktieren, hinweist). Im Ḳurʾān bedeutet es überall (auch an der nicht klaren Stelle Sūra XXXVIII, 6): Religion und wird sowohl von den heidnischen Religionen (VII, 86 f.; XIV, 16; XVIII, 19) und denen der Juden und Christen (II, 114), als auch von der wahren Religion der Väter gebraucht (XII, 38). Besondere Bedeutung gewann das Wort in den medinischen Abschnitten, wo der Prophet in seiner Polemik gegen die Juden von „Abrahams *milla*" spricht, indem er damit die reine ursprüngliche Offenbarung meint, deren Wiederherstellung seine Aufgabe war (II, 124; III, 89; XVI, 124; XXII, 77 f.; vgl. IV, 124; VI, 162; XVI, 124; XXII, 77 f.; vgl. IV, 124; VI, 162; XII, 38). Nach diesem kurʾānischen Sprachgebrauch richtet sich die muḥammedanische Literatur, die übrigens das Wort verhältnismässig selten gebraucht. Mit dem Artikel bezeichnet *al-milla* die wahre dem Muḥammad geoffenbarte Religion, und steht dann gelegentlich elliptisch für *ahl al-milla*, die Anhänger der muḥammedanischen Religion (Tabarī, III, 813, 13, 883, 4), ebenso wie sein Gegensatz *al-dhimma* als Abkürzung für *ahl al-dhimma*, die unter islāmischem Schutze stehenden Nichtmuḥammedaner, vorkommt; z.B. Ibn Saʿd, III/1, 238, 21; vgl. noch das abgeleitete *millī* als Gegensatz zu *dhimmī*, Klient (Baihaḳī, ed. Schwally, S. 121 pu.).

Literatur: Nöldeke, *Orientalische Skizzen*,

Digitized by Birzeit University Library

S. 40; ders., in *ZDMG*, LVII, 413; Ṭabarī, ed. de Goeje, *Glossar*, s. v.; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 30 ff.

MINĀ, später häufig Munā gesprochen, ein Ort in den Bergen östlich von Mekka am Wege von dieser Stadt nach ʿArafa [s.d.]. Die Entfernung zwischen beiden Städten bestimmt Muḳaddasī auf eine Parasange, während Wavell dafür fünf Meilen (ca. 8 km) und dann für die Fortsetzung des Weges nach ʿArafa neun Meilen (ca. 14 km) angibt. Minā liegt in einem von Westen nach Osten laufenden, schmalen, nach Burckhardt 1 500 Schritt langen Tale, das von steilen, unfruchtbaren Granitfelsen umschlossen ist. An der Nordseite erhebt sich ein Berg, der den Namen Ṯabīr trägt. Die von Mekka kommenden Reisenden steigen am Westende des Tales auf einem stufenförmigen Bergwege in das Tal hinab; das ist das durch Muḥammads Unterhandlungen mit den Medinensern berühmt gewordene ʿAḳaba. Die Stadt besteht aus einer Reihe von z.T. grösseren, steinernen Häusern, die zwei langgestreckte Strassen bilden. Dicht neben der ʿAḳaba befindet sich eine roh ausgeführte kurze Säule, die sich an eine Mauer anlehnt; das ist die „grosse Ḏjamra" oder die „ʿAḳaba-Ḏjamra", welche die Pilger mit Steinchen bewerfen [s. d. Art. ḎJAMRA]. Etwas weiter östlich trifft man mitten in der Strasse die ebenfalls durch eine Säule markierte „mittlere Ḏjamra" und zuletzt in einer ähnlichen Entfernung die dritte (die sogenannte „erste) Ḏjamra". Wenn man sich dem östlichen Ende des Tales nähert, hat man rechts vom Wege eine viereckige, von einer Mauer umgebene Moschee, Masǧid al-Ḫaif, die von Saladin neu aufgeführt und 874 (1467) vom Mamlūkensultane Ḳāʾit Bey umgebaut wurde. An die Westseite der Umgebungsmauer schliesst sich eine Kolonnade mit drei Säulenreihen, während solche an den andern Seiten fehlen. Früher war das anders, da Ibn Rusteh (gegen 300 d. H.) mitteilt, dass die Moschee 168 Säulen hatte, wovon nur 78 die Westflügel trugen. Die Nordseite der Mauer ist von mehreren Pforten durchbrochen. Mitten im Moscheenhofe erhebt sich über einem Brunnen ein kleineres Kuppelgebäude mit einem Minaret. Ausserdem findet sich noch eine Kuppel über der Kolonnade der Westseite.

Was Minā sein eigentümliches Gepräge gibt, ist der schon von Muḳaddasī erwähnte grosse Unterschied zwischen der im grössten Teil des Jahres hier herrschenden Menschenleere und Stille und dem gewaltigen Gedränge und Lärm in dem Wallfahrtsmonat, wenn, wie Wavell sich ausdrückt, eine halbe Million Menschen mit schwerbeladenen Lasttieren 9 Meilen in der Zeit zwischen Sonnenaufgang und 10 Uhr vormittags zurücklegen müssen. Jeder Platz im Tal ist dann mit Zelten bedeckt, worin die Pilger übernachten. Zwar spricht Muḳaddasī von schönen, aus Steinen und Teakholz gebauten Häusern (unter ihnen war ein öfters erwähntes Dār al-Imāra), und immer noch finden sich in Minā grössere steinerne Gebäude; aber diese stehen gewöhnlich leer und werden nur bei der Pilgerfahrt an Wohlhabendere vermietet, und selbst von diesen ziehen mehrere es vor, in Zelten zu wohnen. Diese Entvölkerung der Stadt hat eine Rolle in den Diskussionen der Rechtsgelehrten gespielt, indem einige meinten, dass dieser Umstand gestatte, Minā und Mekka als eine Stadt (*miṣr*) zu betrachten, was andere jedoch ablehnen. Übrigens dürfte wohl noch ein anderer Umstand dazu beigetragen haben, eine bleibende Besiedelung der Stadt zu verhindern, was auch von andern Punkten der Wallfahrtsroute gilt, nämlich der unglaubliche Schmutz und fürchterliche Gestank, den die Menschenmassen bei dem Ḥaḏīḏi herbeiführen. Selbst über die Unreinheit des Masǧid al-Ḫaif wird geklagt, und dazu kommen noch für Minā die verfaulenden Reste der zahllosen Opfertiere.

Die Ḥaḏīḏizeremonien in Minā weisen in die altheidnische Zeit zurück [vgl. d. Art. ḤAḎĪḎ], indem Muḥammad sich wie gewöhnlich bei ihrer Übernahme mit einer Beschneidung der gar zu offenkundig heidnischen Elemente begnügte, was zur Folge gehabt hat, dass wir die alten Formen nicht mehr mit Sicherheit rekonstruieren können. Die alten Dichter erwähnen sie nur flüchtig [s. d. Art. ḎJAMRA]; dass sie aber den islāmischen sehr ähnlich gewesen sind, zeigt u.a. eine interessante Stelle bei dem medinischen Dichter Ḳais b. Ḫaṭīm (ed. Kowalski, Nr. 4, S. 1 ff.), wo von den „drei Tagen in Minā" die Rede ist, und wo wir noch erfahren, dass die dortige Feier Anlass zu Anknüpfungen von Liebesverhältnissen gab. Aus der alten Zeit stammt sicher das Steinwerfen, dessen Bedeutung im Islām ganz undurchsichtig geworden ist, wenn es auch zweifelhaft sein kann, ob man schon damals alle drei Steinhaufen hatte [s. d. Art. ḎJAMRA]. Deutlich ist es ferner, dass die Zeremonien in Minā schon in der alten Zeit den Abschluss des Ḥaḏīḏi bildeten. Hier hat Muḥammad allerdings etwas tiefer eingegriffen, indem er vor dem Aufenthalt in Minā einen Besuch in Mekka eingeschoben hat, wodurch die Feier erst ihr legitimes muḥammedanisches Gepräge erhalten sollte; aber das Alte ist doch massgebend geblieben, denn der Ḥaḏīḏi schliesst nicht in Mekka, sondern wie in alten Zeiten in Minā, wohin man sich nach dem Abstecher nach Mekka zurückbegibt. Ein Überbleibsel aus der heidnischen Zeit haben wir wahrscheinlich in der von den meisten beliebten Schlachtstelle am Südabhang des Berges Ḏjabīr, der sogenannten „Opferstelle des Widders" (vgl. Sūra XXXVII, 101 ff.), da ihre Verknüpfung mit der Abrahamslegende wahrscheinlich ein Mittel gewesen ist, ein altes Heiligtum in den Islām hinüberzuretten. Es ist nach Burtons Beschreibung eine viereckige Felsenplatte, wozu man auf einigen Stufen hinaufsteigt. Muḥammad hat selbst nicht direkt den heidnischen Schlachtplatz verboten, aber ihm seine Bedeutung genommen durch die Bestimmung: ganz Minā ist Opferschlachtplatz — ein kluges Verfahren, das er auch bei ʿArafāt und Muzdalifa benutzte.

Nach dem islāmischen Gesetze sollen die in Mekka angekommenen Pilger am 8. Ḏu ʾl-Ḥiḏḏa diese Stadt so zeitig verlassen, dass sie in Minā die Mittagsgalāt verrichten können und dort bis zum Sonnenaufgang am 9. bleiben und erst dann nach ʿArafāt ziehen. Aber die meisten richten sich nicht danach, sondern gehen am 8. sofort weiter nach ʿArafāt, wo sie abends ankommen. Nach Absolvierung der Ḥaḏīḏi-Zeremonien in ʿArafāt und Muzdalifa ziehen sie (im Gegensatz zur vorislāmischen Praxis, erst nach Erscheinen der Sonne aufzubrechen) vor Sonnenaufgang am 10. nach Minā, um den grossen Opferschlachttag (*yawm al-aḍḥā* oder *yawm al-naḥr*) zu feiern. Hier werden dann die abschliessenden Handlungen erledigt, die Schlachtung, das Scheren von Haar und Nägeln, sowie das Steinwerfen. Über die Reihenfolge dieser Zeremonien herrscht keine völlige Überein-

Digitized by Birzeit University Library

stimmung, was eine Überlieferung (Wāḳidī, Übers. Wellhausen, S. 429) Muḥammad ausdrücklich für irrelevant erklären lässt. Merkwürdig ist die Modifikation des Steinwerfens, indem es am Opfertage nur dem ʿAḳaba-Haufen gilt, während an den drei folgenden Tagen jeder Pilger täglich je sieben Steinchen auf alle drei Haufen wirft (s. die Bilder beim Art. HADJDJ und Burton, II, 205). Den Schluss der ganzen Pilgerfahrt bilden die drei Minā- oder Tashrīḳ-Tage, der 11., 12. u. 13. Dhu 'l-Ḥidjdja; es sind Freudentage, die mit grossem Jubel, Illuminationen und Abfeuern von Schüssen gefeiert werden. Übrigens warten nicht alle Pilger die drei Tage ab, sondern begeben sich schon vorher auf die Rückreise.

Literatur: Wāḳidī, Übers. Wellhausen, S. 423, 426, 428; Ibn Saʿd, ed. Sachau, II/1, 125; al-Mukaddasī, in *BGA*, III, 76; Ibn Rusteh, *ebd.*, VII, 55; Yāḳūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 642 f.; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 415—31; Burton, *A Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, Memorial Edition, 1893, II, 203—22; al-Batanūnī, *al-Riḥla al-Ḥidjāziya*, Kairo 1329; Wavell, *A modern Pilgrim*, S. 153—71; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* ², S. 80, 88; Snouck Hurgronje, *Het mekkaansche Feest*, Leiden 1880, besonders S. 158—67; Juynboll, *Handbuch*, S. 151—57; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, 1923, S. 238—95; vgl. die Literatur zum Artikel DJAMRA, wo hinzuzufügen: Houtsma, *Het Skopelisme en het Steenwerpen te Minâ*, in *Versl. Med. Ak. Amst., Afd. Letterkunde*, 4. Reeks, VI, 104—217; Chauvin, *Le jet de pierres et le pèlerinage de Mecque*, in *Annales de l'Acad. d'Archéologie de Belgique*, Ser. V, Bd. 4, S. 272 ff.; Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v., wo auch die Stellen aus der Traditionsliteratur bezüglich des Verbots des Fastens während der Tage von Minā, sowie des Gebots, während der „Nächte von Minā" in Minā zu verweilen.

MINARET. [Siehe MASDJID, I, D, 2a. und MANĀRA].

MINBAR (A.), Kanzel [siehe auch MASDJID, I, D, 2d.]. Über die Entstehung der Gestalt des Minbar sei auf C. H. Beckers erschöpfende Studie *Die Kanzel im Kultus des alten Islam* (*Nöldeke-Festschrift* und *Islamstudien*) verwiesen. Becker verweist u. a. auf die älteste historische Nachricht, die besagt, dass sich der Prophet im Jahre 7 d. H. sein Minbar machte, auf dem er zu den Leuten zu predigen pflegte; er machte zwei Stufen und seinen Sitz (*maḳʿad*). Demgemäss war das Minbar ursprünglich ein erhöhter Thronsitz. Am Morgen nach dem Tode des Propheten nahm nach stürmischen Verhandlungen Abū Bakr in feierlicher Versammlung auf dem Prophetenminbar Platz und empfing hier die allgemeine Huldigung. Dieser Tradition folgten die späteren Khalifen und ebenso die Statthalter, die sowohl bei ihrem Amtsantritt wie auch bei ihrer Abdankung die Kanzel bestiegen. Das Minbar wurde also in der frühen Zeit gar nicht kultisch verwendet, sondern war der Sitz des Fürsten in der Ratsversammlung. Erst allmählich mit der Ausbildung des Kultus wurde daraus die Kanzel. Der Zeitpunkt der Umwandlung vom Herrscher- oder Richtersitz zur blossen Kanzel fällt nach Becker zusammen mit dem Ende der Umaiyadenherrschaft. In Ägypten erhielten im Jahre 132 d. H. alle Provinzmoscheen ihre Minbars; um dieselbe Zeit wahrscheinlich auch in den anderen Ländern des Islām. Zu Beginn der ʿAbbāsidenzeit war das Minbar bereits ausschliesslich Kanzel. Den ersten Ansatz zu einer kanzelartigen Verwendung sieht Becker in der Einführung des Minbars in den Festgottesdienst am Muṣallā in Madīna, die Muʿāwiya bzw. seinem Statthalter zugeschrieben wird. Am Muṣallā hatte der Prophet kein Minbar gehabt, und dort konnte es sich nur um Kult handeln.

Die typische Gestalt des Minbar als Kanzel, die stets rechts vom Miḥrāb und vom Beschauer aufgestellt wird, ist ein Treppengehäuse mit einem Rahmentor mit oder ohne Türe als Eingang zur Treppe und einer ciboriumartigen Krönung der Plattform. Diese Gestalt ist dem Holzminbar eigen, der ja auch der häufigste ist. Die Varianten in Stein und Ziegel sind viel einfacher und häufig nur auf eine über drei bis fünf Stufen erreichbare kahle Plattform beschränkt. Die stolze Reihe der Holzminbars wird eröffnet von der kunsthistorisch berühmtesten aller Kanzeln, dem Minbar in der Grossen Moschee in Kairawān. Gelegentlich der Vergrösserung der Moschee durch Ibrāhīm II. Ibn Aghlab (261—81 = 874—902) soll es gleichzeitig mit den Lüsterfliesen der Miḥrābwand von Baghdād bezogen und aufgestellt worden sein. Es ist aus Platanenholz hergestellt und hat bereits die kanonische Minbargestalt mit einer — hier siebzehnstufigen — Treppe zur Plattform des Predigers. Der Kanzel fehlt jedoch noch die fest ausgeprägte Struktur der späteren Holzminbars. Sie entbehrt noch das Eingangtor und den krönenden Dachaufsatz. Die Zusammensetzung aus fast zweihundert geschnitzten Paneelen und Schmalleisten von ungleicher Grösse ist nichts anderes als eine primitive noch sehr nomadisch empfundene Agglomerierung von profuser Ornamentik, wie sie in Baghdād selbst kaum je vorgekommen wäre und auch in Kairawān kaum als ursprünglich angesehen werden kann. Schon Saladin hat bemerkt, dass die Kanzel nach der Plünderung von Kairawān durch die Truppen des Fātimiden Mustanṣir Abū Tamīm 441 (1049) wieder aufgestellt worden sein dürfte. Jedenfalls hat sie mehrmals Schäden und Restaurierungen erlebt, so dass sich ihre heutige Gesamterscheinung jeder Kritik entzieht, bevor nicht eine monographische Studie auf Grund genauer Untersuchungen am Ort vorliegt. Die Ornamentik muss, wie Kühnel bemerkt, als umaiyadisch angesprochen werden (Springer, *Kunstgeschichte*, VI, 385).

Die Weinranken der Rahmenleisten und die mit vegetabilischen Mustern und Flügelpalmetten gefüllten Paneele gleichen der Mshattāornamentik und von den geometrischen Mustern, die an Spielarten alles Erdenkliche bieten, finden sich einige schon an vorislāmischen Säulenschäften in Diyār Bakr (vgl. Van Berchem-Strzygowski, *Amida*). Mit der Ornamentik, die wir seit Sāmarrā als ʿabbāsidisch kennen, hat die archäologisch anmutende Mustersammlung des Minbar absolut nichts zu tun. Wir stehen einem Mshattā vergleichbaren Phänomen gegenüber, da auch hier wieder Ornamente verschiedener Tradition zu einem Gesamtdekor vereinigt wurden, dessen einheitlicher Nenner ausschliesslich durch die allen gemeinsame formale Qualität des Tiefendunkel gebildet wird. Wir wissen ja nicht, wie lange etwa der Grundstock dieser geschnitzten Leisten und gegitterten Paneele schon in Baghdād bestanden und dort vielleicht einem umaiyadischen Minbar angehört

Digitized by Birzeit University Library

hört haben, bevor die Stücke nach Ḳairawān übertragen und durch Kopien und lokale Zugaben aufgefüllt wurden.

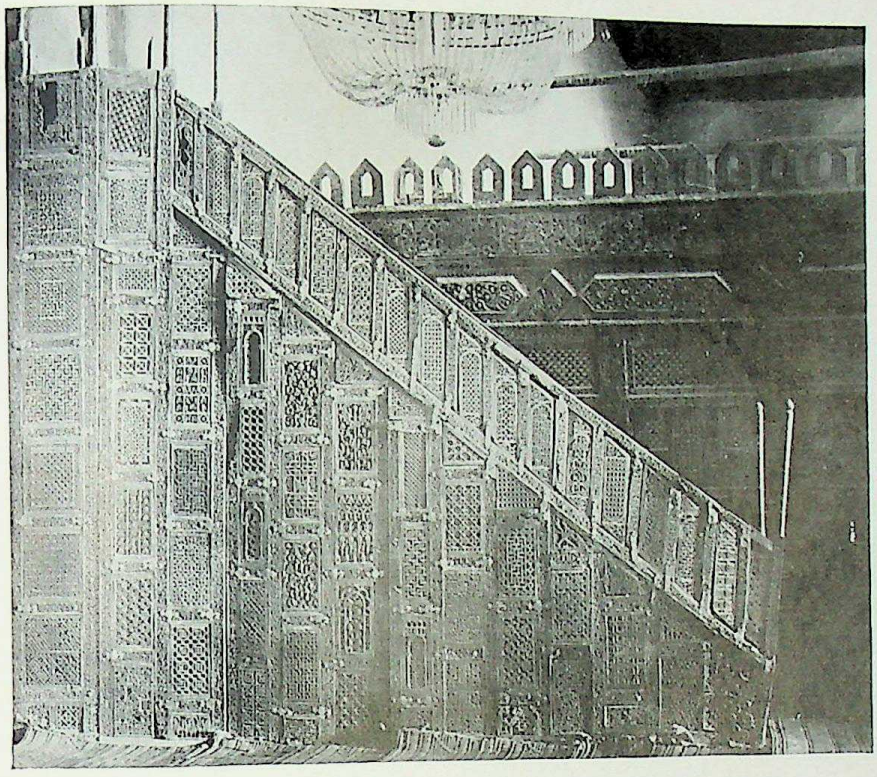
Die wenigen aus der fāṭimidischen Periode erhaltenen Kanzeln folgen mit ihrem Rahmensystem und der Rankenfüllung dem syro-ägyptischen Holzstil dieser Zeit. Das Rankenwerk wurde der Gefahr der Flächenüberwucherung durch Bindung in kleine, polygonale Füllungen entzogen, die in Kassetten zusammengestellt wurden (Kühnel, in Springers *Kunstgeschichte*, VI, 406). Das zum Art. MIḤRĀB abgebildete Holzmiḥrāb des XII. Jahrh. aus Kairo illustriert diesen Stil, der u.a. von dem 1091 n. Chr. für die Moschee in ʿAsḳalān verfertigten, jetzt in Hebron stehenden Minbar und der 1155 n. Chr. angefertigten in der ʿAmr-Moschee in Kūs am oberen Nil befindlichen Kanzel repräsentiert wird.

Während der Fāṭimidenzeit hatte die Kanzel auch ihre kanonische Gestalt entwickelt, wie sie vom Minbar des Masdjid al-Aḳṣā in Jerusalem präsentiert wird, das 1168 n. Chr. von Nūr al-Dīn für Aleppo gestiftet und später von Saladin nach Jerusalem übertragen wurde (Abb.: Saladin, *Manuel*, Abb. 28). Sie erscheint nunmehr mit dem Rahmentor und dem Kuppelgehäuse als Krönung. Das Masswerk verfestigt und gruppiert sich immer mehr um achtgliedrige Sterne als Hauptmotive, und die polygonen und sternförmigen Füllungspaneele zeigen Reliefschnitzerei mit Elfenbein- und Perlmuttereinlagen gehöht. Vom Minbar des Sulṭān Lādjīn in der Moschee des Ibn Ṭūlūn vom Jahre 1269 n. Chr. ist nicht viel mehr als das Rahmenwerk an Ort und Stelle, während die Paneele im Arabischen Museum in Kairo und im South Kensington Museum aufbewahrt werden (vgl. *Descriptive Catalogue of the Arab Museum*, Kairo). Dass die Holzminbars gelegentlich auch in Stein übertragen aufgebaut wurden, zeigt die Steinkanzel in der Moscheemadrasa des Sulṭān Ḥassān (757—64 = 1356—63) in Kairo. Das Muḳarnas am Torgesimse, das bald auch an der Kuppel erscheint, geht auch hier wie am Miḥrāb auf durch Syrien vermittelte türkische Anregung zurück. Ebenso wie das Miḥrāb erlebte auch das Minbar in Kairo seine Glanzzeit unter der zweiten Mamlūkendynastie im XV. Jahrh. und darüber hinaus. An ihrer kanonischen Gestalt ändert sich nichts Wesentliches mehr, und auch die Ausstattung hält sich an die Norm und variiert nur in Details. Ein ausgezeichnetes Beispiel von diesem vollentwickelten Kairiner Typus besitzt das South Kensington Museum. Es ist ein laut Inschrift von Ḳāʾit Bey (1468—95) gestiftetes Minbar mit fein geschnitzten Elfenbeinpaneelen und Spuren von Bemalung an den Holzteilen. Das übliche Sternmuster ist bereits verflacht. Die vergoldete Zwiebelkuppel mit ihrer Spitze und Halbmond und die Stalaktitengesimse sind, wie Briggs bemerkt, charakteristisch für diese Zeit (Briggs, *Muham. Arch. in Egypt and Palestine*, S. 217).

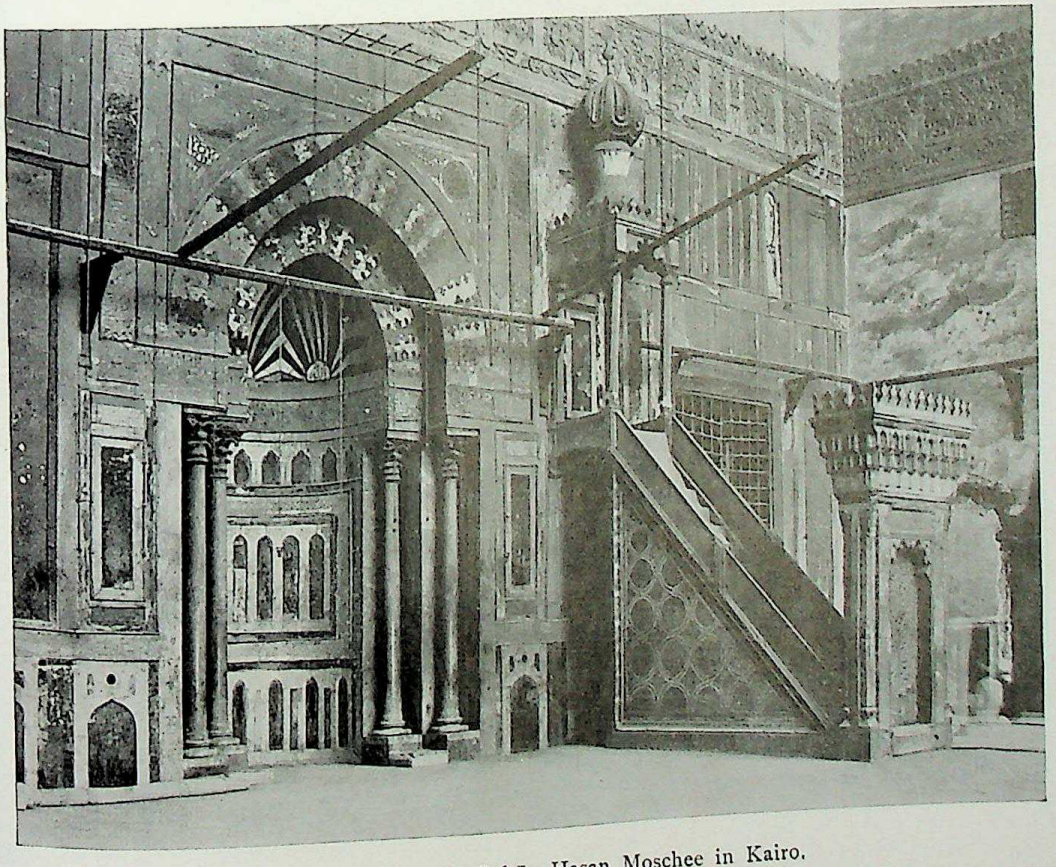
Nach der türkischen Eroberung traf die allgemeine Verschlechterung der Werkkunst in Kairo auch das Minbar, doch beweisen Ausnahmen, wie die fein gearbeitete Kanzel der Moschee al-Burdainī, dass die gute alte Tradition weiterlebte. Das Minbar Ḥakam's II. in Córdoba ist nicht erhalten, muss jedoch nach den Beschreibungen der arabischen Schriftsteller ein besonders kostbares Werk gewesen sein, das nach Makḳarī 35 705 Denare gekostet hat. Es konnte auf Rädern geschoben werden und trug den Ḳurʾān des Ḳhalīfen ʿUmar. In der Moschee des ʿAlāʾ al-Dīn in Ḳonya ist ein Minbar aus Nussbaumholz erhalten, laut Inschrift auf dem Pfosten des oberen Gehäuses das Werk eines Künstlers von Akhlāṭ vom Jahre 550 (1155). Zwei Inschriften an der Kanzeltür nennen den Sulṭān Masʿūd I. (510—51 = 1116—56) und Kilidj-Arslān II. (551—84 = 1156—88) (vgl. J. H. Löytved, *Konia* und F. Sarre, *Seldschukische Kleinkunst*, S. 27 f., T. VI—VIII). Ausserdem zieren ḳurʾānische Inschriften die Rahmen der Treppenbalustraden. Die Kanzel hat die kanonische syro-ägyptische Gestalt, zeichnet sich jedoch vor jenen durch ihre klare, energische Struktur aus. Polygone und sternförmige Paneele füllen auch hier die Seitenwände und sind mit den gleichen in sich zentrierten und symmetrisch verflochtenen Palmettenmustern gefüllt, die sich seit Beginn des elften Jahrhunderts in allen östlichen Ländern des Islām einbürgerten (Detailabbildung bei Sarre, *a.a.O.*, Abb. 24). In Persien und Afghānistān scheinen alle alten Minbars den Mongolenverwüstungen zum Opfer gefallen zu sein. Dagegen ist das hier abgebildete Minbar in der Moschee der Diawhar Shādh Agha im Heiligtum des Imām Riḍā in Meshhed [s.d.], die ca. 840—50 (1436—46) erbaut wurde, der Ornamentik nach original und somit ein Beispiel eines timūridischen Minbar. Das struktuelle Moment ist hier durch eine profuse teppichartige Verkleidung mit kleinen fünfseitigen und sternförmigen mit Palmettenranken reliefierten Holzpaneelen nach Art der gleichzeitigen Fliesen verdrängt. Über alte Minbars in Turkestan ist nichts bekannt. In Indien wurden die Kanzeln fast ausschliesslich aus Stein gebaut. Davon sind in den islāmischen Provinzen und Städten Indiens zahlreiche, mitunter sehr reich skulpierte Exemplare erhalten. Der in Indien sehr beliebte und verbreitete Vierpfeilerpavillon, der den islāmischen Sakralbauten als dekorative Dach- und Kuppelkrönung Anmut verleiht, wurde hier auch am Steinminbar häufig verwendet. Ja, man könnte sogar die Übertragung dieser urindischen Baugestalt durch die Osttürken nach den mittelländischen Islāmländern und dessen Adoptierung für das Minbar in Erwägung ziehen. Minbars mit solchen Aufsätzen finden sich häufig in den Moscheen der Provinz Gudjarāt und in Aḥmadābād (vgl. diese Bde in *Arch. Survey of India*, Western India). So besitzt die Moschee des Hilāl Khān Ḳāḍī vom Jahre 1333 n. Chr. in Dholka ein steinernes Minbar mit sieben Stufen und Pfeilerdachaufsatz, aber kein Eingangstor. Die dreieckigen Seitenwände sind in vertiefte quadratische Felder eingeteilt, die reliefiert sind. Ebenso sind auch die Stufen mit Reliefornamentik geschmückt (*Arch. Survey of India*, Western India, Bd. VI, Gudjarat, Tafel XXVIII, XXX). Im südlichen Islāmstaat Ḥaidarābād dagegen sind die Minbars einfacher, schwerfälliger gehalten und entbehren des Aufsatzes (vgl. die Abb. aus Osmanābād).

Literatur: M. S. Briggs, *Muhammadan Architecture in Egypt and Palestine*, Oxford 1924; E. Kühnel, *Die islamische Kunst*, Springers *Handbuch der Kunstgesch.*, VI. Bd.; J. H. Löytved, *Konia, Inschriften der seldschukischen Bauten*, Berlin 1907; F. Sarre, *Seldschukische Kleinkunst*, Leipzig 1909; J. Strzygowski, *Allair-Iran* (Ornamentik des Minbar in Ḳairawān); *Arch. Survey of India*, Western India, Bd. VI, Gudjarat, Bd. VII, Aḥmadābād; R. Mielck, *Zur Geschichte der Kanzel im Islam* (*Der Islam*, XIII, H. 1/2).

Digitized by Birzeit University Library



1. Minbar in der Sīdī ʿUḳba Moschee in Ḳairawān.



2. Minbar in der Sulṭān Ḥasan Moschee in Kairo.

Digitized by Birzeit University Library

MIʿRĀDJ (A.), ursprünglich Leiter, später „Aufstieg", insbesondere die Himmelfahrt des Propheten. — Im Kurʾān, Sūra LXXXI, 19—25 und LIII, 1—12 wird eine Vision geschildert, in welcher Muḥammad ein göttlicher Bote erschien, und von einer zweiten Vision ähnlicher Art handelt Sūra LIII, 12—8; in beiden Fällen sieht der Prophet eine himmlische Erscheinung sich ihm aus der Ferne nähern, es fehlt aber jede Andeutung davon, dass er selber entrückt worden wäre. Anders steht es mit dem Erlebnis, auf welches Sūra XVII, 1 anspielt: „Preis dem, der eines Nachts mit seinem Diener von dem Masǧid al-Ḥarām reiste zum Masǧid al-Aḳṣā, dessen Umgebung wird gesegnet, um ihm von unseren Zeichen zu zeigen". Dass mit dem „Diener" Muḥammad gemeint sei, wird allgemein angenommen, und es liegt kein Grund vor, es zu bezweifeln (Schrieke, in *Isl.*, VI, 13, Anm. 6; Bevan, in *ZATW*, XXVII, 53 f.); dass der Masǧid al-Ḥarām mit dem mekkanischen Heiligtum identisch sei, steht durch den kurʾānischen Sprachgebrauch fest (Horovitz, *Koran. Unters.*, S. 140); was aber ist der Masǧid al-Aḳṣā? Nach der herkömmlichen, aber auch im Ḥadīth nicht allein anerkannten Deutung (s. Schrieke, *a. a. O.*, S. 12, 14 und oben, s. v. ISRĀʾ) wäre darunter Jerusalem zu verstehen; aber wie konnte Muḥammad, der in Sūra XXX, 1 von Palästina als *adnā ʾl-arḍ* spricht, ein in Jerusalem gelegenes Heiligtum *al-masǧid al-aḳṣā* [s.d.] nennen? Das Alter der Deutung steht nicht genau fest, vielleicht haben sie bereits ʿUmar b. Abī Rabīʿa (ed. Schwarz, XCI) und Abū Ṣaḫr (*Lieder der Hudhailiten*, ed. Wellhausen, CCLXIV, 24) im Auge; aber auch diese Zeugnisse gehören jedenfalls erst der umaiyadischen Periode an (gegen Lammens, *Sanctuaires*, S. 72 gilt das auch von Abū Ṣaḫr, der nach *Aghānī*, XXI, 94 ff. ein Parteigänger der Banū Marwān und Lobredner des ʿAbd al-Malik war). Muḥammad hat mit al-Masǧid al-Aḳṣā wahrscheinlich einen Ort im Himmel gemeint, etwa die Stelle im obersten der sieben Himmel, an welcher die Engel Allāhs Lob singen, und wir hätten dann in Sūra XVII, 1 ein Selbstzeugnis des Propheten über seine nächtliche Entrückung in die himmlischen Sphären (Schrieke, *a. a. O.*, S. 13 ff.; Horovitz, in *Isl.*, IX, 161 ff.), ein Zeugnis, das sich aber mit der Andeutung des Erlebnisses begnügt und über seinen Verlauf nichts aussagt. Die Frage nach der Möglichkeit eines Aufstieges zum Himmel wird im Kurʾān mehrfach gestreift; Sūra XL, 38 erteilt Firʿawn dem Hāmān den Befehl, einen Palast zu erbauen, damit er die Stricke des Himmels erreichen und zu dem Gotte Mūsā's aufsteigen könne (vgl. auch Sūra XXVIII, 3). In Sūra LII, 38 werden die Leugner gefragt, ob sie etwa eine Leiter (*sullam*) hätten, sodass sie die himmlische Stimme erhorchen könnten, und Sūra VI, 25 werden die Folgen erwogen, welche die vom Propheten mit Hilfe einer Leiter zum Himmel herbeizubringenden Zeichen auf seine Hörer haben könnten. Auch die alten Dichter reden bereits vom Aufstieg zum Himmel mittels einer Leiter, als einem Mittel, dem zu entgehen, was man vermeiden will (Zuhair, *Muʿallaḳa*, S. 54; Aʿshā, XV, 32).

Ausführlicheres über die Himmelfahrt des Propheten weiss der Ḥadīth zu berichten. In seinen Nachrichten schliesst sich die Himmelsreise meist an die Nachtreise nach Jerusalem an, dergestalt, dass der Aufstieg zum Himmel von dem dortigen Heiligtum aus erfolgt. Es sind uns aber auch Darstellungen erhalten, welche die Himmelfahrt von Mekka aus vor sich gehen lassen und die Reise nach Jerusalem überhaupt nicht kennen. In einer von ihnen folgt die Himmelfahrt unmittelbar auf die „Reinigung des Herzens" (s. Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 1; *Ḥadīdī*, B. 76; *Manāḳib*, B. 42; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, IV, 207; V, 143; Ṭabarī, *Annales*, ed. de Goeje, I, 1157 f.). An der letztgenannten Stelle heisst es: „Als der Prophet die Verkündigung erhalten hatte und bei der Kaʿba schlief, wie das die Kuraish zu tun pflegten, kamen die Engel Gabriel und Michael zu ihm und sprachen: Mit Bezug auf wen haben wir den Befehl erhalten? Worauf sie selbst erwiderten: Mit Bezug auf ihren Herrn. Darauf gingen sie fort, kamen aber in der nächsten Nacht zu Dreien wieder. Als sie ihn schlafend fanden, legten sie ihn auf den Rücken, öffneten seinen Leib, brachten Wasser vom Zamzambrunnen und wuschen das, was sie in seinem Leibe an Zweifel, Götzendienst, Heidentum und Irrtum fanden. Dann brachten sie ein goldenes Gefäss, das mit Glaube und Weisheit gefüllt war, und so wurde sein Leib mit Glaube und Weisheit gefüllt. Darauf wurde er zum untersten Himmel emporgehoben". — Die übrigen Versionen des gleichen Berichts weisen mancherlei Zusätze und Varianten auf: nach einer wäre z.B. Gabriel durch das sich öffnende Dach von Muḥammads Hause zu ihm gelangt; nach einer anderen war es Gabriel allein, der ihm erschien, und was dergleichen Abweichungen mehr sind. All diese Versionen aber versetzen die Himmelfahrt in die Frühzeit Muḥammads und lassen sie so als eine Art Prophetenweihe erscheinen, für welche die „Reinigung des Herzens" die Voraussetzung geschaffen hatte. Ethnographische Parallelen (Schrieke, *a. a. O.*, S. 2—4) zeigen, dass auch sonst der Himmelfahrt des Berufenen eine Reinigung vorausgeht. Ähnliches findet sich im heidnischen Arabien (Horovitz, *a. a. O.*, S. 171 ff.) und hat auch Eingang in christliche Legenden gefunden (*a. a. O.*, S. 170 f.). Ein anderer Bericht (Ibn Saʿd, I/1, 143) weiss noch, dass die Himmelfahrt von Mekka aus erfolgte, wenn er sie auch nicht mehr mit der inzwischen in die Kindheit des Propheten zurückverlegten „Reinigung des Herzens" verknüpft.

Wie ist es aber gekommen, dass diese offenbar ursprüngliche Überlieferung von Mekka als dem unmittelbaren Ausgangspunkt der Himmelfahrt der anderen den Platz räumen musste, welche sie von Jerusalem aus erfolgen liess? Man hat die Lokalisierung des kurʾānischen Masǧid al-Aḳṣā in Jerusalem in Zusammenhang gebracht mit den Bestrebungen ʿAbd al-Malik's, Jerusalem in den Augen der Gläubigen zu besonderem Ansehen zu verhelfen (Schrieke, *a. a. O.*, S. 13; Horovitz, *a. a. O.*, S. 165 ff.; ders., in *Islamic Culture*, II, 35 f.), und jedenfalls lässt sich nicht beweisen, dass die Deutung älter ist als die Zeit ʿAbd al-Malik's. Sie konnte umso leichter durchdringen, als Jerusalem den Christen der Ausgangspunkt von Jesu Himmelfahrt war, und schon seit dem vierten Jahrhundert in der Basilika der Himmelfahrt Jesu Fussspur christlichen Pilgern gezeigt wurde, wie nunmehr, vielleicht bereits zur Zeit ʿAbd al-Malik's, den muḥammedanischen die ihres Propheten (Horovitz, *a. a. O.*, S. 167 f.). Auch die Vorstellung vom „himmlischen Jerusalem" mag auf die Ausbildung der Isrāʾ-Legenden nicht ohne Einfluss geblieben sein; wenn Muḥammad in Jerusalem mit Ibrāhīm, Mūsā und ʿIsā zusammentrifft, so ist die Anwesenheit die-

Digitized by Birzeit University Library

ser Propheten im irdischen Jerusalem nicht ohne weiteres begreiflich, sie verliert aber alles Auffällige, wenn mit Bait al-Maḳdis (Ibn Hishām, S. 267) von Haus aus das „himmlische Jerusalem" gemeint war (Horovitz, *a. a. O.*, S. 168; eine andere Erklärung im Art. ISRĀ²). Vielleicht ist auch die Wendung *alladhī bāraknā ḥawlahu* als Bestätigung der Deutung auf Jerusalem herangezogen worden; wo diese Worte sonst im Ḳur²ān vorkommen, beziehen sie sich auf Stätten des heiligen Landes (Lammens, *a. a. O.*, S. 72, Anm.). Während die oben angeführten Berichte nur davon sprechen, dass Gabriel den Propheten in die himmlischen Höhen entführt habe, über das Wie aber schweigen, fügen andere hinzu, als Mittel des Aufstieges habe eine Leiter (*miʿrādj*) gedient (s. Ibn Hishām, S. 268; Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 10; Ibn Saʿd, I/1, 143); diese Leiter sei herrlich von Ansehen gewesen, sie sei die gleiche, auf welche die Sterbenden ihre Augen richten und mit deren Hilfe die Geister der Menschen zum Himmel aufsteigen. Die Leiter ist wohl in letzter Linie mit der Jakobsleiter von Genesis XXVIII, 12 identisch: das äthiopische Jubiläenbuch, XXVII, 21 bezeichnet diese als *maʿāreg*, und Sūra LXX, 3, 4 heisst Allāh *dhu ʾl-maʿārādj* „zu welchem die Engel und der Geist aufsteigen" (*taʿrudj*). Nach Sūra XXXII, 4 steigt der *amr* zu Allāh empor, nach Sūra LVII, 4 und XXXIV, 2 weiss Allāh „was vom Himmel herabsteigt und was zu ihm emporsteigt", und von Stufen (*maʿārādj*) in den Häusern der Menschen ist Sūra XLIII, 32 die Rede: Muḥammad hat also das vermutlich aus dem Äthiopischen entlehnte Wort (Horovitz, *a. a. O.*, S. 174 ff.) bereits gekannt. Auch bei den Mandäern dient die Leiter (*sumbilta*) als Mittel des Aufstiegs zum Himmel (*Ginza*, Übers. von Lidzbarski, S. 49, 208, 490), und zu der Totenleiter finden sich Parallelen in den Mithrasmysterien (s. Andrae, *Die Person Muhammeds*, S. 45; Wetter, *Phos*, S. 114, Anm. 2); etwas ferner steht der manichäische *ʿamūd al-sabḥ* (*Fihrist*, S. 335, 18), mit dessen Hilfe der Tote zur Mondsphäre entführt wird (Bevan, *a. a. O.*, S. 59).

Wie der Miʿrādj zur Himmelfahrt, so gehört der Burāḳ von Haus aus zur nächtlichen Reise nach Jerusalem; er ist aber früh auch in die Legenden von der Himmelfahrt eingedrungen (s. Bukhārī, *Manāḳib*, B. 42; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, IV, 207; V, 387; Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 12). Vor Muḥammad hatten sich des Burāḳ als ihres Reittieres schon die früheren Propheten bedient (Ibn Hishām, S. 263; Diyārbakrī, *Taʾrīkh al-khamīs*, I, 349), insbesonders auch Ibrāhīm (ʿAdjdjādj, ed. Ahlwardt, XLV, 48—52; Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 5; Thaʿlabī, *ʿArāʾis*, S. 63; Ḥalabī, I, 369). Diese Anschauung von dem e i n e n den verschiedenen Propheten gemeinsamen Reittier ist entlehnt; nach einer freilich nur in späten Quellen enthaltenen midraschischen Angabe (*Yalḳūṭ* zu Sacharja IX, Nr. 875; *Pirḳē de R. Eliʿezer*, XLI) ist der Esel, den Abraham tritt (Genesis XXII, 3), der gleiche, welchen Zippora und ihre Söhne bestiegen (Exodus IV, 10) und auf welchem nach Sacharja IX, 9 der Messias seinen Einzug halten wird (vgl. auch Ibn Saʿd, I/II, 176). Die Erinnerung daran, dass dieses Reittier ein Esel war, wirkt in der islāmischen Überlieferung darin fort, dass der Burāḳ [s.d.] als „niedriger als ein Maultier und höher als ein Esel" geschildert wird (Bukhārī, *Manāḳib*, B. 43; ähnlich Ibn Hishām, S. 264; Ibn Saʿd, I/1, 143). Schon dem Ibn Saʿd gilt Burāḳ als ein weibliches Tier, und bereits in einem von Ibn Isḥāḳ auf al-Ḥasan al-Baṣrī zurückgeführten Bericht (Ibn Hishām, *a. a. O.*) werden ihm Flügel zugeschrieben. Thaʿlabī scheint der erste zu sein, der von einem menschlichen Gesicht des Burāḳ redet (bei Ḥalabī, I, 370); in den Miniaturen, über welche Arnold, *Painting in Islam*, S. 113 ff. ausführlich handelt, trägt al-Burāḳ meist den Kopf einer Frau.

Vor dem Tor eines jeden der sieben Himmel, durch welches er mit dem Propheten wandert, wird Gabriel nach seinem eigenen Namen und dem seines Begleiters gefragt (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 1; Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 4; ders., *Annales*, ed. de Goeje, I, 1157). Nachdem er diese genannt, erfolgt die weitere Frage, ob Muḥammad bereits als Prophet gesandt sei (*awaḳad buʿitha ilaihi*, Korrektur für ursprüngliches *awaḳad buʿitha*, wie bei Ṭabarī, *Annales*, I, 1158 steht; s. Snouck Hurgronje, in *Isl.*, VI, 5, Anm. 4), auch dies ein Anzeichen dafür, dass die Himmelfahrt von Haus aus in die Zeit kurz nach der prophetischen Berufung gehört hatte (Schrieke, *a. a. O.*, S. 6). In jedem Himmel treffen sie einen der früheren Gottesboten, meist wird Ādam in den ersten, Yaḥyā und ʿĪsā in den zweiten, Yūsuf in den dritten, Idrīs in den vierten, Hārūn in den fünften, Mūsā in den sechsten und Ibrāhīm in den siebenten Himmel versetzt; es finden sich aber auch Abweichungen, und Ādam tritt dabei als Richter über die Geister der Verstorbenen auf (Andrae, S. 44 f.; Schrieke, S. 17; ferner Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, V, 143; vgl. *Apoc. Mosis*, S. 37). Von den übrigen Gottesboten wird ausser der jedesmaligen Personalbeschreibung nur mitgeteilt, dass sie Muḥammad begrüsst hätten; eine Ausnahme macht Mūsā, der ausdrücklich feststellt, Muḥammad sei bei Allāh angesehener als er selber und die Zahl von dessen Anhängern übertreffe die seiner eigenen (Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 11). Mit Mūsā wird Muḥammad dann noch einmal in ein Gespräch verwickelt, nachdem Allāh ihm 50 Ṣalāt am Tage als Pflichtgebete für die Gläubigen auferlegt hatte. Auf Mūsā's Rat bittet Muḥammad mehrfach um eine Erleichterung, die auch von Allāh gewährt wird; als aber Mūsā auch 5 Ṣalāt's noch zuviel findet, weigert sich der Prophet, um eine weitere Herabsetzung zu bitten (zu Genesis XVIII, 23 ff. als Vorbild dieser Episode; vgl. Goldziher, *Studien*, I, 36; Schrieke, S. 19; Andrae, S. 82); nach einigen Versionen weilt Mūsā im siebenten Himmel, wodurch das Gespräch an dieser Stelle besser motiviert erscheint. Zur Himmelfahrt gehört der Besuch von Paradies und Hölle; das Paradies befindet sich nach manchen Versionen im siebenten Himmel, nach anderen im ersten, in einigen fehlt es ganz. Die Angaben über seine Ströme widersprechen einander (Schrieke, S. 19; oben, s. v. KAWTHAR), die *sidrat al-muntahā* wird meist in den siebenten Himmel verlegt (Bevan, S. 59; Schrieke, S. 18). Die Hölle ist in einer Schilderung im ersten Himmel untergebracht (Ibn Hishām, S. 269; Ṭabarī, *Tafsīr*, IV, 10), nach einer anderen liegt der Strafort der Verdammten auf dem Wege zwischen Himmel und Erde, und Muḥammad bekommt ihn bei seiner Reise zum Bait al-Maḳdis zu Gesicht (Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 101, ferner Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 257; II, 353; III, 120, 182, 224, 231, 239). Zu den Höllenstrafen vergleiche man Schrieke, S. 17; Andrae, S. 44; Horovitz, S. 173; Reitzenstein, *Das mandäische Buch der Grösse*, S. 81 ff.; Lidzbarski, *Johannisbuch*, S. 98 ff.; *Ginza*, S. 183.

Digitized by Beinecke Rare Book & Manuscript Library

Dass Muḥammad im siebenten Himmel vor Allāhs Tron getreten sei und dort das Zwiegespräch über die Pflichtgebete stattgefunden habe, wissen schon die alten Berichte (s. o.), nur selten aber erstreckt sich in ihnen das Gespräch des Propheten mit Allāh auf weitere Gegenstände (Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVII, 26; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, IV, 66 als Traum; Andrae, S. 70). Allein schon die Behauptung, Muḥammad habe Allāh damals von Angesicht zu Angesicht gesehen, hat Anstoss erregt (Andrae, S. 71 ff.), wie auch die Frage, ob die Himmelfahrt ein Traum gewesen sei oder Wirklichkeit, ob nur die Seele des Propheten entrückt worden sei oder auch sein Körper, früh gestellt worden ist (Caetani, *Annali*, Intr. § 320; Andrae, S. 72; Bevan, S. 60; Schrieke, S. 13, Anm. 1).

Zu den im Vorstehenden berücksichtigten kommen einige weitere Angaben des Ḥadīth, welche Asín Palacios (*Escatologia*, Madrid 1919, S. 7—52; ders., *Dante y el Islam*, Madrid 1927, S. 25—71) behandelt hat. Bei der Ausgestaltung der Himmelfahrt des Propheten haben sich die muḥammedanischen Erzähler der Vorbilder bedient, welche ihnen die jüdisch-christlichen Apokalypsen boten, einzelne Züge mögen auch der parsischen des Arda Viraf entstammen; s. die oben angeführten Arbeiten von Andrae, Bevan, Schrieke, Horovitz sowie W. Bousset, in *ARW*, IV, 136—69.

Die späteren Darstellungen (Chauvin, *Bibliographie*, XI, 207 ff.; Asín, *Escatologia*, S. 53 ff.; ders., *Dante*, S. 72 ff.; Nallino, in *RSO*, VIII, 802) stellen das in den älteren Quellen zerstreute Material zusammen und systematisieren es; auch erweitern sie den Stoff, ohne ihn aber gedanklich zu vertiefen. Unter den jüngeren volkstümlich gewordenen Miʿrādj-Büchern sei das des al-Ghaïṭī (das ist die richtige Form, s. Nallino, *a. a. O.*, S. 813) genannt, zu welchem Dardīr (gest. 1201) eine *ḥāshiya* schrieb; ferner das des Barzandjī (gest. 1179). In den nichtarabischen Ländern des Islām haben persische, türkische, hindustanische und malaiische Bearbeitungen der Legende zu ihrer Verbreitung beigetragen (s. Chauvin, *a. a. O.*).

Die Himmelfahrt des Propheten diente späterhin als Vorbild für die Beschreibung der Reise der Seele des Verstorbenen zum göttlichen Richterthron (Asín, *Escatologia*, S. 59 f.); für die Ṣūfī's aber ist sie ein Symbol des Aufstiegs der Seele aus den Fesseln der Sinnlichkeit zur Höhe der mystischen Erkenntnis. Insbesondere Ibn al-ʿArabī deutet sie so in seiner Schrift *Kitāb al-Isrāʾ ilā maḳām al-asrā* (Asín, S. 61 ff.; Andrae, S. 81 f.), und in seinen *Futūḥāt*, II, 356—75 lässt er einen Gläubigen und einen Philosophen die Reise gemeinsam unternehmen, den Philosophen aber nur bis an den siebenten Himmel gelangen, während der Fromme der letzten Geheimnisse teilhaftig wird (Asín, S. 63 ff.). Eine Parodie auf die traditionellen Darstellungen des Miʿrādj endlich stellt Abu 'l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī's *Risālat al-ghufrān* dar (Asín, S. 71 ff.). Über die Bekanntschaft des christlichen Mittelalters mit den islāmischen Himmelfahrtslegenden und deren Einfluss auf Dante hat Asín in seinen mehrfach zitierten beiden Büchern gehandelt; in einer besonderen Schrift (*La escatologia musulmana en la divina comedia*, Madrid 1924) hat er dann die bis 1923 durch seine *Escatologia* hervorgerufene Literatur zusammengestellt und besprochen.

Nach Ibn Saʿd, I/1, 147 fand der Isrāʾ am 17. Rabīʿ I, die Himmelfahrt am 17. Ramaḍān statt. Seit Jahrhunderten aber gilt die Nacht vor dem 27. Radjab — ein Datum, das in der Geschichte Mekkas auch sonst seine Bedeutung hat (s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 71) — den Frommen als *laïlat al-miʿrādj*, und der Vorabend wird gleich dem Mawlid al-Nabī durch Verlesung der Festlegende gefeiert (s. Ibn al-Ḥādjdj, *Madkhal*, I, 143 ff.; Herklots, *Qanoon e Islam* ², S. 165; Lane, *Manners and Customs*, London 1896, S. 474 f.; Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, I, 219; Asín, *Escatologia*, S. 97).

Literatur: ist im Artikel angegeben. R. Hartmann, in *Bibliothek-Warburg, Vorträge 1928/9* (Leipzig 1930), S. 42—65.

MĪRĀTH (A.), die Erbschaft (pl. *mawārīth*), *mūrīth* der Erblasser, *wārith* der Erbe. Dieser Zweig des islāmischen Rechts heisst auch *ʿilm al-farāʾiḍ*, „die Wissenschaft der Verordnungen", d. h. der festgesetzten Quoten (vgl. Sūra IV, 11) nach seinem wichtigsten und schwierigsten Teil.

1. Entsprechend dem bei den Arabern herrschenden Patriarchat ging der Nachlass eines jeden Stammesangehörigen ab intestato an den (oder die) nächsten männlichen Verwandten väterlicherseits über; die Reihenfolge, in der diese Verwandten, die sog. *ʿaṣaba* (etwa = Agnati), zur Erbfolge berufen waren, lebt schematisiert im islāmischen Erbrecht fort. Minderjährige waren, als nicht waffenfähig, von der Erbfolge ausgeschlossen, desgleichen die weiblichen Verwandten; auch die Witwen waren nicht erbberechtigt, bildeten ursprünglich wohl selbst einen Teil des Nachlasses, eine Anschauung, die in der bei den Arabern üblichen Leviratsehe weiterlebte, auf die Sūra IV, 19 verbietend Bezug nimmt. Eine Bevorzugung des Erstgeborenen, die sich sonst in semitischen Rechten findet, ist hier nicht nachzuweisen. Dieser ursprüngliche Rechtszustand hatte sich zu Muḥammads Zeit zwar sicher schon zugunsten der Frau verschoben; namentlich in Fällen, wo der Erblasser keine männlichen Nachkommen hinterliess, bekamen seine Töchter wahrscheinlich öfters den Nachlass; doch stand die Frau in Bezug auf das Intestaterbrecht, wie noch aus der Kurʾānischen Regelung hervorgeht, dem Manne keinesfalls gleich. Neben diesen Haupterben kannte schon das vorislāmische Arabertum auch Nebenerben, die den späteren sog. Quotenerben (*dhawū 'l-farāʾiḍ*) entsprechen und einen Teil des in der Hauptmasse an die *ʿaṣaba* fallenden Nachlasses erhielten; aus den Kurʾānstellen II, 180 und IV, 33, die diese Einrichtung bestätigen, ist zu ersehen, dass darunter die Eltern, die „Verwandten" — offenbar soweit sie nicht *ʿaṣaba* waren — und die sog. Eidgenossen (*ḥalīf*, pl. *ḥulafāʾ*) fielen; die Festsetzung der ihnen zufallenden Teile erfolgte — wenigstens zum Teil — durch letztwillige Verfügung des Erblassers. All das findet seine Parallelen in der Entwicklung eines „gemilderten agnatischen Erbrechts" bei anderen Völkern.

2. Dieses Erbrecht hat der Kurʾān im einzelnen bedeutend modifiziert, wobei die hauptsächlichste Tendenz die Verbesserung der Lage der Frau ist, wie bei seinen familienrechtlichen Neuerungen überhaupt; daneben tritt das Streben nach gesetzlicher Fixierung der im Heidentum stark schwankenden Praxis deutlich hervor. Eine Bestimmung, die unter besonderen Umständen getroffen worden war, wurde später nicht mehr aufrechterhalten; unmittelbar nach der *hidjra* war nämlich verordnet worden, dass die mit dem Propheten Ausgewanderten (die sog. *muhādjirūn*) und die gläubigen Ma-

Digitized by Birzeit University Library

diner (die sog. *anṣār*) sich gegenseitig als verbrüdert betrachten und daher auch beerben sollten, während alle Verwandtschaftsbande zwischen den *muhādjirūn* und ihren in Mekka zurückgebliebenen Angehörigen, selbst wenn sie gläubig waren, als zerrissen zu gelten hätten (Sūra VIII, 72 mit der Einschränkung VIII, 75); doch wurde diese Regelung durch Sūra XXXIII, 6 ausdrücklich wieder abgeschafft. Die Tradition betrachtet diese Verbrüderung als einen Sonderfall von Eidgenossenschaft (*halifentum*). Im übrigen hat der Ḳur'ān in der ersten medinischen Zeit das System der Nebenerben und damit die gesamte übliche Erbrechtspraxis bestätigt (Sūra II, 180 ist wohl vor dem Ramaḍān des Jahres 2 offenbart worden, und IV, 33 wird nicht viel später sein); dass Sūra II, 180 die billige Berücksichtigung der Nebenerben ausdrücklich zur Pflicht macht, zeigt bereits die Richtung, die die späteren Verfügungen einschlagen sollten. Im Zusammenhang damit steht der wohl etwa gleichzeitige Ḳur'ānvers II, 240, der vorschreibt, der Gattin, wenn sie ihren Gatten überlebt, durch ein Legat den Unterhalt für die Dauer eines Jahres sicherzustellen. Nicht viel später, etwa aus dem Jahre 3, ist Sūra IV, 19: „Ihr, die ihr gläubig seid, es ist euch nicht erlaubt, die Frauen wider ihren Willen zu erben"; als eigentlich erbrechtliche Bestimmung ist das nicht gemeint, sondern bildet einen Teil der ḳur'ānischen Bestrebungen zur Verbesserung der Lage der Frau. Wohl bald nach der Schlacht am Uḥud, als zahlreiche Muslime gefallen waren, entstand — ebendadurch veranlasst — die endgültige ḳur'ānische Regelung des Erbrechts Sūra IV, 7—14: „Den Männern gehört ein Anteil von dem, was die Eltern und Verwandten hinterlassen, und den Frauen gehört ein Anteil von dem, was die Eltern und Verwandten hinterlassen — sei es wenig oder viel —, als bestimmter Anteil. 8. Wenn die (nicht erbberechtigten) Verwandten, die Waisen und die Armen bei der Teilung anwesend sind, so schenkt ihnen etwas davon und redet freundlich zu ihnen. (Vers 9 f. handeln weiter über das Verhalten gegenüber den Waisen). 11. Allāh befiehlt euch, was eure Kinder anlangt, folgendes an: dem Knaben gehört ebensoviel wie der Anteil zweier Mädchen; wenn es aber (nur) Mädchen sind, (und zwar) mehr als zwei, gehören ihnen zwei Drittel des Nachlasses; und wenn es ein einziges (Mädchen) ist, gehört ihm die Hälfte. Einem jeden Elternteil gehört ein Sechstel des Nachlasses, wenn (der Erblasser) Kinder hat; wenn er keine Kinder hat und (nur) die Eltern ihn beerben, gehört seiner Mutter ein Drittel; wenn er aber Brüder hat, gehört seiner Mutter ein Sechstel. (Das alles) nach Abzug eines Vermächtnisses, das er etwa gemacht hat, oder einer Schuld... (Das ist) eine Festsetzung seitens Allāhs; Allāh ist wissend und weise. 12. Euch gehört die Hälfte des Nachlasses eurer Gattinnen, wenn sie keine Kinder haben; wenn sie aber Kinder haben, gehört euch ein Viertel ihres Nachlasses — nach Abzug eines Vermächtnisses, das sie etwa gemacht haben, oder einer Schuld. Ihnen gehört ein Viertel eures Nachlasses, wenn ihr keine Kinder habt; wenn ihr aber Kinder habt, gehört ihnen ein Achtel eures Nachlasses — nach Abzug eines Vermächtnisses, das ihr etwa gemacht habt, oder einer Schuld. Wenn einen Erblasser, Mann oder Frau, seine Seitenverwandten beerben, und er einen Bruder oder eine Schwester hat, gehört jedem von beiden ein Sechstel; sind es aber mehr, so gehört ihnen insgesamt ein Drittel — nach Abzug eines Vermächtnisses, das er etwa gemacht hat, oder einer Schuld, ohne Benachteiligung. (Das ist) eine Verordnung seitens Allāhs; Allāh ist wissend und milde". (Vers 13 f. enthalten Versprechungen und Drohungen). Da die Regelung der Erbfolge in der Seitenlinie Fragen unbeantwortet liess, brachte Sūra IV, 176 folgende Ergänzung dazu: „Sie werden dich um eine Entscheidung ersuchen; sprich: Allāh gibt euch über die entfernten verwandten folgende Entscheidung: wenn jemand stirbt, ohne Kinder zu hinterlassen, und eine Schwester hat, so gehört ihr die Hälfte des Nachlasses — und (auch) er beerbt sie, wenn sie keine Kinder hat —; wenn es zwei sind, gehören ihnen zwei Drittel des Nachlasses; wenn es aber männliche und weibliche Geschwister sind, so gehört dem Bruder ebensoviel wie der Anteil zweier Schwestern".

Diese Vorschriften bezwecken nur eine Ergänzung des üblichen Erbrechts der *ʿaṣaba*, keine Neuregelung des gesamten Erbrechts. Deshalb wird jeder der genannten Personen nur ein bestimmter Bruchteil zugebilligt; der Rest, und das ist in der Regel der Hauptteil, fällt nach wie vor an die *ʿaṣaba*. Weibliche Verwandten erhalten also im allgemeinen die Hälfte des Anteils der ihnen gleichstehenden männlichen. Durch die hier angegebenen festen Quoten ist die im Heidentum übliche Festsetzung der Anteile durch letztwillige Verfügung, die noch Sūra II, 180 bestätigt hatte, aufgehoben; das ist der historische Ausgangspunkt für die schon früh in anderem Sinne interpretierte Mitteilung der Tradition, dass ein Legat zugunsten der Erben unzulässig sei. So gilt auch Sūra II, 240 durch die Festsetzung des Anteils der Witwe in der Tradition wohl mit Recht als aufgehoben. Eine gewisse Interpretationsschwierigkeit liegt nur in Sūra IV, 12; es kann aber nicht zweifelhaft sein, dass dieser Vers die Halbgeschwister mütterlicherseits im Auge hat, wie er auch stets aufgefasst worden ist; der Text des Ubaiy fügt sogar einen entsprechenden Zusatz ein. Der Vers IV, 176 bezieht sich dagegen auf die vollbürtigen Geschwister. In Sūra IV, 11 ist „mehr als zwei" sinngemäss als „zwei und mehr" aufzufassen.

3. Die ausführlichen Angaben, die die Tradition über die Anlässe, die zur Offenbarung der Regelung des Erbrechts führten, zu machen weiss, sind unhistorisch; aus inneren Gründen dürfte nur feststehen, dass es bald nach der Schlacht am Uḥud geschehen ist. Auch die zahlreichen Ḥadīthe, die die ḳur'ānischen Bestimmungen einfach wiedergeben, können hier übergangen werden. Eigentliche Abweichungen von den Vorschriften des Ḳur'ān weiss die Tradition nur sehr spärlich zu berichten; dazu gehört, dass eine Frau eine Sklavin, die sie ihrer Mutter geschenkt hatte und die den gesamten Nachlass der Mutter darstellte, als Erbschaft zurückerhielt. Nach einer anderen Nachricht soll der Prophet bestimmt haben, dass die Gattinnen der *muhādjir*'s die Häuser ihrer Gatten erben sollten. Während sich zugunsten des ersten *ḥadīth* nichts anführen lässt, könnte das zweite, das anscheinend keiner gesetzlichen Norm als Grundlage dienen soll, einen historischen Kern enthalten.

4. Die Vorschriften des Ḳur'ān werden in zahlreichen Traditionen ergänzt und fortgeführt, unter denen relativ viele nicht Entscheidungen des Pro-

Digitized by Birzeit University Library

pheten selbst, sondern seiner Genossen wiedergeben wollen; in Wirklichkeit dürfen sie nicht einmal als das, sondern nur als anonyme Zeugnisse für die Ergebnisse der ersten Weiterbildung des Ḳurʾānischen Erbrechts gelten. Für diese Entwicklungsstufe steht bereits fest, dass ein Ungläubiger einen Muslim nicht beerben kann; die Erbberechtigung des Muslims gegenüber einem Ungläubigen wird schliesslich, wenn auch gegen einigen Widerspruch, ebenfalls abgelehnt. Von der Erbschaft ausgeschlossen ist auch derjenige, der den Erblasser getötet hat, zum mindesten dann, wenn die Tötung vorsätzlich (mit *ʿamd*; vgl. ḲATL) erfolgt ist. Dass der Sklave keine Erbberechtigung besitzt, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Für die Erbberechtigung ist die gesetzliche Verwandtschaft Voraussetzung; so stehen illegitime Kinder und solche, deren Vaterschaft durch *liʿān* [vgl. ṬALĀḲ] bestritten worden ist, zu ihrem Vater und dessen Verwandten in keinen erbrechtlichen Beziehungen. An die *ʿaṣaba*, wird der *mawlā* [vgl. den Art.] angeschlossen: der Patron und der freigelassene Sklave beerben einander, und nach einer Ansicht wird sogar dem *mawlā* im Sinne dessen, vor dem der Betreffende den Islām angenommen hat, dasselbe Recht zuerkannt. Hinter den *mawlā* stellt man gegen einigen Widerspruch noch die *dhawu ʾl-arḥām*, d. h. die mit dem Erblasser in der weiblichen Linie verwandten Personen, als deren Vertreter gewöhnlich der *ḵhāl*, der Onkel mütterlicherseits, erscheint. Für den Fall, dass alle diese Erben nicht vorhanden sein sollten, nennt man die Stammesgenossen. Mit gewissen Modifikationen, die in der späteren Lehre wiederkehren, werden die Sohnestochter wie die leibliche Tochter und die Grosseltern wie die Eltern behandelt, doch hat sich diese Regelung erst gegen Widerspruch und unter Schwanken im Einzelnen durchsetzen können. Schon hier erhebt sich auch das Problem der Behandlung des Grossvaters neben den Brüdern, das auf seine schwankende Stellung in der Reihe der *ʿaṣaba* zurückgeht; neben verschiedenen anderen wird auch die später durchgedrungene Meinung angeführt, die aber nicht die älteste zu sein scheint. Der Ḳurʾān bestimmt, dass vor der Teilung der Erbschaft der Betrag der etwaigen Legate und Schulden abzuziehen sei; in alter Zeit hat man — wohl in wörtlicher Interpretation der Ḳurʾānstellen — die Legate vielfach den Schulden vorgeben lassen; nach einigem Kampfe ist die gegenteilige Lehre durchgedrungen. Die für einen Getöteten zu zahlende *diya* [vgl. den Art.] müsste an sich als Teil seines Nachlasses den gewöhnlichen Erbregeln unterliegen; man hat aber in alter Zeit der Gattin keinen Anteil an der *diya* ihres getöteten Gatten zuerkennen wollen, was auf die altarabischen Stammesanschauungen zurückgeht; schliesslich ist die andere Meinung durchgedrungen. Das grosse Interesse, das man im frühen Islām dem Erbrecht entgegengebracht hat, hat sich im *ḥadīth* niedergeschlagen; es gibt Traditionen, in denen der Prophet anbefiehlt, das Erbrecht zu lernen und zu lehren, es wegen seiner Schwierigkeit „die Hälfte der Wissenschaft" nennt und der Befürchtung Ausdruck gibt, dieser schwierig zu behaltende Stoff werde aus dem Gedächtnis seiner Gemeinde verschwinden.

5. Folgendes sind die Grundzüge des Erbrechts in dem voll ausgebildeten *fiḳh* nach shāfiʿitischer Lehre.

a. Das Erbrecht ab intestato im allgemeinen. Zwischen dem Vermögen des Erblassers und demjenigen des Erben tritt keine Fusion ein; daher können die Nachlassgläubiger ihre Forderungen nur gegen den Nachlass geltend machen. Als Nachlassschulden gelten ausser den vom Erblasser eingegangenen Verbindlichkeiten noch die Begräbniskosten und die vom Verstorbenen versäumten religiösen Pflichten, soweit sie in materiellen Leistungen bestehen (z.B. die nicht gezahlte *zakāt*) oder durch solche gesühnt werden können (z.B. versäumtes Fasten (*ṣawm*)) oder zu Lasten des Nachlasses durch einen Ersatzmann auszuführen sind (z.B. der ohne gültigen Grund unterlassene *ḥadjdj*). Nach den Nachlassschulden kommen etwaige Legate zur Auszahlung [vgl. waṣīya]; der Rest fällt an die Erben. Eine Vorbedingung für die Erbberechtigung ist, dass der Erbe den Erblasser überlebt hat; in zweifelhaften Fällen, wenn Personen, die einander beerben würden, gestorben sind, ohne dass sich entscheiden liesse, wer zuerst gestorben ist, findet zwischen ihnen überhaupt keine Erbfolge statt. Auch muss der Erbe, als der Erblasser starb, bereits gelebt haben; nur wenn jemand eine schwangere Witwe oder *umm al-walad* hinterlässt, wird für das ungeborene Kind ein Kindesteil reserviert. Ausgeschlossen von der Erbfolge sind: derjenige, der den Tod des Erblassers verursacht hat, der *murtadd*, der Ungläubige gegenüber dem Muslim und umgekehrt, der *ḥarbī* (der ungläubige Angehörige eines Staates, zu dem der islāmische Staat in keinem Vertragsverhältnis steht) und der Sklave. Die *ʿaṣaba* sind die normalen Erben, die Erbberechtigung anderer ist nur eine Ausnahme; daher erhalten die *ʿaṣaba* den gesamten Nachlass nach Abzug der für die Quotenerben festgesetzten Erbteile. Beim Nichtvorhandensein von *ʿaṣaba* fällt der Rest des Nachlasses an die Staatskasse (*bait al-māl*; bemerkenswerte Änderung gegen die in den Traditionen hervortretende Auffassung), vorausgesetzt dass diese nach den gesetzlichen Anforderungen zum Besten der Muslims verwaltet wird; andernfalls erhalten die Quotenerben im Verhältnis ihrer Quoten auch den Rest des Nachlasses nach dem sog. Rückfallerbrecht (*radd*), mit Ausnahme des Witwers bzw. der Witwe. Erst wenn weder *ʿaṣaba* noch Quotenerben vorhanden sind und auch die Staatskasse nicht dem Gesetz entsprechend verwaltet wird, sind die *dhawu ʾl-arḥām* — d. h. die mit dem Erblasser in der weiblichen Linie verwandten Personen sowie diejenigen weiblichen Verwandten, die nicht als Quotenerben auftreten können — zur Erbfolge berufen. Sollten auch diese Verwandten nicht vorhanden sein, dann darf jeder Muslim von dem Nachlass Besitz ergreifen, der fähig und bereit ist, ihn zum Besten der Muslims zu verwalten.

b. Erbrecht der *ʿaṣaba*. Die *ʿaṣaba* sind in folgender Reihenfolge zur Erbschaft berufen: 1. die männlichen Nachkommen des Erblassers in der männlichen Linie, wobei der nähere Verwandte den entfernteren von der Erbfolge ausschliesst; 2. der nächste männliche Ascendent in der männlichen Linie mit der Massgabe, dass zwar der Vater, aber nicht der Grossvater (und der fernere Ascendent) des Erblassers vor dessen Brüdern zur Erbfolge berufen ist; 3. der nächste männliche Verwandte in der männlichen Linie unter den Nachkommen des Vaters, und zwar zunächst der vollbürtige Bruder, dann der Halbbruder väterlicherseits, weiter die Nachkommen des

Digitized by Birzeit University Library

vollbürtigen Bruders, dann die des Halbbruders väterlicherseits; 4. der nächste männliche Verwandte in der männlichen Linie unter den Nachkommen des Grossvaters (wie unter 3) usw.; 5. endlich der *mawlā*, d. h. der Patron (auch die Patronin), wenn der Erblasser ein Freigelassener war, und weiterhin dessen *ʿaṣaba*. — Die Brüder des Erblassers erben neben dem Grossvater als *ʿaṣaba* zu gleichen Teilen mit ihm; sind aber mehr als zwei Brüder da, so erhält der Grossvater von dem ihm und den Brüdern zusammen Zustehenden mindestens ein Drittel. Sind auch Quotenerben vorhanden, so steht dem Grossvater ausserdem mindestens ein Sechstel des Nachlasses zu (das er als Quotenerbe erhalten würde; vgl. *c*); er kann dann die vorteilhafteste unter den drei Berechnungen wählen. — Weibliche *ʿaṣaba*. Hat der Erblasser sowohl Söhne als auch Töchter hinterlassen, so beerben ihn diese gemeinschaftlich, wobei der Anteil eines Sohnes doppelt so gross ist wie der einer Tochter, während die für die Tochter bestimmte Quote wegfällt, wie es der Sinn der kurʾānischen Bestimmung ist. Daher wird die neben einem Sohne des Erblassers erbende Tochter ebenfalls *ʿaṣaba* genannt. Entsprechendes gilt von der Tochter eines Sohnes des Erblassers, die neben dem Sohne eines Sohnes erbt; ferner für die vollbürtige Schwester, die neben einem vollbürtigen Bruder erbt; endlich für die Halbschwester väterlicherseits, die neben einem Halbbruder väterlicherseits erbt. — Wenn die vollbürtige Schwester und die Halbschwester väterlicherseits neben einer Tochter des Erblassers oder seines Sohnes erben, erhalten sie nicht ihre Quote, die in diesem Falle der Tochter bzw. der Tochter des Sohnes zusteht, sondern den Rest des Nachlasses nach Abzug aller zu zahlenden Quoten.

c. Erbrecht der Quotenerben (*dhawu ʾl-farāʾiḍ*; vgl. FARĀʾIḌ). Zwar wird im Kurʾān nur den Töchtern, den Eltern, den beiden Ehegatten und den Brüdern und Schwestern eine Quote zuerkannt, doch hat man die für die Tochter geltenden Regeln auf die Tochter des Sohnes und die für die Eltern geltenden auf die Grosseltern ausgedehnt; ausserdem hat man bei den Schwestern zwischen der vollbürtigen Schwester, der Halbschwester väterlicherseits und derjenigen mütterlicherseits unterschieden. So ist die Gesamtzahl der Quotenerben auf zwölf gekommen: 1. Die Tochter ist zur Hälfte des Nachlasses berufen; zwei oder mehr Töchter erhalten zusammen zwei Drittel; erben die Töchter aber neben Söhnen des Erblassers, so werden sie *ʿaṣaba* (vgl. oben *b*). 2. Die Tochter des Sohnes ist denselben Regeln unterworfen wie die Tochter und tritt an ihre Stelle, wenn jene fehlt; neben dem Sohne eines Sohnes erbend, wird sie *ʿaṣaba*. Da die Tochter des Sohnes eben durch ihn mit dem Erblasser verwandt ist, wird sie von der Erbfolge ausgeschlossen, sobald ein Sohn des Erblassers miterbt. Eine Tochter dagegen schliesst eine Sohnestochter an sich nicht von der Erbfolge aus; da jedoch Töchtern und Sohnestöchtern zusammen nur zwei Drittel des Nachlasses als Quote zustehen, bleibt beim Vorhandensein einer Tochter für die Sohnestochter nur ein Sechstel, beim Vorhandensein von zwei oder mehr Töchtern nichts übrig, es sei denn, dass sie in diesen Fällen neben einem Sohnessohne als *ʿaṣaba* erbt. 3. Die Quote des Vaters beträgt stets ein Sechstel des Nachlasses; ausserdem ist er *ʿaṣaba*, erhält also auch noch den etwaigen Rest der Erbschaft nach Abzug aller Quoten, falls nicht männliche Nachkommen des Erblassers vorhanden sind. 4. Der Grossvater (und in seiner Ermangelung der fernere Ascendent) väterlicherseits erhält ebenfalls ein Sechstel des Nachlasses als Quote, wird aber davon durch den Vater ausgeschlossen; ausserdem ist er *ʿaṣaba*, wenn weder männliche Nachkommen noch der Vater des Erblassers vorhanden sind. Sind dann noch Brüder des Erblassers vorhanden, so wird er neben ihnen *ʿaṣaba*; über den Anteil, der dem Grossvater in diesem Falle sowie dann zusteht, wenn ausserdem noch Quotenerben vorhanden sind, vgl. *b*. 5. Die Mutter erhält ein Sechstel des Nachlasses, wenn Kinder, Sohneskinder oder auch zwei oder mehr Brüder oder Schwestern des Erblassers vorhanden sind; sonst ein Drittel (tatsächlich erhält der Vater in diesem Falle in der Regel zwei Drittel, d. h. ein Sechstel als Quotenerbe und den Rest als *ʿaṣaba*; über einen Ausnahmefall vgl. *d*). 6. Die Quote der Grossmutter beträgt stets ein Sechstel; davon wird jedoch die Mutter der Mutter durch die Mutter, die Mutter des Vaters durch den Vater und durch die Mutter ausgeschlossen; den Grossmüttern beiderseits gleich stehen in ihrer Ermangelung alle übrigen weiblichen Aszendenten des Erblassers, sofern sie nicht durch einen nicht-erbfähigen männlichen Aszendenten mit ihm verwandt sind. 7. Eine vollbürtige Schwester erhält die Hälfte, zwei oder mehr solche Schwestern erhalten zusammen zwei Drittel des Nachlasses; neben einem vollbürtigen Bruder oder dem Grossvater wird sie *ʿaṣaba* und erhält die Hälfte des Anteils eines Bruders, neben der Tochter oder Sohnestochter wird sie ebenfalls *ʿaṣaba* (vgl. *b*); Söhne, Sohnessöhne und der Vater schliessen sie von der Erbfolge aus. 8. Für die Halbschwester väterlicherseits gilt Entsprechendes wie für die vollbürtige Schwester; neben einem Halbbruder väterlicherseits oder dem Grossvater wird sie *ʿaṣaba*, desgleichen neben der Tochter oder Sohnestochter (vgl. *b*); Söhne, Sohnessöhne, Vater und vollbürtige Brüder schliessen sie von der Erbfolge aus. Vollbürtige Schwestern schliessen sie nur ebensoweit von der Erbfolge aus, als Töchter die Sohnestöchter ausschliessen (vgl. Nr. 2). 9. und 10. Der Halbbruder mütterlicherseits und die Halbschwester mütterlicherseits erhalten beide ein Sechstel, zwei oder mehrere nebeneinander erhalten ein Drittel des Nachlasses zu gleichen Teilen; von der Erbfolge ausgeschlossen werden sie durch Nachkommen und männliche Aszendenten. 11. Der Witwer erhält die Hälfte des Nachlasses, aber nur ein Viertel, wenn ein Kind oder ein Sohneskind neben ihm erbt; dabei ist es gleichgültig, ob diese Nachkommen seiner Gattin von ihm selbst abstammen oder nicht. 12. Die Witwe erhält die Hälfte von dem, was der Witwer unter den gleichen Voraussetzungen erhalten würde; hinterlässt der Erblasser mehr als eine Witwe, so teilen diese die für die Witwe bestimmte Quote zu gleichen Teilen. Während der *ʿidda* (Wartezeit; vgl. den Art.) nach einem widerruflichen *ṭalāḳ* gelten Mann und Frau in Bezug auf das Erbrecht noch als Ehegatten.

d. Ausnahmen von den Hauptregeln. Obgleich die Quotenerben nie sämtlich zugleich erben können und namentlich die Verwandten in der Seitenlinie in der Regel durch diejenigen in der geraden Linie ausgeschlossen werden, kann bisweilen die Zahl der gleichzeitig berufenen Quotenerben so gross sein, dass die Summe ihrer Quoten

Digitized by Birzeit University Library

grösser wäre als der ganze Nachlass; in diesem Falle werden ihre Anteile entsprechend verkleinert. Sonst macht das Zusammentreffen mehrerer Erben keine Abweichung von den Hauptregeln erforderlich, ausser in einigen besonderen Fällen, die spezielle Namen haben; in ihnen würden nämlich bei konsequenter Durchführung der Hauptregeln die Erbteile in ein Verhältnis zueinander kommen, das nach dem Sinne des Gesetzes ungerecht wäre. Z.B. im Falle der sog. *gharibatān*: wenn jemand mit Hinterlassung eines Ehegatten und beider Eltern gestorben ist, erhielte die Mutter in jedem Falle ein Drittel, der Anteil des Vaters aber, der in der Regel zwei Drittel beträgt (vgl. *c* 5), würde hier um die Quote entweder der Witwe oder des Witwers gekürzt werden; der Tradition nach ist es ʿUmar, der hier entschieden hat, dass Vater und Mutter den nach Abzug der Quote des Ehegatten verbleibenden Rest im Verhältnis von zwei zu eins teilen. Ein anderer Fall, die sog. *musharraka*, ist der, dass eine Frau ihren Gatten, ihre Mutter, zwei oder mehrere Halbbrüder mütterlicherseits und ausserdem einen oder mehrere vollbürtige Brüder hinterlässt; da die Quoten hier die ganze Erbschaft ausmachen, würden für die vollbürtigen Brüder als *ʿaṣaba* nichts übrig bleiben; in diesem Fall, der ebenfalls durch ʿUmar entschieden worden sein soll, bestimmt das Gesetz, dass die vollbürtigen Brüder dasselbe Erbrecht haben wie die Halbbrüder, sodass alle das ursprünglich allein für die Halbbrüder bestimmte Drittel zu gleichen Teilen erben.

6. Die wichtigsten Differenzpunkte der *madhāhib* sind folgende: Ungläubige, die verschiedenen Religionen angehören, beerben einander nach Mālik und Ibn Ḥanbal nicht, wohl aber nach Abū Ḥanīfa und al-Shāfiʿī. Über die Erbschaft des *murtadd* gibt es verschiedene Ansichten. Wer den Erblasser vorsätzlich (mit *ʿamd*) und widerrechtlich getötet hat, ist nach allgemeiner Ansicht von der Erbschaft ausgeschlossen; desgleichen, wer ihn ohne Vorsatz (mit *khaṭaʾ*; vgl. den Art.) getötet hat, nach Abū Ḥanīfa, al-Shāfiʿī und Ibn Ḥanbal, aber nicht nach Mālik. Der Teilsklave kann nach Abū Ḥanīfa, Mālik und al-Shāfiʿī weder erben noch vererben; nach Ibn Ḥanbal, Abū Yūsuf, al-Shaibānī und al-Muzanī erbt und vererbt er in dem Verhältnis, in dem er frei ist. Über das Rückfallerbrecht der Quotenerben, wenn keine *ʿaṣaba* vorhanden sind (vgl. 5*a*), sowie über die Reihenfolge von *dhawu ʾl-arḥām* und Staatskasse in demselben Falle sind die Meinungen zwischen den *madhāhib* geteilt. Die Grossmutter väterlicherseits wird nur nach Ibn Ḥanbal durch den Vater nicht von der Erbfolge ausgeschlossen; nach ihm erbt sie in diesem Falle ein Sechstel entweder allein oder zu gleichen Teilen mit der Mutter. In bezug auf das Erbrecht der entfernteren weiblichen Aszendenten bestehen komplizierte Meinungsverschiedenheiten. Wer von zwei Seiten her zur Erbschaft einer Quote berufen ist, erbt nach Mālik und al-Shāfiʿī nur auf Grund der „stärkeren" Verwandtschaft, nach Abū Ḥanīfa und Ibn Ḥanbal auf Grund beider Beziehungen; im Falle von zwei Vettern väterlicherseits, von denen einer zugleich der Bruder mütterlicherseits ist, erhält dieser nach einstimmiger Lehre ein Sechstel, und der Rest fällt beiden als *ʿaṣaba* zu gleichen Teilen zu, während Abū Thawr ihn das Ganze erben lässt. In dem Spezialfall der sog. *musharraka* entspricht die Meinung Mālik's der al-Shāfiʿī's (vgl. 5*d*); nach Abū Ḥanīfa und seinen Genossen, Ibn Ḥanbal und Dāwūd al-Ẓāhirī erhalten die vollbürtigen Brüder tatsächlich nichts.

7*a*. Das Erbrecht der Imāmiten (Zwölfer-Shīʿiten) beruht auf denselben Grundlagen wie das der Sunniten, zeigt in seiner Ausführung aber tiefgreifende Eigenheiten, die sich zum grössten Teil als Konsequenz ihrer dogmatisch-politischen Anschauungen darstellen (ʿAlī und Fāṭima mussten unter Ausschluss von ʿAbbās die einzigen Erben des Propheten sein), z.T. auch bereits in den Traditionen vorliegen oder aus der Verwerfung gewisser *ḥadīth*e durch die Shīʿiten folgen. Zu den wichtigsten Abweichungen gehört die Ignorierung der *ʿaṣaba* als solcher; es gibt nur e i n e Gruppe der „Verwandtschaftserben", die in drei Klassen zerfällt: 1. die Aszendenten im ersten Grade und die Deszendenten; 2. die übrigen Aszendenten und die Nachkommen der Aszendenten im ersten Grade; 3. die Onkel und Tanten väterlicher- und mütterlicherseits. Jede dieser Klassen schliesst die folgende von der Erbfolge aus, und innerhalb der zwei Kategorien der beiden ersten Klassen schliesst der Angehörige des näheren Grades alle Angehörigen der entfernteren Grade aus, also z.B. die Tochter den Sohnessohn; innerhalb der dritten Klasse unterscheidet man die Grade der Onkel und Tanten des Erblassers selbst mit ihren Nachkommen, der Onkel und Tanten seiner Eltern mit ihren Nachkommen usw., und auch hier schliesst der Angehörige des näheren Grades alle Angehörigen der entfernteren Grade aus. Eine nur aus der Erbenkonstellation beim Tode des Propheten erklärbare Ausnahme ist, dass der Sohn eines vollblütigen Onkels väterlicherseits einen (aber nicht mehrere) halbblütigen Onkel väterlicherseits ausschliesst, wenn kein weiterer Onkel vorhanden ist. Innerhalb desselben Grades schliessen die vollbürtigen Verwandten (männlich oder weiblich) alle Verwandten väterlicherseits (n i c h t mütterlicherseits) von der Erbfolge aus, also z.B. die Vollschwester den Halbbruder; die Verwandten mütterlicherseits werden durch alle anderen Verwandten desselben Grades nur vom Rückfallerbrecht ausgeschlossen. Wenn Verwandte, deren Verwandtschaft mit dem Erblasser durch verschiedene Personen vermittelt ist, nebeneinander erben, bestimmt sich das Verhältnis ihrer Anteile nach dem der (hypothetischen) Anteile der Personen, durch die sie mit dem Erblasser verwandt sind; wenn z.B. Onkel väterlicher- und mütterlicherseits nebeneinander erben, teilen jene zwei Drittel des Nachlasses (d. h. den hypothetischen Anteil des Vaters), diese ein Drittel (d. h. den hypothetischen Anteil der Mutter) untereinander. Diese Parentelrechnung erscheint auch in der einen sunnitischen Theorie über die Erbfolge der *dhawu ʾl-arḥām*. Die für die Brüder und Schwestern des Erblassers gültigen Regeln werden auch auf seine Vatersbrüder und -Schwestern usw. angewandt, wenn diese zur Erbfolge berufen sind; wenn z.B. vollbürtige Vatersbrüder und -Schwestern und Vatersbrüder und -Schwestern mütterlicherseits nebeneinander auftreten, werden diese durch jene von der Erbfolge nicht ausgeschlossen, erhalten vielmehr ein Drittel, das ihnen zu gleichen Teilen zusteht (wenn es nur eine Person ist, ein Sechstel), und jene erhalten die übrigen zwei Drittel (bzw. fünf Sechstel), von denen jedem Onkel doppelt soviel wie jeder Tante zusteht; entsprechend wird verfahren, wenn für die Onkel und Tanten ihre Kinder eintreten. Der Grossvater (und gegebenenfalls der fernere Aszendent) erbt stets zu gleichen Teilen mit den Brüdern des Erblassers. Innerhalb gleichartiger Gruppen erhält der männliche Erbe

Digitized by Birzeit University Library

doppelt soviel wie der weibliche, soweit nicht Einzelbestimmungen anders verfügen; im übrigen ist der männliche Verwandte väterlicherseits vor den anderen nicht privilegiert wie bei den Sunniten. — Neben diese „Verwandtschaftserben" treten die „Erben aus besonderen Gründen", d. h. der Ehegatte und der Patron (*mawlā*), und zwar 1. derjenige, der den Erblasser als Sklaven freigelassen hat, 2. derjenige, vor dem der Betreffende Muslim geworden ist oder der sich verpflichtet hat, die *diya* für ihn zu bezahlen (diese Meinung ist auch in den Traditionen belegt und findet sich vereinzelt bei sunnitischen Autoritäten), 3. der *imām*, der hier an Stelle der Staatskasse steht und der als allgemeiner Patron der Muslims in letzter Linie zur Erbfolge berufen ist. — In den beiden grossen Gruppen gibt es „einfache" Erben und solche, die eine ḳur'ānische Quote zu beanspruchen haben. Sollte der Nachlass zur Befriedigung sämtlicher Quoten nicht ausreichen, so werden nur den Verwandten väterlicherseits, nie denen mütterlicherseits, die Anteile entsprechend gekürzt. Was nach Befriedigung der Quoten übrig bleibt, erhalten die einfachen Verwandtschaftserben gemäss den obigen Regeln; sind sie nicht vorhanden, so erhalten die Quotenerben mit Ausnahme des Ehegatten auch den Rest; in Ermangelung aller „Verwandtschaftserben" treten die Patrone in der angegebenen Reihenfolge ein.

Schon diese allgemeinen Regeln haben zur Folge, dass die Verteilung einer Erbschaft bei den Shi'iten oft ganz anders aussieht als bei den Sunniten. Dazu kommen noch Differenzen in Einzelheiten, von denen die wichtigsten folgende sind: Der Muslim beerbt den Ungläubigen; Ungläubige aller Religionen erben voneinander. Der Anteil der kinderlosen Witwe wird nicht vom Landbesitz des Erblassers berechnet. Wenn der einzige vorhandene Erbe ein Sklave ist, wird er zu Lasten des Nachlasses gekauft (sein Herr darf seine Zustimmung dazu nicht verweigern), wird dadurch frei und erhält den etwaigen Rest; falls die Eltern des Erblassers Sklaven sind, müssen sie in allen Fällen zu Lasten des Nachlasses gekauft werden, nach einigen auch die Kinder. Der Teilsklave erbt in dem Verhältnis, in dem er frei ist. Wer von zwei Seiten her zur Erbfolge berufen ist, erbt auf Grund beider Berechtigungen. Zwischen dem illegitimen Kinde und seiner Mutter und ihren Verwandten bestehen keine erbrechtlichen Beziehungen, nur zwischen ihm und seinen Deszendenten; in Ermangelung solcher fällt sein Nachlass an den *imām*. In dem Spezialfall der sog. *ghāribatān* (vgl. oben 5 *d*) wird von den Hauptregeln n i c h t abgewichen. — Im ganzen entfernt sich also das shi'itische Erbrecht von den vorislāmisch-altarabischen Grundlagen weiter als das sunnitische, im Gegensatz zu dem es entstanden ist.

b. Das Erbrecht der shi'itischen Zaiditen ähnelt dem des sunnitischen Systems, unter dessen Einfluss es entstanden ist, ziemlich eng.

c. Die wichtigsten Besonderheiten des Erbrechts der ḵhāridjitischen Ibāḍiten sind folgende: Der Grossvater väterlicherseits erbt als Quotenerbe ein Sechstel des Nachlasses, wenn Nachkommen des Erblassers vorhanden sind; sonst erbt er als *'aṣaba* und schliesst hierbei die Brüder aus. Die Halbschwester mütterlicherseits wird wie die Halbschwester väterlicherseits behandelt, wenn eine solche und eine vollbürtige Schwester nicht vorhanden sind. Die Grossmutter wird nur durch die Mutter ausgeschlossen. Wie der Ehegatte haben auch die weiblichen Nachkommen kein Rückfallerbrecht. Die Freilassung begründet keine erbrechtlichen Beziehungen. Falls überhaupt keine Erben vorhanden sind, wird der Nachlass als Almosen verwandt. Der Sonderfall der sog. *musharraka* wird wie bei den Shāfi'iten gelöst (vgl. 5 *d*). — Die Abhängigkeit dieses Systems von dem sunnitischen ist deutlich.

8. Als Teil des Familienrechtes und durch die ausführlichen Vorschriften des Ḳur'ān für den Muslim mit besonderem religiösen Charakter bekleidet, hat das Erbrecht stets zu den in der Praxis am sorgfältigsten beobachteten Kapiteln des islāmischen Gesetzes gehört [vgl. ʿĀḌA und SHARI'A]. Da es auf die Dauer zur unvermeidlichen Zersplitterung auch des grössten Besitzes führen muss, hat man dieser als unerwünscht betrachteten Folge auf verschiedene Weise abzuhelfen gesucht. Ein häufig begangener Weg war die Konstituierung bedeutender Vermögensteile als Stiftungen [vgl. WAḲF], über deren Ertrag der Stifter nach seinem Gutdünken Verfügungen treffen konnte; doch sind auch die meisten Stiftungen im Laufe der Zeit starker Zersplitterung oder gar völliger Entfremdung anheimgefallen. Ein anderer Weg, den man z.B. in Niederländisch-Indien eingeschlagen hat, besteht darin, entsprechend der ortsüblichen *ʿāda* nur einen Teil des tatsächlichen Nachlasses der Erbteilung zu unterwerfen; auch eine Verteilung des Nachlasses bereits zu Lebzeiten durch Schenkung oder gütliche Abmachung kommt häufig vor, und nicht selten übernimmt sogar das durch die Umstände dazu bestimmte Familienmitglied einfach den Besitz und die Verpflichtungen des Verstorbenen. Namentlich der Landbesitz entzieht sich oft der islāmischen Erbteilung. Die Frauen finden sich in vielen islāmischen Ländern durch das Gewohnheitsrecht von der Erbschaft ausgeschlossen, so bei den Berbern, in Teilen von Indien, in China; in Algerien ist das erst in neuerer Zeit durch die französische Verwaltung abgeändert worden. Verschiedenartige Kniffe (*ḥiyal*) zum Zwecke der Umgehung der islāmischen Erbregeln sind schon früh literarisch überliefert. Bisher haben fast nur einzelne indische Modernisten (hauptsächlich Khuda Bukhsh) an den Bestimmungen des Erbrechts offene Kritik zu üben gewagt und seine Abschaffung verlangt. Es ist in den islāmischen Ländern in praktischer Geltung und wird von den *sharī'a*-Tribunalen angewandt, die auch die für den Laien wegen der Schwierigkeit der Materie unmögliche Teilung des Nachlasses vornehmen. Das islāmische Erbrecht ist auch auf Nicht-Muslime anwendbar, wenn sie sich an das *sharī'a*-Tribunal wenden, was in islāmischen Ländern häufig geschieht.

Literatur: Zu Abschnitt 1: Robertson Smith, *Kinship and Marriage*, 2. Aufl., S. 65 ff. Zu Abschnitt 2 (Chronologie der Ḳur'anverse): Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, Bd. I (z. T. abweichend); Peltier und Bousquet, *Les successions agnatiques miligées* (auch für die spätere Entwicklung). Zu Abschnitt 3 und 4: Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s.v. Heirs; Peltier, *Le Livre des Testaments du „Ṣaḥīḥ" d'el-Bokhāri*; al-Shawkānī, *Nail al-awṭār*, im *Kitāb al-Farā'iḍ*. Zu Abschnitt 5 und 6 (für die ältere Zeit sind namentlich die beiden Rezensionen von Mālik's *al-Muwaṭṭa'* eine wertvolle Quelle): Juynboll, *Handleiding tot*

Digitized by Birzeit University Library

de kennis van de mohammedaansche wet (3e druk), S. 241 ff.; Sachau, *Muhammedanisches Recht*, S. 181 ff. (shāfiʿitisch); Baillie, *The Mookhummedan Law of Inheritance*; ders., *A Digest of Mookhummedan Law*, Bd. I (2. Aufl.); Schacht, *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*, S. 90 ff. (ḥanafitisch); Guidi und Santillana, *Il Muḫtaṣar di Ḫalīl ibn Isḥāq*; Sánchez Pérez, *Partición de herencias entre los Musulmanes* (mālikitisch); Hirsch, *Abd ul Kadir Muhammed: Wissenschaft des Erbrechts* (ḥanafitisch und shāfiʿitisch). Zu Abschnitt 5 bis 7: Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law*, S. 111 ff. Zu Abschnitt 7*a*: Querry, *Droit musulman*, Bd. II, S. 326 ff.; Baillie, *Digest*, Bd. II. Zu Abschnitt 7*b*: Bergsträsser, in *OLZ*, XXV, 124; Strothmann, in *Isl.*, XIII, 36 ff. Zu Abschnitt 7*c*: Sachau, in *SB Pr. Ak. W.*, 1894, S. 189 ff. Zu Abschnitt 8: Juynboll, *Handleiding*, S. 250 f.; *REI*, I, 47 ff.; II, 502 ff.; V, 1 ff.; VI, 158 f.; *OM*, 1937, S. 541; Hamid Ali, *Islamic Culture*, XI, 354 ff., 444 ff.

MIRZĀ ĠULĀM AḤMAD. [Siehe AḤMADIYA].

MISWĀK (A.), Bezeichnung der Zahnbürste wie des Zahnstochers. Der gewöhnlichere Ausdruck ist *siwāk* (Pl. *suwuk*), der auch das Zähnereinigen bezeichnet. Keiner der beiden Ausdrücke kommt im Kurʾān vor. Im Ḥadīth wird Miswāk nicht gebraucht, Siwāk dagegen häufig. Um seinen Gebrauch zu verstehen, muss man wissen, dass der Siwāk aus einem Stück glatten Holzes besteht, dessen Ende eingekerbt ist, um es in gewissem Grade einer Bürste ähnlich zu machen. Das Stück Holz, das als Zahnstocher benutzt wird, muss schmaler und dünner gewesen sein, wie z.B. aus einer Tradition hervorgeht, in der berichtet wird, dass Muḥammad eines Tages einen Besucher empfing und den Zahnstocher „mit seiner Zungenspitze" hielt (Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 45).

Von Zaid b. Ḫālid wird erzählt, dass er in der Moschee den Zahnstocher hinter sein Ohr zu stecken pflegte, genau „wie ein Schreiber sein Schreibrohr" (Abu Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 25; al-Tirmidhī, *Ṭahāra*, Bāb 18). In Muḥammads letzten Stunden trat ein Mann ein mit einem Stück Holz, das für einen Siwāk geeignet war; ʿĀʾisha nahm und kaute es, um es glatt zu machen (Bukhārī, *Maġhāzī*, Bāb 83).

Im allgemeinen betont der Ḥadīth den Wert, den Muḥammad dem Siwāk beilegte. Wenn er sein Haus betrat, so war sein erster Griff danach (Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 43; Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 27). Sein Diener ʿAbd Allāh b. Masʿūd erhielt den Beinamen *ṣāḥib al-siwāk*, d. h. „der, welcher für Muḥammads Siwāk zu sorgen hatte" (Bukhārī, *Faḍāʾil al-ṣaḥāba*, Bāb 20). Wenn Muḥammad nachts erwachte, reinigte er seinen Mund mit Hilfe des Siwāk, bevor er sich wusch und sein Nachtgebet verrichtete (Bukhārī, *Aḏān*, Bāb 8; *Wuḍūʾ*, Bāb 73; *Taḥaǧǧud*, Bāb 9; Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 30; Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 46, 47). Wenn Muḥammad fastete, gebrauchte er ebenfalls den Siwāk (Aḥmad b. Ḥanbal, III, 445, 446).

Der Miswāk wird hauptsächlich vor dem *wuḍūʾ* als einer Vorbereitung für die *ṣalāt* gebraucht. Es wird berichtet, dass dies Muḥammads Gewohnheit war (Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 48); er legte ihr einen solchen Wert bei, dass er sie für jede *ṣalāt* für obligatorisch erklärt haben würde, wenn er nicht gefürchtet hätte, seine Gemeinde damit zu überlasten (Bukhārī, *Aḏān*, Bāb 8; Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 42; Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 25; Tirmidhī, *Ṭahāra*, Bāb 18). In einer Tradition wird es als Tatsache hingestellt, dass der obligatorische Gebrauch des Siwāk vor jeder *ṣalāt* von Muḥammad eingeführt sei als Ausgleich für die Abschaffung des obligatorischen *wuḍūʾ* vor jeder *ṣalāt* (Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 25). In einer anderen Tradition (Nasāʾī, *Djumʿa*, Bāb 66) wird der Gebrauch des Siwāk vor dem Freitagsgottesdienst für obligatorisch erklärt.

Die Schätzung des Miswāk, welche aus allen diesen Traditionen spricht, erreicht ihren Höhepunkt darin, dass er zu den Bräuchen der „Naturreligion" (*fiṭra*: Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 29) oder zu den Anordnungen der Apostel gehöre (Tirmidhī, *Nikāḥ*, Bāb 1).

Nichtsdestoweniger erklärt das Fiḳh den Gebrauch des Miswāk nicht immer für obligatorisch. Über diesen Punkt herrscht allgemeine Übereinstimmung. Nach einigen Traditionen jedoch erklärten die Ẓāhiriten den Miswāk für obligatorisch vor der *ṣalāt*; aber diese Traditionen werden nicht allgemein anerkannt. Nach dem Fiḳh wird der Gebrauch des Miswāk zu allen Zeiten empfohlen, besonders in fünf Fällen: in Verbindung mit der *salāt* unter allen Umständen, in Verbindung mit dem *wuḍūʾ* mit der Vorlesung des Kurʾān, nach dem Schlaf und so oft als der Mund seine Frische verloren hat, z.B. nach langem Stillschweigen.

Nach der Schule des Shāfiʿī ist der Gebrauch des Miswāk tadelnswert (*makrūh*) zwischen Mittag und Sonnenuntergang in der Fastenzeit; denn der üble Atemgeruch (*ḫulūf*) des Fastenden ist bei Allāh beliebt (vgl. Nasāʾī, *Ṭahāra*, Bāb 6).

Es wird empfohlen, einen Miswāk von *arāk*-Holz mittlerer Härte zu gebrauchen, das weder zu trocken noch zu feucht ist, ferner den Gaumen sowie alle Seiten der Zähne zu reinigen, indem man auf der rechten Seite des Mundes beginnt und den Miswāk auf- und abwärts bewegt, um die Alveolen nicht zu verletzen.

Literatur: Belege aus dem Ḥadīth in Wensinck, *A Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. Tooth-brush; die juristischen Gesichtspunkte in al-Nawawī's Kommentar zum *Ṣaḥīḥ* des Muslim, Būlāḳ 1290, I, 325; Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. Aufl., S. 172; Goldziher, in *RHR*, XLIII, 15 ff.; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, S. 354, Anm. 94.

MOLLA. [Siehe MAWLĀ].

MUʾADHHIN. [Siehe ADHĀN, MANĀRA, MASDJID, 1, D, 2e; g, 4.].

MUʾARRAB. [Siehe MUSTAʿRIBA].

MUBĀḤ. [Siehe ḤUKM, SHARĪʿA].

MUʿDJIZA (A.), Part. Act. IV von *ʿ-dj-z*, wörtlich „das, was überwältigt", wurde die technische Bezeichnung für Wunder. Es kommt nicht vor im Kurʾān, der Wunder in Verbindung mit Muḥammad verneint, während er seine „Zeichen", die *āyāt*, d. h. die Verse des Kurʾān, nachdrücklich hervorhebt [vgl. den Art. KURʾĀN]. Sogar in späterer Literatur ist Muḥammad's Hauptwunder der Kurʾān (vgl. Abū Nuʿaim, *Dalāʾil al-nubuwwa*, S. 74; Rashīd Riḍā, *al-Waḥy al-muḥammadī*, passim). Muʿdjiza und *āya* sind Synonyma geworden; sie bezeichnen die Wunder, die Allāh bewirkt, um die Lauterkeit seiner Gesandten darzutun. Der Terminus *karāma* [s. d.] wird bei den Heiligen gebraucht; er unterscheidet sich von Muʿdjiza, insofern als er nur einen von Allāh dem Heiligen gewährten persönlichen Vorzug bezeichnet.

Digitized by Birzeit University Library

Wunder der Gesandten und Propheten, besonders Muḥammad's, kommen in der *sīra* und im *ḥadīth* vor; aber der Terminus Muʿdjiza fehlt hier noch, ebenso wie in den ältesten Glaubensbekenntnissen. Das *Fiḳh Akbar*, II, Art. 16 erwähnt die *āyāt* der Propheten und die *karāmāt* der Heiligen. Muʿdjiza findet man aber in dem Katechismus des Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Nasafī (ed. Cureton, S. 4; ed. Taftāzānī, S. 165): „Und Er hat sie (die Gesandten) gestärkt durch Wunder, die dem gewöhnlichen Lauf der Dinge widersprechen".

Taftāzānī erklärt es folgendermassen: Etwas, das vom gewöhnlichen Lauf der Dinge abweicht, das durch d e n in Erscheinung tritt, der behauptet, ein Prophet zu sein, als eine Aufforderung an jene, die dies leugnen, von solcher Natur, dass es ihnen unmöglich ist, das Gleiche hervorzubringen. Es ist Allāh's Zeugnis für die Lauterkeit seiner Gesandten.

Eine wirklich vollständige und systematische Definition findet sich in al-Idjī's *Mawāḳif*: Es wolle die Lauterkeit dessen dartun, der behauptet, ein Gesandter Allāh's zu sein. Ferner zählt er folgende Bedingungen auf: 1. Es muss ein Werk Allāh's sein; 2. es muss dem gewöhnlichen Lauf der Dinge entgegengesetzt sein; 3. Widerspruch dagegen muss unmöglich sein; 4. es muss geschehen durch die Vermittlung dessen, der behauptet, ein Gesandter zu sein, so dass es als eine Bestätigung seiner Lauterkeit erscheint; 5. es muss mit seiner Ankündigung übereinstimmen; 6. das Wunder selbst darf keine Verwerfung seines Anspruches (*daʿwā*) sein; 7. es muss auf seine *daʿwā* folgen.

Schliesslich geschieht nach al-Idjī das Wunder dadurch, dass Allāh es durch jenen hervorbringt, dessen Lauterkeit Er zeigen will, um Seinen Willen zu verwirklichen, d. h. die Erlösung der Menschen durch die Predigt Seines Gesandten. Was endlich die Wirkung anbetrifft, so bringt es in Übereinstimmung mit Allāh's Gewohnheit bei denen, die dabei zugegen sind, die Überzeugung von der Lauterkeit des Gesandten hervor.

L i t e r a t u r: Abū Ḥanīfa, *Fiḳh Akbar* mit dem Kommentar des ʿAlī b. Sulṭān Muḥammad al-Ḳārī, Kairo 1327, S. 69; Abu 'l-Barakāt ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-Nasafī, *ʿUmda*, ed. Cureton, S. 15 ff.; Abū Ḥafṣ al-Nasafī, ed. Taftāzānī, Konstantinopel 1313, S. 165—67; Muḥammad Aʿlā al-Tahānawī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, Kalkutta 1862, S. 975 ff.; Abū Nuʿaim Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Iṣbahānī, *Dalāʾil al-nubuwwa*, Ḥaidarābād 1320.

MUDJTAHID. [Siehe IDJTIHĀD].

MUFTĪ. [Siehe FATWĀ].

AL-MUHĀDJIRŪN, d i e E m i g r a n t e n, eine im Ḳurʾān öfters benutzte Bezeichnung für diejenigen der Anhänger Muḥammad's, die mit ihm aus Mekka nach Madīna ausgewandert waren. Das Wort ist von *hidjra* abgeleitet, das nicht „Flucht" bedeutet, sondern: Bruch, Auflösung einer auf Abstammung beruhenden Verbindung, an deren Stelle eine neue Verbindung treten kann. Auf Muḥammad selbst wird Muhādjir nicht angewendet, sondern nur auf diejenigen, die mit ihm auswanderten und darnach einen wesentlichen Teil der Bevölkerung Madīna's ausmachten. Im Unterschied von ihnen wurde für die in Madīna heimischen Anhänger des Propheten der Name Anṣār [s. d.] geprägt, weil die Eingewanderten hauptsächlich auf ihre Hilfe und tatkräftige Unterstützung angewiesen waren, nachdem sie ihre Wohnungen und Erwerbstätigkeiten in Mekka aufgegeben hatten. Es wurde nun eine Hauptaufgabe Muhammad's, Liebe zu ihnen zu erwecken, da sie in der ersten Zeit nach ihrer Einwanderung zum grossen Teil in sehr dürftigen Verhältnissen lebten. Er schildert sie mit grösster Beredtsamkeit als besondere Lieblinge Allāh's, die einen herrlichen Lohn für ihre Opferwilligkeit empfangen werden, als „diejenigen, die den Glauben angenommen haben, die ausgewandert sind und für Allāh's Sache kämpften, dürfen auf sein Erbarmen hoffen" (Sūra II, 215); „die Sünden der Ausgewanderten und der aus der Heimat Vertriebenen werden vergeben" (III, 191). Diejenigen unter den übrigen Mekkanern, die sich vor der Auswanderung fürchteten, obwohl die Erde weit genug wäre, ihnen Obdach zu gewähren, werden scharf getadelt. Wer auswandert, findet Unterkunft auf Erden, und stirbt er, so liegt es Allāh ob, ihn zu belohnen (III, 101). Dies alles war indessen zunächst eine Anweisung auf eine noch nicht verwirklichte Zukunft, und neben diesen verheissenden Aussagen (vgl. XVI, 43; VIII, 75; XXII, 57) suchte deshalb der Prophet auf mehr praktische Weise den in drückenden Verhältnissen Lebenden aufzuhelfen. Den armen Auswanderern, die aus ihren Gütern vertrieben waren, um Allāh Beistand zu leisten, wurde ein Teil der Kriegsbeute geschenkt: „sie sind die Zuverlässigen" (LIX, 8). Um das Band zwischen ihnen und den Madīnesern so fest wie möglich zu knüpfen, erklärte er Sūra VIII, 73, dass die Emigranten, die ihre Heimat verlassen hätten, um für die wahre Religion zu kämpfen, und diejenigen, die ihnen Obdach schenkten (vgl. Ibn Hishām, S. 321 ff.) und Hilfe leisteten (die Anṣār), untereinander schutzverwandt wären, während dagegen diejenigen, die wohl den Glauben annähmen, aber nicht auswanderten, nicht zum Schutzbund gehörten. Nach der herrschenden Auslegung bezieht sich diese Stelle auf den eigentümlichen „Bruderbund", den Muḥammad zwischen je einem Emigranten und einem der gläubigen Madīnenser stiftete, eine Auslegung, die jedoch nicht ganz sicher ist, da die Stelle vielleicht nur das Prinzip im allgemeinen ausdrückt (vgl. Fr. Buhl, *Leben Muḥammeds*, S. 209). Übrigens sieht die gewöhnliche Exegese in den Erbschaftsbestimmungen (Sūra IV, 13, 15) einen Beweis dafür, dass dieser besondere Bund ziemlich früh aufgehoben wurde.

Einen sehr starken Ausdruck findet die hohe Wertschätzung der Emigranten Sūra IX, 20, wo es heisst: „Diejenigen, die glaubten und auswanderten und für Allāh's Sache mit Gut und Blut kämpften, nehmen eine höhere Stufe (als die anderen Gläubigen) ein, sie sind die Glücklichen". Muhādjir wurde auf diese Weise ein Ehrenname (vgl. Sūra XXIX, 25, wo Loth so genannt wird). Auch Personen, die nicht nach Madīna, sondern nach Abessinien ausgewandert waren, nannten sich mit Stolz so (s. Fr. Buhl, *a. a. O.*, S. 172). Aber die eigentliche „Auswanderung" blieb jedoch die nach Madīna, an welcher der Prophet selbst teilnahm. Die Zahl der Muhādjirūn wuchs indessen allmählich, da die steigende Macht Muḥammad's nach und nach verschiedene Mekkaner bewog, ihre heidnische Stadt zu verlassen und sich nach Madīna zu begeben. Auf solche bezieht sich Sūra VIII, 76, wo diejenigen, die später als die ersten Auswanderer den Glauben annahmen, die auswanderten und nachher neben den älteren Muhādjirūn kämpften, als zu der Gemeinde gehörig anerkannt wurden („sie sind von Euch"). Besonders hören

Digitized by Birzeit University Library

wir nach dem Ḥudaibiya-Vertrag von mekkanischen Frauen, die ihre heidnischen Ehemänner verliessen und sich nach Madīna begaben, wo sie nach Muḥammad's Auslegung des Vertrages nicht ausgeliefert wurden, wenn sie die sogenannte Weiberhuldigung leisteten (s. Sūra LX, 11 ff.). So bildeten die Muhādjirūn, die späteren mit den älteren, einen wachsenden Bestandteil der Bevölkerung Madīna's, die Muḥammad öfters neben den andern Teilen der Gemeinde als mit ihnen gleichberechtigt erwähnt, z.B. Sūra XXXIII, 6, 49, wobei übrigens Beachtung verdient, dass Muhādjirūn nie, wie es bei den Ansār der Fall war, genealogisch verwendet worden sind.

Dass diese Ausgewanderten dem Herzen Muḥammad's besonders nahestanden, ist leicht begreiflich, hatten sie doch während seines Aufenthaltes in Mekka seine Leiden geteilt und ihm die grössten Opfer gebracht, und zählten in ihrer Mitte eine Anzahl Männer, die aus den reinsten Beweggründen seine Lehre annahmen. Mit der Einnahme Mekka's hörte die Einwanderung auf, während doch die Gruppe der Muhādjirūn als ein hochgeachtete Sondergruppe bestehen blieb. Die Vermutung liegt nun nahe, dass zwischen ihnen und den andern Bestandteilen der Gemeinde leicht eine gewisse Rivalität entstehen konnte; und dass tatsächlich ein gewisser Gegensatz zwischen den Auswanderern und den Madinensern bestand, geht daraus hervor, dass bei den Unruhen nach dem Tode Muḥammad's, die Madinenser einen Versuch machten, aus den ihrigen einen Nachfolger des Propheten, Sa'd b. 'Ubāda, aufzustellen. Der Versuch misslang dank dem energischen Eingreifen 'Umar's, Abū Bakr's und Abū 'Ubaida's, und die Führung der Gemeinde blieb in den Händen der Muhādjirūn, bis die Nachkommen der alten Gegner Muḥammad's in Mekka die Herrschaft an sich rissen.

Literatur: Die Biographie Muḥammad's, besonders Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 341 ff.

Die Frage, wer sich den Titel Muhādjir beilegen durfte, wird im Ḥadīth erörtert in zweifachem Sinne. Nach einer Gruppe von Traditionen findet die Epoche der Hidjra ihren Abschluss in der Okkupation Mekkas (*lā hidjra ba'd al-fatḥ*); nach einer andren tritt der Heilige Krieg anstelle der Hidjra (s. Wensinck, *Handbook of Early Muḥammadan Tradition*, s. v. *Hidjra*). — Die Khāridjiten nannten Muhādjir, wer sich zu ihrem Lager fügte (*mu'askar*); die Mystik hat den Begriff spiritualisiert.

MUḤAMMAD, der Stifter des Islām, war ein Kind der Stadt Mekka, aus der die energischen Kuraishiten durch Benutzung der dortigen vielbesuchten Wallfahrtsorte im VI. Jahrhundert ein blühendes Handelszentrum geschaffen hatten. Infolge der Unzuverlässigkeit der uns zu Gebote stehenden Quellen lässt sich schon die erste Frage, die der Biograph zu stellen hat, die nach dem Geburtsjahre seines Helden, nicht mit Sicherheit beantworten. Dass Muḥammad's Tätigkeit in Madīna 10 Jahre (622—32) umfasste, steht fest; über die mekkanische Periode dagegen fehlen sichere Daten. Doch liegt kein zwingender Grund vor, die Angabe eines teils dem Abū Kais b. Abī Anas, teils dem Hassān b. Thābit (ed. Hirschfeld, Nr. 19,1) zugeschriebenen Gedichtes zu bezweifeln, wonach seine Wirksamkeit als Prophet in Mekka „zehn und einige Jahre" gedauert haben soll. Der Parallelismus zwischen den beiden Perioden, den man als Verdächtigungsgrund anführen könnte, ist kein vollständiger, und andererseits muss die jährliche Wiederholung der grossen Wallfahrt bei Mekka es den Bewohnern nahegelegt haben, die Jahre danach zu berechnen, sodass eine von dort stammende chronologische Angabe mehr Vertrauen verdient als andere. Zu kurz darf jedenfalls die mekkanische Periode nicht bemessen werden, denn nach dem unten erwähnten Bericht 'Urwa's (Ṭabarī, I, 1181) vergingen „einige Jahre" nach der Auswanderung seiner Anhänger nach Abessinien, ehe sie zurückkehrten, wonach neue Bedrängnisse entstanden, welche die Auswanderung nach Madīna veranlassten. — Für die Zeit vor seinem Auftreten als religiöser Reformator haben wir nur den unbestimmten Ausdruck *'umr* (Sūra X, 17). Die muḥammedanischen Geschichtserzähler lassen ihn bei seiner Berufung meistens 40, einige 43 Jahre alt sein, was in Verbindung mit den genannten Daten als ungefähres Geburtsjahr 570 ergeben würde. Wenn nun aber die Überlieferung weiter seine Geburt in das sogenannte „Elefantenjahr" (s. Sūra CV) fallen lässt, so beruht das jedenfalls auf einer ungeschichtlichen Kombination, denn Abraha's Angriff auf Mekka muss längere Zeit vor 570 stattgefunden haben. Aber gegen die ganze chronologische Berechnung selbst hat Lammens verschiedene, nicht unbegründete Zweifel geltend gemacht, vor allem den Umstand, dass Muḥammads Auswanderung nach Madīna und seine folgende Tätigkeit dort nicht den Eindruck macht, dass er damals schon in den Fünfzigern war. In der Tat würde 580 oder eins der folgenden Jahre sehr gut als Geburtsjahr des Propheten passen, sodass der *kur'ānische* Ausdruck *'umr* die Bedeutung von ungefähr 30 Jahren haben würde.

Der Name „Muḥammad" kam nach den Arabern (z.B. Ibn Duraid, ed. Wüstenfeld, S. 6 f.; Ibn Sa'd, I/1, 111 f.) schon früher vor und darf schon deswegen nicht als ein erst später dem Propheten beigelegtes Epitheton angesehen werden. Was Muḥammads Abstammung betrifft, so bestätigen mehrere alte Gedichte (z.B. Ḥassān b. Thābit, ed. Hirschfeld, Nr. 25, 7; A'shā bei Ibn Hishām, S. 256, 1; vgl. auch über Dja'far: Ḥassān b. Thābit, Nr. 21, 3; Ka'b b. Mālik bei Ibn Hishām, S. 800; über Ḥamza: Ibn Hishām, S. 630, 7; über Abū Lahab: Ḥassān b. Thābit, Nr. 217, 3) die Angabe der Überlieferung, dass er zum Geschlecht Hāshim gehörte; und dass er von ihnen als Mitglied anerkannt wurde, geht daraus hervor, dass nur der Schutz eines einigermassen starken Geschlechtes es ihm möglich machen konnte, sich trotz der Anfeindungen seiner Mitbürger so lange in Mekka zu behaupten (vgl. die den Gegnern Shu'aib's in den Mund gelegten Worte [Sūra XI, 93]: „Hätten wir nicht auf dein Geschlecht Rücksicht genommen, so hätten wir dich gesteinigt!"). Das mit den Banū Muṭṭalib verwandte Hāshimgeschlecht (Ibn Hishām, S. 536, 14) gehörte offenbar zu den besseren Familien Mekkas (vgl. Ibn Hishām, S. 821, und die Worte der Dichterin Kutaila, *ebd.*, S. 539, die allerdings zur Not stehende Höflichkeitsformel sein könnten; vgl. Hohes Lied VII, 2; Dalman, *Palästinischer Diwan*, S. 190, 255 f.; E. Littmann, *Neuarabische Volkspoesie*, S. 141). Anderseits sagen die mekkanischen Gegner des Propheten Sūra XLIII, 30, dass sie eher an ihn glauben würden, wenn er einer der Vornehmen der beiden Städte (Mekka und Ṭā'if)

Digitized by Birzeit University Library

gewesen wäre. Jedenfalls konnte sich also das Hāshimgeschlecht mit den vornehmsten Familien, wie Makhzūm oder Umaiya nicht messen; und auch was von den dürftigen Verhältnissen Muḥammads und einiger seiner Verwandten erzählt wird, weist darauf hin, dass das Geschlecht Hāshim damals stark verarmt gewesen sein muss. Mütterlicherseits hatte er auf eine für uns nicht durchsichtige Weise verwandtschaftliche Beziehungen zu Madīna; nach Mūsā b. ʿUḳba nannten die Madīnenser al-ʿAbbās ihren „Schwestersohn" (vgl. Ibn Saʿd, IV/1, 8, 12). Sonst wissen wir von seinen Vorfahren nichts Sicheres, denn das meiste von dem, was darüber erzählt wird, ist Legende. Sein Vater, der vor seiner Geburt gestorben sein soll, ist eine ganz farblose Gestalt, dessen Name ʿAbd Allāh vielleicht nur eine spätere Korrektur eines heidnischen Namens ist. Sein Grossvater wird Shaiba oder ʿAbd al-Muṭṭalib genannt; das Verhältnis zwischen diesen beiden Namen ist aber ebenso unklar wie das zwischen ʿAbd al-Muṭṭalib und der häufig erwähnten Familie Muṭṭalib (Ḥassān b. Thābit, Nr. 184, 2; Ibn Hishām, S. 230, 12, 536, 14) oder den Banū Shaiba (Ibn Saʿd, I/1, 94, 6; II/1, 124, 23). Gesichert ist durch den Ḳurʾān nur, dass Muḥammad als Waise in sehr drückenden Verhältnissen aufwuchs (Sūra XCIII, 6 f.). Historisch greifbar sind erst seine Oheime: Abū Ṭālib, bei dem er der Erzählung nach liebevolle Aufnahme fand, ʿAbbās, Ḥamza [s. d. Art.] und ʿAbd al-ʿUzzā [s. d. Art. ABŪ LAHAB]. Die Reinigung seiner Brust (die ähnlich von Umaiya b. Abi 'l-Ṣalt erzählt wird; vgl. Goldziher, *Abh. z. arab. Phil.*, I, 213) ist eine Materialisierung von Sūra XCIV, 1.

In der zitierten Sūra XCIII heisst es weiter, dass Allāh den armen Waisen wohlhabend machte. Dem entspricht in der Überlieferung die Heirat Muḥammads mit einer reichen Kaufmannswitwe, in deren Dienste er gestanden hatte [s. d. Art. KHADĪDJA]. Sie gebar ihm vier Töchter, die in der folgenden Geschichte auftreten, und einige Söhne, die als kleine Kinder gestorben sein sollen und von denen jedenfalls einer geschichtlich sein dürfte, da sein heidnischer Name ʿAbd Manāf (Sprenger, I, 199 ff.; Caetani, I, 173) nicht von der späteren Erzählung erdichtet sein kann; auch wäre eine solche Fiktion als posthumer Trost, um die Schmach des Mangels an männlichen Erben zu mildern (Lammens), ein recht ungenügendes Mittel, wenn sie die Söhne bald nach der Geburt wieder sterben lassen musste. Das im Ḳurʾān hervortretende Interesse für Handelsgeschäfte (Sūra II, 194; LXII, 9 f.) sowie seine Vorliebe für kaufmännische Ausdrücke (vgl. übrigens ähnliche Wendungen in *Sap. Sal.* IV, 20; Pirqe Abot, III, 16; IV, 22; Horn, *Geschichte der persischen Literatur*, S. 10) erklären sich natürlich, wenn Muḥammad als Khadīdja's Gehilfe und Ehemann an den Handelsgeschäften teilgenommen hat. Dagegen tut man besser, die angeblichen Handelsreisen in den Nachbarländern, die er schon als Kind mit Abū Ṭālib und später in Khadīdja's Dienste unternommen haben soll, auf sich beruhen zu lassen; sie verraten, wie sie erzählt werden, ganz bestimmte apologetische Tendenzen [s. d. Art. BAḤĪRA] und sind durchaus unnötig, um seine spätere religiöse Entwickelung zu erklären. Sūra XXXVII, 137 f. beweist jedenfalls nicht sicher, dass er selbst an den Wohnungen Loths vorbeigereist ist. Auch hat Khadīdja nicht selbständig Handelszüge ausgerüstet. Ebenso wenig Vertrauen verdient die im gewöhnlichen Märchenstile gehaltene Erzählung von der Rolle, die Muḥammad bei dem Umbau der Kaʿba gespielt haben soll.

Während die bisher berührten Fragen in Wirklichkeit keine allzu grosse Bedeutung haben, sind die Probleme in Bezug auf Muḥammads Auftreten als religiöser Reformator von um so schwerwiegenderer Bedeutung, bereiten aber wegen des ungenügenden Quellenmateriales der Forschung die erheblichsten Schwierigkeiten. Die Hauptfrage ist, woher Muḥammad, der überall eine grosse Rezeptivität für fremde Stoffe verrät, seine Ideen genommen hat. Dass er ursprünglich die religiösen Vorstellungen seiner Umgebung geteilt hat, ist an und für sich die nächste Annahme — sein Oheim Abū Lahab war ein eifriger Verteidiger des Heidentums, und sein väterlicher Freund Abū Ṭālib starb, ohne zum Islām überzutreten — und wird nicht nur durch den erwähnten Namen seines Sohnes, sondern auch durch Sūra XCIII, 3: „Gott hat dich irrend gefunden und dich geleitet", bestätigt (vgl. auch XLII, 52: „Du wusstest nicht, was Buch oder Glaube sei" und die Mitteilung des Ibn al-Kalbī, dass er einst der ʿUzzā ein Schaf als Opfer brachte). Davon haben sich auch deutliche Spuren in seinem späteren Leben erhalten. Er teilte den Glauben seiner Landsleute an Djinn oder Shayāṭīn, an böse Omina u. dergl.; Mekka mit seinem Heiligtum war für ihn eine geheiligte Stätte (Sūra XXVII, 93; XXVIII, 57; XXIX, 67; CV, 1 ff.; CVI, 1 ff.); er rechnet die dort dargebrachten Schlachtopfer zum rechten Kultus (CVIII, 2) und gestattet seinen Anhängern, an der Wallfahrt teilzunehmen (VII, 29 f.), weshalb es ihm später umso leichter wurde, diese als ein Hauptstück in seine Religion aufzunehmen (s. unten). Von einem allerdings schnell überwundenen Rückfall ins Heidentum wird später die Rede sein sowie davon, dass er erst allmählich zu einem prinzipiellen Angriff auf die Götter Mekkas geführt wurde. Auch war er insofern durch das Auftreten der altarabischen inspirierten Wahrsager (vgl. über die heutigen Ruwala: Musil, *Die Kultur*, 1910, S. 10 und *EI Suppl.*, s. v. RUWALA) beeinflusst, als er ihre eigentümliche Redeform mit geheimnisvollen Eidschwüren und Reimprosa (*sadj*ʿ; vgl. Goldziher, *Abhandlungen zur arab. Philol.*, I, 59 ff.; Masʿūdī, *Murūdj*, III, 381 f.) übernahm, als er seine Offenbarungen mitzuteilen anfing. All seine früheren Vorstellungen wurden aber bis auf solche geringe Residuen zurückgedrängt, als eine neue Welt von Ideen ihn in wachsendem Grade erfüllte, bis sie ihn schliesslich auf gebieterische Weise zwangen, als ihr Verkündiger aufzutreten. Diese neuen Ideen weisen hauptsächlich auf die Religionen der „Schriftbesitzer" — das Juden- und Christentum — hin, was ihm auch insofern bewusst war, als er wiederholt die Übereinstimmung seiner Lehre mit jenen älteren Offenbarungsreligionen als den unwiderleglichen Beweis für ihre Wahrheit hervorhebt (vgl. auch die bezeichnende Stelle: „Bist du im Zweifel wegen dessen, das wir dir offenbart haben, so befrage die, die vor dir die Schrift lasen": Sūra X, 94). Die Frage ist nur, auf welche Weise er sich diese neuen Ideen aneignete. Hier ist es nun jedenfalls sicher, dass er sie nicht aus eigner Lektüre der heiligen Schriften der Juden und Christen schöpfte. Das Wort *ummī* [s.d.] Sūra VII, 156 bezeichnet ihn, ohne im übrigen etwas über seine Fertigkeit im

Digitized by Beirzeit University Library

Lesen und Schreiben auszusagen — als Kaufmann hat er ohne Zweifel eine gewisse Übung darin gehabt —, als einen illiteraten Laien, der nicht imstande war, die hebräische oder griechische Bibel zu lesen, und dass es sich wirklich so mit ihm verhielt, beweist der Kur'ān auf Schritt und Tritt. Für diese Erklärung des Wortes wollen zwar Wensinck, *Acta orient.*, II, 191, und (mit Berufung auf das jüdische *ummōt ha-ʿōlām*) Horovitz, *Kuranische Untersuchungen*, S. 52: „heidnisch", εθνικός, setzen, aber wenn dies auch an einigen Stellen passen könnte, so doch kaum Sūra II, 73, wo vom Unterschiede zwischen „Schriftbesitzern" und den *ummiyūn*[a] unter den Juden die Rede ist. Auch passt insofern die gewöhnliche Erklärung gut, als die Tatsache feststeht und auf Schritt und Tritt von dem Kur'ān bestätigt wird, dass Muḥammad zwar von den biblischen Büchern eine gewisse Vorstellung hatte, dass ihm aber die hebräische und griechische Bibel gänzlich verschlossene Schriften waren. Schon Aussagen wie die, dass Jesus das Evangelium „empfing" (III, 44; V, 50; LVII, 27), und dass es „gehalten" werden sollte wie das Gesetz (V, 70, 72), lehren deutlich, dass er mit seinem wirklichen Inhalt nicht näher bekannt war. Ein regelrechtes Psalmenzitat bringt Sūra XXI, 105, aber es steht ganz vereinzelt da, und von dem Psalter als Teil des Alten Testamentes wusste er nichts (XVII, 57). Das Gleichnis vom Kamel und Nadelöhr (VII, 38) beweist natürlich keine literarische Abhängigkeit, und die angebliche Schilderung Muḥammads und seiner Anhänger im Evangelium (XLVIII, 29) zeigt, was er auf einer vagen Erinnerung an etwas Gehörtes bauen konnte. Andererseits beweisen aber die reproduzierten Erzählungen, z.B. die lange Erzählung von Joseph, Sūra XII, dass er mittelbar von der Bibel abhängig gewesen ist und zwar nicht nur vom Alten, sondern auch (vgl. was er über Maria, Jesus, Zakaryā und Johannes mitteilt) vom Neuen Testament, wie ja auch die Erzählung von den Siebenschläfern (s. d. Art. AṢḤĀB AL-KAHF und M. Huber, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern*, 1910) christliche Gewährsmänner voraussetzt. Man kann es deswegen seinen Gegnern nicht verdenken, wenn sie behaupteten, dass er fremde Lehrer hatte (XVI, 105; XXV, 5 f.; XLIV, 13), was jedenfalls nicht durch die Gegenbemerkung XVI, 105 widerlegt wird. Ferner geht es aus dem Kur'ān hervor, dass er auf diese mittelbare Weise nicht mit den biblischen Büchern in ihrer einfachen Form in Berührung kam, sondern dass seine Gewährsmänner aus midraschischen oder apokryphen Schriften schöpften, was durch den bunten und wildwachsenden Charakter der religiösen Richtungen in Arabien leicht erklärlich ist. Besonders was er über Jesu Geburt und Kindheit erzählt (XIX, 22 ff.; III, 41; V, 109 f.), entstammt apokryphen Quellen, und seine Darstellung von dem Tode Jesu (IV, 156) hat Parallelen bei den Manichäern und den Basilidianern.

Die religiöse Partei, die auf die Gedanken Muḥammads besonderen Einfluss ausübte, genau anzugeben, ist wegen der mangelhaften Nachrichten über die damaligen Verhältnisse kaum möglich, namentlich, da vieles darauf deutet, dass er von verschiedenen Seiten beeinflusst worden ist, in der ersten Zeit hauptsächlich von christlichen Sekten, später auch von den Juden. Beide Religionen hatte man in Arabien durch die nach Syrien oder den Euphratgegenden ziehenden Karawanen, durch die Schiffsverbindung mit Abessinien und durch fremde Kaufleute, die die grossen Märkte besuchten, reiche Gelegenheit, kennen zu lernen, und nicht nur im südarabischen Kulturlande, sondern auch bei mehreren Beduinenstämmen (z.B. Bakr, Taġlib, Ḥanīfa, Ṭaiy) hatte das Christentum sich festgesetzt, während sich in Madīna und in den Oasen nördlich davon jüdische Kolonien gebildet hatten. Ganz besonders aber hatte ein Bürger der Stadt Mekka wiederholt Gelegenheit, mit Christen und Juden in Berührung zu kommen. Die grossen Feste sammelten Leute aus allen Gegenden, und es wird ausdrücklich gesagt, dass auch Christen an der Wallfahrt teilnahmen (Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 28, 128, 159); ausserdem lebten in Mekka kriegsgefangene Christen und eingewanderte Ghassāniden (Azraḳī, ed. Wüstenfeld, S. 97, 458, 466; vgl. den christlichen Sklaven in Ṭā'if: Ibn Hishām, S. 280 f.). Im Kur'ān liegen neben den aus dem Aramäischen stammenden Ausdrücken mehrere äthiopische Lehnwörter von einer religiösen Beeinflussung durch Abbessinien Zeugnis ab (vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, S. 47). Neuerdings hat man mit Vorliebe in der religiösen Entwickelung, die in Südarabien stattgefunden haben soll, eine Hauptquelle für Muḥammads Ideen und ihre Formulierung finden wollen. Das ist gewiss eine Möglichkeit, mit der man rechnen kann; aber solange die südarabische Religionsgeschichte noch so wenig bekannt ist und namentlich solange keine südarabischen Mittelglieder für die abessinischen Lehnwörter des Kur'ān nachgewiesen sind, sieht man besser davon ab. Zu beachten ist ausserdem, dass Muḥammad in seinen Prophetengeschichten oft genug die arabischen Völker ʿĀd [s. d.] und Ṯamūd [s. d.] erwähnt, aber nur selten die ältere Geschichte Südarabiens streift (Sūra XXVII, 20 f.; XXXIV, 14 f.; XLIV, 36; L, 13, dagegen kaum LXXXV, 4 f.; XCIV, 36; L, 13, dagegen kaum LXXXV, 14 f.; XL

Syrus) u.a.m.. Neben diesen sehr lehrreichen Ähnlichkeiten ist jedoch an einen Punkt zu erinnern, wo das Verhältnis etwas modifiziert wird, nämlich die Christologie Muḥammads. Sie ist überhaupt in mehreren Beziehungen merkwürdig, indem sie sich von seinen übrigen Prophetenerzählungen unterscheidet und sich der kirchlichen Lehre auf auffällige Weise nähert, z.B. in der Darstellung von Jesu Geburt und seinen Wundergaben und in den unverkennbaren Anklängen an die Logoslehre, Sūra III, 34; IV, 169. Aber schon in der mekkanischen Periode (z.B. XLIII, 57 ff.) verwirft Muḥammad aufs Schärfste die Auffassung von Christus als Gottes Sohn und leugnet bestimmt, dass er je etwas Derartiges von sich selbst behauptet habe. Hier genügt ein Hinweis auf die Nestorianer nicht, da sie Christi Sohnschaft nicht leugneten. Da nun Muḥammad sich von Anfang an auf die volle Übereinstimmung seiner Verkündigung mit den älteren Offenbarungsreligionen also auch mit dem Christentum beruft, scheint er von einer Form von dieser abhängig gewesen zu sein, wo dies Dogma ganz zurückgetreten sein muss.

Zu dem, was man auf diese Weise aus dem Ḳur'ān über die Entwicklung Muḥammads schliessen kann, kommt noch als eine wichtige Ergänzung die Überlieferung, nach welcher er in seinem Suchen nach einer reineren Religion nicht allein stand. Es werden verschiedene Personen genannt, die von der altarabischen Religion unbefriedigt sich nach einem geistigeren Glauben umsahen, unter denen besonders ein Vetter Khadīdja's, Waraḳa b. Nawfal. Sind diese Überlieferungen auch in der vorliegenden Form nicht verwendbar, da sie von späteren muḥammedanischen Ideen durchdrungen sind, beruhen sie doch sicher auf geschichtlicher Grundlage, da sie aus dem Ḳur'ān nicht extrahiert sind und nicht dazu dienen, Muḥammad in ein günstigeres Licht zu stellen. Dazu kommen die sogenannten Ḥanīfen [s. d.], von denen die Überlieferungen der Araber nur ein unklares Bild bewahrt haben, und Umaiya b. Abi 'l-Ṣalt, dessen Gedichte sich öfter mit dem Ḳur'ān nahe berühren, was von grosser Bedeutung sein würde, falls sie, wenn auch nur teilweise, als echt betrachtet werden könnten [vgl. auch den Artikel MUSAILIMA].

Während Muḥammad sich durch die Berührung mit den in Arabien eingedrungenen religiösen Ideen in einer starken geistigen Erregung befand, geschah etwas, das sein Bewusstsein plötzlich umgestaltete und ihn mit einer geistigen Kraft erfüllte, die für sein ganzes übriges Leben massgebend wurde: er fühlte sich berufen, als Prophet seinen Landsleuten die Offenbarungen zu verkünden, die ihm auf geheimnisvolle Weise mitgeteilt wurden. Wenn Caetani darin das Resultat einer längeren Entwicklung und fortgesetzter Reflexionen sehen will, ist dies gewiss nicht richtig. Wir haben vielmehr allen Grund, der Überlieferung zu trauen, die von einem plötzlichen Durchbruch des Bewusstseins, als Verkünder der Worte Gottes berufen zu sein, erzählt. Dafür spricht die Analogie des Prophetentums überhaupt von den alttestamentlichen Propheten an bis auf Joseph Smith; und keine sich allmählich fortspinnenden Reflexionen, sondern nur ein überwältigendes geistiges Ereignis konnte ihm die unerschütterliche Überzeugung von seiner Berufung geben. Bestätigt wird es auch durch einige Stellen im Ḳur'ān, die auf einen entscheidenden, zeitlich bestimmten Moment hinweisen (XLIV, 2 f.; XCVII, 1; II, 181), wobei es von untergeordneter Bedeutung ist, ob es möglich ist, die Berufungsoffenbarung selbst unter den Sūren des Ḳur'ān nachzuweisen (nach einer verbreiteten Angabe XCVI, 1 ff., nach einigen dagegen LXXIV, 1 ff.), besonders da man mit der Möglichkeit rechnen muss, dass die allerersten Offenbarungen nicht niedergeschrieben wurden. Wenn aber dies wirklich der Fall gewesen ist, so lag der Grund gewiss nicht darin, dass sie mit Absicht unterdrückt worden seien, da eine revolutionäre Verwandlung seiner Gedankenwelt in ihren diametralen Gegensatz unter Beibehaltung des früheren Inspirationsapparates eine ganz unhaltbare Vorstellung wäre.

Über das Wie dieser Inspirationen enthält der Ḳur'ān nur wenige Andeutungen; es lag darüber ein Schleier, den der Prophet weder vollständig aufheben konnte noch wollte. Vielleicht bezieht sich die Einwickelung (LXXIII, 1; LXXIV, 1) auf eine Vorbereitung auf den Empfang der Offenbarungen nach der Art altarabischer Kāhine; aber weiter führt auf indirektem Wege die öfters vorkommende Beschuldigung der Gegner, Muḥammad sei ein Besessener (*madjnūn*), ein Wahrsager (*kāhin*), ein Zauberer (*sāḥir*); denn sie weisen darauf hin, dass er in den Inspirationsaugenblicken einen ähnlichen Eindruck machte wie diese im alten Arabien wohlbekannten Gestalten. Dazu kommen einige Überlieferungen, die seinen Zustand in solchen Augenblicken eingehender schildern und ohne Zweifel als echt betrachtet werden dürfen, da sie zu erdichten dem späteren Muḥammedanismus fernlag, während diese geheimnisvollen Zustände für seine Umgebung den gültigsten Beweis für den übermenschlichen Ursprung seiner Eingebungen darbot. Bei den byzantinischen Schriftstellern findet sich die Angabe, der Prophet sei ein Epileptiker gewesen (z.B. Theophanes, *Chronographie*, ed. de Boor, I, 334); und die modernen Psychiatriker erkennen die Richtigkeit der Schilderungen seiner Anfälle an, wobei es natürlich ihnen überlassen werden muss, die nähere Art seines Zustandes zu bestimmen. Für die wissenschaftliche Auffassung stellt die Sache sich so, dass die von ihm vernommene Stimme nur das aussprach, was er gelegentlich von andern gehört hatte und was jetzt aus seinem Unterbewusstsein auftauchte; aber selbst zweifelte er nicht an der Objektivität der göttlichen Mitteilungen. Deshalb sieht die wissenschaftliche Auffassung in Muḥammad keinen Betrüger und befindet sich damit in voller Übereinstimmung mit dem Eindruck der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, den seine Aussagen in den älteren Offenbarungen machen (z.B. Sūra X, 16, 20, 113; XXVIII, 85 f.; LXIX, 44; LXXV, 16 f.; vgl. VII, 202; XVI, 100; die zwingenden Imperative: LXXIV, 2; XCVI, 1; die Selbstrüge LXXX, 1 ff. u. a.), wie auch mit der Tatsache, dass er in Mekka im unerschütterlichen Bewusstsein seiner hohen Aufgabe jahrelang Anfeindungen und Demütigungen mit selbstloser Ausdauer aushielt. Schwerer fällt es bei den späteren medinensischen Offenbarungen, deren sehr menschliche Zusammenhänge oft nur zu durchsichtig sind, sich gegen die Vermutung zu wehren, dass seine Anfälle (z.B. bei der Badr-Schlacht: Ibn Hishām, S. 444; bei der Verläumdung ʿĀ'isha's: S. 736,2) bisweilen künstlich arrangiert sein könnten; lässt doch selbst eine Tradition ʿĀ'isha zum Propheten sagen: „Dein Herr scheint es mit Erfüllung deiner Gebete sehr eilig zu haben". Es darf aber nicht übersehen

Digitized by Birzeit University Library

werden, dass derartige Naturen, ohne sich dessen bewusst zu sein, wohl imstande sind, dieselben Zustände von Erregtheit hervorzurufen, die früher ohne ihr Zutun entstanden; und so werden wohl nicht nur seine Anhänger in Madīna (vgl. Ka'b b. Mālik bei Ibn Hišām, S. 614, 3), sondern auch er selbst überzeugt gewesen sein, dass der Geist fortwährend auf ihn herabschwebe, um ihm die Offenbarungen mitzuteilen. Natürlich ist das nicht so zu verstehen, als ob er in seinem ekstatischen Zustande die göttlichen Mitteilungen in extenso so empfangen habe, wie sie jetzt im Qur'ān vorliegen; nur die Grundlage wurde ihm eingegeben, die er nachher auf kunstvolle Weise zu längeren Vorträgen ausformte. Da er dabei die äusseren Formen der altarabischen Wahrsager benutzte, ist es erklärlich, dass die Mekkaner ihn als einen solchen auffassten, aber daraus folgt noch nicht, dass er von Anfang an mit jenen von Ǧinnen inspirierten Wahrsagern geistig verwandt gewesen sei. Die Entrüstung, mit welcher er diese Zusammenstellung zurückweist, ist kein Beweis für eine solche Verwandtschaft, von der er sich gerade im Gefühl der Ähnlichkeit befreien wollte, sondern eine natürliche Folge davon, dass die aufgeklärten Mekkaner in dergleichen Personen lächerliche Schwärmer der niedrigsten Sorte sahen, während er fest überzeugt war, von einem ganz anderen, seinen Gegnern völlig unbekannten Geiste erfüllt zu sein.

Während es auf diese Weise durch Hilfe des Qur'ān und der Überlieferung möglich ist, ein im Grossen und Ganzen befriedigendes Bild von Muḥammads Entwicklung und seinem prophetischen Zustande zu gewinnen, gibt er selbst im Qur'ān eine ganz andere Auffassung der ihm zuteil gewordenen Offenbarungen, die auf einer eigentümlichen Theorie beruht, die er offenbar nicht selbst erfunden, sondern von anderen übernommen hat. Der Kernpunkt darin ist die Vorstellung von einem im Himmel befindlichen göttlichen Buche, *al-kitāb*, einer wohlbehüteten Schrift, die nur Reine berühren dürfen (LVI, 76 ff.), einer wohlbehüteten Tafel (LXXXV, 21 f.), der Mutter des Buches (XLIII, 2 f.), auf ehrwürdigen Blättern, erhabenen und reinen, aus den Händen edler und frommer Schreiber (LXXX, 13 ff.). Er selbst hat diese Schrift nicht gelesen, wie E. Meyer irrtümlich meint, sondern sie wurde ihm stückweise mündlich mitgeteilt und zwar nicht in der originalen Form, sondern in einer ihm und seinen Landsleuten verständlichen arabischen Übertragung (vgl. XII, 1; XIII, 37; XX, 112; XXVI, 192 ff.; XLI, 2; XLIV, 58 und besonders XLI, 44: „Hätten wir sie zu einem fremdsprachlichen Qur'ān gemacht, so würden sie sagen: Warum sind seine *āyāt* [„Wunder", von den kleinen Teilen des Textes] nicht verständlich ausgelegt? ein fremder Text und ein arabischer Leser!"). Und dazu kommt, dass es Muḥammad bewusst war, dass ihm nicht der vollständige Inhalt des Buches mitgeteilt wurde, was er z.B. ausdrücklich von den Prophetengeschichten sagt, von denen ihm nicht alle erzählt wurden (XL, 78; IV, 162). Er empfing die Mitteilungen durch das Ohr, indem Allāh ihm den Inhalt der einzelnen Stücke vorsagte (LXXV, 16 ff. u. öfter), was an mehreren Stellen dahin näher bestimmt wird, dass die Offenbarungen durch Vermittlung des Geistes (XXVI, 192 f.; XVI, 104; XLII, 51) oder der Engel (XVI, 2; XV, 8; vgl. LIII, 5 ff.; LXXXI, 23 ff.), nach einer späteren Stelle aus der Madinazeit noch bestimmter durch Gabriel geschahen (II, 91). Von Visionen ist selten die Rede (so die verheissenden Gesichte Sūra VIII, 45; XLVIII, 27; auch die Nachtreise wird wohl eine Vision gewesen sein), und selbst in solchen Fällen ist die Hauptsache nicht, was er hörte (LIII, 10; LXXXI, 19). Diese Mitteilungen waren das grosse Wunder, das ihm zuteil wurde, während er ausdrücklich und wiederholt aussagt, dass die Fähigkeit, Wunder im gewöhnlichen Sinne zu tun, ihm (im Gegensatz zu Jesus) versagt war.

Aus dieser himmlischen Schrift, deren allumfassender Inhalt übrigens bei weitem nicht durch die im Qur'ān vorliegenden Auszüge erschöpft wird, stammten auch die älteren Offenbarungsreligionen „der Schriftbesitzer", deren Religionen sich deshalb nach seiner Auffassung mit der seinigen deckten und, wie er sich öfters ausdrückt, von ihr bestätigt wurden (vgl. Ḥassān b. Ṯābit, Nr. 134, 3). Dies hängt wieder mit einer von ihm vorgetragenen Theorie zusammen, der Lehre von der Prophetenreihe, die mit Adam begann und deren letzter Vertreter er selbst war. Seine Quelle zu dieser Auffassung war nicht das Judentum, denn es fehlen in seinen Aufzählungen die grossen Schriftpropheten des Alten Testamentes; vielmehr weisen Jesus und Johannes der Täufer als die Schlussglieder der Prophetenreihe deutlich auf einen christlichen Ursprung hin, und es lassen sich auch gewisse Parallelen in der altchristlichen, namentlich mehr oder weniger häretischen Literatur nachweisen. Von diesen Propheten erzählt Muḥammad verschiedene Geschichten, die erst in der mittleren mekkanischen Periode auftreten, als die Mekkaner begannen, seine Verkündigung schroff zurückzuweisen.

Der Gedankeninhalt der ältesten, leidenschaftlich bewegten, von einer später selten wieder erreichten, baroken Gewalt der Phantasie gestalteten Inspirationen ist sehr einfach. Er ruht nicht auf dem dogmatischen Begriff des Monotheismus, sondern auf dem starken allgemein religiös-moralischen Eindruck, den er durch die Berührung mit den ältesten Religionen empfangen hatte, der allerdings schliesslich zu einem Bruch mit dem Polytheismus führen musste. Vor allem ist er ergriffen von der sittlichen Verantwortlichkeit des von Allāh geschaffenen Menschen und von dem Gedanken an das bevorstehende Gericht am Tage der Auferstehung, was auch ohne Zweifel mehr auf christliche als auf jüdische Beeinflussung hinweist (vgl. besonders die bei den Juden nicht vorkommenden einleitenden Posaunenstösse). Daran schliessen sich grelle Schilderungen der Qualen der Verdammten und verlockende Bilder der Wonnen des Paradieses, die auch dadurch interessant sind, das Muḥammads sinnliches Temperament schon hier zutage tritt. Allmählich tritt aber der Monotheismus als alles beherrschender Grundgedanke in den Vordergrund und gleichzeitig fasste er den Gottesbegriff etwas breiter auf. Mit der Kraft eines urwüchsigen religiösen Gemütes weist er auf die Wunder der alltäglichen Erscheinungen, besonders auf die wunderbare Entstehung des Menschen hin (vgl. hierzu das Gedicht des Juden Samaw'al, *al-Asma'iyāt*, ed. Ahlwardt, Nr. 20, 1). Die religiösen Pflichten, die er sich und anderen auferlegt, sind wenige und einfache: man soll an Gott glauben, ihn um Vergebung der Sünden anrufen (XXIII, 11), nach jüdischen und christlichen Vorbildern häufige Gebetsübungen, auch in der Nacht (XI, 116; LXXIII, 20; vgl. LXXVI,

Digitized by Birzeit University Library

25 f.) halten, seinen Mitmenschen, besonders den Notleidenden beistehen, sich von der Liebe zum trügerischen Reichtum und — charakteristisch für das mekkanische Handelsleben — von Betrügereien freimachen (XXVI, 182 f.; LV, 8 f.), ein keusches Leben führen und nicht nach damaliger barbarischer Sitte die neugeborenen Mädchen verbarbarischer Sitte die neugeborenen Mädchen verscharren (nach Sūra VI, 152; XVII, 33 wegen Armut, vgl. al-Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 277; ursprünglich aber vielleicht eine Art Zaubermittel, sich Söhne zu verschaffen, wenn nur Mädchen geboren wurden, vgl. Musil, *Kuṣair ʿAmra*, S. 38; schon vor Muḥammad gab es Leute, die diese barbarische Sitte bekämpften, vgl. al-Mubarrad, *Kāmil, a. a. O.*). Dies ist das Ideal eines wahrhaft Frommen, der mit dem Namen Muslim (LXVIII, 35; XXI, 108 usw.) oder Ḥanīfe (X, 105; XXX, 29; XCVIII, 4; vgl. VI, 79; d. s. Art.) bezeichnet wird. Vgl. hierzu die Aufzählung der Gebote Muḥammads in Aʿšā's Gedicht (Ibn Hišām, S. 255; *Morgenländische Forschungen*, S. 25 f.).

Aus alle dem geht deutlich hervor, dass Muḥammad damals garnicht daran dachte, eine neue Religion zu stiften. Seine Aufgabe war nur, seinen Landsleuten, zu denen bisher kein Prophet gesandt worden war (VI, 157; XXVIII, 46; XXXII, 2; XXXIV, 43; XXXVI, 5; Hūd und Ṣāliḥ bleiben dabei unberücksichtigt), beim Nahen des Gerichts ein „Warner" zu sein (LI, 50; LXXIV, 2; LXXIX, 45; LXXX, 11; LXXXVIII, 21 f.), kraft der ihm zuteil werdenden Offenbarungen ihnen in der Form eines klaren arabischen Ḳurʾānes (s. oben) dasselbe mitzuteilen, was die „Schriftbesitzer" in ihren, den Arabern unzugänglichen Schriften besassen, und sie dadurch vor dem göttlichen Zorne zu schützen. Deshalb müssen auch die Juden und Christen die Wahrheit seiner Verkündigung bezeugen (X, 94; XVI, 45; XXI, 7; XXVI, 197; XXVIII, 52 u. a.).

Wie sich das Verhältnis zwischen Muḥammad und den Mekkanern im einzelnen gestaltete, lässt sich wegen der unzulänglichen Quellen nur in mangelhafter Weise feststellen. Der Ḳurʾān enthält nur vage Andeutungen, die keine chronologische Anordnung zulassen, während die Überlieferungen sehr reichhaltig, aber wenig glaubhaft sind. Nur ein Bericht, den ʿUrwa dem Ḫalifen ʿAbd al-Malik erstattete (Ṭabarī, I, 1180 f., 1224 f.) und auf dessen Wert schon Sprenger hinwies, gibt eine knappe aber vertrauenerweckende Übersicht der Hauptbegebenheiten (vgl. auch al-Zuhra bei Ibn Saʿd, I/1, 133). Zunächst begegnete Muḥammad keinem grösseren Widerstand, und bei nicht wenigen fand seine Verkündigung einen empfänglichen Boden; ja, vielleicht darf man in dem, was über Ṣāliḥ (XI, 64) gesagt wird, eine Andeutung finden, dass er anfänglich grössere Erwartungen bei den Mekkanern erweckt hatte. Alle Traditionen stimmen darin überein, dass Ḫadīǧa die erste Gläubige war, während sie dagegen in der Frage divergieren, wer sein erster männlicher Anhänger gewesen ist. Jedenfalls gehörten Abū Bakr, der freigelassene Sklave Zaid b. Ḥāritha, Zubair b. al-ʿAwwām, Ṭalḥa b. ʿUbaid Allāh, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf, Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ und Muḥammads Vetter ʿAlī [s. d.] zu seinen ältesten Anhängern. Die Mehrzahl derer, die gewonnen wurden, waren jedoch junge und in sozialer Beziehung schwach situierte Menschen, während die Wohlhabenden und Mächtigen sich zurückhielten (XIX, 74; XXXIV, 30 ff; XXXVIII, 62 f.; LXXIII, 11; LXXX, 1 ff.; vgl. die maskierten Darstellungen VII, 73; XI, 29; XVII, 17; XXVI, 111). Das wurde noch mehr der Fall, als ihm selbst die Tragweite seiner Ideen klar wurde und er offen die Religion seiner Vaterstadt angriff; denn nun entdeckten die Mekkaner, deren Mehrheit derartige pietistische Konventikel an sich ohne Zweifel herzlich gleichgültig gewesen waren, dass eine religiöse Revolution ihren Messen und ihrem Handel gefährlich werden konnte. Dass dies nämlich der springende Punkt ihres Widerstandes gegen Muḥammad war, geht daraus hervor, dass er öfters die Ḳuraišiten in dieser Beziehung zu beruhigen sucht: das mekkanische Heiligtum gehörte seinem Gott Allāh, den auch die Mekkaner als den höchsten Gott anerkannten (XXXI, 24; XXXIX, 39; vgl. Ḳais b. al-Ḫaṭīm, ed. Kowalski, V, 14; XIII, 12, wo Allāh der Herr der Kaʿba ist), und er wird sein Heiligtum schützen und segnen, wenn sie sich ihm ergeben (XXVII, 93; XXVIII, 57; XXIX, 67; CVI, 1 ff.). Dazu kam aber noch der konservative Sinn dieser Kaufleute auf dem Gebiete der Religion und ihre Animosität gegen neue fantastische Vorstellungen, vor allem die von der Auferstehung der Toten.

Die Überlieferungen berichten weitläufig von Verfolgungen und Misshandlungen, die Muḥammad und seine Anhänger von den Mekkanern erlitten haben sollen. Ohne Zweifel sind diese Schilderungen stark übertrieben, galt es doch, den Opfermut der Gläubigen zu verherrlichen und wohl auch die alten mekkanischen Patrizierfamilien in ein ungünstiges Licht zu stellen. Aber etwas Richtiges liegt ohne Zweifel auch hier zugrunde. ʿUrwa spricht von einer doppelten *fitna* (Anfechtung), die die Gläubigen zweimal zur Auswanderung nötigten, und im Ḳurʾān ist von den „Anfechtungen" die Rede, die die Gegner den gläubigen Männern und Frauen verursachten (LXXXV, 10), und auch ausdrücklich davon, dass die Mächtigen das Beten Muḥammads verhindern wollten (XCVI, 9 f.; vgl. die maskierte Darstellung VII, 84), während allerdings die Klagen über das, was sie gern hätten tun mögen (VIII, 26; XXX, 17, 78; vgl. XI, 93), nicht ohne weiteres für bare Münze genommen werden dürfen. Der eigentümliche, wiederholt in den Prophetenerzählungen vorkommende Zug, dass die Gegner der Propheten sie damit bedrohen, sie und ihre Anhänger steinigen zu wollen (Sūra XI, 93 und öft.), könnte die Vermutung nahelegen, dass Muḥammad von den Mekkanern tatsächlich damit bedroht worden ist, aber das wäre dann wohl nur ein augenblicklicher Ausbruch der Leidenschaften, und jedenfalls wurde der Streit hauptsächlich als ein Wortgefecht in endlosen Disputationen geführt, bei denen Muḥammad der geistig Überlegene war. Seine Stärke lag in dem Bewusstsein, in einer den Mekkanern verschlossenen höheren geistigen Welt zu leben und Gedanken vorzutragen, denen „Menschen und Ǧinn mit vereinten Kräften nichts an die Seite zu stellen vermochten" (XVII, 90). Sehr treffend weist er öfters auf die Inkonsequenz seiner Gegner hin, wenn sie Allāh als den eigentlichen wahren Gott anerkannten, aber die Schlussfolgerungen dieser Erkenntnis nicht ziehen wollten. Doch selbst seine schlagendsten Argumente prallten von der unerschütterlichen Mauer ihrer von materiellen Interessen getragenen Vorurteile ab. Dieser Umstand beeinflusste nun auf eigentümliche Weise den Inhalt seiner Rezitationen. Da die Gegner über das Ausbleiben des von ihm angedrohten göttlichen Gerichtes spotteten (XXXVIII, 15; LXX, 5),

Digitized by Birzeit University Library

begann er in wachsendem Umfange in seinen Erzählungen zu schildern, wie die Zeitgenossen der früheren Propheten ihnen mit Unglauben begegnet waren und deshalb furchtbare Strafgerichte auf sich herabgezogen hatten. Dass er dies Mittel nicht schon am Anfang seines Auftretens benutzt hat, geht wohl daraus hervor, dass seine Predigten nach der erwähnten glaubwürdigen Überlieferung zunächst keinen Anstoss erregten, wie in der Tat dieser Zug in den sicher ältesten Sūren fehlt. Es war die Verstocktheit seiner Landsleute, die ihn zu dieser Waffe greifen liess, um sie aufzurütteln. Sie erwies sich zunächst als nicht wirkungslos, da die Araber tatsächlich alte Handelsvölker, wie die Thamūd [s. d.], kannten, deren Vernichtung ihnen zu denken geben konnte. Aber nach und nach verlor sich diese Wirkung. Für Muḥammad aber war der Widerstand gegen die offenbare Wahrheit etwas so Unbegreifliches, dass er nur Beruhigung in einem Gedanken finden konnte, der für die weitere Ausgestaltung der muḥammedanischen Dogmatik von einschneidender Bedeutung werden sollte: Allāh, der unendlich Erhabene und Allmächtige, konnte natürlich nicht durch menschlichen Widerstand gehemmt werden; also war der Unglaube der Gegner eine Folge des göttlichen Willens selbst. „Allāh lässt irren, wen er will, und leitet, wen er will" (X, 99; XXXII, 12 ff.; XXXV, 9; LXXIV, 34 u. a.) — eine Auffassung, die seine Gegner übrigens auf nicht ungeschickte Weise gegen ihn selbst anzuwenden versuchten (XVI, 37; XXXVI, 47).

Aus der mekkanischen Periode ragen einige Episoden empor, die aber leider mehr oder weniger dunkel sind und auf verschiedene gleich unsichere Weise kombiniert werden können. Fest steht, trotz des im Ḳur'ān darüber bewahrten Schweigens (auch XVI, 43 f. spricht nicht davon), dass Muḥammads Gemeinde einst in so grosse Not geriet, dass ein bedeutender Teil davon nach Abessinien auswanderte. Für die spätere Auffassung wurde die Teilnahme an dieser Flucht ein ähnliches Adelsdiplom wie später die in der grossen Hidjra nach Madina, das geradezu als reiner Titel verliehen wurde (Wellhausen, *Skizzen*, IV, 113); aber offenbar hat der Prophet nur denen seiner Anhänger den Rat gegeben, bei den abessinischen Christen Schutz zu suchen, von denen er befürchten musste, dass sie nicht Kraft genug besässen, unter den peinlichen Verhältnissen in Mekka ihren Glauben zu behaupten (vgl. die charakteristische Erzählung von dem kühlen Empfang, den einige der Exulanten später bei ihrer Rückkehr nach Madīna fanden; Bukhārī, ed. Krehl, III, 128). Die Meinung M. Hartmanns, dass die Auswanderer in Abessinien politische Propaganda machen sollten, lässt sich nicht beweisen. Nach 'Urwa kehrten diese Auswanderer (d.h. wohl ein grösserer Teil davon) in die Vaterstadt zurück, als der Islām durch den Übertritt einiger höherstehender Personen gestärkt worden war. Daneben gibt es aber eine abweichende Relation von ihrer Rückkehr, die sich jedoch durch die Annahme einer allmählichen Rückwanderung mit 'Urwa's Erzählung unschwer vereinigen liesse. Es heisst, dass Muḥammad sich in einem seiner Vorträge dahin verlauten liess, dass die Lieblingsgottheiten der Mekkaner al-Lāt, al-'Uzzā und Manāt [s.d. Art.] als göttliche Wesen betrachtet werden dürften, deren Fürbitte bei Allāh wirkungsvoll sei. Das führte zu einer allgemeinen Versöhnung, von der die Nachricht auch nach Abessinien drang, und einen Teil der dortigen Muslime veranlasste, nach Hause zu ziehen. Hier erfuhren sie aber zu ihrem Schrecken, dass die Einigkeit schon wieder in die Brüche gegangen war, da der Prophet sehr bald jene Worte als Einflüsterungen des Satans erkannt und an ihre Stelle die Worte gesetzt hatte, die jetzt Sūra LIII, 19—23 zu lesen sind. Gewiss mit Unrecht hat man die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes in Zweifel gezogen; denn gegenüber der absoluten Unmöglichkeit, eine solche Erzählung als spätere Fiktion aufzufassen, kommen die etwaigen kritischen Einwendungen gegen die Zuverlässigkeit der angeführten Gewährsmänner (Ṭabarī, *I*, 1192, 1195; Ibn Sa'd, I/1, 137 f.) garnicht in Betracht, und Stellen wie VI, 56, 67; XVII, 75 f. (vgl. IV, 113) zeigen zur Genüge, dass die Begebenheit innerhalb des psychologisch Möglichen lag.

Viel schwerer ist es, sich eine andere Episode der mekkanischen Periode, die Erzählung von dem Boykott der Hāshimiden, zurechtzulegen. Dass die ganze Position Muḥammads während seines Kampfes mit den Mekkanern nur durch die Unterstützung möglich war, die ihm von seinem Geschlecht zuteil wurde, ist schon bemerkt worden. Alle Mitglieder des Hāshimgeschlechtes mit Ausnahme Abū Lahab's [s.d.], der deswegen mit seiner Frau im Kur'ān verewigt worden ist, kamen auf ritterliche Weise dieser Pflicht nach, obschon nur wenige von ihnen an seine Berufung glaubten. Es wäre deshalb an sich nicht unnatürlich, dass die Mekkaner schliesslich den Versuch machen konnten, das ganze Geschlecht unschädlich zu machen, ohne sich durch einen offenen Angriff mit Blutschuld zu belasten. Die Erzählung aber, wie sie die Hāshimiden zwangen, sich in ihre Stadtviertel zurückzuziehen, und sich verpflichteten, sich jedes connubium und commercium mit ihnen zu enthalten, wird nicht nur weder vom Kur'ān noch von 'Urwa bestätigt, sondern klingt auch an sich etwas verdächtig und ist wahrscheinlich stark übertrieben. Dass der Versuch schliesslich misslang, gibt die Erzählung selbst zu. Dagegen ist es sehr wohl denkbar, dass Khadīdja's Vermögen durch Muḥammads Verpflichtungen gegen seine notleidenden Anhänger und durch die Feindschaft der einflussreichen Handelsherren stark gelitten haben mag.

In den letzten Teil der mekkanischen Zeit fällt wohl die später so berühmt gewordene nächtliche Reise Muḥammads nach dem „entferntesten Betplatz", worauf XVII, 1 (vielleicht auch Vers 62) kurz angespielt wird, ohne Zweifel eine Vision, die aber auf ihn den Eindruck der Wirklichkeit machte [s. ISRĀ']. Nach der herrschenden Ansicht war der Endpunkt seiner Reise das Heiligtum in Jerusalem, und man zieht daraus Schlüsse auf die hohe Bedeutung, die diese Stadt damals für ihn hatte. Indessen haben Schrieke, *Isl.*, VI, 1 *ff.* und Horovitz, *ebd.*, IX, 159 ff. nachweisen wollen, dass mit dem Masdjid al-Aḳṣā der Betplatz der Engel im Himmel (vgl. VII, 205; XXXIX, 75) gemeint ist, wofür ohne Zweifel mehreres geltend gemacht werden kann, vor allem, dass die Nachtreise schon in der Ibn Isḥāḳ mitgeteilten Tradition mit der Himmelreise verbunden ist und dass im Kur'ān mehrmals von einem Aufstieg in den Himmel die Rede ist (VI, 35; XVII, 92 ff.; XV, 14 f.).

Von anderen Einzelheiten ist noch daran zu erinnern, dass Muḥammad, der, wie schon bemerkt, in der festen Überzeugung lebte, dass seine Verkündigung mit der Religion der „Schriftbesitzer" übereinstimmte, nichtsdestoweniger schon in Mekka

Digitized by Birzeit University Library

begonnen hat, die christologischen Dogmen der Kirche zu verwerfen. Das geht sicher aus dem Gespräch mit seinen heidnischen Gegnern (XLIII, 57 ff.) hervor, das nur in Mekka stattgefunden haben kann. Das berührt aber nicht seine Auffassung von der fundamentalen Identität seiner und der älteren Offenbarungen, sondern nur die später in der Kirche aufgenommene falsche Lehre, denn er lässt Jesus energisch die Lehre von seiner Göttlichkeit abweisen; aber die Limitierung seiner Theorie war jedoch nicht ohne Bedeutung und konnte ihm bei seiner späteren Kritik des Judentums als Vorbild dienen.

Für den Ausgang der mekkanischen Periode sind die Quellen etwas ergiebiger, wenn auch die spätere tendenziöse Darstellung allerlei in den Überlieferungen übermalt hat. Nach ʿUrwa's Bericht gelang es Muḥammad zwar nach der Auswanderung einer Zahl seiner Anhänger nach Abessinien, einige Vornehme in Mekka (darunter wohl auch ʿUmar) für seine Lehre zu gewinnen. Aber im Grossen und Ganzen war sein Versuch einer religiösen Reformation als gescheitert zu betrachten; und als Ḫadīǧa und Abū Ṭālib starben, wurde seine Position nach und nach aussichtslos. Ein Versuch, in Ṭaʾif festen Fuss zu fassen, brachte ihn nach der Erzählung in grosse Gefahr, wenn auch der Anklang, den seine Predigt bei einigen Ǧinn fand (vgl. XLVI, 28; LXXII, 1), gewiss seinen gesunkenen Mut gehoben hat. Es war wohl in dieser Zeit, dass Mutʿim b. ʿAdī ihn unter seinen Schutz nahm, was durch Ḥassān b. Ṯābit, Nr. LXXXVIII bestätigt wird. Er hätte sich jetzt damit beruhigen können, seine Pflicht als Warner erfüllt zu haben und konnte es als Allāh's Wille betrachten, dass seine Landsleute nicht gerettet werden sollten (vgl. X, 99; XLIII, 89). Aber das Bewusstsein, ein auserwähltes Organ Allāh's zu sein, war allmählich so mächtig in ihm geworden, dass er nicht mehr imstande war, mit unverrichteter Sache in ein ruhmloses Dasein zurückzusinken. Seine staunenswerte Gabe auf Menschen, selbst auf solche, die ihm geistig überlegen waren, eine starke religiöse Suggestion auszuüben, forderte gebieterisch einen weiteren Wirkungskreis als eine kleine Zahl meistens einflussloser Anhänger. Dazu kam ein Moment, das ihm selbst gewiss unbewusst war, aber auf jedem Blatt der mekkanischen Sūren zu lesen steht, nämlich seine geistige Ermattung und ein augenfälliger Mangel an neuen Ideen. Das alles brachte ihn auf den Gedanken, einen Wirkungskreis ausserhalb Mekkas zu suchen, so schwer es auch einem Araber fallen musste, die Bande zu zerreissen, die ihn mit seinem Stamm und Geschlecht verknüpften. Zu solchen Versuchen bot das Zusammenströmen von Menschen aus allen Gegenden bei den Wallfahrten gute Gelegenheit. Nach einigen misslungenen Verhandlungen fand er bei einigen Leuten aus Madīna einen günstigen Boden. Leider sind wir über die damaligen Verhältnisse in dieser Stadt [s. d. Art.] wenig unterrichtet, aber man darf sicher annehmen, dass die grosse Zahl der dortigen Juden dazu beigetragen hat, die madīnensische Bauernbevölkerung mit religiösen Ideen vertrauter zu machen (vgl. Ibn Hišām, S. 178). Es ist aber keine Frage, dass die Madīnenser nicht so sehr wünschten, einen inspirierten Prediger an sich zu ziehen, sondern dass sie einen politischen Führer suchten, der ihre durch die in der Schlacht von Buʿāṯ gipfelnden Stammeskämpfe zerrütteten politischen Verhältnisse wiederherstellen konnte. Hiermit stehen wir vor einem der schwierigsten Probleme in der Lebensgeschichte Muḥammads, der doppelten Gestalt, in der er uns entgegentritt. Der begeisterte religiöse Schwärmer, dessen Gedanken sich hauptsächlich um das bevorstehende Gericht bewegten, der alle Anfechtungen und Demütigungen geduldig getragen hatte, der nur zaghaft die Möglichkeit eines aktiven Widerstandes berührte (XVI, 127) und lieber alles dem Eingreifen Allāh's überliess, betritt mit der Übersiedelung nach Madīna einen weltlichen Schauplatz und erweist sich mit einem Schlage als ein hervorragendes politisches Genie. Dass Muḥammads Blick in Mekka die weitere politische Lage umfasste, zeigt die Vorhersagung Sūra XXX, 1 ff.; aber die Stelle steht ganz vereinzelt da, und jedenfalls beruht M. Hartmanns Versuch (*Die arabische Frage*, S. 53), ihn zu einem weitschauenden Mitspieler in der internationalen Politik zu machen, auf freien Kombinationen ohne Halt in den Quellen. Immerhin finden sich in der Aussendung eines Teiles seiner Anhänger nach Abessinien und in dem versuchten Kompromiss mit den Polytheisten in Mekka Andeutungen, die die Kluft zwischen den beiden Bildern einigermassen überbrücken können. Entscheidend ist es aber, dass die Madīnenser gewiss nicht auf den Gedanken gekommen wären, gerade in ihm den Retter aus ihren sozialen Nöten zu suchen, falls sie nicht einen starken Eindruck von seinen Fähigkeiten auf diesem Gebiet bekommen hätten.

Nachdem Muḥammad mit einigen Madīnensern, die als Wallfahrer nach Mekka gekommen waren, Beziehungen angeknüpft hatte, begannen diese in ihrer Heimat in Verbindung mit Männern, die er dorthin geschickt hatte, den Islām zu verbreiten, und so konnte er nach einer vorläufigen Verabredung in al-ʿAkaba bei der Wallfahrt im folgenden Jahre 622 an demselben Ort einen förmlichen Vertrag mit einer grösseren Zahl Madīnenser schliessen, worin sie sich im Namen ihrer Mitbürger verpflichteten, ihn in ihre Gemeinschaft aufzunehmen und als einen der ihrigen zu schützen, was, wie auch die weitere Geschichte lehrt, auch von seinen mekkanischen Anhängern gelten sollte wenn sie nach Madīna übersiedelten. Gewiss mit Recht spricht die Überlieferung hier nur von dem Versprechen der Madīnenser, Muḥammad unter ihren Schutz zu nehmen, und nicht von weiteren Verpflichtungen. Dagegen soll Muḥammad ihnen nach Ibn Hišām, S. 287 bei der ersten ʿAḳaba-Verabredung eine Reihe von Geboten auferlegt haben; aber diese „Weiberhuldigung" ist, wie schon der Name zeigt, der späteren Stelle Sūra LX, 12 entnommen und ist ausserdem deutlich auf mekkanische Verhältnisse zugeschnitten (beachte besonders das Gelübde, die Kinder nicht zu töten). Diese Verhandlungen, die den Mekkanern nicht unbekannt bleiben konnten, riefen eine grosse Erbitterung hervor, und es entstand, wie ʿUrwa sich ausdrückt, eine zweite *fitna* für die Gläubigen, die sie noch mehr in ihrem Entschluss befestigen musste, nach Madīna überzusiedeln. In grösseren oder kleineren Scharen zogen sie aus, sodass schliesslich nur Muḥammad mit Abū Bakr und nach der Erzählung ʿAlī übrigblieben. Dass der Prophet nicht mit den anderen auswanderte, erklärt sich gewiss daraus, dass die Mekkaner sonst den ganzen Auszug verhindert haben würden. Sie kannten ihn ja gut genug, um die Gefahr zu sehen, falls er sich mit einem anderen Stamm verbinden sollte, und es liegt deshalb

Digitized by Birzeit University Library

kein Grund vor, die Überlieferung zu bezweifeln, wenn sie, allerdings mit vielen legendarischen Ausschmückungen (vgl. über Davids Flucht: Ṭabarī, I, 556), erzählt, wie er zuletzt aus der Stadt flichen musste. Auch wird die Überlieferung durch Sūra IX, 40 bestätigt, wo vom Aufenthalt Muḥammads und seines Begleiters (Abū Bakr) in der Höhle die Rede ist.

Die Auswanderung des Propheten, die Hidjra [s. d.], haben die Muḥammedaner mit Recht zum Ausgangspunkt ihrer Zeitrechnung gemacht, denn sie bildet den Anfangspunkt einer Entwickelung, die in kurzer Zeit weltgeschichtliche Bedeutung gewann. Nach der gewöhnlichen Berechnung kam er am 12. Rabīʿ I des ersten Jahres, d.i. am 24. September 622 in der medinischen Vorstadt Kubāʾ an und begab sich bald danach in seine neue Heimat. Die Aufgaben, die ihn erwarteten, stellten die grössten Ansprüche an seine diplomatischen und organisatorischen Fähigkeiten. Mit voller Sicherheit konnte er nur auf die mit ihm Ausgewanderten, die *muhādjirūn*[a] [s. d.], rechnen, denn ihre ganze künftige Existenz ruhte ausschliesslich auf ihm, und natürlich waren nur die ausgewandert, die von der Wahrheit seiner Sendung fest überzeugt waren. Dazu kamen diejenigen Madīnenser, die schon den Islām angenommen hatten oder es bald nach seiner Ankunft taten, die sogenannten *anṣār* [s. d.] oder Helfer, die jedoch nur einen Teil der Bevölkerung bildeten. Direkten Widerstand fand er nur bei einigen Geschlechtern, wie den ʿAws Allāh; aber daneben gab es eine Anzahl, die sich ihm nicht gerade widersetzten, sich aber nur unwillig den neuen Verhältnissen fügten, die sogenannten *munāfikūn*[a] [s. d.], die ihm viele schwere Stunden bereiten sollten. Zu seinem Glück stand an ihrer Spitze ein Mann, der Khazradjite und zwar der Unentschlossenheit in so hohem Grade besass, dass er regelmässig jede Gelegenheit verpasste, wo er einen erfolgreichen Widerstand hätte leisten können. Eine weitere Gefahr lag darin, dass die alte erbitterte Feindschaft zwischen den beiden Hauptstämmen Aws und Khazradj keineswegs verschwunden war, sondern bei jeder Gelegenheit leicht wieder auflodern konnte. Dazu kamen endlich noch die Juden (in erster Linie *al-kabāʾil*, d. h. die Naḍīr und Kuraiẓa; vgl. Kais b. al-Khaṭīm, ed. Kowalski, XX; Ḥassān b. Thābit, Nr. 216, 12; Ibn Hishām, S. 660 und Ibn Saʿd, VIII, 86, 91) und die judaisierten Stämme in Madīna, die wegen ihrer Reichtümer und ihres Rückhaltes in den grossen Judenkolonien in Khaibar u.a. eine bedeutende Rolle spielten. Für Muḥammad bedeuteten sie zunächst ein Plus in seinen Berechnungen, denn nach seiner oben erwähnten Theorie musste er erwarten, dass sie für die Wahrheit seiner Verkündigung eintreten würden. Zu den Christen in Madīna (vgl. Ḥassān b. Thābit, Nr. 133, 12) war das Verhältnis nicht mehr ganz intakt, nachdem er in Mekka angefangen hatte, die orthodoxe kirchliche Christologie abzuweisen; aber sie spielten keine Rolle und konnten ignoriert bleiben. Auch hatte er eine viel stärkere Sympathie für sie als für die Juden (V, 85; LVII, 27).

Aus diesen heterogenen Bestandteilen sollte Muḥammad eine einheitliche Gemeinschaft bilden. Die erste Aufgabe, die gelöst werden musste, war den zum grössten Teil mittel- und erwerblosen Emigranten die nötigen Subsistenzmittel zu verschaffen, was vorläufig nur durch die Opferwilligkeit der Anṣār und gewiss nur auf ungenügende Weise geschehen konnte. Um die Schutzverhältnisse zu befestigen, ordnete er einen Bruderbund zwischen je einem Emigranten und einem Madīnenser an. Diese Einrichtung, woneben er auch eine Verbrüderung zwischen je zwei Emigranten einführte, wurde aber nach der Badr-Schlacht durch Sūra XXXIII, 6 aufgehoben und hat nur wenige Spuren hinterlassen (s. Ibn Saʿd, III, XXXIV). Dagegen besitzen wir aus einer etwas späteren Zeit, als schon die Verstimmung zwischen Muḥammad und den Juden bemerkbar war, ein sehr wertvolles Dokument in der von Ibn Isḥāḳ aufbewahrten Gemeindeordnung Muḥammads. Sie zeugt von seiner grossen diplomatischen Begabung, denn sie lässt das ihm vorschwebende Ideal einer religiös bestimmten *umma* vorläufig zurücktreten und richtet sich wesentlich nach den vorliegenden realen Verhältnissen. Zwar liegt die höchste Autorität bei Allāh und Muḥammad, denen alle grösseren Sachen vorgelegt werden sollen; aber die *umma* umfasste noch Juden und Heiden, weshalb im wesentlichen die Rechtsformen der alten arabischen Stämme beibehalten werden. Grössere praktische Bedeutung hat übrigens dieser Entwurf, den der Kurʾān nirgends (auch kaum VIII, 58) erwähnt, nicht gehabt, da er bald von den sich rasch ändernden Verhältnissen überholt wurde.

Ein Beweis der politischen Klugheit des Propheten war, dass er die Juden dadurch an sich zu knüpfen suchte, dass er verschiedene ihrer kultischen Formen übernahm. So machte er den 10. Muḥarram zu einem Fastentag, offenbar als eine Nachahmung des jüdischen Fastens am 10. Tishri, dem Versöhnungstage, was besonders aus seinem, dem Aramäischen entnommenen Namen *ʿāshūrāʾ* [s. d.] hervorgeht. Auf jüdischem Vorbilde beruhen wohl auch die Einführung der Mittagsṣalāt, die jetzt (II, 239) zur Abend- und Morgensalāt hinzukam, und die erleichternde Bestimmung über die Reinigung vor der Ṣalāt (IV, 46; V, 97). Dagegen soll der Freitag als Tag der gemeinsamen Ṣalāt, der wohl auf die jüdische Paraskeue zurückgeht (vgl. Beckers Korrektur z. Ibn Saʿd, III/1, 83, 12, in *Isl.*, III, 379), schon vor der Hidjra von Mus'ab b. ʿUmair (nach anderen Asad b. Zurāra) eingeführt sein. Ob die Wahl Jerusalems als Kibla [s. d.] zu den Konzessionen an die medinensischen Juden gehörte, ist unsicher, da die Angaben über sein Verhalten in Mekka in dieser Beziehung divergieren. Doch ist es unwahrscheinlich, dass er sich dort gegen die Kaʿba sollte gewendet haben, da man in diesem Falle schwer versteht, wie die abweichenden Angaben entstehen konnten. Ob er aber damals Jerusalem als Kibla benutzt habe, was nicht notwendig eine Anleihe bei den Juden voraussetzt, da diese Gebetsrichtung im Orient verbreitet war, z.B. bei den Ebionitern und Elkesaiten, oder ob er sich wie viele Christen gegen Osten wandte, oder ob er überhaupt eine Kibla gehabt hat (der Kurʾān schwiegt darüber), bleibt unsicher, aber jedenfalls spricht die grössere Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Gebetsrichtung gegen Jerusalem zu den den medinensischen Juden zuliebe getroffenen Änderungen gehörte. Wenn mehrere in der sofort unternommenen Einrichtung einer Gebetstelle (Ibn Hishām, S. 336) eine Nachahmung der jüdischen Synagogen gesehen haben, so hat Caetani mit gewichtigen Gründen bestritten, dass es sich hier um ein für den Gottesdienst bestimmtes Gebäude handelt, da der angebliche Masdjid zu allerlei

Digitized by Birzeit University Library

rein weltlichen Dingen benutzt wurde, weil es in Wirklichkeit der von Muḥammad und seiner Familie bewohnte Hof (*dār*) war, während die eigentlichen gottesdienstlichen Versammlungen auf der sogenannten *muṣallā* [s. d. und MADĪNA] stattfanden. Doch scheint immerhin die vom Propheten perhorreszierte sogenannte Rivalitätsmoschee Sūra IX, 108 (s. unt.) ein wirkliches an die jüdischen Moscheen erinnerndes Gebäude gewesen zu sein. Trotz dieser Kaptationen den Juden gegenüber stellte sich indessen bald heraus, dass er sich in bezug auf sie arg verrechnet hatte. Obschon sie ohne Zweifel in lebhafter Messiaserwartung lebten (Ibn Hiśām, S. 286, 373 f.), konnten sie unmöglich einen Araber als den erwarteten Messias anerkennen, und er hatte bald Anlass, sich zu beklagen, dass nur wenige unter ihnen an ihn glaubten (III, 106). Vor allem aber reizten die Missverständnisse in seiner Wiedergabe der alttestamentlichen Erzählungen oder Gesetze die berüchtigte jüdische Spottlust und damit brachten sie ihn in eine fatale Situation. Seine Überzeugung von dem göttlichen Ursprung seiner Verkündigung und seine Autorität unter den Gläubigen erlaubten ihm nicht einzugestehen, dass er sich geirrt hatte, und andererseits hatte er sich zu oft auf das Zeugnis der älteren Offenbarungsreligionen berufen, um diese Kritik ignorieren zu können. Aus dieser Enge rettete er sich durch die Behauptung, dass die Juden nicht allein nur ein Bruchstück der Offenbarung (IV, 47; vgl. III, 115) und darunter einige partikuläre, zeitbestimmte Gesetze (IV, 158; VI, 147; XVI, 119) empfangen hatten, sondern auch wider besseres Wissen allerlei in ihren heiligen Schriften verheimlichten (II, 39, 141, 154, 169; III, 64 u. a.), ja geradezu die Schriften gefälscht hatten (II, 56; IV, 48; V, 16, 45; VII, 162; vgl. Ḥassān b. Ṯābit, Nr. 96, ,; u. d. Art. TAḤRĪF), kurz, sie hatten von ihren heiligen Schriften nicht mehr als ein Esel, der Bücher auf seinem Rücken trägt (LXII, 5). Die Juden vermochten diese Behauptungen nicht zu widerlegen, denn obschon er sie aufforderte, ihre Schriften herbeizubringen (III, 87), so waren weder er noch seine Anhänger imstande, ein Wort darin zu lesen. Er goss nun in vielen Reden die vollen Schalen seines Zornes über die Juden aus und wartete die Zeit ab, wo er imstande wäre, ihre Kritik und boshaften Witze und Wortverdrehungen (z.B. III, 177 f.; IV, 48) auf handgreiflichere Weise zu züchtigen. Da er nun schon begonnen hatte, die Kirchenlehre der Christen als eine Alteration der echten Lehre Jesu aufzufassen, fühlte er sich berufen, die degenerierten Offenbarungsreligionen, von denen jede behauptete, die allein wahre zu sein (II, 107), zu reformieren. Infolgedessen beansprucht er nun eine besondere Stellung unter den Propheten: er ist der Propheten Siegel (XXXIII, 40; ein bildlicher Ausdruck, den u. a. Mani auf sich selbst anwandte und der den Abschluss bedeutet), er ist der letzte Prophet, auf den Jesus selbst unter dem Namen Aḥmad hingewiesen hatte (LXI, 6; vgl. III, 75). So wenig wie früher will er allerdings auch jetzt keine neue Religion bringen, sondern nur die von den Propheten von Anfang an verkündete wiederherstellen. Aber trotzdem waren die ersten Jahre nach der Auswanderung die Geburtsstunde des Muḥammedanismus als einer selbständigen Religion; denn parallel mit seiner Kritik der Offenbarungsreligionen und namentlich im schroffen Gegensatz zum Judentum läuft ein positiver Aufbau des Islām, durch welchen er sich in wichtigen Punkten von seinen bisherigen Vorbildern emanzipierte. Er gab nämlich seiner Religion einen ausgeprägten nationalen Charakter, indem er Verschiedenes aus den altarabischen Kultusformen übernahm und mit seinen religiösen Ideen verband. Im zweiten Jahre der Hidjra (Juli 623 bis Juni 624) ordnete er nach einigem Schwanken an, dass nicht mehr Jerusalem, sondern das alte Heiligtum des schwarzen Steines in Mekka als *ḳibla* beim Gebet dienen sollte (II, 136–45), denn es ist „ein Sammelort und eine Freistätte für die Menschen" (II, 119). Damit ist seine Vaterstadt zum Mittelpunkt der wahren Religion gemacht. Als Ersatz für die Wallfahrt, die er als einen Haupttritus in seine Religion aufnahm, von der aber er und die Seinen vorläufig ausgeschlossen waren, liess er in diesem Jahre am 10. Dhu 'l-Ḥidjdja ein Opfertier auf dem *muṣallā* in Madīna schlachten (Ṭabari, I, 1362; nach Ibn Sa'd, I/II, 9, fuhr er nach der Einnahme von Mekka damit fort), und im folgenden Jahre nennt er den Ḥadjdj eine der Pflichten der Gläubigen gegen Allāh (III, 90 f.). Der Freitag behielt seine Bedeutung, aber er soll kein Ruhetag wie der jüdische Sabbat sein (LXII, 9 f.), was damit zusammenhängt, dass er die alttestamentliche Vorstellung von dem Ausruhen Gottes nach der Schöpfung ablehnt (Sūra L, 37). An die Stelle des *'āshūrā'*-Fastens setzt er einen ganz neuen eigentümlichen Ritus, wonach man im ganzen Ramaḍān, dem Monat, in welchem er die grundlegende Offenbarung empfangen hatte (II, 281), fasten soll, so lange die Sonne am Himmel sichtbar ist. Eine ähnliche Sitte hatten die Manichäer; aber ob er die neue Offenbarung gerade von ihnen oder von einer anderen Sekte übernahm, lässt sich nicht ausmachen [s. d. Art. RAMAḌĀN].

Diese folgenreiche Nationalisierung des Islām gab Muḥammad eine abschliessende Legitimation, die sie mit seiner früheren Berufung auf die Offenbarungsreligionen in Einklang brachte, indem er als Wiederhersteller der von den Juden und Christen entstellten Religion Abrahams (*millat Ibrāhīm*) auftrat. Abraham, den sowohl die Juden wie die Christen als das grosse Glaubensvorbild anerkannten und auf den er selbst mit Nachdruck als den wahren *ḥanīf* hingewiesen hatte (z.B VI, 79), wird nun der grosse *ḥanīf* nicht nur im Gegensatz zu den Heiden, sondern auch zu den Schriftbesitzern (weder Polytheist, noch Jude oder Christ [II, 129; III, 60, 89], wonach, wie Snouck Hurgronje nachgewiesen hat, auch VI, 162; XVI, 124 medinensisch sein müssen). Er und sein Sohn Ismael, der Stammvater der Araber, haben das mekkanische Heiligtum und den dortigen, jetzt von den Heiden verunreinigten Kultus gestiftet, den Muḥammad wiederherstellen soll (II, 118 ff.; XXII, 27 ff.). Ob diese kühne Kombination, die nach Sūra III, 58 Widerspruch bei den Schriftvölkern fand, eine originale und in dem Falle eine wirklich geniale Erfindung Muḥammads war, oder ob er sie bei anderen, etwa bei arabisierten Juden vorgefunden hat, lässt sich nicht entscheiden. Fest steht nur, dass sie ihm in Mekka unbekannt gewesen sein muss; denn sie begegnet uns nirgends bei der Erwähnung der Ka'ba und wird durch die oben S. 524*b* angeführten Stellen geradezu ausgeschlossen.

Gleichzeitig mit dieser Umbildung seiner Religion wurde die persönliche Stellung Muḥammads durch die geänderten Verhältnisse allmählich eine

Digitized by Birzeit University Library

andere. Nach der oben erwähnten Gemeindeverfassung sollten alle wichtigen Sachen Allāh und ihm vorgelegt werden. Es wird jetzt eine Hauptpflicht der Gläubigen, Allāh und ihm gehorsam zu sein (III, 3, 29, 126, 166; IV, 17 f., 62 [wo hinzugefügt wird: und denen unter Euch, die zu gebieten haben]; V, 93; XXIV, 51, 62; vgl. noch LX, 12 die „Weiberhuldigung", die in dem Bericht über die zweite ʿAkaba-Verabredung, Ibn Hišām, S. 289 hineingelegt ist) und die, die ungehorsam sind, werden mit den Qualen der Hölle bedroht (IX, 64). Neben den Glauben an Allāh tritt jetzt der Glaube an den Propheten (XLVIII, 9; LXIV, 8 u. a.). Allāh ist sein Beschützer wie auch Gabriel, und die Engel sind ihm behülflich (LXVI, 4). Er beansprucht gewisse Vorrechte, die mehr an einen weltlichen Menschen als an einen geistigen Führer erinnern (XXIV, 62; XLIX, 2 ff.; XXIV, 63; LVIII, 13 ff.; XXXIII, 53), aber übrigens als rechtmässig bezeichnet werden müssen.

Die Erhebung Mekkas zum religiösen Mittelpunkt stellte Muḥammad neue Aufgaben, die bald zu ungeahnten Resultaten führen sollten. War der Besuch der Heiligtümer in und um Mekka eine Pflicht der davon ausgeschlossenen Muslime (XXII, 25 f.), so ergab es sich als eine unumgängliche Notwendigkeit, den Zugang dazu zu erzwingen. Ausserdem hatte der Prophet eine Rechnung mit den Mekkanern zu begleichen, denn durch seine Vertreibung hatten sie scheinbar über ihn triumphiert, und die ihnen wiederholt angedrohte Strafe hatte nicht wie die stereotypen Strafen der Gottlosen in den Prophetenerzählungen ihre Schuldigkeit getan. Das führte zu einem neuen Gebot, das des heiligen Krieges (des Kampfes auf Allāh's des heiligen Krieges (des Kampfes auf Allāh's Wege, *al-ǧihād*; s. d.), und einen solchen in Bewegung zu setzen, wurde nun das Ziel seines mit zäher Beharrlichkeit festgehaltenen Strebens. Allerdings stellten sich der Erreichung dieses Zieles erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Die Malesinenser hatten sich nur verpflichtet, ihn wie einen dinenser hatten sich nur verpflichtet, ihn wie einen der ihrigen zu verteidigen, wenn er angegriffen wurde, und die nichts weniger als kriegerischen Kaufherren in Mekka waren nicht geneigt, ihm den Gefallen zu tun, den Krieg zu beginnen. Die Emigranten waren zwar auf diese Weise nicht gebunden, aber er stritt doch sehr gegen ihr arabisches Empfinden, ihre Stammesgenossen und Blutsverwandten offen zu bekämpfen. Wie sehr ihn das Widerstreben kränkte, zeigen die heftigen Vorwürfe, die er deswegen seinen Anhängern macht (II, 212; XXII, 39 ff. u. öft.). Es gelang ihm allerdings, einen Ausweg zu finden, der kriegerische Unternehmungen anbahnen konnte, ohne jene Empfindungen zu stark zu verletzen. Nachdem er verschiedene Männer mit bewaffneten Scharen ausgesandt hatte, denen es nicht gelang, die Feinde zu treffen, schickte er im Raǧab, einem der heiligen Monate, in denen jeder Kampf untersagt war, einige seiner Anhänger nach Nakhla, wo eine Karawane zu erwarten war, und gab ihrem Führer ein geheimes Schreiben mit, worin er es ihrem eigenen Ermessen überliess, was sie weiter tun würden. Die Leute täuschten seine Erwartung nicht, denn sie überfielen die sich bis zum Ablauf des Monates sicher fühlende Karawane, wobei einer der Mekkaner getötet wurde. Die reiche Beute wurde nach Madīna geschickt, wo sich indessen ein Sturm der Entrüstung erhob. Muḥammad gab aber den Leuten Zeit, sich zu fassen und beruhigte sie schliesslich durch die Offenbarung II, 214. Aber so kräftig hatte der gelungene Streich in Madīna gewirkt, dass sich nicht nur Emigranten, sondern auch mehrere Anṣār meldeten, als er im Ramaḍān des zweiten Jahres d.H. zu einem neuen Zug aufforderte, den er selbst leiten wollte. Hier kam ihm nun der Zufall auf unerwartete Weise zur Hilfe. Er hatte erfahren, dass eine reiche von Syrien kommende Karawane unterwegs war, der er bei Badr aufzulauern beschloss. Der sehr vorsichtige Abū Sufyān, der die Karawane führte, bekam indessen Wind von seinem Plane und schickte Eilboten nach Mekka um Hilfe. Allerdings sandte er bald danach, als er sich durch eine Schwenkung nach der Küste hin (VIII, 43) in Sicherheit gebracht hatte, neue Boten nach Mekka, die die erste Meldung widerrufen sollten. Die gereizten Mekkaner hatten indessen ein Heer gesammelt, das dreimal so gross war wie das Häuflein Muḥammads, und wollten sich nun nicht die Gelegenheit entgehen lassen, den beschwerlichen Gegner gründlich zu züchtigen. Sie zogen nach Badr, wo kurz danach Muḥammad, in der Erwartung, Abū Sufyān's schutzlose Karawane zu treffen, mit seinen Leuten ankam. Als diese den Irrtum entdeckten, wurden sie von Schrecken ergriffen (VIII, 5 ff.; vgl. die Fortsetzung von ʿUrwa's Bericht: Tabarī, I, 1284 f.); aber der Prophet erkannte in dem Zusammentreffen die wunderbare Fügung Allāh's, der sie zu einem Kampfe zwingen wollte, und es gelang seiner merkwürdigen suggestiven Kraft, seine Leute so anzufeuern, dass sie den weit überlegenen Feind vollständig schlugen. Ein Teil der Mekkaner, darunter der Führer der Aristokraten Abū Ǧahl fielen, und mehrere, u. a. Muḥammad's Oheim ʿAbbās, wurden als Gefangene nach Madīna gebracht, wo Muḥammad zwei von ihnen, al-Naḍr und ʿUḳba b. Abī Muʿait, töten liess, während die anderen losgekauft werden mussten. Diese nach unsern Begriffen sehr unbedeutende Schlägerei, die jedoch nach der landeskundigen Bemerkung Doughty's (*Travels in Arabia*, II, 378) beurteilt werden muss, wurde von der allergrössten Bedeutung für die Geschichte des Islām, denn Muḥammad fand in dem Sieg eine mächtige Bestätigung seines Glaubens an Allāh's Überlegenheit (VIII, 17, 66; III, 119; vgl. Kaʿb b. Mālik bei Ibn Hišām, S. 520 f.) und an seine eigene Berufung, und ausserdem genoss die Handelsstadt Mekka ein so grosses Ansehen in Arabien, dass ihr Besieger alle Augen auf sich lenken musste. Er trat jetzt mit noch grösserer Energie auf und wusste die gewonnenen Vorteile auszunutzen. Nachdem er das Programm VIII, 57 ff. aufgestellt hatte, begann er, den Judenstamm Kainuḳāʿ in ihren Burgen zu belagern. Die Munāfiḳūn[a] wagten es nicht, ihm energisch entgegenzutreten, und die anderen Juden liessen auf klägliche Weise ihre Glaubensgenossen im Stich (vgl. LIX, 14), sodass diese gezwungen wurden, nach dem Ostjordan auszuwandern.

Um sich in seinen Kämpfen gegen Angriffe von anderer Seite zu decken, benutzte Muḥammad in dieser Zeit ein Mittel, das einen neuen Beweis seiner eminenten politischen Klugheit liefert. Er schloss, wie einige aufbewahrte Schreiben zeigen (vgl. J. Sperber, in *MSOS As.*, 1916), als Herr von Madīna Bündnisse mit verschiedenen Beduinenstämmen, worin er und sie sich verpflichteten, einander beizustehen. Sie sind, wie oben schon berührt, rein politischer Natur.

Im Jahre 3 d. H. (Juni 624—Juni 625) setzte

Digitized by Birzeit University Library

Muḥammad die Angriffe auf die mekkanischen Karawanen fort, sodass die Ḳuraiš̲iten schliesslich die Notwendigkeit einsahen, energischer aufzutreten und sich für Badr zu rächen. Es wurde ein Heer von 3 000 Mann ausgerüstet, das unter der Leitung des dazu wenig geeigneten Abū Sufyān mit grossem Gepränge gegen Madīna ausrückte. Obschon mehrere seiner Anhänger Muḥammad den Rat gaben, sich in der Stadt zu verteidigen (vgl. III, 148, 162), entschloss er sich, mit seinen Truppen, die nach dem Abzug der Munāfiḳūn̲a bedeutend vermindert wurden, hinauszuziehen und nahm am Fusse des Berges Uḥud Stellung. Trotz der numerischen Überlegenheit der Mekkaner entwickelte sich der Kampf zunächst günstig für die Muslime, bis einige zur Deckung aufgestellte Bogenschützen sich gegen Muḥammads bestimmten Befehl in den reiche Beute versprechenden Kampf mischten, was Ḫālid b. al-Walīd [s. d.] sofort benutzte, um Muḥammads Heer in die Flanke zu fallen. Nun wandte sich das Blatt, und viele von den Muslimen begannen zu fliehen, besonders als sich der Ruf verbreitete, dass der Prophet gefallen sei (vgl. III, 138). In Wirklichkeit war er nur verwundet und rettete sich mit einigen Getreuen durch eine Schlucht auf die Südseite des Berges hinauf. Zu seinem Glück verstanden die Mekkaner durchaus nicht, ihren Sieg auszunutzen, und da sie meinten, Muḥammad gezüchtigt und ihre Ehre gerettet zu haben, kehrten sie ruhig nach Mekka zurück. So wurde der Prophet vor dem Schlimmsten bewahrt, aber er hatte viele Gefallene, darunter Ḥamza [s. d.], zu betrauern, und sein eben erworbenes Ansehen litt natürlich dabei. Mit all der Kraft seiner Rede suchte er durch Rügen und Ermunterungen die Stimmung seiner Anhänger zu heben (III, 114 f., 133—54, 159—200), aber die Folgen seines Missgeschickes blieben nicht aus. Die Juden, die nicht am Kampf teilgenommen hatten (nach Ibn Hiš̲ām schützten sie die Sabbatsfeier vor), machten keinen Hehl aus ihrer Schadenfreude, und verschiedene Beduinenstämme zeigten im folgenden Jahre 4 (Juni 625 bis Anfang Juni 626; die Mondfinsternis, die im Ḏjumādā II dieses Jahres stattfand, war die in Madīna sichtbare Verfinsterung in der Nacht zwischen dem 19. und 20. November 625; vgl. Rhodokanakis, in *WZKM*, XIV, 105; Caetani, I, 598 f.), wie sehr sich ihr Respekt vor ihm verloren hatte. Um so notwendiger war es, ein Beispiel zu statuieren, und hierfür bot sich ein anderer Judenstamm in Madīna, die Naḍīr, als geeignetes Objekt dar, nachdem Kaʿb b. Aš̲raf's (und vgl. Ḥassān b. Ṯābit, Nr. 97) Mord als Vorspiel gedient hatte. Als Anklagepunkt gegen sie wird LIX, 4 angeführt, dass sie Allāh und seinem Sendboten trotzen, weshalb die Traditionen ihnen allerlei besondere Verbrechen imputieren. Nach einer Belagerung von einigen Wochen (Ṭabarī, I, 1850; vgl. Euting, *Tagebuch*, S. 111) wurden sie gezwungen, nach Ḫaibar oder Syrien auszuwandern. Sie hinterliessen ihre Waffen und ihr Gold und Silber als eine reiche Beute, deren Verteilung Muḥammad sich diesmal selbst vorbehielt (LIX, 6 ff.).

In diese Zeit fällt wohl das für den Muḥammedanismus charakteristische Verbot des Weingenusses (V, 92 f.; vgl. die lehrreiche Stufenreihe LXXXIII, 25; XVI, 69; IV, 46; II, 216, wo das Wort „gross" mit Schwally zu streichen ist). Man hat es mit verschiedenen Erscheinungen im alten semitischen Orient in Verbindung gebracht, aber der Hauptgrund dürfte eher in der Zusammenstellung mit dem Maisirspiele [s. d.] zu suchen sein. Die Trinkgelage mit Kamelschlachtungen und Glücksspielen, worin die alten Araber die Blüte ihres entbehrungsreichen Lebens sahen und worin sie ihre Noblesse zu entfalten suchten, brachte die Muslime in eine bedenkliche Verbindung mit Heiden und mit christlichen und jüdischen Weinwirten, was leicht zu einem Schwanken in ihrem neuen religiösen Leben führen konnte (vgl. Wākidī, Übers. Wellhausen, S. 100; Buḫārī, ed. Krehl, II, 270 f.); und das dürfte erklären, weshalb er gleichzeitig beides verbot, was natürlich nicht ausschliesst, dass ihm anders motivierte Formen der Enthaltsamkeit bekannt gewesen sein können (Musailima's Weinverbot war offenbar als Askese gemeint; s. d. Art.). Während Muḥammad bestrebt war, seine geschwächte Autorität wiederaufzurichten, zog ein neues drohendes Gewitter von Mekka her über ihn und Madīna herauf. Die Ḳuraiš̲iten, deren Karawanen fortwährend von ihm beunruhigt wurden (vgl. Ḥassān b. Ṯābit, Nr. 16, $_6$ f.) und die von den Juden in Ḫaibar aufgehetzt wurden, sahen endlich ein, dass der Sieg bei Uḥud nur ein Schlag in die Luft gewesen war und erkannten die Notwendigkeit der damals versäumten Eroberung Madīna's. Im Bewusstsein ihrer geringen kriegerischen Tüchtigkeit pflegten sie eifrig Unterhandlungen mit verschiedenen Beduinenstämmen und brachten auf diese Weise ein grosses Heer — angeblich 10 000 Mann — zustande, womit sie im Jahre 5 (Juni 626—Mai 627) gegen die Stadt zogen. Die verschiedenen Angaben über die Jahreszeit (teils einen Monat nach der Gerstenernte, teils kalte Winterstürme, letzteres in Übereinstimmung mit XXXIII, 9; vgl. Ḥassān b. Ṯābit, Nr. 14, $_9$) lassen sich dadurch vereinigen, dass die Belagerung längere Zeit gedauert haben kann (vgl. die Schilderung Doughty's, *Travels*, II, 429 ff., von der Belagerung der ʿAnēze, die überhaupt diesen Krieg aufs Trefflichste illustriert). Das Anrücken des imponierenden Heeres rief eine grosse Bestürzung in Madīna hervor, die durch die schwankende Haltung der Munāfiḳūn̲a und durch die Entdeckung oder vielleicht nur den Verdacht, dass die Juden mit den Feinden konspirierten (XXXIII, 10 ff., 26), noch mehr verstärkt wurde. Muḥammad liess, um die Widerstandskraft zu erhöhen, einen Graben (*ḫandaḳ*, ein persisches Wort) vor den nicht geschützten Teilen der Stadt ziehen. Nach mehreren Erzählungen soll er dies auf den Rat eines Persers Salmān getan haben, was jedoch J. Horowitz (vgl. *Isl.*, XII, 178—83) als einen sekundären Zug ausscheidet. So bescheiden dies Verteidigungsmittel war — ungefähr 150 Jahre später liess ʿĪsā b. Mūsā den von Muḥammad b. ʿAbd Allāh wiederhergestellten Graben mittels ein paar Türflügeln überbrücken —, scheint es doch den in der Kriegskunst wenig erfahrenen Feinden imponiert zu haben, und die Belagerung zog sich in die Länge. Diese Zeit benutzte der kluge Herr von Madīna zu geheimen Unterhandlungen mit den Ġaṭafān und schürte geschickt das gegenseitige Misstrauen der Feinde, und da gleichzeitig die Witterungsverhältnisse ungünstig wurden, verloren die Belagerer die Lust und begannen nach und nach aufzubrechen, sodass der letzte Versuch der Ḳuraiš̲iten, ihren unheimlichen Gegner zu vernichten, im Sande verlief. Für einen Teil der Auftretenden sollte sich aber die Komödie des „Grabenkrieges" in ein blutiges Trauerspiel verwandeln. Kaum waren die Belagerer fort, als der Prophet dem letzten grösseren Judenstamm, den Ḳuraiẓa, den Krieg

Digitized by Birzeit University Library

erklärte und ihr Stadtviertel zu belagern begann. Die Juden hofften wohl, auf dieselbe glimpfliche Weise wie die Naḍīr davon zu kommen, zumal ihre Bundesgenossen, die Aws, wirklich bemüht waren, Muḥammad zur Milde zu bewegen; aber diesmal war er unerbittlich und machte mit einer schon früher angedeuteten Drohung (LIX, 3) Ernst. Die Überlieferung hat allerdings den Versuch gemacht, die Verantwortung für die Niedermetzelung der Kuraiẓa auf Saʿd b. Muʿāḏh abzuwälzen (vgl. Ḥassān b. Ṯābit, Nr. CLXVII, der die volle Aufrichtigkeit Saʿd's behauptet). Aber verschiedene Andeutungen beweisen, dass es der Prophet selbst war, der den Entschluss fasste und vielleicht die Juden zur Übergabe bewegte. Die Juden zeigten bei dieser Gelegenheit eine Charakterstärke und Seelengrösse, die ein versöhnendes Licht auf ihre sonst so klägliche Geschichte wirft.

Durch diese Amputationen, die übrigens nicht alle Juden aus Madīna ausrotteten (vgl. Ibn Hišām, S. 895; Wākidī-Wellhausen, S. 264, 309, 393; Ḥassān b. Ṯābit, Nr. 113, 17), war der Prophet seinem Ziel, der Organisation einer rein religiös bestimmten Umma, die bisher aus politischen Gründen etwas zurücktreten musste, näher gerückt. Vorläufig setzte er bis tief in das Jahr 6 (Mai 627 bis Mai 628) hinein seine Plünderungen der mekkanischen Karawanen und seine Züge, meist Strafexpeditionen, gegen Beduinenstämme fort. Von diesen Zügen, die kein grosses Interesse darbieten, mag nur der wohl in diese Zeit fallende Zug gegen die Banū Muṣṭaliḳ Erwähnung finden, da er Anlass zu einem bedenklichen Zusammenstoss zwischen den Emigranten und den Anṣār gab und ʿĀʾiša [s. d.] in das bekannte Abenteuer verwickelte, das ihr beinahe ihre Stellung als Frau des Propheten gekostet hätte, bis schliesslich eine Offenbarung sie rettete (XXIV, 4 f., 10—20).

Gegen Ende des Jahres 6 meinte Muḥammad, seine Stellung in Madīna so gefestigt zu haben, dass er einen Schritt wagen konnte, der ihn dem erstrebten Ziel näher bringen sollte. Noch immer waren er und die Emigranten von Mekka und seinen heiligen Stätten ausgeschlossen, aber durch geheime Vertrauenspersonen, zu denen man sicher seinen klug berechnenden Oheim ʿAbbās rechnen darf, wusste er, dass die Stimmung in der Stadt nach und nach eine andere geworden war (vgl. XLVIII, 25; LX, 7). Eine wachsende Zahl waren des aussichtslosen Krieges müde geworden und ahnten, dass es für den Handel Mekkas bei weitem vorteilhafter wäre, mit dem unermüdlichen Gegner Frieden zu schliessen, besonders nachdem er die Reichtumsquelle der Stadt, die Wallfahrten mit ihren Messen, in sein Programm aufgenommen hatte. Auf diesen Umschlag vertrauend gab er im Ḏhu ʾl-Kaʿda des Jahres 6, d. i. März 628 (die Nachricht von dem am 29. Februar dieses Jahres erfolgten Tod des Perserkönigs Khosraw Parwēz erreichte ihn unterwegs), seinen Anhängern den Befehl, sich mit Opfertieren zu versehen und mit ihm eine ʿUmra [s. d.] in Mekka zu unternehmen, da Allāh ihm in einem Traumgesicht eine glückliche Ausführung des Besuches verheissen hatte (XLVIII, 27). Wohl mit Absicht wählte er eine ʿUmra (Ibn Hišām, S. 740; Wākidī-Wellhausen, S. 249 f., 253; vgl. Sūra XX, 30, 34) statt der nahebevorstehenden grossen Wallfahrt, da die Folgen eines Zusammentreffens mit allerlei Stämmen, mit denen er möglicherweise Krieg geführt hatte, ihm zu unberechenbar vorkamen; aber vielleicht träumte er doch davon, wenn alles gut ablief, auch im folgenden Monate dort zu bleiben (vgl. II, 192, was vielleicht hierher gehört). Der Schritt war immerhin gewagt, weshalb er einige Beduinenstämme aufforderte, mitzuziehen für den Fall, dass sie Widerstand begegneten. Zu seiner Enttäuschung weigerten sich aber diese (XLVIII, 11 f.), weshalb er sich entschloss, den kriegerischen Charakter des Zuges aufzugeben und seine Anhänger als harmlose Pilger auftreten zu lassen. In Mekka waren mehrere geneigt, seinen Wünschen entgegenzukommen, aber die kriegerische Partei war noch stark genug, um durchzusetzen, dass ihm eine Anzahl Bewaffneter entgegengeschickt werden sollte, um ihm den Zugang zu wehren. Er lagerte nun bei dem Orte al-Ḥudaibiya, wo er mit den Mekkanern zu verhandeln begann, und als dies zu keinem Resultat führte, schickte er als Vertreter den durch seine Familienverbindungen geschützten ʿUṯmān in die Stadt. Als dieser aber lange fortblieb und sich zuletzt das Gerücht verbreitete, dass er ermordet sei, wurde die Situation kritisch, und Muḥammad liess nun alle Unterhandlungen fahren, versammelte seine Anhänger unter einem, wahrscheinlich altheiligen Baum und hiess sie schwören, bis zum Aussersten für ihn zu kämpfen, was sie mit Begeisterung taten (XLVIII, 10, 18). Aber bald danach kamen einige Mekkaner und überbrachten einen vermittelnden, für die haltlose mekkanische Politik sehr bezeichnenden Vorschlag, wonach er diesmal wegziehen, dafür aber im nächsten Jahr eine ʿUmra feiern sollte. Er ging auf den Vorschlag ein, schloss einen zehnjährigen Waffenstillstand mit den Kuraišiten und verpflichtete sich noch dazu, alle nicht selbständigen Mekkaner auszuliefern, die zu ihm kamen. Seine Leute, die er durch die Verheissungen und die Eidesleistung in einen Zustand der Exaltation gebracht hatte, hörten mit kaum verhaltener Wut auf diese Bedingungen; aber Muḥammad liess ruhig die mitgebrachten Opfertiere schlachten, was bei einer ʿUmra in der Stadt geschehen sollte (s. Lane, *Lexic.*, s. v. *maḥill*), und sein Haar schneiden und zwang durch seine Autorität seine murrenden Begleiter, dasselbe zu tun. Erst später entdeckten sie, dass er ein politisches Meisterstück geliefert hatte, indem er die Mekkaner dahin brachte, den geächteten Flüchtling als ebenbürtigen Gegner anzuerkennen und einen zukunftsreichen Frieden mit ihm zu schliessen.

Einen reichen materiellen Ersatz für die scheinbar vereitelte ʿUmra erhielten er und die Teilnehmer daran am Anfange des Jahres 7 (Mai 628 bis April 629) durch die Einnahme der fruchtbaren von Juden bewohnten Oase Khaibar. Es war die erste eigentliche Eroberung des Propheten, und er führte dabei eine Praxis ein, die in der Folgezeit massgebend wurde, wenn Juden oder Christen kapitulierten, indem er die Bewohner nicht tötete oder vertrieb, sondern sie als eine Art Pächter bleiben liess, die jährlich eine Abgabe zu zahlen hatten. Diese Expedition, die auch die Judenkolonien in Wādī ʾl-Kurā in seine Gewalt brachte, machte die Muslime zu reichen Leuten (XLVIII, 18—21).

In diese Zeit, aber in der genauen Datierung etwas schwankend, verlegen die Überlieferungen die Aussendung einiger Schreiben des Propheten an den Gouverneur Mukawkis von Alexandria, den Fürsten von Abessinien, den byzantinischen Kaiser, den Perserkönig u. a., in denen er sie

Digitized by Birzeit University Library

aufforderte, den Islām anzunehmen. Die angebliche Orinigalhandschrift zu dem ersten hat sich jedenfalls als unecht herausgestellt (s. *JA*, 1854, S. 482 ff.; Zaidān, in *Hilāl*, 1904, S. 103 f.; Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, I, 3). Aber auch das, was über diese Schreiben erzählt wird, verdient kaum das Vertrauen, das die meisten ihm geschenkt haben. Auch wenn man von den vielen apokryphen Einzelheiten darin absieht, muss es gewiss als ganz unwahrscheinlich bezeichnet werden, dass ein so nüchterner Politiker wie Muḥammad, der damals ein sehr reales Ziel, die Eroberung Mekkas, vor Augen hatte, sich einem so phantastischen Gedanken wie der Bekehrung des Heraklios oder des Perserkönigs hätte hingeben können, denen der „klare arabische Kur'ān" nicht weniger unverständlich war als die Bibel dem Propheten und seinen Landsleuten und die er weder mit Macht zwingen noch mit angebotenen Vorteilen locken konnte. Überhaupt ist es sehr zweifelhaft, ob Muḥammad sich je Gedanken über seine Religion als eine universelle Weltreligion gemacht hat, wie z.B. Nöldeke, in *WZKM*, XXI, 207; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 25; und T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, S. 23 ff. meinen (vgl. dagegen Snouck Hurgronje, *Mohammedanism*, S. 48 f.; H. Lammens, *Études sur le règne du calife Mo'āwia*, I, 422). Die Stellen in den mekkanischen Sūren, die man dafür anführen kann (VI, 90; XII, 104; XXI, 157; XXV, 1; XXXIV, 27; XXXVI, 70; XXXVIII, 87; LXVIII, 52; LXXXI, 27; vgl. aus späterer Zeit: III, 90; XXII, 25), finden ihre Begrenzung in dem Zusammenhang oder in unzweideutigen Parallelen (wie VI, 92; XLII, 5 [die Mutter der Orte, d. i. Mekka]; vgl. XXVI, 214). Und in der medinensischen Periode war anstelle der Überredung und der Beweisführung („kein Zwang in der Religion": II, 257; vgl. XVI, 126) eine Ausbreitung des Islām durch Waffengewalt getreten, die zwar seinen Vorrang vor den anderen Religionen (III, 79; IX, 33; LXI, 9) zur Voraussetzung hatte, die sich aber nur innerhalb der von Arabern bewohnten Gegenden bewegte. Wenn er nach der Eroberung Mekkas auch den Schriftbesitzern den Krieg erklärt (s. unten), so beweisen die von ihm unternommenen Kriegszüge, dass er nur an die unter byzantinischer oder persischer Herrschaft stehenden Araber gedacht hat, und es lässt sich nicht beweisen, dass er je in seinen Plänen weitergegangen sei (die Verschenkung von Hebron, Balādhurī, ed. de Goeje, S. 129, darf man getrost als unterschoben betrachten). Entscheidend ist es aber, dass Muḥammad auf dem Gipfel seiner Macht von den Juden und Christen gar nicht verlangte, dass sie den Islām annehmen sollten, sondern sich mit einer politischen Unterwerfung und mit der Zahlung einer Abgabe begnügte. Das Richtige wird daher sein, jene Erzählungen aufzugeben, und die wirklich geschichtliche Grundlage in Verhandlungen rein politischer Natur zu suchen, z.B. mit dem befreundeten Muḳawkis (s. über diesen: Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, 1902), und anzunehmen, dass später unter Einwirkung der christlichen Überlieferung namentlich vom Pfingstwunder, die Vorstellung von einem grossen Missionsunternehmen entstanden ist.

Dagegen ändert sich in dieser Zeit der Charakter der echten Schreiben des Propheten an die arabischen Stämme, indem der Prophet sich nicht mehr mit einer nur politischen Übereinkunft begnügte, sondern auch, auf seine jetzt konsolidierte Machtstellung gestützt, ihren Anschluss an seine Religion verlangte, was dadurch geschah, dass sie die Ṣalāt verrichten und das „Almosen" zahlen sollten; den Diudhām an der syrischen Grenze gab er sogar eine Frist (*amān*) von zwei Monaten, nach der sie sich entscheiden sollten (s. Sperber, *a.a.O.*, S. 14 ff.).

Im März 629 vollzog Muḥammad die ihm durch den Ḥudaibiya-Frieden stipulierte ʿUmra (die ʿUmra „der Übereinkunft" oder „der Nachholung"). Für den aus seiner Vaterstadt Vertriebenen war es sicher eine grosse Genugtuung, Mekka als anerkannter Herr von Madīna besuchen zu können; aber sonst hatte die Begebenheit vorläufig mehr eine symbolische Bedeutung, und die Versuche des gewandten Diplomaten, seinen Aufenthalt durch seine Heirat mit einer Schwägerin seines stillen Sozius ʿAbbās zu verlängern, wurden von den Mekkanern höflich aber bestimmt abgelehnt. Dagegegen war es von grosser Bedeutung, dass einige der bedeutendsten Mekkaner, wie ʿAmr b. al-ʿĀṣi und das Militär-Genie Ḫālid b. al-Walīd, die in ihm den Mann der Zukunft erkannten, offen zu ihm übertraten, während sein Oheim ʿAbbās und der gut patriotische (Ibn Hishām, S. 275), aber vorsichtige Abū Sufyān durch geheime Verhandlungen den unvermeidlichen Ausgang der Sache auf möglichst günstige Weise vorzubereiten suchten. Währenddessen setzte er seine kriegerischen Expeditionen fort. Eine empfindliche Niederlage erlitten seine Leute bei dem ersten grösseren Versuch, seine Herrschaft über die Araber auf byzantinischem Boden auszudehnen, bei Muʾta im Ostjordanlande, was auch Theophanes (*Chronographie*, ed. de Boor, I, 335) erwähnt. Aber mehrere Beduinenstämme begannen jetzt einzusehen, welche Vorteile nicht nur für die jenseitige, sondern auch für die hiesige Welt ein Anschluss an ihn verschaffte, und grössere Gruppen, wie die Sulaim traten freiwillig zum Islām über und stellten sich unter seine Fahne.

Dass es Muḥammads Absicht war, bei der ersten Gelegenheit den Waffenstillstand mit den Kuraiṯiten zu brechen, darf man als sicher annehmen; musste es ihm doch unerträglich sein, dass die Heiden immer noch das Heiligtum Allāh's in ihrer Gewalt hatten (IX, 17 ff.; vgl. III, 3). Nun kam ihm noch dazu die Ungeschicktheit der Mekkaner zu Hilfe. Sehr gegen den Rat Abū Sufyān's hatte die kriegerische Partei in Mekka die Bakriten gegen die mit Muḥammad verbündeten Ḫuzāʿiten unterstützt, und damit war ein plausibler Casus belli gegeben (vgl. vielleicht IX, 12 f.). Im Raḍaḍān des Jahres 8 (Mai 629 bis April 630) rückte er an der Spitze eines aus Emigranten, Anṣār und Beduinen bestehenden Heeres von Madīna aus. Die Nachricht davon rief eine ängstliche Stimmung in Mekka hervor, wo die Zahl der Kriegslustigen täglich zusammenschmolz, sodass die Besonnenen jetzt die Führung übernehmen konnten. Abū Sufyān, der mit einigen anderen (darunter der mit Muḥammad befreundete Ḫuzāʿite Budail b. Waraḳa) hinausgeschickt wurden und Muḥammad nicht weit von der Stadt trafen, huldigten ihm und erreichten Amnestie für alle Kuraiṯiten, die einen bewaffneten Widerstand aufgaben (vgl. ʿUrwa, Ṭabarī, I, 1634 f.). Bis auf eine kleine Zahl Unversöhnlicher (vgl. *Diwan der Hudhailiten*, Nr. 183; Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, S. 365) gingen sie darauf ein, und so konnte der Prophet

Digitized by Birzeit University Library

beinahe ohne Kampf in seine Vaterstadt einziehen, deren Bewohner fast sämtlich den Islām annahmen. Er trat mit grosser Milde auf und suchte durch reiche Gaben die Herzen zu gewinnen (*ta'lif al-ḳulūb*, eine neue Anwendung des Almosens: IX, 60); nur forderte er schonungslos die Vernichtung aller Götzenbilder in und um Mekka. Von der erhabenen Stimmung, die ihn nach diesem Sieg erfüllte, enthält wohl nur Sūra CX einen Widerhall, wo er wie auch an der ungemein sympathisch wirkenden Stelle XLVIII, 1 f. in dem Gelingen seiner Pläne ein Zeichen sieht, dass Allāh ihm all seine Sünden gnädig vergeben hat.

Lange ruhte Muḥammad nicht auf seinen Lorbeeren, denn nicht nur war das mit Mekka nahe verbundene Ṭā'if noch unbezwungen, sondern die Hawāzin-Stämme in Zentralarabien rüsteten sich zu einem entscheidenden Kampfe. Mit diesen Beduinen kam es zu einer Schlacht bei Ḥunain am Wege nach Ṭā'if, die besonders wegen der Unzuverlässigkeit mehrerer der Neubekehrten zunächst drohte, eine verhängnisvolle Niederlage für den Propheten zu werden, bis es einigen seiner Anhänger gelang, die Fliehenden zurückzurufen und die Feinde zu schlagen (IX, 25 f.). Dagegen war es seinen ungeübten Truppen nicht möglich, das befestigte Ṭā'if zu bewältigen (vgl. die Schilderung uneinnehmbarer Festungen: *Diwan der Hudhailiten*, Nr. 66, 10 f.); später folgten jedoch die Ṭā'ifiten dem Zuge der Zeit und nahmen den Islām an. Als Muḥammad nach der Aufhebung der Belagerung die Beute von Ḥunain verteilte, wurden die Anṣār, die schon nach seinem Einzuge in Mekka die Furcht geäussert hatten, er würde jetzt wohl wieder seinen Aufenthalt in seiner Vaterstadt nehmen, sehr ungehalten über die reichen Geschenke, die er seinen früheren Gegnern gab, um „die Herzen zu gewinnen", während sie selber leer ausgingen (vgl. Ḥassān b. Thābit, Nr. XXXI), aber er sprach so liebevolle Worte zu ihnen, dass sie in Tränen ausbrachen und sich zufrieden erklärten. Seine Haltung erinnert hier einigermassen an die Davids gegenüber den Judäern und Ephraimiten nach Absalons Aufruhr.

Das Bezeichnende für das Jahr 9 (April 630 bis April 631) sind in der Erinnerung der Muslime die vielen Züge von Gesandtschaften, die aus den verschiedenen Teilen Arabiens nach Madīna kamen, um im Namen ihrer Stämme sich dem Besieger von Mekka zu unterwerfen (vgl. CX, 3), sowie die Schreiben, die er zu den Stämmen sandte, um die Bedingungen ihres Übertrittes festzustellen. Im Herbst dieses Jahres fasste er den Entschluss, einen grösseren Zug nach dem nördlichen Arabien zu unternehmen, wahrscheinlich weil die Niederlage im Ostjordanlande Rache forderte und weil der ghassānidische Fürst eine feindliche Haltung einnahm (vgl. Ibn Hishām, S. 911). Seine Aufforderung fand aber diesmal wenig Anklang. Sowohl die Munāfiḳūn als die Beduinen drückten sich, und selbst unter seinen treuen Anhängern gab es einige, die aus Furcht vor einem so weiten Feldzug in der glühenden Hitze allerlei Vorwände vorschützten (vgl. IX, 45; LVI, 84—91, 98 ff.). Überhaupt hat er damals anscheinend mit einer beschwerlichen Opposition in Madīna zu kämpfen gehabt (IX, 58—73, 125), so dass er zu dem alten Abschreckungsapparat greifen musste und seine Worte einen Klang haben, der merkwürdig an die mekkanische Leidenszeit erinnert (IX, 71, 129 f.). Es kam gar so weit, dass einige der Oppositionellen, hinter denen nach einer Überlieferung sein alter unversöhnlicher Gegner, der Asket Abū 'Āmir 'Abd 'Amr, gestanden haben soll, ein eigenes Bethaus gründeten „zur Spaltung unter den Gläubigen, als Rückhalt für diejenigen, die früher Gott und seinen Propheten bekämpft hatten" (IX, 108 ff.). Doch sind leider die Ausdrücke des Kur'ān und der Überlieferungen so ungenügend, dass es nicht möglich ist, sich von dieser auffälligen Sache ein klares Bild zu machen. Trotz allem Widerstand setzte er seinen Plan durch; als er aber unter grossen Beschwerden nach Tabūk an der Grenze (im Lande der Romäer: Ibn Hishām, S. 956) gelangt war, blieb er dort einige Zeit und kehrte dann nach Madīna zurück. Ohne Erfolg war der Zug jedoch nicht. Sein Ansehen war jetzt so gross geworden, dass auch die kleinen christlichen und jüdischen Staaten im nördlichen Teile Arabiens sich ihm während seines Aufenthaltes in Tabūk unterwarfen, so der christliche Fürst Yuḥannā in Aila, die Bewohner in Adhruḥ und die Juden in der Hafenstadt Makna. Ausserdem nahm Khālid den wichtigen Punkt Dūmat al-Djandal ein (vgl. zur Kritik des Berichtes: Caetani, II/1, 261—68; Sperber, *a.a.O.*, S. 44 ff.; über das angebliche Schreiben Muḥammads an die Juden in Makna s. auch Wensinck, in *Isl.*, II, 290).

Wie sich die zugespitzten Verhältnisse in Madīna weiter entwickelt haben, erfahren wir leider nicht; aber man darf wohl mit Sicherheit annehmen, dass der nicht lange nach der Tabūk-Expedition erfolgte Tod 'Abd Allāh b. Ubaiy's dazu beigetragen hat, die Spannung zu mildern. Nach aussen bezeichnen diese Jahre ein starkes Anwachsen der Macht des Herrn von Madīna. Mekka war in seiner Hand, und unter den Beduinen zeigte sich an mehreren Stellen eine Neigung, sich dem Besieger dieser Stadt zu fügen, um sich gegen seine Angriffe zu schützen und Anteil an seiner reichen Beute zu erhalten. Das war z.B. der Fall mit dem Stammkomplex 'Āmir b. Ṣa'ṣa'a, mit Teilen des grossen Tamīm-Stammes und den benachbarten Asad und Ghaṭafān im Nordosten mit Bakr und Taghlib. Selbst in so entlegenen, dem Machtbereiche der Perser gehörenden Gegenden wie Baḥrain und 'Umān und Lehre und Ordnung ein und fand an einigen Stellen eifrige Anhänger. Doch darf man sich nicht durch die Darstellungen der Geschichtsschreiber täuschen lassen, nach denen es aussieht, als ob die Gesamtbevölkerung in diesen Landschaften den Islām angenommen hätte. Hier haben namentlich Caetani und Sperber gezeigt, dass diese Schilderungen der Wirklichkeit nicht entsprechen und dass es durchgängig nur kleine Gruppen waren, die sich unterwarfen, während es eine nicht geringe Zahl gab, die die Forderungen des Propheten abwiesen. Solchen offnen Gegnern gegenüber war die Sache klar: insofern sie Heiden waren, beim Heidentum verharrten und ihre Vielgötterei nicht aufgeben wollten, stand ihnen von seiten Muḥammads „der heilige Krieg" bevor. Er hatte aber in Arabien nicht nur mit solchen zu tun, sondern es gab neben den Juden, die schon seine Macht zu fühlen bekommen hatten, eine grössere Anzahl Christen, wozu noch im östlichen und südlichen Teile mehrere Parsisten kamen, und damit wurde Muḥammad vor ein Problem gestellt, das er notwendig lösen musste. Nach seinen Worten Sūra IX, 29 ff., wo er die Christen und auch die Juden, das Volk des strengen Monotheismus, zu den Polytheisten rech-

Digitized by Birzeit University Library

net, die Allāh einen Sohn geben und Menschen als Herren neben ihm verehren, ganz wie die Ungläubigen vor ihnen getan hatten, würde man erwarten, dass er sie wie Heiden bekämpfen würde, falls sie den Islām nicht annahmen (vgl. auch den Angriff auf die Christen Vers 76 ff.). Aber diesen Aussagen gegenüber steht eine andere, Sūra V, 85, wo er die Christen mit warmer Sympathie erwähnt, weil sie, im Gegensatz zu den Juden, sich liebevoll gegen die Gläubigen zeigen und demütig sind, was er dem Umstand zuschreibt, dass sie Priester und Mönche hatten (vgl. seine Beurteilung des Mönchtums: Sūra LVII, 21). Zur Erklärung dieser auffallenden Widersprüche dient der von Tor Andrae hervorgehobene Gegensatz zwischen den Monophysiten und den Nestorianern. Die ersteren erregten durch ihre Christologie seinen unbedingten Unwillen, während die letzteren, die im Perserreich damals eine dominierende Rolle spielten, ihm viel sympathischer waren, eine Stimmung, die, wie der von Tor Andrae mitgeteilte Brief des Katholikos Išhōʿyahb zeigt, noch nach seinem Tode von den Anhängern geteilt wurde. Über die Juden dagegen lauten seine Äusserungen sehr scharf. Um so merkwürdiger ist es nun, dass der Unterschied zwischen den Juden und Christen bei seiner endgültigen Regelung ihrer Stellung vollständig verschwindet. Sie wurden unter dem Namen „Schriftvölker" zusammengefasst, und es wird ihnen gestattet, ihre Religion zu behalten, wenn sie die politische Oberherrschaft des Propheten dadurch anerkennen, dass sie eine Abgabe bezahlen (*djizya;* s. d.); wollen sie das nicht, so werden sie schonungslos bekämpft. Zu dieser wenig konsequenten Ordnung hat wohl die Erinnerung an die früher so stark betonte Übereinstimmung der Lehre Muḥammads mit der der Schriftvölker beigetragen, wozu noch kam, dass die oben erwähnte Behandlung der Juden von Khaibar als abgabezahlende Pächter mit erlaubter Religionsübung für die Muslime bei weitem praktischer war als ihre Bekämpfung. Ein weiterer entgegenkommender Schritt gegen die Schriftvölker war, dass es den Gläubigen gestattet wurde, Töchter der Schriftvölker zu heiraten und die ihnen erlaubten Speisen zu essen (V, 7). Merkwürdigerweise wurden zu den „Schriftvölkern" auch die Parsisten (*madjūs*: XXII, 17) gerechnet, was später den besser Orientierten recht beschwerlich fiel (Ṭabarī, I, 1005, $_{19}$ f.; Balādhurī, S. 79); wahrscheinlich wagte Muḥammad aus politischen Gründen nicht, von ihnen zu fordern, dass sie ihre Religion aufgeben sollten. Diese erweiterte Anwendung des Begriffes „Schriftvölker" findet sich nicht im Qurʾān, sondern in einem Schreiben Muḥammads an die Parsisten in Ḥadjar (Ibn Saʿd, I/II, 19), jedoch mit der Beschränkung, dass den Muslimen verboten wird, ihre Weiber zu heiraten und ihre Schlachtungen zu geniessen.

Von diesen Ausnahmen abgesehen war der Prophet jetzt dem ihm vorschwebenden, aber bis dahin etwas zurücktretenden Ziele, der Bildung einer rein religiös bestimmten *umma*, nähergerückt, denn die Bewohner mehrerer Teile Arabiens wurden jetzt tatsächlich durch die Religion zusammengehalten. Die alten Stammesgegensätze mit ihren endlosen Fehden, ihrer Blutrache und ihren zu neuen Streitigkeiten reizenden Spottgedichten sollten nach Muḥammads Willen verschwinden und alle Gläubigen sich als Brüder fühlen (IX, 11; XLIX, 10 f.). Es sollte keine andere Ungleichheit geben als die grössere oder geringere Frömmigkeit (XLIX, 13). Es hat hier entschieden dem Propheten ein Ideal vorgeschwebt, aber es wurde freilich auf recht unvollkommene Weise verwirklicht. Die rasch fortschreitende Ausdehnung des Islām hatte nämlich als Kehrseite eine ebenso starke Verringerung seines religiösen Gehaltes. Neben den älteren Anhängern, die wirklich von seiner Verkündigung ergriffen waren und deren Glauben unter Entbehrungen und Gefahren erprobt worden war, standen nun die vielen Neubekehrten, die hauptsächlich durch die Furcht (vgl. das bekannte Gedicht Kaʿb b. Zuhair's; das Gedicht des Hudhailiten Usaid b. Abī Iyās bei Kosegarten, *Carmina Hudsail.*, Nr. 127) oder durch die Aussicht auf materielle Vorteile gewonnen waren. Von einer tiefergehenden Bekehrung konnte bei diesen Arabern trotz der ausgesandten Lehrer keine Rede sein, und wie ungeschwächt der altarabische Geist in ihnen fortlebte, zeigen u.a. die Prahlereien und Schmähungen in den Gedichten (Ibn Hishām, S. 934 ff.), die den alten in nichts nachstehen. Mit grosser Klarheit hat der Prophet selbst Sūra XLIX, 14 ausgesprochen, wie weit die Beduinen von dem wahren Glauben entfernt waren: sie dürfen nicht sagen, dass sie glauben, sondern nur, dass sie den Islām angenommen haben. Den sozialen und politischen Anordnungen gegenüber treten die religiösen und kultischen Gebote, die doch Muḥammad in der ersten medinensischen Zeit viel beschäftigt hatten, auffällig zurück, eine natürliche Folge davon, dass die neuen Mitglieder für solche Fragen nicht reif genug waren. Auf diesem Gebiete war die Unwissenheit gewiss gross, und selbst im Hauptlager scheint noch vieles sich im embryonischen Zustande befunden zu haben. Das gilt selbst für ein so fundamentales Gesetz wie die Anordnung über die täglichen Gebetszeiten, da die später obligatorischen fünf Gebete im Qurʾān nirgends gebucht sind (s. oben; vgl. auch den Ausdruck: „vormittags und abends", in Aʿshā's Gedicht: *Morgenl. Forschungen*, S. 259). Dass sie von Muḥammed selbst am Ende seines Lebens eingeführt worden sind, ist möglich, aber wegen des Schweigens des Qurʾān nicht recht wahrscheinlich; und jedenfalls wird es durch die Erwähnung der fünf Zeiten in einem Schreiben des Propheten (Ibn Hishām, S. 962) nicht sicher bewiesen, da wir nicht berechtigt sind, eine absolute diplomatische Genauigkeit in der Überlieferung solcher Dokumente zu erwarten. Nur ein paar kultische Institutionen werden im Qurʾān etwas eingehender behandelt, die grosse Wallfahrt nach den Heiligtümern bei Mekka und die ʿUmra in der Stadt selbst; aber der Ḥadjdj bildete ja auch die Krone seiner in Madīna angefangenen und mit zäher Ausdauer durchgeführten Bestrebungen. Noch im Jahre 8 nahm der Prophet, der doch damals Herr über Mekka war, an der Pilgerfahrt nicht teil, was den Späteren so unverständlich war, dass sie eine mehreren seiner Anhänger unbekannt gebliebene ʿUmra erdichteten (Ibn Hishām, S. 886; Ṭabarī, I, 1670 [ʿUrwa], 1685; Wākidī, S. 380; Ibn Saʿd, II/II, 1, 123 f.; III/I, 103, $_{18}$; vgl. II/I, 123 f.; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 58 f.). Auch im Jahre 9 kam er nicht nach Mekka zum Ḥadjdj, aber er zeigte sein Interesse dafür, indem er Abū Bakr als Stellvertreter schickte und ihn eine folgenreiche Proklamation verlesen liess (Bukhārī, III, 163, 249; nach der gewöhnlichen Tradition war es ʿAlī, der es tat; aber das ist wahrscheinlich eine tendenziöse Änderung; vgl. Ṭabarī,

Digitized by Birzeit University Library

I, 1760 f., wo Abū Bakr sich über diese Zurücksetzung beklagt und von Muḥammad getröstet wird, wozu noch eine Überlieferung kommt, nach welcher Abū Bakr dem Abū Huraira übertrug, vor der Wallfahrt den Ausschluss der Heiden zu proklamieren: Ibn Sa'd, II/1, 121 f.). Es war die sogenannte *barā'a*, worin Muḥammad, der jahrelang von der Wallfahrt ausgeschlossen war, allen Heiden jegliche Teilnahme daran verbietet und ihnen eine viermonatige Frist gibt, nach deren Ablauf sie die Wahl zwischen dem Übertritt zum Islām und einer unerbittlichen Bekämpfung hatten (Sūra IX). Hiermit ist sein Fernbleiben von der Feier in den beiden vorhergehenden Jahren erklärt; er wollte warten, bis er sie als Alleinherrscher und ganz in Übereinstimmung mit seinen Intentionen, oder, wie er behauptete, mit den von Abraham eingeführten Zeremonien (II, 119 f.) feiern konnte. So war endlich alles bereit, und am Ende des Jahres 10 (April 631 bis März 632) konnte er die erste reformierte Wallfahrt (die „Abschiedswallfahrt" oder die Wallfahrt des Islām) ausführen, die für alle folgenden Zeiten massgebend geworden ist. Merkwürdigerweise finden sich die Regelungen der Ḥadjdj-Zeremonien, deren Zweck es war, das gar zu offenkundig Heidnische an der alten Feier (vgl. z.B. die *awṯān* in Minā bei Farazdak, in *ZDMG*, LIX, 604; Azraki, ed. Wüstenfeld, S. 402) auszumerzen und ihr eine islāmische Färbung zu geben, hauptsächlich in den Traditionen, wo natürlich leicht spätere Einzelheiten eingemischt sein können, und nur bruchstückweise und mehr zufällig im Ḳur'ān; aber im Grossen und Ganzen ruht die spätere Form ohne Zweifel auf dem, was der Prophet bei dieser denkwürdigen Gelegenheit feststellte [vgl. den Art. ḤADJDJ].

Die Abschiedswallfahrt, an der dem Propheten eine wirkungsvolle, aber etwas verschieden überlieferte Predigt in den Mund gelegt wird, bezeichnet den Kulminationspunkt seines Wirkens. Was er zu dieser Zeit empfand, darf man wohl in den Worten Allāh's Sūra V, 5 ausgedrückt finden: „Heute habe ich Euch Eure Religion vollendet, Euch meine Gnade vollbracht und für Euch den Islām als Religion erwählt!" Es macht deshalb einen nahezu dramatischen Eindruck, dass sein Leben wenige Monate später abgeschlossen wurde. Selbst dachte er freilich kaum daran, denn noch einen Monat vor seinem Tode rüstete er eine Expedition aus, die unter der Leitung des jungen Usāma gegen das Ostjordanland (nicht, wie einige Überlieferer angeben, nach dem Westjordanlande) ziehen sollte, um den Tod seines Vaters zu rächen. Auch sonst waren die Verhältnisse damals so, dass sie an die volle Tatkraft eines Mannes Ansprüche stellten; denn an mehreren Stellen hatte das Auftreten verschiedener „Propheten" Unruhen hervorgerufen [vgl. d. Art. AL-ʿASWAD, ṬULAIḤA und MUSAILIMA]. Da erkrankte Muḥammad plötzlich, wohl an dem gewöhnlichen Madīna-Fieber (Farazdak, IX, 13); aber für den geistig und körperlich überreizten Mann wurde die Krankheit gefährlich. Nach einem kurzen Aufflackern seiner Kraft starb er am 13. Rabī' I des Jahres 9, d. i. am 8. Juni 632 (nur dies Datum passt zu der sich bei Ḥassān b. Thābit, Nr. CXXXIII und allen Überlieferern findenden Angabe, dass es ein Montag war), am Busen seiner Lieblingsfrau ʿĀ'isha, nach der Erzählung mit den Worten: „Der höchste Freund (*rafīḳ*, wofür Goldziher einmal *rabbī*, „Himmelsgewölbe", vorschlug) vom Paradiese!" Er hinterliess — übrigens zum Heile für seine Gemeinde — keinen legitimen Nachfolger, denn auch der kleine Ibrāhīm, den ihm die koptische Sklavin Māriya gebar, war kurz vorher gestorben (am 27. Januar 632, falls die Angabe richtig ist, dass an seinem Todestage eine Sonnenfinsternis stattfand; vgl. Rhodokanakis, in *WZKM*, XIV, 78 ff.; Mahler, *a.a.O.*, S. 109 ff.). Die wilde Verwirrung, die die Parteileidenschaften beim Bekanntwerden seines Todes in Madīna entfesselte, hatte die sonderbare Folge, dass seine Leiche einen vollen Tag vernachlässigt blieb, bis sie endlich unter der Hütte ʿĀ'isha's begraben wurde (Ṭabarī, I, 1817; Ibn Sa'd, II/II, 57, 7, 58, 13, 59, 1, 71, 4).

Die grosse Schwierigkeit, die der Biograph Muḥammads auf Schritt und Tritt empfindet, ist, dass das eigentliche Geheimnis seines Wirkens, die wunderbare Macht seiner Persönlichkeit und sein suggestiver Einfluss auf seine Umgebung in den alten Quellen nicht gebucht worden ist und auch nicht gebucht werden konnte. Durch den Ḳur'ān lernen wir zwar seine ältesten einzigartigen Inspirationen, die immer noch ihre Wirkung nicht verfehlen, und später in Madīna seine eminente politische Begabung kennen. Wir treffen wohl Momente in der Badr-Schlacht oder dem Ḥudaibiya-Vertrag, wo seine geistige Überlegenheit überwältigend hervortritt; aber das sind nur vereinzelte Lichtpunkte, und meistens müssen wir die Hauptsache zwischen den Zeilen lesen und uns mit lehrreichen Analogien begnügen, worunter der Einfluss Joseph Smith's auf den geistig weit bedeutenderen Brigham Young ein besonders schlagendes Beispiel ist. Das eigentlich Entscheidende war sein von Anfang bis Ende unerschütterliches Bewusstsein von seiner Berufung durch Allāh, dem gerade eine solche Überzeugung, die nicht den geringsten Zweifel aufkommen lässt, übt einen unberechenbaren Einfluss auf andere aus; und die Sicherheit, womit er als Vollstrecker des Willens Allāh's auftrat, gab seinen Worten und seinen Anordnungen eine Autorität, die schliesslich zwingend wirkte. Seine eigene Persönlichkeit in ihrer Begrenzung stellte er mit voller Offenheit dar; seine Kraft und sein Wissen waren beschränkt, die Fähigkeit, Wunder auszuführen, war ihm versagt, und er spricht unumwunden von seinen Sünden und tadelt sich selbst für seine Verfehlungen (VI, 69; XXXIV, 49; XL, 57; XLVII, 21; XLVIII, 1 f.; LXXX, 1 ff.; IX, 43). Er ist, von den Offenbarungen abgesehen, womit er begnadigt worden ist, ein Mensch wie andere und spricht mehrmals davon, dass er sterben werde (XXXIX, 31; XXI, 35 f.; III, 138; die Episode Ibn Hishām, S. 1012 f. ist nicht geschichtlich, sondern eine gegen die beginnende Apotheosierung des Propheten gerichtete Tendenzerzählung). Das ist nun getan rade das Gebiet, wo die folgenden Zeiten sich unbefriedigt fühlten, weshalb sie schon früh, vor allem durch die Disputationen mit den Christen gedrängt (s. M. Schreiner, in *ZDMG*, XLII, 594), die Person und das Leben des Propheten mit einem Gewebe von übermenschlichen Zügen ausstatteten (s. Tor Andraes unten angeführte Schrift). Volle Sicherheit im strengsten Sinne des Wortes hat man, abgesehen von den Überlieferungen, die vom Ḳur'ān auf klare Weise bestätigt werden, wohl nur in Fällen, wo die Erzählungen den Propheten nicht nur von unserem Standpunkte, sondern auch von dem der Muslims aus in ein ungünstiges Licht stellen, z.B. bei dem Bericht über seine

Digitized by Birzeit University Library

vorübergehende Anerkennung der drei mekkanischen Göttinnen oder über seine von ʿUmar gerügte Ablegung des *iḥrām* zwischen der ʿUmra und dem Ḥadjdj bei der Abschiedswallfahrt, denn solche Züge wären als spätere Erfindungen gänzlich unbegreiflich, und in der Regel werden in solchen Fällen die kompromittierenden Berichte durch abweichende Überlieferungen bestätigt, die die anstössigen Züge durch Verschleierungen oder Änderungen zu beseitigen suchen.

Müssen die Biographen Muḥammads sich aus alle diesen Gründen eine weitgehende Reserve auferlegen, so gibt es doch eine wesentliche Seite seiner Wirksamkeit, die mit vollem Nachdruck hervorgehoben werden muss, besonders da sie in neueren Behandlungen seines Lebens nicht immer zu ihrem Rechte kommt. Es findet sich bei einigen Neueren eine Neigung, nicht nur alles Ungünstige zu unterstreichen, sondern auch seine eigentliche religiöse Bedeutung zurücktreten zu lassen. Wäre er wirklich nur ein sexuell belasteter, nach weltlichem Gewinn strebender und in der Wahl seiner Mittel gänzlich skrupelloser Mann gewesen, so wäre der von ihm geschaffene und nach seinem Tode sich entwickelnde Islām eine Wirkung ohne Ursache gewesen. Es ist für den unparteiischen Historiker unmöglich zu verkennen, dass er den religiösen Instinkt seiner Landsleute erweckt und eine Summe von religiösen und sittlichen Gedanken ausgesprochen hat, die nicht nur seine Landsleute befriedigte, sondern auch später die Bewohner der von den Muslimen eroberten Kulturländer genährt und ihnen als Grundlage einer energischen und tiefgehenden Gedankenarbeit gedient haben. Mag ihm auch wegen seiner eigentümlichen Inspirationstheorie seine direkte Abhängigkeit von den älteren Offenbarungsreligionen verborgen geblieben sein, so verstand er es auf seine Weise, seinen Landsleuten einen Teil des geistigen Reichtums der „Schriftvölker" zu übermitteln, und wie er damit die Seele der Araber getroffen hat, zeigen am besten die Reformbestrebungen der Wahhābiten. In den Kulturländern vermochte der Islām freilich seine Aufgabe nur durch eine z. T. radikale Umbildung zu lösen, und die erwähnte Gedankenarbeit vollzog sich nur unter steter Beeinflussung von Seiten des Christentums und der Mystik, aber es war doch Muḥammad, der den ganzen Prozess in Bewegung setzte, und diesen Einfluss hätte er nicht gewinnen können, falls er nur das gewesen wäre, was die erwähnten Forscher in ihm haben finden wollen.

Literatur: E. Sachau, *Das Berliner Fragment des Mūsā b. ʿUḳba*, in *SB Pr. A*, 1904, S. 445—70; Ibn Hishām, *Das Leben Muhammeds*, ed. Wüstenfeld, 1858—60 (deutsche Übersetzung von Weil, 1864); Wellhausen, *Muhammed in Medina; das ist Wāḳidī's Kitāb al-Maghāzi in verkürzter deutscher Wiedergabe*, 1882; Muḥammed b. Saʿd, *Ṭabaḳāt*, ed. E. Sachau, I u. II; Ibn Wādiḥ al-Yaʿḳūbī, *Historiae*, ed. Houtsma, II, 1 ff.; al-Balādhurī, ed. de Goeje, 1866; Ṭabarī, *Annales*, I, 1073 ff.; die Ḥadīth-Werke, besonders al-Bukhārī, ed. L. Krehl (Bd. IV, ed. Juynboll). — Aus späterer Zeit: Nūr al-Dīn al-Ḥalabī, *al-Sīra al-ḥalabiya*, Kairo 1308.

J. Gagnier, *La vie de Mahomet*, 3 Bde., 1748; Lamaitresse et Dujarric, *Vie de Mahomet d'après la tradition*, 1897—98; A. Sprenger, *Leben und Lehre des Moḥammad*, 3 Bde., 1861—65; W. Muir, *Life of Mahomet*, 4 Bde., 1858—61; verkürzte Ausgabe von Weir, 1912; G. Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, 1843; Th. Nöldeke, *Das Leben Muhammeds nach den Quellen populär dargestellt*, 1863; L. Krehl, *Das Leben des Muhammed*, 1884; Aug. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendlande*, I, 44 ff.; R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, 1879, S. 18 ff.; H. Grimme, *Mohammed*, 2 Bde., 1892—95 und *Mohammed*, 1904; Fr. Buhl, *Muhammeds Liv*, 1903; ders., *Muhammeds religiöse Forkyndelse efter Quranen*, 1924; ders., *Das Leben Muhammeds*, Leipzig 1930; D. S. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, 1905; Reckendorf, *Mohammed und die Seinen*, 1907; Caetani, *Annali dell' Islām*, I und II/1.

Aus der weiteren Literatur seien noch erwähnt: Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV (über Madīna, die Gemeindeordnung Muḥammads und die Gesandtschaften und Schreiben); Sperber, *Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens* (in *MSOS As.*, XIX); Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, 1880 (= *Verspr. Geschriften*, I, 1 ff.); ders., *De Islam*, in *de Gids*, 1886, 2 (= *Verspreide Geschriften*, I, 183 ff.); H. Lammens, *Mahomet fut-il sincère*, in *Recherches de Science religieuse*, I (1910); ders., *Qoran et Tradition, ebd.*, II (1911); ders., *Fāṭima et les filles de Mahomet*, 1912; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, 1908; H. Hirschfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs à Médine*, in *REJ*, X, 26; R. Leszynsky, *Die Juden in Arabien z. Zeit Mohammads*, 1910 (ist einseitig); A. Geiger, *Was hat Mohammad aus dem Judentum aufgenommen?*, 1833; Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans v. Juden- und Christentum*, 1922; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 1889—90; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (in *Archives d'Études Orientales*, XVI, 1918).

MUḤAMMAD B. ʿABD AL-WAHHĀB. [Siehe WAHHĀBITEN].

MUḤAMMAD ʿABDUH, muslimischer Theologe, Begründer der ägyptischen Richtung des islāmischen Modernismus.

Muḥammad ʿAbduh stammt aus einer bäuerlichen ägyptischen Familie und wurde 1849 in Unterägypten geboren. Nachdem er den Kurʾān auswendig gelernt hatte, wurde er 1862 auf die theologische Schule von Ṭanṭā geschickt, die er aber entmutigt verliess, um erst durch den Einfluss eines Grossonkels, der in ihm Sinn für die Mystik zu erwecken wusste, zur Fortsetzung seiner Studien veranlasst zu werden. 1865 kehrte er nach Ṭanṭā zurück, begab sich aber schon 1866 nach Kairo an die Azhar-Moschee. Dort widmete sich Muḥammad ʿAbduh alsbald ganz der Mystik, trieb asketische Übungen und ergab sich der Weltflucht; daraus befreite ihn wiederum jener Grossonkel. 1872 kam Muḥammad ʿAbduh mit Saiyid Djamāl al-Dīn al-Afghānī [s. d.] in Berührung, der die traditionellen Wissenschaften für Muḥammad ʿAbduh mit neuem Geiste erfüllte, ihn auf die in Übersetzungen zugänglichen europäischen Werke hinwies und sein Interesse schliesslich auf die ägyptischen und islāmischen Gegenwartsfragen hinlenkte. Muḥammad ʿAbduh wurde bald einer seiner eifrigsten Schüler; das zeigt sich bereits in seinen beiden ersten Schriften über Mystik und Dogmatik. Der Einfluss des Saiyid Djamāl al-Dīn brachte Mu-

Digitized by Birzeit University Library

ḥammad ʿAbduh 1876 zur Aufnahme einer journalistischen Tätigkeit, der er auch später treu geblieben ist. Nachdem er seine Studien an der Azhar-Moschee durch die Erwerbung des Zeugnisses als *ʿālim* (Gelehrter) abgeschlossen und sich zunächst in privaten Kursen als Lehrer betätigt hatte, wurde er 1879 zum Professor am Dār al-ʿUlūm ernannt, aber noch in demselben Jahre aus nicht aufgeklärten Gründen entlassen und in seinen Heimatort verwiesen, während der Saiyid Djamāl al-Dīn aus Ägypten verbannt wurde. Ein liberales Ministerium rief Muḥammad ʿAbduh sehr bald (1880) zurück und ernannte ihn zum Chefredakteur der offiziellen Zeitung *al-Wakāʾiʿ al-Miṣrīya*; unter Muḥammad ʿAbduh wurde sie zum Sprachrohr der liberalen Partei. Trotz des gemeinsamen letzten Zieles, der Befreiung der islāmischen Völker und der Renaissance des Islām aus eigener Kraft, unterschied sich das Programm Muḥammad ʿAbduh's von dem des Saiyid Djamāl al-Dīn wesentlich: jener war ein Revolutionär, dem es vor allem auf den Umsturz ankam; Muḥammad ʿAbduh hingegen glaubte, dass kein äusserer Umsturz die Umgestaltung der Mentalität ersetzen könnte. Dieser Tätigkeit Muḥammad ʿAbduh's setzte der Aufstand ʿArābī Pasha's ein Ende. Seine Rolle in dieser Bewegung ist ebenfalls noch nicht genügend aufgeklärt; nach der Niederwerfung des Aufstandes wurde er Ende 1882 zur Verbannung aus Ägypten verurteilt. Zunächst begab er sich nach Bairūt und traf sich Anfang 1884 mit dem Saiyid Djamāl al-Dīn in Paris, wo beide eine Gesellschaft mit dem Namen *al-ʿUrwa al-Wuṯḳā* gründeten und ein gleichbetiteltes Blatt herausgaben, das zwar bereits nach 8 Monaten sein Erscheinen einstellen musste, aber auf die Entwicklung des Nationalismus im islāmischen Orient tiefgehende Wirkung ausübte; es verkörperte durchaus die Ideen des Saiyid Djamāl al-Dīn. Muḥammad ʿAbduh setzte in Tunis die Propaganda für die Gesellschaft fort, löste sich dann aber von dem Unternehmen und liess sich Anfang 1885 in Bairūt nieder. Hier wirkte er als Lehrer an einer theologischen Schule und beschäftigte sich mit islāmischen und arabischen Studien; in dieser Zeit entstanden die Übersetzung der *Risālat al-radd ʿala ʾl-dahriyin*, der einzigen grösseren Schrift des Saiyid Djamāl al-Dīn, aus dem Persischen [1303 = 1886] und zwei wertvolle philologische Veröffentlichungen (*Sharḥ Nahdj al-balāgha* [1302 = 1885] und *Sharḥ Makāmāt Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī* [1306 = 1889]). Als ihm 1889 die Rückkehr gestattet wurde, begab er sich sofort nach Kairo und wurde alsbald zum Richter bei den Tribunaux Indigènes, zwei Jahre später zum Conseiller bei der Cour d'Appel ernannt. Einen Niederschlag seiner Tätigkeit bei den Gerichten bildet sein Gutachten *Taḥrīr fī iṣṭilāḥ al-maḥākim al-sharʿīya* (1318 = 1900), das den Anstoss zu bedeutenden Reformen der *sharīʿa*-Gerichtsbarkeit gab. 1899 erreichte er die höchste religiöse Würde von Ägypten, die des staatlichen Mufti; dies Amt bekleidete er bis zu seinem Tode. Die wichtigsten seiner *fatwā*s sind jene, in denen er den Genuss des Fleisches von durch Juden und Christen geschlachteten Tieren sowie das Zinswesen für erlaubt erklärt. In demselben Jahre 1899 wurde er Mitglied des Conseil législatif, der die erste Etappe der ägyptischen Volksvertretung darstellte. Schliesslich (1894) wurde er Mitglied des damals auf seine Anregung begründeten Verwaltungsrats der Azhar, und in dieser Eigenschaft hat er sich nicht nur um die Reform der Azhar die grössten Verdienste erworben, sondern auch selbst eine weithin wirkende Lehrtätigkeit ausgeübt. Neben dieser vielseitigen Tätigkeit fand er noch Zeit, seine beiden bedeutendsten Schriften zu veröffentlichen: sein theologisches Hauptwerk *Risālat al-tawḥīd* [1315 = 1897] und eine Verteidigung des Islām gegen das Christentum mit dem Titel *al-Islām wa ʾl-naṣrānīya maʿa ʾl-ʿilm wa ʾl-madanīya* [1320 = 1902], sowie einen Kommentar zu einer Schrift über Logik (*Sharḥ Kitāb al-baṣāʾir al-nāṣīriya, taṣnīf al-ḥāfiẓ Zain al-Dīn* [1316 = 1898]) zu verfassen. Seinen Ḳurʾān-kommentar dagegen, an dem ihm sehr viel gelegen war und von dem einzelne Teile zu seinen Lebzeiten erschienen sind, hat Muḥammad ʿAbduh nicht mehr selbst abschliessen können; er wurde von seinem Jünger und Freunde Shaikh Muḥammad Rashīd Riḍā überarbeitet und vollendet. Von Muḥammad ʿAbduh's zahlreichen Artikeln, durch die er neben seinen Vorlesungen am meisten auf die Öffentlichkeit wirkte, sind zwei (von 1900) in französischer Übersetzung unter dem Titel *L'Europe et l'Islam* von Muḥammad Ṭalʿat Ḥarb Bey herausgegeben worden (1903). Die von Muḥammad ʿAbduh vorgetragenen fortschrittlichen Lehren erregten die heftigste Gegnerschaft der orthodoxen und konservativen Kreise, die sich nicht nur in sachlicher Bekämpfung, sondern auch in einer ganzen Literatur von Schmähschriften äusserte. Aber seine Lehre erntete auch siegreiche Erfolge in weitesten Kreisen ernstgesinnter Muslims. Das Hauptorgan seiner Schule bildete die seit 1897 erscheinende Monatsschrift *al-Manār* unter der Leitung des Muḥammad Rashīd Riḍā, der seinem Meister auch ein umfangreiches literarisches Denkmal gesetzt hat. 1905 ist Muḥammad ʿAbduh gestorben; seine Lehre aber hat programmatische Bedeutung bis in die Gegenwart behalten. Ḥāfiẓ Ibrāhīm verfasste ein Trauergedicht auf ihn; sein Geburtshaus wurde zum historischen Monument erklärt; seit 1931 trägt eine Stipendienstiftung für Azhar-Studenten seinen Namen.

Das Programm Muḥammad ʿAbduh's umfasst nach seiner eigenen Äusserung 1. die Reform der islāmischen Religion durch ihre Zurückführung auf den ursprünglichen Stand, 2. die Erneuerung der arabischen Sprache, 3. die Anerkennung der Rechte des Volkes. Seine politische Tätigkeit wurde von der Idee des Vaterlandes beherrscht, die er als erster in Ägypten begeistert vertrat. Als Gegner sowohl der politischen Vorherrschaft Europas wie des orientalischen Despotismus in den islāmischen Ländern trat er für eine innere Aneignung der abendländischen Zivilisation ohne Aufgabe der islāmischen Grundideen und für eine Synthese der beiden Faktoren ein. Von diesem Programm, das Muḥammad ʿAbduh einen bedeutsamen Platz unter den Begründern des modernen Ägypten sichert, ist der Versuch seiner Durchführung auf dem theologischen Gebiete zu trennen. Hier war sein Hauptbestreben, gegenüber dem Ansturm des Abendlandes den Islām als Religion zu festigen und zu erhalten, während er die religiös indifferenteren Aussengebiete islāmisch-orientalischen Lebens kampflos aufgab. Die innere Begründung erhalten seine Lehren in erster Linie von der konservativ-reformatorischen Tendenz des Ibn Taimīya und Ibn Ḳaiyim al-Djawziya und von der ethischen Religionsauffassung des al-Ghazzālī her. So kommt Muḥammad ʿAbduh zu der Bestreitung des *maḏhab*-Wesens und des *taḳlīd* [s. d.], zu der Forderung der Freigabe des *idjtihād* [s. d.] und eines neuen, den heutigen

Digitized by Birzeit University Library

Verhältnissen entsprechenden *iǧmāʿ* [s. d.] auf Grund des Ḳurʾān und der echten Sunna, zu der Ablehnung der Spitzfindigkeiten der *fuḳahāʾ*, des Kultus der Heiligen (deren angeblichen Wundern gegenüber er skeptisch ist) und aller *biḍaʿa*'s. Das veraltete System des *fiḳh*, demgegenüber Muḥammad ʿAbduh in der Theorie volle Freiheit für sich in Anspruch nimmt, während er in der Praxis seine Methode und die meisten seiner positiven Lehren beibehält, solle durch neue, entwicklungsfähige Gesetze ersetzt werden, bei denen die Berücksichtigung des Gemeinwohls (*maṣlaḥa*) und der Zeitverhältnisse im Notfalle selbst dem ausdrücklichen Texte (*naṣṣ*) der Offenbarung vorzugehen habe. Muḥammad ʿAbduh vertritt die Überzeugung, dass Wissenschaft und Religion, richtig verstanden, überhaupt nicht in Konflikt geraten können; aber die Vernunft müsse, nachdem sie die Wahrheitsbeweise der Religion geprüft habe, deren Dogmen annehmen. In der Dogmatik übernimmt Muḥammad ʿAbduh im wesentlichen die rationalste, noch mit der Orthodoxie vereinbare Auffassung. Er verinnerlicht den Begriff der Offenbarung (sie ist ihm intuitive Erkenntnis,von Gott gewirkt und mit dem Bewusstsein dieses Ursprungs behaftet; doch bleibt diese Art religiösen Erlebens auf die Propheten beschränkt) und biegt den der Religion um (sie ist ihm ein intuitiver Sinn für die dem Verstande nicht klar fassbaren Wege zum Glück in dieser und in jener Welt). Die Aufgabe der Prophetie ist für ihn die moralische Erziehung der grossen Masse; daher seien die religiösen Lehren und Gebote für das Verständnis der Menge und nicht einer Elite bestimmt. Den Ḳurʾān betrachtet Muḥammad ʿAbduh als erschaffen und versucht, den starren entgegengesetzten Standpunkt der Orthodoxie abzuschwächen. Trotz der Ablehnung von Kausalität und Naturgesetzen durch die Orthodoxie gewinnt er eine Basis für kausalgesetzliche Naturerklärung, aber mit echt scholastisch-formalen Denkmitteln. In der Pflichtenlehre hält Muḥammad ʿAbduh an den vier Hauptpflichten: Ritualgebet, Almosensteuer, Fasten und Pilgerfahrt fest, nur biegt er sie, wie in der Mystik üblich, aus dem Kultischen in das Religiös-Moralische um. In der Frage nach der Willensfreiheit entscheidet sich Muḥammad ʿAbduh für den Indeterminismus; er predigt kraftvolle Betätigung jedes einzelnen und, im Anschluss an die Ethik der Mystiker, gegenseitige Unterstützung. Die Entsendung der Propheten ist ihm eine Erziehung von Stufe zu Stufe; die letzte höchste Stufe, die der absoluten Religion, ist die Entsendung Muḥammads. Wenn die islāmischen Völker der Gegenwart dem islāmischen Ideal nicht entsprechen, so ist das nur die Folge davon, dass sie die alte Reinheit der Lehre verloren haben; eine Besserung ist möglich durch Rückkehr zu ihr. Dieser Urislām Muḥammad ʿAbduh's ist aber nicht der historische, sondern ein stark idealisierter. Die inhaltliche Überlegenheit des Islām über das Christentum ist für Muḥammad ʿAbduh durch seinen Rationalismus und seine Wirklichkeitsnähe, seinen Verzicht auf unerreichbare Lebensideale gegeben.

Der religiöse Gehalt dieser Theologie erschöpft sich etwa in Demut vor Gott, Verehrung für den Propheten, Begeisterung für den Kurʾān. In ihr ist kein Platz für den shiʿitischen Typus der Frömmigkeit oder für die Mystik ausserhalb des Gebietes der Ethik. Dagegen bedeutet der echt alt-islāmische Rationalismus für Muḥammad ʿAbduh die Hauptverteidigungswaffe des Islām und tritt geradezu an die Stelle der religiösen Vertiefung, sodass seine Theologie den Charakter eines apologetischen Kompromisses erhält. Es ist Muḥammad ʿAbduh's Leistung, orthodoxen Muslims das Tor zum Weg nach Westen geöffnet und sie eine Strecke auf diesem Weg geleitet zu haben; wenngleich die Gesamtentwicklung ihm zum Teil vorausgeeilt war und vor allem über ihn hinausgeführt hat, so hat er doch zur Eingliederung des Islām in die moderne Welt einen wesentlichen Beitrag geliefert.

Literatur: Bergsträsser, *Islam und Abendland*, in *Auslandsstudien*, IV, Königsberg 1929, S. 15 ff.; Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, S. 320 ff.; R. Hartmann, *Krisis des Islam*, S. 13 ff.; Horten, *Mohammed Abduh*, in *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, XIII, XIV; B. Michel und Cheikh Moustapha Abdel Razik, *Cheikh Mohammed Abdou, Rissalat al-Tawhid, Exposé de la Religion Musulmane* (Übersetzung mit Einleitung über Leben und Lehre von Muḥammad ʿAbduh, Bibliographie). Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (mit Bibliographie); ders., *Muḥammad ʿAbduh and the Transvaal Fatwā*, in *Macdonald Presentation Volume*, S. 12 ff. Das Leben Muḥammad ʿAbduh's liegt der Romantrilogie von F. Bonjean and A. Deyf mit den Titeln *Mansour*, *El Azhar* un *Cheikh Abdou l'Égyptien* zugrunde.

MUḤAMMAD AḤMAD B. **ʿABD ALLĀH**, der Mahdī vom Sūdān, ist ca. 1258 (1843) auf der Insel Darār in Dongola, bei den Argū-Inseln nördlich von el-ʿOrde, geboren. Aus dem Stamm der arabisch-nubischen Berābera und dem Geschlecht der Kunūz, führte er später als Mahdī zum Erweis seiner leiblichen und mystischen Verwandtschaft mit ʿAlī und dem Propheten seinen Stammbaum väterlicherseits auf Ḥasan, mütterlicherseits auf Ḥasan und ʿAbbās zurück. Er war, neben einer älteren Schwester und drei Brüdern, der zweite Sohn eines Schiffzimmermanns. Früh zeigten sich bei ihm mystische Neigungen; er trat deshalb 1277 (1861), nach Vollendung der üblichen Vorstudien, bei dem Shaikh Muḥammad Sharīf in den Orden der Sammāniya ein; nach siebenjährigem Noviziat erhob ihn Muḥammad Sherīf zum Ordensshaikh. Nach kurzem Aufenthalt in Khartūm, wo er sich verheiratete, zog er nach der Insel Abbā (im Weissen Nil, westlich von Sennār), errichtete daselbst einen *ḏjāmiʿ* und eine *khalwa* und sammelte Schüler um sich. Sein Meister Muḥammad Sharīf, mit dem er in beständiger Verbindung blieb, liess sich um 1288 (1872) in seiner Nähe nieder, was Muḥammad Aḥmad selbst unerwünscht gewesen zu sein scheint. Bald nach diesem Termin ist unter Einwirkung und Benutzung der traditionellen Mahdī-Vorstellungen das Bewusstsein in Muḥammad Aḥmad, der *mahdī al-muntaẓar* zu sein, entstanden, wodurch es zwischen ihm und seinem Meister zum Bruch kam. Er verband sich nun mit dem Feinde seines einstigen Lehrers, dem Shaikh al-Kurashī, und wurde 1297 (1880) dessen Nachfolger. Auf Wanderungen (*siyāḥa*) von Dongola bis Sennār, vom Blauen Nil bis Kordufān überzeugte er sich von der Missstimmung der durch die ägyptische Regierung bedrückten Bevölkerung; das unruhige, bunte Volkstum des Sūdān, der religiöse Fanatismus, der Zwiespalt zwischen Türken und Arabern, der alte

Digitized by Birzeit University Library

Gegensatz der Shi'a zu der regierenden türkischen Beamtenklasse bildeten einen wahren Nährboden für seine Mahdi-Ansprüche; so vermischte sich die von Muḥammad Aḥmad entfachte Bewegung, der, wie seine Briefe und Proklamationen zeigen, zweifellos ein in seiner Art ernst gemeintes religiöses Erlebnis zugrundelag, von vornherein mit politischen und sozialen Ideen, die ja im Orient von Religion nicht zu trennen sind und bei denen schliesslich auch Betrug und Raffinement eine üble Rolle spielten. — Nach der traditionellen Formel fühlte sich Muḥammad Aḥmad berufen, „die Erde von Frevel und Verderben zu reinigen". Zu diesem Zweck rief er die Bevölkerung zunächst gegen die „ungläubigen Türken" zum Kampf auf. Schon vorher hatte er sich eine Anzahl Häuptlinge in Kordufān und Dārfūr durch *bai'a* (Treueid, nach dem Vorbild des Propheten) verpflichtet (Wortlaut s. Dietrich, in *Isl.*, 1925, S. 39) und es geschickt verstanden, tatkräftige Leute, wie den skrupellosen 'Abdullāhi al-Ta'a'yishi, seinen späteren Khalifa, an sich zu fesseln; daneben blühte eine schamlose Nepotenwirtschaft. Für die übrige Hetze sorgten zahlreiche Flugschriften und Erlasse, die seine Visionen vom Propheten, der ihn zum Mahdi eingesetzt hat, von al-Khiḍr, Gabriel, den *aḳṭāb*, Aufforderung zur „Reinigung der Religion", zur „Auswanderung", zum Treueid, zur Nachfolge des Mahdi, zum *ḏjihād* u. dgl. enthalten. — Das Zentrum dieser versteckten Hetze wurde der Berg Gadīr in Dār Nūba; in den Sha'bān 1298 (Juli 1881) fällt sein erstes öffentliches Auftreten als Mahdi. Anfängliche Verhandlungen der Regierung in Khartūm mit Muḥammad Aḥmad blieben erfolglos. Zwei gegen ihn ausgesandte Kompagnien unter Abu 'l-Sa'ūd wurden von den Mahdisten vernichtet; dies war für weitere Siege entscheidend. Die ägyptische Regierung war ausserdem durch den Aufstand des 'Arābi an tatkräftigem Zugreifen verhindert. Die Expeditionen des Gouverneurs von Fashōda, Rashīd Pasha, des Yūsuf Pasha al-Shallāli (bei Gadīr, Mai 1882) und des Engländers Hicks Pasha (bei Shaikān oder Kashgil) nahmen sämtlich einen unglücklichen Verlauf. So breitete sich die Mahdīya ungehindert von Kordufān über Baḥr al-Ghazāl bis zum Ostsūdān aus; dort, in Sawākin trat 'Othmān Digna [s. *EI*, s.v.], einstiger Sklavenhändler, dann bald der fähigste Feldherr der Mahdisten, in Muḥammad Aḥmad's Dienste. Versuche des Mahdī, sich auch nach Westen auszudehnen und zu diesem Zweck mit Muḥammad al-Sanūsī in Djaghbūb und mit Marokko Bündnisse zu schliessen, schlugen fehl. Auf den Gipfel seiner Macht führte ihn der 1301 (1884) unternommene Feldzug gegen Khartūm, das, nach heldenhafter Verteidigung durch Gordon, am 30. Jan. 1885 in Muḥammad Aḥmad's Hände fiel; Gordon fand dabei den Tod. Muḥammad Aḥmad überlebte jedoch seinen Sieg nicht lange; er starb, wahrscheinlich an Typhus, am 9. Ramaḍān 1302 (22. Juni 1885) zu Omdurmān bei Khartūm, wo ihm von seinem Nachfolger, dem Khalīfa 'Abdullāhi, eine *kubba* errichtet wurde, und das hinfort die Hauptstadt der Mahdisten blieb, bis Kitchener der Herrschaft 'Abdullāhi's und damit der Mahdīya 1898 ein Ende machte.

Die äussere Organisation der Mahdīya unter Muḥammad Aḥmad, die zunächst der Sunna des Propheten folgen sollte, entwickelte sich frühzeitig; sie war ganz militaristisch, galt doch der *ḏjihād* für wichtiger als der *ḥadjdj*. Er umgab sich mit vier Khalīfa's, von denen ihm al-Ta'a'yishi am nächsten stand und ohne Zweifel den verderblichsten Einfluss auf ihn geübt hat. Grosse Sorge wurde auf die Verteilung der Beute und die Verwaltung der Staatskasse (*bait al-māl*) verwandt.

Muḥammad Aḥmad's Lehre trägt teils die Züge des extrem-vulgären Sūfismus, teils diejenigen des idealisierten Urislām. Seine Askese ist kulturfeindlich; die Verachtung der Wissenschaft in der Mahdīya und das Gebot, alle *sunna*- und *tafsīr*-Bücher zu verbrennen, stiess die Gebildeten von Muḥammad Aḥmad ab. Gelten sollten nur ausser dem Kur'ān die Proklamationen des Mahdī, der *rātib* (eine Sammlung von *dhikr*-Übungen) und der *madjlis*, ein Werk, das Muḥammad Aḥmad's eigene *sunna* als Ersatz der bisherigen enthielt und unvollendet geblieben ist. In der Aufhebung der vier *madhhab*'s zeigen sich die bei den Sūfi's häufigen *ikhtilāf*-Bestrebungen. Wahhābitische Einflüsse sind für eine Anzahl Bestimmungen sehr wahrscheinlich: so beim Verbot von Schmuck, Musik, Hochzeitsluxus, Tabak und Wein; vor allem aber in dem Eifern gegen Heiligenkult und Zauberwesen; freilich wurde Muḥammad Aḥmad selber bei seinen Anhängern Objekt solchen Kultus, als er noch nicht gestorben war.

Das eigentlich Neue bei Muḥammad Aḥmad ist nur der Zusatz zur *shahāda*: „. . . *wa-anna Muḥammadan Aḥmada 'bnu 'Abdi 'llāhi huwa mahdiyu 'llāhi wa-khalīfatu rasūlihi*". Wo ihm die Mahdītraditionen nicht passten, scheute er nicht davor zurück, sie umzumodeln. Er stellte folgende 6 *arkān* den sunnitischen *arkān* gegenüber: 1. *ṣalāt*, auf deren gemeinsame Verrichtung der grösste Wert gelegt wird; 2. *ḏjihād*, in ausdrücklichem Widerspruch zur sunnitischen Praxis, und als Ersatz für den *ḥadjdj*; 3. Gehorsam gegen Gottes Gebote; 4. die erweiterte *shahāda*; 5. Rezitation des Kur'ān und 6. des *rātib*.

Einzelne extreme Ideologien, wie die Gleichheit zwischen Arm und Reich, stammen teils aus dem revolutionären Charakter der alten *shī'a*, teils aus der politisch-sozialen Lage der Zeit; aber seine sozialen Ideen sind nicht zentral, sondern werden nur nebenher schlau benutzt, um die Massen zu gewinnen. Praktisch hatte die Mahdīya eine ungeheuer einigende und ausgleichende Wirkung: Sklaven und Sklavenhändler kämpften in einem Heer; der Geringste brachte es oft in kurzer Zeit zu den höchsten Würden.

In Muḥammad Aḥmad's Eschatologie dreht es sich um die Weltherrschaft des Mahdī. Auf die Eroberung des Sūdān sollten Ägypten, Mekka, Syrien und Konstantinopel folgen.

Frühzeitig hat die Legendenbildung über Muḥammad Aḥmad's Person eingesetzt, teilweise von ihm und seinen nächsten Anhängern wissentlich gefördert, teilweise von ihnen wirklich geglaubt. Unter seinem Druck schrieb sein Hofchronist Ismā'īl 'Abd al-Kādir eine schönfärberische *Sīra* unter dem Titel *Kitāb al-mustahādī 'lā sīrat al-imām al-mahdī*; sie reichte von 1298 bis 1302 d. H., wurde aber unter dem Khalīfa 'Abdullāhi verbrannt. Ein angeblich erhaltenes Exemplar will der Ägypter Shukair (s. *Lit.*) in Händen gehabt haben.

Literatur: Na'ūm Shukair Bey, *Ta'rīkh al-Sūdān*, Kairo 1903 (im 3. Teil gibt Shukair unter Verwertung der Edikte des Muḥammad Aḥmad und des Khalīfa 'Abdullāhi, deren Sammlung unter dem Khalīfa gedruckt wurde,

Digitized by Birzeit University Library

sowie der erwähnten *sīra* und eigener Erlebnisse im anglo-ägyptischen Heer eine ausführliche Darstellung der Mahdīya unter Muḥammad Aḥmad und ʿAbdullāhi); Dirdjī Zaidān, *Riwāyāt asīr al-mutamahdī*, Kairo 1892; ʿAbd al-Raḥmān al-Rāfiʿī, *Al-ṯawra al-ʿarabiya wa'l-iḥtilāl al-inglizī*, Kairo 1937. — Über zwei v. d. ägypt. Regierung gegen die Mahdīya veranlasste *fatwā*'s s. Dietrich, in *Isl.*, 1925, S. 83. — F. R. Wingate, *Mahdiism in the Egyptian Sudan*, London 1891; ders., *The Rise and Wane of the Mahdi Religion*, London 1893; Jos. Ohrwalder, *Aufstand u. Reich des Mahdi*, Innsbruck 1892; Slatin Pascha, *Feuer und Schwert im Sudan*, Wien 1896; A. Hasenclever, *Geschichte Ägyptens im* 19. *Jahrhundert*, Halle 1917; Ernst L. Dietrich, *Der Mahdi Mohammad Ahmad nach arabischen Quellen*, in *Isl.*, 1925, S. 1—90 (dort weitere *Lit.*); *Neue Rundschau*, Juli/August 1931 (7. u. 8. Heft); R. A. Bermann, *The Mahdi of Allah*, London 1931; A. v. Tiedemann, *Mit Kitchener gegen den Mahdi*, Berlin 1906; B. M. Allen, *Gordon and the Sudan*, London 1933; P. Crabitès, *Gordon, the Sudan and Slavery*, London 1933; ders., *The Winning of the Sudan*, London 1934; Fr. Charles-Roux, *L'Égypte de 1801 à 1882* und H. Dehérain, *Le Soudan égyptien de Mohammed Aly à Ismail Pacha*, Paris 1936; A. Sammarco, *Histoire de l'Égypte moderne*, 3 Bde., Kairo 1937.

Vgl. auch den Artikel ʿOṯmān Abū Bakr Digna in der *EI*.

MUḤAMMAD B. AL-ḤANAFĪYA. [Siehe Kaisānīya; Shīʿa].

AL-MUḤAMMADĪYA, Bezeichnung für verschiedene häretische Richtungen.

Zunächst die ultrashīʿitische Muḥammadīya: Wie schon das Beispiel der Kaisānīya [s. d.] zeigt, übertrugen frühzeitig einige Shīʿiten das Imāmat an ʿAliden, die nicht Nachkommen der Prophetentochter Fāṭima waren, und dann überhaupt auch an Nicht-ʿAliden. Einen solchen verehrte die Manṣūrīya in Abū Manṣūr al-ʿIdjlī, den Yūsuf b. ʿUmar al-Ṯaḳafī, Statthalter des Hishām, also vor 125 (743), hat hinrichten lassen. Abū Manṣūr, wegen shīʿitischer Übertreibung vom Imām Diaʿfar al-Ṣādiḳ zurückgewiesen, schob seinerseits die ʿAliden dadurch beiseite, dass er sie erhöhte: das Geschlecht Muḥammad's sei der Himmel, die Shīʿa die Erde und er selbst das in Sūra LII, 44 erwähnte „vom Himmel fallende Stück", wie er denn persönlich bei einer Himmelfahrt von Gott berührt und gelehrt worden sei; die religiösen Gesetze soll er abgeschafft haben. Während nun eine Gruppe, die Ḥusainīya, nach dem Tode des Abū Manṣūr in dessen Sohn al-Ḥusain den Imām sah, anerkannte eine andere, eben die Muḥammadīya, den Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib. Es ist der unter dem Ehrennamen *al-Nafs al-Zakiya* (die lautere Seele) bekannte Prätendent, der im Jahre 145 (762) zu Madīna gegen die Truppen des ʿAbbāsiden-Ḳalifen al-Manṣūr fiel. Diese Muḥammadīya berief sich für die Wiederanerkennung eines ʿAliden auf eine angebliche letztwillige Verfügung des Abū Manṣūr und verglich dann die Reihenfolge: Testament von dem Ḥusainiden Muḥammad Bāḳir für Abū Manṣūr und von diesem für den Ḥasaniden Muḥammad b. ʿAbd Allāh mit der jüdischen Linie: erst Moses, dann Josua Sohn Nun's, dann die Söhne Aarons (gemeint ist die spätere Priesterschaft). Diese Ordnung sei in beiden Fällen gewählt, damit nicht zwischen den jeweils beiden Bruderlinien (*baṭnān*) Zwiespalt entstanden sei. — Davon, dass die Muḥammadīya eine geschlossene Sekte gewesen sei, ist uns nichts bekannt. Das Wort dürfte vielmehr die Formel sein für die Tatsache, dass der Aufstand von al-Nafs al-Zakiya, der ja von grösstem Ausmass war, weiteste Shīʿitenkreise an sich zog, auch solche, die ins ḥusainidische Lager gehörten, wie denn auch Glieder der Mughīrīya, der Anhänger des Mughīra b. Saʿīd, getötet im Jahre 119 (737) von Yūsuf b. ʿUmar's Vorgänger Ḵhālid b. ʿAbd Allāh al-Ḳasrī, wahrscheinlich unter Führung von Djābir b. Yazīd al-Djuʿfī zum mindesten mit ihren Hoffnungen sich an al-Nafs al-Zakiya anschlossen.

Eine ganz andere Gruppe ist die ultraislāmische Muḥammadīya oder Mīmiya. Sie hat als Gegenstück zu einer ʿUlyānīya oder ʿAinīya, welche den ʿAlī als Gott ansah, ihren Namen vom Glauben an die Göttlichkeit des Propheten Muḥammad. Ihr Hauptvertreter al-Faiyād b. ʿAlī wurde zwischen 279 (892) und 289 (902) hingerichtet.

Die ḵhāridjitische Muḥammadīya steht als Sonderpartei innerhalb der streng ḵhāridjitischen Untergruppe ʿAdjārida; sie ist benannt nach einem Muḥammad b. Zuraḳ.

Literatur: al-Ashʿarī, *Maḳālāt al-Islāmiyin*, ed. H. Ritter, Konstantinopel 1928, I, 8 f., 22 f.; al-Baghdādī, *al-Farḳ bain al-firaḳ*, Kairo 1328, S. 42 f., 214 f., 234 f.; Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal-fi 'l-milal* . . ., Kairo 1317–21, IV, 186 f.; vgl. al-Idjī, *Mawāḳif*, ed. Soerensen, Leipzig 1848, S. 353 f.; Masʿūdī, *Murūdj*, ed. B. de Meynard, s. Index; I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites*, in *JAOS*, XXVIII und XXIX, s. Index; Th. Haarbrücker (zu Shahrastānī's), *Religionspartheien und Philosophenschulen*, II, 409.

AL-MUḤARRAM (A.), der 1. Monat des islāmischen Jahres. Der Name ist ursprünglich nicht Eigenname, wie schon der Artikel zeigt, sondern Attribut zu Ṣafar. In vorislāmischer Zeit hiessen die beiden ersten Monate des altmekkanischen Jahres Ṣafar I und II [s. TAʾRĪḴ], was sich ja auch in dem „dualis a potiori" *al-Ṣafarāni* für al-Muḥarram und Ṣafar spiegelt; im altarabischen Jahre hatte also das erste Halbjahr nur „zweimonatliche Monate" (Wellhausen), da auf die beiden Ṣafar je zwei Rabīʿ und Djumādā folgten. Der erste der beiden Ṣafar-Monate erhielt nun als derjenige von beiden, der zu den vier heiligen Monaten des Jahres gehörte, das adjektivische Beiwort *al-muḥarram*, das sich allmählich zu dem eigentlichen Namen des Monats entwickelte. Da auch Dhu 'l-Ḳaʿda und Dhu 'l-Ḥidjdja zu den heiligen Monaten gehörten, so folgten drei von den vier heiligen Monaten aufeinander, ausser wenn Schaltjahr war. Der zum Ausgleich gegen das Sonnenjahr einzuschaltende Monat wurde nämlich hinter den Dhu 'l-Ḥidjdja eingeschaltet und war profan. Daher kommt es, dass muslimische Gelehrte die Schaltung als Umbenennung des betreffenden Muḥarram in Ṣafar, d. h. als Profanerklärung des Muḥarram, und ähnlich bezeichnen; sie wollen sagen, dass der auf den Wallfahrtsmonat folgende, den sie der Gewohnheit gemäss für al-Muḥarram halten, profan, also „Ṣafar" ist und der zweitfolgende,

Digitized by Birzeit University Library

also nach ihrer Meinung Ṣafar, „al-Muḥarram". Dabei wird natürlich übersehen, dass nun als dritter erst der eigentliche Ṣafar folgt; aber da im Islām der Schaltmonat abgeschafft worden war, war die Vorstellung von der Sache verloren gegangen.

In alter Zeit, als man noch durch Schaltmonate einen Ausgleich gegen das Sonnenjahr herzustellen suchte — was bekanntlich wegen der Unwissenheit der alten Araber in astronomischen Dingen nicht gelang —, leitete al-Muḥarram das Winterhalbjahr ein, wie die Namen der ersten sechs Monate beweisen. Der altarabische Jahresanfang fiel also wie der jüdische in den Herbst [s. ʿᵃšūrāʾ]. Nachdem Muḥammad Sūra IX, 37 die Einfügung von Schaltmonaten verboten hatte, wanderte der 1. Muḥarram, der Jahresanfang, durch alle Jahreszeiten, da das nun stets aus 12 Mondmonaten bestehende Jahr immer nur 354 oder 355 Tage hatte und bis heute hat. Ob der erste Monat des Jahres ursprünglich durch ein Fest ausgezeichnet war, wissen wir nicht. Wellhausen hat wahrscheinlich zu machen gesucht, dass der Ḥadjdj ursprünglich in den ersten Monat des Jahres fiel, dass also der „Muḥarram" *ḥarām* in seiner Eigenschaft als „Dhu 'l-Ḥidjdja" war. Dies legt zugleich die Vermutung nahe, dass es ursprünglich nur einen einzigen heiligen Monat gab, der aber in verschiedenen Gegenden Arabiens zu verschiedenen Zeiten gefeiert wurde. Muḥammad spricht im Ḳurʾān immer nur von „dem" heiligen Monat (II, 194, 217; V, 2, 97); einzig in Sura IX, 36 bei der Festsetzung der Zeitrechnung spricht er von 4 heiligen Monaten, in denen man daher eine nachträgliche gleichmässige Heiligerklärung von vier verschiedenen heiligen Monaten verschiedener Gegenden hat erblicken wollen, die ja übrigens illusorisch war, da innerhalb des Islām ohnehin Gottesfrieden herrscht und die Verteidigung der Religion nach Sūra II, 217 den Vorrang vor dem heiligen Monat hat. Welches der im Ḳurʾān erwähnte heilige Monat ist, wissen wir nicht; in Sūra V, 2 muss jedenfalls der Wallfahrtsmonat gemeint sein, was zu Wellhausens Theorie vorzüglich passt. Die Kommentatoren halten Radjab oder Dhu 'l-Kaʿda für gemeint, jedenfalls nicht al-Muḥarram. Die oben erwähnte falsche Erklärung des Wesens des *nasīʾ* wird durch Wellhausens Theorie nicht berührt, da die muslimischen Gelehrten natürlich glaubten, dass es immer 4 heilige Monate gegeben habe.

Al-Muḥarram hat 30 Tage, von denen ausser dem 1. als Jahresanfang ausgezeichnet ist: der 9. als Fasttag shiʿitischer Asketen; der 10. als Jahrestag der Schlacht bei Kerbelāʾ (60 = 680), in der al-Ḥusain b. ʿAlī b. Abī Ṭālib [s. d.] gegen das Heer des Khalīfen Yazīd b. Muʿāwiya kämpfend fiel, und daher als grosser Trauertag der Shīʿa (über die Bedeutung des 10. Muḥarram für die Sunniten s. ʿᵃšūrāʾ), gefeiert durch Wallfahrten zu den heiligen Stätten der Shīʿa, besonders nach Kerbelāʾ selbst [s. MESHHED HUSAIN], wobei das Passionsspiel, die Darstellung des Todes der Söhne ʿAlī's [s. TAʿZIYA], die Hauptrolle spielt; ferner der 16. als der Tag der Bestimmung Jerusalems als Ḳibla [s. d.] und der 17. als der Tag der Ankunft der „Leute des Elefanten" (Sūra CV).

Literatur: Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* ² (1897), S. 94—101; Moberg, *An-Nasīʾ* (*Koran 9, 37*) *in der islamischen Tradition* (*Lunds Universiteits Årsskrift.*, N. F., Avd. 1, Bd. XXVII, Nr. 1) [1931]; Buhl, *Das Leben Muhammeds* (1930), S. 57, Anm. 129, S. 350 f. (S. 350, Z. 7 v. u. statt Schalttage lies: Schaltmonate); al-Bīrūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 60, 62, 196, 201, 328 ff.; al-Ḳazwīnī, *ʿAdjāʾib al-makhlūḳāt*, ed. Wüstenfeld, S. 66, 68 (hier weitere Ereignisse, die am 10. Muḥarram geschehen sein sollen); zu den „Leuten des Elefanten" s. Buhl, *a. a. O.*, S. 12 f.

AL-MUḤĀSIBĪ. Abū ʿAbd Allāh Ḥārith b. Asad al-ʿAnazī, mit dem Beinamen Muḥāsibī, d. h. „derjenige, der Selbstprüfung vornimmt", wurde geboren in Baṣra; er starb in Baghdād im Jahre 243 (857). Er war Jurist nach shāfiʿitischem Ritus, Theologe, der den Gebrauch der Vernunft (*ʿaḳl*) vertrat, und bediente sich der dialektischen Terminologie der Muʿtaziliten, die er als erster gegen sie anwenden sollte. Schliesslich führte er ein ganz asketisches Leben, und zwar nach einer moralischen Bekehrung, die lange überlegt war und die an der Spitze seiner *Wasāya* beschrieben ist. Als er infolge der Angriffe Ibn Ḥanbal's gegen die Dialektiker in eine allgemeine Verfolgung der Muʿtaziliten verwickelt wurde, musste er im Jahre 232 (846) jede Lehrtätigkeit aufgeben und starb in völliger Abgeschiedenheit.

Seine Hauptwerke sind: *Riʿāya li-ḥuḳūḳ Allāh*, *Wasāya* (genauer *Naṣāʾiḥ*), *Kitāb al-Tawakkum*, *Maʾiyat al-ʿaḳl wa-maʿnāhu*, *Risālat al-ʿizma*, *Fahm al-ṣalāt*; ausser dem *Kitāb al-Tawahhum* (ed. Arberry) wurde bisher noch keins gedruckt. Das Werk *Dawāʾ dāʾ al-nufūs*, das Sprenger ihm zuschrieb, ist älteren Datums; es wurde von seinem Hauptlehrer Aḥmad b. ʿĀṣim Anṭākī redigiert.

Muḥāsibī ist der erste sunnitische Mystiker, dessen Werke eine vollkommene theologische Bildung verraten. Sie vereinigen in ganz ursprünglicher Weise äusserste Sorgfalt in den exakten philosophischen Definitionen und unbedingte Achtung vor den naivsten Traditionen mit unnachsichtigem Streben nach einer wachsenden moralischen Reinigung.

In seiner *Riʿāya* legt er die Grundlagen zu dieser „Methode" einer experimentellen Selbstbeobachtung, die Anṭākī bereits vorbereitet hatte. Er weist nach, dass eine Wechselwirkung stattfindet zwischen zwei Gruppen von Vorgängen beim Menschen, den äusserlichen Handlungen der Glieder und den Absichten des Herzens (im Gegensatz zu ʿAllāf und den meisten zeitgenössischen *mutakallimūn*); er weist im einzelnen nach, dass die Verkettung der Gewissenszustände (*aḥwāl*) nach und nach zu einer vollkommenen Lauterkeit gebracht werden kann, vorausgesetzt dass man die Regel eines asketischen und moralischen Lebens befolgt, jene wahre *rahbāniya*, die in Sūra LVII, 27 erwähnt wird.

Seine Gegner, die *muḥaddithūn*, vornehmlich Ḥanbaliten, haben ihn angegriffen, weil er die Begriffe *ʿilm* und *ʿaḳl* (Parabel des „Sämanns"), *īmān* und *maʿrifa* unterschieden hat (wie Ibn Karrām); weil er ferner den geschaffenen Charakter des *lafẓ* (unsere Aussprache der Ḳurʾānverse) zugelassen hat; weil er behauptet hat, dass die Auserwählten im Paradies dazu berufen wären, direkten Umgang sogar mit dem göttlichen Wesen zu pflegen; weil er seine Belege nicht nach der formellen Korrektheit ihrer Isnāde ausgewählt hat, sondern auf Grund ihrer wesentlichen Bedeutung, ihrer moralischen Tragweite (*ʿibra*) für den Leser.

Die *Riʿāya* ist sein Hauptwerk. Es stellt in 61 Kapiteln in der Form von Ratschlägen, die einem Schüler erteilt werden, ein vollständiges Handbuch des Innenlebens dar. Ghazzālī hat sich viel damit

Digitized by Birzeit University Library

beschäftigt, bevor er sein *Ihyāʾ* schrieb. Trotz zeitweiliger Angriffe hat sich sein Ruf bei den muslimischen Mystikern arabischer Zunge lange behauptet ähnlich wie die *Imitatio Iesu Christi* bei den christlichen Mystikern lateinischer Zunge. Die Šāḏiliyya-Bruderschaft mit Mursī, Ibn ʿAbbād Rundī und Zarrūḳ Burnūsī hat unablässig den Gebrauch der *Rīʿāya* empfohlen. Einer von ihnen, ʿIzz al-Dīn Maḳdisī, hat einen Auszug daraus angefertigt.

Die aš^ʿaritischen Theologen andrerseits verehrten in Muḥāsibī einen Vorläufer.

Literatur: Ḥudjwīrī, *Kashf*, ed. Zhukovski, 1926, S. 134, 219; Übers. Nicholson, 1911, S. 108, 176; Ghazzālī, *Munḳiḏh*, Kairo, S. 28—9; Samʿānī, in *GMS*, XX, Fol. 509ᵇ f.; Subkī, *Ṭabaḳāt*, II, 37—42; G. Lioni Africano, *Descrittione dell' Africa*, Venedig 1550, Buch III, § 43; Margoliouth, in *Third Internat. Congr. of Orientalists*, Oxford 1908, I, 292—93; Massignon, *Essai sur les origines .... de la mystique musulmane*, Paris 1922, S. 210—25 u. 126—27; ders., *Passion d'al-Hallaj*, Index; ders., *Textes inédits concernant .... la mystique musulmane*, Paris 1929, S. 16—23, u. Add.; Margaret Smith, *An early Mystic of Baghdad*, London 1935.

MUḤRIM. [Siehe IḤRĀM].

MUʾMIN. [Siehe IMĀN].

AL-MUNĀFIḲŪN (A.), die im Ḳurʾān vorkommende Bezeichnung derjenigen Medinenser, auf deren Treue und Eifer Muḥammad nicht sicher rechnen konnte. Die Araber (z.B. Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 153) leiten das Wort von *nāfiḳāʾ* (einer der Eingänge zu den Schlupflöchern der Feldmäuse) ab; es ist aber sicher das entlehnte äthiopische *manāfeḳ* „Ketzer", von *nafaḳa* „spalten", *nāfaḳa* „geteilt, unentschlossen sein". Die Bedeutung „Wankelmütige, Zweifler" passt in der Tat zu dem durchgängigen Gebrauch des Wortes im Ḳurʾān, während die gewöhnliche Wiedergabe „Heuchler" nur an einigen Stellen zutreffend ist. Eine andere Bezeichnung derselben Menschen im Ḳurʾān ist: die, in deren Herzen Krankheit (Schwäche, Zweifel) ist, also ebenfalls im Gegensatz zu den unerschütterlich festen Gläubigen. Bisweilen (IX, 68 f.; XXXIII, 73; XLVIII, 6; LVII, 13) ist neben den männlichen Munāfiḳūn auch von Frauen derselben Richtung, den *munāfiḳāt*, die Rede. Eine nähere Betrachtung der in Frage kommenden Stellen zeigt, das nicht an eine eigentliche, fest umgrenzte Partei zu denken ist; es ist bald von solchen Medinensern die Rede, die sich von Anfang an nur notgedrungen und unwillig dem Propheten fügten, bald von solchen die sich ihm zwar gläubig angeschlossen hatten, aber nicht imstande waren, ihren Glauben und ihre Begeisterung zu bewahren (IX, 67; LXIII, 3); auch spricht Muḥammad einmal (IX, 102) von Munāfiḳūn unter den Beduinen. Die erstgenannte Gruppe sahen ihren Führer in ʿAbd Allāh b. Ubaiy, der das berufene Haupt der Ḳailastämme gewesen wäre, wäre ihm nicht in Muḥammad eine neue überlegene Kraft, der er nicht gewachsen war, entgegengetreten. Immerhin waren diese Nörgler, mit denen sich andere unsichere Elemente verbanden, stark genug, um dem Propheten in kritischen Momenten, wie z.B. vor der Uḥudschlacht (III, 160 ff.), beim Grabenkrieg (XXXIII, 1, 12—24, 60, 73) und vor dem Zug nach Tabūk (IX, 65—69, 74, 78) die grössten Schwierigkeiten zu bereiten, da er sich immer hüten musste, sie nicht ins Lager seiner Feinde hinüberzudrängen. Kein Wunder deshalb, dass seine Äusserungen über sie durchgängig in einem sehr gereizten Tone gehalten sind. Er schildert sie als Heuchler, die etwas anderes sagen, als sie im Herzen meinen (III, 161; XIII, 1); in ihrer Haltlosigkeit schliessen sie nach ihren verschiedenen Zukunftsbeschauungen bald Freundschaft mit den Muslimen, bald mit ihren Feinden (IV, 137—42; V, 57); wenn es den Gläubigen schlecht geht, meinen sie, dass ihre Religion sie getäuscht hat (VIII, 51); wenn sie unter sich sind, revanchieren sie sich für den Zwang, den sie sich auferlegen müssen, durch hämische Bemerkungen über den Propheten und seine Offenbarungen, sind aber in heller Angst, dass Allāh ihm ihre geheimen Unterredungen mitteilen könne (IX, 65 ff.; X, 79, 125 ff.); sie sind träge beim Gebet (IV, 141), weigern sich, an den Kämpfen teilzunehmen oder aus ihren Mitteln beizusteuern (XLVII, 22, 31; LVII, 1 ff.; LXIII, 71; vgl. IV, 40 ff.); sie hoffen auf eine Schwächung seiner Macht, so dass die Würdigern die Schlechtern hinauswerfen können (LXIII, 8). Als Vertreter des echten medinischen Adels machten sie durch ihr Auftreten und ihre Redekunst einen gewissen Eindruck auf den Propheten, aber näher betrachtet sind sie nichts als „gefügte Bretter" (LXIII, 4). Kurz, sie sind nicht besser als die Ungläubigen: Gott lässt sie irregehen (IV, 50 f.), und ihre Heimstätte wird die Hölle sein (IX, 74; LVII, 13 f.). Wir können nicht umhin, in mehreren Beziehungen eine gewisse Sympathie für diese aus ihren Rechten verdrängten Männer zu hegen; aber schliesslich haben sie ihr Los verschuldet durch ihren totalen Mangel an Ideen und Wagemut in den entscheidenden Augenblicken, und ihr Auftreten gegenüber den Juden in Madīna, die sie zum Widerstand gegen Muḥammad reizten, um sie dann im Stich zu lassen (vgl. LV, 11), macht einen recht kläglichen Eindruck. Mit dem Tode ʿAbd Allāh's verloren sie ihren Halt, und vor den grossen Erfolgen Muḥammad's in seinen letzten Jahren musste ihre Opposition verstummen.

Das Wort Munāfiḳ hielt sich aber und wurde wie andere kurʾānische Ausdrücke in den Parteikämpfen als wirkungsvolles Schimpfwort benutzt; vgl. z.B. seine Anwendung auf Ibn Zubair (Ṭabarī, II, 467, 3) und seine Partei (Ahlwardt, *Anonyme arab. Chronik*, S. 73, 4).

Im Ḳurʾān ist die LXIII. Sūra nach den Munāfiḳūn benannt; sie wird von den meisten mit dem Zuge gegen die Banū Muṣṭaliḳ in Verbindung gebracht.

Literatur: Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* ², S. 232; Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, S. 48 f.; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, S. 88 f., 167 f., 209; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 411—413, 546 f., 558—560, 651, 670, 688, 726, 734, 894.

MUNKAR WA-NAKĪR (die Formen mit dem Artikel kommen auch vor), die Namen der beiden Engel, welche die Toten in ihren Gräbern verhören und gebenenfalls auch bestrafen. Dem Verhör im Grabe haben sich die Ungläubigen und die Gläubigen — die Rechtschaffenen wie die Sünder — zu unterziehen. Sie werden aufrecht in ihre Gräber gesetzt und müssen ihre Meinung über Muḥammad abgeben. Die rechtschaffenen Gläubigen werden antworten, dass er der Gesandte Allāh's ist,

Digitized by Birzeit University Library

worauf sie sich selbst überlassen bleiben bis zum Tage der Auferstehung. Die Sünder und Ungläubigen werden anderseits keine befriedigende Antwort wissen. Deshalb werden die Engel sie kräftig schlagen, so lange es Allāh gefällt, nach einigen Autoritäten bis zum Auferstehungstage ausser am Freitag.

In einigen Quellen wird ein Unterschied zwischen der Strafe und der Bedrängnis (*ḍaghṭa*) im Grabe gemacht; die rechtschaffenen Gläubigen sind von der ersten, nicht aber von der letzteren ausgenommen, wogegen die Ungläubigen und die Sünder sowohl Strafe wie Bedrängnis erleiden (vgl. Abu ʾl-Muʿīn Maimūn b. Muḥammad al-Nasafī, zitiert im Kommentar zur *Waṣiyat Abī Ḥanīfa*, Ḥaidarābād 1321, S. 22).

Die Strafe im Grabe wird im Kurʾān nicht ausdrücklich erwähnt. Anspielungen auf diese Vorstellung finden sich an mehreren Stellen, z.B. Sūra XLVII, 29: „Wie aber wird es sein, wenn die Engel, die ihren Tod bewirken, sie auf Gesicht und Rücken schlagen?"; Sūra VI, 93: „Aber schautest du nur die Gottlosen in das Todes Fluten und wie die Engel ihre Hände ausstrecken und (sprechen): Gebt euere Seelen heraus! Heute soll euch mit einer erniedrigenden Strafe vergolten werden"; Sūra VIII, 52: „Sahest du nur die Engel die Ungläubigen zu sich nehmen; sie schlagen ihre Gesichter und ihre Rücken und (sprechen): Schmecket die Strafe des Verbrennens!" (vgl. ferner Sūra IX, 102; XXIII, 21; LII, 47).

Von der Grabesstrafe ist sehr häufig in der Tradition die Rede (s. *Lit.*), oft jedoch ohne Erwähnung der Engel. In dieser Gruppe von Traditionen heisst es einfach, dass die Toten in ihren Gräbern bestraft werden bzw. weshalb, z.B. wegen besonderer Sünden, die sie begangen haben, oder wegen des Wehklagens der Überlebenden.

Die Namen Munkar und Nakīr begegnen im Kurʾān nicht und, so weit ich sehe, nur ein einziges Mal in der kanonischen Tradition (Tirmiḏī, *Diyāʾiz*, Bāb 70). Anscheinend gehören diese Namen nicht zum alten Traditionsbestand. Überdies wird in einigen Traditionen nur ein ungenannter Engel als der Engel erwähnt, der die Toten verhört und bestraft (Muslim, *Imān*, Tr. 163; Abū Dāwūd, *Sunna*, Bāb 39[9]; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 233, 346; IV, 150; Ṭayālisī, Nr. 753).

So scheinen in den Traditionen über diesen Gegenstand vier Stufen zu bestehen: die erste ohne jede Erwähnung eines Engels, die zweite mit „dem" Engel, die dritte mit zwei Engeln und eine vierte, welche die Namen Munkar und Nakīr kennt.

Dieser Sachverhalt, der sich aus dem Ḥadīṯ ergibt, spiegelt sich in ähnlicher Weise in den ersten Glaubensbekenntnissen wider. In dem etwa aus der Mitte des II. (VIII.) Jahrh.'s stammenden *Fiḳh Akbar I* erscheint die Grabesstrafe als die einzige eschatologische Vorstellung (Art. 10). In der *Waṣiyat Abī Ḥanīfa*, welche die orthodoxen Ansichten um die Mitte des III. (IX.) Jahrh.'s wiedergeben dürfte, finden wir abgesehen von einer entwickelten Eschatologie die beiden folgenden Artikel (Art. 18 u. 19): „Wir bekennen, dass die Strafe im Grabe ganz gewiss stattfinden wird. Wir bekennen, dass im Hinblick auf die Traditionen darüber das Verhör durch Munkar und Nakīr eine Realität ist". Der Ausdruck „Realität" soll offenbar die allegorische Auslegung eschatologischer Vorstellungen zurückweisen, wie sie die Muʿtaziliten lehrten.

Das *Fiḳh Akbar* II, das die neue Orthodoxie um die Mitte des IV. (X.) Jahrh.'s wiedergeben dürfte, ist in diesem Punkte noch ausführlicher (Art. 23): „Das Verhör des Toten im Grabe durch Munkar und Nakīr ist eine Realität, und die Wiedervereinigung des Körpers mit dem Geiste im Grabe ist ebenfalls eine Realität. Die Bedrängnis und die Strafe im Grabe sind eine Realität, die bei allen Ungläubigen stattfinden wird, und eine Realität, die bei einigen Sündern unter den Gläubigen eintreten wird". In den späteren Glaubensbekenntnissen und Werken über Dogmatik wird die Strafe und das Verhör durch Munkar und Nakīr im Grabe mit ähnlichen Worten ausgedrückt.

Nach der Lehre der Karrāmiya-Sekte sind Munkar und Nakīr mit den beiden Schutzengeln, die den Menschen begleiten, identisch (vgl. ʿAbd al-Kāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, Stambul 1928, S. 246). Ghazzālī gibt zu, dass diese eschatologischen Vorstellungen eine Tatsache sind, die im *malakūt* eintritt.

Der Ursprung der Namen steht nicht fest; die Bedeutung „missbilligt" scheint zweifelhaft. Der Glaube an ein Verhör und eine Strafe der Toten in ihren Gräbern findet sich auch bei anderen Völkern. Die Einzelheiten in jüdischen Quellen (*ḥibūṭ ḥaḳ-ḳeber*) sind mit den muslimischen Vorstellungen auffallend parallel.

Literatur: Die *ḥadīṯ*-Stellen in Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. Grave(s); ferner E. Sell, *The Faith of Islam*, London 1880, S. 145; Mouradgea d'Ohsson, *Tableau de l'Empire othoman*, Paris 1787, I, 46; Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, Index, s. v. Punishment und Munkar and Nakir; J. C. G. Bodenschatz, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden*, Erlangen 1748, III, 95 ff.; al-Ṭaḥāwī, *Bayān al-sunna wa ʾl-djamāʿa*, Ḥalab 1344, S. 9; Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Nasafī, *ʿAḳāʾid*, Stambul 1313, mit dem Kommentar Taftāzānī's, S. 132 ff.; al-Ghazzālī, *Ihyāʾ*, Kairo 1302, IV, 451 ff.; ders., *al-Durra al-fākhira*, ed. Geutier, S. 23 ff.; *Kitāb Aḥwāl al-ḳiyāma*, ed. M. Wolff, S. 40 f.

AL-MURDJIʾA, Name einer der frühen islāmischen Sekten, die extremsten Gegner der Khāridjiten. Die letzteren glaubten, ein Muslim würde durch das Begehen einer Todsünde ein *kāfir*. Die Murdjiʾiten aber waren der Meinung, ein Muslim könne seinen Glauben nicht durch Sünde verlieren. Diese Lehre führte sie zu einem weitgehenden Quietismus in politischen Dingen; nach ihrer Auffassung war ein *imām*, der Todsünden begangen hatte, auch weiter ein Muslim, und man musste ihm gehorchen. Die hinter ihm verrichtete *ṣalāt* war gültig.

Die europäischen und orientalischen Erklärungen des Namens weichen stark voneinander ab (vgl. z.B. Sale, *Preliminary Discourse*, S. 229 f.; Goldziher, *Richtungen der islam. Koranauslegung*, S. 179; v. Kremer, *Gesch. der herrschenden Ideen*, S. 20; Houtsma, *Strijd over het dogma*, S. 34). Wie mir scheint, geht der Name auf den Terminus *irdjāʾ* zurück, insofern als Murdjiʾa die Anhänger der Lehre vom *irdjāʾ* bedeutet (ʿAbd al-Kāhir al-Baghdādī gebraucht diesen Ausdruck für ihre Lehre) und dieser Ausdruck von Sūra IX, 107 herrührt. Der Zusammenhang dieses Verses erklärt nicht nur das Wort *irdjāʾ*, sondern dürfte auch auf die Entwickung der murdjiʾitischen Ideen Licht wer-

Digitized by Birzeit University Library

fen. In den vorausgehenden Versen unterscheidet Muḥammad zwei Gruppen unter den Madīnensern, die ihn auf dem Zuge nach Tabūk im Stich gelassen hatten: einige zeigten *nifāḳ* ohne Reue; sie werden in dieser und in jener Welt bestraft werden (Vers 102). Andere aber zeigten Reue (*tawba*); sie werden Allāh's Gnade überlassen (Vers 103). Die dritte Gruppe, die keine Reue empfand, wird in Ungewissheit gelassen (*murdjaʾūna* oder nach einer anderen Lesart: *murdjawna*).

Die Lage in Madīna nach dem Zuge nach Tabūk wurde von späteren Sekten vergallgemeinert. Tatsächlich wurde die erwähnte dritte Gruppe, d.h. Sünder, die keine Reue zeigten, von den Khāridjiten in die Hölle verwiesen. Demgegenüber lehrten die Murdjiʾiten die in Sūra IX, 107 erwähnte Lehre vom *irdjāʾ* und wurden daher Murdjiʾa genannt, d. h. Anhänger der Lehre vom Aufschub oder der Hoffnung. In diesem Sinne ist der Ausdruck *irdjāʾ* aufzufassen; die Varianten *murdjaʾūna* und *murdjawna* sind dabei unwesentlich.

Im Laufe der Zeit nahm die Lehre der Murdjiʾa einen doppelten Ausdruck an. Ihre Hauptthese war der unauslöschbare Charakter des Glaubens im Gegensatz zu den Khāridjiten. Ihre zweite These war eschatologischer Natur: dort, wo Glaube ist, können Sünden keinen Schaden tun. Wegen dieser Auffassung wurden sie „Anhänger des Versprechens" (*ahl al-waʿd*) genannt im Gegensatz zu den Muʿtaziliten, die „Anhänger der Drohungen" (*ahl al-waʿīd*) hiessen. So gewann die Lehre vom *irdjāʾ* einen dreifachen Aspekt — daher auch die voneinander abweichenden Erklärungen des Namens — nämlich die Lehre vom Glauben als einem unauslöschbaren Merkmal, eine nachsichtige Haltung gegenüber den Sündern in der muslimischen Gemeinde und eine hoffnungsvolle Aussicht für die Sünder beim jüngsten Gericht.

Dies sind die Hauptdogmen der Murdjiʾa, wie sie uns und späteren islāmischen Schriftstellern (z.B. al-Shahrastānī) entgegentreten. Frühere Autoren zählen eine Menge Meinungsverschiedenheiten unter den einzelnen Murdjiʾitengruppen auf. Al-Ashʿarī erwähnt ihre verschiedenen Ansichten über Glaube, Unglaube, Sünde, *tawḥīd*, Ḳurʾān-Exegese, Eschatologie, Tod- und lässliche Sünden, Vergebung von Todsünden, Sündlosigkeit der Propheten, Bestrafung der Sünden, die Frage, ob sich unter den ersten Generationen des Islām Ungläubige befanden, Befreiung von Kummer, die beseligende Vision, die Natur des Ḳurʾān, das Wesen Allāh's, seine Namen und Attribute (*ṣifāt*), Prädestination.

ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī erwähnt drei Murdjiʾa-Gruppen: *a.* solche, die *irdjāʾ* lehrten in Bezug auf Glaube und freien Willen; zu dieser Gruppe gehörten: Ghailān Abū Marwān al-Dimashḳī, Abū Shāmir, Muḥammad b. Abī Shabīb al-Baṣrī; *b.* solche, die *irdjāʾ* hinsichtlich des Glaubens und Zwanges (*djabr*) lehrten; und *c.* solche, die dem Glauben vor den Werken den Vorzug gaben und weder Anhänger der Lehre vom freien Willen noch der vom Zwang waren; zu dieser Gruppe gehörten die Anhänger des Yūnus b. ʿAwn, Ghassān, ʿAbū Thawbān, Abū Muʿādh al-Tawmanī, Bishr b. Ghiyāth al-Marīsī. Die Anhänger Ghassān's rechneten Abū Ḥanīfa zu ihren Freunden, was jedoch nach al-Baghdādī nicht ganz stimmt. Dass Abū Ḥanīfa die Hauptansichten der Murdjiʾa teilte, geht aus seinem (unveröffentlichten) Brief an al-Batti hervor, der in einer Handschrift der Kairiner National-Bibliothek erhalten ist.

Obgleich al-Baghdādī ein *ḥadīth* erwähnt, worin die Murdjiʾa verflucht wird, so beweist doch allein das hohe Ansehen, das Abū Ḥanīfa als Dogmatiker und Rechtsgelehrter genoss, zur Genüge, dass die „Sekte" nicht allzu exzentrisch war. Tatsächlich wurde ihr politischer Quietismus von der Orthodoxie selbst in weitem Masse befolgt. Was die eschatologische Strafe betrifft, so verwirft das *Fiḳh Akbar* II (Art. 14) die murdjiʾitische Lehre, dass unsere guten Werke angenommen und unsere Sünden vergeben werden, da es Allāh frei steht, den Sünder zu bestrafen oder ihm zu verzeihen. — Dieselbe *ʿaḳīda* hat jedoch die murdjiʾitische Lehre von der Unveränderlichkeit des Glaubens (Art. 18).

Literatur: M. Th. Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islām tot op al-Ashʿari*, Leiden 1875, S. 34 ff.; I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, Index, s.v. Murdschiʾa; G. van Vloten, *Irdjāʾ* in *ZDMG* XLV, S. 161 ff.; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, Index, s.v. Murdjites; al-Ashʿarī, *Makālāt al-Islāmiyīn*, ed. Ritter, Stambul 1929, I, 132 ff.; ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī, *Kitāb al-Farḳ bain al-firaḳ*, ed. Muḥ. Badr, Kairo 1328, S. 190 ff.; al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa 'l-niḥal*, ed. Cureton, S. 103 ff.; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, II, 112 ff.; IV, 44 ff., 204 ff.; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, X, 29; Muir, *The Life of Mohammad*, 3. Aufl., Edinburgh 1914, S. 431.

Digitized by Birzeit University Library

MURĪD. [Siehe ṬARĪḲA].

MURTADD (A.), „einer, der sich abwendet", bes. vom Islām, der Apostat. Apostasie wird *irtidād* oder *ridda* genannt; sie kann verbaliter, etwa durch Leugnung eines Glaubenssatzes, oder realiter, etwa durch Schändung eines Ḳurʾān-Exemplares, geschehen.

1. Im Ḳurʾān werden dem Apostaten nur Strafen im Jenseits angedroht; so trifft ihn nach einer Sūra der letzten mekkanischen Zeit (XVI, 108 f.) „der Zorn Gottes" und schwere Strafe (*ʿadhāb*), „ausser wenn er gezwungen wurde und sein Herz im Glauben verharrt". Ebenso heisst es in der medinischen Sūre III, 80 ff.: „...Dies ist die Vergeltung für sie, dass auf ihnen lastet der Fluch Allāh's, der Engel und der Menschen insgesamt, (82) auf immer; nicht wird ihnen die Strafe erleichtert und nicht erhalten sie Aufschub, (83) ausser denen, die nachher bereuen und es wieder gut machen, denn Allāh ist verzeihend und barmherzig. (84) Welche ungläubig sind nach ihrem Glauben und im Unglauben zunehmen, deren Reue wird nicht angenommen, sie sind die Irrenden. (85) Welche ungläubig sind und als Ungläubige sterben, von ihnen wird nicht soviel Gold, als die Erde fassen kann, als Lösegeld angenommen; das ist für sie eine schmerzliche Strafe, und nicht erstehen ihnen Helfer" (vgl. noch IV, 136; V, 59; IX, 67). Im gleichen Sinne ist auch Sūra II, 214 zu verstehen, obwohl dieser Vers von Shāfiʿī als Kronzeuge für die Todesstrafe herangezogen wird: „...Wer von euch von seinem Glauben abfällt, der soll als Ungläubiger sterben; denn ihre Werke sind im Diesseits und Jenseits fruchtlos, und sie sind die Genossen des Feuers auf immer".

2. Diese jenseitigen Strafen klingen in den Traditionen nur schwach an (vgl. Ibn Mādja, *Ḥudūd*, B. 2; Ibn Ḥanbal, I, 409, 430, 464 f.; V, 4, 5). Dafür erscheint aber in zahlreichen Tradi-

tionen als neues Moment die Todesstrafe. So wird von Ibn ʿAbbās ein Ausspruch des Propheten überliefert: „Wer seine Religion wechselt, den tötet" bzw. „den enthauptet" (Ibn Māǧa, *Ḥudūd*, B. 2; Nasāʾī, *Taḥrīm al-dam*, B. 14; Ṭayālisī, Nr. 2689; Mālik, *Aḳḍiya*, Tr. 15; vgl. auch Buḫārī, *Istitābat al-murtaddīn*, B. 2; Tirmiḏī, *Ḥudūd*, B. 25; Abū Dāwūd, *Ḥudūd*, B. 1; Ibn Ḥanbal, I, 217, 282, 322). Und nach einer anderen Tradition des Ibn ʿAbbās und der ʿĀʾiša soll der Prophet erlaubt haben, das Blut dessen zu vergiessen, „der seine Religion verlässt und sich von der Gemeinde (*ǧamāʿa*) trennt" (Buḫārī, *Diyāt*, B. 6; Muslim, *Ḳasāma*, Tr. 25, 26; Nasāʾī, *Taḥrīm al-dam*, B. 5, 14; *Ḳasāma*, B. 6; Ibn Māǧa, *Ḥudūd*, B. 1; Abū Dāwūd, *Ḥudūd*, B. 1; Tirmiḏī, *Diyāt*, B. 10; *Fitan*, B. 1; Ibn Ḥanbal, I, 382, 444). Aber die Art der Todesstrafe stand von vornherein nicht fest; so polemisiert ʿIkrima (gest. 106 = 724) und Anas b. Mālik (gest. 91 = 710) dagegen, dass ʿAlī Apostaten verbrannt habe (Buḫārī, *Istitābat al-murtaddīn*, B. 2; Tirmiḏī, *Ḥudūd*, B. 25; Abū Dāwūd, *Ḥudūd*, B. 1; Ibn Ḥanbal, I, 217; nach einer Variante waren es Zindīḳ's bzw. Zuṭṭ, welche Götzen dienten: Nasāʾī, *Taḥrīm al-dam*, B. 14; Ibn Ḥanbal, I, 282, 322). Nach einer Tradition der ʿĀʾiša sollen Apostaten entweder getötet oder gekreuzigt oder verbannt werden (Nasāʾī, *Taḥrīm al-dam*, B. 11; *Ḳasāma*, B. 13; Abū Dāwūd, *Ḥudūd*, B. 1).

In der Frage, ob der Apostat zunächst zur Reue angehalten werden soll, sind die Traditionen uneins. Nach einer Tradition des Abū Burda (gest. 104 = 722) weigerte sich Muʿāḏ b. Ḏabal, sich zu setzen, bevor ein ihm vorgeführter Apostat „nach der Entscheidung Gottes und seines Gesandten" getötet war (Buḫārī, *Maġāzī*, B. 60; *Istitābat al-murtaddīn*, B. 2; *Aḥkām*, B. 12; Muslim, *Imāra*, Tr. 15; Abū Dāwūd, *Ḥudūd*, B. 1; Ibn Ḥanbal, V, 231). In derselben Tradition wird aber bei Abū Dāwūd eingefügt, dass man den Apostaten etwa 20 Nächte vergeblich zu bekehren versucht habe. Auch lässt man den Ḫalīfen ʿUmar versucht habe. Auch lässt man den Ḫalīfen ʿUmar gegen dieses Vorgehen Stellung nehmen mit den Worten: „Habt ihr ihn denn nicht drei Tage eingesperrt und ihm täglich ein rundes Brot (*raġīf*) gegeben und ihn zur Reue zu bewegen versucht? Vielleicht hätte er bereut und wäre zum Gehorsam gegen Gott zurückgekehrt. O Gott, nicht war ich dabei, nicht habe ich es befohlen und nicht stimme ich dem zu; siehe, es wurde mir so berichtet" (Mālik, *Aḳḍiya*, Tr. 15). Ferner gibt es Traditionen, nach denen Gott die Reue eines Apostaten nicht annimmt (Ibn Ḥanbal, V, 2 ff.), ebenso solche, nach denen schon der Prophet Apostaten verziehen habe (Nasāʾī, *Taḥrīm al-dam*, B. 14, 15; Abū Dāwūd, *Ḥudūd*, B. 1; Ibn Ḥanbal, I, 247; Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 223).

3. *a.* Im Fiḳh herrscht Einstimmigkeit darüber, dass der Apostat getötet werden muss, jedoch nur wenn er geschlechtsreif (*bāliġ*) und im Besitz der Geisteskräfte ist (*ʿāḳil*) und nicht unter Zwang gehandelt hat (*muḫtār*). Die Frau wird dagegen nach ḥanafitischer und šiʿitischer Lehre eingesperrt, bis sie den Islām wieder annimmt, während sie nach al-Awzāʿī, Ibn Ḥanbal (Tirmiḏī, *Ḥudūd*, B. 25), den Mālikiten und Šāfiʿiten (vgl. *Umm*, I, 231, wo Šāfiʿī scharf gegen den nicht genannten Abū Yūsuf polemisiert) ebenfalls der Todesstrafe verfällt (die Schwangere aber erst nach ihrer Niederkunft; *Umm*, VI, 149). Obwohl diese Strafe keine eigentliche *ḥadd*-Strafe ist (vgl. dazu Šāfiʿī, *Umm*, VII, 330, $_{20-2}$), wird sie von einigen Juristen doch als solche angesehen, da es sich um ein *ḥaḳḳ Allāh* handele (vgl. z.B. Sarakẖsī, *Siyar*, IV, 162); daher steht die Vollstreckung der Strafe dem *imām* zu; im Falle eines Sklaven kann jedoch der *mawlā* sie vollstrecken, wie bei jeder anderen *ḥadd*-Strafe. Sie soll durch das Schwert vollstreckt werden. Nach obigen Traditionen muss man zuweilen aber Apostaten auch zu Tode gemartert haben. Der Ḫalīfe ʿUmar II. liess sie auf ein Holz binden und ihnen eine Lanze ins Herz stossen (Abū Yūsuf, *Ḫarāǧ*, S. 112). Bādjūrī lehnt jedes Martern, wie Verbrennen, Ertränken, Würgen, Pfählen, Schinden, ausdrücklich ab; nach ihm hat erst Sultan Baibars (708–9 = 1308–9) den Martertod eingeführt (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, II, 198). Lane (*Sitten und Gebräuche*, Übers. Zenker, I, 110) berichtet über eine vom Islām abgefallene Frau, die auf einem Esel durch die Strassen Kairos geführt, dann in einem Boote mitten auf dem Nil erdrosselt und in den Fluss geworfen wurde. [Das in den Nil Werfen des Leichnams war schon im Kairo der Fāṭimidenzeit üblich; vgl. Mez, *Renaissance*, S. 29]. In jüngster Zeit wurden in Afġānistān Anhänger der Ḳādyānī- oder Aḥmadiya-Sekte gesteinigt (*OM*, V [1925], 138). In den Gebieten der ehemaligen Türkei und in Ägypten sowie in den unter europäischer Verwaltung stehenden islāmischen Ländern ist zwar seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts unter europäischem Einfluss die Hinrichtung eines Apostaten auf Grund eines Richterspruches beseitigt, wohl aber kommen Einkerkerungen und Deportationen vor (vgl. Isabel Burton, *The inner life of Syria*, London 1875, I, 180 ff.); aber trotzdem sind Abtrünnige ihres Lebens nicht sicher, da ihre islāmischen Verwandten sie durch Gift oder sonstwie insgeheim zu beseitigen suchen. Vereinzelt suchen neuere islāmische Schriftsteller (Aḥmadiya-Bewegung) nachzuweisen, dass der Islām für den Abfall keine Todesstrafe kenne; der indische Apologet Muḥammad ʿAlī weist vor allem darauf hin, dass sich im Ḳurʾān auch nicht einmal eine Andeutung für die Todesstrafe finde (Zwemer, *Gesetz wider den Abfall*, S. 4 f., 29 f.; *OM*, V [1925], 262).

Ich möchte hier auf eine vielleicht nicht zufällige Übereinstimmung hinweisen: Im Islām werden ausser dem Abfall die natürliche und widernatürliche Unzucht sowie nach Šāfiʿitischer und mālikitischer Lehre auch das Lästern (*sabb*) Gottes oder eines Propheten und die Zauberei mit dem Tode gesühnt (Unzucht sogar mit Steinigung); es sind dies alle jene Verbrechen, die in der Miśna (*Sanhedrin*, VII, 4) mit Steinigung geahndet werden.

b. Ob man Bekehrungsversuche machen muss (*istitāba*), ist eine Frage des *iḫtilāf*. Eine Reihe Juristen des I. und II. (VII. u. VIII.) Jahrh.'s lehnen dies ab (so auch die Ẓāhiriten) oder unterscheiden wie ʿAṭāʾ (gest. 115 = 733), ob der Murtadd im Islām geboren wurde oder zum Islām übertrat, wobei der im Islām Geborene sofort getreten ist, wobei der im Islām Geborene sofort getötet werden soll (so auch die Šiʿiten). Andere verlangen einen dreimaligen Bekehrungsversuch (gestützt auf Sūra IV, 136; vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, V, 193 f.) oder lassen ihn zunächst drei Tage lang einsperren (vgl. oben 2). Nach anderen sollen wiederum alle fünf Gebetszeiten abgewartet werden; bei jeder soll man ihn zur Verrichtung der *ṣalāt* auffordern; erst wenn er dies jedesmal abgelehnt

Digitized by Birzeit University Library

hat, soll man die Todesstrafe vollstrecken. Wenn er aber bereut und den Islām erneut bekennt, ist er straffrei (vgl. dazu Šāfiʿī, *Umm*, I, 228; Abū Yūsuf, *Kharādj*, S. 109). Später wandte man die *istitāba* immer an. Ein ehemaliger Christ oder Jude muss nicht nur die *shahāda* aussprechen, sondern auch noch seinen früheren Glauben abschwören (*Umm*, VI, 148).

c. Abgesehen davon, dass dem Murtadd ein rituelles islāmisches Begräbnis verweigert wird, zieht die Apostasie auch noch privatrechtliche Folgen nach sich. Der Besitz des Murtadd ist nach Šāfiʿī und den Mālikiten *faʾ*; kehrt der flüchtige Murtadd reuig zurück, so erhält er das noch Vorhandene wieder (vgl. *Umm*, I, 231 ff., wo Šāfiʿī die gegenteilige ḥanafitische Ansicht bekämpft). Andere, besonders spätere Šāfiʿiten betrachten die Eigentumsrechte des Apostaten als suspendiert (*mawḳūf*) und behandeln ihn wie einen, der unter Kuratel steht (*maḥdjūr*); erst wenn der flüchtige Apostat im *dār al-ḥarb* gestorben ist, wird sein Vermögen *faʾ* (Shīrāzī, *Muhaḏḏhab*, Kairo 1343, II, 240; vgl. Šāfiʿī, *Umm*, VI, 151; VII, 355). Bei den Ḥanafiten und Shīʿiten wird der Nachlass vom Richter den gesetzlichen Erben zugesprochen (vgl. auch die Traditionen bei Dārimī, *Farāʾiḍ*, B. 40), der *mudabbar* und die *umm walad* werden freigelassen, auch dann wenn der Apostat ins *dār al-ḥarb* flieht, da dies seinem Tode gleichkommt. Kehrt er aber reuig zurück, so erhält er von seinem Vermögen, was sich noch vorfindet; die Erben haften aber nicht für Verlust. — Die Ehe des Murtadd ist nichtig (*bāṭil*), ausser wenn er sich vor Ablauf der *ʿidda* bekehrt. Von seinen Rechtshandlungen bliebt das *istilād* rechtswirksam (*nāfiḏh*), d. h. die *umm walad* wird frei; ebenso läuft die *kitāba* weiter. Andere Rechtsgeschäfte, wie Freilassung, Schenkung, Vermächtnis, Kauf, sind nach Abū Ḥanīfa suspendiert (*mawḳūf*); nach Abū Yūsuf sind sie jedoch rechtswirksam wie beim Gesunden, nach Muḥammad al-Shaibānī aber nur wie beim Kranken, d. h. sie dürfen ein Drittel des Vermögens nicht übersteigen. Bei der *murtadda* sind sie jedoch stets rechtswirksam. Nimmt er dagegen solche Rechtshandlungen nach seiner Flucht im *dār al-ḥarb* vor, so sind sie ungültig (Sarakhsī, *Siyar*, IV, 152; vgl. auch Abū Yūsuf, *Kharādj*, S. 111). Nach Šāfiʿī und Mālik sind aber solche Rechtsgeschäfte ungültig, da sein ganzes Vermögen *faʾ* wird; nur die Freilassung eines Sklaven bleibt bis zu einer eventuellen reuigen Rückkehr suspendiert; im Todesfalle wird auch dieser Sklave *faʾ* (vgl. jedoch oben die Ansicht späterer Šāfiʿiten).

Für Verbrechen vor dem Abfall wird er nach reumütiger Rückkehr bestraft; für Verbrechen während der *ridda* wird er für die *ḥuḳūḳ Allāh* nicht in Anspruch genommen (also kein *ḥadd*), wohl aber für die *ḥuḳūḳ al-ʿibād*, indem er z. B. die *diya* zahlen muss (Sarakhsī, *Siyar*, IV, 163, 208 f.; vgl. Šāfiʿī, *Umm*, I, 231; VI, 153).

Literatur: Ausser den Traditions- und Fikh-Werken, besonders: Šāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, Kairo 1321, I, 227—34; V, 51; VI, 154—65; VII, 330 f., 355 [der Unterschied in der älteren und jüngeren Lehre Šāfiʿī's konnte im Artikel nicht berücksichtigt werden]; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharādj*, Kairo 1302, S. 109—12; Sarakhsī, *Sharḥ al-siyar al-kabīr*, Ḥaidarābād 1336, IV, 146—219; Dabūsī, *Taʾsīs al-naẓar*, Kairo o. J., S. 22; Goldziher, *Muh. Studien*, Halle 1890, II, 215 f.; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Rom 1926, I, 131–34; Zwemer, *The law of apostasy in Islam*, London 1925; G. F. Pijper, *Echtscheiding en Apostasie* in *Fragmenta Islamica*, Leiden 1934, S. 79 ff.

MŪSĀ, der biblische Prophet Moses. I. Im Ḳurʾān (eingehend untersucht von Speyer, *Die bibl. Erzählungen im Qoran*, S. 225—363). Muḥammad sieht in M. wie in ʿĪsā seinen Vorgänger, sein Vorbild; glaubt, schon von M. verkündet worden zu sein (VII, 156), sein Glaube ist auch Mūsās Glaube (XLII, 11). M. ist der Erste der Gläubigen (VII, 140), ein Rang, den ihm sonst Ibrāhīm streitig macht. Die Geschichte Mūsās (II, 48—130; VII, 101—160; X, 76—88; XX, 8—97; XXVI, 9—67; XXVIII, 2—76; XL, 24—56) setzt sich aus biblischen, aggadischen und frei erdichteten Zügen zusammen.

Firʿawn, Hāmān und ihr Anhang lassen die männlichen Kinder Israels töten. Wie M. geboren wird, ermutigt Allāh die Mutter, das Kind zu säugen und, falls sie fürchtet, es getrost ins Meer auszusetzen, es werde ihr zurückgegeben, zum Gottgesandten werden. Der Säugling wird gefunden. Firʿawns Weib rät, das Kind zu schonen, etwa an Kindesstatt anzunehmen. Mūsās Mutter ist nahe daran, sich zu verraten. Ihre Tochter verfolgt unbemerkt das Schicksal des Säuglings. Allāh verwehrt ihm, von fremder Brust zu saugen, gibt ihn der Mutter zur Wonne zurück. Wie er heranwächst, wird ihm Weisheit und Wissen gewährt. Er trifft einen Israeliten im Kampf mit einem Ägypter. Er tötet den Ägypter, erbittet jedoch Allāhs Vergebung für diese vom Satan eingegebene Missetat. Tags darauf findet er den Streiter von gestern wieder im Kampf mit einem Ägypter. Dieser rügt Mūsā, ob er auch ihn töten wolle. M. flieht nach Madyan. Bei einem Brunnen tränkt er die Herden zweier Töchter eines Shaikhs. Die eine ladet ihn sittsamst. Er erhält sie zum Weib um den Preis eines 8—10-jährigen Dienstes. — Diese Vorgeschichte wird teilweise Sūra XX, 38—41, ausführlich XXVIII, 1—28 erzählt, Mūsās Berufung öfters.

Diese Berufung findet im Tale Ṭuwan statt (XX, 12; LXXIX, 16). An der Seite des Berges erblickt er ein Feuer. Allāh erwählt ihn zum Gottgesandten an Firʿawn. M. schützt vor, seine Brust sei enge, seine Zunge ungelöst, Allāh möge um Hārūn schicken, Hārūn sei beredter (XXVI, 12; XXVIII, 34). Hārūn wird ihm als Wezīr beigegeben (VII, 38; XIX, 54; XX, 30; XXV, 37; XXVI, 12). Firʿawn hält dem M. seinen Undank vor, so lohne er, dass sie ihn erzogen haben (XXVI, 17). Firʿawn erklärt sich selbst als Gott, gebietet Hāmān, ihm einen Turm zu bauen, damit er Mūsās Gott erreiche (XXVIII, 38; XL, 38). M. übt seine Bereglaubigungswunder vor Firʿawn. Seine Hand wird weiss wie Schnee und wieder heil. Firʿawn verspricht seinen Zauberern, sie zu seinen Nächsten zu erheben. Sie verwandeln ihre Stäbe zu Schlangen, doch diese werden von Mūsās Stabschlange verschlungen. Die Zauberer bekehren sich zu Allāh. Firʿawn lässt sie verstümmeln (VII, 106—123; XX, 59—78; XXVI, 36—51). Firʿawn, Hāmān, Ḳārūn (XL, 25) und das Volk erklären M. für einen betrügerischen Zauberer, Firʿawn will ihn töten lassen. Ein Gottesfürchtiger am Hof tritt für M. ein (XL, 29—31). M. übt neun Wundertaten (XVII, 103; XXVII, 12). Auf Allāhs Geheiss zieht Israel in der Nacht aus Ägypten (XLIV, 21—23). Firʿawn verfolgt sie. Das Meer spaltet sich vor Israel. Die

Digitized by Birzeit University Library

Verfolger ertrinken. Nur Firʿawn bekehrt sich und wird gerettet (X, 90—92).

Allāh schliesst mit M. den Bund in 40 Nächten (II, 48; VII, 138). M. wird Offenbarung zuteil: *Tawrāt, Kitāb, Furḳān, Ṣuḥuf* (II, 50; XXI, 49; LIII, 137; LXXXVII, 19). In seiner Abwesenheit verfertigt Sāmiri das brüllende goldene Kalb (VII, 146; XX, 79—98). M. zerbricht die Tafeln. Allāh offenbart sich ihm unmittelbar (IV, 162; XIX, 53). M. möchte Allāh sehen, Allāh schlägt vor M. den Berg zu Staub (VII, 139). Israel mit Ausnahme von 2 gottesfürchtigen Männern fürchtet den Krieg mit dem mächtigen Volk im Lande, muss 40 Jahre umherirren (V, 24—29). Wolken, Manna, Wachteln werden ihm gewährt (II, 54). Ḳārūn, Firʿawn, Hāmān büssen (XXIX, 38).

Manches weicht von der biblischen Erzählung ab. Nicht die Tochter Pharaos, sondern Firʿawns fromme Frau rettet den Säugling (Künstlinger, *Die „Frau Pharaos" im Ḳurʾān*, in *Rocznik Orientalistyczny*, 1924, IX, 132—135).

In Madyan steht M. nicht 7 Hirtinnen bei, sondern zweien; um seine Frau dient M. seinem Schwiegervater 8—10 Jahre; beides sichtbar Anklang an Jakobs Dienst um Rahel. In einer Überlieferung (Ṭabarī, *Annales*, I, 462) heissen die zwei Töchter in Madyan: Liyā und Ṣafūra, d.h. Lea und Cippora. Das Aussatzwunder übt Moses in der Bibel zur eigenen Beruhigung, im Ḳurʾān zur Beglaubigung, zugleich mit dem ausgeschmückten Stabschlangenwunder. Unklar ist wie Muḥammad die 9 Wunder berechnet; zweifellos gehört zu ihnen das Aussatz- und das Stab-Wunder; ausdrücklich genannt werden noch Sintflut, Heuschrecken, Ungeziefer, Frösche, Blut (VII, 130). — Aus dem Felsen schlägt M. 12 Quellen, je eine für jeden Stamm (II, 57), eine Erinnerung an die 12 Quellen von Elim (*Ex.* XV, 27). Stärker freilich ist es, wenn Hāmān zum Ratgeber und Turmbauer Firʿawns wird.

Neue Züge: M. reut es, auf Einflüsterung des Satans den Ägypter getötet zu haben. Das brennende Feuer erblickt M. in der Nacht und möchte sich einen Brand für sein Haus holen (XX, 10; XXVIII, 29). Firʿawns Zauberer bekehren sich und sterben den Bekennertod. Ein Gottesfürchtiger am Hofe tritt für M. ein. Wie sich das Meer spaltet, wird Firʿawn bekehrt und gerettet.

Aggadisch scheint folgendes: Allāh verbietet dem Säugling die ägyptischen Mutterbrüste (XXVIII, 11). In der Aggada wird Moses allen säugenden Ägypterinnen gereicht; doch der Mund, der einst mit Gott sprechen soll, kann nichts Unreines aufnehmen (*Sôta*, 12ᵇ). Dass Allāh den Berg über Israel stülpt (II, 60, 87; VII, 170), erklärt sich aus der Aggada: Israel zauderte, die Tora anzunehmen; da stülpte Gott den Sinai über sie: Tora oder Tod (*Sabbat*, 80ᵃ; *ʿAboda Zara*, 2ᵇ). Dass die Sabbatschänder zu Affen werden (Sūra II, 61; IV, 50; V, 65; VII, 166), erinnert an die Aggada, dass die Erbauer des Turmes von Babel zu Affen (*Sanhedrin*, 109ᵃ) oder dass das Geschlecht nach Enoš zu Kentauren und Affen verwandelt werden (*Genesis Rabba*, XXIII, 6). Ḳārūn gilt als erzreicher Mann, dessen Schatzhausschlüssel viele starke Männer kaum tragen können (XXVIII, 76, 79); die Aggada berichtet, Ḳorah habe einen verborgenen Schatz gefunden, 300 Maultiere waren mit den Schlüsseln seiner Schatzkammer beladen (*Pesaḥim*, 119ᵃ; *Sanhedrin*, 110ᵃ; *Pal. Sanh.*, X, 27ᵃ; Ginzberg, *Legends*, VI, 99, 560). Speyer, S. 343 verweist noch auf *Pal. Nedarim*, IX, 4, 26ᵇ (richtig 41ᶜ), wo ein Reicher sich brüstet, dass alle Kamele Arabiens nicht die Lederkisten seiner Schatzkammern ertragen könnten. — Unklar ist der kurʾānische Bericht von einem Gläubigen am Hofe Firʿawns, der M. retten will (XL, 29). Darf man an den Jethro der Aggada denken, der Pharao zur Milde rät? (*Sôta*, 11ᵃ; *Sanhedrin*, 106ᵃ; Ginzberg, V, 392, 21; V, 412, 101).

Ganz eigenartig erscheint das Theodizeemärchen von M. als Reisebegleiter eines Weisen, dessen Taten, über die Mūsā sich anfangs entrüstet, sich schliesslich als die gerechte Fügung Gottes erwiesen (XVIII, 59—81). Es ist dies der Typus des Märchens vom Einsiedler und Engel oder von R. Josua b. Levi und dem Propheten Elija. Die islāmische Kurʾān-Auslegung versucht es, diesen M. des Khaḍir als M. b. Manasse zu unterscheiden vom Propheten M. b. ʿImrān [s. den Art. KHAḌIR].

Bekanntlich sieht sich Muḥammad gerne in den Propheten der Bibel vorgebildet, besonders in Nūḥ, aber stark auch in M. Mehrfach wird M. vorgehalten, was eigentlich Muḥammad zu hören bekam. Muḥammad wird *sāḥirᵘⁿ ʿalīmᵘⁿ* (gewandter Zauberer) gescholten (VII, 106), M. als *sāḥirᵘⁿ mubinᵘⁿ* (offenkundiger Zauberer) gerügt (X, 2). Gegen M. und Hārūn wird eingewendet: wie sollten wir Menschen glauben, die uns gleich sind? (XXIII, 49), auch die heidischen Araber wünschen sich gewaltigere Gottgesandte (XLIII, 30). M. wird *madjnūn* (besessen) gescholten (XXVI, 26). Dies bekam Muḥammad mehr als einmal zu hören. Muḥammad selbst vollzieht die Gleichsetzung mit M.: Wir haben zu euch — so spricht er zu den Mekkanern — einen Gottgesandten entboten, der gegen euch zeugt, wie wir dem Firʿawn einen Gottesgesandten entboten hatten (LXXIII, 15).

2. Mūsā in der nachkurʾānischen Legende. Die Prophetengeschichten (vorzüglich Thaʿlabī's) ergänzen die kurʾānische Erzählung vielfach aus Bibel, Aggada und Folklore.

Aggadisches wird vielfach eingefügt. Firʿawns kranke Tochter genesen, sobald sie das Wiegenkästchen Moses berühren. *Exodus rabba*, I, 23 lässt Pharaos Tochter vom Aussatz genesen. — Mūsā als Säugling zerrt Firʿawns Kinn. Firʿawn will ihn töten. Auf Āsiya's Fürsprache stellt er ihn auf die Probe und setzt ihm Gold, Edelgestein auf einer Seite, auf der anderen glühende Kohlen vor; Mūsā greift nach dem Golde, doch Gabriel leitet sein Händchen zur Glutkohle. Mūsā führt die feuerwehe Hand zur Zunge und wird deshalb schwerzüngig (Ginzberg, V, 402, 25; Hamilton, *Ztschr. f. romanische Philologie*, XXXVI, 125—59). *Ztschr. f. romanische Philologie*, XXXVI, 125—59).

Der Mūsā-Legende sind Bestandteile anderer Legenden angeflogen. Der Ibrāhīm-Namrūd-Legende sind folgende Züge entlehnt: Firʿawn durch Träume sind folgende Züge entlehnt: Firʿawn durch Träume geschreckt verfolgt die Neugeborenen; Mūsā als Säugling wird von den Häschern in den brennenden Ofen gesteckt, doch das Feuer wird kühl und heilsam; Firʿawn lässt sich als Gott anbeten, einen Turm erbauen, schiesst einen Pfeil gegen den Himmel ab, der Pfeil kehrt blutig zurück, und Firʿawn prahlt, er habe Gott getötet (Ṭabarī, I, Firʿawn prahlt, er habe Gott getötet (Ṭabarī, I, 469). — Der Jakob-Laban-Sage ist entlehnt: Mūsā dient um seine Frau 8—10 Jahre (XXVIII, 27). Sein Schwiegervater bietet ihm die bunt Geborenen seiner Herde an, die Mutterlämmer gebären von der Tränke bunte Schafe (Thaʿlabī, S. 112). Wiederholt wird von einer frommen Ägypterin erzählt, die durch Firʿawn den Bekennertod erleidet

Digitized by Birzeit University Library

samt ihren 7 Kindern, deren Jüngstes noch an der Mutterbrust ist (bei Thaʿlabī zweimal: S. 118, 139), natürlich der makkabäischen Märtyrermutter nachgebildet.

Manches wird märchenhaft ausgeschmückt, z.B. das Schlangenwunder, die Plagen, die Szenen am Roten Meer, ganz besonders der Stab Moses. Er stammt aus dem Paradies; schon Ādam, Hābil, Shīth, Idrīs, Nūḥ, Hūd, Ṣāliḥ, Ibrāhīm, Ismāʿīl, Isḥāḳ, Yaʿḳūb stützten sich auf ihn (Kisāʾī, S. 208). Bei Ṭabarī (S. 460 f.) hat ein Engel den Stab gebracht; Mūsā erhält ihn von seinem Weibe; sein Schwiegervater macht ihn ihm streitig, ein Engel entscheidet zugunsten Mūsā's. Es ist ein Wunderstab, dessen Wunder besonders Thaʿlabī (S. 111—16) ausmalt. Im Dunkeln leuchtet er; in der Dürre lässt er Wasser sprudeln; in den Boden gesteckt wird er zum fruchttragenden Baum; er bringt Milch, Honig, Wohlriechendes hervor; er gegen den Feind wird er zum Doppeldrachen; er durchbohrt Berge und Felsen; er führt über Fluss und See; er dient auch als Hirtenstab und hält von Moses Herde Raubtiere fern. Während Mūsā schläft, erschlägt der Stab einmal einen Drachen, ein andermal sieben Häscher Firʿawns.

Derart gestalten sich die mannigfachen biblischen, aggadischen, sagen- und märchenhaften Züge der islāmischen Mūsā-Legende zu einem reichen Bild, bei Thaʿlabī zu einem Legendenroman.

S. auch die Artikel: HĀRŪN, ḲĀRŪN, AL-SĀMIRĪ, TAWRĀT, YŪSHAʿ.

Literatur: Sūra II, 48—130; VII, 101—60; X, 76—88; XX, 8—97; XXVI, 9—67; XXVIII, 2—76; XL, 24—56 u. dazu die Kommentare; Ṭabarī, *Annales*, I, 414—49; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Kairo 1325, S. 105—56; Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. Eisenberg, S. 194—240; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, Būlāḳ, I, 61—78; Abr. Geiger, *Was hat Mohammed...?*, 1902 [2], S. 149—77; J. Eisenberg, *Moses in der arabischen Legende*, 1910; M. Grünbaum, *Neue Beiträge*, S. 153—85; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 141—43; R. Basset, *1001 contes, récits et légendes arabes*, III, 67, 85; D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans la Vie des Prophètes*, Paris 1933, S.73—103; J. Walker, *Bible characters*, S. 84—111; Speyer, *Die bibl. Erzählungen im Qoran*, S. 225—363.

(Fr. Buhl)

MUṢʿAB B. **ʿUMAIR**, Anhänger Muḥammads, aus dem kuraishitischen Geschlecht ʿAbd al-Dār. Als Sohn reicher Eltern hatte der schöne junge Mann durch sein elegantes Auftreten Aufsehen erregt, als die Predigt Muḥammads einen so starken Eindruck auf ihn machte, dass er auf seine begünstigte soziale Stellung verzichtete, um sich der verachteten Anhängerschaft des Propheten anzuschliessen. Die Überlieferungen ergehen sich deshalb in Schilderungen des Kontrastes zwischen seiner früheren Üppigkeit und späteren dürftigen Verhältnisse, die, wie dergleichen Schilderungen überhaupt, etwas verdächtig aber doch nicht unmöglich sind, da die Menschen zu Muṣʿab's Zeiten noch keine Reichtümer erworben hatten und keinen Luxus entfalten konnten.

Als seine Eltern seine Teilnahme an den Andachtsübungen der Gläubigen zu hindern suchten, ging er mit mehreren Glaubensgenossen nach Abessinien, von wo er jedoch noch vor der Hidjra zurückkehrte. Der Prophet schätzte ihn hoch und sandte ihn nach der ersten ʿAḳaba-Verabredung als Missionar nach Madīna, wo er eine Menge Anhänger für den Islām gewann. Nach einigen Überlieferungen soll er bei dieser Gelegenheit im Anschluss an die Praxis der Juden [siehe MUHAMMAD] die gemeinsame Freitagsṣalāt eingeführt haben, was jedoch, wie schon Mūsā b. ʿUḳba bemerkt, andere dem Madīnenser Asʿad b. Zurāra zuschreiben, während andere harmonisierend annahmen, dass Asʿad während der Abwesenheit Muṣʿab's die Gemeindeṣalāt leitete.

Sowohl bei Badr wie bei Uḥud trug er, vielleicht in Erinnerung an das alte Privileg der ʿAbd al-Dār, die Fahne des Propheten; in der letztgenannten Schlacht fand er seinen Tod. Mit welchem Eifer er der neuen Lehre anhing, zeigt sein Verhältnis zu seiner ungewöhnlich sympathisch geschilderten Mutter und besonders seine Worte bei der Gefangennahme seines Bruders in der Badrschlacht. Seine Frau war eine Asaditin namens Ḥanna bint Djaḥsh.

Literatur: Mūsā b. ʿUḳba, ed. Sachau, *SB Pr. Ak. W.*, 1904, S. 451; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 208, 241, 289 f., 459 f., 487, 560, 566, 586; Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1182, 1214 ff., 1337, 1386, 1394, 1404, 1425; al-Wāḳidī, Übers. Wellhausen, S. 49, 68, 79, 106, 114, 135, 143; Ibn Saʿd, ed. Sachau, III/I, 81—6; III/II, 139; Nawawī, ed. Wüstenfeld, S. 556 f.; Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī, *Iṣāba*, ed. Sprenger, III, 861; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 111 f. Buhl, *Das Leben Muḥammeds*, Leipzig 1930, S. 186, 214, 257; Caetani, *Annali dell' Islām*, I und II Index *s. v.*

(Fr. Buhl)

MUSAILIMA (verächtliche Diminutivform für Maslama, wie sein Name lautet bei Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 443, [5]; Balādhurī, ed. de Goeje, S. 422, ult.; vgl. Tulaiḥa [s. d.] statt Ṭalḥa), ein mit Muḥammad gleichzeitiger Prophet bei den Banū Ḥanīfa in Yamāma. Sein Stammbaum lautet etwas verschieden, enthält aber immer den Namen Ḥabīb; seine Kunya war Abū Thumāma. Nach der gewöhnlichen Darstellung trat er erst kurz nach dem Tod Muḥammads als Prophet auf, nachdem er diesen mit einer Deputation in Madīna besucht hatte. Es gibt aber eine andere Überlieferung, wonach er schon vor Muḥammad seine prophetische Tätigkeit begonnen habe, und dafür ist D. S. Margoliouth mit einigen sicher beachtenswerten Gründen eingetreten. Nach Ibn Isḥāḳ (Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 200) warfen die Gegner Muḥammad vor, dass er seine Weisheit von einem Manne aus Yamāma namens Raḥmān hatte; und nun ist es mehrfach bezeugt (Wāḳidī, Übers. Wellhausen, S. 28; Ṭabarī, I, 1935, [14]; Balādhurī, S. 105; Baghawī zu Sūra XXV, 61), dass Musailima, der im Namen Raḥmān's predigte, selbst Raḥmān genannt worden ist. Ferner ist der in allen Traditionen wiederkehrende Zug, dass Musailima dem madīnensischen Propheten eine Teilung der Herrschaft oder eine Übertragung seiner Macht auf ihn nach seinem Tode vorschlug (auch von dem Ḥanīfa-Häuptling Ḥandha wird solches erzählt) verständlicher, wenn der Prophet in Yamāma schon eine ähnliche Stellung einnahm wie Muḥammad in Madīna. Auch ist es beachtenswert, dass die prophetischen Sprüche, die Musailima in den Mund gelegt werden, mit ihren kurzen reimenden Sätzen und sonderbaren Eidschwüren an die ältesten mekkanischen Sūren erinnern, dagegen mit den späteren madīnischen gar keine Ähnlichkeit haben. Vor allem aber beweist

Digitized by Birzeit University Library

der Umstand, dass die gesamten Banū Ḥanīfa kurz nach dem Tode Muḥammads ihm in den Kampf gegen die Madīnenser folgten, dass er längere Zeit tätig gewesen sein muss und kein soeben aufgetretener Nachahmer Muḥammads war. Dass die gewöhnliche Auffassung den „Lügner" Musailima nur auf diese Weise auffassen wollte, ist leicht verständlich, wie es auch nicht zu verwundern ist, dass sie sich den Genuss nicht entgehen lässt, sein Verhältnis zu der tamīmitischen Prophetin Sadjāḥ [s.d.] auf die schmutzigste Weise auszumalen. Zum Glück aber bringt der sonst wenig vertrauenswürdige Saif eine ganz andere Darstellung, die zwar von den späteren Vorstellungen beeinflusst ist (Musailima reduziert, um Anhänger zu gewinnen, die fünf täglichen *ṣalāt*s auf drei; er hat einen *muʾaḏḏḏhin* und einen *muḳīm*; er sucht vergeblich, die Wundertaten Muḥammads nachzuahmen usw.), aber doch ein in der Hauptsache richtiges Bild von ihm gibt, wofür man auch mit Wellhausen die für Yamāma charakteristische Färbung seiner Sprüche geltend machen kann. Nach dieser Darstellung muss er vom Christentum starke Einwirkungen empfangen haben, denn er spricht vom Himmelreiche und von dem, der vom Himmel kommen wird. Wie mehrere andere religiös bewegte Männer im damaligen Arabien huldigte er einer entschiedenen Askese: er verbot den Weingenuss und den ehelichen Verkehr nach der Geburt eines Sohnes. Interessant ist es, dass Palgrave auf seiner Reise im Nadjd eine Menge unter Musailima's Namen kursierende Sprüche und Aussagen hörte. Leider hielt er es nicht der Mühe wert, sie aufzuschreiben, sodass wir sie nicht mit den schriftlich überlieferten Sprüchen vergleichen können. Für den jungen Islām bedeutete diese rivalisierende Gemeinschaft im Herzen Arabiens eine ernste Gefahr. Als deshalb die ersten Versuche, sie zurückzudrängen, misslungen waren, schickte Abū Bakr seinen tüchtigsten Heerführer Ḫālid b. al-Walīd gegen Musailima und die Banū Ḥanīfa. Es kam im Jahre 12 d. H. zu einer Schlacht bei ʿAkrabāʾ, die zunächst ungünstig für die Muslime verlief; aber zuletzt siegte Ḫālid's überlegene Kriegskunst, und Musailima und viele seiner Anhänger fielen als Märtyrer für ihren Glauben. Die Schlacht war ungemein blutig, und auch die Muslime hatten schwere Verluste, darunter mehrere der besten Kenner der Offenbarungen Muḥammads.

Literatur: Ibn Hiṣām, ed. Wüstenfeld, S. 945 f., 964 f., 971, 996 f.; al-Balāḏurī, ed. de Goeje, S. 86 ff.; Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1737—39, 1748—50, 1795—97, 1871, 1880, 1915—21, 1929—57; Ibn Ḳutaiba, *Kitāb al-Maʿārif*, ed. Wüstenfeld, S. 206; Masʿūdī, *Tanbīh*, in *BGA*, VII, 275, 284 f.; Baihaḳī, *Kitāb al-Maḥāsin*, ed. Schwally, S. 32; Muir, *Annals al-Maḥāsin*, ed. Schwally, S. 31, 38—46; Well-*of the Early Caliphate*, S. 31, 38—46; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 102, 115, 156 f.; VI, 15—19; Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 450 f., 635—48, 727—38; Hirschfeld, *New Researches*, S. 25; D. S. Margoliouth, in *JRAS*, 1903, S. 485 ff.; dagegen Lyall, *ebd.*, S. 771 f.; Palgrave, *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia*, I, 382.

MUṢALLĀ (A.), Part. Pass. II von *ṣ-l-w*, der Platz, wo die *ṣalāt* bei bestimmten Gelegenheiten verrichtet wird. Als Muḥammad seinen Wohnsitz in Madīna genommen hatte, verrichtete er die gewöhnlichen *ṣalāt*'s in seinem *dār*, das auch sein *masdjid* war (nicht im Sinne eines Gotteshauses). Die aussergewöhnlichen *ṣalāt*'s wurden jedoch verrichtet auf einem Platze südwestlich von der Stadt im Gebiet der Banū Salima ausserhalb der Mauer, nordöstlich von der Brücke über den Wādī, wo heute die Strasse von der Vorstadt al-ʿAnbariya den Marktplatz Barr al-Munāḫa erreicht (vgl. Burton, *Personal Narrative*, Plan bei I, 256; Abbildung des Muṣallā und der ʿUmar-Moschee an diesem Platze I, 329; al-Batanūnī, *al-Riḥla al-Ḥidjāziya*, 2. Ausg., Plan von Madīna, bei S. 252; Teil des Barr al-Munāḫa, *a. a. O.*, bei S. 264; Caetani, *Annali*, II/1, 72).

An dieser Stelle wurde die *ṣalāt* am 1. Shawwāl und am 10. Dhu 'l-Ḥidjdja verrichtet (Ṭabarī, I, 1281, 1362). Am letzteren Tage war die *ṣalāt* mit dem Schlachten von zwei geflecken Widdern verbunden (Bukhārī, *Aḍāḥī*, Bāb 6). An diesen beiden Festtagen ging Bilāl, der den Speer (*ʿanaza*) trug, Muḥammad und seinen Anhängern auf dem Wege zum Muṣallā voraus.

Es wird auch erzählt, dass die *ṣalāt* um Regen auf der Muṣallā abgehalten wurde (zahlreiche Belege in der Tradition; vgl. Wensinck, *Handbook*, s. v. Rain, und ders., *Mohammed en de Joden*, S. 141). Weiter wird berichtet, dass der Gottesdienst für die Toten an dieser Stelle verrichtet wurde (Bukhārī, *Diʿānāt*, Bāb 4, 61; Wensinck, *Mohammed en de Joden*, S. 140). Schliesslich wird der Muṣallā als der Platz erwähnt, an dem Hinrichtungen stattfanden (Bukhārī, *Ṭalāḳ*, Bāb 11; Ṭabarī, I, 1903). Der geheiligte Charakter dieses Ortes geht aus der Tatsache hervor, dass menstruierende Frauen unterwiesen wurden, ihn zu meiden (Bukhārī, *Ḥaiḍ*, Bāb 23). Nach Caetani (H. 1, § 55, Anm. 3; vgl. H. 2, § 24, Anm. 1) wurde der Muṣallā noch häufiger gebraucht.

Nicht nur in Madīna sondern auch in zahlreichen anderen Städten wurden die erwähnten Riten oder einige von ihnen auf einem Muṣallā verrichtet. Nach al-Nawawī (Kommentar zu Muslim's *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1283, II, 296) war dies in den meisten Hauptstädten der Fall. Die Gewohnheit herrscht bis zum heutigen Tage vor. Nach Doutté wird der nordafrikanische Muṣallā für die Riten am 10. Dhu 'l-Ḥidjdja gebraucht. Er ist ein grosser Platz mit einer Mauer, die mit einem *miḥrāb* versehen ist; dort befindet sich auch ein erhöhter Platz für den *ḫaṭīb*. Dies ist die Art des Muṣallā in vielen Städten Marokkos.

Für die Rechtsgelehrten war es fraglich, ob die Zeremonien an den Festtagen auf dem Muṣallā oder in der Moschee verrichtet werden mussten. Es herrschten Meinungsverschiedenheiten darüber sogar innerhalb der *maḏhab*'s (Abū Isḥāḳ al-Shīrāzī, *Tanbīh*, ed. Juynboll, S. 41, wo „das Feld" [*al-ṣaḥrāʾ*] neben der Moschee erwähnt wird; Feld" [*al-ṣaḥrāʾ*] neben der Moschee erwähnt wird; Zurḳānī im Komm. zum *Muwaṭṭaʾ*, I, 328; Khalīl b. Isḥāḳ, *Muḫtaṣar*, Paris 1318, S. 33 ff.; al-Nawawī, *a. a. O.*, II, 296).

Wensinck hat vermutet, dass sogar in vorislāmischen Zeiten, Riten verschiedener Art auf offenem Felde, einer Dreschtenne, Muṣallā oder ähnlichem verrichtet wurden. Die Verbindung zwischen all diesen Riten und dem besonderen Platz wird von ihm darin gesucht, dass diese eine besondere Beziehung zur fruchtbaren Erde hatten, deren Symbole die Dreschtenne und ähnliches waren.

Literatur: Caetani, *Annali dell' Islām*,

Digitized by Birzeit University Library

II. 2, § 7, 24, Anm. 1, 67, 91, 101; II. 6, § 19; II. 11, § 55, Anm. 3, 159ᵃ; Buhl, *Das Leben Muhammads*, Übers. Schaeder, Leipzig 1930, S. 205, 233; R. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage...*, London 1857, I, 378; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908, S. 25, 138—42; ders., *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v.; ders., *Rites of Mourning and Religion*, in *Verh. Ak. Amst.*, N. R., XVIII/1, S. 1 ff.; Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algier 1908, S. 462; Samhūdī, *Khulāṣat al-wafā'*, Kairo 1285, S. 187 ff.; Wüstenfeld, *Gesch. der Stadt Medina*, Göttingen 1860, S. 127 ff. (auch in *Abh. GW Gött.*, IX); Ibn al-Aṯīr, ed. Tornberg, II, 89; al-Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 47; al-Diyārbakrī, *Ta'rīkh al-khamis*, II, 14; Yāqūt, *Mu'djam*, III, 104, 703; IV, 51 (poetische Hinweise); Yule und Burnell, *Hobson-Jobson*, s. v. *Mosellay*.

Baugeschichtliches. Die architektonischen Denkmäler dieses Kultbaus sind äusserst spärlich und durchweg in ruinenhaftem Zustand. Der Grund dafür mag im Abflauen der mit dem Muṣallā verbundenen kultischen Tradition, in Persien vielleicht auch mit der zunehmenden Schwäche der Sunniten liegen. Immerhin wurde das Muṣallā bei Meshhed erst im XVII. Jahrh. erbaut.

Der Muṣallā genannte primitive Kultbau wurzelt im vorislāmischen Arabien, wo er ja u. a. auch durch die Nachricht von den aussergewöhnlichen *ṣalāt*'s des Propheten ausserhalb Madina's auf einem Platz im Gebiete der Banū Salima bezeugt ist. Arabische Muṣallā's und Masdjid's von einfachster, den ursprünglichen Typus bewahrender Art wurden von diesem Referenten in und ausserhalb Menāma, der Hauptstadt der Insel Baḥrain, gesehen. Es sind mehrschiffige *Iwān*'s aus Pfeilerreihen mit Spitzbögen, die parallel mit der Kiblamauer laufen. Ein Vordach auf achtseitigen Lehmziegelpfeilern schützt vor der Sonne. Die Dächer bestehen aus einer Lehmschicht über einer Holzdecke. Die Kiblamauer hat keine Gebetsnische. Hof und Seitenliwāns fehlen (Diez, *Die Kunst der isl. Völker*, I. Aufl., Abb. 58; ders., *Eine schi'itische Moscheeruine auf der Insel Bahrein*, in *Jahrb. der Asiat. Kunst*, 2. Bd.; *Sarre-Festschr.*, S. 102).

Von nordafrikanischen Muṣallā's liegen archäologische Nachrichten von Bedeutung kaum vor. Eine Ausnahme ist das Muṣallā von Mansūra, das Marçais beschreibt als ein Mauerviereck mit je zwei Toren in drei Mauern und Spuren eines verschwundenen *miḥrāb* in der Kiblamauer (*Manuel d'art musulman*, II, 489). In Tunis baute der Gründer der ḥafṣidischen Dynastie, Abū Zakarīyā' (625—47 = 1228—49), ein Muṣallā, das mit Türmen und Zinnen versehen war (Zarkashī, Übers. Fagnan, S. 33, zitiert von Marçais, *a. a. O.*, S. 526). Auch Ḳairawān hatte ein altes Muṣallā, und solche werden von alten Schriftstellern gelegentlich erwähnt.

Im Gebiet der iranischen Baukunst wurde das Muṣallā als hoher Eingangsiwān monumentalisiert, in dessen Fond das *miḥrāb* eingebaut ist. Das Volk steht in Reihen geordnet vor dieser monumentalisierten Ḳibla und verrichtet die gemeinsame Ṣalāt. Wenn wir uns die Muṣallā's von Bukhārā, Herāt und Iṣfahān vergegenwärtigen, hat es den Anschein, als ob diese Gebetsplätze auch aus Platzmangel ausserhalb der Stadtmauern errichtet worden wären. Denn in Bukhārā wurde ursprünglich der *Rigistān*, der Platz vor der Zitadelle, als Muṣallā (pers. *namāzgāh*) benutzt. Als während der Regierung des Sāmāniden Manṣūr b. Nūḥ (350—66 = 961—76) der *Rigistān* zur Aufnahme der Gläubigen an Festtagen zu klein wurde, errichtete man 971 n. Chr. ausserhalb der Stadtmauer einen neuen Gebetsort. Dort stand in dieser Zeit auch eine Freitagsmoschee, die gewiss nur wegen Platzmangels ausserhalb der Mauern verlegt worden war. Auch in Herāt scheint Raummangel für das grossartige Bauprogramm der Timuriden der Grund für die Wahl eines nordwestlich der Stadt gelegenen Platzes gewesen zu sein, der seither Muṣallā heisst, jedoch eine Gruppe von Bauten umfasste, deren wichtigste zwei Medresen und zwei Grabkuppeln waren, wovon heute noch ein Kuppelbau und acht (?) Minarete stehen (vgl. Abb. 157 in Niedermayer-Diez, *Afganistan*). Die eine der beiden Medresen wurde laut Inschrift aus den Erträgnissen des Vermögens der Gemahlin des Shāh Rukh, Diawhar Shād Āghā, erbaut und häufig auch Muṣallā im engeren Sinn genannt. Aus den vor ihrer im Jahre 1885 aus fortifikatorischen Gründen erfolgten Niederlegung stammenden Beschreibungen erhellt, dass der Bau die Gestalt einer normalen Medrese um einen Hof hatte, von etwa 70 m im Geviert, in den man durch einen hohen Eingangsiwān gelangte. Diesem Tor stand am jenseitigen Ende des Hofes die ebenfalls mit hohem Īwān geschmückte Kuppelhalle gegenüber, mit einer kleinen zweiten Kuppel hahinter. Das grosse Ausmass dieses Hofes macht die Benutzung dieses Baus als wirkliches Muṣallā wahrscheinlich.

Im Gegensatz zu diesem Medrese-Muṣallā steht das *īwān-muṣallā* ausserhalb Meshhed's an der Heráter Strasse (vgl. Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, S. 76 f., Taf. 32 und 38). Das Gebäude besteht aus einem etwa 20 m hohen gewölbten Īwān aus gebrannten Ziegeln, reich mit Fliesenmosaik geschmückt und mit zwei Flügelanbauten versehen, die als Seitenkapellen (*gushwār*) für Frauen dienten. In der Rückwand der Īwānhalle sind drei Gebetsnischen vertieft, und je eine findet sich auch in den Seitenkapellen, zu welchen Durchgänge aus dem Īwān führen. Aus den umrahmenden Inschriftbändern der Stirnwand entnehmen wir, dass der Bau zur Zeit des Sulaimān Shāh (1077—1105 = 1667—94) aus den Mitteln des Abū Ṣālih Ṣadr al-Dīn errichtet wurde. Der Bau wird in der Inschrift auch ausdrücklich Muṣallā genannt und als „Versammlungsplatz für Hoch und Nieder", also des gesamten Volkes bezeichnet. Khanikoff verweist auf ein anderes so gestaltetes Muṣallā in Turuk, unweit Meshhed, das diesem als Vorbild gedient haben soll (*L'Asie centrale*, S. 344). In Turuk existiert jedoch kein ähnlicher Bau mehr. Das Muṣallā von Iṣfahān bestand im Jahre 1913 nur noch aus Pfeilerresten mit einzelnen Gewölben und einem Miḥrāb, dessen weiss auf rot gemalte Gabelranken-Ornamentik aus dem XVII. Jahrh. stammt. Hier diente also der Bautypus einer Pfeilermoschee als Muṣallā. Andere Muṣallā's sind Referenten nicht bekannt. Diese kurze Übersicht zeigt den interessanten Fall eines Kultgebäudes, das nicht genügend wichtig und verbreitet war, um einen eigenen Bautypus auszubilden.

Literatur: im Text angegeben.

(K. Erdmann)

MUSHRIK. [Siehe SHIRK].

MUSLIM (A.), Partizipium IV von *s-l-m*, bezeichnet den Anhänger des Islām. Der

Digitized by Birzeit University Library

Ausdruck ist in einigen europäischen Sprachen (auch in den Formen *Moslim*, *Moslem*), als Substantiv oder Adjektiv, oder beides, neben *Mohammedaner* (in verschiedenen Formen) geläufig geworden. Er hat *Musulman*, *Muselman* (usw.) ersetzt, ausser im Französischen, wo der letztere Ausdruck als Substantiv und Adjektiv gebraucht wird. *Musulman* ist wahrscheinlich aus dem Persischen herzuleiten und zwar von *Muslim* mit der Adjektiv-Endung *-ān*. In einigen Ländern, z.B. in Deutschland und Holland, hat die Volksetymologie *man* für das einheimische „Mann" angesehen und die Pluralformen *Muselmänner*, *muzelmannen* gebildet. Diese Formen sind jedoch veraltet. — In der arabischen Literatur wird und wurde der Ausdruck Muslim immer gebraucht, um die Anhänger des Islām zu bezeichnen. Siehe weiter die Artikel IMĀN und ISLĀM.

Literatur: H. Yule und A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, s. v. *Mussulman*; H. Lammens, *Remarques sur les mots français dérivés de l'Arabe*, Beirut 1890, S. 176; E. Littmann, *Morgenländische Wörter im Deutschen*, 2. Aufl., Tübingen 1924, S. 61 f.; R. Dozy, *Oosterlingen*, 's-Gravenhage—Leiden—Arnheim 1867, S. 44.

MUSLIM B. AL-ḤAǦDJĀǦ ABU 'L-ḤUSAIN AL-QUSHAIRĪ AL-NĪSĀBŪRĪ, wurde in Nīsābūr im Jahre 202 (817) oder 206 (821) geboren. Er starb 261 (875) und wurde in Naṣrābād, einer Vorstadt Nīsābūr's, beerdigt. Eine Anekdote über die Ursache seines Todes wird von Ibn Ḥaǧar erzählt. Sein Ruhm gründet sich auf sein *Ṣaḥīḥ*, das neben dem gleichnamigen Werke Bukhārī's sich des höchsten Ansehens unter den Traditionssammlungen erfreut.

Um Traditionen zu sammeln, reiste Muslim weit in Arabien, Ägypten, Syrien und dem ʿIrāḳ umher. Er hörte hier berühmte Autoritäten, wie Aḥmad b. Ḥanbal, Ḥarmala, einen Schüler Shāfiʿī's, und Isḥāḳ b. Rāhūya. Sein *Ṣaḥīḥ* soll über 300 000 Traditionen enthalten, die von ihm selbst gesammelt sind. Er schrieb eine grosse Zahl anderer Bücher über *fiḳh*, Traditionarier und Biographie. Keines von diesen scheint erhalten zu sein.

Das *Ṣaḥīḥ* unterscheidet sich von den andern Sammlungen des kanonischen *ḥadīth* dadurch, dass die Bücher nicht in Kapitel untergeteilt sind, während in Bukhārī's Werk die Traditionen als Beispiele zu den *tarǧama*'s wirken. Dennoch ist es nicht schwer, in der Anordnung der Traditionen in Muslim's *Ṣaḥīḥ* eine enge Verbindung mit den entsprechenden Dingen des *fiḳh* nachzuweisen. Zwar sind die einzelnen Traditionsgruppen mit Überschriften versehen, die mit Bukhārī's *tarǧama*'s verglichen werden können; diese rühren aber nicht von Muslim selbst her, da die Überschriften in den verschiedenen Ausgaben des *Ṣaḥīḥ* nicht einheitlich sind.

Ein zweiter Unterschied zwischen Muslim und den andern Sammlungen besteht darin, dass er den *isnāden* besondere Aufmerksamkeit zuwendet und zwar in solchem Ausmasse, dass einer Tradition in seinem Werke oft mehrere verschiedene *isnāde* für denselben oder für einen etwas verschiedenen *matn* folgen. Ein solcher neuer *isnād* ist im Text durch ~ (*taḥwīl* oder *ḥawāla* „Veränderung") angezeigt. Muslim wird wegen seiner Genauigkeit in diesem Punkte gerühmt. In anderer Hinsicht jedoch ist Bukhārī ihm überlegen, wie es sogar von einem ihm so ergebenen Manne wie al-Nawawī anerkannt wird. Dieser schrieb zum *Ṣaḥīḥ* einen Kommentar, der an sich schon ein Werk von ungeheurer Bedeutung für unsere Kenntnis der muslimischen Theologie und des *fiḳh* ist.

Muslim hat seinem Werk eine Einführung in die Traditionswissenschaft vorausgeschickt. Das Werk selbst besteht aus 52 Büchern, die über die gewöhnlichen Gegenstände des *ḥadīth* handeln: die fünf Pfeiler, Ehe, Sklaverei, Tauschhandel, Erbrecht, Krieg, Opfer, Sitten und Gebräuche, die Propheten und die Gefährten, Prädestination und andere theologische und eschatologische Dinge. Das Buch schliesst mit einem Kapitel über den Kurʾān (*tafsīr*); die Kürze dieses Kapitels wird mehrfach durch den Wert des *Kitāb al-Īmān* aufgewogen, mit dem das Werk beginnt und das einen vollständigen Überblick über die älteste Theologie des Islām bietet.

Über die Kommentare zum *Ṣaḥīḥ* siehe Brockelmann, *GAL*, I, 160; hinzugefügt sei: ʿAlī b. Sulaimān al-Maghribī, *Waǧhy al-dibādj ʿalā Ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥaǧdjāǧ*, Kairo 1298.

Literatur: Brockelmann, *GAL*, I, 160 f.; al-Nawawī, *Taḥdhīb*, ed. Wüstenfeld, S. 548 f.; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, ed. Wüstenfeld, Nr. 727; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsḳalānī, *Taḥdhīb al-taḥdhīb*, Ḥaidarābād 1327, X, 126—28; Ḥādjdjī Khalīfa, ed. Flügel, Index auctorum, s. v. Abū 'lhosein Moslim Ben Hajjáj; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, II, 149 f.; Goldziher, *Muh. Studien*, II, 245 ff.; J. E. Sarkīs, *Muʿdjam al-maṭbūʿāt al-ʿarabiya wa 'l-muʿarraba*, Kairo 1346 (1924), Sp. 1746.

MUSNAD. [Siehe ḤADĪTH, IV].

MUSTAḤABB. [Siehe ḤUKM, SHARĪʿA].

MUSTAʿRIB(A) (A.), „arabisiert", Bezeichnung für eine der Gruppen, in die die arabischen Genealogen die Bevölkerung Arabiens einteilen. Die erste sind die *ʿarab ʿāriba*, die ursprünglichen Araber von reinem Geblüt; zu ihnen zählt man neun (nach anderen sieben) Stämme, die als die Nachkommen von Aram b. Sām b. Nūh und als die Ureinwohner von Arabien angesehen werden: ʿĀd, Thamūd, Umaiyim, ʿAbil, Tasm, Djadīs, ʿImlik, Djurhum und Wabār. Diese sind bis auf wenige, in den übrigen Stämmen aufgegangene Reste, ausgestorben. Die zweite Gruppe umfasst die *mutaʿarriba* [s. d.], Völkerschaften, die nicht reinblütige Araber waren; sie gelten als Nachkommen des Ḳaḥṭān (des Yoḳṭān der Völkertafel Gen. X, 25 f.) und leben im südlichen Arabien. Die dritte Gruppe wird *mustaʿriba* genannt. Auch diese Bezeichnung wird auf Stämme angewandt, die nicht ursprüngliche Araber waren; sie leiten ihre Herkunft von Maʿadd b. ʿAdnān, einem Nachkommen des Ismāʿīl [s. d.], ab. Dieser soll sich bei den *ʿarab ʿāriba* aufgehalten und ihre Sprache von ihnen gelernt haben. Zu den *mustaʿriba* werden alle nordarabischen Stämme gerechnet, daher unter andern auch die Kuraish, der Stamm, dem Muḥammad angehörte, dessen Genealogie auf diese Weise bis auf Abraham zurückgeführt wird, und der dadurch seinen Zusammenhang mit den biblischen Propheten beweisen zu können glaubt. Die alte Bezeichnung *mustaʿriba* für Stämme nicht ursprünglich arabischer Abkunft gewann nach der Eroberung Spaniens dort eine neue Bedeutung. Sie wurde auf die zum Islām übergetretenen spanischen Christen übertragen;

Digitized by Birzeit University Library

das Wort *mustaʿriba* wurde zu Mozaraber korrumpiert.

Literatur: Caetani, *Annali dell' Islām*, I, § 43; ders., *Studi di Storia Orientale*, I, 306 f.; Caussin de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes*, I, 6 ff.; C. Ritter, *Arabien*, I, 57; al-Suyūṭī, *Muzhir*, I. Naw; *Tādj al-ʿarūs*, I, 371; vgl. Lane, *Lex.*, s. v.

(Ch. Pellat)

MUTʿA (A.), Zeitehe (nach den arab. Lexikographen „Genussehe"), eine Ehe, die gegen Entlohnung der Frau auf bestimmte Zeit abgeschlossen wird.

I. Vor dem Islām. Eine Zeitehe war nach Ammianus Marcellinus, XIV, 4, 4, schon bei den Arabern des IV. Jahrh. üblich; aber es dürfte sich hier kaum um die Mutʿa handeln, da die Frau Lanze und Zeit dem Manne bringt und nach der abgelaufenen Zeit sich von ihm trennen kann, wenn sie es will. Fraglich ist auch der ausgesprochene Mutʿa-Charakter bei der Ehe Hāshim's mit Salma bint ʿAmr, die dieser bei seinem vorübergehenden Aufenthalt in Yathrib heiratete und nach ihrer Niederkunft bei ihrer dortigen Familie liess (Caetani, I, 111, § 92). Aus der Stelle *Aghānī*, XVI, 63 (*mattiʿānī biha 'l-laila*) lässt sich aber ebenso wie aus den islāmischen Traditionen erschliessen, dass die Mutʿa in der Djāhiliya bekannt war. Bedenkt man, dass in Erythraea dieselbe Art der Zeitehe wie die Mutʿa vorkommt (Conti Rossini, *Principi di diritto consuetudinario*, Rom 1916, S. 189, 249), so scheint mir gesichert, dass es sich bei der Mutʿa um eine altarabische Sitte handelt. (Auch bei anderen Völkern findet sich eine Zeitehe; vgl. Wilken, S. 21 f.; Westermarck, *History of the Human Marriage*, London 1925, III, 267 ff.; vgl. auch die ἄγραφος γάμος in Ägypten worauf Griffini, S. 327, hinwies; in einer demotischen Urkunde kommt eine solche Ehe auf 5 Monate vor: Mitteis-Wilcken, *Grundzüge der Papyruskunde*, II/1, 203 ff.).

II. Im Ḳurʾān ist in der madīnensischen Sūra IV, 28 zweifellos diese Eheform gemeint, wenn auch die orthodoxe Erklärung diese Stelle schon im I. Jahrh. auf die gewöhnliche *nikāḥ* bezieht; es heisst dort nach Aufzählung der Gruppen von Frauen, mit denen die Ehe verboten ist: „... und ausserdem ist euch erlaubt, mit eurer Habe (nach Frauen) zu trachten, in Ehrbarkeit, aber nicht in Ausschweifung; für das aber, was ihr von ihnen genossen habt (*istamtaʿtum*), gebt ihnen ihren Lohn (*udjūr*) gemäss eurer Verpflichtung". Nach *istamtaʿtum* las Ubaiy b. Kaʿb und Ibn ʿAbbās die Worte *ilā adjalin musammanin* „für eine bestimmte Zeit" (Ṭabarī, *Tafsīr*, V, 9), eine Lesart, die in den sunnitischen Kreisen begreiflicherweise nicht durchgedrungen ist, in shiʿitischen Werken aber oft hinzufügt wird.

III. Widerspruchsvoll sind die Traditionen über die Mutʿa. Nach einigen wurde sie zur Zeit des Propheten geübt, sowie er dies auch selbst noch getan hat (*mattaʿahā*: Ṭabarī, *Annales*, I, 1775, 1776; vgl. Caetani, II, 478, Nr. 17 u. 19). Für ein Gewand oder für eine Handvoll Datteln oder Mehl nahm man unverheiratete Frauen (*uyām*) für eine Zeit zum Beischlaf (Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 13, 17; Ṭayālisī, Nr. 1637). Vor allem, wenn jemand an einen fremden Ort kam, heiratete er dort für die Zeit seines Aufenthaltes, damit die Frau für ihn sorge (Tirmidhī, *Nikāḥ*, B. 28).

Dagegen hat sie der Prophet nach einer Tradition ʿAlī's am Tage (oder im Jahre) von Khaibar verboten (Bukhārī, *Maghāzī*, B. 38; *Dhabāʾiḥ*, B. 28; *Nikāḥ*, B. 31; Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 31–4; Nasāʾī, *Nikāḥ*, B. 71 [hier steht: am Tage von Ḥunain, was aber eine Verschreibung für Khaibar sein dürfte]; *Said*, B. 21; Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 44; Tirmidhī, *Nikāḥ*, B. 28; *Aṭʿima*, B. 6; Mālik, *Nikāḥ*, Tr. 41; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 79, 103, 142; Ṭayālisī, Nr. 111; Zaid, *Madjmūʿ*, Nr. 718).

Nach anderen Traditionen soll er sie bei bestimmten Anlässen für kurze Zeit erlaubt haben. Hierhin gehört eine Traditionsgruppe, die auf Sabra b. Maʿbad zurückgeht; diese kürzeren oder längeren, sich einander ergänzenden Berichte werden teils ohne Zeitangabe geboten (Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 20, 26; Nasāʾī, *Nikāḥ*, B. 71; Abū Dāwūd, *Nikāḥ*, B. 13; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 404), teils auf die Eroberung Mekkas (Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 21, 24, 25, 27, 28; Dārimī, *Nikāḥ*, B. 16; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 404, 405), teils auf die Abschiedswallfahrt bezogen (Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 44; Dārimī, *Nikāḥ*, B. 16; Abū Dāwūd, *Nikāḥ*, B. 13; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 404 f.). Ihr wesentlicher Inhalt ist folgender: Der Prophet erlaubte die Mutʿa; darauf ging Sabra mit einem Gefährten zu einer Frau, und jeder bot ihr seinen Mantel; sie zog den jugendlicheren Sabra mit dem schlechteren Mantel vor und schlief drei Nächte mit ihm; darauf verbot der Prophet dies. Nach den mit der Abschiedswallfahrt verbundenen Berichten wollten die Frauen die Mutʿa nur für eine bestimmte Zeit, sodass man zehn Tage oder Nächte ausmachte; aber der Prophet verbot es schon nach der ersten Nacht mit den Worten: „Wer von euch eine Frau für eine Zeit geheiratet hat, soll ihr geben, was er ihr versprochen, und nichts davon zurückfordern, und er soll sich von ihr trennen; denn Gott hat euch dieses bis zum Auferstehungstage verboten". (Für den Schluss vgl. noch die Bruchstücke dieses Berichtes bei Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 23, 30).

Nach einer zweiten Traditionsgruppe, die auf Djābir b. ʿAbd Allāh und Salama b. al-Akwaʿ zurückgeht, erlaubte der Prophet die Mutʿa für drei Tage auf einem Feldzuge (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 31; Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 14, 15; Aḥmad b. Ḥanbal, IV, 47, 51; nach Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 19 und Aḥmad b. Ḥanbal, IV, 55 war dies im Jahre von Awṭās, d. h. kurz nach der Eroberung Mekkas). Bei Bukhārī heisst es am Schluss: „Die Gemeinschaft zwischen den beiden Partnern dauerte drei Nächte; und wenn sie diese in gegenseitiger Übereinstimmung ausdehnen wollten, taten sie es, und wenn sie die Gemeinschaft aufgeben wollten, gaben sie sie auf". Ein Verbot ist nur in zwei Versionen dieser Gruppe angefügt.

Nach anderen Traditionen hat erst der Khalife ʿUmar am Ende seines Khalifates die Mutʿa untersagt (Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 16—8; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 304, 380, sowie III, 325, 356, 363, wo von den beiden Mutʿa die Rede ist, d. h. von dem *tamattuʿ* bei der Pilgerfahrt und der *mutʿat al-nisāʾ*). ʿUmar hat dabei mit der Steinigung gedroht, also die Mutʿa als Unzucht betrachtet (Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 44; Mālik, *Nikāḥ*, Tr. 42; Ṭayālisī, Nr. 1792). Man vergleiche dazu auch den erzürnten Ausruf Ibn ʿUmar's, als er nach der Mutʿa gefragt wurde: „Bei Gott, nicht waren wir zur Zeit des Gesandten Gottes unzüchtig und auch nicht ausschweifend" (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 95, 104).

Was liegt diesen widersprechenden Traditionen zu Grunde? Während Wellhausen die Mutʿa für

Digitized by Beinecke University Library

eine reine Prostitution und keine altarabische Sitte hält, weist Caetani darauf hin, die traditionen die Mut'a übereinstimmend mit einem Eintritt des Propheten in Mekka, teilweise sogar mit dem *ḥadīdī* in Verbindung bringen und dass eine dreitägige Dauer der Mut'a eine Rolle spiele; in Zusammenhang mit anderen Erwägungen schliesst er daraus, dass die Mut'a in der Heidenzeit eine religiöse Prostitution bei Gelegenheit des Mekkanischen Festes gewesen sei. So bestechend dieser Erklärungsversuch auch ist, so fehlt doch jeder Beleg für eine religiöse Prostitution in Mekka. Mit Wilken und Robertson Smith ist vielmehr in der Mut'a das Hinübergreifen einer altarabischen Sitte in die islämische Zeit zu sehen. Der Prophet hat diese Sitte im Kur'ān sanktioniert und auch selbst geübt. Die Traditionen erwähnen genau genommen nur zwei Fälle von Verboten des Propheten: Ḫaibar und Mekka. Da diese Fälle zeitlich später als die obige Kur'ānstelle (im Jahre 3—5 nach Nöldeke-Schwally, I, 198) liegen, so wäre dies Verbot an sich schon möglich. Da aber anderseits der Ḫalife 'Umar die Mut'a untersagt hat, woran zu zweifeln kein Grund vorliegt, so dürften in den Verbotstraditionen eher spätere Anschauungen zu erblicken sein, die wie so oft in die Zeit des Propheten zurückverlegt wurden.

IV. Stellungnahme der Fukahā'. Ibn 'Abbās († 68) war ein eifriger Verfechter der Mut'a (Buḫārī, *Nikāḥ*, B. 31; Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 18; Ṭayālisī, Nr. 1792; Rāzī, *Mafātīḥ al-ġaib*, Kairo 1324, III, 195). In Mekka und im Yaman soll er nach Ibn Rušd (*Bidāya*, Kairo 1339, II, 54) Anhänger gehabt haben; vor seinem Tode soll er sich aber zur gegenteiligen Ansicht bekehrt haben (Tirmidī, *Nikāḥ*, B. 28; Rāzī, *a. a. O.*). Später noch sprach man spottweise von einer Ehe nach dem Fetwā des Ibn 'Abbās. In der zweiten Hälfte des ersten Jahrh. wurden in Mekka noch Fetwā's zugunsten der Mut'a erteilt (Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 29). Auch bezogen noch die Kur'ān-Kommentatoren Muǧāhid († 100), Sa'īd b. Ḏjubair († 95) und al-Suddī († 127) den obigen Kur'ānvers auf die Mut'a. Suddī sagt darüber, dass es eine Ehe auf eine bestimmte Zeit sei, dass sie mit Erlaubnis des *walī* und mit zwei Zeugen abgeschlossen würde; dass nach Ablauf dieser Zeit der Mann kein Recht mehr auf die Frau habe, dass sie aber abwarten müsse, ob sie schwanger sei, und dass die beiden Partner sich nicht beerben (Ṭabarī, *Tafsīr*, V, 8). Mit dem II. Jahrh. gewinnt die ablehnende Haltung die Oberhand: wenn auch noch einzelne wie 'Amr b. Dīnār († 126), Ibn Ḏjuraiǧ († 150) und die zaiditische Sekte der Ḏjārūdiya die Mut'a zulassen (Ibn Rušd, *a. a. O.*; van Arendonk, *Opkomst*, Leiden 1919, S. 72, Anm. 9), so halten doch al-Ṯawrī († 161), Ibn al-Mubārak († 181) [Tirmidī, *Nikāḥ*, B. 28] und die gesamten sunnitischen Rechtsschulen sowie die Zaiditen (al-Nāṭiḳ bi 'l-Ḥaḳḳ, *Taḥrīr*, Hs. Berlin, Glaser 74, Fol. 53v) die Mut'a für verboten; ihre Anerkennung bleibt auf die shi'itischen Kreise beschränkt. Und wenn der Ḫalife Ma'mūn die Mut'a wieder einzuführen versuchte, so sind dies sicher shi'itische Tendenzen dieses Ḫalifen (Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, II, 218).

Daneben gab es aber im II. Jahrh. noch die Ansichten einer Übergangszeit. Nach Zufar († 158) war die unter Mut'a-Form abgeschlossene Ehe als solche zwar gültig, ihre zeitliche Bedingung aber nichtig (Sarakhsī, *Mabsūṭ*, V, 153; vgl. auch Buḫārī, *Ḥiyal*, B. 4). Und nach al-Ḥasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī († 204) war die Mut'a gültig, wenn die ausbedungene Zeit von den Partnern nicht erlebt werden konnte, etwa 100 Jahre oder mehr (Sarakhsī, *a. a. O.*).

Aber trotz ihrer Ablehnung machten die Sunniten Konzessionen, wodurch die Mut'a in anderer Form wieder Eingang fand. Es kam darauf an, dass im Vertrage keine zeitliche Bedingung enthalten war; was ausserhalb des Vertrages verabredet wurde, war rechtsunerheblich. So erklärte al-Šāfi'ī (*Umm*, V, 71) eine Ehe für gültig, wenn sie mit der stillen Absicht (*niya*) geschlossen sei, sie für die Zeit des Aufenthaltes am Orte oder nur für einige Tage auszuüben, sofern dies im Vertrage nicht ausdrücklich stipuliert sei. Ebenso auch, wenn vorher eine derartige Verabredung (*murāwaḍa*) getroffen und sogar eidlich beschworen sei; jedoch bezeichnet er eine solche Verabredung als verpönt (*makrūh*). Von Mālik spukt übrigens in der späteren Literatur eine Entscheidung herum, wonach er die Mut'a erlaubt habe (Sarakhsī, V, 152; Badā'i' al-ṣanā'i', Kairo 1327, II, 272—74 sowie bei Rāzī, *a.a.O.*, III, 193—98 und auf shi'itischer Seite bei 'Alam al-Hudā al-Murtaḍā, *Intiṣār*, Teheran 1315, S. 60—5; die Sunniten beziehen den obigen Kur'ānvers auf die normale Ehe und erklären den *adjr* als *mahr*, während die Shi'iten sich auf diesen Vers stützen und die Verbotstraditionen nicht als abrogierend und 'Umar für ein Verbot nicht als zuständig betrachten. Die Imāmiten versteigen sich sogar zu dem Ausspruch: „Der Gläubige ist erst vollkommen, wenn er Mut'a geübt hat" (al-Ḥurr al-'Āmilī, V, 69, 4).

V. Die Lehren der Imāmiten. 1. Form. Die Mut'a ist ein unwiderruflicher (*lāzim*) Vertrag, der wie jeder Vertrag durch *ḥabūl* und *iḏjāb* zustande kommt. Er kann mit den Worten *nikāḥ*, *tazwīdj* oder *tamattu'* abgeschlossen werden, muss aber stets eine genau festgelegte Angabe über die Zeit (*adjal*) und einen genau bezeichneten Lohn (*adjr* oder *mahr*) enthalten. Dieser Lohn kann in den sonst üblichen Morgengaben oder auch in einer Handvoll Getreide, einem Dirham oder dergleichen bestehen. Die Zeit kann einen Tag sowie Monate und Jahre betragen. Zeugen sind nicht erforderlich; auch braucht sie nicht vor dem Ḳāḍī geschlossen zu werden, sofern die Partner in der Lage sind, die Formeln richtig anzuwenden. Fehlt die Angabe des *mahr*, so ist der Vertrag nichtig. Fehlt die Angabe der Zeit, so ist es nach einigen eine normale dauernde Ehe, sofern nicht das Wort *tamattu'* beim Abschluss gebraucht wurde; denn dann ist der Vertrag ebenfalls nichtig.

2. Für die Vertragspartner gelten natürlich zunächst die allgemeinen Voraussetzungen der den Abschluss eines Vertrages. Die Frau muss ausserdem unverheiratet und ehrbar (*ṣaffa*) sein und soll möglichst Kenntnis von der Mut'a haben, d. h. Shi'itin sein und darf nur mit einem Muslim und al-Mufīd († 413) ist die Mut'a mit jeder Un- gläubigen, auch mit einer Schriftbesitzerin (*kitābiya*) verboten. Zu den Ungläubigen rechnen auch die sogenannten Ḫāriǧiten). Nach den meisten *nawāṣib* (extreme Ḫāriǧiten). Nach den meisten Imāmiten (so auch Ṭūsī) ist aber die Mut'a mit einer

Digitized by Birzeit University Library

Christin und Jüdin erlaubt, mit einer *maǧūsiya* aber verpönt (*makrūh*). Mit einer Sklavin ist sie nur mit Genehmigung ihres Herrn zulässig. Sonst schliesst die Frau diese Ehe ohne *walī*, nur die Jungfrau (*bikr*) bedarf nach einigen der Erlaubnis ihres Vaters (Abu ʾl-Ṣalāh [V. Jahrh.]; Ibn Bābūye, † 381; Ibn al-Barrāǧ, † 481; vgl. Hillī, III, 92). Der Mann darf auf diese Weise zu seinen vier gesetzlichen Frauen noch weitere Frauen nehmen, was vor allem auf Reisen geschieht. Zwei Schwestern darf er aber nicht gleichzeitig nehmen, auch nicht während der *ʿidda*.

3. Die Mutʿa findet ihr Ende mit Ablauf der ausbedungenen Zeit. Eine Verlängerung ist auch durch Übereinkommen der Partner nicht möglich, vielmehr muss dann nach Ablauf der Frist eine neue Zeitehe mit einem neuen *mahr* geschlossen werden. Eine Scheidung ist ausgeschlossen; nach einigen sind jedoch *liʿān* und *ẓihār* zulässig.

4. Eine Verpflichtung des Mannes, der Frau Unterhalt und Wohnung zu gewähren, besteht nicht. Ebenso beerben sich die Partner gegenseitig nicht; jedoch kann nach einigen eine Beerbung im Vertrage ausbedungen werden. Die *ʿidda* beträgt nach Ablauf der Mutʿa zwei Perioden oder 45 Tage, d. h. die *ʿidda* einer Sklavin; jedoch herrscht Uneinigkeit darüber, ob beim Ableben des Mannes die Wartezeit die gewöhnliche oder die einer Sklavin ist. Die Kinder gehen mit dem Vater.

VI. Heutige Praxis. Wenn auch diese *shīʿitischen* Anschauungen von einem gewissen Ethos getragen sind, so kann die Mutʿa vielfach doch nur als eine legalisierte Prostitution bezeichnet werden. Es kommen zwar in Persien solche Ehen auf längere Zeit, sogar auf 99 Jahre vor, aber der Perser heiratet auf Reisen an jedem Platze, wo er sich einige Zeit aufhält, eine Frau in Zeitehe, und in den Städten wie in den Karawanserais auf den Dörfern pflegen Mollah's und andere Vermittler jedem Ankömmling ein Weib anzubieten. Um dies Vermittlungsgeschäft ertragreicher zu gestalten, wird die *ʿidda* umgangen, indem man nach Ablauf der ersten Zeitehe mit demselben Mann eine zweite Zeitehe abschliesst, diese aber nicht konsummiert; denn bei einer nicht konsummierten Ehe ist die *ʿidda* nicht erforderlich. Diese Ehe sowie eine derartige Frau heisst in Persien *sīghe* (eigentlich: „Form" sc. des Vertrages). Vgl. Olearius [1637], *Muscowit. u. pers. Reyse*, Schleswig 1656, S. 609; Chardin [1673], *Voyages*, Paris 1811, II, 222–23, 225–27; Polak, *Persien*, Leipzig 1865, I, 207 f.; E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, Cambridge 1927, S. 505 f.; H. Norden, *Persien*, Leipzig 1929, S. 148, 167; und den Roman des Reisenden James Morier, *The adventures of Hajji Baba of Ispahan*, 1824, Teil III, Kap. 6—8.

Sehr fragwürdig ist der einzige, immer wieder zitierte (zuerst Wilken, S. 19) Bericht des Kapitän Alex. Hamilton (*A new account of the East Indies*, Edinburgh 1727, I, 51), wonach Anfang des XVIII. Jahrh. in Sounan (= Ṣanʿāʾ) in Südarabien Zeitehen öffentlich vermittelt und vor dem Qāḍī abgeschlossen wurden; denn Hamilton hat nur die Küstenstädte aus eigener Anschauung kennen gelernt und zudem seinen Reisebericht später aus der Erinnerung niedergeschrieben; er scheint dies mit den Zuständen in persischen Städten zu verwechseln, wie ihm auch sonst Irrtümer unterlaufen.

In Mekka wurden noch in neuerer wie in alter Zeit (für das Mittelalter vgl. *Lisān al-ʿArab*: *wa-mutʿat al-tazwīǧ bi-Makka minhu*) bei den Sunniten Zeitehen abgeschlossen, nur wird im Ehekontrakt nichts davon erwähnt, da dies den Vertrag ungültig machen würde; alles Nötige wird vorher mündlich vereinbart; nach Abschluss des Kontraktes spricht der Mann die zeitlich bedingte *talāk*-Formel aus. Solche Vereinbarungen werden in der Regel eingehalten (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 156; *Verspr. Geschriften*, VI, 150). Es wird hier noch derselbe Kniff angewandt, wie ihn schon Shāfiʿī angedeutet hat (vgl. oben). Noch nach dem Weltkriege wurden in Deir el-Zōr Zeitehen von den Beduinen abgeschlossen, die sich dort vorübergehend zu Handelszwecken aufhalten (V. Muller, *En Syrie avec les Bédouins*, Paris 1931, S. 231 ff.).

Literatur: Zur Vorgeschichte: G. A. Wilken, *Matriarchat*, Leipzig 1884, S. 9—25; W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage*, London 1903, S. 82 ff.; Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, in *NGW Gött.*, 1893, S. 464 f.; Caetani, *Annali*, Mailand 1910, III, 894—903; Griffini in Zaid, *Corpus iuris*, Mailand 1919, S. 324—32. — Ausser den bekannten Traditions- und Fiḳh-Werken: al-Mufīd († 413 = 1022), *Muḳniʿa*, Tabrīz 1274, S. 77 ff.; Kommentar dazu: Ṭūsī († 459 = 1067), *Tahḏīb al-aḥkām*, Teheran 1318, II, 183 ff.; al-Muḥaḳḳik († 676 = 1277/8), *Sharāʾiʿ al-islām*, Übers. Querry u. d. T. *Droit musulman*, Paris 1871, I, 689 ff.; Ibn al-Muṭahhar al-Hillī († 726 = 1326), *Muḫtalaf al-shīʿa fī aḥkām al-sharīʿa*, Teheran 1323—24, IV, 8—14; al-Ḥurr al-ʿĀmilī († 1099 = 1688), *Wasāʾil al-Shīʿa*, Teheran 1288, V, 68–76; ʿAlī b. Muḥammad ʿAlī al-Ṭabāṭabāʾī (geschr. 1192 = 1778), *Riyāḍ al-Masāʾil*, Teheran 1267, II, 133—41. — Tornauw, *Moslem. Recht*. Leipzig 1855, S. 80; P. Kitabgi Khan, *Droit musulman schyite. Le mariage et le divorce*, Lausanne 1904, S. 79 ff.; R. K. Wilson, *Anglo-Muhammadan Law*, London 1912, S. 452–58; Juynboll, *Handleiding*, Leiden 1925, S. 193 f.; Goldziher, *Vorlesungen*, Heidelberg 1910, S. 238.

MUTAʿARRIB(A) (A.) „arabisiert", Bezeichnung für die Nachkommen des Kaḥṭān (des biblischen Yoḳṭān), die im Gegensatz zu den angeblich eingeborenen „reinen" arabischen Stämmen wie ʿĀd, Thamūd u. a. von den Genealogen als „nichtreine Araber", als „zu Arabern gewordene" betrachtet wurden. Sie siedelten sich in Südarabien an und übernahmen das Arabische von den „reinen" Arabern. Diese hatten es durch Diurhum gelernt, den einzigen Mann, der in der Arche des Nūḥ arabisch sprach (während alle übrigen syrisch redeten), und dessen Schwiegersohn Aram b. Sām b. Nūḥ der Stammvater der ʿĀd und Thamūd usw. war. Von Südarabien, ihrem Hauptsitz, aus, wanderten Stämme von den Banū Kaḥṭān nach dem Norden, sodass sich auch in Nordarabien Stämme finden, die ihrer Genealogie nach zu den Banū Kaḥṭān gehören. (Vgl. den Artikel MUSTAʿRIB(A), wo auch die Literatur angegeben ist).

MUTAKALLIM. [Siehe KALĀM].

MUTAWĀLĪ (Pl. MATĀWILA, gewöhnlich „Metwali", franz. „métoualis" genannt). Dieser Name, der bedeutet: „diejenigen, die bekennen, (ʿAlī) zu lieben", bezeichnet seit dem Anfang des XVIII. Jahrh.'s die Teile der Libanon-Bevölkerung, die zur Zwölfer-Shīʿa gehören; sie befreiten sich nämlich um diese Zeit von der Oberherrschaft der Emīre des Libanon unter

Digitized by Birzeit University Library

Führung dreier Familien: der Āl Naṣṣār im Djabal ʿĀmil, der Āl Ḥarfūš in Baʿlabakk und der Āl Ḥamāde im Nord-Libanon. Man neigt heute dazu, den Namen Mutāwila auch auf die imāmitische Bevölkerung des djaʿfaritischen Ritus in den anderen Gegenden Syriens auszudehnen, namentlich auf die 15 000 Shīʿiten in Aleppo, Idlib (Fūʿa, Nubbul, Nughāwila; die Familie Banū Zuhra, ehemalige *nuḳabāʾ al-ashrāf* in Aleppo), Iṣlāḥiye und an den Ufern des Euphrat; im Gebiet von Damaskus geben sich diese Shīʿiten für Sunniten aus. Im Libanon dagegen bilden die Metwali (105 000 im Jahre 1924) eine amtlich anerkannte Minderheit, die ihre Abgeordnetem im Parlament hat (sie stimmen übrigens ab mit den unitarisch-nationalistischen Sunniten); sie konzentrieren sich auf den Süden (Djabal ʿĀmil, Merdj-ʿayūn, Ṣūr und Ṣaidā), Kesrawān und Hermil. Es sind Bauern und ein wenig rückständige Kaufleute, aber mit gewissen Anlagen zur arabischen Dichtung; einer von ihnen, der Shaikh ʿĀrif al-Zain aus Ṣaidā, hat durch seine Druckerei und seine Zeitschrift *al-ʿIrfān* seit 30 Jahren mit Erfolg an der Verbreitung der Bildung und der modernen Kultur bei ihnen gearbeitet, wobei er jedoch eifriger Shīʿite geblieben ist.

Mit den extremen Shīʿiten des Nordens (die 250 000 Nuṣairī) stellen die Mutāwila des Südens die Reste der alten shīʿitischen Bevölkerung Syriens dar, die ihre grossen Dichter hatte (Dīk al-Djinn); sie wollen durch die Predigt Abū Dharr's (vgl. seinen *maḳām* in Ṣarafend, dem alten Sarepta) bekehrt worden sein und stehen zweifellos in Beziehung zu einigen yemenischen Stämmen (ʿAmila > ʿĀmil) und zu den Hamrā, jenen arabisierten Iraniern des ʿIrāḳ, die Muʿāwiya wegen ihrer militärischen Fähigkeiten und auch zur Schwächung der ʿalidenfreundlichen Gruppe im ʿIrāḳ, der sie schon angehörten, nach Syrien verpflanzte.

Literatur: Kurd ʿAlī, *Khiṭaṭ al-Shām*, 1928, VI, 251—58; Aḥmad ʿĀrif al-Zain, *Taʾrīkh Ṣaidā*, 1331; und ders., *Mukhtasar taʾrīkh al-Shīʿa*, Ṣaidā 1914; H. Lammens, *Les „Perses" du Liban et l'origine des Métoualis*, in *MFOB*, XIV (1929), 23—39; Murr ʿĀmilī (gest. 1099 = 1688), *Amal al-āmil fī ʿulamāʾ Djabal ʿĀmil*, ein klassisches Handbuch der imāmitischen Bio-Bibliographie, dessen erster Teil die in Syrien geborenen shīʿitischen *ʿulamāʾ* behandelt, so den „ersten Märtyrer", aus Djezzin gebürtig, Muḥammad b. Makkī ʿĀmilī (gest. 782 = 1382) und den „zweiten Märtyrer", aus Djubaʿ bei Djezzin stammend, Zain al-Dīn ʿĀmilī (gest. 966 = 1558), Kafʿamī Djabāʿī, den Verfasser des *Djunnat al-amān*, und den Autor selbst (geboren in Mashghara); Tannūs b. Yūsuf al-Shidyāḳ, *Akhbār al-aʿyān fī Djabal Lubnān*, Bairūt 1859, S. 359—61. — Die alten imāmitischen Metwali-Schriftsteller gehören eher zur konservativen Schule der Akhbārī als zu den Uṣūlī.

MUTAWĀTIR (A.), Part. Akt. VI von *w-l-r*, „das, was hintereinander kommt". Als Terminus technicus hat das Wort zwei Bedeutungen:

a. In der Erkenntnistheorie bezieht es sich auf das historische Wissen (*khabar*), wenn letzteres allgemein zugegeben wird, wie z.B. dass man weiss, dass es eine Stadt namens Mekka gibt oder dass ein König mit Namen Alexander existierte.

Die Definitionen dieses Ausdrucks zeigen nur geringe Unterschiede. Nach al-Djurdjānī ist ein Wissen mutawātir, wenn es so viele Personen bezeugen, dass entweder ihre Zahl oder ihre Glaubwürdigkeit jeden Zweifel an der Wahrheit ausschliesst (*Taʿrīfāt*, ed. Flügel, S. 210; vgl. Sprenger, *Dictionary of the Technical Terms*, S. 1471).

Nach Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Nasafī (gest. 537 = 1142) sind Berichte mutawātir, wenn sie ohne Abweichung von Personen überliefert werden, die man vermutlich keiner Lüge bezichtigen kann. Taftāzānī führt in seinem Kommentar (S. 33 f.) zwei Einwendungen an: Erstens nehmen Juden und Christen Berichte als mutawātir an, welche die Muslime zurückweisen. Auf diesen Einwand entgegnet Taftāzānī einfach, dass es ausgeschlossen sei, dass diese Berichte mutawātir sein könnten. Der zweite Einwand ist der, dass die Berichte eines jeden einzelnen Berichterstatters (*āḥād*) nur je eine Meinung darstellen und eine Anhäufung von Meinungen nicht für Gewissheit bürgen könnte. Darauf erwidert Taftāzānī, dass oft die Vielheit eine Kraft besitzt, die dem Einzelding fehlt, wie z.B. ein Strick aus Haaren.

Für die Stellung dieser Erfahrungsquelle innerhalb der Erkenntnistheorie vgl. den Art. ʿILM.

b. In der Metrik bezieht sich der Ausdruck auf den Reim, in dem ein beweglicher Buchstabe zwischen die ruhenden tritt.

Literatur: *a*. ʿAbd al-Kāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, Stambul 1928, S. 11 ff.; *Waṣiyat Abī Ḥanīfa*, Art. 16; Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Nasafī, *ʿAḳāʾid*, ed. Cureton, S. 1 f.; Abu 'l-Barakāt al-Nasafī, *ʿUmda*, ed. Cureton, S. 1; Taftāzānī, Kommentar zu Nasafī's *ʿAḳāʾid*, Stambul 1313, S. 33 ff.; *Lisān al-ʿArab*, VII, 137; Goldziher, *Le livre d' Ibn Toumert*, S. 47 ff.; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Index, s. v.

b. Freytag, *Darstellung der arab. Verskunst*, Bonn 1830, S. 303, 305; W. Wright, *Arabic Grammar*, 3. Aufl., Neudruck, Cambridge 1933, II, 355.

MUṬAWWIF, mekkanischer Fremdenführer. Der Ausdruck bezeichnet eigentlich einen, der zum *ṭawāf* [s. d.] anleitet. Der Aufgabenkreis der Muṭawwif's beschränkt sich aber keineswegs darauf, dass sie den landesfremden Pilgern, die sich ihrer Führung anvertrauen, die beim Umgang um die Kaʿba erforderlichen Zeremonien beibringen. Sie leiten vielmehr auch zum *saʿy* an sowie zu sämtlichen anderen Zeremonien, die für den *ḥadīdī*, bzw. für die *ʿumra* [s. d.] vorgeschrieben oder auch nur anempfohlen sind. Ausserdem sorgen die Muṭawwif's in weitestem Mass für das leibliche Wohl der Pilger. Schon in Djidda sind ihre Agenten bei der Ankunft der Dampfer zu allen Dienstleistungen bereit, derer die Wallfahrer bedürfen, von der Ausbootung an bis zur Weiterbeförderung nach Mekka. In Mekka nehmen sich dann die Muṭawwif's selber oder ihre Familienangehörigen und Diener der Pilger an; die ganze Zeit über sorgen sie für ihre Unterkunft, ihre Bedienung, ihr Essen, ihre (nötigen und unnötigen) Einkäufe, evt. auch für Krankenpflege und — im Todesfall — für Verwahrung der Hinterlassenschaften.

Selbstverständlich tun die Muṭawwif's das alles nicht etwa umsonst. Sie lassen sich gehörig dafür bezahlen und sorgen, wenn der betr. Pilger reich ist, dafür, dass auch ihre Freunde und Bekannten etwas an ihm verdienen. Von dem Geld, das sie selber einnehmen, müssen sie einen beträchtlichen Teil in Form von Sporteln, „Geschenken" u. dgl. an den Shaikh der Zunft und an den Fiskus ab-

Digitized by Birzeit University Library

führen, — ein Grund mehr, um ihren Schutzbefohlenen möglichst viel abzunehmen. So ist es nicht zu verwundern, dass sich manche Pilger über die Geldgier dieser besonders in die Augen fallenden Vertreter der mekkanischen Fremdenindustrie bitter beklagt haben. Neuerdings sind übrigens die Führergebühren von der Regierung gesetzlich festgelegt (*OM*, XII [1932], 249).

Wie schon angedeutet, sind die Muṭawwif's zunftmässig organisiert, und zwar verteilen sie sich in einzelne Gruppen, die jeweils nur das Recht auf die Ausbeutung von Pilgern eines bestimmten Distrikts (z.B. Unterägypten) haben. Alle diese Gruppen zusammen bilden die Zunft, mit einem offiziell anerkannten obersten Shaikh an der Spitze. Nach aussen hin ist die Zunft ziemlich streng abgeschlossen. „Wilde" Fremdenführer (*diarrār*'s) müssen sich mit den spärlichen Brocken zufrieden geben, die die zunftmässigen Muṭawwif's für sie übrig lassen.

Literatur: Snouck Hurgronje, *Mekka*, Haag 1888, II, 28—38, 98—101, 295 ff., *passim*; Juynboll, *Handbuch des islämischen Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, S. 150; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, S. 200—4; F. Duguet, *Le pèlerinage de la Mecque au point de vue religieux, social et sanitaire*, Paris 1932, S. 70 f., 82 f.; J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1829, I, 354—60; aus neuerer Zeit: E. Rutter, *The holy Cities of Arabia*, New York-London 1928, I, 80 f., 113 f.; II, 139 f., 143—48; Shekib Arslān, *al-Irtisāmāt al-luṭāf fi khāṭir al-ḥādjdj ilā akdas maṭāf*, Kairo 1350, S. 71—80.

AL-MUʿTAZILA, Name der grossen theologischen Schule, welche die spekulative Dogmatik im Islām begründet hat. Die Bedeutung des Namens geht aus al-Masʿūdī, *Murūdj*, VI, 22 hervor: die Muʿtaziliten sind diejenigen, welche sich zur Lehre vom *iʿtizāl* bekennen, d. h. zur Lehre von der *manzila baina 'l-manzilatain* oder dem Zwischenstadium zwischen Glauben und Unglauben, der Hauptlehre der Schule (s. w. u.). Eine von den *ahl al-ḥadīth* stammende Tradition leitet den Namen Muʿtazila von einer Spaltung her, die im Kreise des Ḥasan al-Baṣrī stattgefunden habe; nachdem sie nämlich ihre Lehre von der *manzila baina 'l-manzilatain* festgelegt hatten, sollen sich Wāṣil b. ʿAṭāʾ und ʿAmr b. ʿUbaid von dem Kreise al-Ḥasan's getrennt haben (*iʿtazala*), um eine selbständige Schule zu gründen, bzw. al-Ḥasan soll sie ausgestossen haben. Diese Überlieferungen entbehren einer geschichtlichen Grundlage nicht, aber die daraus gefolgerte Namenserklärung ist zweifellos falsch. Die Muʿtaziliten trugen ihren Namen mit Stolz, was bei einem von gegnerischer Seite aufgebrachten Spitznamen sicherlich nicht der Fall gewesen wäre. Es handelt sich hier, wie dies auch die verschiedenen Versionen zeigen, um eine tendenziöse Erfindung der *ahl al-sunna wa 'l-djamāʿa*, die al-Ḥasan rehabilitieren und die Muʿtaziliten als Ketzer brandmarken wollten.

Ursprung und äussere Geschichte. Es bestehen ziemlich deutliche Anzeichen dafür, dass die Muʿtazila politischen Ursprungs ist und dass sie unter denselben Umständen entstand wie die shiʿitische und die khāridjitische Bewegung. Der Regierungsantritt ʿAlī's (Dhu 'l-Ḥidjdja 35 = Juni 656) ist der grosse Wendepunkt in der Geschichte des Islām. Bekanntlich verweigerten mehrere bedeutende Prophetengenossen ʿAlī die von ihm geforderte Huldigung oder leisteten sie nur widerwillig. In erster Linie erwähnt man hierbei Talḥa und al-Zubair, aber viele andere werden auch genannt, so Saʿd b. Abī Wakkāṣ, ʿAbd Allāh b. ʿUmar, Muḥammad b. Maslama, Usāma b. Zaid, Ṣuhaib b. Sinān und Zaid b. Thābit (vgl. al-Ṭabarī, I, 3072). Von diesen revoltierten Talḥa und al-Zubair offen gegen ʿAlī, aber die meisten blieben neutral. Die Medinenser folgten im allgemeinen dem Beispiel der letzteren, und in Baṣra waren al-Aḥnaf b. Ḳais mit 6 000 Tamīmiten und ein Teil der Azditen unter Ṣabra b. Shaiʾbān gleichfalls über diesen Streit erhaben (al-Ṭabarī, I, 3169, 3178). Bei Erwähnung dieser gebraucht der Text das Verb *iʿtazala*, das noch seine eigentliche Bedeutung „sich trennen" hat, aber schon dazu neigt, ein aktueller politischer Begriff zu werden, nämlich: „in dem Kampfe zwischen ʿAlī und seinen Gegnern eine neutrale Haltung einnehmen". Nun erwähnt al-Nawbakhtī (*Kitāb Firaḳ al-Shīʿa*, ed. Ritter, S. 5) eine Partei, die sich beim Regierungsantritt ʿAlī's absonderte und sich Saʿd b. Abī Wakkāṣ, ʿAbd Allāh b. Maslama und Usāma b. Zaid anschloss. „Diese trennten sich (*iʿtazalū*) von ʿAlī und weigerten sich, ihn zu bekämpfen wie auch ihm beizutreten, obgleich sie ihm den Eid geleistet und ihn wohlwollend aufgenommen hatten; sie wurden *al-muʿtazila* genannt, und sie sind die Vorfahren der ganzen späteren Muʿtazila". Der theologischen Muʿtazila wäre also eine politische vorausgegangen, welche die Struktur jener bestimmt hätte.

Diese Hypothese scheint sich zu bestätigen, wenn man sorgfältig prüft, was von den Gründern dieser theologischen Schule erzählt wird. Nach einstimmiger Überlieferung geht der Ursprung dieser Schule auf zwei Baṣrenser zurück, auf Wāṣil b. ʿAṭāʾ und ʿAmr b. ʿUbaid. Die Tätigkeit dieser beiden Männer fällt fast genau in die Regierungszeit des Khalifen Hishām und seiner umaiyadischen Nachfolger, d. h. in die Jahre 105—31 (723—48). Es gibt über sie eine Reihe ziemlich alter Nachrichten, die nicht lückenlos sind, die aber den Grundgedanken ihres theologischen Wirkens erfassen lassen [s. d. *Lit.*]. Aus all diesen Traditionen geht deutlich hervor, dass die Lehre vom *iʿtizāl* den Ausgangspunkt für die Gründung der Schule bildete, dass Wāṣil sie als erster formulierte und dass er später ʿAmr für sein Programm gewann. Al-Khaiyāṭ erzählt die Entstehung der *iʿtizāl*-Idee folgendermassen. Die Muslime waren eins darüber, dass derjenige, der eine grosse Sünde begangen habe, den Namen *fāsiḳ* und *fādjir* verdiene; aber es gab unter ihnen verschiedene Meinungen über den Charakter desjenigen, der so benannt worden war. Die Khāridjiten hielten ihn für einen Ungläubigen; die Murdjiʾiten behaupteten, er sei trotz seines *fisḳ* und *fudjūr* ein Gläubiger; al-Ḥasan al-Baṣrī und sein Kreis erklärten ihn für einen Heuchler (*munāfiḳ*). Wāṣil argumentiert, man könne auf einen Gläubigen, der eine grosse Sünde begangen hat, nicht die Beschreibung anwenden, die der Ḳurʾān von einem Gläubigen und Ungläubigen gibt; derjenige, der eine grosse Sünde begangen hat, ist also weder ein Gläubiger noch ein Ungläubiger. Ferner kann man ihn unmöglich als einen Heuchler betrachten, wie al-Ḥasan will; denn ein Heuchler muss so lange als Gläubiger gelten, bis seine Heuchelei ans Licht kommt. Es bleibt also nichts anderes übrig, als den *fāsiḳ*

Digitized by Birzeit University Library

einer besonderen Kategorie zuzuweisen, einer Kategorie von solchen, die sich in einem Zwischenzustand (*manzila baina 'l-manzilatain*) befinden. Die gleichen Gedanken finden sich in der Unterhaltung wieder, durch die Wāṣil den ʿAmr für die Lehre vom *iʿtizāl* gewonnen haben soll (al-Saiyid al-Murtaḍā, *Amālī*, I, 144 ff. = Ibn al-Murtaḍā, *al-Muʿtazila*, S. 22 ff.; die Quelle ist wahrscheinlich al-Khayāṭ).

Was sich hinter diesen Spekulationen verbirgt, sind politische Probleme. Die Lehre vom *manzila baina 'l-manzilatain* entstammt nicht einem rein spekulativen Interesse, sondern einer festgewurzelten Meinung über die Persönlichkeiten, die an den Kämpfen um das Khalīfat ʿAlī's teilnahmen. Auffallend ist, wieviel Raum der Fall ʿAlī, Ṭalḥa, al-Zubair und ʿĀʾisha in den verhältnismässig kargen Nachrichten einnimmt, die wir über die Theologie Wāṣil's und ʿAmr's besitzen; zweifellos handelt er sich hierbei für sie um ein Hauptproblem. Wāṣil und ʿAmr standen weder auf der einen noch auf der anderen Seite der Kämpfenden (*Kitāb al-Intiṣār*, S. 97—8). Nach ihrer Meinung waren ʿAlī, Ṭalḥa, al-Zubair und ʿĀʾisha ursprünglich aufrichtige und fromme Gläubige. Aber der unter ihnen ausbrechende Krieg spaltete sie in zwei Parteien, die nicht alle beide recht gehabt haben können; eine von diesen Parteien hat eine Sünde begangen, aber wir wissen nicht, welche. Wir müssen also ihre Sache demjenigen anvertrauen, der sie kennt (d. h. Gott); aber in ihren gegenseitigen Beziehungen können wir sie nicht als Gläubige im strengsten Sinne des Wortes betrachten. Folglich kann man, wenn eine dieser Personen gegen eine aus der Gegenpartei Zeugnis ablegt, jene *fāsik* und umgekehrt (vgl. auch al-Baghdādī, *Kitāb al-Farḳ*, S. 100). Wenn man den *ahl al-ḥadīth* glauben darf, hätte sich ʿAmr sogar noch strenger als Wāṣil gezeigt; er soll sich nämlich geweigert haben, die von irgendeinem Mitglied dieser Parteien gemachte Zeugenaussage gegen irgendeinen der Gemeinde über irgendeine Angelegenheit anzunehmen (al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh Baghdād*, XII, 178; al-Baghdādī, *Kitāb al-Farḳ*, S. 100); denn er erklärte alle beide Parteien, die an der Kamelschlacht teilgenommen hatten, von vornherein als schuldig (*fassāḳ*). Es ist also nicht verwunderlich, wenn man bisweilen Wāṣil und ʿAmr mit den Khāridjiten zusammengeworfen hat (vgl. den Vers des Isḥāḳ b. Suwaid al-ʿAdawī bei al-Diāḥiz, *Bayān*, I, 13).

Jedoch hat die Meinung der Führer der Muʿtazila über ʿAlī einen sehr verschiedenen Hintergrund. Um die Lage richtig zu verstehen, sind zwei Punkte zu beachten: 1. Wāṣil und die ganze Muʿtazila waren ausgesprochene Feinde der Umaiyaden, 2. Wāṣil nahm eine ziemlich zweideutige Haltung gegenüber ʿUthmān und seinen Mördern ein (*Kitāb al-Intiṣār*, S. 97—8). Dies schliesst stillschweigend eine Erklärung zugunsten der ʿAliden ein, die das in Medīna im Jahre 35 gespielte Drama in Szene setzten. Tatsächlich hatte Wāṣil ziemlich innige Beziehungen zu den ʿAliden in Medīna (Ibn al-Murtaḍā, *al-Muʿtazila*, S. 20); die Zaidīya verehrt ihn als einen ihrer Führer, und die zaiditische Theologie basiert im wesentlichen auf derjenigen Wāṣil's. Das gilt nicht nur von der spekulativen Theologie; es gibt auch in den politischen Ansichten Übereinstimmungen. Die Zaiditen erklärten die ersten Khalīfen Abū Bakr und ʿUmar nicht als Usurpatoren, wie es die extremen Shiʿiten taten; Wāṣil und mit ihm die ganze Muʿtazila betrachtete das Khalīfat Abū Bakr's als rechtmässig (vgl. den Kommentar Ibn Abī Ḥadīd's zum *Nahdj al-Balāgha*, Kairo 1329, I, 3); er liess die Frage unentschieden, wer höher zu stellen sei, ob Abū Bakr, ʿUmar oder ʿAlī, stellte aber ʿAlī über ʿUthmān. Diese ein wenig verwickelte Haltung in Bezug auf ʿAlī, die den extremen Shiʿiten gegenüber klug und gleichzeitig den Umaiyaden gegenüber vorbehaltlos feindlich war, lässt m. E. nur eine einzige Deutung zu. Alle diese anscheinend divergierenden Kurven laufen in einem einzigen Punkte zusammen: der ʿAbbāsiden-Bewegung. Gerade die Haltung Wāṣil's muss man für die Anhänger der ʿAbbāsiden als charakteristisch ansehen. Da sich diese als die wahren *ahl al-bait* betrachteten, lag es offenbar in ihrem Interesse, die von den extremen Shiʿiten dem ʿAlī eingeräumte Vorzugsstellung ein wenig zu schmälern, um selbst aus dem Ansehen Nutzen zu ziehen, das die Prophetenfamilie genoss; aber anderseits hatten sie allen Grund, die Beziehungen zu den Shiʿiten nicht abreissen zu lassen, da diese ihnen als Bundesgenossen unentbehrlich waren. Unter diesen Umständen musste es besonders wichtig scheinen, die verhältnismässig gemässigte Partei der Zaiditen für ihre Sache zu gewinnen. Auf das Ganze gesehen versteht sich die Lehre Wāṣil's über die *manzila* nur dann völlig, wenn wir darin die theoretische Kristallisation des politischen Programms der ʿAbbāsiden vor ihrem Machtantritt erblicken. Alles führt zu der Annahme, dass die Theologie Wāṣil's und der ursprünglichen Muʿtazila die offizielle Theologie der ʿAbbāsiden-Bewegung darstellt. Dadurch erklärt sich ohne Schwierigkeit die Tatsache, dass die muʿtazilitische Theologie die offizielle Lehre des ʿAbbāsiden-Hofes mindestens ein Jahrhundert lang geblieben ist. Wahrscheinlich haben sogar Wāṣil und seine Schüler unmittelbar an der ʿAbbāsiden-Propaganda teilgenommen. In seiner schon erwähnten Kaṣide sagt Ṣafwān al-Anṣārī, dass Wāṣil in allen Teilen der muslimischen Welt Missionare (*duʿāt*) hatte. Ṣafwān beschreibt sie als eifrige Gläubige und Asketen, die sich von anderen Leuten durch ihren Gesichtsausdruck und ihre Kleidung unterschieden; sie waren die Stützen (*awtād*) Gottes in jedem Lande und in den Zentren, wo sich seine Gebote offenbarten und wo die Kunst des Disputierens (mit den Feinden des Glaubens) in Blüte stand. Die Zeit dieser Tätigkeit fällt vollkommen mit der Zeit der intensivsten ʿAbbāsiden-Propaganda zusammen, in der alle Kräfte tätig waren, die an dem Untergang der Umaiyaden mitarbeiteten. Es dürfte schwierig sein, hier einen inneren Zusammenhang zu leugnen. Das Wāṣil wirklich seine Propaganda sehr weit nach Westen ausgedehnt hatte, beweist die Tatsache, dass noch lange nach dem Sturz der Umaiyaden in Tāhert eine wāṣilitische Gemeinde von ungefähr 3000 Mitgliedern existierte (vgl. Yāḳūt, I, 815), die sich den Ibāḍiten angeschlossen hatten. Sie hatten sich unter Idrīs b. ʿAbd Allāh al-Ḥasanī gegen Manṣūr erhoben (vgl. al-Shahrastānī, S. 31; über diese Ereignisse vgl. al-Ṭabarī, III, 561) und zählten also zu den Feinden der ersten ʿAbbāsiden-Khalīfen. Interessant ist es zu bemerken, dass die von Isḥāḳ b. Suwaid al-ʿAdawī (s. oben) vermutete Beziehung zwischen Wāṣil und den Khāridjiten sich hier

Digitized by Birzeit University Library

verwirklicht hat. — Die Kämpfe Wāṣil's und seiner Parteigänger gegen Ḏjahm b. Ṣafwān bilden ein schwieriges Problem, das noch ungelöst ist. Einesteils hat die Theologie Ḏjahm's ziemlich deutliche Spuren in der muʿtazilitischen hinterlassen; die Lehre vom erschaffenen Ḳurʾān, die später eine muʿtazilitische Hauptthese werden sollte, hat wahrscheinlich Ḏjahm formuliert, und in der Lehre von den göttlichen Attributen gibt es auf beiden Seiten Übereinstimmungen, die nicht zufällig sein können. Anderseits gibt es sehr grosse Unterschiede von wahrscheinlich praktischer und politischer Natur. Ḏjahm hat sich in der übertriebensten Weise zum Dogma der unbedingten Prädestination (*ḏjabr*) bekannt (alle Handlungen des Menschen sind unfreiwillig); Wāṣil hat die entgegengesetzte These des freien Willens verfochten. Nun sind es, wie gesagt, politische Probleme, die sich hinter den theologischen Kontroversen verbergen; die Umaiyaden bekannten sich im allgemeinen zum Dogma der Prädestination, während die Gegenseite im weitesten Masse das Dogma des freien Willens annahm. In Damaskus wurde Ghailān al-Dimashḳī, der zu den Vätern der Muʿtazila zählt (Ibn al-Murtaḍā, *al-Muʿtazila*, S. 15—7), vom Khalīfen Hishām wegen seiner Lehre vom freien Willen umgebracht (al-Ṭabarī, III, 1733).

Ist einmal die Hypothese einer besonderen Beziehung zwischen der Muʿtazila und den ʿAbbāsiden zugegeben, so erscheint die Frage nach den Beziehungen zwischen der von Wāṣil gegründeten Muʿtazila und der älteren zur Zeit ʿAlī's existierenden in neuem Lichte. Man muss zugeben, dass eine auffallende Ähnlichkeit zwischen der Haltung dieser alten Prophetengenossen und derjenigen der ʿAbbāsiden besteht. Tatsache ist, dass ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās nach dem Tode ʿUthmān's in den Dienst ʿAlī's getreten ist, aber seine Gesinnung war ein wenig zweideutig; er war ein grosser Freund ʿUthmān's, aber ein ziemlich lauer Parteigänger ʿAlī's, und nach dessen Tod hat er sich den Umaiyaden zur Verfügung gestellt. Seine Nachkommen sind nicht in Medina geblieben, wahrscheinlich weil die ʿAliden ihnen dort Konkurrenz machten; nach einem Aufenthalt in Damaskus ging sein Sohn nach Ḥumaima bei Adhruḥ, und hier kam es im Jahre 98 (716/7) zwischen den ʿAbbāsiden und ʿAliden zu einer formellen Versöhnung (Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 312 ff.). Vor dieser Annäherung kann man die ʿAbbāsiden als eine Art Muʿtazila im alten Sinne des Wortes betrachten.

Mit ʿAmr b. ʿUbaid tritt ein neues Element in die von Wāṣil gegründete Muʿtazila ein. ʿAmr gehörte ursprünglich zu den *ahl al-ḥadīth*; im Kreise al-Ḥasan al-Baṣrī's gross geworden, hat er sehr viele *ḥadīthe* von seinem Lehrer überliefert, und sein Andenken ist unter den *muḥaddithūn* lebendig. Sein Übertritt zur Lehre vom *iʿtizāl* hat einen Bruch zwischen ihm und diesen Kreisen herbeigeführt; aber mit ihm ist ein beachtlicher Teil Ḳadariten von den *ahl al-ḥadīth* in die Muʿtazila eingetreten und verstärkte so die mehr politische *ḳadariya*, deren Vorkämpfer Wāṣil war. *Ḳadarī* und *muʿtazilī* sollten bald gleichbedeutend werden. ʿAmr scheint ziemlich anti-ʿalidisch gewesen zu sein (s. oben), jedenfalls stellte er Abū Bakr über ʿAlī (vgl. Ibn Abī Ḥadīd zum *Nahḏj al-Balāgha*, I, 3). Diese Haltung schliesst eine gewisse Vorliebe für ʿUthmān ein, die dem Wāṣil fremd ist; in der Tat wird ein Teil der alten Baṣrenser, u. a. al-Ḏjāḥiẓ, der *al-ʿUthmāniya* genannten Partei zugewiesen. Die Stellungnahme ʿAmr's war von grosser Bedeutung für die Entwicklung der Muʿtazila. Nach ihrem endgültigen Siege haben die ʿAbbāsiden sofort das Bündnis mit der Shiʿa gelöst, die für sie nur ein politisches Mittel war. Was die extreme Shiʿa, die Rawāfiḍ, betrifft, so hat die Muʿtazila vorbehaltlos die Vorschriften der neuen Herren befolgt; aber es ist ziemlich klar, dass mehrere sich nicht entscheiden konnten, so jäh mit der gemässigten Shiʿa zu brechen. Das führte zu einem Schisma. Ein Teil ist dem Bündnis mit der gemässigten Shiʿa treu geblieben; dieser gründete später eine besondere muʿtazilitische Schule in Baghdād. Aber die Muʿtaziliten Baṣra's haben sich mit ʿAmr an der Spitze anscheinend ohne Protest der Sache der ʿAbbāsiden angeschlossen. ʿAmr ist sogar der vertraute Freund Manṣūr's und sozusagen sein geistiger Vater geworden. Im Westen revoltierten die mit den Khāriḏjiten verbündeten Muʿtaziliten gegen die ʿAbbāsiden (s. oben).

Fassen wir die charakteristischen Züge der Muʿtazila zu Beginn der ʿAbbāsidenzeit zusammen. Die Muʿtazila war 1. im allgemeinen der Sache der ʿAbbāsiden-Khalifen ergeben, nur ein kleiner Teil opponierte; 2. ein entschiedener Gegner der extremen Shiʿa, der Rāfiḍa; 3. ein Gegner der Ḏjahmiya, unter deren Einfluss sie jedoch auch stand; 4. *ḳadarī* da sie mehrere der ehemaligen Parteien dieses Namens in sich vereinigte; 5. stand sie in starkem Gegensatz zu den *ahl al-ḥadīth*, die sie bald für Ketzer erklärte. Diese Stellung hat in entscheidender Weise den Aufbau der muʿtazilitischen Theologie bestimmt. Die Anfänge dieser Theologie gehen auf Wāṣil und ʿAmr zurück und stehen mit den Kämpfen gegen die Rāfiḍa in Zusammenhang. Ziemlich früh hatten die extremen Shiʿiten einen guten Teil nicht-islāmischer Glaubenssätze ihrem System eingegliedert; zweifellos hat dabei auch der Manichäismus eine gewisse Rolle gespielt; auf jeden Fall hatten gewisse gnostische und dualistische Ideen durch die Vermittlung dieser Shiʿiten im Islām Eingang gefunden. Diese in Kūfa sehr starken Strömungen waren auch in Baṣra vertreten; denn im Hause eines Azditen, der *Sumanī* oder Buddhist war, hatten Wāṣil und ʿAmr häufig Unterhaltungen mit ʿAbd al-Karīm b. Abī 'l-ʿAwdjāʾ und Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Ḳuddūs, die sich zu dualistischen Lehren bekannten (zu lesen *al-ṯhanawīya* statt *al-tawba*; man hat darunter vielleicht manichäische Gedanken zu verstehen), und mit dem Dichter Bashshār b. Burd (*Kitāb al-Aghānī*, III, 24). Ein ernster Zwiespalt brachte den merkwürdigen *madjlis* auseinander. Dies Ereignis ist entscheidend für die ganze Geschichte der Muʿtazila. Von diesem Augenblick an ist der Kampf gegen die *zandaḳa* und die *ṯhanawīya* ein Hauptpunkt des muʿtazilitischen Programms. Wāṣil verfasste selbst eine Widerlegung des Manichäismus, die al-Bāhilī (um 300 = 912/3) noch vor sich hatte (*al-Muʿtazila*, S. 21). Aber man war auch bemüht, diese Häresien positiv zu bekämpfen; der von Bashshār vertretenen Feuerlehre hat man gleichsam eine Theologie der Erde gegenübergestellt, eine auf der damaligen Naturphilosophie beruhende Theologie. Die Gedichte Ṣafwān al-Anṣārī's (al-Ḏjāḥiẓ, *Kitāb al-Bayān*, I, 16—19) bieten ein Beispiel dieser Theologie; wir besitzen darin ein grundlegendes Dokument für die Geschichte der muʿtazilitischen Dogmatik. Es ist noch nicht klar, woher die hier in den Dienst der Theologie gestellte Philosophie stammt, aber ihr allgemeiner Charakter ist offen-

Digitized by Birzeit University Library

kundig: es ist die Philosophie der Alchemisten, Ärzte usw. des ausgehenden Altertums, eine Art *Summa* der wissenschaftlichen Prinzipien, die anscheinend überall im asiatischen Hellenismus angenommen wurde. Ṣafwān gibt einen Hinweis auf die Kreise, von wo sie zur Muʿtazila gelangt sein kann, wenn er sagt, Bashshār bezeichnete Wāṣil und seine Anhänger als Daiṣāniten; diese Bemerkung verdient auf jeden Fall Beachtung. Allgemein scheinen die Träger dieser Naturphilosophie diejenigen gewesen zu sein, die von der islāmischen Tradition die *dahriya* [s. d.] genannt werden. Die Muʿtazila hat diese Dahriten mit einer Heftigkeit bekämpft, welche die Abhängigkeit verrāt, in der sie sich gegenüber dieser häretischen Philosophie fühlte. Der wahre Begründer des dogmatischen Systems der Muʿtazila ist Abu ʾl-Hudhail Muḥammad b. al-Hudhail al-ʿAllāf. Abu ʾl-Hudhail sowie seine Gefährten und Schüler haben im grössten Ausmasse die Polemik gegen den Manichäismus fortgeführt, eine Polemik, die sicherlich zu der von den ʿAbbāsiden ins Werk gesetzten Verfolgung der offenen und geheimen Anhänger dieser Religion in Beziehung steht. Anderseits hat er aufs intensivste die Rāfiḍa bekämpft, die damals von dem sehr beachtenswerten Theologen Hishām b. al-Hakam vertreten wurde; und durch die Auseinandersetzungen mit letzterem kam er dazu, die Bücher der Philosophen zu studieren, die ihm das Rüstzeug für eine etwas kühne, aber von neuen fruchtbaren Ideen wimmelnde Dogmatik geliefert haben. Neben ihm standen eine Menge bedeutender Theologen in Baṣra: Muʿammar, ein unabhängiger Geist, dessen Ideen noch nicht genügend untersucht sind; Hishām b. ʿAmr al-Fuwaṭi und al-Aṣamm, Gegner Abu ʾl-Hudhail's, und mehrere andere. Unter den Schülern Abu ʾl-Hudhail's ist in erster Linie Ibrāhīm b. Saiyār al-Naẓẓām [s. d.] zu nennen. Diese Theologen haben der muʿtazilitischen Dogmatik ihren wesentlichen Charakter gegeben. Diese Theologie ist 1. apologetisch; denn ihr Ziel ist, die Offenbarung des Propheten zu verteidigen; infolgedessen ist sie 2. streng kurʾānisch; somit ist das heilige Buch die einzige Quelle für die theologischen Benennungen (*asmāʾ*) und religiösen Vorschriften (*aḥkām*); sie ist 3. polemisch; sie dringt hemmungslos in die Gebiete der anderen Religionen und der anderen islāmischen Parteien ein, um sie in ihrem eigenen Bereich zu bekämpfen; sie ist 4. spekulativ; sie greift zu philosophischen Mitteln, um die Gegner zu widerlegen und die Dogmen zu formulieren; folglich ist sie 5. intellektualistisch; sie betrachtet das Problem der Religion unter rein intellektuellem Gesichtspunkt. Nichts ist also weniger begründet, als die Muʿtaziliten als Philosophen, Freidenker und Liberale anzusehen. Ganz im Gegenteil sind sie Theologen der strengsten Richtung; ihr Ideal ist die dogmatische Orthodoxie; die Philosophie ist für sie nur eine *ancilla fidei*; sie sind nichts weniger als tolerant. Was sie geschaffen haben, das ist die islāmische Scholastik.

Parallel zur Schule von Baṣra wurde von Bishr b. al-Muʿtamir (gest. 210 = 825/6) eine muʿtazilitische Schule in Baghdād gegründet. Diese Schule war ʿAliden-freundlich (sie stellte ʿAlī über Abū Bakr), und Bishr wurde von Hārūn al-Rashīd verfolgt. Aber unter Maʾmūn (198—218 = 813—33) einem ʿAliden-freundlichen Khalifen, gewann die Schule Bishr's einen überwiegenden Einfluss, besonders durch die Theologen Thumāma b. Ashras (gest. 210 = 825/6) und Ibn Abī Duʾād (gest. 240 = 854/5). Diese Schule bekämpfte namentlich diejenigen, die sich zur Lehre vom ungeschaffenen Kurʾān [s. d.] bekannten. In Wirklichkeit hat dieser Kampf verhängnisvolle Folgen für die Muʿtazila gehabt. Da der Khalife al-Mutawakkil (232—47 = 847—61), welcher der Lehre vom unerschaffenen Kurʾān beitrat, ihr nicht länger anhing, verlor sie schnell ihre politische Stellung und sah sich bald von unversöhnlichen Feinden umgeben. In der zweiten Hälfte des III. (IX.) Jahrh.'s trat Ibn al-Rāwendī, ein Anhänger der Schule von Baghdād, einigermassen geräuschvoll aus der Muʿtazila aus und schloss sich der extremsten Rāfiḍa an; als leidenschaftlicher Mensch übte er eine beissende Kritik an der Muʿtazila, wodurch er ihr sehr schadete. Ende des III. (IX.) Jahrh.'s trat die karmatische Bewegung hervor, verstärkte die extreme Rāfiḍa und erschütterte jede weltliche und geistige Ordnung. In den Kämpfen gegen die Karmaṭen erscheint nicht mehr die Muʿtazila an der Spitze der Verfechter der Orthodoxie, sondern die *ahl al-ḥadīth*. Um 300 (= ca. 900) brach al-Ashʿarī mit der Muʿtazila von Baṣra, deren überzeugter Schüler er gewesen war, und führte die spekulative Dogmatik bei den *ahl al-ḥadīth* ein, die bald in der sunnitischen Theologie tonangebend wurden.

Unter den muʿtazilitischen Theologen des III. (IX.) Jahrh.'s kann man folgende nennen. In Baṣra wurde die Tradition Abu ʾl-Hudhail al-ʿAllāf's von einer blühenden Schule gepflegt, darunter Yūsuf b. ʿAbd Allāh al-Shahhām, Abū ʿAlī al-Aswārī u. a. ʿAbbād b. Sulaimān war der Schüler Hishām al-Fuwaṭi's; Ibrāhīm b. Ismāʿīl, bekannt unter dem Namen Ibn ʿUlaiya (gest. 218 = 833), war der Schüler al-Aṣamm's. Die Schule al-Naẓẓāms entwickelte gewisse Sonderlehren, die die später Muʿtazila verwarf (Faḍl al-Ḥadhdhāʾ und Aḥmad b. Ḥāʾiṭ, *Kitāb al-intiṣār* S. 222—223); aber unter den Schülern al-Naẓẓāms finden wir auch al-Djāḥiz. In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts war der bedeutendste baṣritische Theologe unbestreitbar Abū ʿAlī Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb al-Djubbāʾi. In Baghdād findet man ausser den schon genannten Theologen ʿIsā b. Ṣubaih al-Murdār, ein Zeitgenosse Bishr b. al-Muʿtamir's; dann „die beiden Djaʿfar": Djaʿfar b. Mubashshir (gest. 234 = 848/9) und Djaʿfar b. Ḥarb (gest. 236 = 850/1); später Muḥammad b. Shaddād al-Mismāʿi Zurḳān (gest. 278 = 891/2) und Abu ʾl-Ḥusain ʿAbd al-Raḥīm b. Muḥammad al-Khaiyāṭ, der grosse Kenner der Geschichte der Muʿtazila (gest. gegen Ende des Jahrh.'s). Über die Muʿtazila Syriens sind wir schlecht unterrichtet, ein wenig besser über die Ägyptens. Der erste Muʿtazilite war hier Ibn ʿUlaiya (s. oben), der Auseinandersetzungen mit al-Shāfiʿī hatte; mit ihm ist Ḥafṣ al-Fard nach Kairo gekommen; dieser vertrat in Kairo während der *miḥna* al-Wāthik's die offizielle Theologie. Ḥafṣ wird von al-Khaiyāṭ als Häretiker erklärt (*Kitāb al-intiṣār*, S. 133—4). — In Spanien wurden die muʿtazilitischen Lehren von Abū Bakr Faraḏī al-Kurṭubī verbreitet, der im Osten gewesen war und bei al-Djāḥiz gehört hatte; der Djāḥiziya, im Grunde genommen die Naẓẓāmiya, ist es also, die in Spanien bekannt war; ziemlich früh scheint sich hier die Muʿtazila mit der Bāṭiniya vermischt zu haben (Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914, S. 21—22).

Das IV. (X.) Jahrh. sah die Shīʿa blühen und

Digitized by Birzeit University Library

die ʿAbbāsiden-Macht schwinden, was beides für die Muʿtazila sehr nachteilig war. Die Schulen setzen jedoch ihre Arbeit fort, und die Muʿtazila verbreitet sich nach Osten. In Baṣra hatte al-Djubbāʾī viele Schüler hinterlassen, aber seine Schule wurde bald von der seines Sohnes Abū Hāshim überflügelt; diese wird u. a. vertreten von Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusain b. ʿAlī al-Baṣrī (gest. 369 = 979/80); Abu ʾl-Ḥusain al-Azraḳ (Aḥmad b. Yūsuf b. Yaʿḳūb) al-Tanūkhī (gest. 377 = 987/8), ein Mitglied der bekannten Familie al-Tanūkhī; Abū Isḥāḳ Ibrāhīm b. ʿAiyāsh al-Baṣrī und sein Schüler al-Ḳāḍī ʿAbd al-Djabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī. Letzterer, der bedeutendste der damaligen baṣrensischen Theologen, wanderte im Jahre 360 (970/1) nach Raiy aus, wo er eine grosse Schule gründete und im Jahre 415 (1024/5) starb. In Baghdād ist dieses ganze Jahrhundert lang die Schule des Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī al-Ikhshīdh (gest. 320 = 932) führend. Ein sehr berühmter Baghdāder und Schüler al-Khaiyāṭ's, Abu ʾl-Ḳāsim ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-Balkhī al-Kaʿbī, gründete eine Schule in Nasaf, wo er im Jahre 319 (931) starb; unter seinen Schülern findet sich al-Aḥdab Abu ʾl-Ḥasan. Man trifft die Muʿtazila auch in Iṣfahān, wo Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm al-Zubairī aus der Schule Abu ʾl-Hudhail's die muʿtazilitischen Lehren eingeführt hatte; ferner in Ḳirmisīn (die Schule Abū Hāshim's), Gurgān, Nishāpūr und zahlreichen anderen Städten Khurāsān's. Während des V. (XI.) Jahrh.'s herrscht in Baṣra die Theologie ʿAbd al-Djabbār's; einer seiner Schüler, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Mattawaihi, hat das grosse dogmatische Werk des Meisters *al-Muḥīṭ bi ʾl-Taklīf* überliefert; ein anderer Theologe, Abū Rashīd Saʿīd b. Muḥammad al-Naisābūrī (gest. 460 = 1067/8), behandelte die Streitfragen der Schulen von Baṣra und Baghdād. In Baghdād sind mehrere Theologen bekannt; zum Teil dürften sie der Zaidiya angehören. Im allgemeinen geht die Schule von Baghdād immer mehr in die Zaidiya über. Der Letzte grosse Theologe der Muʿtazila ist al-Zamakhsharī [s. d.] (gest. 538 = 1143/4), aber die Schulen haben noch lange nach ihm bestanden, besonders in Khwārizm. Wahrscheinlich hat ihnen der Mongoleneinfall ein Ende gemacht; jedoch hat in der Zaidiya die Muʿtazila bis in unsere Tage hinein weiter existiert.

Nicht die spekulative Dogmatik allein hat den Hauptgegenstand muʿtazilitischer Tätigkeit gebildet. Ihre Rolle in der Geschichte der Kurʾānexegese ist sehr bedeutend; sie haben nämlich die streng grammatische Methode eingeführt. Sie stehen in enger Beziehung zu der philologischen Schule von Baṣra, deren Vertreter im allgemeinen den muʿtazilitischen Lehren anhingen (so z. B. al-Aṣmaʿī). Die zum grössten Teil verloren gegangenen exegetischen Werke der Muʿtazila wurden in weitem Umfang von den Gegnern, wie z. B. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, benutzt. — Alle Fragen des *fiḳh* sind in den muʿtazilitischen Schulen lebhaft diskutiert worden; der Einfluss der Muʿtazila auf die *uṣūl al-fiḳh* und die *madhāhib* ist noch nicht untersucht. — Schliesslich hat die *ḥadīth*-Wissenschaft sicher eine gewisse Belebung durch die muʿtazilitische Kritik an den *ahl al-ḥadīth* erfahren.

Madhhab. Die muʿtazilitische Theologie fasst ihre Lehren in fünf Wurzeln (*uṣūl*) oder Hauptdogmen zusammen, die jeder Muʿtazilite restlos anerkennen muss (al-Masʿūdī, *Murūdj*, VI, 22). Ursprünglich wohl die Hauptprogrammpunkte der muʿtazilitischen Propaganda, sind diese *uṣūl* später eine Art Rahmen für die spekulative Dogmatik geworden.

I. *Aṣl al-tawḥīd*: Bekenntnis eines strengsten Monotheismus (gegen jede Art Dualismus gerichtet); Verneinung jeglicher Ähnlichkeit zwischen Allāh und der Schöpfung (wendet sich gegen den Anthropomorphismus der *muḥaddithūn* einerseits und den der Rāfiḍa und Manichäer andererseits); die göttlichen Attribute werden anerkannt (im Gegensatz zur Djahmīya), aber ihrer wirklichen Existenz beraubt; sie sind keine zum göttlichen Wesen hinzutretende Wesenheiten (das wäre *shirk*; gegen die *ṣifātīya* unter den *ahl al-ḥadīth*), sondern mit diesem Wesen identisch (Wāṣil, Abu ʾl-Hudhail), oder sie beschränken sich auf ein einziges Attribut, auf die Erkenntnis, die mit dem Wesen identisch ist (al-Nazẓām); allegorische Auslegung der Anthropomorphismen des Kurʾān; Verneinung der *Visio beatifica*; ausdrückliche Bejahung eines persönlichen Gottes und Schöpfers (im Gegensatz zur Dahrīya); unbedingte Anerkennung der Offenbarung des Propheten, aber Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer geoffenbarten Theologie. Die dabei diskutierten Probleme sind: 1. Die Natur Gottes und seine Attribute: *a*. Allgegenwart: Gott ist an jedem Orte in dem Sinne, dass er alles leitet (Abu ʾl-Hudhail, al-Djubbāʾī) — er ist an keinem Orte allgemein (die angenommene These); *b*. Wahrnehmbarkeit: man nimmt ihn nicht mit den Sinnen wahr (die allgemein angenommene These) — man nimmt ihn mit dem Herzen wahr (Abu ʾl-Hudhail) — er hat eine verborgene *māhiya*, die man erst in der anderen Welt durch einen sechsten Sinn wahrnimmt, den Gott dann schafft (Ḥafṣ al-Fard u. a.; als häretisch erklärte These); *c*. die Attribute (ewige; Namen des Wesens): sie sind identisch mit dem Wesen (Abu ʾl-Hudhail; die allgemein angenommene These); dem Wesen inhärent durch *maʿānī* (Muʿammar) — durch *aḥwāl* (Abū Hāshim); drücken positive Dinge aus (Abu ʾl-Hudhail und allgemein) oder negative (z. B. die Erkenntnis wäre die Negation der Ignoranz usw.: al-Nazẓām). 2. Der Aufbau der erschaffenen Welt: *a*. Ausgangspunkt ist die Anthropologie, die zu einem positiven Zweck (exakte Definition der religiösen Pflichten) und zu einem negativem Zweck (Widerlegung der *thanawīya*) behandelt wird: der Mensch ist die empirische Erscheinung, die wir sehen, der Körper (*djism*), der aus einer gewissen Zahl unteilbarer Wesenheiten (Atome) besteht und die Akzidenzien (Leben, Sinne, Farben usw.) trägt; die *nafs* ist ein *maʿnā* und verschieden vom *rūḥ* (Abu ʾl-Hudhail; al-Nazẓām lehrte folgendes: der Mensch besteht aus dem Körper (*badan*) und dem *rūḥ* (mit *nafs* identisch), die sich gegenseitig durchdringen (*mudākhala*); die Farben, Sinne, Empfindungen, Formen und Geister bilden Kategorien, die von den *djawāhir* (keine Akzidenzien; keine Atome) verschieden sind; alles, was lebendig ist, bildet eine einzige Kategorie (*mudjānasa*): — andere Lehren: der Mensch ist eine unteilbare Wesenheit (*djawhar*), charakterisiert durch *ḥayāt*, *ʿilm*, *ḳudra*; der Körper ist das Instrument dieses *djawhar*; die Akzidenzien (Bewegung, Ruhe, Farben usw.) sind ihm durch *maʿānī* inhärent, die wieder anderen *maʿānī* inhärent sind usw. *in infinitum* (Muʿammar); der Mensch ist *bashar* (ʿAbbād b. Sulaimān) die *nafs* ist ein Instrument, dessen sich der Körpe

Digitized by Beirut University Library

bedient; der *rūḥ* ist ein Akzidens (Djaʿfar b. Ḥarb) — der *rūḥ* ist ein Körper und verschieden vom Leben, das ein Akzidens ist (al-Djubbāʾī); *b.* die physische Welt: die tote Natur unterscheidet sich von dem Lebenden insofern, als die Natur durch *darāra* handelt, während die lebenden Wesen durch ihren freien Willen (*ikhtiyār*) handeln; im übrigen haben beide Kategorien die gleiche Struktur, indem die Probleme der Physik die der Anthropologie sind (Substanzen, Akzidenzien, Körper, Atome usw.); die Theorie des *zuhūr* und *kumūn*, die von al-Naẓẓām formuliert wurde und seiner Theorie der Durchdringung (*mudākhala*) entspricht: die Dinge sind verborgen, das eine im anderen, und der physische Prozess besteht darin, dass die verborgenen Dinge sichtbar werden (so z. B. das im Stein verborgene Feuer). 3. Die Beziehung zwischen Gott und der geschaffenen Welt: *a. laisa ka-mithlihi shaiʾun*: strikte Unterscheidung zwischen *ḳadīm* und *muḥdaṯ* (kein *ḥulūl*); *b.* die Tätigkeiten Gottes, die durch seine Attribute ausgedrückt werden, erstrecken sich auf die Dinge der erschaffenen Welt; wenn diese Tätigkeiten ewig sind, müssten es die Dinge auch sein; nun sind aber diese Dinge geschaffen, d. h. nach einer Nichtexistenz in die Existenz gerufen; mehrere Lehren: ein „Ding" ist nur das, was existiert, und vor der Schöpfung war das Ding kein Ding, was miteinbegreift, dass die göttliche Erkenntnis mit den Dingen entstanden ist (djahmitische These): Hishām al-Fuwaṭī — vor der Schöpfung waren die Dinge in der ewigen Erkenntnis Gottes feststehende (*thābit*) als nichtexistierend, aber ohne die Akzidenzien, die sie in der Existenz charakterisieren: al-Shaḥḥām und andere — mit diesen Akzidenzien: al-Khayyāṭ, al-Kaʿbī und mehrere Theologen Baghdād's (Schule der Maʿdūmīya); Gott schuf alle Dinge auf einmal, das eine im anderen, und diese Dinge offenbaren sich in der erschaffenen Welt eins nach dem anderen: al-Naẓẓām; *c.* sind die Gegenstände der göttlichen Erkenntnis und Allmacht begrenzt? Ja: Abu ʾl-Hudhail — Nein: die anderen; *d.* die göttliche Allmacht erstreckt sich nicht auf die Akzidenzien (Muʿammar) — auch nicht auf die Erscheinungen, die spontan aus der menschlichen Handlung hervorgehen (*tawallud*; s. das nächste *aṣl*). 4. Die Offenbarung: *a.* die Prophetie: ein Prophet ist *maʿṣūm*, d. h. frei von schweren Sünden; *b.* der Kurʾān: erschaffen; Gott erschafft das Wort in einem Substrat (im *lawḥ al-maḥfūẓ*; im Propheten; im Buch usw.); der Kurʾān ist wunderbar in seiner Abfassung wie in seinem Stil (von al-Naẓẓām geleugnet); Unterscheidung zwischen *muḥkam*, Vorschriften des Kurʾān, die evident und unzweideutig sind, und *mutashābih*, Vorschriften, die nicht unmittelbar klar und evident sind (seit Wāṣil); Unterscheidung zwischen *nāsikh* und *mansūkh*.

II. *Aṣl al-ʿadl*: Gott ist gerecht; sein ganzes Tun gereicht seiner Schöpfung zum besten (*aṣlaḥ*); er will das Böse nicht und befiehlt es nicht (*amr* und *irāda* sind identisch); er steht in keiner Beziehung zu den schlechten Handlungen des Menschen; alle menschlichen Handlungen resultieren aus dem freien Willen des Menschen; der Mensch hat eine *ḳudra* und eine *istiṭāʿa ḳabla ʾl-fiʿl*; für seine guten Taten wird der Mensch belohnt, für seine schlechten bestraft. Die dabei erörterten Probleme sind: 1. Die göttliche Macht: *a.* Kann Gott Unrecht tun? Nein: al-Naẓẓām; Ja, aber er tut es nicht: die allgemein angenommene These; *b.* die Theodizee: Könnte Gott das Böse verhindern? Ja, denn er besitzt einen verborgenen Gnadenschatz (*luṭf*), der hinreichen würde, das Böse auf einmal ganz zu vernichten: Bishr b. al-Muʿtamir und mehrere Theologen Baghdād's; Nein, denn er tut immer das, was für seine Schöpfung das Beste und Weiseste ist: allgemeine These. 2. Die Macht des Menschen: von Gott erschaffen; die physischen Übel, Krankheiten usw., sind dem menschlichen Willen entzogen; die Handlungen des Menschen sind Bewegungen; Unterscheidung zwischen *afʿāl al-ḳulūb* und *afʿāl al-djawāriḥ*; das von Abu ʾl-Hudhail aufgestellte Problem des *tawallud*, das besonders in der Schule von Baghdād diskutiert wird: die Auswirkungen einer Tat werden demjenigen beigelegt, der sie beging, und selbst nach seinem Tode bleibt er dafür verantwortlich.

III. *Aṣl al-waʿd wa ʾl-waʿīd* (oder *al-asmāʾ wa ʾl-aḥkām*): die praktische Theologie. Die hier erörterten Probleme sind: *a.* der Glaube und Unglaube: der Glaube besteht aus allen Gehorsamshandlungen, die obligatorisch oder supererogativ sind; die Sünden (*maʿāṣī*) zerfallen in grosse (*kabāʾir*) und kleine (*saghāʾir*); *kabāʾir* sind: *tashbīh Allāh bi-khalḳihi*, *tadjwīruhu fī ḥukmihi* und *takdhībuhu fī khabarihi*, *radd al-idjmāʿ ʿan ʾl-nabi*; durch seine Gnade kann Gott die *saghāʾir* verzeihen; wer kein Muslim ist, gehorcht Gott, wenn er etwas tut, was Gott im Kurʾān befohlen hat (*taʿa lā yurādu ʾllāhu bihā*; eine von al-Naẓẓām und der Schule von Baghdād verworfene These): Abu ʾl-Hudhail; Unterscheidung zwischen *īmān bi ʾllāh* und *īmān li ʾllāh* von Hishām al-Fuwaṭī an; der Glaube besteht darin, dass man die *kabāʾir* meidet, d. h. diejenigen Handlungen, für die Gott meidet, d. h. diejenigen Handlungen, für die Gott eine Drohung (*waʿīd*) erlassen hat: al-Naẓẓām; *b. al-asmāʾ wa ʾl-aḥkām*: das Gute (*al-ḥasan*) ist *b. al-asmāʾ wa ʾl-aḥkām*: das Gute (*al-ḥasan*) ist das, was Gott im Kurʾān befohlen hat, das Böse das, was Gott im Kurʾān befohlen hat, das Böse (*al-ḳabīḥ*) das, was er verboten hat; die Fragen des *fikh* im allgemeinen; *c.* die Tradition: die Echtheit einer Tradition ist erst durch zwanzig Gläubige verbürgt, von denen einer für das Paradies prädestiniert ist; in jeder Generation gibt es zwanzig Gläubige, die frei von grossen Sünden sind (*maʿṣūm*): Abu ʾl-Hudhail und Hishām al-Fuwaṭī; das *tawātur* Abu ʾl-Hudhail und Hishām al-Fuwaṭī; das *tawātur* besteht nicht notwendigerweise Gläubige voraus; die muslimische Gemeinde kann sich über das, was ein Irrtum oder Fehler ist, einigen: al-Naẓẓām und andere.

IV. *Aṣl al-manzila baina ʾl-manzilatain*: 1. Die Probleme der Theokratie: *a.* das Khalifat Abū Bakr's war rechtmässig, beruhte aber nicht auf einer göttlichen Offenbarung: allgemein angenommene These; *b.* Abū Bakr steht über ʿAlī angenommene These; *b.* Abū Bakr steht über ʿAlī (Abū Bakr übertrifft ʿUmar, dieser ʿUthmān, dieser ʿAlī): die alten Basrenser und von den Baghdādern Thumāma; ʿAlī höher als Abū Bakr: die Baghdāder und einige späteren Basrenser (al-Djubbāʾī gegen Ende seines Lebens; ʿAbd al-Djabbār); neutraler Standpunkt (*tawaḳḳuf*) hinsichtlich der Überlegenheit Abū Bakr's, ʿUmar's und ʿAlī's untereinander, aber ʿAlī als höher als Uthmān betrachtet: Wāṣil, aber ʿAlī als höher als Uthmān betrachtet: Wāṣil, Abu ʾl-Hudhail, Abū Hāshim. 2. Die Probleme des *fāsiḳ*: da das alte Problem nicht mehr zeitgemäss war, diskutiert man hier die kleinen Sünden (*al-saghāʾir*).

V. *Aṣl al-amr bi ʾl-maʿrūf wa ʾl-nahy ʿan ʾl-munkar*: Programm der muʿtazilitischen Tätigkeit vor dem Regierungsantritt der ʿAbbāsiden: der Glaube

Digitized by Birzeit University Library

muss mit Zunge, Hand und Schwert verbreitet werden; später wird dieser *aṣl* wenig diskutiert; al-Aṣamm leugnete seinen obligatorischen Charakter.

Literatur: Steiner, *Die Muʿtaziliten oder die Freidenker im Islam*, Leipzig, 1865; v Kremer, *Gesch. d. herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868; Houtsma, *De Strijd over het Dogma*, Leiden 1875; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, London 1903; Galland, *Essai sur les Moʿtazélites*, Paris 1906; S. Horovitz, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalâm*, Breslau 1909; Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910: ders., *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912; ders., *Die Modus-Theorie des Abû Hâschim*, in *ZDMG*, LXIII (1909), 303–24; ders., *Die Lehre vom Kumûn bei Nazzâm*, *a. a. O.*, S. 774—92;

ders., *Was bedeutet معنى als philosophischer Terminus?*, *a. a. O.*, LXIV (1910), 391—96; Goldziher, *Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Râzî*, in *Isl.*, III (1912), 213—47; ders., *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925, Kap. 3; Nallino, *Di una strana opinione attribuita ad al-Ǧâḥiẓ intorno al-Corano*, in *RSO*, VII (1916–18), 421—28; ders., *Sull' origine del nome dei Muʿtaziliti*, *a. a. O.*, S. 429—54; ders., *Rapporti fra la dogmatica muʿtazilita e quella degli Ibâḍiti dell' Africa settentrionale*, *a. a. O.*, S. 455—60; ders., *Sul nome di „Qadariti"*, *a. a. O.*, S. 461—66; Andrae, *Die Person Muhammeds*, Stockholm 1917, S. 108—16, 139—45; v. Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919, Einleitung; Massignon, *La passion d'al-Hallaj*, Paris 1922, *passim*; Snouck Hurgronje, in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*², Tübingen 1925, I, 722—38; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, IV, Paris 1925; Nyberg, Einleitung zum *Kitâb al-Intiṣâr* (s. unten); ders., *Zu den Grundideen und zur Geschichte der Muʿtazila*, in *Ephémérides Orientales*, Nr. 31 (1927), S. 10—2; ders., *Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus*, in *OLZ*, 1929, S. 426—41; Pretzl, *Die frühislamische Atomenlehre*, in *Isl.*, XIX (1931), 117—30; S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936; Strothmann, *Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aš*ʿ*arî*, *a. a. O.*, S. 193—42; Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932; al-Ḫayâṭ, *Kitâb al-Intiṣâr wa 'l-Radd ʿalâ Ibn al-Rawendi al-Mulḥid. Le livre du triomphe*, ed. H. S. Nyberg, Kairo 1925; al-Ašʿarî, *Maḳâlât al-islâmiyîn*, ed. Ritter, 3 Bde., Istanbul 1929—33 (*Bibliotheca Islamica*, 1); *Kitâb al-Fihrist*, in *WZKM*, IV (1890), 217—35; al-Baġdâdî, *Kitâb al-Farḳ*, Kairo 1910, S. 93—189; ders., *Uṣûl al-Din*, Istanbul 1928; al-Saiyid al-Murtaḍâ, *Amâli*, Kairo 1325, I, 113—43; ders., *Kitâb al-šâfî fî 'l-Imâma wa 'l-Naḳḍ ʿalâ Kitâb al-Mughnî li 'l-Ḳâḍî ʿAbd al-Ǧabbâr*, Teheran 1301 (lith.); Ibn Ḥazm, *Kitâb al-Faṣl*; al-Šahrastânî, *Kitâb al-Milal*, ed. Cureton, S. 29—60; al-Iǧî, *Mawâḳif*, Kairo 1327, VIII, 377—84; Saʿîd al-Anṣârî, *Multaḳaṭ Ǧâmiʿ al-Taʾwîl li-Muḫkam al-Tanzîl*, *Shibli Academy Series*, XIV, London 1921 (Bruchstücke aus dem *Tafsîr* des Muʿtaziliten Abû Muslim Muḥ. b. Baḥr al-Iṣfahânî, gest. 322, gesammelt aus dem *Mafâtîḥ* des Faḫr al-Dîn al-Râzî); ʿAbd al-Ǧabbâr, *Tanzîh al-Ḳurʾân ʿan 'l-maṭaʿin*, Kairo (al-Azhariya) 1329; Abû Rašîd, *Kitâb al-masâʾil fî 'l-ḫilâf baina 'l-Baṣriyin wa 'l-Baġdâdiyin*, das erste Kapitel hrsg. von Biram (*Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen*, Berlin 1902); *al-Muʿtazilah: Being an Extract from the Kitâbu-l Milal wa-n Nihal by al-Mahâl li-din Aḥmad b. Yaḥyâ b. al-Murtaḍâ*, ed. Arnold, Leipzig 1902; ferner die im Artikel genannten Werke.

AL-MUZDALIFA, ein Ort ungefähr in der Mitte zwischen Minâ und ʿArafa, wo die von ʿArafa zurückkehrenden Pilger die Nacht zwischen dem 9. und 10. Ḏhu 'l-Ḥiddja verbringen, nachdem sie die beiden Abendsgebete verrichtet haben. Am nächsten Morgen brechen sie vor Sonnenaufgang auf und steigen dann durch das Tal Muḥassir nach Minâ hinauf. Andere Namen für diesen Ort sind *al-mašʿar al-ḥarâm* nach Sûra II, 194 und Ǧamʿ (vgl. *lailat Ǧamʿ*: Ibn Saʿd, II/1, 129, 6); doch umfasst Ǧamʿ nach einer anderen Angabe die ganze Strecke zwischen ʿArafa und Minâ, beide eingeschlossen, sodass *yawm Ǧamʿ* (*Kitâb al-Aġânî*, VI, 30, 11) als der ʿArafa-Tag und *aiyâm Ǧamʿ* als die Minâ-Tage erklärt werden. Der mit der Muzdalifa-Nacht verbundene Kultus weist in die altheidnische Zeit zurück, was die Araber auch selbst anerkennen, wenn sie Kuṣaiy das Anzünden des heiligen Feuers in dieser Nacht einführen lassen und die Führung bei dem Aufbruch nach Minâ ein Privileg des Geschlechtes Adwân nennen.

Die eigentlich heilige Stätte in Muzdalifa war der Hügel Ḳuzaḥ, der seinen Namen von einem alten Gewittergott Ḳuzaḥ hatte. Selbst nachdem Muḥammad in bewusstem Gegensatz zu der heidnischen Praxis ganz Muzdalifa für *mawḳif* erklärt hatte [s. d. Art. ḤADIDI, I, *c*], behauptete dieser Hügel seine alte Heiligkeit. Nach Azraḳi stand auf ihm ein dicker runder Turm, auf dem das Muzdalifafeuer angezündet wurde, zur Zeit Hârûn al-Rašîd's ein Holzfeuer, später eine Illumination durch Wachskerzen. In der islâmischen Zeit wurde in einer Entfernung von ungefähr 400 Ellen vom Turme eine Moschee aufgeführt, von der Azraḳi eine nähere Beschreibung gibt, während Muḳaddasî von einem Gebetsplatz, einem öffentlichen Brunnen und einem Minarett spricht. Burton erwähnt noch einen hohen isolierten Turm bei Muzdalifa, aber die Illumination in der Muzdalifa-Nacht findet jetzt auf der Moschee statt.

Literatur: Ibn Hišâm. ed. Wüstenfeld, S. 77; Ibn Saʿd, ed. Sachau, I/1, 41; II/1, 125, 129; Ṭabarî, ed. de Goeje, I, 1105, 1755; Azraḳî, ed. Wüstenfeld, S. 36, 130, 411 ff., 415 ff.; Ibn Rusteh, ed. Wüstenfeld, S. 243 f., 509 f.; Yâḳût, ed. Wüstenfeld, IV, 519 f.; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 412 f.; Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to el-Medinah and Meccah*, III, 1856; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 154—58; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, S. 81 f., 120; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, S. 157.

Digitized by Birzeit University Library

N

NABĪ (A.), Prophet, aus hebr. *nābī* oder aram. *nebī'ā* entlehnt, findet sich im Kur'ān seit der zweiten mekkanischen Periode im Singular und dem Plural *nabiyūn*; in medinischer Zeit kommt der gebrochene Plural *anbiyā'* hinzu. Listen der *nabiyūn* enthalten die Verse Sūra VI, 83 ff.; III, 34; IV, 161 ff.; weitere Aussagen über sie: Sūra XIX an mehreren Stellen und XVII, 57. Die Listen umfassen ausschliesslich Namen alt- und neutestamentlicher Herkunft (wenn man von Idrīs Sūra XIX, 57 absieht, dessen Namen Muḥammad aber ebenfalls aus einer christlichen Quelle bekannt geworden war; s. den Art. IDRĪS; Horovitz, *Koran. Unters.*, S. 88 f.); während Gottesboten (*rasūl* [s. d.], pl. *rusul*; *mursalūn*) auch an andere Völker der Vorzeit entsandt worden waren — so Hūd oder Ṣāliḥ —, waren nach der kur'ānischen Darstellung „Propheten" nur unter den *ahl al-kitāb* [s. d.] aufgetreten. Nur eine Minderzahl der im Kur'ān als Propheten genannten Persönlichkeiten führt im biblischen Schrifttum diese Bezeichnung, und Yūnus b. Mattai [s. d.] ist unter den *anbiyā'* des Kur'ān der einzige Schriftprophet. Muḥammad selbst nimmt erst in Madīna den Namen eines Nabī für sich in Anspruch, bis er als der Prophet angeredet (*yā aiyuha 'l-nabī*) und als die Reihe der Propheten endgültig abschliessend ihr „Siegel" (*khātam*) genannt wird. Wenn Muḥammad in Sūra VII, 156 und 158 *al-nabī al-ummī* heisst, so soll er damit als der unter den Heiden erstandene Prophet gekennzeichnet werden: die Juden nannten die Heiden *ummōt hā-ʿōlām* „Völker der Welt" und erkannten auch aus ihren Reihen hervorgegangene Propheten an, zu denen sie z.B. Bileam und Hiob rechneten. Diese jüdische Bezeichnung der Heiden ist als *ummiyūn* in den Kur'ān übergegangen (Sūra LXII, 2; III, 19, 69); dass die Heiden mit *ummiyūn* gemeint sind, ergibt sich mit voller Deutlichkeit aus Sūra III, 19, wo sie im Gegensatz zu denen stehen, welche die Schrift erhalten haben. Wenn Sūra II, 73 von den *ummiyūn min ahl al-kitāb* die Rede ist, so wird man darin am besten (mit Wellhausen, *Skizzen*, IV, 13, Anm. 2) ursprünglich heidnische, zum Judentum übergetretene Araber sehen. Die Herleitung von *ummī* aus hebr. *ummōt hā-ʿōlām* passt also für alle kur'ānischen Stellen, während die meist angenommene aus hebr. *ʿam hā-ʾāreṣ* „Volk des Landes", einer Bezeichnung für die des jüdischen Gesetzes nicht kundinen Juden, höchstens mit Sūra II, 73 vereinbar wäre, aber auch für diese Stelle keineswegs zwingend ist.

Die nachkur'ānischen Vorstellungen über das Prophetentum Muḥammads sind in dem Artikel MUḤAMMAD behandelt (vgl. auch Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glaube seiner Gemeinde*, Stockholm 1918). Die Nachrichten über die übrigen Propheten, welche in nachkur'ānischer Zeit in den Islām gedrungen sind, stellen die Schriften über die *ḳiṣaṣ al-anbiyā'* zusammen. Doch beschränken sich diese nicht auf die im Kur'ān mit oder ohne Namen auftretenden eigentlichen Propheten und sonstigen Gestalten der jüdischen und christlichen biblischen und nachbiblischen Überlieferung, sondern behandeln auch die Geschichte solcher Persönlichkeiten, von denen im Kur'ān auch andeutungsweise nicht die Rede ist, wie die des Djirdjīs oder des Bulukyā.

Literatur: Wensinck, in *Acta Orientalia*, II, 173 ff.; Lidzbarski, *De propheticis quae dicuntur legendis*; Horovitz, in *ZDMG*, LV, 519 ff.; ders., *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926, S. 44 ff.

NABĪDH (A.), umfassende Bezeichnung für berauschende Getränke. Verschiedene Arten wurden im frühen Arabien hergestellt: wie *mizr* (aus Gerste), *biṭ* (aus Honig: Bukhārī, *Maghāzī*, Bāb 60; *Ashriba*, Bāb 4; *Adab*, Bāb 80; oder aus Spelze: Aḥmad b. Ḥanbal, IV, 402), *fadīkh* (aus verschiedenen Arten Datteln: Bukhārī, *Ashriba*, Bāb 3, 21).

Da Trauben in Arabien selten waren, soll in al-Madīna „Wein" gewöhnlich aus Datteln bereitet worden sein, ausnahmsweise nur aus Trauben (Bukhārī, *Ashriba*, Bāb 2, 3; Muslim, *Ashriba*, Trad. 3, 6). Dies mag richtig sein. Aber schon diese Traditionen verraten eine Tendenz, die mit der Frage verbunden ist, ob das Weinverbot berauschende Getränke einschliesst. Allgemein gesprochen neigt das *ḥadīth* zu einer bejahenden Antwort und ist infolgedessen ängstlich darauf bedacht, dass der *khamr*, der von Muḥammad verboten wurde, Nabīdh einschliesse.

Die Streitfrage war insofern schwierig, als der Grad der berauschenden Eigenschaft dieser Getränke z.T. von der Dauer des Gärungsprozesses abhing. Dies geht z.B. aus den vielen Traditionen hervor, in denen ʿĀʾisha berichtet, wie Nabīdh für Muḥammad zubereitet und nach welcher Zeit das Getränk weggeschüttet wurde [vgl. KHAMR], ferner aus Traditionen, in denen das frühere Verbot gewisser Gefässe (*ḥantam*, *muzaffat* usw.) aufgehoben und alle Arten Gefässe für erlaubt erklärt wurden, vorausgesetzt dass die darin bereiteten Getränke nicht berauschend wären (Muslim, *Dīnāʾiz*, Trad. 106; *Ashriba*, Trad. 63—65, 67—75 usw.). Eine Reihe Traditionen, die von den Ḥanafiten zugunsten ihrer Ansicht angeführt werden könnten und nach denen Nabīdh in das Weinverbot nicht eingeschlossen ist, findet sich in der al-Nasāʾī's Sammlung, *Ashriba*, Bāb 48. Vgl. weiter den Artikel KHAMR.

Neben Milch und Honig war Nabīdh auch das Getränk, das man den Pilgern in Mekka anbot. Die Einrichtung *al-siḳāya* (so auch der Name des Gebäudes beim Zamzam-Brunnen, wo die Verteilung stattfand) war ein Amt, das von den ʿAbbāsiden verschen wurde (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 372; Muslim, *Ḥadīdī*, Trad. 347; Abū Dāwūd, *Manāsik*, Bāb 90). Die Beschreibungen von Ibn Saʿd (gest. 230 = 845) und al-Azraḳī (gest. 244 = 858) machen den Eindruck, als ob sie sich auf den gegenwärtigen Stand der Dinge bezögen: Zur Zeit al-Mukaddasī's (gest. um 1000 n. Chr.) war diese Einrichtung bereits abgekommen. Für Einzelheiten vgl. das Werk von Gaudefroy-Demombynes.

Literatur: vgl. die Literatur beim Artikel KHAMR; ferner: *Fatāwī ʿAlamgīrī*, Calcutta 1251 (1835), VI, 607; Santillana, *Il „Muḫtaṣar"* . . . , Mailand 1919, II, 739 ff.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Tuḥfa*, Kairo 1282, IV, 118 ff.; Abu 'l-Ḳāsim al-Muḥakkik, *Kitāb Sharāʾiʿ al-Islām*,

Digitized by Birzeit University Library

Calcutta 1255, S. 522; Querry, *Recueil de lois conc. les musulmans schyites*, Paris 1872, II, 237 ff.; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de moh. wet*, Leiden 1925, S. 173; Snouck Hurgronje, *Het mekkaansche Feest*, Leiden 1880, S. 169 (in *Verspr. Geschr.*, I, 111); Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923 (*Annales du Musée Guimet, Bibl. d'études*, Nr. 23), S. 71 ff.; al-Azraḳī, ed. Wüstenfeld, S. 335 ff.

NADHR, Gelübde, ist in den Islām vom alten Arabertum aufgenommen und hat da eine durch die neue Religion bedingte Begrenzung erlitten. An den auch im Südarabischen, im Hebräischen und Aramäischen, teilweise im Assyrischen vorkommenden Stamm *n-dh-r* ist der Begriff der Weihe geknüpft. Gegenstand der Weihe konnte bei den Arabern ein Tier sein. So weihten sie durch Nadhr bestimmte Tiere vom Kleinvieh für das *ʿatīra*-Fest im Radjab (*Lisān al-ʿArab* und Diawhari, s. v.); die Weihe, welche im feierlichen Worte Ausdruck fand, bedeutete, dass die Tiere der alltäglichen Sphäre entzogen und der heiligen Sphäre übergeben wurden.

In der Regel weihte man ein Opfer, um in bestimmter Hinsicht Glück zu erlangen. Die Zusage der Weihe eines Tieres, wenn die Herde die Zahl 100 erreichte (*a. a. O.*), hatte rückwirkende Kraft auf das Gedeihen der Tiere, weil das Wort schon der Tatsache vorgriff. Der Sage nach weihte Abd al-Muṭṭalib in ähnlicher Weise einen Sohn zum Schlachten neben der Kaʿba, wenn er 10 Söhne bekam und sie heranwuchsen (Ibn Hishām, S. 97 f.), aber sein Nadhr wurde durch 100 Kamele ersetzt. — Eine kinderlose Frau konnte auch geloben, wenn sie einen Sohn bekäme, ihn dem Heiligtum zu weihen (*ebd.*, S. 76; vielleicht ist diese Geschichte literarische Entlehnung). Nach dem *ḥadīth* von Maimūna bint Kardam gelobte ihr Vater, wenn er einen Sohn bekäme, 50 Schafe auf Buwāna zu opfern (Yāḳūt, I, 754; Abū Dāwūd, *Aimān*, B. 19; Ibn Mādja, *Kaffārāt*, B. 18). Wenn ein Kind krank war, konnte die Mutter es durch Gelübde als *aḥmas* (aus *ḥums*) weihen, falls es genas (Azraḳī, S. 123, 9 ff.). Aus aller Not suchte man einen Ausweg durch ein Nadhr. Während der Schlacht weihte man sein Kamel als Opfer (Wākidī-Wellhausen, S. 39). Der in der Wüste Reisende legte wegen der Gefahr Gelübde ab (s. den Vers in Lane und *Lisān al-ʿArab*, s. v.); in Seenot gelobte man Opfer oder Selbstweihe, wie Fasten oder ähnliches (Sūra X, 23; XXIX, 65; Abū Dāwūd, *Aimān*, B. 20), Gott oder einem Heiligen gegenüber (s. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 311). ʿUmar gelobte während einer Dürre, weder *samn* noch Milch noch Fleisch zu kosten, bis der Regen fiel (Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 2573, 12 f.).

Auch wenn man ein Opfer gelobte, wirkte die Weihe auf den Gelobenden, wie man daraus ersieht, dass der Opfernde seine Haare scheren liess, nicht nur beim Ḥadjdj, sondern auch z.B. beim Opfer nach der Reise (Ibn Hishām, S. 15, 749; Wākidī-Wellhausen, S. 324, 381, 429 f.; Bukhārī, *Ḥadjdj*, B. 125); denn die Haarschur beendete, wie im israelitischen Nazirärtum, den Zustand der Weihe. So hatte das Gelübde immer, mehr oder weniger, den Charakter einer Selbstweihe. Oft trat diese ganz in den Vordergrund. Normale heilige Handlungen, wie Teilnahme an den Ḥadjdj-Riten, legte man sich als eine Weihe auf durch das Nadhr (Sūra XXII, 30), wobei man sich auch spezielle Verpflichtungen auflegen konnte, z.B. dass man zum Heiligtum zu Fuss, bzw. barfuss, wandern sollte (Bukhārī, *Djazāʾ al-ṣaid*, B. 27; Tirmidhī, *al-Nudhūr wa ʾl-aimān*, B. 17). Den heiligen Zustand des *ʿitikāf* übernahm man als ein Nadhr; so gelobte ʿUmar vor seiner Bekehrung ein nächtliches *ʿitikāf* im mekkanischen Heiligtum (Bukhārī, *Maghāzī*, B. 54; *Aimān*, B. 29). Die Weihe für eine derartige Absonderung aus dem alltäglichen Leben kam bei den alten Arabern recht häufig vor; denn Labīd (Nr. 17, 17) vergleicht einen einsamen unter dem Gebüsch weilenden Antilopenbock mit dem die Gelübde Vollziehenden (*ḳādī ʾl-nudhūr*).

Die Absonderung hatte den positiven Zweck der seelischen Konzentration und Stärkung der Seelenkraft, und dadurch zugleich ein Einwirken auf die Gottheit. Deshalb bereitete man sich für grosse Taten durch derartige Abstinenzen vor, besonders im Krieg. Die Araber „berühren kein Parfüm, ehelichten keine Frau, tranken keinen Wein und gaben sich mit keinem Vergnügen ab, wenn sie Rache suchten, bis sie sie erlangten" (*Ḥamāsa*, S. 447, V. 5 schol.). Ebenso wie die Ḥadjdj-Riten und das *ʿitikāf* sind auch diese Abstinenzen Gegenstand des Nadhr. Die Form dieser Gelübde ist z.B.: Wein und Weiber sind mir *ḥarām*, bis ich 100 Asaditen getötet habe.... (*Aghānī*, VIII, 68; 2. Ausg., S. 65). Eine bestimmte Frist kann angegeben werden, wie dass man 30 Tage keinen Wein trinken will, um Rache zu finden (Ḳais b. al-Khaṭīm, ed. Kowalski, IV, 28). Wenn jemand gut kämpft, heisst es deshalb, dass er seinem Nadhr oder (synonym) *nahb* genügt (Sūra XXXIII, 23; Wākidī-Wellhausen, S. 120). Inhalt der Abstinenzen ist Enthaltung von Fleisch oder Essen überhaupt, Wein, Salbung, Waschen und Beilager (*Aghānī*, VI, 99; 2. Ausg., S. 97; VIII, 68; 2. Ausg., S. 66, XV, 161; 2 Ausg. S. 154; *Ḥamāsa*, S. 237, V. 4 ff.; Ibn Hishām, S. 543, 980; Wākidī-Wellhausen, S. 73, 94). Nach der Erfüllung eines Wunsches kann man auch ein Dankgelübde auf sich nehmen (Wākidī, S. 290).

Die Weihe setzte den Gelobenden in Verbindung mit den göttlichen Mächten, das Nadhr war ein *ʿahd* (Sūra IX, 76; XXXIII, 27; XLVIII, 10), wodurch er sich verpflichtete. Eine Vernachlässigung des Nadhr war eine Sünde der Gottheit gegenüber (Imraʾ al-Ḳais, Nr. 51, 10). Das ganze Leben kann, weil verpflichtend, Nadhr genannt werden (Labīd, Nr. 41, 1). Während das Moment der Verpflichtung in den Vordergrund tritt (vgl. *L sān al-ʿArab*, wo *nadhara* durch *awdjaba* erklärt wird, ironisch *Aṣmaʿiyāt*, Nr. 7, 2), tritt der Gesichtspunkt der kraftspendenden Weihe zurück. So bekommen die erwähnten Abstinenzen die Bedeutung einerseits von verdienstlichen Leistungen der Gottheit gegenüber, andererseits von unangenehmen Entsagungen, wodurch der Gelobende sich selbst zwingt. Dieser Zwang verleiht dem Gelübde den Charakter eines Eides [s. d. Art. ḲASAM].

Durch das Gelübde kann man auch seine Nächsten binden. Eine Mutter schwört, sich nicht zu kämmen, nicht Schatten zu suchen u. ä., bis ihr Sohn oder Tochter ihren Wunsch erfüllt (*Aghānī*, XVII, 205; 2. Ausg., S. 205; Ibn Hishām, S. 319; II, 90). Die Kraft dieser Art von „Beschwörung" beruht auf dem Verhältnis zwischen den Betreffenden. Wenn ein Sterbender gelobt, dass sein Stamm ihm zur Rache 50 töten soll, verpflichtet das den Stamm (*Ḥamāsa*, S. 442 f.). So entstand im Islām

Digitized by Beinecke Rare Book & Manuscript Library

das Problem, inwiefern unerfüllte Gelübde von den Nachkommen erfüllt werden müssen (Muslim, *Naḏr*, Trad. 1; Buḫārī, *Waṣāya*, B. 19; vgl. Goldziher, *Ẓāhiriten*, S. 80).

Im Islām werden Gelübde und Eide zusammen behandelt. Im Ḳurʾān wird vorgeschrieben, dass unbesonnene Ausdrücke (*laghw*) im Eide gebrochen und gesühnt werden können (Sūra II, 225; V, 91). Der Zusammenhang zeigt, dass von Enthaltungsgelübden, besonders Speisen und Frauen betreffend, die Rede ist; spezielle Fälle werden als *ilāʾ* und *ẓihār* bezeichnet [s. d. Art. ḳasam]. Obwohl ein Einfluss aus dem Judentum wahrscheinlich vorliegt, ist das Prinzip der Ablösung eines Gelübdes durch eine andere Leistung sicher auch ursprünglich arabisch. Aber mit dem Islām kommt die Auffassung, dass die *nuḏūr* unnütz sind, weil sie Gott doch nicht beeinflussen (Buḫārī, *Aimān*, B. 26; *Ḳadar*, B. 6; Muslim, *Naḏr*, Trad. 2). So finden wir sowohl Ḥadīṯe, welche zur Erfüllung von Gelübden anspornen, wie solche, die das Gelübde verbieten. Im Lehrsystem findet sich, im Anschluss an Andeutungen in den Ḥadīṯen, die Teilung in Frömmigkeitsgelübde (*naḏr al-tabarrur*), welche bezwecken, sich durch eine fromme Tat (*ṭāʿa*) Verdienst zu erwerben, und Eidesgelübde, welche, indem sie bedingt sind, zur Anregung, Verhinderung oder Bekräftigung dienen. Die letzteren werden *naḏr al-laǧāǧ wa ʾl-ghaḍab* genannt. Sie werden abgeraten, aber müssen wie Eide behandelt werden. Ihr Inhalt darf keine Sünde sein; nach einigen ist ein derartiges Gelübde ungültig, nach anderen ist es gültig, muss nicht schon von vornherein individuelle Pflicht (*wāǧib ʿaini*) sein. Der Gelobende muss wie der Schwörende *mukallaf* sein und freiwillig handeln.

Literatur: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], Berlin 1897, S. 122 ff.; W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, ed. St. A. Cook (1927), S. 332, 481 ff.; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910, S. 268 f.; Ḫalīl b. Isḥāḳ, *Mukhtaṣar*, Übers. I. Guidi (1919), S. 371—83; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano Malichita*, I, Rom 1925, S. 212—15; Johs. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg 1914, Index, s. v. Gelübde; W. Gottschalk, *Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung*, Berlin 1919; das Ḥadīṯ-Material bei A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Vow.

NAḎIR (Banū ʾl-N.), einer der beiden bedeutendsten jüdischen Stämme in Madīna, die infolge des römischen Druckes nach den Judenkriegen von Palästina kamen und sich zu unbekannter Zeit in Yaṯrib niederliessen. Nach al-Yaʿḳūbī (II, 49) bildeten sie einen zum Judentum bekehrten Teil der Ḏiudhām-Araber und siedelten sich zuerst auf dem Berg al-Naḍīr an, woher auch ihr Name; nach der *Sīra Ḥalabiya* (Kairiner Ausgabe, III, 2) waren sie ein echter jüdischer Stamm, der mit den Juden von Ḫaibar in Beziehung stand. Dies ist wohl wahrscheinlicher, jedoch ist eine gewisse Beimischung arabischen Blutes möglich. Wie die anderen Juden Madīnas trugen sie arabische Namen, hielten sich aber von den Arabern fern, sprachen einen besonderen Dialekt und waren durch Landbau, Geldverleihen, Waffen- und Juwelenhandel zu Reichtum gelangt. Sie waren Klienten der Aws, deren Partei sie in deren Streitigkeiten mit den Ḫazraǧ ergriffen und mit denen sie den Vertrag mit Muḥammad vom Jahre 1 d. H. eingingen, der als die Verfassung von Madīna bekannt ist. Ihr bedeutendster Führer war damals Ḥuyaiy b. Aḫṭab, dessen Tochter Ṣafiya im Jahre 7 d. H. Muḥammad's Frau wurde. Ein Verzeichnis der schlimmsten Feinde Muḥammad's unter den Banu ʾl-Naḍīr gibt Ibn Hishām, *Sīra*, S. 351—52.

Ihre Festungen lagen eine halbe Tagereise von Madīna, und sie besassen Ländereien im Wādī Buṭḥān und Buwaira; ihre Wohnstätten waren südlich der Stadt.

Die Banu ʾl-Naḍīr scheinen vor der Schlacht am Uḥud mit Abū Sufyān in (Handels-?) Beziehungen gestanden zu haben. Als im Rabīʿ I. des Jahres 4 d. H. die Banu ʾl-Naḍīr bei Erhebung eines gewissen Blutgeldes, das von der gesamten muslimischen Gemeinde in Madīna eingesammelt wurde, Schwierigkeiten machten, war Muḥammad, der in dieser Sache persönlich mit ihren Führern verhandelt hatte, von ihrer feindseligen Haltung gegen ihn überzeugt und traute ihnen einen Anschlag gegen seine Person zu. Er wollte sich solche gefährliche Nachbarn vom Halse schaffen und befahl ihnen durch Muḥammad b. Maslama al-Awsī unter Todesstrafe, die Stadt binnen zehn Tagen zu räumen, gestattete ihnen aber, ihre ganze bewegliche Habe mitzunehmen und jedes Jahr wiederzukommen, um den Ertrag ihrer Palmenhaine zu ernten.

Der Stamm entschloss sich zu gehen, da er keine Aussicht auf Hilfe von seiten der Aws hatte; aber ʿAbd Allāh b. Ubaiy al-Ḫazraǧī, der Führer der *munāfiḳūn* [s.d.], überredete sie, in ihren Festungen Widerstand zu leisten, und versprach, 2 000 Mann zu ihrer Hilfe zu schicken. Gegen den Rat gemässigterer Elemente des Stammes rüstete Ḥuyaiy b. Aḫṭab zum Widerstand in der Hoffnung, dass auch die Banū Ḳuraiẓa ihnen helfen würden.

Die Belagerung dauerte ungefähr vierzehn Tage, aber die Hilfe der *munāfiḳūn* blieb aus. Als die Muslime anfingen, ihre Palmen abzuhauen, ergaben sich die Banu ʾl-Naḍīr. Muḥammad's Bedingungen waren nun viel härter als zuvor: ihre Immobilien wurden konfisziert, und es wurde ihnen nur das gelassen, was sie auf Kamelen fortschaffen konnten, mit Ausnahme der Waffen. Nach zweitägigem Verhandeln brach der Stamm mit einer Karawane von 600 Kamelen auf; ein Teil ging nach Syrien, ein anderer nach Ḫaibar.

Die Beute der Banu ʾl-Naḍīr teilte Muḥammad nicht in der herkömmlichen Weise; das Land wurde unter die *muhāǧirūn* verteilt, um die *anṣār* [s. d.], ihre Gastgeber, zu entlasten; einen Teil behielt der Prophet für sich persönlich.

Die *Sūrat al-Ḥashr* (LIX) wurde bei der Vertreibung der Banu ʾl-Naḍīr offenbart.

Von Ḫaibar aus planten die Verbannten zusammen mit den Ḳuraish die Belagerung von Madīna im Dhu ʾl-Kaʿda des Jahres 5 d. H. Die Schätze der Banu ʾl-Naḍīr wurden von Muḥammad in Ḫaibar im Jahre 7 d. H. erobert.

Literatur: Caetani, *Annali dell' Islām* H. 1, § 38, 39, 58; H. 4, § 10—4; Ibn Hishām, S. 652—61; Nöldeke-Schwally, *Geschichte Sīra*, I, 206; Yāḳūt, *Muʿḏjam*, ed. Wüstenfeld, I, 662—63, 756; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 22, 33 ff., 156 ff.; R. Leszynski, *Die Juden in Arabien*, Berlin 1910.

Digitized by Birzeit University Library

AL-NADJAF (MASHHAD ʿALI), Stadt und Wallfahrtsstätte im ʿIrāḳ 10 km westlich von al-Kūfa. Sie liegt am Rande der Wüste auf einer flachen, unfruchtbaren Anhöhe, von der auf sie der Name al-Nadjaf übertragen wurde (A. Musil, *The Middle Euphrates*, S. 35).

Nach der üblichen Überlieferung beerdigte man den ʿAlī b. Abī Ṭālib [s. d.] bei al-Kūfa unweit des Dammes, der diese Stadt vor dem Hochwasser des Euphrat schützte, an der Stelle, wo später die Stadt al-Nadjaf entstand (Yāḳūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 760), die auch Nadjaf al-Kūfa genannt wurde (Zamakhsharī, *Lexicon geographicum*, ed. Salverda de Grave, S. 153). Unter der Herrschaft der Umaiyaden musste die Stelle des Grabes in der Nähe von al-Kūfa verheimlicht werden. Infolgedessen wurde es später an verschiedenen Stellen gesucht, von vielen in al-Kūfa selbst in einer Ecke oberhalb der Ḳibla der Moschee, von anderen dagegen zwei Farsakh von al-Kūfa entfernt (al-Iṣṭakhrī, ed. de Goeje, in *BGA*, I, 82 f.; Ibn Ḥawḳal, *ebd.*, II, 163). Nach einer dritten Version soll ʿAlī in al-Madina bei dem Grabe der Fāṭima (al-Masʿūdī, *Murūdj al-dhahab*, ed. Barbier de Meynard, VIII, 289), nach einer vierten bei Ḳaṣr al-Imāra beigesetzt worden sein (Caetani, *Annali dell' Islām*, X, 1926, S. 967 f., a. 40 H., § 99). Vielleicht ist demnach das Heiligtum von al-Nadjaf garnicht die echte Grabstätte, sondern ein vorislāmisches Grabheiligtum, zumal dort auch die Gräber des Adam und Noah gezeigt wurden (Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfa*, ed. Defrémery und Sanguinetti, I, 416; G. Jacob bei A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelā*, Berlin 1909, S. 38, Anm. 1). Erst der Ḥamdānide von al-Mawṣil Abu 'l-Haidjāʾ liess in Mashhad ʿAlī über dem Grabe ʿAlī's eine grosse Ḳubba errichten, diese mit kostbaren Teppichen und Vorhängen schmücken und ausserdem eine Zitadelle bauen (Ibn Ḥawḳal, *a.a.O.*, S. 163). Der shiʿitische Būyide ʿAḍud al-Dawla baute 369 (979/80) ein Mausoleum, das noch zur Zeit des Ḥamd Allāh Mustawfī bestand, und wurde ebenso wie seine Söhne Sharaf und Bahāʾ al-Dawla dort beerdigt. Damals war al-Nadjaf bereits eine kleine Stadt, deren Umfang 2 500 Schritt betrug (Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, VIII, 518; Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nuzhat al-ḳulūb*, ed. Le Strange, S. 32: im Jahre 366 = 976/7). Ḥasan b. al-Faḍl, der um 414 (1023/4) starb, erbaute die Festungsmauer von Mashhad ʿAlī (Ibn al-Athīr, IX, 154). Das Mashhad wurde 443 (1051/2) von der fanatischen Bevölkerung von Baghdād verbrannt, muss aber bald wieder aufgebaut worden sein. Der Seldjūḳensultan Malikshāh und sein Wezīr Niẓām al-Mulk, die 479 (1086/7) in Baghdād weilten, besuchten auch die beiden Heiligtümer des ʿAlī und Ḥusain (Ibn al-Athīr, X, 103). Der Ilkhān Ghāzān (1295—1304) baute nach Ḥamd Allāh Mustawfī in al-Nadjaf ein Dār al-Siyāda und ein Derwischkloster (*khānḳāh*). Der mongolische Statthalter von Baghdād liess 1263 einen Kanal vom Euphrat nach al-Nadjaf führen, der jedoch bald versandete und erst 1508 auf Befehl von Shāh Ismāʿīl wieder ausgebaggert wurde. Dieser Kanal hiess ursprünglich Nahr al-Shāh, jetzt al-Ḳenāʾ (*Lughat al-ʿArab*, Baghdād, II, 1930/1, S. 458). Dieser shiʿitische Ṣafawide wallfahrtete auch selbst nach den Mashhadān von Kerbelāʾ und al-Nadjaf. Sulaimān der Prächtige besuchte die heiligen Stätten 941 (1534/5). Ein neuer Kanal, der 1793 angelegt wurde, versandete ebenfalls bald; ebenso die Kanäle Żerī al-Shaikh und al-Ḥaidariya, welch letzteren ʿAbd al-Ḥamīd II. hatte bauen lassen. Daher begann man 1912 eiserne Röhren anzulegen, um durch sie das Euphratwasser nach al-Nadjaf zu leiten (*Lughat al-ʿArab*, II, 458 f., 491). Von den Persern wurde ein grosser Teil des ʿIrāḳ mit Baghdād, al-Nadjaf und Kerbelāʾ vorübergehend 1623 erobert.

Nach den arabischen Geographen lag al-Ḥīra auf der Anhöhe von al-Nadjaf (al-Yaʿḳūbī, *Kitāb al-buldān*, ed. de Goeje, in *BGA*, VII, 309). Massignon glaubt (*MIFAO*, XXVIII, 28, Anm. 1), dass al-Ḥīra an der Stelle des jetzigen al-Nadjaf lag, während Musil (*The Middle Euphrates*, S. 35, Anm. 26) die Mitte des Ruinenfeldes von al-Ḥīra südöstlich des Tells von al-Khēdre ansetzt, das in der Mitte zwischen al-Kūfa und al-Khawarnaḳ liegt. Ibn Baṭṭūṭa betrat Mashhad ʿAlī, das er 726 (1326) besuchte, durch das Tor Bāb al-Ḥadra, das direkt zu dem Mashhad führte; er beschreibt ausführlich die Stadt und ihr Heiligtum. Nach al-Yaʿḳūbī (*a. a. O.*) bildete der Höhenzug, auf dem al-Nadjaf steht, einst den Küstenrand des Meeres, das sich in alter Zeit bis dorthin erstreckt hatte. Nach ihrer Einwohnerzahl und architektonischen Schönheit rechnet Ibn Baṭṭūṭa die Stadt zu den wichtigsten des ʿIrāḳ. Sie hat jetzt etwa 25 000 Einwohner (Perser und Araber), ist Sitz einer shiʿitischen Hochschule und besitzt einen berühmten Begräbnisplatz im Wādi 'l-Salām. In der Nähe von al-Nadjaf lagen die Klöster Dair Mār Fāthiyūn (Yāḳūt, *Muʿdjam*, II, 693) und Dair Hind al-Kubrā (Yāḳūt, II, 709), ferner al-Ruḥba (5 Stunden südwestlich der Stadt; Yāḳūt, II, 762; Musil, *The Middle Euphrates*, S. 110, Anm. 61) und Ḳaṣr Abī 'l-Khaṣīb (Yāḳūt, IV, 107). Der auf vielen älteren Karten verzeichnete grosse See al-Nadjaf ist jetzt längst völlig ausgetrocknet (Nolde, *Reise nach Innerarabien*, S. 105).

Literatur: Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, Index, Bd. II, S. 808 (*Mashhad ʿAlī*), 817 (*al-Nadjaf*); al-Ṭabarī, ed. de Goeje, Indices, S. 784; Abu 'l-Faradj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, Būlāḳ 1323, II, 116; V, 88, 121; VIII, 161; IX, 117; XI, 24; XXI, 125—27; al-Iṣṭakhrī, in *BGA*, I, 82; Ibn Ḥawḳal, *BGA*, II, 163; al-Makdisī, *BGA*, III, 130; Ibn al-Faḳīh, *BGA*, V, 163, 177, 187; Ibn Rusta, *BGA*, VII, 108; al-Yaʿḳūbī, *BGA*, VII, 309; Abu 'l-Fidāʾ, ed. Reinaud, S. 300, Übers. Guyard, II/ii, 73; al-Idrīsī, *Nuzha*, III, 6; Ibn Djubair, ed. de Goeje, S. 210; Yāḳūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 760; al-Bakrī, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, S. 164, 302, 354, 364, 573; Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfa*, ed. Defrémery-Sanguinetti, I, 414—16; Ḥamd Allāh Mustawfī al-Ḳazwīnī, *Nuzhat al-ḳulūb*, ed. Le Strange, S. 9, 31, 165 f., 267; Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien u. a. umliegenden Ländern*, Kopenhagen 1778, II, 254—64 (Inschriften: S. 263); J. B. L. J. Rousseau, *Description du pachalik de Bagdad*, Paris 1809, S. 75—7; Nolde, *Reise nach Innerarabien*, Braunschweig 1895, S. 103—11; M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1900, II, 137, 274, 281; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 [Neudruck 1930], S. 76—8; A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelā*, Berlin 1909 (= *Türk. Bibl.*, XI), *passim*; H. Grothe, *Geographische Charakterbilder aus der*

Digitized by Birzeit University Library

asiatischen Türkei, Leipzig 1909, S. XIII und Taf. LXXV—LXXIX mit Abb. 132—34, 137; L. Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907–8)*, Kairo 1910, I, 50b—51b; II, 88, Anm. 1, 114, 138, Anm. 3 (= *MIFAO*, XXVIII, XXXI); G. L. Bell, *Amurath to Amurath*, London 1911, S. 160, 162; St. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925, Index, S. 372 (*Nadjf*); A. Musil, *The Middle Euphrates*, New York 1927, S. 35, Anm. 26 (= *American Geographical Society, Oriental Explorations and Studies*, Nr. 3).

AL-NADJDJĀR, AL-HUSAIN B. MUḤAMMAD ABŪ ʿABD ALLĀH, murdjiʾitischer und djabritischer Theologe zur Zeit al-Maʾmūn's, ein von Abu ʾl-Hudhail al-ʿAllāf und al-Nazzām bekämpfter Schüler Bishr al-Marīsī's. Er lebte wahrscheinlich in Bamm, wo er Weber war. Nach seiner Lehre sind die göttlichen Attribute mit dem Wesen identisch und drücken dessen negative Aspekte aus. Das Schauen Gottes ist nur möglich durch einen göttlichen Akt, der das Auge in ein Herz verwandelt und ihm die Fähigkeit des Erkennens verleiht. Gottes Wort ist erschaffen, akzidenziell, wenn es gelesen wird, körperlich, wenn geschrieben. Gott, der von aller Ewigkeit her alle Weltdinge kennt, will sie alle, die guten wie die schlechten, Glauben wie Unglauben. Gott hat ein verborgenes Wesen (Theorie der *māhiya*); er besitzt einen verborgenen Gnadenschatz (*luff*), der hinreichen würde, um alle Ungläubigen zu bekehren. Die Probleme des Körpers und der Akzidenzen sind: Atom = Akzidenz; der Körper besteht also aus einem Konglomerat von Akzidenzen (= Dirār), die nebeneinander existieren, ohne sich gegenseitig zu durchdringen (entgegen der *mudākhala* al-Nazzām's); Augenblicklichkeit der Akzidenzen. Diese Orientierung des Problems entspringt der theozentrischen Tendenz al-Nadjdjār's: alles, was in dieser Welt geschieht, ist ein Ausfluss der unaufhörlichen und freien Tätigkeit Gottes, neben dem es weder eine andere Wirklichkeit noch ein anderes Agens gibt. Gott erschafft die Handlungen des Menschen; zu jeder guten Handlung gibt er seinen Beistand, bei jeder schlechten offenbart er seine Abkehr; Beistand und Abkehr stellen die Handlungsfähigkeit dar, die also das Tun begleitet (*istiṭāʿa maʿa ʾl-fiʿl*; entgegen der Muʿtazila). Die Tätigkeit des Menschen besteht darin, sich den göttlichen Willen anzueignen (*kasb*). Der Mensch führt nur eine einzige Handlung durch ein und dieselbe *istiṭāʿa* aus; die sekundären Wirkungen (*al-muwallada*t) hängen nicht vom Menschen, sondern von Gott ab (im Gegensatz zur muʿtazilitischen Theorie des *tawallud*). Der Glaube besteht in der Erkenntnis Gottes, seiner Gesandten und seiner Gebote und darin, dass man diese Erkenntnis mit dem Munde bekennt. Der Glaube setzt sich aus mehreren Merkmalen (*khiṣāl*) zusammen, wovon jedes einen Gehorsamsakt (*ṭāʿa*) ausmacht; vollkommen ist der Glaube nur durch alle *ṭāʿāt*. Der Glaube kann zunehmen, aber nicht abnehmen; gänzlich verloren geht er nur durch Unglauben. Wer eine schwere Sünde begeht und ohne Reue stirbt, verfällt der Hölle, aus der er jedoch herauskommen wird, im Gegensatz zum wirklichen Ungläubigen. Al-Nadjdjār leugnete die Strafe im Grabe (*ʿadhāb al-kabr*), wahrscheinlich infolge seines Determinismus. — Al-Nadjdjār vertritt wie sein Lehrer Bishr die reformierte und gemilderte Djahmiya. Der Einfluss der muʿtazilitischen Theologie auf diese Schule ist offenkundig; anderseits scheint die Muʿtazila selbst, besonders die von Baghdād, trotz ihrer feindseligen Haltung starke Antriebe von ihr bekommen zu haben. Mehrere Lehren al-Nadjdjār's kehren später bei al-Ashʿarī wieder. — Die Nadjdjāriya blühte in Raiy und in Gurgān. Sie zerfiel in drei Schulen: 1. die Burghūthiya, die Anhänger Muḥammad b. ʿĪsā Burghūth's; 2. die Zaʿfaraniya, die Anhänger eines gewissen Abū ʿAbd Allāh b. al-Zaʿfarānī, und 3. die Mustadrika, eine reformistische Richtung, die paradoxe Lehren über das Wort Gottes vertrat.

Literatur: *al-Fihrist*, ed. Flügel, S. 179 (mit einer Liste seiner Schriften); al-Mukaddasī, *BGA*, III, 37—8, 126, 365, 394—95; al-Samʿānī, *Ansāb*, Fol. 554a; al-Khaiyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, ed. Nyberg, Index; al-Ashʿarī, *Makālāt al-Islāmiyīn*, ed. Ritter, Index; al-Baghdādī, *Kitāb al-Farḳ*, Kairo, S. 195—98, 201; al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal*, ed. Cureton, S. 61—3.

NADJIS (A.), unrein, Gegensatz *ṭāhir*, vgl. ṬAHĀRA. Nach der shāfiʿitischen Lehre, wie sie von al-Nawawī (*Minhādj*, I, 36 ff.; vgl. Ghazzālī, *al-Wadjīz*, I, 6 f.) dargestellt wird, sind folgende Dinge an sich unrein (*nadjāsāt*): Wein und andere geistige Getränke, Hunde, Schweine, *maita* [s. d.], Blut und Exkremente; Milch von Tieren, deren Fleisch nicht gegessen wird.

Über diese Gruppen sei folgendes bemerkt: Über Wein und andere geistige Getränke vgl. die Artikel KHAMR und NABĪDH. — Hunde werden im Kurʾān nicht als unrein erklärt; sogar bei der Beschreibung der Schläfer in Sūra XVIII fehlt der Hund nicht (Verse 17, 21). Das *ḥadīth* nimmt dagegen im allgemeinen eine sehr strenge Stellung gegenüber den Hunden ein, wie aus dem Artikel KALB zu ersehen ist. Goldziher betrachtet diesen Wechsel als Folge eines bewussten Gegensatzes (*mukhālafa*) zu der Hochschätzung der Hunde im Parsismus. Jedoch darf man nicht vergessen, dass auch die Juden die Hunde für unrein erklärten ebenso wie die Schweine. Die letzteren werden schon im Kurʾān als verbotene Speise hingestellt (Sūra XVI, 116; VI, 146; V, 4; II, 168). — Über *maita* vgl. den Artikel. — Blut wird im Kurʾān als verbotene Speise erwähnt (Sūra XVI, 116; VI, 146; V, 4; II, 168). Über den religiösen Hintergrund dieses Verbotes vgl. den Artikel MAITA. — Was die Exkremente und verschiedenartigen Sekretionen des Körpers betrifft, so erklären Theorie und Praxis der Juden und Christen hinreichend die diesbezügliche Haltung des Islām. Auch muss zugegeben werden, obwohl sehr wenige Belege vorliegen, dass im alten Arabien religiöse Unreinheit einige dieser Kategorien in sich schloss. Einzelheiten finden sich in den ausgedehnten juristischen Werken jedes der *madhhab*'s (vgl. *Lit.*).

Von den Differenzlehren der Schulen hinsichtlich dieses Gegenstandes können nur die wichtigsten erwähnt werden. Nach den Hanafiten sind geistige Getränke nicht unrein [vgl. NABĪDH]. Lebende Schweine sind nicht unrein nach den Mālikiten. Die Shīʿa fügt zu den oben erwähnten Kategorien noch den menschlichen Leichnam und die Ungläubigen hinzu. Der menschliche Leichnam war nach jüdischer Auffassung eine der Hauptquellen der Unreinheit (vgl. schon *Numeri*, Kap. XIX). Es bestand im frühen Islām eine starke Strömung, im Zeremonialgesetz den jüdischen Sitten zu folgen; die shīʿitische Ansicht hinsichtlich des

Digitized by Birzeit University Library

menschlichen Leichnams kann als ein Residuum davon betrachtet werden. — Die Unreinheit der Ungläubigen stützt sich auf Sūra IX, 28, wo die Polytheisten als Unrat (*nadjas*) bezeichnet werden. Die sunnitischen Schulen folgen der Shi'a in der Auslegung dieses Verses nicht.

Die oben aufgezählten Kategorien von *nadjāsāt* können nicht gereinigt werden im Gegensatz zu solchen Dingen, die nur verunreinigt sind (*mutanadjdjis*), mit Ausnahme des Weines, der rein wird, wenn er in Essig übergeht, und von Häuten, die durch Gerben rein werden. Über Reinigung vgl. die Artikel ṬAHĀRA, GHUSL und WUḍūʾ.

Literatur: al-*Fatāwā al-ʿĀlamgiriya*, Calcutta 1828, I, 55—67; al-Marghīnānī, *Kifāya*, Bombay 1863, I, 15 ff., 41; Khalīl b. Isḥāk, *Mukhtaṣar*, Paris 1318 (1900), S. 3 ff.; Übers. I. Guidi, Mailand 1919, I, 9—12; al-Ghazzālī, *al-Wadjīz*, Kairo 1317, I, 6 f.; al-Nawawī, *Minhādj al-ṭālibīn*, Batavia 1882, I, 36 ff.; al-Ramlī, *Nihāya*, Kairo 1304, I, 166 ff.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Tuḥfa*, Kairo 1282, I, 71 ff.; ʿAbd al-Ḳādir b. ʿUmar al-Shaibānī, *Dalīl al-ṭālib*, mit Kommentar von Marʿī b. Yūsuf, Kairo 1324—26, I, 11 ff. (Hanbalī); Abu 'l-Ḳāsim al-Muḥakkik, *Sharāʾiʿ al-islām*, Calcutta 1255, I, 92 ff.; A. Querry, *Recueil de lois concernant les musulmans schyites*, Paris 1871, I, 42 ff.; al-Shaʿrānī, *Mīzān*, Kairo 1279, I, 123—28; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis v. d. mohammedaansche wet*, Leiden 1925, S. 56, 165 f.; Goldziher, *Die Ẓāhiriten*, S. 61 ff.; ders., *Islamisme et Parsisme*, in *RHR*, XLIII, 17 ff.; ders., *La mūsāsa*, in *R Afr.*, 1908, Nr. 268, S. 23 ff.; A. J. Wensinck, *Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung*, in *Isl.*, V, 62 ff.; ders., *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. Dogs.

NĀFIʿ B. AL-AZRAḲ AL-ḤANAFĪ AL-ḤANẒALĪ, **ABŪ RĀSHID**, nach einigen Quellen der Sohn eines freigelassenen Schmiedes griechischer Herkunft (Balādhurī, ed. de Goeje, S. 56); Führer der extremen Khāridjiten, die nach ihm Azrakiten genannt werden. Zuerst vereinigte sich Nāfiʿ nach seiner Sezession nach Ahwāz mit ʿAbd Allāh b. al-Zubair in Mekka. Bald jedoch wandten er und seine Nachfolger der heiligen Stadt den Rücken, kamen bis vor Baṣra und terrorisierten die Einwohner, die in Scharen die Stadt verliessen. Al-Muhallab gelang es jedoch, sie nach Persien zurückzudrängen. Sie machten in Ahwāz halt, wo sie in Übereinstimmung mit ihrer Lehre *istiʿrāḍ* übten. Die blutige Schlacht bei Dūlāb gegen Muslim b. ʿUbais setzte seinem Leben ein Ende (64 oder 65 = 683—84).

Seine besondere Lehre umfasste folgende Punkte: 1. Absonderung (*barāʾa*) von den Quietisten (*alḳaʿada*); 2. Prüfung (*miḥna*) derer, die sich seinem Lager anschliessen wollten; 3. erklärte er jene für ungläubig, die nicht die *hidjra* zu ihm vollzogen; 4. die Behauptung, dass es erlaubt sei, Frauen und Kinder der Gegner zu töten. Dies ist al-Ashʿarī's Aufzählung, die nur wenig von der bei al-Shahrastānī (S. 90) verschieden ist.

Literatur: al-Ashʿarī, *Maḳālāt al-Islāmiyīn*, ed. Ritter, Istanbul 1929, S. 86 ff.; ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī, *Kitāb al-Fark bain al-firaḳ*, Kairo 1328, S. 62—7; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal wa 'l-milal wa 'l-niḥal*, Kairo 1321, IV, 189; al-Shahrastānī, ed. Cureton, S. 89—91; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, Index, s. v.; Ahlwardt, *Anonyme arabische Chronik*, S. 78 ff., 90 ff.; Balādhurī, ed. de Goeje, S. 56; Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, ed. Guirgass und Kratchkovsky, S. 279, 282, 284; Masʿūdī, *Murūdj*, Paris 1869, V, 229; Yāḳūt, ed. Wüstenfeld, II, 574, 623; al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, Index, s. v. (S. 943); Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, Index, s. v.; al-Yaʿḳūbī, ed. Houtsma, II, 317, 324; M. Th. Houtsma, *De Strijd over het Dogma in den Islām*, Leiden 1875, S. 28 f.; Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien*, in *Abh. GW Gött.*, N. S., V, 2, 1901, S. 28 f., 32; R. E. Brünnow, *Die Charidschiten unter den ersten Umaiyaden*, Leiden 1884; Caetani, *Chronographia islamica*, S. 762; G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, Index, s. v.

NĀFILA (A.), Plural *nawāfil*, Part. act. fem. I von *n-f-l*, supererogative Werke.

1. Das Wort kommt im Ḳurʾān an zwei Stellen vor. Sūra XXI, 72 lautet: „Und wir schenkten ihm [d. i. Ibrāhīm] Isaak und Jakob als zusätzliche Geschenke" (*nāfilatan*). In Sūra XVII, 81 wird es in Verbindung mit Vigilien gebraucht: „Und halte Vigilien während eines Teiles der Nacht mit Ḳurʾānlesung, als eine *nāfila* für dich".

Im Ḥadīth wird es in diesem Sinne häufig gebraucht. „Vergebung von früheren und zukünftigen Sünden war ihm [Muḥammad] geschenkt, und seine Werke waren für ihn wie supererogative Werke" (Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 250). — In einer andern Tradition wird in Bezug auf den Monat Ramaḍān gesagt, dass Allāh „seinen Lohn und seine *nawāfil* bereits vor seinem Anfang aufschreibt" (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 524). Von besonderer Bedeutung in verschiedener Hinsicht ist das folgende *ḥadīth ḳudsī*: „Wenn Mein Diener sucht, sich Mir durch supererogative Werke zu nähern, liebe ich ihn ganz. Und wenn ich ihn liebe, werde ich das Ohr, durch das er hört, das Auge, durch das er sieht, die Hand, mit der er greift, der Fuss, mit dem er geht" usw. (al-Bukhārī, *Riḳāḳ*, Bāb 38).

Endlich sei die folgende Tradition noch übersetzt: „Wer immer den *wuḍūʾ* in dieser Weise verrichtet [nämlich so, wie er im vorangehenden Teil der Tradition beschrieben], erhält Vergebung der früheren Sünden, und seine *ṣalāt* und sein Hingehen zur Moschee sind für ihn wie eine *nāfila*" (Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 8; Mālik, *Ṭahāra*, Trad. 30). In der Parallelltradition (Muslim, *a. a. O.*, Trad. 7) wird der Ausdruck *kaffāra* „Sühne" gebraucht. — Dieser Parallelismus ist ein Anzeichen für die Wirkung, die den supererogativen Werken in der muslimischen Theologie zugeschrieben wird, nämlich die Sühne für die leichten Sünden (vgl. al-Nawawī zu Muslim, Kairo 1283, I, 308).

Ferner wird in der theologischen Terminologie Nāfila oft auf solche Werke angewandt, die im gewöhnlichen Sinn des Wortes supererogativ sind, im Gegensatz zu andern Werken, die zu einer regulären Übung geworden sind. Die letzteren werden *sunna muʾakkada*, die ersteren *nāfila* oder *sunna zāʾida* genannt (vgl. unten 2).

Die Stellung der supererogativen Werke in der Theologie wird in der *Waṣiyat Abī Ḥanīfa*, Art. 7 genau definiert: „Wir bekennen, dass es drei Arten von Werken gibt: obligatorische, supererogative und sündhafte. Die erste Kategorie ist in Übereinstimmung mit Allāh's Willen, Wunsch,

Digitized by Birzeit University Library

Wohlgefallen, Bestimmung, Entscheid, Schöpfung, Urteil, Erkenntnis, Leitung und Niederschrift auf der wohlbewahrten Tafel. Die zweite Kategorie ist nicht in Übereinstimmung mit Allāh's Befehl, aber in Übereinstimmung mit seinem Willen, Wunsch" usw.

Der hier gebrauchte Ausdruck für supererogative Werke ist nicht Nāfila, sondern *faḍīla*.

2. Nāfila wird im *ḥadīth* besonders als Bezeichnung für die supererogative *ṣalāt* gebraucht (Buḫārī, *ʿIdain*, Bāb 11; *Tahaǧǧud*, Bāb 5, 27). Manchmal erscheint es in den Verbindungen *ṣalāt al-nāfila* (Ibn Māǧa, *Iḳāma*, Bāb 203) und *ṣalāt al-nawāfil* (Buḫārī, *Tahaǧǧud*, Bāb 36).

Im *fiḳh* wird diese Terminologie oft, aber nicht immer befolgt; der andere Ausdruck für die supererogativen *ṣalāt*'s ist *ṣalāt al-taṭawwuʿ* (z.B. Abū Isḥāḳ al-Šīrāzī, *Kitāb al-Tanbīh*, ed. A. W. T. Juynboll, S. 26), ein Ausdruck, der auf den Ḳurʾān zurückgeht (Sūra II, 153, 180; IX, 80) und der auch im kanonischen *ḥadīth* vorkommt (Abū Dāwūd hat ein *Kitāb al-Taṭawwuʿ* in seinem *Sunan*). Die ganze Klasse der supererogativen *ṣalāt*'s wird *nawāfil* wie auch *sunan* genannt. *Nawāfil* hat als allgemeine Bezeichnung der supererogativen *ṣalāt*'s drei Unterabteilungen. Die folgende Zusammenstellung mag einen Überblick über die Terminologie geben:

nawāfil (*Fatāwā ʿĀlamgīrīya*, I, 156, Ḥanafī)	*sunna*
	mandūba
	taṭawwuʿ
sunan (Fagnan, *Additions*, S. 23, Mālikī)	*muʾakkada*
	raḳība
	nāfila
nawāfil (Ḵhalīl, Übers. Guidi, S. 95, Mālikī)	*sunna*
	muʾakkada
	mandūba
nawāfil (Ghazzālī, *Ihyāʾ*, I, 174, Šāfiʿī[1])	*sunna*
	mustaḥabba
	taṭawwuʿ

Hinzugefügt sei, dass der Terminus *rawātib* besonders für die supererogativen *ṣalāt*'s gebraucht wird, die der *maktūba* vorangehen oder folgen; sie gehören zur ersten Unterabteilung.

Im shiʿitischen *fiḳh* ist der umfassendste Terminus *nawāfil*; mit *murāghabāt* werden die täglichen und nicht-täglichen supererogativen Gebete bezeichnet.

Literatur: *Wasiyat Abī Ḥanīfa*, Ḥaidarābād 1321, S. 8—10; Sell, *The Faith of Islam*, London 1880, S. 199; Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1931, S. 126, 142 ff.; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis v. d. Moh. wet*, Leiden 1925, S. 382 f.; al-Ghazzālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, Kairo 1302, I, 174 ff.; al-Nawawī, *Minhādj al-ṭālibīn*, Batavia 1882, I, 121 ff.; Ḵhalīl b. Isḥāḳ, *Il Muḫtaṣar . . .*, Übers. I. Guidi, Mailand 1919, I, 20, Anm. 55; S. 95; Fagnan, *Additions aux dictionnaires arabes*, Algier—Paris 1923, s.v.; Abū ʾl-Ḳāsim al-Muḥakkik, *Kitāb Sharāʾiʿ al-islām*, Calcutta 1255, I, 25, 51; Übers. Querry, I, 49 f., 52 f., 100 ff.— Ferner die Art. ḤAJJ[2]A; ṢALĀT, III.

NAFS[1]) (A.), Seele. Nafs, in der früharabischen Dichtung, reflexiv gebraucht, bezieht sich auf das Selbst oder die Person, Rūḥ dagegen bedeutet Hauch und Wind. Bereits im Ḳurʾān bedeutet Nafs auch Seele und Rūḥ einen besonderen Engelsboten und eine spezielle göttliche Begabung. Erst in nachḳurʾānischer Literatur sind Nafs und Rūḥ gleichbedeutend gebraucht im Sinne von menschlichem Geist, Engel und *Djinn*.

I. Ḳurʾānischer Gebrauch. *A. Nafs* und die Plurale *anfus* und *nufus* werden in zweifachem Sinne gebraucht: 1. reflexiv, *a*. In den meisten Fällen bedeuten sie das menschliche Selbst oder die menschliche Person, z.B. Sūra III, 54: „Lasst uns . . . uns selbst und euch rufen"; ebenso XII, 54; LI, 20, 21. *b*. In sechs Versen bezieht sich Nafs auf Allāh: V, 116[b]: „Du [Allāh] weisst, was in mir ist [sagt ʿĪsā], aber ich weiss nicht, was in Dir (*nafsika*) ist"; ebenso III, 27, 28; VI, 12, 54 und XX, 43. *c*. Einmal, XXV, 4 (vgl. XIII, 17), bezieht es sich auf Götter: „Sie [*āliha*] besitzen für sich (*anfusihim*) weder Schaden noch Nutzen!" *d*. In Sūra VI, 130 bezieht sich der Plural zweimal auf die Gemeinschaft von Menschen und *djinn*: „Wir haben wider uns (*anfusinā*) gezeugt". 2. Nafs bedeutet die menschliche Seele: VI, 93: „Während die Engel ihre Hände ausstrecken [und sprechen]: Gebt eure Seelen (*anfus*) heraus"; ebenso L, 15; LXIV, 16; LXXIX, 40 usw. Diese Seele hat drei Merkmale: *a*. Sie ist *ammāra*, das Böse gebietend (XII, 53). Wie beim hebräischen *nepheš* ist die Grundidee „die physische Begierde", im Paulinischen Gebrauch *ψυχή*. Sie flüstert (L, 15) und gesellt sich zu *alhawā*, das im Sinne von „Begehren" immer böse ist. Sie muss zurückgedrängt (LXXIX, 40) und geduldig gemacht (XVIII, 27) werden, und ihre Habgier soll man fürchten (LIX, 9[b]). *b*. Die Nafs ist *lawwāma*, d. h. sie macht Vorwürfe (LXXV, 2); die Seelen (*anfus*) der Abtrünnigen werden eng (IX, 119). *c*. Die Seele wird als *muṭmaʾinna*, ruhig, bezeichnet (LXXXIX, 27). Diese drei Bezeichnungen bilden zum grossen Teil die Grundlage für die spätere muslimische Ethik und Psychologie. Bemerkenswert ist, dass Nafs nicht in Verbindung mit den Engeln gebraucht wird.

B. Rūḥ hat fünf Gebrauchsweisen: 1. Allāh blies (*nafaḵḵa*) von seinem Rūḥ *a*. in Adam, als er seinen Körper zum Leben erweckte (XV, 29; XXXVIII, 72; XXXII, 8), und *b*. in Maryam, als sie ʿĪsā empfing (XXI, 91 und LXVI, 12). Hier ist Rūḥ dasselbe wie *rīḥ* und bedeutet den „Leibesodem" (vgl. *Genesis* II, 7), dessen Schöpfer Allāh ist. 2. Vier Verse verbinden Rūḥ mit dem *amr* Allāh's; die Bedeutungen von *amr* wie von Rūḥ sind umstritten. *a*. In Sūra XVII, 87 heisst es: „Sie fragen dich [O Muḥammad] nach al-Rūḥ; sprich: *al-rūḥ min amr rabbī*, aber euch ist nur wenig Wissen gegeben". *b*. In Sūra XVI, 2 sendet Allāh die Engel mit *al-rūḥ min amrihi* auf wen er will von seinen Geschöpfen hinab, um zu sagen: „Kündet, dass es Tatsache ist: Es gibt keinen Gott ausser mir, so fürchtet mich!". *c*. In Sūra XL, 15 „wirft Allāh *al-rūḥ min amrihi* auf wen er will von seinen Geschöpfen, um zu warnen". *d*. In Sūra XLII, 52 heisst es: „Wir offenbarten (*awḥainā*) dir [O Muḥammad] *rūḥan min amrinā*; nicht wusstest du, was das Buch noch der Glaube war, aber Wir machten es zu einem Lichte, mit dem Wir leiten, wen Wir wollen von Unseren Geschöpfen". Welche Bedeutungen *amr* und *min* auch haben mögen, der Kontext verbindet al-Rūḥ in *a*. mit Wissen; in *b*. mit Engeln

[1]) Der Einfachheit halber wird in diesem Artikel Rūḥ mitbehandelt.

Digitized by Birzeit University Library

und Geschöpfen, um zu warnen; in *c.* mit Geschöpfen, um zu warnen, und in *d.* mit Muḥammad für Wissen, Glauben, Licht und Leitung. Deshalb ist dieser Rūḥ ein spezielles Werkzeug für Allāh zu prophetischen Zwecken. Er erinnert stark an Bezalel, der „mit dem Geiste Gottes in Weisheit, Verstehen und Wissen erfüllt" wurde (*Exodus* XXXV, 30, 31). 3. In Sūra IV, 169 wird ʿIsā ein Rūḥ von Allāh genannt. 4. In Sūra XCVII, 4, LXXVIII, 38 und LXX, 4 ist al-Rūḥ ein Gefährte der Engel. 5. In Sūra XXVI, 193 kommt *al-rūḥ al-amīn*, der zuverlässige Rūḥ, auf Muḥammads Herz herab, um den Ḳurʾān zu offenbaren. In Sūra XIX, 17 sendet Allāh zu Maryam „Unsern Rūḥ", der ihr als ein wohlgebauter Mann erscheint. In Sūra XVI, 104 schickt *rūḥ al-ḳudus* den Ḳurʾān, um die Gläubigen aufzurichten. Drei andere Stellen besagen, dass Allāh mit dem *rūḥ al-ḳudus* ʿIsā hilft (II, 81; II, 254 und V, 109). Diese Wechselbeziehung von Dienst und Titel schliessen die Identität mit jenem Engelboten ein, der auch der Rūḥ von Nr. 4 sein kann. So bedeutet Rūḥ im Ḳurʾān nicht Engel im allgemeinen, noch des Menschen Selbst oder seine Person, noch seine Seele oder seinen Geist. Der Plural kommt nicht vor.

C. Nafas, Hauch und Wind, mit Nafs in der Wurzel und mit Rūḥ in einigen Bedeutungen verwandt, kommt im Ḳurʾān nicht vor, wohl aber in der alten Dichtung (vgl. F. Krenkow, *The Poems of Ṭufail and al-Tirimmāḥ*, London 1927, S. 32). Das Verb *tanaffasa* (Sūra LXXXI, 18) ist von dieser Bedeutung abgeleitet, während die anderen ḳurʾānischen Formen von denselben Radikalen nur *falyatanāfasi l-mutanāfisūn*a (LXXXIII, 26) sind und bei al-Ṭabarī, *Tafsīr*, Kairo 1321, XXX, 57 wahrscheinlich richtig von *nafisa* „er wünschte" abgeleitet werden.

II. Die Dichtung der Umaiyadenzeit gebraucht zuerst Rūḥ für die menschliche Seele (*Kitāb al-Aghānī*, Kairo 1285, XVI, 126 ult.; Cheikho, *Le Christianisme*, Bairūt 1923, S. 338), wo der Ḳurʾān Nafs verwendet, wie in Nr. 2 oben.

III. Von den frühen Traditionssammlungen gebraucht Mālik (*al-Muwaṭṭaʾ*, Kairo 1339, I, 126) *nasama*, das im Ḳurʾān nicht vorkommt, und Nafs (II, 262) für Seele oder Geist, während Ibn Ḥanbal (*Musnad*) *nasam* (VI, 424), Nafs (I, 297; II, 364; VI, 140) sowie Nafs und Rūḥ (IV, 287, 296) verwendet. Muslim (*Ṣaḥīḥ*, Konstantinopel 1331), VIII, 44, 162 f. und al-Bukhārī (*Ṣaḥīḥ*, Kairo 1314, IV, 133) gebrauchen beide Rūḥ und *arwāḥ* für den menschlichen Geist.

IV. Der *Tādj al-ʿarūs* (IV, 260) verzeichnet 15 Bedeutungen für Nafs und fügt noch zwei andere aus dem *Lisān al-ʿArab* hinzu, nämlich: Geist, Blut, Körper, böses Auge, Gegenwart, spezifische Wirklichkeit, Selbst, Lohe, Stolz, Selbstverherrlichung, Absicht, Abscheu, das Abwesende, Wunsch, Strafe, Bruder, Mensch. Nach ihm sind die meisten dieser Bedeutungen metaphorisch. Der *Lisān* (VIII, 119—26) belegt diese Bedeutungen aus der Dichtung und dem Ḳurʾān. Lane's *Lexicon* gibt zuverlässig das Material wieder (S. 2827b). Die lexikalische Behandlung von Nafs ergibt folgendes: 1. Irgendeine Verbindung von Nafs als „Seele" oder „Geist" mit Allāh wird vermieden. 2. Beim Menschen sind *a.* Nafs und Rūḥ synonym, oder *b.* Nafs bezieht sich auf den Geist und Rūḥ auf das Leben, oder *c.* der Mensch hat *nafsān*i, zwei Seelen, die eine vital und die andere unterscheidend, oder *d.* die unterscheidende Seele ist doppelt, einmal befehlend, ein ander Mal verbietend.

V. Die Einflüsse, die sich auf den nachḳurʾānischen Gebrauch von Nafs und Rūḥ geltend machten, waren die christlichen und neuplatonischen Vorstellungen von Rūḥ mit menschlichen, engelhaften und göttlichen Funktionen und die spezifisch aristotelische psychologische Analyse von Nafs. Al-Kindī war es, der die neuplatonische Lehre der Seele in die früharabische Philosophie einführte. Derselbe revidierte ʿAbd al-Masīḥ al-Naʿīma's Übersetzung der sogenannten „Theologie des Aristoteles", welche aus Zitaten und Paraphrasen der Bücher IV bis VI von Plotins *Enneaden* besteht. Daraus wurde den Muslimen die Theorie gelehrt, dass die menschliche Seele eine Emanation aus der einen absoluten Ursache sei, zuerst durch den Geist und dann durch die Weltseele zu der die einzelne Seele gehöre. Die Seele des Menschen soll demnach eine unsterbliche oder verständliche Substanz sein. Ihr ewiges Heil besteht darin, dass sie sich von den körperlichen Befleckungen der sinnlichen Welt befreie und zu der ewigen Welt der geistigen Substanzen zurückkehre. Dieser Begriff des Ursprungs, der Natur und Zukunft der Seele ist die Grundlage der späteren muslimischen Mystik.

Die Lehren über Seele und Geist, welche die Muslime beeinflussten, treten in den Berichten über die Religionsstreitigkeiten deutlich zutage.

A. Al-Ashʿarī (H. Ritter, *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu 'l-Ḥasan ʿAlī bin Ismāʿīl al-Aśʿarī*, Istanbul 1929) berichtet von den Rāfiḍīya-Lehren über die Inkarnation des *rūḥ Allāh* in Adam und über seine Wanderung durch die Propheten und andere (S. 6, 46), sowie über die widersprechenden Auffassungen, dass der Mensch nur Körper (*ḍiism*), Körper und Geist und nur Geist (Rūḥ) sei (S. 61, 329 ff.). Das Glaubensbekenntnis der Orthodoxen bei ihm (S. 290—97) sagt über die Natur des Menschen nichts aus.

B. Al-Baghdādī (*al-Farḳ bain al-firaḳ*, Kairo 1328) behandelt dieselben häretischen Lehren über die Natur des Menschen (S. 28, 117 ff., 241 ff.) und sagt ferner, die Seelenwanderungstheorien hätten Plato und die Juden verfochten (S. 254), und beschreibt den Inkarnationsglauben der Ḥulūlīya-Sekten [s. d. Art. ḤULŪL], wozu er auch die Ḥallādjīya rechnet (S. 247). Seine Meinung ist: „Das Leben Allāh's ist ohne Rūḥ und Nahrung, und alle *arwāḥ* sind erschaffen, im Gegensatz zur christlichen Lehre von der Ewigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" (S. 325).

C. Ibn Ḥazm gebraucht Nafs und Rūḥ promiscue für die menschliche Seele (*Kitāb al-Faṣl fi 'l-milal*, Kairo 1317—21, V, 66). Er schliesst vom Islām alle die aus, die an Seelenwanderung glauben, wozu er auch den Arzt und Philosophen Muḥammad b. Zakarīyāʾ al-Rāzī zählt (I, 90 ff.; IV, 187 f.). Er verwirft ganz und gar die Lehre einiger Aṣḥāriten von der beständigen Wiedererschaffung des Rūḥ (IV, 69). Er lehrte, dass Allāh die Geister der ganzen Nachkommenschaft Adams schuf, bevor er den Engeln befahl, sich vor ihm niederzuwerfen (Sūra VII, 171), und dass diese Geister in al-Barzaḵh im nächsten Himmel existieren, bis der Engel sie in Embryos bläst (IV, 70).

D. Al-Shahrastānī (*Kitāb al-Milal wa 'l-niḥal*, ed. Cureton, Teil I, London 1842) gebraucht in seiner Beschreibung des Glaubens der heidnischen Araber an ein Fortleben nach dem Tode die Ausdrücke Nafs oder Rūḥ nicht, sondern sagt, das

Digitized by Birzeit University Library

Blut würde ein Geistervogel, der das Grab alle hundert Jahre besucht. Einer seiner wichtigsten Abschnitte (S. 203—40) behandelt die orthodoxen und heterodoxen Lehren über al-Rūḥ. Die Ḥunafāʾ oder die echten Gläubigen streiten sich mit al-Ṣābiʾa, welche Dualisten, Emanationisten und Gnostiker sind. Seine Schilderung der Ansichten der Ṣābiʾa spiegelt getreu die Lehren der Iḫwān al-Ṣafāʾ wider (*Rasāʾil*, 4 Bde., Bombay 1305), welche lehrten, der Mensch sei zusammengesetzt aus einem körperlichen Leib und einer geistigen Nafs (I/11, 14), und die Substanz (*djawhar*) der Nafs steige aus den Sphären (*al-aflāk*) herab. Er wendet den Ausdruck *rūḥānī* auf alle Geister, die guten wie die bösen, an (S. 213). Seine Beschreibung der Natur der Menschen (S. 216 ff.) mit drei Seelen, einer vegetativen, animalischen und menschlichen— jede mit ihrem eigenen Ursprung, Bedarf, Ort und Kräften — ähnelt der der Iḫwān al-Ṣafāʾ (*Rasāʾil*, I/11, 48 ff.). Aber al-Shahrastānī verwirft die neuplatonische Vorstellung, dass die menschlichen Seelen (*nufūs*) von den Seelen der übermenschlichen geistigen Welt (*al-nufūs al-rūḥāniyāt*) abhängig seien (S. 210, 224 f.), und ebenso die hermetische Lehren, wonach die Nafs wesentlich böse sei (S. 236) und die Erlösung in der Befreiung des Rūḥ von den materiellen Körpern bestünde (S. 226 f.). In der Tat wurde die aristotelische Analyse der menschlichen Seele, wie sie in *De Anima* geboten und von Alexander von Aphrodisias und Porphyrius weiterüberliefert wurde, mit nur geringen Abweichungen von den arabischen Philosophen angenommen, wie z.B. von al-Kindī, al-Fārābī, von denen jeder ein *Kitāb al-Nafs* verfasste, Ibn Sīnā, der zwei schrieb, und von Ibn Miskawaih, dessen *Tahḏīb al-aḫlāḳ* dieselbe immaterielle (S. 1) und funktionelle (S. 7) Psychologie zur ethischen Basis hat. Al-Shahrastānī brachte die schon lange notwendige Interpretation der widersprechenden Gebrauchsweisen von Nafs und Rūḥ im griechischen und christlichen Erbe sowie im Kurʾān und in der islāmischen Tradition zustande. Aber die Philosophen vermochten selbst mit seiner Hilfe nicht, die griechische Psychologie dem orthodoxen Islām aufzuzwingen. Die *mutakallimūn* [s. d. art. KALĀM] und die grössere Mehrheit der Muslime erweiterten die kurʾānische Terminologie, behielten aber die traditionellen Ansichten über die Natur der Seele als einer direkten Schöpfung Allāh's mit verschiedenen Eigenschaften bei.

VI. Aristoteles' Grundsatz von dem unkörperlichen Charakter des Geistes fand nichtsdestoweniger einen dauernden Platz in der islāmischen Lehre durch den Einfluss des grössten Theologen des Islām, al-Ghazzālī's. In al-Tahānawī's *Dictionary of the Technical Terms* (ed. Sprenger, Calcutta 1862) finden sich Auszüge aus den Lehren al-Ghazzālī's über des Menschen Rūḥ und Nafs. Er definiert den Menschen als eine geistige Substanz (*djawhar rūḥānī*), die weder in einen Körper eingeschlossen, noch ihm aufgeprägt, noch mit ihm verbunden, noch von ihm abgetrennt ist, genau so wie Allāh weder ausserhalb noch in der Welt ist und genau so wie die Engel. Sie besitzt Erkenntnis und Empfindungsvermögen und ist deshalb kein Akzidenz (S. 547 oben; vgl. *Tahāfut al-falāsifa*, Kairo 1302, S. 72). Den zweiten Abschnitt der *Risāla al-ladunīya* (Kairo 1327, S. 7—14) widmet er der Erklärung der Wörter Nafs, Rūḥ und *ḳalb* (Herz), Namen für diese nicht zusammengesetzte Substanz, die der Sitz der intellektuellen Vorgänge ist. Sie unterscheidet sich von dem animalischen Rūḥ, einem veredelten aber sterblichen Körper, dem Sitz der Sinne. Er identifiziert den unkörperlichen Rūḥ mit *al-nafs al-muṭmaʾinna* und *al-rūḥ al-amrī* des Kurʾān. Er gebraucht dann den Ausdruck Nafs auch für das „Fleisch" oder die niedere Natur, die in ethischem Interesse im Zaume gehalten werden muss.

VII. Diese Einstellung al-Ghazzālī's war die der theistischen Philosophen im allgemeinen sowie einiger Philosophen der Muʿtazila und der Shīʿa, war aber im Islām niemals vorherrschend. Der grosse analytische Philosoph und Theologe Fakhr al-Dīn al-Rāzī konnte sich nicht zu ihrer Annahme bequemen. In seinem *Mafātīḥ al-ghaib*, V, 435 zitiert er bei Erklärung von Sūra XVII, 85 als die Meinung al-Ghazzālī's die Worte, die sich in dessen *Tahāfut* (S. 72; vgl. auch al-Rāzī's *Muḥaṣṣal*, Kairo 1323, S. 164) finden, aber auf S. 434 (Z. 9 und 8 von unten) des *Mafātīḥ* erkennt er die körperliche Lehre an, und in seinem *Maʿālim uṣūl al-dīn* (am Rande des *Muḥaṣṣal*, S. 117 f.) verwirft er endgültig die Ansicht der Philosophen als unbegründet (*bāṭil*), dass die Nafs eine Substanz (*djawhar*) sei, welche kein Körper (*djism*) und nicht körperlich ist.

VIII. Al-Baiḍāwī's kosmogonisches und psychologisches System findet sich in seinem *Tawāliʿ al-anwār* (lith. Ausg. mit Kommentar des Abu 'l-Thanāʾ al-Isfahānī und Glossen von al-Djurdjānī, Stambul 1305, S. 285 ff.; Brockelmann, *GAL*, I, 418; II, 111; gedr. Kairo 1323). Er bespricht: 1. die Klassen der unkörperlichen Substanzen, 2. die himmlischen Verstandesarten, 3. die Seelen der Sphären, 4. die Unkörperlichkeit der menschlichen Seelen, 5. ihre Erschaffung, 6. ihre Verbindung mit den Körpern und 7. ihr Weiterleben. Es folgt seine Kosmogonie: Allāh schuf wegen seiner Einheit nur einen einzigen Verstand (*ʿaḳl*). Dieser zweite Verstand, der als erster (*al-ṣādir*) aus Allāh hervorging, ist die Ursache (*ʿilla*) aller anderen Möglichkeiten und ist weder Körper (*djism*), noch eigentliche Materie (*hayūlā*), noch Gestalt (*ṣūra*). Er ist die sekundäre Ursache (*sabab*) eines anderen Verstandes mit Seele (Nafs) und Sphäre (*falak*). Aus dem zweiten geht ein dritter Verstand hervor und so weiter bis zum zehnten (S. 288), welcher der Rūḥ in Sūra LXXVIII, 38 ist (vgl. al-Baiḍāwī, *Anwār al-tanzīl*, ed. Fleischer, II, 383, Z. 4), dessen Wirkung in der Welt der Elemente liegt und der die Geister (*arwāḥ*) der Menschheit erzeugt. Unter diesen Verstandesarten stehen die hohen oder himmlischen Engel, von den Philosophen *al-nufūs al-falakīya* genannt, und die niedern *nufūs*, die in zwei Klassen zerfallen: die irdischen Engel zur Beaufsichtigung der einfachen Elemente und die irdischen Seelen, wie z.B. die vernunftbegabten Seelen (*anfus nāṭika*), die spezielle Personen beaufsichtigen. Ausserdem (S. 285) gibt es die unkörperlichen Substanzen ohne einen Aufgabenkreis — es sind Engel, teils gute (*al-kurūbiyūn*), teils böse (*al-shayāṭīn*) — und die *djinn*, die sowohl Gutes wie Böses tun können. Dies ist die Klassifizierung, auf die er sich in seinem Kommentar zu Sūra II, 28 (ed. Fleischer, I, 47, 23) bezieht. Seine Psychologie ähnelt der al-Ghazzālī's, den er erwähnt (S. 294). Für die Unkörperlichkeit der Seele (*tadjarrud al-nafs*) führt er fünf vernunftmässige Gründe, vier Kurʾānverse und eine Tradition an. Sein Kommentator bemerkt (S. 300), dass dies nur beweise, dass sich die Seele vom Körper unterscheide. Er argumentiert dann weiter, dass alle *nufūs* erschaffen

Digitized by Birzeit University Library

werden, wenn ihre Körper vollendet sind. Die Nafs (S. 303) ist nicht im Körper eingeschlossen, noch ihm nahe, sondern wie der Liebende der Geliebten anhangend. Sie steht in Verbindung mit jenem Rūḥ, der aus dem Herzen kommt, und entsteht aus den feinsten Nährsubstanzen. Die denkende Nafs erzeugt eine Kraft, die mit jenem Rūḥ durch den Körper fliesst und in jedem Organ die ihm eigenen Funktionen hervorbringt. Diese funktionellen Kräfte haben Wahrnehmungsvermögen; es sind die fünf äusseren Sinne und die fünf inneren Sinneskräfte im landläufigen Gebrauche: Phantasie, Auffassungsgabe, Gedächtnis und Verstand sowie die Handlungsfähigkeit (*al-muḥarrika*), welche freiwillig (*ikhtiyāriya*) und natürlich (*ṭabīʿiya*) ist (S. 306).

IX. Die herrschende islāmische Lehre über Ursprung, Wesen und Fortleben von al-Rūḥ und al-Nafs bietet am ausführlichsten das *Kitāb al-Rūḥ* des Ibn Ḳaiyim al-Ḏjawziya (2. Aufl., Ḥaidarābād 1324). Von den 21 Kapiteln widmet Ibn al-Ḳaiyim das 19. dem Problem des der Nafs eigentümlichen Wesens (S. 279–342). Er zitiert die kurzen Darlegungen al-Ashʿari's (*a.a.O.*, S. 331—35) und al-Rāzi's (*Mafātīḥ al-Ghaib*, V, 431—34). Er bestreitet al-Rāzi's Behauptung, dass die *mutakallimūn* den Menschen einfach nur als den wahrnehmbaren Körper ansehen, und sagt, alle einsichtsvollen Leute glauben, dass der Mensch beides sei, Körper und Geist. Der Rūḥ wird mit der Nafs identifiziert und ist selbst ein Körper, der von diesem wahrnehmbaren Körper im Wesen (*al-māhiya*) sich unterscheidet, der von der Natur des Lichtes ist, hell und leicht im Gewichte, der lebt und sich bewegt und die körperlichen Glieder völlig durchdringt wie der Saft die Rose. Er ist erschaffen, aber ewig bestehend; vorübergehend verlässt er den Körper im Schlaf. Wenn der Körper stirbt, verlässt er ihn für das erste Gericht, kehrt für das Verhör von Munkar und Nakīr in den Körper zurück und bleibt, wenn es sich nicht um Propheten und Märtyrer handelt, im Grabe, wo er Seligkeit oder Strafe bis zur Auferstehung im voraus kostet. Er verwirft (S. 256) Ibn Ḥazm's Lehre, dass Adams Nachkommenschaft in al-Barzakh weilt, um die Zeit abzuwarten, in Embryos geblasen zu werden. Er gibt 116 Beweise für die Körperlichkeit des Rūḥ, 22 Widerlegungen von Einwänden und 22 Zurückweisungen von Einsprüchen. Er stellt die traditionelle Auffassung des Islām dar.

X. Die älteren Ṣūfis hatten die materielle Auffassung vom Rūḥ angenommen. Sowohl al-Ḳushairi (*al-Risāla* mit Kommentar von Zakariyā' al-Anṣārī und Glossen von al-ʿArūsī, Būlāḳ 1290, II, 105 ff.) wie al-Hudjwīrī (*Kashf al-maḥḏjūb*, ed. Nicholson, London 1911, S. 196, 262) nennen den Rūḥ eine feine erschaffene Substanz (*ʿain*) oder Körper (*ḏjism*), der in dem wahrnehmbaren Körper ist wie der Saft im grünen Holz. Die Nafs (*al-Risāla*, S. 103 ff.; *Kashf al-maḥḏjūb*, S. 196) ist der Sitz der tadelnswerten Charaktereigenschaften. Beide zusammen machen den Menschen aus.

Neben dem philosophischen Standpunkt von der Unkörperlichkeit des Rūḥ, den al-Ghazzālī zum orthodoxen gemacht hatte, entwickelte sich eine andere Auffassung vom Geist, die wesentlich theosophisch ist. Ibn al-ʿArabī (H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*, Leiden 1919, S. 15, 11, 7 ff.) teilt die „Dinge" in drei Klassen ein: Allāh, der das absolute Sein und der Schöpfer ist, die Welt und etwas undefinierbares Drittes von möglicher Existenz, das mit der ewigen Realität verbunden und der Ursprung der Substanz und der spezifischen Natur der Welt ist. Es ist die universelle und allgemeine Realität aller Realitäten. Der Mensch ist gleichfalls ein Zwischenglied, ein *barzakh* (S. 22, 42) zwischen Allāh und der Welt, das die göttliche Realität und die erschaffene Welt (S. 21, 42) zusammenbringt, ein Stellvertreter, der die ewigen Namen und die hervorgebrachten Formen miteinander verbindet (S. 96). Sein animalischer Geist (*rūḥ*) entstammt dem Hauche des göttlichen Atems (S. 95) und seine vernunftbegabte Seele (*nafs nāṭika*) der Weltseele (*al-nafs al-kulliya*), während sein Körper aus den irdischen Elementen besteht (S. 95 f.). Des Menschen Stellung als Stellvertreter (S. 45 f.) und seine Ähnlichkeit mit dem Aussehen Gottes (S. 21) rühren von dieser Weltseele her, die noch verschiedene andere Namen hat, wie heiliger Geist (*rūḥ al-ḳudus*), der erste Verstand (S. 51), Stellvertreter (*khalīfa*), der vollkommene Mensch (S. 45) und der Rūḥ der Welt des Befehls (*ʿālam al-amr*), den al-Ghazzālī für die direkte Schöpfung Allāh's hielt (S. 122 ₁). In seinen *Fuṣūṣ* (lith. Ausg. mit dem Kommentar al-Ḳāshānī's, Kairo 1309, S. 12 ff.) sagt er, dass Allāh sich selbst in einer Gestalt erscheint, die so zum Manifestationsort des göttlichen Wesens wird. Dieser Ort erhält einen Rūḥ, d. i. Adam, den Khalīfa und den vollkommenen Menschen. Er diskutiert (Nyberg, *a.a.O.*, S. 129 ff.) das Wesen und die Eigenschaften des Rūḥ und zitiert u.a. die Ansicht, die, wie er sagt, al-Ghazzālī „zugeschrieben" wird, die sich aber in *al-Tahāfut* findet (s. oben). Er findet die Unterschiede in der Lehre unwesentlich, da alle darin übereinstimmen, dass der Rūḥ erschaffen ist. In seiner Abhandlung über die Nafs und den Rūḥ (M. Asin, Palacios, *Tratado acerca del Conocimiento del Alma y del Espíritu*, in *Actes du XIVème Congrès international des Orientalistes*, Paris 1906, III, 167—91) beschreibt er, wie man durch Pflege der Eigenschaften des Rūḥ und durch Unterdrükkung der Nafs den Rang eines „vollkommenen Menschen" erlangen kann.

Ibn al-ʿArabī's Zeitgenosse, der Dichter Ibn al-Fāriḍ (Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, Kap. III), identifiziert einmal seinen eigenen Rūḥ mit dem, aus welchem alles Gute hervorgeht (*al-Tāʾiya al-kubrā*, am Rande von Ibn al-Fāriḍ's *Dīwān*, Kairo 1319, II, 4 f.), und mit dem „Pol" (*ḳuṭb*), um den sich die Himmel drehen (S. 113, 115). Al-Ḳāshānī, der Kommentator der *al-Tāʾiya*, erklärt, dass sich diese Identität auf den grössten Geist (*rūḥ al-arwāḥ*) und den grössten „Pol" bezieht. Der Kompilator der Kommentare zum *Dīwān* stellt fest (II, 196), dass Inkarnation (*ḥulūl*) und Identität (*ittiḥād*) mit Allāh unmöglich sind, dass es aber eine wirkliche „Vernichtung" (*fanāʾ*) und ein Sichvereinen (*waṣl*) des Rūḥ und der Nafs mit der Nafs Allāh's gäbe, denn seine Nafs ist ihre Nafs.

ʿAbd al-Karīm al-Ḏjīlānī führt diesen existenziellen Monismus zum regelrechten animistischen Pantheismus. In *al-Insān al-kāmil* (Kairo 1334) stehen die Ausdrücke *rūḥ al-ḳudus*, *rūḥ al-arwāḥ* und *rūḥ Allāh* für einen ganz bestimmten Aspekt der göttlichen Realität (*al-ḥaḳḳ*), der weder unter den Befehl „Es werde" fällt noch erschaffen ist. Dieser Geist ist der göttliche Aspekt, zu dem die erschaffenen Geister aller fühl- und wahrnehmbaren Existenzen oder Wesen gehören (S. 94).

Digitized by Birzeit University Library

Die Existenz selbst besteht in der Nafs Allāh's, und seine Nafs ist sein Wesen (*dhāt*). Ausserdem besitzt jedes wahrnehmbare Ding einen erschaffenen Geist (Rūḥ) (S. 94). Einer von den Aspekten des Engels in Sūra XLII, 52, welcher der Befehl (*amr*) Allāh's genannt wird und der ein Aspekt Allāh's wie oben ist, ist dem Rūḥ Muḥammads gegeben, welcher mit dem in diesem Verse erwähnten Rūḥ identifiziert wird. Jener engelhafte und göttliche Rūḥ wird dadurch das Urbild (*ḥaḳīḳa*) Muḥammads (S. 95 f.), und er wird auf diese Weise der „vollkommene Mensch" (S. 96, 131 ff.). Der Rūḥ, welcher die spezifische Natur der menschlichen Nafs ist, hat fünf Namen: animalisch, das Böse befehlend, instinktiv (*al-mulhama*), tadelnd und ruhig. Wenn die göttlichen Eigenschaften wirklich die Nafs beschreiben, dann sind die Namen, die Eigenschaften und das Wesen des Gnostikers (*ʿārif*) diejenigen des Einen Erkannten (*maʿrūf*) (S. 130 f.).

XI. In der Geomantik (*ʿilm al-raml*) heisst das erste „Haus" (*bait*) der *ummahāt* Nafs, da es zu Problemen, welche die Seele und den Geist des Fragestellers betreffen, und zum Beginnen von Geschäften führt (Muḥammad al-Zanāti, *Kitāb al-Faṣl fi ʿilm al-raml*, Kairo o. J., S. 7; vgl. Henr. Corn. Agrippa, *Opera*, Lyon [ca. 1710], S. 412: *Nam primus domus personam tenet quaerentis*).

Literatur: Ausser der im Artikel genannten, besonders D. B. Macdonald, *The Development of the Idea of Spirit in Islam*, in *AO*, IX (1931), 307—51 (abgedruckt in *MW*, XXII [1932], 25—42, 153—68), worauf der Artikel weitgehend fusst; die islāmische Psychologie geht zurück auf Aristoteles' *De Anima* (beste Ausgabe von R. D. Hicks, Cambridge 1907); für den frühen Seelenwanderungsglauben siehe I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites* usw., in *J Am. OS*, XXVIII, 1—80; XXIX, 1—183; für die Beziehung zwischen Aristoteles und Ibn Sīnā: S. Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sina*, in *ZDMG*, XXIX [1875], 335—418; engl. Übers. von A. E. van Dyck, *Avicenna's Offering to the Prince*, Verona 1906; M. Horten, *Die philosophischen Systeme im Islam*, Bonn 1912; T. J. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1905.

(NAḲĪR. [Siehe MUNḲAR WA-NAḲĪR].

NAḲSHBAND, MUḤAMMAD B. MUḤAMMAD BAHĀ'-AL-DĪN AL-BUḲHĀRĪ (717–91 = 1317–89), Gründer des Naḳshbandī-Ordens. Sein Name bedeutet „Maler" und wird als „Schöpfer unvergleichlicher Bilder der göttlichen Weisheit" (J. P. Brown, *The Darvishes*, 2. Aufl., S. 142) oder mehr mystisch, als „einer, der das Bild wirklicher Vollkommenheit im Herzen hat", erklärt (*Miftāḥ al-maʿiya*, zitiert von Ahlwardt, Berliner Katalog, Nr. 2188). Der Titel *al-shāh*, der ihm in einem Trauerlied beigelegt wird (zitiert in den *Rashaḥāt*), bedeutet „geistiger Leiter". Die *nisba* al-Uwaisī besagt, dass sein System dem des Uwais al-Ḳaranī glich. Seine *acta* wurden von einem seiner Anhänger, Ṣalāḥ b. al-Mubārak, in dem Werke *Anīs al-ṭālibīn wa-ʿumdat al-sālikīn* gesammelt. Dieses Werk lieferte dem Verfasser der *Rashaḥāt ʿain al-ḥayāt* (893 = 1488) Material, und aus ihm werden zahlreiche Zitate zweifellos mit Naḳshband's eigenen Worten (aber in arabischer Übersetzung aus dem Persischen) in dem modernen Werke *al-Hadāʾiḳ al-wardiya fi ḥaḳāʾiḳ adjillāʾ al-Naḳshbandiya* von ʿAbd al-Madjīd b. Muḥammad al-Khānī (Kairo 1306) angeführt. Er wurde in einem Orte einen *farsakh* von Bukhārā entfernt geboren der Kushk Hinduwān, aber später Kushk ʿĀrifān hiess. Im Alter von 18 Jahren wurde er nach Sammās geschickt, einem Dorfe, das eine Meile von Ramīthan und drei Meilen von Bukhārā entfernt lag, um durch Muḥammad Bābā al-Sammāsi den Ṣūfismus kennen zu lernen. Im System dieses Mannes wurde der *dhikr* laut vorgetragen; Naḳshband zog aber die Art des ʿAlāʾ al-Dawla ʿAbd al-Khālik al-Ghudjdawānī (gest. 575 d. H.) vor, der ihn still für sich hersagte. Dieses führte zu Unstimmigkeiten zwischen ihm und den andern Anhängern al-Sammāsi's, der jedoch schliesslich, wie bekannt ist, zugab, dass Naḳshband recht habe, und der ihn daher auf seinem Totenbette zu seinem *khalīfa* ernannte. Nach dem Tode jenes Mannes ging er nach Samarḳand und von da nach Bukhārā; hier verheiratete er sich und kehrte in seinen Heimatort zurück. Von dort wanderte er nach Nasaf, wo er seine Studien unter einem *khalīfa* al-Sammāsi's, Amīr Kulāl, fortsetzte. Dann lebte er eine Zeitlang in Dörfern nahe bei Bukhārā, deren Namen mit Zewartūn und Anbikta angegeben werden. Darauf studierte er sieben Jahre lang bei einem *khalīfa* Amīr Kulāl's, ʿĀrif al-Dik-kirānī. Darauf verbrachte er zwölf Jahre im Dienste des Sulṭān Khalīl, dessen Aufstieg zur Macht von Ibn Baṭṭūṭa (III, 49) beschrieben wird und dessen Hauptstadt wahrscheinlich Samarḳand gewesen ist. Nach dem Sturz dieses Herrschers (747 = 1347) kehrte er nach Zewartūn zurück, wo er sieben Jahre lang seine Menschenliebe und seine Sorge für Tiere ausübte und weitere sieben Jahre Strassen ausbesserte. Die letzten Jahre seines Lebens scheint er in seinem Geburtsorte verbracht zu haben, wo er nach den *Rashaḥāt* beigesetzt ist. Vámbéry (*Reise in Mittelasien*, Leipzig 1865, S. 158) gibt Baweddin, zwei Stunden von Bukhārā entfernt, als den Ort an, wo sein Grab liegt; „selbst aus dem fernen China werden Pilgerfahrten hierher unternommen; in Bukhārā pflegt man wöchentlich einmal dahin zu gehen, und die Communication mit der Stadt wird durch 300 Miethesel unterhalten".

Die Biographien bringen ihn mit verschiedenen Orten und Personen in Verbindung. In Herāt wurde ihm zu Ehren vom Amīr Husain (b. Ghiyāth al-Dīn al-Ghūrī; vgl. Ibn Baṭṭūṭa, *a.a.O.*) ein Bankett gegeben, wo er trotz der Versicherung seiner Freunde, dass die Speisen ehrenhaft erworben des Amīr, dass die Speisen ehrenhaft erworben seien, diese zurückwies und sie daher zu mildtätigen Zwecken fortgegeben werden mussten. Mit diesem Fürsten war er auch in Sarakhs. Zwei oder drei Pilgerfahrten sowie Reisen nach Baghdād, Nīsābūr und Ṭāyābād werden erwähnt. Auf Ersuchen ʿAlāʾ al-Dīn ʿAṭṭār al-Bukhārī's (gest. 802 d. H.) wurden seine Aussprüche von Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥāfiẓī al-Bukhārī gesammelt (Brit. Mus. Add., Nr. 26294). In den *Hadāʾiḳ* werden persische Schriften von ihm erwähnt.

Literatur: Ausser den oben erwähnten Quellen: al-Djāmī, *Nafaḥāt al-uns*, Nr. 442; Tashköprüzāde, *al-Shaḳāʾiḳ al-nuʿmāniya*, Übers. Rescher, S. 165.

NAḲŪS (A.), pl. *nawāḳīs*, Schlagholz [Semantron], ein Instrument, dessen sich die orientalischen Christen bedienten und zum Teil noch bedienen, um die Gemeinde zum Gottesdienst zusammenzurufen. Es ist ein durchlöchertes Brett, das mit einem Klöppel geschlagen wird. Das Wort, das dem syrischen *nāḳōshā* entnommen ist, findet

Digitized by Birzeit University Library

sich nicht selten, mit den Verben *ḳaraba* oder *ṣakka*, bei den alten arabischen Dichtern, besonders wenn der frühe Morgen angegeben werden soll, z. B. ʿAntara, Append.; Labīd, Nr. 19, 6; *ZDMG*, XXXIII, 215; Mutalammis, ed. Vollers, S. 178, V, 6; al-Aʿšā in Nöldeke's *Delectus*, S. 26; *Kitāb al-Aghānī*, XIX, 92. Nach der Überlieferung soll Muḥammad zwischen diesem Mittel und der Trompete der Juden geschwankt haben, ehe er sich für den Gebetsruf der Muʾaḏḏhine entschied [s. ADHĀN]. — [Die Verwendung solcher Schlaghölzer ist alter christlicher Brauch, der sich im römisch-katholischen Ritus an den Kartagen bis heute noch erhalten hat. — Red.].

Literatur: Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Sp. 2466; Fränkel, *Die aramäischen Fremdwörter*, S. 276; G. Jacob, *6. Jahresbericht d. geogr. Gesellsch. zu Greifswald*, 1896, S. 4; ders., *Altarabisches Beduinenleben*, 1897, S. 22, 233; Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld, S. 346 ff.; Ibn Saʿd, ed. Sachau, III/11, 87.

NAMRŪD, auch NAMRŪḌ, NIMRŪD, der biblische Nimrod, wird in der islāmischen Legende, wie schon in der Aggada, mit der Kindheitsgeschichte Abrahams verknüpft. Der Ḳurʾān nennt ihn zwar nicht, doch wahrscheinlich, wie so oft, nur aus Scheu vor Nennung der Namen. Dass Muḥammad die Legende Namrūd's gekannt hat, scheint aus folgenden Versen klar: „Siehst du nicht, wie jener mit Ibrāhīm stritt über den Herrn, der ihm die Herrschaft verlichen? Als Ibrāhīm sagte: Mein Herr ist es, der belebt und tötet, erwiderte jener: Ich belebe, ich töte. Als Ibrāhīm sagte: Gott lässt die Sonne von Osten aufgehen, lasse du sie aufgehen von Westen, da blieb der Leugner gedemütigt" (II, 260). Die Ḳurʾāndeuter dürfen recht haben, wenn sie hier Namrūd im Streite mit Ibrāhīm sehen. Der Ḳurʾān spielt auch auf die Legende an, dass N. dafür Abraham strafen wollte, weil dieser sich weigert, seine Götzen oder ihn, N., selbst anzubeten. N. wirft ihn ins Feuer. „Sie (die Anhänger N.'s) sagten: Verbrennet ihn und rettet eure Götter, wenn ihr nicht untätig bleiben wollet. Und wir (Gott) sagten: Feuer, werde kühl und heilsam für Ibrāhīm" (XXI, 69). „Was antwortete Ibrāhīms Volk? Sie sagten bloss: Tötet ihn, verbrennt ihn; doch Gott rettete ihn vom Feuer (XXIX, 23). „Sie (N.'s Anhänger) sagten: Errichtet ihm einen Bau (Scheiterhaufen) und schleudert ihn in die Flamme" (XXXVII, 95).

Die Legende vom Turmbau zur Erstürmung des Himmels, sonst gewöhnlich mit Nimrod verknüpft, dagegen wird im Ḳurʾān auf Firʿawn und Hāmān übertragen: Firʿawn trägt seinem Ratgeber Hāmān auf, den himmelstürmenden Turm zu bauen (XXVIII, 38; XL, 38, 39). Die Legende zeigt sich schon bei Ṭabarī reich entwickelt, am üppigsten enfaltet sie sich im Abraham-Midrasch am Anfang des ʿAntarromans.

Schon Ṭabarī zählt N. zu den drei oder (mit Nebukadnezar) vier Königen, die wie Sulaimān b. Dāwūd und Ḏhu 'l-Ḳarnain die Welt beherrschten. Seine Sterndeuter künden ihm, es werde ein Kind geboren, das seine Herrschaft stürzt, die Götzen zermalmt. So wird Ibrāhīm einer der Sagenhelden, die gleich von ihrer Geburt an verfolgt werden durch einen Gewaltigen, dem sie verhängnisvoll werden sollen, ähnlich wie Moses, Gilgamesch, Semiramis, Sargon, Karṇa (im *Mahābhārata*), Trakhan (König von Gilgit), Kyros, Perseus, Telephus, Aigisthos, Oedipus, Romulus und Remus, Jesus (S. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II, 437—55). Ūsha, die Frau Āzar's oder Tārikh's (Teraḳh), weiss N. und seine Späher zu täuschen. Ibrāhīm wird im Geheimen geboren. Schnell reif lässt er sich mit N. in religiösen Streit ein; N. kann nicht Gott sein, denn Gott belebt und tötet. N. erwidert, das könne er auch, indem er hinrichtet und andererseits zum Tode Verurteilte begnadigt. N. lässt Ibrāhīm ins Feuer werfen; es erweist sich kühl und heilsam. Ein Engel kühlt Ibrāhīm, worüber sich N. verwundert wie Nebukadnezar über die Rettung der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. III, 24 ff.). N. beschliesst, den Gott Ibrāhīm's in seinem Himmel anzugreifen. Mit Fleisch und Wein zieht er vier junge Adler gross, bindet sie an die vier Ecken eines Kastens, befestigt an jede Ecke eine Lanze mit einem Stück Fleisch auf der Spitze, setzt sich in den Kasten; die Adler, nach dem Fleische schnappend, steigen immer höher; die Berge erscheinen wie Ameisenhaufen, später die ganze Erde wie ein Schiff im Wasser. Vergeblich, er stürzt zur Erde. Jetzt lässt er einen Turm bauen, um Ibrāhīm's Gott zu erreichen, da wurde die Sprache verwirrt; anstelle der einen syrischen Sprache entstanden 73. Gottes Engel ermahnen N. Doch er rüstet seine Heere zum Kampfe gegen Gott. Gott schickt ihm ein Heer von Mücken entgegen, die essen das Fleisch, trinken das Blut der Mannen Namrūd's. Eine Mücke dringt dem N. durch die Nase ins Gehirn: 400 Jahre hatte er Gewaltherrschaft geübt, 400 Jahre lang wird er von der Mücke gequält, bis er stirbt.

Die islāmische Legende leitet den Namen Namrūd's von *tamarrada* ab: der sich (gegen Gott) auflehnte. Doch es gibt auch eine andere Ableitung: von *namra* „Tigerin" in jener Fassung der Namrūd-Sage, in welcher Namrūd von einer Tigerin aufgesäugt wird. Diese Fassung nähert sich dem Romulus-Remus-Typus (Jean de l'Ours) und geht sogar ganz in die Oedipussage über, da der unbekannt aufgewachsene Namrūd seinen Vater tötet, seine Mutter heiratet. Diese Fassung hat uns al-Kisāʾi, vollständiger noch die Einleitung des ʿAntarromans bewahrt.

Dem Vater Namrūd's, dem Kanaʿān b. Kūsh, wird ein Angsttraum derart gedeutet, dass ihm sein Sohn töten werde. Das Kind wird geboren, eine Schlange dringt in seine Nase, ein verhängnisvolles Vorzeichen. Kanaʿān will den Knaben töten, die Mutter Sulkhā übergibt ihm heimlich einem Hirten. Doch dessen Herde läuft vor dem schwarzen, plattnasigen Säugling auseinander. Die Frau des Hirten wirft das Kind ins Wasser, die Wellen spülen ihn ans Ufer, hier wird er von einer Tigerin aufgesäugt. Als Knabe schon gefährlich, wird N. als Jüngling Räuberführer, greift mit seiner Schar Kanaʿān an, tötet ihn (ohne zu wissen, dass er seinen Vater tötet), heiratet seine eigene Mutter, wird König des Landes, bald Herr der Welt. Āzar (schon im Ḳurʾān der Vater Ibrāhīm's) erbaut ihm einen Wunderpalast, in welchem Milch, Öl und Wein fliesst, mit künstlichen Singvögeln, — dem in der Epik des Mittelalters beliebten Wunder des Chrysotrikliniums in Byzanz. Die Astrologie, das Erbe des Idris und Hermes, bringt er mit Gewalt gegen die Jünger des Idrīs an sich. Iblīs lehrt ihn Zauberei. Er lässt sich als Gott anbeten. Da schrecken ihn Träume, Stimmen, Zeichen. Trotz aller grausamen Anordnungen Namrūd's wird Ibrāhīm dennoch geboren, erzogen und erschüttert

Digitized by Birzeit University Library

alsbald den Glauben an N. N. wirft die Gottesgläubigen vor wilde Tiere, die Tiere rühren sie nicht an. Er versagt ihnen Nahrung; der Sand der Wüste wird ihnen zu Korn, auf jedem steht: Geschenk Gottes. N. wirft Ibrāhīm ins Feuer, er bleibt unversehrt. N. errichtet einen Scheiterhaufen, von dessen Flammen die Vögel meilenweit verbrennen, — unmöglich ihm zu nahen. Da entwirft Iblīs eine Wurfmaschine, die Ibrāhīm auf den Scheiterhaufen schleudert. Ibrāhīm verbringt dort unter blühenden Bäumen inmitten plätschernder Quellen die schönsten Tage seines Lebens. Da beschliesst N. den Gott Ibrāhīm's im Himmel anzugreifen. Ausgehungerte Adler tragen seine Sänfte empor, da hört er eine Stimme: der erste Himmel ist 500 Jahre weit, zwischen Himmel und Himmel 500 Jahre, dann erst die Unermesslichkeit. N. schleudert einen Pfeil gegen Gott; der Pfeil kommt blutig zurück. N. stürzt grau und alt zur Erde. Dennoch brüstet er sich, er habe Gott getötet. Da setzt eine Mücke seinem Leben ein Ende.

Zur Geschichte der Namrūdlegende. Der Bibel konnte wenig entlehnt werden. Kur'ānausleger und Legendensammler nennen N. *djabbār* (Tyrann), gewiss nach dem von Nimrod ausgesagten biblischen *gibbor* (Gen. X, 6). Geiger sieht auch im *djabbār ʿanīd* (XI, 62; ed. Būlāḳ, S. 59) eine Anspielung auf N. Ṭabarī (I, 217) bezeichnet N. auch als *mutadjabbir*. Islāmische Legende und Aggada (*Targ. Šeni* zu Esther I, 1; Midr. Hagadol, ed. Schechter, S. 180—81; Gaster, *Exempla of the Rabbis*, N. 1) machen Namrūd zum Beherrscher der Welt. Der Aggada entstammt die Verknüpfung Namrūd's mit dem Turmbau von Babel, besonders aber mit der Kindheit Abrahams, mit dessen Errettung aus dem Feuer (*Gen. Rabba*, XLIX, L). Auch der Tod Namrūd's durch die Mücke ist der Aggada nachgebildet, die Titus, den Zerstörer des Tempels, derart sterben lässt. Auch Nebukadnedzar kommt ähnlich um (s. Grünbaum, *Neue Beiträge*, S. 97—9). Auch der Himmelsflug besonders im ʿAntarroman mit den Abständen von je 500 Jahren erinnert an den Aufstieg Nebukadnedzars im Talmud (*Chagiga*, S. 13ᵇ). Doch dieser Flug hat noch weit mehr Ähnlichkeit mit dem Flug des Šāh Kai-Kā'ūs, wie ihn Firdawsī schildert (Mohl, II, 31—4). Die Namrūd-Sage entlehnt von vielen Seiten. Schon Ṭabarī berichtet, man habe Namrūd dem persischen Ḍaḥḥāk gleichgesetzt (*Annales*, I, 253), er freilich widerlegt diese Gleichsetzung (*Annales*, I, 323, 324). Bibel, Aggada, persische Königssage wurde dann weitergesponnen, die Wunder vergrössert, vermehrt, eine Vorgeschichte erdichtet, die N. zum Oedipus macht, so dass in der *Sīrat ʿAntar* N. zum Helden eines Legendenromans wird. Die islāmische Namrūd-Legende drang dann in die späte jüdische Abrahamlegende ein. Eine solche hat Bernard Chapira (s. unten) hebräisch und arabisch herausgegeben. Gewiss irrt er, wenn er die Urheberschaft des Kaʿb al-Aḥbār ernst nimmt, — es ist dies eine Fiktion von den vielen tausenden. Doch die gegenseitige Wirkung von Aggada und islāmischer Legende steht ausser Zweifel. Der spätere *midrāš*, wie es teilweise schon M. Grünbaum einleuchtend nachweist, *Pirḳē R. Elieser, Tanna de bē Eliyahu, Midrāš Haggādōl, Sēfer hayyāšār, Šēbēt Mūsār* des R. Eliyah Hakkohen aus Smyrna, steht in den Abschnitten über Abraham und Nimrod unter dem Einfluss der islāmischen Legende.

Literatur: Die Kur'ānkommentare zu Sūra II, 260; XXIX, 23; Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 217, 219, 220, 252—65, 319—25; Ibn al-Aṯīr, *Taʾrīkh al-Kāmil*, Būlāḳ, I, 29, 37—40; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Kairo 1325, S. 46—9; al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. Eisenberg, I, 145—49; *Sīrat ʿAntar*, Kairo 1291, I, 9—79 (1306, I, 4—34); Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān*, s. v. *nasr*; Geiger, *Was hat Mohammed...*², 1902, S. 112 f., 115 f., 121; M. Grünbaum, *Neue Beiträge*, S. 90—9, 125—32; Bernard Chapira, *Légendes bibliques attribuées à Kab el-ahbar*, in *REJ*, 1919, LXIX, S. 86—107, arabische und hebräische Textausgabe 1920, LXX, 37—44; Bernhard Heller, *Die Bedeutung des arabischen Antar-Romans für die vergleichende Literaturkunde*, Leipzig 1921, S. 16—23; Sidersky, *Les Origines des Légendes musulmanes*, Paris 1933, S. 31—5; Speyer, *Die bibl. Erzählung im Qoran*, S. 116—118, 263, 283, 356, 475, 477.

NĀR. [Siehe DJAHANNAM].

AL-NASAFĪ, *nisba* mehrerer hervorragender Männer, von denen die folgenden genannt seien:

I. Abū 'l-Muʿīn Maimūn b. Muḥammad b. Muḥammad ... b. Makḥūl ... al-Ḥanafī al-Makḥūlī (gest. 508 = 1114), einer der *mutakallimūn*; er steht mit seiner scholastischen Lehre zwischen der frühen, etwa von ʿAbd al-Kāhir al-Baghdādī vertretenen Richtung, die sich noch um eine passende Anordnung und entsprechende Formulierung des Inhalts des *kalām* bemüht, und den jüngeren *mutakallimūn*, welche die nötigen Formulierungen gebrauchsfertig zur Hand haben. Von seinen Werken sind die folgenden zu nennen:

1. *Tamhīd li-ḳawāʿid al-tawḥīd* (Hs. Kairo, Nr. 2417, Fol. 1—30; vgl. *Fihrist... Miṣr*, II, 81), eine Abhandlung, in welcher der Inhalt des Glaubensbekenntnisses nach der scholastischen Methode bewiesen wird. Das erste Kapitel enthält die Lehre von der Erkenntnis, das letzte die Imāmatslehre. Das Werk schliesst mit einer *murāḍa* über die *Doctrina de Deo* in abgekürzter Form; 2. *Tabṣirat al-adilla* (Hss. Kairo, Nr. 2287, 6673; vgl. *Fihrist ... Miṣr*, II, 8), ein ausführliches Werk über Dogmatik in fast gleicher Anordnung wie das *Tamhīd*; 3. *Baḥr al-kalām*, gedr. Kairo 1329 (1911), das sich von den beiden voraufgehenden Werken insofern unterscheidet, als es mehr einen häresiologischen und polemischen Charakter hat. Es ist identisch mit dem *Mubāḥaṯat ahl al-sunna wa 'l-djamāʿa maʿa 'l-firaḳ al-ḍālla wa 'l-mubtadiʿa* (Hs. Leiden, cod. or., Nr. 862) wie mit den *ʿAḳāʾid* (Hs. Berlin, Nr. 1941; vgl. Ahlwardt, *Verzeichniss*, II, 400). Unter einem dieser Titel existiert das Werk in mehreren Bibliotheken (s. Brockelmann, *GAL*, I, 426, wo die Zahl von fünf Werken auf drei vermindert werden muss).

Literatur: im Art. angegeben; vgl. ferner Ḥādjdjī Khalīfa, ed. Flügel, Index, Nr. 6453.

II. Abū Ḥafṣ ʿUmar Nadjm al-Dīn (gest. 537 = 1142), Jurist und Theologe. Von seinen Werken ist nur die Schrift *ʿAḳāʾid* herausgegeben, welche die Form eines Katechismus hat. Sie ist weit verbreitet und viel kommentiert worden, wahrscheinlich auch deshalb, weil sie die erste abgeschlossene Form des Glaubensbekenntnisses nach der kürzte Form des Glaubensbekenntnisses nach der orthodoxie dar-scholastischen Methode der neuen scholastisch stellt. In Europa wurde sie bereits 1843 durch Cureton's Ausgabe bekannt (*The Pillar of the Creed* Nr. 2). Für die Ausgaben und Kommentare dieser

Schrift wie auch für andere Werke dieses Gelehrten, die auf uns gekommen sind, vgl. Brockelmann, *GAL*, I, 427 f.

Literatur: Brockelmann, *GAL*, I, 427 und die dortigen Angaben.

III. Ḥāfiẓ al-Dīn Abu 'l-Barakāt ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Maḥmūd, bedeutender ḥanafitischer Rechtsgelehrter und Theologe, gebürtig aus Nasaf in der Sogdiana, war Schüler des Shams al-Aʾimma al-Kardarī (gest. 642 = 1244/5), Ḥamīd al-Dīn al-Ḍarīr (gest. 666 = 1267/8) und Badr al-Dīn Khʷāherzāde (gest. 651 = 1253). Er war Lehrer an der Madrasa al-Ḳuṭbiya al-Sulṭāniya in Kirmān, kam 710 nach Baghdād und starb im Rabīʿ I 710 (August 1310; nach Ḳurashī und Ibn Taghribirdī: 701) anscheinend auf der Rückreise in Iḍhadj (in Khūzistān), wo er auch begraben wurde. Seine Schüler waren Muẓaffar al-Dīn Ibn al-Sāʿātī, der Verfasser des *Madjmaʿ al-baḥrain* (gest. 694 = 1294/5), und Ḥusām al-Dīn al-Sighnāḳī, ein Kommentator der *Hidāya* (gest. 714 = 1314/5).

Als die beste seiner Schriften gilt das *Kitāb al-Manār fī uṣūl al-fiḳh*, eine zusammengedrängte Darstellung der Rechtsgrundlagen (Dehli 1870, Konstantinopel 1326 u. ö.); abgesehen von zahlreichen späteren Kommentaren schrieb er selbst zwei Kommentare dazu, den einen u. d. T. *Kashf al-asrār* (2 Bde., Būlāḳ 1316). Aus seiner ursprünglichen Absicht, einen Kommentar zur *Hidāya* des Marghīnānī zu schreiben, entstand dann nach deren Vorbild das Rechtswerk *Kitāb al-Wāfī*, zu dem er im Jahre 684 einen eigenen Kommentar, das *Kitāb al-Kāfī* (689 in Kirmān vorgetragen), vollendete. Vorher hatte er bereits unter dem Titel *Kanz al-daḳāʾiḳ* (Kairo 1311, Luknaw 1294, 1312 u. ö.) einen Auszug aus dem *Wāfī* angefertigt, den Ibn al-Sāʿātī im Jahre 683 [so wohl statt 633 bei Kaffawī zu lesen] bei ihm in Kirmān hörte. Dieser Auszug wurde mit seinen Kommentaren noch im XIX. Jahrh. in Damaskus und an der al-Azhar in Kairo benutzt (v. Kremer, *Mittel-Syrien u. Damaskus*, Wien 1853, S. 136; ders., *Ägypten*, Leipzig 1863, II, 51). Die bekanntesten gedruckten Kommentare zum *Kanz* sind: *a. Tabyīn al-ḥaḳāʾiḳ* von al-Zailaʿī (gest. 743 = 1342/3) in 6 Bden, Būlāḳ 1313—15; *b. Ramz al-ḥaḳāʾiḳ* von al-ʿAinī (gest. 855 = 1451) in 2 Bden, Būlāḳ 1285 u. 1299; *c. Tabyīn al-ḥaḳāʾiḳ* von Mollā Miskīn al-Harawī (verfasst 811 = 1408/9), Kairo 1294, 1303, 1312; *d. Tawfīḳ al-Raḥmān* von al-Ṭāʾī (gest. 1192 = 1778), Kairo 1307 u. ö.; *e.* der wichtigste: *al-Baḥr al-raʾiḳ* von Ibn Nudjaim (gest. 970 = 1562/3) in 8 Bänden, Kairo 1334.

Ferner schrieb er eine Reihe von Kommentaren, so zwei zum *Kitāb al-Nāfiʿ* des Nāṣir al-Dīn al-Samarḳandī (gest. 656 = 1258) unter den Titeln *al-Mustaṣfā* und *al-Manāfiʿ*; zur *Manẓūma* des Nadjm al-Dīn Abū Ḥafṣ al-Nasafī (gest. 537 = 1142/3) über die Differenzlehren zwischen Abū Ḥanīfa, seinen beiden Schülern, Zufar, al-Shāfiʿī und Mālik unter dem Titel *al-Mustaṣfā*, sowie einen Auszug daraus u. d. T. *al-Muṣaffā* (vollendet am 20. Shaʿbān 670), vgl. Brockelmann, *GAL*, I, 428; ferner zum *Muntaḳhab fī uṣūl al-dīn* des Akhsīkatī (gest. 644 = 1246/7; Ibn Taghribirdī, Ḥādjdjī Khalīfa, Nr. 13095). Dagegen hat er keinen Kommentar zur *Hidāya* geschrieben, wie Ibn Ḳuṭlūbughā und Ḥadjdjī Khalīfa, VI, 484 angeben (vgl. die Entstehungsgeschichte seines *Wāfī* nach al-Itḳānī [gest. 738 = 1357] bei Ḥādjdjī Khalīfa, VI, 419). Er verfasste auch einen Kurʾān-Kommentar *Madārik al-tanzīl wa-ḥaḳāʾiḳ al-taʾwīl* (gedruckt in 2 Bden, Bombay 1279, Kairo 1306, 1326).

Schon früh wurde in Europa sein im Jahre 698 verfasstes Glaubensbekenntnis *al-ʿUmda fī uṣūl al-dīn* (anscheinend auch *al-Manār fī uṣūl al-dīn* genannt: Ḳurashī, Ibn Duḳmāḳ) durch die Ausgabe von Cureton (*Pillar of the creed*, London 1843) bekannt; er lehnt sich darin eng an die *ʿAḳīda* des Nadjm al-Dīn al-Nasafī (s. oben) an und schrieb auch einen eigenen Kommentar dazu: *al-Iʿtimād fī ʾl-iʿtiḳād*.

Literatur: Aus derselben unbekannten Quelle schöpfen: al-Ḳurashī, *al-Diawāhir al-muḍīʾa*, Ḥaidarābād 1332, I, 270; Ibn Duḳmāḳ, *Naẓm al-djumān fī ṭabaḳāt aṣḥāb al-nuʿmān*, Hs. Berlin, Pet. II, 24, Fol. 147ᵛ; Ibn Ḳuṭlūbughā, *Tādj al-tarādjim*, ed. Flügel, Leipzig 1862, Nr. 86; Ibn Taghribirdī, *al-Manhal al-ṣāfī*, Hs. Paris, Bibl. Nat., Arabe 2071, Fol. 16ʳ. Ferner: al-Kaffawī, *Iʿlām al-aḫyār*, Hs. Berlin, Sprenger 301, Fol. 282ʳ—83ᵛ (Auszug: al-Laknawī, *al-Fawāʾid al-bahiya*, Kairo 1324, S. 101); Ḥādjdjī Khalīfa, *Kashf al-ẓunūn*, ed. Flügel, Index; Flügel, *Classen d. hanafit. Rechtsgelehrten*, Leipzig 1850, S. 276, 323, wo das Todesdatum falsch angegeben; Brockelmann, *GAL*, II, 196—7; Sarkis, *Dictionnaire de bibliogr. arabe*, Sp. 1852 f.; Nicolas P. Aghnides, *Mohammedan theories of finance*, New York 1916, S. 176, 181.

al-Nasāʾī, Abū ʿAbd al-Raḥmān Aḥmad b. Shuʿaib b. ʿAlī b. Baḥr b. Sinān, Verfasser einer der sechs kanonischen Traditionssammlungen [vgl. ḥadīth], gest. 303 (915). Biographische Angaben über ihn sind sehr spärlich. Er soll ausgedehnte Reisen gemacht haben, um Traditionen zu hören, soll sich in Ägypten und später in Damaskus niedergelassen haben und soll infolge einer Misshandlung gestorben sein, die er in Damaskus oder, nach anderen, in Ramla wegen seiner pro-ʿalidischen und anti-umaiyadischen Einstellung erfuhr. Wegen seines unnatürlichen Todes wird er Märtyrer genannt. Sein Grab befindet sich in Mekka. Al-Nasāʾī's Traditionssammlung ist in 51 Kapitel eingeteilt, von denen jedes wieder in *bāb*'s zerfällt. Dem Inhalt nach nehmen die Traditionen über die zeremoniellen Pflichten (*ʿibādāt*) einen breiten Raum ein; die Kapitel *ṭibās*, *nuḥl*, *ruḳbā* und *ʿumrā* (Formen von Legaten, Stiftungen usw.) kommen in keiner der andern Sammlungen vor, obwohl ein Teil des Stoffes, den sie bringen, unter verschiedenen Überschriften erscheint. Andererseits fehlen Kapitel über Eschatologie (*fitan*, *ḥiyāma*, usw.), über Heldenverehrung (*manāḳib* usw.) und über den Kurʾān.

Brockelmann, *GAL*, I, 162 erwähnt noch zwei andere Werke von al-Nasāʾī: *Fī faḍl ʿAlī*, gedruckt Kairo 1308 unter dem Titel *Kitāb Khaṣāʾiṣ amīr al-muʾminīn ʿAlī b. Abī Ṭālib*, und ein *Kitāb al-Duʿafāʾ* (lith. Agra 1323; Allāhābād 1325 als Anhang zu Bukhārī, *al-Taʾrīkh al-ṣaghīr*).

Literatur: Ibn Khallikān, Nr. 28; al-Dhahabī, *Ṭabaḳāt al-ḥuffāẓ*, II, 266 ff.; Ibn Ḥadjar al-ʿAskalānī, *Tahḏhīb al-tahḏhīb*, Ḥaidarābād 1325, I, 36 ff.; al-Samʿānī, *Kitāb al-Ansāb*, in *GMS*, XX, Fol. 559; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 141, 249 ff.; ders., in *ZDMG*, L, 112; Wüstenfeld, *Der Imām el-Schāfiʿī und seine Anhänger*, in *Abh. GW Gött.*, XXXVII, 108 f.

Digitized by Bristol University Library

NAṢĀRĀ. Christen, genauer die Anhänger der orientalischen Kirchen, die unter muslimischer Herrschaft leben (unterschieden von *Rūm* „griechische Christen", *Ifranǧ* „abendländische Christen"). Das Wort ist aus dem syrischen *Naṣrāyā* abgeleitet (Horovitz, *Koran. Untersuchungen*, S. 144 ff.); der arabische Singular ist *Naṣrānī*.

A. Vor dem Islām

Eine vollständige Erforschung des Materials für eine Geschichte des Christentums in Arabien und unter den Arabern vor dem Islām ist noch nicht geschehen; so können hier nur die Haupttatsachen kurz mitgeteilt werden.

Naturgemäss gelangte das Christentum von Syrien und dem ʿIrāk nach Arabien, obgleich für das früheste Eindringen kein Datum angegeben werden kann. Bischöfe der Zeltlager werden früh erwähnt, müssen aber wahrscheinlich zu Syrien gerechnet werden. Die Geschichte des arabischen Christentums kann man mit der Bekehrung der Ghassān beginnen; ihr Führer al-Ḥārith b. Diabala war ein eifriger Monophysit; im Jahre 542 oder 543 n. Chr. überredete er die Kaiserin Theodora, Jakob Baradaeus zum monophysitischen Bischof von Edessa mit einem Wanderauftrag und Theodorus zum monophysitischen Bischof von Buṣrā zu bestellen. Das nestorianische Christentum kam noch früher nach Ḥīra. Dortige Bischöfe werden vom Jahre 410 bis um das Jahr 1000 n. Chr. öfters erwähnt; und im Jahre 410 wurde dort ein Kloster gebaut. Drei nestorianische Patriarchen wurden dort beigesetzt. Al-Mundhir III. (gest. 554) war ein Heide, obgleich er eine christliche Frau hatte, die das Kloster baute, das nach ihr Dair Hind genannt wurde; auch einige der Vornehmen waren Christen. Theologische Streitigkeiten im griechischen Reiche trieben viele Monophysiten in das Exil nach Ḥīra. Im Jahre 518 bestand dort ein monophysitisches Kloster, und vom Jahre 551 an werden monophysitische Bischöfe genannt. Nuʿmān III. wurde um 593 von den Nestorianern bekehrt.

Nestorianische Missionare folgten den Handelsstrassen, von denen eine der Küste entlang lief. In den Jahren 575 und 676 werden Bischöfe im Gebiete von Baḥrain erwähnt, auf der Insel Samāhidj im Jahre 410 und in ʿUmān im Jahre 424. Eine andere Strasse ging quer durch die Halbinsel. Eine Geschichte erzählt, dass Nadjrān durch einen in ,Ḥīra bekehrten Einheimischen christianisiert wurde; nach einer anderen werden monophysitische Verbannte von Ḥīra dorthin gesandt, während eine dritte den Verkünder des Evangeliums von Syrien kommen lässt. Das Christentum hat Nadjrān wahrscheinlich vor dem Jahre 400 erreicht. Die Abessinier fielen zu Anfang des VI. Jahrh. in Südarabien ein und eroberten das Land. Sobald diese sich zurückgezogen hatten, griff im Jahre 525 ein Häuptling namens Masrūḳ oder Dhū Nuwās, welcher der Religion nach ein Jude war, die Christen an und verfolgte sie, nicht nur in Nadjrān, sondern auch in Ḥaḍramawt. In einem zweiten abessinischen Feldzug wurde Masrūḳ besiegt; er selbst wurde erschlagen oder ertränkt, und die abessinische Herrschaft wurde fest begründet. Wahrscheinlich waren diese Feldzüge ein Teil der griechischen Politik gegen Persien, und Kreuzzugsmotive waren dabei sekundär. Die Eindringlinge werden den monophysitischen Glauben eingeführt haben, wenn er nicht schon da war. Als die Perser Südarabien eroberten, begünstigten sie natürlich die Nestorianer. Die grosse Kirche in Ṣanʿāʾ scheint an der Stelle eines heidnischen Heiligtums erbaut zu sein; um 800 n. Chr. wurde dort ein nestorianischer Bischof eingesetzt.

Von den Küsten aus sickerte das Christentum ins Innere. Bischöfe werden für Aila, Dūma und Taimāʾ erwähnt, und die meisten Stämme im Norden hatten irgendwelche Kenntnis vom Glauben, selbst wenn der dem ʿAlī zugeschriebene Ausspruch „Alles, was sie vom Christentum wissen, ist Weintrinken" übertrieben ist. Die am stärksten erfassten Stämme waren im Westen: Salīḥ, Ghassān, Djudhām und Lakhm, im Osten: Taghlib, Bakr mit ʿIdjl, Ḥanīfa, Rabīʿa, Tamīm und Tanūkh und im Zentrum Ṭayy mit Thaʿlaba und ein Teil der Kuḍāʿa.

B. Unter dem Islām (mittelalterliche Periode)

I. Geschichte. Es ist allgemein anerkannt, dass Muḥammads Stellungnahme zu den Christen, die zuerst günstig war, sich gegen Ende seines Lebens änderte: wahrscheinlich als die sich ausdehnenden Grenzen des muslimischen Staates ihn mit christlichen Stämmen in Berührung brachten. Das Problem der unterworfenen Christen ist kaum zu seinen Lebzeiten entstanden, da seine Beziehungen zu den christlichen Stämmen und Siedlungen (z.B. Aila, Dūma) im allgemeinen durch Verträge geregelt wurden; der bekannteste ist der Vertrag mit den Christen von Nadjrān. Nach den Bestimmungen dieses Vertrages war es ihnen erlaubt, ihre Religion auszuüben und ihre eigenen Angelegenheiten selbst zu verwalten, wenn sie einen festgesetzten Tribut zahlten, die Vertreter des Propheten einen Monat lang unterhielten, bestimmte Hilfstruppen für den Fall eines Krieges in Yaman stellten und sich des Wuchers enthielten. In dieselbe Zeit gehört der allgemeine Befehl, der im Kurʾān (IX, 29) gegeben ist, gegen diejenigen zu kämpfen, die ein Buch erhalten haben, bis sie Tribut (hier *al-diizya* genannt) zahlen und gedemütigt sind.

Die Eroberungen Khālid b. al-Walīd's machten das Problem plötzlich akut. Während der Regierungszeit ʿUmar's wurde es wie alle Probleme des Staates in kurzsichtiger Weise gelöst, indem man gewöhnlich den Präzedenzfall des Nadjrān-Vertrages anwandte. Ḥīra, die Städte von Syrien und Mesopotamien machten Sonderverträge mit den muslimischen Befehlshabern; die Bedingungen gehen in den Einzelheiten auseinander, setzen aber alle einen bestimmten Tribut fest. Muslimische Gouverneure wurden an die Spitze der Provinzen und der grossen Städte gesetzt, aber die unteren Beamten wurden nicht gewechselt. Das Volk zahlte fast die gleichen Abgaben wie vorher, und es gab wenig Störung in ihrem sozialen und religiösen Leben. Manchmal wurde eine Kirche oder ein Teil davon genommen und in eine Moschee umgewandelt; wahrscheinlich noch öfter aber wurden Kirchen und Klöster respektiert, genau so wie die bestehenden Eigentumsrechte. Bei der Eroberung des ʿIrāk entstand eine Bewegung unter den Stämmen, das eroberte Land in Besitz zu nehmen, und es scheint, als ob ein Gebiet zeitweilig dem Stamme Badjīla zuerkannt wurde (vgl. Balādhurī, S. 267 f.; Badjīla zuerkannt wurde (vgl. Balādhurī, S. 267 f.; Shāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, IV, 192); schliesslich aber

Digitized by Birzeit University Library

berief sich ʿUmar auf den Präzedenzfall, den Muḥammad bei der Belagerung von Khaibar geschaffen hatte, und liess die eroberten Ländereien den Eigentümern, damit sie diese als Treuhänder zum Nutzen der Eroberer verwalteten [s. d. Art. FAI²]. Anderseits verbannte er die Christen von Naǧrān nach dem ʿIrāk, damit „nur eine Religion in Arabien sei", obgleich vereinzelte Christen in al-Madīna selbst lebten. ʿUmar hatte einen christlichen Sklaven, der bei seinem Tode freigelassen wurde (Ibn Saʿd, VI, 110), und Abū Mūsā hatte einen christlichen Sekretär, der ihn nach al-Madīna begleitete. ʿUmar wird sogar in christlichen Quellen als christenfreundlich dargestellt, und in seiner letztwilligen Verfügung empfiehlt er die *dhimmī*'s der Fürsorge seines Nachfolgers als „die Stütze eurer Familien".

Während der folgenden Jahrzehnte zeigt die Behandlung und die Lage der Christen manche Widersprüche und wird augenscheinlich oft von persönlicher Laune bestimmt. Während neue Kirchen sogar in den von Arabern gegründeten Städten wie Fusṭāṭ und Baṣra gebaut wurden und der Khalīfe sogar half, die Kirche in Edessa wiederherzustellen (*Corp. Script. Chr. Or.*, Ser. III, Bd. XIV, S. 288), wurden an vielen andern Plätzen Kirchen zerstört, und sowohl Muʿāwiya wie ʿAbd al-Malik versuchten, die Kathedrale von Damaskus zu beschlagnahmen, bevor al-Walīd sie schliesslich in die Moschee einverleibte. Christen behielten auch fernerhin hohe Ämter in der Verwaltung; Muʿāwiya hatte einen christlichen Sekretär namens Ṣarǧūn, dem sein Sohn folgte, und ʿAbd al-ʿAzīz den reichen Christen Athanasius als Schatzmeister, obgleich ʿAbd al-Malik ihn eines grossen Teiles seines Reichtums beraubte. Das staatliche Rechnungswesen in Syrien und Ägypten wurde bis zur Regierungszeit ʿAbd al-Malik's in griechischer Sprache geführt, das lokale Rechnungswesen in Ägypten sogar noch viel länger. Es gab Christen in den muslimischen Heeren, und einige leisteten anstelle der Tributzahlung Militärdienst. Als die Ḏjarādjima im Libanon niedergeworfen waren, wurde im Vertrage festgesetzt, dass sie arabische Kleidung tragen sollten (Balādhurī, S. 161). Es gab sogar Verfolgungen sowie Zwangsbekehrungen. Juden wurden in einigen eroberten Städten angesiedelt, weil sie Feinde der Christen waren (Balādhurī, S. 127). Die Jakobiten zahlten an Muʿāwiya eine besondere Steuer (*Corp. Script. Chr. Or.*, Ser. III, Bd. IV, S. 70), und die Regierung verhinderte manchmal die Wahl eines Patriarchen. Die christlichen Araber Mesopotamiens bildeten eine besondere Kategorie; sie zahlten doppelte *ṣakāt* anstelle eines Tributes, aber ein Häuptling der Taghlib wurde grausam gemartert, weil er seinen Glauben nicht verleugnen wollte. Die persönlichen Beziehungen zwischen Muslimen und Christen waren oft freundlich. Es wird von einem Dichter erzählt, dass er „niemals Liebesgedichte auf die Frau eines Muslim oder eines *dhimmī* machte" (*Kitāb al-Aghānī* ², III, 291). ʿUthmān erwies Abū Zubaid grosse Ehre, und die Beziehungen zwischen ʿAbd al-Malik und dem Dichter al-Akhṭal sind bekannt.

Von dieser Zeit an jedoch begann sich die Lage der unterworfenen Christen zu verschlechtern. ʿAbd al-Malik änderte das Steuersystem in Ägypten, Syrien und Mesopotamien (Dionysius von Tell Mahrē, ed. Chabot, S. 10; Abū Yūsuf, S. 23 f.) und führte für Nicht-Muslime die Kopfsteuer ein. In manchen Gegenden bestand die Form der Empfangsbescheinigung in einem bleiernen Siegel, das am Hals oder am Handgelenk getragen wurde. ʿUmar II. ordnete an, alle *dhimmī*'s aus dem Verwaltungsdienst zu entlassen, aber es entstand eine solche Verwirrung, dass der Befehl schon bald danach nicht mehr beachtet wurde. Er war auch der Urheber der berühmten „Verordnungen", die in späterer Zeit ʿUmar I. zugeschrieben wurden (vgl. Abū Yūsuf, S. 73); diese legten den *dhimmī*'s Beschränkungen auf und schrieben das Tragen des *zunnār* als Unterscheidungsmerkmal vor. (Nach der nestorianischen Chronik [*Patr. Or.*, XIII, 630] war dies früher das Kennzeichen der christlichen Gelehrten gewesen).

Ende des II. Jahrh. waren die Vorschriften über die *dhimmī*'s mehr oder weniger festgelegt, wie man aus den Werken des Abū Yūsuf und al-Shāfiʿī ersehen kann. Aber ihre Durchführung hing von der Laune des Herrschers und dem Temperament der Bevölkerung ab. Es wurde nun gebilligt, dass in Städten, in denen Muslime lebten, keine neuen Kirchen gebaut werden sollten, obgleich die alten wiedergestellt werden durften. Mochte die Laune eines Gouverneurs oder ein Aufruhr Kirchen zerstören, da gab es keine Wiedergutmachung. So wurde z.B. die Kathedrale von Ṣanʿāʾ wegen ihres Reichtums zerstört. Wenigstens sechsmal machten die Kopten in diesem Jahrhundert Aufstände. Hārūn al-Rashīd setzte die „Verordnungen" wieder in Kraft, die den Christen verboten, in Kleidung und im Reiten den Muslimen gleich zu sein. Aber unter Maʾmūn trug ein christlicher Vorsteher von Būra in Ägypten an einem Freitag Schwarz und ritt mit Pomp zur Tür der Moschee, während sein Stellvertreter hineinging und die Gebete verrichtete. Gegen den Gebrauch von Pferden und Reitsätteln begann man Einspruch zu erheben, und religiösen Prozessionen wurden Beschränkungen auferlegt. Kreuze wurden manchmal geduldet, obgleich Fahnen verboten waren. Die Besteuerung wurde drückender, und es werden Fälle von Erpressung berichtet. Der Khalīfe warf ein wachsames Auge auf die Kirche, und ein Patriarch musste seine Zustimmung einholen und ihm huldigen, oft sogar gegen eine Summe Geldes. Ein unzufriedener Christ fand es leicht, sich die Hilfe der Regierung zu verschaffen, um seine Gegner zu beunruhigen. In dieser Zeit wurden christliche Ärzte als Günstlinge des Khalifen berühmt, und sie gebrauchten ihren Einfluss nicht immer in christlicher Weise. Religiöse Diskussionen fanden statt; einmal, als Maʾmūn dabei war, nahmen der Katholikos, das „Haupt der Exulanten", die Führer der Ṣābier, der Oberpriester des Feuertempels und islāmische Theologen daran teil. Viele Christen waren im Verwaltungsdienst oder waren Sekretäre der Staatsmänner; und sogar der fanatische al-Mutawakkil hatte einen christlichen Sekretär. Im Jahre 236 (850) steigerte dieser Khalīfe die Unterdrückungsgesetze. Ein Christ hatte einen gelben *ṭailasān* und den *zunnār* und eine Frau auf der Strasse einen gelben Überwurf zu tragen. Beim Reiten musste er hölzerne Steigbügel und zwei Ballen am Rücken des Sattels haben. Männer (oder Sklaven) mussten den *ghiyār* tragen. Sie mussten aus dem Zivildienst entlassen werden. Alle neuen Kirchen mussten niedergerissen und das Kreuz durfte bei Festen nicht zur Schau getragen werden. Ihre Gräber mussten dem Erdboden gleich sein. Der Zehnte wurde von ihren Häusern erhoben und hölzerne Teufel daran befestigt. Vier Jahre später wurde ihnen verboten, auf Pferden zu reiten, und sie sollten zwei gelbe

Digitized by Birzeit University Library

durrāʿa tragen. Diese Gesetze bilden die Grenze der gesetzlichen Verfolgung; sie blieben theoretisch bestehen, obgleich sie praktisch nicht immer beachtet wurden.

Im Zivildienst konnte man immer Christen finden; einige befanden sich sogar in der Armee. In Ägypten kam ein Gesetz heraus, dass sie an Freitagen, wenn die Muslime nicht da waren, anwesend sein sollten (Makrīzī, *Ḵiṭaṭ*, II, 227). Zur Zeit al-Muʿtamid's wurde ein Christ zum *wazīr* ernannt; es scheint jedoch, dass der Titel an Bedeutung eingebüsst hatte und nur noch einen hohen Beamten bezeichnete (Yāḳūt, *Irshād*, II, 130, 259). Die ersten Herrscher, welche Christen in die höchsten Ämter beförderten, waren die Būyiden und die Fāṭimiden. Dies war eine völlige Ausnahme, aber ihre Macht und ihr Einfluss in der Verwaltung zu allen Zeiten kann man aus den beständigen Beschwerden über die Unehrlichkeit der christlichen Sekretäre ersehen. Besonders in der Finanzverwaltung besassen sie beinahe ein Monopol, das in Ägypten bis zum XIX. Jahrh. dauerte.

Dass die muslimische Intoleranz grösser wurde, ersieht man aus einem Vergleich der Berichte al-Aḵḥtal's im *Kitāb al-Aghānī* mit den Bemerkungen Ibn Raṣhīḳ's (*ʿUmda*, I, 21). In späterer Zeit waren die Herrscher oft toleranter und weitsichtiger als die Bevölkerung; trotzdem belegten sie gelegentlich die *dhimmī*'s mit zusätzlichen Steuern. In Ägypten wurde in den Jahren 1260 bis 1280 zu der Kopfsteuer, die damals *ḏiḥīya* (Makrīzī, I, 106) genannt wurde, noch ein Extra-Dinār von ihnen erhoben. Von Zeit zu Zeit wurden neue Versuche gemacht, ihnen eine besondere Kleidung aufzuerlegen. Ihre Bitte, weisse Turbane mit einem Kennzeichen zu tragen, wurde ihnen auf Betreiben Ibn Taimiya's verweigert, und in Ägypten wurde Blau ihre unterscheidende Farbe. Im ganzen waren sie schlimmer daran als ihre muslimischen Mitbürger; denn während beide unter der Bedrükkung des Herrschers litten, waren sie ausserdem noch dem Angriff ihrer Mitbürger ausgesetzt. Fälle von Massenbekehrungen kamen noch vor, aber das Verschwinden der grossen christlichen Bevölkerung Nordmesopotamiens, das bis zum späten Mittelalter das Hauptzentrum der Christenheit in den muslimischen Ländern war, ist wahrscheinlich mit dem allgemeinen Verfall der dortigen Landwirtschaft in Verbindung zu bringen.

2. Rechtslage. Hier wie anderswo passen die geschichtlichen Tatsachen nicht zu den Anschauungen der Theoretiker, welche die Schlaffheit des Volkes einerseits und die Willkür der Herrscher anderseits verurteilten. Die allgemeine Rechtslage und die gesetzliche Auffassung von der Besteuerung sind in den Artikeln DHIMMA, DJIZYA und KHARĀDJ beschrieben. Zu diesen Artikeln seien nach dem System Mālik's, das weniger liberal war als das des Abū Ḥanīfa, einige Einzelheiten hinzugefügt. Mālik lehrte, dass ein Vertrag, der einmal mit den *dhimmī*'s geschlossen sei, nicht geändert werden könne. Sie dürfen Moscheen oder Mekka nicht betreten, und das Sühnegeld für sie ist nur halb so hoch wie für einen Muslim. Neue Kirchen dürfen in oder in der Nähe von islāmischen Städten nicht gebaut werden, obgleich die alten wiederhergestellt werden dürfen. Mālik sagte, als er darum gefragt wurde, dass ein Christ, der den Propheten gelästert habe, zum Tode verurteilt werden solle, und dies wurde auch ausgeführt. Ein Muslim soll nicht von ihnen borgen, noch Teilhaber in ihren Geschäften sein, es sei denn, dass er bei allen Transaktionen anwesend ist. Eine andere Auffassung lässt sie stille Teilhaber sein. Ein Muslim soll von ihnen kein Land pachten, aber es ist nicht ungesetzlich; und einer, der mit einem Muslime Miteigentümer eines Hauses ist, hat das Vorkaufsrecht. Wer in seiner eigenen Stadt Handel treibt, zahlt ausser dem allgemeinen Tribut keine Steuer. Wenn er aber in eine andere Stadt geht und Waren für Geld, das er mitgebracht hat, kauft, zahlt er die Handelssteuer (Zehnten), aber es liegt keine Steuer auf dem Verkauf dieser Waren. *Dhimmī*'s sollen keine Opfer für Muslime schlachten; wenn sie es tuen, müssen die Opfer wiederholt werden. Lieber soll eine muslimische Frau ein Tier schlachten, als die Christen darum angehen. Wenn ein Christ mit Einwilligung ihrer Vormünder eine muslimische Frau heiratet, so sollen sie alle bestraft werden; aber wenn er vorgibt, ein Muslim zu sein, ist die Heirat ungültig. Sie dürfen keine Heirat für eine muslimische Frau verabreden, noch darf ein Muslim dies für seine *dhimmī*-Schwester tun. Verheiratete *dhimmī*'s werden durch den Übertritt der Frau geschieden. Mālik missbilligt *dhimmī*-Pflegemütter für muslimische Kinder. Wenn ein Muslim mit einer *dhimmī*-Frau Ehebruch begeht, wird er nach seinem Gesetze bestraft, und sie wird ihren Glaubensgenossen übergeben, damit sie nach ihrem Gesetze behandelt wird. Das Zeugnis eines *dhimmī* wird nicht angenommen. Sollte er Muslim werden, so wird sein Zeugnis auch dann nicht angenommen (d. h. über Dinge, die sich in seiner *dhimmī*-Zeit ereigneten); folglich können *dhimmī*-Frauen kein Zeugnis über eine Geburt ablegen. Wenn ein Christ einen muslimischen Sklaven kauft oder erhält, so ist der Vertrag gültig; aber der Sklave muss an einen Muslim verkauft werden. Das muslimische Gesetz wird auf alle Geschäfte zwischen *dhimmī*'s angewandt, ausser auf den Wucher; denn sie mögen ihn unter sich selbst üben. Ihnen darf der Ḳurʾān nicht gelehrt werden. Ein Muslim darf seinen christlichen Sklaven am Weintrinken, Schweinefleischessen und Kirchgang nicht hindern. Es sei noch bemerkt, dass Māwardī die Möglichkeit zulässt, dass ein *dhimmī wazīr* wird (*wazīr al-tanfīdh*).

Eine Autorität sagt, dass acht Handlungen einen *dhimmī* ausserhalb des Gesetzes stellen: eine Verabredung, die Muslime zu bekämpfen; Unzucht mit einer muslimischen Frau; der Versuch, eine solche zu heiraten; der Versuch, einen Muslim von seiner Religion abzubringen; Beraubung eines Muslim auf der Landstrasse; wenn einer für die Ungläubigen Spionage treibt oder ihnen als Führer dient; oder wenn er einen Muslim ermordet.

3. Soziale Lage. Die Tatsache, dass die Christen wie andere *dhimmī*'s Bürger zweiter Klasse waren, spiegelt sich natürlich auch in ihrer sozialen Lage wider. Die vollen Konsequenzen dieser Rechtsungleichheit wurden bis zu einem bestimmten Grade durch ihre Anzahl und ihren Einfluss in der öffentlichen Verwaltung sowie durch ihre Monopolstellung oder Quasi-Monopolstellung in wichtigen Berufen gemildert; Christen zeichneten sich besonders als Ärzte (die Familie Bukhtīshūʿ, Ibn Buṭlān usw.) und Drogenhändler aus. Ein Muslim klagte, dass er in einem ungesunden Jahre keine Patienten bekommen konnte, weil er gutes Arabisch und nicht den Dialekt von Diyārbakr sprach und Baumwolle statt Seide trug (Diābiz,

Digitized by Birzeit University Library

Kitāb al-Bukhalā', S. 85), und al-Ghazzālī sagt, dass in vielen Städten der einzige Arzt ein *dhimmī* war. Einige waren reich, und oft war es ihre unkluge Prunksucht, welche die Wut des Pöbels entfesselte. Das Wucherverbot des islāmischen Gesetzes wirkte sich zugunsten der *dhimmī*'s als Kaufleute und Geldwechsler aus und gab ihnen das Monopol für solche Berufe, wie die eines Goldschmiedes oder eines Juweliers.

Abgesehen von zahlreichen Beweisen freundlicher persönlicher Beziehungen zwischen einzelnen erkennt man die allgemeinen guten Beziehungen zwischen Muslimen und Christen in der gemeinsamen Feier der grossen Feste des christlichen Jahres sowie in den Feiertagen und Jahrmärkten an den Patronatsfesten der Hauptklöster (vgl. A. Fischer, in *Berichte über d. Verh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. zu Leipzig*, phil.-hist. Kl., 1929). Die Christen nahmen am geistigen Leben der Gemeinschaft teil, und die von ihnen verfassten Bücher werden von den islāmischen Historikern mit Beifall genannt. Der genaue Buchstabe des Gesetzes hinsichtlich der Nichtmuslime wurde nicht immer angewandt. Während die Ehe mit einem Christen einer *muslima* immer verboten war, wurde Unzucht mit ihr nicht immer mit dem Tode bestraft. Zeitweise wurde der muslimische Mörder eines *dhimmī* hingerichtet. Sogar der Apostat fand manchmal Gnade, da erzwungene Bekehrungen nicht gültig waren. Christen hielten männliche und weibliche muslimische Sklaven und betrieben Geschäfte für Muslime.

Trotz all diesem blieb der Schandfleck der Minderwertigkeit. Die erniedrigenden Vorschriften, die Notwendigkeit dauernder Wachsamkeit, die dauernde Zuflucht zur Intrige, um das Gesetz zu umgehen, die Absonderung der *dhimmī*'s in vielen Städten untergruben unvermeidlich ihre Moral. Noch schwerwiegender war ihre gesetzliche Rechtsunfähigkeit. Es konnte keine wahre Gerechtigkeit für den *dhimmī* geben, wenn sein Zeugnis vor den muslimischen Gerichtshöfen ausgeschlossen war, selbst wenn die *ḳāḍī*'s verpflichtet waren, ihn nicht unter andern Gesichtspunkten zurückzusetzen; noch konnte irgendeine dauernde gesellschaftliche Beziehung beim Fehlen des Connubiums bestehen. Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass die christlichen Gemeinden des Ostens allmählich nicht nur zahlenmässig dahinschwanden, sondern auch in ihrer Lebensfähigkeit und moralischen Spannkraft.

Literatur: Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, 1926; Rothstein, *Die Dynastie der Laḫmiden in Ḥira*, 1899; Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*, 1879; Cheikho, *Christianisme en Arabie avant l'Islam*, 1919; Nau, *Arabes Chrétiens*, 1933; Moberg, *The Book of the Himyarites*, 1924; Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1907; Lammens, *Les Chrétiens à la Mecque* (*BIFAO*, 1918); Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects*, 1930; Mez, *Die Renaissance des Islams*, 1922; Arnold, *The Preaching of Islam* (2. Aufl., 1913); Gottheil, *Dhimmis and Muslims in Egypt* (Harper Studies, II, 353), 1908; Berlin, *Une Fetoua*, in *JA*, 1851, S. 417; Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*, 1914.

C. Das Osmanische Reich

Seit der Zeit der *tanẓīmāt* hat das Osmanische Reich allmählich die Regierungstraditionen muḥammadanischer Staaten verlassen; dieser Wechsel hat die Behandlung der christlichen Untertanen fundamental beeinflusst. Anderseits wurde dieser Wechsel grade durch jene Probleme hervorgerufen, mit denen die osmanische Regierung in mancher Hinsicht durch die Existenz einer grossen christlichen Bevölkerung in ihrem Gebiet zu tun hatte.

Bis zum Anfang des XIX. Jahrhunderts stand die Behandlung der Christen im Reiche im ganzen im Einklang mit den Vorschriften der *sharī'a* (nach dem ḥanafitischen *madhhab*) über die Behandlung der *dhimmī*'s, wobei die Hauptautorität in diesen Fragen das *Multaḳa 'l-abḥur* von Ibrāhīm al-Ḥalabī war (vgl. die Ausgabe Konstantinopel 1309, S. 90). Die Christen waren der Zahlung der *djizye-i geberān* unterworfen, in der Türkei oft *kharādj* genannt [vgl. diese beiden Artikel], woher der Ausdruck *kharādj-guzār* stammt. Diese Steuer wurde in drei Stufen auferlegt, je nach der finanziellen Fähigkeit des Zahlenden. D'Ohsson (*Tableau*, III, 4 ff.) sagt, dass zu seiner Zeit (um 1800) jedes Jahr 1 600 000 Steuerzettel für die Nicht-Muslime ausgestellt wurden, davon 60 000 in der Hauptstadt. Die Bestimmungen über den Bau und die Instandsetzung christlicher Kirchen wurden prinzipiell beachtet. Das ḥanafitische *madhhab* erlaubt die Wiederherstellung verfallener, aber nicht die Wiederherstellung absichtlich zerstörter Kirchen. Sheikhī Zāde jedoch klagt in seinem Kommentar zum *Multaḳā* (*Madjma' al-anhur*, Konstantinopel 1276, S. 415), dass diese Unterscheidung zu seiner Zeit nicht gebührend beobachtet wurde (1666). Seit dem XVI. Jahrhundert war der Bau und der Wiederaufbau der Kirchen tatsächlich ein Gegenstand häufiger Einmischungen der Vertreter fremder christlicher Mächte. Die Umwandlung von Kirchen in Moscheen durch die osmanischen Eroberer, wie z.B. bei der Aya Sofia, stand im allgemeinen in Übereinstimmung mit dem islāmischen Kriegsrecht. In gleicher Weise wurden die Vorschriften über die Kleidung beobachtet und von Zeit zu Zeit wieder eingeschärft. Noch im XVIII. Jahrhundert gab es Sultane, wie 'Othmān III. und Muṣṭafā III., die diesem Punkt besondere Aufmerksamkeit widmeten.

Wir finden auch in den *ḳānūn-nāme*'s — deren Inhalt durch den Sheikh al-Islām als in Übereinstimmung mit der *sharī'a* erklärt wurde — einige besondere Sätze über Nicht-Muslime (*kāfir*'s). Ein *ḳānūn-nāme* aus der Zeit Suleimān's I. schreibt vor, dass bei gewissen Vergehen, die mit Geldbussen bestraft werden, diese Geldbusse für Nicht-Muslime nur die Hälfte von der Summe betragen soll, die in dem betreffenden Fall über einen Muslim verhängt wird (vgl. das zweite *ḳānūn-nāme*, veröffentlicht als Anhang zu *TOEM*, III, 3, 4, 6). Dasselbe *kānūn-name* gibt Vorschriften über das Erbrecht der Nicht-Muslime.

So bildeten die Christen im Osmanischen Reich genau so wie in anderen muḥammadanischen Staaten einen Bestandteil der Bevölkerung, der, soweit seine Beziehungen zur Regierung in Frage kamen, geringere Rechte als die Muḥammadaner besass und dem höhere Staatsämter niemals zugänglich waren. Sie wurden ungenau *ra'āyā* genannt, ein Wort, das ursprünglich alle Untertanen eines muḥammedanischen Herrschers bezeichnet unter Anspielung auf eine bekannte Tradition, die den Herrscher mit einem Schafhirten und seine Untertanen mit einer Herde vergleicht (*ra'iyya*; vgl. al-Bukhārī, *Diumᶜa*, Bāb 11). Daher wird der

Digitized by Birzeit University Library

Ausdruck *raya* in europäischen Werken gebraucht, wenn sie von den christlichen Untertanen des Sultans reden. *Glaur* war ein mehr oder weniger verächtlicher Ausdruck im Munde der Muslime.

Jedoch zeigten seit dem Emporkommen des Osmanischen Reiches verschiedene Umstände das Problem der christlichen Untertanen in ganz anderem Lichte als in den zeitgenössischen muḥammedanischen Staaten. Der Anfang des osmanischen Staates selbst war alles andere als orthodox. Nach den meisten Quellen war Ertoghrul nur ein bekehrter Muslim, und ʿOthmān und Orkhān, die Begründer des Staates, hatten manche Beziehung zu der christlichen Aristokratie Bithyniens, von denen sich einige schnell der Sache und dem Glaubensbekenntnis der neuen Eroberer anschlossen. Zu jener Zeit war das Christentum in Kleinasien noch sehr verbreitet und wurde zuerst der eigentlich unorthodoxen mystischen Form angepasst, in der die Turkmenen von Rūm mit dem Islām Bekanntschaft gemacht hatten. Grosse Teile der Bevölkerung hielten jahrhundertelang an einer christlich-islāmischen Mischung religiöser Überzeugungen fest, wie sie in der Derwīsh-Revolte unter Simawna Oghlu Badr al-Dīn in Erscheinung trat (vgl. Babinger, in *Isl.*, XI) und wie sie sich im Glauben und in den Gebräuchen der Bektāshī's und in der gemeinsamen Verehrung einiger Heiliger bei der islāmischen und christlichen Bevölkerung erhielt (vgl. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929; für die sogenannten Crypto-Christen in Trapezunt vgl. Hasluck, in *Journal of Hellenic Studies*, XLI, 199 ff.). Erst nach der Restauration des Reiches im XV. Jahrhundert herrschte die orthodoxe islāmische Richtung in der Regierung der Sultane vor, die zu wiederholten Malen strenge Massnahmen gegen die heterodoxen Elemente ergreifen mussten.

Während der gleichen Zeit war es von nicht geringer Bedeutung, dass das Osmanische Reich in Europa immer mehr Gebiete in Besitz nahm, die ausschliesslich von Christen bewohnt waren. Ausser in West-Thrazien, Nord-Mazedonien, Bosnien und Kreta wurden die neuen Untertanen niemals in grossem Umfange islāmisiert. Im Reiche bildeten sie eine sehr beträchtliche Minderheit, die durch die grosse muḥammadanische Bevölkerung der asiatischen Gebiete aufgewogen wurde. Solange die Regierung und die muḥammedanische herrschende Klasse mächtig war, beeinflusste diese Tatsache das politische System nicht. Aber diese herrschende Klasse selbst, sowie ihr mächtiges militärisches Instrument, die Janitscharen, rekrutierte sich in grossem Umfange aus der griechischen und slavonischen christlichen Bevölkerung der europäischen Provinzen und hielt oft freundschaftliche Beziehungen zu ihren nicht-bekehrten Verwandten aufrecht (eines der vielen Beispiele ist das des Djandarli Khalīl Pasha unter Murād II.). Daher wurde auf grosse Teile der christlichen Bevölkerung viel Rücksicht genommen, und um so mehr, als viele Christen kleinere Posten in den Staatskanzleien innehatten, wo sie wichtige Verwaltungsdienste leisteten (Crusius, *Turco-graecia* S. 14). Ausserdem hatten viele hochgestellte Persönlichkeiten einschliesslich der Sultane durch ihre Harems viele christliche Verwandte inner- und ausserhalb des Reiches. So brachte die Innen- und Aussenpolitik des Staates oft Toleranzmassnahmen mit sich, die mit den Forderungen des muḥammadanischen Gesetzes ganz und gar nicht übereinstimmten. Ein hervorragendes Beispiel ist die Art und Weise, mit der Konstantinopel und seine christlichen Einwohner behandelt wurden, nachdem die Ausschreitungen der ersten Tage der Eroberung vorüber waren. Muḥammad II. tat alles, was er konnte, um seine neue Hauptstadt wieder zu bevölkern, sogar mit Griechen, als sich das muḥammedanische Element als unzulänglich erwies. Nicht lange nach der Eroberung hatte er sogar einen neuen ökumenischen Patriarchen wählen lassen (vgl. Fr. Giese, *Die Stellung der christl. Untertanen im Osmanischen Reich*, in *Isl.*, XIX [1931], 264 ff.). Erst später, in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, als der muḥammadanische Fanatismus gewachsen war, gab es eine Partei, die unter Berufung auf die gewaltsame (*'anuwatan*) Einnahme der Stadt die Zerstörung aller Kirchen forderte, die den Christen gelassen worden waren; nur mit grösster Schwierigkeit wurde ein Beweiss dafür konstruiert, dass Konstantinopel tatsächlich durch Kapitulation eingenommen sei (vgl. J. H. Mordtmann, *Die Kapitulation von Konstantinopel im Jahre 1453*, in *BZ*, XXI [1912], 129 ff.). Andere Zeichen des Fanatismus aus derselben Zeit sind die Selīm I. zugeschriebene Absicht, alle Christen zum Islām zu bekehren, der Wunsch Murād's III., alle Kirchen in Moscheen zu verwandeln, und der angebliche Eid Murād's IV., alle Christen auszurotten. Abgesehen von diesen gelegentlichen Ausbrüchen war Toleranz immer vorherrschend. In der Hauptstadt war es der griechisch-christlichen Aristo- und Plutokratie erlaubt, im Stadtteil von Phanar zu leben. Aus ihrer Mitte kamen einflussreiche Persönlichkeiten, wie Michael Kantakuzenos, die „Säule der Christen" im XVI. Jahrhundert (Jorga, *GOR*, III, 211), und die wohlbekannten Familien der Phanarioten, die später bei der Pforte die Dragomane und die Fürsten der Donaufürstentümer stellten.

Die amtliche Haltung gegenüber den Christen bestand in einer vollständigen Zurückhaltung von ihren inneren religiösen und weltlichen Angelegenheiten, solange diese nicht die öffentliche Ordnung berührten. Dies erklärt auch die Toleranz gegenüber der Regsamkeit der römisch-katholischen Missionare, die seit dem XVI. Jahrhundert gesandt wurden, um die östlichen Christen zu bekehren. Die Regierung kümmerte sich nicht um die verschiedenen christlichen Sekten, deren innere Zwietracht ihre Autorität verstärkte. R. Gragger beschreibt in seinem Artikel *Türkisch-Ungarische Kulturbeziehungen* (*Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*, in *Ungarische Bibliothek*, I, Nr. 14, Berlin 1927) die tolerante Haltung und das manchmal erheiternde Interesse der türkischen Pasha's in Ungarn an den religiösen Disputen zwischen römischen Katholiken und Protestanten. Anderseits konnten die schweren inneren Kämpfe unter den Griechen des sehr verfallenen ökumenischen Patriarchates, in deren Gefolge in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts die Partei des Patriarchen Kyrillus Lukaris eine endgültige antitriarchen Kyrillus Lukaris eine endgültige antitriarchen Kyrillus Lukaris einnahm, der Pforte römisch-katholische Haltung einnahm, der Pforte römisch-katholische Haltung gewann, weil seit dieser Zeit nicht ganz gleichgültig sein, weil seit dieser Zeit die einzige politische Beschützer der Griechen die der einzige politische Beschützer der Griechen die der einzige politische Regierung war. Willkürliche Massnahmen osmanische Regierung war. Willkürliche Massnahmen wie gelegentliche Hinrichtungen des Patriarwie gelegentliche Hinrichtungen des Patriarchen (zum ersten Mal im Jahre 1657; v. Hammer, chen (zum ersten Mal im Jahre 1657; v. Hammer, *GOR*², III, 474) und Ausschreitungen in Kriegszeiten genügen nicht, um die im ganzen tolerante Haltung der Regierung zu leugnen.

Digitized by Birzeit University Library

Was endlich am tiefsten diese Haltung beeinflusste, war das Interesse für das Los der Christen bei den Regierungen christlicher Mächte, mit denen die Pforte im friedliche Beziehungen trat. In den ersten Jahrhunderten fielen jene fremden Christen, denen es erlaubt war, in Seehafenstädten zu wohnen, in die Kategorie der *musta'min*'s. Die gesetzlichen Begriffe jener Zeit unterscheiden nicht scharf zwischen religiösen Gruppen und Nationalitäten, da beide mit dem Worte *millet* bezeichnet wurden; daher wurde ein Fremder, der zum Islām übertrat, den muḥammadanischen Untertanen des Sultans vollständig gleichgestellt. Im Laufe der Zeit wurde *millet* auch für die verschiedenen „nationalen" Gruppen der Christen innerhalb des Reiches gebraucht. Die erste fremde Macht, die sich für die Christen in der Türkei interessierte, war der Heilige Stuhl, wie es sich mehrmals bei der unvermeidlichen Teilnahme der Päpste an der Vorbereitung anti-türkischer Kreuzzüge zeigte. Der Kardinal-Protektor der Levante in Rom übte durch seinen Vikar einen starken Einfluss auf die lateinische römisch-katholische Gemeinde in Pera aus, die sich seit der Eroberung Konstantinopels wie andere christliche Gemeinden unabhängiger Verwaltung erfreut hatte. Dieser „religiöse Schutz" entsprach nicht ganz den Wünschen der Christen selbst (G. Young, *Corps de Droit Ottoman*, Oxford 1905, II, 124). Aber zu jener Zeit befolgte die Pforte eine Politik der Nichteinmischung und ergriff die Gelegenheit nicht, um diese christlichen Einwohner ihres Reiches unter direktere Kontrolle zu bringen. Dieselbe Politik liess sie ohne Widerstreben die Vorstellungen eines zweiten, mächtigeren Protektors, des Königs von Frankreich, annehmen, der schon vor dem Vertrag von 1535 als Vermittler zwischen den Katholiken in Jerusalem und an anderen Orten der Levante und zwischen der Pforte aufgetreten war. Diese Einmischung Frankreichs — die ihm in den Augen des christlichen Europa als Entschuldigung dafür diente, dass es in diplomatische Beziehungen zur Pforte eintrat — wurde auch zugunsten anderer als französischer Geistlicher und Missionare und zugunsten nichtfranzösischer Gefangener geduldet. Gelegentlich wurde Frankreichs Schutz auch von andern als von römischen Katholiken angerufen; im Jahre 1639 forderte der ökumenische Patriarch selbst den König von Frankreich auf, sich sum Beschützer der östlichen Kirche zu erklären. Die französische Kapitulation vom Jahre 1673 erkannte schliesslich das Protektorat des Königs von Frankreich über die römisch-katholischen fremden Christen an, obgleich ein allgemeines Protektorat über alle Christen im Reiche ursprünglich gefordert worden war. Die berühmte Kapitulation von 1740 bestätigte die Abmachungen von 1673 (vgl. G. Pelissié du Rausas, *Le Régime des Capitulations dans l'Empire Ottoman*, Paris 1911, I, 80 ff.). Ein dritter mächtiger Beschützer christlicher Interessen, diesmal der griechisch-orthodoxen Christen, erstand im XVIII. Jahrhundert in der Person des russischen Zaren. Kurz nach dem Fall von Konstantinopel hatte Iwan der Grosse angefangen, sich selbst als Nachfolger der byzantinischen Kaiser zu betrachten, und als die Macht Russlands wuchs, sahen die griechisch-orthodoxen Christen der westlichen und östlichen Teile des Reiches im Zaren ihren natürlichen Beschützer. Besonders die christlichen Einrichtungen in Jerusalem und das sehr verarmte Patriarchat jener Stadt wurden durch die russischen religiösen Interessen gefördert. Anderseits lernte Russland seinen Einfluss auf die orthodoxen Christen als ein mächtiges politisches Instrument benutzen. Der Friedensvertrag von Küčük Kainardje (1776) erkannte schliesslich das Recht der russischen diplomatischen Vertreter an, zugunsten der Christen des Reiches zu vermitteln.

Mit der Schwächung des Reiches im XVIII. Jahrh. wurde der sogenannte „religiöse Schutz" eine schwere Belastung für die innenpolitische Lage der Türkei. Besonders nach den verhängnisvollen Ereignissen unter Maḥmūd II. wurde es klar, dass die alte muḥammadanische Staatsauffassung, welche die Nicht-Muslime vollständig sich selbst oder andern überliess, nicht länger aufrechterhalten werden konnte. Dies war einer der Hauptimpulse für die Einführung der *tanzīmāt*. Um eine möglichst grosse Kontrolle über ihre christlichen Untertanen zu retten, musste die Pforte jetzt ihre Regierungstätigkeit gleichmässig über Nicht-Muslime und Muslime ausdehnen. Demgemäss erklärte der *ḫaṭṭ-i šerīf* von Gül-Ḫāne (1839), dass allen Untertanen, Muslimen wie *raʿāyā*'s, vollständige Sicherheit für ihr Leben, ihre Ehre und ihr Besitztum garantiert würde. Indessen wurden in den folgenden Jahren keine wichtigeren Verwaltungsmassnahmen ergriffen, während andererseits die Einmischung fremder Mächte in christliche Angelegenheiten fortbestand und unter anderm zum Ausbruch des Krimkrieges im Jahre 1853 führte. In der Zwischenzeit war die Pforte durch einen Vorfall des Jahres 1843 genötigt worden, den französischen und englischen Botschaften eine formelle Versicherung abzugeben, dass die Todesstrafe auf Personen, die sich vom muḥammadanischen Glauben lossagten, nicht angewandt würde (Young, *a. a. O.*, II, 11 ff.).

Das Gesetz vom 10. Mai 1855 ist ein wichtiges Datum in der Geschichte der osmanischen Politik gegenüber den christlichen Untertanen. Dieses Gesetz schaffte die Kopfsteuer für Nicht-Muslime ab und sah die Möglichkeit ihres Dienstes in der Armee vor [vgl. DJIZYA und die *Literatur* zu dem Artikel]. Diese gesetzliche Massnahme wurde durch den *ḫaṭṭ-i humāyūn* vom 18. Febr. 1856 vervollständigt, der als die Magna Charta der Rechte der nicht-muslimischen Untertanen des Reiches betrachtet werden kann. In diesem denkwürdigen Edikt wurden die Rechte und Privilegien der verschiedenen religiösen Gruppen und ihrer Mitglieder ausführlich verkündet. Was ihren Militärdienst betraf, so stellte das Edikt den Grundsatz auf, dass er durch Zahlung einer Befreiungssteuer ersetzt werden konnte, die unter dem Namen *bedel* regulär auf alle Nicht-Muslime angewandt wurde. Dem Inhalte des *ḫaṭṭ-i humāyūn* gemäss begann jetzt die osmanische Gesetzgebung zum ersten Mal offiziell Notiz von der Existenz der grossen Anzahl christlicher Gemeinden im Reiche zu nehmen. Für die bedeutenderen Gemeinschaften (*millet* genannt) wurden Grundgesetze ausgearbeitet: für die gregorianischen Armenier im Jahre 1860, für die Griechisch-Orthodoxen im Jahre 1862. Im Jahre 1870 folgte unter Mitwirkung der Pforte die Errichtung des bulgarischen Exarchates, während im Laufe der Zeit eine Menge Gesetze, Vorschriften und Verordnungen mit näheren Verfügungen für dieses Exarchat wie für die kleineren Gemeinschaften herauskamen: so für die Patriarchate von Antiochien und Jerusalem, den Berg Athos, die serbische Kirche, die Lateiner

Digitized by Birzeit University Library

und die verschiedenen mit Rom unierten Kirchen (Armenier, Chaldäer, Maroniten, Melkiten). Diese sehr komplizierte Gesetzgebung zielte darauf hin, diese Christen zu osmanischen Untertanen im vollen Sinne des Wortes zu machen; sie stiess aber infolge der jahrhundert-alten Autonomie und infolge der häufigen Einmischung fremder Mächte auf grosse Schwierigkeiten. Es war der leitende Grundsatz der Regierung, die rein religiösen Autoritäten so viel wie möglich ihrer Macht zu berauben und die weltlichen Einrichtungen zu stärken. Diese Politik führte zu endlosen Unruhen, in denen jederzeit neue Vorschriften die Ordnung wiederherzustellen suchten. In der Verfassung Midḥat Pasha's (1876) wurde der Islām zur Staatsreligion erklärt, aber unmittelbar darauf folgte die Bestimmung, dass das Bekenntnis aller anerkannten Religionen im Reiche frei sei und dass alle den verschiedenen Religionsgemeinschaften gewährten Privilegien aufrechterhalten wurden (Artikel 11). Artikel 9 garantierte die persönliche Freiheit aller osmanischen Untertanen und Artikel 17 ihre völlige Gleichheit vor dem Gesetze.

Während der ganzen Reformperiode hatte die türkische Regierung mit der reaktionären Stimmung gegen die *ġaur*'s in weiten Kreisen der muḥammedanischen Bevölkerung zu rechnen, was in vielen Fällen ihre gleiche Behandlung vor dem Gesetze und anderswo illusorisch machte. Dies rechtfertigte in gewissem Masse die nie endenden Vorstellungen der europäischen Mächte, die keine Gelegenheit versäumten, neue Reformen zugunsten der Christen zu verlangen. Artikel 62 des Berliner Vertrages (13. Juli 1878) setzte wiederum die gleiche Behandlung aller nicht-muslimischen Untertanen durch die osmanische Regierung fest, unter anderem, dass jeder ohne Unterschied der Religion als Zeuge vor den Gerichten zugelassen werden solle.

Der Erfolg der fremden Intervention zu ihren Gunsten ermutigte anderseits grosse Teile der christlichen Bevölkerung zu unloyalem Denken und Handeln gegen ihre gesetzmässige Regierung. Während die letztere tat, was sie konnte, um die verschiedenen Bevölkerungsgruppen zu verschmelzen, wurden die Zersetzungsfaktoren zur selben Zeit immer stärker. Sogar die friedlichen Beziehungen, die bisher im ganzen den Verkehr zwischen Christen und Muḥammadanern besonders in den Städten charakterisiert hatten, fingen an, einem gegensetigen religiösen Hass Platz zu machen, wobei die Regierungsbeamten oft die erforderliche neutrale Haltung nicht bewahren konnten. Unter vielen anderen Symptomen waren besonders verhängnisvoll die armenischen Unruhen, die im Jahre 1889 in den armenischen Wilāyets begannen, wo ein Rassengegensatz zwischen muḥammadanischen Kurden und christlichen Armeniern seit Jahrhunderten herrschte. Sie führten zu wiederholten armenischen Aufstandsversuchen und zu dem bekannten Massaker in Konstantinopel (1897).

Durch diese Entwicklung hörte die Behandlung der christlichen Untertanen auf, ein religiöses Problem zu sein; es wurde ein Nationalitäts- (*millet*, in der neuen Bedeutung des Wortes) und Rasseproblem und gleichzeitig eins der wesentlichen Probleme des Reiches. Nach der Revolution von 1908 und der Wiedereinführung der Midḥat-Verfassung wurde diese Tatsache noch nicht völlig erkannt. Man bemühte sich ernstlich um eine Osmanisierung aller Untertanen des Reiches. Die neuen repräsentativen Körperschaften zählten eine Anzahl christlicher Mitglieder; gelegentlich gab es christliche Minister. Dann beschleunigte der Weltkrieg den unvermeidlichen Lauf der Dinge. Jetzt wurden zum ersten Mal Nicht-Muslime in die türkische Armee eingegliedert, aber nur zum Dienste hinter der Front. Gleichzeitig nahm die Innenpolitik der Jung-Türken eine pantürkische Wendung, der religiöse Motive vollständig fehlten. Die national-türkische Einstellung herrschte vor. Die Deportationen christlicher Einwohner aus den Frontgebieten, worunter besonders die Armenier schrecklich zu leiden hatten, geschahen aus Furcht vor ihrer Treulosigkeit gegen die Türkei, obgleich bei ihrer Durchführung Reste eines religiösen Fanatismus, besonders von seiten der Kurden, eine grosse Rolle spielten.

Die Ereignisse nach dem Waffenstillstand von Mudros haben bewiesen, dass ein grosser Teil der christlichen Bevölkerung Unabhängigkeit oder Eingliederung in einen christlichen Staat dem Verbleiben in der Türkei vorzog. Und die Türken selbst waren auch bereit, sich von ihren christlichen Untertanen zu trennen. So wurden in Lausanne im Jahre 1923 die Vereinbarungen mit Griechenland über den Austausch der griechischen Bevölkerung des neuen türkischen Staates gegen die Türken auf hellenischem Gebiete getroffen; nur Konstantinopel und einige Inseln waren von dieser Massnahme ausgeschlossen. Da seitdem durch die Ereignisse des Weltkrieges die Zahl der Armenier und anderer Christen in der Asiatischen Türkei auf eine sehr kleine Minderheit reduziert worden war, war das Ergebnis, dass die heutige türkische Republik nur noch mit einer christlichen Bevölkerung zu rechnen hat, die zahlenmässig unbedeutend ist und grössenteils in Konstantinopel lebt. Der Lausanner Vertrag von 1923 enthält in den Artikeln 37—45 nur die Verpflichtung für die Türkei, die Minderheiten genau so wie die türkischen Untertanen zu behandeln; er sieht für sie das Recht vor, nach ihrem eigenen Familienrecht zu leben. Schliesslich ist die Behandlung der Christen in der Türkei endgültig kein gesetzliches Problem im alten Sinne des Wortes mehr, da durch die Änderung der Verfassung am 5. April 1928 der Staat völlig laïsiert wurde (vgl. *Tarīḫ*, Istanbul 1931, IV, 213), indem man den Artikel aufhob, der den Islām zur Staatsreligion erklärte.

(J. H. Kramers)

AL-NAWAWĪ (oder AL-NAWĀWĪ), MUḤYĪ AL-DĪN ABŪ ZAKARĪYĀ' YAḤYĀ B. SHARAF B. MURĪ [so bei Suyūṭī, Fol. 53v, nach Nawawī's eigener Schreibung] B. ḤASAN B. ḤUSAIN B. MUḤAMMAD B. DJUM'A B. ḤIZĀM AL-ḤIZĀMĪ AL-DIMASHḲĪ, *shāfi'itischer Rechtsgelehrter*, geboren im Muḥarram 631 (Okt. 1233) in Nawā südlich von Damaskus im Djawlān. Schon früh wurde man auf die Fähigkeiten des Knaben aufmerksam, und sein Vater brachte ihn 649 auf die Medrese al-Rawāḥiya in Damaskus. Dort studierte er zunächst Medizin, ging aber schon bald zu den islāmischen Wissenschaften über. Zwischendurch machte er 651 mit seinem Vater die Pilgerfahrt. Etwa 655 begann er seine schriftstellerische Tätigkeit und wurde 665 an die Traditionsschule al-Ashrafiya in Damaskus berufen als Nachfolger des soeben verstorbenen Abū Shāma. Obwohl seine Gesundheit während seiner Studienzeit schon stark gelitten hatte, lebte er äusserst genügsam und verzichtete sogar auf sein Gehalt. Sein Ruf als Wissenschaftler und als Mensch wurde bald so bedeutend, dass

Digitized by Birzeit University Library

er es sogar wagen konnte, dem Sultan Baibars entgegenzutreten, um die Rückgabe der beschlagnahmten Gärten der Damaszener zu verlangen oder um die Bevölkerung Syriens von den auferlegten Kriegssteuern zu befreien oder um die Lehrer an den Medresen vor einer Beschränkung ihrer Einkünfte zu schützen. Aber das war alles fruchtlos, und Baibars verwies al-Nawawī aus Damaskus, als er als einziger ein *fatwā* über die Zulässigkeit dieser Abgaben nicht unterzeichnen wollte. (Dies Auftreten al-Nawawī's fand seinen Niederschlag in dem Volksroman *Sīrat al-Ẓāhir Baibars*, Kairo 1326, XLI, 38 ff., wo der Sultan von al-Nawawī verflucht für eine Zeit erblindet). Er starb unverheiratet in seinem Vaterhaus in Nawā am Mittwoch den 24. Raǧab 676 (22. Dez. 1277). Sein Grab wird dort heute noch verehrt.

Al-Nawawī sollte sein hohes Ansehen bis auf den heutigen Tag bewahren. Er war ein ausgezeichneter Kenner der Traditionswissenschaft und legte noch strengere Massstäbe an als der spätere Islām; so lässt er nur fünf Traditionswerke als kanonisch gelten, während er die *Sunan* des Ibn Mādja ausdrücklich auf eine Linie mit dem *Musnad* des Aḥmad b. Ḥanbal stellt (vgl. *Sharḥ Muslim*, I, 5; *Aḏkār*, S. 3). Trotz seiner Vorliebe für Muslim räumt er al-Buḫārī doch den Vorrang ein (*Tahḏīb*, S. 550). Er schrieb den Hauptkommentar zu Muslim's *Ṣaḥīḥ* (gedr. in 5 Bden, Kairo 1283); als Einleitung schickt er eine Überlieferungsgeschichte dieses Werkes sowie einen Abriss der Traditionswissenschaft voraus. Er bietet nicht nur Bemerkungen zu den Isnāden und eine grammatische Erklärung der Traditionen, sondern kommentiert sie vor allem in theologischer und juristischer Hinsicht, wobei er neben den Begründern der Hauptschulen auch die älteren Juristen wie al-Awzāʿī, ʿAṭāʾ u.a. heranzieht. Ausserdem hat er in Muslim's Werk Überschriften (*tarǧama*) eingefügt. Ferner seien genannt das oft kommentierte *Kitāb al-Arbaʿīn* (gedr. Būlāḳ 1294 u. ö.) und Bruchstücke von Kommentaren zu al-Buḫārī (Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* I, 261) und Abū Dāwūd (Ibn al-ʿAṭṭār, Fol. 10ᵛ), sowie ein Auszug aus Ibn al-Ṣalāḥ, *ʿUlūm al-ḥadīṯ* u. d. T. *al-Taḳrīb wa 'l-taisīr* (auszugsweise übers. von Marçais in *JA*, 9. Ser., XVI-XVIII [1900–1901]; gedr. mit Kommentar al-Suyūṭī's, *Tadrīb al-rāwī*, Kairo 1307).

Vielleicht noch grösser war al-Nawawī's Bedeutung als Jurist. In šāfiʿitischen Kreisen galt er mit seinem *Minhāǧ al-ṭālibīn* (vollendet 669; gedr. Kairo 1297 u. ö.; ed. van den Berg mit französ. Übers., Batavia 1882–84; vgl. dazu Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, VI, 3–18) neben al-Rāfiʿī als die höchste Autorität, und seit dem X. (XVI.) Jahrh. sah man die beiden Kommentare zu diesem Werke, Ibn Ḥaǧar's *Tuḥfa* und al-Ramlī's *Nihāya*, quasi als die Gesetzbücher des šāfiʿitischen Ritus an. Das Werk ist ein Auszug aus dem *Muḥarrar* des Rāfiʿī und soll nach seinen eigenen Worten gewissermassen ein Kommentar dazu sein. Seine Wertschätzung verdankt es sicherlich auch der Tatsache, dass es über al-Rāfiʿī und al-Ghazzālī auf den Imām al-Ḥaramain zurückgeht. Daneben sind noch zu nennen die 669 vollendete, ebenfalls öfter kommentierte *Rawḍa fī muḫtaṣar sharḥ al-Rāfiʿī* (nämlich zu Ghazzālī's *al-Waǧīz*; gedr. Dehli 1307), unvollendete Kommentare zu Shīrāzī's *al-Muhaḏḏaḏ* und *al-Tanbīh* (gedr. Kairo 1329) und al-Ghazzālī's *al-Wasīṭ*, sowie eine von seinem Schüler Ibn al-ʿAṭṭār redigierte *fatwā*-Sammlung (Kairo 1352).

Aus seinen biographischen und grammatischen Studien ging das von Ibn al-ʿAṭṭār zu den unvollendeten Werken gerechnete, tatsächlich auch lückenhafte *Tahḏīb al-asmāʾ wa 'l-luġāt* (Teil 1 über die Namen, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1842–47; Teil 2 gedr. Kairo o. J.; vgl. Levi della Vida, *Elenco dei Mss. arabi islamici della Bibl. Vaticana*, S. 99) und das 671 vollendete *al-Taḥrīr fī alfāẓ al-tanbīh* hervor. Seinen mystischen Neigungen — hatte er doch die *Risāla* al-Kushairī's gehört und weiter tradiert — entsprangen Werke wie das 667 vollendete *Kitāb al-Aḏkār* über die Gebete (gedr. Kairo 1331 u. ö.), das *Riyāḍ al-ṣāliḥīn* (vollendet 670; gedr. Mekka 1302, 1312) und das unvollendete *Bustān al-ʿārifīn fī 'l-zuhd wa 'l-taṣawwuf* (gedr. Kairo 1348). Eine vollständige Liste seiner über 50 Schriften bietet Heffening, *a.a.O.*, S. 171–88, die handschriftlich erhaltenen Brockelmann, *GAL*, I, 394 ff., *Suppl.*, I, 680 ff. sowie Index.

Literatur: Ibn al-ʿAṭṭār (gest. 724 = 1324), *Tuḥfat al-ṭālibīn fī tarǧamat shaiḫinā al-imām al-Nawawī* [mit zahlreichen *marthiya*'s], Hs. Tübingen, Nr. 18; al-Sakhāwī (gest. 902 = 1496/7), *Tarǧamat ḳuṭb al-awliyāʾ... al-Nawawī*, Hs. Berlin, Wetzstein II, 1742, Fol. 140—207 (Ahlwardt, Nr. 10125); al-Suyūṭī, *al-Minhāǧ fī tarǧamat al-Nawawī*, Hs. Berlin, Wetzst. II, 1807, Fol. 53ʳ–68ʳ (Ahlwardt, Nr. 10126); al-Subkī, *Ṭabaḳāt al-shāfiʿiyya al-kubrā*, Kairo 1324, V, 165—68; al-Dhahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, Ḥaidarābād o. J., IV, 259—64; al-Yāfiʿī, *Miʾrāt al-ǧinān*, Ḥaidarābād 1339, IV, 182–86; die anderen Quellen sind bei Wüstenfeld, *Über das Leben und die Schriften des Scheich Abu Zakarija Jahja el-Nawawī*, Göttingen 1849 abgedruckt; Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, II, 387 f.; Heffening, *Zum Leben und zu den Schriften al-Nawawī's*, in *Isl.*, XXII (1935), 165—90; XXIV (1937), 131–50.

AL-NAẒẒĀM, Ibrāhīm b. Sayyār b. Hānīʾ Abū Isḥāḳ, muʿtazilitischer Theologe der Schule zu Baṣra. In Baṣra erzogen verbrachte er den letzten Teil seines Lebens in Baghdād, wo er zwischen 220 und 230 (835 bzw. 845) starb, anscheinend noch in der Blüte des Lebens. Als glänzender Dichter, hervorragender Philologe und besonders äusserst scharfsinniger und gewandter Dialektiker zählt er zu den interessantesten Persönlichkeiten der ʿAbbāsidenzeit. Im Werdegang der islāmischen Ideen nimmt er eine der bedeutendsten Stellungen ein. Er erlernte die spekulative Theologie in dem *maǧlis* Abu 'l-Hudhail al-ʿAllāf's, von dem er sich bald trennte, um eine eigene Schule zu gründen. In Baṣra verfolgte er eifrig den Kampf, den sein Lehrer gegen den Manichäismus führte, aber er widmete seine Tätigkeit besonders der Widerlegung der dahritischen Philosophie, die er vorzüglich kannte. Allem Anschein nach hat al-Naẓẓām den Kampf gegen die Philosophie des asiatischen Hellenismus eröffnet, den dann der Islām jahrhundertelang fortsetzte und der seinen klassischen Ausdruck in al-Ghazzālī's *Tahāfut* fand. In Baghdād führte er lebhafte Diskussionen mit den murǧiʾitischen und ḏiabritischen Theologen, den Traditionariern und den Fuḳahāʾ, worin er ihre Lehren einer beissenden Kritik unterzog, die in der Geschichte der sunnitischen Theologie eine starke Rückwirkung hervorgerufen hat. An-

Digitized by Beinecke Rare Book & Manuscript Library

derseits scheinen seine Ideen einen beträchtlichen Einfluss auf die muʿtazilitische Schule Baghdād's ausgeübt zu haben, trotz der Opposition, die sie ihm entgegenbrachte. Al-Naẓẓām ist vor allem Theologe. Zwei Tendenzen bestimmen sein Denken: sein Eifer für den *tawḥīd*, den striktesten Monotheismus, und sein Eifer für den Ḳurʾān, der dahin führte, dass er jede andere Quelle der Theologie und Moral ausschaltete. Seine Religiosität war völlig intellektualistisch, und das Gefühlsleben nahm offenbar nur einen begrenzten Raum darin ein. Seine Gegner bezeichneten ihn als Dahriten; das hiesse aber, die Grund-Idee seines theologischen Werkes gänzlich verkennen. Nichtsdestoweniger bleibt die Wahrheit bestehen, dass ihm gerade der Kampf mit der Dahriya die Prämissen zu seiner Dogmatik geliefert und ihre Struktur bestimmt hat, sodass der Islām unter seinen Händen eine etwas seltsame Form annahm. Infolge seiner dogmatischen Überspanntheiten wurde er fast von der ganzen muslimischen Gemeinde und sogar von der Muʿtazila selber verurteilt; allein er ist es, der als erster mehrere der Hauptprobleme der sunnitischen Theologie aufgestellt hat. Seine Schriften sind verloren gegangen; aber noch ziemlich umfangreiche Fragmente finden sich vor allem bei seinem Schüler al-Djāḥiẓ. Viele Lehren, die ihm in den Büchern der Häresiologen zugeschrieben werden, sind von seinen Schülern überliefert worden, jedoch nicht immer in der richtigen Weise, wie uns al-Khayiāṭ versichert. Die Darlegung seiner Theologie, die al-Baghdādī in seinem *Kitāb al-Farḳ* gibt, geht wahrscheinlich auf Ibn al-Rāwendī zurück; sie ist ein typisches Beispiel von Entstellung und einer bewusst falschen Interpretation. — Über die Hauptpunkte seiner Theologie und über seine Schule vgl. den Art. AL-MUʿTAZILA; hier sei nur einiges über die Probleme seiner Theologie gesagt.

1. *Aṣl al-tawḥīd*. Das Hauptinteresse al-Naẓẓām's besteht in diesem Punkte darin, die kurʾānische Lehre von der Schöpfung gegenüber der Dahriya zu verteidigen, die den beständigen Kreislauf der Elemente und auf diese Weise die Ewigkeit der materiellen Welt lehrt. In dieser Absicht entwickelt er die Lehre vom *ẓuhūr* und *kumūn*, eine direkt gegen die Dahriya gerichtete These, die schon von Abu ʾl-Hudhail al-ʿAllāf angenommen wurde. Die den Körper und seine Beziehungen betreffenden Ideen basieren logisch auf dieser Lehre. Der Aufbau dieser Ideen ist jedoch stark von der Polemik gegen den Manichäismus beeinflusst, über dessen Hauptprobleme al-Naẓẓām sehr tief nachgedacht hat. In der positiven Beweisführung des Dogmas von der Schöpfung glaubt man bisweilen aristotelische Züge zu erkennen: die Schöpfung war ein Inbewegungsetzen, und die erschaffene Welt befindet sich in einer kontinuierlichen Bewegung (selbst die Ruhe wird als eine Art Bewegung definiert). Gott ist also selbst unbeweglich, aber gleichzeitig die ursprüngliche bewegende Kraft. Das *tanzīh*, die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung, wird recht weit getrieben. Die göttlichen Attribute äussern sich für uns in Negationen. Das göttliche Wort ist ein Körper (also erschaffen), aber das des Menschen ein Akzidenz. Der Kurʾān ist wunderbar durch die Berichte, die er über die Vergangenheit gibt, und durch die Geheimnisse, die er enthüllt, aber nicht durch seinen Stil, den die Menschen hätten nachahmen können, wenn sie Gott nicht daran gehindert hätte (in Wirklichkeit gibt es also keine *muʿāraḍa* bei al-Naẓẓām). Al-Naẓẓām verwirft grundsätzlich die willkürlichen Kurʾānauslegungen, wie sie die grossen Autoritäten der Tradition, z. B. ein ʿIkrima, ein Kalbī, Suddī, ein Muḳātil b. Sulaimān geben; er verlangt eine streng wörtliche Exegese. Die Prophetie ist immer universell gewesen, d. h. alle Propheten und nicht nur Muḥammad allein sind zu der ganzen Menschheit geschickt worden (gegen die Traditionarier; al-Naẓẓām hat also die Prophetie Muḥammads nicht geleugnet).

2. *Aṣl al-ʿadl*. Die Freiheit des menschlichen Willens ist für al-Naẓẓām in einer Weise beschränkt welche die ashʿaritische Theologie vorwegnimmt. Alle Handlungen des Menschen sind Bewegungen, also Akzidenzen, u. zw. Bewegungen, die sich nur auf den Menschen selbst beziehen; die Wirkungen, die sich ausserhalb des Menschen vollziehen, kommen nicht ihm zu, sondern den natürlichen Kräften, die Gott in die Körper gelegt hat (Negation des *tawallud*). Der Mensch ist der *rūḥ*, der den Körper durchdringt; der Körper seinerseits stellt eine Schwäche (*ifa*) des *rūḥ* dar. Nun ist es im Gegensatz zu dem eigentlichen Menschen aber der Körper, der die Handlung verursacht, zu welcher der Mensch, d. h. der *rūḥ*, fähig ist. Daraus folgt, dass der Mensch (der *rūḥ*) zu der Handlung fähig ist, bevor sie sich verwirklicht (*al-istiṭāʿa ḳabla ʾl-fiʿl*), dass er aber in dem Augenblick, wo sie dies tut, nicht dazu fähig ist.

3. *Aṣl al-waʿd wa ʾl-waʿīd*. Al-Naẓẓām hat sich lebhaft für die praktischen Fragen des *fiḳh* interessiert; man kennt seine und seiner Schule Ansichten über die *ṣalāt*, den Betrug und die rituelle Reinheit (wo er sonderbare psychologische Erklärungen gibt). Aber er hat sich besonders mit den *uṣūl* beschäftigt. Er führte einen leidenschaftlichen Kampf gegen die *aṣḥāb al-raʾy wa ʾl-ḳiyās*, also gegen die Ḥanafiten, welche die Murdjiʾiten vertreten. Er leugnete völlig sowohl den *raʾy* wie den *ḳiyās* und zauderte sogar nicht, den Ruf der *ṣaḥāba* anzugreifen, die nach seiner Ansicht daran schuld waren. Dies führte ihn zu einer heftigen Kritik der Einrichtung des *iǧmāʿ*, den er dennoch bis zu einem gewissen Grade gelten liess. Durch all dies bahnte er den Weg für Dāwūd al-Ẓāhirī und für die Ẓāhiriya-Schule.

Literatur: al-Djāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, Kairo 1323, *passim* (besonders I, 167—69, über die Exegese des Kurʾān, und V, 1—31, über den *Zuhūr* und *Kumūn*); al-Khayiāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, ed. Nyberg, Kairo 1925, s. Index; Ibn Ḳutaība, *Taʾwīl mukhtalif al-Ḥadīth*, Kairo 1326, S. 20—53; al-Ashʿarī, *Maḳālāt*, ed. Ritter, s. Index; al-Saiyid al-Murtaḍā, *Kitāb al-Amālī*, Kairo 1325, I, 132—34; al-Baghdādī, *Kitāb al-Farḳ*, Kairo 1910, S. 113—36; *Kitāb al-Fihrist*, in *WZKM*, IV, 220—21; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl*, Kairo 1317, *passim*; al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa ʾl-Niḥal*, ed. Cureton, S. 37—41; Ibn Abī ʾl-Ḥadīd, *Sharḥ Nahdj al-Balāgha*, Kairo 1329, II, 48—50 (mit einigen Stücken der Abhandlung *Kitāb al-Nukat* von al-Naẓẓām); Ibn Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh Baghdād*, Kairo al-Faṣl, Kairo 1317, *passim*; al-Shahrastānī, VI, 97—8; Ibn al-Murtaḍā, *al-Muʿtazila*, ed. Arnold, Leipzig 1902, S. 28—30; Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī, *Lisān al-Mīzān*, Ḥaidarābād 1329, I, 67; vgl. auch die Literatur zum Art. AL-MUʿTAZILA.

(AL-NIFFARĪ, MUḤAMMAD IBN ʿABD AL-DJABBĀR. Die Blütezeit dieses Mystikers, den die hauptsächlichsten Ṣūfī-Biographen unerwähnt lassen, fällt

Digitized by Birzeit University Library

in das IV. (X.) Jahrhundert, nach Ḥādjdjī Khalīfa starb er im Jahre 354 (965). Seine *nisba* bezieht sich auf die Stadt Niffar in Mesopotamien, und eine Hs. seiner Werke versichert, dass er während seines Aufenthaltes in Niffar und Nil seine Gedanken niederschrieb. Niffarī's literarischer Nachlass besteht aus zwei Büchern, dem *Mawāḳif* und dem *Mukhāṭabāt*, sowie einer Anzahl Fragmente. Es ist unwahrscheinlich, dass Niffarī selbst für die Herausgabe seiner Schriften verantwortlich war; nach seinem Hauptkommentator ʿAfīf al-Dīn al-Tilimsānī (gest. 690 = 1291) sammelte entweder sein Sohn oder sein Enkel seine zerstreuten Schriften und veröffentliche sie nach seiner eigenen Anordnung. Die *Mawāḳif* bestehen aus 77 Abschnitten von verschiedener Länge, die zum grössten Teil aus kurzen Apophthegmata bestehen, welche die Hauptgebiete der Ṣūfī-Lehre berühren und von Gott eingegeben und diktiert sein wollen. Die *Mukhāṭabāt* haben einen ähnlichen Inhalt und sind in 56 Abschnitte eingeteilt. Niffarī's charakteristischer Beitrag zur Mystik ist seine Lehre von der *waḳfa*. Dieser Ausdruck, der von ihm anscheinend in einem besonderen technischen Sinne gebraucht wird, bedeutet in der Mystik einen Zustand, der vom unmittelbaren Hören Gottes und vielleicht sogar von unbewusster Niederschrift begleitet ist. *Mawḳif* ist die Bezeichnung für den Zustand des Mystikers, in welchem die *waḳfa* über die *maʿrifa* und die *maʿrifa* über den *ʿilm* gestellt wird. Der *wāḳif* steht Gott näher als irgendein anderes Wesen und übertrifft beinahe den *baṣhariyya*-Zustand, indem er allein von jeder Begrenzung losgelöst ist. Niffarī hält die Möglichkeit entschieden aufrecht, dass man Gott in dieser Welt sehen könne; denn er sagt, dass die Vision (*ruʾyā*) in dieser Welt eine Vorbereitung auf das Schauen in der zukünftigen Welt sei. An verschiedenen Stellen berührt Niffarī deutlich die Mahdī-Lehre, und tatsächlich scheint er sich selbst mit dem Mahdī zu identifizieren, wenn diese Stellen echt sind. Dieser Anspruch gebührt ihm anscheinend nach der Meinung Zabīdī's, wenn er Niffarī als *ṣāḥib al-daʿāwā wa ʾl-dalāl* bezeichnet. Tilimsānī jedoch erklärt diese Stellen in einem dunklen und höchst mystischen Sinne; und es stimmt mit dem Grundcharakter des Verfassers nicht überein, dass er für sich solch ausserge-wöhnliche Ansprüche erhoben habe. Niffarī selbst zeigt sich in seinen Schriften als furchtloser und selbständiger Denker. Während er zweifellos durch seinen grossen Vorgänger al-Ḥallādj beeinflusst ist, erkennt er solche Beziehungen nicht an und ist von der Wirklichkeit seiner eigenen Sendung tief überzeugt. Ibn ʿArabī, der ihn öfters erwähnt in seinen *Futūḥāt Makkiyya*, verdankt ihm zweifellos viel. Seine sämtlichen Werke sind im Jahre 1935 mit einer englischen Übersetzung herausgegeben worden (*GMS*, N. S., IX).

Literatur: D. S. Margoliouth, *Early Development of Muhammedanism*, S. 186—98; R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, *passim*.

NIKĀḤ (A.), die Ehe (eigentlich: der Geschlechtsverkehr, aber schon im Kurʾān ausschliesslich vom Vertrage gebraucht). Hier wird die Ehe als rechtliche Institution behandelt; die Hochzeitsgebräuche fallen im allgemeinen ausser dem Gesichtskreis des Fiḳh; siehe den Art. ʿURS.

1. Wesentliche Züge des islāmischen Eherechts gehen auf das alte arabische Gewohnheitsrecht zurück. Hier herrschte, wenn auch nach Gegenden und nach den Einzelfällen verschieden, ein auf dem Patriarchat beruhendes Ehesystem, das dem Manne eine sehr grosse Ungebundenheit gestattete und noch Spuren eines alten Matriarchats aufwies. Zwar hatte sich schon vor dem Aufkommen des Islām eine höhere Auffassung des Eheverhältnisses angebahnt, aber die Lage der Frau war noch immer recht ungünstig. Der Ehevertrag wurde zwischen dem Freier und dem „Vormund", d. h. dem Vater bzw. dem nächsten männlichen Verwandten der Braut, deren Zustimmung nicht als notwendig galt, abgeschlossen. Allerdings war es schon vor dem Islām allgemein üblich geworden, dass die von dem Freier zu zahlende Brautgabe der Frau selbst und nicht mehr ihrem Vormund zukam. In der Ehe stand die Frau unter der uneingeschränkten Herrschaft ihres Mannes, der nur durch die Rücksicht auf ihre Familie eine gewisse Grenze gezogen war. Die Auflösung der Ehe hing allein von dem Gutdünken des Mannes ab; selbst nach seinem Tode konnten seine Verwandten Ansprüche auf seine Witwe geltend machen.

2. Dieses Eherecht hat der Islām unter Beibehaltung seiner wesentlichen Züge tiefgreifend reformiert; hier wie auf den anderen Gebieten der sozialen Gesetzgebung ist das Hauptziel des Kurʾān die Besserung der Lage der Frau. Die prinzipiell wichtigsten eherechtlichen Bestimmungen stehen in Sūra IV (aus der Zeit bald nach der Schlacht bei Uḥud): „3. Wenn ihr fürchtet, gegen die Waisen nicht billig zu sein, so heiratet die Frauen, die (zu heiraten) euch gut dünkt, zu zweien oder zu dreien oder zu vieren; wenn ihr aber fürchtet, (auch dann) nicht gerecht zu sein, dann eine einzige oder die (Sklavinnen), die ihr besitzt;. . . . 4. Gebt den Frauen ihre Brautgaben freiwillig; wenn sie euch aber etwas davon gutwillig erlassen, so verzehrt es, und wohl bekomme es. — 22. Heiratet nicht die Frauen, die eure Väter geheiratet haben, es sei denn, was bereits geschehen ist; das ist schändlich und abscheulich und ein übler Weg. 23. Verboten sind euch eure Mütter, eure Töchter, eure Schwestern, eure Tanten väterlicher- und mütterlicherseits, die Töchter des Bruders und die Töchter der Schwester, eure Milchmütter und eure Milchschwestern, die Mütter eurer Frauen und eure in euerm Schutze befindliche Stieftöchter von euren Frauen, mit denen ihr verkehrt habt — wenn ihr mit ihnen aber nicht verkehrt habt, so ist es keine Sünde für euch —, und die Gattinnnen eurer Söhne, die von euch abstammen, ferner dass ihr zwei Schwestern zusammen habt, es sei denn, was bereits geschehen ist; Allāh ist verzeihend und barmherzig. 24. Ferner die verheirateten Frauen, ausser den (Sklavinnen), die ihr besitzt. Das ist eine Vorschrift Allāh's für euch. Aber er hat euch erlaubt, ausserhalb dieser Fälle (Frauen) für euer Geld zu begehren, in Anstand und nicht in Unzucht. Denjenigen von ihnen, die ihr genossen habt, gebt ihren Lohn als Pflicht; es ist aber keine Sünde für euch, euch über die Pflicht hinaus zu einigen. Allāh ist wissend und weise. 25. Wenn aber jemand von euch nicht genügend Vermögen besitzt, freie gläubige Frauen zu heiraten, so (heirate er) unter euren gläubigen Sklavinnen, die ihr besitzt; Allāh weiss euern Glauben untereinander am besten (zu unterscheiden). Heiratet sie also mit der Erlaubnis ihrer Leute und gebt ihnen ihren Lohn in Güte: (dabei sollen sie) anständig

Digitized by Birzeit University Library

und nicht unzüchtig sein und sich keine Liebhaber nehmen". Ferner Sūra II, 22 (unbestimmten Datums) das Verbot der Ehe mit ungläubigen Frauen und Männern (vgl. Sūra LX, 10), Sūra XXXIII, 50 (wohl aus dem Jahre 5) eine Ausnahmebestimmung zugunsten des Propheten und Sūra V, 5 (von der Abschiedswallfahrt im Jahre 10) die Erlaubnis der Ehe mit den Frauen von den Schriftbesitzern. Weitere Kur'ānstellen, die die moralische Seite der Ehe hervorheben, sind Sūra XXIV, 3, 26, 32 und Sūra XXX, 21. In der Tradition kommen verschiedenartige Einstellungen zur Ehe zum Ausdruck; zugleich werden die sie betreffenden positiven Vorschriften in wesentlichen Punkten ergänzt. Der wichtigste ist die Beschränkung der Zahl der gleichzeitig erlaubten Frauen auf vier; obgleich Sūra IV, 3 keine derartige Vorschrift enthält, muss diese Auffassung des Verses sehr früh allgemein durchgedrungen sein, da sie in den Traditionen mehr vorausgesetzt als ausdrücklich verlangt wird. Ferner wird die Mitwirkung des „Vormundes", das Brautgeld und die Zustimmung der Frau als wesentlich gefordert und das Konkurrieren mit einer schwebenden Werbung verboten.

3. Die wichtigsten Bestimmungen des islāmischen Gesetzes (nach shāfi'itischer Lehre) sind folgende. Der Ehekontrakt wird zwischen dem Bräutigam und dem *walī* („Vormund") der Braut abgeschlossen, der ein Muslim, volljährig, frei und unbescholten (*ʿadl*; die Hanafiten und Mālikiten sehen von dieser Eigenschaft ab) sein muss; die Hanafiten allein erkennen eine von der Frau selbst ohne Mitwirkung des *walī* geschlossene Ehe als gültig an. Der *walī* ist seinerseits verpflichtet, bei dem von der Frau verlangten Ehekontrakt mitzuwirken, wenn der Bräutigam gewissen gesetzlichen Anforderungen genügt. Zum Amte des *walī* sind der Reihe nach berufen: 1. der nächste männliche Aszendent in der männlichen Linie; 2. der nächste männliche Verwandte in der männlichen Linie unter den Nachkommen des Vaters; 3. derselbe unter den Nachkommen des Grossvaters usw.; 4. im Falle einer Freigelassenen der *mawlā* (Freilasser) und gegebenenfalls seine männlichen Verwandten in der Reihenfolge der *ʿaṣaba* [vgl. MĪRĀṬH]; 5. der dazu bestellte Vertreter der Obrigkeit (*ḥākim*); [das ist in vielen Ländern der *qāḍī* oder sein Stellvertreter. Anstatt des *ḥākim* können die künftigen Ehegatten durch Vereinbarung einen *walī* bestellen, und müssen es tun, wenn am Orte kein befugter *ḥākim* vorhanden ist. Der *walī* darf die Braut nur mit ihrer Zustimmung verheiraten; doch genügt bei einer Jungfrau die stillschweigende Billigung. Allein der Vater bzw. Grossvater hat das Recht, seine Tochter bzw. Enkelin gegen ihren Willen zu verheiraten, solange sie Jungfrau ist (daher heisst er *walī mujbir*, zum Zwange befugter *walī*), doch ist die Ausübung dieses Rechtes an strenge Voraussetzungen im Interesse der Braut gebunden. Da Minderjährige zu einer rechtskräftigen Willenserklärung nicht imstande sind, können sie überhaupt nur durch den *walī mujbir* verheiratet werden. Nach ḥanafitischer Lehre dagegen ist jeder als *walī* auftretende Blutsverwandte befugt, eine minderjährige Jungfrau ohne ihre Zustimmung zu verheiraten; doch ist eine in dieser Weise von einem anderen als ihrem Aszendenten verheiratete Frau berechtigt, bei ihrer Volljährigkeit ein Rücktrittsrecht, das *khiyār al-bulūgh*, heisst, auszuüben, d. h. die Nichtigkeitserklärung (*faskh*) der Ehe durch den *qāḍī* zu verlangen. Auch der minderjährige Bräutigam kann durch seinen *walī mujbir* verheiratet werden. Als Quasi-Äquivalent für die Rechte, die der Gatte über die Frau erwirbt, ist er zur Leistung einer Brautgabe (*mahr*, *ṣadāḳ*) an sie verpflichtet, die als wesentlicher Bestandteil des Ehevertrages gilt. Die Festsetzung des *mahr* steht den Kontrahenten frei; er kann in irgend etwas bestehen, was nach dem Gesetze Wert hat, sei es eine Sache oder eine Leistung; ist er beim Abschluss des Vertrages nicht festgesetzt und können die Kontrahenten sich nicht einigen, so tritt der *mahr al-mithl* ein, d. h. die nach den Verhältnissen angemessene Brautgabe, die der *qāḍī* bestimmt. Die sofortige Bezahlung des *mahr* ist nicht notwendig; häufig wird ein Teil vor der Vollziehung und der Rest erst bei der Auflösung der Ehe durch Scheidung oder Tod bezahlt. Der Anspruch auf den vollen *mahr* bzw. den vollen *mahr al-mithl* tritt erst mit Vollziehung der Ehe ein; wird die Ehe vorher aufgelöst, so hat die Frau nur Anspruch auf die Hälfte des *mahr* bzw. auf ein vom Manne nach Gutdünken festzusetzendes Geschenk (*mutʿa*); diese Vorschriften gehen auf Sūra II, 236 f. (vgl. XXXIII, 49) zurück. In der Form folgt der Ehevertrag, dem meistens eine Werbung (*khiṭba*) vorausgeht, dem allgemeinen Vertragsschema des islāmischen Rechts mit Angebot und Annahme; dem *walī* der Braut wird empfohlen, dabei eine fromme Ansprache (*khuṭba*) zu halten. Die Ehe muss in Beisein von mindestens zwei den gesetzlichen Anforderungen genügenden Zeugen (*shāhid*) geschlossen werden; ihre Anwesenheit ist hier nicht bloss wie bei den anderen Kontrakten ein Beweismittel, sondern wesentliches Element der Gültigkeit; bei den Mālikiten ist die Publizität des Ehevertrages das Wesentliche, und diese kann auch auf andere Weise als durch die Anwesenheit von Zeugen erreicht werden. Eine Mitwirkung der Obrigkeit dagegen ist nicht vorgeschrieben. Da man aber auf die Erfüllung der Formalitäten des Heiratsvertrages, von denen die Gültigkeit der Ehe abhängt, allgemein sehr viel Wert legt, pflegt man dieses wichtige Rechtsgeschäft nicht ohne den Beistand eines erfahrenen Sachverständigen abzuwickeln. So findet man überall Leute, die diese Tätigkeit gewerbsmässig ausüben und gewöhnlich unter der Aufsicht des *qāḍī* stehen. Ihre Mitwirkung besteht darin, dass sie den Parteien die notwendigen Formeln vorsprechen oder selbst als Bevollmächtigte der einen, meist des *walī* der Braut, auftreten. Diese berufsmässigen Sachverständigen sind in der Gegenwart in den meisten islāmischen Ländern zu Regierungsbeamten geworden (in Ägypten z. B. heissen sie *maʾdhūn*), deren Mitwirkung zum Abschluss einer gesetzlich gültigen Ehe notwendig ist. — Die hauptsächlichsten Ehehindernisse sind folgende: 1. Blutsverwandtschaft, und zwar zwischen dem Manne und seinen weiblichen Aszendenten und Deszendenten, seinen Schwestern, den weiblichen Nachkommen seiner Brüder und Schwestern sowie seinen Tanten und Grosstanten; 2. Milchverwandtschaft (*raḍāʿ*), die in Erweiterung des kur'ānischen Wortlauts (Sūra IV, 23) durch die Tradition in ungefähr denselben Graden wie Blutsverwandtschaft als Ehehindernis zu betrachten ist; 3. Verschwägerung, und zwar zwischen dem Manne und seiner Schwiegermutter, Schwiegertochter, Stieftochter usw. in gerader Linie, auch ist die g l e i c h z e i t i g e Ehe mit zwei Schwestern sowie mit Tante und Nichte verboten; 4. das Bestehen einer

Digitized by Birzeit University Library

rüheren Ehe, bei der Frau ohne Einschränkung (einschliesslich der auf das Ende der Ehe folgenden Wartezeit, *ʿidda*; s. d.), und beim freien Manne mit der Massgabe, dass er nicht mit mehr als vier Frauen zugleich verheiratet sein kann; 5. das Bestehen eines dreimaligen *ṭalāḳ* [s. d.] sowie eines *liʿān* [s. d.]; 6. soziale Ungleichheit, und zwar soll der Mann nach Herkunft, Beruf usw. nicht unter der Frau stehen (es sei denn, dass sowohl die Frau wie der *wali* damit einverstanden sind), ferner darf ein freier Muslim die Sklavin eines anderen nur dann heiraten, wenn er die Brautgabe für eine Freie nicht aufbringen kann, und die Ehe zwischen dem Herrn bzw. der Herrin und einer Sklavin bzw. ihrem Sklaven ist überhaupt unmöglich (dem Herrn ist aber das Konkubinat mit seinen Sklavinnen gestattet); 7. die Verschiedenheit der Religion, und zwar kennt das Verbot der Ehe mit einem ungläubigen Mann keine Ausnahme, während die prinzipielle Erlaubnis der Ehe mit Frauen von den Schriftbesitzern wenigstens von den Šāfiʿiten durch einschränkende Bedingungen praktisch aufgehoben wird; 8. vorübergehende Hindernisse wie der Zustand des *iḥrām* [s. d.]. Dagegen kennt das Gesetz kein Mindest-Alter für eine gültige Eheschliessung. Entspricht ein Ehekontrakt nicht den gesetzlichen Vorschriften, so ist er ungültig; zwar nicht die Šāfiʿiten, wohl aber die Hanafiten und besonders die Mālikiten unterscheiden in diesem Falle zwischen nichtig (*bāṭil*; s. d.) und inkorrekt (*fāsid*), je nachdem der Mangel ein konstituierendes Element des Vertrages betrifft oder nicht; im ersten Falle besteht überhaupt keine Ehe, im zweiten ist sie anfechtbar, wird aber (nach den Mālikiten) durch die Vollziehung von dem Mangel befreit. Durch die Ehe entsteht keine Gütergemeinschaft zwischen den Gatten, und die Frau behält ihre volle Handlungsbefugtheit; eine gewisse Beschränkung besteht bei den Mālikiten, die die Frau unter die „Vormundschaft" (*wilāya*) ihres Mannes stellen; doch besteht ein Erbrecht der Ehegatten gegeneinander [vgl. MIRĀṮ]. Die Kosten des Haushalts hat der Mann allein zu tragen und ist verpflichtet, seiner Frau den standesgemässen Unterhalt (*nafaḳa*) zu gewähren; sollte er dazu nicht imstande sein, so kann die Frau Auflösung der Ehe durch *faskh* verlangen. Dafür kann der Mann von seiner Frau Bereitwilligkeit zum ehelichen Verkehr und überhaupt Gehorsam fordern; bei dauerndem Ungehorsam verliert sie ihren Anspruch auf Unterhalt und darf vom Manne gezüchtigt werden. Dem Manne seinerseits wird aber ausdrücklich verboten, Enthaltsamkeitsgelübde (*ilāʾ* und *ẓihār*) abzulegen. Als legitim gelten solche Kinder, die frühestens 6 Monate nach Vollziehung und spätestens 4 Jahre (so nach der massgebenden šāfiʿitischen Ansicht) nach Auflösung der Ehe geboren sind; es wird präsumiert, dass solche Kinder vom Ehemanne selbst erzeugt sind; dieser hat das Recht, seine Vaterschaft durch den *liʿān* zu bestreiten. Ausserdem kann die Abstammung durch den *iḳrār* [s. d.] des Ehemannes festgestellt werden, während sowohl die Adoption wie die Anerkennung von illegitimen Kindern unmöglich sind. — Ein Sklave kann nur mit der Zustimmung seines Herrn heiraten, der dadurch für die aus dem Kontrakt entstehenden vermögensrechtlichen Verpflichtungen haftbar wird; dem männlichen Sklaven werden von den Ḥanafiten, Šāfiʿiten und Ḥanbaliten nur zwei Frauen gestattet, von den Mālikiten vier; die Kinder einer verheirateten Sklavin sind Sklaven und Eigentum des Herrn ihrer Mutter.

4. Die gesetzlichen Vorschriften betreffend die Rechte und Pflichten der Gatten dürfen von den Parteien in dem Ehevertrage nicht modifiziert werden. Dennoch kann dies Resultat dadurch erreicht werden, dass der Mann unmittelbar nach Abschluss des Vertrages einen bedingten *ṭalāḳ* ausspricht; dieser Ausweg zur Sicherstellung der Frau ist namentlich im indischen und indonesischen Islām weit verbreitet. Im übrigen sind die Ehegatten auf private Vereinbarungen, die im Ehevertrage nicht erwähnt werden dürfen, angewiesen. Die tatsächliche Stellung der verheirateten Frau hängt in allen muslimischen Ländern durchaus von den lokalen Verhältnissen und von vielen besonderen Umständen ab. Damit steht nicht im Widerspruch, dass gerade die eherechtlichen Vorschriften im allgemeinen besonders sorgfältig befolgt werden. Trotz gewisser asketischer Strömungen hat der Islām als ganzes die Ehe entschieden positiv beurteilt. — Im gegenwärtigen Islām stehen die Fragen der Stellung der Frau in der Ehe und der Polygamie im Mittelpunkt der Auseinandersetzung zwischen den Konservativen und den verschiedenen modernistischen Strömungen. Versuche in Indien, freie Sexualverhältnisse durch weite Interpretation des vom islāmischen Recht zugelassenen Konkubinats mit Sklavinnen zu legalisieren, sind fehlgeschlagen [vgl. aber d. Art. UMM AL-WALAD]. Andererseits zeigt die moderne ägyptische Gesetzgebung eine gewisse Tendenz, die muslimische Ehe unter engere Staatsaufsicht zu bringen und — wenngleich mit orthodox-islāmischen Begründungen — einigen der leitenden westlichen Ideen Rechnung zu tragen. Gleichwohl bleibt die Ehe, wenigstens zwischen Muslims, hier wie anderwärts unter der Herrschaft der *sharīʿa*, und die Türkei und Albanien sind bisher die einzigen islāmischen Länder, die für das Eherecht, wie für das Familienrecht überhaupt, westliche Gesetzbücher im Ganzen eingeführt haben.

5. Neben der üblichen Form der altarabischen Ehe, die trotz ihrer Lockerheit die Gründung eines Hausstandes und die Erzeugung von Nachkommen bezweckte, existierte die Zeitehe, bei der es sich lediglich um ein zeitweiliges Zusammenleben bis zu einem im voraus bestimmten Termin handelte. Solche Zeitehen wurden hauptsächlich von Männern eingegangen, die sich vorübergehend in der Fremde aufhielten. Es ist keineswegs sicher, dass derartige Verhältnisse von Sūra IV, 24 ins Auge gefasst werden, obgleich der islāmische Name dieser Einrichtung (*mutʿa* [s. d.] „Genusseh") auf dem Wortlaut des Verses beruht; wohl aber steht auf Grund der Tradition fest, dass der Prophet seinen Anhängern die *mutʿa* wirklich gestattet hat, namentlich auf längeren Kriegszügen. Der Ḳhalīfe ʿUmar aber hat die *mutʿa* streng verboten und der Unzucht (*zinā*) gleichgestellt (eine Gruppe von Überlieferungen schreibt dies Verbot bereits dem Propheten zu). Als Ergebnis ist die *mutʿa* nur bei den Shīʿiten erlaubt, bei den Sunniten dagegen verboten. Doch kennen diese der Sache nach dieselbe Einrichtung; diejenigen nämlich, die sich nur für eine gewisse Zeit ehelich verbinden wollen, pflegen ausserhalb des Ehekontraktes das Nötige zu vereinbaren.

Literatur: Zum vorislāmischen Arabertum: G. A. Wilken, *Het matriarchaat bij de oude Arabieren* (deutsche Übersetzung: *Das Matriarchat bei den alten Arabern*, Leipzig 1884); W. Ro-

Digitized by Birzeit University Library

bertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*; Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern (NGW Gött.*, 1893); Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, S. 276 ff. — Zur Tradition: Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s.v. MARRIAGE; Gertrude H. Stern, *Marriage in early Islam*, London 1939. — Zur Lehre des *fiḳh*: Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Bd. VI, Register, s. v. Huwelijk; Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet* (3e druk), S. 174 ff.; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Bd. I, S. 150 ff.; J. López Ortiz, *Derecho musulmán*, S. 154 ff. — Zu Ehe und Gesellschaft: Lammens, *Moʿâwia Ier*, S. 306 ff.; R. Levy, *Sociology of Islam*, I, 131 ff.; Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Index, s. v. Marriage; ders., *Verspreide Geschriften*, IV/1, 218 ff.; Polak, *Persien*, I, 194 ff. — Zum Modernismus: Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, S. 360 ff.; Paret, *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt*, Stuttgart 1934; Kernkamp, *De Islâm en de vrouw*, Amsterdam 1935. — Zur ethischen Einschätzung der Ehe: H. Bauer, *Islamische Ethik*, Heft II; Mez, *Die Renaissance des Islâms*, S. 276 f.; ders., *El Renacimiento del Islam*, p. 355 f.; C. H. Becker, *Islamstudien*, I, 407. — Vgl. auch Hughes, *Dictionary of Islam*, s.v. MARRIAGE.

NIYA (A.), Intentio, fromme Meinung. Die ritualgesetzlichen Handlungen, seien sie obligatorisch oder nicht, erfordern, dass der Verrichtende vorher die Meinung fasst, eine solche Handlung zu verrichten. Die Formulierung dieser Meinung, sei es laut oder nur in Gedanken, heisst Niya. Ohne sie würde die Handlung *bâṭil* sein.

Die Niya ist vor der Verrichtung der *ʿibâdât* erforderlich, so vor dem Waschen, Baden, Beten, Almosengeben, Fasten, Zurückgezogenheit, Pilgerfahrt, Opfer. „Rituelle Handlungen ohne Niya sind nicht gültig", sagt Ghazzâlî (*Ihyâ'*, Kairo 1282, IV, 316). Doch würde eine Übersicht über die Meinungen der Rechtsgelehrten hinsichtlich der Niya bei den einzelnen *ʿibâdât* zeigen, dass Einstimmigkeit nur darüber herrscht, dass die Niya vor der *ṣalât* erforderlich ist.

Ferner muss die Niya der Handlung unmittelbar vorangehen, wenn sie nicht ihren Charakter verlieren und zum einfachen Entschluss (*ʿazm*) werden soll. Sie muss die Handlung bis zum Ende begleiten (Abû Isḥâḳ al-Shîrâzî, *Tanbîh*, ed. Juynboll, S. 3). Ihr Sitz ist das Herz, das Zentralorgan des Verstandes und der Aufmerksamkeit. Irrsinnige können daher keine gültige Niya aussprechen.

So ist die Niya eine eigene gesetzliche Handlung geworden. Sie wird gewöhnlich obligatorisch genannt; in einigen Fällen, z.B. beim Waschen des Toten, ist sie empfehlenswert. Es kann sogar nach der Absicht der Niya gefragt werden. Nach al-Bâḏûrî (I, 57) müssen bei einer Niya vier Bedingungen erfüllt werden: wer sie ausspricht, muss Muslim sein, *compos mentis*, wohl vertraut mit der Handlung, die er verrichten will, und er muss die Absicht haben, diese Handlung auszuführen. Manchmal wird *aḏmaʿu* gebraucht, wo die spätere Sprache den Ausdruck *nawâ* anwendet (z.B. Nasâ'î, *Ṣiyâm*, Bâb 68; Tirmiḏhî, *Ṣawm*, Bâb 33).

Der Ausdruck kommt im Ḳur'ân nicht vor. Man findet ihn im kanonischen Ḥadîth, aber die Stellen zeigen, dass er in dieser Literatur noch nicht die technische Bedeutung und die oben beschriebene Beschränkung erlangt hat. Dieser technische Sinn scheint sich allmählich entwickelt zu haben, wahrscheinlich unter jüdischem Einfluss. Im jüdischen Gesetz hat die *kawwâna* eine Funktion, die der Niya vollständig entspricht. Al-Shâfiʿî (gest. 204 = 820) scheint die technische Bedeutung der Niya gekannt zu haben (*Kitâb al-Umm*). Im kanonischen Ḥadîth — d. h. die Literatur, die allgemein gesprochen den Stand der Dinge bis zur Mitte des VIII. Jahrhunderts n. Chr. widerspiegelt — scheinen weder das Verb *nawâ* noch das Substantiv *niya* in irgendeiner besonderen Verbindung mit den *ʿibâdât* zu stehen. Im Gegenteil hat Niya hier die gewöhnliche Bedeutung „Absicht".

In diesem Sinne ist das Wort von grosser Bedeutung. Bukhârî eröffnet seine Sammlung mit einer Tradition, die an dieser Stelle augenscheinlich als Motto gemeint ist. Sie lautet: „Werke sind nur in ihrer Absicht" (*innama 'l-aʿmâl bi 'l-niya* oder *bi 'l-niyât*). Diese Tradition kommt in den kanonischen Sammlungen häufig vor. Sie stellt ein religiöses und moralisches Kriterium dar, das dem des Gesetzes übergeordnet ist. Der Wert einer *ʿibâda*, auch wenn sie in völliger Übereinstimmung mit den Gesetzesvorschriften verrichtet wird, hängt von der Absicht des Ausübenden ab; und wenn diese Absicht sündhaft sein sollte, würde das Werk wertlos sein. „Denn", fügt die eben erwähnte Tradition hinzu, „jeder erhält nur das, was er beabsichtigt hat", oder „sein Lohn soll mit der Absicht übereinstimmen" (Mâlik, *Diyâʿiz*, Trad. 36). In Beantwortung der Frage, wielange die *hiḏra* offen sei, sagt die Tradition: „Keine *hiḏra* gibt es nach der Einnahme von Mekka, bloss heiliger Krieg und Absicht" (Bukhârî, *Manâḳib al-anṣâr*, Bâb 45; *Ḏihâd*, Bâb 1, 27; Muslim, *Imâra*, Trad. 85, 86 usw.). Dies höhere Kriterium, einmal zugelassen, kann in manchen Fällen das Gesetz aufheben (vgl. Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph*, in *TBGKW*, XLII, 393 ff. = *Verspr. Geschriften*, II, 419 ff.). So wird die Absicht in diesem Sinne zu einem eigenen Werk, geradeso wie die Absicht in ihrer juristischen Anwendung. Eine gute Absicht wird von Allâh angerechnet, auch wenn sie nicht ausgeführt wird; sie erhöht den Wert eines Werkes. Andererseits wird es als ein gutes Werk angesehen, wenn man sich einer schlechten Absicht enthält (Bukhârî, *Riḳâḳ*, Bâb 31). In diesem Sinne ist die (nachkanonische) Tradition zu verstehen, nach der die Absicht des Gläubigen besser ist als sein Werk (*Lisân al-ʿArab*, XX, 223; vgl. Ghazzâlî, *Ihyâ'*, IV, 330 ff., wo diese Tradition besprochen ist). In ähnlichen Fällen kommt die Niya der Bedeutung *iḫlâṣ* nahe.

Literatur: al-Bâḏûrî, *Ḥâshiya*, Kairo 1303, I, 57; al-Sharʿânî, *al-Mîzân al-kubrâ*, Kairo 1279, I, 135, 136, 161; II, 2, 20, 30, 42; al-Ghazzâlî, *Kitâb al-Waḏîz*, Kairo 1317, I, 11, 12, 40, 87 100 f., 106, 115; ders., *Ihyâ'*, IV, Buch VII; Übers. von H. Bauer, Halle 1916; C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, I, 50; II, 90; Th. W. Juynboll, *Handleiding*, Index, s. v.; A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. Intention; ders., *De intentie in recht, ethiek en mystiek der semietische volken*, in *Versl. Med. en mystiek der semietische volken*, in *Versl. Med. Ak. Amst.*, Ser. V, Bd. IV, S. 109 ff.

NŪḤ, der biblische Noah, erfreut sich im Ḳur'ân und in der islâmischen Legende besonderer Beliebtheit. Thaʿlabî zählt 15 Vorzüge auf, durch die sich Nûḥ unter den Propheten auszeichnet.

Digitized by Birzeit University Library

Die Bibel sieht in Noah keineswegs einen Propheten. Im Ḳur'ān jedoch ist N. des *waḥy* (Inspiration) teilhaftig (XI, 38), er ist der erste Strafprophet, — ihm folgen Hūd, Ṣāliḥ, Lūṭ, Shu'aib, Mūsā. Seiner *shī'a* (Gefolgschaft) gehört Ibrāhīm an (XXXVII, 81). Mit N. wird derselbe Bund geschlossen, wie mit Ibrāhīm, Mūsā, 'Īsā (XXXIII, 7). Ihm wird Frieden und Segen entboten (XI, 50), *salām* in beiden Welten (XXXVII, 77), wie dem Ibrāhīm, Mūsā, Hārūn, Ilyā (S. Speyer, *Die bibl. Erzählung im Qoran*, S. 108, 110, 176, 262, 352, 414, 467). Er ist *nadhīr mubīn* unbezweifelter Warner (XI, 27; LXXI, 2), *rasūl amīn* treuer Gottgesandter (XXVI, 107), *'abd shakūr* dankbarer Gottesdiener (XVII, 3).

Muḥammad liebt es, sich selbst in den früheren Propheten zu ſspiegeln. Für N. haben dies schon die islāmischen Ḳur'ān-Ausleger erkannt. Der Auftrag an N. wird mit dem Auftrag an Ibrāhīm, Mūsā, 'Īsā, ja mit der Offenbarung an Muḥammad gleichgesetzt (XLII, 11). Wie Ibrāhīm, Mūsā, Muḥammad gilt auch N. als Muslim (X, 73). Muḥammad bekennt sich oft als *nadhīr mubīn* (s. Speyer, S. 93, Anm. 7). Wenn N. um Vergebung fleht für seine Eltern und für die, welche sein Haus besuchen (LXXI, 29), so passt dies eher für Muḥammad. — Muḥammad legt dem N. in den Mund, was er selbst sagen möchte, andererseits den Gegnern Nūḥs, was er selbst zu hören bekam. N. wird von seinem ungläubigen Zeitgenossen als *madjnūn*, besessen, verschrien (XXIII, 25; LIV, 9), ebenso wie Muḥammad selbst (XXIII, 72) und wie alle Propheten vor ihm (LI, 52). N. wird vorgehalten, er sei nur einer aus der Mitte des Volkes, Allāh hätte doch eher einen Engel senden sollen (XXIII, 24, 25), N. irre (VII, 59), er ist ihresgleichen, eben die Gemeinsten schliessen sich im an (XI, 29; XXVI, 111). Wenn N. erwidert: Ihr stosset euch daran, dass ich unter euch lebe, ich will keinen Lohn, mein Lohn ist bei Allah (X, 72—74; XI, 31), ich rühme mich nicht, über Allāhs Schätze zu verfügen, seine Geheimnisse zu kennen, ein Engel zu sein, doch kann ich denen, die in euren Augen gering sind, nicht sagen, Gott gewährt euch seine Wunder nicht (XI, 31—33), — so klingt daraus die Rechtfertigung Muḥammads heraus so wie die Verlegenheit wegen mancher seiner Anhänger. Die Geschehnisse denkt sich Muḥammad folgendermassen: Allāh schickt Nūḥ zum sündigen Volk. Die nach Nūḥ benannte LXXI. Sūra gibt uns eine derartige Strafpredigt, zu der sich Ansätze auch sonst finden. Das Volk höhnt ihm. Allāh gebietet ihm, nach göttlicher Eingebung eine Arche zu bauen. Da „siedet der Ofen" (XI, 42; XXIII, 27). Alles ertrinkt. Gerettet werden nur je zwei von den Lebewesen und die Gläubigen, welche Nūḥ in die Arche nimmt. Doch wenige sind's, die da glauben. Auch seinen Sohn ruft Nūḥ vergebens, der sucht auf einem Berge Zuflucht und kommt um. Als Nūḥ die Wasser stille stehen heisst, landet die Arche am Berg Djūdī (XI, 27—51). Nicht nur Nūḥ's Sohn, auch sein Weib gehört (mit Lūṭ's Weib) zu den Sündigen (LXVI, 10).

Von den Bestandteilen dieser ḳur'ānischen Nūḥ-Legende entstammt, wie schon Geiger nachweist, der Aggada: 1. dass Nūḥ als Ermahner und Verkündiger auftritt; 2. dass sein Volk über die Arche spottet; 3. dass sein Geschlecht durch heisses Wasser gestraft wird (Hauptstellen: *Talm. Sanhedrin*, 108ab; *Gen. Rabba*, XXIX—XXXVI; *Tanḥūma Noaḥ*).

Die nach-ḳur'ānische Nūḥ-Legende füllt auch hier die Lücken, nennt die Unbenannten des Ḳur'ān, verknüpft Entferntes, z.B. Nūḥ mit dem Feridūn der persischen Königssage, obgleich hervorgehoben wird, die Magier (Perser) kennen die Sintfluterzählung nicht. Nūḥ's Frau heisst Wāliya, und als ihre Sünde gilt, sie habe Nūḥ seinem Volke als *madjnūn* bezeichnet. Die Namen der Söhne Nūḥ's: Sām, Ḥām, Yāfith, kennt die Ḳur'ānauslegung aus der Bibel, dabei aber bezeichnet sie als Nūḥ's sündigen Sohn, der in der Flut umkam: Kanaʿān, „den die Araber Yām nennen". Die Angabe Muḥammad's, Nūḥ sei zur Zeit der Flut (*ṭūfān*) 950 Jahre alt gewesen (XXIX, 13, 14), wird wohl nach Gen. IX, 39 berichtigt, Nūḥ habe im ganzen 950 Jahre gelebt, dient aber andererseits zum Ausgangspunkt von Berechnungen, die Nūḥ zum ersten *muʿammar* machen; nach dem *Kitāb al-Muʿammarin* des Abū Ḥātim al-Sidjistānī (ed. Goldziher, S. 1), der sein Buch mit Nūḥ beginnt, habe er 1 450 Jahre gelebt. Dennoch schildert er in der Sterbestunde sein Leben wie ein Haus mit zwei Türen, wo man zur einen herein-, zur anderen hinausgeht. Die islāmische Legende kennt genau die biblische Erzählung von Nūḥ, seiner Zeit und seinen Söhnen, schmückt sie reich aus und wird bei al-Kisāʾī zum Roman. Aus der Vereinigung von Ḳābil's und Shēth's Nachkommen entsteht ein sündiges Geschlecht. Es schlägt Nūḥ's Mahnungen in den Wind. Da baut er auf Gottes Geheiss aus selbst gepflanzten Bäumen die Arche. Wie er so hämmert und zimmert, höhnt ihn sein Volk: „Früher Prophet, jetzt Zimmermann?" „Ein Schiff fürs Festland?" Die Arche hatte Kopf und Schweif wie ein Hahn, einen Rumpf wie ein Vogel (Tha'labī). Wie war die Arche beschaffen? Auf Wunsch der Apostel erweckt Jesus den Sām (oder Ḥām) b. Nūḥ, der schildert die Arche und ihre Einteilung: im unteren Stockwerke wohnten die Vierfüssler, im höheren die Menschen, im höchsten die Vögel. Zuerst brachte Nūḥ die Ameise hinein, zuletzt den Esel, der säumt, weil sich an seinen Schweif Iblīs klammert; ungeduldig ruft Nūḥ: „Komm doch herein, wenngleich der Satan mit dir ist"; so musste auch Iblīs aufgenommen werden. Aus dem Schweife des Elefanten entstand das Schwein, vom Löwen die Katze. Wie konnte hier das Rind neben dem Löwen, die Ziege neben dem Wolf, die Taube neben den Raubvögeln bestehen? Gott zähmte die Triebe. Die Zahl der Menschen in der Arche schwankt in der Legende zwischen sieben und achtzig. Nebst den Gläubigen wird auch 'Ūdj b. 'Anak gerettet. Ḳābil's Geschlecht ertrinkt. Nūḥ nimmt auch Adams Leichnam mit, der dient dazu, die Weiber von den Männern abzusondern. Denn in der Arche war Enthaltsamkeit geboten, für Mensch und Tier. Von den Menschen vergeht sich nur Ḥām, der dafür mit schwarzer Hautfarbe gestraft wird. Die ganze Erde wird vom Wasser überströmt, verschont bleibt bloss der Ḥarām (bei al-Kisāʾī auch die Stätte des Heiligtums in Jerusalem); die Kaʿba wird in den Himmel entrückt, den Schwarzen Stein birgt Djibrīl (nach al-Kisāʾī war der Stein bis zur Sintflut schneeweiss). Nūḥ schickt den Raben aus, der über ein Aas jedoch Nūḥ's vergisst, dann die Taube, welche in ihrem Schnabel ein Ölblatt, auf ihren Füssen Schlamm bringt; zum Lohn bekommt sie ihr Halsband und wird zum Hausvogel. Am ʿĀshūrāʾ-Tage steigt alles aus der Arche, Menschen und Tiere fasten und danken Allāh.

Später knüpfte sich an N. auch die Legende von

Digitized by Birzeit University Library

den verschiedenen Stufen der Trunkenheit. Auf die von N. gepflanzte Weinrebe giesst Iblīs das Blut verschiedener Tiere; der Trinker nimmt deren Eigenschaften an. Damīrī führt die Legende aus dem Buche *Rawḍat al-ʿulamāʾ* an. Die ältere Ḳurʾān-auslegung, Ṭabarī, Thaʿlabī u. a. scheint sie noch nicht zu kennen. Auch im Midrash tritt sie erst spät auf, im *M. Abkir* und im späten *Tanḥūma*, wo der Trinker der Reihe nach die Eigenschaften des Lammes, des Löwen, des Schweines, des Affen annimmt. Es ist streitig, ob der Islām die Legende vom Midrash oder der Midrash vom Islām übernommen habe. Die Tendenz scheint islāmisch, bei Damīrī klar: der Wein wurde dem Volke Nūḥ's verboten.

Der Zug, dass Noah als Prophet gilt, findet sich schon im tannaitischen *Seder ʿOlām*, XXI. In der *Vetus Itala* zu Tobit, IV, 13 (Neubauer, *The Book of Tobit*, LXXIV) heisst es: Noe prophetabit prior.

Mit der Aggada zeigt sich manche andere Berührung: die (wohl abweichende) Einteilung der Arche, Nūḥ's Sorge um die Tiere, Ḥām's Sünde und Strafe (*Sanhedrin*, 108ᵃᵇ). Dass der Riese ʿŌg der Sintflut entkommt, ist auch der Aggada entnommen. Doch die islāmische Legende geht ebenso über Bibel und Aggada hinaus, wie Muḥammad, der sich in Nūḥ rejiziert.

Literatur: Hauptstellen im Ḳurʾān: Sūra VII, 57—62; XI, 27—51; XXIII, 23—31; XXVI, 105—22; XXXVII, 73—81; LXXI ganz; Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 174—201; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, ed. Būlāḳ, I, 27—9; Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Kairo 1325, S. 34—8; al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. Eisenberg, I, 85—102; Geiger, *Was hat Mohammed . . .*, 1902², S. 106—11; M. Grünbaum, *Neue Beiträge*, S. 79—90; J. Horovitz, in *Hebrew Union College Annual*, II, 1925, S. 151; ders., *Koranische Untersuchungen*, 1926, S. 13—8, 22—9, 32—5, 49—51, bes. S. 146; Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes*, Paris 1933, S. 26 f.; Speyer, *Die bibl. Erzählung im Qoran*, S. 84—115. — Über den Namen Nūḥ: Goldziher, in *ZDMG*, XXIV (1870), 207—211; über Nūḥ als *muʿammar*: Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II, Leiden 1899, S. LXXXIX und S. 2.

NŪR (A.), das Licht.

Die Lehre, Gott sei Licht und offenbare sich als solches in der Welt und dem Menschen, ist uralt und weit verbreitet in den orientalischen Religionen wie in hellenistischer Gnosis und Philosophie. Über die Vorgeschichte kann hier aber nicht referiert werden; es genüge hinzuweisen auf einige Analogien im Alten und Neuen Testament, z.B. Gen. I, 3; Jes. LX, 1, 19; Sach. IV; Ev. Joh., I, 4—9; III, 19; LXI, 1, 19; Sach. IV; Ev. Joh., I, 4—9; III, 19; LX, 1, 19; Sach. IV; Ev. Joh., I, 4—9; III, 19; V, 35; VIII, 12; XII, 35 und Apok., XXI, 23 f. V, 35; VIII, 12; XII, 35 und Apok., XXI, 23 f. und Apok., XXI, 23 f. V, 35; VIII, 12; XII, 35 und Apok., XXI, 23 f.

Die Muḥammad Kunde von dieser Lehre erhielt, wie Muḥammad Kunde von dieser Lehre erhielt, wie Muḥammad Kunde von dieser Lehre erhielt, wie

Welt vergleicht. Der Gegensatz ist also nicht Licht und Finsternis, sondern Ideen- oder Geisteswelt und deren Abbild, die Körperwelt; in der Hochwelt reines Licht, in der niederen Welt mehr oder weniger mit Finsternis vermischtes Licht. Bei den Neuplatonikern ist nun die Idee des Guten = der höchste Gott = das reine Licht. Diese Identifizierung wurde auch dadurch erleichtert, dass nach der Auffassung des Aristoteles das Licht gar nichts Körperliches ist (*De anima*, II, 7, 418b: (φῶς)... οὔτε πῦρ οὐδ' ὅλως σῶμα οὐδ' ἀπορροὴ σώματος). Aus dem Zusammenhange, der übrigens nicht sehr klar ist, geht hervor, dass Aristoteles das Licht für eine wirksame Kraft (ἐνεργεία) hält. Das ist aber ohne Belang; viele aristotelische Kräfte und platonische Ideen werden von Neupythagoräern und Neuplatonikern bald als Kräfte, bald als Substanzen (geistige) bezeichnet. Mit Aristoteles wird σκότος (Finsternis) nicht als etwas Positives, sondern als στέρησις (privatio, Beraubung, Abwesenheit von Licht) aufgefasst.

Hieraus hat sich die Lehre entwickelt, die wir in der „Theologie des Aristoteles" finden. Kurz nach dem Anfange (ed. Dieterici, S. 3) wird gesagt: von der ersten Ursache, dem Schöpfer, wird die Lichtkraft (*kuwwa nūriya*) dem *ʿaḳl* und mittels des *ʿaḳl* der Weltseele mitgeteilt; ferner von dem *ʿaḳl* mittels der Weltseele der Natur und von der Weltseele mittels der Natur den entstehenden und vergehenden Dingen. Der ganze Prozess dieser schöpferischen Entwicklung verläuft ohne Bewegung, zeitlos. Aber Gott, der die Lichtkraft ausströmen lässt, ist auch das Licht (*nūr*; Syn. passim: *ḥusn*, *bahāʾ* u. a.), „das erste Licht" (S. 51) oder (S. 44) „das Licht der Lichter". Das Licht (S. 51) ist wesentlich in Gott, keine Eigenschaft (*ṣifa*), denn Gott hat überhaupt keine Eigenschaften, wirkt nur durch sein Wesen (*huwiya*) selbst. Das Licht durchfliesst die ganze Welt, besonders die Menschenwelt. Von dem übersinnlichen Urbilde (S. 150), dem ersten Menschen (dem *insān ʿaḳlī*), ergiesst es sich auf den zweiten Menschen (*insān nafsānī*), von diesem auf den dritten (*insān ḏjismānī*). Das sind die Urbilder der sogenannten wirklichen Menschen. Am reinsten findet sich das Licht natürlich in den Seelen der Weisen und Edlen (S. 51). Bemerkt sei noch, dass Nūr als eine geistige Kraft (*rūḥānī*, *ʿaḳlī*) unterschieden wird von Feuer (*nār*), das nur eine Kraft in der Materie mit bestimmter Eigenschaft sein soll (S. 85). Natürlich hat wie alles auch das Feuer sein übersinnliches Urbild; das steht aber näher dem Leben als dem Licht.

Dem schöpferischen Abstieg des Lichtes entspricht die Erhebung der Seele zur göttlichen Lichtwelt (S. 8). Wenn die Seele auf ihrer Rückkehr über die Welt des *ʿaḳl* hinausgekommen ist, schaut sie dort das reine Licht und die Schönheit Gottes: das Ziel aller Mystiker.

Obgleich der Verfasser des *Liber de causis* der Ansicht ist, es lasse sich über Gott nichts aussagen, hat er doch das Bedürfnis, ihn die erste Ursache zu nennen, näher das reine Licht (§ 5, ed. Bardenhewer, S. 69) und als solches die Ursache alles Seins und aller Erkenntnis (in Gott ist *wudjūd* = *maʿrifa*; s. § 23, S. 103).

Das von Gott emanierte Licht kann, wenn es als selbständiges Wesen betrachtet wird, an verschiedenen Stellen des Systems eingereiht werden. Von den meisten Theologen und Philosophen wird es in Verbindung gebracht mit dem *rūḥ* oder *ʿaḳl* oder damit identifiziert; mitunter auch mit dem Leben (*ḥayāt*). Das muss näher untersucht werden.

Die grossen Philosophen im Islām, Fārābī und Ibn Sīnā, haben die Lichtlehre in Verbindung gebracht mit dem *ʿaḳl*, sowohl in der Metaphysik wie in der Psychologie. Fārābī liebt es für das Licht Gottes und des *ʿaḳl* viele Synonyma zu gebrauchen (*bahāʾ* u. a.; s. z.B. *Der Musterstaat*, ed. Dieterici, S. 13 ff.). In der Biographie Fārābī's bei Ibn Abī Uṣaibiʿa (*ʿUyūn*, ed. Müller, II, 134–40) wird diesem ein Gebet zugeschrieben, worin Gott als „Ursache der Dinge und Licht der Erde und des Himmels" angerufen wird. Wie Fārābī nimmt auch Ibn Sīnā die Lichtlehre der „Theologie" auf und stattet sie weiter aus. In seinen psychologischen Schriften betrachtet er das Licht als Verbindung zwischen Seele und Körper (vgl. Sahl al-Tustarī, der unter den vier Elementen des Menschen den Nūr zwischen *rūḥ* und *tīn* hinstellte). Im *Kitāb al-Išārāt* (ed. Forget, Leiden 1892, S. 126 f.) hat er sogar die ganze metapsychische *ʿaḳl*-Lehre der Aristotheliker in den Lichtvers des Ḳurʾān hineingelegt: das Licht ist der *ʿaḳl bi 'l-fiʿl*, das Feuer der *ʿaḳl faʿʿāl* usw. Allāh's *nūr* also gleich dem *Nous* des Aristoteles! Und dieser Fund Ibn Sīnā's wurde den frommen Betrachtungen Ghazzālī's (in *Maʿārid al-ḳuds fī madārid maʿrifat al-nafs*, Kairo 1927, S. 58 f.) einverleibt.

Über die weiteren Schicksale der Nūr-Spekulation, besonders bei den Gnostikern und Mystikern, orientieren am besten die Art. Massignon's: ḲARMAṬEN und TAṢAWWUF.

Literatur: Clermont-Ganneau, *La lampe et l'olivier dans le Coran* (in *RHR*, LXXXI, 1920, S. 213—59); W. H. T. Gairdner, *al-Ghazālī's Miṣkāt al-Anwār and the Ghazālī-Problem* (in *Isl.*, V, 1914, S. 121—53); ders., *al-Ghazālī's Miṣkāt al-Anwār*, Übers. u. Einleitung, London 1924; vgl. noch den Art. AL-INSĀN AL-ḲĀMIL.

NŪR MUḤAMMADĪ, Terminus technicus für die Praeexistenz der Seele des Propheten Muḥammad: das von der Vorsehung auserwählte Wesen des letzten der Propheten soll als erstes von allen erschaffen worden sein in Gestalt eines dicht leuchtenden Punktes; daraus seien dann alle auserkorenen Seelen hervorgegangen.

Bei den Sunniten tritt diese Idee bei Mystikern seit dem III. (IX.) Jahrh. auf und beherrscht dann allmählich die volkstümliche Frömmigkeit (vgl. Sahl Tustarī und Ḥakīm Tirmiḏhī, in Massignon, *Recueil* ..., 1929, S. 34, Nr. 39 und S. 39); Abū Bakr Wāsiṭī, dessen *Ḥamīm al-ḳidam* mit Kap. I von Ḥallāǧī's *Ṭawāsīn* (vgl. Massignon, *Passion*, S. 830—40) zu identifizieren ist, setzt sie darin auseinander. Für Kilānī ist Muḥammad „das Pupillenbild, das sich im Mittelpunkt des Auges der Schöpfung abzeichnet" (*insān ʿain al-wuǧūd*); das ist das, was Ibn ʿArabī die *ḥaḳīḳa muḥammadiya* nennt, dessen Konzeption in der Vor-Ewigkeit die Dichter Ṣarṣarī, Witrī und der Mystiker Djazūlī rühmen; darauf gründet sich die unbefleckte Abstammung Muḥammads von Adam (vgl. die Gedichte für das *mawlid*). Die Orthodoxie hat stets darüber gewacht, dass das Dogma vom unerschaffenen Kurʾān noch über diesen Kult gestellt wurde. Die Volkslegende bei den *ḫaṭṭābiya* hat diesen frommen Glauben verflacht und materialisiert: sie schil-

Digitized by Birzeit University Library

dert, wie das Modell des Prophetenkörpers aus einer Handvoll Paradieseserde geknetet und mit dem Wasser aus der Quelle Tasnīm angefeuchtet wird, das es wie eine weisse Perle erglänzen lässt; aber es steht fest, dass es sich hier vor allem um eine gnostische Praeexistenz, um eine engelhaft-geistige Substanz handelt, wie es das Alter der Gleichung *nūr* = *ʿaḳl* bezeugt, die Tirmidhī den Ismāʿīliten entlehnt hat.

Bei den Shīʿiten tritt diese Lehre in der Tat früher auf und mit einer stärkeren Logik, so bei Extremisten, die dies „prophetische Licht" entweder als etwas „Geistiges" erklären, das von Generation zu Generation und von einem Auserwählten zum anderen übergeht, oder als Samenkeim, der sich in der männlichen Linie vererbt. Bereits zu Anfang des II. (VIII.) Jahrh.'s lehren Mughīra und Diāb ir die Primogenitur des „leuchtenden Schattens" Muḥammad's (*ẓill*; Gegensatz: *shabaḥ* „dunkler Körper"). Das ist ein Grunddogma des Ismāʿīlismus von seinen Anfängen an (*al-sābiḳ nūr maḥḍ* = *al-mīm*); man findet es auf alle ʿAliden und alle Tālibiden mit der Gabe der Sündlosigkeit ausgedehnt bei den Nuṣairiern und sogar bei vielen frommen imāmitischen Schriftstellern wieder (Kulīnī, *Kāfī*, S. 116).

Die Schöpfer dieser Lehre leiten sie aus Ḳurʾānversen ab (*āyat al-nūr*: Sūra XXIV, 35; die *taṣḥiya*; die Verbindung zwischen den beiden Gliedern der *shahāda*), die von alten Ḥadīthen (*durra baiḍā*; *lawlāka*) tatsächlich als Beweis dafür ausgelegt werden, dass Muḥammad „der Erste (durch *takdīr*, *waṣla*, *ḫalḳ*) und der Letzte (durch *idjād*, *nubuwwa*, *baʿth*)" ist. Aber sicherlich hat es der Anregung christlicher wie manichäischer gnostischer Vorläufer bedurft, damit sie sich so entwickelte.

Literatur: Goldziher, *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīth*, in *ZA*, XXII (1908), S. 317—44; T. Andrae, *Die Person Muhammads* ..., 1917, S. 313—26; V. Ivanow, *l'Ummu 'l-kitāb*, in *R E Isl.*, 1932, S. 444—51.

NŪRBAKHSHIYA, religiöse Sekte oder Orden, der nach Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh mit dem Beinamen Nūrbakhsh benannt ist (795—869 = 1392/3—1464/5).

1. Leben des Gründers. Eine ausführliche Biographie über ihn findet sich in dem Werke *Madjālis al-muʾminīn* von Nūr Allāh al-Shushtarī (Hs. Bodleiana, Ous., Nr. 365; s. ebenfalls den Katalog der persischen Hss. des Brit. Museums); diese beruht hauptsächlich auf einem Werke (*tadhkira*) des Muḥammad b. Muḥammad al-Samarḳandī. Sein Vater war in Ḳaṭif, sein Grossvater in al-Ḥasā geboren, weshalb er sich selbst in einigen *ghazals* Laḥsawī nennt. Sein Vater wanderte nach Ḳaʾin in Ḳuhistān, wo der Sohn geboren wurde. Dieser wurde Schüler Ishāḳ al-Khuṭlānī's, der selbst ein Schüler Saiyid ʿAlī al-Ḥamadhānī's war (dessen Biographie sich in der *Khazinat al-aṣfiyāʾ*, Lucknow 1322, II, 293 findet). Infolge eines Traumes gab Ishāḳ seinem Schüler den Namen Nūrbakhsh („Lichtgeschenk") und verlieh ihm die *khirḳa* ʿAlī al-Ḥamadhānī's. Wegen seiner mutmasslichen Abstammung von dem Imām Mūsā al-Kāẓim erhielt er den Titel *mahdī* und wurde von einer Anzahl Anhängern zum Khalifen ausgerufen; tatsächlich wird er in der Überschrift zu seinen *ghazals* (Brit. Mus. Add., Nr. 16 779) „*imām* und *khalīfa* aller Muslime" genannt. In einem Briefe an einen Schüler (Brit. Mus. Add., Nr. 7 688) beansprucht er, Meister in allen religiösen und weltlichen Wissenschaften zu sein; er könnte Plato in der Mathematik unterwiesen haben usw. Er fordert die Leute seiner Zeit auf, stolz auf einen solchen Zeitgenossen zu sein und sich eifrig für seine Sache zu betätigen. Diese Ansprüche nahm der Sulṭān Shāh-rukh (Timuride, 807—50 = 1405—47) ernst; sein Vizekönig Bāyazīd verhaftete ihn in Kuh-Tīrī, „einer Festung in der Umgegend von Khulān", wohin er im Jahre 826 (1423) gegangen war. Er wurde nach Herāt und von dort nach Shīrāz geschickt, wo er durch Ibrāhīm Sulṭān freigelassen wurde. Nach einer Reise nach Baṣra, Hilla, Baghdād und den (shiʿitischen) Heiligtümern ging er nach Kurdistān, wo er wiederum zum Khalifen ausgerufen und wo in seinem Namen Münzen geprägt wurden. Von neuem wurde er auf Befehl Shāh-rukh's verhaftet und nach Ādharbāidjān gebracht. Er entfloh und erreichte nach vielen Leiden Khalkhāl, wo er wiederum gefangen genommen und zu Shāh-rukh zurückgeschickt wurde. Dieser sandte ihn nach Herāt, wo er die Kanzel besteigen und dem Khalifate abschwören musste. Im Jahre 848 (1444/5) wurde er unter der Bedingung, dass er seine Lehrtätigkeit beschränke, freigelassen. Aber da er sich verdächtig machte, wurde er nach Tabrīz, von dort nach Shirwān und von da nach Gilān geschickt.

Nach Shāh-rukh's Tode wurde er freigelassen und nahm seinen Wohnsitz in einem Dörfchen Sulfan in der Umgebung von Raiy, wo er starb.

2. Seine Lehren. In seinen Gedichten (*ghazal*, *mathnawī* und *rubāʿī*) hebt er seine persönliche Bedeutung hervor, betont aber auch nachdrücklich den sūfischen Pantheismus, z.B. „Wir haben den Eindruck eines anderen von der Lebenstafel abgewaschen; wir haben geschen, dass die Welt Eigenschaften und eine identische Substanz besitzt". Seine Prosawerke waren: eine *Risāla-i ʿaḳāid*, wahrscheinlich in persisch verfasst, und eine Abhandlung über das Gesetz in arabischer Sprache u. d. T. *al-Fiḳh al-aḥwaṭ*. Keins dieser Werke ist anscheinend nach Europa gekommen. Auszüge aus dem letzteren, die in den *Madjālis* enthalten sind, zeigen shiʿitischen Charakter. Der *imām* muss zahlreiche Tugenden besitzen und ausserdem ein Nachkomme ʿAlī's und Fāṭima's sein. Dies genügt für den „kleineren *djihād*", aber für den grösseren" muss er auch ein *walī* sein, der in den *makāmāt* jener Würde bewandert ist. Die *mutʿa*-Ehe ist gesetzlich erlaubt, da es sicher so zu Lebzeiten des Propheten war; der Verfasser war beauftragt, Neuerungen abzuschaffen und die Gebräuche aus der Zeit des Propheten wieder aufleben zu lassen. Er lehnt den *ʿaul* genannten Notbehelf bei der Behandlung des Nachlasses Verstorbener ab, da er weder im Ḳurʾān noch in der Sunna vorkomme.

3. Spätere Geschichte der Sekte. Das *Madjālis* nennt zwei Nachfolger (*khalīfa*) des Nūrbakhsh: Shams al-Dīn Muḥammad b. Yaḥyā Nūrbakhsh; Shams al-Dīn, genannt Asīrī, der Verfasser al-Lahdjānī al-Gīlānī, genannt Asīrī, der Verfasser des *Dīwān*, von dem eine Abschrift sich im eines *Dīwān*, von dem eine Abschrift sich im Brit. Museum befindet; dieser baute in Shīrāz ein Brit. Museum befindet; dieser baute in Shīrāz ein *khānḳāh*; ferner Nūrbakhsh's Sohn, Shāh Ḳāsim *khānḳāh*; ferner Nūrbakhsh's Sohn, Shāh Ḳāsim Faiḍbakhsh, von dem man zuerst im ʿIrāḳ hörte. Faiḍbakhsh, von dem man zuerst im ʿIrāḳ hörte. Von dort ging er mit Erlaubnis des Aḳ-Ḳuyunlu Von dort ging er mit Erlaubnis des Aḳ-Ḳuyunlu Sulṭān Yaʿḳūb (884—96 = 1479—90) nach Khu-Sulṭān Yaʿḳūb (884—96 = 1479—90) nach Khurāsān, um den Gouverneur Husain Mirzā durch rāsān, um den Gouverneur Husain Mirzā durch seine *baraka* von einem Leiden zu heilen. Seine seine *baraka* von einem Leiden zu heilen. Seine religiöse Überzeugung gewann ihm die Gunst des religiöse Überzeugung gewann ihm die Gunst des Ṣafawiden Ismāʿīl (907—30 = 1502—24). Nach

Digitized by Birzeit University Library

Firishta, der das *Ẓafar-nāme* zitiert, ging ein Schüler Shāh Kāsim's mit dem Beinamen Mīr Shams al-Dīn um 902 (1496/7) vom ʿIrāḳ nach Kashmīr, wo er von Fatḥ Khān ehrenvoll aufgenommen wurde. Dieser übertrug ihm die konfiszierten Ländereien, die soeben an die Krone gefallen waren. In kurzer Zeit bekehrten sich viele Kashmīrī, besonders die Angehörigen des Čuk-Stammes, zur Nūrbakhshī-Sekte (Firishta, Übers. Briggs, Calcutta 1910). Die Kashmīrī waren nach Mīrzā Ḥusain, *Taʾrīḫ-i Rashīdī* (Übers. E. D. Ross, London 1895, S. 435) vorher Sunniten des ḥanafitischen Ritus gewesen. Als Mīrzā Ḥusain in den Besitz des Landes kam, befragte er die *ʿulamāʾ* von Hindustān über das *Fiḳh al-aḥwaṭ*; da sie dies als häretisch verdammten, verfolgte er die Sekte und suchte sie auszurotten (um 950 = 1543/4). Sein unklarer und fanatischer Bericht darüber hat einige europäische Verfasser irregeführt. Die Sekte überlebte die Verfolgung, und nach J. Biddulph, *Tribes of the Hindoo Koosh*, Calcutta 1880, zählt sie über 20 000 Anhänger, von denen die meisten in Shigar und Khapolor in Baltistān zu finden sind. Einige Anhänger der Sekte, fügt er hinzu, halten sich jetzt in Kishtwar auf, wohin sie von Golab Sing nach seiner Eroberung Baltistān's deportiert wurden.

Die zuletzt genannte Arbeit enthält einige Einzelheiten über ihre Gebräuche; dieser Bericht ist jedoch mit Fabeln vermischt; und ohne Einsicht in das *Fiḳh aḥwaṭ* ist es schwierig, über die Behauptung zu urteilen, dass das System, „einen Versuch darstelle, eine *via media* zwischen den shīʿitischen und sunnitischen Lehren zu bilden".

Literatur: im Artikel selbst angegeben.

NUṢAIRĪ, eine extrem-shīʿitische Sekte in Syrien.

I. Die Etymologie wird verschieden angegeben: *a*. pejoratives Diminutiv von *naṣrānī*, „Christ", in Anspielung auf die rituellen Ähnlichkeiten (Renan); *b*. Entstellung von *nasorini*; bei Plinius ist dies der lateinische Name einer syrischen Tetrarchie im I. Jahrh. n. Chr., bei Emesa (aber dieser Name existiert dort noch: es ist das *Djaʿat al-nāzirān* auf dem Wege von Tell Kallākh nach Ḥoms, zwischen der „Achan Keupru" genannten Brücke und dem See von Ḥoms [auf der englischen Karte des östl. Mittelmeeres, Massstab 1 : 250 000: *Homs-Beirut Sheet*, 1918]); *c*. Nisba zu Naṣurāyā, einem Dorf bei Kūfa (Barhebraeus; vgl. de Sacy, *Druzes*, I, S. CLXXVII und Ṭabarī, III, 2128); *d*. Nisba von einem Eponymus: Nuṣair, einem fingierten shīʿitischen Märtyrer, einem Sohn (so nach den ʿAlī-Ilāhī) oder Freigelassenen ʿAlī's oder einem Wezīr Muʿāwiya's (Dussaud, S. 10); oder eher *e*. Nisba von Ibn Nuṣair, d. i. Muḥammad Ibn Nuṣair Namīrī ʿAbdī (von den ʿAbd al-Ḳais, einem Klan der Bakr), den wir weiter unten als den ersten Theologen der Sekte wiederfinden.

In der Tat bezeichnet dieser Name, den diese Sektierer seit Khaṣībī (gest. 346 = 957/8) führen — sie hiessen vorher *namīriya* (Nawbakhtī, *Firaḳ*, S. 78; Ashʿarī, *Maḳālāt*, I, 15) und nennen sich selbst *muʾminūn* —, seit Samʿānī und ʿUmāra (ed. Derenbourg, S. 145, 286) nicht einen schlechtislāmisierten Bezirk im Norden Syriens, sondern eine extrem-shīʿitische Sekte, die auch in Ägypten und längs des Euphrat verbreitet ist. Diese Etymologie, die sich bei allen muslimischen Häresiographen seit dem Shīʿiten Ibn al-Ghaḍāʾirī (gest. 411 = 1020/1) und dem Sunniten Ibn Ḥazm findet, ist und bleibt die sicherste.

II. Dieser Ausdruck hat drei Bedeutungen: eine administrative, soziale und religiöse:

a. administrativ ist es das „Gebirge der Anṣārier" in Syrien (früher Djabal Lukkām), das ehemalige Liwā Lādhikiya im Westen des Orontes, im Süden vergrössert und seit 1920 der Staat der Alawiten (6 500 qkm; Ende 1933: 334 173 Einwohner, davon 213 066 Nuṣairier, 61 817 Sunniten im Norden Ṣahyūn's und in Bāniyās, 5 669 Ismāʿīliten in Ḳadmūs und Maṣyaf, 53 604 meist orthodoxe Christen in al-Ḥiṣn und nördlich von Ṭartūs) mit der Hauptstadt Lādhikiya (22 000 Einwohner); es zerfällt in zwei Sandjaḳ's und acht Ḳaḍā's: Lādhikiya, Ṣahyūn (Ḥaffa), Djabala, Ṭartūs, Marḳab (Bāniyās), ʿImrāniya (Tell Kallākh), Ṣāfītā, al-Ḥiṣn (Maṣyaf); ein Land ausdauernder und arbeitsamer Bauern (Tabak, Seidenwurm). Die Toponomastik, die M. Hartmann (*ZDPV*, XIV [1891], 151—255) für den Norden (Dörfer, keine benannten Orte; deren Liste in [Delattre], *Répertoire alphabétique*, Lādhikiya: Druckerei Raghāʾib, Dez. 1933, 76 Ss.) untersuchte, verrät im Innern durch die aramäischen Flurnamen ein altes Urbarmachen des Landes; dann kommen arabische Handwerksbezeichnungen, ohne andere bestimmte religiöse Züge als die Bevorzugung von Shīʿitischem in jüngerer Zeit, worunter man die heidnische oder christliche Kultur des Substrats kaum vermutet (vgl. im Gegensatz dazu den Libanon). Die ethnologische und folkloristische Aufnahme dieses Gebietes ist übrigens noch nicht begonnen. Man hat bisher nur auf gewisse verbotene Speisen hingewiesen (Niebuhr, *a.a.O.*; Dupont, in *JA*, 1824, S. 134; *Bākūra*, S. 57), wovon die einen allgemein (Kamel, Hase, Aal, Wels), die anderen speziell den Shamsiya verboten sind (weibliche oder verkrüppelte Tiere, Gazelle, Stachelschwein, Krabbe, Muscheln, Kürbis, Bāmiya, Tomate). Die einzige häusliche Kunstfertigkeit ist die Korbmacherei.

b. sozial umfasst er Stämme verschiedener Herkunft, die aber fast alle arabisch sprechen und die Nuṣairī-Lehre angenommen haben:

1. im Staat der Alawiten (213 000): der Kern scheint aus den yemenischen Clans Hamdān und Kinda (Yaʿḳūbī, in *BGA*, VII, 324), Ghassān, Bahrā und Tanūkh (Hamdānī, *Ṣifa*, S. 132) hervorgegangen zu sein, die frühzeitig zur Shīʿa sich bekehrten, von Tiberias und dem Djabal ʿĀmil (wo noch die Metwali's existieren; s. MUTAWĀLĪ) bis nach Aleppo; hinzu kamen Eingewanderte von den Taiy (Ende des IX. Jahrh.'s n. Chr.), dann von den Ghassān, die beim Abzug der Kreuzfahrer mit ihrem Emīr Ḥasan b. Makzūn (gest. 638 = 1240, dem Stammvater der Ḥaddādīn), vom Berg Sindjār her kamen, um ihnen ihre führenden Familien, ihre Clans und ihre völkische Eigenart aufzudrängen (*ʿashāʾir*) (eine Karte in *RMM*, XLIX, 6; vgl. *ebd.*, XXXVI, 278; und M. E. Gh. Tawīl, S. 349—52), zusammengeschlossen in vier Konföderationen: Kalbīya (in Kardāḥa: mit den Nawāṣira, Rasālīna, Djullaikīya, Rashāwina, Shalāhima, Darāwīsa); Khayāṭīn (in Marḳab: mit den Ṣarāmīṭa, Makhālisa, Faḳāwira, ʿAmāmira [vermischt mit den ʿAbd al-Ḳais]); Ḥaddādīn (Clan des Emirs Ḥasan b. Makzūn: mit den Mahālība, Banī ʿAlī, Yashūṭīya, ʿAtārīya, Mashālība); und Matāwira (mit den Numailātīya, Sawārik von Aleppo, Sa-

Digitized by Birzeit University Library

wārima, Maḥāriza, die sich für Ḥāshimiten ausgeben, und den Baṣhārigha). Seit dem XII. Jahrh. n. Chr. besteht ihre politische Geschichte im grossen ganzen nur aus Verfolgungen von aussen her (Kreuzzüge; Baibars, der das Land mit Moscheen besäte; die Sage von Durrat al-Ṣadaf, der Tochter Saʿīd al-Anṣār's [Grab in Aleppo], die Timūr zur Plünderung von Damaskus veranlasste; Massaker Selīm's I.) und inneren Kämpfen, sowohl der Clans untereinander wie gegen die Ismāʿīliten in Kadmūs (von den Maḥāriza verloren und im Jahre 1808 für kurze Zeit wiedereingenommen) und Maṣyaf, die mit den Türken verbündet waren;

2. im Sandjak Alexandrette (58 000: in Antiochia ein Drittel), die Djuwaidīya, Suwaidīya, ʿAidīya, Djillīya; mit zwei Abgeordneten im Parlament;

3. im Staate Syrien (29 693): in Ḥamāh und in Ḥoms, mit einem Abgeordneten; in zwei Vierteln von Aleppo; bei Djisr und im Norden des Ḥūle-Sees (ʿAin Fīt: 3 050);

4. in Palästina (2 000); im Norden von Nābulus;

5. in Cilicien seit dem XV. Jahrh. n. Chr. (in Tarsūs und Adana: 80 000 im Jahre 1921, jetzt türkisiert);

6. längs des Euphrat, in Kurdistān und Persien gibt es ultra-shīʿitische Elemente, die mit ihnen sympathisieren und die man Nuṣairī nennt (unter den ʿAlī-Ilāhī oder Ahl-i Ḥakk; s. d. Art.);

7. im Libanon gab es welche bis zum XVI. Jahrh. n. Chr. (in Kisrawān).

c. religiös ist es die Lehre der Nuṣairī-Sekte, auf die wir hier näher einzugehen haben.

III. Kosmogonie und Eschatologie. Für die Nuṣairier gibt es unmittelbar unter der unaussprechlichen Gottheit eine geistige Welt von himmlischen Wesen (oder Gestirnen), die stufenweise daraus hervorgeht: *ism*, *bāb* und andere *ahl al-marātib* (der sieben ersten Klassen): das ist die „grosse lichtvolle Welt" (*ʿālam kabīr nūrānī*); sie erscheinen hienieden, um die „kleine lichtvolle Welt", die gefallenen halbmaterialisierten Wesen, welche in Körper als ihren Gräbern eingeschlossen sind, allmählich zum Himmel zurückzuführen. Auf diese Weise werden sie wieder auferweckt und zum Himmel zurückgebracht, um die sieben letzten Klassen der *ahl al-marātib* zu bilden (119 000 bei 124 000 im ganzen, d.i. die traditionelle Zahl der Propheten). Ausserdem gibt es die „kleine finstere (*ẓulmānī*) Welt", die erloschenen Lichter, Seelen, welche die Verdammnis in materielle Körper, Frauen, Tiere verwandelt (*kumūn al-masūkhiya*); und ganz zu unterst: die „grosse finstere Welt", die aus allen „Gegnern" (*addād*) der grossen lichtvollen Welt besteht: Dämonen, die nach zahllosen Metamorphosen in noch zuckenden Leichen ermordeter Menschen oder erwürgter Tiere zu einer leblosen und passiven Materie (geschmiedete Metalle usw.) verwandelt werden. Ebenso wie sich der Sturz in sieben Stufen vollzieht, so geschieht auch die Rückkehr der Auserwählten zum Himmel in sieben Zyklen oder *adwār* der göttlichen Emanationen.

Die Offenbarungslehre. Da die reine Göttlichkeit (*ghaib*), der Gegenstand der Verehrung, unaussprechlich ist, so ist seine erste Emanation der Name (*ism*), die ärtikulierte prophetische Stimme (*nāṭik*), der Sinn (*maʿnā*) der göttlichen Majestät: das ist die ursprüngliche Lehre Abu 'l-Khaṭṭāb's, des gemeinsamen Meisters der Ismāʿīliten und Nuṣairier. Aber sein Schüler Maimūn Ḳaddāḥ trennte in dem Glauben, dass der göttliche Ausdruck eines Dinges, das ihn kundtut, seinen Sinn, der nur eine leere Vorstellung ist, übertrifft, den *maʿnā* von der reinen Göttlichkeit, identifizierte ihn mit dem *ṣāmit* (dem „schweigsamen" Imām, im Gegensatz zum *nāṭik*) und stellte ihn als einfaches Akzidenz unter die Substanz, den *ism*. Als dann aus Opposition andere Khaṭṭābīya, wie Bashshār Shaʿīri, die Gleichung *maʿnā* = *ṣāmit* beibehielten, setzten sie den *maʿnā* wieder vor den *ism*. Und da Abu 'l-Khaṭṭāb gelehrt hatte, dass in dem muḥammedanischen Zyklus der Sinn (*maʿnawīya*) der unaussprechlichen Göttlichkeit sich durch fünf bevorzugte *asmāʾ* ausgedrückt hätte (Muḥammad, ʿAlī, Fāṭir [= der männliche Name Fāṭima's, denn die Frauen haben, wie gesagt, keine Seele mehr: darum können sie auch zu den Gaben der Gastfreundschaft unter Eingeweihten gehören], Ḥasan und Ḥusain, die in gleicher Weise ihre geheimnisvolle Einheit ausdrücken), wurde diese Gruppe der fünf Gleichgestellten, worin man die fünf der *mubāhala* wiedererkennt (vgl. L. Massignon, *Salmān Pāk* [*Publications de la Société des Etudes Iraniennes*, VII], 1933, S. 40—2), bei seinem Schüler Maimūn eine absteigende Reihe von fünf irdischen Ausdrucken (entsprechend den fünf geistigen; und nach den Drusen tieferstehend als sie): *nāṭik* (= *mīm*), *asās* (= *ʿain*), *dāʿi*, *maʾdhūn*, *mukāsir*, wobei, wie der Khāridjit Wardjalānī bemerkt, das *mīm* den Vorrang hat [s. d. Art. NŪR MUḤAMMADĪ]. Bei Bashshār dagegen wurden die Fünf, die gleich blieben, Muḥammad, Fāṭir, Ḥasan, Ḥusain und Muḥ(as)sin, während ʿAlī ihnen übergeordnet und durch Übertreibung und aller Logik zuwider mit dem *maʿnā* identifiziert wurde. Diese letzte Reihenfolge haben die Nuṣairier angenommen. Und das ist der shīʿitische Ursprung von ihrem „Gott ʿAlī", wofür man weder in dem syrisch-heidnischen Pantheon noch in einer drusischen Emanation Vorbilder zu suchen braucht. Bashshār und die *ʿulyāʾīya* (oder *ʿainiya*), die von den Nuṣairiern kopiert wurden, haben einfach die karmatischen Liste Maimūn's umgestaltet, indem sie das Prioritätsverhältnis zwischen *mīm* und *ʿain* umkehrten und die *ṣāmit* (= *maʿnā*) über die *nāṭik* (= *ism*) stellten. Diese doppelte Liste sieht wie folgt aus (wobei die *ism* kursiv): *a.* in den sieben Zyklen (*adwār*: *ḳibāb*, bei den Dichtern als Frauen, als *ẓuhūrāt dhāṭiya* personifiziert): 1. Hābil, *Ādam*; 2. Nūḥ, *Shīth* (sic!); 3. Yūsuf, *Yaʿḳūb*; 4. Yūshaʿ, *Mūsā*; 5. Aṣaf, *Sulaimān*; 6. Shimʿūn, *ʿĪsā*; 7. ʿAlī (= Abū Turāb, Amīr al-Naḥl), *Muḥammad*. Khaṣībi nimmt an, dass es 44 (= 63—19) andere *ẓuhūrāt* (*miṯliya*) während dieser sieben Zyklen gegeben habe. *b.* In dem *satr al-aʾimma* (= die 12 klassischen Imāme, die von Khaṣībī der ursprünglichen Liste Ibn Nuṣair's, wie wir unter sehen werden, untergeschoben sind): jeder Imām wird, nachdem er der *ism* seines Vorgängers gewesen ist, zum *maʿnā* befördert. Die Erscheinungsart dieser beiden göttlichen Emanationen, die hinter dem Schleier (*taghyīb*, *ibtidjāb*) eines schattenhaften Körpers (*ḳamṣ al-ẓuhūr*, *maʿdin al-iṣhāra*) gedacht werden, ist im Glauben der Nuṣairier eine Realität. Dieser Körper ist der Träger einer augenblicklichen Erleuchtung für den Gläubigen, während er für den drusischen Nomi-Gläubigen, wärend er für den drusischen Nomi-nalismus nur eine Täuschung (*sarāb*) und für die *Iṣḥākiya* ein wirklicher Körper ist, der durch eine stufenmässige Heiligwerdung umgebildet wird.

Glaubenslehre. Abu 'l-Khaṭṭāb hatte gelehrt, dass die fünf Personen des *ism* den Gläubigen

Digitized by Birzeit University Library

zur Zeit durch einen oder mehrere inspirierte, himmlische Vermittler (*asbāb*, *rūḥāniyūn*; deren erster war Salsal oder das Sīn = Salmān im muhammedanischen Zyklus; vgl. Massignon, *a. a. O.*, S. 36) bezeichnet worden waren. Diese Mittler wurden bei seinem Schüler Maimūn die entsprechenden geistigen Fünf der fünf *asmāʾ* (ʿ*aql* = Salmān; *nafs* = Miḳdād; *ǧiadd* = Abū Dharr; *fatḥ* = [ʿUthmān b.] Maẓʿūn; *ḫayāl* = [ʿAmmār b.] Yāsir: entspricht so der Nr. 60 des drusischen Katechismus). Dagegen wurden bei den Nuṣairiern diese fünf gleich bleibenden und wohl noch unter den *ism* gestellten Mittler die fünf *aitām* (Miḳdād, Abū Dharr, ʿAbd Allāh b. Rawāḥa, ʿUthmān b. Maẓʿūn und Ḳanbar), wobei Salmān ihnen übergeordnet und als dritter nach dem *maʿnā* und dem *ism* als *bāb* eingefügt wurde. Dies ist der Ursprung der nuṣairischen Trias ʿ*ain-mīm-sīn* (= *maʿnā-ism-bāb*), deren Ursprung man nicht unbedingt in einer heidnisch-syrischen Trias Mond-Himmel-Sonne zu suchen braucht; diese astrologische Gleichsetzung, ein Lieblingsthema der nuṣairischen Dichter, hat unter dem Einfluss der Ṣābier Ḥarrān's in Kūfa in die shīʿitische Lehre Eingang finden können; die Gleichsetzung der Sonne in geistigem Sinne mit Muḥammad und des Mondes mit ʿAlī (der Mond regelt wie der Imām die religiösen Handlungen; vgl. Massignon, *Salmān*, S. 36, Anm. 4) erscheint in Kūfa seit Mughīra (gest. 119 d. H.). Jedenfalls, wenn diesem astralen Gnostizismus heidnische Reste zugrunde liegen, wie Dussaud meint, so haben sie nicht bei den ungebildeten Landleuten (Djabal Lukkām), sondern bei den Städtern (in Ḥarrān) fortbestehen können.

Die Liste der Personifizierungen des *bāb* ist wie folgt: *a.* in den sieben Zyklen (es sind nur sechs; Salmān, ein Langlebiger = Rūzbih) die *maḳāmāt*: 1. Djibrāʾīl; 2. Yāʾīl; 3. Ḥām b. Kūsh; 4. Dān b. Aṣbawūt; 5. ʿAbd Allāh b. Simʿān; 6. Rūzbih. *b.* In dem *satr al-aʾimma* (es sind nur elf) die *maṭāliʿ*: 1. Salmān; 2. Ḳais b. Waraka Riyāḥī (= Safina); 3. Rushaid Hadjarī (gest. ca. 58 d. H.); 4. Ḳankar b. Abī Khālid Kābilī; 5. Yaḥyā b. Muʿammar b. Umm al-Ṭawīl (gest. ca. 83 d. H.); 6. Djābir b. Yazīd Djuʿfī (gest. 128 d. H.); 7. Abu 'l-Khaṭṭāb Muḥammad b. Abī Zainab Miḳlās Asadī Kāhilī (gest. 138 d. H.; vgl. Kashī, S. 191); 8. Mufaḍḍal b. ʿUmar Djuʿfī (gest. um 170 d. H.); 9. Muḥammad b. Mufaḍḍal Djuʿfī; 10. ʿUmar b. al-Furāt (Djuʿfī; im Jahre 203 d. H. von Ibrāhīm b. al-Mahdī getötet); 11. Muḥammad b. Nuṣair ʿAbdī (*bāb* um 245, gest. 270 d. H.). Von Nr. 7 an haben diese Persönlichkeiten tatsächlich die Rolle von Parteiführern gespielt (die Nr. 9—10 haben Muḥammad b. Sinān zum Rivalen gehabt). Ein Neffe von Nr. 10, dem Grossvater des Wazīr Ibn al-Furāt, war die Hauptstütze Ibn Nuṣair's.

Unter dem *bāb* befinden sich die fünf *aitām* die er als Meister der Elemente (*muwakkalūn bi-masāliḥ al-ʿālam*) an seiner Rolle als Weltschöpfer teilnehmen lässt, indem er die Seelen durch Initiation erzeugt. Man muss die oben gegebene Liste der nuṣairischen *aitām* (ebenso wie die drusischen *ḥudūd* und die „weisen Jungfrauen" Salmān's; wie die nuṣairischen *aitām* sind die *dadjadjāt* des *dīk al-ʿarsh* = Salmān) mit den Listen Garmī's (Astarābādī, *Manhadj*, S. 225) und der Khaṭṭābīya im Pamir (*R E Isl.*, 1932, S. 442; Übers. Ivanow) vergleichen.

IV. Die Initiation. Sie vollzieht sich in drei Graden (*nadjīb*, *naḳīb*, *imām*); der erste besteht aus einem feierlichen Gelöbnis (ʿ*iḳād*, *khiṭāb*; mit *ṭalāḳ muʿallaḳ*), dass man nichts von dieser geistigen Hochzeit (*nikāḥ al-samāʾ*) verraten werde, wobei das Wort des Einweihenden die Seele des Eingeweihten in drei Sitzungen befruchtet, deren Ritual mit dem der anderen ultrashīʿitischen Sekten (und der *futuwwet-nāme*'s) und durch sie und durch die Ṣābier Ḥarrān's mit den alten asiatischen Geheimlehren verwandt ist (s. d. Art. shadd; vgl. Dussaud, S. 106—19; *Bākurā*, S. 2—7, 82). Der Weinbecher (ʿ*abd al-nūr* genannt: Kat., Nr. 91), eine Versinnbildlichung des Paradieses, wird dabei herumgereicht.

Der Einweihungsunterricht ist im wesentlichen eine ultra-shīʿitische Symbolik (*taʾwīl*) der sieben personifizierten kanonischen Riten (*daʿāʾim*) des Islām: 1. *ṣalāt*: die fünf *awḳāt* durch Muḥammad (= *ẓuhr*; ebenso bei den *Ismāʿīlīya*), Fāṭir, Ḥasan und Muḥsin (= *fadjr*; bei den Drusen wie bei den *Khaṭṭābīya* des Pamir: durch die *nudjabāʾ*, die *nuḳabāʾ*, Abū Dharr, Miḳdād, Salmān); ebenso die 17 (später 51) *rakʿa*; 2. *ṣawm*: das unter dreissig Männernamen (Tage) und dreissig Frauennamen (Ramaḍān-Nächte) bewahrte Geheimnis; 3. *zakāt*: durch Salmān; 4. *ḥadīdj*: das „heilige Land", „in 12 Meilen in der Runde", das ist die Sekte; *bait* = *ism*; der Schwarze Stein = Miḳdād; die sieben *ashwāṭ* = die sieben Zyklen; 5. *djihād* = die Verfluchungen gegen die *aḍḍād* (*Bākurā*, S. 44) und die Arkan-Disziplin; 6. *walāya* = Verehrung für die ʿAliden und Hass gegen ihre Gegner; 7. die *shahāda*: bezieht sich auf die Formel ʿ*ain-mīm-sīn*; der Kurʾān ist eine Einführung in die Verehrung ʿAlī's; Salmān (unter dem Decknamen Djibrāʾīl) ist derjenige, der ihn Muḥammad gelehrt hat.

Die jährlichen Feste umfassen: die shīʿitischen Mondfeste: *fiṭr*, *aḍḥā*, *ghadīr*, *mubāhala*, *firāsh*, ʿ*āshūrāʾ*, den 9. Rabīʿ I (= Ermordung ʿUmar's) und den 15. Shaʿbān (Tod Salmān's); dann einige Sonnenfeste: *nawrūz* und *mihrdjān*, Weihnachten und Epiphanie, den 17. Adhār, die heilige Barbara. An diesen Festen finden liturgische Offizien statt (*ḳuddās*, ungenau „Messen" genannt: *ḳuddās al-fīb*, *ḳ. al-bakhūr*, *ḳ. al-ishāra*).

V. Geschichte der Sekte. Alle Einführungs-Isnāde der Sekte gehen von Khaṣībī durch zwei Zwischenglieder, Muḥammad b. Djundab und Muḥammad al-Djannān al-Djunbulānī, auf Ibn Nuṣair zurück. Von Ibn Nuṣair, einem Notabelen Baṣra's und Lehrer ʿAiyāshī's, heisst es, dass er sich um 245 d. H. als *bāb* des zehnten shīʿitischen Imām ʿAlī Nakī und seines ältesten Sohnes Muḥammad ausgab, der vor ihm im Jahre 249 d. H. starb, nach Ibn Nuṣair dem Jahre der *ghaiba* des Mahdī (entsprechend: Ibn Babawaih, *Ghaiba*, S. 62, Z. 12 und nach Nawbakhtī, *Firaḳ*, S. 77, 83; dies glaubte noch der Ḥamdāniden-Emīr Abū Firās, dass Ibn Nuṣair, der sich dem elften Imām anschloss (Nūrī, *Naṭas*, S. 144), dessen Sohn Muḥammad b. Ḥasan zum Mahdī nahm.

Von den beiden Nachfolgern Ibn Nuṣair's weiss man nur, dass der zweite, ebenso wie Khaṣībī, aus Djunbulā zwischen Kūfa und Wāsiṭ stammte, einem Zentrum der Zandj- und Karmatenrebellen (Ṭabarī, III, 1517, 1925, 2198; Masʿūdī, *Tanbīh*, S. 391), der Heimat Ibn Wahshīya's. Husain b. Ḥamdān Khaṣībī (Vokalisation von Djahabī, *Mughtabih* bezeugt; in Persien und im ʿIrāḳ liest man heute fälschlich Ḥaḍīnī) starb im Jahre 346 = 957 (oder 358 = 968) in Aleppo (Grabmal im Norden,

Digitized by Birzeit University Library

Shaikh Bairāḳ genannt); er ist der wirkliche Begründer der Nuṣairī-Sekte; er lebte wie seine Gönner, die Ḥamdāniden, zwischen Kūfa (im Jahre 344; nach Astarābādī, *a. a. O.*, S. 112) und Aleppo und widmete ihnen seine *Hidāya* (vgl. seine *Risāla rāstbāshāya* [Tawīl], S. 196 ff., 240, 257). Unter seinen 51 Schülern ist der bekannteste Muḥammad b. ʿAlī Djillī, aus Djillīya bei Antiochia, wo noch der Führer der Ḥaidarī sitzt. Sein direkter Schüler war Abū Saʿīd Maimūn Tabarānī (gest. nach 427 = 1035), ein fruchtbarer Polemiker, der gegen den Führer der Ismāʿīlīya in Lāḏhikīya, Abū Dahība Ismāʿīl b. Khallād, kämpfte. Nach ihm zitiert man noch ʿIṣmat al-Dawla, Ḥātim Ṭawbānī (um 700 = 1300; Hs. Paris, Nr. 1450, Fol. 112ᵃ; Tawīl, S. 315), Verfasser der *Risāla ḳubrāsīya*, Ḥasan Aḏrūd eus ʿĀna, der im Jahre 836 (1432) in Lāḏhikīya starb (Tawīl, S. 317); endlich einige Parteiführer, der Ḳamarī-Dichter Muḥammad b. Yūnus Kalāzī (1011 = 1602) aus der Nachbarschaft Antiochias, ʿAlī Mākhūsī, Nāṣir Naiṣāfī, Yūsuf ʿUbaidī. Zu bemerken ist noch, dass sich die angeblichen vier Nuṣairī-„Sekten" auf zwei vermindern: die im Norden (Shamālīya = Ḥaidarī, nach dem Namen ʿAlī Ḥaidarī's, ihres Führers im IX. [XV.] Jahrh. = Ghaibīya), welche, da Mīmīya, Shamsīya ist; und die im Süden (Kiblīya, denn sie war dort vorherrschend), die ʿAīniya, also Ḳamarīya ist.

Die kultische Organisation blieb bei den Nuṣairiern von der politischen Einteilung verschieden. Die vier *muḳaddam*, die Niebuhr um 1780 angibt (in Bahlūlīya bei Lāḏhikīya, Sumrin-Khʷābi, Ṣāfītā und Djabal Kalbīya), hatten die weltliche Gewalt. Im Jahre 1914 gab es zwei geistige Führer: der Baghčibashī (Shamsī) in Cilicien und der Khādim Ahl al-Bait (Ḳamarī) in Ḳardāḥa (im Jahre 1933: Sliman al-Aḥmad von den Numailātīya). Seit 1920 sind shiʿitische djaʿfaritische Ḳāḍī's des Südens bei den Nuṣairiern eingeführt worden. Seit ungefähr 1925 versucht ein Hirte der ʿAmāmira, Sliman Murshid, eine neue Sekte im Norden von Maṣyaf zu gründen.

VI. Literatur: 1. Nuṣairische und muslimische Quellen. Für die Initiations-Schriften der Nuṣairī-Sekte gibt es keinen Kanon wie bei den Drusen (vgl. de Sacy und Seybold); aber Catafago gibt eine Liste (in *JA*, 1876) von 40 esoterischen Werken, darunter 29 theologische und 11 poetische (Beispiele übersetzt von Huart, in *JA*, 1879). Hervorzuheben sind Nr. 20: *Kitāb al-Maḏjmūʿ* (16 liturgische Sūra's; Text in *Bākūra*, S. 7—34 und Dussaud, S. 181—98 mit Übers.) und Nr. 19: *Kitāb Maḏjmūʿ al-aʿyād* von A. S. M. Tabarānī (analysiert in *JA*, 1848 und *RMM*, XLIX, 57—60). Diese Liste könnte noch vervollständigt werden (Apokryphen in den Hss. Paris, Nr. 1449/50 usw.), denn es existiert ein bio-bibliographisches Verzeichnis der Schriftsteller dieser Sekte, ähnlich dem der Mustaʿliya-Ismāʿīliten, das Ivanov veröffentlicht hat. Die nuṣairischen Schriftsteller benutzen freimütig gemässigte shiʿitische Werke (Mufīd z.B. wird von Tabarānī zitiert) und haben sogar solche geschrieben: z.B. Khaṣībī's *Hidāya*, die man heute noch in Persien liest. — Zwei nuṣairische Katechismen wurden bearbeitet: das *Taʿlīm diyānat al-Nuṣairīya*, in 101 Fragen (Hs. Paris, Nr. 6182; analysiert von Wolf in *ZDMG*, III, 302—9, wo die Nr. 88 fehlt), modern, an die Christen gerichtet; und der alte Katechismus von A. Baitār (analysiert von Niebuhr, *Reisen*, II, 440—44). Eine unschätzbare Darlegung der Nuṣairī-Riten (aber nicht frei von mehr oder weniger parteiischen Irrtümern) wurde im Jahre 1863 in Bairūt von einem zum Christentum übergetretenen, später ermordeten Renegaten, Sulaimān aus Adana, veröffentlicht: die *Bākūra sulaimānīya* (119 Ss.; Teil-Übers. von Salisbury in *JAOS*, 1868, S. 227—308; vgl. Tawīl, S. 386; der erste Teil ist einem authentischen Handbuch entnommen, das dort gebraucht wurde, wo es keine Einführungsloge gibt; vgl. die Hs. Samml. Taimūr, *ʿAḳ.*, Nr. 564). Eine volkstümlich gehaltene Geschichte, die stellenweise stark ins Romantische übergeht, sich aber auf Quellen stützt (ohne Belegstellen), wurde herausgegeben von Mehmed Emīn Ghālib (gest. 1932), von den Āl al-Tawīl aus Adana: *Taʾrīkh al-ʿAlawiyīn*, Lāḏhikīya: Druckerei Tarakḳi 1343 (1924), 478 Ss. Zwei Gegenschriften sind sehr bekannt: von dem Drusen Ḥamza (*Risāla dāmigha*, Nr. 16 des Kanon, vielleicht in Widerlegung von Nr. 9 des Verzeichnisses Catafago) und von dem Sunniten Ibn Taimīya (*Fatwā*, in *Maḏjmūʿ*, Kairo 1323, S. 94—102; Übers. Guyard in *JA*, Ser. 6, Bd. XVIII [1871], S. 158).

2. Europäische Arbeiten. Das Grundwerk ist: R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosaïris*, Paris 1900 (vgl. Goldziher in *ARW*, 1901, S. 85—96), dessen ausgezeichnete Bibliographie bis zum Jahre 1899 reicht. Ausser wichtigen Artikeln von H. Lammens (in *Etudes religieuses*, Paris 1899, S. 461; *ROC*, 1899, S. 572; 1900, S. 99, 303, 423; 1901, S. 33; 1902, S. 442; 1903, S. 149; *JA*, 1915, S. 139—59; vgl. auch Lammens, *Syrie*, 1921, I, 184), einem Auszug aus Dussaud von R. Basset (in Hastings, *Enc. of Religion and Ethics*, IX [1917], 417—19), Karten, Verzeichnissen und photogr. Aufnahmen, besonders von General Nieger, die L. M(assignon) in *RMM*, XXXVI (1920), 271—80 und XLIX (1922), 1—69 veröffentlichte, sind seit Dussaud nur allgemeine Aufsätze und Reiseeindrücke erschienen, wie: G. Sammé, *La Syrie*, 1921, S. 337—42; J. de la Roche, in *La Géographie*, XXXVIII (1922), 279 und in *Asie française*, 1931, S. 166; A. Brun, in *La Géographie*, XLIII (1925), 153; P. May, *L'Alaouite* (Broschüre), Bairūt [1931]; Paul Jacquot *L'Etat des Alaouites* (1929, 2. Aufl. 1931); Ed. Helsey (Artikel in *Le Journal*, Paris, 4. IV. 1931 ff.); E. Janot, *Des croisades au mandat*, Lyon 1934. — Bei der heutigen Bevölkerung Antiochias hat Weulersse das städtische Nuṣairī-Element studiert (in *Bull. de l'Inst. franç. de Damas*, 1934).

3. Arabisch sind nur jüngere Arbeiten: Kurd ʿAlī, *Khiṭaṭ al-Shāʾm*, VI (1928), S. 258—68; Kāmil Ghazzī, *Nahr al-dhahab*, Aleppo 1342, I, 204—5; vgl. auch die Zeitungen in Bairūt (*Aḫbār*, vom 19. IX. 1930) und Damaskus (*Aiyām*, vom 29. III. 1933).

Digitized by Birzeit University Library

O (siehe U)

P

PANGULU (jav.), *panghulu* (sund.), *pangòlò* (madur.), etymologisch „Hauptmann, Vorsteher", im Ostindischen Archipel zur Bezeichnung weltlicher und geistlicher Vorsteher gebräuchlich, auf den Inseln Java und Madura der Name eines Moscheebeamten, und zwar des ersten in seinem jeweiligen Kreise. Die amtlichen Vertreter der Religion sind dort nach demselben Schema wie die einheimischen Verwaltungsbeamten geordnet. Neben dem Regenten, der höchsten administrativen Amtsperson, steht der Regentschaftspangulu, neben dem Distriktshaupte der Pangulu des Distriktes, oft *pangulu naib*, oder kurz *naib* genannt, usw. Die Moscheebeamten sind hierarchisch gegliedert, der Pangulu am Regentschaftshauptsitze steht also an der Spitze des gesamten Moscheepersonals der Regentschaft. Der Gottesdienstbeamte des Dorfes ist anderer Herkunft. Er ist Mitglied der Dorfverwaltung für die religiösen Bedürfnisse der Dorfbevölkerung, dem Moscheebeamtenkorps gehört er nicht an. Ausnahmsweise heisst dieser Mann in Banten (West-Java) Pangulu, sonst führt er überall andere Namen.

Der Pangulu ist Moscheedirektor und Haupt des Moscheepersonals; er wird adatstaatsrechtlich ebenso wie das übrige Moscheepersonal vom Regenten ernannt, meist aus dem Personal der eigenen oder einer anderen Moschee. Dieses Verfahren verbürgt nicht immer, dass der Ernannte sachverständig ist (s. unten).

Die theologische Vorbildung ist ganz frei; der Theologiestudent, gleichviel ob er später eine amtliche Stellung einnehmen oder ob er Privatgelehrter bleiben will, studiert an Seminarien (alles Privatanstalten, deren es viele im Lande gibt). Ein jeder treibt das Studium nach seiner Weise, kürzer oder länger, wie es ihm gefällt; man ist bemüht, die Vorlesungen an mehreren Seminarien zu hören.

Die Funktionen des Pangulu sind vielgestaltig, aber in der ganzen Regentschaft nicht gleichmässig. Das Moscheedirektoramt wurde schon erwähnt; an grösseren Orten, besonders am Regentschaftshauptsitze, ist das Personal zahlreich; dort nimmt der Pangulu nicht selbst an der Arbeit teil. Der Pangulu führt die Aufsicht über Eheschliessungen, sie werden in seiner Gegenwart geschlossen; *ṭalāk* und *rudjū'* werden ihm gemeldet und ebenso wie die Heiraten von ihm registriert. Der Regentschaftspangulu selbst übt diese Funktion nur bei sehr vornehmen Heiraten aus; in diesem Falle ist es Brauch, die Heirat im Hause der Familie zu schliessen. Dazu ist der Pangulu auch Eheschliesser, wenn der *walī* der Braut ihn als *wakīl* einsetzt, ein fester Brauch, der von den meisten Leuten befolgt wird, ohne dass die Sache ihnen ganz klar ist; nach der populären Auffassung ist der Pangulu die Person, welche ehelich verbindet. So war es von alters her Sitte, die Ehe vom Pangulu in der Moschee schliessen zu lassen; jetzt ist diese ungeschriebene Gewohnheit durch eine Kolonialverordnung festgelegt (seit 1895, die geltende Verordnung ist von 1929). Sie regelt auch die bei Heiraten, Meldungen von *ṭalāk* und *rudjū'* zu entrichtenden Gebühren, wobei sie das alte Herkommen als Leitfaden nimmt. Diese Abgaben bilden bei bedeutendste Einnahme der Pangulu und ihrer Untergebenen; auch diese erhalten ihren Anteil; oft treten sie, wenn dazu berechtigt, als stellvertretende Eheschliesser auf. Frauen ohne *walī* werden vom Pangulu als *walī ḥākim* verheiratet. Die Zahl der mit dieser Vollmacht versehenen Pangulu ist immer geringer als die Zahl der zu Eheschliessungen eingesetzten Beamten. In einigen Gegenden nennt sich der Regent *walī ḥākim*, praktisch überlässt er aber auch dort die Ausübung seiner Rechte dem Pangulu.

Die *djakat* (ar. *zakāt*) wird in Java und Madura selbstverständlich nicht von der Obrigkeit eingesammelt; sie ist, wenn sie aufgebracht wird, eine freiwillige Liebesgabe und an manchen Orten von geringer Bedeutung. Nur in West-Java war das Einnehmen vormals organisiert und in die Hände der Moscheebeamten gelegt; der Ertrag kam ihnen zu gute. Bis heute ist die *djakat* noch immer eine bedeutende Einnahmequelle für die Pangulu, besonders im westlichen Teil von Java.

Der Pangulu — dies gilt nur vom Regentschaftspangulu — ist auch Ḳāḍi; aber seine Jurisdiktion ist auf das Familienrecht und die *wakaf* (ar. *waḳf*)-Güter beschränkt. Das Ḳāḍi-Amt ist seine Haupttätigkeit. Es hat mit dieser Jurisdiktion seine eigene Bewandtnis. Sie wird in der Amtssprache „Priesterraad" genannt. Die Kolonialverwaltung glaubte aus der amtlichen Stellung der Moscheebeamten zu entnehmen, diese seien Priester; ferner glaubte sie, es mit einem Kollegium zu tun zu haben, weil der Pangulu bei der Gerichtssitzung sich mit einigen seiner Untergebenen als Beisitzern zu umgeben pflegte. Dies Missverständnis fand vor fünfzig Jahren in einer Kolonialverordnung seinen Niederschlag. Der Pangulu wurde zum Vorsitzenden eines Gerichtskollegiums gemacht; die Beisitzer wurden von der Verwaltung ernannt und aus den Untergebenen des Pangulu und aus Privatgelehrten gewählt. Auf diese Weise kann ein Pangulu niedrigeren Ranges wohl Mitglied eines „Priesterraad" sein. Jetzt ist die Wiederherstellung des alten Zustandes beabsichtigt; der „Priesterraad" wird begraben, und das Pangulu-Gericht, d. h. der Pangulu als Einzelrichter, dem Beisitzer zur Seite stehen, wird an seine Stelle treten. Die betreffende Verordnung ist fertig, aber noch nicht in Kraft getreten (1934). Der „Priesterraad" hält seine Sitzungen in einem Vor- oder Nebenraum der Moschee ab. Die meisten Sachen werden von Frauen vorgebracht. In West- und Mittel-Java ist es feste Sitte, dass der Ehemann gleich nach der Eheschliessung in einer Weise, die vom Gesetze aus gesehen nicht ganz einwandfrei ist, genötigt wird, den *ṭa'lik* auszusprechen. Kommt er den Verpflichtungen, welche er im *ṭa'lik*-Formular übernommen hat, nicht nach und will die Ehefrau sich dies nicht gefallen lassen, so macht sie die Sache beim „Priesterraad" anhängig, und dieser stellt fest, dass ein *ṭalāḳ* „gefallen" ist. Derartige Sachen kommen am meisten vor. In Ost-Java und Madura tritt ein erleichterter

Digitized by Birzeit University Library

askh an die Stelle des *ta'līk*. Übrigens kommt auch im übrigen Java vor, dass der „Priesterraad" *taskh*-Sachen zu entscheiden hat. Frauen, denen *najaka* vorenthalten wird, wenden sich ebenfalls an den „Priesterraad". Macht die Teilung während der Ehe gemeinschaftlich erworbener Güter nach der Ehescheidung Schwierigkeiten, so muss der „Priesterraad" entscheiden. Die kleineren Pangulu werden auch in Erbschaftssachen um Hilfe angegangen. Werden aber die Erben in Güte nicht einig, so bleibt ihnen nichts anderes übrig, als die Sache dem „Priesterraad" zur Entscheidung zu übergeben. Alsdann ist das Gerichtsverfahren folgendes: Der „Priesterraad" fällt eine Entscheidung, in der angegeben wird, wie die Teilung nach der *sharī'a* vor sich gehen sollte. Schreiten nun die Beteiligten zur Ausführung dieser Entscheidung, während aber nicht alle dazu bereit sind, so kann sie nur gerichtlich durchgesetzt werden, wenn das weltliche Gericht die Vollstreckbarkeit erklärt. Dies geschieht immer, wenn der Urteilspruch des „Priesterraad" formell in Ordnung ist; die materielle Richtigkeit wird nicht geprüft. In allen Fällen, in denen man sich an den „Priesterraad" wendet, müssen Gebühren bezahlt werden; eine bedeutende Einnahme bieten nur die soeben genannten Teilungen von Hinterlassenschaften, da der „Priesterraad" in diesem Falle einen Prozentsatz vom Streitobjekte — oft 10%, daher der Name *usur* — erhebt. Der „Priesterraad" wird auch in andern Familienangelegenheiten herangezogen, aber diese sind von geringerer Bedeutung.

Schliesslich gibt es *wakaf*-Stiftungen, deren Stifter die Einnahmen für Moscheen, Religionsunterrichtsanstalten oder Friedhöfe bestimmt haben. Dann liegt es dem „Priesterraad" ob, vorkommende Streitigkeiten auf Grund der *sharī'a* zu entscheiden und im allgemeinen die Verwaltung zu beaufsichtigen.

Die Pangulu in den Fürstenstaaten werden von den Fürsten angestellt. Ihr Wirkungskreis ist derselbe. Jedesmal, wenn ein neuer Pangulu ernannt wird, erhält dieser seine Anstellung als Kādi durch ein Edikt „zur Befestigung meines mündlichen Befehls", wie es heisst, um mit den Forderungen der *sharī'a* in Einklang zu bleiben; in diesem Edikte lautet es so, als ob der Fürst seine Jurisdiktion an den Pangulu überträgt.

Das niederländisch-indische Kolonialgesetz fordert die Anwesenheit des Pangulu, wenn bei den staatlichen Gerichten Muhammadaner als Beklagte in Zivil- oder Strafsachen vor Gericht erscheinen. Jedem Gericht sind nach Bedarf mehrere solcher Berater zugewiesen. Sie werden von der Verwaltung angestellt und aus dem Moscheepersonal gewählt. Es ist so angeordnet, dass der Moscheedirektor zugleich Berater ist. Das Ernennungsrecht des Pangulu ist also aus den Händen der Regenten in die der Kolonialverwaltung übergegangen. Da nun die Pangulu meist aus dem untergeordneten Personal gewählt werden, so hat die Verwaltung sich auch auf die Einsetzung dieser untergeordneten Beamten, soweit sie pangulu-fähig sind, Einfluss gesichert. Man zielt darauf hin, möglichst tüchtige und sachverständige Personen zu wählen, damit das Ansehen der Pangulu in der muhammedanischen Gemeinde gesteigert wird. Für ihre Stellung als Berater der Gerichte trifft dies weniger zu. Das Kolonialgesetz beabsichtigte, dass die Gerichte hinsichtlich des Adatrechtes (Volksrechtes) beraten würden. Die Wahl des Pangulu war daher verfehlt; denn dieser hält sich an die *fikh*-Bücher.

Das Wort „Pangulu" als Name eines Moscheebeamten ist auch ausserhalb der Inseln Java und Madura nicht unbekannt. An einigen Orten gibt es Pangulu, deren Tätigkeit der des Java-Pangulu gleich kommt, so im Kerngebiete des ehemaligen Sultanats Palembang (Sumatra). Die Kolonialverwaltung hat den Namen beibehalten; sie hat auch in Gegenden, wo der Name nicht heimisch war, ihn den von ihr ernannten Beratern der Gerichte beigelegt.

Literatur: C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, IV/1, 279 ff., 89 ff.; IV/II, 366 ff.; C. van Vollenhoven, *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië*, II, 160 ff.

PĀRSEN. Dieser Name (Pehl. *Pārsīk*, neupers. *Pārsī*, eigentlich: „Bewohner von Fārs") dient zur Bezeichnung der zoroastrischen Iranier, die nach der arabischen Eroberung den Islām nicht annehmen wollten und flohen und nach einigem Umherziehen sich in Indien in Gudjarāt niederliessen, wo sie jetzt eine völkisch-religiöse Gemeinschaft von über 100 000 Seelen (nach der Zählung von 1921: 101 778) bilden. Heute wird der Name Pārsī auch für die in Irān verbliebenen Zoroastrier gebräuchlich, anstelle von *Geber*, das mit seinem etwas verächtlichen Beigeschmack [s. MADJŪS] dem Geiste der Toleranz nicht entspricht, der sich in Irān immer mehr geltend macht.

Was wir von den Wanderungen der Pārsen vor der Ankunft in ihren heutigen Wohnsitzen in Indien wissen, beruht hauptsächlich auf zwei Berichten: dem in Versen geschriebenen *Kissa-i Sandjān* von einem zoroastrischen Priester Bahman Kai Kabad aus Nawsāri vom Jahre 969 Yazdigird (1600 n. Chr.) und dem *Kissa-i zartushtyān-i Hindūstān wa-Bayān-i Atash bahrām-i nawsāri*, einem gegen Ende des XVIII. Jahrh.'s verfassten Werke des Dastur Shapurdji Manockdji Sandjana (1735—1805).

Nach diesen Quellen bestand die erste Gruppe aus Zoroastriern, die von Khurāsān, wohin sie geflohen waren, ungefähr hundert Jahre nach der arabischen Eroberung nach Süden vorrückten und die Insel Hormuz im Persischen Golf erreichten (751 n. Chr.). Nach einem kurzen Aufenthalt fuhren sie nach Diu im Meerbusen von Cambay, südlich der Küste von Kāthiāwār (766) und blieben dort 19 Jahre. Nach erneutem Vorrücken nach Süden landeten sie in Sandjān (785) und stellten dort das heilige Feuer auf. Nach der Überlieferung fassten die Pārsī-Priester, bevor sie die Erlaubnis zur Niederlassung in jenem Lande erhielten, für den Herrscher des Ortes, Djādi Rānāh, in einer Folge von 16 *shloka*'s die Hauptpflichten ihrer Religion zusammen. In diesen *shloka*'s, von denen mehrere Versionen in Sanskrit und Gudjarāti existieren, hat man geschickt einige Berührungspunkte zwischen der Mazda-Religion und dem Hinduismus hervorgehoben. In Sandjān schlossen sich zweimal weitere zoroastrische Flüchtlinge den ersten an und bildeten eine Gemeinde, die schnell gedieh und sich bis Cambay, Bariāw, Bānkāner und Ankleswar ausdehnte. Nach 1000 hört man sogar von der Anwesenheit von Pārsen im oberen Indien; wahrscheinlich aber waren dies direkt aus Irān kommende vereinzelte Gruppen.

Im Jahre 1490 n. Chr. wurden die Pārsen, die mit den Hindus gemeinsame Sache gemacht hatten, durch die Truppen des Sultan Mahmūd Bigarā gezwungen, Sandjān zu verlassen und mit dem heiligen Feuer in die Berge von Barhūt zu fliehen.

Digitized by Birzeit University Library

Als der Druck von seiten der Muslime aufhörte, konnte sich die zoroastrische Gemeinde weiterentwickeln. Nach dem von dem *Kiṣṣa-i Sanǰān* angegebenen Datum wurde das heilige Feuer im Jahre 1491 nach der Plünderung Sanǰān's in Nawsāri aufgestellt; und nach einem kurzen Aufenthalt in Barhūt und in Bansdah wurde es im Jahre 1516 nach dort zurückgebracht.

In Sūrat wurde das heilige Feuer im Jahre 1733 infolge der Einfälle der Pindarry aufgestellt; aber die Niederlassung der Pārsen in dieser Stadt datiert aus der zweiten Hälfte des XVI. Jahrh.'s. Ungewiss bleibt, wann die Pārsen nach Bombay kamen, das jetzt das Hauptzentrum der zoroastrischen Gemeinde in Indien ist.

Die Pārsen konnten sich in Indien niederlassen, ohne auf Widerstand zu stossen, besonders dank der hohen moralischen Grundsätze der Mazda-Religion, die in der dreifachen Norm *humata*, *hūxta*, *hwarəšta* — „gute Gedanken", „gute Worte", „gute Werke" —, wie man es im *Avesta* findet, zum Ausdruck kommen. Obgleich sie sich nach aussen hin stets von jedem Bekehrungseifer ferngehalten haben, hatten sie das Glück, den grossen Kaiser Akbar zur Mazda-Religion zu bekehren. Rechtschaffen und fleissig und dadurch begünstigt, dass der soziale Charakter der zoroastrischen Lehre sie nicht hindert, sich den abendländischen Lebensgewohnheiten zu nähern, bilden sie heute eine blühende und gut organisierte Gemeinde, die wegen ihrer Rechtschaffenheit und hohen Lebensauffassung in grosser Achtung steht.

Das alte religiöse Erbgut des Zoroastertums ist von den Pārsen mit einer erstaunlichen Ehrfurcht bewahrt worden. Bereits im XVI. Jahrh. wurden auf Betreiben des Desāi Čāngā Asā aus Nawsāri Abgesandte nach Persien geschickt, um bei den dort wohnenden Zoroastriern genaue Angaben über gewisse Einzelheiten des Kults zu erhalten. Später hat man das Nachforschen nach Handschriften des *Avesta* und der exegetischen Literatur mit grösserem Eifer betrieben, und heute zeigen die gelehrten Pārsen einen lobenswerten Fleiss in der Ausgabe alter Texte.

Die Priesterkaste nimmt noch heute einen hohen Platz in der Gemeinde ein; ihre Rangstufen (*dastūr*, *mōbaḏh*, *herbaḏh*) sind erblich.

Die Angelegenheiten der Gemeinde werden durch einen Ausschuss (*pancāyat*, bestehend aus 6 *dastūr* und 12 *mōbaḏh*) geleitet, aber mit der Einverleibung in das öffentliche Leben Britisch-Indiens haben sich die Geschäfte eines solchen Ausschusses nach und nach vermindert.

Die grosse Masse der Gläubigen (*behadīn*) richtet sich mit Ausnahme einiger Zugeständnisse an die Notwendigkeiten des modernen Lebens nach den unveränderten rituellen Vorschriften des Zoroastertums. Die Geburt muss auf dem nackten Fussboden des Hauses stattfinden, um die Entsagung von allen Gütern der Welt darzutun. Mit 7 Jahren geschieht die religiöse Aufnahme durch den *kusti*, eine heilige Schnur aus 72 Fäden, die dreimal um das Leben herumgeht; die Bestattungszeremonie besteht auch im Aussetzen des Leichnams auf dem Turme des Schweigens, wo Geier (*dakẖm*) hausen. Bei der Schliessung der Ehe, die als Ehe vollen Rechtes (Pehl.: *zanīh-i pāti-kẖ-šāyīhāh*) unter Ausschluss von Nebenehen mehr und mehr zur Monogamie übergeht, wiegen Hindu-Bräuche vor.

Man beobachtet noch gewissenschaft die Vorbote, die heiligen Elemente Wasser, Feuer und Erde zu verunreinigen, sowie die sehr kleinlichen Reinigungsbestimmungen bei Berührung unreiner Gegenstände, besonders von Leichen. Die zoroastrischen Moralprinzipien werden in allen Lebensäusserungen genau befolgt: Abneigung gegen Unwahrheit, Rechtschaffenheit im Handeln, Unterstützung der Armen sind die festen Normen des wahren Glaubens.

Die zoroastrische Gemeinde Indiens war nicht gleichgültig gegenüber dem Los ihrer Glaubensgenossen in Irān, und dank der Vermittlung einer Pārsī-Einrichtung, des „Persian Zoroastrian Amelioration Fund", wurde im Jahre 1882 durch die persische Regierung die *ǰizya* der Zoroastrier in Yazd und Kirmān aufgehoben. Infolge des Nachlassens der religiösen Unduldsamkeit in Persien haben sich die Beziehungen zu den noch bestehenden zoroastrischen Gemeinden in Irān vermehrt, und von der Pārsen-Gemeinde werden häufig Aufrufe an die persischen Muslime erlassen, um diese zur Rückkehr zur alten Religion aufzufordern.

Wenn man aber auch hinsichtlich der Lehre eine völlige Harmonie zu wahren verstanden hat, so haben doch hinsichtlich des Ritus Streitigkeiten nicht gefehlt und fehlen auch nicht im Herzen der Gemeinde. Im Jahre 1686 wurde die Frage nach dem Vorrang zwischen den Priestern von Nawsāri und denen von Sanǰān aufgeworfen. Eine andere Frage, über die es schon seit dem XVIII. Jahrh. Meinungsverschiedenheiten gibt, ist die, ob der Gebrauch des *padān* (d. i. eine Art Schleier, der vor den Mund gelegt wird, damit das heilige Feuer nicht durch den Atem verunreinigt wird) auch für die Sterbenden gilt, weil dadurch die Vorschriften der Pietät verletzt würden.

Viel schwerwiegender noch ist der Streitpunkt über den Kalender, der in die Anfänge des XVIII. Jahrh.'s zurückgeht und der die Pārsen-Gemeinde in zwei Sekten gespalten hat, in die Šahenšāhī und in die Ḳadīmī.

Dem von den Pārsen übernommenen avestischen Kalender entsprechend schaltete man, um den jährlichen Verlust von einem Vierteltag auszugleichen, alle 120 Jahre einen Monat ein; aber dies System wurde während der Zeit der Verfolgungen nach der muslimischen Eroberung nicht eingehalten. Im Jahre 1745 empfand eine Gruppe von Gläubigen die Notwendigkeit einer Kalenderreform; aber dieser Gruppe, die den Namen Ḳadīmī annahm, widersetzten sich jene, die dem Hindu-System der Monatsberechnung treu bleiben wollten und sich den Namen Šahenšāhī beilegten. Daraus folgt, dass der von den letzteren angenommene Kalender im Vergleich zu dem der Ḳadīmī um einen Monat im Rückstand ist. Die Pārsen haben die Āra Yazdigird's, die von der Thronbesteigung des letzten Sāsāniden (16. Juni 632) an datiert.

Literatur: Für das *Kiṣṣa-i Sanǰān*, siehe E. B. Eastwick, in *JRAS, Bombay Branch*, I (1842), 167—91 und J. J. Modi, *A few Events in the Early History of the Parsis and their Dates*, in *Zartoštī*, I (1273 Y.), II (1274 Y.). — Für die *Kiṣṣa-i zartuštyān-i Hindūstān* siehe J. J. Modi, in *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, XVII (1930), 1—63; XIX (1931), 45—57; XXV (1933), 1—155; Bomanǰi Byramǰi Patell, *Pārī Prakāsh, being a Record of important Events in the Growth of the Parsi Community in Western India*, Bombay 1878-88 (Gudjarātī), Ser. II, 1891; *The Gujarāt Parsis*

Digitized by Birzeit University Library

from their Earliest Settlement to the Present Time, Bombay 1898; D. Menant, *Les Parsis: histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*, in *Annales du Musée Guimet*, Paris 1898; *Parsis et Parsisme*, *ebd.*, Paris 1904; Art. *Parsis* in Hastings, *Encyclop. of Rel. and Ethics*; J. J. Modi, *Parsees at the Court of Akbar and Dastur Meherji Rana*, Bombay 1903; Menant, *Les Parsis à la Cour d'Akbar*, in *RHR*, L (1904), 38 ff.; G. Bonet-Maury, *La religion d'Akbar et ses rapports avec l'islamisme et le parsisme*, in *RHR*, LI (1905), 153 ff.; K. Inostrantsev, *The Emigration of the Parsis to India and the Musulman World in the midst of the VIIIth century*, Übers. L. Bogdanov, in *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, I (1922), 33 ff.; J. J. Modi, *A Parsee High Priest (Dastur Azar Kaiwân 1529—1614 a.D.) with his Zoroastrian Disciples in Patna, in the 16th and 17th Century a. C.*, *ebd.*, XX (1932), 1 ff.

PASANTREN, jav. „*santri*-Ort", Seminar für Theologie-Studierende (*santri*) auf den Inseln Java und Madura, madur. *panjantren*, sund. öfter *pondok*, d. h. die Wohnungen der Studenten des Seminars („in das Pondok gehen", synonym mit: ein Pasantren besuchen). — Elementarunterricht, d. h. das Rezitieren des Kur'ān und die ersten Kenntnisse des zeremoniellen Rechts, wird überall im Ostindischen Archipel, wo Muhammedaner sind, von Lehrern, die sich auf diesen Unterricht beschränken, in ihren eigenen Häusern gegeben. An grösseren Orten auf Java und Madura gibt es auch Lehrer, die in einem Bethause, in ihrer eigenen Wohnung oder aber in einem besonderen Gebäude Schüler um sich sammeln. Steigt ihr Ruf, so kommt es auch vor, dass junge Leute aus der Ferne sich zeitweilig an solch einem Orte niederlassen, um an ihrem Unterricht teilzunehmen. Mädchen und jungen Knaben wird der erste Unterricht auch von Frauen gegeben.

Die Pasantren aber sind Anstalten für höhere theologische Bildung. Sie bestehen aus mehreren Bauten und bilden, wenn sie nicht ganz im Freien liegen, wenigstens ein abgesondertes Viertel des Dorfes. Javanische Fürsten haben in früheren Zeiten durch Erlass Dörfer „frei" gemacht, d. h. die Abgaben und Dienste, zu denen sie verpflichtet waren, dem Lehrer des dort gestifteten Pasantren auf immer überlassen. Anderswo haben fromme Leute Pasantren wakfiert. Sonst sind sie Privatanstalten, die ihre Entstehung der Initiative eines sich als Lehrer etablierenden Gelehrten verdanken. So wie ihre Gründung ist auch ihr Gedeihen und ihr Niedergang mit der Person des Lehrers und mit der Schätzung seiner Gelehrsamkeit verknüpft; auch als Stiftung gegründete Pasantren entgehen diesem Schicksal nicht.

Es gehören zu einem Pasantren zunächst die Häuser des Lehrers und seiner Gehilfen, dann Hörsäle, Betkapellen, selten eine Freitagsmoschee, die Wohnungen der Studenten (*pondok*), Reisscheunen, was alles zusammen auf einem geräumigen Gelände gelegen ist. Eine besondere, sich ausserhalb des Pasantren nirgends findende Bauart haben nur die *pondok*. Ein *pondok* ist ein rechteckiges Gebäude, das aus gewöhnlichen Materialien hergestellt ist. Der Innenraum wird durch zwei mit den Längswänden parallel laufende Innenwände in drei längliche, ungefähr gleichbreite Fächer geteilt, deren mittleres den Gang bildet und von der einen Schmalseite bis an die andere läuft. Die zwei Aussenfächer dienen als Wohnräume; jedes dieser zwei Fächer ist durch Querwände in eine Anzahl gleichgrosser Zellen geteilt. Die Türe des *pondok* ist in der Mitte der einen Schmalseite des Hauses; durch sie tritt man in den Gang ein. Anfangs sieht man links und rechts nur blinde Wände; dann erkennt man, dass sehr niedrige, aus demselben Material angefertigte Türchen in diesen Wänden angebracht sind; sie bilden den verschlossenen Zutritt zu den Zellen. Die Türchen haben in beiden Wänden, stets zwei einander gegenüber, einen regelmässigen Abstand voneinander. Die Zellen empfangen ihr Licht von der Aussenseite, durch kleine Fenster in den Längswänden; sie sind so niedrig, dass man nur am Boden sitzen oder liegen kann; denn die Studenten sind gewohnt liegend zu studieren. Es wohnen mehrere Studenten in einer Zelle; in vielbesuchten Pasantren haben die *pondok* wohl zwei Geschosse. Die Zahl der Studenten kann sich auf einige Hundert belaufen. Sie kann auch sehr gering sein; im ganzen gibt es Hunderte von Pasantren. In jedem *pondok* wird von einem der älteren Schüler oder von einem Unterlehrer die Ordnung aufrechterhalten. Trotzdem lässt die Sauberkeit viel zu wünschen übrig. Der Vorstand der *pondok* ist zugleich Repetitor und seinen Jüngern in jeder Hinsicht behilflich. Es kommt auch vor, dass Frauen am Tagesunterricht in einem Pasantren teilnehmen, selten aber, dass sie dort auch wohnen.

Das Pasantren führt ein eigenes Leben. Schon vor der Morgendämmerung herrscht reges Treiben. Nach beendigter *ṣalāt al-ṣubḥ*, die der Lehrer selbst leitet und auf die ein *dhikr* folgt, fangen die Lehrstunden an. Die Anfänger ruft der Lehrer einer nach dem anderen zu sich, sie kehren nach genossenem Unterricht in ihr *pondok* zurück; hier wird das Gelernte wiederholt oder es wird mit weiter vorgerückten Kameraden oder mit dem Vorstand bis Mittag geübt. Sodann nehmen die Studenten, die *santri* je eines *pondok* zusammen, das Mittagessen ein; es ist sozusagen ihre einzige Mahlzeit. Dann gehen alle zur Betkapelle, um die *ṣalāt al-ẓuhr* zu verrichten. Nachher wird noch dreimal das Signal zur *ṣalāt* gegeben. Die Zwischenzeiten sind wiederum zum Lehren und Üben bestimmt. Die Vorgeschritteneren werden gemeinsam vom Lehrer empfangen; er liest den arabischen Text, übersetzt ihn und fügt die nötigen, erklärenden Bemerkungen hinzu. Wenn die *ṣalāt al-ʿishāʾ* abgehalten ist, ist das Tagewerk zu Ende, und man legt sich schlafen. Einige *santri* mögen sich noch mit kleinen Arbeiten, die ihnen etwas einbringen können, beschäftigen, bald hört auch dies auf, und es herrscht allenthalben nächtliche Ruhe. — Der Freitag bringt Abwechslung in dieses einförmige Leben; dann gehen alle zur nächstgelegenen Freitagsmoschee, um bei der *ṣalāt al-ǧumʿa* anwesend zu sein. Auch die Ernte ist für die *santri* eine belebte Zeit; sie arbeiten in den Reisfeldern mit oder erbitten sich *zakāt*. Im Fastenmonat gehen viele *santri* nach Hause.

Es wird an der Pasantren in erster Linie *fiḳh* studiert; die bei diesem Studium gebrauchten arabischen Werke sind dieselben wie in andern shāfiʿitischen Ländern. Ausserdem gibt es eine Menge javanischer Werke; speziell diese nach arabischen Quellen bearbeiteten oder aus diesen exzerpierten theologischen Schriften werden *kitab* genannt. Das Javanische ist die Sprache des Pasantren; im sundanesischen Sprachgebiete (West-Java) weichen die

Digitized by Birzeit University Library

javanischen *kitab* mehr und mehr den in eigener Sprache verfassten Werken. Daneben wird meistens zu gleicher Zeit Dogmatik studiert. Hier ist man nicht an ein besonderes *maḏhab* gebunden, auch sind die gebrauchten Werke nicht nur von Šāfi'iten geschrieben. Das Studium der orthodoxen Mystik wird weniger getrieben. Es gibt wohl eine populäre, pantheistisch-gefärbte Mystik; in den Pasantren aber wird sie immer weniger doziert. Der *santri* nennt das auf dem von ihm besuchten Pasantren gebrauchte grössere *fikh*-Werk *kitab pĕkih* ohne weiteren Zusatz (den Titel kennt er kaum), so auch das Werk über Dogmatik *kitab usul*. In anderem Sinne werden kleine Bücher für Elementarunterricht über die Anfänge der Pflichtenlehre und der Dogmatik auch *kitab usul* genannt.

Die Lehrmethode ist eine besondere. Der Student wird, sobald er die Lektüre kleinere Elementarwerke beendigt hat, in das Studium grösserer arabischer Texte eingeführt. Er liest sie, Satz für Satz, unter Aufsicht des Lehrers, der vielleicht auch keine arabischen Sprachstudien getrieben hat und zur Vokalisation nur sein Gedächtnis als Stütze hat. Der Satz wird vom Lehrer ins Javanische übersetzt und paraphrasiert. Am Ende bringt der Student es so weit, dass er leichtere Texte aus dem Arabischen ins Javanische übersetzen kann (eine Liste der [damals] am meisten gebrauchten Lehrbücher in: *TBGKW*, XXXI [1886], 518 ff.). Es ist dies ein langer Weg; die Freude aber, seine Kenntnisse stetig wachsen zu sehen, das angenehme Gefühl, die Texte im Original lesen zu können, regen den Studenten an. Diese Methode wird allmählich untermekkanischem und ḥaḍramawitischem Einfluss von einer anderen verdrängt, die mit der arabischen Grammatik anfängt. Sie scheint allerdings die logischere; ein Nachteil ist es aber, dass das Studium des Arabischen dem Indonesier so viele Schwierigkeiten bereitet, dass viele den Mut verlieren, bevor sie zum Lesen der Texte gelangen.

Das Studium an den Pasantren ist ganz frei. Diplome werden weder gefordert noch gegeben; ein jeder kommt und geht, so wie es ihm gefällt. Doch haben die meisten, wenn sie in das Pasantren eintreten, den Elementarunterricht schon in der Heimat genossen. Die Begierde, die Kenntnis des Glaubens zu mehren, bei vornehmen und reicheren Leuten der Wunsch der Familie, einen ihrer Söhne sich dem Studium der heiligen Wissenschaft zuwenden zu sehen, bei anderen wiederum die Hoffnung, sich eine Existenz zu erwerben, führen junge Leute in die Pasantren. Die *santri* sind bemüht, den Unterricht mehrerer Lehrer, einen jeden auf seinem speziellen Gebiete, zu hören; sie sind also Wanderstudenten, ja, viele wandern ihr Leben lang. Andere kommen dazu, wenn sie meinen, genug Wissenschaft angesammelt zu haben, um sich irgendwo, nur nicht in der engeren Heimat, als Lehrer niederzulassen, oder Hilfslehrer an einem Pasantren zu werden, oder aber sie ziehen es vor, Privatgelehrter zu bleiben. Es gibt keine Ämter, für welche Pasantren-Studien Vorbedingung sind; im allgemeinen sind die Theologen allem Amtlichen und allem Staatlichen abgeneigt, doch haben die höheren Moscheebeamten meistens einige Zeit an einem Pasantren studiert.

Es gilt als sehr tadelnswert, Unterricht in der heiligen Wissenschaft gegen verabredete Zahlung zu geben. Trotzdem sind die meisten Lehrer wohlhabende Leute. Man spendet ihnen gern fromme Gaben wegen des damit verbundenen Segens. Weithin ist der Lehrer der meist willkommene Gast bei religiösen Mahlzeiten, deren es viele im javanischen Leben gibt. Alle appellieren dann und wann an seine Wissenschaft oder an seine Fürbitte; solche Bitten gehen nicht ohne Geschenke. Neuankömmlinge unter den Studenten bieten, wenn sie dazu in der Lage sind, eine Huldigung dar; Söhne besser situierter Eltern bringen von einer Heimreise Geschenke mit, arme Studenten bearbeiten die Felder des Lehrers.

Die Mehrzahl der Studenten ist arm, sie sind wahre Bettelstudenten. An bestimmten Tagen ziehen sie in der Umgebung umher; ihr Betteln wird nicht als Last empfunden; man spendet ihnen gern, sie studieren ja die heilige Wissenschaft; ihnen zu geben, bringt Segen. Arbeit in der Landwirtschaft, Abschreiben von Ḳur'ānexemplaren usw. bringen ihnen weiter das Wenige ein, das sie für ihr frugales Leben brauchen. Die Kolonialverwaltung kümmert sich um die Pasantren nur insofern, als eine allgemeine Aufsicht über sie geführt wird, die Gründungen den Behörden gemeldet werden und der Inhaber die Namen der Studenten und die Titel der gebrauchten Werke in ein Register eintragen muss.

Die Verbreitung nach europäischem Muster eingerichteter Schulen hat in den letzten Jahrzehnten die Pasantren erschüttert. Religionsunterricht konnte nur die Pasantren geben, da die öffentlichen, von der Kolonialverwaltung eingerichteten Schulen neutral waren. Andererseits waren nur diese auf weltlichen Unterricht eingestellt. Dieser Umstand hat dazu geführt, dass Privatschulen entstanden, die beides geben sollten. Man nennt sie *madrasa*; sie wollen Schulen für alle sein. An die *madrasen* sind Anstalten für höheren Unterricht angeschlossen; hier steht wieder die heilige Wissenschaft ganz im Vordergrund. In diesen, zuerst in vom Modernismus angehauchten Kreisen entstandenen Schulen ist die Methode dem europäischen Vorbilde nachgeahmt; die Weltanschauung aber ist keineswegs weniger exklusiv als die der alten Pasantren. Der Name *madrasa* weist nach Ägypten, vielleicht Arabien, hin; die Einrichtung ist, vom Religionsunterricht abgesehen, genau den Regierungsschulen nachgebildet.

Im Lande der minangkabauischen Malaien (Mittel-Sumatra) gibt es theologische Seminare, die im grossen und ganzen den Pasantren entsprechen; sie heissen dort *surau*, ein Name, der auch Elementarschulen, Betkapellen sowie Männerhäusern und ebenfalls den verschiedenen Bauten der *surau* genannten Anstalt gegeben wird. Die Studentenhäuser sind nicht in Zellen eingeteilt; die Besucher haben einen gemeinschaftlichen Lehr- und Schlafraum.

Atjeh kennt Seminare, die den javanischen vergleichbar sind. Allerdings ist die Lehrmethode, welche auf Java die neue genannt werden kann, hier die einzige; das Malaiische nimmt dieselbe Stellung ein wie dort das Javanische; Kenntnis dieser Sprache ist also für Studenten in Atjeh unentbehrlich. Die Wohnhäuser der Studenten (*rangkang*) haben denselben Grundriss wie die *pondok* Javas; so wie das Pasantren auch *pondok* heisst, wird in Atjeh der Name *rangkang* auf die ganze Anstalt ausgedehnt.

Literatur: C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, Batavia 1894, II, 1 ff.; ders., *De Islam in Nederlandsch-Indië*, in *Verspreide Geschriften*, IV/II, 377 ff.; *De masâjids en inlandsche godsdienstscholen in de Padangsche bovenlanden*, in

Digitized by Birzeit University Library

IG, I (1888), 318 ff.; G. F. Pijper, *Fragmenta islamica*, Leiden 1934, S. 19 ff., 107 ff.

PHARAO. [Siehe FIRʿAWN].
POTIPHAR. [Siehe KITFĪR].

R

RABB (A.), Herr, Gott, Herr eines Sklaven. Wahrscheinlich bezeichneten die Araber vor dem Islām mit diesem Ausdruck ihre Götter oder einige ihrer Götter. Das Wort entspricht in dieser Bedeutung Ausdrücken wie *baʿal* und *adon* in den nordsemitischen Sprachen, wo *rabb* den Sinn von „viel, gross" hat. — In einer der ältesten Sūren (CVI, 3) wird Allāh „der Herr dieses Tempels" genannt. Ebenso trug al-Lāt die Bezeichnung al-Rabba, besonders in Ṭāʾif, wo sie in Gestalt eines Steines oder Felsens verehrt wurde. — Im Ḳurʾān ist Rabb (namentlich mit Possessivsuffixen) eine der gebräuchlichsten Bezeichnungen für Gott. Dies erklärt, warum es im Ḥadīth dem Sklaven verboten wird, seinen Herrn mit dem Vokativ *rabbī* anzureden, der in diesem Fall durch *sayyidī* ersetzt werden soll (Muslim, *al-Alfāẓ min al-adab*, Trad. 14, 15 usw.). — Das Abstraktum *rubūbiya* findet sich weder im Ḳurʾān noch im Ḥadīth, wird aber in der Mystik häufig gebraucht.

Literatur: Die arabischen Wörterbücher; Flügel, *Concordantiae Corani*.

RĀBIʿA AL-ʿADAWĪYA, berühmte Mystikerin und Heilige von Baṣra; sie war eine Freigelassene der Āl ʿAtīk, eines Stammes der Ḳais b. ʿAdī, und daher auch wohl al-Ḳaisiya genannt. Sie wurde 95 (713/4) oder 99 geboren; sie starb 185 (801) zu Baṣra und wurde auch dort begraben. Einige ihrer Gedichte sind uns überliefert. Die meisten Ṣūfī-Schriftsteller und Hagiographen erwähnen sie und führen ihre Unterweisungen an.

In ärmlichen Verhältnissen geboren, wurde sie als Kind gestohlen und in die Sklaverei verkauft; ihre Heiligkeit brachte ihr jedoch die Freiheit, worauf sie sich zu einem keuschen Einsiedlerleben zuerst in die Wüste zurückzog, dann nach Baṣra ging, wo sie viele Schüler und Gleichgesinnte um sich sammelte, die kamen, um ihren Rat oder ihre Fürbitte zu suchen oder ihrer Unterweisung zu lauschen. Unter diesen befanden sich Mālik b. Dīnār, der Asket Rabāḥ al-Ḳais, der Traditionarier Sufyān al-Ṯawrī und der Ṣūfī Shaḳīḳ al-Balkhī. Ihr Leben verlief in strengster Askese und Weltabgewandtheit. Auf die Frage, warum sie ihre Freunde nicht um Unterstützung anginge, antwortete sie: „Ich würde mich schämen, Güter dieser Welt von Ihm zu erbitten, dem sie ganz gehört; wie sollte ich solche von denen zu erlangen versuchen, denen sie nicht gehört?" Einem anderen Freunde sagte sie: „Wird Gott wohl die Armen ihrer Armut wegen vergessen oder der Reichen gedenken, weil sie reich sind? Da Er meinen Zustand kennt, woran soll ich Ihn dann mahnen? Was Er will, das sollen auch wir wollen". Gleich anderen muslimischen Heiligen wurde auch ihr Wunder zugeschrieben. Auf wunderbare Weise wurden ihre Gäste gespeist, und sie selbst vor dem Verhungern bewahrt. Ein Kamel, das auf einer ihrer Pilgerfahrten verendete, wurde wieder lebendig, damit sie es benutzen konnte; die fehlende Lampe wurde durch das Licht, das von der Heiligen ausging, entbehrlich. Es wird berichtet, dass sie in ihrer Sterbestunde ihre Freunde bat, sich zu entfernen und den Weg freizugeben für die Boten des Höchsten Gottes. Als sie hinausgegangen, hörten sie sie ihr Glaubensbekenntnis hersagen und eine Stimme, die antwortete: „O du beruhigte Seele, kehre zurück zu deinem Herrn, mit Ihm zufrieden, Ihn zufriedenstellend, und tritt ein unter meine Diener, in mein Paradies!" (Sūra LXXXIX, 27—30). Nach ihrem Tode wurde Rābiʿa in einem Traume gesehen und gefragt, wie sie Munkar und Nakīr, den Todesengeln, entronnen sei, bei deren Frage: „Wer ist dein Herr?", da antwortete sie: „Ich sagte: Kehret zurück und sagt Eurem Herrn: ʾUngeachtet der Tausende und Abertausende Deiner Geschöpfe vergassest Du doch nicht eine hinfällige alte Frau. Ich, die auf der ganzen Welt nur Dich hatte, habe Dich niemals vergessen, wie solltest Du fragen, wer ist Dein Herr?'".

Unter den überlieferten Gebeten Rābiʿa's ist eines, das sie nachts auf ihrem Dache zu beten pflegte: „O Herr, die Sterne leuchten, und die Menschenaugen haben sich geschlossen, und die Könige haben ihre Tore geschlossen, und jeder Liebende ist mit seiner Geliebten allein, und hier bin ich nun allein mit Dir". Und weiter betete sie: „O mein Herr, wenn ich Dich anbete aus Furcht vor der Hölle, so verbrenne mich in ihr, und wenn ich Dich anbete in der Hoffnung auf das Paradies, so verbanne mich daraus, aber wenn ich Dich anbete um Deiner selbst willen, so verberge nicht vor mir Deine Ewige Schönheit". Von der Reue, dem Beginn des Ṣūfī-Pfades, sagte sie: „Wie kann einer bereuen, es sei denn, dass der Herr ihm Reue gibt und ihn annimmt? Wenn Er sich zu dir wendet, wirst du dich zu Ihm wenden". Sie glaubte, dass Dankbarkeit im Anschauen des Gebers, nicht der Gabe bestehe, und als sie an einem Frühlingstage gedrängt wurde, hinauszugehen, um Gottes Schöpfung anzuschauen, erwiderte sie: „Kommt lieber herein, um ihren Schöpfer zu erschauen. Die Betrachtung des Schöpfers wandte mich ab von der Betrachtung dessen, was Er schuf". Auf die Frage, was sie vom Paradiese dächte, erwiderte Rābiʿa: „Erst der Nachbar, dann das Haus" (*al-ǧār ṯumma ʾl-dār*), und Ghazzālī erläutert dies, sie wolle damit sagen, dass keiner, der Gott in dieser Welt nicht erkennt, ihn in der anderen sehen werde, und dass keiner, der die Freude der Erkenntnis hier nicht erfährt, dort die Freude der Anschauung finden werde, noch könne irgendeiner in jener Welt sich an Gott wenden, der nicht seine Freundschaft in dieser gesucht habe. Keinem würde reifen, was er nicht gesät hat (*Iḥyāʾ*, IV, 269). Die Weltabgewandtheit ihrer Lehre zeigt sich in ihren Worten, sie sei von jener Welt gekommen und zu jener Welt ginge

Digitized by Birzeit University Library

ihr Weg, und sie ässe kummervoll das Brot dieser Welt, während sie das Werk jener Welt verrichte. Einer, der sie hörte, sagte spöttisch: „Jemand, dessen Worte so überredend sind, ist wert, ein Rasthaus zu unterhalten", und Rābiʿa antwortete: „Ich selbst unterhalte ein Rasthaus; was immer auch darinnen ist, ich lasse es nicht heraus, und was immer draussen ist, ich lasse es nicht hinein. Ich kümmere mich nicht um die, welche hinein- und hinausgehen, denn ich sinne nach über mein eigenes Herz, nicht über blossen Staub". Gefragt, wie sie zum Stande der Heiligkeit gelangt sei, entgegnete Rābiʿa: „Durch die Aufgabe dessen, was mich nicht kümmerte, und durch das Suchen nach der Gemeinschaft mit Ihm, der ewig ist".

Sie war berühmt für ihre Unterweisung in der mystischen Liebe (*maḥabba*) und der Gemeinschaft mit Gott (*uns*), nach der die, die Ihn lieben, einzig trachten. Jeder wahre Liebende, so sagte sie, sucht Vertrautheit mit dem Gegenstand seiner Liebe, und sie sprach die Zeilen:

„Ich machte Dich zum Gefährten meines Herzens,
Doch mein Leib ist da für die, welche seine
[Gesellschaft suchten,
Und mein Leib ist freundlich zu seinen Gästen.
Der Geliebte meines Herzens aber ist der Gast
[meiner Seele".

(*Ihyāʾ*, IV, 358, am Rande)

Sie veranschaulichte die Notwendigkeit selbstloser Liebe und Hingabe, indem sie Feuer in die eine und Wasser in die andere Hand nahm, und nach dem Sinn ihres Tuns gefragt, sagte sie: „Ich will Feuer an das Paradies legen und Wasser in die Hölle giessen, damit diese beiden Schleier von den Augen derer genommen werden, die Gott entgegenziehen, damit ihr Vorsatz fest sei und sie ohne einen Gegenstand der Hoffnung und ohne einen Grund zur Furcht ihren Herrn anblicken mögen. Was wäre, wenn es die Hoffnung auf das Paradies und die Furcht vor der Hölle nicht gäbe? Nicht einer würde den Herrn anbeten oder Ihm gehorchen" (Aflāki, *Manāḳib al-ʿārifīn*, India Office, Nr. 1670, Fol. 114ᵃ). Nach ihrer Liebe zum Propheten gefragt, sagte sie: „Ich liebe ihn, aber die Liebe zum Schöpfer hat mich abgewandt von der Liebe zu Seinen Geschöpfen"; und ein anderes Mal: „Meine Liebe zu Gott hat mich derart ergriffen, dass mir nichts bleibt, womit ich einen ausser Ihn lieben könnte". Über ihren eigenen Gottesdienst und seine Beweggründe sagte sie: „Ich habe Gott nicht aus Furcht vor der Hölle gedient, denn ich wäre nur ein elender Mietling, wenn ich es aus Furcht täte; noch aus Liebe zum Paradies, denn ich wäre ein schlechter Diener, wenn ich diente um dessentwillen, was mir gegeben würde, sondern ich habe Ihm gedient einzig aus Liebe zu ihm und aus Verlangen nach ihm". Ihre Verse über die beiden Arten der Liebe, die, welche ihren eigenen Vorteil sucht, und die, welche einzig auf Gott und Seinen Ruhm bedacht ist, sind berühmt und werden oft angeführt:

„Auf zwei Arten habe ich Dich geliebt,
[selbstsüchtig,
Und mit einer Liebe, die Deiner wert ist.
Bei selbstsüchtiger Liebe finde ich meine Freude
[in Dir,
Während ich für alles und alle anderen blind bin.
Bei jener Liebe, die Deiner wert Dich sucht,
Ist der Schleier gehoben, sodass ich auf Dich
[blicken kann.
Doch ist der Ruhm in jenem und diesem nicht mein,
In diesem und jenem ist der Ruhm gänzlich Dein".

Wiederum erläutert Ghazzali: „Sie meint mit der selbstsüchtigen Liebe die Liebe zu Gott wegen Seiner erwiesenen Gunst und Gnade und wegen zeitlichen Glücks, und mit der Liebe, die Seiner wert ist, die Liebe zu Seiner Schönheit, die ihr enthüllt wurde, und dies ist die höhere und edlere von beiden Lieben" (*Ihyāʾ*, IV, 267). Wie alle Mystiker sehnte sich Rābiʿa nach Vereinigung mit der Gottheit (*waṣl*). In einigen ihrer Verse sagt sie: „Meine Hoffnung ist die Vereinigung mit Dir, denn das ist das Ziel meines Verlangens"; und ein andermal sagt sie: „Ich hörte auf zu existieren, und bin aus mir selbst hinausgegangen. Ich wurde eins mit Gott, und bin ganz und gar Sein".

Rābiʿa unterscheidet sich also von den anderen frühen Ṣūfi's, die einfach Asketen und Quietisten waren; sie war eine echte Mystikerin, beseelt von glühender Liebe und sich bewusst, dass sie in ein Leben der Vereinigung mit Gott eingegangen sei. Sie gehörte zu den ersten Ṣūfi's, welche die Lehre von der Reinen Liebe verkündeten, von der selbstlosen Liebe zu Gott allein um Seiner selbst willen, und war auch eine der ersten, die mit ihren Unterweisungen in der Liebe die Lehre vom *kashf* verbanden, von der dem Liebenden widerfahrenden Enthüllung des beseligenden Schau.

Literatur: Hauptbiographien: ʿAṭṭār, *Tadhkirat al-awliyāʾ*, ed. Nicholson, I, 59 ff.; Tādj al-Dīn al-Ḥisnī, *Siyar al-ṣāliḥāt*, Paris, Nr. 2042, Fol. 26ᵃ ff.; M. Zihnī, *Mashāhir al-nisāʾ*, Lahore 1902, S. 225; Ibn Khallikān, *Biographical Dictionary*, Übers. de Slane, III, 215; al-Munāwi, *al-Kawākib al-durriya*, Brit. Mus. Add., Nr. 23 369, Fol. 50 ff.; al-Shaʿrānī, *al-Ṭabaḳāt al-kubrā*, Kairo 1299, S. 56; Diāmi, *Nafaḥāt al-uns*, ed. Nassau-Lees, S. 716 ff. — Hauptbelege für ihre Lehre: al-Ghazzālī, *Ihyāʾ*, Kairo 1272, IV, 267, 269, 291, 308; Neudruck 1340, II, 211; Kalābādhī, *Kitāb al-Taʿarruf*, ed. Arberry, Kairo 1934, S. 73, 121; al-Kushairī, *Risāla*, Būlāḳ 1867, S. 86, 173, 192; al-Makki, *Ḳūt al-ḳulūb*, Kairo 1310, I, 103, 156 ff.; II, 40, 57 f. — Eingehende Darstellung ihres Lebens und ihrer Lehre mit Literaturangaben: Margaret Smith, *Rābiʿa the Mystic and her Fellow-saints in Islām*, Cambridge 1928.

RĀBIṬA. [Siehe RIBĀṬ, ZĀWIYA].

RAḌĀʿ oder **RIḌʿ**, auch **RAḌāʿa** (A.), die Säugung, als Terminus technicus die das Ehehindernis der Milchverwandtschaft hervorrufende Säugung. Es ist anzunehmen, dass die Idee der Milchverwandtschaft bereits bei den vorislāmischen Arabern verbreitet war (vgl. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*², S. 176, 196, Anm. 1); das ergibt sich unter anderem deutlich aus der Art, wie die diesbezügliche Vorschrift des Ḳurʾān in den Traditionen aufgenommen wird. Sūra IV, 23 werden unter den weiblichen Verwandten, mit denen die Ehe verboten ist, die Milchmütter und die Milchschwestern genannt; das dürfte genau der altarabischen Übung entsprechen, die auch die Blutsverwandtschaft nur in diesen beiden Graden als Ehehindernis betrachtet hat (vgl. Robertson Smith, *a.a.O.*). Da der Ḳurʾān aber an der er-

Digitized by Birzeit University Library

wähnten Stelle den Kreis der Ehehindernisse aus Blutsverwandtschaft erweitert, wurde die Milchverwandtschaft gegen den eindeutigen Wortlaut des Verses entsprechend behandelt; zur Begründung wird in den Traditionen häufig der im Prinzip der altarabischen Auffassung entsprechende Satz formuliert, dass die Milchverwandtschaft in denselben Graden wie die Blutsverwandtschaft ein Ehehindernis sei; der prinzipiell entscheidende Einzelfall des Eheverbotes mit der Tochter des Milchbruders wird in ganz persönliche Beziehung zum Propheten gesetzt. Durch das in der Tradition ausgesprochene Eheverbot zwischen den Milchkindern zweier Frauen des gleichen Mannes werden auch die Schwagerschaftsbeziehungen in die Milchverwandtschaft einbezogen, und in der exegetischen Tradition zu dem erwähnten Ḳurʾânverse erscheint die Milchverwandtschaft geradezu unter den Ehehindernissen auf Grund der Verschwägerung; als Begründung für jenes Verbot wird angegeben, dass das *semen genitale* (das die Milch hervorgerufen habe) das gleiche sei; gegen die Auffassung, dass die Blutsverwandtschaft mit der Milchverwandtschaft nicht zu kombinieren sei (sodass der Bruder des Gatten der Milchmutter nicht als Milchverwandter zu gelten habe), wird in einer Überlieferung (*Kanz al-ᶜummāl*, Bd. III, Nr. 3911) polemisiert. Die Frage des zur Erzeugung von Milchverwandtschaft erforderlichen Masses von Säugung bildet einen sehr alten Differenzpunkt: gewisse Traditionen erachten einzelne Züge des Säuglings bzw. einen oder zwei Säugungsakte nicht als genügend, andere verlangen nicht weniger als 7 Säugungsakte, noch andere setzen eine wirkliche Ernährung des Kindes voraus; in Polemik dagegen erklärt eine Gruppe von Überlieferungen das Ehehindernis bei einem kleinen und grossen Masse von Säugung in gleicher Weise für gegeben. Es soll sogar im Ḳurʾân eine Stelle gestanden haben, die nach der älteren, später abrogierten Fassung ein zehnmaliges, nach der jüngeren Fassung ein fünfmaliges Säugen verlangte; diese Nachricht, die offenbar zur Stützung einer entsprechenden Auffassung dienen sollte, ist unglaubwürdig (vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 253 f.; *Kanz al-ᶜummāl*, Nr. 3923 ff.). Dass die Praxis des Säugens erwachsener Personen zwecks künstlicher Herstellung von Milchverwandtschaft bestanden hat, steht fest; sie wird von mehreren Traditionen anerkannt, von anderen aber direkt oder indirekt (durch das Rechtssprichwort *al-raḍāᶜa min al-maǧāᶜa*, „die Säugung verlangt den Hunger") abgelehnt; die Hauptinstanz für die Gültigkeit einer solchen Säugung wird als vom Propheten persönlich verliehenes Privileg bezeichnet (*Kanz al-ᶜummāl*, Nr. 3919), und selbst die Säugung von Kindern zum Zwecke der Herstellung des Ehehindernisses wird vereinzelt als ungültig erklärt (*ebd.*, Nr. 3885). Zum Beweise der Milchverwandtschaft begnügen sich manche Traditionen mit der Aussage der Milchmutter mit oder selbst ohne Eid, bzw. überhaupt mit dem Zeugnis einer Frau, bzw. mit dem Zeugnis eines Mannes und einer Frau; in Ablehnung dieser ursprünglich offenbar zugelassenen Anomalie verlangt eine andere Gruppe von Traditionen das normale Zeugnis zweier Männer oder eines Mannes und zweier Frauen. Diese in der Tradition zum Ausdruck kommenden Differenzpunkte setzen sich in den Meinungsverschiedenheiten der ältesten Juristen fort; die Ansichten der hauptsächlichsten Autoritäten sind bei al-Šawkānī, *Nail al-awṭār*, Kairo 1345, VII, 113 ff. angeführt. Der wichtigste in dieser weiteren Periode neu zur Sprache kommende Fragepunkt, der in der Tradition noch kaum berührt wird, ist die Periode, innerhalb deren beim Kinde Milchverwandtschaft entstehen kann; als solche gilt teils die Zeit bis zur Entwöhnung oder die ganze Kindheit ohne feste Beschränkung, teils die feste Zeitspanne von 2 Jahren oder $2^1/_2$ Jahren oder 3 Jahren oder 7 Jahren; für den Zeitraum von 2 Jahren hat man sich auf den Ḳurʾânvers Sūra II, 233 („Die Mütter sollen ihre Kinder zwei volle Jahre säugen, wenn sie die Säugung zu Ende führen wollen") berufen (zu den Einzelheiten vgl. al-Šawkānī, *a.a.O.*, S. 120). Die vier ausgebildeten sunnitischen Rechtsschulen sind sich darüber einig, dass Milchverwandtschaft besteht zwischen einem Manne und allen seinen Deszendenten einerseits und seiner Amme, allen ihren Milch- und Blutsverwandten, ihrem Manne und allen dessen Milch- und Blutsverwandten andererseits; dagegen wird keine Milchverwandtschaft angenommen zwischen einem Manne und den Aszendenten oder Seitenverwandten seiner Milchgeschwister und zwischen der Amme und den Aszendenten oder Seitenverwandten ihres Säuglings. Die Ḥanafiten und die Mālikiten verlangen kein bestimmtes Mindestmass, wohl aber die Šāfiʿiten 5 Säugungen. Die Periode für die Säugung beträgt bei den Mālikiten (vorbehaltlich einer früheren Entwöhnung), den Šāfiʿiten und den Ḥanbaliten 2 Jahre, bei den Ḥanafiten $2^1/_2$ Jahre; die Ẓāhiriten anerkannten auch die Säugung einer erwachsenen Person. Zur Feststellung der Milchverwandtschaft begnügen sich die Šāfiʿiten mit dem Zeugnis von zwei Frauen, wenn die Sache notorisch ist, und die Ḥanafiten mit dem Zeugnis einer Frau.

Die vornehmen Mekkaner haben den Brauch, für ihre Kinder beduinische Ammen zu nehmen, von der Schwelle des Islām bis in die Gegenwart beibehalten (vgl. Lammens, *La Mecque à la veille de l'hégire*, S. 101). Die in der Frühzeit des Islām weitverbreitete Gewohnheit, Ammen gegen Nahrung und Kleidung zu mieten, hat dazu geführt, dass dieser den Anforderungen des Gesetzes an sich nicht entsprechende Vertrag gleichwohl anerkannt wird. In einer Tradition wird empfohlen, die Dankbarkeit seiner Amme gegenüber dadurch zu bezeugen, dass man ihr einen Sklaven oder eine Sklavin schenkt. Das Säugen von Kindern durch die Mutter oder eine gemietete Amme im Falle der Auflösung der Ehe wird auf Grund der Ḳurʾânstelle Sūra II, 233 eingehend geregelt.

Literatur: Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Nursing; *Juynboll, Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 219; ders., *Handleiding* (3. Aufl.), S. 185; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, I, 161; für die Imāmiten: Querry, *Droit musulman*, I, 657 ff.

RAḎJAB (A.), Name des 7. Monats des islāmischen Kalenders. In der Diāhiliyya leitete er das Sommerhalbjahr ein, bis dann infolge Verbots des Schaltmonats die Monate aufhörten, in feste Jahreszeiten zu fallen [s. AL-MUḤARRAM]. Der Monat war heilig; in ihm fand die ᶜUmra [s. d.], der eigentlich mekkanische Teil der vorislāmischen Wallfahrtszeremonien, statt. Demgemäss herrschte in ihm Gottesfrieden; der verbotene Krieg, der zwischen Ḳuraiš und Hawāzin unter Teilnahme des jugendlichen Muḥammad im Raḍjab stattfand, heisst *fiḏjār*, Frevel.

Digitized by Birzeit University Library

Im Ḳur'ān wird, wie im Art. AL-MUḤARRAM ausgeführt, immer nur von „dem" heiligen Monat gesprochen, nicht von den durch die einzige Stelle IX, 36 traditionell gewordenen vieren. Wenn in Sūra V, 2 die ʿUmra gemeint ist, so ist nach dem oben Ausgeführten zu verstehen, dass die Kommentatoren den in dem Verse erwähnten heiligen Monat z. T. auf Radjab beziehen.

Im Islām gewann der Monat eine hohe Bedeutung durch das Gedenken der nächtlichen Himmelsreise Muḥammads, die in späterer Zeit auf die Nacht zum 27. des Monats verlegt wurde (über die ursprünglichen Daten s. d. Art. MIʿRĀDJ). Daher heisst diese Nacht *lailat al-miʿrādj* und wird mit Lektionen der Himmelfahrtslegenden gefeiert.

Literatur: Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* ², S. 97 f.; al-Bīrūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 60 ff.; Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes* (1910), S. 131 f.; die in den zitierten Werken und Artikeln genannte Literatur.

RADJM (A.), Steinigung. *R-dj-m* ist eine semitische Wurzel, deren Derivata man im Alten Testament in der Bedeutung „steinigen", ein scheussliches Wesen „mit Steinwürfen verjagen oder töten" findet; *radjma* ist „Steinhaufen, Versammlung von Menschen, Geschrei, Tumult". — Im Arabischen bedeutet die Wurzel „steinigen, verfluchen"; *radjamūn* „Steinhaufe" bezeichnet auch einfach die auf das Grab in Form von Platten oder Haufen niedergelegten Steine, was das Ḥadīth verwirft, das ein ganz flaches Grab anempfiehlt. Über das Ḥadīth des ʿAbd Allāh b. Mughfal diskutiert man, ob *lā turadjdjimū ḳabrī* bedeute „Macht auf meinem Grab keine Erhöhung" oder „Sprecht dort keine Verwünschungen aus". — Das Steinewerfen und der Steinhaufen in Minā werden *djamra* genannt, und *djamarāt al-ʿarab* bezeichnete Beduinenverbände; darin findet man die beiden alten Bedeutungen der Wurzel wieder, die man auf *dj-m* zurückführen kann, im Arabischen *djamma* und *djamaʿa* „vereinigen". Die arabischen Grammatiker leiten *djamra* „Steinigung" von *djamarāt al-ʿarab* ab; da muss man aber an den doppelten Sinn von *radjm* und an eine Metathese *djamr(a)* = *radjm* denken.

Ausser der Bedeutung „rituelle Steinigung wegen Hurerei" bezeichnet Radjm also das Steinewerfen zu Minā, das einer der vorislāmischen Riten ist, die Muḥammad beibehalten und in die muslimische Pilgerfahrt eingereiht hat. Hier seien noch einige Bemerkungen zu den früheren Artikeln DJAMRA, ḤADJDJ, MINĀ und ihren Literaturangaben hinzugefügt.

Der Ḳur'ān spricht nirgendwo von diesem Ritus; er kennt aber *radjama* in seinem biblischen Sinne: „Steinigung von Propheten durch die Ungläubigen" sowie das Epitheton *radjīm* (= *mardjūm*) vom Satan: „von den Engeln verjagt und mit Feuer beworfen" und schliesslich (Sūra XVIII, 21) in einer abstrakten Bedeutung, die eine lange semantische Entwicklung andeutet.

Der Ritus des Steinewerfens zu Minā ist von Ḥadithen in den kanonischen Sammlungen geregelt worden. Es gibt ein Prototyp des Ḥadjdj, nämlich den des Propheten, den man in den Handbüchern der *Manāsik al-ḥadjdj*, z.B. in Ibn Taimīya's *Risāla* findet (vgl. Rifʿat, *a.a.O.*, I, 89 ff.). In altertümliche Form gekleidete Ḥadithe (z.B. Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 2; *Salam*, B. 1 u. 2; al-ʿAinī, *ʿUmda*, VIII, 489) zeigen, wie Muḥammad die wesentliche Frage des *wuḳūf*, des Gipfelpunkts des Ḥadjdj, zu regeln hatte. Die Ḥums, d. h. die Ḳuraish und ihre Verbündeten, verrichteten ihn in Djamʿ (Muzdalifa), im *ḥaram*, die anderen, die ʿArab, in ʿArafa, ausserhalb des mekkanischen *ḥaram*. Unter seinen Gefährten verschiedener Herkunft, den Muhādjirūn und Anṣār, entschied sich Muḥammad mit den letzteren für ʿArafa; aber er behielt einen zweiten *wuḳūf* in Muzdalifa und die beiden *ifāḍa* bei, sodass die neue Folge der Zeremonien mit dem Steinewerfen bei ʿAḳaba schloss.

In der Talsohle von Minā am Abhang des Durchgangs nach Mekka gelegen „ist die ʿAḳaba kein Minā, sondern bildet die Grenze gegen Mekka" (*ʿUmda*, IV, 770). Am Morgen des 10. Dhu 'l-Ḥidjdja steigt also der Pilger in das Tal hinab, geht, ohne sie zu grüssen, an der grossen *djamra*, dann 156,40 m weiter an der mittleren vorüber und gelangt nach 116,77 m von dieser zur *djamrat al-ʿAḳaba* (Rifʿat, *a.a.O.*, I, 328). Dort wirft er 7 Steine; das ist eine der vier Zeremonien, womit er an diesem Tage, dem 10., seinen Weihezustand ablegt. Er muss ausserdem das Haupthaar scheren lassen (*ḥalḳ*), ein Opfertier schlachten (*naḥr*) und sich in feierlichem Aufzug nach Mekka begeben (*ifāḍa*). Durch diese letzte Zeremonie bereitet er die sexuelle Weiheablegung vor; die anderen drei bilden eine Einheit, welche die beim Ḥadjdj zu beobachtenden Vorbote aufhebt, ohne dass sich jedoch die Rechtsgelehrten einig darüber sind, in welcher Reihenfolge sie verrichtet werden müssen. Die Ḥadithe wiederholen oft, dass der Prophet den Pilgern antwortete, die sich sorgten, nicht die Reihenfolge beachtet zu haben, in der er sie selbst verrichtete: *lā ḥaradja* „kein Übel (darin" (Bukhārī, *Ḥadjdj*, B. 125, 130 usw.). Man erklärt es damit, dass der Prophet an diesem Freudentage den unwissenden Beduinen keine Sorgen machen wollte. Man kann sich denken, dass diese ʿArab erst recht nicht dabei die Sitten der Ḳuraish befolgten und Muḥammad weder Zeit noch Lust hatte, ihnen seine Wahl zwischen verschiedenen Gebräuchen aufzudrängen.

Muḥammad begann mit dem Steinewerfen auf die ʿAḳaba. Nach dem *ḥalḳ*, dem Opfer und der *ifāḍa* kehrte er nach Minā zurück, um dort die Nacht zu verbringen. Dann warf er am 11., 12. und 13. je 7 Steine auf die drei *djamarāt*, zuletzt auf den der ʿAḳaba. Die Pilger, die ihm nachahmen, müssten also 7 + (7 × 3) 3 = 70 Steine werfen. Sie machen aber im allgemeinen von der Erlaubnis (*ruḵḥṣa*) Gebrauch, die ihnen das Ḥadīth einräumt, d. h. sie verlassen Minā schon am 12. und werfen infolgedessen nur 7 + (7 × 2) 3 = 49 Steine. Wahrscheinlich hat es in dieser Beziehung keinen alten Brauch gegeben; die vielen Kadaver der Opfertiere machten Minā zu einem scheusslichen Aufenthaltsort. Man versteht nicht recht, dass Wavell (*Pilgrim*, S. 202) 63 Steine, d. h. (7 × 3) 3 geworfen hat; das ist übrigens die Zahl der Opfertiere, die nach der Tradition Muḥammad mit eigener Hand opferte, um sein Alter zu verewigen.

Das Steinewerfen auf die ʿAḳaba wird von Pilgern im *iḥrām* am 10. ausgeführt, das Steinewerfen an den drei folgenden Tagen von solchen, die den *iḥrām* abgelegt haben. Alle zusammen bilden kein Hauptelement (*rukn*) der Pilgerfahrt.

Man wirft kleine Steine, grösser als eine Linse, aber kleiner als eine Nuss, solche, die man im alten Arabien *ḥaṣa 'l-ḵhadhf* nannte und die man entweder mit den Fingern oder mit einem

Digitized by Birzeit University Library

kleinen Holzhebel nach Art einer Schleuder (*mikhdhafa*: Tirmidhī, IV, 123) warf. Ein Ḥadīth verbietet dieses gefährliche Spiel, das ein Auge vernichten, aber kaum einen Feind töten kann; es hätte also einen magischen, heidnischen Charakter. Man muss geeignete Steine auflesen und soll kein Felsstück zerschlagen. Man verwirft den Gebrauch von Gold, Silber, Edelsteinen usw.; aber einige Texte gestatten ausser Dattelkernen die Verwendung von Kamelmist oder eines toten Sperlings, die zu den Dingen gehörten, welche die Frauen vor dem Islām am Ende ihrer Zeit der Abgeschlossenheit benutzten, um die Befleckung ihres Witwenstandes zu tilgen und sich auf ein neues Leben vorzubereiten. — Es wird empfohlen, die 7 Steine für das Steinewerfen auf die ʿAḳaba am *mashʿar al-ḥaram* in Muzdalifa ausserhalb Minā's aufzulesen. Man sammelt die anderen 63 gewöhnlich im Tal von Minā, aber ausserhalb der Moschee und fern von den *djamarāt*, um zu vermeiden, dass Steinchen nochmals verwandt werden (Ibn Taimiya, S. 383). Übrigens glaubt man, dass die Allāh wohlgefälligen Steine sofort von den Engeln weggetragen werden. — Die gesammelten, aber nicht verwendeten Steine müssen vergraben werden; sie haben also eine heilige, gefährliche Natur angenommen.

Die Musterpilgerfahrt des Propheten hat den Zeitpunkt für die *djamrat al-ʿAḳaba* auf den 10. festgesetzt. Danach begann er die *ifāḍa* von Muzdalifa nach dem Morgengebet (*fadjr*) und verrichtete das Steinewerfen nach Sonnenaufgang. Aber mehr wegen altüberkommenen Brauches als aus Bequemlichkeit werden auch andere Zeiten vom Gesetz gebilligt. Al-Shāfiʿī erlaubt im Gegensatz zu den drei anderen Imāmen die ʿAḳaba-Zeremonie vor Sonnenaufgang (Rifʿat, *a.a.O.*, I, 113); im allgemeinen dehnt man diesen Zeitpunkt auf den ganzen Morgen (*duḥaʾ*) bis zum Nachmittag (*zawāl*), bis zum Sonnenuntergang, bis zur Nacht, ja bis zum folgenden Morgen aus: diese Nichteinhaltung des normalen Ritus wird durch ein Opfer oder Almosen, das je nach der Lehrmeinung variiert, wieder gutgemacht. — Die *djamarāt* der drei *tashrīḳ*-Tage finden am *zawāl* statt: auch in diesem Punkte bestehen Lehrdifferenzen (Bukhārī, *Ḥadjdj*, B. 134). — Bei der Fixierung des Zeitpunkts für das Steinewerfen vermied das Gesetz immer sorgfältig das Zusammenfallen des muslimischen Ritus, des Gebetes beispielsweise, mit einer der drei täglichen Stellungen der Sonne: Sonnenaufgang, Zenith und Untergang. A. J. Wensinck hat den solaren Charakter des heidnischen *ḥadjdj* wahrscheinlich gemacht [siehe ḤADJDJ, II].

Muḥammed verrichtete das Steinewerfen auf die ʿAḳaba in der Tiefe des Tals auf seiner Kamelin sitzend, der *djamra* zugewandt, die Kaʿba zur Linken und Minā zur Rechten, in einem Abstand von fünf Ellen. Aber es gibt auch noch andere mögliche Stellungen. — Rifʿat (*a.a.O.*, I, 328) gibt für die *djamra* die Masse von 3 m Höhe und 2 m Breite, auf einem Fels von 1,50 m (s. die dortigen Abb.); sie soll zu Anfang des Islām verschoben und im Jahre 240 (854/5) wieder an die alte Stelle verlegt worden sein (Azraḳī, S. 212). — Muḥammed verrichtete das Steinewerfen auf die anderen beiden *djamarāt* zu Fuss, nach der *ḳibla* hingewandt. Kurz, das Steinewerfen geschieht in der Stellung, die man gerade hat. Die Stellung mit dem Gesicht zum Grossen Teufel erklärt sich aus der Natur des Ortes, soll aber auch dem Gedanken einer Verfluchung entsprechen, die einem gefallenen Gotte ins Antlitz geschleudert wird. Wenn sich der Pilger der Kaʿba zuwendet, so entspricht dies der muslimischen Legende vom Satan als Versucher und der Lehre vom *takbīr*, wovon weiter unten die Rede sein wird.

Nach der Sunna werden die Steine auf den Daumen und den gebogenen Zeigefinger gelegt und wie beim Knickerspiel einzeln geschleudert. Jedoch berücksichtigt man den Fall, dass die 7 Steine auf einmal, also mit der ganzen Hand geworfen werden können, und man entschied, dass dies nur als ein Steinwurf gilt und wieder gutgemacht werden müsse. — Man soll den Stein nicht heftig werfen und dabei nicht rufen: „Dir! Dir!" (Tirmidhī, IV, 136), ein heidnischer Brauch, den die heutigen Beduinen jüngst noch bewahrt haben (Rifʿat, *a.a.O.*, I, 89). Anscheinend hat Muḥammad einige Kraft dabei gebraucht, denn er erhob die Hand „bis zur Höhe seiner rechten Augenbraue" (Tirmidhī, IV, 135), so dass seine Achselhöhle sichtbar wurde (Bukhārī, *Ḥadjdj*, B. 141).

Im Islām wird das Werfen eines jeden Steines mit frommen Formeln begleitet. Es wird allgemein gebilligt, dass man mit dem Aussprechen der *talbiya* in ʿArafa oder wenigstens vor dem Steinewerfen auf die ʿAḳaba aufhört (Bukhārī, *Ḥadjdj*, B. 101); einige Autoren heissen sie sogar noch nach der ʿAḳaba gut. Ebenso wird das *tahlīl* und *tasbīḥ* zugelassen; besonders empfohlen ist aber das *takbīr* (Ibn Taimiya, S. 382; Bukhārī, *Ḥadjdj*, B. 138 u. 143). Die Vergeistigung des Lehrsystems sieht darin sogar das Wesentliche des Ritus; das Werfen des Steines und die beim Werfen durch Daumen und Zeigefinger in Form eines *ʿuḳd* (mit der Bedeutung 70) gebildete Figur seien nichts anderes als symbolische und mnemotechnische Gesten. „Das Steinewerfen ist nur eingeführt, um den Namen Allāh's wiederholen zu lassen" (Tirmidhī, IV, 139). Für Ghazzālī (*Iḥyāʾ*, I, 192) ist es ein Gehorsamsakt gegenüber Gott und eine Auflehnung gegen den Satan, der den Menschen von den Strapazen des *ḥadjdj* abzulenken sucht; aber der Ritus hat keine vernunftgemässe Erklärung: *min ghairi ḥazzin li 'l-ʿaḳli wa 'l-nafsi fihi* (vgl. Goldziher, *Richtungen*, S. 252). — Der Gläubige fügt noch ein persönliches Gebet (*duʿāʾ*) hinzu, das sozusagen halbrituell ist; meist lautet es: *Allāhumma ʾdjʿalhu ḥadjdjan mabrūran wa-dhanban maghfūran wa-saʿyan mashkūran* „O Gott, gestalte es zu einer frommen Pilgerfahrt, einer verziehenen Sünde, einem belohnten Bemühen!". — Es gibt in der Tat nach dem Steinewerfen eine Station, ein wuḳūf vor den beiden oberen *djamarāt*, wovon die zweite besonders lang ist; die Zeitdauer wird die zweite besonders lang ist; die Zeitdauer wird berechnet nach der Rezitation der Sūre die Kuh (II), Josef (XII) oder Āl ʿImrān (III), was den Angaben des Ḥadīth Zwang antut (Bukhārī, *Ḥadjdj*, B. 135, 136 u. 137). Dies ist an die Stelle eines alten Verwünschungsritus getreten.

Die Nichteinhaltung der Vorschriften dieser verschiedenen Zeremonien, besonders was die Zahl der geworfenen Steine und den Zeitpunkt ihres Werfens betrifft (*ʿUmda*, IV, 767 ff.; Rifʿat, I, 113), wird mit Sühneverrichtungen bestraft, wobei die Rechtsgelehrten verschiedene Grade zu unterscheiden pflegen, von der Darbringung eines Opfertieres bis zur Spende eines *mudd* Nahrung.

Die muslimische Theologie hat für das Steinewerfen in Minā nach einer Erklärung gesucht. Einige Exegeten (z.B. Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, 167)

Digitized by Birzeit University Library

haben wohl erkannt, dass es alte Riten sind, und sie führen in dieser Beziehung das *ramy* auf das Grab des Abū Riǧāl an. Man kennt noch andere Fälle, wie bei dem Brunnen Dhu 'l-Ḥulaifa (Lammens, *Bétyles*, S. 94). Die in den anderen Artikeln zitierten Werke weisen auf die Verbreitung dieses Ritus hin und nennen Fälle, wo man sicher ist, dass es sich um Austreibung des Bösen handelt; andere liessen sich noch hinzufügen. Man warf Steine hinter einer Person her, mit dem Wunsche, dass sie nie mehr zurückkehre (Ḥamadhānī, *Maḳāmāt*, ed. Bairūt, S. 23). In Alexandria gingen die von der Arbeit ermüdeten Leute hin und streckten sich auf eine umgestürzte Säule aus, warfen 7 Steine hinter sich auf einen Haufen „ähnlich dem in Minā" und gingen dann wieder ganz munter fort (Ḳalḳashandī, *Ṣubḥ al-aʿshā*, III, 322). Aber die Parallelen würden über das Arabische hinausführen (vgl. Lods, *Prophètes d'Israël*, S. 354).

Die volkstümlich gebliebene Legende hat das Steinewerfen neben anderen alten Riten mit dem Leben Abrahams verbunden. Abraham, Hagar, Ismāʿīl oder sogar Muḥammad will der Satan davon abbringen, die *Ḥaǧǧ*-Zeremonien auszuführen; diese haben ihn dann mit Steinwürfen verjagt. Wenn man daraus folgert, dass er *raǧīm* ist, gerät man mit der Erklärung des Ḳurʾān in Widerspruch (Sūra LXVII, 5; s. oben).

Man möchte das Steinewerfen zu den Riten der vorislāmischen Pilgerfahrt rechnen. Man müsste dann aber zuerst eine klare Vorstellung von der Bedeutung und den Einzelheiten dieser vorislāmischen Zeremonien besitzen, ebenso auch von der Rolle des Steinewerfens und der heiligen Steinhaufen im semitischen und mediterraneen Altertum. — Das Steinewerfen scheint ein Austreibungsritus des Bösen zu sein, der mit der Ablegung des Weihezustandes des Pilgers zusammenfällt und seine Rückkehr in das Alltagsleben vorzubereiten scheint; möglicherweise folgte es ehedem dem Opfer, das vielleicht in ʿArafa und in Muzdalifa stattfand.

Literatur: Zu der *Lit.* der oben angeführten Art. ist hinzuzufügen: Ibrāhīm Rifʿat Pasha, *Mirʾāt al-Ḥaramain*, Kairo 1344, 2 Bde; Ibn Taimīya, *Risālat manāsik al-ḥaǧǧ*, in *Maǧmūʿat al-rasāʾil al-kubrā*, Kairo 1323, II. 355; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest* (*Verspr. Geschr.* I, 17, 105 ff, 113).

RĀFIḌITEN, arabisch *al-Rāfiḍa* oder *al-Rawāfiḍ*, ist ein allgemeiner Name für Shiʿiten [s. d.]. Al-Ashʿarī (*Maḳālat al-Islāmiyyīn*, ed. Istanbul 1928, S. 10) erklärt den Namen damit, dass sie das Imamat Abū Bakr's und ʿUmar's verwerfen (*rafaḍa*), nennt sie jedoch zusammen mit den Ghulāt und den Zaiditen als eine der drei Hauptabteilungen der Shīʿa; nach ihm ist al-Rāfiḍa nur ein anderer Name für die Imāmīya (ebd. S. 29). Van Arendonk (*De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919, S. 28) hat darauf hingewiesen, dass in einem Bericht des Abū Mikhnaf bei al-Ṭabarī (II 1699) die Shīʿiten in Kūfa *rāfiḍa* genannt wurden, weil sie den Zaid b. ʿAlī verwarfen, als dieser sich weigerte sich gegen Abū Bakr und ʿUmar auszusprechen. Dies könnte aber eine alte Polemik gegen die Rāfiḍa sein, da sonst ja der *rafḍ al-shaikhain* bezeichnend für sie war. Al-Malaṭī (*K. al-Tanbīh wa 'l-radd ʿalā ahl al-ahwāʾ wa'l-bidaʿ*, ed. Dedering in *Bibliotheca Islamica* 9, 1936, S. 14) erklärt ebenfalls Rāfiḍa als gleichbedeutend mit Imāmīya, nennt aber als die letztere ihrer achtzehn Abteilungen die Zaidīya (vgl. auch Snouck Hurgronje, *Mekka* I, S. 33 f.). Auch ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī rechnet die Zaidīya zu den Rāfiḍa, neben der Imāmīya, der Kaisānīya und den Ghulāt (*K. al-Farḳ bain al-firaḳ*, ed. Muḥ. Badr, Kairo 1328/1910, S. 15). Nach ihm waren die Sabāʾīya, die Anhänger ʿAbd Allāh b. Sabāʾ's, die ersten Rāfiḍa. Aus Allem geht hervor, dass die gewöhnlich als Schimpfwort aufgefasste Bezeichnung der Rāfiḍiten sich nie fest an eine besondere Untergruppe der Shiʿa geheftet hat.

RAHBĀNĪYA (A.), Mönchtum. Dies von *rāhib* abgeleitete Wort findet sich im Ḳurʾān nur einmal, und zwar an einer schwierigen Stelle (Sūra LVII, 27), die verschieden erklärt wird. Sie lautet: „Wir haben in die Herzen derer, die Jesus gefolgt sind, Milde, Mitleid und Rahbānīya gelegt. Sie haben sie eingesetzt, ohne dass wir sie vorgeschrieben haben, nur aus Verlangen nach dem Wohlgefallen Gottes. Aber sie haben sie nicht gehandhabt, wie man sie handhaben musste. Dann haben wir denen ihre Vergeltung gegeben, die geglaubt haben; aber viele von ihnen sind Sünder gewesen".

Nach einigen Exegeten hat das Verbum „wir haben gelegt" nur zwei Objekte, nämlich Milde und Mitleid. Rahbānīya muss also mit dem folgenden Verbum verbunden werden, so dass sie zu einer rein menschlichen Institution erklärt wird, die ausserdem von den Sündern noch verdorben wurde.

Nach anderen Exegeten aber beruht das Mönchtum, obwohl es den Menschen nicht vorgeschrieben wurde, auf einer göttlichen Eingebung. Aber es wurde durch die Sünder verdorben. In der Tat scheint diese Auslegung gegenüber der anderen den Vorzug zu verdienen, obwohl die Nebeneinanderstellung von Milde, Mitleid und Mönchtum wenig natürlich erscheint.

Von diesen beiden Auslegungen verrät die erste eine weniger günstige Haltung gegenüber dem Mönchtum als die zweite. Nach Massignon soll die zweite die ältere Auslegung, die erste aber die übliche Ablehnung des Mönchtums sein, wie sie in der Tradition: „Es gibt kein Mönchtum im Islām" ihren Ausdruck findet.

Diese Tradition findet sich in den kanonischen Sammlungen noch nicht; aber sie wird dort vorbereitet. Als die Frau des ʿUthmān b. Maẓʿūn sich über Vernachlässigung von Seiten ihres Mannes beklagt, gibt Muḥammad ihr recht, indem er sagt: Die Rahbānīya ist uns nicht vorgeschrieben (Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 226; Dārimī, *Nikāḥ*, B. 3). Die folgende Tradition verrät eine weniger spezielle Tendenz: Der Gesandte Gottes sagt: Macht euch keinen Kummer, und Gott wird euch keinen Kummer machen. Einige haben sich Kummer gemacht, da hat Gott ihnen Kummer gemacht. Ihre Nachfolger befinden sich in den Zellen und den Klöstern, „einer Einrichtung, die wir ihnen nicht vorgeschrieben haben" (Abū Dāwūd, *Adab*, B. 44). — Wenn nun der Islām das Mönchtum verwirft, so ersetzt er es durch den heiligen Krieg: Jeder Prophet hat irgend eine Rahbānīya, und die Rāhbānīya dieser Gemeinde ist der heilige Krieg (Muḥammad zugeschrieben bei Aḥmad b. Ḥanbal, III, 266; Abū Saʿīd al-Khudrī zugeschrieben: *ebd.*, III, 82). Vgl. auch ṬARĪḲA, ZUHD.

Literatur: L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, S. 123 ff.; die Ḳurʾān-Kommentare zu Sūra LVII, 27; Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, ed. Sachau,

Digitized by Birzeit University Library

III/1, 287; Ḥarīrī, *Maḳāmāt*, ed. de Sacy, S. 570—1; Zamaḫšarī, *al-Fā'iḳ*, Ḥaidarābād 1324, I, 269; Ibn al-Aṯīr, *Nihāya*, s.v.; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, I, 389; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 394; ders., in *RHR*, XVIII, 193—94; XXXVII, 314; Pautz, *Mohammeds Lehre von der Offenbarung*, S. 194.

RĀHIB (A., Plur. *ruhbān*, *raḥābīn*, *raḥābina*), Mönch. Die Gestalt des Mönches ist aus der vorislāmischen Dichtung sowie dem Ḳur'ān und der Tradition gut bekannt. Die vorislāmischen Dichter sprechen von dem Mönche in der Zelle, dessen Lampenschein der nächtliche Wanderer von ferne gewahrt und der in ihm den Gedanken an die Herberge weckt.

Im Ḳur'ān sind der Mönch und der *ḳissīs*, bisweilen auch die *aḥbār*, die religiösen Führer der Christen. Einerseits heisst es, dass die Rabbiner und Mönche auf Kosten der anderen Menschen leben (Sūra IX, 34) und dass die Christen ihre *aḥbār* und ihre Mönche ebenso wie al-Masīḥ b. Maryam neben Gott zu ihren Herren gemacht haben (Sūra IX, 31). Andrerseits werden die Christen wegen ihrer Liebe zu den Gläubigen gelobt, die sich daraus erklärt, dass es unter ihnen Priester und Mönche gibt (Sūra V, 87). Im Ḥadīth begegnet man dem Rāhib ziemlich oft in Geschichten nach Art der *ḳiṣaṣ al-anbiyā'* (s. Buḫārī, *Anbiyā'*, B. 54; Muslim, *Zuhd*, Tr. 73; *Tawba*, Tr. 46, 47; Tirmiḏī, *Tafsīr*, Sūra 85, Tr. 2; *Manāḳib*, Tr. 3; Nasā'ī, *Masāḏjid*, Tr. 11; Ibn Māḏja, *Fitan*, Tr. 20, 23; Dārimī, *Faḍā'il al-Ḳur'ān*, Tr. 16; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 461; II, 434; III, 337, 347; V, 4; VI, 17 bis).

Aus der Tatsache, dass in der muslimischen Literatur der ersten Jahrhunderte der Hiḏra verschiedenen frommen Persönlichkeiten die Bezeichnung Rāhib beigelegt wird, folgt, dass der Ausdruck damals nichts Verächtliches an sich hatte. Siehe im übrigen den Art. RAHBĀNĪYA.

Literatur: siehe die *Lit.* zu RAHBĀNĪYA.

RAḤIL. [Siehe RĀḤIL].

RĀḤIL in der Bibel Rachel, Weib Jakobs, Mutter Josephs und Benjamins, wird im Ḳur'ān nicht genannt. Doch eine Anspielung auf sie wird Sūra IV, 27 gefunden: „Ihr dürfet nicht zwei Schwestern gleichzeitig zur Frau haben; wenn es früher geschehen ist, nun Gott übt Verzeihung und Erbarmen". Dies soll auf die Ehe Ya'ḳūb's mit Liyā und Rāḥil anspielen; bevor Moses die Tora offenbarte, sei eine solche Ehe statthaft gewesen. Diese Deutung gibt Ṭabarī in den *Annalen*, I, 356, 359 f. Ibn al-Aṯīr, S. 90 übernimmt sie. Aber schon im *Tafsīr*, IV, 210 deutet Ṭabarī den Vers richtig: Muḥammad verbietet für die Zukunft die Ehe mit zwei Schwestern, doch vor dem Verbot geschlossene derartige Ehen löst er nicht. — Allgemein nimmt die islāmische Überlieferung an, Ya'ḳūb habe Rāḥil erst nach Liyā's Tod geehelicht; so schon Ṭabarī, I, 355, Zamaḫšarī, Baiḍāwī, Ibn al-Aṯīr u. a. Al-Kisā'ī meint gar, Ya'ḳūb habe erst nach dem Tode Liyā's und seiner zwei Kebsen Rāḥil geheiratet. Auch darin weicht die islāmische Legende von der Bibel ab, dass sie Rāḥil erst nach 14 Dienstjahren heimführen lässt; in der Bibel dient Jakob 7 Jahre, ehelicht Lea und nach der Hochzeitwoche Rachel und dient weitere 7 Jahre. — Ya'ḳūb's Werbung und Lābān's List, wie er an Rāḥil's Stelle Liyā unterschiebt, wie „weder Ampelstrahl noch Kerzenlicht" das Brautgemach erhellen, malt die islāmische Legende mit Behagen aus.

Auch für die Yūsuferzählung gewinnt Rāḥil erhöhte Bedeutung. Yūsuf hat seine Schönheit von Rāḥil; ihnen wurde die Hälfte aller Schönheit der Welt zuteil, nach anderen zwei Drittel oder gar, nach altern aggadischem Schema (*Kiddušin*, 49b), neun Zehntel (Ṯa'labī, S. 69). — Als Ya'ḳūb von Lābān wegzieht, mangelt es ihm an Reisespesen; auf Rāḥil's Anstiften stiehlt Yūsuf Lābān's Götzen. — Wie Yūsuf, von seinen Brüdern verkauft, am Grabe Rāḥil's vorbeizieht, stürzt er sich vom Kamel aufs Grab und jammert: O Mutter, blick auf dein Kind, man hat mich meines Kleides beraubt, in eine Grube geschleudert, mit Steinen beworfen, zum Sklaven verkauft. Da hört er eine Stimme: Harre aus in Gott! Die alte Aggada kennt diese rührende Szene nicht. Doch ist sie in das spätmittelalterliche Sagenbuch *Sefer Hayašar* (ed. Goldschmidt, S. 150) gedrungen. Der judisch-persische Dichter Šahīn (XIV. Jahrh.) übernimmt dieses Motiv aus Firdawsī's *Yūsuf u-Zulaiḫā* in sein Genesisbuch.

Literatur: Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 355–60, 371; ders., *Tafsīr*, IV, 210; Ṯa'labī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, Kairo 1325, S. 69, 74; Ibn al-Aṯīr, ed. Tornberg, I, 90; al-Kisā'ī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, ed. Eisenberg, S. 155 f., 160; Neumann Ede, *A muhammedán József monda*, Budapest 1881, S. 12, 39 f.; Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, ed. F. Perles, Berlin, 1901, S. 523, 534–38, 548; W. Bacher, *Zwei judisch-persische Dichter, Schahin und Imrāni*, Budapest 1907, S. 119; s. auch die Artikel YA'ḲŪB, YŪSUF.

RAḤĪM. [Siehe ALLĀH].

RAḤMA. [Siehe ALLĀH].

RAḤMĀN. [Siehe ALLĀH].

RAḤMĀNĪYA, algerischer Orden (*ṭarīḳa*), der nach Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Gushtulī al-Djurdjurī al-Azharī Abū Ḳabrain (gest. 1208 = 1793/4) seinen Namen hat. Er ist ein Zweig der Ḫalwatīya und soll zeitweise nach Muṣṭafā al-Bakrī al-Šāmī Bakrīya genannt worden sein. In Nefta in Tunesien und an einigen andern Orten wird er nach Muṣṭafā b. Muḥammad b. 'Azzūz 'Azzūzīya genannt.

Leben des Gründers. Seine Familie gehörte dem Stamme Ait Smā'īl, einem Teil der Gashtula-Konföderation in der Ḳabīlīya Djurdjura, an. Nachdem er zu Hause und später in Algier studiert hatte, machte er im Jahre 1152 Algier studiert hatte, machte er im Jahre 1152 Algier studiert pilgerfahrt; bei seiner Rückkehr (1739/40) die Pilgerfahrt; bei seiner Rückkehr verlebte er einige Zeit als Student an der Azhar in Kairo, wo ihn Muḥammad b. Sālim al-Ḥafnawī (gest. 1181: *Silk al-durar*, IV, 50) in den Ḫalwatī-Orden einführte und ihm den Auftrag gab, diesen in Indien und im Sudan zu verbreiten. Nach einer Abwesenheit von 30 Jahren kehrte er nach Algier zurück und begann in seinem Heimatdorfe zu predigen, wo er eine *zāwiya* gründete. Er hat, wie es scheint, einige Änderungen in die Ḫalwatī-Bräuche eingeführt, und in seinen sieben Visionen des Propheten Muḥammad erhob er anmassende Ansprüche für sich und sein System; Befreiung vom Höllenfeuer sollte erworben werden durch Anschluss an seinen Orden, durch Liebe zu ihm oder zu seinem Orden, durch einen Besuch bei ihm, durch Verweilen an seinem Grabe oder durch Anhören seines *ḏikr*. Seine Erfolge bei der Gewinnung von Anhängern erweckten den Neid der ortsansässigen

Digitized by Birzeit University Library

murīdī's; deswegen wanderte er nach Ḥamma in der Umgebung von Algier aus. Hier stiessen seine Bestrebungen auf den Widerstand der religiösen Führer, die ihn aufforderten, vor einem *madjlis* unter dem Vorsitz des mālikitischen *muftī* ʿAlī b. Amīn zu erscheinen. Durch den Einfluss der türkischen Behörden, auf die seine grosse Anhängerschaft Eindruck gemacht hatte, wurde er von der Anklage der Nichtrechtgläubigkeit freigesprochen, aber er hielt es für klug, in sein Heimatdorf zurückzukehren, wo er kurz darauf starb. Er hinterliess ʿAlī b. ʿIsā al-Maghribī als seinen Nachfolger. Sein Leichnam soll von den Türken gestohlen und in Ḥamma mit grossem Prunk beigesetzt worden sein; über seinem Grabe soll man eine *kubba* und eine Moschee errichtet haben. Die Ait Smāʿīl jedoch behaupten, dass er sein ursprüngliches Grab nicht verlassen habe; daher nahm man an, dass er sich auf wunderbare Weise verdoppelt habe, und gab ihm den Beinamen *abū ḳabrain* „einer der zwei Gräber inne hat".

Geschichte und Verbreitung des Ordens. ʿAlī b. ʿIsā al-Maghribī war von 1208 (1793/4) bis 1251 (1836/7) das unbestrittene Oberhaupt. Sein Nachfolger starb kurz danach, und obgleich der Orden weiterhin Anhänger gewann, teilte er sich vom folgenden Jahre an in unabhängige Zweige. Dies hatte zur Folge, dass die Ait Smāʿīl gegen die Nachfolge al-Ḥādjdj Baghīr's, eines andern Maghribī, Einwände erhoben. Trotz der Unterstüzung ʿAbd al-Ḳādir's (des berühmten Franzosenfeindes) musste er seinen Posten verlassen, der eine Zeitlang von der Witwe ʿAlī b. ʿIsā's bekleidet wurde. Diese musste jedoch wegen der schwindenden Einkünfte der *zāwiya* Baghīr schliesslich zurückrufen. Inzwischen machten die Gründer anderer *zāwiya*'s sich selbständig. Nach dem Tode Baghīr's im Jahre 1259 (1843/4) folgte ihr Schwiegersohn al-Ḥādjdj ʿAmmār in der Leitung des Ordens. Als er merkte, dass sein Einfluss infolge der versäumten Teilnahme am Kampfe gegen die Franzosen, der von Bū Baghla organisiert war, dahinschwand, rief er im August 1856 seine Anhänger zu den Waffen und erlangte anfangs einige Erfolge. Im folgenden Jahre wurde er jedoch zur Übergabe gezwungen und kurz danach auch seine Frau oder Schwiegermutter an der Spitze von etwa 100 *khwān*. ʿAmmār zog sich nach Tunis zurück; hier bemühte er sich, seine Tätigkeit weiter auszuüben. Aber er wurde nicht allgemein als Ordenshaupt anerkannt, und sein Platz unter den Ait Smāʿīl wurde von Muḥammad Amzīān b. al-Ḥaddād aus Ṣaddūḳ eingenommen, der am 8. April 1871 im Alter von 80 Jahren den *djihād* gegen die Franzosen ausrief, die im Deutsch-Französischen Krieg gerade besiegt worden waren. Der Aufstand hatte wenig Erfolg, obgleich er sich weit ausbreitete; am 13. Juli übergab sich Ibn al-Ḥaddād dem General Saussier, der ihn nach Bougie schickte. Als vorbeugende Massnahme schloss man die ursprüngliche *zāwiya*.

Seinem Sohne ʿAzīz, der nach Neu-Caledonien verschickt worden war, gelang es, nach Djidda zu entfliehen; von hier aus suchte er, den Orden zu leiten. Aber verschiedene *muḳaddam*'s, die von seinem Vater ernannt wurden, sowie andere Gründer von *zāwiya*'s behaupteten ihre Unabhängigkeit. Depont und Coppolani bringen Listen dieser Leute und geben ihre Einflusssphäre an, die sich bis nach Tunesien und in die Sahara erstreckte. In ihrem Werke werden die Ordensanhänger auf 156 214 beziffert (1897). Rinn erwähnt, dass die Raḥmānīya in Tolga gewöhnlich gute Beziehungen zu den französischen Behörden unterhielt.

Ordensübungen. Die Schulung des *murīd* besteht darin, dass man ihn eine Reihe von sieben „Namen" lehrt, deren erster die Formel *lā ilāha illa ʾllāhᵘ* ist, und 12 000 bis 70 000 mal in einem Tag und einer Nacht wiederholt werden muss; ihr folgen andere, wenn der *shaikh* mit dem Fortschritt des Neophyten zufrieden ist. Diese sind 2. *Allāh* dreimal; 3. *huwa*; 4. *ḥaḳḳ* dreimal; 5. *ḥaiy* dreimal; 6. *ḳaiyūm* dreimal; 7. *ḳahhār* dreimal (Rinn's Liste unterscheidet sich nur gering hiervon). Rinn sagt, dass der *dhikr* des Ordens in der wenigstens 80-maligen Wiederholung des dem Shādhilī zugeschriebenen Gebetes von Donnerstag Nachmittag bis Freitag Nachmittag besteht und an den andern Wochentagen in der Formel *lā ilāhᵃ illa ʾllāhᵘ*. Beliebte Lesungen sind der „Thronvers" mit Sūra I, CXII—CXIV (vorgeschrieben in des Gründers Diplom, übersetzt von A. Delpech, in *RA*, 1874) und die sieben obenerwähnten Visionen (Übers. von Rinn, S. 467).

Literatur des Ordens. Das meiste scheint noch ungedruckt zu sein. Verschiedene Bücher werden dem Gründer zugeschrieben. A. Cherbonneau in *JA*, 1852, S. 517 beschreibt einen Katechismus mit dem Titel *al-Raḥmānīya* von Muḥammad b. Bakhtarzī mit einem Kommentar von seinem Sohne Muṣṭafā, der vielleicht mit einem Werke, das von französischen Schriftstellern *Présents dominicaux* genannt wird, identisch ist. Ein anderes Werk aus dem Kreise des Ordens, das sie erwähnen, heisst *al-Rawḍ al-bāsim fī manāḳib al-shaikh Muḥammed b. al-Ḳāsim*.

Literatur: Private Mitteilungen von Caid Benhassine Larba in Khanga Sidi Nadji durch Vermittlung von M. P. Geuthner; E. de Neveu, *Les Khouan*, Paris 1846; L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Algier 1884; O. Depont und X. Coppolani, *Confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897; H. Garrot, *Histoire générale de l'Algérie*, Algier 1910.

(RAK^ʿA. [Siehe SALĀT, II].

RAMAḌĀN (A.), Name des 9. Monats des islāmischen Kalenders. Der Name, zur Wurzel *r-m-ḍ* gehörig, bezeichnet die sommerliche Hitze und liefert somit einen Hinweis darauf, in welche Jahreszeit der Monat fiel, als die alten Araber ihr Jahr noch durch Schaltmonate mit dem Sonnenjahr auszugleichen strebten.

Ramaḍān ist der einzige Monatsname, der im Ḳurʾān vorkommt, Sūra II, 185 (orient. Zählung): „Der Monat Ramaḍān (ist derjenige), in welchem der Ḳurʾān herabgesandt wurde", heisst es im Zusammenhang mit der Einsetzung des Ramaḍānfastens. Die Diskussion über die Entstehung dieses Gebots kann noch nicht als abgeschlossen gelten; zu dem, was im Art. ṢAWM gesagt ist, sind vor allem die Untersuchungen von F. Goitein, *Zur Entstehung des Ramaḍān*, in *Isl.*, XVIII (1929), S. 189 ff. hinzuzufügen, der im Anschluss an die oben erwähnte Ḳurʾānstelle auf die Parallelität der Berufung Muḥammads und der Übergabe der zweiten Gesetzestafeln an Mose hinweist, welch letztere nach der jüdischen Tradition auf den Versöhnungstag (ʿĀshūrāʾ, den Vorgänger des Ramaḍān!) fiel und geradezu die Veranlassung zu dessen Einsetzung wurde. Goitein vermutet, dass die erste Ersatzverordnung für die ʿAshūrāʾ [s. d.] nicht einen ganzen Monat, sondern eine Dekade (*aiyām*

Digitized by Birzeit University Library

maʿādāt, Sūra II, 184) zum Gegenstande hatte, welche wiederum den durch den Versöhnungstag abgeschlossenen 10 Busstagen der Juden parallel liefe und bis auf den heutigen Tag in den 10 Tagen des *iʿtikāf* [s. d.] nachlebe. Nimmt man hinzu, dass die muslimischen Vorstellungen von der in den Ramaḍān fallenden *Lailat al-ḳadr*, in der nach Sūra XCVII, 1 der Kurʾān herabgesandt wurde, sich in vielen Punkten mit den jüdischen vom Versöhnungstag decken, so wird man in der Tat den Goiteinschen Darlegungen eine gewisse Wahrscheinlichkeit beimessen dürfen, trotz der unleugbaren chronologischen Schwierigkeiten (zweimalige Änderung des Fastentermins in verhältnismässig kurzer Zeit) und obwohl die schliessliche Einsetzung eines ganzen Monats auch so nicht befriedigend erklärt wird. Dagegen könnte zur Stärkung von Goiteins Position vielleicht angeführt werden, dass dem Ramaḍān in der Mitte des voraufgehenden Monats Shaʿban die *Lailat al-barāʾa* vorangeht. Die von Wensinck s.v. SHAʿBAN beschriebenen Vorstellungen und Bräuche, die zu dieser Nacht gehören, ähneln in der Tat dermassen jüdischen Vorstellungen vom Neujahrsfest — welches dem Versöhnungstag in nur wenig geringerem Abstand voransteht als die *Lailat al-barāʾa* dem Ramaḍān —, dass der Zusammenhang zwischen letzterem und dem Versöhnungstag dadurch noch verstärkt wird. Versucht man, das bisher unerklärte Wort *barāʾa* mit hebr. *beriʾā* „Schöpfung" zusammenzubringen, und bedenkt man, dass nach jüdischer Auffassung die Welt am Neujahrstage geschaffen wurde (zahlreiche Belege in der Festliturgie), so hat man vielleicht ein weiteres Glied in der Beweiskette; allerdings müsste zunächst das Alter der sich an die *Lailat al-barāʾa* knüpfenden Vorstellungen geklärt werden.

Die gesetzlichen Bestimmungen in Bezug auf das Ramaḍānfasten stehen im Art. ṢAWM, vgl. auch TARĀWĪḤ. An ausgezeichneten Tagen des Monats nennt al-Birūnī u. a. den 6. als Geburtstag des Märtyrers Husain b. ʿAlī, den 10. als Khadīdja's Todestag, den 17. als Datum der Schlacht bei Badr, den 19. als Tag der Einnahme von Mekka, den 21. als Todestag ʿAlī's sowie des Imāms ʿAlī al-Riḍā, den 22. als Geburtstag ʿAlī's und schliesslich die Nacht zum 27. als die *Lailat al-ḳadr*.

Der Name dieser Nacht ist kurʾānisch; die 97. Sūra ist ihr gewidmet. Sie wird dort beschrieben als eine Nacht, „besser als 1 000 Monate", in der die Engel frei von jedem Auftrag (*bi-idhn Allāh min kull amr*) herabsteigen, und die Heil bedeutet bis zum Aufgang der Morgenröte. Ausdrücklich wird, wie schon erwähnt, die Offenbarung in sie verlegt. Offenbar dieselbe Nacht ist mit der in Sūra XLIV, 2 erwähnten „gesegneten" gemeint. Das Datum des 27. steht übrigens nicht fest; deshalb verwenden die Frommen alle ungeraden Nächte der letzten Dekade des Ramaḍān für gute Werke, da eine von ihnen jedenfalls die *Lailat al-ḳadr* ist [s. *iʿtikāf*].

Handel und Wandel ruht während des Ramaḍān weitgehend, besonders wenn er in die heisse Jahreszeit fällt. Umsomehr pflegt das Volk sich in den Nächten für die Entbehrungen des Tages schadlos zu halten. Da das Schlafen während des Fastens nicht verboten ist, verschläft man vielfach einen Teil des Tages; und die Nacht, in der man dann munter ist, dient Genüssen aller Art. Insbesondere sind die Ramaḍān-Nächte die Zeit der öffentlichen Volksbelustigungen, des Schattenspiels und anderer Formen des Theaters.

Über den Abschluss der Fastenzeit durch das „kleine Fest" s. ʿĪD AL-FIṬR.

Literatur: Wellhausen, *Reste*², S. 97; al-Birūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 60, 325, 331 ff.; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II; ders., *De Atjehers*, I; Lane, *Manners and Customs*, Kap. 25; Mehmed Tevfiq, *Ein Jahr in Konstantinopel*. 4. *Die Ramazan-Nächte*, Übers. v. Th. Menzel (*Türk. Bibliothek*, III, 1905); Wensinck, *Arabic New-Year*, in *Verh. Ak. Amst.*, N. S., XXV, 2; ders., *The Muslim Creed*, S. 219 ff.; Pijper, *Fragmenta Islamica*; Littmann, *Über die Ehrennamen* usw. (*Isl.*, VIII, 228 ff.).

(A. SPITALER)

RASŪL (A., Plur. *rusul*), Gesandter, Apostel. Der Ausdruck findet sich in der arabischen Literatur in dem profanen Sinn „Gesandter"; hier ist aber nur von seinem Gebrauch in religiösem Sinne die Rede. Nach dem Kurʾān besteht ein enges Verhältnis zwischen dem Apostel und seinem Volke (*umma*; s. d.): jeder *umma* schickt Gott nur einen einzigen Apostel (Sūra X, 48; XVI, 39; vgl. XXIII, 46; XL, 5). Diese Äusserungen entsprechen den Stellen, die von dem Zeugen reden, den Gott am Jüngsten Gericht aus jeder *umma* wählen wird (Sūra IV, 45; XXVIII, 75; vgl. auch die Schilderungen über den Rasūl, der an der Spitze seiner *umma* über die eschatologische Brücke schreitet: Bukhārī, *Adhān*, B. 129; *Riḳāḳ*, B. 52).

Muḥammad ist zu einem Volk geschickt, dem Allāh vorher keinen Apostel gesandt hatte (Sūra XXVIII, 46; XXXII, 2; XXXIV, 43). Die anderen, von denen der Kurʾān als Rasūl spricht, sind Nūḥ, Lūṭ, Ismāʿīl, Mūsā, Shuʿaib, Hūd, Sālih und ʿĪsā.

Die Liste der Propheten [s. NABĪ] ist umfangreicher; sie enthält neben den meisten Gottgesandten biblische oder quasibiblische Personen wie Ibrāhīm, Isḥāḳ, Yaʿḳūb, Hārūn, Dāwūd, Sulaimān, Aiyūb und Dhu 'l-Nūn. Der Kurʾān nennt Muḥammad bald *rasūl*, bald *nabī*. Wie es scheint, sind die Propheten diejenigen, die von Gott als Prediger und *nadhīr* zu ihrem Volke gesandt sind, ohne die Führer der *umma* zu sein wie die Rasūl. Man ist geneigt, sich den Unterschied zwischen *rasūl* und *nabī* in der gleichen Weise vorzustellen, wie man ihn in der christlichen Literatur findet: der Apostel ist zu gleicher Zeit Prophet, aber der Prophet ist nicht unbedingt zugleich Apostel. Doch ist dies durchaus nicht sicher; der Gedanke, der den betr. Kurʾānstellen zugrunde liegt, ist keineswegs immer klar.

Was die enge Beziehung zwischen dem Rasūl und seiner *umma* betrifft, so lässt sich damit die Lehre der *Acta apostolorum apocrypha* vergleichen, wonach die zwölf Apostel die ganze Welt unter sich verteilt haben, so dass jeder einem bestimmten Volke das Evangelium zu verkünden hatte.

In Bezug auf den Ausdruck Rasūl ist der Gebrauch der Bezeichnung Apostel im Christentum zu beachten, ebenso die Verwendung des entsprechenden Verbs (*shalaḥ*) bei den Propheten im Alten Testament (*Exodus*, III, 13 ff.; IV, 13; Jesaias VI, 8; Jeremias I, 7). Der Ausdruck *rasūl Allāh* wird in seiner syrischen Form (*shĕlīḥeh d'Alāhā*) öfter in den apokryphen Thomasakten gebraucht.

Die nachkurʾānische Lehre hat die Zahl der Gottgesandten auf 313 oder 315 erhöht, ohne sie jedoch alle mit Namen zu nennen (Ibn Saʿd, ed. Sachau, I/i, 10; *Fikh Akbar III*, Art. 23; Reland,

Digitized by Birzeit University Library

De religione mohammedica, 2. Aufl., Utrecht 1717, S. 40).

Der Glaube, dass sie frei von irdischen Sünden sind [s. d. Art. ʿIṢMA], ist Glaubenssatz. Übrigens scheint der Unterschied zwischen Rasūl und *nabī* — abgesehen von dem zahlenmässigen Verhältnis, das ja beträchtlich ist — in der späteren Litteratur durch die allgemeine Prophetenlehre verwischt zu sein. So werden in der *ʿaḳīda* des Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Nasafī die beiden Kategorien zusammen behandelt, ohne dass der Verfasser irgend einen Unterschied zwischen Rasūl und *nabī* macht. Ebenso handelt al-Īdjī von den Propheten im allgemeinen, wobei er allem Anschein nach die Rasūl mit einbezieht. Wenn man einen Unterschied angibt, so ist es der, dass der Rasūl im Gegensatz zum Propheten mit gesetzgebender Gewalt und einem Buch ausgestattet ist (Kommentar zum *Fiḳh Akbar II* von Abu 'l-Muntahā, Ḥaidarābād 1321, S. 4); nach dem von Reland (S. 40—4) veröffentlichten Katechismus waren die gesetzgebenden Rasūl Ādam, Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, ʿĪsā und Muḥammad.

In dem Katechismus des Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Nasafī wird die Entsendung der Apostel (*risāla*) ein Weisheitsakt von seiten Gottes genannt. Der Kommentar al-Taftāzānī's nennt sie *wādjib*, nicht in dem Sinne einer auf Gott ruhenden Verpflichtung, sondern als einer seiner Weisheit entspringenden Folge. Diese halbrationalistische Meinung wird jedoch nicht von allen Scholastikern geteilt; nach al-Sanūsī (s. sein *Umm al-barāhīn*) ist sie z.B. an sich *djāʾiz*, aber der Glaube daran ist obligatorisch.

Literatur: A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, II, 251 f.; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Index, s. v. Gezanten Gods; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, S. 44 f.; Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, Index, s. v.; A. J. Wensinck, in *AO*, II, 168 f.; ders., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, S. 203–4; al-Īdjī, *Mawāḳif*, ed. Soerensen, S. 169 f. — Siehe auch die *Literatur* beim Art. NABĪ.

RĀTIB (A., Plur. *rawātib*), eig.: „was festgesetzt ist" und daher gewisse nichtpflichtmässige Ṣalāt's oder Litaneien. Der Ausdruck findet sich weder im Ḳur'ān noch als Terminus technicus im Ḥadīth. Für die zuerst gegebene Bedeutung siehe NĀFILA. In der letzteren Bedeutung bezieht er sich sowohl auf die *dhikr*'s, die man allein rezitiert, wie auch auf die, welche gemeinsam verrichtet werden. C. Snouck Hurgronje verdanken wir eine eingehende Beschreibung der *rawātib*, wie sie in Atschin üblich sind.

Literatur: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, Batavia—Leiden 1893—94, II, 220 ff.; engl. Übers. O'Sullivan, *The Achehnese*, Leiden 1906, II, 216 ff.

AL-RĀZĪ. FAḴR AL-DĪN ABŪ ʿABD ALLĀH MUḤAMMAD B. ʿUMAR B. AL-ḤUSAIN, berühmter Theologe und Religionsphilosoph. Er wurde i.J. 543/1149 — oder 544 — in al-Raiy geboren, wo sein Vater Ḍiyāʾ al-Dīn ʿUmar Ḳhaṭīb war (seine Biographie bei Subkī, *Ṭabaḳāt*, IV, 285), weshalb der Sohn auch Ibn Ḳhaṭīb al-Raiy genannt wird. Nachdem er in seiner Vaterstadt und in Marāgha unter Leitung von hervorragenden Gelehrten studiert hatte, trat er selbst auf als shāfiʿitischer und ashʿaritischer Gelehrter. Er begab sich zu einer nicht näher bekannten Zeit nach Ḵhwārizm um die dort herrschenden muʿtazilitischen Lehrungen zu bekämpfen, war in der Folge aber genötigt nach Bukhārā und Samarḳand auszuweichen. Nachher war er um das Jahr 582/1185 tätig in Ghazna und Hind (Pandjāb) und schliesslich liess er sich nieder in Herāt, wo er den Schutz der Ghōriden-Sultane und des Ḵhwārizm-Shāh ʿAlāʾ al-Dīn genoss. Auch im späteren Alter hat er noch in des letzteren Hauptstadt al-Djurdjāniya gearbeitet (Tashköprüzāde, *Miftāḥ al-saʿāda*, Ḥaidarābād 1329, I 447). In Herāt wurde für ihn besonders eine Madrasa gestiftet, wo er als mit dem Titel Shaikh al-Islām geehrter, weitberühmter Gelehrter grosse Scharen von Schülern zu sich zog. Er hatte jedoch viele Feinde, unter denen sein eigener Bruder Rukn al-Dīn, und kam im J. 585/1189 in grosse Gefahr durch einen Angriff der Karrāmiya [s. d.], die ihn vom Verrat an den Islām beschuldigten. Er starb in Herāt im J. 606/1209, angeblich auf Anstiften der Karrāmiya vergiftet.

Rāzī's Lebensarbeit is bemerkenswert durch den Versuch die Philosophie und die religiöse Tradition miteinander zu versöhnen, wobei er mit einem für seine Zeit ungewohnten Rationalismus vorging. Der ersten Periode seines Lebens gehören seine bekannten philosophischen Schriften *Sharḥ al-Ishārāt*, ein Kommentar zu Ibn Sīnā, und *al-Mabāḥith al-mashriḳiya* an. In diesen setzt er gewissermassen die Arbeit der früheren Philosophen fort und zeigt er sich mitunter einen Bewunderer von al-Fārābī und Abū Bakr Muḥ. b. Zakariyā al-Rāzī. Sein Kommentar zu Abu 'l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī's Diwān, *Sharḥ Saḳṭ al-Zand*, legt von seiner Bewunderung für diesen Dichter Zeugnis ab.

Der Widerspruch, den Rāzī bei vielen Gelehrten seiner Zeit fand, war ausser in seinen kühnen Meinungen wohl auch in seiner aggressiven Persönlichkeit begründet. Von dieser haben wir jetzt einen Eindruck durch die *Munāẓarāt al-ʿallāma Fakhr al-Dīn*, eine Art Autobiographie, in der er seine Begegnungen und Diskussionen mit den Gelehrten Transoxaniens schildert. Es ist nicht unmöglich, dass diese sehr persönliche Arbeit dazu dienen musste den Verfasser gegen die Angriffe seiner Zeitgenossen zu rechtfertigen. Siehe über diese wichtige Abhandlung — deren einzig bekannte Handschrift sich jetzt in der Ägyptischen Bibliothek befindet — P. Kraus, *The „Controversies" of Fakhr al-Dīn Rāzī in Islamic Culture* XII (1938) S. 131 ff. Wie besonders aus den *Munāẓarāt* hervorgeht, nimmt Rāzī bei verschiedenen Gelegenheiten scharf Stellung gegenüber al-Ghazzālī, der ja in seiner Ablehnung der *falsafa* seinen eigenen Auffassungen besonders zuwider sein musste.

Zu seinen Schriften aus späteren Zeit gehört das *K. Muḥaṣṣal afkār al-mutaḳaddimīn wa 'l-mutaʾaḵḵhirīn*, ein Handbuch der Metaphysik (verkürzte übersetzungen von M. Horten, *Die philosophischen Ansichten von Rāzī und Ṭūsī*, Bonn 1912 und *Die spekulative und positive Theologie des Islam und ihre Kritik durch Ṭūsī*, Leipzig 1912) und der berühmte Ḳur'ān-Kommentar *Mafātīḥ al-ghaib*, auch *al-Tafsīr al-kabīr* genannt. Dieses Werk ist nicht nur eine ashʿaritische Antwort an die muʿtazilitische Ḳur'ān-Auslegung, wie sie besonders im *Kashshāf* des Zamaḵhsharī hervortritt, sondern bietet zugleicherzeit Anlass zur Erörterung der verschiedensten philosophischen Gegenstände. Dass Rāzī allerdings in gewissen Beziehungen unter muʿtazilitischem Einfluss stand, hat Goldziher dargetan (*Isl.* 1912). Seinen Kommentar hat er

Digitized by Birzeit University Library

unvollendet hinterlassen; dieser wurde zu Ende geführt von seinem Schüler Shams al-Dīn Aḥmad b. al-Khalīl al-Khuwaiyi, ober-Ḳāḍī von Damascus (gest. 639/1242) und noch einmal von Nadjm al-Dīn Aḥmad b. Muḥ. al-Kamūlī (gest. 777/1375). Es gibt mehrere orientalische Drucke: Būlāḳ 1278, Kairo 1308—10, Stambul 1278; dazu R. P. Mc. Neile, *An Index to the Commentary of Fakhr al-Razi*, London 1933. Ein Auszug des Kommentars liegt vor in *al-Tanwīr fi'l-Tafsīr mukhtaṣar al Tafsīr al-kabīr* von Muḥ. b. Abi 'l-Ḳāsim al-Righī (st. 1307).

Ausserdem sind noch eine Anzahl Schriften Rāzī's bekannt, wie die *Manāḳib al-Imām Shāfi'ī*, verschiedene Werke über Fikh (wie das shāfi'itische *uṣūl*-Werk *K. al-Maḥṣūl*), und noch über Astrologie, Rhetorik und Encyclopädie.

Ende seines Lebens tat Rāzī sich als grosser Prediger hervor. Damals war er dazu gekommen die dialektischen Methoden des *kalām* als nutzlos zu verwerfen und erklärte er seine höchste Befriedigung und Seelenruhe nunmehr in der Lektüre des Ḳur'ān zu finden.

Literatur: Biographische Notizen finden sich bei Ibn Abī Uṣaibi'a, Ibn al-Ḳifṭī, Ibn Khallikān, al-Ṣafadī, al-Dhahabī, Yāḳūt, al-Subkī und Ibn al-Sā'ī; vergl. auch Barhebraeus, *Mukhtaṣar al-Duwal*, S. 419. Weiter I. Goldziher, *Aus der Theologie des Fachr al-Din Rāzī* in *Isl.* III (1912) S. 213—47; ders. *Vorlesungen über den Islam*, 1910, Index s.v. Fachr al-Din al-Razi; ders. *Die Richtungen der Muh. Koranauslegung*, bes. S. 123; Brockelmann, *GAL* I 506 ff., *Suppl.* I 920 ff.; T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*.

RIBĀ (A.), eigentlich Zuwachs, als Term. techn. Wucher und Zins, sowie überhaupt jeder ungerechtfertigte Vermögensvorteil ohne Gegenleistung. Ableitungen von derselben Wurzel werden auch in anderen semitischen Sprachen zur Bezeichnung der Zinsen gebraucht.

1. Termingeschäfte mit Zinszahlung sowie Spekulationen jeder Art bildeten einen wesentlichen Bestandteil des entwickelten Handelsverkehrs von Mekka (vgl. Lammens, *La Mecque à la veille de l'hégire*, S. 139 ff., 155 ff., 213 f.). Unter den Angaben der islāmischen Quellen über Einzelheiten verdienen jedenfalls jene Glauben, nach denen einem Schuldner, der das Kapital (Geld oder Waren) mit den dazugeschlagenen Zinsen zum Fälligkeitstermin nicht bezahlen konnte, zwar Aufschub gewährt, zugleich aber die Schuldsumme verdoppelt wurde; das ist offenbar mit zwei Anspielungen des Ḳur'ān (Sūra III, 130; XXX, 39) gemeint und entspricht einer noch heute üblichen Praxis. Bereits in Sūra XXX, 39 (aus der dritten mekkanischen Periode; zu den Datierungen vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I) stellt der Ḳur'ān den Ribā der *zakāt*-Pflicht gegenüber, noch ohne ihn direkt zu verbieten: „Was ihr auf Zinsen gebt, damit es vom Vermögen der Leute Zinsen trage, das trägt keine Zinsen bei Allāh; was ihr aber als *zakāt* gebt, im Streben nach dem Antlitz Allāh's — jene erhalten es verdoppelt". Das ausdrückliche Verbot erfolgt in Sūra III, 130 (madinisch, offenbar früher als die folgende Stelle): „Ihr Gläubigen, verzehrt nicht den Ribā mit (immer wieder) verdoppelter Verdoppelung; fürchtet Allāh, vielleicht wird es euch wohl gehen". Nochmals eingeschärft werden musste dies Verbot in Sūra II, 275—80 (offenbar aus der früheren medinischen Zeit, vgl. zur folgende Stelle): „Die den Ribā verzehren, werden sich nur so erheben wie jemand, den der Satan durch Berührung schlägt, deshalb weil sie gesagt haben: Der Verkauf ist gleich dem Ribā; aber Allāh hat den Verkauf erlaubt und den Ribā verboten. Wer also eine Ermahnung von seinem Herrn empfängt und sich enthält, der behält das, was nun einmal geschehen ist, und seine Sache liegt bei Allāh; wer aber rückfällig wird — das sind die Leute der Hölle, sie bleiben in ihr ewig. Allāh löscht den Ribā aus und lässt die Almosen Zinsen bringen; Allāh liebt keinen sündigen Ungläubigen.... Ihr Gläubigen, fürchtet Allāh und verzichtet auf den restlichen Ribā, wenn ihr Gläubige seid; wenn ihr es aber nicht tut, so vernehmt den Krieg von Allāh und seinem Gesandten. Wenn ihr euch bekehrt, so behaltet ihr euer Kapital, ohne dass ihr Unrecht zufügt oder Unrecht erleidet. Wenn sich jemand in Schwierigkeit befindet, so warte man bis zur Zahlungsfähigkeit, und dass ihr es schenkt, ist besser für euch, wenn ihr einsichtig seid". Um der dogmatischen Schwierigkeit einer ewigen Strafe für die Sünde eines Gläubigen auszuweichen, hat man den betreffenden Passus (schon vorausgesetzt bei al-Ṭabarī) dahin interpretiert, dass mit dem Rückfall das Erlaubthalten und nicht das einfache Begehen von Ribā gemeint sei; jedenfalls betrachtet der Ḳur'ān den Ribā als Praxis der Ungläubigen und verlangt als Kriterium des Glaubens seine Unterlassung. So tritt er auch in Sūra IV, 161 (aus der Zeit zwischen dem Ende des Jahres 3 und dem Ende des Jahres 5; das gibt zugleich einen Anhalt für die Datierung der vorhergehenden Stelle) in einem Passus auf, der die gegen die Juden zu erhebenden Vorwürfe zusammenfasst: „Und weil sie Ribā nehmen, während es ihnen verboten worden ist, und das Vermögen der Leute unnütz verzehren". Die Tatsache, dass die Hauptstellen gegen den Ribā aus der medinischen Zeit stammen und dass den Juden die Übertretung seines Verbotes vorgeworfen wird, legt den Schluss nahe, dass zum islāmischen Ribā-Verbot weniger die mekkanischen Verhältnisse als die nähere Bekanntschaft des Propheten mit jüdischer Lehre und Praxis in Medīna den Anstoss gegeben haben. In der Ausgestaltung der Lehre, wie sie uns in den Traditionen entgegentritt, ist der jüdische Einfluss jedenfalls unverkennbar (vgl. Juynboll, *Handleiding*, S. 286).

2. Die Traditionen geben auf die Frage, welche Arten von Geschäften unter das ḳur'ānische Ribā-Verbot fallen, verschiedene Antworten, unter denen keine als authentisch betrachtet werden kann. Die Unkenntnis der genauen Interpretation wird in einer, offenbar von den Interessenten im Umlauf gesetzten, tendenziösen Überlieferung unterstrichen (die Tradition ist wohl älter als Lammens, *a. a. O.*, S. 214 annimmt); danach soll die Hauptstelle in Sūra II der letzte Teil des ganzen Ḳur'ān sein, den der Prophet vor seinem Tode nicht mehr habe erklären können. Dass das strikte Ribā-Verbot des islāmischen Gesetzes sich erst allmählich herausgebildet hat, ist aus zahlreichen Traditionen deutlich. Neben der wiederholt überlieferten, aber auch bekämpften Ansicht, dass der Ribā lediglich in (dem Vermögensvorteil bei) einem Termingeschäft (*nasī'a, naẓira, dain*) bestehe, steht die noch deutlichere Formulierung, dass es bei gleichzeitiger Übereignung (*yadan bi-yad*) keinen Ribā gebe. Aber selbst bei Termingeschäften setzen mehrere Traditionen eine allgemeine Unbekanntschaft mit den späteren Einschränkungen voraus:

Digitized by Birzeit University Library

so soll man in Baṣra unter Ziyād Gold gegen Silber auf Kredit zu verkaufen gepflegt haben (das kann eine anti-umaiyadische Tendenz enthalten — vgl. unten über Muʿāwiya —, ist aber doch bezeichnend); später hat man derartige Einkleidungen der gegen den Ribā gerichteten Traditionen zum Teil wieder gestrichen. Was man in der ältesten Zeit allgemein unter dem vom Ḳurʾān verbotenen Ribā verstanden hat, scheint lediglich der Zins beim Darlehen (hauptsächlich von Gold und Lebensmitteln) gewesen zu sein; was darüber hinausgeht, ist als spätere Ausgestaltung anzusehen. So werden derartige Verbote verschiedentlich mit der Furcht vor Ribā begründet, wobei bisweilen die Anerkennung mit unterläuft, dass keine diesbezügliche Überlieferung vom Propheten vorliege; das wird auch so ausgedrückt, dass man auf neun Zehntel des Erlaubten verzichtet, bzw. den Ribā noch zehnmal soweit gefasst habe. Die späterhin massgebende Auffassung ist in einer Gruppe von Traditionen niedergelegt, für die ein bezeichnendes Beispiel lautet: „Gold für Gold, Silber für Silber, Weizen für Weizen, Gerste für Gerste, Datteln für Datteln, Salz für Salz (und zwar), dasselbe für dasselbe, Gleiches für Gleiches, Zug um Zug; wenn diese Arten aber verschieden sind, so verkauft sie, wie ihr wollt, wenn es (nur) Zug um Zug geschieht". Eine andere, häufig überlieferte Tradition verbietet ausdrücklich den Tausch verschiedener Quantitäten der gleichen Art, aber verschiedener Qualität (vgl. unten); weitere Überlieferungen verlangen die Quantitätsgleichheit auch beim Kauf verarbeiteter Edelmetalle für unverarbeitete. Dieser letztere Fall scheint besonders diskutiert worden zu sein, und als Vertreter der entgegengesetzten Ansicht und Praxis erscheint in mehr als einer Situation Muʿāwiya (zugleich mit deutlicher anti-umaiyadischer Tendenz). Besonders gewissenhafte Leute gingen in der Abgrenzung des Ribā noch weiter als die Allgemeinheit und wollten selbst Weizen gegen Gerste nur in gleichen Quantitäten tauschen. Noch strenger war die Auffassung, die den Tausch selbst gleicher Quantitäten derselben Art, vor allem bei Edelmetallen, als Ribā betrachtete; diese Ansicht wird älter sein als eine erhaltene Auseinandersetzung mit der üblichen Meinung (z.B. Muslim, *Bāb baiʿ al-ṭaʿām mithlan bi-mithl*), die sich auf die sekundäre Interpretation einer bereits anerkannten Überlieferung stützt, die offenbar lediglich den Tausch verschiedener Quantitäten der gleichen Art, aber verschiedener Qualität (vgl. oben) verbietet. Dasselbe allgemeine Tauschverbot wird auch für die Datteln ausgesprochen. Die Frage, ob der eine Vertragspartner dem anderen freiwillig einen Überschuss zuwenden dürfe, wird für den Tausch verneint, für das Darlehen bejaht. Die Herabsetzung des Schuldbetrages bei freiwilliger vorzeitiger Rückzahlung eines Darlehens wird teils als Gegenteil des Ribā gestattet, teils missbilligt, teils als dem Ribā gleichartig verboten; jedenfalls ergibt sich aus den Zeugnissen das Bestehen dieser Praxis. Auch der Verkauf von Tier gegen Tier auf Kredit wird nicht einhellig beurteilt.

Zahlreiche Traditionen verbieten den Ribā, ohne ihn näher zu definieren; der Prophet soll dies Verbot besonders bei seiner Abschiedswallfahrt ausgesprochen haben (kaum historisch). Der Ribā ist eine der schwersten Sünden; selbst die geringste seiner vielen Arten ist so schlimm wie ein Inzest, u. ä. Alle an einem Ribā-Geschäft Beteiligten werden verflucht, den Schuldigen wird die Hölle angedroht verschiedene Arten von Strafe werden geschildert; auch in dieser Welt wird das Ribā-Gut nicht gedeihen. Trotz alledem sieht die Überlieferung das Überhandnehmen des Ribā voraus.

In Zusammenhang mit dem Ribā werden in der Tradition verschiedene altertümliche Kaufgeschäfte besonderer Art wie *muḥāḳala*, *mukhābara*, *muzābana* usw., die auf den Tausch verschiedener Qualitäten bzw. Entwicklungsstadien der gleichen Art, unter Umständen mit Quantitätsverschiedenheit, hinauslaufen, verboten; eine Ausnahme wird, offenbar wegen ihrer unabweisbaren praktischen und sozialen Notwendigkeit, für die sog. *ʿārīya* [s. d.] (Plur. *ʿarāyā*) gemacht, zur Nahrung bestimmte Frisch-datteln an Bäumen, die man in kleineren Mengen für Trockendatteln eintauschen darf.

3. Während an dem Bestehen des kurʾānischen Ribā-Verbotes nie gezweifelt worden ist, setzt sich die in der Tradition zum Ausdruck kommende Meinungsverschiedenheit über die darunter fallenden Tatbestände in der ältesten Entwicklungsstufe der islāmischen Rechtslehre fort. Einstimmigkeit herrscht über die grossen Linien der Einschränkungen, denen der Tausch von ribā-fähigem Gut (*māl ribawī*) zu unterwerfen sei: er ist nur bei gleichzeitiger Übereignung und, sowie es sich um Waren derselben Art handelt, nur in gleichen Quantitäten gestattet; beim Darlehen ist die Ausbedingung der Rückgabe einer grösseren Quantität ohne Rücksicht auf die Art des Objektes verboten. Als *māl ribawī* gelten allgemein Gold und Silber (nur ganz ausnahmsweise sind Scheidemünzen eingeschlossen worden). Umso grösser sind die Meinungsverschiedenheiten darüber, was ausser den Edelmetallen den Ribā-Bestimmungen unterliege. Vereinzelt finden sich noch Ansichten, die sich von der massgebenden Traditionsgruppe (vgl. oben) prinzipiell unbeeinflusst zeigen; so wenn man alles Verwertbare den Ribā-Bestimmungen unterwirft (Ibn Kaisān), oder alle Geschäfte mit Sachen von gleicher Art (Ibn Sīrīn, Ḥammād), oder wenn man alles *zahlī*-pflichtige für *māl ribawī* hält (Rabīʿa b. Abī ʿAbd al-Raḥmān). Andere Meinungen weichen in der Behandlung des ribā-fähigen Gutes von jener Traditionsgruppe ab, wenn auch nicht bekannt ist, was sie darunter verstehen: etwa wenn man beim Tausch innerhalb derselben Art nicht die Quantitätsgleichheit, sondern die Gleichwertigkeit der beiden Mengen verlangt (Ḥasan al-Baṣrī), oder die Quantitätsgleichheit auch beim Tausch verschiedener Arten, offenbar innerhalb eines bestimmten Kreises von ribā-fähigem Gut (Saʿīd b. Ǧubair). Die alte Auffassung, dass es bei gleichzeitiger Übereignung keinen Ribā gebe, wird ʿAṭāʾ und den Rechtsgelehrten von Medina zugeschrieben. Die Ansichten der meisten Autoritäten aber, und zwar gerade diejenigen, die später in den Rechtsschulen fortleben, setzen die Anerkennung des Wortlauts jener Traditionsgruppe voraus und differieren lediglich in seiner Interpretation. So werden als Vorläufer der späteren ẓāhirītischen Lehre genannt: Ṭāwūs, Masrūḳ, al-Shaʿbī, Ḳatāda, ʿUṯmān al-Batti; als Vorläufer der ḥanafitischen: al-Zuhrī, al-Ḥakam, Ḥammād (vgl. aber oben), Sufyān al-Thawrī; als Vorläufer der älteren Ansicht al-Shāfiʿī's Saʿīd b. al-Musaiyib und andere; als Vorläufer seiner jüngeren Ansicht: al-Zuhrī (vgl. aber oben) und Yaḥyā b. Saʿīd, Über die Fragen, ob ein Darlehen in einer anderen Art zurückgezahlt werden dürfe, desgleichen was zu geschehen habe, wenn sich bei einem Tausch von *māl ribawī* nach der

Digitized by Birzeit University Library

Besitzergreifung Mängel zeigen, bestehen alte Meinungsverschiedenheiten.

4. In der erwähnten Traditionsgruppe werden als Waren, bei deren Tausch der Ribā verboten ist, neben Gold und Silber ausdrücklich genannt: Weizen, Gerste, Datteln und Salz (bisweilen auch Rosinen, vereinzelt Butter und Öl). Die Ẓāhiriten nehmen auf Grund ihrer prinzipiellen Ablehnung der Analogie (*kiyās*) an, dass jenes Verbot nur für jene sechs ausdrücklich genannten Warenarten Geltung habe (die anderen Arten werden als schlecht bezeugt zurückgewiesen). Die anderen Rechtsschulen dagegen betrachten die in der Tradition genannten Arten nur als Beispiele für die unter den Begriff des *māl ribawī* fallenden Gattungen, weichen aber in der Feststellung dieser Gattungen voneinander ab. Nach den Ḥanafiten und den Zaiditen (desgleichen al-Awzāʿī) vertreten Gold und Silber die Gattung des durch Gewicht Bestimmten (*mawzūn*), die anderen vier Arten die Gattung des durch Mass Bestimmten (*makīl*); auf dieselbe Auffassung läuft praktisch die Lehre der Imāmiten hinaus. Nach den Mālikiten und den Shāfiʿiten vertreten Gold und Silber die Gattung der Edelmetalle, die sich in ihnen erschöpft, und die vier anderen Arten die Gattung der Lebensmittel: und zwar nach den Mālikiten der eigentlichen Speisen, soweit sie zur Aufbewahrung geeignet sind, nach der älteren Ansicht al-Shāfiʿī's der Lebensmittel, die durch Gewicht und Mass bestimmt werden, nach seiner jüngeren Ansicht, die zugleich die Lehre seiner Schule ist, der Lebensmittel ohne Einschränkung. Die Lehre der Ḥanbaliten entspricht der der Ḥanafiten; in Bezug auf die „vier Arten" sind von Aḥmad b. Ḥanbal zwei weitere Ansichten überliefert, die den beiden des al-Shāfiʿī entsprechen. Dabei gelten Weizen und Gerste als zwei verschiedene Arten nach den Ḥanafiten, den Shāfiʿiten und der bekannteren Überlieferung der Ḥanbaliten (sowie den Ẓāhiriten, Zaiditen und Imāmiten); als eine einzige Art nach den Mālikiten und der anderen Überlieferung der Ḥanbaliten (auch nach al-Laiṯ b. Saʿd und al-Awzāʿī). Die Ḥanafiten und die Imāmiten begnügen sich, soweit es sich nicht um den Tausch von Edelmetallen handelt, im Gegensatz zu den anderen genannten Schulen, mit der Festsetzung der Quantitäten und verlangen nicht die aktuelle Übereignung während der Verhandlung (*maǧlis*); die Ẓāhiriten fordern durchweg in strikter Interpretation des Wortlauts einer Überlieferung sogar eine im strengsten Sinne gleichzeitige Übereignung. Der Verkauf von Frischdatteln gegen Trockendatteln wird von sämtlichen Schulen ausser den Ḥanafiten auf Grund einer Tradition verboten, der Tausch von *ʿarāyā* umgekehrt von den Ḥanafiten nicht zugelassen, von den anderen Schulen aber recht uneinheitlich geregelt; hinsichtlich des Tausches verschiedener Bearbeitungsstadien desselben Grundstoffes bestehen überhaupt zahlreiche Meinungsverschiedenheiten. Beim Tausch gattungsgleicher Waren, die nicht *māl ribawī* sind, wird die Quantitätsverschiedenheit allgemein zugelassen, die Stundung (*nasīʾa, nasāʾ*) der einen Leistung von den Ḥanafiten und der Zaiditen immer noch verboten, von den anderen Schulen im allgemeinen (mit Differenzen im einzelnen) gestattet. Beim Kauf von Waren, auch solcher, die zum *māl ribawī* gehören, gegen Edelmetall ist sowohl der Terminkauf (*salam*) wie der Kreditkauf (*baiʿ al-ʿīna*), mit Stundung der Warenlieferung bzw. der Zahlung, erlaubt; die anscheinende Analogiewidrigkeit des einen Geschäftstyp für sich bildenden *salam* hat zu prinzipiellen Erörterungen Anlass gegeben. Die Stundung beider Leistungen gilt auf Grund einer Tradition bei allen Kauf- und Tauschverträgen durchweg als verboten.

5. Das Ribā-Verbot spielt im System des islāmischen Rechts eine grosse Rolle; die Struktur des grössten Teils des Obligationenrechts erklärt sich aus dem Streben, das Verbot von Ribā und *maisir* (d. h. Risiko; vgl. den Art.) bis in seine letzten Konsequenzen zur Geltung zu bringen (Bergsträsser, in *Isl.*, XIV, 79). Ribā beim Darlehen liegt nicht nur dann vor, wenn man sich die Rückzahlung einer grösseren Quantität, sondern überhaupt wenn man sich irgendeinen Vorteil ausbedingt. Daher ist selbst der Wechsel (*suftadja*) teils missbilligt (so bei den Ḥanafiten), teils geradezu verboten (so bei den Shāfiʿiten), weil sein Käufer, der als Gläubiger gilt, den Nutzen der Vermeidung der Transportgefahr hat. Das hat die weite Verbreitung dieser Einrichtung im arabischen Mittelalter und ihre Einwirkung auf den europäischen Geldverkehr nicht hindern können. Man war sich aber immer bewusst, dass die direkte Übertretung des Ribā-Verbotes eine schwere Sünde sei; deshalb verweigern fromme Muslime noch heutzutage nicht selten die Annahme von Bankzinsen. Die tief in das praktische Leben eingreifende Bedeutung des Ribā-Verbots einerseits, die Bedürfnisse des Handels andererseits haben eine Anzahl von Umgehungsgeschäften entstehen lassen. Gegen verschiedene Geschäfte derart ist auch vom Standpunkt des Gesetzes aus formell nichts einzuwenden; daher werden sie in manchen Rechtsbüchern angeführt und ausdrücklich für erlaubt erklärt. Namentlich die Shāfiʿiten, die späteren Ḥanafiten und die Imāmiten haben solche Umgehungsgeschäfte anerkannt, während die Mālikiten, die Ḥanbaliten und die Zaiditen sie ablehnen. Jene Anerkennung steht nicht im Widerspruch zur systematisch konsequenten Durchführung des Verbotes im *fiḳh*: die Bestimmungen des göttlichen Gesetzes sind in ihrem inneren Grunde verstandesmässig nicht erfassbar; das zeigt sich beim Ribā gerade in der Beschränkung auf gewisse Warenarten. So gehören auch die Ẓāhiriten zu den energischsten Verteidigern der Umgehungen des Ribā-Verbotes; ihre Argumentation beruht übrigens nicht bloss auf der formellnegativen Ablehnung des Analogieschlusses, sondern auch auf der inhaltlich-positiven Wertung der den Umgehungen zugrundeliegenden Absicht. Eines der ältesten Geschäfte derart, gegen das bereits mehrere Traditionen Stellung nehmen, ist der doppelte Kaufvertrag (nach dem einen seiner Bestandteile heisst dies Geschäft *baiʿ al-ʿīna*, Kreditkauf par excellence): man verkauft an jemand, der Geld auf Zinsen leihen will, einen Gegenstand gegen die Summe von Kapital und Zinsen, die auf einen bestimmten Termin gestundet werden, und kauft den Gegenstand gleichzeitig gegen das sofort fällige Kapital zurück. Diese Transaktion ist unter dem Namen Mohatra (aus ar. *muḥāṭara*) vom mittelalterlichen Europa übernommen worden (vgl. Juynboll, *Handleiding*, S. 289, Anm. 1 und E. Bussi in: *Rivista di storia del diritto italiano*, V, Heft 2). Eine andere Art der Umgehung besteht darin, dem Gläubiger durch einen Pfand- oder einen fingierten Kaufvertrag den Nutzen einer Sache als Zinsen zuzuwenden. Alle diese Praktiken sind heute noch gebräuchlich, und trotz des Ribā-Verbotes blüht das gewerbsmässige Geldverleihen in den

Digitized by Birzeit University Library

meisten islāmischen Ländern (50 Prozent gelten oft als mässiger Zinssatz).

Literatur: Zu den Traditionen vgl. ausser den Nachweisen bei Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Usury, besonders die Zusammenstellung in *Kanz al-ʿummāl*, Bd. II, Nr. 4623 ff., 4951 ff. Vom jeweiligen Standpunkt des Verfassers aus ist das Traditionsmaterial behandelt bei Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, Nr. 1478 ff.; al-Ṣanʿānī, *Subul al-salām* (Kairo 1345), III, 45 ff.; al-Shawkānī, *Nail al-awṭār* (Kairo 1345), V, 295 ff. — Diskussion der verschiedenen Ansichten bei den genannten Autoren und bei al-Nawawī, *al-Madjmūʿ* (Kairo 1348), IX, 390 ff. — Die Differenzpunkte der vier grossen Rechtsschulen sind übersichtlich zusammengestellt bei Ibn Hubaira, *Kitāb al-ifṣāḥ* (Aleppo 1928), S. 164 ff. — Zum Ribā als schwerer Sünde vgl. Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Kitāb al-zawādjir* (Būlāḳ 1284), I, 231 ff. — Europäische Bearbeitungen: allgemein: Goldziher, *Die Ẓāhiriten*, S. 41 ff.; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, 141 f., 152 f., 244 f.; Amedroz, in *JRAS*, 1916, 299 ff.; ḥanafitisch: Bergsträsser-Schacht, *Grundzüge des islamischen Rechts*, S. 62 f.; Dimitroff, *Asch-Schaibānī*, in *MSOS*, XI/II 105 f., 156 ff.; shāfiʿitisch: Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 270 ff.; ders., *Handleiding* (3. Aufl.), S. 285 ff.; Sachau, *Muhammedanisches Recht*, S. 279 ff.; mālikitisch: Guidi-Santillana, *Sommario del diritto malechita*, II, 186 ff., 282 f.; imāmitisch: Querry, *Droit musulman*, I, 420 ff. — Zu den Umgehungsgeschäften vgl. Juynboll, *a. a. O.*; Schacht, *Das Kitāb al-ḥiyal wa 'l-makhārid des al-Khaṣṣāf*, Kap. 2 und 3 mit Übersetzung und Kommentar (dieser Text stammt vermutlich aus dem ʿIrāḳ um 400). — Zur Praxis des Zinsnehmens vgl. Juynboll, *a. a. O.*, sowie die Reisewerke, z.B. Snouck Hurgronje, *Mekka in the latter part of the 19th century*, S. 4 f.; Polak, *Persien*, I, 345.

RIBĀṬ (A.), befestigtes muslimisches Kloster. Von den verschiedenen Erklärungen, die man für dieses von der Wurzel *rabaṭa* „anbinden, anknüpfen" abgeleitete Wort angeführt hat, ist die vernünftigste die, welche sich auf Sūra VIII, 62 bezieht: „Rüstet gegen sie [die Feinde Gottes], was ihr an Streitkräften und Pferdeplätzen besitzen könnt...." (*min ribāṭi 'l-khail*). Das Ribāṭ ist ursprünglich der Ort, wo man die Reittiere versammelt und festbindet, um sie zum Aufbruch für eine Expedition bereit zu halten. Ribāṭ soll dann auch den sehr naheliegenden Sinn „Wechselstation der Kuriere, Karawanserail" haben. Jedoch hat das Wort schon frühzeitig eine Art religiöser wie militärischer Niederlassung bezeichnet, die typisch islāmisch zu sein scheint.

Die Einrichtung des Ribāṭ geht zurück auf die Pflicht zum heiligen Krieg [DJIHĀD, s.d.], auf die Verteidigung und Ausbreitung des Islāmgebietes durch die Waffen. Das byzantinische Reich kannte auch das befestigte Kloster, wie das Mandrakion in Karthago in der Nähe des Meeres, wovon Prokopius spricht; es ist aber fraglich, ob die Mönche in diesem Kloster irgend eine militärische Rolle gespielt haben. Die regulären oder gelegentlichen Insassen des Ribāṭ sind dagegen in erster Linie Glaubenskämpfer. Die Ribāṭ's sind vor allem Festungen, Truppenkonzentrationslager an den gefährdeten Punkten der islāmischen Grenzen. Ebenso wie die Burgen im Abendland bieten sie den Bewohnern des Gebietes im Fall der Gefahr eine Zuflucht. Sie dienen als Wachtposten, um die bedrohte Bevölkerung zu alarmieren und das Signal an die anderen Grenzgarnisonen und an die im Innern des Landes, die den Verteidigern helfen können, weiterzugeben. Solch ein Ribāṭ muss also aus einer befestigten Umwallung bestehen mit Unterkunftsräumen, Waffen- und Proviantspeichern, sowie einem Signalturm. Selbstverständlich war dieses Bauschema, dessen Entwicklung im folgenden aufgezeigt wird, oft nur sehr summarisch befolgt. Das Ribāṭ bestand in den meisten Fällen lediglich aus einem Wachtturm und einer kleinen Befestigung, so wie sie die Byzantiner an ihren Grenzen bauten. Auf diese Weise ist auch die grosse Zahl von Ribāṭ's erklärlich, welche die Geographen nennen. So sollen in Transoxanien allein nicht weniger als 10 000 bestanden haben (Ibn Khallikān, Übers. de Slane, I, 159, Nr. 3). Die Meergrenzen waren auch reichlich damit besät. Sie existierten längs der ganzen Küste Palästinas und Nordafrikas. Die mit den Ribāṭ verbundenen oder alleinstehenden Feuertürme ermöglichten es angeblich, in einer Nacht von Alexandria bis nach Ceuta Signale zu geben. Das ist natürlich eine Übertreibung; jedoch ist hieraus wohl die Verwendung eines ziemlich schnell funktionierenden Signalsystems zu entnehmen und die Erwähnung Alexandrias zu beachten, dessen Pharus selbst die Rolle eines Ribāṭ gespielt zu haben scheint. Die Küste Spaniens hatte auch ihre Ribāṭ's und ebenso die Landgrenze gegenüber den christlichen Königreichen, besonders seit dem Aufkommen der Almoraviden, zu deren Zeit der *djihād* in verstärktem Masse geführt wurde. Für Sizilien bietet Ibn Ḥawḳal merkwürdige Nachrichten über die Ribāṭ's in der Nähe von Palermo; bekannt ist auch das Städtchen Rabato auf der Insel Gozo im maltesischen Archipel.

Frömmigkeit veranlasste Privatpersonen, die Zahl dieser Gründungen noch zu erhöhen, besonders in Ifrīkiya in der Umgebung von Städten, wie Tripolis oder Sfax. Das Bauen eines Ribāṭ aus eigenen Mitteln, bzw. das Verstärken seiner Befestigungen galt als frommes Werk. Verdienstlich war es auch, Leute dafür zu gewinnen, um dort der Sache des Islām zu dienen, die Garnison zu verproviantieren und schliesslich sogar selbst darin einzutreten. Für die Küste Palästinas kennt al-Muḳaddasī eine andere ebenso Gott wohlgefällige Verwendung der Ribāṭ. Ihre Signalfeuer zeigten an, wenn christliche Schiffe mit muslimischen Gefangenen an Bord herannahten, um deren Loskauf man dann verhandelte; jeder bemühte sich, seinen Mitteln entsprechend dazu beizutragen.

Die Gründung der grossen Ribāṭ's und der sehr vielen kleinen war natürlich das Werk des Landesherrn. In Ifrīkiya war das erste Ribāṭ Monastir, das der ʿAbbāsiden-Gouverneur Harthama b. Aʿyān im Jahre 179 (795) erbaute. Die Blütezeit war das III. (IX.) Jahrh.: Die Aghlabiden vermehrten längs der Küste im Osten die eigentlichen Ribāṭ's und die *maḥras*. Dies Wort bezeichnet eine Umwallung, die eine kleine Garnison einschliessen konnte, oder einen Wachtturm. Monastir behielt seinen ehrenvollen Vorrang, den der Prophet selbst verheissen haben soll. Im XII. Jahrh. überführte man dorthin die Toten von al-Mahdiya, damit ihnen die Segnungen dieses geweihten Bodens zuteil wurden. Aber das von dem Aghlabiden Ziyādat Allāh im Jahre 206 (821) gegründete Ribāṭ Sūsa

Digitized by Birzeit University Library

hatte auch eine grosse Bedeutung erlangt. Bekanntlich war Sūsa der Hafen, wo die für die Eroberung Siziliens bestimmten Truppen in See stachen.

Im Vergleich zu der Ostküste Ifrīḳiya's, die direkt den Angriffen der Rūm ausgesetzt war oder als Ausgangspunkt für überseeische Expeditionen diente, war das übrige Gestade der Berberei weit weniger geschützt. Man hatte indessen Ribāṭ's an der Küste des Maghrib al-Aḳṣā, in Nakūr und Arzila erbaut, um einer Rückkehr der normannischen Piraten vorzubeugen, in Sale, um den Kampf gegen die häretischen Barghawāṭa leichter führen zu können.

Wenn auch die meisten Ribāṭ offizielle Stiftungen waren, scheint doch der Dienst, den die Insassen dort verrichteten, ihnen nicht auferlegt worden zu sein. Die Leute des Ribāṭ, die *murābiṭūn*, waren Freiwillige, fromme Männer, die das Gelübde abgelegt hatten, sich der Verteidigung des Islām zu widmen. Möglicherweise waren dort einige wie in ein Kloster eingetreten, um dort ihre Tage zu beschliessen; der grösste Teil zog sich aber mehr oder weniger lang dorthin zurück, und die Besatzung erneuerte sich mehrere Male in einem Jahr. Im Ribāṭ von Arzila geschah dieser Wechsel am *ʿāshūrāʾ*-Fest (10. Muḥarram), zu Beginn des Ramaḍān und am *ʿīd al-kabīr*; damit verbunden war ein bedeutender Jahrmarkt. Im Falle eines Alarms wurde die Besatzung durch wehrfähige Männer der Umgegend, die man mit Trommelwirbel zusammenrief, verstärkt (so in Palästina, nach al-Mukaddasī).

Das Leben in den Ribāṭ wurde ausgefüllt mit Wachtdienst und militärischen Übungen, aber auch mit frommen Übungen. Die Marabuts bereiteten sich durch langes Beten unter Leitung eines verehrten Shaikh's auf den Märtyrertod vor. Jedoch weist der Reisende Ibn Ḥawḳal auf eine Schattenseite in diesem erbaulichen Milieu. Bei Erwähnung der Ribāṭ's von Palermo im IV. (X.) Jahrh. sagt er, dass sie der Treffpunkt der Landstreicher waren, die hier ausserhalb der geordneten Gesellschaft auf Kosten der frommen und mildtätigen Leute ihren Lebensunterhalt fanden.

Der doppelte, militärische wie religiöse Charakter im Leben der Marabuts drückt sich auch in der Architektur der alten auf uns gekommenen Ribāṭ's aus. Tunesien hat uns zufällig die Ribāṭ's Monastir und Sūsa erhalten. Ersteres hat noch ein sehr grossartiges Aussehen, aber viele spätere Umänderungen haben seinen Grundriss verwirrt. Das zweite einfachere kann als Typ gelten. Mit seiner viereckigen Umwallung und seinen halbrunden Türmen an den Ecken und in der Mitte der Seiten erinnert es an die byzantinischen Befestigungen des Landes. Der einzige Zugang liegt an einem der mittleren ausspringenden Winkel. Auf einer Treppe steigt man im Innern in den mittleren Hof hinab, der rings von bedeckten Gängen und einfachen Zellen umgeben ist. Das erste Stockwerk, zu dem zwei Treppen führen, hat auf drei Seiten des Hofes ebenfalls Zellen. Auf der ganzen Länge der vierten Seite erstreckt sich ein Saal mit einem *miḥrāb*; das ist der Betsaal des Ribāṭ. Die *ḳibla*-Mauer ist von Bogennischen durchbrochen. In gleicher Höhe mit dem flachen Dach über diesem ersten Stock liegt die Tür zum Signalturm. Dieser zylindrische Turm ruht auf der viereckigen Untermauerung eines ausspringenden Winkels und beherrscht mit beinahe 20 m Höhe den gesamten Festungskomplex. Eine kleine Kuppel, die ebenfalls über das flache Dach hinausragt, krönt wie bei den Moscheen der damaligen Zeit die quadratische Fläche vor dem *miḥrāb* des Betsaals.

Das Ribāṭ von Sūsa versetzt uns in die heroischen Zeiten, als diese Einrichtung noch einen rein kriegerischen Charakter trug und diese Grenzposten an den äussersten Punkten des Islāmgebiets eine strategische Rolle spielten. Sie sollten diese Eigenschaft bis zum V.—VI. (XI.—XII.) Jahrh. im Maghrib al-Aḳṣā behalten, wo der Kampf gegen die Christen Spaniens die Tradition des *djihād* lebendig erhielt. Bekanntlich war ein Ribāṭ auf einer Insel des unteren Senegal Zeuge des Aufstiegs der Lamtūna-Berber und brachte ihnen den Namen Almoraviden (*al-murābiṭūn*) ein, worunter sie in der Geschichte bekannt sind. Die sie verdrängenden Almohaden hatten auch ihre Ribāṭ's, von denen wenigstens zwei erwähnt zu werden verdienen. Das Ribāṭ Tāzā wurde im Jahre 528 (1138) von ʿAbd al-Muʾmin in dem Augenblick befestigt, als er gegen die Almoraviden einen Kampf führte, der ganz nach einem heiligen Kriege aussah. Das Ribāṭ al-Fatḥ, dessen Name in der Stadt Rabat erhalten ist, wurde zwar nicht der Einschiffungshafen, aber doch das grosse Sammellager für die Heere, die sich zur Überfahrt nach Spanien rüsteten. Das Ansehen dieser Almohadengründung sollte die Dynastie überleben, auf die sie zurückging. Rabat oder vielmehr das Nachbarstädtchen Shālla, das selbst als Ribāṭ galt, wurde die Nekropole der Merinidenfürsten, die dadurch, dass sie sich dort beerdigen liessen, hofften, an den Verdiensten der Glaubenskämpfer teilzunehmen.

Im VIII. (XIV.) Jahrh. baute man noch, um den Landungen der Christen an der Küste zuvorzukommen, *maḥras* und Signaltürme, „um als Ribāṭ's zu dienen". Jedoch waren nach Ibn Marzūḳ, dem Geschichtschreiber des Meriniden Abu 'l-Ḥasan, diese Posten von Leuten besetzt, die einen Sold empfingen. Es waren also keine wirklichen Ribāṭ, deren Insassen sich aus Freiwilligen rekrutierten. Wenn wir jedoch sehen, dass bis zum XVI. Jahrh. im Maghrib al-Aḳṣā ein Ribāṭ wie das von Asfi im Kampf gegen die portugiesischen Christen eine militärische Rolle spielte, so hatte diese Einrichtung im Osten, in den Ländern, wo die Ungläubigen den Islām nicht mehr gefährdeten, ihren Charakter geändert, oder besser: asketische Disziplin und fromme Rezitationen, die schon in den alten Ribāṭ gang und gäbe waren, hatten die militärischen Übungen gänzlich verdrängt. Vom VI. (XII.) Jahrh. an und vielleicht sogar schon früher gab die Entwicklung der Mystik und die Bildung von Ṣūfi-Bünden diesen Kasernen eine neue Bestimmung: es wurden Klöster aus ihnen. Von Persien aus, wo diese Umgestaltung der Ribāṭ begonnen hatte, breitete sie sich schnell über die ganze Welt des Islām aus. Im Osten vermengte sich das Ribāṭ mit dem persischen *khānaḳā*. Ibn Djubair (ed. Wright-de Goeje, S. 243) erwähnt in Rās al-ʿAin, im Norden der syrischen Wüste, ein von Ṣūfi's gegründetes *khānaḳā*, das auch Ribāṭ genannt wird. Wenn indessen ein Schriftsteller wie Ibn al-Shiḥna bei der Beschreibung Aleppos zwischen den *khānaḳā* und den Ribāṭ zu unterscheiden scheint, so ist für uns dieser Unterschied nicht mehr klar. Es lässt sich nur vermuten, dass die *khawānīḳ* von regulären Insassen bewohnt sind, die ihr ganzes Leben darin verbringen, während die Ribāṭ wie früher fromme Leute aufnehmen, die sich dort nur eine gewisse Zeit aufhalten; aber man kann

Digitized by Birzeit University Library

das nicht mit Sicherheit behaupten. Jedenfalls haben die vier in der Stadt Aleppo selbst gelegenen Ribāṭ's (eins in Verbindung mit einer Madrasa und mit dem Mausoleum der Stifterin mit Ḳurʾānlesern und Ṣūfī's) nichts Militärisches mehr an sich, ebenso wenig die beiden Ribāṭ's in Mekka, von denen Ibn Baṭṭūṭa spricht. In Kairo ist die einzige von van Berchem verzeichnete Inschrift, in der das Wort Ribāṭ vorkommt, die Inschrift am Kloster des Malik Ashraf ʿInāl (860 = 1455).

In der Berberei, wohin die mystische Woge von Osten her im V./VI (XI./XII.) Jahrh. gelangte, wurde die Bezeichnung Ribāṭ ebenfalls beibehalten, aber unter Einschluss der *zāwiya*, wo sich Asketen um einen Shaikh oder dessen Grab scharten. Zwar macht Ibn Marzūḳ einen Unterschied dabei, der uns doch noch dunkel bleibt. Bei Erwähnung der von seinem Herrn Abu ʾl-Ḥasan gegründeten *zāwiya*'s sagt er zuerst, dass Khānaḳā, ein persisches Wort, denselben Sinn wie Ribāṭ habe, und führt dann fort: „In der Terminologie der *faḳīr* versteht man unter Ribāṭ, sich dem heiligen Krieg und der [Grenz-] Bewachung widmen. Bei den Ṣūfī's bezeichnet es dagegen die Stelle, wo man sich einschliesst, um die Göttlichkeit anzubeten". Letzterer Wortgebrauch scheint wohl zu seiner Zeit der gebräuchlichste gewesen zu sein. Das Ribāṭ al-ʿUbbād ist die Gesamtheit der bei Tlemcen um das Grab der berühmten Mystikers Sidi Bū Madyan gruppierten frommen Stiftungen; das Ribāṭ Taskedelt südwestlich von Oran ist einer heiligen Persönlichkeit der Banū Iznāsen gewidmet; das Ribāṭ Tāfertast an den Ufern des Wādī Sbū umfasst die Totenkapelle zweier Merinidenfürsten und die Unterkunft der *ṭulbā*, der Ḳurʾānleser.

Mit diesem unzutreffenden Gebrauch des altarabischen Ausdrucks lässt sich vielleicht der vergleichen, den das Wort *murābiṭ* (Marabut, s. d.) erlangt hat. Man bedient sich dieses Wortes zur Bezeichnung irgend eines Heiligen, einer Person, die infolge ihrer eigenen Verdienste, infolge ihrer empfangenen mystischen Weihe oder infolge ihrer Verwandtschaft mit einem *walī* von ihrer Umgebung verehrt wird.

In Andalusien, dem letzten Land des *ǧihād*, haben die Ribāṭ vermutlich die verschiedenen Grenzen bezeichnet, welche die „Reconquista" der Reihe nach dem Islām-Gebiet vorschrieb; aber um hier sicher zu gehen, müssen wir abwarten, welche näheren Angaben über die Chronologie der Burgen und ihre Bestimmung die von F. Hernandez und H. Terrasse unternommenen Textstudien und Untersuchungen über die militärische Architektur des muslimischen Spanien zutage fördern. Die Bedeutungsentwicklung des Wortes Ribāṭ lässt vermuten, dass dies Wort später keine Festung mehr bezeichnete. Bei den arabischen Schriftstellern Spaniens und al-Makḳarī wird Ribāṭ wie bei den *faḳīr*, von denen Ibn Marzūḳ spricht, oft für den im allgemeinen defensiv geführten heiligen Krieg gebraucht; in's Spanische ist es in der Form *rebato* eingedrungen, und zwar wie J. Oliver Asin nachwies, in der Bedeutung „ein von einer Reitertruppe nach muslimischer Taktik ausgeführter Handstreich". Wenn jedoch der arabische Ausdruck seinen ursprünglichen Sinn verloren hatte, so war ein anderes davon abgeleitetes Wort allgemein üblich geworden, das aber offenbar eine etwas andere Sache bezeichnete. Spanien erlebte eine starke Zunahme der *rābiṭa*, die sich in Ortsnamen unter den Formen Rápita, Rávita, Rábida erhalten haben. Das Wort *rābiṭa* war auch in der Berberei bekannt; es bezeichnete „eine Einsiedelei, wohin sich ein Heiliger zurückzog und wo er im Kreise seiner Schüler und frommen Diener lebte" (vgl. *Maḳṣad*, Übers. Colin, S. 240 und den Art. ZĀWIYA). Alles spricht dafür, dass dies in Spanien ebenso war. Das Wuchern der *rābiṭa* in Spanien und ihre mögliche Vermischung mit den Ribāṭ's steht in enger Beziehung zu der grossen Bewegung mystischer Frömmigkeit, die von Persien ausgehend Klöster — *khānaḳā* im Orient, *zāwiya* in der Berberei — an die Stelle der mehr militärischen als religiösen Zwecken dienenden Gründungen aus den grossen Zeiten des Islām gesetzt hat.

Literatur: Abu ʾl-ʿArab, *Classes des savants de l'Ifrikiya*, ed. u. Übers. Ben Cheneb, Algier 1920; al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. u. Übers. de Slane, Algier 1911—13; al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. u. Übers. Dozy u. de Goeje, Leiden 1866; Ibn Ḥawḳal, Übers. de Slane, in *JA*, 1842, I, 168; ders., *Description de Palerme*, Übers. Amari, in *JA*, 1845, I, 96; Ibn Khallikān, Übers. de Slane, *Biographical Dictionary*, I, 159, Nr. 3; al-Muḳaddasī, in Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 23—4; Ibn al-Shiḥna, *Les perles choisies*, Übers. Sauvaget, Bairūt 1933, I, 107; Ibn Marzūḳ, *Musnad*, ed. u. Übers. E. Lévi-Provençal, in *Hespéris*, V, 1925; Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, s. v. *ribāṭ, maḳras*; Van Berchem, *Matériaux pour un Corpus-Egypte*, Paris 1894, S. 162, Nr. 3; S. 403, Nr. 4; Doutté, *Les Marabouts*, in *RHR*, XL—XLI (1900); H. Basset u. E. Lévi-Provençal, *Chella*, Paris 1923; G. Marçais, *Note sur les ribāts en Berbérie*, in *Mélanges René Bassa*, Paris 1925, II, 395—430; ders., *Manuel d'art musulman*, I, 45—6; Jaime Oliver Asin, *Origen arabe de rebato, arrobda y sus homonimos*, Madrid 1928; H. Basset u. H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades* (Coll. *Hespéris*), 1932: Ribāṭ von Ṭit. S. 337—76.

RIDDA, Abfall, Apostasie, besonders vom Glauben. Über die Stellung des Apostaten in der Theologie und im Fiḳh vergl. den Art. MURTADD.

Ridda ist ausserdem die Bezeichnung für den Abfall der arabischen Stämme, der nach des Propheten Tod stattgefunden haben soll. In dieser Zeit spielten einige sogenannte falsche Propheten eine besondere Rolle (siehe die Artikel AL-ʿASWAD, MUSAILIMA, ṬULAIḤA B. KHUWAILID). Caetani hat jedoch wahrscheinlich gemacht, dass in Wirklichkeit nur die Araber Zentral-Arabiens abgefallen waren, während das weitere Arabien unter Abū Bakr zum ersten Male erobert wurde (*Annali dell' Islām*, 2 II, S. 850 ff., *Riepilogo della così detta Riddah o apostasia delle tribù*).

AL-RIFĀʿĪ, Aḥmad b. ʿAlī Abu ʾl-ʿAbbās, Begründer der Rifāʿī-*Ṭarīḳa*, gestorben den 22. Ḏjumādā I. 578 (23. Sept. 1183) zu Umm ʿAbīda im Kreise Wāsiṭ. Einige Quellen geben als Zeit seiner Geburt den Muḥarram des Jahres 500 (Sept. 1106) an, während andere den Raǧab des Jahres 512 (Okt./Nov. 1118) und als Geburtsort Ḳaryat Ḥasan, ein Dorf im Bezirk Baṣra, nennen. Da diese Orte in der al-Baṭāʾih genannten Gegend liegen, hat er auch noch die *nisba* al-Baṭāʾihī; für gewöhnlich wird die *nisba* al-Rifāʿī von einem Vorfahren namens Rifāʿa abgeleitet; manche glauben jedoch, dass es ein Stammesname sei. Dieser Vorfahre Rifāʿa soll im Jahre 317 von Mekka nach

Digitized by Birzeit University Library

Sevilla in Spanien ausgewandert sein, von wo Aḥmad's Grossvater 450 nach Baṣra kam. Daher wird er auch al-Maghribī genannt.

Ibn Khallikān berichtet wenig über ihn; mehr findet sich im *Taʾrīkh al-Islām* des Dhahabī (Bodleian-Hs.), und zwar aus einer Sammlung seiner *Manāḳib* von Muḥyi 'l-Dīn Aḥmad b. Sulaimān al-Ḥammāmī, welche dieser im Jahre 680 einem Schüler vortrug. Dieses Werk fehlt in den Listen der Abhandlungen über den gleichen Gegenstand, die Abu 'l-Hudā Efendi al-Rāfiʿī al-Khālidī al-Ṣaiyādī in seinen beiden Werken, *Tanwīr al-abṣār* (Kairo 1306) und *Ḳilādat al-djawāhir* (Bairūt 1301), zusammenstellte; das zweitgenannte Werk ist eine umfassende Lebensbeschreibung, die häufig Bezug nimmt auf das *Tiryāḳ al-muḥibbīn* des Taḳī al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Muḥsin al-Wāsiṭī (gest. 744; Ḥadjdjī Khalīfa bekannt), auf das *Umm al-barāhīn* des Ḳāsim b. al-Ḥādjdj, auf das *al-Nafḥa al-miskiyya* des ʿIzz al-Dīn al-Fārūthī (gest. 694) und auf andere Werke. Das Wissen al-Ḥammāmī's rührt von einem gewissen Yaʿḳūb b. Kurāz, der al-Rifāʿī als *muʾadhdhin* diente. Bei der Benutzung solcher Quellen ist grosse Vorsicht geboten.

Während er nach einigen Berichten ein nachgeborenes Kind war, lässt die Mehrzahl der Berichte seinen Vater 519 in Baghdād sterben, als Aḥmad sieben Jahre alt war. Danach wurde er von seinem Onkel mütterlicherseits Manṣūr al-Baṭāʾihī erzogen, der in Nahr Daḳlā in der Nähe von Baṣra wohnte. Dieser Manṣūr (über den sich eine Nachricht in Shaʿrānī's *Lawāḳih al-anwār*, I, 178, findet) erscheint als das Oberhaupt einer religiösen Sekte, die von Aḥmad (gesetzt sein Enkel berichtet zuverlässig, *Kalāʾid*, S. 88) al-Rifāʾiya genannt wird; er schickte seinen Neffen nach Wāsiṭ, damit er dort bei einem shāfiʿitischen Gelehrten, Abu 'l-Faḍl ʿAlī al-Wāsiṭī, und bei einem Onkel mütterlicherseits, Abū Bakr al-Wāsiṭī, studiere. Sein Studium dauerte bis in sein 27. Lebensjahr; dann empfing er eine *idjāza* von Abu 'l-Faḍl und die *khirḳa* von seinem Onkel Manṣūr, der ihn sich in Umm ʿAbīda niederlassen hiess, wo (wie es den Anschein hat) die Familie seiner Mutter begütert war und ihr Vater Yaḥyā al-Nadjdjārī al-Anṣārī begraben lag. Im folgenden Jahre (540) starb Manṣūr und vermachte Aḥmad unter Übergehung seines eigenen Sohnes die Leitung der Sekte (*mashyakha*).

Sein Wirken scheint sich auf Umm ʿAbīda und die Nachbardörfer, deren Namen den Geographen unbekannt sind, beschränkt zu haben; selbst Umm ʿAbīda wird von Yāḳūt nicht erwähnt, wenngleich es sich in einer Abschrift des *Marāṣid al-iṭṭilāʿ* findet. Dieser Umstand lässt die von Abu 'l-Hudā angegebene ausserordentlich grosse Zahl seiner Schüler (*murīdīn*) und Sendboten (*khulafāʾ*) unglaubwürdig erscheinen, ebenso die fürstliche Lebenshaltung und die Riesenbauten, in denen er sie empfing. Dem Sibṭ b. al-Djawzī (*Mirʾāt al-Zamān*, Chicago 1907, S. 236) wurde von einem seiner Shaikhe mitgeteilt, dass er in einer Nacht im Shaʿbān den Rifāʿī in einer Menge von etwa 100 000 Leuten gesehen habe. In der *Shadjarāt al-dhahab* wird diese Erfahrung dem Sibṭ selber zugeschrieben, obwohl er erst drei Jahre nach Rifāʿī's Tode geboren wurde (581). Im *Tanwīr al-abṣār* (S. 7, 8) wird die Behauptung sowohl seinem Grossvater wie ihm selber angedichtet.

Seine Anhänger schreiben ihm keine Schriften zu, indes legt Abu 'l-Hudā ihm bei: 1. zwei Reden (*madjālis*), die er 577 (3. Radjab) und 578 gehalten haben soll; 2. einen ganzen *dīwān* von Gesängen; 3. eine Sammlung von Gebeten (*adʿiya*), frommen Übungen (*awrād*) und Beschwörungen (*aḥzāb*); 4. eine grosse Anzahl gelegentlicher Äusserungen; die mitunter die Länge von Predigten erreichen und mit häufigen Wiederholungen überladen sind. Da er in 1, 2 und 4 den Anspruch erhebt, von ʿAlī und Fāṭima abzustammen und Stellvertreter (*nāʾib*) des Propheten auf Erden zu sein, wohingegen seine Biographien seine Demut betonen und ihn Titel wie *ḥubb*, *ghawth* oder selbst *shaikh* ablehnen lassen, erscheint die Autentizität dieser Werke fraglich.

Im *Shadjarāt al-dhahab* (IV, 260) wird versichert, dass die den Rifāʿī's zugeschriebenen erstaunlichen Leistungen, wie das Sitzen in glühenden Öfen, das Reiten auf Löwen u. a. mehr (beschrieben von Lane, *Modern Egyptians*, I, 305) dem Gründer unbekannt waren und erst nach dem Mongoleneinfall aufkamen; jedenfalls waren sie nicht seine Erfindungen; denn ähnliches wird von Tanūkhī aus dem vierten Jahrhundert d. H. berichtet. Die Züge, die Dhahabī (und nach ihm Subkī, *Ṭabaḳāt*, IV, 40) von ihm berichtet, zeugen von einer der indischen *ahinsā* ähnelnden Lehre, nämlich Abneigung, lebende Geschöpfe zu töten oder zu verletzen, selbst Läuse und Heuschrecken. Auch soll er Armut, Enthaltsamkeit und widerstandsloses Ertragen von Kränkungen gefordert haben. So berichtet das *Mirʾāt al-zamān* von ihm, dass er sich von seiner Frau mit einem Schüreisen bearbeiten liess, obgleich seine Freunde 500 Dināre gesammelt hatten, um ihn instandzusetzen, sie durch Rückgabe ihrer Mitgift zu verstossen. (Die Höhe dieser Summe steht nicht ganz mit der ihm nachgesagten Armut in Einklang).

Einander widersprechende Nachrichten gibt es über seine Beziehungen zu seinem Zeitgenossen ʿAbd al-Ḳādir al-Gīlānī. Im *Bahdjat al-asrār* wird erzählt mit einer anscheinend fehlerlosen Überlieferungskette (*isnād*) auf Grund der Aussage zweier Neffen al-Rifāʿī's und eines Mannes, der ihn 576 in Umm ʿAbīda besuchte: Als ʿAbd al-Ḳādir in Baghdād erklärte, sein Fuss stände auf dem Nacken jedes Heiligen, habe man al-Rifāʿī dem Nacken jedes Heiligen, habe man al-Rifāʿī in Umm ʿAbīda sagen hören „und auf meinem". Deswegen machen ihn einige zum Schüler ʿAbd al-Ḳādir's. Anderseits machen die Gewährsleute Abu 'l-Hudā's den ʿAbd al-Ḳādir im Jahre 555 zu einem der Zeugen des einzigartigen Wunders zu einem der Zeugen des einzigartigen Wunders zu Medīna, wie der Prophet seine Hand aus dem Grabe herausreichte, damit al-Rifāʿī sie küssen konnte. Des weiteren erwähnt die Rede des Rifāʿī konnte. Des weiteren erwähnt die Rede des Rifāʿī von 578 in der Liste seiner Vorgänger wohl Manṣūr, aber nicht ʿAbd al-Ḳādir. Deswegen ist es wahrscheinlich, dass beide unabhängig voneinander wirkten.

Einzelheiten über seine Familie werden aus dem Werke al-Fārūthī's, eines Enkels eines Schülers namens ʿUmar, geboten. Nach ihm heiratete al-Rifāʿī zuerst Manṣūr's Nichte Khadīdja; nach deren Tod ihre Schwester Rabīʿa; nach deren Tod Nafīsa, die Tochter des Muḥammad b. al-Ḳāsimiya. Er hatte viele Töchter; aber auch drei Söhne, welche indes alle vor ihrem Vater starben. Sein Nachfolger als Oberhaupt seines Ordens wurde der Sohn seiner Schwester, ʿAlī b. ʿUthmān.

Literatur: Im Artikel selbst angegeben.

Digitized by Birzeit University Library

RŪḤ. [Siehe NAFS].

RUḳAIYA, Name einer Tochter Muḥammads und der Khadīdja, geboren in Mekka, wo sie einem Sohne Abū Lahabs zur Ehe gegeben wurde. Sei es dass dieses Bündnis bald gelöst wurde, sei es dass die ganze Geschichte unhistorisch ist, wir kennen die Ruḳaiya als Gattin des späteren Khalifen ʿUthmān b. ʿAffān. Er pflegte sie persönlich während ihrer letzten Krankheit, welche mit der Schlacht von Badr zusammenfiel und nahm nach ihrem Tode ihre Schwester Umm Kulthūm zur Frau, was ihm das Epithet Dhu 'l-Nūrain "der Mann mit den beiden Leuchten" einbrachte. Die chronologischen Fragen, welche mit diesen beiden Ehen zusammenhängen, findet man in den Artikeln FĀṬIMA, KHADĪDJA und UMM KULTHŪM erörtert. Ruḳaiya machte mit ʿUthmān b. ʿAffān die erste Hidjra nach Abessinien mit. Sie gebar ihm den ʿAbd ʿAllāh b. ʿUthmān.

Litteratur: Ibn Hishām, *Sira*, ed. Wüstenfeld, S. 121; Ibn Saʿd, *Tabaḳāt*, VIII, 25 ff.; Ṭabarī, ed. de Goeje, III, 2430; Caetani, *Annali dell' Islām*, Register am Ende des II. Bandes; F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Übers. Schaeder, S. 120, 151, 173, 243, 378; Lammens, *Fâtima et les filles de Mahomet*, S. 3 ff.

RUKŪʿ. [Siehe ṢALĀT, II).

S

AL-ṢĀBI'A, Ṣābiʾer, Bezeichnung für zwei ganz verschiedene Sekten: 1.) die Mandäer oder Subbas, eine jüdisch-christliche Täufersekte in Mesopotamien (Johannes-Christen); 2.) die Ṣābiʾer von Ḥarrān, eine heidnische Sekte, welche noch lange unter dem Islām fortbestanden hat, interessant durch ihre Lehre und von Bedeutung durch die Gelehrten, welche sie hervorgebracht hat.

Die Ṣābiʾer, von denen im Ḳurʾān die Rede ist, und welche mit Juden und Christen an 3 Stellen zu den „Buchbesitzern", d. h. Besitzern eines geoffenbarten Buches, gerechnet werden, sind anscheinend die Mandäer. Der Name dürfte von der hebräisch-aram. Wurzel *ṣ–b–ʿ* „eintauchen, untertauchen" kommen (mit Ersetzung des *ʿain* durch *hamza*) und „Täufer" bedeuten, und zwar solche, welche die Taufe durch Untertauchen vollzogen. — Die heidnischen Ṣābiʾer, welche diesen Ritus überhaupt nicht kannten, haben den Namen Ṣābiʾer vielleicht aus Klugheit angenommen, um sich die Duldung zunutze zu machen, welche der Ḳurʾān den Juden und Christen zubilligte.

Die arabischen Autoren sprechen seit dem IV. Jahrhundert der Hidjra sehr oft von den Ḥarrānischen Ṣābiʾern, und immer mit Interesse. Al-Shahrastānī hat ihnen ein sehr langes Kapitel gewidmet, in dem er ihre Lehre auseinandersetzt. Er ordnet sie unter diejenigen, welche an geistige Wesen, *rūḥāniyūn*, vor allem an die grossen Sternengeister glauben. Sie erkannten nach ihm als ihre Urheber zwei Philosophenpropheten an: ʿAdhīmūn (Agathodaimon, den guten Dämon) und Hermes, welche beiden man mit Seth und Idris gleichgesetzt hat. Orpheus war ebenfalls einer ihrer Propheten. Sie glaubten an einen weisen, heiligen, ungeschaffenen Weltschöpfer, der in seiner Majestät unzugänglich ist, und zu dem man nur durch Vermittlung der Geister gelangen kann. Diese sind rein und heilig in Wesen, Wirken und Zustand. Ihrem Wesen nach sind sie unkörperlich, haben keine physischen Fähigkeiten und erleiden weder Bewegungen im Raum noch Veränderungen in der Zeit. Sie sind unsere Meister, unsere Götter, unsere Fürsprecher beim höchsten Herrn; man tritt in Beziehung zu ihnen durch die Reinigung der Seele und die Unterdrückung der Leidenschaften. — Durch ihr Wirken bringen sie die Dinge hervor, erneuern und verändern sie von Zustand zu Zustand. Sie lassen die Kraft aus der göttlichen Majestät herabströmen zu den niederen Wesen und führen jedes derselben von seinem ersten Anfang zu seiner Vollendung. Unter ihnen sind die Verwalter der 7 Planeten, welche gewissermassen ihre Tempel darstellen. Jeder Geist hat einen Tempel, jeder Tempel eine Sphäre, und der Geist gehört zu seinem Tempel wie die Seele zum Körper. Manchmal nannten die Ṣābiʾer die Planeten Väter und die Elemente Mütter. Die Tätigkeit der Geister besteht darin, die Sphären zu bewegen und durch sie die Elemente und die physische Welt zu beeinflussen. Daher rühren die Mischungen in den zusammengesetzten Dingen, ferner die körperlichen Fähigkeiten. Die grossen Gruppen von Erscheinungen gehen von allgemeinen Geistern aus, die Einzelerscheinungen von besonderen Geistern. So hat der Regen als solcher seinen Geist, seinen geistigen Meister, aber auch jeder Regentropfen hat den seinen. Sie leiten die Erscheinungen auf der Erde, Winde, Gewitter und Erdbeben, und sie teilen jedem Wesen seine Fähigkeiten und Gesetze zu. Ihr Zustand ist durchaus geistig und analog dem der Engel.

Al-Shahrastānī unterscheidet zwischen denjenigen Ṣābiʾern, welche die Sterne, genannt Tempel, direkt anbeteten, und denen, welche angefertigte, die Sterne darstellende Idole (*ashkhās*, Personen) in ihren von Menschenhand erbauten Tempeln anbeteten. Ein sehr merkwürdiger Abschnitt über die Tempel und die Idole der Ṣābiʾer sowie über ihre Zeremonien steht in der *Nukhbat al-dahr* (*Cosmographie*) des Dimashḳī. Danach war die Form der Tempel, die Zahl der Stufen, die Farbe des Schmucks, der Stoff der Idole und die Beschaffenheit der Opfer verschieden, je nach den Planeten; das ist interessant im Hinblick auf die Geschichte des Kultus. Man findet in diesem Abschnitt und an anderen Stellen die Behauptung, die Ṣābiʾer hätten Menschenopfer dargebracht, was sicher nicht wahr ist. Der jüdische Philosoph Maimonides behauptet Idole gesehen zu haben, ähnlich denen, von welchen al-Dimashḳī spricht. Al-Shahrastānī fügt hinzu: Alle Ṣābiʾer haben 3 Gebete. Sie reinigen sich durch Waschung nach der Berührung

Digitized by Birzeit University Library

mit einem Leichnam und verbieten den Genuss des Fleisches von Schweinen, Hunden, Vögeln mit Krallen und Tauben. Sie haben die Beschneidung nicht, gestatten die Ehescheidung nur auf grund eines richterlichen Urteils und verfolgen die Bigamie.

Die Ṣābi'er waren anfänglich in Nordmesopotamien verbreitet und hatten ihr Hauptzentrum in Ḥarrān, dem alten Carrhae. Ihre Kultsprache war das Syrische. Der Ḫalīfe Maʾmūn dachte daran, sie zu verfolgen und auszurotten; aber ihre geistigen Verdienste verschafften ihnen Duldung. Um 259 (872) wurde der berühmte Ṯābit b. Ḳurra nach einem Streit mit seinen Religionsgenossen in Ḥarrān exkommuniziert, kam nach Baghdād und begründete hier einen anderen Zweig des Ṣābi'ertums. Die Ṣābi'er-Gemeinde zu Baghdād lebte eine Zeitlang ungestört, doch begann der Ḫalīfe al-Ḳāhir sie zu verfolgen und zwang Sinān, den Sohn des Ṯābit, den Islām anzunehmen. Ungefähr 364 (975) erwirkte der Ṣābi'er Abū Isḥāḳ b. Hilāl, der es zum Sekretär der Ḫalifen al-Muṭīʿ und al-Ṭāʾiʿ brachte, ein Toleranzedikt zugunsten seiner Glaubensgenossen in Ḥarrān, Raḳḳa und Diyār Muḍar und schützte die von Baghdād. Im IV. (X.) Jahrhundert gab es noch viele Ṣābi'er in Baghdād und Ḥarrān. 424 (1033) hatten sie nur noch einen Mond-Tempel in Ḥarrān, der eine Zitadelle bildete. Dieser Tempel wurde damals durch die ʿalidischen Āgypter erobert. Nach der Mitte des V. (XI.) Jahrhunderts verlieren sich die Spuren der Ṣābi'er in Ḥarrān; in Baghdād sind sie noch bis zum Ende des Jahrhunderts anzutreffen.

Die grossen Männer, welche diese Sekte berühmt gemacht haben, sind: Ṯābit b. Ḳurra, ein bedeutender Mathematiker, selbständiger Astronom, Übersetzer und Philosoph; Sinān b. Ṯābit, Arzt und Meteorolog; andere Ärzte und Astronomen aus derselben Familie; die Geschichtsschreiber Ṯābit b. Sinān und Hilāl b. al-Muḥassan; der Minister Abū Isḥāḳ b. Hilāl und andre Mitglieder dieser Familie; der berühmte Astronom al-Battānī (Albategnus); der Mathematiker Abu Djaʿfār al-Ḫāzin. Der Verfasser der „Nabatäischen Landwirtschaft", Ibn al-Waḥshīya, gehört ganz und gar der Schule der Ṣābi'er an, wenn er sich auch einen Muslim nennt; auch Djābir (Geber), der berühmte Alchimist, über den wir freilich nur wenig Sicheres wissen, war vielleicht Ṣābi'er. Diese Gelehrten werden von Dimashḳī bei der Mineralogie aufgeführt.

Literatur: Über die Mandäer: W. Brandt, *Die Mandäische Religion* (Leipzig 1889); ders., *Mandäische Schriften* (Göttingen 1893); ders., *Die Mandäer* (*Verh. Ak. Amst. Letterk.*, Neue Serie, Band XVI, Nr. 3); F. Scheftelowitz, *Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums* (Giessen 1922); dazu H. H. Schaeder im *Islam*, XIII (1923), 320—333 und die dort angeführten Arbeiten von R. Reitzenstein; ferner: Pedersen, *The Sabians* im ʿ*Adjab-Nāme* (Browne-Festschr., Cambridge 1922). Über die Ḥarrānischen Ṣābi'er: D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* (St. Petersburg 1856); De Goeje, *Mémoire posthume de Dozy contenant de nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens* (6. internat. Orientalisten Kongress, Leiden 1883), II, 291—366; Muḥammad al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa 'l-niḥal* (*Book of religious and philosophical sects*), ed. Cureton (London 1846), II, 202—251; al-Dimashḳī, *Cosmographie*, ed. A. F. Mehren (St. Petersburg 1866), S. 39—48; al-Masʿūdī, *Murūdj* (Paris), IV, 61—71.

SABĪL ALLĀH. [Siehe DJIHĀD].

SABʿIYA, „Siebener", Bezeichnung verschiedenartiger shīʿitischer Gruppen, welche die Zahl der sichtbaren Imāme auf 7 beschränken. — In die legitimistische Shīʿa, nach deren Glauben der Imāmcharakter durch göttliche Vorsehung vom Vater auf den Sohn fortgepflanzt wird, kam Verwirrung, als um d. J. 145 (762) Ismāʿīl, der (älteste?) Sohn des sechsten Imām Djaʿfar al-Ṣādik vor seinem Vater starb. Während die Mehrzahl den Ismāʿīl durch einen anderen Sohn Djaʿfar's, den Mūsā al-Kāẓim, den siebenten in der Reihe der 12 sichtbaren Imāme der „Zwölfer", Iṯnā-ʿasharīya [s. den Art.], ersetzte, andere sich an die sonst weniger hervortretenden Söhne Muḥammad, ʿAbd Allāh und ʿAlī hielten, blieben die strengsten Legitimisten dem Ismāʿīl treu. Sie leugnen sein Sterben vor des Vaters Tod. Die zu diesem Zweck beigebrachten angeblichen Beweise scheinen selbst auf ihre Gegner Eindruck gemacht zu haben, sodass sie sich genötigt sahen, zur Ausscheidung des Ismāʿīl dessen Charakter anzugreifen: wegen schlechten Lebenswandels habe ihm der Vater die zunächst zugedachte Nachfolgeschaft aberkannt. Doch erklären sich die Vorwürfe, besonders der des Weintrinkens, wohl als ein nach rückwärts auf den namengebenden Imām konzentrierter Angriff gegen die Auflösung der gesetzlichen Bestimmungen durch die Siebener.

Von Anfang an war die Siebener-Bewegung nicht einheitlich. Eine Mubārakīya „blieb stehn" bei Ismāʿīl, sodass er für sie der letzte Imām und der Mahdī [s. d.] ist. Die meisten aber führen das Imāmat weiter auf seinem Sohn Muḥammad, der unter der Amtsbezeichnung al-Tāmm, „Vollender", zum *ḳāʾim al-zamān* wird, eine Würde, die freilich in einigen Untersystemen dadurch beeinträchtigt erscheint, dass ihm selbst wieder weitere, nur den Eingeweihten bekannte, unsichtbare Imāme folgen. Trotz der Stellung des Muḥammad al-Tāmm bleibt aber der Name des Ismāʿīl an den Hauptgruppen haften. In ihrer hierarchischen Anschauung gehören demnach die Siebener zu den vielen Wāḳifīya, den „Stehenbleibenden". Das ist z.T. schon aus den politischen Zeitverhältnissen erklärlich. Im J. 145 (762/63) hatte der ʿAbbāsiden-Ḫalife al-Manṣūr den Aufstand von al-Nafs al-Zakīya Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī zu Madīna niedergeworfen; im folgenden Jahr fiel auch dessen Bruder Ibrāhīm vor Baṣra. Damit war die ʿalidische Frage einstweilen erledigt, und zwar mit derartigem Erfolg, dass selbst in dies en aktivistischen Kreisen, die ihre Imāme aus den tüchtigen, tatsächlich mit dem Schwerte auftretenden ʿAliden auswählten, eine „Djārūdiya" bei al-Nafs al-Zakīya als dem verborgenen Mahdī „stehen blieb". Noch mehr erstarkte die Neigung zur Parusie-Hoffnung bei den Legitimisten, die durch ihr Dogma an bestimmte Personen gebunden waren und es müde werden mussten, ein in der Wirklichkeit aussichtslos gewordenes Imāmat immer weiter in die wirkliche Geschichte mitzuführen. Bei jedem Bruder des Ismāʿīl gab es solche Stehenbleibende; von einiger Bedeutung wurde die Mūsawīya, spottweise Mamṭūra, „Beregnete", öfters die Wāḳifīya schlechthin genannt. Eigentlich fallen somit auch

Digitized by Birzeit University Library

solche Gruppen unter die Bezeichnung Siebener. Gewöhnlich aber wird Sab'iya identisch mit Ismā'īliya [s. den Art.] gebraucht. Für sie wurde — freilich erkennbar erst nach mehr als einem Jahrhundert — das Stehenbleiben nicht zum Verzicht auf politische Ziele, sondern zu einem äusserst brauchbaren Mittel, den so wirksamen Gedanken von einem durch heilige Geburt geschenkten Imām beizubehalten und sich doch von den Zufallspersönlichkeiten der oft recht unfähigen Erstgeborenen aus dem Samen des 'Alī und des Ḥusain freizumachen. So erlangt die Siebener-Bewegung grosse Bedeutung auch für die äussere Geschichte, getragen von Männern, die als *dā'ī* [s. d.] des verborgenen siebenten Imām Muḥammad b. Ismā'īl auftraten, wie Ḥamdān Ḳarmaṭ, oder als sein aus der Verborgenheit heraufkommender Nachfolger, wie der Fāṭimide Sa'īd b. 'Abd Allāh b. Maimūn, oder als seine „Wiederkehr" selbst; vgl. auch bei al-Ṭabarī, III, 2218 die vielen Rätsel der Person des Yaḥyā b. Ḏhikrawaih. Ḳarmaṭen, Fāṭimiden, Assassinen und die Ismā'ilier Indiens, Persiens und Zentralasiens sind die Gruppengestaltungen, in denen die Siebener-Bewegung in die geschichtliche Öffentlichkeit tritt, aber auch die Drusen und in gewisser Hinsicht auch die Maṭāwila und Nuṣairier reichen mit ihren Wurzeln in die alte Sab'iya zurück.

Die Sab'iya ist aber ebensoehr eine religiöse, auch selbständig religiöse, wie eine politische Erscheinung. Die auffällige Tatsache, dass zur gleichen Zeit die Feststellung der Siebenzahl der Imāme bei den verschiedenen Söhnen des Ḏja'far erfolgt, erklärt sich leichter, wenn man annimmt, dass die genannten politischen Gründe unterstützt wurden durch eine Weltanschauung, die bereits alles kosmische und geschichtliche Geschehen nach der heiligen Siebenzahl periodisierte. Und das Beispiel der Khaṭṭābīya, die Ismā'īl's Vater Ḏja'far als Gott verehrten, zeigt, dass in den Entstehungstagen der Sab'iya Imāmvergottung nichts Unerhörtes war. Naturgemäss können wir nicht von der Theologie der Siebener sprechen. Bekannt ist nur einzelnes aus einzelnen Systemen, und auch das noch durch feindliche Darstellung oft getrübt. Als eigentliches Siebenergut in der Theologie ist eine gnostische Kosmogonie anzusprechen, in der freilich Namen und Sachen öfter schwanken. Die Emanationsstufen sind 1.) Gott, 2.) die universale Vernunft (*'aḳl*), 3.) die Universalseele (*nafs*), 4.) die Urmaterie, 5.) der Raum oder das Pleroma, 6.) die Zeit oder das Kenoma, 7.) die Erdenwelt und der Mensch. Diese Siebenzahl kehrt auf der unteren Welt in den 7 Propheten oder *nāṭiḳ*, „Rednern", der Heilsgeschichte wieder: Adam ist der erste *nāṭiḳ*, aber meist nicht der erste Mensch; dann folgen Noah, Abraham, Moses, Jesus, Muḥammad und Muḥammad al-Tämm. Zwischen je zwei dieser *nāṭiḳ* schieben sich sieben „Schweiger", *ṣāmit*, ein, von denen die ersten als besondere Helfer des *nāṭiḳ* unter Titeln wie *fātiḥ*, „Löser", oder *asās*, „Grund", vor allem wichtig sind, weil durch die auf sie zurückgeführte esoterische Auslegung die Lehren und Gesetze der *nāṭiḳ* erst den rechten Sinn erhalten oder ganz aufgelöst werden. Diese *fāṭiḥ* sind Seth — man erinnere sich der Gnosis der Sethianer — Sem, Ismael (Sohn der Hagar), Aaron, Petrus, 'Alī und als siebenter der jedesmalige Inaugurator der einzelnen Siebenergruppe, z.B. 'Abd Allāh b. Maimūn. Den *ṣāmit* zur Seite steht eine weitere niedere Hierarchie in sieben- und auch in zwölffacher Gliederung, vor allem die *ḥudjdja* und die *dā'ī*. Mannigfache Verschiebung tritt nun aber durch eine Inkarnationslehre ein, die den siebenten Imām geradezu mit Gott gleichsetzt; so lässt sich 'Abd al-Ḳāhir al-Baghdādī, S. 288, von einem Gewährsmann, der eine Zeitlang unter ismā'ilitischer Propaganda gestanden hatte, berichten, ihm sei zugemutet worden, in Muḥammad al-Tämm den zu sehen, der sich dem Mose offenbart habe. In mehreren Gruppen, so bei indischen Ismā'iliern, ist die Kosmogonie und damit die Periodisierung nach der heiligen Siebenzahl in den Hintergrund getreten und 'Alī ist als erster Imām der Gott geworden. Hier führt also der Weg von den Siebenern weiter zu den 'Alī Ilāhī [s. d.]. Von 'Alī aus zählen die Khōdja [s. d.] durch bis zum derzeitigen 47. Imām Agha Khān Muḥammad Shāh. Unmittelbar neben den Imām, in der Geschichte ihn oft an Bedeutung überragend, tritt der *ḥudjdja*. Als *ḥudjdja* des 'Alī erscheint oft Muḥammad der Prophet. Doch ist dieser ein aus politischer Vorsicht gebotener Ersatz für den eigentlich gemeinten Salmān al-Fārisī.

Da für das Seelenheil die Erkenntnis des nur den Eingeweihten bekannten Verborgenen unbedingt notwendig ist, so erlangt die „Lehrunterweisung" der Sab'iya erhöhte Bedeutung, weshalb sie auch Taʿlīmiya heissen. Die Einführung in die esoterische Religion erfolgt durch 7 oder auch 9 Initiationsstufen. 'Abd al-Ḳāhir al-Baghdādī, S. 282 ff., nennt 1.) das *tafarrus*, die „genaue Erforschung", eine ungemein gewandte psychologische Methode oder fast Technik, um sich ganz in den zu Gewinnenden hineinzufühlen und sich zunächst mit ihm auf gemeinsamen Boden zu stellen. Dann wird dem Adepten 2.) im *ta'nis* sein bisheriger Glaube in seiner ganzen „Schönheit gezeigt" mit der Andeutung, dass dieser viel herrlicher sei, als er bislang geahnt habe, worauf er 3.) im *tashkīk* durch „Zweifel erschüttert" wird, ob er seines Glaubens auch schon ganz inne geworden sei. Nach solcher anthroposophischen Seelenführung ist der Augenblick gekommen, an dem der Schüler unter der Formel, dass das wirkliche Wissen nur bei dem Verborgenen und seinen Organen sei, durch 4.) das *rabt* und 5.) das *taʿlīḳ* an die geheimnisvolle Autorität „gebunden" und „angehängt" wird. Im 6.) *ḥadlis* wird dann aus der äusseren Buchstabenhülle, unter der alle historischen Prophetien und Gesetze „vertuscht" liegen, der wirkliche innere Sinn durch allegorische Erklärungen hervorgeholt. Nun kann 7.) die „Fundamentierung", *ta'sīs*, beginnen in einem längeren eigentlichen Noviziat, nach dessen Ablauf der Jünger durch „eidliche Verträge", 8.) *mawāthīḳ bi' l-aimān*, sich mit Leib und Seele dem Bunde verschreibt, wofür er ausserhalb dieser Bindungen 9.) im *khalʿ* und *sulkh* von allem früheren Dogmenzwang und aller äusseren Gesetzlichkeit „gelöst" wird.

Geflissentlich wird das ganze System zum Schein mit Ḳur'ānstellen unterbaut, was durch die oft nur dunkel andeutende Art des heiligen Buches erleichtert wird. So horcht der Adept auf, wenn er aus Ḳur'ān XV, 99: „Diene deinem Herrn, bis das Gewisse zu dir kommt", erfährt, dass seine bisherige Gottesverehrung nur Vorstufe gewesen sei. Die Stellen in denen *bāṭin*, „Inneres", vorkommt, müssen die dicta probantia für eine ausschweifende, in ihrer Art nicht gerade originelle Allegoristik bieten, einschliesslich einer ausgedehnten Buchsta-

Digitized by Birzeit University Library

benkabbala, die sich nicht auf die Siglen der Sūren und auf Namen von Imāmen oder dogmatische Formeln beschränkt. — Es hat nicht zur Klärung der islāmischen Sektenverhältnisse gedient, dass man eine Gruppe nach vielen Kennzeichen benennt, und dass so die Siebener zusammen mit ganz anders gearteten Richtungen wie den Khurramiten [s. den Art. KHURRAMIYA] und Mazdakiten auch zur Bāṭiniya [s. d.] gerechnet, oft sogar als die Bāṭiniya bezeichnet und demgemäss von den Gegnern mit dem entsprechenden Schimpfnamen Muʿaṭṭila „Entleerer, Nihilisten" bezeichnet werden.

Die wirkliche Herkunft der spekulativen Ideen der Siebener ist uns bis jetzt kaum näher bekannt als den islāmischen Schriftstellern, deren Urteilen man zu dem noch besondere Vorsicht entgegenbringen muss, da ihr Blick durch den Hass gegen die Ketzer getrübt war. Jüdischen und christlichen, mehr noch ṣābiischen, vor allem parsistischen Ursprung, pflegen die sunnitischen Symboliker zu behaupten; sie ahnen aber freilich auch schon den Zusammenhang mit hellenistischer Philosophie und Hermetischen Schriften. Im einzelnen bedarf der Weg noch der Erforschung, auf dem Neuplatonische Spekulationen, parsistische Mysterien und solche Mythen, wie sie in der christlichen *Schatzhöhle* vorliegen, sich mit kurʾānischer Hülle umkleideten und zur islāmischen Gnosis wurden. In weitere Kreise von Intellectuellen wurden die philosophischen Tendenzen der Sabʿiya getragen durch die Schriften der Lauteren Brüder, Ikhwān al-Ṣafāʾ.

Beurteilt werden alle Siebenerkreise von den übrigen Muslimen, auch den Shīʿiten, sehr ungünstig. Sie werden als äusserste „Übertreiber", *ghulāt*, [s. d. Art. GHĀLĪ] zumeist als ausserhalb des Islām stehend betrachtet, sodass einige Symboliker sie überhaupt nicht mit aufführen; Hauptgrund ist, dass sie die Gottheit Allāh's und dolche abschliessende Prophetie Muḥammad's hinfällig machen. Es gehört aber wieder die ganze Dehnbarkeit islamischer Richtungsbezeichnungen und eine mehr polemische als sachliche Beurteilung dazu, dass man sie auch als Dahrīya [s. d.] bezeichnet und sie so mit den ihnen wesensfremden „Materialisten" zusammenwirft. Zu ihrer ungünstigen Beurteilung trägt natürlich auch stark bei die Erbitterung über ihre umstürzlerischen Ziele und ihre unterirdischen politischen Wühlereien im Namen des siebenten Imām, vor allem aber auch über ihre Auflösung des äusseren Religionsgesetzes, die als schlechthinniger Libertinismus abgetan zu werden pflegt, wobei noch die gegenüber Geheimsekten üblichen Vorwürfe der Paederastie und nächtlicher Orgien mit Wein und Weibergemeinschaft eine grosse Rolle spielen. Auch in die europäische Literatur sind die Anklagen auf religiösen, sittlichen und politischen Nihilismus übergegangen. Erst weitere Untersuchung, die einen Synkretismus nicht von vornherein ablehnt, wissend dass jedes konkret gewordene Religionssystem ein verzweigtes synkretistisches Gebilde ist, wird zu zeigen haben, inwiefern die Theologie oder, wenn man lieber will, Theosophie der Siebenerbewegung eine begreifliche Reaktion gegen den islāmischen Gottesbegriff darstellt, inwieweit der angeblich allgemeine, bei vielen sicher vorhandene Libertinismus der Versuch ist, der zusammenhangslosen Summe einzelner Sharīʿa-Vorschriften eine Wesensethik gegenüberzustellen, wie sie Nāṣir-i Khusraw z.B. in den Versen 373 ff. seines *Rūshanāʾināma* (*ZDMG*, XXXIV, 1880, S. 459 f.) an den 7 Charaktersünden und den 7 Kardinaltugenden lehrt, wobei es nicht viel verschlägt, ob dies „Buch der Erleuchtung" entstand, als der Dichter schon als *ḥudjdja* der Ismāʿīliten eine grosse Rolle in der Hierarchie der Siebener erlangt hatte, oder ob es vor seinem Anschluss entstand und seine innere Einstellung aufdeckt, die ihn zum Übertritt gerade zu dieser Gemeinschaft bestimmte. Gewiss sind einzelne Siebenergruppen wie die Assassinen und Ḳarmaṭen ausserordentlich intolerant gegenüber den übrigen Muslimen aufgetreten; dem steht aber die tolerante und weise Regierungsführung vieler Fāṭimiden in Ägypten gegenüber. Kommunismus wird von einigen Gruppen gelegentlich berichtet, erscheint aber durchaus nicht als allgemeines Kennzeichen. Während im vierten und fünften Jahrhundert die islāmischen Schriftsteller von ihrer Verbreitung und Werbetätigkeit in der gesamten muhammadanischen Welt berichten, sind die alten Gruppen seit langem zu einem festen Bestand erstarrt. Die Gedanken wirken aber auch jetzt weiter und werden von Persien weit nach dem Norden, und von Indien vor allem nach Ostafrika getragen. Freilich ist trotz des Bewusstseins von Zusammenhang mit den alten Siebenern die Art wesentlich abgewandelt. Das Politische ist abgestreift, das Religiöse gemildert. Beachtenswert ist, dass die Neueren oft geradezu die Träger des islāmischen Solidaritätsgefühls sind.

Literatur: ʿAbd al-Ḳāhir b. Ṭāhir al-Baghdādī, *al-Farḳ bain al-firaḳ* (Kairo 1328), S. 265 ff.; Ibn Ḥazm, *al-Milal wa 'l-Niḥal* (Kairo 1321), II, 116; Ibn al-Djawzī, *Naḳd al-ʿilm wa 'l-ʿulamāʾ aw Talbīs Iblīs* (Kairo 1340), S. 102—108; Nawbakhtī, *Firaḳ al-shīʿa* (ed. Ritter), S. 57 ff.; al-Shahrastānī (ed. Cureton), S. 126 ff., 145 ff., vgl. auch die Übersetzung von Haarbrücker, II, 415; Shuhūr b. Ṭāhir al-Isfarāʾinī (Hs. Berl. 2801) unter Imāmiya, in Kap. 8 Ismāʿīliya, Mubārakiya.... und im Kap. 13 die Bāṭiniya; al-Idjī, *al-Mawāḳif* (ed. Soerensen), S. 348 f.; Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaéliis* in *NE*, XXII (1874), 177 ff.; Ivanow, *Ismaelitica* in *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, VIII (1922), 1—76; ders., *A Guide to Ismaili Literature* (London 1933); ders., *A Creed of the Fatimids* (Bombay 1936); ders. *Ummu 'l-Kitāb*, in *Isl.* XXIII (1936), S. 1—132; Ḥusain Hamdānī, *Rasāʾil Ikhwān aṣ-Ṣafā in the literature of the Ismāʿīlī Ṭaiyibī Daʿwat*, in *Isl.* XX (1932) S. 281—300; al-Ghazzālī, *Faḍāʾiḥ al-Bāṭiniya* bei Goldziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte* (Leiden 1916); ders., *Vorlesungen über den Islam*, S. 247 ff.; de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, S. 76 ff.; vgl. auch De Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* I, LXIII ff., sowie überhaupt die Literaturangaben zu den oben gestreiften Artikeln.

(H. H. SCHAEDER)

ṢABR (A.). Der Inhalt des Begriffes könnte in einer west-europäischen Sprache kaum durch einen einzigen Terminus wiedergegeben werden, wie aus dem Folgenden hervorgehen dürfte. Den arabischen Lexicographen zufolge bedeutet die Wurzel *ṣ–b–r*, deren nomen actionis *ṣabr* darstellt, zurückhalten oder binden; daher *katalahu ṣabran* „einen festnehmen und dann töten". Der Töter und der Getötete heissen in diesem Falle *ṣābir* und *maṣbūr*. Eine besondere technische Verwendung findet das Wort in dem Ausdruck *yamīnun ṣabrun*, unter wel-

Digitized by Birzeit University Library

chem man den von der Obrigkeit auferlegten und daher unfreiwillig geleisteten Eid versteht (z.B. al-Buḫārī, *Manāḳib al-Anṣār*, B. 27; *Aimān*, B. 17; Muslim, *Imān*, Trad. 176).

Im Ḳurʾān kommen Ableitungen von der Wurzel *ṣ–b–r* sehr häufig vor, zunächst in der allgemeinen Bedeutung geduldig sein. Muḥammad wird ermahnt, geduldig zu sein, wie die Gottesgesandten vor ihm (Sūra XXXVIII, 16, XLVI, 34; „denn Allāh's Bedrohungen werden erfüllt", wird Sūra XXX, 60 hinzugefügt); den Geduldigen wird doppelter Lohn verheissen (Sūra XXIII, 113, XXVIII, 54, vgl. XXV, 75). Sūra XXXIX, 16 heisst es sogar, dass die *ṣābirān* ihren Lohn ohne *ḥisāb* (was hier im Sinne von Mass oder Beschränkung erklärt wird) erhalten werden. Eine besondere Anwendung erhält der Begriff auf den heiligen Krieg (z.B. Sūra III, 140, VIII, 66); in dergleichen Zusammenhängen kann es durch Ausdauer, Beharrlichkeit wiedergegeben werden. Sodann findet das Wort sich in der Bedeutung Resignation, z.B. in der Joseph-Sūra (XII, 18), wo Jakob bei der Nachricht vom Tode seines Sohnes sagt: „Jetzt ist Resignation angebracht" (*faṣabrun ǧamīlun*). Einige Male wird *ṣabr* mit *ṣalāt* koordiniert (Sūra II, 42, 148). Den Kommentatoren zufolge ist es an diesen Stellen gleichbedeutend mit Fasten, wobei auf die Bezeichnung des Monats Ramaḍān als *šahr al-ṣabr* verwiesen wird.

Als Adjektiv kommt im Ḳurʾān *ṣabbār* vor, verbunden mit *šakūr* (Sūra XIV, 5 usw.); vgl. dazu al-Ṭabarī, *Tafsīr*: „Wohl dem Knechte, der resigniert ist, wenn ihm Unglück zustösst, dankbar, wenn ihm Gnadengaben zuteil werden"; und Muslim, *Zuhd*, Trad. 64: „Wunderbār ist die Haltung des Gläubigen; ihm gereicht immer alles zum Besten: wenn ihm Erfreuliches begegnet, so ist er dankbar, und das gereicht ihm zum Besten; und wenn ihn Unglück trifft, so ist er resigniert, und auch das gereicht ihm zum Besten."

In den Kommentaren zum Ḳurʾān spiegelt sich natürlich auch die spätere Begriffsentwicklung wieder; es ist schwer zu sagen, inwieweit diese Auffassungen schon dem ḳurʾānischen Sprachgebrauch zugrunde liegen. Jedenfalls ist der Begriff *ṣabr* in all seinen Bedeutungsschattierungen wesentlich hellenistisch, insofern er die stoische ἀταραξία, die christliche Geduld und die asketische Selbstbeherrschung und Entsagung in sich schliesst; vgl. unten. Statt vieler anderer Erklärungen der Kommentatoren sei hier nur diejenige des Faḫr al-Dīn al-Rāzī gegeben (*Mafātīḥ al-Ġhaib*, Kairo 1278, zu Sūra III, 200). Er unterscheidet vier Arten von *ṣabr*: 1.) das Beharren bei der mühsamen Geistesarbeit in dogmatischen Dingen, z.B. der Lehre von *tawḥīd*, *ʿadl*, *nubūwa*, *maʿād* und bestrittenen Punkten; 2.) das Beharren beim Vollbringen der pflichtmässigen oder anempfohlenen gesetzlichen Handlungen; 3.) das Beharren beim Sich-Enthalten von verbotenen Handlungen; 4.) die Resignation bei Unglück usw. *Muṣābara* ist nach ihm die Anwendung des *ṣabr* auf den Mitmenschen (wie Nachbarn, Leute des Buches), das Abstehen von Rache, das *amr bi 'l-maʿrūf wa 'l-nahy ʿani 'l-munkar* usw.

Der hohe Wert des *ṣabr* tritt auch darin zutage, dass Allāh unter seinen schönen Namen auch den des *ṣabūr* führt. Nach dem *Lisān* (s. v. *ṣ–b–r*) ist *ṣabūr* ein Synonym von *ḥalīm*; mit dem Unterschied, dass der Sünder von seiten des *ḥalīm* keine Vergeltung zu gewärtigen hat, während er von seiten des *ṣabūr* einer solchen Schonung nicht sicher ist. Allāh's *ṣabr* wird im Ḥadīth in Superlative gesteigert in der Aussage, dass keiner geduldiger ist, als Er gegenüber demjenigen, was sein Gehör verletzt (al-Buḫārī, *Tawḥīd*, B. 3).

Im Ḥadīth findet sich *ṣabr* zunächst in allgemeinen Zusammenhängen wie: „Wer sich des *ṣabr* befleissigt, dem wird Allāh *ṣabr* verleihen, denn *ṣabr* ist das grösste Charisma" (al-Buḫārī, *Zakāt*, B. 50; *Riḳāḳ*, B. 20; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 93). Auch hier wird *ṣabr* auf die Ausdauer im heiligen Kriege angewendet (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, III, 325). Weiter kommt das Wort hier vor im Sinne von Dulden (al-Buḫārī, *Riḳāḳ*, B. 53; *Fitan*, B. 2; vgl. *Aḥkām*, B. 4; Muslim, *Imāra*, Trad. 53, 56 usw.). Gewöhnlich hat das Wort hier die Bedeutung von Resignation, wie in dem oft wiederkehrenden Ausspruch: „Der (wahre) *ṣabr* zeigt sich beim ersten Schlag" (al-Buḫārī, *Djanāʾiz*, B. 32, 43; Muslim, *Djanāʾiz*, Trad. 15; Abū Dāʾūd, *Djanāʾiz*, B. 22 usw.). Oft kommt der Begriff in diesem Zusammenhang vor verbunden mit dem eigentlichen Ausdruck für Resignation, nl. *iḫtisāb* (z. B. al-Buḫārī, *Aimān*, B. 9; Muslim, *Djanāʾiz*, Trad. 11). Damit ist folgender *ḥadīṯ ḳudsī* zu vergleichen: „Wenn mein Knecht des Lichtes seiner beiden Augen beraubt wird, erstatte ich ihm dafür das Paradies" (al-Buḫārī, *Marḍā*, B. 67; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 283).

Schliesslich sei bemerkt, dass im kanonischen Ḥadīth höchst selten die Bedeutung „Entsagung" vorkommt, welche in der ethisch-asketischen Mystik eine so grosse Rolle spielt (vgl. schon oben zu Sūra II, 42, 148). Das 20. Bāb von al-Buḫārī's *Kitāb al-Riḳāḳ* (das, wie das Kapitel *Zuhd* in den anderen Traditionssammlungen, die ältestete Stufe dieser Richtung im Islām darstellt) hat in der *tarǧama*: „..... ʿUmar hat gesagt: Wir haben das Beste unseres Lebens im *ṣabr* gefunden." — Hier spürt man schon die hellenistische Sphäre, welcher die Entsagung die für den wahren Menschen, den Weisen, den Märtyrer passende Lebenshaltung war.

Was Ḳurʾān und Ḥadīth über *ṣabr* sagen, kehrt zum Teil in der ethisch-mystischen Literatur wieder; das Wort ist hier aber sozusagen zum Fachterminus geworden und zwar in hohem Masse, da *ṣabr* dieser Geistesrichtung eben die Kardinaltugend ist. Ebenso wie bei anderen Hauptbegriffen (siehe die Reihe der Definitionen von Ṣūfī und Ṣūfīsmus in Nicholson's Aufsatz in *JRAS* 1906) finden sich auch zahlreiche Definitionen von *ṣabr*, Definitionen, welche oft mehr auf Geistreichheit als auf das Erschöpfen des Begriffes gerichtet aber als blitzhelle Beleuchtungsmomente sehr zu schätzen sind. Al-Ḳushairī giebt in seiner *Risāla* (Būlāḳ 1287, S. 99 f.) folgende Sammlung: „Das Herunterschlucken von Bitterkeit ohne böse Miene" (al-Ǧunaid). — „Das Sichfernhalten von unerlaubten Dingen, das Schweigen beim Dulden von Schicksalsschlägen, das Sichreichzeigen, wenn die Armut sich niederlässt in die Höfe des Lebensunterhaltes". — „Das Beharren bei der geziemenden Haltung (*ḥusn al-adab*) unter Schicksalsschlägen" (Ibn ʿAṭāʾ). — „Sich beugen dem Schlage ohne Laut oder Klage". — „Der *ṣabbār* ist derjenige, der sich gewöhnt hat an plötzliche Konfrontierung mit verbotenen Dingen" (Abū ʿUṯmān). — „*Ṣabr* besteht darin, dass man dem Leiden gute Gesellschaft leistet, also es Gesundheit wäre". — „Das

Digitized by Birzeit University Library

Beharren bei Gott und das Aufnehmen Seiner Schläge mit guter Miene und Gleichmut" ('Amr b. 'Uthmān). — „Das Beharren bei den Bestimmungen des Buches und der Sunna" (al-Khawwās). — „Der *ṣabr* der Mystiker (buchstäblich: Liebhaber) ist schwerer als derjenige der Asketen" (Yaḥyā b. Mu'ādh). — „Das Unterlassen der Klage" (Ruwaim) — „Hilfe zu suchen bei Gott" (Dhu 'l-Nūn). — „*Ṣabr* ist wie sein Name" (Abū 'Alī al-Daḳḳāḳ). — „Es gibt drei Arten von *ṣabr*, *ṣabr* des *mutaṣabbir*, des *ṣābir* und des *ṣabbār*" (Abū 'Abd Allāh b. Khafīf). — „*Ṣabr* ist ein Reittier, das nie stürzt" ('Alī b. Abī Tālib). — „*Ṣabr* ist: nicht unterscheiden zwischen dem Zustand der Gnade und dem der Erprobung, in Ruhe des Geistes bei beiden; *taṣabbur* die Ruhe unter Schlägen, während man die schwere Erprobung fühlt" (Abū Muḥammed al-Djurairī; vgl. ἀταραξία).

Al-Ghazzālī handelt vom *ṣabr* im IV. Teil des *Iḥyā'*, der die seligmachenden Tugenden beschreibt, Buch II. Wir sahen, dass schon im Kur'ān *ṣabr* und *shukr* miteinander verbunden auftreten. Al-Ghazzālī bespricht die beiden Begriffe zwar nacheinander im II. Buche, aber doch in innerem Zusammenhang. Er gründet die Kombination jedoch nicht auf den kur'ānischen Sprachgebrauch, sondern auf die Maxime: Der Glaube besteht aus zwei Hälften: die eine ist *ṣabr*, die andre *shukr*. Das geht wieder zurück auf die Tradition: *Ṣabr* ist die Hälfte des Glaubens (vgl. die oben mitgeteilten Traditionen, welche auch *ṣabr* und *shukr* verbinden).

Al-Ghazzālī fasst die Beschreibung von *ṣabr* unter folgende Gesichtspunkte: 1.) die Vortrefflichkeit des *ṣabr*; 2.) sein Wesen und Begriff; 3.) *ṣabr* die Hälfte des Glaubens; 4.) Synonyme mit Bezug auf das Objekt des *ṣabr*; 5.) Arten von *ṣabr* hinsichtlich seiner Stärke und Schwäche; 6.) Meinungen über die Notwendigkeit von *ṣabr* und wie der Mensch des *ṣabr* nie entraten kann; 7.) Genesung des *ṣabr* und Hilfsmittel dazu.

Aus diesen Sektionen sei hier nur Folgendes hervorgehoben. *Ṣabr* besteht wie alle religiösen *maḳāmāt* aus drei Teilen: *ma'rifa*, *ḥāl* und *'amal*. Die *ma'ārif* gleichen dem Baume, die *aḥwāl* den Ästen, die *a'māl* den Früchten. Von den drei Wesensklassen kommt *ṣabr* nur den Menschen zu. Denn die Tiere werden von ihren Gelüsten und Trieben gänzlich beherrscht; die Engel dagegen sind ganz von ihrem Verlangen nach der Gottheit erfüllt, so dass keine Lust über sie Gewalt hat und folglich auch kein *ṣabr* um diese zu beherrschen vonnöten ist. Im Menschen dagegen bekämpfen sich zwei Triebe (*bā'ith*): der Trieb der Gelüste und der Trieb der Religion; ersterer wird vom Satan, letzterer von den Engeln angefacht. *Ṣabr* nun bedeutet das Beharren beim religiösen Trieb im Gegensatz zum sensuellen.

Ṣabr besteht aus zwei Arten: *a*) dem körperlichen, wie das Dulden von körperlichen Beschwerden, sei es aktiv, wie beim Verrichten von mühsamen Arbeiten, sei es passiv, wie beim Dulden von Schlägen usw.; diese Art ist löblich; *b*) dem seelischen, wie das Entsagen gegenüber den natürlichen Trieben. Aus diesem weiten Umfang des Begriffes ist es zu verstehen, dass Muḥammad, nach dem Glauben gefragt, antworten konnte: „*Īmān* ist *ṣabr*." Diese Art ist absolut löblich (*maḥmūd tāmm*).

In Bezug auf die grössere oder geringere Kraft ihres *ṣabr* werden drei Klassen von Personen unterschieden: *a*) die ganz wenigen, bei welchen *ṣabr* zum dauernden Zustand geworden ist; das sind die *ṣiddīḳūn*, die *muḳarrabūn*; *b*) diejenigen, bei welchen die animalischen Triebe vorherrschen; *c*) diejenigen, bei welchen ein fortwährender Kampf zwischen den beiden Trieben besteht; das sind die *mudjāhidūn*; vielleicht wird Allāh sich ihnen zuwenden.

In der 6. Sektion zeigt al-Ghazzālī, wie der Gläubige unter allen Umständen *ṣabr* braucht; *a*) bei Gesundheit und Wohlergehen; hier zeigt sich die enge Verbindung von *ṣabr* und Dankbarkeit; *b*) bei allem, was nicht in diese Kategorie hineingehört, wie beim Erfüllen der gesetzlichen Pflichten, beim Sichenthalten von verbotenen Dingen, bei demjenigen, was dem Menschen wider seinen Willen zustösst, von seiten seines Mitmenschen oder durch Gottes Fügung.

Da *ṣabr* nun eine Bezeichnung für den Kampf zwischen den beiden Trieben ist, so besteht seine Genesung in allem, was den religiösen Trieb verstärken und den animalischen schwächen kann. Das Schwächen des animalischen Triebes geschieht auf dem Wege der Askese, durch das Vermeiden desjenigen, was diesen Trieb steigert, z. B. durch die Einsamkeit (*'azla*), oder durch den Gebrauch des Erlaubten, z. B. der Ehe. Das Steigern des religiösen Triebes geschieht *a*) durch das Erwecken der Begierde nach den Früchten der *mudjāhada*, z. B. mittels der Lektüre der Heiligen- oder Prophetenleben; *b*) dadurch, dass man diesen Trieb allmählich gewöhnt an den Kampf mit seinem Antagonisten, sodass schliesslich das Bewusstsein der Überlegenheit eine Wonne wird.

Literatur: Ausser den im Art. angeführten Werken vgl. noch: *Dict. of the Techn. Terms*, I, 823 f.; M. Asín Palacios, *La mystique d'al-Gazzali in Mél. F. O. Beyrouth*, VII, 75 ff.; R. Hartmann, *al-Kuschairis Darstellung des Ṣūfitums, Türk. Bibl.*, XVIII (Berlin 1914), Register; L. Massignon, *Al-Hallaj martyr mystique de l'Islam* (Paris 1922), Index; ders., *Essai sur les origines ..... de la mystique musulmane* (Paris 1922), Index.

(Ignaz Goldziher)

SA'D B. ABI WAḲḲĀṢ, arabischer General. Der vollständige Name seines Vaters lauter Mālik b. Wuhaib b. 'Abd Manāf b. Zuhra b. Kilāb b. Murra. Sa'd, der im Alter von siebzehn Jahren zum Islām übergetreten war und zu den ältesten Genossen des Propheten gehörte, war bei diesem sehr beliebt; er gehörte zu denen, welchen das Paradies verheissen wurde, und beteiligte sich nicht nur an den Schlachten bei Badr und am Uḥud, sondern auch an den folgenden kriegerischen Unternehmungen. Als al-Muthannā b. Ḥāritha, der nach dem Abgang des Khālid b. al-Walīd das Kommando in al-Ḥira führte, angesichts der drohenden Gefahr eines Zusammenstosses mit den Persern, den Khalifen 'Umar um Verstärkung bat, zeigte dieser zuerst die Absicht, sich selbst an die Spitze des Heeres zu stellen, wahrscheinlich nur um dadurch den Eifer der Muslime anzuspornen, zog sich aber dann zurück und übertrug Sa'd den Oberbefehl. Trotz seiner bewährten Tapferkeit und Tüchtigkeit hätte wohl auch der Beduine al-Muthannā, der erst nach dem Tode Muḥammad's den Islām angenommen hatte, sich wegen der bekannten Eifersucht der arabischen Stämme untereinander weniger zum Oberbefehlshaber geeignet als Sa'd, der einer alten mekkanischen Familie entspross und als einer der treuesten Anhänger des Propheten bekannt war. Mit einem grossen Heere zog Sa'd gegen die Perser

Digitized by Birzeit University Library

und lagerte sich bei al-Ḳādisiya an der arabisch-persischen Grenze. Hier fand — wahrscheinlich in der ersten Hälfte des Jahres 16 (Sommer 637) — ein gewaltiger Kampf statt, der mehrere Tage gedauert haben soll und dessen Einzelheiten von den arabischen Geschichtsschreibern bunt ausgeschmückt worden sind. Durch Krankheit war Saʿd verhindert, persönlich am Kampfe teilzunehmen, und musste sich auf die Leitung des Ganzen beschränken, was allerdings nicht ganz im Einklang mit der herkömmlichen arabischen Sitte stand. Nachdem der sāsānidische Heerführer Rustam gefallen war, endete das Gemetzel mit der völligen Niederlage der Perser, und Saʿd war nun Herr des ganzen arabischen ʿIrāḳ. Auf die Dauer konnten die Perser auch al-Madāʾin, die Hauptstadt der östlich vom Tigris gelegenen Provinzen, nicht verteidigen. Der junge Sāsānidenkönig Yezdedjird musste fliehen und Saʿd seine Residenz überlassen. Als dieser in die Stadt einzog, erwarb er eine unermessliche Beute, und bis auf weiteres schlug er sein Hauptquartier in al-Madāʾin auf.

In diese Zeit fällt auch die Gründung von Kūfa. Das Verdienst, hier ein starkes Heerlager geschaffen zu haben, das sich im Laufe der Zeit zu einer bedeutenden Stadt entwickelte, gebührt ebenfalls Saʿd, der auch zum ersten Statthalter der rasch aufblühenden Ansiedelung ernannt wurde. Dabei scheint er allerdings den Ansprüchen des Khalifen auf altererbte Einfachheit nicht ganz gerecht geworden zu sein. Jedenfalls wird berichtet, Saʿd habe sich einen prachtvollen Palast in Kūfa nach dem Muster des Ṭāḳ-i Khusraw zu al-Madāʾin bauen lassen; als aber ʿUmar, der den schädlichen Einfluss des persischen Luxus auf die einfachen Sitten der Araber fürchtete, das erfuhr, soll er Saʿd einen harten Verweis erteilt haben und sogar den Palast durch Muḥammad b. Maslama in Brand haben stecken lassen. Schon im Jahre 20 (640/641) wurde Saʿd abgesetzt, weil die leichtsinnigen und unruhigen, aus allen möglichen Elementen — Arabern, Persern, Juden und Christen — bestehenden Bewohner von Kūfa ihn der Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit beschuldigten. Als Muḥammad b. Maslama im Auftrage des Khalifen in Kūfa erschien, um die Amtsverwaltung Saʿd's zu untersuchen, wagten allerdings nur ein Paar Personen es, gegen ihn aufzutreten. Nichtsdestoweniger wurde Saʿd abgesetzt und ʿAmmār b. Yāsir zu seinem Nachfolger ernannt; dieser blieb aber nur kurze Zeit im Amte, und ihm folgte al-Mughīra b. Shuʿba. Die grossen militärischen und administrativen Verdienste Saʿd's wurden jedoch später von ʿUmar gebührend anerkannt. Als dieser auf dem Sterbelager sechs von den bewährtesten Genossen Muḥammad's ermächtigte, binnen drei Tagen einen neuen Herrscher zu wählen, räumte er nämlich auch Saʿd einen Platz in dem Kreise seiner Vertrauensmänner ein und soll noch hinzugefügt haben, dass er, falls Saʿd nicht mit dem Khalifate bedacht werde, dem künftigen Khalifen empfehlen möchte, ihn durch eine Statthalterschaft zu entschädigen, weil er wegen der wegen Inkompetenz noch betrügerischen Verfahrens von seinem Posten entfernt worden sei. Diesem Winke folgend, gab ihm ʿUthmān im Jahre 25 (645/646) die Statthalterschaft von Kūfa zurück; auch diesmal wurde er aber nach kurzem wieder abgesetzt. Nach der Ermordung ʿUthman's wurde Saʿd aufgefordert, als Thronprätendent aufzutreten, lehnte es aber ab, weil er in Ruhe leben wollte, und war auch nicht geneigt, irgend welche Schritte zu tun, um Rache an den Mördern zu nehmen. Als ʿAlī zum Khalifen erkoren wurde, weigerte ihm Saʿd die Huldigung und zog sich auf sein Gut in al-ʿAḳīḳ zurück, wo er bis zu seinem Tode fern von der Politik lebte, worüber einer seiner Söhne ihm Vorwürfe machte. Nach der gewöhnlichen Angabe starb er im Jahre 50 (670/671) oder 55 (674/675) im Alter von einigen siebzig Jahren. Er soll grosse Reichtümer hinterlassen haben und wurde in Medīna begraben.

Literatur: Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt* (ed. Sachau), III, 1, 97 ff., VI, 6; Ibn Hishām (ed. Wüstenfeld), s. Index; al-Balādhurī (ed. de Goeje), s. Index; al-Ṭabarī (ed. de Goeje), s. Index; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), s. Index; ders., *Usd al-ghāba*, II, 290 ff.; Ibn Ḥadjar, *al-Iṣāba*, II, Nr. 4086; al-Nawawī (ed. Wüstenfeld), S. 275 f.; al-Yaʿḳūbī (ed. Houtsma), s. Index; al-Wāḳidī (Wellhausen's Übersetzung), s. Index; Muhibb al-Dīn al-Ṭabarī, *al-Riyāḍ al-nadira* (Kairo 1327), I, 17 ff., II, 292 ff.; al-Bukhārī, *Manāḳib al-anṣār*, B. 31; Ibn Mādja, *Sunan*, einleitendes Kapitel, B. 11; Muslim, *Zuhd*, Trad. 11; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 168, 177, 193; II, 222; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 70 ff., 95 ff.; Caetani, *Annali dell' Islām*, s. Index.

SAʿD B. **MuʿĀḌH** B. AL-**Nuʿmān** B. **Imruʾ al-Ḳais** B. **Zaid** B. **ʿAbd al-Ashhal al-Anṣārī al-Awsī**, Zeitgenosse Muḥammad's. Saʿd war Oberhaupt der grossen Sippe der Banū ʿAbd al-Ashhal in Madīna. Von einem Mekkaner, Musʿab b. ʿUmair, der sich nach der ersten Zusammenkunft bei al-ʿAḳaba nach Madīna begab und dort eine erfolgreiche Propaganda für den Islām betrieb, wurde auch Saʿd für die neue Lehre gewonnen. Von Anfang an betätigte er grossen Glaubenseifer, und als Muḥammad eine Expedition gegen Buwāṭ unternahm, ernannte er Saʿd nach der gewöhnlichen Angabe zu seinem Stellvertreter in Madīna. In der Schlacht bei Badr trug Saʿd die Fahne, und am Uḥud nahm er sich neben Saʿd b. ʿUbāda und am Ḥudaibiya, [s. d.] des Propheten an, als dieser verwundet wurde. Ebenso wie Saʿd b. ʿUbāda und Usaid b. Ḥuḍair protestierte er gegen die Unterhandlungen Muḥammad's mit den Ghaṭafān im Grabenkriege, wurde aber bald darauf durch den Pfeil eines Ḳuraishiten an der Hand schwer verwundet. Nach dem Abzug der Verbündeten beschloss Muḥammad sich die lästigen Banū Ḳuraiẓa vom Halse zu schaffen und begann sie in Madīna zu belagern, obgleich ihr einziges Verbrechen nur darin bestand, dass sie während des Grabenkrieges die Neutralität gewahrt hatten. Die Unterhandlungen, die sie nach kurzem mit dem Propheten anknüpfen mussten, endeten damit, dass sie sich auf Gnade und Ungnade ergaben, wahrscheinlich in der Hoffnung, sich durch Vermittlung ihrer früheren Bundesgenossen, der Awsiten, erretten zu können. Als Muḥammad diese fragte, ob sie einem Mann vom Stamme Aws die Entscheidung überlassen wollten, erklärten sie sich damit einverstanden. Dann wurde aber Saʿd, der tödlich verwundet war, zu Rate gezogen, und nachdem er dem Propheten und sämtlichen Anwesenden das Versprechen abgenommen hatte, sich unter allen Umständen in seine Entscheidung zu fügen, erklärte er, dass die Männer getötet, die Frauen und Kinder zu Sklaven gemacht und die Güter verteilt werden sollten.

Digitized by Brigham Young University Library

Am folgenden Tage wurde das Urteil vollzogen. Mehr als 600 Juden sollen dabei das Leben für ihren Glauben geopfert haben, und kurz darauf erlag auch Sa'd seiner Wunde; er wird in der Tradition als ein verklärter Glaubensheld dargestellt.

Literatur: Ibn Sa'd (ed. Sachau), III/II, 2—13; Ibn Hiṯām (ed. Wüstenfeld), S. 290, 322, 344, 433, 439, 445, 674, 697; al-Ṭabarī (ed. de Goeje), passim; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), siehe Index; derselbe, *Usd al-ghāba*, II, 296 ff.; Ibn Ḥaǧar, *al-Iṣāba*, II, Nr. 4096; al-Nawawī (ed. Wüstenfeld), S. 276 ff.; al-Ya'ḳūbī (ed. Houtsma), II, 52, 53; al-Wāḳidī (Wellhausen's Übersetzung), Index; Caetani, *Annali dell' Islām*, siehe Index; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leiden 1908), S. 171—173.

SA'D B. 'UBĀDA B. DULAIM B. ḤĀRITHA B. ABĪ ḤAZĪMA B. THA'LABA B. ṬARĪF AL-ḴHAZRAḎĪ, Zeitgenosse Muḥammad's. Der vornehme und wohlhabende Sa'd gehörte zu den wenigen Schreibkundigen im damaligen Arabien; im übrigen war er auch als tüchtiger Schwimmer und Bogenschütze bekannt. In der Geschichte des Islāms begegnet uns sein Name zum ersten Mal in den Berichten über die zweite Zusammenkunft bei al-'Aḳaba, wo er unter den neun Khazraǧiten erwähnt wird, die zu Vertrauensmännern (*nakīb*) der Neubekehrten gewählt wurden. Dann geriet er in die Hände der Mekkaner und wurde von ihnen schwer misshandelt; nur durch Vermittlung zweier mekkanischer Freunde, denen er selbst wertvolle Dienste geleistet hatte, gelang es ihm, sich zu retten. Während der Expedition Muḥammad's gegen al-Abwā' blieb Sa'd als sein Stellvertreter in Madīna. An dem Treffen bei Badr nahm er nach den zuverlässigsten Angaben nicht teil; dagegen machte er die Schlacht am Uḥud mit, wo er sich neben Sa'd b. Muʿādh des verwundeten Propheten annahm. Auch in den übrigen kriegerischen Unternehmungen Muḥammad's erwies er sich als ein überaus energischer Vorkämpfer für den Islām und erschien mehrmals als Fahnenträger. Insbesondere zeichnete er sich durch grosse Freigebigkeit aus. Während der Belagerung der Banu 'l-Nadīr verteilte er auf seine Kosten Datteln unter die Muslīme; auch die Belagerer der Banū Ḳuraiẓa wurden von ihm in gleicher Weise mit Lebensmitteln versehen, und die Expedition nach Tabūk unterstützte er durch eine besonders reichliche Spende. Als der Prophet mit den beiden Häuptlingen der Ghaṭafān im Grabenkriege, 'Uyaina b. Ḥiṣn und al-Ḥārith b. 'Awf, heimliche Unterhandlungen anknüpfte und ihnen ein Drittel der bevorstehenden Dattelernte von Madīna versprach, wenn sie wegziehen wollten, womit die Ghaṭafān sich einverstanden erklärten, stiess sein Plan auf Widerstand seitens der kriegerisch gesinnten Muslime, und als die eigentlichen Gegner dieses Versuches, eine friedliche Verständigung herbeizuführen, werden Sa'd b. 'Ubāda, Sa'd b. Muʿādh und Usaid b. Ḥuḍair genannt. Auch bei dem geplanten Zug nach Mekka, der zum Vertrag von al-Ḥudaibīya führte, trat die Energie und Kampflust Sa'd's deutlich zutage. Obschon er darauf bestand, dass Muḥammad gehörige Vorsichtsmassregeln treffen und die Muslime mit den nötigen Waffen versehen sollte, weigerte sich der Prophet doch, seinem Rat zu folgen. Seit dem Tode des 'Abd Allāh b. Ubaiy war Sa'd unstreitig das Oberhaupt der Khazraǧiten, und es darf deshalb nicht Wunder nehmen, dass er zum Nachfolger des Propheten vorgeschlagen wurde. Sobald das Gerücht vom Tode Muḥammad's sich in Madīna verbreitet hatte, versammelten sich die Aws und Khazraǧ; Sa'd ergriff das Wort und befürwortete irgend einen unter den Anṣār. Die meisten Anwesenden neigten schon dahin, ihm selbst sofort zu huldigen; dann erschienen aber andere Gläubige, vor allem Abū Bakr und 'Umar, und nach ziemlich hitzigen Verhandlungen, die in offenen Kampf überzugehen drohten, empfing Abū Bekr die Huldigung als Khalīfe. Von da an zog sich Sa'd zurück und begab sich später nach Ḥawrān, wo er „drittehalb Jahre nach dem Regierungsantritt 'Umar's", d. h. etwa im Jahre 15 (636/637) starb.

Literatur: Ibn Sa'd, *Ṭabaḳāt* (ed. Sachau), III/II, 142—145; VII/II, 115 f.; Ibn Hiṯām (ed. Wüstenfeld), siehe Index; al-Ṭabarī (ed. de Goeje), passim; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), siehe Index; derselbe, *Usd al-ghāba*, II, 283—285; Ibn Ḥaǧar, *al-Iṣāba*, II, Nr. 4066; al-Nawawī (ed. Wüstenfeld), S. 274 f.; al-Ya'ḳūbī (ed. Houtsma), I, 267; II, 136, 137; al-Wāḳidī (Wellhausen's Übersetzung), Index; Caetani, *Annali dell' Islām*, siehe Index.

ṢADAḲA (A.), Almosen. Die Bezeichnung kommt nach den arabischen Schriftstellern von dem Verbum *ṣadaḳa*, die Wahrheit sprechen, und soll darauf zurückzuführen sein, dass das Almosenspenden des Muslims die Aufrichtigkeit (*ṣidḳ*) seiner Religion zeige. Tatsächlich ist das Wort jedoch nur eine Transkription des hebräischen Wortes *ṣᵉdāḳā*, das ursprünglich „rechtschaffenes Verhalten" bedeutete, von den Pharisäern aber für das, was sie für die Hauptpflicht des frommen Israeliten hielten, das Almosenspenden, gebraucht wurde, eine Bedeutung, die es noch zur Zeit des aufkommenden Islām und später beibehielt. Des Wortes eigentliche Bedeutung ist folglich freiwillige Almosenspende oder solche aus eigenem Antrieb, Wohltätigkeit.

Die arabischen Schriftsteller gebrauchen das Wort Ṣadaḳa jedoch in zweierlei Bedeutung. Erstens wird es oft als synonym mit *zaḳāt* [s. d.] verwendet, der gesetzmässigen Armensteuer, die nicht freiwillig und deren Betrag festgesetzt ist. In diesem Sinne kommt es im Ḳur'ān, IX, 58 ff., 104 f. vor (siehe Lane, s. v.) und ebenso im *Muwaṭṭaʾ* von Mālik b. Anas, wo (im *Kitāb al-Zakāt*) Ṣadaḳa gelegentlich für *zaḳāt* eintritt. Anscheinend geschieht dies vorzugsweise, wenn es sich um einen Fall von *zakāt* auf vierfüssige Tiere (*mawāshī*, d. h. Kamele, Schafe und Rinder) handelt, es kommt aber auch in andern Fällen vor. Andererseits scheint bei al-Bukhārī Ṣadaḳa ganz unterschiedslos mit *zaḳāt* zu wechseln, auch werden beide Wörter anscheinend nebeneinander als Synonyme gebraucht. Ausserdem schreibt al-Bukhārī da *zakāt*, wo Mālik Ṣadaḳa setzt (z. B. Bāb 43); er zitiert jedoch die Überlieferung: „Es gibt keine *ṣadaḳa* auf weniger als fünf *dhawd* weibliche Kamele" in ganz derselben Form wie Mālik, dagegen spricht er von der *ṣadaḳat al-fiṭr*, wo Mālik das gewöhnliche *zakāt al-fiṭr* gebraucht. Dieselbe Nichtunterscheidung beider Wörter finden wir auch bei späteren Autoren, sowohl Juristen wie Historikern (z. B. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, III, 42, nach al-Ṭabarī). Wenn noch irgend ein Zweifel an der Identität dieser *ṣadaḳa* und *zakāt* bestände, so würde er ohne weiteres durch die Tatsache beseitigt

Digitized by Birzeit University Library

werden, dass die sechs oder sieben Klassen von Personen, die Anspruch darauf haben, aus Ṣadaḳa oder Zakāt Nutzen zu ziehen, in beiden Fällen dieselben sind, nämlich die Armen und Bedürftigen, diejenigen, die mit der Ṣadaḳa- oder Zakātverteilung zu tun haben, gefangene Muslime in Feindesland, Schuldner, Glaubenskämpfer, Reisende und (ursprünglich) die *mu'allafa ḳulūbuhum* (d. h. Leute, die erst noch für den Islām gewonnen werden mussten). — Das Wort Ṣadaḳa wird jedoch, wie schon erwähnt, eigentlich in der Bedeutung „freiwillige Almosenspende" gebraucht. In diesem Sinne sagt man zur besseren Unterscheidung gewöhnlich *ṣadaḳat al-taṭawwuʿ* (Almosen aus freiem Antriebe). Ibn *al-*ʿArabī definiert diese Ṣadaḳa folgendermassen: „Freiwillige Ṣadaḳa ist ein Akt der Gottesverehrung, der halb freier Wahl, halb einem Gebot entspringt; trifft dies nicht zu, dann ist es keine freiwillige Ṣadaḳa, denn der Mensch verpflichtet sich genau so gut dazu wie Gott sich zur Barmherzigkeit den Reuigen gegenüber verpflichtet und jene bessert, die in Unwissenheit Böses tun".

An den übrigen Stellen im Ḳurʾān — ausser den beiden oben zitierten —, wo Ṣadaḳa vorkommt, scheint es auch in diesem Sinne gebraucht zu werden (Vgl. Sūra II, 265, 266, 273, 277, IV, 114, IX, 180, LVIII, 13). — Diese Ḳurʾānstellen bilden eine natürliche Grundlage für viele Äusserungen späterer Schriftsteller. Mālik b. Anas handelt von der Ṣadaḳa in ihrer etymologischen Bedeutung in den Schlussparagraphen seines Werks, im Zusammenhang mit allerlei andern Gegenständen. Er gebraucht keine besondere Bezeichnung wie *ṣadaḳat al-taṭawwuʿ*. Unter der Überschrift „Ermunterung zum Almosenspenden" führt er einen Ausspruch Muḥammad's an: „Wer aus ehrlichem Gewinn ein Almosen gibt (und Gott nimmt nur das ehrlich Erworbene an), der legt es nur in die Hand des Barmherzigen, der es für ihn wachsen lassen wird, gerade wie einer von euch sein entwöhntes Fohlen oder Kamelfüllen wachsen lässt, bis es so gross wie ein Berg ist". Anas b. Mālik [s. d.] erzählte gern, wie Abū Ṭalḥa, der reichste Anṣārī in Madīna, vor all seinen Reichtümern einen Brunnen neben der Moschee pries, aus dem Muḥammad zu trinken pflegte. Als der Ḳurʾānvers „Nimmer erlangt ihr die Frömmigkeit, eh' ihr nicht spendet von dem, was ihr liebt" (III, 86) offenbart wurde, wollte er seinen Brunnen verschenken. Muḥammad jedoch überredete ihn, den Brunnen für seine eigne Familie zu behalten. ʿĀʾisha [s. d.] gab einmal, während sie fastete, einem Bettler den einzigen Laib Brot, den sie hatte, um ihr Fasten zu brechen. Sie erhielt rechtzeitig ein Schaf zum Geschenk. Einigen, die immer wieder bettelten, gab Muḥammad zwar etwas, jedoch mit dem Verweis, dass „die beste aller Gaben das Ausharren" sei. Als der Prophet einmal von der Kanzel herab über Almosenspenden und das Sich-enthalten vom Betteln sprach, sprach er das oft zitierte Wort: „Die obere Hand ist besser als die untere". Mālik deutet die obere Hand als die gebende und die untere als die bittende. Auch sagte Muḥammad: „Bei dem, in dessen Hand mein Leben liegt, für einen von euch wäre es besser, er nähme einen Strick und trüge Brennholz zusammen auf seinem Rücken, als dass er jemanden, dem Gott in seiner Güte etwas gegeben hat, um etwas bittet, einerlei, ob der nun das Erbetene spendet oder verweigert".

Unter der Überschrift „Was in bezug auf Almosen gemissbilligt wird" bemerkt Mālik, dass die Familie Muḥammads keine Almosen annehmen dürfte, da letztere nur der „Schmutz der Menschen" (*awsāḵh al-nās*) seien. Auch war es Muḥammad gesetzlich nicht gestattet, Almosen aus der Ṣadaḳa (d. h. der *zakāt*) zu geben. Er durfte nur von seinem Eigentum etwas weggeben.

Im folgenden Jahrhundert behandelt al-Bukhārī im 14. Buch seines *Ṣaḥīḥ*, das die *zakāt* zum Gegenstande hat, die Ṣadaḳa in ihren beiden Bedeutungen, ohne sich vielleicht dessen bewusst zu sein, dass er von zwei verschiedenen Dingen spricht. Mit Beziehung auf die freiwilligen Almosen sagt er in verschiedenen *bāb*'s, Almosenspenden sei die Pflicht eines Muslims. Wenn dieser nicht die Mittel habe, um Almosen zu geben, müsse er arbeiten, um sie zu erringen. Wenn er keine Arbeit finden könne, so müsse er sich wenigstens alles Bösen enthalten; das würde ihm als Almosen angerechnet werden. Die gespendeten Almosen sollten seinen Mitteln entsprechen und dem Überschuss seines Besitzes entnommen sein. Sie müssten mit der rechten Hand und nicht der verkehrten Person gegeben werden. Eine Frau dürfe Almosen von dem Vermögen ihres Gatten und ein Sklave von dem seines Herrn spenden. Man solle sich nicht der Bettelei hingeben, jedoch dürften Almosen aus den Händen der Reichen genommen und den Armen gegeben werden. Almosenspenden sühne die Sünden.

Al-Ghazzālī erörtert das Almosengeben im *Kitāb Asrār al-zakāt* seines *Iḥyāʾ al-ʿulūm*, besonders in der 8. *waẓīfa*, worin er den tauglichen Almosenempfänger definiert. Letzterer müsse asketisch, gelehrt, wahrhaftig, bedürftig, nicht klagend und mit dem Geber verwandt sein. Im 4. *faṣl* beschäftigt er sich mit der *ṣadaḳat al-taṭawwuʿ*. Nach Anführung von Aussprüchen, die Muḥammad und andern zugeschrieben werden, kommt er auf die im Ḳurʾān aufgeworfene Frage, ob es besser sei, im verborgenen oder öffentlich auszuteilen. Wie Sir Roger de Coverley kommt auch al-Ghazzālī zu dem Ergebnis, dass sich für beide Arten viel sagen liesse, und dass alles von den Umständen und Beweggründen abhänge. Dann wendet er sich der Frage zu, was besser sei anzunehmen, *zakāt* oder *ṣadaḳa*. Auch hier lehnt al-Ghazzālī es ab, eine allgemeine Regel aufzustellen; die Fälle seien zu verschieden.

Ibn al-ʿArabī behandelt diesen Gegenstand in den *Futūḥāt al-Makkiya*, im *Bāb* 70, über „die Geheimnisse der *zakāt*". Auch er sucht sich über die Bewertung verborgener und öffentlicher Almosen klar zu werden. Seine Definition des freiwilligen Almosens ist schon oben wiedergegeben worden.

Die Ansichten der Shiʿiten über Ṣadaḳa und *zakāt* entsprechen im grossen und ganzen denen der Sunniten. Während aber beide die Familie des Propheten von den Vorteilen der *zakāt* ausschliessen, billigen die Shiʿiten den Mitgliedern jener Familie einen Anteil an der Ṣadaḳa zu.

Literatur: Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭaʾ* (Fez 1318), I, Blatt 19 und IV, Bl. 23; al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ* (ed. Krehl), I, 352 ff.; al-Ghazzālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* (Kairo 1326), I, 149 ff.; Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkiya* (Kairo 1329), I, 562 ff.; al-Marghīnānī, *al-Hidāya*, Kommentar zur *Kifāya* desselben Verf., hsg. von Abdeol Mujeed u. a. (Calcutta 1834), I, 481 ff. (*Bāb Ṣadaḳat al-Sawāʾim*); al-Nawawī, *Minhādj al-Ṭālibin*, ed. van den Berg, S. 193; T. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* (Leiden

Digitized by Birzeit University Library

und Leipzig 1910), S. 109 f.; A. Querry, *Recueil de lois concernant les musulmans schyites* (Paris 1871).

Sa'dīya oder **Dibāwīya**, ein nach seinem Gründer Sa'd al-Dīn al-Dibāwī (d. h. aus Dibā, „zwischen dem Ḥawrān und Damaskus") benannter Derwischorden. Als Todesjahr des Sa'd al-Dīn wird bald 700, bald 736 (1300/01, bzw. 1335/36) angegeben, und die Berichte, die wir über ihn haben, sind ohne Zweifel sagenhaft. Nach der *Khulāṣat al-athar*, I, 34, verweigerte er seinem Vater, dem Shaikh Yūnus al-Shaibānī, einem frommen Mann, in seiner Jugend den Gehorsam, um Banditenführer im Ḥawrān zu werden, wurde aber dank den Gebeten seines Vaters mit einer Vision begnadet, die zu seiner Bekehrung führte. Die Quelle, der Depont und Coppolani folgen, lässt ihn strenges Asketentum üben und verschiedene heilige Stätten (einschliesslich Mekkas) besuchen; darauf kehrte er nach Syrien zurück und gründete in Damaskus den Orden, der seinen Namen trägt, der aber mittelst einer *silsila* über Djunaid, Sarī Sakaṭī und Ma'rūf al-Karkhī bis auf die Imāme aus dem Geschlechte des Propheten zurückgeführt wird.

In der *Khulāṣat al-athar*, deren Verfasser im Jahre 1092 (1681) starb, erscheinen die Banū Sa'd al-Dīn als eine wegen ihrer Frömmigkeit berühmte Vereinigung (*ṭā'ifa*) in Damaskus. Dort hielten sie nach dem Freitagsgebet einen Gottesdienst in der Umaiyadenmoschee ab; auch besassen sie eine *zāwiya* im Bezirk Ḳubaibāt, weshalb die Nachkommen des Gründers Ḳubaibātī genannt wurden (I, 33 u. II, 208). Die Biographie des als Ibn Sa'd al-Dīn bekannten Muḥammad, der 986 (1578/79) Shaikh der Vereinigung wurde (ibid., IV, 160), scheint darauf hinzudeuten, dass die Einrichtung mit ihm begann, denn sie erzählt uns, wie er zuerst sein Leben als Händler begann, dann aber in Mekka auf wunderbare Weise bekehrt wurde. Er hatte sich mit einem seiner Brüder zusammengetan, und die zwei teilten sich in die Pflichten der Führerschaft; aber bald entstanden Familienstreitigkeiten, und Muḥammad wurde alleiniges Haupt der Vereinigung, in welcher Eigenschaft er ungeheuren Reichtum erlangte und die einflussreichste Persönlichkeit in Damaskus wurde. Er starb im Jahre 1020. Sein Nachfolger wurde sein Sohn Sa'd al-Dīn, der im Jahre 1036 auf der Wallfahrt starb.

Nach diesem Bericht befassten sich die Banū Sa'd al-Dīn besonders mit der Heilung von Geisteskranken. „Auf einem Papierschnitzel ziehen sie ein paar beliebige Linien, und der Patient wird dadurch geheilt (d. h. dadurch, dass er das Wasser trinkt, in welches das Schnitzel eingetaucht worden ist). Um es zu trinken, muss er sich jedes geistigen Getränkes enthalten; dann schreiben sie ein Amulett, das der Patient benutzen (auf dem Körper tragen) muss, nachdem er den Trank zu sich genommen hat. Die Worte, die sie durch die Linien andeuten und die sie aufs Amulett schreiben, sind die *basmala*".

Zu einer bestimmten Zeit — vermutlich nach den zuletzt erwähnten historischen Ereignissen — dehnte sich die Vereinigung auch nach Ägypten und der Türkei aus; Depont und Coppolani bringen eine lange Liste ihrer Treffpunkte in Konstantinopel und der Nachbarschaft. Sie betrachten die Sa'dīya als einen Zweig der Rifā'īya; aber J. P. Brown's Quellen bezeichnen sie als einen Orden von selbständiger Herkunft, wenn auch nicht von erster Bedeutung. Er gibt an (S. 56), dass die Sa'dī's zwölf *terk*'s an der Mütze haben, Turbane von gelblicher Farbe tragen und ihre Zeremonien zu Fuss ausführen. Das Tuch der Mütze, die den Kopf bedeckt, besteht aus sechs spitzen, dreieckigen Streifen (S. 214); das Haar tragen sie lang. Sie sollen besondere Macht über Schlangen besitzen.

Zu Lane's Zeit war der Orden in Ägypten gut vertreten. Am Tage vor der *mawlid*-Nacht veranstaltete er die *dōsa* genannte Zeremonie, bei welcher der Ordensshaikh zu Pferde über die Rücken der Derwische ritt, die zu diesem Zwecke flach auf dem Boden lagen, mit dem Gesicht nach unten. Man nahm an, dass keiner von ihnen dadurch irgendwelchen Schaden erlitt. Diese Zeremonie wurde vom Khedíven Tawfik verboten. Nach der *dōsa* war gewöhnlich eine Zusammenkunft, in der einige der Derwische lebendige Schlangen assen; nach Lane waren die Schlangen zuerst ihrer Giftzähne beraubt oder unfähig zum Beissen gemacht worden; auch wurde von der Schlange nur der Kopf und das nächstanschliessende, etwa zwei Zoll lange Stück des Rumpfes gegessen, bis zu dem Punkte, worauf der Daumen des Derwisches drückte. Bei dem zweiten Besuche Lane's war dieser Brauch vom Ordensshaikh bereits mit der Begründung verboten worden, dass solche Nahrung ungesetzlich sei. Auf die *dōsa* folgte dann ein *dhikr*, in dem die Formeln *Allāhu ḥaiy* und *Yā dā'im* angewendet wurden.

Die *dōsa* ähnelt Gebräuchen bei Ṣūfīs einer viel früheren Periode, die auf mannigfache Weise Naturgesetze ausser Wirkung gesetzt haben sollen. Ägyptische Geschichtsschreiber erwähnen sie anscheinend nicht, es sei denn, dass al-Djabarti daran denkt, wenn er das Khalwatīyasystem lobt, weil es seinen Mitgliedern nicht mehr aufzwinge, als sie tragen könnten (I, 294 ult.). Es scheint daher jetzt nicht mehr möglich, zu sagen, wann oder woher die *dōsa* eingeführt wurde. Der Brauch, Schlangen zu beschwören, wodurch Angehörige des Ordens noch immer in Ägypten ihren Lebensunterhalt verdienen sollen, wird dem Gründer zugeschrieben und durch Fabeln erklärt, die sich an seine Bekehrung knüpfen.

Danach scheint es, dass die Vereinigung mit einem medizinisch-magischen Ziele begann und im Verlauf der Entwicklung ein mystischer Orden wurde.

Die den Ṣūfismus behandelnden Schriftsteller schenken diesem Orden wenig Beachtung, obgleich er im *Djāmi' al-uṣūl* kurz erwähnt wird, allerdings ohne irgendwelche Spezifizierung seiner Lehren oder Bräuche. Der Gründer wird weder in den *Ṭabakāt* al-Sha'rānī's erwähnt, noch in den *Nafaḥāt al-uns* al-Djāmī's, der darauf hinweist, dass der 650 (1252/53) gestorbener Sa'd al-Dīn al-Ḥamawi [s. *EI*, s. v.] der Gründer einer Vereinigung war.

Literatur: al-Muḥibbī, *Khulāṣat al-athar* (Kairo 1284); Depont und Coppolani, *Confréries religieuses musulmanes* (Algier 1897); E. W. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians* (London 1871); J. P. Brown, *The Dervishes* (London 1886).

Sadjāḥ, Umm Ṣādir bint Aws b. Ḥikk b. Usāma, oder bint al-Ḥārith b. Suwaid b. 'Ukfān, Prophetin und Wahrsagerin, eine der verschiedenen Propheten- und Häuptlingsgestalten,

Digitized by Birzeit University Library

die in Arabien kurz vor der *ridda* und während derselben auftauchten. Die Genealogie, die ihre Geschichte als wahr bestätigt, zeigt, dass sie den Banū Tamīm angehörte. Mütterlicherseits war sie mit den Taghlib verwandt, einem Stamme, zu dem viele Christen gehörten. Sie war selbst Christin oder hatte wenigstens von ihren Verwandten viel über das Christentum gehört. Über die Bedeutung ihrer Offenbarungen und Lehren wissen wir fast gar nichts; sie trug ihre Botschaften von einem *minbar* aus in gereimter Prosa vor und liess sich von einem *muʾaḏḏhin* und einem *ḥāḏjib* begleiten. Ihre Bezeichnung oder eine ihrer Bezeichnungen für Gott war „der Herr der Wolken" (*rabb al-saḥāb*).

Sadjāḥ trat nach Muḥammad's Tode, im Jahre 11 d. H., hervor. Nach einem Bericht über ihre Taten soll sie ein Emporkömmling aus dem Stamme Taghlib gewesen und an der Spitze einer Schar von Anhängern, die zu den Rabīʿa, Taghlib, Banu 'l-Namr, Banū Iyād und Banū Shaibān gehörten, aus Mesopotamien gekommen sein. Bei den Tamīm soll sie infolge des Todes des Propheten tiefen inneren Zwist zwischen Abtrünnigen, Muslimen und denen, die zwischen Empörung und Treue gegen Madina schwankten, vorgefunden haben; angeblich gelang es ihr, die beiden Zweige der Ḥanzala, die Banū Mālik und die Banū Yarbūʿ, durch ihre Offenbarungen zu bekehren und unter ihrem Befehl zu vereinigen zu dem Zwecke, sie gegen Madina zu führen. Doch scheint ihr Einfluss auf die Tamīm viel grösser gewesen zu sein, als diese Darstellung — in der Absicht, den Anteil der Tamīm an der *ridda* nach Möglichkeit abzuschwächen — uns glauben machen möchte. Die Prophetin war nicht als Fremde zu den Tamīm gekommen, sondern gehörte wirklich zu ihnen; dafür spricht das Ende ihrer Laufbahn. Sie hatte wohl schon einige Zeit vor Muḥammad's Tode die Unterstützung ihres ganzen Stammes erlangt, der den Islām im wesentlichen nur aus Nützlichkeitsgründen angenommen hatte und ihn leichten Herzens wieder abschüttelte.

Sadjāḥ's Streitkräfte begannen auf eine ihrer Offenbarungen hin mit einem Angriff auf die Banū Ribāb und erlitten eine schwere Schlappe. Als sie sich nach al-Nibādj in der Yamāma zurückzogen, brachte ihnen der Stamm der Banū ʿAmr eine zweite Niederlage bei, worauf Sadjāḥ versprechen musste, das Gebiet der Tamīm zu verlassen. In Begleitung der Yarbūʿ beschloss sie, sich dem Propheten Musailima anzuschliessen, der damals noch den grössten Teil der Yamāma beherrschte, um ihr Kriegsglück mit dem seinen zu vereinigen oder ihr eigenes wiederherzustellen. Die Begegnung fand in al-Amwāh oder in Ḥadjr statt. Musailima wurde gerade von dem muslimischen Heer bedrängt; dazu drohten die Nachbarstämme, seine Herrschaft abzuschütteln. Unter diesen Umständen musste ihm die Ankunft einer besiegten, ehrgeizigen und verwegenen Mitbewerberin in Begleitung vieler bewaffneter Anhänger als ein kritischer, ja geradezu gefährlicher Besuch erscheinen. Es gibt keinen zuverlässigen Bericht über das Zusammentreffen. Nach einer Darstellung verständigte sich das seltsame Paar, einer erkannte des anderen Mission an, und sie beschlossen, ihre beiderseitigen Religionen und ihre weltlichen Interessen zu vereinigen; es kam zu einer richtigen Ehe zwischen ihnen, und die Prophetin blieb bei Musailima bis zu seinem tragischen Tode. Al-Ṭabarī hat uns obscöne und aller Wahrscheinlichkeit nach erdichtete Einzelheiten über diese Vereinigung erhalten, die doch eher eine politische Verbindung als ein sinnlicher Rausch gewesen sein dürfte; diesen Legenden zufolge wurde die Hochzeit in demselben ummauerten Garten gefeiert, wo Musailima seinen Tod finden sollte.

Andere Erzählungen über die Zusammenkunft berichten, Sadjāḥ sei nach der Hochzeit von Musailima verstossen worden und zu ihren Angehörigen zurückgekehrt. Eine dritte Version erwähnt die Heirat nicht, sie sagt vielmehr, der Prophet habe versucht, seine Rivalin, die ihn gern zum Bundesgenossen gewinnen wollte, zu einem Angriff auf die Muslime zu überreden, in der Hoffnung sie dadurch los zu werden; als sie das ablehnte, habe er ihr die halbe Ernte der Yamāma im laufenden Jahre angeboten, um sie zum Abzug zu bewegen. Erst als er ihr auch den halben Ertrag des nächsten Jahres versprach, habe sie eingewilligt und sei mit dem ersten Teil ihrer Beute abgezogen, um sich zu ihren Verwandten zu begeben. Bei Musailima habe sie ihre Vertreter zurückgelassen, welche die Entrichtung des Restbetrages abwarten sollten. Allein der zweite Teil des Lösegeldes sei nie zusammengekommen, da Musailima schon vor der nächsten Ernte von Khālid besiegt und niedergemacht wurde.

Welchen Ausgang Sadjāḥs Beziehungen zu Musailima auch genommen haben mögen, ihre eigne Laufbahn ging entweder in seiner auf oder fand durch ihre Abweisung ein jähes Ende; von ihrer Mission hören wir jedenfalls nichts weiter. Alle Angaben stimmen darin überein, dass sie zu ihren Stammesangehörigen zurückkehrte und fortan unter ihnen in Verborgenheit lebte. Nach einem Bericht, der auf Ibn al-Kalbī zurückgeht, wurde sie Muḥammadanerin, als ihre Familie sich in Baṣra niederzulassen beschloss, das unter den Umaiyaden der Mittelpunkt der Tamīm geworden war, lebte und starb dort als Muslimin und wurde mit den üblichen Gebeten und Feierlichkeiten begraben.

Literatur: al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1911—'20; al-Balādhurī, ed. de Goeje, S. 99 f.; *Kitāb al-Aghānī*, XVIII 165; Ibn Khaldūn, *ʿIbar* (Būlāḳ 1284), II, App. S. 73; Wellhausen, *Skizzen und Vorarb.*, VI, 13—15, Caetani, *Annali dell' Islām*, Jahr 11 d. H., § 160—164, 170—173, J. 12 d. H., § 92 f.; Fānī, *Dābistān*, übers. von Shea und Troyer (London 1843), Bd. III im Anfang.

SADJDJĀDA (A., Plur. *sadjādjid*, *sadjādjīd*, *sawādjid*), Teppich, auf dem man die Ṣalāt verrichtet. Das Wort kommt weder im Kurʾān, noch im kanonischen Ḥadīth vor, die Sache dagegen ist, wie aus den bald zu erwähnenden Traditionen hervorgeht, schon früh bekannt gewesen. Im Ḥadīth wird öfters erzählt, wie Muḥammad und die Seinen die Ṣalāt auf dem Boden der Moschee in Madīna nach heftigem Regenguss verrichten, sodass Nase und Kopf mit dem Schlamm in Berührung kommen (z.B. al-Bukhārī, *Adhān*, B. 135, 151; Muslim, *Ṣiyām*, Trad. 214—216, 218 usw.). Daraus geht hervor, dass in der Zeit, als solche Traditionen entstanden, der Gebrauch dieser Teppiche nicht so allgemein war, dass man ihn in die Zeit des Propheten zurückdatiert hätte. Damit ist zu vergleichen, dass in einer Reihe von Traditionen Muḥammad der Ausspruch in den Mund gelegt wird, es gehöre zu seinen Privilegien vor den anderen Propheten, dass für ihn die Erde

Digitized by Birzeit University Library

masdjid wa-ṭahūr sei (z.B. al-Bukhārī, *Tayammum*, B. 1; *Ṣalāt*, B. 56 usw.). Al-Tirmidhī (*Ṣalāt*, B. 130) sagt denn auch, dass einige Fakīh's die *ṣalāt* auf der nackten Erde bevorzugen; damit stimmt überein dass im heutigen Ägypten und Marokko der gemeine Mann sich nicht solcher Teppiche bedient.

Der kanonische Ḥadīth giebt folgendes Bild. Muḥammad verrichtet die *ṣalāt* auf seinem eigenen Kleide, indem er bei der Prosternierung seine Arme gegen die Hitze des Bodens durch einen Ärmel desselben schützt, seine Kniee durch einen Zipfel, seine Stirn durch die *ʿimāma* oder die *ḳalansuwa* (al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 22, 23; Muslim, *Masādjid*, Trad. 191; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 320). Zu der angeführten Stelle aus Muslim bemerkt al-Nawawī, dass nach al-Shāfiʿī die Prosternierung auf dem Kleide, das man trägt, verboten ist. — Al-Bukhārī (*Ṣalāt*, B. 22) teilt noch mit, dass Muḥammad die *ṣalāt* auf seinem Schlafpolster (*firāsh*) verrichtete.

Weiter berichtet der Ḥadīth über das Halten der *ṣalāt* auf Matten; z.B. al-Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 131, wo ein *bisāṭ* erwähnt wird; so auch Ibn Māḏja, *Iḳāmat al-ṣalawāt*, B. 63; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 232, 273, III, 160, 171, 184, 212; an letzterer Stelle wird bemerkt, dass dieser *bisāṭ* aus Palmblättern, *djarīd al-nakhl*, gemacht war. Al-Tirmidhī fügt hinzu, dass die meisten Gelehrten die *ṣalāt* auf *ṭunfusa* oder *bisāṭ* gestatten.

Eine ähnliche Matte aus Palmblättern, auf der man die *ṣalāt* verrichtete, wird *ḥaṣīr* genannt, z.B. al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 20; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 52, 59, 130 f., 145, 149, 164, 179, 184 f., 190, 226, 291. Die Tradition kommt auch bei Muslim, *Masādjid*, Trad. 266 vor; al-Nawawī bemerkt zu der Stelle, dass die Fakīh's allgemein das Verrichten der Ṣalāt auf demjenigen, was aus der Erde wächst, für erlaubt erklären.

Indessen erhellt aus Abū Dāʾūd, *Ṣalāt*, B. 91, dass am Ende des III. (IX.) Jahrhunderts auch schon gefärbte Tierhäute benutzt wurden (*farwa maṣbūgha*).

Daneben findet sich häufig die Aussage, dass Muḥammad die *ṣalāt* auf einer *khumra* verrichtete (al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 21; Muslim, *Masādjid*, Trad. 270; al-Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 129; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 269, 308 f., 320, 358, II, 91 f., 98; al-Nasāʾī, *Masādjid*, B. 43, Ibn Saʿd, I/II, 160). Der Unterschied zwischen *khumra* und *ḥaṣīr* scheint nicht im Material, aus welchem beide angefertigt wurden, sondern in der Grösse gelegen zu haben. Nach Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-ʿAlawī's Randglossen zu Ibn Māḏja, *Iḳāma*, B. 63, 64 soll die *khumra* gerade genügend Raum für die Prosternierung geboten haben, während der *ḥaṣīr* Mannslänge hatte.

Ein Jahrhundert nach dem Abschluss der kanonischen Ḥadīthliteratur ist das Wort bekannt. Al-Diawharī, *Ṣaḥāḥ*, s. v., erklärt Sadjdjāda für synonym mit *khumra*. Dozy führt in seinem *Supplément* Stellen aus der 1001 Nacht und Ibn Baṭṭūṭa an. Letzterer erwähnt unter den Gewohnheiten der Bewohner einer gewissen *zāwiya* in Kairo auch die, dass das ganze Korps sich am Freitag nach der Moschee begibt, wo zuvor ein Diener für jeden einzelnen seine Sadjdjāda bereit gelegt hat (ed. Paris, I, 73, vgl. 72). Etwas derartiges berichtet derselbe Reisende über Mālli, wo jeder seinen Diener mit seiner Sadjdjāda in die Moschee schickt, um dieselbe auf seinen Platz zu legen; er fügt hinzu, dass sie aus den Blättern eines palmenartigen Baumes gemacht ist (IV, 422).

Im heutigen Mekka verrichtet wohl jedermann in der grossen Moschee die *ṣalāt* auf einer S., gewöhnlich einem kleinen Teppich, gerade gross genug für den *sudjūd*. Nach Benutzung rollt man sie auf und nimmt sie auf der Schulter mit. Beim gemeinen Manne besteht die Meinung, dass es nicht zu empfehlen sei, die S. nach Benutzung unaufgerollt liegen zu lassen, da in diesem Falle Iblīs die Gelegenheit ergreifen würde, auf derselben die *ṣalāt* zu verrichten. Vornehme Leute lassen ihre S. wohl von einem Moscheediener aufbewahren, doch ist dieser Gebrauch auch unter ihnen gar nicht allgemein. Statt eines Teppichs verwendet man auch ein Handtuch, z.B. dasjenige, mit dem man sich nach dem *wuḍūʾ* abgetrocknet hat. Die in die Teppiche hineingewobenen Linien sind nicht symmetrisch, sondern laufen in eine Spitze an einer der schmalen Seiten aus, welche in die Richtung der *kibla* [s. d.] gelegt wird (Mündliche Mitteilung C. Snouck Hurgronje's).

In Marokko benutzt das Volk keine Sadjdjāda. Die Angehörigen der Mittelklasse bedienen sich gerne eines kleinen Filztepichs (*labda*), welcher einer Satteldecke ähnlich ist. Er bietet gerade genügend Raum für den *sudjūd* und wird besonders von den Fakīhs benutzt, so dass er gewissermassen zu deren Abzeichen gehört. Sie tragen ihn überall unter dem Arme in einer ostentativen Weise mit sich herum und setzen sich darauf, und zwar vorzugsweise, wenn sie Christen besuchen. Gewisse marokkanische Fakīhs, und zwar nicht die Geringeren, weigern sich sogar, wenn die in Algerien reisen, sich auf etwas anderes zu setzen, was die Leute sehr ärgert.

In Algerien ist der Gebrauch der S. sehr selten, ausgenommen bei den Häuptern der *ṭarīḳa*'s und den verschiedenen Marabuts, welche gewöhnlich eine Schafs- oder Gazellenhaut als solche benutzen. Das Volk schreibt diesen Sadjdjāda's Wunderkraft zu; zahlreich sind die Legenden, in welchen Marabuts sich ihrer S. bedienen, um sich nach Mekka zu versetzen oder auf den Wellen zu schreiten. — Es kommt auch vor, dass Pilger aus Mekka Sadjdjāda's mitbringen wie die oben von C. Snouck Hurgronje beschriebenen (welche, heutigen Tages wenigstens, oft in Europa angefertigt werden). Doch scheinen sie denselben keine besondere Bedeutung beizulegen (schriftliche Mitteilung von H. Basset).

Nach Lane werden Sadjdjāda's (Teppiche) aus Klein-Asien in Ägypten importiert und dort nur von wohlhabenden Leuten sowohl zum Verrichten der *ṣalāt* wie auch als Satteldecken benutzt. Dieselben haben den Umfang eines grossen „hearth-rug". Eine Figur in der Form einer „niche" ist hineingewoben, deren Spitze beim Gebrauch in die Richtung der *kibla* gelegt wird. Leute, welche den niederen Klassen angehören, verrichten die *ṣalāt* öfters einfach auf dem Boden; sie wischen den sich dabei an Stirn und Nase heftenden Staub selten gleich ab (vgl. die bekannten Traditionen über die Spuren des *sudjūd*). Wenn einer aber einen Mantel oder ein überschüssiges Kleidungsstück bei sich hat, breitet er dies auf dem Boden aus.

Die gewöhnliche Praxis in Niederländisch-Indien beschreibt Snouck Hurgronje. Eine Anzahl langer, schmaler Matten und Teppiche wird vor dem Anfang des Gottesdienstes über die

Digitized by Birzeit University Library

Breite der Moschee gelegt. Nach dem Gottesdienste werden dieselben aufgerollt und beiseite gelegt (*De Islam in Nederlandsch-Indië*, Baarn 1913, S. 10; *Verspreide Geschriften*, V, 366). Doch ist es auch hier gebräuchlich, dass man seine Sadjdjāda selber in die Moschee mitbringt.

Wie J. H. Kramers mitteilt, ist der den Boden der Aya Sofya bedeckende Teppich durch hineingewobene Muster in einzelne Sadjdjāda's eingeteilt, ohne dass jedoch diese Einteilung beim Verrichten der *Ṣalāt* eingehalten wird.

In der die Reliquien des Propheten bewahrenden Kapelle im Serail in Konstantinopel wird die angebliche Sadjdjāda Abū Bakr's aufbewahrt (d'Ohsson, *Tableau de l'empire Othoman*, Paris 1787—1820, I, 267). Bei Barbier de Meynard, *Dict. turc-français*, findet man s. v. eine Anzahl türkischer Redensarten, in welchen die Sadjdjāda eine Rolle spielt.

Eine besondere Bedeutung hat die Sadjdjāda im Vereinswesen und bei den Derwischorden. Bei letzteren ist — wenigstens in Ägypten — das Wort in dem Ausdruck *shaikh al-sadjdjāda*, der das Oberhaupt eines Ordens in Ägypten bezeichnet, mit Orden gleichbedeutend geworden.

In der Vereinsterminologie wechselt Sadjdjāda mit Bisāṭ (vgl. oben) und andren Sprachen entlehnten Ausdrücken. Nach der hierarchischen Legende brachte Gabriel Adam eine Sadjdjāda aus dem Fell der Paradiesesschafe, auf welcher er bei der *shadd*-Zeremonie knieen musste. Diese *sadjdjādat al-khilāfa* wurde dann von allen nachfolgenden Generationen bei derselben Zeremonie benutzt; insbesondere werden Muḥammad, Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān und ʿAlī erwähnt. Von ʿAlī habe sich dieselbe auf die Ordensshaikhe bis auf den heutigen Tag vererbt. Auf dieser Sadjdjāda thront denn auch der Shaikh bei der *shadd*-Zeremonie, und der Ausdruck *bisāṭ al-ṭarīḳ(a)* bezeichnet die Sadjdjāda gleichsam als den Thron des ganzen Ordens. Vor dem Beginn der *shadd*-Zeremonie wird sie von dem mit dieser Funktion betrauten *naḳīb* ausgebreitet. Der Shaikh setzt sich in feierlicher Weise darauf, nachdem durch die Ausbreitung ihr Siegel gleichsam gebrochen ist. Der Kandidat, an dem die Zeremonie vollzogen wird, steht dagegen auf dem *bisāṭ al-ʿadjam*ʿ. Aus den Beschreibungen wird es nicht immer klar, ob mit dem Kandidaten ein gewöhnlicher Novize oder auch ein *naḳīb* gemeint ist.

An die Sadjdjāda oder den *bisāṭ* knüpft sich eine ganze Kette von mystischen Deutungen. Dem Objekt selber werden wie einem lebendigen Tiere Kopf, Füsse usw. zugeschrieben; es hat vier Buchstaben, welche mit den Elementen in Zusammenhang stehen. Manche Autoren sprechen von der „Sadjdjāda der Heilswege" oder nennen das *tawḥīd*-Bekenntnis die „S. des Glaubens". Auch über das Material, aus welchem die S. bei verschiedenen Personen bestand und besteht, sowie über deren Farbe finden sich Angaben. Vgl. die Abbildung in *Isl.*, VI (1916), S. 170.

Literatur: ausser den im Artikel angeführten Werken vgl. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Index; J. P. Brown, *The Dervishes* (London 1868), S. 196; H. Thorning, *Beitr. zur Kenntnis des islam. Vereinswesens* (*Türk. Bibl.*, XVI, Berlin 1913), Register; P. Kahle, *Zur Organisation der Derwischorden in Egypten* in *Der Islām*, VI (1916), S. 149 ff.; F. Taeschner, *Aufnahme in eine Zunft*, a. a. O., S. 169; Abbildungen von Sadjdjāda's in F. Sarre und F. R. Martin, *Die Ausstellung von Meisterwerken Muhammedanischer Kunst in München* 1910 (München 1912).

AL-ṢAFĀ, ein heute kaum noch über den Erdboden emporragender Hügel in Mekka. Die Bedeutung des Namens ist, ähnlich der des Namens der gegenüberliegenden Anhöhe al-Marwa, „der Stein" oder „die Steine" (vgl. al-Ṭabarī, *Tafsīr* zu Sūra II, 153).

Bekanntlich vollführen die Gläubigen zwischen al-Ṣafā und al-Marwa den *saʿy*, zur Erinnerung daran, wie die Legende erzählt (z.B. al-Bukhārī, *al-anbiyāʾ*, B. 9), dass einst Hādjar zwischen diesen beiden Hügeln siebenmal hin und her lief, um eine Wasserquelle für ihren durstigen Sohn zu erspähen. — Es steht fest, dass al-Ṣafā und al-Marwa schon zur Heidenzeit Kultusstätten waren. Nach den meisten Überlieferungen standen dort zwei steinerne Götterbilder, Isāf auf al-Ṣafā und Nāʾila auf al-Marwa, welche die Heiden bei ihrem *saʿy* zu betasten pflegten. Über den Ursprung dieser Bilder findet sich im Kommentar des Nisābūrī zu Sūra II, 153 folgende Geschichte, der al-Shāfiʿī seine Zustimmung gab; Isāf und Nāʾila, zwei Menschen, begingen in der Kaʿba Unzucht und wurden deswegen in Steine verwandelt, welche man zur allgemeinen Warnung auf den beiden Hügeln al-Ṣafā und al-Marwa aufstellte. Im Laufe der Zeit geriet die Herkunft der Steingestalten in Vergessenheit, und man fing an, ihnen göttliche Verehrung zu zollen. — Nach einer anderen Tradition standen dort kupferne Bilder (vgl. C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 26), nach einer dritten Tradition hausten auf den beiden Hügeln Dämonen, welche des Nachts schrieen (bei al-Ṭabarī, *Tafsīr, a. a. O.*).

Literatur: Yākūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, III, 397; Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes* (Leiden-Leipzig 1910), S. 136—37; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest* (Leiden 1880), S. 114 (*Versspr. Geschriften*, I, 76 f.); Wellhausen. *Reste arabischen Heidentums* (Berlin 1897), S. 77.

ṢAFĪYA BINT ḤUYAIY B. AKHṬAB, Muḥammads elfte Frau. Sie wurde in Madīna geboren und gehörte zu dem jüdischen Stamm der Banū ʾl-Naḍīr; ihr Vater und ihr Onkel Abū Yāsir zählten zu den erbittersten Feinden des Propheten. Als ihr Stamm im Jahre 4 d. H. (625/26) aus Madīna vertrieben wurde, war Ḥuyaiy b. Akhṭab einer derjenigen, die sich in Khaibar niederliessen. Mit ihm zusammen war Kināna b. al-Rabīʿ, mit dem Ṣafiya gegen Ende des Jahres 6 (627/28) verheiratet wurde. Sie war zu dieser Zeit etwa 17 Jahre alt. Nach einer Überlieferung war sie vordem die Frau des Salām b. Mashkam gewesen, der sie verstossen hatte. Als Khaibar im Ṣafar 7 (Juni—Juli 628) fiel, wurde Ṣafiya mit zwei ihrer Basen in einer Festung, al-Ḳamūs oder Nizār, gefangen genommen. Bei der Teilung der Beute war sie dem Dihya b. Khalīfa al-Kalbi zugesprochen oder bereits übergeben worden. Aber als Muḥammad sie sah, warf er ergriffen von ihrer Schönheit und warf seinen Mantel über sie, zum Zeichen, dass er sie für sich selbst erwählt habe. Er kaufte sie dem Dihya für sieben Stück Vieh ab und bewog sie, den Islām anzunehmen. Ihr Gatte wurde von Muḥammad zu einem grausamen Tode verurteilt, weil er sich geweigert hatte, den Schatz der Banū ʾl-Naḍīr anzugeben, nebenbei auch wohl, weil es den Propheten

Digitized by Birzeit University Library

danach verlangte, die Ṣafiya zu heiraten; denn die Hochzeit wurde mit ungebräuchlicher Hast gefeiert, entweder in Khaibar selbst oder in al-Ṣahbā', etwa 8 Meilen davon entfernt auf dem Wege nach Madīna. Ṣafiya's Brautgeschenk bestand in ihrer Freilassung; auch legte sie den Schleier (*ḥiḏāb*) an, um dadurch ihre Stellung als Ehefrau zum Ausdruck zu bringen, die zuerst anscheinend angefochten wurde.

In Madīna wurde Ṣafiya kühl empfangen. ʿĀ'isha und Muḥammads andere Frauen zeigten ihre Eifersucht durch geringschätzige Bemerkungen über ihre jüdische Herkunft. Sie scheint zurückgezogen gelebt zu haben, denn wir finden sie in den Jahren vor dem Tode Muḥammads nicht weiter erwähnt, ausser in der Erzählung, wie sie während seiner letzten Krankheit kam, um ihm ihre Ergebenheit auszudrücken und sich dabei von den anderen Frauen abfällige Bemerkungen gefallen lassen musste. Übrigens stand sie mit Fāṭima, der Tochter des Propheten, auf gutem Fusse.

Im Jahre 35 (655/56) stand Ṣafiya auf Seiten des ʿUthmān; während er in seinem Hause belagert wurde, machte sie einen erfolglosen Versuch, ihn zu erreichen. Nachher brachte sie ihm Nahrung und Wasser mit Hilfe eines Brettes, das von ihrem Hause zu dem seinigen hinübergelegt war. Als ʿĀ'isha sie aufforderte, bei ʿUthmān's letzter Unterredung mit ʿAlī, Talḥa und al-Zubair, die in ihrem Hause stattfand, zugegen zu sein, erschien Ṣafiya und versuchte, den unglücklichen Khalīfen zu verteidigen.

Sie starb im Jahre 50 oder 52 (670 oder 672), unter dem Khalifat Muʿāwiya's, und hinterliess ein Vermögen von 100 000 Dirham in Land und Gütern, wovon sie ein Drittel dem Sohn ihrer Schwester vermachte, welcher noch dem jüdischen Glauben anhing. Ihr Haus in Madīna kaufte Muʿāwiya für 180 000 Dirham.

In Kairo gibt es eine Moschee, die der Sitt Ṣafiya geweiht und nach der auch das umliegende Viertel benannt ist.

Literatur: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 354, 653, 762, 766; Ibn Saʿd, VIII, 85—92; L. Caetani, *Annali dell' Islām* I, 379, 415, II/1, 29, 34, VIII, 223; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 73; Lammens, *Moʿāwiya*, S. 246.

ṢAḤĀBA. [Siehe AṢḤĀB].

SAHL AL-TUSTARĪ, ABŪ MUḤAMMAD SAHL B. ʿABD ALLĀH B. YŪNUS, sunnitischer Theologe und Mystiker arabischer Sprache, geb. in Tustar (Ahwāz) 203 (818), gest. im Exil in Baṣra 283 (896).

Durch seinen Lehrer Ibn Sawwār war Sahl indirekt selbst ein Schüler strenger Sunniten wie al-Thawrī und Abū ʿAmr b. al-ʿAlā'; daher war er vor allem Asket — als solcher von starker Selbstzucht —, aber auch ein kenntnisreicher Theologe.

Aus seinem offenbar stillen und einfachen Leben kennen wir nur ein einziges besonderes Ereignis: seine Verbannung nach Baṣra zur Zeit der Empörung der Zinǧ (um 261 = 874), als die ʿUlamā' von al-Ahwāz seinen Lehrsatz von dem obligatorischen Charakter der Zerknirschung (*tawba farḍ*) verwarfen.

Sahl hat nichts geschrieben. Jedoch hatten seine von seinem Schüler Muḥammad b. Sālim (gest. 297 = 909) gesammelten und herausgegebenen „Tausend Sprüche" dogmatischen Zusammenhang genug, um eine besondere theologische Schule ins Leben zu rufen, die Sālimīya [s. d.]. Ihre charakteristischen Züge hat diese Schule von Sahl: die bewusste Verinnerlichung des kultischen Lebens und ein Rüstzeug halb gnostischer, zum Monismus neigender Fachausdrücke.

Die Beweisführung Sahl's ist rein dialektisch (*istidlāl*: *aṣl*, *farʿ*) wie die der „Mutakallimūn". Er geht noch nicht, nach griechischer Weise, syllogistisch vor, wie nachher sein ehemaliger Schüler Ḥallāǧ [s. d.] — Hinsichtlich des Verhältnisses von Seele und Körper lehrte er, dass der Mensch aus vier Elementen (*hayāt*, *rūḥ*, *nūr*, *ṭīn*) bestehe, dass der *rūḥ* höherer Art sei als die *nafs* (gegen die Hellenisten), und dass er nach dem Tode weiter lebe (gegen al-Muḥarrad).

In der Kur'ānexegese gibt er jedem Vers viererlei Sinn: einen buchstäblichen (*ẓāhir*), einen allegorischen (*bāṭin*), einen moralischen (*ḥadd*) und einen anagogischen (*muṭṭalaʿ*); er lässt die imāmitische Theorie des *ǧafr* [s. d.] gelten. Über das Beispiel, das die Propheten uns geben, sollen wir nachdenken, bis wir uns ihren Seelenzustand gradweise zu eigen machen.

Für Sahl wie für Ibn Karrām und al-Ashʿarī umfasst die islāmische „Gemeinde" alle Gläubigen, soweit sie sich nach der *ḳibla* (der sunnitischen Anschauung im Gegensatz zu der der Muʿtaziliten und Imāmiten) richten. Das Wort „Glaube", *īmān*, bezeichnet gleichzeitig die Zustimmung der Lippen (*ḳawl*), das entsprechende Handeln (*ʿamal*), die Gleichheit der Absicht (*nīya*) und das innerliche Geniessen des Wirklichen (*yaḳīn*).

Der wahrhafte Verehrer Gottes soll zuerst dem Staat Gehorsam leisten und genau die Riten beobachten: „Lieben heisst den Gehorsam umarmen" (nach al-Tustarī hat gesagt: „perinde ac cadaver"). Er ist verpflichtet, Handlungen in Nachfolge des Propheten hervorzubringen (halb muʿtazilitischer Begriff des *iḫtiṣāb*, dem quietistischen *tawakkul* des Shaḳīḳ und Ibn Karrām entgegengesetzt); aber er soll in unablässiger Zerknirschung (*tawbat farḍ fī kulli waḳt*) beständig zu Gott umkehren (*Allāh ḳiblat al-niya*). Sahl's Analyse des Willensakts, abgeleitet von der al-Muḥāsibī's und übernommen von al-Ghazzālī, bleibt klassisch. — Auf der höchsten Stufe angelangt, soll der Asket — der Welt „entworden" — die tatsächliche Gottesgewissheit (*yaḳīn*) jenseits der Kultriten (*ġhaiba bi'l-madhkūr ʿan 'l-dhikr*) besitzen. Das sieht wie ein Entwurf zu al-Ḥallāǧ's Lehre von der „unio mystica" aus.

In der Eschatologie verwendet Sahl vorsichtig halbgnostische Begriffe imāmitischen Ursprungs, so die „Lichtsäule" (*ʿamūd al-nūr*, *ʿadl maḫlūḳ bihi*), eine Art von „ursprünglicher Anbetungsmasse", zusammengesetzt aus allen Seelen der zukünftigen Heiligen (gegenüber den gewöhnlichen Menschen, *ādamiyūn*), ein erster Anfang des *nūr Muḥammad* der späteren Mystiker. Nur die Heiligen sind prädestiniert zum Besitz des *sirr al-rubūbiya* oder *sirr al-anā*, „des Geheimnisses der souveränen Persönlichkeit" oder „des göttlichen Rechts ‚ich' zu sagen". Dieser Begriff ist die Keimzelle des *huwa huwa*. Sahl deduziert daraus die Möglichkeit einer schliesslichen Begnadigung des Satans, eine Idee, welche später Ibn al-ʿArabī und ʿAbd al-Karīm al-Djīlī [s. d.] entwickeln.

Literatur: Sahl al-Tustarī, *Tafsīr*, ed. Naṣṣānī (Kairo 1326; künstliche Kompilation); Abū 'l-Ḳāsim al-Saḳallī (schrieb in Kairawān im Jahre 390 = 999 und hat auch eine *Ṣifat*

Digitized by Birzeit University Library

al-awliyāʾ hinterlassen), *Sharḥ wa-bayān limā ashkal min kalām Sahl*, und *K. al-muḥāraḍa wa 'l-radd ʿalā ahl al-firāḳ min kalām Sahl*, Hs. Köpr. 727 (Stambul); al-Hudjwīrī, *Kashf al-maḥdjūb*, engl. Übersetzung von Nicholson (London 1911), Index z. v.; R. Hartmann, *al-Kuschairis Darstellung des Ṣūfitums* (Berlin 1914), Index s. v.; L. Massignon, *Essai sur les Origines.... de la mystique musulmane* (Paris 1922), S. 264—70; ders., *La passion d'al-Hallaj* (Paris 1922), Index s. v.

SAIYID (A; PL. *sāda*), ein Fürst, Herr, Oberhaupt oder Besitzer; jemand, der durch seine persönlichen Eigenschaften, seinen Besitz oder seine Geburt hervorragt. In diesem letzten Sinne wird es überall in der muslimischen Welt fast ausschliesslich von den Nachkommen Muḥammad's gebraucht [siehe den Art. SHARĪF]. Das Wort kommt nur zweimal im Ḳurʾān vor, wo es einmal (III, 34) mit Bezug auf Johannes den Täufer und einmal (XII, 25) von dem Gatten der Zulaikhāʾ gebraucht wird. Von den Arabern wird es nicht nur auf Menschen angewendet, sondern auch auf die *djinn*, auf Tiere und auf leblose Gegenstände. Ein Vers bezieht sich auf „*djinn*, welche nachts aufwachen und ihr Oberhaupt (Saiyid) herbeirufen"; der wilde Esel wird „der Saiyid seines Weibchens" genannt, und al-Zadjdjādj nennt den Ḳurʾān *saiyid al-kalām*, „das Vorbild der Sprache". Für die Anwendung des Wortes Saiyid (bzw. des daraus entstandenen *sīd*) auf Nichtmuslime bietet Rodrigo Diaz, „El Cid Campeador", das bestbekannte Beispiel.

Literatur: E. W. Lane, *Lexicon*, u. d. W.

SAKĪNA (A.) ein aus dem Hebräischen (*shᵉkīnā*) übernommenes Lehnwort, das dort die Anwesenheit Gottes bedeutet, u.zw. in rein geistigem Sinne, zuweilen verdeutlicht durch ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen wie Feuer, Wolke oder Licht. — Muḥammad war sich über die wahre Bedeutung dieses Wortes anscheinend nicht klar, wenn er (Sūra II, 249) sagt, die Sakīna habe sich nebst einigen Reliquien in der Heiligen Lade der Israeliten befunden. Möglicherweise verband er mit diesem hebräischen Fremdworte Vorstellungen aus dem heidnischen Dämonenglauben; manche Ḳurʾān-erklärer geben jedenfalls hierzu eine ganz djinnenmässige Beschreibung der Sakīna (vgl. al-Ṭabarī *Tafsīr*, Būlāḳ 1323—29, II, S. 385 f.; merkwürdigerweise beruft sich dabei Wahb b. Munabbih auf eine jüdische Quelle. Weiterhin verwechselt er die Bundeslade mit dem Orakel der *ūrim wᵉ-tummīm*). Wo das Wort sonst noch im Ḳurʾān vorkommt, wird es im allgemeinen von den Erklärern als der subjektive Zustand der Seelenruhe und Sicherheit gedeutet (s. die Kommentare zu IX, 26, 40 und XLVIII, 4, 18, 26). — Hieraus entwickelt sich allmählich eine profane Bedeutung des Wortes: Sakīna bezeichnet die Charaktereigenschaft der Ruhe und Würde (z.B. al-Bukhārī, *Badʾ al-khalḳ*, Bāb 15), und noch weitergehend, einfach: sich ruhig verhalten, z.B. bei der Ṣalāt (al-Bukhārī, *Djumʿa*, B. 18) oder bei der Ifāḍa (al-Bukhārī, *Ḥadjdj*, B. 94). — Nebenher geht auch ein religiöser Bedeutungswandel, indem allmählich die jüdische Bedeutung des Wortes in den Islām eindringt. So steigt z.B. die Sakīna wohlwollend herab, wenn der Ḳurʾān rezitiert wird (al-Bukhārī, *Faḍāʾil al-kurʾān*, B. 11 und 15). Und so wie im Jüdischen aus der *shᵉkīnā* sich allmählich der *rūaḥ ha-ḳōdesh* entwickelt, welcher auf den Propheten ruht, so finden wir auch im islāmischen Schrifttum Sakīna gelegentlich in der Bedeutung: „Heiliger Geist" (s. bei Goldziher, S. 194 f.).

Literatur: A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentums aufgenommen?* (2. Ausg., Leipzig 1902), S. 53 f.; I. Goldziher, *Über den Ausdruck „Sakīna"*, in den *Abhandlungen zur arabischen Philologie* (Leiden 1896); ders., *La notion de la sakina chez les Mahométans* (*RHR*, XXVIII, 1—13).

SALĀM (A.), nomen verbi von *salima*, „heil, unversehrt sein", dann als Substantiv im Sinne von „Heil, Heilgruss, Gruss".

Das Wort kommt vielfach im Ḳurʾān vor, besonders in Sūren, die zur zweiten und dritten mekkanischen Periode gerechnet werden. Die älteste Stelle, wo *salām* sich findet, ist XCVII, 5, wo von der *lailat al-ḳadr* gesagt wird: „Heil ist sie bis zum Aufkommen der Morgendämmerung". In dieser Bedeutung wird *salām* auch zu fassen sein in Ḳurʾān L, 33, XV, 46, XXI, 69, XI, 50. *Salām* bezeichnet sowohl das diesseitige wie das jenseitige Heil. In letzterem Sinne findet es in dem Ausdruck *dār al-salām*, die „Wohnung des Heils", für das Paradies Verwendung (Ḳurʾān X, 26, VI, 127).

Meistens aber wird *salām* im Ḳurʾān als Heilgrussformel gebraucht. So werden Sūra LVI, 90 (1. mekkanische Periode) die Leute der Rechten von den Mitteilhabern an ihrer Glückseligkeit mit *salāmⁿ laka*, Heil dir! begrüsst. *Salāmⁿ* (XXXVI, 58, XIV, 28, X, 10, XXXIII, 43) oder *salāmⁿ ʿalaikum* (XVI, 34, XXXIX 73, XIII, 24) ist der Heilgruss, der den Seligen im Paradiese oder beim Betreten desselben entgegengebracht wird (vgl. auch XXV, 75). *Salām* ist auch der Gruss der Gäste Ibrāhīm's und der Wiedergruss des letzteren (LI, 25, XI, 72; vgl. XV, 52). Sūra XX, 49 wird dem Mūsā, als er dem Firʿawn Vorhaltungen machen soll, von Allāh der Ausdruck *al-salāmu ʿalā man ittabaʿa 'l-hudā* „das Heil über den, welcher der Rechtleitung folgt", empfohlen. *Salāmⁿ ʿalaikum*, Heil über euch, steht Sūra VI, 54 am Anfang der Botschaft, die der Prophet den Gläubigen zu überbringen hat. Als Eulogie ist *salām* auch wiederholt in der XXXVII. Sūra gebraucht, wo am Schluss der Erwähnung je eines Propheten ein *salām* über ihn ausgerufen wird (Vs. 77, 109, 120, 130, 181; vgl. auch XIX, 15, 34). — Sūra LIX, 23 (medinisch) findet sich *al-salām* als einer der Namen Allāhs, den al-Baiḍāwī als einen als *ṣifa* gebrauchten *maṣdar* im Sinne von „der Fehlerlose" deutet (für andere Erklärungen vgl. *Lisān al-ʿArab*, XV, 182, 7 ff., 20 ff. und den Art. ALLĀH, b 1). Man hat sogar dieses Wort in der Formel *al-salām ʿalaikum* als Allāh fassen wollen (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib* zu Sūra VI, 54, Kairo 1278, III, 54, 21 f.; *Lisān al-ʿArab*, XV, 182, 8 f.).

Schon früh setzte sich bei den Muslimen die Ansicht fest, dass der *salām*-Gruss eine islāmische Einführung wäre. Dies ist jedoch nur insofern richtig, als der Ḳurʾān an einer spätmekkanischen Stelle und an zwei medinischen den Gebrauch dieses Grusses anempfiehlt: VI, 54 gebietet dem Propheten: Wenn diejenigen zu dir kommen, die an Unsere Zeichen glauben, so sprich: Heil über euch (*salāmⁿ ʿalaikum*)! Euer Herr hat Sich Gnade auferlegt usw. — XXIV, 27: O ihr, die ihr glaubt, tretet nicht ein in Wohnungen, die nicht eure eigenen sind, ohne vorher um ein Zeichen des Ein-

Digitized by Birzeit University Library

verständnisses zu bitten und *salām* zu sprechen (*wa-tusallimū*) über ihre Bewohner usw.; — ähnlich XXIV, 61: Wenn ihr Wohnungen betretet, so sprecht *salām* (*fa-sallimū*) über eure Angehörigen usw. (vgl. eine ähnliche Vorschrift Mt. X, 12, Luk. X, 5). Goldziher hat aber unter Anführung einiger Dichterstellen darauf hingewiesen (*ZDMG*, XLVI, 22 f.), dass *salām* schon vor dem Islām als Grussformel im Gebrauch war. Die entsprechenden hebräischen und aramäischen Ausdrücke *šālōm lᵉkā*, *šᵉlāmā lāḵ* (*lᵉḵōn*), *šᵉlāmā ᶜalāḵ*, die auf alttestamentlichen Sprachgebrauch zurückgehen (vgl. Ri. XIX, 20, 2. Sam. XVIII, 28, Dan. X, 19, 1. Chr. XII, 19), waren übrigens als Grüsse bei den Juden und Christen üblich. Eine Unzahl nabatäischer Inschriften bezeugt weiter die eulogische Verwendung von *sh–l–m* in Nordwestarabien und auf der sinaitischen Halbinsel (*CIS*, II, *Inscriptiones aramaeae*, I, Nr. 288 ff., zweifach Nr. 244, 339, dreifach Nr. 302), und das arabische *s–l–m* kommt in den safaitischen Inschriften öfters als eulogischer Terminus vor (vgl. E. Littmann, *Zur Entzifferung der Safā-Inschriften*, Leipzig 1901; ders., *Semitic Inscriptions*, New York–London 1905, Safaitic Inscr.) — Lidzbarski vermutete (*Ztschr. f. Semistik*, I, 85 ff.), dass *salām* den durch σωτηρία ausgedrückten Begriff wiedergebe.

Muḥammad muss der *salām*-Formel wohl einen hohen religiösen Wert beigelegt haben, da er sie als den von den Engeln an die Seligen gerichteten Gruss betrachtete und als Eulogie für die ihm vorangegangenen Propheten verwendete. Ein *salām*, wie der im *tašahhud* (s. unten) oder wie der Friedensgruss, der die *ṣalāt* beschliesst und seine Parallele in der jüdischen *tᵉfillā* hat (vgl. E. Mittwoch, *Zur Entstehungsgesch. des islam. Gebets u. Kultus* in *Abh. Pr. Ak. W.*, ph.-h. Cl., 1913, Nr. 2, S. 18), mag von Anfang an ein Bestandteil des rituellen Gottesdienstes gewesen sein. (Vgl. aber Goldziher, *Über die Eulogien* in *ZDMG*, L, 102).

Im gesetzlich festgelegten Ṣalātritual gehen im *tašahhud* die Allāh gewidmete Eulogie und der *salām* über den Propheten, über den Betenden und die Mitanwesenden und über Allāh's fromme Diener (*al-salāmu ᶜalaika, aiyuha 'l-nabiyu, waraḥmatu 'llāhi wa-barakātuhu, al-salāmu ᶜalainā wa-ᶜalā ᶜibādi 'llāhi 'l-ṣāliḥīna*) dem Glaubensbekenntnis voran. Zu den obligatorischen Zeremonien der Salāt gehört weiter am Schluss die *taslīma al-ūlā*, deren vollere Form darin besteht, dass man in sitzender Haltung das Haupt rechts und links wendet und dabei je einmal *al-salāmu ᶜalaikum wa-raḥmatu 'llāh* sagt.

Die Vorliebe der heiligen Schrift für die *salām*-Formel und ihre liturgische Verwendung mögen besonders dazu mitgewirkt haben, dass sie bald als ausschliesslich islamischer Gruss (*taḥiyat al-islām*) betrachtet wurde. Wie oben schon bemerkt ist, schreibt der Kurʾān im Anschluss an die *tasliya* den *salām* über den Propheten vor. Die Überlieferung berichtet, dass dieser sich bemühte ihn einzuführen (Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld, S. 472 u. f.; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1353, 16 ff.). Auch in seiner Umgebung soll man für dieses Grusswort geeifert haben. (Ibn Saᶜd, *al-Ṭabakāt*, V, 369; Sprenger, *Das Leben ... des Mohammad*, III, 482, 485; Goldziher, *Muh. Stud.*, I, 264). Die Juden sollen den *salām*-Gruss Muḥammad gegenüber gelegentlich zu *al-sām ᶜalaikum*, „den Tod über Euch" entstellt haben, worauf der Prophet dann mit *waᶜalaikum*, s. v. a. „desgleichen" antwortete (al-Bukhārī, *al-Istiʾdhān*, B. 22; *Lisān al-ᶜArab*, XV, 206).

Die Ausdrücke, deren man sich bedienen konnte, waren *salām* oder *salām ᶜalaikum* (*-ka*) oder *al-salām ᶜalaikum*. Im Kurʾān überwiegt der Gebrauch von *salām ᶜalaikum*. Faḵr al-Dīn al-Rāzī sucht darzulegen, dass die unbestimmte Form die vorzüglichere sei und den Begriff des vollkommenen Grusses zum Ausdruck bringe (a. a. O., II, 500, 25 ff., III, 512, 11 ff.). Vielfach wurde indessen die Formel *al-salām ᶜalaikum* zum Gruss gebraucht. Diese determinierte Form ist in der *taslīma* ausdrücklich vorgeschrieben (Faḵr al-Dīn al-Rāzī, a. a. O., II, 501, 5; *Lisān al-ᶜArab*, XV, 182, 12 ff.). Als Gegengruss wurde *waʿalaikum al-salām* üblich (näheres über diese Inversion bei Faḵr al-Dīn al-Rāzī, a. a. O., II, 500, 25 ff., III, 512, 23 ff.).

Laut einigen Überlieferungen hatte Muḥammad den Ausdruck *ᶜalaik al-salām* als den Gruss an die Toten bezeichnet und darauf bestanden, mit *al-salām ᶜalaik* begrüsst zu werden (al-Ṭabarī, III, 2395; Ibn al-Aṯīr, *al-Nihāya fī Ġharīb al-Ḥadīth wa'l-Aṯar*, Kairo 1311, II, 176 u.). Es gibt aber auch Traditionen, wo der Prophet auf dem Friedhof die Toten mit einem mit (*al-*)*salām* anfangenden Ausdruck begrüsst (al-Ṭabarī, III, 2402, 19 ff.; Ibn al-Aṯīr und *Lisān al-ᶜArab*, a. a. O.).

Die *salām*-Formel wurde schon bald mit den Worten *wa-raḥmatu 'llāhi* oder *wa-raḥmatu 'llāhi wa-barakātuhu* erweitert; die erstere Erweiterung ward in der *taslīma*, die zweite im *tašahhud* gebräuchlich (vgl. oben). In Anwendung der Vorschrift Kurʾān IV, 88: „Wenn man einen Gruss an euch richtet, so grüsst mit einem schöneren als diesem oder erwidert ihn", gilt es als empfehlenswert (*sunna*), im Gegengruss den Gnaden- und Segenswunsch oder gelegentlich, zur Beantwortung eines einfachen *salām*, allein den ersteren hinzuzufügen (vgl. al-Bukhārī, *al-Istiʾdhān*, B. 16, 18, 19). — Nach Lane (*Manners and Customs of the Modern Egyptians* [3], London 1842, I, 229, Anm.) war in Ägypten die dreiteilige Formel als Gegengruss sehr gebräuchlich; vgl. auch Nallino, *L'arabo parlato in Egitto* [2] (Mailand 1913), S. 121. In Mekka ist ihr Gebrauch verhältnismässig selten; die dort übliche Erwiderung lautet *weᶜalēkum essalām wa'r-raḥma wa-barakātuhu 'llāh* oder *wa'l-ikrām*; vgl. Snouck (*we-raḥmatu 'llāh* oder *wa'l-ikrām*; vgl. Snouck *Mekkanische Sprichwörter u. Redensarten* (Haag 1886), S. 118.

Am Schlusse eines Briefes findet man öfters den Ausdruck *wa'l-salāmu* (*ᶜalaika, -kum*), z. B. Ibn Saᶜd, a. a. O., I/II, 27, 17, 27, 28, 21, 25, 29, 23, 29, 13, 21. — *Wa'l-salām* hat auch gelegentlich den Sinn von „und damit aus" erhalten (vgl. Snouck Hurgronje, a. a. O., S. 92).

Im Anschluss an Kurʾān XX, 49 wurde es üblich, Nichtmuslimen gegenüber wo nötig die Wendung *al-salāmᵘ ᶜalā man ittabaᶜa 'l-hudā* zu gebrauchen. Sie begegnet z. B. in Muḥammad zugeschriebenen Briefen. Papyrusdokumente aus dem Jahre 91 (710) bezeugen die frühe Praxis ihrer Verwendung (*Papyri Schott-Reinhardt*, I, hrsg. v. C. H. Becker, Heidelberg 1906). Ein Schreiben Muḥammads an die Juden von Makna schliesst jedoch mit *wa'l-salām* (Ibn Saᶜd, a. a. O., I/II, 28, 23) ähnlich ein Brief an die Christen in Aila (ebd., S. 29, 12 f.).

Salām bezeichnet auch „eine Salawāt-Litanei, die alle Freitage, ungefähr eine halbe Stunde vor Beginn des Mittagsgottesdienstes, vor dem Adhān von den Minarets erklingt. Dieser Teil

Digitized by Birzeit University Library

der Liturgie wird im Innern der Moschee vor Beginn der eigentlichen obligaten Ceremonien von einigen auf einer Dikka stehenden stimmbegabten Leuten wiederholt" (Goldziher, *Über die Eulogien* usw., *ZDMG*, L. 103 f.; vgl. Lane, a. a. O., I, 117). Ausserdem nennt man in Ägypten so die Segenssprüche über den Propheten, die während des Monats Ramaḍān ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht von den Minarets gesungen werden (Lane, a. a. O., II, 264).

Die eulogische Formel *ʿalaihi 'l-salām*, die nach der strengen orthodoxen Auffassung wie die *taṣliya* nur den Namen von Propheten folgen sollte, in der älteren Litteratur aber eine freiere Anwendung findet, wurde von den Shiʿiten ohne Einschränkung auch für ʿAlī und seine Nachkommen gebraucht.

In Britisch Indien macht man einen magischen Gebrauch von den sogenannten „sieben *salām*'s", d. h. den Ḳurʾānversen XXXVI, 58, XXXVII, 77, 109, 120, 130, XXXIX, 73, XCVII, 5. Am Feste des Ākhir-i Čahārshamba schreibt man diese mit Safran- oder Rosenwasser oder auch mit Tinte auf das Blatt eines Mango, eines heiligen Feigenbaumes oder einer Platane, wäscht die Schrift mit Wasser ab und trinkt letzteres in der Hoffnung auf Heil und Glück aus (Diaʿfar Sharīf-Herklots, *Islam in India or the Qānūn-i Islām*, neue Ausg. v. W. Crooke, London 1921, S. 186 f.).

Auf Münzen bedeutet das Wort *salām* (bisweilen zu *s* abgekürzt) „vollwichtig": J. G. Stickel, *Handb. z. morgenl. Münzkunde* (*Das grossherz. orient. Münzcabinet zu Jena*), 1. Heft., Leipzig 1845, S. 43 f.; O. Codrington, *A Manual of Musulman Numismatics*, London 1904, S. 9 f.

Literatur (ausser der im Art. verzeichneten): Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIḳd al-farīd* (Būlāḳ 1293), I, 276 f.; Lane, a. a. O., I, 298 ff.; Landberg, *Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale* (Leiden 1901—'13), II, 776—781, 786—9.

ṢALĀT, die im Arabischen übliche Bezeichnung des rituellen Gebetes oder Gottesdienstes.

I

Die Übersetzung „Gebet" ohne weiteres ist nicht exakt; dem Begriffe Gebet entspricht das arabische *duʿāʾ* (Snouck Hurgronje hat auf diesen Unterschied öfters hingewiesen: *Verspreide Geschriften* I, 213 f., II, 90, IV, 56, 63 f. usw.). Das Wort scheint in der vor-ḳurʾānischen Literatur nicht vorzukommen; Muḥammad hat es, wie die Sache, den jüdischen und christlichen Gemeinden Arabiens entnommen. In vielen kūfischen Ḳurʾānexemplaren und im Anschluss an das heilige Buch auch öfters in der späteren Litteratur, wird es صلوة geschrieben. Man nimmt vielfach an, dass diese Orthographie eine dialektische Aussprache reproduziert (Nöldeke, *Geschichte des Qorans* S. 255; Wright-de Goeje, *Arabic Grammar*, I, 12 A; Brockelmann, *Arabische Grammatik* [6], S. 7). Die Schreibung eines *wāw* statt des zu erwartenden *alif* kommt freilich auch in verschiedenen anderen zum Vokabular des Ḳurʾāns gehörenden Wörtern vor; ausser bei Ribā (ربوا) jedoch nur in dem im Aramäischen so häufigen Ausgang *āt* (resp. *ōt*). Die Auffassung, nach welcher bei Schreibweisen wie صلوة, زكوة usw. aramäischer Einfluss wirksam gewesen sei (Fränkel, *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis*, S. 21), dürfte daher noch immer im Auge zu behalten sein.

Die Etymologie des aramäischen Wortes *ṣəlōṯā* ist ganz durchsichtig. Die wurzel *ṣ-l-ʾ* bedeutet im Aramäischen „beugen, krümmen, spannen". Das Substantiv *ṣəlōṯā* ist davon das *nomen actionis* und bezeichnet die Handlung des Beugens usw. Es wird in verschiedenen aramäischen Dialekten für das rituelle Gebet verwendet, obwohl es auch das freie, persönliche Gebet bezeichnen kann, das im Syrischen wenigstens gewöhnlich *baʿūṯā* heisst. Muḥammad hat das Wort *ṣalāt* in diesem Sinne von seiner Umgebung übernommen. Die muslimische Ṣalāt zeigt denn auch in ihrer Zusammensetzung eine grosse Ähnlichkeit mit dem jüdischen und christlichen Gottesdienste, wie unten näher ausgeführt werden soll. — Das Verbum *sallā* ist denominativ vom Substantiv *ṣalāt* abgeleitet und bedeutet „die *ṣ.* verrichten".

Es ist klar, dass Muḥammad anfänglich der Stoff zum Rituale nicht in reichlichem Masse zur Verfügung stand. Die Texte, welche in feierlichen Litaneien von Christen und Juden bei ihrem Gottesdienste rezitiert und gesungen wurden, fehlten ihm. Dieser Zustand schimmert noch durch in der bekannten Tradition über die Offenbarung der XCVI. Sūra, nach einer verbreiteten Auffassung die erste, welche ihm zuteil wurde. Auf den Befehl des ihn pressenden Engels, zu rezitieren, antwortet er: „Ich habe nichts zum Rezitieren". Der göttliche Teil dieses Muḥammad ängstigenden Zwiegespräches soll dann zugleich der erste Rezitationstext geworden sein, auf den mit kürzeren oder längeren Pausen andre folgten.

Obwohl die Ṣalāt im Ḳurʾān nirgends beschrieben oder genau geregelt wird, darf man annehmen, dass ihre charakteristischen Züge sich im Verlauf der Entwicklung des Kultus nicht geändert haben. Die Andeutung ihrer verschiedenen Bestandteile im Ḳurʾān legt diese Auffassung nahe. Durchgehends wird die stehende Haltung bei der Ṣalāt vorausgesetzt, welche mit Beugungen (*rukūʿ*) und Prosternierungen (*sudjūd*) wechselt. Wie eng die Ṣalāt schon in der mekkanischen Periode mit der Rezitation des Ḳurʾān verbunden war, ist daraus ersichtlich, dass Sūra XVII, 80 die Morgenṣālāt *ḳurʾān al-fadjr* genannt wird. Andrerseits ist die Rezitation des Ḳurʾān an sich auch mit Prosternierung verbunden (Sūra LXXXIV, 21).

Dass in dieser Zeit Eulogien schon einen integrierenden Bestandteil der *ṣalāt* gebildet haben, geht aus Ḳurʾānstellen wie Sura XX, 130 und XXIV, 41 hervor, wo *taḥmīd* und *tasbīḥ* in der engsten Verbindung mit der Ṣalāt genannt werden.

Aus der Erwähnung der Ṣalāt und des Verbums *ṣallā* in den ältesten Sūren (z.B. LXXV, 31, LXX, 23, CVII, 8, LXXIV, 44, CVIII, 2) geht weiter hervor, dass man behaupten darf, dass dieser Ritus den Islām von seiner frühen Jugend an begleitet hat und dass Caetani's skeptische Reflexionen und Vermutungen dem ḳurʾānischen Zeugnis nicht genügend Rechnung tragen (vgl. *Annali, Introduzione*, § 219, Note, z.T. in Anlehnung an ähnliche Äusserungen Grimme's). Wie sehr Muḥammad mit seinem neuen Kultus die Mekkaner ärgerte, geht hervor aus Sūra XVII, 110, wo ihm von Allāh empfohlen wird, die Ṣalāt nicht zu laut zu halten, was von der Tradition wohl mit Recht so interpretiert wird, dass seine ungläubigen Mitbürger ihn wegen seiner zu laut abgehaltenen Gottesdienste belästigten Damit stimmt überein, dass in der Periode, in

Digitized by Birzeit University Library

welcher Muḥammad immer wieder ermahnt wird, das Beispiel der früheren Propheten nachzuahmen und sich an ihrer Geduld zu erbauen, regelmässig darauf hingewiesen wird, wie auch sie ihre Umgebung zum Halten der Ṣalāt aufforderten (z.B. Sūra XXI, 73, XIX, 32, XIV, 40, XX, 132).

Im Ḳur'ān wird weiter die Ṣalāt sehr häufig neben der *zakāt* erwähnt; beide gelten offenbar als die bei Allāh beliebtesten Bekundungen der Frömmigkeit (z.B. Sūra II, 77, 104, 172, 177; IV, 79, 169; V, 15, 60 usw.). Sūra II, 42, 148 werden die Gläubigen ermahnt, bei Ṣalāt und *ṣabr* Hilfe zu suchen. *Ṣabr* wird in diesem Zusammenhang als Fasten aufgefasst. Es ist übrigens im Ḳur'ān noch keine Spur von der Fünfzahl von „Säulen" vorhanden, welche später eine so hervorragende Stelle erhält. Die Ṣalāt ist eine Äusserung der Demut (Sūra XXIII, 2), welch letztere in der ganzen hellenistischen Welt als die dem Menschen der Gottheit gegenüber am meisten geziemende Haltung gilt. Pünktliche Observanz (*muḥāfaẓa*) bezüglich der Ṣalāt wird wiederholt eingeschärft (VI, 92; XXIII, 9; LII, 34, vgl. 22), und Vernachlässigung (*sahw*) gerügt (CVII, 4). Sūra IV, 104 wird eine ähnliche Ermahnung motiviert durch die Hinzufügung: „denn die Ṣalāt ist ein *kitāb mawḳūt*", d. h. eine geregelte Kultvorschrift. Es wird an den Munāfiḳūn [s. d.] gerügt, dass sie die Ṣalāt ohne Eifer und aus Augendienerei verrichten (Sūra IV, 141). Die Beschränkung und spätere Verpönung des Weingebrauchs wurde zunächst dadurch veranlasst, dass der übermässige Gebrauch die Ordnung beim Gottesdienste störte (Sūra IV, 46).

Wie gesagt, darf man annehmen, dass die wesentlichen Züge der späteren Ṣalāt von Anfang an vorhanden gewesen sind. An Besonderheiten über die Ṣalāt und ihre Begleiterscheinungen wissen wir aus der ältesten Periode des Islām nur wenig. Eine rituelle Waschung (vgl. die Artt. GHUSL, ṬAHĀRA, WUḌūʾ) wird Sūra V, 4 vor der Ṣalāt vorgeschrieben; der *nidāʾ* zur Ṣalāt wird, V, 63 erwähnt, LXII, 9 derselbe zur Freitagsṣalāt. Eine besondere Ṣalāt bei drohender Gefahr wird IV, 103 beschrieben (s. unten *ṣalāt al-ḫawf*). Eulogien über Muḥammad sowie der *taslīm* bilden den Schluss der späteren Ṣalāt. Die Praxis kann sich dafür auf Sūra XXXIII, 56 berufen, wo es heisst: „Allāh und seine Engel beten über den Propheten; ihr, die ihr glaubet, betet über ihn und bringet den Heilgruss dar". Die Freitagsṣalāt wird LXII, 9 erwähnt mit den Worten: Ihr, die ihr glaubet, wenn der Aufruf zur Ṣalāt am Freitag erklingt, so sputet euch zur Anrufung (*dikr*) Allāh's und unterlasset den Handel, das ist besser für euch, wenn ihr wisset".

Bei diesem Sachverhalt ist es verständlich, dass Muḥammad hohen Wert darauf legte, dass diejenigen, welche den Islām anzunehmen sich bereit zeigten, gleich in die Praxis der Ṣalāt eingeweiht wurden. So berichtet die Tradition, dass er eigens zu diesem Zwecke den Asʿad b. Zurāra oder den Muṣʿab b. ʿUmair zu den Medinensern schickte und dass einer von diesen beiden der erste war, der mit ihnen die Freitagsṣalāt abhielt (s. A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 111 ff. und dazu C. H. Becker in *Der Islam*, III, 378 f.). In Muḥammad's Sendschreiben an die Stämme Arabiens wird die Ṣalāt als muslimische Pflicht denn auch öfters eingeschärft (s. J. Sperber, *Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens* in *MSOS As.*, XIX, Sonderabdruck, S. 16, 19, 38, 58, 77 usw.). Der muslimischen Tradition zufolge gehört die Festsetzung der Fünfzahl der täglichen Ṣalāts in die Anfänge des Islām. Sie wird verknüpft mit Muḥammads Himmelfahrt [s. den Art. IsRāʾ]. Als Muḥammad bis zum höchsten Himmel hinaufgeführt war, heisst es, wurden seiner Gemeinde von Allāh täglich fünfzig Ṣalāts auferlegt. Mit diesem Auftrage verlässt Muḥammad die Gegenwart Allāhs, bis er auf seinem Rückwege an Mūsā vorbeikommt, der ihn fragt, was Allāh seiner Gemeinde auferlegt habe. Als Mūsā den Auftrag gehört hat, sagt er: Kehre zurück zu deinem Herrn, denn sie ist dazu nicht imstande. Allāh ändert dann die fünfzig in fünfundzwanzig. Auf seinem Rückwege teilt Muḥammad Mūsā den geänderten Auftrag mit, worauf dieser dieselbe Antwort gibt. Dieselben Vorgänge wiederholen sich dann, bis es zuletzt bei der Fünfzahl bleibt (al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 1; Muslim, *Īmān*, Trad. 259, 263; al-Tirmidhī, *Mawāḳit al-ṣalāt*, B. 45; al-Nasāʾī, *Ṣalāt*, B. 1; Ibn Māǧa, *Iḳāma*, B. 194; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 318, ter; III, 148 f., 161; vgl. Ibn Saʿd, I/1, 143 usw.). Die Szene hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Genesis XVIII, 23 ff., wo Abrahams Fürbitte zugunsten Sodoms und Gomorras beschrieben wird. — Andrerseits wird in einer weitverbreiteten Tradition mitgeteilt, dass Gabriel an einem Tage fünfmal herabgestiegen sei und die Ṣalāt in Muḥammads Gegenwart verrichtet habe, wobei dieser jedesmal den Engel nachgeahmt habe, (al-Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 1; Muslim, *Masāǧid*, Trad. 166, 167; Abū Dāʾūd, *Ṣalāt*, B. 2; al-Tirmidhī, *Mawāḳit*, B. 1; al-Nasāʾī, *Mawāḳit*, B. 1, 10, 17; Ibn Māǧa, *Ṣalāt*, B. 1; al-Dārimī, *Ṣalāt*, B. 2; Mālik, *Wuḳūt*, Trad. 1; usw.).

Diese Darstellung kann der historisch litterarischen Kritik gegenüber nicht standhalten. In einer kurzen, aber tief eindringenden Studie ist Houtsma zu folgenden Ergebnissen gekommen (*Iets over den dagelijkschen Çalat der Mohammedanen in Theologisch Tijdschrift*. XXIV, 1890, S. 127 ff.): Wie die mekkanische Praxis geregelt war, erhellt aus Sūra XI, 116: „Und halte die Ṣalāt an den beiden Enden des Tages sowie an Enden (?) der Nacht". Damit stimmt Sūra XVII, 80 überein, wo eine Morgenṣalāt, eine Ṣalāt, wenn die Sonne sich neigt und die Nachtṣalāt (*tahaǧǧud*) vorgeschrieben werden; vgl. Sūra XXIV, 27, wo die *ṣalāt al-faǧr* und die *ṣalāt al-ʿiṯāʾ* erwähnt werden. Nun erscheint plötzlich in der madinischen II. Sūra (Vs. 239) die „mittlere Ṣalāt" (*al-wusṭā*). Dieselbe muss also in Madīna zu den beiden üblichen hinzugefügt worden sein und zwar wahrscheinlich nach dem Beispiel der Juden, welche auch dreimal am Tage ihre *ṣalāt* verrichteten.

So ergibt sich eine Dreizahl von Ṣalāts zu Muḥammads Lebzeiten. Die Frage, wie die Fünfzahl sich festgesetzt hat, beantwortet Houtsma so, dass sich festgesetzt hat, beantwortet Houtsma so, dass die beiden Mittagsṣalāts (*maghrib* und *ʿiṯāʾ*) Verdoppelungen der Abendṣalāts (*ẓuhr* und *ʿaṣr*) sowie die beiden Abendṣalāts (*maghrib* und *ʿiṯāʾ*) Verdoppelungen der *wusṭā* bzw. *ʿiṯāʾ* sind. Verdoppelungen, welche sich aus dem Fehlen genauer Zeitbestimmungen für die *ṣalāt* bei Muḥammads Lebzeiten leicht erklären lassen (vgl. E. Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*, *Abh. Pr. Ak. W.*, 1913, Nr. 2, S. 10 ff.). Goldziher dagegen (*Islamisme et Parsisme* in *RH* *R*, 1901, XLIII, 15) nimmt persischen Einfluss auf die Festsetzung der Fünfzahl an. Wann sich die Theorie der fünf obligatorischen täglichen Ṣalāts festgesetzt hat, lässt sich vorläufig nicht ge-

Digitized by Birzeit University Library

nau feststellen. Nach Ibn ʿAbbās „vereinigte" Muḥammad in Madīna verschiedene Ṣalāts, z.B. die *ẓuhr* und *ʿaṣr*-Ṣalāt einerseits, die *maghrib*- und *ʿishāʾ*-Ṣalat andrerseits, ohne dass er auf Reisen war oder Gefahr drohte (Muslim, *Musāfirīn*, Trad. 49). Nach Muḥammads mutmasslichem Grunde gefragt, antwortet Ibn ʿAbbās: Er wollte keines seiner Gemeindemitglieder (durch zu grosse Belästigung der Gefahr) der Sünde aussetzen (daselbst, Trad. 50, vgl. 54, 55). In einer andren Fassung desselben Ḥadīth heisst es: Wir waren bei Muḥammads Lebzeiten gewohnt, je zwei Ṣalāts zu vereinigen (daselbst, Trad. 58). Lehrreich für die Schwierigkeiten, welche diese Traditionen den ʿUlamāʾ bereiteten, sowie für die Weise, wie sie dieselben zu überwinden wussten, ist al-Nawawī's Kommentar zu den erwähnten Stellen (Ausg. Kairo 1283, II, 196 f.). Uns sind solche Traditionen ein Anzeichen dafür, dass bei Muḥammads Lebzeiten die Zahl der täglichen Ṣalāts noch nicht auf fünf fixiert worden war.

Im kanonischen Ḥadīth kommt die Fünfzahl in sehr vielen Traditionen vor. In den Rechtsschulen herrscht über diesen Punkt keine Meinungsverschiedenheit. Man wird folglich das Aufkommen der Theorie vor das Ende des VII. Jahrhunderts anzusetzen haben.

Diese fünf pflichtsmässigen Ṣalāts werden nach der Tageszeit, während welcher jede davon abgehalten werden soll [s. den Art. MĪḲĀT], folgendermassen benannt: *ṣalāt al-ṣubḥ*, öfters auch *ṣ. al-fajr*; *ṣalāt al-ẓuhr*; *ṣalāt al-ʿaṣr*; *ṣalāt al-maghrib*; *ṣalāt al-ʿishāʾ*, öfters auch *ṣ. al-ʿatama*; letztere Benennung wird aber manchmal getadelt (Muslim, *Masāǧid*, Trad. 228, 229; Abū Dāʾūd, *Ḥudūd*, B. 78; al-Nasāʾī, *Mawāḳit*, B. 23; usw.).

II

Die Verpflichtung die fünf täglichen Ṣalāts (*al-maktūba*, im Gegensatz zu den freiwilligen Ṣalāta, welche *nāfila* oder *ṣ. al-taṭawwuʿ* genannt werden) zu verrichten ruht auf jedem volljährigen Muslim, der im Besitz seiner Verstandeskräfte ist. Zeitweilig wird die Verpflichtung für Kranke aufgehoben. Versäumte Ṣalāts müssen nachgeholt werden (*ḳaḍāʾ*). Die Theorien der shāfiʿitischen Schule darüber findet man in al-Nawawī's Kommentar zu Muslim, *Musāfirīn*, Trad. 309—316 (II, 178 ff.). Nach der strengen Theorie (welche im Islām in sehr vielen Fällen mit der Praxis wenig oder nichts zu tun hat) ist derjenige, der absichtlich die Ṣalāt vernachlässigt, weil er sie nicht als gesetzliche Pflicht anerkennt, als Käfir zu betrachten. Sogar die absichtliche Vernachlässigung ohne derartige theoretische Basis macht ihn des Todes schuldig (s. al-Nawawī, *Minhādj al-ṭālibīn*, ed. v. d. Berg I, 202; vgl. Abū Isḥāḳ al-Shīrāzī, *K. al-tanbīh fī 'l-fiḳh*, ed. Juynboll, S. 15).

Für die Verrichtung einer gültigen Salāt gibt es einige Vorbedingungen. Die erforderliche rituelle Reinheit soll nötigenfalls durch *wuḍūʾ* [s. d.], *ghusl* [s. d.] oder *tayammum* [s. d.] wiederhergestellt werden. Die Kleidung soll den gesetzlichen Vorschriften entsprechen, welche die „Bedeckung der Scham" (*satr al-ʿawra*) bezwecken. Das heisst, dass bei Männern der Körper zwischen Nabel und Knie, bei freien Frauen der ganze Körper ausser Gesicht und Händen bedeckt sein soll. Letztere Bestimmung ist bemerkenswert, weil sie mit der populären europäischen Ansicht über das Verschleierungsgebot für die muslimische Frau in hellem Gegensatz steht (vgl. Snouck Hurgronje, *Twee opp. laire dwalingen verbetterd* in *Verspreide Geschriften* I, 295 ff.). Im *ḥadīth* ist die Kleidungsfrage, wie so manche andre, noch nicht zu einer einheitlichen Formulierung gelangt. Einerseits wird nur die Bedeckung der Scham erwähnt (z.B. al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 10), andrerseits wird Muḥammad der Ausspruch zugeschrieben, dass auch die Schultern bedeckt sein sollen (z.B. Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 175); einerseits wird der Gebrauch der dürftigen *sammāʾ* dabei ausdrücklich erwähnt (z.B. Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, III, 322 u. ö.), daneben heisst es, dass die *ṣalāt* in einem *thawb* erlaubt oder ganz natürlich sei (z.B. Abū Dāwūd, *Ṣalāt*, B. 77, 80—82), andrerseits wird bemerkt, dass, wer zwei *thawb* besitzt, dieselben bei der Ṣalāt anziehen soll (z.B. Abū Dāwūd, *Ṣalāt*, B. 82; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 148).

Die Ṣalāt braucht nicht in einer Moschee abgehalten zu werden, sondern kann im Wohnhause und an jedem andren Ort stattfinden; man beruft sich dafür auf den Ausspruch Muḥammad's, ihm sei das Privileg zuerkannt worden, dass für ihn die Erde *masdjid wa-ṭahūr* sei (z.B. al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 56). Ausgenommen werden Gräber (z.B. Muslim, *Ṣalāt al-musāfirīn*, Trad. 208, 209) und unreine Örter, wie Schlachtplätze usw. (z.B. al-Tirmidhī, *Mawāḳit al-ṣalāt*, B. 141).

Die Stelle, wo man die Ṣalāt verrichtet, wird durch eine *sutra* gewissermassen von dem umliegenden Raum abgeschieden; darüber vgl. den Art. SUTRA. Gewöhnlich benutzt man eine *saddjādda* [vgl. diesen Art.]. Weiter hat man auf das Innehalten der Richtung nach Mekka zu achten; vgl. den Art. ḲIBLA.

Die eigentliche Ṣalāt besteht aus folgenden Elementen, deren Beschreibung hier die shāfiʿitische Praxis zugrunde gelegt worden ist:

Die *niya* (Intention, s. den Art.) wird laut oder leise formuliert, mit Angabe der Ṣalāt, welche man zu verrichten die Absicht hat; sie entspricht der jüdischen *kawwānā* (vgl. Mittwoch, a. a. O., S. 16; A. J. Wensinck, *De intentie in recht, ethiek en mystiek der semietische volken in VMAW*, 5. Reihe, Teil IV). Dann spricht man die Worte: *Allāhu akbar*, die *takbīrat al-iḥrām*, welche den Weihezustand eröffnet [vgl. den Art. IḤRĀM]. Mittwoch hat diese Formel verglichen mit den Benediktionen der jüdischen *tefilla* (a. a. O., S. 16 f.). Die Ṣalāt wird stehend abgehalten. Mittwoch weist darauf hin, dass die jüdische *tefilla* „*ʿamīdā*" genannt wird (a. a. O., S. 16). Nach der *takbīra* ist es Sunna, einen *duʿāʾ* oder *taʿawwudh* zu sprechen (s. *Minhādj*, I, 78). Darauf folgt die erste Rezitation, welche gewöhnlich in der *Fātiḥa* besteht. Im Hadīth wird die Wichtigkeit dieser *ḳirāʾa* bisweilen durch die Maxime ausgedrückt: *La ṣalāt liman lam yaḳraʾ bi-fātiḥati 'l-kitāb* (z.B. al-Bukhārī, *Adhān*, B. 95; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 34—36, 42). Bei der *Fātiḥa* zusammen mit dem *imām* rezitiert wird; fängt dieser mit der zweiten (freien) *ḳirāʾa* an, so hat man zuzuhören (vgl. *Minhādj*, I, 80). Im Hadīth finden sich zahlreiche Angaben über das laut oder leise Rezitieren (z.B. al-Bukhārī, *Kusūf*, B. 19; Abū Dāʾūd, *Ṭahāra*, B. 89; al-Nasāʾī, *Iftitāḥ*, B. 27—29, 80, 81 usw.; vgl. al-Bukhārī, *Adhān*, B. 97, 108; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 47—49; al-Nasāʾī, *Iftitāḥ*, B. 27, 28, 80 usw.).

Darauf folgt der *rukūʿ*, bestehend im Vornüberbeugen des Rumpfes, bis die Handflächen in Knie-

Digitized by Birzeit University Library

höhe kommen (die jüdischen *kerīʿā*, s. Mittwoch, a. a. O., S. 17 f.; vgl. auch die Abbildungen der verschiedenen Haltungen bei der Ṣalāt in Lane's *Manners and Customs* im Kapitel *Religion and Laws* und in Juynboll's *Handbuch*, S. 76). Darauf nimmt man wieder die gerade Haltung an (*iʿtidāl*); sobald man nach dem *rukūʿ* den Kopf erhebt, werden auch die Hände erhoben, und man spricht die Worte: „Allāh hört auf den, der ihn lobt". So will es schon der Ḥadīth (z.B. al-Bukhārī, *Aḏān*, B. 52, 74, 82; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 25, 28, 55, 62—64 usw.).

Über das Erheben der Hände bei Ṣalāt und Duʿāʾ hat es Meinungsverschiedenheit gegeben. Einerseits sagt man, dass Muḥammad bei der *ṣalāt* die Hände zu erheben gewohnt war (z.B. al-Bukhārī, *Aḏān*, B. 83—86; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 21—26; Abū Dāwūd, *Ṣalāt*, B. 114—126; al-Nasāʾī, *Iftitāḥ*, B. 1—6, 85—87; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 93, 255, 289 usw.). Man legt Wert darauf, anzugeben (wie aus der soeben genannten Literatur ersichtlich), bis zu welcher Höhe das Erheben der Hände gestattet ist. Neben dem Erheben der Hände kommt auch das Ausbreiten derselben vor (al-Bukhārī, *Aḏān*, B. 130). Auch ist aus den angegebenen Ḥadīthstellen ersichtlich, dass das Erheben der Hände nicht nur nach dem *rukūʿ*, sondern auch in anderen Teilen der Ṣalāt vorkam. Mit besonderer Vorliebe wurde diese rituelle Geste geübt bei der Regenṣalāt (z.B. al-Bukhārī, *Diuʿā*, B. 34, 35; Muslim, *Istisḳāʾ*, Trad. 5—7; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 104, 153, 181 usw.). Es kommt vor, dass der *rafʿ al-yadain* für jeden *duʿāʾ* ausser dem *istisḳāʾ* für unerlaubt erklärt wird (z.B. al-Nasāʾī, *Ḳiyām al-lail*, B. 52; Aḥmed b. Ḥanbal, II, 243). Welchen Wert man dem Ritus beimass, ist z.B. daraus ersichtlich, dass man Muḥammad vor dem Erheben der Hände im *duʿāʾ* den *wuḍūʾ* abhalten lässt (al-Bukhārī, *Maghāzī*, B. 55). Das alles wird verständlich, wenn man bedenkt, dass das Erheben der Hände gleichsam ein Zwangsmittel ist, das der Mensch der Gottheit gegenüber verwendet, wie Goldziher in seinem *Zauberelemente im islamischen Gebet* (*Nöldeke-Festschrift* I, 320) ausgeführt hat. Mit dem *rukūʿ* verbindet die Sunna weiter den *ḳunūt* [s. d.]. der zum Teil in dieselbe Kategorie gehört wie das Erheben der Hände, wie Goldziher in dem soeben genannten Aufsatz ebenfalls dargelegt hat.

Der nächstfolgende „Pfeiler" der *ṣalāt* ist die Prosternierung (*sudjūd*), die auch zu den Riten des jüdischen (Mittwoch, a. a. O., S. 17 f., *hishtaḥᵃwāyā*) sowie des christlichen Gottesdienstes (Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 104 f.) gehörte. Dann nimmt man die halb kniende, halb sitzende Haltung an, welche in der arabischen Terminologie gewöhnlich *diulūs* genannt wird (vgl. bei Juynboll, a. a. O., S. 76, Figur 7). Darauf folgt ein neuer *sudjūd*.

Die Riten von der Rezitation der *Fātiḥa* bis zum zweiten *sudjūd* inkl. bilden zusammen eine *rakʿa*. Es ist zu bemerken, dass wenigstens in der Ḥadīthliteratur diese Terminologie noch vielfach schwankend ist. Bald scheint *rakʿa* im selben Sinne wie *sadjda* gebraucht zu werden, bald scheint (und das ist der durchgängige spätere Sprachgebrauch) *rakʿa* der umfangreichere Begriff, der den genannten mittleren Teil der ganzen *ṣalāt* bezeichnet. Erst die noch zu schreibende Geschichte des muslimischen Kultus kann den Sachverhalt ganz klar machen. Die (auch im Ḥadīth) am meisten übliche Terminologie gibt bei jeder Ṣalāt die Anzahl *rakʿa*'s an, und zwar für die *ṣalāt al-fadjr* 2, für die *ṣ. al-ẓuhr* 4, für die *ṣalāt al-ʿaṣr* 4, für die *ṣ. al-maghrib* 3 und für die *ṣ. al-ʿishāʾ* 4. Die muslimische Tradition selber sagt, dass die Ṣalāt ursprünglich aus zwei *rakʿa*'s bestanden hat, dass diese Zahl für die Ṣalāt auf Reisen beibehalten wurde, für die normale Ṣalāt jedoch auf vier angesetzt worden ist (z.B. al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 1; Muslim, *Ṣalāt al-musāfirīn*, Trad. 1—3 usw.). Mittwoch (a. a. O., S. 18 f.) hat jüdischen Einfluss auf die ursprüngliche Ansetzung von zwei *rakʿa*'s angenommen.

Die Aussage, dass diese oder jene Ṣalāt aus so oder soviel *rakʿa*'s bestehe, bedeutet, dass die Einleitungsfiguren, welche der ersten *ḥirāʾa* vorangehen, sowie diejenigen, die auf den zweiten *sudjūd* folgen (s. unten), in der betreffenden Ṣalāt nur einmal vorzukommen brauchen, dass dagegen die dazwischen liegenden Riten so und soviel Mal wiederholt werden.

Die Riten, die auf den zweiten *sudjūd* folgen, sind: Der *tashahhud*, das Glaubensbekenntnis, das man sitzend ausspricht. Dass die soeben genannte Regel für die Wiederholung von bestimmten Teilen der Ṣalāt sich erst allmählich ausgebildet hat, ist ersichtlich aus einer Tradition, die Muḥammad den Ausspruch zuschreibt, dass bei je zwei *rakʿa*'s der *tashahhud* wiederholt werden soll (Aḥmad b. Ḥanbal, I, 211).

Darauf folgt die Ṣalāt über die Propheten, welche aus Eulogien besteht, in denen die vielbesprochene Formel *Ṣalla ʾllāhu ʿalaihi wasallama* vorkommt. Diese Formeln spricht man sitzend aus.

Dies gilt auch für den Schlussritus, den *salām* oder die *taslīmat al-taḥlīl*, mit dem der Weihezustand endet. Die vollständigste Fassung derselben lautet nach al-Nawawī (a. a. O., S. 91 f.): *al-salām ʿalaikum wa-raḥmatu ʾllāhi*; sie darf aber auch abgekürzt werden. Sie wird zweimal ausgesprochen, indem man sich erst nach rechts, dann nach links wendet, gilt als Gruss an die Gläubigen, und wird aber auch auf die anwesenden Schutzengel bezogen; vgl. Sūra XVII, 80. Über Analoga im jüdischen Gottesdienste vgl. Mittwoch, a. a. O., S. 18.

Die verschiedenen Riten der Ṣalāt werden nach ihrer Wichtigkeit oder ihrem obligatorischen bzw. Sunna-Charakter eingeteilt. Al-Nawawī (a. a. O., S. 74 ff.) rechnet zu den *arkān al-ṣalāt*: *niyya*, *takbīrat al-iḥrām*, *ḳiyām*, *ḳirāʾa*, *rukūʿ*, *iʿtidāl*, *sudjūd*, *diulūs*, *tashahhud*, *ḳunūt*, *al-ṣalāt ʿala ʾl-nabī*, *salām* (und 13) die richtige Reihenfolge (*tartīb*). Die übrigen, oben z.T. erwähnten Riten werden von ihm als Sunna erachtet. Vgl. Abū Isḥāḳ al-Shīrāzī, *Tanbīh*, S. 25.

Gerade die vielen Sunna-Handlungen können, je nachdem sie nur kurz abgetan oder ausführlich verrichtet werden, jeder Ṣalāt ein eigentümliches Gepräge geben und namentlich auf ihre Dauer Einfluss üben. Das gilt besonders von den eingestreuten Eulogien (s. Maulvi Muḥammad Ali, *The Holy Qur-ān*, 2nd ed., Lahore 1920, S. 11) und *ḳirāʾa*; denn der Rezitation der *Fātiḥa* kann sich der Vortrag weiterer Kapitel aus dem Ḳurʾān anschliessen. Der Ḥadīth weiss darüber sehr viel mitzuteilen. Es scheint, dass der grosse Eifer mancher Imāme in dieser Hinsicht den Gläubigen oft beschwerlich gewesen ist. Man soll sich darüber bei Muḥammad beklagt haben und dieser soll den Beschwerdeführerern immer Recht gegeben

Digitized by Birzeit University Library

haben. „Bedenket", so soll er die Imāme ermahnt haben, „dass sich unter euch Schwache und Greise befinden" (z.B. al-Buḫārī, *ʿIlm*, B. 28; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 179—190; Abū Dāwūd, *Ṣalāt*, B. 122, 123 usw.). Es kommt sogar vor, dass er den betreffenden Imām als *fattān* (Versucher) qualifiziert (z.B. al-Buḫārī, *Aḏān*, B. 60; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 308). Muḥammad wird denn auch nachgerühmt, dass niemand die Ṣalāt vollständiger und zugleich kürzer verrichtete, als er (Aḥmad b. Ḥanbal, III, 279, 282 und öfters).

Es ist natürlich, dass die r i c h t i g e R e i h e n f o l g e bei der Ṣalāt von den Fakihs als eine Säule derselben betrachtet wird. Man ist aber zu der Vermutung berechtigt, dass dieselbe noch lange nach Muḥammad's Tode vielfach schwankend gewesen ist. Solche unabsichtliche Abweichungen von der gewöhnlichen Anzahl und Reihenfolge der Riten werden im Fiḳh behandelt, und der Ḥadīṯ, das *enfant terrible* des Fiḳh, liefert den historischen Hintergrund dazu. Beide sagen dann, dass diese unabsichtlichen Abweichungen in Nebensachen durch das Verrichten von weiteren *rakʿa*'s oder *saǧda*'s ausgeglichen werden. Wie peinlich genau der Fiḳh diese Materie regelt, ersieht man z.B. aus al-Nawawī's Ausführungen (a. a. O., S. 90 ff.). Der Ḥadīṯ begnügt sich dagegen gewöhnlich mit der Aussage, dass Muḥammad, dem solche Abweichungen auch nachgesagt werden, in solchen Fällen zwei weitere *saǧda*'s verrichtete, welche *saǧdatā 'l-sahw* genannt werden (z.B. Muslim, *Masāǧid*, Trad. 85; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 12, 37, 42; al-Buḫārī, *Ṣalāt*, B. 88; *Sahw*, B. 4 usw.). Al-Buḫārī hat in der Überschrift zum 32. Bāb des Kapitels *Ṣalāt* die Erinnerung an weniger genau geregelte Verhältnisse bewahrt.

Der Fiḳh definiert wieder ganz genau, welche Handlungen und eintretende körperliche Zustände die G ü l t i g k e i t der Ṣalāt a u f h e b e n (al-Nawawī, a. a. O., S. 103 ff.; Abū Isḥāḳ al-Šīrāzī, S. 28 f.). Der Ḥadīṯ berichtet, dass anfänglich die Gläubigen während der Ṣalāt frei miteinander redeten und Muḥammad und einander begrüssten, dass der Prophet dieser Freiheit aber ein Ziel gesteckt habe (al-Buḫārī, *al-ʿAmal fi 'l-ṣalāt*, B. 2, 4). Schlagend wird der alte Zustand beleuchtet in der oft vorkommenden Erzählung, dass Muḥammad die Ṣalāt verrichtete, während ein Töchterlein Zainab's an seinem Halse hing; wenn er an den *suǧūd* gekommen war, soll er das Kind losgelassen und wenn er sich erhob, wieder miterhoben haben (z.B. al-Buḫārī, *Ṣalāt*, B. 106; Muslim, *Masāǧid*, Trad. 41—44; al-Nasāʾī, *Masāǧid*, B. 19). In einer andren Tradition wird erzählt, wie bei Muḥammads *suǧūd* Ḥasan und Ḥusain ihm auf den Rücken springen (z.B. Aḥmad b. Ḥanbal, II, 513). Das ist die gute, alte Zeit, welche die Fakihs offenbar nicht zurückgewünscht haben.

III

Ausser den fünf täglichen Ṣalāts gibt es einige nicht-obligatorische; al-Ġhazzālī teilt dieselben in 3 Kategorien ein: *sunna*, *mustaḥabb* und *taṭawwuʿ* (*Ihyāʾ*, Kairo 1302, I, 174); zum Teil dürften dieselben erst nach Muḥammads Tode aufgekommen und deshalb immer freiwillig geblieben sein, zum Teil sind sie schon zu Lebzeiten Muḥammads etwas in den Hintergrund geraten.

Letzteres gilt von der Nachtṣalāt (*ṣalāt al-lail*). Diese Bezeichnung ist die dem Ḥadīṯ geläufigste, während im Ḳurʾān *taḥaǧǧud* (Sūra XVI, 80) gebraucht wird. Die etymologische Bedeutung dieses Wortes („das Wachen") legt enge Verwandtschaft mit den christlichen Vigilien und speziell mit dem unter westasiatischen Asketen und Mystikern eingepflegten Brauch des Wachens (syrisch *ʿeḥrā*) nahe. Wir kennen diesen Ritus ganz genau aus der syrischen asketischen Literatur. Dabei ist manchmal das Wachen an sich schon ein sehr verdienstvolles Werk; es wird gewöhnlich mit Schriftlektüre, Meditation und dem rituellen Gebet verbunden. So hat man sich auch wohl den *taḥaǧǧud* vorzustellen. Bei der Beschreibung der nächtlichen Übungen in der *lailat al-ḳadr* [s. d.] und in den Ramaḍānnächten überhaupt wird denn auch vorzugsweise die Bezeichnung *ḳiyām* verwendet, was auf eine hohe Bewertung des Stehens und Wachens an sich schliessen lässt (s. auch RAMAḌĀN, TARĀWĪḤ].

Dass solche nächtliche Übungen in der ältesten Gemeinde eifrig gepflegt wurden, erhellt aus dem Ḥadīṯ. Näheres darüber im Art. TAHADJDJUD. Hier sei nur gesagt, dass schon bei Muḥammads Lebzeiten diesen Übungen ihr obligatorischer Charakter genommen sein soll (Abū Dāwūd, *Taṭawwuʿ*, B. 17, 26; al-Nasāʾī, *Ḳiyām al-lail*, B 2; al-Dārimī, *Ṣalāt*, B. 165).

Der Nachtṣalāt schliesst sich der *witr* enge an. Das Wort bedeutet „ungerade", und der Ritus besteht eigentlich in der Hinzufügung einer *rakʿa* zu der geraden Anzahl *rakʿa*'s der Nachtṣalāt. Näheres im art. WITR. Wie schwankend in der ältesten Gemeinde die Praxis in bezug auf die täglichen Ṣalāts gewesen ist, geht aus den Aussagen über die *ṣalāt al-ḍuḥā* hervor, die einige in der Vormittagszeit. Bei Aḥmad b. Ḥanbal, I, 147 wird der Zeitpunkt folgendermassen fixiert: Muḥammad verrichtete die *ḍuḥā*, wenn die Sonne gerade so weit von ihrem Aufgangsorte entfernt war, wie sie bei der *ṣ. al-ʿaṣr* von ihrem Untergangsorte entfernt ist. Einerseits lässt man die *ṣ. al-ḍuḥā* durch Muḥammad empfehlen (al-Nasāʾī, *Ḳiyām al-lail*, B. 28; *Ṣiyām*, B. 81; al-Dārimī, *Ṣalāt*, B. 151; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 175, 265 bis, 271 usw.) und regelmässig verrichten (a. a. O., I, 89, II, 36); es heisst sogar, dass dieselbe für ihn *farīḍa* und für die Muslime *sunna* sei (a. a. O., I, 231, 232, 317bis). Andrerseits sagt man, dass Muḥammad diese Ṣalāt nur einmal verrichtet habe, oder dass der betreffende Gewährsmann sie ihn nur einmal habe verrichten sehen (al-Buḫārī, *Aḏān*, B. 41; Muslim, *Ṣalāt al-musāfirīn*, Trad. 80, 81; Abū Dāwūd, *Taṭawwuʿ*, B. 12; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 156), oder dass Muḥammad sie nur hielt, wenn er von einer Reise zurückgekehrt war (Muslim, *Ṣalāt al-musāfirīn*, Trad. 75, 76). Solchen Aussagen reihen sich die Traditionen an, nach denen die grossen Autoritäten wie Abū Bakr, ʿUmar und Ibn ʿUmar die *ṣ. al-ḍuḥā* nicht gehalten haben sollen (al-Buḫārī, *Taḥaǧǧud*, B. 31; al-Dārimī, *Ṣalāt*, B. 152). Letztgenannter geht soweit, sie eine *biḍʿa* (Neuerung, ein starkes Wort) zu nennen (Muslim, *Ḥaǧǧ*, Trad. 220; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 128 f., 155).

Sehr zahlreich sind die gewöhnlich aus zwei *rakʿa*'s bestehenden Ṣalāts vor und nach den *ṣ. al-faǧr* obligatorischen. Vor und nach der *ṣ. al-ẓuhr*: al-Buḫārī, *Aḏān*, B. 5; Abū Dāwūd, *Taṭawwuʿ*, B. 6. Vor und nach der *ṣ. al-musāfirīn*, Trad. *Taḥaǧǧud*, B. 25; Muslim, *Ṣ. al-musāfirīn*, Trad. 105, 106. Vor und nach *ʿaṣr* (wobei Koinzidenz mit dem Sonnenuntergang zu vermeiden ist, s. MIḲĀT): Abū Dāwūd, *Taṭawwuʿ*, B. 8; al-Buḫārī,

Digitized by Birzeit University Library

Mawāḳit, B. 53, vgl. *Maghāzī*, B. 69. Vor und nach der ṣ. *al-maghrib*: al-Buḫārī, *Tahaǧǧud*, B. 35, 25 (sechs *rak'a*'s nach der ṣ. *al-maghrib*: al-Tirmiḏī, *Mawāḳit*, B. 203). Nach der ṣ. *al-'iṣ̱ā'*: al-Buḫārī, *Tahaǧǧud*, B. 25. Doch wird sogar über Muḥammad berichtet, dass er nicht täglich alle diese freiwilligen Ṣalāts abhielt; gewöhnlich wird die Anzahl auf 16 oder 12 angesetzt (Aḥmad b. Ḥanbal, I, 111, 142, 143, 146, 147 f.). Ausserdem gibt es solche *rawātib* an verschiedenen Wochen- und Monatstagen (s. al-Ghazzālī, *Iḥyā'*, I, 174 ff. im 7. Bāb des Kapitels *Ṣalāt*) und bei verschiedenen Gelegenheiten, wie das Betreten einer Moschee, die Rückkehr von der Reise (al-Buḫārī, *Ṣalāt*, B. 60; Muslim, *Musāfirīn*, Trad. 74).

IV

Man darf die täglichen Ṣalāts für sich abhalten; es wird jedoch empfohlen, sie mit der Gemeinde zu verrichten (über Meinungsverschiedenheiten bezüglich dieser Frage s. al-Nawawī, a. a. O., I, 126 f.). Für Frauen gilt jedenfalls nach al-Nawawī für letzteres keine Verpflichtung, es wird ihnen sogar nicht anempfohlen. Im Ḥadīṯ werden die Vorzüge der gemeinschaftlichen Ṣalāt stark hervorgehoben (z.B. al-Buḫārī, *Aḏān*, B. 29—31, 34; Muslim, *Masāǧid* Trad. 245—259, 271—282; al-Nasā'ī, *A'imma*, B. 42, 45, 48—50, 52). Dabei ist die Moschee als Versammlungsort anempfohlen, nicht obligatorisch. Auch ist die Gültigkeit nicht an eine bestimmte Anzahl von Teilnehmern gebunden. Bei Abū Isḥāḳ al-Shīrāzī (*Tanbih*, S. 31; vgl. Ibn Mādja, *Iḳāma*, B. 5) heisst es, dass zwei Personen eine *ǧamā'a* bilden können. Sehr oft werden von drei Personen gehaltene Ṣalāts beschrieben (z.B. Muslim, *Masāǧid*, Trad. 269).

Es wird empfohlen, sich in Ruhe zu der Ṣalāt zu begeben (al-Buḫārī, *Aḏān*, B. 20, 21, 23; Muslim, *Masāǧid*, Trad. 151—155). Dabei gilt es als besonders verdienstlich, schon einige Zeit vor dem Anfang der Ṣalāt seinen Platz einzunehmen und nach Ablauf dort einige Zeit zu verharren (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 266, 277, 289 f., 301). Wer so spät kommt, dass er nur eine *rak'a* mitmachen kann, hat dennoch „die Ṣalāt erreicht" (al-Buḫārī, *Mawāḳit*, B. 29; Muslim, *Masāǧid*, Trad. 161—165 usw.; die entgegengesetzte Meinung Mālik, *Waḳt*, Trad. 16). Sogar wenn man die Moschee betritt, nachdem man die betreffende Ṣalāt schon für sich verrichtet hat, soll man an der gemeinschaftlichen Ṣalāt teilnehmen (Abū Dā'ūd, *Ṣalāt*, B. 56; al-Tirmiḏī, *Mawāḳit*, B. 49). Die entgegengesetzte Meinung findet jedoch auch ihre Vertreter (Abū Dā'ūd, *Ṣalāt*, B. 57). Eine häufig erwähnte Regel ist, dass man einzeln nachholt, was man mit der *ǧamā'a* nicht mitgemacht hat (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 237, 238, 239, 270 usw.).

Man ordnet sich in Reihen (*ṣaff*): auf deren Geschlossenheit und richtige Ordnung wird Wert gelegt (al-Buḫārī, *Aḏān*, B. 71, 72, 74—76, 114; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 122—128; Abū Dā'ūd, *Ṣalāt*, B. 93—100; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 3, 112 f., 114, 122 usw.). Die Plätze in der ersten Reihe haben besondere Vorzüge (al-Buḫārī, *Aḏān*, B. 9, 73; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 129—132); innerhalb dieser Reihe sind wieder die Plätze zur Rechten des Imām's besonders zu empfehlen (Ibn Mādja, *Iḳāma*, B. 34). Das gilt jedoch nur für Männer; die Frauen werden ermahnt, sich in die letzte Reihe zu stellen (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 247, 336, 336, 354, 370). Die ṣ. *al-ǧamā'a* wird von einem Imām geleitet, der sich vor der ersten Reihe aufstellt, oder, wenn ausser ihm nur zwei Personen anwesend sind, zwischen den beiden, oder so, dass eine zu seiner Rechten, die andre hinter ihm steht (Abū Dā'ūd, *Ṣalāt*, B. 89; al-Nasā'ī, *Taṭbīḳ*, B. 1; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 451).

Das genaue Nachahmen des Imāms wird vorgeschrieben (al-Buḫārī, *Aḏān*, B. 51—53, 74, 82 usw.). Derjenige, der diese Regel vernachlässigt, setzt sich göttlicher Strafe aus (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 425; Mālik, *Nidā'*, Trad. 57).

Mittwoch (a. a. O., S. 22; vgl. dazu Becker in *Der Islam*, III, 386 ff.) hat darauf hingewiesen, dass der Imām dem *ṣḥ·li·ḥ ḥaṣ-ṣibbūr* beim jüdischen Gottesdienste entspricht. Hier sowohl wie im Islām kann die Funktion von jedem dazu befähigten Mitglied der Gemeinde ausgeübt werden. Bei Muḥammads Lebzeiten war der Zustand in Madīna so, dass es nur ausnahmsweise vorkam, dass der Prophet die Ṣalāt nicht leitete. Während seiner letzten Krankheit und auch sonst, wenn er abwesend war, soll Abū Bakr ihn gewöhnlich vertreten haben. Der Ḥadīṯh verbreitete sich gerne über diese Angelegenheit; dabei wird man wohl manches als Reflex der Ereignisse nach Muḥammads Tode anzusehen haben. Die Leitung der Ṣalāt hatte damals eine ungeheure Bedeutung, wie schon aus dem reichhaltigen Sinn des Wortes Imām hervorgeht. Der Leiter der *ǧamā'a* in der Prophetenmoschee war sachgemäss auch der Leiter der Gemeinde in politischer Hinsicht. Allmählich vollzieht sich die Trennung der Befugnisse, aber der Khalīfe wie der Leiter der kleinsten Dorf-*ǧamā'a* behalten die Bezeichnung Imām.

War in der Prophetenmoschee der Imām, wenigstens in den Tagen der ersten Khalīfen, gegeben, in der Provinz war Abwechslung in der Ausübung der Funktion eher zu erwarten. Im kanonischen Ḥadīṯh wird man vergeblich nach einem Usus für die Provinzen suchen. Vielleicht darf man daraus schliessen, dass im ersten Jahrhundert der Hiḏra sich noch kein Usus gebildet hatte. Findet sich eine Anzahl Personen zur *ǧamā'a* zusammen, so heisst es bald, dass der älteste (al-Buḫārī, *Aḏān*, B. 17, 18, 35, 49, 140; *Diyāt*, B. 42; al-Nasā'ī, *Aḏān*, B. 7 usw.), bald, dass der beste Kenner des Ḳur'ān die Ṣalāt leiten soll (Mustelle Kenner des Ḳur'ān die Ṣalāt leiten soll (Muslim, *Masāǧid*, Trad. 289—291; al-Nasā'ī, *Aḏān*, B. 8; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 24, 34, 36 usw.). Auch Sklaven und Freigelassene dürfen die Funktion ausüben (al-Buḫārī, *Aḏān*, B. 54). In einer zaiditischen Tradition ist sogar von Frauen als Imāmen die Rede (*„Corpus Juris" di Zaid ibn 'Alī*, ed. Griffini, Nr. 189). Auch die Frage, hinter wen man die Ṣalāt verrichten darf, wird in den Fikhbüchern wie in den Traditionssammlungen erörtert (al-Nawawī, a. a. O., S. 131 ff.; al-Buḫārī, *Aḏān*, B. 56; Abū Dā'ūd, *Ṣalāt*, B. 63).

Sowohl die Verantwortlichkeit des Imāms (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 232, 284, 377 f. usw.) wie dessen himmlischer Lohn werden hervorgehoben (Abū Dāwūd, *Ṣalāt*, B. 58; Ibn Mādja, *Iḳāma*, B. 47). Man soll zurücktreten, wenn einer da ist, der grössere Autorität in Religionssachen besitzt (al-Nasā'ī, *A'imma*, B. 3, 6). Keiner soll sich den Leuten aufdrängen (Abū Dā'ūd, *Ṣalāt*, B. 62; al-Tirmiḏī, *Mawāḳit*, B. 149). Der Imām soll nicht ein Fremder sein, sondern zu den Ansässigen gehören (Abū Dā'ūd, *Ṣalāt*, B. 65; al-Tirmiḏī, *Mawāḳit*, B. 147; Mālik, *Ṣalāt al-ǧamā'a*, B. 15).

Digitized by Birzeit University Library

Allmählich hat sich die Leitung der *ǧamāʿa* zu einem mehr oder weniger festen Amte entwickelt. In Ägypten ist der Imām öfters Kleinhändler oder Schulmeister (Lane, *Manners and Customs*, Paisley und London 1899, S. 96 f.). Bei grösseren Moscheen sind zwei Imāme angestellt, die aus der Moscheekasse besoldet werden. In Mekka fungieren sowohl die angesehensten Gelehrten wie unbedeutende Personen als Imām (Snouck Hurgronje, *Mekka* II, 234 Anm.). In Niederländisch-Indien wird die Funktion oft vom *Panghulu* (der auch richterliche Ämter innehat) ausgeübt (vgl. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, II, 116 f., 177; *De Atjehers*, I, 89). Näheres im Art. MASDJID, G, 1.

Ausser den fünf täglichen Ṣalāts gibt es besondere Gottesdienste, welche von der Gemeinde als solcher bei gewissen Gelegenheiten abgehalten werden. Die erste Stelle darunter nimmt die Freitagsṣalāt ein, deren Beschreibung im Art. DJUMʿA gegeben ist. Für die Ṣalāt an den beiden Festen sei auf den Art. ʿID verwiesen, für die Regenṣalāt auf den Art. ISTIṢḲĀʾ, ausser denen es noch die *ṣalāt al-kusūf* (bei Sonnenfinsternissen) gibt. Hier soll nur gesagt sein, dass sich in diesen Gottesdiensten vielfach altes, volkstümliches Material erhalten hat.

Ganz anderer Art, d.h. besondere oder kurze Formen der echt-muslimischen Ṣalāt ist die Ṣalāt auf Reisen, welche aus zwei *rakʿa*'s besteht. Die Juristen mühen sich natürlich ab mit der Frage, was unter Reise zu verstehen sei. Eine andere Erleichterung auf Reisen besteht in der Verbindung zweier oder mehrerer Ṣalāts zu einer (*ǧamʿ*). Der Ḥadīth hat darüber reiche Angaben (z.B. al-Buḫārī, *Taḳṣīr al-ṣalāt*, B. 6, 13—19; Muslim, *Ṣalāt al-musāfirīn*, Trad. 42—58 usw.). Wie oben unter I gesagt, wird aber berichtet, dass Muḥammad in Medīna mehrere Ṣalāts vereinigte; über die Bedeutung solcher Aussagen vgl. das dort Gesagte, sowie al-Nawawī, a. a. O., S. 159 f.

Eine besondere, schon im Kurʾān beschriebene Ṣalāt ist diejenige, welche unter von seiten des Feindes drohender Gefahr abgehalten wird (Sūra IV, 102—104). Die Abweichung vom gewöhnlichen Ritual besteht hauptsächlich darin, dass die Gläubigen in zwei Reihen aufgestellt werden, deren eine während des *sudjūd* die andre mit den Waffen in der Hand bewacht; das wiederholt sich dann abwechslungsweise, bis alle den *sudjūd* verrichtet haben. Der *taschahhud* wird dann gemeinschaftlich gesagt. Ist der Feind von einer andren als der *ḳibla*-Seite zu erwarten, so modifiziert sich das Ritual nach den Umständen (das Nähere z.B. al-Nawawī, a. a. O., S. 181 ff.). Auch in diesem Falle darf die Ṣalāt abgekürzt werden (Muslim, *Ṣalāt al-musāfirīn*. Trad. 4, 5; al-Nasāʾī, *Ṣalāt al-ḫawf*, B. 4, 7, 23, 24, 26, 27). Es wird sogar eine aus einer *rakʿa* bestehende *ṣ. al-ḫawf* erwähnt (Aḥmad b. Ḥanbal, I, 237, 243).

Schliesslich soll hier die Totenṣalāt (*al-ṣalāt ʿala 'l-maiyit*, *ṣalāt al-djināza*) kurz behandelt werden. Sie ist eine gemeinschaftliche Pflicht (*farḍ al-kifāya*), welche nur in Ausnahmefällen versäumt werden darf (vgl. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.* I, 138, Anm. 3). In einigen Traditionen wird die Ṣalāt für jeden verstorbenen Muslim vorgeschrieben (Ibn Māǧa, *Djanāʾiz*, B. 31; al-Nasāʾī, *Djanāʾiz*, B. 57). Im Ḥadīth (al-Buḫārī, *Djanāʾiz*, B. 23, 85; *Taſsīr*, Sūra 9, B. 12, 13; Muslim, *Faḍāʾil al-ṣaḥāba*, Trad. 25 usw.) wird erzählt, wie Muḥammad die Ṣalāt für den verstorbenen ʿAbd Allāh b. Ubaiy, den Erzmunāfik, hielt und deswegen von ʿUmar zurechtgewiesen wurde. Daraufhin sei Sūra IX, 85 offenbart: Und verrichte nie die Ṣalāt für einen von ihnen, der stirbt, und stehe nicht an seinem Grabe, denn sie sind ungläubig gegen Allāh und seinen Gesandten, und sie sterben als *fāsiḳ* (über die juristische Definition des Begriffes *fāsiḳ* s. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 97).

Im Ḥadīth heisst es weiter, das Muḥammad die Ṣalāt unterliess, wenn der Verstorbene Selbstmord verübt hatte (Muslim, *Djanāʾiz*, Trad. 107; Abū Dāwūd, *Kharādj*, B. 46). Al-Nawawī (a. a. O., S. 225) sagt jedoch, dass in diesem Fall keine Ausnahme gemacht wird. Weiter heisst es im Ḥadīth, dass Muḥammad sich weigerte, diese Ṣalāt zu halten, wenn nicht zuvor die Schulden des Verstorbenen bezahlt worden waren (al-Buḫārī, *Ḥawālāt*, B. 3; Abū Dāwūd, *Buyūʿ*, B. 9; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 290, 399). Im Gesetz wird denn auch den Hinterbliebenen anempfohlen, sich mit dieser Angelegenheit zu beeilen (al-Nawawī, I, 221). Im Ḥadīth findet man sich widersprechende Angaben bezüglich der Frage, ob Muḥammad die *ṣalāt al-djināza* abhielt für Leute, welche gerichtlich getötet worden waren (Abū Dāwūd, *Djanāʾiz*, B. 47; al-Nasāʾī *Djanāʾiz*, B. 63, 64). Man wird nicht fehlgehen, wenn man vermutet, dass auch diese Ṣalāt vor-muḥammedanische Gebräuche aufbewahrt hat (vgl. A. J. Wensinck, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion* in *Verh. AW*, neue Reihe Bd. XVIII, Nr. 1, Kap. 2 und 3). Die Totenṣalāt verläuft nach Abū Isḥāḳ al-Shīrāzī (ed. Juynboll, S. 47 f.) folgendermassen: Der Imām stellt sich an das Hauptende der Bahre eines Mannes, an das untere Ende der Bahre einer Frau (das ist alte Tradition; vgl. al-Buḫārī, *Djanāʾiz*, B. 63; Muslim, *Djanāʾiz*, 87, 88 usw.). Er formuliert die *niya* und spricht vier *takbīr*'s unter Erhebung der Hände. Beim ersten rezitiert er die *Fātiḥa*, beim zweiten spricht er die Eulogie über Muḥammad, beim dritten spricht er den *duʿāʾ* über den Toten, beim vierten spricht er einen *duʿāʾ* für diejenigen, die an der Ṣalāt teilnehmen. Zum Schluss die beiden *taslīma*'s.

Über den Ort, wo die *ṣalāt al-djanāʾiz* stattfinden soll, herrscht Meinungsverschiedenheit. Es gibt Anzeichen dafür, dass im alten Medīna der *muṣallā* [s. d.] dazu benutzt wurde, wie z.B. bei dem Dienst für den in Abessinien verstorbenen *nadjāshī* (al-Buḫārī, *Djanāʾiz*, B. 4; Muslim, *Djanāʾiz* Trad. 63, 64). Bei Ibn Saʿd, I/11, S. 14 heisst es, dass die Ṣalāt von Muḥammad im Hause des Verstorbenen gehalten wurde. Es scheint den Leuten daher eine Neuerung, wenn die Leiche des Saʿd b. Abī Wakḳāṣ in die Moschee gebracht wird, wie es heisst auf eine Bitte ʿĀʾisha's oder der Witwen des Propheten hin. ʿĀʾisha soll auf den lautgewordenen Tadel geantwortet haben: „Wie kurz ist doch das Gedächtnis der Leute. Muḥammad war ja gewohnt, diese Ṣalāt in der Moschee zu halten" (Muslim, *Djanāʾiz*, Trad. 99—101). Muslim's Kommentator al-Nawawī, z. Stelle, sowie al-Zurḳānī zu Mālik, *Djanāʾiz*, Trad. 22, teilen den Standpunkt der verschiedenen Schulen in bezug auf die legale Kategorie mit, in welche sie die Abhaltung der Leichen-Ṣalāt in der Moschee einordnen (vgl. zu der Frage noch *Semitic Rites of Mourning and Religion*, S. 2—4). Jedenfalls ist es in verschiedenen Teilen der heutigen muslimischen Welt Sitte, diese Ṣalāt in einer Moschee zu verrichten (Lane, *Manners and Customs*, S. 526; Snouck Hurgronje, *Mekka*,

Digitized by Birzeit University Library

II, 189). In Atjeh dagegen, wie auch meistens auf Java, findet sie im Hofe vor der Wohnung der Verstorbenen statt (Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, I, 468; *Verspr. Geschr.*, IV/1, 242). Das ist nach dem Gesetz wenigstens erlaubt, wenn nicht (das hängt vom *maḏhab* ab) anempfohlen.

Die Leiche braucht bei der Ṣalāt nicht immer anwesend zu sein. In Mekka ist es Gewohnheit, die *ṣalāt al-ḏjināza* für Ansässige, die ausserhalb der Stadt gestorben sind, in der Stadt zu halten (*Mekka*, II, 189). Für diesen Gebrauch könnte man sich auf die weitverbreitete Tradition berufen, nach der Muḥammad in Madīna den Dienst für den in Abessinien verstorbenen *Naǧāšī* gehalten haben soll [s. oben].

V

Die Frage nach der Bedeutung der Ṣalāt wird von europäischen Beurteilern gewöhnlich einseitig aufgefasst. Man folgt zwar gern Ranke in seiner hohen Bewertung der Ṣalāt als disziplinfördernde Übung; und gewiss kann man diese kaum hoch genug veranschlagen. In und um die Ṣalāt in Madīna bei Muḥammad's Lebzeiten muss sich ein gewaltiges Stück Gemeindeleben, die Umwälzung altarabischer zu muslimischer Gesinnung vollzogen haben. Das Gleiche wiederholte sich später in den Provinzen des Khalifenreiches. Die Ṣalāt muss eines der wirksamsten bildenden Elemente in den Gemeinden gewesen sein.

Die Ṣalāt als religiösen Ritus beurteilt der Europäer dagegen gewöhnlich von seinem Standpunkt; der Protestant vermisst die Verinnerlichung, der Katholik den imponierenden Kultus.

Beide Beurteilungsweisen sind vom wissenschaftlichen Standpunkt falsch. Wer sich über die Bedeutung der Ṣalāt klar werden will, hat zu fragen: Was bedeutet sie dem Muslim?

Zum Teil lässt sich diese Frage beantworten durch Beobachtung des Eifers für die Ṣalāt, den die Muslime in verschiedenen Ländern an den Tag legen. Die Resultate solcher Beobachtungen gehen fast überall dahin, dass es wenige Muslime gibt, die die fünf täglichen Ṣalāts regelmässig halten (Lane, a. a. O., S. 84; Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, IV/1, 8, 16). In Niederländisch-Indien beteiligen die im *ḏjihād* [s. d.] so hervorragenden Atjèher sich nur in geringen Zahlen an der gemeinschaftlichen Ṣalāt; in Banten (Java), in Palembang (Sumatra) und in vereinzelten Teilen des Archipels dagegen wird dieselbe viel getreuer gehalten (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, IV/II, S. 373 f.; *De Atjehers*, I, 89 f.).

Wichtig ist die Beobachtung Lane's bezüglich der Ṣalāt in Ägypten (*Manners and Customs*, S. 98): The utmost solemnity and decorum are observed in the public worship of the Muslims. Their looks and behaviour in the mosque are not those of enthusiastic devotion, but of calm and modest piety. Never are they guilty of a designedly irregular word or action during their prayers. The pride and fanaticism which they exhibit in common life, in intercourse with persons of their own or of a different faith, seem to be dropped on their entering the mosque, and they appear wholly absorbed in the adoration of their Creator — humble and downcast, yet without affected humility or a forced expression of countenance.

Eine reiche Quelle für die Bedeutung der Ṣalāt für das religiöse Leben ist die Literatur. Für die ersten zwei Jahrhunderte ist hauptsächlich der Ḥadīth zu verwerten. Bei der Aufzählung der fünf Säulen des Islām erscheint die Ṣalāt immer an der zweiten Stelle (al-Bukhārī, *Īmān*, B. 2; Muslim, *Īmān*, Trad. 19—22; beiläufig sei hier bemerkt, dass die erste Säule verschieden bezeichnet wird). In der so häufig vorkommenden Erzählung vom struppigen Beduinen, der Muḥammad überfällt mit der Frage: Wie soll ich selig werden? antwortet dieser mit einer Aufzählung der Pflichten, die der Islām den Gläubigen auferlegt, nämlich: täglich fünf Ṣalāts, Ramaḍānfasten und Zakāt (al-Bukhārī, *Īmān*, B. 34; Muslim, *Īmān*, Trad. 8). Auch in anderen Traditionen, die die muslimischen Pflichten aufzählen, wie z.B. in dem Auftrag, den Muʿādh b. Ḏjabal erhält, als er von Muḥammad nach Yemen geschickt wird, werden neben dem *tawḥīd* oder der Verehrung Allāhs die fünf Ṣalāts sowie die Zakāt genannt (z.B. al-Bukhārī, *Zakāt*, B. 1; Muslim, *Īmān* Trad. 29—31). Hier fehlen Ḥaḏidi und Ramaḍānfasten. In der Skala der besten Werke erscheint die Ṣalāt öfters an erster Stelle (al-Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 5; vgl. Ibn Mādja, *Ṭahāra*, B. 4; al-Dārimī, *Wuḍūʾ*, B. 2). Das genaue Beobachten der fünf täglichen Ṣalāt's verleiht Eintritt ins Paradies (al-Nasāʾī), *Iḳāma*, B. 6; Mālik, *Ṣalāt al-lail*, Trad. 14 usw.). Das Unterlassen der Ṣalāt ist eine Brücke zu Unglauben und Heidentum: „Zwischen dem Menschen und Polytheismus und Unglauben liegt das Unterlassen der Ṣalāt (Muslim, *Īmān*, Trad, 134; vgl. al-Nasāʾī, *Ṣalāt*, B. 8).

Die sühnende Kraft der Ṣalāt wird bildlich dargestellt in der Tradition: Die Ṣalāt ist wie ein Strom voll süssen Wassers, der am Tore eines jeden von euch vorüberfliesst; darin stürzt er sich täglich fünfmal; was denkt ihr wohl, dass von seiner Unreinheit übrigbleibt? (Mālik, *Ḳaṣr al-ṣalāt fi 'l-safar*, Trad. 91; vgl. Aḥmad b. Ḥanbal, I, 71 f., 177, II, 379, 426, 441, III, 305, 317 usw.). Ohne Gleichnis in der ebenfalls sehr verbreiteten Tradition: Eine obligatorische Ṣalāt ist eine Sühne für die Sünden, die verübt werden zwischen ihr und der folgenden (a. a. O., II, 229; bekanntlich werden gewöhnlich die schweren Sünden von der sühnenden Wirkung der Frömmigkeitsübungen ausgeschlossen, a. a. O., II, 359).

Soeben wurde die Tradition zitiert, nach welcher die Beobachtung der täglichen Ṣalāt's Eintritt in das Paradies verleiht. Noch weiter geht der Ausspruch: Wer weiss, dass die Ṣalāt eine obligatorische Pflicht ist, wird ins Paradies eingehen (a. a. O., I, 60). Bei der endgültigen Abrechnung, am Auferstehungstage, wird denn auch die mehr oder weniger getreue Beobachtung der Ṣ. vornehmlich in Betracht kommen: Das Erste, was verrechnet wird, ist die Ṣalāt; ist dieser Punkt in Ordnung, so hat der Mensch die Glückseligkeit erreicht; wenn anders, so ist er verloren (vgl. al-Nasāʾī, *Ṣalāt*, B. 9; al-Tirmiḏhī, *Mawāḳit*, B. 188; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 161 f., 171, II, 290 usw.).

Die Ṣalāt soll denn auch in konzentrierter Andacht gehalten werden. Es wird oft erzählt, wie Muḥammad eins seiner Kleidungsstücke fortgeschafft habe, weil hineingewobene Figuren seine Andacht bei der Ṣalāt zerstreuten (al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 14; al-Nasāʾī, *Ḳibla*, B. 20; vgl. B. 12).

Dass die Ṣalāt nicht, wie manchmal gesagt wird, nur Pflichtübung, sondern auch Herzenssache war, erhellt aus folgender Tradition: Muḥammad sagte: Von weltlichen Sachen sind mir Weiber und Parfum am liebsten; und die Ṣalāt ist mein

Digitized by Birzeit University Library

Augentrost (Aḥmad b. Ḥanbal, III, 128 bis, 285). Auch wird manchmal das Weinen bei der Ṣalāt hervorgehoben (Abū Dāwūd, *Ṣalāt*, B. 156; al-Nasāʾī *Sahw*, B. 18; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 188, IV, 25, vgl. bis, 26).

Bei weitem die bezeichnendste Charakteristik der Ṣ. ist eine, die in zwei verschiedenen Rahmen vorkommt: die Ṣ. ist ein vertrauliches Gespräch mit Allāh. Einerseits findet sie sich in dem Ḥadīth, in welchem das Speien in die Richtung der Ḳibla während der Ṣalāt untersagt wird, mit der Motivierung: denn die Ṣ. ist usw. (al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 39; *Mawāḳit*, B. 8; Muslim, *Masādjid*, Trad. 54; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 34 f., 144, III, 176, 188, 199 f., 234, 273, 278, 291 usw.). Andrerseits findet sie sich in folgendem Rahmen: Wenn einer von euch die Ṣalāt verrichtet, so steht er in trautem Gespräch mit seinem Herrn; dann soll er wissen, was er in dieser Weise mit seinem Herrn redet; darum soll keiner den andren bei der Rezitation überschreien (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 36, 67, 129). Eine Illustration zu diesem Ausspruch gibt folgender *Ḥadīth ḳudsī*: Allāh sagt: Ich habe die Ṣalāt zwischen mir und meinem Knecht in zwei Hälften geteilt, deren eine mir gehört, während die andre für meinen Knecht ist, und mein Knecht erlangt das worum er bittet. Es sagte der Gesandte Gottes: Rezitieret: Wenn der Knecht sagt: „Lob sei Allāh, dem Herrn der Welten", sagt Allāh: „Mein Knecht hat mich gelobt". Wenn der Knecht sagt: „Dem barmherzigen Erbarmer" sagt Allah: „Mein Knecht hat mich verherrlicht". Wenn der Knecht sagt: „Dem Herrn des Gerichtstages", sagt Allah: „Mein Knecht hat mich gepriesen". Wenn mein Knecht sagt: „Dir dienen wir und dich flehen wir um Hilfe an", sagt Allāh: „Dieser Vers ist zwischen mir und meinem Knecht, und er erhält, worum er gebeten hat". Wenn der Knecht sagt: „Führe uns den rechten Weg, den Weg derjenigen, die Du begnadest, welchen Du nicht zürnest und welche nicht irregehen", (sagt Allāh): „Das gehört meinem Knecht, und er erhält, worum er gebeten hat" (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 460).

Dass die Ṣalāt auch als Arzneimittel verwendet wurde, ist angesichts solcher Erscheinungen in andern Religionen nicht auffallend (Ibn Mādja, *Ṭibb*, B. 10; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 390, 403). Daneben kommt die *ṣalāt al-ḥādja* vor, welche wird (al-Tirmidhī, *Witr*, B. 17), sowie die *ṣalāt al-istikhāra* [s. ISTIKHĀRA] vor einem mehr oder weniger wichtigen Beschluss (al-Bukhārī, *Tahadjdjud*, B. 25; Abū Dāʾūd, *Witr*, B. 31; al-Tirmidhī, *Witr*, B. 18; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 344 usw.).

Die Bezeichnung der Ṣalāt als *munādjāt* ist charakteristisch für die schon im ältesten Islām vertretene meditative Richtung (vgl. über diese vor allem L. Massignon. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922), welche sicher eine Hauptbrücke für die von auswärts in den Islām hineinströmende Mystik gewesen ist.

Einer der ältesten muslimischen Mystiker, al-Muḥāsibī (gest. 243 = 857) hat ein Traktat über die Bedeutung der Ṣalāt verfasst (vgl. Massignon, a. a. O., S. 259, Anm. 1), und der Philosoph al-Tirmidhī (gest. 285 = 988) hat die mystische Seite der Ṣalāt in 42 Sätzen dargelegt (Auszug bei Massignon, a. a. O., S. 259).

Bei den jüngeren Mystikern tritt die Ṣalāt gegenüber *dhikr* und *wird* etwas zurück. Al-Ḳushairī hat ihr in seiner *risāla* kein eigenes Kapitel gewidmet. Bei Hudjwīrī erscheint sie als vornehmlich für Novizen geeignet, welche in ihr gewissermassen einen Reflex des ganzen mystischen Weges zu sehen haben. Ihnen repräsentiert die *ṭahāra* die Bekehrung, die *ḳibla* die Abhängigkeit von der geistlichen Führung, die Rezitation den *dhikr*, der *rukūʿ* die Demut, die Prosternierung die Selbsterkenntnis, der *tashahhud* den *uns*, der *taslīm* die Weltentsagung. Von den eigentlichen Mystikern sieht ein jeder etwas andres in der Ṣalāt: dem einen ist sie ein Mittel zum *ḥudūr* mit Gott, dem andren zur *ghaiba* (Hudjwīrī, *Kashf al-maḥdjūb*, Übers. v. Nicholson, Gibb Mem. Ser., XVII, 301 ff.). Doch hebt auch Hudjwīrī die Liebe verschiedener Ṣūfī's zur Ṣalāt hervor.

Von den Philosophen sei hier nur Ibn Sīnā (Avicenna) erwähnt, der eine kleine Abhandlung über die Ṣalāt verfasst hat (*Fī ʾl-kashf ʿan māhiyat al-ṣalāt wa-ḥikmat tashrīʿihā* in *Diāmiʿ al-Badāʾiʿ* Kairo 1335 = 1917, S. 2—14). Nach ihm ist das Wesen der Ṣalāt das Erkennen Gottes in seiner Existenz und deren Notwendigkeit. Sie ist exoterisch oder esoterisch, je nach der Eigenart des Gläubigen, der sie verrichtet. Der Gesetzgeber wusste, dass nicht alle Menschen die Stufen des Geistes ersteigen können. Manche brauchen daher körperliche Zucht und obligatorische Mortifikation, welche ihre natürlichen Triebe im Zaume halten. Das ist die exoterische Seite der Ṣalāt. Ihre wahre Innenseite ist die *mushāhadat al-ḥaḳḳ* mit lauterem Herzen und einer Seele, welche befreit und gereinigt ist von Wünschen (*amānī*). Dann geht Ibn Sīnā über zu der Behandlung des Spruches: der Betende ist im vertraulichen Gespräch mit seinem Herrn [s. oben]. Das kann, sagt er, nur ausserhalb der Sinnenwelt geschehen. Diejenigen, die in diesem Geisteszustand sind, sind geistig in der Gegenwart Gottes und schauen die Gottheit (*al-ilāh*) in wesentlichem Schauen. So ist die Ṣalāt eine wirkliche *mushāhada* und ein reiner Kultus, d. h. die wirkliche göttliche Liebe und das geistige Schauen.

Al-Ghazzālī's Kapitel „Ṣalāt" hat im *Iḥyāʾ* im *rubʿ al-ʿibādāt* seine Stelle zwischen *ṭahāra* und *zakāt* (wie im Fikh). Wie bei den anderen *ʿibādāt* ist auch hier zu beobachten, wie peinlich genau er die juristischen Vorschriften beschreibt (Ausg. Kairo 1302, I, 140 ff.), und wie er andrerseits die Ṣalāt zu einer ethisch-mystischen Höhe hinaufführt, welche allen Anforderungen der Verinnerlichung Genüge leistet. Wir haben nach dem oben unter II und III Gesagten nur letztere Seite seiner Ausführungen kurz ins Auge zu fassen. Die innerlichen *maʿānī*, die das Leben der Ṣalāt zur Vollendung bringen, sind die sechs folgenden: Das Dabeisein des Herzens (*ḥuḍūr al-ḳalb*), das Verständnis, die Hochschätzung (*taʿẓīm*), die Ehrfurcht (*haiba*), die Hoffnung, die Demut (*ḥayāʾ*).

Bezeichnend sind vor allem seine Ausführungen über das Dabeisein des Herzens (S. 145). Die Fakihs fordern das Dabeisein des Herzens nur beim *takbīr*; nach den *fuḳahāʾ al-mutawarriʿūn* und den *ʿulamāʾ al-ākhira* dagegen soll das Herz bei der ganzen Ṣalāt gegenwärtig sein. Das gelingt aber nur den wenigsten. Die ideale Ṣalāt ist diejenige des Ḥātim al-Aṣamm, welcher sagte: „Wenn die Zeit für die Ṣalāt gekommen ist, verrichte ich einen reichlichen *wuḍūʾ* und begebe mich zu der Stelle, wo ich die Ṣalāt verrichten will. Dort setze ich mich hin, bis meine Glieder sich gesammelt haben, dann erhebe ich mich, die

Digitized by Birzeit University Library

Ka'ba gerade vor mir, den *ṣirāt* unter meinen Füssen, das Paradies zu meiner Rechten, die Hölle zu meiner Linken, den Engel des Todes hinter mir. Und ich denke, dass diese Ṣalāt meine letzte ist. Dann stehe ich schwankend zwischen Hoffnung und Furcht, stimme den *takbīr* an mit *taḫḫiḳ*, rezitiere mit *tartīl*, verrichte den *rukūʿ* in Unterwürfigkeit und den *sudjūd* in Demut, setze mich auf den linken Schenkel, breite die Oberseite des einen Fusses aus und stütze den rechten Fuss auf die grosse Zehe und begleite das mit *iḫtilās*. Dann weiss ich nicht, ob meine Ṣalāt von „Allah gnädig angenommen worden ist oder nicht" (S. 139, f.).

Seinen ethischen Standpunkt bekundet al-Ghazzālī in der Aussage: „Wen seine Ṣalāt nicht vom Schlechten und Tadelnswerten abhält, der erwirkt durch dieselbe nur Entfernung von Allāh" (vgl. Sūra VI, 92).

Im Kapitel über „die nützlichen Heilmittel um den *ḥudūr al-ḳalb* zu erreichen" werden als hauptsächliche Hindernisse die einfallenden Gedanken genannt, welche die Andacht von der Ṣalāt ablenken. Diese Feinde sollen vertrieben werden durch die Bekämpfung ihrer Ursachen. Diese sind zweierlei Art, äussere und innere. Die äusseren Ursachen der Zerstreutheit (*ghafla*, bei den Syrischen Mystikern *fehyā*) kommen von den Sinnesorganen her. Deshalb soll man diesen darum das Umherschweifen unterbinden. Die *mutaʿabbidūn* verrichten daher die Ṣalāt in einer dunklen Zelle, die nur genügend Raum zum *sudjūd* bietet. Ibn ʿUmar soll in dieser Zelle keinen einzigen Gegenstand geduldet haben. Eine viel stärkere Wirkung üben die inneren Ursachen der Zerstreutheit. Sie wurzeln in irdischen Sorgen, Gedanken und Beschäftigungen. Den mächtigsten Einfluss haben jedoch die Gelüste. Sie sollen bekämpft werden durch das Denken an die künftige Welt. Alle Vorbereitungen zur Ṣalāt und alle ihre Teile sollen mit der *ākhira* in Zusammenhang gesetzt werden. Beim *adhān* soll man an den *nidāʾ* am Auferstehungstage denken. Beim Bedecken der *ʿawra* soll man nachspüren, ob keine innerliche *ʿawra* da ist, usw.

Das höchste Ziel der Ṣalāt ist das durch die Demut hindurchgehende Sichversenken in die Gottheit. „Wer die Demut nicht kennt", soll Sufyān al-Thawrī gesagt haben, „dessen Ṣalāt ist ungültig". Das wird in zwei eigenen Abschnitten dargelegt, *Bayān iḫtirāṭ al-ḫushūʿ wa-ḥudūr al-ḳalb*, S. 145 f. und *Ḥḳāyāt wa-aḫbār fī ṣalāt al-ḫāshiʿīn*, S. 157 f. In letzterem zeigt er an verschiedenen Beispielen, wie sehr die grossen Führer von ihrer Ṣalāt absorbiert zu sein pflegten.

ṢĀLIḤ, ein Prophet, der zu dem arabischen Volke Thamūd gesandt wurde. Er wird als warnendes Beispiel wie gewöhnlich nach dem Vorbild Muḥammads gezeichnet; er fordert seine Landsleute auf, sich zu bekehren und Allāh allein anzubeten (Sūra VII, 61; XI, 64; XXVI, 141); er weist sie auf die von Gott empfangenen Wohltaten hin (VII, 72; LI, 43) und rühmt sich, keinen Lohn von ihnen zu fordern (XXVI, 145). Sie aber weisen ihn schroff ab, nennen ihn einen Bezauberten (XXVI, 153), einen Menschen wie sie selbst, der auf keine Offenbarungen Anspruch machen kann (LIV, 24); sie wollen die Religion ihrer Väter nicht aufgeben (XI, 65) und verwerfen den Gedanken an einen Tag des Gerichtes (LXIX, 4). Sein Auftreten ruft eine Spaltung im Volke hervor (XXVII, 46), indem er nur Glauben bei den Schwachen findet, während die Mächtigen ihn verspotten (VII, 73). Neu ist nur der Zug, dass sie, ehe er sie durch seine Predigt reizte, ihre Hoffnung in ihn gesetzt hatten (XI, 63), was, falls dem etwas Entsprechendes zu Grunde läge, einen interessanten Beitrag zur Geschichte Muḥammads geben würde. Darauf folgt dann die besondere Geschichte dieses Propheten. Allāh sendet ihnen als Zeichen eine leibhaftige (XVII, 61) Kamelstute, und Ṣāliḥ bittet sie, sie unbehelligt weiden zu lassen und das Wasser mit ihr zu teilen (VII, 71, XXVI, 155; LIV, 28). Sie aber lähmen und töten sie (VII, 75; XI, 68; XXVI, 157) durch die Hand eines besonders Gottlosen unter ihnen (XCI, 12; LIV, 29) und fordern Ṣāliḥ höhnisch auf, die angedrohte Strafe kommen zu lassen (VII, 75). Er heisst sie drei Tage in ihren Häusern bleiben (XI, 68), dann bricht ein gewaltiger Sturm los (XI, 70; LI, 44, nach VII, 76 eine Erschütterung, vgl. noch LIV, 31; LXIX, 5), und am folgenden Morgen liegen sie tot hingestreckt in ihren Häusern. In der späteren muḥammadanischen Prophetenerzählungen werden diese kürzen Züge auf verschiedene Weise weiter ausgesponnen.

Diese Erzählung ruht insofern auf einer etwas festeren Grundlage, als die Thamūdäer, nach VII, 72 die Nachfolger der ʿĀditen, ein auch sonst bekannter altarabischer Stamm waren. Ebenso sind die in den Texten öfters erwähnten Wohnungen, die die Thamūd in den Felsen gehauen hatten (LXXXIX, 8; VII, 72; XXVI, 149), und deren Überreste, noch sichtbar waren (XXIX, 37), ohne Zweifel die in den Felsen von el-ʿÖla gehauenen Grabkammern mit Resten von Menschenknochen, was Philippe Berger zu der weiteren Vermutung geführt hat, dass das in den dortigen Inschriften vorkommende Wort *kafra*, Grab, als *kafr*, Unglauben, gedeutet worden sei. Woher aber Muḥammad den Namen Ṣāliḥ und die Erzählung vom Kamel genommen hat, lässt sich nicht nachweisen. Übrigens ist es eigentümlich, dass die Erzählungen von Ṣāliḥ und Hūd im Widerspruch stehen zu der sonstigen Lehre Muḥammads in der mekkanischen Zeit, dass vor ihm kein Prophet zu den Arabern gesandt worden sei (XXVIII, 46; XXXII, 2; XXXIV, 43; XXXVI, 5).

Die Erzählungen von diesen beiden Propheten tauchen schon in den ältesten mekkanischen Süren auf, z.B. LIII, 51 f.; LXXXV, 17 f.; LXXXIX, 8; XCI, 11 ff., und kehren in den folgenden Abschnitten öfters wieder. Dagegen verschwinden sie in den medinensischen Offenbarungen bis auf die kurze Aufzählung IX, 71.

Literatur: Die Ḳurʾānkommentare zu Sūra VII; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 244—251; al-Masʿūdī, *Murūdj al-dhahab* (Paris 1861—77); al-Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyāʾ* oder *ʿArāʾis al-madjālis* (Kairo 1290), S. 58 ff.; Grimme, *Mohammed* (Münster 1892—95), II, 80; Philippe Berger, *L'Arabie avant Mahomet d'après les inscriptions*, Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, II, 61 ff.; Caetani, *Annali Books of the East*, VI), 147 f.; Caetani, *Annali dell' Islām*, II/1, z. J. 9, § 34; vgl. II/1, Ind. s. v. *Ṣāliḥ*.

SĀLIMIYA, dogmatische Theologenschule mit mystischen Neigungen, die sich im 3.—IV. Jahrhundert der Hidjra unter den mālikitischen Sunniten in Baṣra bildete.

Von dem 283 (896) gestorbenen Sahl al-Tustarī [s. d.] gegründet, trägt sie den Namen seines

Digitized by Birzeit University Library

Hauptschülers Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Sālim (gest. 297 = 909) und seines Sohnes Abu 'l-Ḥasan Aḥmad Ibn Sālim (gest. 350 = 960), die als Häupter der Schule aufeinander folgten. Der zweite Ibn Sālim, ein Freund des Ḳurʾān-exegeten Ibn Muǧāhid, ist uns durch die Lobreden seines Schülers und Nachfolgers Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 380 = 990) in seinem Buche *Ḳūt al-ḳulūb* und durch die Kritiken seines Gegners Abū Naṣr al-Sarrāǧ (gest. 377 = 987) in seinen *Luma*ʿ (hsg. von Nicholson) wohl bekannt.

Die hauptsächlichsten Lehrsätze der Sālimiya sind uns durch ihre ḥanbalitischen Gegner erhalten geblieben, namentlich durch Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ (gest. 458 = 1066), der 16 davon aufzählt (10 sind in der dem Gilānī zugeschriebenen *Ghunya* wiedergegeben):

a) Gott schafft unaufhörlich, in jedem Augenblick; sein — seinerseits unerschaffener — Schöpfungsakt (*taf*ʿ*īl*) macht ihn überall gleichmässig gegenwärtig, namentlich in der Zunge eines jeden, der den Ḳurʾān liest.

b) Gott hat einen unerschaffenen Willen (*mashīʾa*) und erschaffene Entschlüsse (*irāda*). Dadurch werden die Verfehlungen der Geschöpfte ausgelöst, ohne dass er ihr Verschulden will. Auch der Satan hat sich schliesslich Gott unterworfen. Am Gerichtstage wird Gott in einer menschlichen, verklärten und allen Geschöpften unmittelbar verständlichen Gestalt erscheinen (*tadjallī*).

c) Die Erfüllung des Gesetzes wird durch gefliessentliche, freiwillige Anpassung erreicht (*iktisāb*, im Gegensatz zum Quietismus der Karrāmīya); Dulden ist besser als Geniessen; die Propheten stehen höher als die Heiligen; Weisheit ist gleichbedeutend mit Glauben.

d) Für den Gläubigen besteht die mystische Vereinigung darin, seiner Persönlichkeit, seines göttlichen „Ich" bewusst zu werden in dem Masse, in dem es ihm von aller Ewigkeit her verliehen worden ist (*sirr al-rubūbīya*).

Die ḥanbalitischen Polemiker, von Ibn al-Farrāʾ bis Ibn al-Ǧawzī und Ibn Taimīya, haben scharfblickend die halb-muʿtazilitischen Beziehungen und die monistischen Neigungen dieser Lehren aufgezeigt, welche schon al-Ḥallādj, al-Ashʿarī und Ibn Khafīf in verschiedenem Grade von Anfang an gerügt hatten.

Da jedoch die Sālimiten neben den Karrāmiten die einzigen sunnitischen Theologen waren, welche das persönliche Weiterleben der Seele (zwischen dem Tode und der Auferstehung) lehrten, so schlossen sich vorzugsweise gerade an sie die meisten sunnitischen Mystiker seit Abū Bakr al-Wāsiṭī an. Al-Ghazzālī verfasste in seiner zweiten Lebensperiode seinen *Iḥyāʾ* nach dem *Ḳūt* eines Sālimiten, des Abū Ṭālib al-Makkī, und auch die halb-ismāʿilitische Schule der andalusischen Mystiker des VI. Jahrhunderts von Ibn Barraḍān (gest. 536 = 1141) und Ibn Ḳasyī bis Ibn al-ʿArabī verdankt nach dem Zeugnis des Ibn Taimīya mehrere ihrer monistischen Formeln der Sālimīya. Andere sālimitische Lehren haben sich durch Überlieferung im Orden der Shāḏhilīya [s. d.] erhalten.

Literatur: Abū Ṭālib Muḥammad al-Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb* (Kairo 1310; der Text ist, wie es scheint, schon in alter Zeit gereinigt worden); Ibn al-Farrāʾ, *Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, Hs. Damaskus, Ẓāhirīya-Moschee, Tawḥīd Nr. 45; ʿAbd al-Ḳādir al-Gilānī, *al-Ghunya li-ṭālibī ṭarīḳ al-ḥaḳḳ* (Kairo 1288), I, 83 f.; al-Muḳaddasī, in *BGA*, III, 126; Ibn al-Dāʿī, *Tabṣirat al-ʿawāmm* (Lith. Teheran 1313), S. 391; Goldziher, in *ZDMG*, LVI (1907), 73—80; Amedroz, im *JRAS*, 1912, S. 572—75; Massignon, *Essai sur les origines .... de la mystique musulmane* (1922), S. 264—70; ders., *La passion d' al-Ḥallaj*, Index, s. v.

(I. Goldziher)

SALMĀN AL-FĀRISĪ, Genosse des Propheten und eine der populärsten Gestalten der islamischen Legende. Nach einer Tradition, deren vollständigste Fassung, unter der zahlreichen existierenden, auf Muḥammad ibn Isḥāḳ zurückgeht, soll er der Sohn eines *dihḳān*'s in Djaiy oder Alt-Isbahān gewesen sein; nach anderen Erzählungen soll seine Heimat in der Umgebung von Rāmhurmuz und sein ursprünglicher Name Māhbeh (Māyeh) oder Rūzbeh gewesen sein. Schon als junger Mann vom Christentum angezogen, habe er sein Elternhaus verlassen um sich einem christlichen Mönch anzuschliessen und sei, nachdem er mehrmals seinen Lehrer gewechselt, bis nach Syrien gekommen; von dort habe er sich bis zum Wādī 'l-Ḳurā in Zentralarabien durchgeschlagen um dort den Propheten zu suchen, der die Religion Abrahams wiederhergestellt haben sollte und dessen bevorstehende Ankunft ihm von seinem letzten Meister auf dem Totenbett vorausgesagt worden war. Von den kalbitischen Beduinen, die ihm als Führer durch die Wüste dienten, verraten und als Sklave an einen Juden verkauft, hatte er gelegenheit sich nach Yaṯrib zu begeben, wohin kurz nach seiner Ankunft die Hidjra Muḥammads stattfand. Da Salmān an diesem die Zeichen des Prophetentums erkannte, die der Mönch ihm beschrieben hatte, bekehrte er sich zum Islām und kaufte sich von seinem jüdischen Herrn los, nachdem ihn Muḥammad selbst auf wunderbare Weise bei der Aufbringung der erforderlichen Geldsumme unterstützt hatte.

Der Name Salmān's ist mit der Belagerung Medinas durch die Mekkaner verbunden; denn er soll bei dieser Gelegenheit den Rat gegeben haben, den Graben (*khandaḳ*) auszuheben, mit dem sich die Muslime gegen den Feind verteidigten. Während nun Horowitz, mit Hinweis darauf, dass die alten Erzählungen über den *yawm al-khandaḳ* von diesem Eingreifen Salmāns nichts wissen, in 1922 die These aufgestellt hat, dass man die Einführung dieses Verteidigungswerkes — dessen Name persischer Herkunft ist — einem Perser zugeschrieben hat, und dass die anderen biographischen Angaben über Salmān nur eine Folge dieses etymologischen Mythus sind, ist Massignon in 1934 durch ein eingehendes Studium der Quellen zu dem Ergebnis gelangt, dass die Salmān-Legende altertümliche Elemente enthält und dass die Geschichtlichkeit seiner Person vieles für sich hat. Als *mawlā* des Propheten soll er sich schon früh die Sympathie der *mawālī* in Kūfa erworben haben und so, obschon sein Name arabisch — oder jedenfalls semitisch — war, zum Prototyp der bekehrten Perser (wie die Abessinier durch Bilāl und die Griechen durch Suhaib vertreten sind) geworden sein. Als solcher wurde er dann auch der Nationalheros des bekehrten Persiens und ein Liebling der Shuʿūbiya (vgl. Goldziher, *Muh. St.* I, 117, 137, 153, 212). Zwei Züge treten in der persisch-shīʿitischen Überlieferung über ihn hervor, erstens seine Intimität mit der Prophetenfamilie, bekundet durch Muḥammad's Aussprache: *Salmān minnā ahl al-bait*,

Digitized by Birzeit University Library

und zweitens seine Verteidigung des Prinzips der Legitimität durch seine Worte: *kardīd wa-nakardīd*, welche sich beziehen sollen auf die Wahl Abū Bakr's nach des Propheten Tode. Salmān billigte die Wahl eines tüchtigen Führers, tadelte aber, dass man nicht den ʿAlī genommen hatte. Auch wird berichtet, dass die Pension Salmān's denen von Ḥasan und Ḥusain gleich kam.

Die Quellen sind nicht einig über das Todesdatum Salmān's. Die grösste Wahrscheinlichkeit spricht für die Anfangsjahre von ʿUthmān's Ḫalifat; er soll von ʿUmar die Statthalterschaft von al-Madāʾin empfangen haben und dort gestorben sein. Massignon vermutet, dass er nach ʿIrāḳ gekommen ist durch seine Allianz (*ḥilf*) mit dem später in Kūfa ansässigen Rabiʿa-Stamm der ʿAbd al-Ḳais. Jedenfalls zeigt man heute noch seine Grabstätte in Madāʾin, nordwestlich des Ṭāḳ-i-Kisrā; sie heisst nach seinem Namen Salmān Pāk („Salmān der Reine"). Al-Yaʿḳūbī nennt sie schon im dritten Jahrhundert (*K. al-Buldān, BGA* VII, 321). Seine Grabmoschee, deren alten Bau Pietro della Valle im Jahre 1617 noch sah (*Viaggi*, ed. Gancia, Brighton 1843, I 394), wurde durch den osmanischen Sultan Murād IV. (1623—'40) erneuert und kürzlich, im Jahre 1322/1904, restauriert (Herzfeld u. Sarre, *Archäologische Reise*, II, 262). Sie ist das Ziel zahlreicher Wallfahrten, hauptsächlich von Seiten der Shiʿiten, die nicht verfehlen sie auf der Rückkehr von Kerbelā zu besuchen (vgl. Aubin, *La Perse d'aujourd'hui*, Paris 1908, S. 426—8). Andere Traditionen lokalisieren das Grab Salmān's anderswo: bei Iṣbahān (Yāḳūt, *Muʿdjam*, II, 170), Dāmaghān, Sudūd, Jerusalem, Lydda in Palästina. Übrigens hat man Salmān, wie anderen Persönlichkeiten, die den Islām nach langen Versuchen mit anderen Religionen angenommen haben sollen, auch ein aussergewöhnlich langes Leben zugeschrieben: von 200 bis 553 Jahren (Goldziher, *Abhandlungen*, II).

Die Gestalt Salmān's erscheint als einer der Begründer des Ṣūfismus in der Gemeinschaft mit den *aṣḥāb al-ṣuffa* (*K. al-Lumaʿ*, ed. Nicholson, S. 134 f.). Er ist auch eines der hauptsächlichsten Glieder in der mystischen Kette (*silsila*) verschiedener religiöser Orden (Depont et Coppolani, *Les confréries musulmanes*, S. 91). Viel wichtiger ist aber seine Rolle in der Überlieferung der Handwerkerzünfte und der bei diesen geübten *futūwa*-Riten [s. d.]. Salmān ist der Patron aller Zünfte, der vierte „Eingeweihte" (*mashdūd*), der zum Zeichen der Initiation den Prophetengenossen das Haupt rasierte (vgl. H. Thorning, *Studien zu Bast Madad et-Taufiq*, Diss. Kiel 1913 = *Türkische Bibliothek* Bd. XVI, S. 33—37 und 85—90).

Zu noch höherem Range ist er gestiegen in den gnostischen Spekulationen der extremen Shiʿiten. Hier verliert sich die geschichtliche Persönlichkeit des Salmān in dem göttlichen Urtypus, das er eine Weile auf der Erde vertreten hat. Als solcher wird er *Sīn* (nach dem ersten Buchstaben von Salmān) genannt und ist er ein Glied der göttlichen Dreiheit, deren andere Glieder *ʿAin* (ʿAlī) und *Mīm* (Muḥammad) sind. Während *ʿAin* das unbewegliche, zentrale Element der Gottheit bedeutet, und *Mīm* das bewegliche und sich bekundende, vertritt *Sīn* die zwischen beiden notwendige Verbindung (der *sabab ilā 'l-samāʾ* von Sūra XXII, 15). Die verschiedenen Sekten fassen die Rangordnung dieser göttlichen Emanationen in verschiedener Weise auf; so betrachten die Nuṣairier [s. d.] *Sīn* als drittes Glied der Dreiheit, deren Pforte (*bāb*) er bildet. Bei den ʿAlī-Ilāhīs [s. d.] steht der *Sīn* auf gleicher Stufe mit dem *Mīm* unter dem *ʿAin*; Salmān ist hier die erste und Muḥammad die dritte Person der Fünfzahl in dem zweiten ihrer sieben Zyklen.

Literatur: Ibn Hishām ed. Wüstenfeld, I, 136—42 (= Ibn Saʿd, IV/1 53—57); Ibn Ḥanbal, *Musnad*, V, 441—44; al-Maḳdisī, *K. al-badʾ wa'l-taʾrīkh*, ed. Huart, V; al-Ṭabarī, Index s. v.; Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba*, II, 328—32 und die anderen Sammlungen von Biographien der Genossen; L. Caetani, *Annali dell'Islām*, V, 399—419 und Index der vorhergehenden Bände; ders., *Chronographia Islamica*, I, 383; C. Huart, *Selmān du Fārs* in *Mél. Derenbourg*, Paris 1909, S. 297—310; ders., *Nouvelles recherches sur la légende de Selmān du Fārs* in *Ann. de l'Ec. Prat. des Hautes Et.*, 1913; J. Horowitz in *Isl.* XII (1922), S. 178—183; L. Massignon, *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien* (= Publ. de la Soc. des Etudes Iraniennes Nr. 7), Tours 1934.

SALSABĪL, der Name einer Quelle im Paradies, die nur einmal im Ḳurʾān, Sūra LXXVI, 18, erwähnt wird. Die Stelle lautet: „Und dort sollen sie (die Gerechten) zu trinken bekommen aus einem Becher, gemischt mit Ingwer, von einer Quelle dort, deren Name Salsabil ist".

Die Grammatiker schwanken bezüglich der Ableitung des Wortes. Einige stellen es zu der triliteralen Wurzel *s-b-l*, während andere es von einer quinqueliteralen Wurzel ableiten, deren einziges Derivat es sei (abgesehen von seiner eigenen Femininform). Einige erklären es als Adjektiv: „das, was in die Kehle schlüpft oder sleitet" (*yansallu*), als ob die einzigen Radikale *s* und *l* wären. Die Ableitung von *sal sabīlan* im Sinne von *sal rabbaka sabīlan ilā hādhihi 'l-ʿain* = „Frage deinen Herrn nach einem Weg zu dieser Quelle!" wird als irrtümlich verworfen. Das Wort wird auch im Sinne von „milde, angenehm" erklärt, (als Getränk), „worin keine Rauheit ist", „das leicht die Kehle hinabgleitet", und wird als Epitheton für Milch, Wasser und Wein gebraucht; im Ḳurʾān wird es auf den Wein bezogen, der den Muslimen im Paradies erlaubt sein wird.

Einige Grammatiker betrachten es als den Eigennamen der Quelle und demgemäss unvollkommen, ohne *tanwīn*, zu deklinieren; *tanwīn* stehe in dem zitierten Verse nur, um es auf *zandjabīlan* zu reimen. Andere jedoch verstehen es als Epitheton der Quelle und daher vollkommen, mit *tanwīn*, zu deklinieren. Dass die Auffassung des Wortes als Eigenname in der muslimischen Gemeinde verbreitet war, geht aus einer Tradition bei Muslim, *Ḥaid*, Nr. 37 hervor, wo gesagt ist, dass die Quelle im Paradies, von der die Gläubigen trinken werden, Salsabīl heisse.

Literatur: Die Standard-Lexica und die Ḳurʾānkommentare.

AL-SĀMIRĪ, „der Samaritaner", heisst im Ḳurʾān (XX, 87, 90, 96) der Sünder, der zur Sünde des goldenen Kalbes verleitet. Auf diese Sünde spielt die spät-medinensische Sūre II, 48—51 an, um Gottes Versöhnlichkeit zu veranschaulichen. Die spät-mekkanische Sūre VII, 146—148 erzählt noch: das Volk Mūsās verfertigte aus seinem Schmuck ein wahrhaftiges Kalb, das brüllte. Ausführlicher berichtet Sūre XXX, 81—91, deren Abfassungszeit strittig ist (s. Nöldeke—Schwally, *Gesch. des Qo-*

Digitized by Birzeit University Library

rāns, S. 124 f). Goldziher setzt sie später an als Sūre VII, Speyer (*Die bibl. Erzählung im Qoran*, S. 482) früher. Hier verführt S. die Kinder Israel, ihren Schmuck ins Feuer zu werfen. Daraus entsteht ein wahrhaftiges Kalb, das brüllt. Von Mūsa gerügt, rechtfertigt sich S., er habe gesehen, was andere nicht sahen: die Fusspuren des göttlichen Gesandten (nach islāmischer Überlieferung Djibrīl). Mūsā spricht das Strafurteil aus: Gehe und so lange du lebst, ruf denen die dir begegnen zu: *lā misāsa*, „rühr mich nicht an".

Geiger meinte, Muḥammad habe vielleicht al-Sāmirī mit mit Sammael verwechselt, dem Fürsten der Dämonen. Geiger führt *Pirkē R. Eliezer*, XIV an, wo Sammael im Kalb verborgen brüllt, um Israel zu verleiten. In Wirklichkeit jedoch ist dieser Zug in die *Pirkē R. E.* erst aus dem Islām gedrungen, und der völlig unbekannte Name Sāmirī zu Sammael umgewandelt.

Nach weiteren Versuchen (cf. Fraenkel, *ZDMG* LVI, 73; Halévy, *Revue Sémitique*, XIV, 419) hat endlich Goldziher (*La misāsa*, in *Revue Africaine*, Nr. 268, Algier 1908, 23—28) Sāmirī's Gestalt ins gehörige Licht gesetzt. Er sieht im S. den Vertreter der Samaritaner, deren Absonderung von der Umgebung schon durch *Sirach* L, 25 und durch die Evangelien, Luk. IX, 52, Joh. IV, 9. bezeugt ist. Goldziher weist aus jüdischen, christlichen und islāmischen Quellen nach, wie die Samaritaner die Berührung mit nicht-Samaritanern als Unreinheit ansahen. Was Muḥammad oder eher seine vermutliche jüdische Quelle als Ritual-Vorschrift der Samaritaner kannte, ist in die Vergangenheit rejicirt und als Strafe für Sāmirī erklärt.

Goldzihers überzeugende Annahme wird durch die frühislāmische Ḳur'ān-Deutung bestärkt. Ṭabari (*Tafsīr* zu XX, 87—97) sieht, nach alter Überlieferung, in S. einen angesehenen Israeliten aus dem Stamme der Samaritaner; Mūsā verbietet den Kindern Israels jeden Umgang mit Samaritanern und so blieb es. Ähnlich al-Zamaḳhsharī: S. gehörte einem jüdischen Stamm Namens Sāmira, dessen Glauben teilweise vom jüdischen abwich. Ihm wurde Umgang mit andern verboten; sein Volk beachtete das Verbot.

Speyer (*Die bibl. Erzählung im Qoran*, S. 330 f) meint, auch der Name Zimri b. Salu's der dem sittenlosen Baal Peor-Kult anheimfiel, habe dazu beigetragen, dass Muḥammad das Kalb von einem S. anfertigen lässt. Viel beachtenswerter scheint der Hinweis Speyers auf die Aggada, wie R. Jannai erzählt er habe einen Zauberer gesehen, der eine Scholle Staub in die Höhe warf, worauf ein lebendes Kalb zur Erde fiel (*Pal Sanhedrin* VII, 13 p. 29b).

Die nachkoranische Legende schmückt die S.-Erzählung aus, so schon Ṭabari (*Annales*, I, 489). S. macht das Volk glauben, Beute sei ihnen nicht erlaubt. Sie bringen daher den von den Egyptern erbeuteten Schmuck, S. wirft Staub, den er von unter den Hufen Djibrīls genommen, hinein, das Kalb kommt hervor und brüllt. — Weit ausführlicher Tha'labī (Kairo 1325, 131—133). S. nimmt den Staub von unter den Hufen des Rosses, auf welchem Djibrīl die Hengste der Egypter verwirrt. Bloss S. erkennt den Erzengel, denn als in Egypten die Hebräerinnen ihre neugeborenen Söhne in Höhlen verbargen, wurden diese von Engeln auferzogen, S. eben von Djibrīl. S. wirft die Handvoll Staub in das Kalb, dies wird Fleisch und Blut, brüllt und geht. Nach einigen spricht Iblīs aus dem Kalbe. S. macht das Volk glauben, Allah spreche zu ihnen aus dem Kalbe, wie er zu Mūsā aus dem Dornbusch gesprochen hatte. Mūsā zwingt den S. das Kalb zu besudeln und verflucht ihn: *la misāsa*. Zum Verbot des Berührens, Lev. XIII, 45; Jes. LIV, 11; Thren. IV, 15.

Die islāmische Legende ist in den späten Midrash eingedrungen: in die *Pirkē R. Elieser* (s. oben) in *Tanhuma Ki Tisza*, mit denen Tha'labī auffallende Berührungen aufweist.

Die S.-Erzählung im Ḳur'ān hat also auch ätiologische Tendenz, begründet warum die Samaritaner vom Verkehr mit Nicht-Samaritanern abgeschlossen sind. Antwort: zur Strafe, — wie ja auch den Juden die Speiseverbote als Strafe auferlegt sind (Sūrā IV, 158); die Sünde Sāmirī's war das goldene Kalb.

AL-SANŪSĪ, SIDĪ MUḤAMMED B. 'ALĪ AL-SANŪSĪ AL-MUDJĀHIRĪ AL-ḤASANĪ AL-IDRĪSĪ, der Gründer des berühmten modernen Kampfordens der Sanūsīya, geboren 1206 (1791) in Torsh bei Mustaghānem (Algerien) in einem Duar der Khaṭṭība (Ūlād Sidī Yūsuf), die ihrem Ursprung nach zaiyānidische Berbern waren, gestorben 1276 (1859) in Djaghbūb (Cyrenaica). Er hatte zuerst in seiner Heimat Unterricht bei Abū Rās († 1823) und Belganduz († 1829); 1821—28 studierte er in Fās (Fes) Ḳur'ānexegese, Traditionen, die Grundlage der Pflichtenlehre und diese selbst. Danach vollbrachte er die vorgeschriebene Pilgerfahrt und kam über Süd-Tunis und Kairo nach Mekka, wo er von 1830 bis 1843 wohnte (abgesehen von einem Aufenthalt in Sabia) und wo er 1837 auf dem Abū Ḳubais die erste Zāwiya seines Ordens gründete. Auf seiner Rückreise nach dem Westen blieb er nicht in Kairo, sondern liess sich in der Cyrenaica nieder und gründete dort die Zāwiya von Rafā'a, dann die von Baiḍā bei Derna (Di. Akhḍar), darauf die von Temessa und endlich die von Djaghbūb (1855), die er mit freigewordenen Sklaven bevölkerte. In Djaghbūb ist er auch gestorben und begraben.

Seine beiden Söhne waren Sīdī Muḥammad al-Mahdī (geb. 1844, gest. 1901 in Guro), sein Nachfolger, und Sīdī Muḥammad al-Sharīf (geb. 1846, gest. 1896). Der ältere hinterliess seinerseits zwei Söhne: Sīdī Muḥammad Idrīs (geb. 1883; 1909 mit einem Leibgedinge im Westen abgefunden; 1916—23 Emīr unter italienischem Schutz) und Sīdī al-Riḍā. Der jüngere Sohn al-Sanūsī's hatte sechs Söhne: Sīdī Aḥmad Sharīf (geb. 1880; 1901—16 Oberhaupt des Ordens; verbündete sich mit Deutschland, ging nach der Türkei und leitet seit 1921 von Ankara aus eine panislamische Offensive), Sīdī Muḥammad al-'Ābid (seit 1909 im Süden, in Fezzān, abgefunden; 1916—18 Leiter des Sahara-Aufstandes gegen Frankreich), Sīdī 'Alī al-Khaṭṭāb, Sīdī Ṣafī al-Dīn (1921 Präsident des italienischen Parlaments der Cyrenaica), Sīdī al-Ḥallāl und Sīdī al-Riḍā.

Hauptort des Ordens war zuerst Djaghbūb (1855—95), dann Kufra (1895), Guro (1899), endlich wieder Kufra (1902); die Zahl der *zāwiya*'s wuchs in den Jahren 1858—1884 von 22 auf 100 an.

Sīdī Muḥammad b. 'Alī al-Sanūsī hat ausser Anweisungen zur Initiation in seinen Orden (*wird*-Typen; *sirr*: „yā Laṭīf", 1000 mal wiederholt) vier kleine Werke hinterlassen: eins über die *uṣūl*; eins über die Übereinstimmung zwischen Ḳur'ān und Ḥadīth, wobei sich der Autor um keinen der vier Riten kümmert; obgleich er sich nämlich einen Mālikiten nennt, nimmt er den *idjtihād* für

Digitized by Birzeit University Library

sich in Anspruch; ferner zwei Schriften halbmystischen Inhalts; die *fahrasa*, worin er seine (kanonischen) „Gewährsmännerketten" aufzählt (es sind 150, davon 64 mystische), welche die Orthodoxie seines Ordens verbürgen; und *al-Salsabīl al-muʿīn fī ʾl-ṭarāʾiḳ al-arbaʿīn*, die *dhikr*-Formeln der 40 älteren Orden enthaltend, deren Quintessenz angeblich sein Orden darstellt. Dieses letztgenannte Werkchen ist das merkwürdigste. Obgleich nämlich der Autor die darin enthaltenen Angaben durch mündliche Überlieferung bei der Initiation erhalten zu haben behauptet, sind sie doch, wie er selbst zugibt, der *Risāla* des Ḥasan al-ʿUdjaimi (1113 = 1702) entnommen, die von Sidi Murtaḍā al-Zabīdī († 1206 = 1790) im *ʿIḳd al-djumān* nachgeahmt wurde. Das Kapitel über den *dhikr* der Ḥallādjīya findet sich wörtlich in dem 1097 (1686) von Abū Saʿīd al-Ḳādir in Indien verfassten *Adab al-dhikr* wieder, den Iwanow untersucht hat. Das deutet auf eine gemeinsame Quelle hin, vermutlich die *Idrāḳāt* des Aḥmaditen al-Shinnāwī († 1028 = 1619).

Al-Sanūsī's Anspruch auf den *idjtihād* in Fragen der Pflichtenlehre wurde 1843 in Kairo von dem mālikitischen Gelehrten Muḥammad al-ʿAiṣh als *kufr* verworfen. Die Schüler al-Sanūsī's beobachten nicht den mālikitischen *isbāl* (das Herabhängenlassen der Arme beim *tasmīʿ* in der *ṣalāt*).

Al-Sanūsī wurde in Mustaghānem (Ḳādirīya) und in Fās (Tidjānīya, Taibīya) in die Mystik eingeführt und erhielt seine letzte Ausbildung in Mekka bei seinem Lehrer Aḥmad Idrīs al-Fāsī († 1837 in Sabia), dem Gründer des Ordens der Khaḍirīya-Idrīsīya und Ahnherrn der jetzt in ʿAsīr regierenden Dynastie, zu dessen Schülern auch die Gründer zweier anderer moderner Orden gehören, die der Rashīdīya und der Amīrghanīya.

Literatur: Über den Orden siehe die klassischen Arbeiten von H. Duveyrier, *La confrérie musulmane de Sidi Mohammed ben ʿAlī es-Senoûsī* im *Bull. de la Soc. de Géogr. de Paris*, 7. Serie, V (1884), S. 145—226 (separat 1886 und Rom 1918) und L. Rinn, *Marabouts et Khouan* (Algier 1884), S. 481—515. Über den Gründer und seine Familie: Mohammad ben-Otomane el-Hachaichi, *Voyages au pays des Senoussia* (Paris 1921); A. Le Châtelier, *Les confréries musulmanes du Hedjaz* (Paris 1887), S. 257 f.; Insabato, *Rassegna contemporanea*, VI/II (Rom 1913); E. Graefe in *Islam*, III, 141—50, 312 f.; D. B. Macdonald, in der *Encycl. of Religion and Ethics*, unter *Sanūsī*, S. 194—96.

AL-SANŪSĪ, Abū ʿAbd Allāh Muḥammed (statt Muḥammad) b. Yūsuf b. ʿUmar b. Shuʿaib, gelehrter asch'aritischer Theologe aus Tilimsān (Tlemcen), dort geboren und auch, im Alter von etwa 63 Jahren, am Sonntag, dem 18. Djumādā II 895 (9. Mai 1490) gestorben (in seiner Grabschrift ist freilich weder der Wochentag noch das genaue Datum angegeben). Er studierte in seiner Vaterstadt bei seinem Vater Abū Yaʿḳūb Yūsuf, bei seinem Halbbruder mütterlicherseits ʿAlī al-Tallūtī, bei Abū ʿAbd Allāh al-Ḥabbāk, Abū ʾl-Ḥasan al-Ḳalaṣādī, dem grossen Ibn Marzūḳ, Ḳāsim al-ʿUḳbānī und anderen Lehrern die muslimischen Wissenschaften sowie Mathematik und Astronomie; nachher soll er nach Algier gegangen sein und dort bei ʿAbd al-Raḥmān al-Thaʿālibī gehört haben. Die maghribinischen Gelehrten betrachten ihn als den Erneuerer des Islām am Anfang des IX. Jahrhunderts der Hidjra und rühmen einstimmig seine Begabung, sein Wissen, namentlich auf theologischem Gebiet, seine Gottesfurcht und seinen Glaubenseifer. Unter seinen Schülern sind zu nennen: Ibn al-Ḥādjidj al-Yabdarī, Ibn al-ʿAbbās al-Ṣaghīr, Ibn Saʿīd und Abu ʾl-Ḳāsim al-Zawāwī. Von seinen vielen Werken sind folgende die meist bekannten: 1. *ʿAḳīdat ahl al-tawḥīd al-mukhridja min zulumāt al-djahl wa-ribḳat al-taḳlīd* oder *al-ʿAḳīda al-kubrā*; — 2. *ʿUmdat ahl al-tawfīḳ wa ʾl-tasdīd*, Kommentar zu dem vorgenannten Werke, mit diesem zusammen 1317 gedruckt; — 3. *ʿAḳīdat ahl al-tawḥīd al-ṣughrā* oder *Umm al-barāhīn*, auch kurz *al-Sanūsīya* genannt, mehrmals in Kairo und Fās gedruckt; mit deutscher Übersetzung hsg. von Ph. Wolff, *El Senussi's Begriffsentwicklung des mohammedanischen Glaubensbekenntnisses*, Leipzig 1848; französisch von Luciani (*Petit traité de théologie musulmane*, Alger 1896); vgl. Delphin, *La philosophie du Cheikh Senousi d'après son aqida es-sor'ra*, im *JA*, 9. Serie, X, 356; Luciani, *A propos de la trad. de la Senoussiya*, in der *Revue Afr.*, XLII (1898), Nr. 231.

Literatur: al-Mallālī Muḥammad b. ʿUmar al-Tilimsānī, *al-Mawāḥib al-ḳaddūsīya fī ʾl-Manāḳib al-Sanūsīya*, (Algier, Hs. Nr. 1706); Ibn ʿAskar, *Dawḥat al-nāshir* (Fās 1309), S. 89; Aḥmad Bābā, *Nail al-ibtihādj* (Fās 1309), S. 346, abgedr. bei al-Ḥafnāwī, *Taʿrīf al khalaf bi-riḍāl al-salaf* (Algier 1907), I, 176; ders., *Kifāyat al-muḥtādj* (Hs. der Médersa von Algier), Fol, 181 v°.; Ibn Maryam, *al-Bustān* (Algier 1910), S. 270; Brosselard, *Tombeau de Cid Mohammed es-Senouci et de son frère le Cid et-Tallouti*, in der *Rev. Afr.*, III (1858), S. 245; ders., *Retour a Sidi Senouci* in der *Rev. Afr.*, V (1861), S. 241; Abbé Bargès, *Compl. de l'Histoire des Beni-Zeiyan* (Paris 1887), S. 366; Cherbonneau, *Documents inédits sur El-Senouci, son caractère et ses écrits*, *JA*, 1854, S. 175, 442 f.; Brockelmann, *GAL*, II, 250—252; Moh. Ben Cheneb, *Etude sur les pers. mentionnées dans l'Idjāza du Cheikh ʿAbd el-Ḳādir el-Fasy* (Paris 1907), Nr. 55.

SAWDA BINT ZAMʿA b. Ḳais, Muḥammad's zweite Frau, war eine der ersten Frauen, die den Islām annahmen. Sie begleitete ihren ersten Gatten al-Sakrān b. ʿAmr und ihren Bruder Malik nach Abessinien, als die Muslime zum zweiten Male sich dorthin begaben. Das Paar kehrte nach Mekka vor der Hidjra zurück, und al-Sakrān, der in Abessinien Christ geworden war, starb hier. Aus dieser Ehe hatte Sawda einen Sohn, ʿAbd al-Raḥmān, der in der Schlacht von Djalūlā getötet wurde.

Sawda's Heirat mit Muḥammad wurde von Khawla bint Ḥakīm betrieben, die ihn über den Verlust der Khadīdja trösten wollte, und fand ungefähr einen Monat nach dem Tode der letzteren statt, im zehnten Jahre der Sendung Muḥammad's vor seinem Zuge nach al-Ṭāʾif.

Im ersten Jahre der Hidjra folgte ihm Sawda zusammen mit den Töchtern Muḥammads nach al-Madīna; ihre Wohnung und diejenige ʿĀ'isha's waren die ersten, die an der Moschee gebaut wurden.

Sawda war nicht mehr jung zur Zeit ihrer zweiten Heirat, und als sie älter wurde, wurde sie so dick und so unbeholfen, dass Muḥammad während einer Pilgerfahrt ihr das Privileg erteilte, zum Morgengebet nach Minā zu gehen vor Ankunft der grossen Menge, damit sie nicht ins Gedränge käme. Später wurde Muḥammad ihrer müde und vernachlässigte sie, während er sehr viel Zeit mit der

Digitized by Birzeit University Library

jugendlichen ʿĀʾisha hinbrachte; im Jahre 8 d. H. verstiess er sie, aber Sawda stellte ihn auf der Strasse und bat ihn, sie zurückzunehmen, indem sie sich erbot, den Rest ihres Lebens sich der ʿĀʾisha unterzuordnen, da „sie alt und von Männern nicht mehr begehrt sei; ihr einziger Wunsch sei, am letzten Gerichtstage als sein Weib aufzuerstehen". Der Prophet willigte ein; bei dieser Gelegenheit wurde die Sūra IV, 127 geoffenbart.

Sawda war barmherzig und gütig; in einer seiner prophetischen Äusserungen scheint Muḥammad auf sie angespielt zu haben als die Frau „mit den längsten Händen", d.h. als die barmherzigste seiner Frauen, welche als die erste mit ihm im Himmel vereint sein würde, und ʿĀʾisha pflegte zu sagen: „Es gibt keine Frau, in deren Haut ich lieber stecken möchte als in der Sawda's, abgesehen davon, dass sie etwas neidisch ist".

Sawda nahm ebenso wie Zainab bint Ḏjaḥsh nicht an der letzten Pilgerfahrt teil. Von ihrem Leben nach Muḥammads Tod ist nichts bekannt, ausser dass sie von ʿUmar eine Geldzuweisung bekam; hieraus kann man, da auch von ihrer Mitgift nichts erwähnt wird, schliessen, dass sie in beschränkten Verhältnissen lebte, obgleich sie ihren Anteil an der Beute von Khaibar empfangen hatte. Sie starb in al-Madīna im Shawwāl 54 d.ʿH., während des Khalifates des Muʿāwiya, der ihr Haus an der Moschee und das der Ṣafiya zusammen für 180 000 Dirham kaufte.

Literatur: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 214, 242, 459, 787, 1001; Ibn Saʿd, VIII, 35—9; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1767, 1769, III, 2437—40; *Aghānī*, IV, 32; Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 378—9.

(A.) SAWM, neben ṢIYĀM *masdar* der Wurzel *ṣ-w-m*; die beiden *maṣdar* werden ohne Unterschied gebraucht. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes im Arabischen ist „stillstehen" (Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur sem. Sprachw.*, Strassburg 1910, S. 36, Anm. 3; vgl. schon S. Fränkel, *De Vocab.... in Corano peregrinis*, Leiden 1880, S. 20: „quiescere"). Die Bedeutung „Fasten" mag dem jüdisch-aramäischen Sprachgebrauch entnommen sein, als Muḥammad in Medīna mit dem Fasteninstitut nähere Bekanntschaft machte. Diese Bedeutung hat das Wort in den medinensischen Sūren; in den mekkanischen kommt es nur einmal vor, in Sūra XIX, 27, wo die Kommentare es mit *ṣamt* „Schweigen" erklären (daher ist dies eine der Übersetzungen des Wortes in den Wörterbüchern); vielleicht hat man hier *ṣawm* aber einfach mit „Fasten" zu übersetzen (vgl. unten).

Entstehung des Fastenritus. Für das Vorkommen des Fastens als freiwillige Mortifikationspraxis unter den ersten Muslimen in Mekka spricht die Wahrscheinlichkeit, dass Muḥammad auf seinen mannigfachen Reisen den Ritus bei Juden und Christen beobachtet hat. Sicheres lässt sich darüber aber nicht sagen: was die Sīra und die muslimische Überlieferung uns davon zu erzählen wissen, mag tendenziös sein. In den mekkanischen Sūren ist in Sūra XIX, 27, wie schon erwähnt, von *ṣawm* die Rede: eine Stimme befiehlt Maria zu sprechen: „Ich habe dem Erbarmer einen *ṣawm* gelobt, weshalb ich heute zu keinem rede"; die Möglichkeit besteht, dass *ṣawm* hier nur „Fasten" bedeutet, weil Nichtreden als christliche Fastenpraxis (vgl. Afrāhāt, ed. Parisot, in *Patrol. Syriaca*, I, S. 97) Muḥammad bekannt gewesen sein kann. Muḥammad war jedenfalls mit den Einzelheiten nicht bekannt, weil er erst nach der Hidjra das Fastend-Zubringen des *ʿĀshūrāʾ*-Tages [s. d.] verordnete, als er in Medīna es die Juden tun sah. Im Jahre 2 d. H., nach der einstimmigen, glaubwürdigen muslimischen Tradition (vgl. A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Phil. Diss. Leiden 1908, S. 136—7, im Gegensatz zu z. B. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, III, 53—9), hob die Offenbarung von Sūra II, 179—81, das *ʿĀshūrāʾ*-Fasten als Verpflichtung wieder auf durch die Einsetzung des Ramaḍān-fastens. Über die Frage, warum Muḥammad gerade diesen Monat ausgewählt und woher er die Einrichtung des muslimischen Fastens genommen hat vergl. A. J. Wensinck in seinem Aufsatz *Arabic New-Year and the Feast of Tabernacles* (in *Verh. Ak. W. Amst.*, N. R., XXV, Nr. 2, 1925, S. 1—13) und den Art. RAMAḌĀN.

Die ersten Bestimmungen über die Weise des muslimischen Fastens geben die Verse II, 179—181, die wohl zu einander gehören (Nöldeke-Schwally, S. 178, im Gegensatze zu Th. W. Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, S. 114, der 181 für eine spätere Offenbarung hält; auch al-Baiḍāwī nimmt die Offenbarung in verschiedenen Teilen an): man sollte fasten während einer bestimmten Anzahl Tage, und zwar im Monate Ramaḍān, „in welchem der Kurʾān herabgesandt wurde"; besondere Erleichterungen wurden Kranken und Reisenden gestattet, unter der Bedingung, dass sie dafür eine Sühne spenden sollten. Diesen göttlichen Befehlen gehorchend, fasteten die Muslime im Ramaḍān, und die Frommen unter ihnen folgten dem jüdischen Brauch des Fastens von einem Sonnenuntergang zum folgenden, bis eine neue Offenbarung (II, 183) die Zeit des Fastens auf den Tag beschränkte (vgl. auch al-Bukhārī, *Ṣawm*, B. 15, usw.). — Sonst wird das Fasten im Kurʾān noch erwähnt in Sūra II, 192, wo es als Ersatz dem *hadjdj* in gewissen Umständen vorgeschrieben wird; IV, 94, wo das Fasten während zwei aufeinanderfolgender Monate als Ersatz vorgeschrieben wird, wenn man aus Versehen einen Gläubigen aus einem verbündeten Volke getötet hat (vgl. den Art. ḲATL); V, 91: man soll 3 Tage fasten (als Ersatz), wenn man einen Eid gebrochen hat; V, 96: man soll fasten (als Ersatz), wenn man auf der Pilgerfahrt Wild getötet hat; LVIII, 5: man soll (als Ersatz) zwei Monate hintereinander fasten, wenn man den *ẓihār* ungültig machen will (vgl. die *kaffāra*-Bestimmungen). Weiter bezeichnet *ṣāʾim* in Sūra XXXIII, 35 den frommen Muslim, zusammen mit andern Qualifikationen, während in Sūra II, 42 und 481 *ṣabr* [s. d.] als *ṣawm* erklärt wird.

Die Bestimmungen in Sūra II, 179—181, 183, bilden die Grundlage der ausführlichen Reglementierung des Fastengebotes von den *fuḳahāʾ*; der Tradition wurden viele nähere Einzelheiten entnommen. Das hier folgende ist eine kurze Zusammenfassung des Fastengesetzes nach der shāfiʿitischen Schule, der Abhandlung des Abū Shudjāʿ al-Iṣfahānī (V. Jahrh. d. H.) *Mukhtaṣar fī ʾl-fikh*, kommentiert von Ibn Ḳāsim al-Ghazzī († 918 = 1522) und glossiert von Ibrāhīm al-Bādjūrī († 1278 = 1861), entnommen (Kairoausgabe).

Wie man fasten soll und wer zum Fasten verpflichtet ist. Fasten im Sinne des Gesetzes ist: Enthaltung (*imsāk*) von das Fasten brechenden Sachen (*muftirāt*), mit

Digitized by Birzeit University Library

einer speziellen *nīya* (Intention) für jedes der verpflichtenden Fasten, und zwar den ganzen Tag; der *ṣā'im* soll Muslim sein, im vollen Besitze seiner Geisteskräfte (*ʿāḳil*) und, wenn eine Frau, frei von Menstruation und der Blutung des Wochenbettes. Unter diesen Bedingungen kann das Fasten gültig (*ṣaḥīḥ*) sein; Verpflichtung zum Fasten kann bestehen für jeden, der obendrein erwachsen (*bāligh*) ist, wenn er nur physisch dazu im Stande (*ḳādir*) ist. Zu bemerken ist, dass tatsächlicher, momentaner Islām für die *ṣiḥḥa* notwendig ist, während für den *wudjūb* auch der Islām eines *murtadd* gilt, der also nach seiner Bekehrung die versäumten Fastentage nachholen soll (*ḳaḍā'*); der geborene *kāfir*, der zum Islām verpflichtet ist, also auch zur Erfüllung der Gesetze, braucht indessen nicht nachzuholen. Fasten eines Nicht-*bāligh*'s, der *mumaiyiz* ist (Unterscheidungsvermögen hat), ist gültig (vom 10ten Jahre an soll man das Kind zum Fasten zwingen), wie auch das eines Nicht-*ḳādir*'s.

Die *arkān* (Säulen) des Fastens sind, ausser dem Ṣā'im, die Niya und die Enthaltung von den Muftirāt. Die Niya soll man vor der Morgendämmerung jedes Fastentages formulieren (*tabyīt*); durch *taklīd* [s. d.] kann indes der Shāfi'ite dem mālikitischen Madhhab folgen, der einem gestattet, die *niya* für den ganzen Monat Ramaḍān in der Nacht vor dem ersten Ramaḍān zu formulieren; wenn man freiwillig fastet, kann man, bei tatsächlichem Fasten während des vorhergehenden Teiles des Tages, die *niya* noch bilden vor 12 Uhr.

Die Muftirāt sind:

1. das sich Eindrängen in den Körper von irdischen Substanzen, so weit es wahrgenommen und verhindert werden kann; also: das Verschlucken von Speisen und Getränken, das Einatmen von Tabaksrauch, das Verschlucken von Schleim, den man ausspeien kann; wenn man in die verschiedenen Körperöffnungen Flüssigkeiten oder Instrumente einspritzt, einträufelt bzw. hineinsteckt; wenn man das, was den Körper natürlicherweise verlassen will, zurückhält; 2. vorsätzliches Vomieren, das nur auf ärztliche Verordnung hin, und auch dann nur unter Verpflichtung zum *ḳaḍā'*, erlaubt ist; 3. geschlechtlicher Verkehr; 4. vorsätzliche Ejakulation, welche eine Folge sexueller Berührung ist; sonst macht es einen Unterschied, ob sie von Leidenschaft verursacht wird oder nicht, ob die verursachende Person fremd oder *dhū maḥram* ist, Knabe, Frau oder *ḥā'il*. Nächtlicher oder ähnlicher Samenerguss (*iḥtilām*) ist nicht *muftir*; 5. Menstruation; sie macht sogar das Fasten *ḥarām* (diese Bestimmung ist al-Bādjūrī unverständlich, weil sonst das Fasten keine rituelle Reinheit erfordert); 6. die Blutung der Wöchnerin; 7. Irrsinn und 8. Trunkenheit (7. und 8. machen jede *ʿibāda* unmöglich), wozu 9. die Niederkunft kommt, aber nur nach der Ansicht einiger Fukahā'.

Der *iftār* geschieht, casu quo, nur bei eintreffendem Vorsatze (*taʿammud*), Kenntnis (*ʿilm*) und freiem Willen (*ikhtiyār*), also nicht aus Versehen, bei Unkenntnis der Verpflichtungen, wenn diese zu entschuldigen ist, oder unter Zwang. „Isst einer aus Versehen", sagt die Tradition, „so darf er das Fasten fortsetzen, denn Allāh selbst hat ihn essen lassen" (Bu., *Ṣawm*, B. 26; *Aimān*, B. 15; Muslim, *Ṣiyām*, Tr. 171).

Empfehlenswert ist es, wenn der *ṣā'im* 1. den *iftār* baldigst, nachdem er die Überzeugung gewonnen hat, dass die Sonne untergegangen ist, zu sich nimmt; er soll dazu am besten reife Datteln verwenden, oder (Zamzam)-Wasser oder sonst etwas Schmackhaftes; 2. den *saḥūr* (was man nach Mitternacht isst) so spät wie möglich zu sich zu nehmen und dazu dasselbe zu verwenden wie das für den *fatūr* Empfohlene; 3. unanständiges Gerede, Verleumdung, üble Nachreden, Lügen und Beleidigungen zu unterlassen; 4. solche Handlungen, die zwar nicht verboten sind, die aber die Leidenschaft in sich oder andern erregen können, zu unterlassen; 5. sich nicht schröpfen zu lassen und sich keinem Aderlass zu unterziehen; 6. kein Essen zu kosten; 7. nichts Essbares zu kauen; 8. Gott nach dem Fasttage zu danken; 9. für sich und für andre Kur'ān zu rezitieren, und 10. den *iʿtikāf* im Monat Ramaḍān [s. d.] zu beobachten, der Vorschrift der Sūra II, 183 gemäss. Al-Ghazzālī fügt die Mildtätigkeit im Ramaḍān noch hinzu.

Nach den 5 gesetzlichen Kategorien eingeteilt, kann das Fasten sein:

I. Verpflichtend (*wādjib*, *farḍ*) (*a*) im Monat Ramaḍān; (*b*) wenn man versäumte Ramaḍāntage nachzuholen hat (*ḳaḍā'*); (*c*) wegen eines Gelübdes; (*d*) unter bestimmten Umständen zur Sühne (*kaffāra*, s. d.) eines Vergehens; und (*e*) wenn der Imām bei Trockenheit die *istiskā'*-Zeremonien vorschreibt [s. d.]. Im Falle nicht-entschuldbaren *iftār*'s ist man, nach al-Ghazzālī, zum Fasten während des übrigen Teiles des Tages, *tashbīhan bil-ṣā'imīna*, verpflichtet.

Das Fasten im Monat Ramaḍān ist die vierte Säule des Islām; wer die Verpflichtung zum Fasten leugnet, ist ein Kāfir, es sei denn, dass er erst seit kurzem mit dem Islām in Berührung gekommen oder weit von den 'Ulamā' entfernt aufgewachsen ist. Wer ohne gültige Ursache das Fasten versäumt, ohne indes die Verpflichtung dazu zu leugnen, soll eingesperrt und durch erzwungene Enthaltung zur Formulierung der Niya gebracht werden. Die allgemeine Verpflichtung zum Fasten (*ʿalā sabīl al-ʿumūm*) fängt an am 1. Ramaḍān nach dem 30. Shaʿbān, oder nach dem 29., wenn der *ḥākim* (*ḳāḍī*) dann das Zeugnis eines *ʿadl*'s, dass er den Neumond gesehen hat, angenommen hat; die persönliche Verpflichtung (*ʿalā sabīl al-khuṣūṣ*) im Falle einer nicht angenommenen eignen *ruʾyā* oder der einer Person, auch wenn sie nicht *ʿadl* wäre, der man in dieser Hinsicht glaubt, nach dem 29. Shaʿbān; Fristen usw. werden, wenn nur ein *ʿadl* am 29. Sh. den Neumond gesehen hat, erst am 2. Ram. fällig. Der Anfang des Ramaḍān soll in seiner von der örtlichen Gewohnheit bestimmten Weise dem Volke bekannt gemacht werden (Kanonenschuss, das Aufhängen von Lampen an die *manāra*, in Java der *bēdug*-schlag). Besondere Bestimmungen gelten bezüglich *niya* und *ḳaḍā'*, wenn man die Bekanntmachung nicht erfahren kann oder irrig erfährt. Die Wahrnehmungen eines Astronomen, die Berechnungen eines Mathematikers oder der Traum desjenigen, der im Schlafe eine Anweisung bezüglich des Ramaḍānanfanges vom Propheten usw. erhalten hat, können den Ramaḍān nur für den Wahrnehmer, Mathematiker und Träumer selbst und denjenigen, der ihnen fest glaubt, anfangen lassen.

Das Gesetz gestattet bei folgenden Umständen Erleichterungen:

A. Solche, die ein gewisses Alter erreicht haben (Männer 40 Jahre, Frauen nicht genau bestimmt), und aufgegebene Kranke dürfen, wenn sie nicht fasten können, es

Digitized by Birzeit University Library

unterlassen, ohne Verpflichtung zum *ḳaḍā'* bei eventueller Rückkehr der Kraft bzw. Gesundheit.

B. Wenn schwangere und säugende Frauen persönliche Gefahr fürchten, wenn sie fasten sollten, ist *iftār wādjib* für sie und *ḳaḍā'* liegt ihnen ob.

C. Nichtaufgegebene Kranke und diejenigen, die von Hunger oder Durst überwältigt werden, dürfen das Fasten brechen unter der Bedingung des *ḳaḍā'*.

D. Reisende, die vor Sonnenaufgang abgefahren sind, dürfen nötigenfalls das Fasten brechen, aber nicht, wenn sie während des Tages auf die Reise gehn.

E. Diejenigen, die schwere Arbeit zu leisten haben, sollen in der Nacht zwar die *niya* formulieren, dürfen aber nötigenfalls das Fasten brechen.

Wenn die Gründe der Erleichterungen während des Fasttages hinfällig werden, ist es *sunna* den Rest des Tages fastend zu verbringen.

II. Empfehlenswert ist freiwilliges Fasten (*sawm al-taṭawwu'*); für eine verheiratete Frau nur mit Einwilligung ihres Mannes; es darf ohne jede Verpflichtung gebrochen werden; die *niya*, welche bis zum Mittag formuliert werden kann, braucht nicht spezifiziert zu werden, obgleich einige Fuḳahā' es für die *sunan rawātib* für erwünscht halten. Die *sunan rawātib* beim *sawm* sind das Fasten *a.* am ʿĀshūrā'-Tage [s. d.]; *b.* am ʿArafa-Tage, dem 9. Dhu 'l-Ḥidjdja; *c.* an sechs Shawwāl-Tagen. Das Fasten am ʿArafa-Tage gilt besonders für diejenigen, die diesen Tag nicht in ʿArafa zubringen. Ob Muḥammad an diesem Tage fastete, ist nach der Tradition strittig (cf. Wensinck, *Mohammad en de Joden te Medina*, S. 126—130 und Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Qorāns*, I, 159).

Für das Fasten an den sechs Shawwāl-Tagen können 6 einzelne Tage genommen werden; am liebsten nehme man aber 6 aufeinanderfolgende Tage unmittelbar nach dem Feste, also vom 2. — 7. Shawwāl.

Weiter werden zum freiwilligen Fasten empfohlen: der Tag vor und nach dem ʿĀshūrā'-Tage; der Yawm al-Miʿrādj (27. Radjab); Montag und Donnerstag (*sunna mu'akkada*, nach al-Bādjūrī, weil an diesen Tagen, sagt die Überlieferung, die Werke der Menschen Gott angeboten werden; Mittwoch, „aus Dankbarkeit", sagt al-Bādjūrī, „dass Gott an diesem Tage diese *umma* nicht ins Verderben geführt hat, wie die andren *umam*"; die Tage der weissen Nächte, d. h. der 13., 14., 15. und am liebsten auch der 12. jedes Monats; als Gegenstück, wohl nach dem Beispiele der weissen Nächte, die Tage der schwarzen Nächte, d. h. der 28., 29., 30. (bzw. 1.) und am liebsten noch der 27. jedes Monats; jeder Tag, an dem man nichts zu essen hat; alle andren Tage, wenn sie dazu geeignet sind.

Al-Ghazzālī nennt noch als empfehlenswerte Fastentage den ersten, den mittelsten und den letzten Tag jedes Monats, spricht über die Vorzüglichkeit des Fastens in den heiligen Monaten (*al-ashhur al-ḥurum*: Muḥarram, Radjab, Dhu 'l-Ḥidjdja und Dhu 'l-Ḳaʿda), aber wichtiger ist, was er sagt über Fasten auf Lebenszeit (*ṣawm al-dahr*), das, wie er mitteilt, von den Mystikern (*al-ṣālikūn*) seiner Zeit in verschiedenen Weisen geübt wurde (wie schon von den Asketen im ältesten Islām). Sehr empfehlenswert ist es aber einen Tag um den andren zu fasten (*niṣf al-dahr*), welche Leistung al-Ghazzālī sogar für noch schwerer hält; Muḥammad sagte: „Das vorzüglichste Fasten ist dasjenige meines Bruders Dāʾūd, der den einen Tag fastete und den andren nicht" (vgl. Bu., *Ṣawm*, B. 54, 56, cf. 58, 59; *Anbiyāʾ*, B. 37, 38 usw.; Mu., *Ṣiyām*, Tr. 181, 182, 186, 187, 189—193, 196 usw.). Jeden dritten Tag zu fasten ist auch schon sehr empfehlenswert. Länger als 4 Tage hintereinander freiwillig zu fasten, halten die ʿUlamāʾ und auch al-Ghazzālī (im allgemeinen) für unrichtig.

III. Verboten (*ḥarām*) ist das Fasten an den Tagen der beiden grossen Feste, an den *tashrīḳ*-Tagen, und für eine Frau bei Menstruation; in bestimmten Fällen bei eintretender Gefahr, wie oben schon erwähnt.

IV. Tadelnswert ist es, am Freitag zu fasten, weil es die Aufmerksamkeit von dem Freitagsdienste ablenkt (nach al-Ghazzālī aber empfehlenswert); am Sonntag oder Samstag, weil Juden und Christen diese Tage feiern, wenn man wenigstens keinen besonderen Grund zum Fasten hat. Man soll auch nicht fasten, wenn man irgend einen Nachteil wegen des Fastens zu fürchten hat. Sehr tadelnswert ist es, ohne besonderen Grund am Zweifeltage (*yawm al-shakk*) und in der zweiten Hälfte des Monats Shaʿbān zu fasten. Der Zweifeltag ist der dem 29. Shaʿbān folgende Tag, wenn man bei heiterem Himmel nicht weiss, ob ein *ʿadl* den Neumond des Ramaḍān gesehen hat.

In Einzelheiten weichen die drei andern Madhhab's von dem shāfiʿitischen ab; man findet die Differenzen in den *ikhtilāf*-Büchern zusammengestellt. Folgendes ist dem *Kitāb al-mizān* des ʿAbd al-Wahhāb al-Shaʿrānī entnommen (II, 20—30; Kairo 1279).

1. Abū Ḥanīfa lehrt, dass das Fasten eines jungen Knaben bzw. Mädchens nicht gültig ist, wohl dasjenige eines *murāhik*'s, dass ein *murtadd* nach seiner Bekehrung nicht zum *ḳaḍā'* verpflichtet ist.

2. Abū Ḥanīfa lehrt, dass das Fasten in der *niya* nicht spezifiziert zu werden braucht, dass sogar die Absicht, ein gutes Werk tun zu wollen, genügt.

3. Abū Ḥ. rechnet freiwilliges Verschlucken von Speiseresten nicht zu den *muftirāt*, ebensowenig wie eine der von Mālik überlieferten Meinungen das Setzen eines Klistiers verbietet.

4. Vomieren schadet nicht, nach Abū Ḥ. und A. b. Ḥ., bis zu einem gewissen Grade, welchen sie ungleich berechnen.

5. Mālik lehrt, dass Ejakulation schon schadet, wenn sie eine Folge sinnlicher Vorstellungen ist, auch ohne vorhergehende sexuelle Berührung.

6. Ungeachtet der oben erwähnten Tradition lehrt Mālik, dass derjenige, der versehentlich isst, trinkt oder den Koitus verrichtet, das Fasten bricht und zum *ḳaḍā'* verpflichtet ist; A. b. Ḥ., nur im letzten Falle, wozu dann auch *kaffāra* tritt.

7. Mālik lehrt, dass der Kuss immer *ḥarām* ist, A. b. Ḥ., dass der Schröpfer und sein Patient beide das Fasten brechen; beide Imāme, dass der Genuss von *kuḥl* tadelnswert und, wenn der Duft in die Kehle kommt, sogar *muftir* ist.

8. Mālik fordert für die Feststellung des Ramaḍānanfanges das Zeugnis zweier ʿAdl, Abū Ḥ. nur das Zeugnis eines ʿAdl's, aber einer ganzen Menge bei unbewölktem Himmel.

9. Wie al-Shāfiʿī lehrt auch Abū Ḥ., dass der

Digitized by Birzeit University Library

Irrsinnige nach eventueller Wiederherstellung nicht zum *ḳaḍā'* verpflichtet ist; Mālik lehrt das Gegenteil; von A. b. Ḥ. werden beide Meinungen überliefert.

10. Die 4 Imāme legen die grosse *kaffāra* nur einem auf, der im Ramaḍān das Fasten bricht; einige Fuḳahā' auch denjenigen, die das *ḳaḍā'*-Fasten des Ramaḍān brechen. A. b. Ḥ. legt eine *kaffāra* auf für jede Verletzung der betreffenden Bestimmungen, auch wenn am selben Tage mehrere verübt werden; beim zweiten Vergehen liegt die Verpflichtung auch dem schuldigen Weib ob. Abū Ḥ. aber ist weniger streng.

11. A. b. Ḥ. schreibt schwangeren und säugenden Frauen, wenn sie aus Furcht vor persönlicher Gefahr das Fasten gebrochen haben, auch die (kleine) *kaffāra* vor, Abū Ḥ. jedenfalls nur *ḳaḍā'*, andre nur *kaffāra*, keinen *ḳaḍā'*.

12. Aufgegebene Kranke und alte Leute sind nach Abū Ḥ. und einem Teil der Šāfi'iten nur zur *fidya* verpflichtet; Mālik leugnet auch diese Verpflichtung.

13. Reisende dürfen, wie A. b. Ḥ. lehrt, auch dann das Fasten brechen, wenn sie nach dem Anfange des Fastens abgefahren sind, aber diese Erleichterung schliesst nach ihm keine Erlaubnis zum sexuellen Verkehr ein; die *kaffāra*-Bestimmungen gelten also auch für ihn.

14. Mālik lehrt, dass das Fasten an 6 Shawwāltagen nicht empfehlenswert ist; er und Abū Ḥ. lehren, dass auch das Vollenden (*itmām*) eines freiwilligen Fasttages verpflichtend ist.

15. Am Zweifeltage soll man nach A. b. Ḥ. fasten, wenn der Himmel bewölkt ist; sonst ist es tadelnswert.

16. Schliesslich ist zu bemerken, dass nach der ḥanafitischen und mālikitischen Ansicht das Fasten während des *i'tikāf* verpflichtend ist; vgl. z. B. Abū Dā'ūd, *Ṣawm*, B. 80 (nach A. J. Wensinck, *Arabic New-Year*).

Das shi'itische Fastengesetz weicht in verschiedenen Einzelheiten von den sunnitischen Bestimmungen ab (cf. A. Querry's Bearbeitung der *Sharā'i' al-islām fī masā'il al-ḥalāl wa 'l-ḥarām* von Naǧm al-Dīn al-Muḥaḳḳik unter dem Titel *Recueil de Lois concern. les Musulmans Schyites*, Paris 1871—2, I, 182—209, II, 75—7, 197—9, 203—5).

Al-Ghazzālī gibt am Anfang seines *Kitāb asrār al-ṣawm* im *Iḥyā'* eine Betrachtung über den Wert des Fastens. An einigen bekannten Traditionen zeigt er, in wie hohem Ansehen das Fasten bei Gott steht; als Gründe dafür führt er an, dass das Fasten eine passive Tat ist und dass niemand sie den Fastenden verrichten sieht ausser Gott; zweitens ist es ein Mittel, um den Feind Gottes zu bezwingen, weil ja die menschlichen Leidenschaften, des Šaiṭān Mittel zur Erreichung seines Zweckes, durch Essen und Trinken gedeihen; die Leidenschaften „sind die Orte, wo die Šaiṭān im Überfluss leben und wo sie weiden; so lange sie fruchtbar sind, besuchen sie sie oft, und so lange sie sie besuchen, bleibt dem Sklaven die Majestät Gottes verhüllt und bleibt er von der Begegnung mit Ihm ausgeschlossen. Der Gesandte Gottes sagt ja: „Wenn die Šaiṭān nicht um die Herzen der Menschenkinder flögen, würden sie wohl denken an das Himmelreich". Darum ist das Fasten „das Tor zum Gottesdienst" ".

Im ersten *faṣl* zählt al-Ghazzālī die gesetzlichen Verpflichtungen und empfehlenswerten Handlungen des Fastens auf, nach der šhāfi'itischen Lehre, und im dritten die empfehlenswerten Fastentage, gerade wie ein Faḳih es tun würde. Aber, sagt er im zweiten *faṣl*, die pünktlichste Beobachtung des äusserlichen Fastengesetzes ist noch kein eigentliches Fasten. Er unterscheidet 3 Stufen beim Fasten. Die erste Stufe ist die des Fiḳh, die dritte die der Propheten, der *ṣiddīḳūn* und der in die Nähe (Gottes) Gebrachten (*al-muḳarrabūn*), deren Fasten eine Enthaltung ist von allen niedrigen Begierden und irdischen Gedanken. Die zweite Stufe genügt aber den Frommen; sie besteht darin, dass man seine Sinnesorgane und Glieder freihält von Sünden und von allen Sachen, die von Gott ablenken. Man soll alles unterlassen, was das Resultat des Fastens beeinträchtigen könnte, also nicht beim *iftār* viel mehr und besser essen als sonst (dies im Gegensatz zu der Fiḳhbestimmung) und nicht am Tage schlafen, um den Hunger und den Durst nicht zu fühlen, denn sie sind der *rūḥ* und *sirr* des Fastens, weil sie die Herrschaft der Leidenschaften bekämpfen. Unterwerfung der Leidenschaften, wodurch die Seele näher zu Gott gebracht wird, ist der eigentliche Zweck des Fastens, nicht die Enthaltung. Und er schliesst auf die Wertlosigkeit des Fastens derjenigen, die während des *iftār* durch ihr Benehmen die Resultate des Fasttages wieder abbrechen, von denen die Tradition sagt: „Wieviel Fastende gibt es, für die nur Hunger und Durst das Resultat ihres Fastens sind!"

Die ethische Auffassung des Fastens, die al-Ghazzālī in diesem zweiten *faṣl* gibt, ergänzt nach ihm das dürre Gesetz der Fuḳahā', steht aber nach unsrem Gefühl oft dazu im Gegensatz. Im Ḥadīth finden wir schon verschiedene Traditionen mit ethischer Tendenz, und al-Ghazzālī versäumt nicht, sie zur Stütze seiner Meinung zu zitieren. Übrigens findet man in den Ḥadīth-Werken eine Unmenge von auf das Fasten sich beziehenden Überlieferungen, die man in Gruppen nach den einzelnen Themata in Wensinck's *Handbook of Early Muhammadan Tradition* unter dem Worte FASTING verzeichnet findet.

Hier können nur noch einige Überlieferungen angeführt werden, die sich auf die Würdigung des Fastens in der früh-islāmischen Zeit beziehen. Wie es noch heute eine weitverbreitete Meinung ist, dass das Fasten, speziell das Ramaḍānfasten, die geeignetste Sühne ist für im Laufe des Jahres begangene Übeltaten — weshalb das Fastengesetz ziemlich allgemein beobachtet wird, wenn auch gar nicht immer so streng, wie es die Fuḳahā' wünschen; vgl. den Art. RAMAḌĀN —, so war es schon bei den ersten Muslimen (vgl. Bu., *Īmān*, B. 28; *Ṣawm*, B. 6; Tir., *Ṣawm*, B. 1; usw.). Verschiedene Traditionen schätzen das Fasten zu bestimmten Zeiten ab nach einem äquivalenten Fasten zu andern Zeitpunkten, wie z. B.: „Das Fasten an einem Tage in den heiligen Monaten (s. oben) ist besser als 30 Tage sonst, und das Fasten an einem Tage im Ramaḍān ist besser als 30 Tage in den heiligen Monaten". „Wer 3 Tage fastet in einem heiligen Monat, Donnerstag, Freitag und Samstag, dem rechnet Gott jeden Tag als 900 Jahre". Ähnliche Traditionen beziehen sich auf das Fasten des 'Āshūrā'-Tages, der zehn Dhu 'l-Ḥiddja-Tage, und namentlich des Ramaḍān [s. d.]. Andre Traditionen sagen, wie lieb Gott die Person des Fastenden oder seine Eigentümlichkeiten sind; sogar ist „der Geruch des Atems

Digitized by Birzeit University Library

eines Fastenden duftiger für Gott als Moschusduft' (A. b. Ḥ., II, 232 usw.). Gott vergleicht einen, der um Seinetwillen seine Leidenschaften verleugnet, mit Seinen Engeln und sagt zu ihm: „Du bist bei Mir wie einer meiner Engel", und er spornt seine Engel an, doch auf den Fastenden zu achten. Die Freuden des Fastenden im Paradiese werden beschrieben, und wie er da gewürdigt werden wird; „durch ein spezielles Tor (*al-raiyān*) wird er hineinkommen und Gott begegnen" (Bu., *Ṣawm*, B. 4; Mu., *Ṣiyām*, Tr. 166; usw.). Das ist seine himmlische Freude, seine Freude auf Erden ist der *iftār* (Bu., *Tawḥīd*, B. 35; A. b. Ḥ., I, 446; usw.). Man soll sich diese Freude nicht versagen, denn man hat ein Recht darauf. Nach der Abenddämmerung weiter zu fasten, braucht man ja auch nicht; denn „der Schlaf des Fastenden ist (schon) *ʿibāda*".

Literatur: Eine zusammenfassende Arbeit über das muslimische Fasten ist noch nicht erschienen. Eine Skizze der gesetzlichen Bestimmungen nach der shāfiʿitischen Schule gibt Th. W. Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden–Leipzig 1910, S. 113 ff. (holländisch: Leiden 1903 und 1925; in der Ausgabe 1925 findet man die neueren Literaturangaben); die Hauptquellen sind die entsprechenden Kapitel der Traditions-, *fiḳh*- und *iḫtilāf*-Bücher. Für die Tradition vgl. man *Handbook of Early Muhammadan Tradition, alphabetically arranged by* A. J. Wensinck, Leiden 1926. Al-Ghazzālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, Kairo o. J., I, 207—14.

SAʿY (A.). Wenn der Pilger, der die *ʿumra* oder den *ḥaǧǧ* macht, den Umgang (*tawāf*) um die Kaʿba beendet hat, den schwarzen Stein zum letzten Mal geküsst und aus dem Zamzam-Brunnen getrunken hat, verlässt er mit dem linken Fuss zuerst die Heilige Moschee durch das Bāb al-Ṣafāʾ; dabei spricht er die Grussformel für die Moschee aus und dann noch eine zweite Formel, die seine Absicht (*niya*) ausdrückt, den *saʿy* zu machen. Er erreicht die Höhe al-Ṣafāʾ etwa 50 m von dem Tore und verrichtet dort stehend ein Gebet, bei dem er die Hände bis zu den Schultern erhoben, die Handflächen himmelwärts gewandt zur Kaʿba hinblickt. Von al-Ṣafāʾ nach einem zweiten kleinen Hügel, al-Marwa, läuft eine breite Strasse mit Häusern und Buden, der *masʿā*, auf dem die Pilger den rituellen Gang machen müssen. In gewöhnlichem Schritt steigt er zum alten Talgrund (*masīl*) hinab, den vier Marksteine bezeichnen, zwei längs der Moschee zur linken, zwei andere vorn; um diesen zu durchqueren, schlägt er ein schnelleres Tempo an, einen belebteren Gang, der *harwal* oder *ḫabab* heisst (ähnlich dem *ramal* beim *tawāf*). Dann geht er wieder langsam und kommt nach al-Marwa, wo ebenso wie in al-Ṣafāʾ ein Steinbogen steht, und verrichtet dort ebenfalls ein Gebet. So hat er einen der sieben Bestandteile dieser Zeremonie vollendet; denn abgesehen von einer einzigen alleinstehenden Meinung glauben die Schriftsteller, dass der *saʿy* aus sieben einzelnen Wegstrecken bestehe. Dem *saʿy* folgt im allgemeinen eine Ablegung des Weihezustandes durch Rasieren und Scheeren des Haupthaares, was die zahlreichen Barbierbuden an dem *masʿā* erklärt.

Der *saʿy* hat nicht den Wert eines selbständigen Ritus wie der Umgang um die Kaʿba, der neben *ʿumra* und *ḥaǧǧ* dem Gläubigen bei der geistigen Bilanz angerechnet wird. Der *saʿy* ist eng verbunden mit dem Umgang (*tawāf*) bei der *ʿumra* oder mit den Zeremonien der Ankunft (*kudūm*) oder mit denen der Ablegung des Weihezustandes (*ifāḍa*); die Theologen sind jedoch darüber uneins, ob er ein wesentlicher, obligatorischer oder nur traditioneller Bestandteil sei. Die allgemeine Lehre fordert von dem Gläubigen, der den *saʿy* macht, nicht dieselbe strenge gesetzliche Reinheit wie beim *tawāf*.

Der *saʿy* besteht in einem Hin- und Hergehen, verbunden mit einer schnellen Gangart, ebenso wie der *tawāf*, die *ifāḍa* in ʿArafa und Muzdalifa u.a. Ohne Zweifel war er ehemals ein Ritus für sich und wurde später mit dem der Kaʿba vereinigt, ebenso wie die *ifāḍa* mit den Zeremonien von ʿArafa und Muzdalifa. Die Tradition hat die Erinnerung an den Kult zweier Gottheiten, Isāf und Nāʾila, bewahrt: sie berichtet, dass dieser Mann und diese Frau im Heiligtum Unzucht trieben, durch den göttlichen Zorn in Stein verwandelt und alsdann dort verehrt wurden. Die spätere islāmische Tradition hat sie in Adam und Eva umgedeutet, die sich auf jedem der kleinen Hügel niederliessen, um sich ein wenig auszuruhen. Aber sie hat sich vor allem bemüht, diesen Ritus — allerdings nicht ohne Schwanken — in den Ibrāhīm-Cyclus einzugliedern: als Hāǧar, von Ibrāhīm verlassen, den Ismāʿīl vor Durst umkommen sah, lief sie halb von Sinnen sieben Mal von einem Hügel zum andern; oder aber Ibrāhīm stiftete den *saʿy* für den Kult Allāhs und wählte die Gangart *harwal*, um dem Satan zu entfliehen, der sich im Talgrund versteckt hatte.

Literatur: siehe ḤADIDI und KAʿBA; füge hinzu: Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage de la Mekke*, S. 225—34, mit Belegstellen namentlich aus al-Azraḳī, Ḳuṭb al-Dīn, Ibn Ḏubair, Nāṣir Ḫosraw, Muḥammad Ṣādiḳ, al-Batanūnī, Burkhardt u. a.

SHAʿBĀN, Name des 8. Monats der arabischen Mondjahres, der schon im alten Ḥadīth seinen Platz hinter Raǧab Muḍar hat. In Britisch-Indien wird er *shab-i barāt* (s. unten), in Atjeh *kandūri-bu*, in Java *ruah* (von *arwāḥ*, vgl. Juynboll, *Handboek*[3], S. 160) und bei den Tigréredenden Stämmen *maddāgen* (d. h. der auf Raǧab folgende) genannt.

Im alten Arabien hat man dem Shaʿbān (der Name dürfte Zwischenzeit bedeuten) eine ähnliche Bedeutung beigelegt wie dem Ramaḍān. Nach dem Ḥadīth übte Muḥammad die freiwillige Fastenpraxis vorzugsweise im Shaʿbān (Bukhārī, *Ṣawm*, B. 52; Muslim, *Ṣiyām*, Trad. 176; al-Tirmiḏī, *Ṣawm*, B. 36), und ʿĀʾisha holte die seit dem vorhergehenden Ramaḍān noch zu fastenden Tage gewöhnlich im Shaʿbān nach (al-Tirmiḏī, *Ṣawm*, B. 65).

Im alt-arabischen Sonnenjahr fiel der Shaʿbān ebenso wie der Ramaḍān in den Sommer. Wahrscheinlich wurde den dem Sommersolstitium vorangehenden und folgenden Wochen eine religiöse Bedeutung beigelegt, welche zu Versöhnungsriten, wie Fasten Veranlassung gab. Diese Periode hatte ihr Zentrum in der Mitte des Shaʿbān, einem Tage, der bis zum heutigen Tage Neujahrzüge aufbewahrt hat. Nach dem Volksglauben wird in der dem 15. vorangehenden Nacht der Lebensbaum geschüttelt, auf dessen Blättern die Namen der Lebenden geschrieben sind. Die Namen, welche auf den herunterfallenden Blättern stehen, bezeichnen diejenigen, die im neuen Jahre sterben sollen. Im Ḥadīth heisst es, dass Allāh in dieser Nacht zum unteren Himmel herunterSteigt und von dort die Menschen

Digitized by Birzeit University Library

zur Sündenvergebung aufruft (al-Tirmiḏī, *Sunan*, B. 39).

Bei manchen Völkern ist der Anfang oder das Ende des Jahres dem Andenken der Toten gewidmet. Dieser Zusammenhang findet sich auch in der muhammedanischen Welt. Deshalb trägt Shaʿbān das Epitheton *al-muʿaẓẓam* „der Verehrte". In Britisch-Indien wird in der Nacht des 14. für die Toten gebetet und Nahrung an die Armen verabreicht; man isst süsse Speisen und zündet Feuerwerk an. Diese Nacht wird *lailat al-barāʾa* genannt, was als Nacht der Sündenverzeihung erklärt wird.

In Atjeh ist Shaʿbān ebenfalls den Toten gewidmet; die Gräber werden getüncht, religiöse Mahlzeiten (Kandūri, s. d.) veranstaltet, wobei das religiöse Verdienst der Veranstalter den Toten zugute kommt. Die mittlere Nacht des Monats hat einen besonders heiligen Charakter und wird durch Kandūri's und besondere Ṣalāts begleitet, die den Namen *ṣalāt al-ḥāǧia* oder *ṣalāt al-tasāūḥ* tragen. Während der letzten Tage wird in der Hauptstadt ein Jahrmarkt gehalten.

In Mekka ist Radjab, nicht Shaʿbān der Totenmonat. In der Nacht des 14. werden religiöse Übungen gehalten; in der Moschee bilden sich Gruppen, die unter Leitung eines Imām die für diese Nacht geeigneten Formeln rezitieren.

In Marokko wird am letzten des Monats ein karnevalähnliches Fest gefeiert; vgl. L. Brunot, *La mer dans les traditions et les industries indigènes a Rabat & Salé* (Paris 1921), S. 98 f.

Literatur: E. Littmann, *Die Ehrennamen und Neubenennungen der isl. Monate* in *Isl.*, VIII (1918), 228 f.; Herklots, *Qanoon-i Islam*; C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, I, 221 ff.; ders., *Mekka*, II, 76, 291; A. J. Wensinck, *Arabic New-Year* (*Verh. Ak. Amst.*, N. R., XXV, Nr. 2), S. 6 f.; G. F. Pijper, *Lailat al-Nisf min Shaʿbān op Java* in TTLV 1933.

SHADD (oder RABṬ AL-MIḤZAM) „Bindung", „Band, mit dem man umgürtet"; dies ist der Mittelpunkt der Feierlichkeiten des Aufnahmezeremoniells, das weinigstens seit dem XII. Jahrh. unserer Zeitrechnung üblich war sowohl bei den Zünften (*ḥirfa*) als auch bei einigen Derwischorden (vgl. ṬARĪḲA). Bei seinem Eintritt nimmt der Kandidat (*mashdūd*), wenn er Muslim ist, vor der Versammlung der Eingeweihten nach Belieben an der Rezitation der *Fātiḥa*, der 7 *salām* und der *shahāda* zu Ehren des Propheten teil, nachdem er zuvor einen vorläufigen Eid abgelegt hat. Dann kommt der Shadd. Der Novize steht in demütiger Haltung vor dem Lehrmeister (*nakīb*, *shādd*) und wird von ihm „gebunden" entweder um die Taille oder um die Stirn oder um die Schulter (vgl. die türkische Miniatur im *Isl.*, VI, 171) mit einem Stoffband, einem Seiden- oder Wollshawl (*miḥzam*) einem Taschentuch aus Leinen (*fūṭa*, *mandīl*, *ghatība*, *zunnār*) oder einem einfachen Schnürchen (*maftūl*). Dieses Band wird nacheinander verschiedene Male geknotet oder gefaltet, gewöhnlich vier Mal (bisweilen 3, 7 oder 8 Mal). Bei jeder Knotung werden Gebete gesprochen, wobei dieser oder jener heilige Schutzpatron angerufen wird; wenn es 4 sind, geschieht es zu Ehren der „*mashdūd*" Gabriel, Muḥammad, ʿĀlī und Salmān; in diesem Fall fügt man noch zwei weitere Knoten hinzu (die sogenannten *ghursa*, *shakla*) zu Ehren des Ḥasan und Ḥusain.

Der Shadd ist charakteristisch für die feierliche Einführung *ʿalā bisāṭ Allāh, fī maidān ʿAlī, bain al-fityān*; er verpflichtet den Aufnahmekandidaten, sei er Muslim, Christ oder Jude, gegen die gesamte Korporation, ebenso wie der *ʿahd al-khirḳa* den Mystiker gegen die ganze Bruderschaft verpflichtet. Dagegen ist der *takhāwī*, der sogenannte „Vertrag ohne Bindung", ein Vertrag, der ohne Verbrüderung nur gegenüber einem Einzelindividuum verpflichtet durch eine Art Patenschaft (vgl. *ʿahd al-yad wa 'l-iḳtidā'* oder *talḳīn* für den Mystiker-Novizen).

Nach dem Shadd wird der Kandidat manchmal stellenweise rasiert (Locke, Schnurrbart oder Bart); dann zieht er besondere Kleider an (*libās, sarāwīl* in den alten Zünften; *khirḳa* um die Schultern und *tādj* [*kulāh* oder *kurmus* nach Bakli seit 570 (1174) oder *tākiya*] auf dem Kopf in den Bruderschaften). Dann wird die feierliche Verpflichtung des Novizen in dem *ʿahd* (oder *baiʿa, mubāyaʿa, mīthāḳ al-ikhā'*) zusammengefasst, gewisse esoterische Belehrungen über seine neuen Pflichten werden ihm zugleich mit einer Lizenz (*idjāza*) mitgeteilt. Alsdann nimmt er mit seinen Brüdern Platz auf dem Aufnahmeteppich (*bisāṭ, sadjdjāda*) zum traditionellen Mahl (*tamlīḥ, walīma*).

Seit 40 Jahren hat das allmähliche Verschwinden der alten Zünfte auch diesen Ritus verschwinden lassen. Nur einige Bruderschaften (Rifāʿiya, Bektāshiya) haben den feierlichen Shadd beibehalten.

Die esoterischen Handschriften der Zünfte oder *kutub al-futuwwa*, die diesen Ritus beschreiben (eine Art Einweihe-Katechismen, vergleichbar den „prüfenden Brüdern" der Freimaurer, abgefasst in einem vulgarisierenden Arabisch mit einigen persischen Ausdrücken wie *destūr* „mit Vergunst", *pīr, kār*), hat zum erstenmal Thorning untersucht und methodisch geordnet. Die älteste Handschrift datiert von 844 (1440); der Text stammt aber aus dem XIII. Jahrh. Eine von van Berchem in Ägypten aufgefundene Inschrift spielt schon 771 (1369) darauf an; der Khalife Nāṣir († 622 = 1225) ist berühmt dafür, dass er seinem „Ritterorden" (*libās al-futuwwa*) den Shaddritus zu Gründe gelegt hat, der schon viel früher, nämlich im Jahre 578 (1182) bei der Nubuwīya in Damaskus und im Jahre 535 (1140) bei einer Diemaskus und im Jahre 535 (1140) bei einer Diebeszunft in Baghdād auftritt (vgl. auch Ibn al-Djawzī, *Talbīs Iblīs*, Ausg. Kairo 1340, S. 421).

Der Ursprung des Shadd liegt noch viel weiter zurück, wenn man an die Bedeutung denkt, die seit dem IV. Jahrh. d. H. bei den Mystikern die erwähnten Wörter *bisāṭ, fūṭa* und vor allem *futuwwa* [s. d.] haben, diese „Ritterehre", die keine Drohung, keine Todesstrafe dazu bringen könnte, ihren Eid zu brechen (so Satan, der verdammt wurde wegen seines treuen Festhaltens an dem von ihm beschworenen monotheistischen Pakt; vgl. al-Ḥallādj, *Tawāsīn*, VI, 20—25, Abū Ṭālib al-Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, Kairo 1310, II, S. 82, ١٠ ؛ Aḥmad al-Ghazzālī, Auszug bei Ibn al-Djawzī, ٨—٩ ؛ Hs. Leiden Cod, Warn. 998, fol. 117ᵃ ff.). *kusṣāṣ*). Die Anwendung der Ḳurʾānverse VII, 171 und XLVIII, 10 auf den Shadd scheint moderner zu sein. Aber einige Elemente des Rituells selbst sind alt, wahrscheinlich extrem shiʿitischen Ursprungs. Es ist kein Zufall, dass die Initiations-Sekte der Nuṣairi, so wie sie al-Khaṣībī und al-Ṭabarānī im IV. Jahrh. d. H. reformierten, schon dem Salmān dieselben Lehrmeisterbefugnisse gibt wie die Zunft-

Digitized by Birzeit University Library

katechismen, die den Shadd beschreiben. Übrigens weisen der Geheimeid und die Erlaubnis, nichtmuslimische Monotheisten aufzunehmen, auf die Karmaten hin.

Literatur: Das grundlegende Werk ist H. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von „Basṭ madad et tauṣiḥ"* (*Türkische Bibliothek*, XVI, Berlin 1913); S. 1—7, 123—64 u. 197—9; vgl. ferner v. Kremer, *Culturgeschichte*, II, 187; Elia Ḳudsī, in *Vie Congrès orientaliste*, Leiden 1884, II, S. 1—34; Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 1899, II, S. LXXVII—LXXXIX; Köprülüzāde, *Türk Edebiyātında ilk Müteṣawwifler*, Stambul 1919, S. 412.

SHĀDHILĪYA, oder SHĀDHALĪYA (in Afrika Shādhuliya gesprochen), ein Derwischorden, der nach dem in der Umgebung von Tunis wirkenden Mystiker Abu 'l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh *al-Shādhilī*, mit dem Ehrennamen Tādj al-Dīn oder Takī al-Dīn (593—656 d. H. = 1196—1258) benannt ist.

Seine Lehre. Al-Shādhilī scheint keinerlei Schriften verfasst zu haben, doch werden ihm manche Aussprüche, Beschwörungsformeln und ein Gedicht zugeschrieben; da einige seiner Aussprüche in dem im Jahre 694 verfassten Werk des Schülers seines Schülers, Tādj al-Dīn al-Iskandar, angeführt werden, so dürften sie wohl zum Teil authentisch sein. Am bekanntesten ist der *ḥizb al-baḥr* „Beschwörung des Meeres", der von Ibn Baṭṭūṭa (I, 41) wiedergegeben wird; daraus stammt die Übersetzung von L. Rinn (*Marabouts et Khouan*, S. 229). Aussergewöhnliche Kräfte werden diesem Gebete von Ḥādjdjī Khalīfa (III, 58) zugeschrieben; sein Verfasser glaubte es hätte den Fall Baghdāds verhindern können; eine ganze Reihe von Kommentaren dazu werden erwähnt [vgl. HIZB]. Einige andere Beschwörungsformeln und Gebete werden in den *Laṭāʾif* (II, 47—66) und den *Mafākhir* (S. 135 ff) mitgeteilt. Das letzte Werk enthält auch ziemlich lange Ausführungen, in denen u. a. eingehend die Stufen beschrieben werden, durch die der *murīd* hindurchgehen soll; indessen ist die Sprache, wie gewöhnlich in solchen Fällen, für den Durchschnittsleser unverständlich. Aus ihnen gewinnt man den Eindruck, dass al-Shādhilī's Ziel im wesentlichen die Herbeiführung einer höheren Sittlichkeit war, wie man sie in den von ihm gebilligten Werken findet, z.B. dem *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* und dem *Ḳūt al-Ḳulūb*; und in der Tat werden als die fünf grundlegenden Sätze (*uṣūl*) seiner Lehre genannt: 1.) Ehrfurcht vor Allāh im geheimen wie öffentlich; 2.) Befolgung der Sunna in Wort und Tat; 3.) Verachtung der Menschen im Glück und Unglück; 4.) Ergebung in den Willen Allāh's in grossen und kleinen Dingen; 5.) Zufluchtnahme zu Allāh in Freude und Schmerz.

Es ist nicht wahrscheinlich, dass er die Absicht hatte, einen Orden zu gründen in dem Sinne, der sich späterhin mit dem Worte *ṭarīḳa* verband. Er wünschte, dass seine Anhänger ihrem bisherigen Gewerbe und Berufe nachgehen sollten, indem sie, wenn möglich, ihre normale Tätigkeit mit Übungen der Andacht verbänden. Man erzählt Anekdoten von Leuten, die sich erboten, ihre Beschäftigung aufzugeben und dem Heiligen zu folgen, der sie indessen bestimmte, ihr weiterhin nachzugehen. Bettelei war verpönt, und sogar staatliche Unterstützungen für ihre Versammlungshäuser wurden, wie behauptet wird, zurückgewiesen. Und in der Tat wurde die Errichtung von *zāwiya's* und ähnlichen Gebäuden von al-Shādhilī oder seinem Nachfolger Abu 'l-ʿAbbās anscheinend nicht ins Auge gefasst; der letztere wird von seinen Biographen dafür gerühmt, dass er niemals Stein auf Stein gelegt habe. Nicht einmal die Bekleidung eines hohen Amtes mit reichlichen Einkünften und ebensowenig eine luxuriöse Lebensführung wurden abgelehnt; und diese Lehre blieb, wie sich zeigen wird, unter den Anhängern dieses Ordens bis in die neueste Zeit lebendig.

Ohne Zweifel war *al-faqr* das letzte Ziel al-Shādhilī's, ebenso wie bei anderen Ṣūfī's; die Methode, die er befolgte war die übliche: die *awrād* und *adhkār* genannten religiösen Übungen. Ganz wie gewöhnlich wurden bestimmte Formeln ausgewählt, die in vorgeschriebener Anzahl wiederholt werden mussten. Listen dieser Formeln mit dem dazugehörigen Rituell finden sich in den *Mafākhir* (S. 125 f.). Der Shaikh soll seine Anweisungen den Bedürfnissen eines jeden *murīd* angepasst und jedem sogar die Erlaubnis gegeben haben, irgend einem anderen Shaikh zu folgen, wenn er dessen Methoden wirkungsvoller fände. Der Gebrauch solcher Formeln indessen ist kaum zu trennen von der vermeintlichen Erwerbung wunderbarer Kräfte, die im *Mafākhir* (a. a. O.) beschrieben werden: „Die geringsten ihrer (der Shādhilī's) Boten sind Blindheit, Lähmung und Elend"; aber es bestanden Zweifel darüber, ob sie berechtigt waren, sie gegen ihre Feinde zu senden.

Abgesehen von diesem geheimnisvollen Wissen erhoben die Leiter des Ordens den Anspruch, streng orthodox zu sein; und in der Tat wurden die Anhänger, wenn sie eine Offenbarung empfangen hatten, die im Gegensatz zur *sunna* stand, angehalten, jene zu Gunsten dieser zu verwerfen. Trotzdem zogen sich einige von al-Shādhilī's Behauptungen den Tadel Ibn Taimīya's zu, dessen Anhänger ihrerseits den Tadel des Historikers al-Yāfiʿī erfuhren (IV, 142).

Die drei Besonderheiten, die der Orden für sich in Anspruch nahm, waren: 1.) dass sie alle von der „wohlbewahrten Tafel" auserwählt seien d. h., dass sie von aller Ewigkeit her vorausbestimmt seien, dem Orden anzugehören; 2.) dass bei ihnen auf die Ekstase die Nüchternheit folge, d. h. dass die Ekstase sie nicht auf die Dauer für das aktive Leben unfähig mache; 3.) dass der *ḳuṭb* durch alle Zeiten hindurch einer von ihnen sein werde.

Ausbreitung des Ordens. Da ursprünglich religiösen Zwecken dienende Gebäude nicht vorhanden waren, so ist es schwierig, die Ausbreitung des Ordens zu verfolgen. Es scheint aber sicher zu sein, dass die erste Gruppe von Anhängern sich in Tunis bildete; al-Shādhilī's Nachfolger jedoch, Abu 'l-ʿAbbās al-Mursī (gest. 686), lebte 36 Jahre in Alexandria, „ohne auch nur ein Mal das Gesicht des Leiters zu sehen oder einen Boten zu ihm zu schicken" (*Laṭāʾif*, I, 128), und legte, wie schon gesagt, keinen Stein auf den andern. Doch berichtet ʿAlī Pasha Mubārak (*Khiṭaṭ Djadīda*, VII, 69) von einer dortigen Moschee, die seinen Namen trug (sie wurde im Jahre 1189 = 1775—'76 wiederhergestellt) und die unzweifelhaft von seinen Schülern gebaut worden war; ferner von einer, die ihren Namen nach seinem Schüler Yāḳūt al-ʿArshī (gest. 707) trug, und einer dritten, die nach ihrem gemeinsamen Schüler Tādj al-Dīn b. ʿAṭāʾ al-Iskandarī (gest. 709; Verfasser der *La-*

Digitized by Birzeit University Library

tafṣīl) benannt war. Die erste von ihnen wird *Djāmiʿ* genannt und ist mit reichem Vermögen ausgestattet. Es werden *mawlid's* zu Ehren der beiden erstgenannten Männer gefeiert. ʿAlī Pasha bemerkt, dass die Moscheen im wesentlichen von Maghribinern besucht werden; er erwähnt eine dem Orden gehörende Moschee in Kairo, die indessen zerstört ist. Wahrscheinlich waren die Anhänger al-Shādhilī's zu allen Zeiten in der Hauptsache im Westen Ägyptens zu finden; aber H. H. Jessup (*Fifty-three Years in Syria* [London 1910] II, 537) behauptet, dass sie zu seiner Zeit in grösserer Zahl in Syrien lebten und für die Lektüre des Alten und Neuen Testaments und brüderliches Zusammenleben mit den Christen eintraten. Im Jahre 1892 machte eine Anhängerin aus „Koraun" in der Bukāʿ, nördlich des Hermon eine Predigtreise durch Syrien; sie trat für Reformen und ein aufrechtes Leben ein und vertrat die Meinung, dass alle, Muslime, Christen und Juden, Brüder seien. Sie predigte in den Moscheen in Damaskus, Ḥāsbēyā, Sidon, Tyrus und anderen Städten, wo sie den Leuten ihre Sünden vorwarf. Es dürfte klar sein, dass religiöse Toleranz solcher Art durchaus nicht mit den Ansichten des Ordensstifters übereinstimmte.

Von C. Niebuhr (*Reisebeschreibung nach Arabien*, I, 439; franz. Übers., I, 350) wurde berichtet, dass in Mokhā in Südarabien Shaikh al-Shādhilī als der Schutzheilige des Ortes und sogar als der Urheber des Kaffeetrinkens betrachtet wurde; S. de Sacy (*Chrest. Arabe*, II, 274) zog dann aus dem *Dīwān-numā* eine Stelle ans Licht, die von al-Shādhilī's Ankunft in Arabien im Jahre 656 und einer Reihe von Wundern berichtet, die dazu führten, dass der Kaffeebau der Hauptgewerbezweig Mokhā's wurde. Wahrscheinlicher aber ist, dass der Schutzheilige Mokhā's ein späteres Mitglied des Ordens ist, nämlich ʿAlī b. ʿUmar al-Kurashī (dessen Verse im *Mafākhir*, S. 7 angeführt werden), ein Schüler (und wahrscheinlich ein Vetter) von Nāṣir al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Dāʾim b. al-Mailaḳ (gest. 797), des damaligen Ordenshauptes (Ritter, *Erdkunde, Arabien*, II, 572). Es wird aus Niebuhrs Bericht nicht klar, wie weit die Bevölkerung Mokhā's zu seiner Zeit das Shādhilī-Rituell beobachtete oder dem Orden angehörte. Seit Niebuhrs Zeit ist der Ort in seiner Bedeutung erheblich zurückgegangen, er ist jetzt nur noch eine halbtote zerfallene Stadt, deren Handel in Kaffee und Häuten vernichtet worden ist (G. Wyman Bury, *Arabia Infelix*, 1915, S. 24).

Der Hauptsitz der Shādhiliya scheint nach all dem der westlich von Ägypten gelegene Teil Afrikas, im besonderen Algerien und Tunis gewesen zu sein. Das Material für die religiöse Geschichte dieses Gebietes ist gegenwärtig noch sehr dürftig; aus einer im Jahre 1805 geschriebenen Handschrift *Ṭabaḳāt Wad Daifulla* führt Mac Michael den folgenden Auszug an, der sich auf einen im Jahre 1155 d. H. gestorbenen Shaikh bezieht (*A History of the Arabs of the Sudan*, II, 250):

„Es war für ihn (Khogali b. ʿAbd al-Raḥmān b. Ibrāhīm) charakteristisch, dass er dem Buch und dem Gesetz [*sunna*] treu war und den Vorschriften und dem Beispiel der Shādhalia Sayyids in Wort und Tat folgte. Er pflegte prächtige Kleider zu tragen, z.B. einen grünen Überrock aus Basra, auf seinem Kopfe einen roten Fes [*ṭarbūsh*] und um ihn herum als Turban reiche Musselinstoffe. Als Fussbekleidung trug er Sandalen [*sarmūga*]; er gebrauchte das wohlriechende Indienholz [*el-ʿūd el-hindī*], parfümierte sich und streute abessinisches Zibet auf seinen Bart und seine Kleider. All das tat er in Nachahmung von Sheikh Abu el Ḥasan el Shādhalī ..... Man bemerkte ihm gegenüber, dass die Ḳādiria nur Baumwollhemden und dürftige Kleidung trage, und er antwortete: „Meine Kleider verkünden der Welt: Wir haben Euch nicht nötig; aber ihre Kleider sagen: Wir haben Euch nötig".

Dieselbe Notiz enhält auch die Namen einiger bedeutender Mitglieder des Ordens; das Verhalten des Shaikhs stimmt, wie sich zeigen wird, genau überein mit den Geschichten, die im *Laṭāʾif* berichtet werden; das Gleiche gilt von dem, was im nächsten Abschnitt erzählt wird:

„Es war auch charakteristisch für ihn, dass er sich niemals erhob, um irgendeinen der Grossen der Erde zu grüssen, weder die Awlād 'Agib, die Herrscher seines Landes, noch die Könige von Ga'al, noch irgend jemand aus dem Adel, ausgenommen allein zwei Menschen, den Nachfolger [*Khalīfa*] des Sheikh Idris und den Nachfolger des Sheikh Sughayerūn".

Im XIX. Jahrhundert erfuhr der Orden eine erhebliche Ausdehnung infolge der Anstrengungen eines gewissen „Si Maisum" (= al-Miʿsūm) Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad, der um 1820 bei den Gharīb, einem halbwegs zwischen Bogar und Miliana ansässigen Stamm, geboren wurde. Sein Lebenslauf wird ausführlich mitgeteilt von A. Joly in *RAfr.*, 1906 und 1907. Nachdem er unter einigen Lehrern in der Provinz studiert hatte, ging er nach Mazouma, dem Mittelpunkt der islāmischen Studien in Algerien. Nachdem er sich die Kenntnisse angeeignet hatte, die dort zu erwerben waren, ging er zu den Gharīb zurück und gründete dort zwei Moscheen; in der einen lehrte er Ḳurʾān und Fiḳh, in der anderen Grammatik und Logik. Da er mit Angehörigen verschiedener Orden Verkehr gepflegt hatte, schwankte er zwischen den Madaniya und den Shādhiliya; im Jahre 1860 besuchte er das Grab ʿAbd al-Raḥmān al-Thaʿālibī's in der Nähe von Algier, und da dieser Heilige ein Shādhilī gewesen war, wurde Si Maisum zu ihrer Lehre hinübergezogen; ein Mitglied des Ordens riet ihm, sich diesem anzuschliessen und den Shaikh des Ordens, ʿAdda, in Djabal al-Luḥ in Walad Lakreud zu besuchen. Dort hielt er sich für einige Zeit auf, worauf er zu den Gharīb zurückkehrte. Es wurde besondere Vorsorge dafür getroffen, dass ihm die stufenweisen Prüfungen, denen sich andere Bewerber unterziehen mussten, erspart blieben; anstatt seine Laufbahn im Orden als ein *muḳaddim* zu beginnen, wurde er kurz nach seinem Eintritt zu der Würde des Shaikh erhoben. Um 1865 gründete er eine *zāwiya* in Boghari; er teilte seine Zeit zwischen den Gharīb und Boghari, zog sich aber schliesslich nach Boghari zurück. Im Jahre 1866 wurde er nach dem Tode ʿAdda's Shaikh der Shādhiliya in Zentral-Algerien, obwohl ʿAdda's Sohn ihm diese Würde zuerst streitig machte. Ihm wurde die Leitung einer staatlichen Madrasa in Algier angeboten, doch lehnte er ab. Diese in Aufforderung verschaffte ihm aber die Bekanntschaft europäischer Beamten, deren Achtung er bis zu seinem Tode im Jahre 1883 genoss. Um diese Zeit hatte sich der Bereich seines Einflusses über den grösseren Teil von Tell Oranais und das ganze westliche Algerien ausgedehnt. Orte, in denen er *khulafāʾ* hatte, waren Mustaghanem, Mascara,

Digitized by Birzeit University Library

Relizane, Nedroma, Oran, Tlemcen. Nach seinem Tode machten sich einige dieser *khulafā'* unabhängig; die straffe einheitliche Aufsicht, die er durchgeführt hatte, war zu Ende.

Statistisches Material für das Ende des vergangenen Jahrhunderts findet sich bei Depont und Coppolani (S. 454). Daraus geht hervor, dass die Zahl der Anhänger in Algier und Constantine 15 000 nicht erreichte; sie hatten 11 Zāwiya's. Die Orden, die sich von der Shādhiliya abspalteten, werden hier mit 13 angegeben, von denen die Shaikhīya, Ṭaibiya und Derḳāwiya als die zahlreichsten bezeichnet werden.

Wenn auch zu der Zeit, als diese Gemeinschaft ins Leben trat, kaum etwas von Organisation beabsichtigt gewesen zu sein scheint, und die Verbindung zwischen den Anhängern nur ganz lose war, so ist es doch augenscheinlich, dass im Laufe der Zeit die normale Organisationsform einer *ṭarīḳa* eingeführt wurde.

Literatur des Ordens. Est st schon bemerkt worden, dass weder al-Shādhilī selbst noch sein Nachfolger Abu 'l-'Abbās al-Mursī irgend welche Schriften veröffentlicht haben. Dagegen scheint sein Schüler Yāḳūt al-'Arshī ein *Manāḳib* verfasst zu haben; ihr gemeinsamer Schüler Tādj al-Dīn al-Iskandarī war Verfasser verschiedener Werke, von denen zwei, *Laṭā'if al-Minan*, das von den beiden ersten Ordens-Shaikhen handelt, und *Miftāḥ al-falāḥ wa-miṣbāḥ al-arwāḥ* am Rande der *Laṭā'if al-Minan* von 'al-Sha'rānī (Kairo 1321) gedruckt sind. Das erste dieser beiden ist die Hauptquelle für unsere Kenntnis von al-Shādhilī's Laufbahn. Eine Lebensbeschreibung al-Shādhilī's, die nicht sehr viel später verfasst sein kann, war die *Durrat al-asrār* des Muḥammad b. al-Ḳāsim al-Ḥimyarī b. al-Ṣabbāgh, die im *Laṭā'if* exzerpiert ist. Eine andere Lebensbeschreibung unter dem Titel *al-Kawākib al-zāhira* von Abu 'l-Faḍl 'Abd al-Ḳādir b. Mu'aizil (gest. 894) wurde im Auszug mitgeteilt von Haneberg (*ZDMG*, VII, 14 ff.). Die Gesamtdarstellung des Ordens unter dem Namen *al-Mafākhir al-'aliya fi 'l-ma'āthir al-Shādhiliya* (gedruckt in Kairo 1314) von Ibn Iyād ist später als al-Suyūṭī. Für die Lehre verweist dieses Werk auf zwei *Risāla's*, die von Sīdī Zarrūḳ (Shihāb al-Dīn Aḥmed al-Fāsī, gest. 896) *al-Uṣūl* bezw. *al-Ummahāt* genannt werden. Haneberg (z. a. O.) erwähnt den Shādhilī-Dichter 'Alī b. Wafā' (gest. 607) und dessen Vater Muḥammad Wafā', Verfasser einiger mystischer Werke und eines „*Diwān*, dessen Gedichte in der Mehrzahl den Geist freudiger Hingabe an Allāh, ohne störende Beimischung, atmen". Ein Gedicht mit dem Titel *Ḥāl al-sulūk* von dem bereits erwähnten Nāṣir al-Dīn wird von Ḥādjdjī Khalīfa angeführt.

Ein Shādhilī-Schriftsteller, Dāwūd b. 'Umar b. Ibrāhīm von Alexandria (gest. 733), wird von al-Suyūṭī in dem Werke: *Bughyat al-wu'āt*, S. 246 erwähnt. Biographien von Shādhilī-Heiligen finden sich gesammelt im *K. ṭabaḳāt al-Shādhiliya al-kubrā* von Ḥasan b. al-Ḥādjdjī Muḥ al-Kawhān al-Fāsī, Kairo 1347.

Die wichtigste europäische Literatur ist oben angegeben.

SHAFĀ'A (A.), Fürbitte, Fürsprache. Derjenige, der die Fürsprache übt, heisst *shāfi'* und *shafī'*. Das Wort kommt auch im nicht-theologischen Sprachgebrauch vor, z.B. beim Vorbringen einer Bitte bei einem Könige (*Lisān*, s. v.), beim Eintreten für einen Schuldner (Bukhārī, *Istikrād*, B. 18). Von der Fürsprache beim Gerichtsverfahren ist nur wenig bekannt. Im Ḥadīth heisst es: „Derjenige, der durch seine Fürsprache einen der *ḥudūd Allāh* ausser Wirkung setzt, stellt sich Allāh entgegen" (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, II, 70, 82; vgl. Bukhārī, *Anbiyā'*, B. 54; *Ḥudūd*, B. 12).

Gewöhnlich kommt das Wort in theologischem Sinne und zwar in eschatologischen Beschreibungen vor; so schon im Ḳur'ān. Muḥammad ist durch jüdische und vor allem durch christliche Einflüsse mit dem Gedanken der eschatologischen Fürsprache bekannt geworden. Hiob XXXIII, 23 ff. (der Text ist verderbt) werden die Engel erwähnt, welche für den Menschen eintreten, um ihn von Tode zu erlösen; Hiob V, 1 die Heiligen (unter welchen hier auch wohl Engel zu verstehen sind), zu denen der Mensch sich in seiner Not wendet. Ein menschlicher Heiliger, dessen Fürbitte im Alten Testament hervortritt, ist Abraham (in der Erzählung über Sodom und Gomorra).

In der apokryphen und pseudepigraphischen Literatur finden wir die gleichen Wesensklassen in derselben Funktion häufig wieder: die Engel (*Test. Adam*, IX, 3) und die Heiligen (2. Makk. XV, 14; *Assumptio Mosis*, XII, 6). In der altchristlichen Literatur wiederholt sich derselbe Gedanke, hier sind aber noch zwei Wesensklassen hinzugekommen: die Apostel und die Märtyrer (vgl. Cyrill von Jerusalem bei Migne, *Patrologia graeca*, Bd. XXXIII, 1115: Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer; vgl. Bd. XLVI, 850; LXI, 581).

Im Ḳur'ān kommt die Shafā'a hauptsächlich in negativem Sinn vor. Der jüngste Tag wird beschrieben als ein Tag, an dem keine Shafā'a angenommen wird (Sūra II, 45, 255). Die Spitze der Verneinung richtet sich, wie aus Sūra X, 19 hervorgeht, wider Muḥammad's Gegner: „Sie dienen nicht Allāh, sondern dem, was ihnen weder Schaden noch Nutzen bringt, und sie sagen: Das sind unsere Fürsprecher bei Allāh"; vgl. noch Sūra LXXIV, 49: „Nicht wird ihnen Nutzen bringen das Einschreiten derjenigen, die Shafā'a üben".

Doch wird die Möglichkeit der Fürbitte nicht ganz abgeschnitten. Sūra XXXIX, 45 heisst es: „Sage: Allāh kommt die Fürbitte zu" usw. Ziemlich zahlreich sind die Stellen, in denen diese Aussage dahin präzisiert wird, dass die Shafā'a nur mit Allāhs Erlaubnis möglich sein wird: „Wer sollte dann bei ihm einschreiten, es sei denn mit seiner Erlaubnis?" (Sūra II, 256; vgl. X, 3). Welche es sind, die Allāh's Erlaubnis zur Shafā'a erhalten, wird auch angedeutet: „Die Shafā'a kommt nur denjenigen zu, die bei dem Barmherzigen einen *'ahd* besitzen" (Sūra XIX, 90). Und XLIII, 86: „Und nicht besitzen diejenigen, die sie ausser Allāh anrufen, die Fürsprache, es sei denn, wer die Wahrheit bezeugt". Bemerkenswert ist XXI, 28, wo die Fürsprache offenbar den Engeln zuerkannt wird: „Sie sagen: Der Barmherzige hat Nachkommen erworben. Das sei fern, sondern geehrte Knechte, die nicht ..... und nicht üben sie die Fürsprache ausser bchufs derjenigen, an denen Er Gefallen hat". Es scheint, dass unter den geehrten Knechten die Engel zu verstehen sind. Deutlicher ist Sūra XL, 7 (vgl. XLII, 3): „Diejenigen, die den Thron tragen und ihn umgeben, sagen das Lob ihres Herrn und glauben an ihn und bitten um Vergebung für diejenigen, die glauben (sagend): Unser Herr, der Du alles in Barmherzigkeit, und

Digitized by Birzeit University Library

Wissen umfassest, schenke Vergebung denen, die sich bekehren und deinen Weg wandeln, und schütze sie vor der Höllenstrafe".

Durch solche Aussagen war dem Islām der Weg zu einer unbeschränkten Aufnahme der Shafāʿa in sein System geebnet. Im klassischen Ḥadīth, der den Entwicklungsgang der Ideen bis etwa 150 d. H. reflektiert, findet sich schon ein reichhaltiges Material. Gewöhnlich findet sich auch hier die Shafāʿa in eschatologischen Beschreibungen. Doch ist zu beachten, dass der Prophet auch zu seinen Lebzeiten die Fürbitte schon geübt haben soll. ʿĀʾisha erzählt, dass er des Nachts oft von ihrer Seite fortschlich, um auf dem Friedhof Baḳīʿ al-Gharkad Allāhs Vergebung für die Toten zu erflehen (Muslim, *Djanāʾiz*, Trad. 102; vgl. Tirmidhī, *Djanāʾiz*, B. 59). Desgleichen wird sein *Istighfār* bei der *Ṣalāt al-djanāʾiz* erwähnt (z. B. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, S. 170), und dessen Wirksamkeit betont (ebenda, S. 388). Das Gebet um Sündenvergebung ist dann ein fester Bestandteil dieser *ṣalāt* geworden oder geblieben (z. B. Abū Isḥāḳ al-Shīrāzī, *Kitāb al-Tanbīh*, ed. A. W. T. Juynboll, S. 48), dem eine hohe Bedeutung zugeschrieben wird. Vgl. Muslim, *Djanāʾiz*, Trad. 58: „Wenn eine hundert Seelen starke Gemeinde von Muslimen über einen Muslim die *ṣalāt* verrichtet und alle für ihn um Sündenvergebung beten, wird ihnen diese Bitte sicher erhört"; und Ibn Ḥanbal IV, 79, 100, wo die Hundertzahl auf drei Reihen (*ṣufūf*) verringert wird.

Muḥammads Fürbitte beim letzten Gericht wird beschrieben in einer häufig vorkommenden Tradition (z. B. Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 19; Muslim, *Īmān*, Trad. 322, 326—329; Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra XVII, Trad. 19; Ibn Ḥanbal, I, 4), deren Hauptzüge folgende sind: Am jüngsten Tage wird Allāh die Gläubigen versammeln; in ihrer Not wenden sie sich an Adam um seine Fürbitte. Der aber erinnert sie daran, dass durch ihn die Sünde in die Welt, gekommen ist, und verweist sie an Nūḥ. Aber auch dieser erwähnt seine Sünden und verweist sie an Ibrāhīm. In dieser Weise wenden sie sich vergeblich an die grossen Gottesgesandten, bis ʿĪsā ihnen schliesslich rät, ihre Zuflucht zu Muḥammad zu nehmen. Letzterer wird sich mit Allāhs Erlaubnis vor ihm niederwerfen. Dann wird zu ihm gesagt werden: Erhebe dich und sprich, die Fürbitte ist dir gewährt. Allāh wird ihm darauf eine bestimmte Zahl von Zuerlösenden nennen, und wenn er diese ins Paradies eingeführt hat, wird er sich wieder vor seinem Herrn niederwerfen, worauf sich die gleichen Vorgänge noch einige Male wiederholen, bis Muḥammad zuletzt sagt: Herr, jetzt sind in der Hölle nur noch diejenigen übrig, die auf Grund des Kurʾān dort ewig verbleiben sollen.

Diese Tradition ist in ihren verschiedenen Formen der locus classicus für die Beschränkung der Fürbitte auf Muḥammad mit Ausschluss der übrigen Gesandten. In einigen Traditionen wird sie unter den ihm zu teil gewordenen Charismata aufgezählt (z. B. Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 56).

Muḥammad's Shafāʿa ist denn auch vom *idjmāʿ* anerkannt; man gründet sie auf Sūra XVII, 81: „Vielleicht wird dein Herr dich erwecken für einen ehrenvollen Platz"; und auf XCIII, 5: „Und dein Herr wird dir geben, so dass du zufrieden sein wirst" (al-Rāzī's Kommentar I, 351; vgl. schon Muslim, *Īmān*, Trad. 320). Das Privileg der Shafāʿa soll Muḥammad durch einen Boten seines Herrn zur Wahl gestellt worden sein; die Alternative war die Zusicherung, dass die Hälfte seiner Gemeinde in das Paradies eingehen würde; Muḥammad gab jedoch seiner Fürbitte den Vorzug, zweifellos weil er sich davon ein erhebliches Resultat vorgestellt haben soll (Tirmidhī, *Ṣifat al-ḳiyāma wa ʾl-rakāʾiḳ wa ʾl-waraʿ*, B. 13; Ibn Ḥanbal, IV, 404).

Wie die „Höllenleute" (*diahannamiyūn*) aus ihrem schrecklichen Zustand erlöst werden, wird in den Traditionen sehr anschaulich geschildert. Einige haben von den Flammen relativ wenig zu leiden gehabt, andre dagegen sind schon zum Teil verkohlt. Durch Besprengung mit Wasser aus der Lebensquelle werden sie wieder in den gesunden Zustand zurückgebracht (z. B. Muslim, *Īmān*, Trad. 320).

In einer anderen Gattung von Traditionen wird gesagt, dass jeder Prophet eine Losung (*daʿwā*) habe, und dass Muḥammad die seinige geheim hält, um damit am jüngsten Tage für seine Gemeinde bei Allāh Fürsprache zu üben ((z. B. Ibn Ḥanbal, II, 313; Muslim, *Īmān*, Trad. 334 ff.).

Ganz in Übereinstimmung mit der oben erwähnten christlichen Auffassung hat aber der Islām sich nicht mit Muḥammad als Vertreter der Fürsprache begnügt. Neben ihm stehen in derselben Funktion die Engel, die Gesandten, die Propheten, die Märtyrer und die Heiligen (Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 24; Ibn Ḥanbal, III, 94 f., 325 f., V, 43; Abū Dāʾūd, *Djihād*, B. 26; al-Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 6 ad Sūra II, 255; XVI, 85 ad Sūra XIX, 90; XXIX, 91 ad Sūra LXXIV, 49; Abū Ṭālib al-Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, I, 139). Schliesslich, nachdem alle diese Kategorien ihr Wort gesprochen haben, bleibt noch Allāhs Shafāʿa (Bukhārī *Tawḥīd*, B. 24; vgl. Sūra XXXIX, 44), Muḥammads Vorrang bleibt bestehen, insofern er der erste ist, der für seine Gemeinde eintritt (Muslim, *Īmān*, Trad. 330, 332; Abū Dāʾūd, *Kitāb al-Sunna*, B. 13).

Endlich wird die Frage erörtert: für wen die Fürbitte wirksam ist. Es heisst zwar ganz allgemein, dass durch die Fürbitte eines Mannes aus Muḥammads Gemeinde 70 000 in das Paradies eingehen werden (z. B. Dārimī, *Riḳāḳ*, B. 87; vgl. Ibn Ḥanbal, III, 63, 469 f.); aber schon in der klassischen Tradition beantwortet man die Frage prinzipiell in diesem Sinne, dass die Shafāʿa gelte für diejenigen, die Allāh keinen Genossen zuschreiben (Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 19; Tirmidhī, *Ṣifat al-ḳiyāma*, B. 13). Zu dieser Gruppe gehören auch diejenigen, die schwere Sünden verübt haben (*ahl al-kabāʾir*). „Der Gesandte Gottes sagte: „Meine Fürbitte ist für die schweren Sünder meiner Gemeinde" (Abū Dāʾūd, *Kitāb al-sunna*, B. 20; Tirmidhī, *Ṣifat al-ḳiyāma*, B. 11). Diese Ansicht wird jedoch nicht von den Muʿtaziliten geteilt (vgl. Zamakhsharī, *Kashshāf* ad Sūra II, 45: keine Shafāʿa für die *ʿuṣāt*). Al-Rāzī setzt sich in seinem Kurʾān-kommentar ausführlich mit der muʿtazilitischen Ansicht auseinander (I, 351 ff.; VI, 404), nach welcher es überhaupt keine Shafāʿa giebt, da niemand aus der Hölle erlöst wird, der einmal darin geworfen ist. Man beruft sich für die Verwerfung der Shafāʿa auf einige der oben zitierten Kurʾānverse.

Literatur: Ausser den im Art. erwähnten Werken vgl. Ghazzālī, *al-Durra al-fākhira*, Ausg. und Übers. Gautier (Genf-Basel–Lyon 1878), Text, S. 66, Übersetzung, S. 56; M. Wolff,

Digitized by Birzeit University Library

Mohammedanische Eschatologie (Leipzig 1872), S. 100 ff.; R. Leszynsky, *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht* (Heidelberg, phil. Diss. 1909), S. 50 ff.; vgl. noch Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 308 ff; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fi 'l-milal wa 'l-ahwā' wa 'l-niḥal* (Kairo 1317—1321), IV, 63 ff.; *Dictionary of the technical Terms*, ed. Nassau Lees und Sprenger (Calcutta 1862), S. 762.

AL-SHĀFIʿĪ, AL-IMĀM ABŪ ʿABD ALLĀH MUḤAMMAD B. IDRĪS, der Begründer der shāfiʿitischen Rechtsschule. Seine Biographie ist von einem grossen Legendenkreis umrankt, aus dem es schwer ist, das Historische herauszuschälen. Vor allem macht die Chronologie grosse Schwierigkeiten. Das alte Quellenmaterial ist sehr dürftig; von den Historikern nennt ihn zuerst al-Masʿūdī (gest. 345). Das einzige authentische Material sind die Waḳfierungsurkunde seiner beiden Häuser in Mekka vom Ṣafar 203 (Aug. 818; *Umm*, VI, 179 = Kern in *MSOSAs*, 1904, S. 55), sein Testament vom Shaʿbān 203 (Febr. 819; *Umm*, IV, 48 = Kern in *MSOSAs*, 1904, S. 59) und die Waḳfierungsurkunde seines Hauses in Fusṭāṭ (*Umm*, III, 281), in der Datierung und Namen zwar ausgelassen sind, die aber zweifellos von al-Shāfiʿī selbst ist. Seine späteren Biographen berufen sich zwar auf alte *Manāḳib*'s, wie die von Dāʾūd al-Ẓāhirī (gest. 270), al-Sādjī (gest. 307), Ibn Abī Ḥātim (gest. 327), u.a., aber hier ist schon manches legendenhaft. So erzählt schon al-Ḫaṭīb al-Baghdādī, S. 59 (gest. 403) nach Ibn ʿAbd al-Ḥakam (gest. 257) die Geburtslegende, die ihn mit dem über Ägypten aufgehenden Planeten Jupiter in Beziehung bringt.

Al-Shāfiʿī gehörte zum Stamme Kuraish; er war Hāshimite, mithin mit dem Propheten entfernt verwandt. Seine Mutter war aus dem Stamme Azd, nach anderen eine ʿAlidin. Im Jahre 150 (767) in Ghazza geboren (al-Iṣṭaḫrī, S. 58; al-Ḫaṭīb, S. 59), wuchs er früh verwaist bei seiner Mutter in Mekka in ärmlichen Verhältnissen heran. Er hielt sich viel bei den Beduinen auf und erwarb sich eine gründliche Kenntnis der alt-arabischen Dichter (so zitiert er Verse von Zuhaïr, Imruʾl-Kais, Djarīr u.a. im *Kitāb-al-Umm*; vgl. Heffening, *Islam. Fremdenrecht*, S. 147, Anm. 1). Der Philolog al-Aṣmaʿī hörte bei dem Knaben die Lieder der Banū Hudhail (vgl. auch *Umm*, II, 167; IV, 133) und den *Dīwān* des Shanfarā. Bei Muslim al-Zindjī (gest. 180) und Sufyān b. ʿUyaina (gest. 198) studierte er in Mekka Ḥadīth und Fikh; das *Muwaṭṭaʾ* kannte er ganz auswendig. Mit etwa 20 Jahren ging er nach Madīna zu Mālik b. Anas und blieb dort bis zu dessen Tode im Jahre 179 (796). Seine weiteren Lehrer zählt al-Ḫaṭīb, S. 56 auf. Alsdann übernahm er ein Amt im Yemen. Hier wurde er in ʿalidische Umtriebe verwickelt — er huldigte insgeheim dem Zaiditenimām Yaḥyā b. ʿAbd Allāh (v. Arendonk, *Opkomst van het zaidietische Imamaat*, S. 60 u. 290) — und wurde mit anderen ʿAliden gefangen zum Ḫalifen Hārūn al-Rashīd nach Rakka gebracht (187 = 803). Er wurde begnadigt und trat bei dieser Gelegenheit mit dem berühmten Ḥanafiten Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaibānī (gest. 189 = 805) in nähere Berührung, dessen Bücher er sich abschreiben liess. Da er es aber noch nicht wagte, gegen al-Shaibānī, einen am Hof einflussreichen Mann, aufzutreten, reiste er 188 (804) über Ḥarrān und Syrien nach Ägypten, wo er anfänglich als Schüler des Mālik gut aufgenommen wurde. Erst 195 (810/11) ging er nach Baghdād und trat dort mit Erfolg als Lehrer auf. Hier schloss er sich ʿAbd Allāh, dem Sohne des neuernannten Statthalters von Ägypten ʿAbbās b. Mūsā, an und kam am 28. Shawwāl 198 (21. Juni 814; al-Kindī, ed. Guest, S. 154) nach Miṣr. Infolge von Unruhen begab er sich jedoch bald darauf nach Mekka, von wo er im Jahre 200 (815/16) endgültig nach Ägypten zurückkehrte. Er starb am letzten Radjab 204 (20. Jan. 820) in Fusṭāṭ und wurde am Fusse des Muḳaṭṭam in der Gruft der Banū ʿAbd al-Ḥakam beigesetzt. Der Wortlaut der ursprünglichen Grabinschrift findet sich bei al-Ḫaṭīb, S. 70. Ṣalāḥ al-Dīn liess hier eine grosse und geräumige Medrese errichten (Ibn Djubair, *Riḥla*, S. 48). Die heute noch stehende Grabkuppel wurde von dem Aiyūbiden al-Malik al-Kāmil im Jahre 608 (1211/12) erbaut. Sie war immer ein angesehener Wallfahrtsort (vgl. z.B. al-ʿAiyāshi [gest. 1090 = 1679], *Riḥla*, Fās 1316, I, 151 f.).

Man kann al-Shāfiʿī als einen Eklektiker bezeichnen, der zwischen der selbständigen Rechtsfindung und dem Traditionalismus seiner Zeit vermittelnd wirkte. Er arbeitete nicht nur die ganze Rechtsmaterie durch, sondern untersuchte in seiner *Risāla* (gedr. Kairo 1321 u.ö.; holl. Inhaltsangabe von L. I. Graf, *al-Shāfiʿī's verhandeling over de „wortelen" van den fikh*, Amsterdam 1934) auch die Grundlagen und Methoden der Rechtswissenschaft. Er gilt als der Begründer der Uṣūl al-Fiḳh. Für den *ḳiyās* sucht er im Gegensatz zu den Ḥanafiten feste Normen aufzustellen (*Kitāb al-Risāla*, S. 66 u. 70), während er den *istiḥsān* [s. d.] ablehnt. Das Prinzip des *istiṣḥāb* scheint erst von den späteren Shāfiʿiten eingeführt worden zu sein (vgl. Goldziher, *Ẓāhiriten*, S. 20 ff.; Bergsträsser, *Anfänge und Charakter des juristischen Denkens im Islam*, in *Isl.*, XIV [1924], 76, 80 f.). Bei al-Shāfiʿī sind zwei Schaffensperioden zu unterscheiden, eine ältere (ʿirāḳensische) und eine jüngere (ägyptische). So sagt dies z.B. al-Ḥākim (gest. 405) von der *Risāla* (al-ʿAskalānī, S. 77), die uns aber nur in der jüngeren Fassung erhalten ist. Diese beiden Perioden treten vielfach noch im *Kitāb al-Umm* zu Tage, ebenso wie in den Differenzlehren der späteren Shāfiʿiten. Als Überlieferer der älteren Lehre gelten vier Schüler: al-Zaʿfarānī (gest. 260), Abū Thawr (gest. 240), Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241) und al-Karābīsī (gest. 245), als solche der jüngeren sechs Schüler: al-Muzanī (gest. 264), al-Rabīʿ b. Sulaimān al-Djīzī (gest. 256), al-Rabīʿ b. Sulaimān al-Murādī (gest. 270), al-Buwaiṭī (gest. 231), Ḥarmala (gest. 243) und Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā (gest. 264) [Ibn Khallikān, *Wafayāt* I, 129].

Seine Schriften, in denen er den Dialog mit meist ungenannten Gegnern meisterhaft zu handhaben versteht, sind, soweit noch erhalten, von dem eben genannten al-Rabīʿ b. Sulaimān al-Murādī überliefert. Eine Liste derselben findet sich im *Fihrist*, S. 210, eine andere von al-Baihaḳī (gest. 458) bei al-ʿAskalānī, S. 78, eine dritte bei Yāḳūt, S. 396—8. Die meisten der dort genannten Titel sind Teile des *Kitāb al-Umm*, einer Sammlung der Schriften und Vorlesungen des Shāfiʿī (in 7 Bänden in Kairo: 1321—25 gedruckt). Der Titel dieser Sammlung ist kaum ursprünglich und hat sich erst im Laufe der Zeit durchgesetzt. Ibn Ḥadjar (gest. 852) ist sich dessen noch bewusst (vgl. Murtaḍā al-Zubaidī, *Itḥāf*, VI, 239). Während der Verfasser des *Fihrist* und sogar noch Yāḳūt diesen Titel nicht kennen, so erwähnt ihn jedoch bereits Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 386; *Ḳūt al-Ḳulūb*, Kairo 1310.

Digitized by Birzeit University Library

II, 228; danach der gleiche, aber gekürzte Bericht bei al-Ġhazzālī, *Iḥyāʾ*, Kairo 1327, II, 131). Ebenso kennt ihn al-Baihaki (gest. 458; bei al-ʿAsḳalānī, S. 78 und al-Nawawī, *Tahḏhīb*, S. 67). In dem Werke selbst kommt er nur an solchen Stellen vor, die sich als in den Text eingedrungene Glossen entpuppen (z. B. *Umm* I, 158; III, 286). Nach den Angaben Abū Tālib al-Makki's (*a. a. O.*, vgl. al-Ġhazzālī, *a. a. O.*; Ḥādjidjī Ḫalīfa, *Kashf*, V, 52) veranstaltete al-Buwaiṭī diese später unter dem Namen des Rabīʿ b. Sulaimān [al-Murādī] gehende Sammlung, ohne sich selbst dabei zu nennen, al-Rabīʿ b. Sulaimān [al-Murādī] aber veröffentlichte sie mit seinen eigenen Zusätzen. Dies muss kurz nach dem Tode al-Šāfiʿī's erfolgt sein, denn al-Rabīʿ tradierte die Sammlung bereits im Jahre 207 in Miṣr (*Umm*, II, 93). Die Rezension al-Rabīʿ al-Murādī's liegt der Druckausgabe zugrunde, wenn auch in einer anderen Anordnung; Teile davon in der ursprünglichen Anordnung sind aber aus der handschriftlichen Überlieferung noch bekannt (vgl. die Bemerkung des Herausgebers *Umm*, II, 227). Noch im V. Jahrh. lag al-Baihaḳi eine andere Rezension vor, die in der Anordnung weder mit der des Rabīʿ noch mit der später herrschenden šāfiʿitischen Anordnung (Anordnung von al-Muzani's *Muḫtaṣar*) übereinstimmte. Vielleicht darf man hierin die Rezension des Buwaiṭī erkennen, die al-Rabīʿ neben der des Ibn Abī 'l-Djārūd benutzt hat (vgl. *Umm*, I, 96, 157, II, 52, VII, 389 u. ö.). Die Angabe Brockelmanns, *Suppl.*, I, 304, dass die Rezension Buwaiṭī's in Konstantinopler Hss. erhalten sei, ist leider ein Irrtum. Auch später noch wurde das *Umm* von verschiedenen Gelehrten neu geordnet, so von Ibn al-Labbān (gest. 749 = 1348/9) und von Sirādj al-Dīn al-Bulḳīnī (gest. 805 = 1402/3). Des letzteren Anordnung und Bearbeitung der Rezension des Rabīʿ liegt in der Kairiner Ausgabe vor. Aber für eine abschliessende Untersuchung über die Entstehungs- und Textgeschichte des *Umm* genügt diese Ausgabe nicht; denn der Herausgeber hat die Anordnung der Hs. des Bulḳīnī zu Grunde gelegt, ohne die Abweichungen der anderen Hss. zu verzeichnen. Ferner sind in den vorliegenden Text des *Umm* grössere und kleinere Glossen eingedrungen (vgl. z. B. III, 226, Z. 19); so werden sogar mitunter al-Ġhazzālī, Ibn al-Ṣabbāgh (gest. 477), al-Māwardī u. a. angeführt (vgl. *Umm* I, 114 f., 158). Hier kann nur eine genaue Untersuchung der Hss. weiterführen. Eine wesentliche Hilfe bieten die Zitate in al-Ṭabarī's *Iḫtilāf al-fuḳahāʾ*, als dem ältesten Textzeugen für die Überlieferung des Rabīʿ; al-Ṭabarī lag noch eine bessere Textgestalt des *Umm* vor, als sie die Druckausgabe bietet (vgl. Heffening in *Festschrift P. Kahle*, Leiden 1935 S. 104 f. sowie Heffenings Besprechung von Schacht's Ṭabarī-Ausgabe in *Deutsche Literaturzeitung*, 1935, Sp. 181 f.). Neuerdings bestreitet Zaki Mubārak die Autorschaft al-Šāfiʿī's und stellt die These auf, dass al-Buwaiṭī das Buch auf Grund der Lehren seines Meisters verfasst habe, dass für die heute vorliegende Gestalt des Werkes ausserdem noch Abū Muḥammad al-Rabīʿ b. Sulaimān al-Murādī und Abū Muḥammad al-Rabīʿ b. Sulaimān al-Djīzī verantwortlich seien und dass der bei al-Makkī und al-Ġhazzālī erwähnte al-Rabīʿ b. Sulaimān, der das Buch veröffentlicht hat, al-Djīzī sei. Die Begründung dieser These, die in den Kreisen der Azhar begeisterlicherweise starken Widerspruch hervorgerufen hat, ist aber nicht stichhaltig. Einmal kann al-Buwaiṭī nach dem vorliegenden Texte schlechterdings nur der Sammler und Redaktor der Einzelschriften al-Šāfiʿī's sein; dann ist der abwechselnde Gebrauch von *ism* und *kunya* für ein und denselben Mann in der arabischen Literatur nichts Ungewöhnliches (die angeführten Belegstellen lassen sich genau so gut auf ein und denselben Mann beziehen; die Stelle *Umm* V, 7 ist zweifellos eine Glosse), und schliesslich, dass der Veröffentlicher des Werkes mit dem allgemein als *rāwī* der Schriften al-Šāfiʿī's bezeichneten al-Rabīʿ al-Murādī nicht identisch sein soll, ist nicht bewiesen und unglaubwürdig.

Bestandteile des *Umm* sind heute die von al-Baihaḳi gesondert aufgeführten Schriften: *Diyāmʿ al-ṣiām* (*Umm*, VII, 250 ff.), *Kitāb Iḫtilāf al-istiḥsān* (VII, 267 ff.), *K. Bayān al-farḍ* (VII, 262 ff.), *K. Ṣifat al-amr wa 'l-nahy* (VII, 265?), *K. Iḫtilāf Mālik wa 'l-Šāfiʿī* (VII, 177 ff.), *K. Iḫtilāf al-ʿIrāḳiyain* (VII, 87 ff.) d. h. Abū Ḥanīfa und Ibn Abī Laila (gest. 183). *K. Iḫtilāf maʿa Muḥammad b. al-Ḥasan* (VII, 277 ff. = *K. al-Radd ʿalā Muḥ. b. al-Ḥasan*) und *K. Iḫtilāf ʿAlī waʿAbd Allāh b. Masʿūd* (VII, 151 ff.). Das *K. Iḫtilāf al-ḥadīth* ist gedruckt am Rande des *Umm*, Bd. VII, der *Musnad* am Rande von Bd. VI. Dieser enthält Traditionen aus verschiedenen Schriften al-Šāfiʿī's, u. a. auch aus den nicht erhaltenen, im *Fihrist* und bei Yāḳūt aufgeführten Werken: *K. Aḥkām al-Kurʾān*, *K. Faḍāʾil Ḳuraiš* u. a.; er liegt in der Überlieferung des Abu 'l-ʿAbbās al-Aṣamm (gest. 346) vor, der ihn im Jahre 266 bei al-Rabīʿ b. Sulaimān hörte (vgl. *Umm*, VI, 274). Ein zweites grosses Rechtswerk muss das *K. al-Mabsūṭ fi 'l-fiḳh* (*Fihrist*, S. 210) gewesen sein, das al-Baihaḳi noch gekannt hat und das auch *al-Muḫtaṣar al-kabīr* wa *'l-manṯūrāt* genannt wurde. Von al-Šhīrāzī (*Ṭabaḳāt*, Nr. 128) wird noch ein von Ibn Abī 'l-Djārūd überliefertes *K. al-Amālī* erwähnt. Erhalten ist ferner ein Glaubensbekenntnis des Šāfiʿī unter dem Titel: *K. Waṣiyat al-Šāfiʿī* (erwähnt bei Yāḳūt, hrsg. von Kern in *MSOSAs.*, 1910), während das ihm zugeschriebene *K. al-Fiḳh al-akbar* (Kairo 1324 u. ö.) eine kurze Dogmatik aus ashʿaritischer Zeit ist (vgl. jetzt Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, S. 264 ff). Von seiner Sprachgewandtheit zeugen einige Gedichte der Sprachgewandtheit zeugen einige Gedichte (al-Masʿūdī, *Murūdj*, VIII, 66; al-Ġhazzālī, *Iḥyāʾ*, II, 130; Ibn Ḫallikān, I, 448; al-ʿAsḳalānī, S. 73 f).

Die Hauptorte seiner Lehrtätigkeit waren Baghdād und Kairo. Seine wichtigsten Schüler wurden oben bereits genannt. Von diesen beiden Städten aus gewannen die Šāfiʿiten im Laufe des III. u. IV. (IX. u. X.) Jahrhunderts immer mehr Anhänger, wenn sie auch in Baghdād, dem Zentrum der *ahl al-raʾy*, von Anfang an einen schweren Stand hatten. Im IV. (X.) Jahrhundert galten neben Ägypten als ihre Hauptsitze Mekka und Madīna. Syrien hatten sie schon Ende des III. (Anfang des X.) Jahrhunderts mit Erfolg den Ḥanafiten entstreitig gemacht, so dass sie seit Abū Zurʿa (302 = 915) die Ḳāḍistelle von Damaskus ständig innehatten. Zur Zeit des Muḳaddasī besetzten die Šāfiʿiten ausschliesslich die Richterstellen in Syrien, Kirmān, Bukhārā und im grössten Teile von Ḫurāsān; ferner waren sie stärker vertreten in Nord-Mesopotamien (Aḳūr) und Daïlam (Ägypten war damals schon shīʿitisch). Im V. u. VI. (XI. u. XII.) Jahrhundert kam es öfters zu Strassenkämpfen mit den Ḥanbaliten in Baghdād, mit den Ḥanafiten in Iṣfahān, während sie auf der anderen Seite die Ghūriden fürsten in Ghazna für sich gewannen

Digitized by Birzeit University Library

(Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 306). Zu Yāḳūt's Zeit (gest. 624 = 1227; *Muʿdjam*, II, 893) hatten sie in al-Raiy nach Kämpfen mit Shīʿiten und Ḥanafiten die Oberhand gewonnen. In Ägypten wurden sie unter Ṣalāḥ al-Dīn (564 = 1169) wieder das herrschende *madhhab*. Jedoch stellte ihnen al-Malik al-Ẓāhir Baibars am 28. Dhu 'l-Ḳaʿda 663 (11. Sept. 1265) für Kairo und am 6. Djumādā I. 664 (13. Febr. 1266) für Damaskus je einen ḥanafitischen, mālikitischen und ḥanbalitischen Oberrichter zur Seite (nach al-Nuwairi, in *Isl.*, XXIV [1937], S. 131 Anm. 4; vgl. al-Subkī, V, 134). In den letzten Jahrhunderten vor der Osmanenherrschaft hatten die Shāfiʿiten im Zentrum der islāmischen Länder unbedingt den Vorrang gewonnen. Schon zu Ibn Djubair's Zeit (*Riḥla*, S. 102) leitete in Mekka der shāfiʿitische Imām das Gebet. Erst unter den Osmanensultanen Anfang des X. (XVI). Jahrhunderts wurden sie durch die Ḥanafiten zurückgedrängt, mit denen die Ḳāḍīstellen von Konstantinopel aus besetzt wurden, während die zentralasiatischen Gebiete mit dem Emporkommen der Ṣafawiden (1501) an die Shīʿa verloren gingen. Trotzdem aber richtete sich in Ägypten, Syrien und dem Hidjāz die Bevölkerung nach dem shāfiʿitischen *madhhab* (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 378/9). So wird heute noch in der Azhar-Moschee, deren Leiter von 1724—1870 stets ein Shāfiʿīt gewesen war, neben den anderen auch die shāfiʿitische Lehre eifrig studiert. Herrschend ist sie heute in Südarabien, Bahrain, dem Malaiischen Archipel, dem ehemaligen Deutsch-Ostafrika, Daghistān und einigen zentralasiatischen Gegenden.

Bekannte und bedeutende Shāfiʿiten waren: der Traditionarier al-Nasāʾī (gest. 303 = 915), al-Aṣḥʿarī (gest. 324 = 935), al-Māwardī (gest. 450 = 1058), al-Shīrāzī (gest. 476 = 1083), Imām al-Ḥaramain (gest. 478 = 1085), al-Ghazzālī (gest. 505 = 1111), al-Rāfiʿī (gest. 623 = 1226), al-Nawawī (gest. 676 = 1277) u. a.

Von al-Nawawī (*Tahdhīb*, S. 4) werden fünf Werke als Standardwerke seiner Zeit bezeichnet: 1. al-Muzanī's *Mukhtaṣar*, ein Auszug aus den Schriften des Schulgründers, 2. *al-Tanbīh*, 3. *al-Muhadhdhab*, beide von al-Shīrāzī 4. *al-Wasīṭ* und 5. *al-Waǧīz*, beide von al-Ghazzālī. Die beiden letzten Werke sind Auszüge aus al-Ghazzālī's *al-Basīṭ*, das sich wiederum auf die *Nihāyat al-maṭlab* seines Lehrers Imām al-Haramain stützt. Jedoch wurden all diese Werke durch jüngere auf sie zurückgreifende Werke im Gebrauche mehr oder weniger verdrängt. Das kürzeste Kompendium ist das *Takrīb* von Abū Shudjāʿ (gest. kurz nach 500 = 1106; mit franz. Übers. hrsg. von S. Keyser, Leiden 1859) mit dem Kommentar *Fatḥ al-ḳarīb* von Ibn Ḳāsim al-Ghazzī (gest. 918 = 1512; mit franz. Übers. hrsg. von L. W. C. van den Berg, Leiden 1895) und Glossen von al-Bādjūrī (gest. 1277 = 1861). Als Standardwerke der späteren Zeit gelten das auf Ghazzālī zurückgehende *Muḥarrar* des Rāfiʿī (gest. 623 = 1226) und das daraus ausgezogene *Minhādj al-ṭālibīn* des Nawawī (gest. 676 = 1277; hrsg. mit franz. Übers. von L. W. C. van den Berg, 3 Bde, Batavia 1882—84) sowie die beiden Kommentare zum *Minhādj*: die *Nihāya* al-Ramlī's (gest. 1004 = 1596) und die *Tuḥfa* Ibn Ḥadjar al-Haitamī's (gest. 973 = 1565). Ausserdem wären noch zu nennen: Ibn al-Khaṭīb al-Sharbīnī (gest. 977 = 1569), *al-Mughnī*, ein Kommentar zum *Minhādj*, und Zakariyā' al-Anṣārī (gest. 926 = 1520), *Manhadj al-ṭullāb*, ein Auszug aus dem *Minhādj*, mit dem Kommentar des Autors *Fatḥ al-wahhāb*. Auf al-Ghazzālī gehen ferner noch zurück das *Ḥāwī* von al-Ḳazwīnī (gest. 665 = 1266) mit einem Auszug *al-Irshād* von Ibn al-Mukrī? (gest. 837 = 1433) und zwei Kommentaren zu diesem Auszug von Ibn Ḥadjar: *Fatḥ al-djawād* und *al-Imdād*. Ein weiterer Auszug aus dem *Muḥarrar* ist die *Rawḍa* des Nawawī, aus der Ibn al-Mukrī? u.d.T. *Rawḍ* wiederum einen Auszug anfertigte, der von Zakariyā' al-Anṣārī u.d.T. *Asnā al-maṭālib* kommentiert wurde (über die Abhängigkeit dieser Werke von al-Ghazzālī vgl. die Tabelle bei Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, IV/1, S. 105).

Von den zahlreichen *fatwā*-Sammlungen sind die bedeutendsten von al-Nawawī, Ibn al-Firkāḥ (gest. 690 = 1291), al-Zarkashī (gest. 794 = 1392) und besonders al-Ramlī und Ibn Ḥadjar (*al-Fatāwā al-kubrā*).

An *Uṣūl*-Werken werden von Ibn Khaldūn folgende vier Standardwerke namhaft gemacht: *al-ʿAhd* von ʿAbd al-Djabbār (gest. 415 = 1024) mit dem Kommentar *al-Muʿtamad* von Abu 'l-Ḥusain al-Baṣrī (gest. 436 = 1044), *al-Burhān* vom Imām al-Ḥaramain (gest. 478 = 1085) und *al-Mustaṣfā* von al-Ghazzālī (gest. 505 = 1111). Eine Zusammenfassung dieser Werke bot dann Fakhr al-Dīn al-Rāzī (gest. 606 = 1209) in seinem *Maḥṣūl*, aus dem wiederum das *Minhādj al-wuṣūl* von al-Baiḍāwī (gest. 685 = 1286) entstand mit einem Kommentar von al-Asnawī (gest. 772 = 1370). Ein jüngeres angesehenes Werk ist noch das *Djamʿ al-djawāmiʿ* von Tādj al-Dīn al-Subkī (gest. 771 = 1370).

Das islāmische Recht nach shāfiʿitischer Lehre wurde dargestellt von L. W. C. van den Berg, *De beginselen van het mohammed. recht*, 3. Aufl. Batavia 1883 (vgl. dazu Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 59—221), französ. Übersetzung von R. de France de Tersant u. d. Titel: *Principes du droit musulman*.... (Algier 1886); Ed. Sachau, *Muham. Recht* (Stuttgart u. Berlin 1897; vgl. dazu Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 367—414); Th. W. Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes* (Leiden 1910), italienische Übersetzung mit Ergänz. von G. Baviera u. d. Titel: *Manuale di diritto musulmano*... (Mailand 1916); ders., *Handleiding tot de kennis van de mohammed. wet*, 4. Aufl., Leiden 1930.

Literatur: al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh Baghdād*, Kairo 1931, II, 56—73; al-Samʿānī, *Kitāb al-Ansāb* = *GMS*, XX, Fol. 325ᵛ; Yāḳūt, *Irshād al-Arīb* = *GMS*, VI/VI, 367—98 (vgl. dazu Bergsträsser in *ZS*, II, 1924, S. 201); al-Nawawī, *Biograph. Dictionary*, ed. Wüstenfeld, S. 56—76; Ibn Khallikān, *Wafayāt* (Kairo 1310), I, 447; *Fragmenta hist. arab.*, I, 359 f.; al-ʿAsḳalānī, *Tawālī 'l-taʾnīs bi-maʿālī Ibn Idrīs fī manāḳib .... al-Shāfiʿī* (Būlāḳ 1301); Wüstenfeld, *Der Imām al-Schâfi'î* in *Abh. Gött. Ak. W.*, XXXVI (1890); de Goeje, *Einiges über den Imām aš-Šāfiʿī* in *ZDMG*, XLVII (1893), 106—17; Goldziher, *Zāhiriten*, S. 20—26; Brokkelmann, *GAL*, I, 178 f., *Suppl.*, I, 303 f.; Heffening, *Islam. Fremdenrecht* (Hannover 1925), S. 145 f., 149; Zaki Mubārak, *Islāḥ ashnaʿ khaṭaʾ fī taʾrīkh al-taṣawwuf al-islāmī*, *k. al-Umm lam yuʾallifhu al-Shāfiʿī wa-innamā allafahu al-Buwaiṭī*, Kairo 1934. — Ausbreitung der Shāfiʿiten: al-Subkī, *Ṭabaḳāt al-shāfiʿiyya al-kubrā* (Kairo 1324), I, 172—5; Ibn Khaldūn, *Muḳaddima*, Kairo 1327, S. 500 f. (Übers. de Slane

Digitized by Birzeit University Library

in *NE*, XXI/1 [1868], S. 10 ff.); A. Mez, *Renaissance des Islam* (Heidelberg 1922), S. 202—6; Aḥmad Taimūr, *Nazra ta'rīkhiya fī ḥudūth al-madhāhib al-arbaʿa*, Kairo 1344, S. 28 ff.

SHĀFIʿITEN. [Siehe AL-SHĀFIʿĪ, am Ende].

SHAHĀDA (A.), Zeugenaussage, sowohl im gewöhnlichen Sinne des Wortes: Bericht eines Augenzeugen (von *shahida* „sehen"), als auch im religiösen oder juristischen Sinne.

1. In der Religion ist Shahāda das islāmische Glaubensbekenntnis: „Es gibt keinen Gott ausser Allāh; Muḥammad ist der Gesandte Gottes" [s. TASHAHHUD]; im weiteren Sinne ist Shahāda das Zeugnis, das man dadurch ablegt, dass man für den Islām mit den Waffen kämpft, und vor allem dadurch, dass man für ihn im „Heiligen Kriege" stirbt. Der Muslim, der in der Schlacht fällt, heisst *shahīd* [s. d.], „Zeuge, Märtyrer".

2. Im bürgerlichen und gesetzlichen Sinne heisst der Zeuge *shāhid*: die Trauzeugen, welche mit den Brautleuten zum Imām gehen; die Zeugen im Falle eines Ehebruchs: Sūra IV, 19: „Wenn eure Frauen die schändliche Tat begehen, so rufet vier Zeugen". Für das Rechtliche siehe den Artikel SHAHĪD.

Literatur: Die Rechtshandbücher; ferner d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman*, Bd. I, Paris 1778, S. 176; II, S. 319—324, 348—350; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Bd. III, Paris 1923, Kap. über die Tradition.

SHAHĪD (A.), Zeuge, Märtyrer (Pl. *shuhadāʾ*) wird im Ḳurʾān (ebenso wie *shāhid* [s. d.], Pl. *shuhūd*, von dem es nicht recht unterschieden wird) in der Grundbedeutung Zeuge vielfach gebraucht. Folgende Beispiele sind bezeichnend für die verschiedenen Zusammenhänge, in denen es vorkommt: Sūra II, 127: „Oder wart ihr Augenzeugen, als der Tod Jakob nahte, und er sprach zu seinen Söhnen .."; Sūra XXIV, 6: „Diejenigen, welche ihre Frauen verleumden und keine Zeugen haben ausser sich selbst .."; Sūra II, 137: „Und so machten wir euch zu einem Volk in der Mitte, damit ihr Zeugen seid betreffs der Menschen, und damit der Prophet betreffs euer Zeuge sei"; Sūra L, 20: „(Am jüngsten Tage) kommt jede Seele mit einem Treiber und einem Zeugen". (Zu dem Ausdruck: Zeugnis ablegen vom Glauben usw. vgl. die Artikel SHAHĀDA und TASHAHHUD). Häufig steht *shahīd* als Beiwort Gottes, z. B. Sūra III, 93: „Gott ist der Zeuge eures Tuns"; Sūra V, 117: „Du bist Zeuge aller Dinge". Daher ist *shahīd* auch unter, „die schönsten Namen", *al-asmāʾ al-ḥusnā*, gekommen, vgl. den Artikel ALLĀH.

Die Bedeutung Blutzeuge, Märtyrer ist im Kurʾān für *shahīd* nicht zu belegen. Erst spätere Erklärer haben sie etwa aus Sūra IV, 71 herausverstehen wollen. Der Ḳurʾān verwendet für diesen Begriff stets Umschreibungen, wie z. B. Sūra III, 151: „Wenn ihr auf dem Pfade Gottes erschlagen werdet oder sterbt, wahrlich, Verzeihung von Gott und Barmherzigkeit ist besser, als was ihr zusammenrafft". Sūra III, 161: „Haltet nicht diejenigen, welche auf dem Pfade Gottes erschlagen wurden, für tot. Nein, lebend bei ihrem Herrn werden sie versorgt". Sūra XLVII, 5—7: „Und diejenigen, welche auf dem Pfade Gottes getötet wurden, nimmer leitet er ihre Werke irre. Er wird sie leiten und ihr Herz in Frieden bringen, und einführen wird er sie ins Paradies, das er ihnen zu wissen getan". Die Bedeutungsentwicklung des *shahīd* zum Märtyrer (welche von *shāhid* nicht mitgemacht wird) ist unter Beeinflussung von christlicher Seite erfolgt, vgl. syrisch *sāhdā* für das neutestamentliche Wort μάρτυς. Wensincks Monographie über die Märtyrer im Orient beweist im einzelnen, dass die Entwicklung im Christentum und im Islām bis in Einzelheiten parallel verläuft, und dass die Lehre von den Märtyrern in beiden Religionen letzten Endes auf altorientalisch-jüdisches und hellenistisches Gut zurückgeht. Die alte Bedeutung *shahīd* = Zeuge gerät später im Islām so sehr in Vergessenheit, dass regelmässig falsche etymologische Erklärungen (von *sh–h–d* schauen usw.) gebracht werden.

Der Blutzeuge, der seinen Glauben im Kampfe gegen die Ungläubigen mit dem Tode besiegelt, ist *shahīd* durchweg in der Ḥadīth-literatur, und die hohen Vorzüge, die seiner im Paradies harren, werden in zahlreichen Ḥadīthen gern ausgemalt. Durch seinen Opfertod entgeht der Märtyrer dem Verhör im Grabe durch die „Frageengel" Munkar und Nakīr; auch braucht er nicht das „islāmische Fegefeuer", *barzakh*, zu passieren. Von den verschiedenen Stufen im Paradies bekommen die Märtyrer die höchste, am nächsten bei Gottes Thron; der Prophet schaut in einer Vision das schönste Haus im Paradies, die *dār al-shuhadāʾ*. Die beim *djihād* erhaltenen Wunden des *shahīd* werden am jüngsten Tag rot wie Blut leuchten und nach Moschus duften. Niemand von den Paradiesbewohnern möchte je wieder auf die Erde zurück, bis auf den *shahīd*: denn wegen der ganz besonderen Vorzüge, die ihm im Paradies zuteil geworden sind, wünscht er noch zehnmal das Martyrium zu erleiden. Die Märtyrer sind durch ihren Tod von aller Sündenschuld befreit, sodass sie der Fürsprache des Propheten nicht bedürfen, ja sogar in späteren Traditionen selbst als Fürsprecher für die andern Menschen auftreten. Weil sie schon rein sind, sollen sie als die einzigen Menschen vor ihrer Bestattung nicht gewaschen werden, eine Anschauung, die dann ins Fiḳh übergegangen ist. Vgl. A. J. Wensinck, *Handbook of early Muhammedan Tradition*, s.v. MARTYR(S).

In den Fiḳhbüchern wird bei der *ṣalāt* im Anschluss an das Totengebet vom *shahīd* gehandelt, und die — zum Teil recht interessant begründeten — Meinungsverschiedenheiten der Schulen beziehen sich meist darauf, ob der *shahīd* gewaschen werden, ob das Totengebet über ihn gesprochen werden, ob er in seinen blutigen Kleidern bestattet werden soll usw. Es wird dabei einmal unterschieden, ob die *shahāda* für diese Welt, für jene Welt oder für beide Welten erfolgt ist, denn als eine ethische Handlung ist sie nach ihrer *niya* zu beurteilen, andererseits erscheinen auch die verschiedenen unten genannten Arten von *shuhadāʾ* im weiteren Sinne. Der juristische Fall des Shahīd liegt nicht vor, wenn der Betreffende noch nach der Schlacht trotz seiner Wunden gelebt hat und seine Verhältnisse vor seinem Tode ordnen konnte. Gelegentlich finden sich Abschnitte *fī faḍl al-shahāda* im Buche *djihād*, wo das Martyrium ganz im Sinne des *ḥadīth* gepriesen wird.

Der Lobpreis der *shahāda* führte zu einer wahren Sehnsucht, den Märtyrertod zu finden, und nach einigen Traditionen sollen schon Muḥammad und ʿUmar sich danach gesehnt haben. Dieser *talab al-shahāda* wird aber von der orthodoxen

Digitized by Birzeit University Library

Theologie keineswegs begünstigt, sondern bekämpft, wohl auch — nach einer ansprechenden Vermutung Wensincks —, weil diese Art von Selbstaufopferung dem im Islām stets verpönten Selbstmord recht ähnlich sah. Daher werden friedliche ethische Pflichten als dem Opfertod gleichwertig oder gar besser hingestellt, wie Fasten, Beharrlichkeit im Gebet, Kur'ānlesen, Dankbarkeit gegen die Eltern, Ehrlichkeit als Steuereinnehmer, Gelehrsamkeit; sie alle seien Taten auf dem Pfade Gottes *fī sabīl Allāh* (dieser Ausdruck macht bei dem allmählichen Abflauen der Expansionkriege dieselbe Wandlung vom kriegerischen zum friedlich-ethischen Gebiet durch wie Shahīd) und können den Menschen der sonst für die *shuhadā'* bestimmten Belohnungen teilhaftig machen. [Vgl. auch die spätere Scheidung zwischen dem *djihād al-akbar*, dem Kampf gegen das eigene Ich, und dem *djihād al-asghar*, dem „Heiligen Krieg"; vgl. *WI*, III (1916) S. 200, Anm. — Red.].

Ausserdem erfuhr aber auch der Begriff des Shahīd selbst, teils schon in *hadīth*en, eine bedeutende Erweiterung, sodass schliesslich dem Volke so ziemlich jeder, der irgend eines gewaltsamen Todes gestorben war und sein Mitleid erregte, als Märtyrer und bald auch geradezu als Heiliger galt. Ein wichtiges, diese Entwicklung förderndes Moment war die uralte Vorliebe des Volkes für Heiligenverehrung überhaupt, vgl. den Artikel WALĪ. In diesem Sinn als Shahīd gilt z. B., wer an Krankheiten, wie der Pest und den „Krankheiten des Bauches" stirbt; wer sonst eines gewaltsamen Todes stirbt, wie durch Verhungern, Verdursten, Ertrinken, Verschüttung, Verbrennen, Gift, Blitzschlag, Überfall durch Räuber oder wilde Tiere, ebenso eine Mutter, die in den Geburtswehen stirbt; ferner wer bei der Ausführung verdienstlicher Handlungen stirbt, z. B. auf der Pilgerfahrt oder in der Fremde, wo kein Freund oder Verwandter dabei ist, oder auf seiner Reise, die *sunna* ist, oder beim Besuch eines Heiligengrabes, oder gerade beim Gebet, oder durch fortgesetzte Waschungen, oder in der Freitagnacht, oder auf der Suche nach dem Wissen des Glaubens: *fī talab ʿilm al-dīn*, oder bei Verteidigung des Rechts gegenüber dem Ungerechten: des *amr bi 'l-maʿrūf wa 'l-nahy ʿan al-munkar* gegenüber dem *zālim*; wer liebt und keusch bleibt und sein Geheimnis nicht verrät und stirbt, stirbt als Shahīd, und wer im Kampf gegen seine eigenen Triebe, dem *djihād akbar*, den Tod erleidet, ist Shahīd.

Die Grabstätte eines solchen Shahīd gilt als *mashhad*, geniesst die Verehrung der Frommen und wird das Ziel von Wallfahrten. Bei zahlreichen dieser *mashāhid* kann man nachweisen, dass es sich um vorislāmische, in dieser Form im Islām weiter bestehende Kultstätten handelt. Diese Seite des Fortlebens der Antike im vorderen Orient ist namentlich durch van Berchems Studium der Inschriften beleuchet worden, doch dürfte erst nach Erschliessung weiteren Materials ein endgültiges Urteil möglich sein. Interessant ist die schon auf Gräbern des II. Jahrhunderts der Hidjra vorkommende Wendung *hādhā mā jashhadu bihi waʿalaihi*, mit der vielleicht die Bezeichnung *mashhad* überhaupt im Zusammenhang stehen konnte (nach einer Vermutung Martin Hartmanns *ZDPV*, XXVI, 62, Vgl. aber Ritter in *Isl.*, XII, 148—50). Wenn ferner in den Inschriften die Sultane öfters als Shahīd bezeichnet werden, so hat hier das Wort eine verblasste Bedeutung und ist bloss eine devote Bezeichnung für „verstorben". In manchen Fällen wurde die Bennenung *mashhad* auf Kultstätten übertragen, die mit einem Shahīd nichts mehr zu tun haben, und im Türkischen ist *shehīdlik* und *meshhed* (auch *meshat* gesprochen) eine Bezeichnung für Friedhof im allgemeinen (s. Mordtmann in *Isl.*., XII, 223). Die Inschriften zeigen auch, dass häufig die muslimischen Erbauer der *mashāhid* diese schon bei ihren Lebzeiten errichteten, offenbar um des Segens ihrer guten Tat noch hier auf Erden teilhaftig zu werden. In Kairo war am 8. Mai ein grosses christliches Märtyrerfest, an welchem sich aber bis zum VIII. (XIV). Jahrhundert die Muslime beteiligten (s. Makrīzī, *Khiṭaṭ*, I, 68 f.; Mez, *Die Renaissance des Islam*, S. 399 f.).

Im Gegensatz zur Orthodoxie hielten die Sekten vielfach starr an dem ursprünglichen Sinn des Shahīd fest: so suchten z. B. die Khawārīdj fanatisch den Tod im Kampfe gegen die Regierung, die sie für ungerecht hielten, während die orthodoxen Theologen lehrten, dass dieser Aufruhr gegen die Regierung kein *djihād* mit Aussicht auf Märtyrertum sei.

Eine eigenartige Rolle von entscheidender Wichtigkeit spielt das Martyrium für die Shīʿa. Für sie ist Husain der Shahīd par excellence, der König der Märtyrer, *shāh-i shuhadā* (etwa wie der bevorzugte Märtyrer der Ṣūfis al-Hallādj ist). Entsprechend der shīʿischen Eigenart, wird Husain hier bisweilen mit Zügen ausgestattet, welche fast an die Passion Christi oder an die Leiden des Heiligen Franziskus gemahnen (bewusste Selbstaufopferung, Übertragung und Vererbung des göttlichen Lichts in der Familie des Propheten, Unsterblichkeit, u. a., vgl. die Artikel SHĪʿA, MUHARRAM, HUSAIN). Es gibt da eine reiche Litteratur von Martyrologien, die die Leiden Husains und der andern Mitglieder der Familie des Propheten eingehend schildern, eine shīʿitische Spezialität; berühmt ist z. B. die Schrift *Rawdat al-shuhadā'* des Husain b. ʿAl al-Waʿiz al-Kāshifī, die ins Türkische (von Fuzūlī unter dem Titel *Hadīkat al-suʿadā'*) und ins Osttürkische übersetzt und mehrfach ausgezogen worden ist.

Merkwürdige Ausmasse hat die Shahīdverehrung stellenweise in Indien angenommen, wo es ein riesiges sogen. *Shahīd Gendj* gibt, das angebliche Grab von nicht weniger als 150 000 *shuhadā'*.

Literatur: A. J. Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs. Med. Akad. Amsterdam*, 1921, LIII, Ser. A, Nr. 6; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 387—391; Muh. Aṣlā, *Dict. of Techn. Terms*, s. v.; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 50. Im Fikh: Hanafiten: Ibn al-Ḥalabī, *Multakā al-abḥur*, mit den Kommentaren *Madjmaʿ al-anhur* und *al-Durr al-muntakā*, Konstantinopel 1328, I, 188; Shāfiʿiten: Bādjūrī, *Ḥāshiya*, Kairo 1321, I, 265; Mālikiten: Khalīl b. Isḥāḳ, *Mukhtaṣar*, übers. von Guidi und Santillana, Mailand 1919, I, 153; Zaiditen: Zaid b. ʿAlī, *Madjmūʿ al-fikh*, ed. Griffini, S. 70, 237; Shaʿrānī, *Mīzān*, Kairo, 1317, I, 197; Ibn al-Ḥādidjī, *Mukhtaṣar*, II, 116 ff.; Haneberg, *Das muslimische Kriegsrecht*, S. 239 f.; Van Berchem, *Corpus Inscriptionum Arabicarum*, II, Jérusalem ville, S. 84 und sonst; derselbe bei Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, I, 89 ff. Zur Shīʿa: Goldziher, *Vorlesungen*, S. 213; van Berchem, *La Chaire de la Mosquée d'Hébron*, in der *Festschrift*

Digitized by Birzeit University Library

für Eduard Sachau, Berlin 1915, S. 301 ff.; E. G. Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 172 ff.; Ivar Lassy, *The Muharram mysteries among the Azerbeijan Turks of Caucasia*, Diss. Helsingfors, 1916, S. 132 ff.; Geiger-Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, II. 358; A. Nöldeke, *Das Heiligtum des Husain zu Kerbela*, Berlin 1909, S. 37, 43.

SHAHĪD (A., Pl. *shuhūd*), Zeuge. Die Aussage eines Zeugen, die *shahāda*, ist eine Erklärung über einen Rechtsanspruch zugunsten eines Zweiten gegen einen Dritten, die auf genauer Kenntnis der Sachlage beruht und in vorgeschriebener Form (*ashhadu bi-kadhā wa-kadhā*) vor dem Richter erfolgt. — Gestützt auf Kur'ān und Tradition und wahrscheinlich auch unter Einwirkung talmudischer Rechtsanschauungen haben sich folgende Hauptlehren entwickelt, die im grossen und ganzen allen *madhāhib* gemeinsam sind; in Einzelheiten gibt es natürlich zahlreiche Differenzlehren, die hier nicht berücksichtigt werden können.

Übernahme und Abgabe des Zeugnisses (*shahāda*) ist ein *farḍ ʿala 'l-kifāya*; war aber nur einer am Tatort anwesend, so besteht für diesen unbedingte Zeugnispflicht (*farḍ al-ʿain*). Jedoch ist est bei einem *ḥaḳḳ Allāh* dem Zeugen anheimgestellt, ob er um Gotteslohn den Strafwürdigen vor den Ḳāḍī bringen oder seinen muslimischen Mitbruder schonen und schweigen will; das Letzte wird meist als das Verdienstlichere empfohlen. — Der Zeuge muss: 1. genaue Kenntnis (*ʿilm*) von dem haben, worüber er aussagt, und es mit eigenen Augen und Ohren wahrgenommen haben (vgl. Sūra V, 11); 2. *mukallaf* (geschäftsfähig und zurechnungsfähig) sein; 3. ein Freier sein; 4. Muslim sein, (wenn er in einem gegen einen Muslim geführten Prozess ein Zeugnis abgibt); 5. wahrnehmungs-und aussagefähig sein; 6. *ʿadl* [s. d.] sein (vgl. schon Sūra V, 105 und LXV, 2: *dhawā ʿadl*[in]); er darf auch nicht wegen Verleumdung mit dem *ḥadd* vorbestraft sein (vgl. Sūra XXIV, 4); 7. den guten Sitten entsprechend und standesgemäss leben (*muruwwa*); so wird z. B. ein Zeuge abgelehnt, wenn er das Bad ohne Schurz betritt oder sich dem Spiele (Schach, *nard*) hingibt oder auf der Strasse isst; 8. einwandfrei sein; er darf z. B. aus seiner Zeugenaussage für sich keinen Nutzen ziehen oder dadurch Schaden von sich abwenden wollen; er darf mit dem Beklagten nicht verfeindet sein, wenn er zu dessen Ungunsten aussagt. Ebenso können solche, die einen Anspruch auf Unterhalt haben, nicht gegeneinander Zeugnis ablegen, wie Eltern und Kinder, Ehegatten, Herr und Sklave. — Über Anzahl und Geschlecht der Zeugen bestehen folgende Vorschriften: 1. Bei *zinā'* sind vier männliche Zeugen erforderlich (vgl. Sūra XXIV, 2 f. und IV, 19). 2. Bei allen anderen Angelegenheiten, die kein *māl* betreffen, wie Diebstahl, Mord, Eheschliessung und Ehescheidung, Freilassung von Sklaven u. dgl., sind zwei männliche Zeugen erforderlich (vgl. Sūra II, 282 f. und V, 105 ff.); bei Angelegenheiten, über die gewöhnlich nur Frauen unterrichtet sind (Niederkunft, körperliche Gebrechen von Frauen), genügen jedoch nach shāfiʿitischer Lehre vier Frauen (bei den Mālikiten zwei und bei den Ḥanafiten und Zaiditen sogar nur eine Frau). 3. Bei Angelegenheiten, die ein *māl* betreffen, wie Ansprüchen aus obligationenrechtlichen Kontrakten oder aus fahrlässiger Tötung u. dgl., sind zwei Männer oder ein Mann und zwei Frauen als Zeugen erforderlich (vgl. Sūra II, 282 f.). In diesen Fällen genügt meist auch ein männlicher Zeuge in Verbindung mit dem Eid des Klägers.

Ausser im Strafprozess ist Ersetzung eines ursprünglichen Zeugen (*shāhid al-aṣl*) durch zwei männliche stellvertretende Zeugen (*shuhūd al-farʿ*) zulässig, die sogenannte *shahāda ʿalā shahāda*; jedoch nur dann, wenn der ursprüngliche Zeuge bereits verstorben ist oder infolge schwerer Krankheit vor Gericht nicht erscheinen kann oder drei Tagereisen und mehr vom Verhandlungsorte entfernt ist.

Die Zeugen können ihre Aussagen vor dem Richter widerrufen; jedoch sind sie nach bereits erfolgter Verurteilung für den Schaden haftbar. Bei Rücknahme einer Aussage, die *zinā'* bezeugte, werden sie sogar wegen Verleumdung (*ḳadhf*) mit dem Ḥadd bestraft. Das falsche Zeugnis (*shahādat al-zūr*) wird schon in Kur'ān (Sūra XXV, 72; II, 283) und Tradition gebrandmarkt. Käuflichkeit der Zeugen findet sich im Orient häufig (vgl. E. Lane, *Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter*, übers. von Zenker, I, 119 ff.; Ch. White, *Häusliches Leben und Sitten der Türken*, übers. von Reumont, Berlin 1844, I, 104 f.).

Der schwierigste Punkt obiger Vorschriften ist zweifellos die Frage der *ʿadāla*. Entweder mussten die Zeugen dem Ḳāḍī persönlich als *ʿadl* bekannt sein oder ihre *ʿadāla* musste zunächst festgestellt werden. Für diese oft langwierigen Untersuchungen wurde seit Ende des II. (VIII.) Jahrhunderts ein Hilfsbeamter des Ḳāḍī, der *ṣāḥib al-masāʾil* oder *muzakkī*, eingesetzt. Da ferner das islämische Prozessrecht keinen Urkundenbeweis, sondern nur mündliche Zeugenaussagen als Beweismittel zulässt, so zog man bei Beurkundung von Rechtsgeschäften solche Leute vor, deren *ʿadāla* bereits nachgewiesen war. So kamen die ständigen „Zeugen" auf; zeitweise ging deren Zahl bis in die Tausend, meist waren es jedoch nur wenige. Sie waren Beamte des Ḳāḍī, wurden von diesem ernannt und abgesetzt. So bildete sich der Stand der Notare, die in Kairo und Baghdād *shuhūd*, im Osten und Maghrib aber *ʿudūl* hiessen. Neben der Beurkundung von Rechtsgeschäften entschieden sie auch selbständig kleinere Streitfälle. Meist waren es junge Juristen, die später ein Richteramt erhielten. Häufig klagen die islämischen Schriftsteller über die Korruption unter diesen Leuten. Diese Entwicklung begann im II. (VIII.) Jahrhundert (zum ersten Mal im Jahre 174 in Kairo nachweisbar: al-Kindī, *Governors and Judges*, ed. Guest, S. 386) und war im IV. (X.) Jahrhundert abgeschlossen. Wahrscheinlich hat man in diesen „Zeugen" ein Wiederaufleben der römisch-byzantinischen Notare zu erblicken. — Für die heutigen Verhältnisse vgl. Lane, a. a. O., I, 117; Vassel, *Ueber marokkanische Processpraxis* in *MSOS As.*, V, (1902), S. 175 f.

Literatur: Die einschlägigen Kapitel der Traditions- und Fikh-Werke, besonders: al-Kāsānī, *K. Badāʾiʿ al-ṣanāʾiʿ*, Kairo 1910, Bd. VI, 266—90; Khalil, *Sommario del diritto malechita*, übers. D. Santillana, Mailand 1919, II, 616 f.; Querry, *Droit musulman*, Paris 1872, II, 451 ff.; Nic. v. Tornauw, *Moslem. Recht*, Leipzig 1855, S. 214 ff.; Ed. Sachau, *Muh. Recht*, Stuttgart 1897, S. 690 f., 737 ff.; van den Berg, *Principes du droit musulman*, Alger 1896, S. 216 f.; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*,

Digitized by Birzeit University Library

Leiden 1910, S. 315 ff.; 4. (holl.) Aufl., 1930, S. 318 ff.; M. Morand, *Etudes de droit musulman*, Algier 1910, S. 313 ff.; W. Heffening, *Islam. Fremdenrecht*, Hannover 1925, § 26; *G. Bergsträsser's Grundzüge des Islamischen Rechts*, Berlin u. Leipzig 1935, vgl. Index. — Zur Entwicklung der *shuhūd* zu Notaren vgl. ausser der bei Juynboll, a. a. O., S. 317 angeführten Literatur: Amedroz, *The office of kadi* in *JRAS*, 1910, S. 779 ff.; Bergsträsser in *ZDMG*, LXVIII (1914), S. 409 f.; Mez, *Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, S. 218—20.

SHAIBA (BANŪ), oder SHAIBĪYŪN, Name der Diener (*sadana*, *ḥadjaba*) der Kaʿba, denen aber nicht das ganze Heiligtum, das *Masdjid al-Ḥarām*, noch der Zamzam-Brunnen und dessen Zubehör unterstellt ist. An ihrer Spitze steht ein *zaʿīm* oder *shaikh*.

Die modernen Werke machen über sie nur kurze Angaben, Snouck Hurgronje gibt genau die Tage an, an denen sie die Tür der Kaʿba öffnen; nach seinen Angaben lassen sie die Gläubigen nur gegen Entgelt ein; dabei führt er die scherzende Redensart der Mekkaner an, die, wenn sie einen Shaiba Lächeln sehen, sagen: „Man scheint heute die Kaʿba geöffnet zu haben". — Sie haben noch eine andere Einnahmequelle durch den Verkauf von Läppchen des Kaʿba-Behanges, der jedes Jahr durch ihre Fürsorge ersetzt wird; die bestickten Teile, die eigentlich für den Sultan reserviert sind, werden mehr oder weniger gratis hohen Persönlichkeiten gegeben, die ihn in Mekka und beim *ḥadjdj* repräsentieren; der Rest gehört nach einer angemessenen Sitte (*Chroniken der Stadt Mekka*, III, 72) den Shaibīyūn, die ihn in kleinen Buden am Bāb al-Salām, dem ehemaligen Bāb Banī Shaiba, dem Haupttor der Moschee verkaufen (Batanūnī, *al-Riḥla al-Ḥidjāziya*, S. 139).

Unter ihrer Obhut stehen auch die Dinge, die von den Gläubigen geschenkt werden und die das Innere der Kaʿba schmücken; dieser Schatz enthielt die verschiedensten Gegenstände: Gold- und Silbersachen, kostbare Steine, reich verzierte Lampen, fremde Idole, Gaben von fern wohnenden Bekehrten. Zu allen Zeiten wurde er geplündert von den Emīren von Mekka, von den Statthaltern, ja sogar von seinen eigenen Hütern, den Shaibīyūn selbst, obwohl nach der Tradition der Grossmeister Shaiba ihn gegen die Übergriffe des Khalifen ʿUmar verteidigt hatte (Ibn al-Athīr, *Usd al-Ghāba*, III, 8). — Sie haben für die Innenbehänge der Kaʿba zu sorgen. — Sie hatten auch den *Maḳām Ibrāhīm* zu behüten.

Diese verschiedenen Befugnisse der Shaibīyūn bilden ein allgemein anerkanntes Gewohnheitsrecht, über welches besonders die Berichte von Reisenden wie Nāṣir-i Khusrau (438/1046) und Ibn Djubair (579/1183) Einzelheiten bieten.

Das Privileg der Banū Shaiba ist alt. Das bestätigen die Historiker des III./IX. Jahrh.: Ibn Hishām, Ibn Saʿd, Yaʿḳūbī und die Autoren der Traditionssammlungen; sie bringen aber so viele Beweise für seine Rechtmässigkeit, dass der Anschein erweckt wird, es sei neu und umstritten.

Über die Weise, in der der Prophet am Tage der Einnahme Mekkas die Schlüssel der Kaʿba von dem angeblich in al-Ḥudaibiya bekehrten ʿUthmān b. Talha bekam sind die Überlieferungen widerspruchsvoll und unsicher (Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I. 1604, II. 2378; Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt* V. 331; al-Azraḳī, *Chroniken*, I. 187). Der wirkliche Kaʿba-Hüter scheint des genannten ʿUthmān Vetter Shaiba b. ʿUthmān b. Abī Ṭalha gewesen zu sein, der wahrscheinlich bei der Einnahme Makkas noch nicht bekehrt war, aber bis in die Zeit des Yazīd b. Muʿāwiya grossen lokalen Einfluss besass (vgl. u. a. Ibn Hishām, S. 845; *Chroniken*, I. 67, II. 46, III. 15).

Die Tradition, welche den Shaibīyūn die *ḥidjāba* des Heiligen Hauses zuerkennt, ist alt. Sie wird noch bestätigt durch den Namen des Torbogens, der am Zamzam-Brunnen die alte Grenze des Umkreises des *Masdjid al-Ḥarām* bezeichnet. Als dieser sich erweiterte, wurde das neue Tor, das heutige Bāb al-Salām, das in der Linie der Kaʿba und des alten Torbogens liegt, zunächst Bāb Banī Shaiba genannt. Zu alledem vergleiche man Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, S. 57 ff.

AL-SHAIBĀNĪ, ABŪ ʿABD ALLĀH MUḤAMMAD B. AL-ḤASAN B. FARḲAD, Mawlā der Banū Shaibān, ḥanafitischer Jurist, geboren zu Wāsiṭ im Jahre 132 (749/50). In al-Kūfa aufgezogen, hörte er bereits mit 14 Jahren den Abū Ḥanīfa, unter dessen Einfluss er sich dem *raʾy* ergab. Mit 20 Jahren soll er in der Moschee zu al-Kūfa bereits Vorträge gehalten haben. Seine Kenntnis des Ḥadīth erweiterte er bei Sufyān al-Thawrī († 161), al-Awzāʿī († 157) u. a., vor allem aber bei Mālik b. Anas († 179), dessen Vorträge er über drei Jahre lang in Madīna hörte. Seine Ausbildung im Fiḳh verdankte er jedoch hauptsächlich dem Abū Yūsuf; dessen Ansehen drohte er aber schon bald durch seine Lehrvorträge in Schatten zu stellen, sodass Abū Yūsuf ihm eine Ḳādīstelle in Syrien oder Ägypten zu verschaffen suchte, die al-Shaibānī jedoch ablehnte. Im Jahre 176 (792—'93) wurde er vom Khalifen Hārūn al-Rashīd in der Angelegenheit des Zaiditenimām Yaḥyā b. ʿAbd Allāh zu Rate gezogen; hierbei verscherzte er sich die Gunst des Herrschers und kam in den Verdacht, Anhänger der ʿAliden zu sein (Ṭabarī, III, 619; Kardarī, II, 163 ff.). Er war zwar ebenso wie einige seiner Lehrer Murdjiʾit (Ibn Ḳutaiba, *Maʿārif*, S. 301; Shahrastānī, ed. Cureton, S. 108), aber von shīʿitischen Bestrebungen scheint er sich fern gehalten zu haben (*Fihrist*, S. 204). Erst frühestens 180 (796) wieder — in diesem Jahre machte Hārūn al-Rakḳa zu seiner Residenz (Ṭab., III, 645) — ernannte Hārūn ihn zum Ḳādī von al-Rakḳa. Nach seiner Absetzung (ca. 187 = 803) hielt er sich in Baghdād auf, bis der Khalife ihm befahl, ihn auf seiner Reise nach Khurāsān (189 = 805) zu begleiten, und ihn zum Ḳādī von Khurāsān ernannte (nach Abū Ḥāzim († 292] bei Kardarī, II, 147). Dort starb er im gleichen Jahre in Ranbūye in der Nähe von al-Ray. — Er gehörte der gemässigten Richtung des *raʾy* an und suchte seine Lehren soweit als möglich durch Ḥadīthe zu belegen. Auch galt er als tüchtiger Grammatiker. Unter seinen Schülern wird der Imām al-Shāfiʿī [s. d.] genannt, der jedoch eine polemische Schrift gegen ihn verfasste (*Kitāb al-radd ʿalā Muḥammad b. al-Ḥasan* im *K. al-Umm*, Kairo 1325, VII, 277 ff.). Dem Shaibānī und Abū Yūsuf verdankt das ḥanafitische *madhhab* seine erste weitere Ausbreitung. Seine oft kommentierten und überarbeiteten Schriften sind die ältesten, die uns über die Lehren des Abū Ḥanīfa Aufschluss geben, wenn sie auch in manchen Punkten von den Anschauungen des Abū Ḥanīfa abweichen. Die wichtigsten

Digitized by Birzeit University Library

sind: *Kitāb al-aṣl fi ʾl-furūʿ* oder *al-Mabsūṭ*; *K. al-ziyādāt*; *K. al-ǧāmiʿ al-kabīr*; *K. al-ǧāmiʿ al-ṣaghīr* (gedr. Būlāḳ 1302 am Rande von Abū Yūsuf, dem Kommentar des al-Sarakhsī in 4 Bden., Ḥaidarābād 1335–'36), *K. al-āthār* (lith. in Indien); *K. al-makhārid fi ʾl-ḥiyal* (ed. J. Schacht, Leipzig; jedoch war die Autorschaft schon im III. Jhrh. umstritten; vgl. auch Pröbster in *Islamica* V, 581 f., VI, 260 ff.). Ausserdem verdanken wir ihm eine von der Vulgata stark abweichende Ausgabe des *Muwaṭṭaʾ* seines Lehrers Mālik b. Anas mit vielen kritischen Zusätzen (vgl. Goldziher. *Muh. Studien*, II, 22 f.; jetzt auch gedruckt in Kazan, 1909).

Literatur: Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, ed. Sachau, VII/II, 78 (gekürzt bei: Ibn Ḳutaiba, *K. al-maʿārif*, ed. Wüstenfeld, S. 251; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, III, 2521; al-Nawawī, *Biograph. dictionary*, S. 104); *Fihrist*, S. 203 f. — Legendären Einschlag haben die späteren Quellen: al-Ḫaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh* (Biographie al-Shaibānī's fehlt in der Kairiner Ausgabe) bei al-Samʿānī, *K. al-Ansāb*, *GMS*, XX. fol. 342ᵛ und bei al-Nawawī, S. 103 ff.; al-Sarakhsī, *Sharḥ al-siyar al-kabīr*, Einleitung; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, I, 453 f.; al-Ḳurashī, *al-Djawāhir*, Ḥaidarābād 1332, II, 42—44; al-Kardarī, *Manāḳib al-imām al-aʿẓam*, Ḥaidarābād 1321, II, 146—167 (benutzt alte Quellen); Ibn Ḳuṭlūbughā, ed. Flügel, Nr. 159. — Barbier de Meynard *Notice sur Moh. b. Hasan* im *JA*, 4. Ser., XX (1852), S. 406—19; Flügel, *Classen der hanafit. Rechtsgelehrten*, S. 283; Dimitroff, *Asch-Schaibāni und sein corpus iuris* in *MSOSAs.*, XI (1908), S. 75—98; Brockelmann, *GAL*, I, 171 f. Suppl. I, 288 ff..

SHAIKH. Dies Wort bezeichnet denjenigen, der die Merkmale des Alters trägt, denjenigen, der über 50 Jahre alt ist (vgl. *Lisān*, III, 509). Es wird für die alten Eltern gebraucht; der *shaikh* ist der Patriarch im Stamm, in der Familie.

In vorislāmischer Zeit verband man mit dem Titel *saiyid*, dem Titel für den Führer des Stammes, sehr häufig das Beiwort *shaikh*, womit man die volle Reife des Alters und somit des Verstandes bezeichnete. Der moralische Einfluss der Shaikh's auf die Beduinen war bedeutend, und schliesslich bezeichnete dieser Ausdruck die Führer, die auf eine grosse, ruhmreiche Vergangenheit zurückblickten.

In der Geschichte der islāmischen Zeit hat Shaikh oft den Sinn von Oberhaupt, namentlich bei denen, die Ansprüche auf die Herrschaft machten, indem sie versuchten, die arabische Tradition wieder aufleben zu lassen. So lässt sich im IV. (X.) Jahrh. der Reformator Abū Yazīd *Shaikh al-Muʾminīn* nennen, d. h. Shaikh der Gläubigen (Ibn al-ʿAdhārī *Bayān*, ed. Dozy, I, 225; Übers. Fagnan, I, 315). Ibn Baṭṭūṭa (II, 288—89) erwähnt einen Stadtverweser, der diesen Titel trägt. Übrigens lautet der Titel des Gouverneurs von Medīna *Shaikh al-Ḥaram*. Ibn Ḫaldūn (*Muḳaddima*, Übers. de Slane, II, 14 u. 165) berichtet, dass am Ḥafsidenhof von Tunis der erste Minister, der Regent des Reiches, derjenige, von dem alle Beamtenernennungen abhingen, Almohaden-Shaikh hiess. Muḥammad, der Begründer der Waṭṭāsidendynastie, nahm den Titel *al-Shaikh* an, ebenso Muḥammad al-Mahdī, der Begründer der Dynastie der saʿdischen Sharīfen. Heute wird dieser Titel, der Höflichkeitsausdruck ist und zugleich die Eigenschaften: stattlich, achtbar, ehrwürdig umfasst, mit unverhohlenem Stolz geführt; alle, die auch nur ein Stückchen öffentlicher Macht inne haben, schmücken sich gern damit im geistlichen wie im weltlichen, im mystischen wie im sozialen Leben. Er ist dem Familienoberhaupt verblieben, dem politischen Führer des Teiles eines Stammes, der *dwar* (in Nord-Afrika) genannt wird und eine Gruppe von Menschen gemeinsamer Herkunft umfasst. Er wird den hohen geistlichen Würdenträgern verliehen, sowie den Professoren, den Gelehrten, den Ordensleuten jeden Alters, allen Persönlichkeiten, die durch ihr Amt, ihre Reife und ihre Sitten geachtet sind. So haben wir den *Shaikh al-Islām*, Titel des Gross-Muftī, des geistlichen Oberhauptes des Islām; den *Shaikh al-Dīn*, Kultusminister; den *Shaikh al-Madīna*, Polizeikommissar; den *Shaikh al-Balad*, Bürgermeister einer Stadt. Al-Bukhārī und Muslim sind die beiden Shaikh's par excellence (Ibn Ḫaldūn, *Muḳaddima*, II, 165); der offizielle Leiter der Pilgerfahrt heisst in Ägypten *Shaikh al-djamal* (Ḫalīl, *Mukhtaṣar*, Übers. Perron, II, 641).

Eine spezielle Bedeutung hat der Titel Shaikh noch in der islāmischen religiösen Bruderschaft oder *ṭarīḳa* [s. d.].

SHAIKH AL-ISLĀM einer der Ehrenbeinamen, die in der zweiten Hälfte des IV. Jahrh. d. H. aufkommen. Während andere mit *Islām* gebildete Ehrennamen (wie *ʿIzz*, *Djalāl*, *Saif al-Islām*) von Personen der weltlichen Macht getragen wurden (besonders von den Fāṭimiden-Weziren, s. van Berchem, in *ZDPV*, XVI, S. 101), ist der Titel *Shaikh al-Islām* immer den ʿUlamāʾ und den Mystikern vorbehalten gewesen, ebenso wie die anderen Ehrennamen, deren erster Teil *Shaikh* ist (z.B. *Shaikh al-Dīn*); der Beiname *Shaikh al-Fatyā* wird von Ibn Ḫaldūn dem Rechtsgelehrten Asad b. al-Furāt beigelegt (s. *Muḳaddima*, Übers. de Slane, I, S. LXXVIII). Von allen diesen Benennungen hat Shaikh al-Islām allein eine grössere Verbreitung erlangt. So wird im V. (XI.) Jahrh. das Haupt der Shāfiʿiten in Khurāsān, Ismāʿīl b. ʿAbd al-Raḥmān, von den Sunniten Shaikh al-Islām κατ' ἐξοχήν genannt (s. auch Djuwainī, *Dīshān-Gusha*, II, 23, wo die Rede vom *Shaikh al-Islām-i Khurāsān* ist), während zur gleichen Zeit die Anhänger des Mystikers Abū Ismāʿīl al-Anṣārī (396—481 = 1006—'88) denselben Titel für diesen in Anspruch nahmen (al-Subkī, *Ṭabaḳāt*, Kairo 1324, III, 117; Djāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, ed. Lees, Calcutta 1859, S. 33, 376). Im VI. (XII.) Jahrh. wurde Fakhr al-Dīn al-Rāzī [s. d.] *Shaikh al-Islām* genannt. Andere Beispiele aus den folgenden Jahrhunderten sind der Mystiker Shaikh Ṣafī al-Dīn von Ardabīl (s. Browne, *Persian Literature in Modern Times*, S. 33) und der Theologe al-Taftāzānī. In Syrien und Ägypten indessen war Shaikh al-Islām ein Ehrentitel (aber kein offizieller) geworden, der nur Juristen beigelegt werden konnte und ganz besonders den Rechtsgelehrten, die durch ihre *fatwā's* eine gewisse Berühmtheit oder die Anerkennung einer grossen Zahl von Juristen gefunden hatten, besonders am Anfang der Mamlūken-Zeit. So verweigerten in dem durch die Lehren des Ibn Taimiya gestörten Streit seine Gegner ihm den [s. d.] hervorgerufenen Titel seine Gegner ihm den Titel Shaikh al-Islām, der ihm von seinen Anhängern beigelegt wurde. Noch die Modernisten unserer Tage in Ägypten, welche den Einfluss Ibn Taimiya's und Ibn Ḳaiyim al-Djawziya's unterliegen, bezeichnen diese beiden Juristen als die religiösen

Digitized by Birzeit University Library

Häupter, die wirklich den Titel eines Shaikh al-Islām verdienen (*al-Manār*, IX, 34, nach Goldziher, *Die Richtugen der islamischen Koranauslegung*, S. 339). So war gegen 700 (1300) Shaikh al-Islām ein Titel geworden, den jeder *muftī* von etwas Bedeutung sich zulegen konnte. Muḥmūd b. Sulaimān al-Kafawī (gest. 990 = 1582) sagt in seinen Biographien der Hanafiten: *al-Aʿlām al-akhyār min fuḳahāʾ madhab al-Nuʿmān al-mukhtār* (Brockelmann, *GAL*, II, 83 u. 434), dass unter den Muftī's diejenigen Shaikh al-Islām genannt werden, die Streitigkeiten und Fragen allgemeiner Art entscheiden (nach ʿAlī Emīrī in *ʿIlmiye Sālnāmesi*, S. 306). In Ägypten und Russland können noch bis auf unsere Tage und in der Türkei bis zum XVIII. Jahrh. (s. Ewliyā Čelebi, *Siyāḥetnāme*, passim) die Muftī's (Shīʿiten wie Sunniten) von etwas Bedeutung mit diesem Titel bezeichnet werden. In Persien ist die Entwicklung des Titels eine andere gewesen. Hier ist der Shaikh al-Islām ein höherer Gerichtsbeamter, der in jeder bedeutenden Stadt dem geistlichen Tribunal der Molla's und der Mudjtahid's vorsteht. Zur Ṣafawidenzeit wurde er durch den Ṣadr al-Sudūr ernannt (s. Tavernier, *Les six voyages*, Paris 1676, I, 598, der ihn *Sheik el Selom* nennt, und Curzon, *Persia*, London 1892, I, 452, 454).

Aber der Titel hat seinen grössten Glanz gewonnen, als er immer ausschliesslicher dem Muftī von Konstantinopel beigelegt wurde, dessen Amt im osmanischen Reich mit der Zeit eine derartige religiöse und politische Bedeutung erlangte, wie sie in den anderen islāmischen Ländern nicht ihresgleichen fand. In den ersten Jahrhunderten des osmanischen Staates wurde der Einfluss der ʿUlamā's bedeutend übertroffen durch den der mystischen Shaikhe und nach der Erneuerung des Reiches durch Muḥammad I. erleben wir einen erbitterten Kampf zwischen dem neuen orthodox-sunnitischen und dem mystisch-shīʿitischen Einfluss (z. B. die Episode Badr al-Dīn Maḥmūd), einen Kampf, der unter Selīm I. mit dem Sieg der Orthodoxie endete. Die biographische Sammlung *al-Shaḳāʾik al-Nuʿmāniya* (geschrieben unter Sulaimān I.) stellt sich ganz und gar auf den orthodoxen Standpunkt; indessen geht daraus deutlich genug hervor, dass die Mehrzahl der alten Rechtsgelehrten in den osmanischen Ländern ihre Studien in Ägypten oder Persien gemacht oder doch arabische bzw. persische Lehrer gehabt hatten. Einige der ersten Muftī's von Konstantinopel waren selbst Fremde, wie Fakhr al-Dīn al-ʿAdjamī (Muftī von 1430 bis 1460) und ʿAlāʾ al-Dīn al-ʿArabī. Die spätere Überlieferung hat schon den bekannten Shaikh Ede Bali, den Schwiegervater Othmān's, zum ersten Muftī der osmanischen Länder gemacht (*ʿIlmiye Sālnāmesi*, S. 315). Man will auch wissen, dass schon unter Murad II, ein Muftī al-Anām mit Machtbefugnissen über alle anderen Muftī's ernannt worden sei (*Sidjill-i ʿOthmāni*, I, 6), und dass Muḥammad II. nach der Eroberung Konstantinopels den offiziellen Titel eines Shaikh al-Islām dem Muftī der neuen Hauptstadt Khidr Beg Čelebi gegeben hatte, der zur gleichen Zeit das Übergewicht über die beiden *Ḳādī-ʿasker* (d'Ohsson, von Hammer) erlangt habe; aber nichts deutet an, dass der Muftī zu jener Zeit schon eine so bedeutende Persönlichkeit war. Nach den *Shaḳāʾik* war dieser Khidr Beg nur Ḳādī von Stambul, während Fakhr al-Dīn al-ʿAdjamī der Muftī war (a. a. O., S. 111, 81). Wenn auch später der Biograph der Shaikh al-Islāme in der *Dawḥat al-mashāʾikh* seine Biographien mit dem Muftī Muḥammad Shams al-Dīn Fenārī (gest. 1430) anfängt, so erscheint dies rein konventionell. Allein unter Selīm I. beginnt der grosse Einfluss des Muftī von Konstantinopel sich zu zeigen, während der 24 Jahre, die der berühmte Zembilli ʿAlī Djemālī Efendi dieses Amt bekleidete. Noch zu dessen Zeit (er war Muftī von 1501 bis 1525) hatten die beiden *Ḳādī-ʿasker* den Vortritt vor ihm, weil sie im kaiserlichen *dīwān* präsidierten und nicht der Muftī (*Shaḳāʾik*, S. 305); aber andererseits wird berichtet, dass derselbe Djemālī Efendi sich geweigert hat, das ihm von Sultan Sulaimān I. angebotene Amt anzunehmen, das die beiden *Ḳādī-ʿaskerlik*'s vereinigte (*Shaḳāʾik*, S. 307). Allein während der Regierung Sulaimāns scheint der Muftī von Konstantinopel die unbestrittene Autorität über alle ʿUlamā des Reiches mit Einschluss sämtlicher Richter erlangt zu haben. Nach d'Ohsson und von Hammer wäre dies der Muftī Čiwī Zāde Muḥyī al-Dīn Efendi gewesen; es ist indessen zu bermerken, dass dies auch der erste Muftī war, der durch den Sultan wieder seines Amtes enthoben wurde (1541).

Die Entwicklung der Bedeutung der Muftī von Konstantinopel ist auf jeden Fall selbständig und nicht durch den Machtwillen der Sultane entstanden, etwa durch Verleihung des Titels Shaikh al-Islām, welcher zu dieser Zeit von vielen Muftī's getragen wurde (s. unten). Diese Entwicklung kann man auf verschiedene Weise zu erklären suchen. In einer bestechenden Hypothese weist Gaudefroy-Demombynes (*La Syrie a l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. XXII) auf die auffallende Übereinstimmung zwischen der Stellung des Muftī von Konstantinopel und der des ʿabbāsidischen Khalifen am Hofe der Mamlūken vor der Eroberung Ägyptens durch die Türken. Andererseits kann die Organisation der ʿUlamāʾ des osmanischen Reiches unter einem religiösen Oberhaupt in gewisser Beziehung beinflusst sein durch die christliche Hierarchie in diesem Reich, an deren Spitze der ökumenische Patriarch steht. Endlich kann man vielleicht im Shaikh al-Islāmat eine Erbschaft der alten mystisch-religiösen Überlieferung im osmanischen Staate erblicken, eine Überlieferung, die neben der weltlichen Macht eine religiöse Autorität verlangt, die zwar nicht mit richterlichen Machtbefugnissen ausgestattet ist, aber sozusagen das religiöse Volksgewissen vertritt.

Diese letztere Annahme würde die Zähigkeit erklären, mit welcher das Shaikh al-Islāmat sich die folgenden Jahrhunderte hindurch gehalten hat, ungeachtet der Macht der Sultane, die Titelträger abzusetzen, wovon die Sultane nicht selten Gebrauch machten. ʿOthmān II. (1618—'22) ging soweit, dem Muftī alle seine Vorrechte zu nehmen wegen seiner Weigerung, durch ein Fetwā den Brudermord zu sanktionieren; jedoch wurden unter seinem Nachfolger alle diese Vorrechte wieder erneuert. Murād IV. liess den Muftī Akhī Zāde Husain (1632) umbringen, ohne die Würde des Amtes selbst blosszustellen. Sechzehn Jahre später war es der Muftī ʿAbd al-Raḥīm Efendi, der den Anlass gab zur Entthronung und Hinrichtung Ibrāhīms I., obgleich dies ihm seine Stelle kostete. Der letzte Muftī, welcher sich eine längere Reihe von Jahren halten konnte, war Abū 'l-Ṣuʿūd (1545—'74). Nach dieser Zeit folgten sie sich in Zwischenräumen von durchschnittlich 3 bis 4 Jahren. Seit dem

Digitized by Birzeit University Library

Ende des XVI. Jahrh. konnte dieselbe Person mehrmals Mufti werden. Der häufige Wechsel der Mufti's stand immer mehr in Verbindung mit den politischen Ränkespielen der Grosswezire, der Kreise des kaiserlichen Harems und mit den Unruhen der Janitscharen, wodurch die Mufti's selbst oft schwer blossgestellt wurden, wie z. B. der berüchtigte Kara Çelebi Zâde; die Mehrzahl indessen waren rechtschaffene Männer, obgleich ihre politische Unabhängigkeit öfters illusorisch wurde.

Seit Anfang des XVI. Jahrh. waren alle Mufti's aus dem osmanischen Reiche gebürtig und gehörten wie alle ʿUlamâ' islâmischen Familien an; durch diese Abstammung unterschieden sie sich von den höheren Beamten des Staates und des Heeres, die meist Kinder christlicher Familien waren, die nach der Methode des *dewschirme* ausgehoben wurden. Später gehörten die Mufti's bisweilen verschiedenen Generationen ein und derselben Familie an. Sie erwarben gewöhnlich das *mashyakhat-i islâmiye* (die gewöhnliche türkische Aussprache ist indessen: *mashîkhat*), nachdem sie die höchsten Richterstellen durchlaufen hatten; ebenso waren die meisten Mufti's vor ihrer Erkennung *kâdi-ʿasker*. Diese Gewohnheit rief bei den ʿUlamâ' und ihrem Oberhaupte einen Kastengeist hervor, welcher sich manchmal in der Geschichte bekundete. Im Gegensatz zu dem Gebrauch, welcher sich allmählich für die hohen Richterstellen gebildet hatte, war der Titel eines Shaikh al-Islâm so gut wie niemals einer Person verliehen worden, ohne dass sie auch wirklich dieses Amt einnahm (es gibt nur zwei Ausnahmen).

Die bedeutende Stellung des Shaikh al-Islâm im Staate fand ihren Ausdruck im Zeremoniell. So war er nach dem *kânûn* über das Zeremoniell geachtet wie Abû Hanîfa zu seiner Zeit; nur der Grosswezir stand höher im Rang. Ausser dem Titel Shaikh al-Islâm trug er noch mehrere andere, von denen *Mufti al-Anâm* der älteste und verbreiteste ist.

In politischer Hinsicht stand das Amt des Shaikh al-Islâm formell im Zusammenhang mit der Befugnis, Fetwâ's zu erteilen. Für die privaten Anfragen nach Fetwâ's wurde er bald durch den Fetwâ Emini (s. unten) ersetzt; aber man muss den Fetwâ's über Fragen der Politik und der öffentlichen Ordnung eine ungeheure Bedeutung bei. Zu der ersten Kategorie gehören z. B. das Fetwâ des ʿAlî Djemâli über den Krieg gegen Ägypten (1516) und das des Abû 'l-Suʿûd über den Krieg gegen Venedig (1570). Unter ʿOthmân II. weigerte sich der Mufti Esʿad Efendi, durch Fetwâ den Brudermord der osmanischen Prinzen zu legalisieren. Fetwâ's über die öffentliche Ordnung waren u. a. das des Abû 'l-Suʿûd, welches das Kaffeetrinken gestattete, ferner das des ʿAbd Allâh Efendi über die Gründung einer Buchdruckerei (im Jahre 1727, s. Babinger, *Stambuler Buchwesen*, Leipzig 1919, S. 9), sowie das des Esʿad Efendi, wodurch der *Nizâm-i djedîd* Selims III, bestätigt wurde. Durch Fetwâ's wirkten die Mufti's auch an der Gesetzgebung des Reiches mit, indem sie die verschiedenen *kânûnnâme*'s legalisierten (so haben die *kânûn*'s Sulaimâns I. alle die Genehmigung des Abû 'l-Suʿûd gehabt; vgl. *Mîlli tetebbûʿler medjmûʿasi*, I [1331], Nr. 1 u. 2). Ausserdem pflegte man den Shaikh al-Islâm in allen nur irgend wichtigen politischen Angelegenheiten zu befragen. In den meisten Fällen haben die Mufti's auf diese Weise einen wohltuenden Einfluss auf die öffentlichen Angelegenheiten ausgeübt, ebenso wie sie durch ihre persönliche Vermittlung oft willkürliche Massnahmen des Sultans zu vereiteln wussten. Obgleich die Shaikh al-Islâme im osmanischen Reiche des XIX. und XX. Jahrh. nicht mehr diese wichtige politische Rolle gespielt haben, hat man noch von Zeit zu Zeit an die traditionelle Autorität dieses Instituts für die Bedürfnisse der Politik appelliert, so bei der Absetzung ʿAbd al-Hamîd's im Jahre 1909, der Proklamation des *djihâd* im Jahre 1914 und das Fetwâ gegen die Nationalisten in Ankara im Jahre 1920. Die Fetwâ's von 1914 beschäftigen sich nicht nur mit der Politik des osmanischen Reiches, sondern richten sich sogar an die ganze islâmische Welt. Dies offenbart eine neue mehr allgemeine, panislâmische Vorstellung von der Befugnis des osmanischen Shaikh al-Islâmats. Diese Vorstellung hat sich in der Türkei anscheinend im Laufe des XIX. Jahrh. entwickelt, wahrscheinlich in Verbindung mit den neuen Khalifats-Theorien. Ebenso wie diese Theorien, so findet sich auch die Idee von der zentralen Bedeutung des Shaikh al-Islâm für den gesamten Islâm zuerst bei christlichen europäischen Schriftstellern. Reisende des XVI. Jahrh. (wie Ricaut) vergleichen ihn schon mit dem Papst. Volney (*Voyage en Syrie*, Paris 1789—'90, II, 371) betrachtet den Shaikh al-Islâm als den Repräsentanten der geistlichen Macht des Khalifen über alle Muslime. Rechtlich wenden sich die Fetwâ's eines Mufti in der Tat an jeden Muslim, der sich daran halten will; jedenfalls aber hat man im Jahre 1914 versucht, sich die allgemeine geistliche Autorität zu nutze zu machen, die zu dieser Zeit sowohl von den Christen als auch von den Muslimen dem Shaikh al-Islâm in Konstantinopel zuerkannt wurde (s. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, III, 272).

Als Haupt der Hierarchie der ʿUlamâ' erwarb der Mufti schliesslich das Recht, dem Grosswezir und dem Sultan die Personen für die sechs höchsten Richterämter vorzuschlagen. Er selbst fungierte nur sehr selten als Richter.

Als gegen Ende des XVIII. Jahrh. die Verwaltung des osmanischen Reiches anfing sich zu modernisieren, bildete sich allmählich eine Verwaltungsabteilung, deren Chef der Shaikh al-Islâm wurde. Der Mufti hatte damals schon mehrere Personen, die ihm bei seinen manigfachen Beschäftigungen beistanden, so der *ketkhodâ* oder *kjaya*, welcher den Mufti vertreten konnte, der *telkhîsdji*, der sein Bevollmächtigter bei der Regierung war, der *mektûbdji*, oder Generalsekretär und der *fetwâ emini*, der die Aufgabe hatte, die vom Publikum verlangten Fetwâ's zu redigieren und zu erteilen. Alle diese Beamten hatten ihre Kanzleien. Diese Organisation befestigte sich in der Zeit der *tanzîmât* (nach 1839). Der Shaikh al-Islâm erhielt zur offiziellen Residenz die alte Residenz des Janitscharen-Agha. In diesem Gebäude, von nun an Shaikh al-Islâm Kapisi oder Bâb-i Fetwâ genannt, befanden sich die Bureaux seiner Abteilung bis zur Aufhebung dieser Behörde. Die Abteilung umfasste die Verwaltung und Kontrolle aller auf religiöser Grundlage ruhenden Einrichtungen mit Ausnahme der Verwaltung der *Ewkâf*. Der Shaikh al-Islâm wurde so der Kollege der Vorsteher der übrigen ministeriellen Abteilungen, welche allmählich im XIX. Jahrh. geschaffen wurden. Er wurde Mitglied des Ministeriums und als solches wurde seine Amtsdauer durch die Lebensdauer des Kabinets,

Digitized by Birzeit University Library

dem er angehörte, bestimmt. Er wahrte indessen gegenüber den anderen Ministern seinen Vorrang, der verbrieft wurde durch Art. 27 der Verfassung Midhat Pasha's von 1876, worin es heisst: der Sultan wählt direkt den Grosswezīr und den Shaikh al-Islām, während die anderen Minister vom Grosswezīr bestimmt werden. Schon im XVIII. Jahrh. waren der Grosswezīr und der Shaikh al-Islām die einzigen Personen, die ihre Investitur in Gegenwart des Sultans empfingen.

In gleichem Masse wie die Verweltlichung der Einrichtungen des osmanischen Reiches fortschritt, nahm der Einfluss des Shaikh al-Islāmats im Staate ab. Die Einrichtung eines Staatsrates (*Shūrā-yi Dewlet*) im Jahre 1839 beschnitt ihm schon stark seinen Einfluss auf die Innenpolitik; dann nahm ihm die Schaffung von neuen Zivil- und Strafkammern im Jahre 1879 unter einem neuen Justizministerium (*ʿAdliye Neẓāreti*) noch einen weiteren grossen Teil seines Einflusses. Eine Reihe von gezetzlichen Massnahmen beschränkte alsdann die Kompetenzen der *sharīʿa*-Rechtsprechung gegenüber den *niẓāmīya*-Gerichten. Diese Entwicklung ging vollständig in das kulturelle Reformprogramm der jung-Türken über (s. z. B. das Gedicht *Meshikhat* von Ziā Gök Alp bei Aug. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*, Leipzig 1922, S. 62) und führte letzten Endes dahin, dass im Jahre 1916 die jung-türkische Regierung die Verwaltung aller *maḥākim-i sharʿiye* dem Justizministerium und die der Medresen dem Unterrichtsministerium übertrug. Diese Massnahme war gerechtfertigt durch das moderne öffentliche Recht; man erklärte die seiner Zeit von den *tanẓīmāt* begangenen Irrtümer aufgeben und aus dem Mashikhat-i Islāmiye eine Abteilung ausschliesslich für religiöse Angelegenheiten machen zu wollen (vgl. z. B. *Tanīn* vom 31. Okt. u. 2. Nov. 1916). Im gleichen Geiste wurde im Jahre 1917 beim Shaikh al-Islāmat ein *Dār al-ḥikma al-islāmiye* zwecks Propaganda errichtet. Indessen wurden nach dem Waffenstillstand von Mudros (2. Nov. 1918) die jung-türkischen Reformen durch die neue Regierung aufgehoben. Aber in dieser Zeit war das Shaikh al-Islāmat schon seinem Ende nahe; denn im November 1922 wurde nach dem Siege des türkischen Nationalismus alles aufgehoben, was noch in Konstantinopel an ehemaligen Regierungseinrichtungen des osmanischen Reiches bestand. Ihre Aufgaben wurden von den Behörden der neuen Regierung in Ankara übernommen. Diese kannte kein Shaikh al-Islāmat mehr. Nach der Aufrichtung dieser neuen Regierung hatte man zwar ein *sharʿiye wekāleti* geschaffen, aber der antiklerikale Geist der „Grossen Nationalversammlung" liess diese Nachahmung des Shaikh al-Islāmlik nicht zu; sie wurde ersetzt durch eine einfaches *diyānet ishleri reʾisliyi* auf Grund eines Gesetzes vom 3. März 1924, vom selben Tage, an dem das osmanische Khalifat abgeschafft wurde.

Eine umfassende Beschreibung des Shaikh al-Islāmats gegen Ende seiner Existenz findet sich im *ʿIlmiye sālnāmesi*, hrsg. im Jahre 1334 (1916) vom Shaikh al-Islāmat, das damals unter der energischen Leitung Muṣṭafā Khairī Efendi's stand.

Literatur: Die Biographien von 108 Shaikh al-Islāmen finden sich in Rifʿat Efendi, *Dawhat al-mashāʾikh*, Stambuler Lithogr. o. J.; die letzte ist die des ʿOmar Ḥusām al-Dīn Efendi (gest. 1288 = 1871). Einen *Dhail* dazu schrieb ʿAlī Emīrī Efendi. Nach diesen beiden Quellen bietet das *ʿIlmiye sālnāmesi* (Stambul 1334), S. 322—641 die Biographien von 124 Shaikh al-Islāmen bis Muṣṭafā Khairī Efendi (der bis zum Nov. 1916 im Amte war), die von dem Historiker Aḥmed Refīk und von ʿAlī Emīrī Efendi bearbeitet wurden. Der Letztere schrieb im gleichen *Sālnāme*, S. 304—20, einen *Mashyakhat-i Islāmiye taʾrikhčesi*. In Wien befindet sich eine Handschrift von Mustaḳīm Zāde, *Dawhat al-mashāʾikh* (Flügel, II, 409 f.). In zahlreichen europäischen Werken über die Türkei finden sich Bemerkungen über das Shaikh al-Islāmat: Ricaut, *The history of the present state of the Ottoman empire*, 6. Aufl., London 1686, S. 200 ff.; d'Ohsson, *Tableau General de l'Empire Othoman*, II (Paris 1790), S. 256 ff.; J. von Hammer, *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung*, Wien 1815, II, 373 ff.; andere Beschreibungen: Stephan Kekule, *Über Titel, Ämter, Rangstufen und Anreden in der officiellen osmanischen Sprache*, Halle 1892, S. 16 ff.; G. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford 1905, I, 285 ff.; A. H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge 1913, S. 207 ff.

SHAIKHĪ, Anhänger des Aḥmad Aḥsāʾī, abtrünnige shiʿitische Theologen in Persien. Ihre Lehmeister sind die Schüler und Nachfolger des Gründers: Saiyid Kāẓim aus Resht, der Lehrer des Ḥādjdjī Muḥammad Karīm-Khān von Kirmān, und Mollā Muḥammad Māmaḳānī, ein Theologe, der Mitglied der Kommission war, die Ende 1847 über den Bāb in Tabriz zu Gericht sass und ihn verurteilte. Ihre Lehren haben denen der Bābī's endgültig den Weg geebnet. Sie stehen in Gegensatz zu den Lehren der Akhbārī, der Anhänger der reinen Überlieferung. Sie wenden sich gegen die übermässig grosse Zahl von Traditionen und ihre völlig kritiklose Übernahme. Hinsichtlich dieser ihrer Denkart stehen sie den Sunniten nahe.

Sie geben neue Erklärungen für die Grundlagen der Religion und des Ḥadīth. Die zwölf Imāme sind die bewirkende Ursache der Schöpfung, die Manifestation des göttlichen Willens, die Interpreten des göttlichen Wunsches. Wenn sie nicht existiert hätten, würde Gott nichts geschaffen haben. Sie sind daher der Endzweck der Schöpfung. Alle Handlungen der Gottheit geschehen durch sie, aber sie haben aus sich selbst heraus keine Macht. Sie sind lediglich Vermittlungsorgane. Deshalb werden die Shaikhī von den shiʿitischen Theologen mit Unrecht des *tafwīḍ* beschuldigt. Da Gott unerforschlich ist und für das Denken jedes geschaffenen Wesens unfassbar, kann man ihn nur durch die Vermittlung der Imāme begreifen, die in Wahrheit Hypostasen des Höchsten Wesens sind. Wer sich gegen sie versündigt, versündigt sich gegen Gott. Der *lawḥ maḥfūẓ* ist das alle Himmel und alle Erden in sich schliessende Herz des Imām. Die Imāme stehen an der Spitze aller Geschöpfe und sind allen vorausgegangen.

In der Eschatologie hat man den Shaikhī die Leugnung der Auferstehung des materiellen Leibes zum Vorwurf gemacht. Sie entgegnen: der Mensch hat zwei Leiber; der eine ist aus vergänglichen Elementen gebildet, „wie ein Gewand, das der Mensch bald anzieht, bald ablegt"; dieser vergeht im Grabe. Der andere, der noch besteht, wenn der erste zu Staub geworden ist, ist ein

Digitized by Birzeit University Library

subtiler Leib, der zur unsichtbaren Welt gehört (*djism hurkiliyāʾī*). Dieser ersteht auf dieser Erde zu neuem Leben und geht ein in das Paradies oder die Hölle.

Dieser Gedanke ist schliesslich präzisiert worden; denn sie haben zwei *djasad* und zwei *djism* (diese arabischen Wörter bedeuten beide „Körper") angenommen: der erste *djasad* ist aus den vier sichtbaren Elementen zusammengestetzt. Er ist in der Welt hienieden wahrnehmbar und hat keinen Anteil am zukünftigen Leben; der zweite *djasad* bleibt bestehen und erscheint wieder im anderen Leben. Der erste *djism* ist der Leib, den der Geist im *barzakh* (Fegefeuer) anlegt vom Augenblick des Todes bis zum ersten Trompetenstoss; der zweite *djism* besteht für sich weiter. In ihm verkörpert sich der Geist, der auf den zweiten *djasad* zugeht. Er und der letztere erstehen aus dem Grabe vollkommen gereinigt.

Das Wissen Gottes. Für Gott gibt es zwei Wissen. Das eine ist das Höchste Wesen selbst und ist ganz frei von Zufälligkeiten. Das andere ist ein neues, erschaffenes (*muḥdath*) Wissen. Dieses Wissen ist das Sein der bekannten Dinge; die Imāme sind die Tore (*bāb*), die zu diesem Wissen hinführen.

Die Welt ist ewig der Zeit nach und neu dem Wesen nach; denn die Akzidentien ohne die Substanz, die Formen ohne ihren Stützpunkt oder ihr Substratum können nicht zur Existenz gelangen. Die Akzidentien sind ein vergängliches Neues, bald existieren sie, bald verschwinden sie. Sie kommen aus dem Nichts und kehren ins Nichts zurück. Die Substanz dagegen ist kein vergängliches Neues. Folglich ist die Materie in ihrem Wesen ein Neues. Sie ist ewig in der Zukunft, nicht aber in der Vergangenheit. Anderenfalls würde das zukünftige Leben ein Ende haben, das Paradies und die Hölle würden verschwinden. Das Paradies ist die Liebe der Leute des Hauses (*ahl al-bait*), der Angehörigen der Familie des Propheten, der Imāme. Das Paradies und die Hölle werden durch die Werke der Menschen geschaffen.

Die materiellen Leiber der Imāme fallen nach ihrem Tode im Grabe der Verwesung anheim. Wenn es wahr ist, dass diese Leiber subtil sind, manifestieren sie sich mittlerweile unter der menschlichen, aus den vier Elementen geschaffenen Form; sobald ihr menschlicher Leib den Menschen nicht mehr nützlich ist, legen sie ihn wieder dahin, wo sie ihn hergenommen haben, und alle ihre Moleküle kehren zu ihrem Ursprung zurück. Hingegen glauben die Shīʿiten, dass die Leiber der Imāme dem Zahn der Zeit nicht ausgesetzt sind.

Es ist nicht möglich, dass die bekannten Dinge ewig sind. Sie müssen also neu und zufällig sein; sie sind anders als das Wesen Gottes, aber das Wissen existierte vor dem Objekt des Wissens. Es gibt zwei Wissen: das eigentliche Wissen und das neugeschaffene Wissen. Von diesem gibt es zwei Arten, das der Möglichkeit, *ʿilm imkānī*, und das der Dinge, *ʿilm akwānī*. Das erste bezieht sich auf die Dinge vor ihrer Existenz, das zweite, sobald sie erst einmal existieren. Dies zweite erworbene Wissen ist kein Attribut Gottes. Es ist bei ihm gegenwärtig.

Eine grosse Bedeutung legen sie dem von Gott erteilten Befehl (*amr*) bei, welcher die erste Klasse der Geschöpfe bildet und der eigentlichen Schöpfung (*khalk*) vorausgeht. Der erste *amr* begründet eine feste, unveränderliche Welt; durch ihn existiert die Zeit, folglich kann diese auf ihn keinen Einfluss haben. Dem Wissen des Geschöpfes geht das Nichtwissen voraus, während dies für Gott nicht der Fall ist. Dies Wissen ist in dem Geschöpfe neu, für Gott kann es nicht neu sein.

Durch den Reflex der Phänomene nimmt der Mensch die ihn umgebende Welt wahr. Dieser Reflex existiert für Gott nicht, der die Dinge in ihrem Wesen kennt. Ebenso wie die Dinge hinsichtlich ihrer Exsistenz vielfältig und verschiedenartig sind, ebenso existiert in dem Wissen Gottes über die Dinge Vielheit und Mannigfaltigkeit.

Sie verurteilen den Ṣūfismus und seinen Pantheismus durch Aussprüche wie: „Für das Sein Gottes ist es unmöglich, das Wesen der vielfältigen Dinge zu sein". Die Wunder des Propheten (nächtliche Himmelfahrt, Mondspaltung) erklären sie nicht als etwas materiell Wirkliches, sondern sie verstehen sie im bildlichen Sinne und deuten sie rationalistisch.

Im Anfang der Regierung des Nāṣir al-Dīn Shāh brachen in Tabriz im Jahre 1266 (1850) Unruhen aus, dadurch, dass infolge einer Entscheidung der Mudjtahid's einem Shaikhī der Zutritt zu den öffentlichen Bädern verweigert worden war. Dem Gouverneur gelang es, die Unruhen zu dämpfen und zwischen den beiden Parteien Frieden zu stiften. Später fanden gegen die Anhänger dieser Sekte wiederholt Verfolgungen statt.

Literatur: Riḍā-Kūli-Khān, *Rawḍat al-ṣafāʾ-i Nāṣirī* (Teheran 1274), X, 93; A. L. M. Nicolas, *Le Chekhisme in RMM* X (1910) S. 235 ff., 509 ff. u. XI (1910) S. 78 ff., 428 ff., vgl. *RMM* XIV (1911) S. 167 f.; E. G. Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times* (Cambridge 1924), Index; Browne, *Traveller's Narrative*, II, 236, 278; Gobineau, *Religions et philosophies*, 3. Aufl. (Paris 1900) S. 30—32.

Shaiṭān, Satan. (Vgl. auch Djinn, Iblīs). „Jeder Stolze und Rebellische unter den *djinn*, Menschen und Tieren" ist die in den Wörterbüchern gegebene Bedeutung. In seiner Anwendung auf Geister hat Shaiṭān zwei verschiedene Bedeutungen mit getrennter historischer Entwicklung. Die Bedeutung „Teufel" geht auf jüdische Quellen zurück, diejenige des „übermenschlichen Wesens" hat ihre Wurzeln im arabischen Heidentum; doch hat ihre Wurzeln im arabischen Heidentum; doch ist zu beachten, dass die beiden Bedeutungen sich gegenseitig beeinflussen. In den Erzählungen von Salomon ist Shaiṭān nichts weiter als ein *djinn*, der anderen *djinn*'s an Wissen und Macht überlegen ist. Aber selbst ihre Macht ist begrenzt. Hiermit nahe verwandt ist der Gebrauch des Wortes in der Bedeutung „Schutzgeist". „Als sie gestorben waren, überliess er sich dem Hunger und der Verzweiflung, aber sein Dämon sagte zu ihm — Du hast die Verwaltung eines Haushaltes zu besorgen" (*Mufaḍḍaliyāt*, XVII, 68). Zu derselben Vorstellungsreihe gehört der Glaube, dass ein Dichter von einem Shaiṭān besessen sei, der ihm seine Worte inspiriert. Spätere Autoren kannten sogar die Namen dieser Schutzgeister. Es besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, dass die heidnischen Götter Arabiens später zu der Stellung von Dämonen herabgedrückt wurden. Ṭabarī (*Tafsīr*) sagt, dass die Shaiṭān diejenigen sind, denen die Ungläubigen gehorchen, während sie Gott den Gehorsam verweigern. Der Bogen Kuzaḥ's wurde später der Bogen Shaiṭāns genannt,

Digitized by Birzeit University Library

und „die beiden Hörner Shaitāns" ist die Bezeichnung für eine mit dem Sonnenaufgang verknüpfte Naturerscheinung. Ähnliche alte abergläubische Vorstellungen haben sich bewahrt in dem Glauben, dass ein Shaitān Exkremente und allen möglichen Schmutz isst und dass er die Grenzlinie zwischen Schatten und Sonnenlicht bevorzugt.

Das Wort ist im Kur'ān durchaus gewöhnlich, aber in den Suren der ersten mekkanischen Periode findet sich nur ein einziges Mal. Erst in der zweiten Periode begegnet die bestimmte Form; das legt die Vermutung nahe, dass der Prophet eine andere Vorstellung gefunden oder an eine andere gedacht hat. Shaitān wird stillschweigend mit Iblīs gleichgesetzt, der unverkennbar aus dem Judentum entlehnt ist. So ist al-Shaitān der Fürst der bösen Geister und Shaitān schlechtweg ein Geist, wenn auch nicht unbedingt ein böser. Es gibt keine feste Überlieferung hinsichtlich der Beziehung des al-Shaitān zu den Shaitān's und anderen *djinn*'s. Eine Überlieferung sagt, er sei ihr Vater; nach einer anderen erzeugt er Eier, aus denen sie ausgebrütet werden; und noch eine andere erzählt, dass Gott zuerst den Teufel schuf und dann sein Weib und dass aus der Verbindung der beiden drei Eier entstanden, aus denen die verschiedenen Arten von *djinn*'s ausgebrütet wurden. Der Kur'ān sagt, dass Shaitān aus Feuer gemacht sei; die Kommentatoren stellen spitzfindige Betrachtungen darüber an und erklären, dass die Engel aus Licht gemacht seien, Shaitān aber aus Feuer oder aus dem Rauch des Feuers. Es herrscht keine Übereinstimmung darüber, ob die Shaitān's überhaupt keine Körper haben oder aber Körper, die aus sehr feinem Stoff bestehen. Die Bestrafung Shaitān's für seinen Widerstand gegen Gott ist bis an das Ende der Welt aufgehoben; dann wird er seinen Lohn im Höllenfeuer erhalten. Er ist nicht der Fürst der Hölle; nach dem Kur'ān ist Mālik Fürst der Hölle. Sein ständiges Beiwort *radjīm* wird von der Überlieferung erklärt aus der Steinigung des Teufels durch Ibrāhīm in Minā; nach Nöldeke ist es abzuleiten von dem abessinischen Wort für „verflucht". Andere Bezeichnungen für Shaitān sind *Tāghūt* und *Djānn*, das Vater der *djinn*'s bedeuten soll. Die Schlange, die Shaitān half, Adam zu versuchen, wurde durch die Beraubung ihrer Beine bestraft, aber der Pfau, der Vermittler, scheint straflos davon gekommen zu sein. Vielleicht besteht eine gewisse Beziehung zu dem Mālik Tā'ūs der Yaziden.

In der religiösen Gedankenwelt ist Shaitān die Macht, die Gott in den Herzen der Menschen Widerstand leistet. Er flüstert ihnen seine hinterhältigen Pläne ins Ohr und macht seine Vorschläge verführerisch für sie. Der Kur'ān schreibt diese Tatigkeit bald einem Shaitān, bald mehreren zu. Später heisst es, dass jedem einzelnen Menschen ein Shaitān mitgegeben ist, so dass es für jeden einzelnen möglich ist, von seinem Shaitān zu sprechen. Von dieser Regel gibt es keine Ausnahmen; selbst Yahyā b. Zakārīyā' (der Täufer) hatte seinen Shaitān, wenn er auch moralisch so hoch stand, seinen Einflüsterungen kein Gehör zu schenken. Das Band zwischen einem Mann und seinem Shaitān ist so eng wie das zwischen einem Mann und seinem Blut. Aber es ist kein Hinweis auf einen Dualismus zu finden; denn ein Shaitān hat keine wirkliche Macht über den Menschen, er verdankt seinen Erfolg nur seiner Verschlagenheit. Er kann diesen Erfolg nicht ausnutzen; denn er hat Furcht vor Gott und lässt die Menschen im Stich, sobald er sie zur Sünde überredet hat. Nach der volkstümlichen Auffassung wird jeder Mensch von einem Engel und einem Shaitān begleitet, die ihn zu bösen bzw. guten Taten anhalten. Ḥasan al-Baṣrī soll gesagt haben: „— sie sind zwei Gedanken, die in den Geist der Menschen hineinhuschen". Er führte so diese Geisterkräfte auf geistige Zustände zurück.

Shaitān's waren hässlich. Es gab solche beiderlei Geschlechts. Sie konnten in menschlicher Gestalt erscheinen, ohne dass irgend etwas Unnatürliches ihr wirkliches Wesen verriet. Manche hatten Namen; diejenigen der Schutzgeister einiger Dichter waren bekannt. Farazdak's Dämon war ʿAmr. Die Shaitān's in Indien und Syrien gehörten zu den besonders mächtigen; die Namen ihrer Führer werden überliefert. Krankheiten, vor allem die Pest, waren ihre Waffen. Einige behaupteten, dass die Shaitān's während des Monats Ramaḍān gefesselt seien; ein Hahn, so glaubte man, sei ein Schutz gegen sie.

Es wurden Versuche gemacht, diese Vorstellungen in ein System zu bringen. Ein ungläubiger *djinn* war ein Shaitān; einer, der die Kraft besass, Gebäude zu bewegen und die göttlichen Pläne zu belauschen, war ein *marīd* (Rebell), und einer, der noch mehr als das vermochte, war ein *ʿifrīt*. Geister, die Knaben überfielen, hiessen *arwāḥ*. Einige Menschen hatten Gewalt über die verschiedenen Arten der Geister, aber diese Macht war nicht allen zugänglich. Der Körper des *makhdūm* musste ein geeigneter Tempel (*haikal*) für Geister sein, wenn ein Mensch sie unter seiner Aufsicht halten sollte.

Da die Vorstellung des Shaitān unververkennbar entlehnt ist, so ist es wahrscheinlich, dass das Wort — eine regelrechte arabische Form — ebenfalls entlehnt ist, und zwar von dem äthiopischen Wort, das seinerseits aus dem Hebräischen abzuleiten ist.

Literatur: Die Kur'ān-Stellen mit ihren Kommentaren; Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I, 105 ff.; Nöldeke, *Neue Beiträge*, S. 34; al-Djāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*; Tha'labī, *Kiṣaṣ al-Anbiyā'*; Ṭabarī, I, 78; al-Ghazzalī, *Ihyā'*, III, 20 ff.; al-Ḳazwīnī, *ʿAdjā'ib al-Makhlūḳāt*; al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab* Pariser Ausg., III, 321.

SHAMSĪYA, ein Derwischorden, der seinen Namen herleitet von Shams al-Dīn Abu 'l-Thanā' Aḥmad b. Abi 'l-Barakāt Muḥammad Siwāsī oder Siwāsī-zāde, auch Kara Shams al-Dīn und Shamsi genannt (gest. 1009 = 1600—'01). Er wird von den Historikeren Na'īmā (Konstantinopel 1281, I, 372) und Peçewī (Konstantinopel 1283, II, 290) unter den Heiligen der Regierungszeit Muḥammads III. erwähnt; diese berichten einhellig auf die Autorität dieses Herrschers hin, dessen Brief bei von Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, III, 286 angeführt wird), dass er bei der Einnahme von Erlau (1005—1596) mitkämpfte. Er war der Verfasser zahlreicher Werke in türkischer Sprache; sie werden von Ḥādjdjī Khalīfa aufgezählt, der ihn indessen mit anderen Persönlichkeiten zusammenwirft; von dem sogenannten *Manāzil al-ʿĀrifīn* gibt es ein Exemplar im Britischen Museum; ein anderes Werk mit dem Titel *Gulshanābād* wird in der Wiener Nationalbibliothek aufbewahrt. Die Nachrichten über diesen Orden,

Digitized by Birzeit University Library

die sich in europäischen Werken finden, sind in der Hauptsache aus d'Ohsson ausgezogen, der ihn in seiner Liste (*Tableau*, IV, 625) erwähnt; aus diesem hat auch von Hammer (*GOR*, IV, 236) seine Kenntnis, jedoch fügt er hinzu, dass der Gründer in Medina lebte und dort im Geruch der Heiligkeit starb. In seinem späteren Werk über die osmanische Dichtkunst (*a. a. O.*) sagt er, dass Shams al-Dīn das Haupt des Khalwatī-Ordens in Siwās war; bei Sāmī, *Ḳāmūs al-aʿlām* wird er der Reformator des Khalwatī-Ordens genannt. In einem von einem Nakshbandi angefertigten und von Le Châtelier, *Confréries*, S. 50, zitierten Stammbaum des Ordens wird der Shamsiya-Orden als ein Zweig der Khalwatiya hingestellt und scheint auf Siwās beschränkt zu sein. Er erscheint nicht in der von Cuinet (*La Turquie d'Asie*, I, 666) aufgestellten Liste der *tekye* in Siwās, woraus zu schliessen ist, dass es wahrscheinlich ein örtlich beschränkter Name für den Khalwatī-Orden war, der schnell veraltete. Le Châtelier (*a. a. O.*, S. 179) erwähnt auch einen Orden dieses Names als einen Zweig der Badawiya in Āgypten. (D. S. Margoliouth)

SHARĀB (A., Plur. *ashriba*), Getränk. Die Traditionssammlungen behandeln im Kapitel *Ashriba* zwei Gegenstände: die Getränke und die beim Trinken innezuhaltenden Regeln. Hier soll nur von letzteren die Rede sein, da alles die Getränke betreffende im Art. KHAMR behandelt worden ist.

Man spricht vor und nach dem Trinken Eulogien (Abū Dāʾūd, *Ashriba*, B. 21; Dārimī, *Aṭʿima*, B. 3; Ibn Ḥanbal, I, 225, 284; III, 100, 117). Man hält das Trinkgefäss nicht mit der linken, sondern mit den rechten Hand: „Es sagte der Gesandte Gottes: Wenn einer von euch isst, so esse er mit der rechten, und wenn er trinkt, so trinke er mit der rechten, denn der Satan isst und trinkt mit der linken (Muslim, *Ashriba*, Trad. 105; vgl. 106).

Über die Frage, ob man stehend trinken darf, sind die Meinungen geteilt. Einerseits findet sich eine grosse Anzahl Aussagen die diese Haltung beim Trinken als verboten darstellen (z. B. Muslim, *Ashriba*, Trad. 112—116). Andrerseits erklärt Ibn ʿAbbās, dass er dem Propheten Zemzemwasser gereicht und dass dieser es stehend getrunken habe (Muslim, *Ashriba*, Trad. 117—120). Und ʿAlī schafft alle Bedenken wider diese Haltung fort durch die Erklärung, dass er gesehen habe, wie Muḥammad stehend trank (z. B. Ibn Ḥanbal, I, 101 f.).

Weiter gilt es für unerlaubt, aus dem Munde des Schlauches zu trinken (z.B. Abū Dāʾūd, *Ashriba*, B. 14), oder diesen zum Trinken einwärts zu biegen (Ibn Mādja, *Ashriba*, B. 20); doch wird dies auch erlaubt (Tirmidhī, *Ashriba*, B. 18). Man soll beim Trinken nicht schlürfen, wie ein Hund (Ibn Mādja, *Ashriba*, B. 25), auf das Getränk nicht blasen oder schnauben (Muslim, *Ashriba*, Trad. 121; Abū Dāʾūd, *Ashriba*, B. 16, 20); dagegen soll man ab und zu Atem schöpfen (Abū Dāʾūd, *Ashriba*, B. 10; Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, ed. Sachau, I/ii, 103), ohne in einem Zuge durchzutrinken (Abū Dāʾūd, *Ṭahāra*, B. 18). Trinkt man in Gesellschaft, so soll man das Gefäss nach rechts weitergeben (Bukhārī, *Sharb*, B. 1).

Durch derartige Manieren unterscheidet sich der Gläubige vom Kāfir; letzterer trinkt in sieben Magen, ersterer in einen (Mālik, *Muwaṭṭaʾ*, *Ṣifat al-Nabī*, B. 10).

SHARĪʿA (A.), auch SHARʿ, der Weg zum Tränkplatz, der deutliche, zu befolgende Weg überhaupt, als terminus technicus das kanonische Gesetz des Islām; der Plural *sharāʾiʿ*, der eigentlich alle einzelnen darin enthaltenen Vorschriften bezeichnet, wird in wesentlich demselben Sinne gebraucht; das später ganz veraltete *shirʿa*, *Shirʿ* kann als terminus technicus den Propheten als Verkündiger der *sharīʿa*, häufiger aber Allāh als Gesetzgeber bezeichnen. *Mashrūʿ* ist das von der *sharīʿa* Vorgeschene, Geregelte. Etwas zum kanonischen Gesetz Gehörendes oder etwas ihm Entsprechendes, Gesetzmässiges heisst *sharʿī*. So ist *sharʿī* auch Gegensatz zu *hissī* („rein sinnlich"): jenes bezeichnet die äusserlich wahrnehmbaren Handlungen, die auch Rechtsformen sind, dies alle, bei denen das nicht der Fall ist, die also in der *sharīʿa* keine bedeutung haben (Angebot und Annahme sind z. B. bei Abschluss eines Vertrages *sharʿī*, unter andern Umständen *hissī*). Ähnlich stehen *sharʿ* und *ḥukm* (vgl. unten) im Gegensatz zur *ḥaḳīḳa*, den tatsächlichen, Verhältnissen, von denen die durch das Gesetz geschaffenen abweichen können.

I. Der terminologische Gebrauch geht von einigen Ḳurʾānstellen aus: XLV, 18 (aus der letzten mekkanischen Periode): „Dann gaben wir dir eine *sharīʿa* in der Religion; folge ihr und nicht den Begierten der Unwissenden". XLII, 13 (dieselbe Periode, vielleicht etwas später): „Er hat euch die Religion vorgeschrieben (*sharaʿa*), die ....." Ebd. 21: „(Götzen), die ihnen eine Religion vorgeschrieben haben (*sharaʿū*), die Allāh nicht gebilligt hat". V, 48 (medinisch, vielleicht aus der ersten medinischen Zeit): „Jedem (Volke) von euch haben wir eine *shirʿa* und einen *minhādj* (einen deutlichen Weg) gegeben". Hier sind *sharīʿa* und *shirʿa* noch keine termini technici.

Eine alte Definition von *sharīʿa* wird von al-Ṭabarī zu Ḳurʾān XLV, 18 angeführt: die *sharīʿa* umfasst das Erbrecht (*farāʾid*), die *ḥadd*-Strafen, die Befehle und Verbote. Im späteren System ist unter *sharīʿa* und *sharʿ* die Gesamtheit der auf die Handlungen des Menschen bezüglichen Vorschriften Allāhs zu verstehen, unter denen man die zur Ethik (*aḵhlāḳ*) gehörenden besonders behandelt. Das *fiḳh* (nebst seinen Hilfsdisziplinen) ist die Wissenschaft von der *sharīʿa* (vgl. FIḲH) und kann bisweilen synonym damit gebraucht werden, wie man die *usūl al-fiḳh* (vgl. USŪL) auch als *uṣūl al-sharʿ* bezeichnet. Nach der Orthodoxie ist die *sharīʿa* die Grundlage (*mansha*ʾ) für die Beurteilung von Handlungen als gut oder schlecht, die demnach nur von Allāh ausgeht, während sie nach der Muʿtazila nur das vorausgegangene Urteil des Verstandes bestätigt.

Die *sharīʿa* regelt als „forum externum" nur die äusseren Beziehungen des Verpflichteten zu Allāh und den Mitmenschen und lässt sein Inneres, seine Stellung vor dem „forum internum", auf sich beruhen. Selbst die *niya* („Absicht"), die z. B. bei vielen religiösen Übungen gefordert wird, schliesst keinen inneren Drang des Herzens in sich. Die *sharīʿa* verlangt und berücksichtigt nur die Erfüllung der vorgeschriebenen Pflichten. So stehen die *sharīʿa*, ihre gesetzliche Beurteilung (*ḥukm*) von Handlungen und das richterliche Urteil (*ḳaḍāʾ*), das sich nur an den äusseren Tatbestand zu halten hat, im Gegensatz zum Gewissen und religiösen Verantwortungsgefühl (*diyāna*, *tanazzuh*) des Einzelnen und seinem inneren

Digitized by Birzeit University Library

Verhältnis zu Allāh (*ma bainahū wabaina 'llāh*). Religiöse Geister wie al-Ghazzālī wandten sich denn auch gegen die Überschätzung des Gesetzlichen, und die *fuḳahā's* sagen selbst, dass es mit der Erfüllung der Vorschriften der *sharī'a* allein nicht getan ist. Hiermit hängt die Stellung der *sharī'a* bei den *ṣūfī*'s (vgl. TAṢAWWUF) zusammen: das Gesetz ist auf dem Wege des *ṣūfī* eine Ausgangsstufe; so kann es einerseits als unumgängliche Grundlage für das weitere religiöse Leben, das die Gesetzeserfüllung zu verinnerlichen hat (*sharī'a* und *ḥaḳīḳa*, die „mystische Wirklichkeit", bilden dann ein korrelates Paar), andererseits nur als sinnbildliches Gleichnis und Allegorie, endlich sogar als überflüssiges und selbst schädliches Formenwerk gelten, von dem man sich völlig loszusagen habe. Im Ganzen ist die *sharī'a* die entscheidendste Ausprägung Islāmischen Denkens, der Wesenskern des Islām überhaupt. Zudem stellt sie einen besonders eigenartigen Fall von „heiligem Recht" dar.

2. Allāhs Gesetz ist mit dem Verstand nicht zu durchdringen, es ist *ta'abbudī*, d.h. der Mensch hat es mit seinen anscheinenden Widersprüchen und unbegreiflichen Bestimmungen ohne Kritik als unnachspürbare Weisheit anzunehmen. Man darf in ihm nicht nach Ursachen in unserm Sinn, nicht nach Prinzipien suchen: es hat den durch keine Prinzipien gebundenen Willen Allāhs zur Grundlage; daher gelten auch Umgehungen nur als der erlaubte Gebrauch von durch Allāh selbst an die Hand gegebenen Mitteln. Das muḥammadanische Gesetz, historisch durch das Zusammenwirken von vielen kaum genau zu schätzenden Faktoren zustande gekommen, hat sich seinen Anhängern stets als hoch über menschliche Weisheit erhaben vorgestellt: insoweit mit Recht, als menschliche Logik oder Systematik an ihm weinig Anteil hatte. Gleichwohl ist ein bescheidenes Nachforschen nach der Bedeutung der göttlichen Gesetze, soweit Allāh selbst den Weg dazu weist, nicht unerlaubt. So wird häufig die tiefere Bedeutung und Angemessenheit (*ḥikma*) einer Bestimmung namhaft gemacht. Aber stets hütet man sich, solchen theoretischen Betrachtungen viel Wert zuzuerkennen.

Schon aus diesem Grunde ist die *sharī'a* kein „Recht" im modernen Sinne des Wortes, ebensowenig aber wegen ihres Inhaltes. Sie umfasst als unfehlbare Pflichtenlehre das gesamte religiöse, politische, soziale, häusliche und individuelle Leben der Bekenner des Islām in vollem Umfange ohne Einschränkung und das geduldeter Andersgläubiger insofern, dass ihre Lebensäusserungen dem Islām in keiner Weise hinderlich seien. Daher verpflichtet die *sharī'a* den Nichtmuslim nur beschränkt im Islāmland, und selbst den Muslim teilweise nur hier; sie beschränkt also ihre eigene Geltung zugleich nach dem personalen und dem territorialen Prinzipe. Die Vorschriften der *sharī'a* lassen sich der Hauptsache nach zu zwei grossen Gruppen zusammenfassen: 1) Bestimmungen über Kultus und rituelle Verpflichtungen, 2) Vorschriften juridischer und politischer Art. Alle diese Gebiete sind für die muslimische Denkweise vollkommen gleichartig(wenn man natürlich auch fühlt, dass die ersteren, die sog. *'ibādāt* [s. d.], engere Beziehung zur Religion haben), und dasselbe gilt auch von den zahlreichen, überall in den *fiḳh*-Büchern zerstreuten Bestimmungen über die verschiedenartigsten Angelegenheiten, die sich kaum in einer jener beiden Hauptgruppen unterbringen lassen, z. B. über erlaubte und unerlaubte Musikinstrumente, über den Gebrauch von goldenen und silbernen Gefässen, über den Umgang zwischen den beiden Geschlechtern, über Wettschiessen und Wettrennen, über Abbildung lebender Wesen, über Kleidung und Schmuck bei Männern und Frauen usw. Die Grundtendenz bei der Entstehung der *sharī'a* war die religiöse Wertung aller Lebensverhältnisse, und juristische Gesichtspunkte, wie die Verleihung subjektiver Rechte auf Grund objektiver Tatbestände erst sekundär hinzu. Dieser für die *sharī'a* ganz charakteristische Gesichtspunkt tritt bereits in ihrem ersten Stadium, der Kur'ānischen Periode, deutlich hervor, obgleich die im Kur'ān gegebenen Vorschriften noch lange nicht das oben umschriebene Gebiet umfassen. Dem Kur'ān kam es in erster Linie darauf an, festzustellen, was man im Hinblick auf bestimmte Kontrakte und Verhältnisse tun müsse und nicht tun dürfe, und nicht darauf, für jene Kontrakte und Verhältnisse sowie ihre Rechtsfolgen gesetzliche Regeln niederzulegen. Was die materiellen Quellen des islamischen Rechts anlangt, so sind zahlreiche Elemente sehr verschiedener Herkunft (altarabischbeduinische Anschauungen; Verkehrsrecht der Handelstadt Mekka; Bodenrecht der Oase Medina; Gewohnheitsrecht der eroberten Länder, zum Teil römisch-provinzialrechtlichen Ursprungs; indisches Recht) unbedenklich beibehalten und übernommen, dann aber jener durchgehenden religiösen Wertung unterworfen worden, die auch ihrerseits eine ganze Anzahl höchst origineller juristischer Schöpfungen hervorgebracht hat. Durch diese allgemeine Tendenz zum Befehlen und Verbieten ist der verschiedenartige Inhalt der *sharī'a* zu einer unauflöslichen Einheit zusammengefasst worden. Zu einer systematischen Einteilung der *sharī'a* hat man es nie gebracht; die Sunn ten lassen sie bisweilen rein äusserlich in *'ibādāt* (gottesdienstliche Verpflichtungen), *mu'āmalāt* (bürgerlich-juristische Verhältnisse) und *'uḳūbāt* (Strafen) zerfallen, ohne dass darauf irgendwelches Gewicht gelegt wird; die shī'itischen Zwölfer-Imāmiten haben eine ebenso äusserliche und nicht einmal folgerichtig durchgeführte Einteilung in *'ibādāt*, *'uḳūd* (Kontrakte), *iḳā'āt* (einseitige Rechtsgeschäfte), *aḥkām* (die übrigen Gesetzbestimmungen).

3. Die Kenntnis der *sharī'a* wurde ursprünglich nach dem Tode des Propheten unmittelbar aus Kur'ān und Tradition geschöpft (daher gehören auch die Wissenschaften des *tafsīr* und *ḥadīth* zum *fiḳh*); zu selbständiger Untersuchung dieser Quellen wurde aber später bei den Sunniten (im Gegensatz zu einigen Ḥanbaliten, den Wahhābiten, und den Shī'iten) niemand mehr für befugt gehalten (vgl. IDJTIHĀD, TAḲLĪD). Den Späteren ist die Kenntnis der *sharī'a* auf massgebende Weise vermittelt durch das von den vier orthodoxen Schulen (*madhhab*, plural *madhāhib*) bis in die geringfügigsten Einzelfragen ausgearbeitete *fiḳh*-System, dessen Autorität in letzter Instanz auf dem unfehlbaren *idjmā'* beruht. Ihm darf sich kein orthodoxer Muslim entziehen, aber in neuerer Zeit hat der sog. Modernismus Boden gewonnen; er bestreitet die Autorität der traditionellen Form der *sharī'a* und beansprucht das Recht, sie gemäss den modernen Anschauungen und Bedürfnissen zu reformieren, wobei es nicht ohne willkürliche Auswahl der Autoritäten und gewaltsame Interpretationen der grundlegenden Texte abgeht. Die Entwicklung des *fiḳh* hat es mit sich gebracht, dass es keine Kodifikation des Gesetzes im modernen Sinne gibt und auch

Digitized by Birzeit University Library

nicht geben kann; die verschiedenen „Modifikationen" des letzten und des gegenwärtigen Jahrhunderts sind unter dem Einfluss europäischer Ideen und für Nicht-Spezialisten geschaffen worden und werden von keinem der *sharīʿa*-Gerichtshöfe angewandt. Gleichwohl sind die *fiḳh*-Werke, besonders die aus späterer Zeit stammenden und in ausgedehnten Kreisen (durch *iḏjmāʿ*) als massgebend anerkannten, tatsächlich die „Gesetzbücher" für den orthodoxen Muslim: hier findet er Allāhs *sharīʿa* auf die für ihn bindende Weise auseinandergesetzt, und zwar gemäss der Lehre desjenigen *maḏhab*, zu dem er sich bekennt, während Ḳurʾān und *ḥadīth* für ihn keine unmittelbar juristische Bedeutung mehr haben. Nicht jedermann ist aber imstande, persönlich mit genügender Sachkenntnis aus den *fiḳh*-Büchern zu erschliessen, wie das Gesetz in bestimmten Fällen entscheidet; vielmehr bedürfen Laien dazu i.a. der Belehrung durch Sachkundige. Diese geschieht durch *fatwā*'s (Gutachten) und ein Gelehrter, der *fatwā*'s erteilt, heisst danach *muftī*.

4. In der Frühzeit des Islām herrschte keine Einhelligkeit darüber, was die Hauptpflichten des Muslim seien. Der Ḳurʾān hatte besonderes Gewicht auf die *ṣalāt* (rituelles Gebet), die *zakāt* (Wohltätigkeit) und das *ṣawm* (Fasten) gelegt. Viele betrachteten ausserdem die Teilnahme am *ḏjihād* (Glaubenskrieg) als Hauptpflicht des Muslim, eine Auffassung, die bei den Ḵhāriḏjiten noch heute gilt (so auch nach dem südānesischen *Mahdī* Muḥammad Aḥmad). Bei sämtlichen Shīʿiten gehört das Bekenntnis zum Imāmat und die Anhänglichkeit (*wilāya*) an ihre Imāme zu den Hauptpflichten; die Ismāʿīliten fügen noch den *ḏjihād* hinzu. Aber nach der bei den Sunniten herrschend gewordenen Meinung ruht der Islām auf fünf „Säulen" (*arkān*, Singular *rukn*): *shahāda* (Glaubensbekenntnis), *ṣalāt*, *zakāt*, *ḥaḏjdj* (Pilgerfahrt nach Mekka), *ṣawm* (im Monat *Ramaḍān*). Das Glaubensbekenntnis wird in den *fiḳh*-Werken gewöhnlich nicht behandelt: die mit der Glaubenslehre zusammenhängenden Fragen waren so zahlreich, dass die Lehre von der ersten „Säule" sich bald zu einem selbständigen Studienzweig entwickelte, der Wissenschaft des *kalām* [s. d.]. Die übrigen vier *arkān* nennt man bisweilen zusammen mit der *ṭahāra* (rituellen Reinigung), die bei den Ismāʿīliten als weitere „Säule" gilt, die „fünf *ʿibādāt*". Nach der althergebrachten Anordnung der *fiḳh*- und *ḥadīth*-Bücher sind die ersten Kapitel diesen fünf *ʿibādāt* gewidmet, worauf folgen: Kontrakte — Erbrecht — Ehe- und Familienrecht — Strafrecht — Krieg gegen die Ungläubigen und Verhalten zu den Ungläubigen überhaupt — Speisegesetze, Opfer- und Schlachtvorschriften — Eide und Gelübde — Prozessrecht und Beweislehre — Freilassen von Sklaven. Dies ist die bei den Shāfiʿiten gebräuchliche Anordnung; für die abweichende Kapitelfolge bei den älteren Ḥanafiten, die mit der in der Mishna einigermassen übereinstimmt, hat man jüdischen Einfluss vermutet, doch besitzen alle verschiedenen Anordnungen manches Gemeinsame, und dies muss bis ins 2. Jahrh. d. H. zurückgehen. Im Hinblick auf die religiöse Wertung werden alle Handlungen von der *sharīʿa* in eine der folgenden „fünf kategorien" (*al-aḥkām al-khamsa*) eingeordnet: 1) „Pflicht" (*farḍ*) oder „notwendig" d.h. Handlungen, deren Verrichtung belohnt und deren Unterlassung bestraft werden wird; von den weiteren Einteilungen des *farḍ* (*wāḏjib*) ist am wichtigsten die in *farḍ ʿain* und *farḍ kifāya* (vgl. FARḌ), die entsprechend auch bei der folgenden Kategorie gemacht wird; 2) empfehlenswert: *sunna* „das Übliche" [*sunna* in diesem Sinn ist nicht mit der „*sunna* des Propheten", einem der *uṣūl* des *fiḳh*, zu verwechseln]; *mandūb* „empfohlen", *mustaḥabb* „erwünscht", *nafl* oder *nāfila* „freiwillige verdienstliche Handlung"; das Verrichten einer solchen heisst *taṭawwuʿ*, d.h. Handlungen, deren Unterlassung nicht bestraft, deren Verrichtung aber belohnt werden wird; den Gegensatz dazu bildet *kifāya* „das gerade Genügende"; 3) indifferent (*mubāḥ* oder *murakhkhaṣ*, d. h. Handlungen, deren Verrichten oder Unterlassen das Gesetz vollkommen freistellt, und für die weder Lohn noch Strafe zu erwarten ist; von *mubāḥ* zu trennen sind *ḏjāʾiz* „erlaubt" (vgl. unten) und *ḥalāl* „einwandfrei, sauber", d. h. alles, was nicht *ḥarām* (vgl. unten) ist; 4) „verwerflich" (*makrūh*), d. h. Handlungen, die zwar nicht strafbar sind, aber vom religiösen Standpunkt aus missbilligt werden müssen; die späteren Shāfiʿiten kennen noch als schwächere Form des *makrūh* das *ḵhilāf al-awlā* „das vom Näherliegenden Abweichende"; entsprechend gibt es auch ein *awlā* „näherliegend", das zwischen dem Indifferenten und dem Empfehlenswerten steht; 5) „verboten" (*ḥarām*, auch *maḥẓūr*), d.h. vor Allāh strafbare Handlungen; Abarten davon sind „Sünde" (*maʿṣiya*, *iṯm*; „schwere Sünden" *kabāʾir*; „leichte Sünden" *ṣaghāʾir*) und „Übertretung" (*taʿaddī*). Etwas vom Gesetz gern Gesehenes ganz i.a. heisst *maḳlūb*: das kann *farḍ*, *sunna* oder *awlā* sein. Zu den aufgezählten Kategorien gibt es noch mehrere Unterabteilungen und Zwischenstufen.

Die Gründe, die zur Einreihung der Handlungen unter eine dieser Kategorien führen, können die verschiedensten sein, und hier ist ein weites Gebiet für die Meinungsverschiedenheit (*ikhtilāf*) unter den Gesetzeskundigen. Was die eine Partei für unbedingt verboten bzw. für unbedingte Pflicht hielt, galt der andern oft nur als verwerflich bzw. empfehlenswert, sogar als indifferent. Hier macht sich aber auch die „katholische Tendenz" des Islām geltend: so kann es z. B. vorkommen, dass etwas gemäss einem *maḏhab* als *sunna* gilt, nur deshalb, weil dieser nicht zu sehr von der Auffassung einer andern *fiḳh*-Schule abweichen will, die dasselbe für Pflicht hält. Dass dieselbe Handlung je nach den Umständen bald verboten, bald verwerflich, bald indifferent, bald empfehlenswert, bald Pflicht sein könne, wird allgemein anerkannt.

Daneben gilt eine zweite Skala von Wertungen im Hinblick auf die Rechtswirkung der juristisch belangreichen Handlungen; sie ist am eingehendsten von den Hanafiten wie folgt ausgebildet worden: 1. rechtsgültig (*ṣaḥīḥ*), wenn sowohl das Wesen (*aṣl*) wie die Nebenumstände (*waṣf*) der Handlung den gesetzlichen Anforderungen entsprechen; 2. verwerflich (*makrūh*), wenn zwar dasselbe der Fall ist, aber etwas Verbotenes mit der Handlung in Verbindung steht; 3. unvollkommen (*fāsid*), wenn zwar das Wesen dem Gesetz entspricht, aber nicht die Nebenumstände; 4. nichtig (*bāṭil*), wenn beides nicht der Fall ist. In den Fällen 1 und 2 tritt die volle Rechtswirkung ein, im Falle 3 nur unter bestimmten Bedingungen oder mit gewissen Einschränkungen; im Falle 2 tritt unter Umständen eine zusätzliche Haftung ein; im Falle 4 entstehen überhaupt keine Rechtswirkungen. Die

Digitized by Birzeit University Library

anderen Schulen unterscheiden nicht zwischen *fāsid* und *bāṭil*. *Saḥīḥ* wird häufig im Sinne von „rechtswirksam", also auch mit Einschluss von *makrūh*, gebraucht; besondere Ausdrücke für diesen weiteren Begriff sind *nāfiḏ* („objektiv wirksam"), *lāzim* (ursprünglich: „subjektiv bindend") und *wāǧib* („unwiderruflich", nicht zu verwechseln mit der oben erwähnten Bedeutung des Wortes). In diesem weiteren Sinne ist *saḥīḥ* geradezu synonym mit *ǧāʾiz* (s. oben); beide Ausdrücke bezeichnen alles, was vom religiösen Gesichtspunkt aus zulässig und daher gesetzlich gültig ist. Ganz entsprechend wird *iǧāza* („Erklärung, dass etwas *ǧāʾiz* ist, Genehmigung") innerhalb der rein juristischen Sphäre gebraucht: wenn jemand ein bestimmtes Rechtsgeschäft bestätigt, wird es dadurch gültig. Dass beide Reihen von Wertungen nicht getrennten Sphären angehören, zeigt schon die Gemeinsamkeit des Begriffes *makrūh*, sie lassen sich aber nicht vollkommen zur Deckung bringen; selbst „verbotene" Handlungen sind nicht immer „nichtig", was ihre Rechtsfolgen anlangt, sondern bisweilen nur „unvollkommen" oder selbst voll „rechtsgültig". So bildet die sinnvolle Anwendungsmöglichkeit der zweiten Reihe ein objektives Kriterium zur Feststellung des eigentlich juristischen Stoffes, der innerhalb der *sharīʿa* einen Teil seines Eigencharakters gewahrt hat.

5. Nach dem Tode des Propheten übernahmen seine Nachfolger, die ersten Khalifen, ganz natürlich seine Funktion als oberster Richter der islāmischen Gemeinde, konnten aber seine Rolle als Überbringer der göttlichen Offenbarung nicht fortsetzen. Wohl ist dies nach der Lehre der Shīʿiten mit deren Imāmen der Fall; aber diese Lehre ist hier fast nur dogmatische Theorie geblieben, ohne die tatsächliche Rechtsentwicklung zu beeinflussen. Bei den Sunniten besassen während der ersten dreissig Jahre des Islām wesentlich dieselben Personen sowohl die Kenntnis der geltenden Gesetzesbestimmungen wie auch den massgebenden Einfluss auf die Leitung der Gesamtheit, nämlich die Genossen des Propheten mit dem Khalifen in ihrer Mitte; so bestand wenig Gefahr eines Durchdringens von allzu unpraktischen Auffassungen. Während dieser ganzen Periode blieb das Recht noch grösstenteils religiös indifferent; die Vorschriften des Kurʾān und die anderen Satzungen des Propheten wurden natürlich beachtet, und auch sonst erfolgten die neuen Entscheidungen in seinem Geiste; zugleich aber übernahm man unbedenklich den in den neu eroberten Provinzen vorgefundenen Rechtsstoff, soweit gegen ihn keine religiösen Einwendungen zu machen waren. Seit dem Aufkommen der Umaiyaden jedoch verloren jene Frommen ihre herrschende Stellung, und sie und ihre Nachfolger gefielen sich nun darin, nicht mehr so wie früher an die Wirklichkeit gebunden, ihre Pflichtenlehre im idealen Sinn, aber durchaus unverträglich mit der Praxis auf- und immer weiter auszubauen. Sie nehmen das ganze Leben unter die religiöse Lupe, so auch das Recht; sie ziehen die rechtlichen Konsequenzen nicht nur aus den Regelungen des Kurʾāns, sondern auch aus den echten oder fingierten Berichten über die Aussprüche und Handlungen des Propheten. So entstand eine gelehrte Körperschaft aus dem Rat der ersten Khalifen. Vergeblich versuchten die ersten ʿAbbāsiden, die Kluft zwischen dem heiligen Gesetz und der Wirklichkeit des Staatslebens zu überbrücken; das einzige dauernde Ergebnis war eine Art von Waffenstillstand zwischen den Vertretern der religiösen Wissenschaft und der Staatsgewalt, dessen Bedingungen zwar nirgends ausdrücklich formuliert sind, der aber unter dem Zwange der Umstände von beiden Seiten gehalten wurde. Die Frommen gehorchten der Regierung in der Praxis (die *sharīʿa* selbst ist weltoffen genug, den Gehorsam gegen jede faktisch bestehende muslimische Obrigkeit vorzuschreiben), behielten sich aber die volle Freiheit vor, theoretisch zu tadeln, und so findet man überall Klagen über die „gegenwärtige Zeit" und Warnungen vor den „Fürsten dieser Welt". Diese erkannten ihrerseits das religiöse Gesetz theoretisch an, beanspruchten auch nie für sich das Recht der Gesetzgebung auf dem Boden der *sharīʿa*, setzten sie aber, soweit es ihnen gut schien, praktisch durch gegenteilige Verordnungen (*ḳānūn*, bisweilen auch *siyāsa* genannt) ausser Kraft und richteten Verwaltungsgerichtshöfe ein. Das hindert nicht, dass sie, wenn sie als besonders fromm gelten wollten, bisweilen die eine oder andere Bestimmung des Gesetzes durchführten, besonders Strafbestimmungen, aber ohne viel Rücksicht auf das dabei zu beachtende Verfahren. Aus dieser Sachlage zogen die frommen Gelehrten selbst die Folgerung. Fast alle Muslims als Sünder oder Ketzer zu brandmarken, weil sie das Gesetz beständig übertreten mussten, wenn sie sich nicht ganz aus der Welt zurückziehen wollten, ging nicht an; man musste diese Zustände vielmehr als gegeben und sogar von Allāh gewollt betrachten. So beanspruchte die *sharīʿa* nach wie vor bedingungslose theoretische Anerkennung, und jeder, der hieran fehlen lässt, gilt als Unglaubiger (*kāfir*, s. d.); aber zugleich setzte sie sich implicite selbst ausser Kraft, soweit sie praktisch nicht durchführbar war. Diese Einstellung äussert sich schon darin, dass gewisse Handlungen nur als empfehlenswert bzw. verwerflich erklärt werden, und in dem Fehlen der strafrechtlichen Sanktion für die Unterlassung der meisten religiösen Pflichten; man stützte sich auf den Satz, dass die Notwendigkeit die Gesetze bricht, und man wies sogar auf Wege hin, die Vorschriften der *sharīʿa* zu umgehen (das sind die sog. *ḥiyal*, die oft in fiktiven Rechtsgeschäften bestehen). Die Überzeugung von dem bis zur Zeit des Mahdī [s. d.] stets fortschreitenden Verfall der muslimischen Gemeinde, die man aus dem Gang der Entwicklung gewonnen hatte, sprach man in dem Propheten in den Mund gelegten Traditionen aus; somit waren diese Zustände als Erfüllung seiner Prophezeiung sanktioniert. Kurz: das Gesetz ist nach der Überzeugung seiner eigenen Interpreten nur in der idealen Gesellschaft in den ersten Jahrzehnten des Islām und in der Zeit des Mahdī voll anwendbar; das war das Eingeständnis der Ohnmacht der Frommen gegenüber den Zeitverhältnissen. Gleichwohl hat die *sharīʿa*, ein ausgesprochenes Schulrecht, als Ideal immer eine gewaltige pädagogische Macht auf die Geister ausgeübt und ist stets eifrig studiert worden; sie gilt trotz der gegenteiligen Mahnung al-Ghazzālī's [s. d.] in weiten Kreisen des Islām als der einzige Gegenstand wahrer Wissenschaft. Weil sie aber als unerreichbares Ideal hochgehalten wurde und weil die Lehre von der Unfehlbarkeit des *iǧmāʿ* [s. d.] zusammen mit der Überzeugung vom Aufhören des *iǧtihād* [s. d.] jede Abweichung von dem früher Üblichen verbot, ist sie ganz erstarrt; die Gesetzeskundigen sind Gegner jeden Fortschritts; immer noch werden viele Bestimmungen mitgeschleppt, die sich nur auf die alt-arabische Gesellschaft beziehen und

Digitized by Birzeit University Library

selbst für den orthodoxesten Muslim heute keine praktische Bedeutung mehr haben können.

6. Man darf sich indessen die Grenze zwischen Schule und Staatsgewalt nicht zu scharf vorstellen. Dies zeigt sich besonders beim Amt des *ḳāḍī* [s. d.], des religiösen Richters, der zugleich Staatsbeamter ist; die islamischen Fürsten haben immer *ḳāḍī*s eingesetzt und im Prinzip mit den nötigen Vollzugsorganen versehen. Die frühen *ḳāḍī*s entschieden nach eigenem Ermessen, wobei sie sich — ausser auf die Vorschriften des Ḳurʾān und die Weisungen der Ḫalīfen — auf Billigkeit und auf das Gewohnheitsrecht stützten, mit mehr oder weniger starker Betonung der religiösen Richtlinien. Während der ganzen frühen Periode hat die Rechtsprechung zur Entwicklung der *sharīʿa* entscheidende Beiträge geliefert. Sobald diese aber zu ihrer endgültigen Ausbildung gelangt war, etwa gleichzeitig mit dem Aufkommen der ʿAbbāsiden, waren die *ḳāḍī*s ausschliesslich an diese massgebende Lehre, in voller Unabhängigkeit von der Regierung, gebunden. Das ist die Theorie; in Wirklichkeit vermochten sich die Richter nicht dem Einfluss einer Regierung zu entziehen, die sie ein- und absetzte und von der sie für die Vollstreckung ihrer Urteile abhingen; auch konnten bestimmte Arten von Prozessen der Kompetenz der *ḳāḍī*s entzogen werden, wodurch gewisse Vorschriften des Gesetzes unanwendbar wurden. Gelegentliche Versuche seitens der politischen Autoritäten, direkt in die Rechtsprechung einzugreifen, wurden unter den Umaiyaden in der Regel zurückgewiesen; dies änderte sich aber alsbald, der Theorie zum Trotz, unter den ʿAbbāsiden. Die *sharīʿa* selbst anerkennt bis zu einem gewissen Grade die Gerichtshöfe des *naẓīr al-maẓālim* und des *muḥtasib*, die alsbald für lange Zeit zu feststehenden Einrichtungen neben dem Gerichtshof des *ḳāḍī* wurden; jener war für Gesetzesübertretungen zuständig, die *ḳāḍī* abzustellen ausser Stande war, während diesem polizeiliche Funktionen zufallen. So ist überall im Islām eine doppelte Rechtsprechung entstanden, die man als die religiöse und die weltliche bezeichnen kann. Das Straf-, Steuer- und Immobilienrecht zog die weltliche Macht in immer weiterem Umfange an sich; ferner hat die *sharīʿa* inbezug auf das Staatsrecht, das internationale Recht und das Kriegsrecht nie wirklich gegolten. Schliesslich blieben dem *ḳāḍī* nur der Kultus und die rein religiösen Verpflichtungen, das Ehe-, Familien- und Erbrecht, auch die frommen Stiftungen (*waḳf*, s. d.), alles Gebiete, die für das Volksbewusstsein mit der Religion mehr oder weniger eng zusammenhängen und in denen die *sharīʿa* stets geherrscht hat. Während der Blütezeit des Osmanischen Reiches im 16. und 17. Jahrh. erreichte die *sharīʿa* schliesslich unter den Auspizien „frommer" Herrscher die grösste tatsächliche Geltung, die sie je besessen hat, selbst auf dem Gebiete des bürgerlichen und des Handelsrechts; die Rechtspflege wird für das gesamte Staatsgebiet einheitlich geregelt, ein hierarchisch geordneter Richterstand wird geschaffen, der oberste *muftī*, der *Shaiḫḫ al-Islām* [s. d.], hat die Beobachtung des heiligen Gesetzes zu überwachen; aber selbst jetzt blieb das Straf-, Steuer- und Immobilienrecht der weltlichen Gesetzgebung der sog. *ḳānūn-nāme*'s unterstellt, die zwar die *sharīʿa* nur zu ergänzen prätendierten, ihr aber in Wirklichkeit widersprachen. Die im 19. Jahrh. beginnende Reformbewegung brachte die Einführung von Kodizes nach europäischem Vorbild, zuerst für das Handelsrecht, dann für das Strafrecht, mit sich, aber noch 1876 wurde das bürgerliche Recht der *sharīʿa* in der *Medjelle* kodifiziert; diese jedoch entspricht schon in ihrer Paragraphenform, ganz abgesehen von den in ihr enthaltenen sachlichen Abweichungen, nicht den Anforderungen der Theorie und sollte auch nicht von den *sharīʿa*-Gerichten, sondern von weltlichen Gerichtshöfen gebraucht werden. Der letzte Schritt erfolgte 1926 mit der Einführung des schweizerischen bürgerlichen Gesetzbuches (sowie des italienischen Strafrechts); dadurch wurde die *sharīʿa* selbst für das Ehe-, Familien- und Erbrecht ausser Kraft gesetzt; schliesslich wurde 1928 die letzte Erwähnung der *sharīʿa* aus der Verfassung gestrichen und die Säkularisierung des Staates radikal durchgeführt. Albanien ist bisher das einzige islāmische Land, das der Türkei in der vollkommenen Abschaffung der *sharīʿa* gefolgt ist. In Ägypten begann die Einführung von Gesetzbüchern nach europäischen Muster für die von der *sharīʿa* in der Praxis aufgegebenen Gebiete erst 1883; einige Modifikationen der Beweislehre der *sharīʿa*, den in der *Medjelle* enthaltenen vergleichbar aber die *sharīʿa*-Gerichte selbst bindend, wurden zum erstenmal 1910 eingeführt; schliesslich wurden einige materielle Vorschriften des Familienrechts abgeändert, zuerst vorsichtig 1920, etwas kühner 1929 und 1931 (auch hierin war die Türkei bereits 1917 vorausgegangen).

7. Dies alles betrifft die Einstellung des Staates zur *sharīʿa*; es folgen einige Bemerkungen über das verwandte Problem ihrer Stellung im Bewusstsein und in der Praxis des Volkes. Dabei hat man sich stets vor Augen zu halten, dass im einzelnen zwischen verschiedenen Zeiten und Ländern erhebliche Unterschiede obwalten können und dass strengere oder lässigere Befolgung der *sharīʿa* mit Duldsamkeit oder Unduldsamkeit nichts zu tun hat. Selbst beim Ritual und bei den religiösen Pflichten im engeren Sinn, die für den Muslim am meisten bedeuten, ist Unkenntnis und grobe Nachlässigkeit allgemein, aber dennoch ist in der ganzen islāmischen Welt das Streben wahrnehmbar, wenigstens einige Hauptpflichten so genau wie möglich zu beobachten. Namentlich die Gebräuche, durch die die Muslims sich äusserlich von Bekennern anderer Religionen unterscheiden, werden meist sehr genau beobachtet und für sehr wichtig gehalten, auch wenn sie es nach dem Massstab des Gesetzes nicht gerade sind, wohingegen viele in der Theorie unabweisbare religiöse Pflichten allgemein ausser Acht gelassen werden. Beim Ehe-, Familien- und Erbrecht, die allerdings meist so genau wie möglich befolgt werden, kommt bereits die Beschränkung durch das örtliche Gewohnheitsrecht (*ʿāda*, *ʿurf*, *desturi* [Suaheli für *dustūrī*]) hinzu. Die übrigen Teile des Gesetzes haben für das Volksbewusstsein seit langem jede praktische Bedeutung verloren, wenn es auch überall und jederzeit gewissenhafte Fromme gibt, die sich bemühen, selbst in Handelsgeschäften der Lehre der *sharīʿa* soweit möglich Rechnung zu tragen (auch heute noch werden Bankzinsen oft zurückgewiesen). Verstösse gegen positive Gebote des Gesetzes wurden viel sorgfältiger vermieden als etwa Ungültigkeit von Konfältiger trakten; so ist auf dem Gebiete des Handelsrechts die Praxis ungestört ihren Weg gegangen; hier hat die *sharīʿa* nie wirklich gegolten. Dies Gewohnheitsrecht, zu dem die *ḥiyal* gehören, tritt zu der *sharīʿa* nicht in direkten Widerspruch, sondern hält ihre Hauptgrundsätze fest, weist aber eine grössere

Digitized by Birzeit University Library

Beweglichkeit auf; auch hat es einige ihrer Institutionen, vor allen im Immobilienrecht, ergänzend erheblich weiter ausgearbeitet und eine ungeheure Schriftlichkeit mit dem entsprechenden Urkundenwesen (*shurūṭ*) entwickelt. Neben den *ḥiyal* und den *shurūṭ* sind die Sammlungen von *fatwās* für die Erschliessung der tatsächlichen Praxis wertvoll; sie zeigen, welche Teile des Gesetzes die Bewohner des Landes am lebhaftesten beschäftigen, welche „Missbräuche" am meisten gepflogen werden und welche Zustande Zweifel über ihre Gesetzlichkeit erwecken. Diese *'āda*, die ja nach den Umständen stark variiert, ist der direkte Nachfolger des alten Gewohnheitsrechts, das während der ganzen frühen Periode in weitem Umfang der *sharī'a* einverleibt wurde, wenn ihm auch schliesslich die theoretische Anerkennung als fünftes der *uṣūl al-fikh* versagt blieb. Das Volksbewusstsein aber kennt nur die *'āda*; sogar die Gesetzespflichten, die man wirklich beobachtet, werden einfach deshalb erfüllt, weil sie mit zur Gewohnheit gehören, und in Niederländisch Ost-Indien z. B. wird (abgesehen von den eigentlichen Theologen) die Gleichberechtigung der *'āda* neben der *sharī'a* in den herrschenden Kreisen der Muslims selbst theoretisch anerkannt.

Literatur: Sprenger, *Dictionary of the Technical Terms*, s. v.; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2. Aufl., 30 ff.; Snouck Hurgronje, in Bertholet-Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. Aufl., 695 ff.; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*; Santillana, in Arnold und Guillaume, *The Legacy of Islam*, 284 ff.; R. Levy, *An Introduction to the Sociology of Islam*, 2 Bde.; Art. Law in T. P. Hughes, *A Dictionary of Islam*. Ferner die entsprechenden Abschnitte in M. Guidi, *Storia della Religione dell'Islam*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni*, Bd. 2.; Lammens, *L'Islam*; Snouck Hurgronje, *Mohammedanism*. — Wichtige Monographien: Goldziher, *Die Ẓāhiriten*; ders., *Muhammedanische Studien*, Bd. 2; ders., in *Zeitschr. f. vergl. Rechtswissensch.*, VIII, S. 406 ff.; ders., *Das muslimische Recht und seine Stellung in der Gegenwart*, Budapest 196(abgedruckt aus *Pester Lloyd* vom 31. 10. 1916); Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, besonders Bd. II und IV, 1, 2; Bergsträsser, in *Isl.*, XIV, 76 ff.; ders., in *Islamica*, IV, 283 ff. — Handbücher: Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*; ders., *Handleiding*, 3. Aufl.; López Ortiz, *Derecho musulman*; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, 2 Bde.; Schacht, *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*. — Übersetzungen arabischer Werke: Baillie, *A Digest of Moohummudan Law*, 2 Bde.; Sachau, *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre*; I. Guidi und S. Santillana, *Il „Muḫtaṣar" o sommario del diritto malechita di Ḫalīl ibn Isḥāq*, 2 Bde.; Querry, *Droit musulman, recueil de lois concernant les musulmans schyites*, 2 Bde. — Zum Modernismus: Snouck Hurgronje, *Mohammedanism*; R. Hartmann, *Die Krisis des Islam*. — Zur Praxis s. 'Abd, — Bibliographien: für europäische Werke: Juynboll, *ll. cc.*; Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*; für orientalische Quellen: Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance*.

SHARĪF (A.) (Plur. *ashrāf*, *shurafā'*), „edel, erhaben", dessen Stamm den Begriff des Emporund Hervorragens ausdrückt, bezeichnet zunächst den Freien, der dank seiner Abstammung von ruhmreichen Vorfahren eine hervorragende Stellung beanspruchen darf (vgl. *L'A.*, XI, 70 f). Es wird hierbei vorausgesetzt, dass die löblichen Eigenschaften der Väter sich auf den Nachkommen vererbt haben. Mehrere ruhmvolle Ahnen bilden die Voraussetzung eines *sharaf* (auch *ḥasab*) *dakhm*, eines „dicken" Adels (Goldziher, *Muh. Stud.*, Halle a. S. 1898—'90, I, 41 f.; Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, Rom 1914, S. 289 ff.). Obwohl sich im Islām im Anschluss an das Ḳur'ānwort: „Wahrlich, der Edelste von euch bei Gott ist der Gottesfürchtigste" (XLIX, 13) die Lehre von der Gleichheit aller Araber und schliesslich aller Gläubigen entwickelte (Goldziher, *a. a. O.*, I, 50 ff.), überwand diese die alte Wertschätzung der genealogischen Beziehungen doch nie ganz.

Die *Ashrāf* waren die Häupter der vornehmen Geschlechter, denen die Verwaltung der Angelegenheiten des Stammes oder des Stadtverbandes überlassen wurde; vgl. Ibn Hishām, *Sīra*, ed. Wüstenfeld, S. 237 l. z., 295, $_{17}$; al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-Rusul wa'l-Mulūk*, ed. Leiden, I, 1191; die *Ashrāf* von al-Ḥīra, ebd., I, 2017; die *Ashrāf al-Ḳabā'il*, ebd., II, 541, $_{17}$; die *Ashrāf* in Kūfa, ebd., II, 631 ff. passim; die *Ashrāf* von Khurāsān, ebd., III, 714, $_{13}$; die *Ashrāf al-A'ādjim*, al-Ya'kūbi, ed. Houtsma, II, 176, $_{8}$. Die *Ashrāf* betrachteten sich als die ausgezeichneten Leute (*ahl al-faḍl*), denen der Auswurf und das zuchtlose Gesindel (*arādhil*, *sufahā'*, *akhissā'*) gegenübersteht (al-Ṭabarī, II, 631, $_{3}$). Auch bezeichnet *sharīf* den Vornehmen im Gegensatz zu dem gesellschaftlich Schwachen und Niedrigen (*ḍa'īf*, *waḍī'*, al-Bukhārī, *Bad' al-Waḥy*, B. 6, *al-Ḥudūd*, B. 11, 12). In den angeführten Bedeutungen kommt das Wort öfters in der älteren Literatur des Islām vor, z. B. auch im Titel von al-Balādhurī's Geschichtswerk, *Ansāb al-Ashrāf*.

Im Islām wurde unter Einfluss shī'itischer Auffassungen und aufkommender Muḥammad-Verehrung die Zugehörigkeit zum Hause des Propheten ein Kennzeichen besonderen Adels. Der Ausdruck *ahl al-bait* entstammt dem Ḳur'ānvers XXXIII, 33^{b}: „Gott will von euch, o Leute des Hauses, den Schmutz wegnehmen und euch gänzlich reinigen", den die Shī'iten auf 'Alī und Fāṭima und ihre Söhne bezogen (vgl. schon al-Kumait, *al-Hāshimiyyāt*, ed. Horovitz, Leiden 1904, Text, S. 38, Vs. 30, vgl. S. 92, Vs. 67), indem sie ihn durch die bekannte, auch in orthodoxen Sammlungen aufgenommene Manteltradition (*ḥadīth al kisā'*, *h. al-'abā'*) interpretierten. Die mehr dem Zusammenhang entsprechende Deutung des Ausdrucks im Sinne von den „Frauen", die Ibn 'Abbās und 'Ikrima vertreten haben sollen, macht sich bemerklich in einigen Lesungen dieser Überlieferung, wo Umm Salama vom Propheten als zu den *ahl al-bait* gehörig anerkannt wird. Die gangbare orthodoxe Auffassung steht auf dem harmonistischen Standpunkt, nach dem der Terminus *ahl al-bait* sowohl die *ahl al-'abā'*, d. h. den Propheten, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan und al-Ḥusain sowie die Frauen des Propheten umfasst. Aber auch die 'Abbāsiden beriefen sich auf den Vers der Reinigung, und so findet man denn auch das Gegenstück des *ḥadīth al-kisā'*, das al-'Abbās und seine Söhne zu den *ahl al-bait* erklärt.

Einen mehr ausgedehnten Sinn wird *ahl al-bait* in einer Lesung des sogen. *ḥadīth al-thakalain* beigelegt, wo die Bezeichnung auf die bezogen

Digitized by Birzeit University Library

wird, denen der Genuss der *ṣadaḳa* verboten ist; als solche werden dann näher genannt die Āl ʿAlī, die Āl ʿAḳīl, die Āl Djaʿfar und die ʿĀl al-ʿAbbās. Demnach sind unter *ahl al-bait* die Ṭālibiden und ʿAbbāsiden, die geschichtlich wichtigsten Geschlechter der Banū Hāshim, zusammengefasst. Vgl. Lammens, *Fāṭima*, Rom 1912, S. 95 ff.; Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912, S. 19 f.; van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919, S. 65.

Die Sippe der Banū Hāshim wurde von den Bearbeitern der *Sīra* des Propheten ins Zentrum gestellt. Eine durchgeführte Auswahl Allāhs aus stets enger begrenzten Gruppen liess schliesslich aus Hāshim den Propheten hervorgehen. Eine in mehreren Lesungen vorkommende Tradition lautet: Es sagte der Gesandte Allāhs: „Allāh hat aus den Söhnen Ibrāhīms Ismāʿīl ausgewählt und aus den Söhnen Ismāʿīls die Banū Kināna und aus den Banū Kināna die Ḳuraish und aus den Ḳuraish die Banū Hāshim, und Er hat mich aus den Banū Hāshim erkoren" (Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, ed. Sachau, I/i, 2). Eine dieser Lesungen schliesst mit den Worten: „Folglich bin ich (d. h. Muḥammad) der Beste von euch, was das Haus betrifft, und der Beste von euch mit bezug auf Genealogie" (Ibn ʿAbd Rabbihi, *a. a. O.*, II, 247). Für al-Kumait, der in hochgestimmtem Ton den Adel des Propheten besang (*a. a. O.*, Text, S. 14, Vs, 45 ff.), sind die Banū Hāshim, „die Spitzen glänzenden Adels" (ebd., S. 5, Vs. 14), denen ein „Vorrang vor allen Menschen" zukommt (S. 58, Vs. 87). Zur Sippe des Propheten zu gehören schloss also einen wichtigen Anspruch auf *sharaf* ein.

Diese Sonderstellung der Banū Hāshim, von denen schon die Ṭālibiden von al-Kumait *ashrāf* und *sāda* gelobt werden (*a. a. O.*, Text S. 10, Vs. 29, S. 56, Vs. 80), führte in der späteren ʿAbbāsidischen Periode, etwa im IV. (X.) Jahrhundert, zu einer Beschränkung des Ehrennamens *al-sharīf*, der auch ein *laḳab* von ʿAlī gewesen sein soll (Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, *al-Riyāḍ al-nadira*, Kairo 1327, II, 155, $_{18}$), auf die Nachkommen von al-ʿAbbās und Abū Ṭālib. Al-Ṭabarī (III, 635, $_{4}$) erwähnt noch die *ashrāf* als eine besondere Gruppe neben den Banū Hāshim. Bei al-Māwardī (*al-Aḥkām al-sulṭāniya*, ed. Enger, Bonn 1853, S. 165, $_{7}$) zerfallen die *ashrāf* in Ṭālibiyūn und ʿAbbāsiyūn. Aus der Literaturgeschichte der 2. Hälfte des IV. (X.) Jahrhunderts sind die Gebrüder al-Sharīf al-Raḍī und al-Sharīf al-Murtaḍā bekannt (vgl. Brockelmann, *GAL*, I, 82). Nach al-Suyūṭī, *Ris. al-Sulāla al-Zainabiya*, f. 4ᵃ f. (= al-Ṣabbān, S. 112 f.) wurde der Name *al-sharīf* in der älteren Periode (*al-ṣadr al-awwal*) von allen zu den *ahl al-bait* Gehörenden gebraucht, gleichviel ob er ein Ḥasanī, ein Ḥusainī, ein ʿAlawī, d. h. oder von einem Muḥammad b. al-Ḥanafiya ein Djaʿfarī, ein ʿAḳīlī oder ein ʿAbbāsī war. Er weist darauf hin, dass man in der Chronik von al-Ḏahabī öfters Bezeichnungen wie *al-Sharīf al-ʿAbbāsī*, *al-Sh. al-ʿAḳīlī*, *al-Sh. al-Djaʿfarī*, *al-Sh. al-Zainabī* begegnet, was freilich für die ältere Periode noch wenig beweist. Die Fāṭimiden aber beschränkten, wie er bemerkt, den Namen *al-Sharīf* auf die Nachkommen von al-Ḥasan und al-Ḥusain, und dies blieb in Ägypten bis auf seine Zeit üblich. Man darf wohl annehmen, dass das Wort *al-Sharīf*, absolut gebraucht, damals nur auf einen Ḥasanī oder einen Ḥusainī bezogen wurde. Denn, wie al-Suyūṭī in anderem Zusammenhang bemerkt (S. 6ᵃ⁻ᵇ, al-Ṣabbān, S. 190 f., ähnlich Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Fatāwī al Ḥadīthiya*, S. 124 f.), fällt ein *waḳf* oder eine Testamentverfügung zu Gunsten der *ashrāf* allein den Nachkommen al-Ḥasan's und al-Ḥusain's zu, denn hinsichtlich dieser Verfügungen gilt der Landesbrauch (*ʿurf*), und nach dem aus fātimidischer Zeit stammenden Brauch in Ägypten geht diese Bezeichnung speziell auf die Ḥasaniden und Ḥusainiden. Al-Suyūṭī zufolge bestand auch die Ansicht, dass nach dem Sprachgebrauch der Ägypter der Adel (*sharaf*) in verschiedene Arten zerfalle, nämlich einen Adel, der die Gesamtheit der *ahl al-bait* umfasst, einen, der speziell den *dhurriya*, d. h. den Nachkommen ʿAlī's eigen ist, und an dem die Zainabi's, die Nachkommen von Zainab bint ʿAlī, und auch alle Söhne von ʿAlī's Töchtern teilhaben, und endlich einen noch spezielleren, den *sharaf al-nisba*, der allein der Nachkommenschaft al-Ḥasans und al-Ḥusains zukommt.

Bei den Chronisten wird der Titel *Sharīf* für die ʿAliden zuerst gebräuchlich in der Periode der Auflösung des ʿAbbāsidenreiches, in der sie sich überall empörten und in Ṭabaristān und Arabien die Gewalt an sich rissen (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 56 ff.).

Ähnlich wie mit *sharīf* verhält es sich mit *saiyid*, „Herr". *Saiyid* bezeichnet den Herrn gegenüber dem Sklaven (vgl. z. B. al-Bukhārī, *al-Aḥkām*, B. 1 usw.; al-Tirmidhī, *al-Birr*, B. 53), sowie den Gemahl gegenüber seiner Gattin (z. B. Ḳur. XII, 25). *Saiyid* war auch die gewöhnliche Benennung des Stamm- oder Clanhauptes (vgl. Ḳur. XXXIII, 67; Ibn Hishām, S. 295, $_{17}$), dessen Autorität, vor allem auf persönlichen Eigenschaften wie Besonnenheit (*ḥilm*), Freigebigkeit und Meisterschaft des Wortes beruhte (vgl. Ibn Ḳutaiba, *ʿUyūn al-Aḫbār*, I, 223 ff.). Auch sollen gewisse körperliche Eigenschaften einen Mann als *saiyid* kennzeichnen (Ibn Ḳutaiba, *a. a. O.*; Mez, *Die Renaissance des Islams*, S. 144). Der Ḳurʾān lobt den Propheten Yaḥyā als *saiyid* (III, 34). Ungefähr zur selben Zeit wie *sharīf*, mag *saiyid* vorzugsweise ein Titel für ʿAliden und Ṭālibiden geworden sein. Dies erfolgte wohl nicht ohne Anschluss an Traditionen, die al-Ḥasan und al-Ḥusain und ihre Eltern als *saiyid(a)* bezeichnen. Von al-Ḥasan soll der Prophet erklärt haben: „Dieser mein Sohn ist ein *saiyid* und vielleicht wird Allāh durch ihn Versöhnung zwischen zwei Parteien von den Muslimen zustande bringen" (al-Bukhārī, *al-Fitan*, B. 20, Nr. 2, *Faḍāʾil al-Ṣaḥāba*, B. 22; al-Tirmidhī, *Manāḳib al-Ḥas. wa 'l-Ḥus.*, B. 30). Al-Ḥusain erscheint im Ḥadīth als *saiyid shabāb ahl al-djanna*, „Herr der Jünglinge *saiyid shabāb ahl al-djanna*, „Herr der Jünglinge der Paradiesbewohner" (al-Nabhānī, S. 64, $_{17}$ ff.) und er mit seinem Bruder zusammen als *saiyidā shabāb* usw., „die beiden Herren der Jünglinge" usw. (al-Tirmidhī, *a. a. O.*; al-Nasāʾī, *Khaṣāʾiṣ Amīr al-Muʾminīn ʿAlī b. Abī Ṭālib*, Kairo 1308, S. 24, 26), während ihre Mutter Fāṭima vom Propheten als „Herrin der Frauen meiner (dieser) Gemeinde" oder „Herrin der Frauen der Welten" oder „Herrin der Frauen der Paradiesbewohner" oder „Herrin der Frauen der Paradiesbewohner" gepriesen wird (*Saiyidat nisāʾ ummatī, S. n. hādhihi 'l-umma, S. n. al-ʿālamīn, S. n. ahl al-djanna*, vgl. Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, VIII, 17; al-Bukhārī, *a. a. O.* B. 29; al-Nasāʾī, *a. a. O.*, S. 23 f.; al-Nabhānī, S. 54, $_{3}$ ff.). Der Prophet soll ʿAlī *Saiyid al-ʿArab* und *Saiyid*

Digitized by Birzeit University Library

al-Muslimīn genannt haben und ihm einmal gesagt haben: „Du bist ein *saiyid* im Diesseits und ein *saiyid* im Jenseits" (Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, *a. a. O.* II, 177).

Anfangs mag die Benennung *saiyid* zunächst denen beigelegt sein, die in ihrem Kreise eine gewisse Autorität hatten. Im genealogischen Werk des Ḥasaniden Ibn Muhannā, *ʿUmdat al-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib* sind öfters einzelne ʿAliden als *Saiyid* bezeichnet (Ausg. Bombay 1318). Al-Dhahabī, *Taʾrīkh al-Islām*, Hs. Leiden 1721, f. 65ª gibt diesen Titel dem Zwölferimām ʿAlī b. Muḥammad. Auch findet sich die Verbindung *al-Saiyid al-Sharīf* oder umgekehrt (al-Nuwairī, *Nihāyat al-Arab* Kairo 1342, II, 277, $_{12}$; al-Khazradjī, *al-ʿUḳūd al-Luʾluʾiyya*, I, *Gibb Mem. Ser.*, III, 4, Leiden—London 1913, S. 314, $_{11}$). Übrigens wurde das Wort *saiyid* auch wohl auf ṣūfische Autoritäten, Heilige und namhafte Theologen angewandt, z. B. *al-Sāda* (*al-Ṣūfiyya*), *al-Sāda al-Awliyāʾ* (al-Shardjī, *Ṭabaḳāt al-Khawāṣṣ*, Kairo 1321, S. 2. $_9$, 3, $_1$, 195, $_3$); *al-Sāda al-Aʿlām* (Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Fatāwī al-ḥadīthiyya*, S. 124, $_4$ v. u.). Sehr beliebt wurde besonders für als Heilige geltende Personen die Benennung *saiyidī* oder *sīdī* (öfters bei al-Shaʿrānī *Lawāḳiḥ al-anwār fī ṭabaḳāt al-akhyār*, Kairo 1315), der Ausdruck, mit dem der Sklave seinen Herrn anredet.

Gleichwie *al-Sharīf* wurde in vielen islāmischen Ländern die Bezeichnung *al-Saiyid* nur auf Ḥasaniden und Ḥusainiden bezogen. So ist in Ḥaḍramawt ihr gangbarer Titel *Saiyid* (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, III, 163). Nach al-Khazradjī (*a. a. O.* I, 315 ff. passim) zu urteilen, war zu seiner Zeit im Yemen *Sharīf* die gebräuchliche Benennung für sie, jetzt ist es nach Amīn al-Raiḥānī (*Mulūk al-ʿArab*, Bairūt 1924, I, 92, Anm. 1) *Saiyid*. Im Ḥidjāz wurde es üblich nur Ḥasaniden, deren Vorfahren Mekka beherrscht haben, *Sharīf* zu nennen und den Namen *Saiyid* bloss den Ḥusainiden beizulegen. Doch redete der Mekkaner vom Grossherif als *Seiyidanā*, und dieser gab den Gliedern seines Geschlechts den Titel *Saiyid* (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 57; ders., *Verspr. Geschr.*, III, 163, V, 31, 40; al-Nabhānī, S. 41). Die in Persien gebräuchlichen Bezeichnungen *Saiyid* und *Mīr* (*Amīr*) wurden auch in der Türkei und in Indien geläufig. Neben dem im Malaiischen Archipel üblichen Titel *Saiyid* kam in Atjeh der auch in Arabien angewandte Ehrenname *Ḥabīb* (Geliebter) auf (Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, I. 155).

In der ʿabbāsidischen Periode wurden die *ashrāf*, ʿAbbāsiden und Ṭālibiden, einem meistens aus ihnen gewählten Adelsmarschall (*naḳīb*) unterstellt. Die Geschichte dieses Amtes ist noch wenig aufgeklärt. Dass es schon unter den Umaiyaden bestand, wie von Kremer (*Culturgesch. d. Orients unter den Chalifen*, Wien 1875, I, 449 Anm. 1) auf Grund von Ibn Khaldūn, *al-ʿIbar*, Būlāḳ, 1284 II, 134, $_5$, v. u. annimmt, ist sehr zweifelhaft, da an der angeführten Stelle wahrscheinlich eine Textverderbnis vorliegt (vgl. al-Ṭabarī, II, 16, l. Z., 17 $_1$). Anfänglich mögen die beiden Zweige der Banū Hāshim wohl meistens unter einem Adelsmarschall gestanden haben, wie dies um 301 (913—'4) der Fall war (ʿArīb, ed. de Goeje, S. 47, $_{10}$). Der im Jahre 260 (873/4) gestorbene ʿAlide ʿAlī b. Muḥammad b. Djaʿfar al-Ḥimmānī war *naḳīb* in Kūfa (al-Masʿūdī, *Murūdj al-dhahab*, Paris 1861—77, VII, 338). Möglicherweise fanden sich schon damals wie später in den meisten grösseren Städten Adelsmarschälle, die einem Obermarschall (*naḳīb al-nuḳabāʾ*) untergeordnet waren. Es war nach der Theorie im allgemeinen die Aufgabe des *naḳīb*, der gute Kenntnis der genealogischen Beziehungen haben musste, ein Adelsregister zu führen, darin die Geburten und Sterbefälle einzutragen und die Echtheit angeblich ʿalidischer Genealogien zu prüfen (vgl. hierzu ʿArīb, S. 49 f., 167). Er hatte die Aufsicht über das Betragen der *ashrāf* zu führen, Ausschreitungen ihrerseits Einhalt zu tun, sie an ihre Pflichten zu ermahnen und alles zu verhüten, was ihr Ansehen beeinträchtigen könne. Weiter sollte er für ihre Rechte, besonders für ihre Ansprüche auf die Staatskasse, eintreten, die Frauen von Geblüt vor Mesalliancen zu bewahren versuchen und auf die richtige Verwaltung der *wakf*'s der *ashrāf* achtgeben. Der Obernaḳīb hatte noch einige besondere, auch schiedsrichterliche Befugnisse. Vgl. al-Māwardī, *a. a. O.*, S. 164 ff.; von Kremer, *a. a. O.*, I, 448 ff.; Mez, *a. a. O.*, S. 145.

Der grüne Turban [s. d.], der besonders in Ägypten als ein Abzeichen für die *ashrāf* gebräuchlich geworden ist, verdankt seinen Ursprung einer Anordnung des Sulṭān al-Ashraf Shaʿbān (765—'78 = 1363—'76), der im Jahre 773 (1371—'2) vorschrieb, dass die *ashrāf* ein am Turban befestigtes grünes Abzeichen (*shuṭfa*) tragen sollten, um sie von andern zu unterscheiden und so ihren Rang zu ehren (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-Zuhūr*, Kairo 1311, I, 227; ʿAlī Dede, *Muḥāḍarat al-awāʾil wa-Musāmarat al-awākhir*, Būlāḳ 1300, S. 85; Dozy, *Dict. des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam 1845, S. 308; Mez. *a. a. O.*, S. 59). Diese von damaligen Dichtern verewigte Vorschrift bringt die Anordnung al-Maʾmūns in Erinnerung, die im Ramaḍān 201 (817) die schwarze Farbe seines Hauses durch die grüne ersetzte, als er den Ḥusainiden ʿAlī b. Mūsā al-Riḍā zum Thronfolger ernannte (al-Ṭabarī, III, 1012 f.). Nach der Schrift *Durar al-asdāf* (bei al-Kattānī, *al-Diʿāma li-maʿrifat sunnat al-imāma*, Damascus 1342) rührt das Tragen eines ganz grünen Turbans von einer Anordnung des Pasha von Ägypten, des Saiyid Muḥammad al-Sharif (vgl. al-Iskāki, *Akhbār al-uwal fi-man taṣarrafa fī Miṣr min arbāb al-duwal*, Kairo 1311, S. 164 u.) vom Jahre 1004 (1596) her: als er die *kiswa* für die Kaʿba herumführen liess, befahl er den *ashrāf*, jeder mit einem grünen Turban auf, vor ihm herzuschreiten. Al-Suyūṭī bemerkt, dass das Tragen dieses Abzeichens eine zulässige Neuerung (*biḍaʿa mubāḥa*) ist, von der keiner, der sie befolgen will, sei es ein Sharīf oder ein Nicht-Sharīf, abgehalten werden darf und die keinem, der sie unterlassen will, auferlegt werden darf, da sie nicht aus dem Gesetze herzuleiten ist. Höchstens kann man sagen, dass das Abzeichen eingeführt wurde, um die *Aʿrāb* vor andern auszuzeichnen; so ist es gleich zulässig, es auf die Ḥasaniden und Ḥusainiden zu beschränken oder es auch für die Zainabīya und in noch weiterem Kreise für die übrigen ʿAliden und die Ṭālibiden gelten zu lassen. Man sucht für diesen Brauch einen Anhaltspunkt im Kur. XXXIII, 59. Im Hinblick auf diesen Kurʾānvers soll man aber nach al-Sabbān (S. 191) sich daran halten, dass das grüne Abzeichen oder der grüne Turban empfehlenswert für die *ashrāf* und tadelnswert für andere als sie ist, weil letztere durch diese Tracht sich in eine andere als die tatsächliche genealogische Beziehung setzen würden, was verboten ist. Aus diesem Grunde betrachten nach al-Kattānī auch die

Digitized by Birzeit University Library

mālikitischen Autoritäten das Tragen des grünen Turbans für einen Nicht-Sharīf als unerlaubt. Sonst hebt man gern hervor, dass Grün die Farbe der Gewänder der Paradiesbewohner ist (vgl. Kur. XVIII, 30; LXXVI, 21), und dass es die beliebte Farbe des Propheten war (al-Kattānī, S. 95 f., mit Belege aus dem Ḥadīth).

Der grüne Turban ist durchaus nicht allgemeine Tracht der *ashrāf* geworden. In Arabien tragen sie selten andere als weisse Turbane (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.* IV/1, 63). Die grüne Farbe wurde auch in Persien bevorzugt (Chardin, *Voyages, a. a. O.*); nach P. M. Sykes (*Ten Thousand Miles in Persia*, London 1902, S. 24, Anm. 1) unterscheidet der *saiyid* sich dort wohl durch einen blauen Turban und ein grünes Lendentuch. In Indien tragen die Saiyids Grün; daher werden sie bisweilen *sabzpōsh* „Grüngekleidete" genannt. Nach al-Nabhānī (S. 42 f.) ist in Konstantinopel der grüne Turban kein Adelszeichen; er wird dort ausser von Gelehrten und Studenten auch wohl von Handwerkern und Strassenkaufleuten getragen, besonders im Winter, da er nicht so bald schmutzig aussieht. Deshalb sollen manche *ashrāf* die grüne Farbe vermeiden.

Die Auszeichnung der Verwandten des Propheten macht sich auch nach orthodoxen Auffassungen noch in mehreren anderen Punkten kenntlich. So gilt für sie der Genuss der *ṣadaḳa* (*zakāt*, s. d.) als verboten. Der Prophet soll öfters von der *ṣadaḳa* gesagt haben: „Sie ist der Schmutz der Menschen (vgl. Kur. IX, 104) und weder Muḥammad noch der Familie (*āl*) Muḥammads erlaubt". Die Gesetzesautoritäten sind verschiedener Ansicht über die Frage, ob diese Bestimmung ausser die Banū Hāshim sich auch auf die Banū 'l-Muṭṭalib und die Klienten dieser Sippen beziehe, und ob auch die freiwillige Liebesgabe (*ṣadaḳat al-nafl*, *ṣ. al-tatawwu*ʿ) darunter falle (al-Nabhānī, S. 33 ff.).

Den Söhnen Fāṭima's kommt das Vorrecht zu, „Söhne des Gesandten Allāh's" genannt und so genealogisch auf den Propheten zurückgeführt zu werden. *Ibn Rasūl Allāh* ist daher der Ausdruck, mit dem man sie gern anredet. Aus dem Ḥadīthwerk von al-Ṭabarānī führt man zur Begründung Aussagen des Propheten an, wie diese: „Alle Söhne einer Mutter leiten sich auf einen Agnaten zurück, ausgenommen die Söhne Fāṭima's, denn ich bin ihr nächster Verwandter und ihr Agnate" (*walīyuhum wa-ʿaṣabatuhum*. Vgl. Ibn Ḥaǧar al-Haitamī, *al-Fatāwā al-ḥadīthīya*, S. 123, 24 ff.; al-Nabhānī, S. 48 f.).

Aus der Tatsache, dass die *ahl al-bait* die trefflichsten an Abstammung sind, ergibt sich, dass ihren weiblichen Angehörigen keiner ebenbürtig (*kuf*) ist. Nach al-Suyūṭī (f. 3ᵃ f. = al-Ṣabbān, a) ist es eine althergebrachte Ansicht, dass der Sohn aus der Ehe einer *sharīfa* mit einem Nicht-*sharīf* kein *sharīf* ist. Wie al-Ṣabbān (S. 192) bemerkt, gibt es doch manche, die einen solchen als *sharīf* betrachten. Dennoch sind Ehen von Saiyidstöchtern mit nicht ebenbürtigen Männern überall äusserst selten (Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, Leiden 1906, I, 158; ders., *Verspr. Geschr.*, IV/1, 297 ff.; Mrs. Meer Hasan Ali, *Observations on the Mussulmauns of India*, 2. Ausg. m. Anm. v. W. Crooke, London 1917, S. 4 f.). Auf die *ahl al-bait* bezieht sich speziell der Ausspruch des Propheten: „Jedes Band der Anund Blutverwandtschaft (*sabab wa-nasab*) wird am Tage der Auferstehung abgeschnitten werden ausser dem meinigen". So sind sie die einzigen, denen dann ihre Verwandtschaft nutzen kann (al-Nabhānī, S. 22, 30, 39 f., 47).

Eine schwache Tradition lässt den Propheten sagen: „Die Sterne sind eine Sicherheit (*amān*) für die Himmelbewohner, und meine *ahl al-bait* sind eine Sicherheit für die Erdbewohner" (oder „für meine Gemeinde"). Mit *ahl al-bait* sind hier nach den Erklärern die Nachkommen Fāṭima's gemeint. Ihr Dasein auf der Erde bedeutet eine Sicherheit für ihre Bewohner im allgemeinen und für die Gemeinde des Propheten insbesondere vor Strafe oder vor dem Überhandnehmen der „Anfechtungen" (*fitan*).

Keiner der *ahl al-bait* wird die Höllenstrafe erleiden (al-Maḳrīzī, f. 109ᵇ) al-Nabhānī, S. 21, 17 ff, 33, 5 f., 45), und mit dem Propheten sind ʿAlī, al-Ḥasan und al-Ḥusain samt ihren Familien die ersten, die in das Paradies eintreten werden (al-Nabhānī, S. 48, 11 ff.).

Die „Söhne des Gesandten Allāh's" dürfen der göttlichen Verzeihung gewiss sein, und von ihnen angetanes Unrecht muss man gleich wie die Fügung Allāh's womöglich mit Dank hinnehmen. Vgl. auch Ibn al-ʿArabī (*al-Futūḥāt al-Makkiya*, Kairo 1329, Kap. 29, I 196—8), der den Vers der Reinigung (XXXIII, 33) im Zusammenhang mit Kur. XLVIII, 2 betrachtet, wo dem Propheten Verzeihung für seine Sünden angekündigt wird.

Einen Sharīf, der wegen Unzucht, Genusses berauschender Getränke oder Diebstahls die *ḥadd*-Strafe erlitten hat, kann man mit einem *amīr* oder *sulṭān* vergleichen, dessen Füsse sich mit Schmutz bedeckt haben, der dann von einem seiner Diener weggewaschen wird. Auch vergleicht man ihn mit einem widerspenstigen Sohn, der doch nicht von der Erbschaft ausgeschlossen wird (Ibn Ḥaǧar al-Haitamī, *a. a. O.*, S. 122, 20 ff.; al-Nabhānī, S. 46).

Die Pflicht der Liebe zu den *ahl al-bait* gründet man auf Kur. XLII, 22, wo man *ḳurbā* auf die Verwandschaft mit dem Propheten bezieht. Auch weist man auf die Tatsache hin, dass der Schluss des *tashahhud* [s. ṢALĀT] ein Gebet für die Āl Muḥammad enthält (Ibn Ḥaǧar al-Haitamī, *al-Ṣawāʿiḳ*, S. 132; al-Nabhānī, S. 75 u.). Weiter gibt es eine grosse Anzahl von Überlieferungen, die zu dieser Liebe ermahnen, sie als einen Beweis des Glaubens darstellen und für sie die *shafāʿa* des Propheten am Tage der Auferstehung und himmlischen Lohn versprechen, ferner solche, die Bezeugungen des Hasses verpönen und sogar als Unglauben stempeln.

Man soll also den *ashrāf* immer Hochachtung und Ehrfurcht bezeigen, besonders den Frommen und Gelehrten unter ihnen; Ehrfurcht vor dem Propheten setzt dies voraus. In ihrer Gegenwart soll man Demut bekunden; wer sie kränkt, soll man hassen, Ungerechte Behandlung ihrerseits soll man geduldig ertragen, ihr Böses mit Gutem vergelten, ihnen helfen, sich der Erwähnung dessen enthalten, was an ihnen zu tadeln ist, das Lobenswerte dagegen verbreiten und durch das Gebet des Frommen unter ihnen Gott und Seinem Gesandten nahe zu kommen suchen (al-Shabrāwī, S. 7, 17 ff.). Nach al-Shaʿrānī geziemt es, einen *sharīf* mit derselben Auszeichnung zu behandeln wie einen Statthalter oder einen *ḳāḍī 'l-ʿaskar*. Man soll nicht einen Sitz einnehmen, wenn der *sharīf* nicht einen entsprechenden innehat. Besondere Ehrfurcht soll man der *sharīfa* erweisen; kaum darf man den

Digitized by Birzeit University Library

Blick auf sie richten. Wer die Söhne des Gesandten völlig liebt, schenkt ihnen, was sie kaufen wollen. Wer eine Tochter oder Schwester mit reicher Aussteuer zu verheiraten hat, verweigere ihre Hand einem *sharīf* nicht, der nicht mehr als die Brautgabe für sie besitzt und nur aus der Hand in den Mund leben kann. Begegnet man auf der Strasse einem *sharīf* oder einer *sharīfa*, die um eine Gabe bitten, so soll man ihnen schenken, was man kann (al-Nabhānī, S. 89 ff.).

Auch dem *sharīf*, dessen Betragen mit dem Gesetze im Widerspruch steht (*fāsiḳ*), darf man Ehrenbezeugungen nicht vorenthalten in der Überzeugung, dass ihm seine Sünde verziehen werden wird. Die Hochachtung gebürt ihm wegen seines reinen Ursprungs (*al-ʿunṣur al-ṭāhir*), und *fisḳ* greift seine Genealogie nicht an (al-Nabhānī, S. 45). Zweifelt man, ob einer ein *sharīf* ist, ist aber an seiner Genealogie vom gezetzlichen Gesichtspunkt nichts auszusetzen, so soll man ihm die schuldige Achtung erweisen.

Die zahlreichen Sharife und Saiyids sind in der ganzen islāmischen Welt vertreten. Mehrere Geschlechter sind für kürzere oder längere Zeit zur Herrschaft gelangt, wie in Ṭabaristān und Dailam, in Westarabien, Yemen und Marokko. Andere Familien haben einen örtlichen Einfluss ausgeübt, aber weit·die meisten lebten und leben in dürftigen Verhältnissen. Die Echtheit einer ʿalidischen Abstammung ist lange nicht immer unanfechtbar. Am reinsten hat sich die genealogische Tradition in Westarabien und Ḥaḍramawt erhalten. Das Geschlecht der ʿAlawī's in Ḥaḍramawt, das viele namhafte Gesetzesgelehrten, Theologen und Mystiker zählte, achtet nur die westarabischen Sharife ebenbürtig.

Der Saiyid, der sich durch ein frommes Leben auszeichnet, wird leicht als ein Heiliger verehrt. Von seinem Segenswunsch erwartet man Heil, während sein Zorn Unglück bringt. Durch Gelübde und Gaben hofft man seine segensreiche Vermittlung zu erlangen, und sein Grab wird ein Wallfahrtsort. Über die vielbesuchten Gräber von Saiyids und Saiyida's in Kairo vgl. das unten verzeichnete Werk von al-Shablandjī.

Wie in Ḥaḍramawt tritt im Yemen der Saiyid, der sich hier durch Stab (*ʿukkāz*) und Rosenkranz vom waffenführenden Sharif unterscheiden soll, als Vermittler zwischen streitenden Parteien auf. Er bannt weiter die Heuschrecken, und sein Gebet lässt die Unfruchtbarkeit aufhören, gleichwie sein Fluch sie fortdauern lässt. Auch wird mancher Saiyid wegen seiner Heilkunst gesucht. Die Verehrung des Saiyid äussert sich öfters in der Schenkung von Ländereien (H. Jacob, *Perfumes of Araby*, Londen 1915, S. 45, 173 ff.).

Zur Charakteristik der Sharife und Saiyids und zu ihrer Verehrung s. näheres bei Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 32 ff., 70 ff.; über die Saiyids von Ḥaḍramawt, die auch im malaiischen Archipel stark vertreten sind und zu denen die Stifter der Sultanate von Siak und Pontianak gehören, vgl.: ders., *Verspr. Geschr.*, III, 162 ff. und *The Achehnese* I, 153 ff.

Für die Geschichte der Sharife, die seit dem IV. (X.) Jahrhundert bis 1924 in Mekka und im Ḥidjāz herrschten, sei auf Snouck Hurgronje, *Mekka*, I und den Art. MEKKA (Geschichte) verwiesen; vgl. auch den Abriss bei al-Batanūnī, *al-Riḥla al-Ḥidjāziyya*, 2. Ausg. Kairo 1329, S. 73 ff. — Angaben über die Sippen der *ashrāf* in Arabien finden sich in: *A Handbook of Arabia*, I, comp. by the Geogr. Sect. of the Naval Intelligence Division, London, o.J., Ind. u. *Ashrāf*.

Die Genealogie der Ṭālibiden behandelt Aḥmad b. ʿAlī... Ibn Muḥannā al-Dāʾūdī al-Ḥasanī, *ʿUmdat al-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*, Bombay 1318.

Literatur: al-Nasāʾī, *Khaṣāʾiṣ Amīr al-Muʾminīn ʿAlī b. Abī Ṭālib*, Kairo 1308; Yaḥyā b. al-Ḥasan ... Ibn al Biṭrīḳ al-Ḥillī, *Kit. Khaṣāʾiṣ waḥy al-mubīn fī manāḳib Amīr al-Muʾminīn*, Lith. o. O. 1311; ders., *Kit. al-ʿumda*, Lith. Bombay 1309; al-Makrizī, *Kitāb fihi maʿrifat mā yadjibu li-āl al-bait min al-ḥaḳḳ ʿalā man ʿadāhum*, Hs. Leiden 560, XIII (*Cat. Cod. Arab.*, II, 50); al-Suyūṭī *Risālat al-sulāla al-Zainabiya*, Hs. Leiden 2326 (*Cat. Cod. Arab.*, II, 65); ders., *Ihyāʾ al-mayyit fī ʾl-aḥādīth al-wārida fī āl al-bait*, Randausg. zu al-Shabrāwī, *al-Itḥāf*, s. u.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Ṣawāʿiḳ al-muḥriḳa fī ʾl-radd ʿalā al-bidaʿ wa ʾl-zandaḳa*, Kairo 1308; ders., *al-Fatāwī al-Ḥadīthiyya*, Kairo 1329; al-Shabrāwī, *al-Itḥāf bi-ḥubb al-ashrāf*, Kairo 1318; Muḥammad al-Ṣabbān, *Isʿāf al-rāghibīn fī sīrat al-Muṣṭafā wa-faḍāʾil ahl baitihi al-ṭāhirīn*, Randausg. zu al-Shablandjī, *Nūr al-abṣār fī manāḳib āl bait al-Nabī al-muḳhtār*, Kairo 1322; Yūsuf b. Ismāʿīl al-Nabhānī, *al-Sharaf al-muʾabbad li-āl Muḥammad*, Kairo 1318; Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1722, S. 11 ff.; E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 3. Ausg., London, 1842, I, 42, 46, 197, 210, 366; E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926, Ind. u. *Shereefs*, *Sidi*, *Siyēd*.

SHAṬḤ (A., Pl. *shaṭaḥāt* oder [*kalimāt*] *shaṭḥiyāt*), Terminus technicus in der Mystik mit der Bedeutung „ekstatischer Ausruf" oder genauer „theopathischer Ausspruch".

Etymologie: Dieser Terminus, hinter dem vielleicht eine Entlehnung aus dem Syrischen steckt (*shaṭṭaḥ* = „expandit"), wird von der Wurzel *sh-ṭ-ḥ* abgeleitet, im Arabischen „bewegen, schütteln" (*mishṭāḥ*, Ort, wo man das Mehl umwendet). Seit dem IV. (X.) Jahrh. von den Ṣūfī's angenommen, bezeichnet er die „Aufregung" des Gewissens beim plötzlichen Eintritt der göttlichen Gnade, und daher den „theopathischen Ausspruch", den diese übernatürliche Erschütterung dem betreffenden Menschen abzwängt.

Die islāmischen Mystiker sind einig darin, dass der Shaṭḥ, der auf erhebende vorbereitende Gnaden (*khaṭarāt*, *fawāʾid*, *nukat*) folgt, das Zeichen einer vollkommenen Reinigung der Seele des Mystikers ist. Aber die Mehrzahl der Theoretiker — anfangs infolge von orthodoxen Skrupeln, dann aber infolge einer anomischen, monistischen Überzeugung — betrachtet diesen vorübergehenden Zustand nur als einen Ruhepunkt auf dem Wege zu der endgültigen Auflösung der Persönlichkeit in dem göttlichen Schweigen. Einige, so Muḥāsibī und Hallādj, glauben dagegen, dass diese göttlichen Berührungen die ohnmächtige Stimme des Liebenden umbilden, indem sie ihm eine sich unterbrechende göttliche Investitur verleihen, die ihm für immer Zutritt gewähren soll zu der Liebeszwiesprach (*muḥādatha*) „zwischen Dir und mir".

Die ersten „ekstatischen Aussprüche" sind von

Digitized by Birzeit University Library

der Überlieferung den klassischen *ḥadīth*-Sammlungen einverleibt worden, zwar nicht als Worte der Mystiker, sondern als „Worte Gottes" (*ḥadīth ḳudsī*, s. d.).

Mit dem III. (IX.) Jahrh. schloss die islämische Orthodoxie diese Traditionsquelle aus; von da ab zirkulieren die *shaṭḥiyāt* unter den Namen ihrer Urheber. Hier mögen die berühmtesten Aussprüche folgen, in zwei Gruppen geordnet: die einen gehen eher aus einer unmittelbaren psychologischen Erschütterung hervor; die anderen verraten eine gelehrte Rekonstruktion oder wenigstens eine rückblickende, durch die Schulrichtungen nüancierte Orientierung und zeugen manchmal von einer dreisten und schamlosen Vertraulichkeit.

a) Abū Yazīd al-Bisṭāmī († 261 = 875): „Lob sei mir! (*subḥānī*). Meine Fürsprache ist grösser als die Muḥammads! Du gehorchst mir mehr als ich Dir gehorche! Adam hat seinen Gott für einen Bissen verkauft! Dein Paradies ist nur ein Spiel für Kinder!" — Ḥallādj († 309 = 922): „Ich bin die Wahrheit! (*ana 'l-Ḥaḳḳ!*) Du, ich? Das sind ja zwei Götter...; Ach! Um Gottes willen, nimm dieses *annī* („Ich") zwischen uns beiden weg! Ich verlange nach Dir nicht zu meiner Freude, sondern zu meinem Schaden! Verzeih ihnen, aber verzeih mir nicht! Beten wird den vollkommenen Liebenden zur Gottlosigkeit". — Abū Bakr Nassādj Ṭūsī († 487 = 1094): „O Führer der Irregeleiteten, leite mich in die Irre, noch mehr, noch mehr!" — Aḥmad Ghazzālī († 517 = 1123): „Gott allein versteht Gott. Kein Herr ist mehr überredend als das Verlangen! Der Ruf nach Vereinigung ist das Wesen des Geliebten, der Ruf nach Trennung das Wesen des Liebenden. Entweder martern Wir ihn durch das Verlangen oder Wir töten ihn, indem Wir ihn der Kontemplation berauben".

b) Sahl Tustarī († 283 = 896): „Ich bin das Zeugnis Gottes gegenüber den Heiligen meiner Zeit! Die göttliche Allmacht ist ein Geheimnis; wenn man es enthüllt, so ist es um die prophetische Sendung geschehen." — al-Wāsiṭī († 320 = 932): „Die rituellen Handlungen sind nur Unreinheiten." — al-Shiblī († 334 = 945): „Ich bin der diakritische Punkt, der unter dem Buchstaben *bā* steht! Im Paradies gibt es niemand ausser Gott! Die Mystik ist im Grunde nur Polytheismus, da sie sich damit beschäftigt, das Herz zu reinigen, von demjenigen, das Gott ist, während doch Gott allein ist!" — Khurḳānī († 426 = 1034): „Ich bin nur zwei Jahre jünger als Gott, Gott ist mein Augenblick (meine psychologische Zeiteinheit)." — Ibn Abī 'l-Khair († 440 = 1048): „Unter meiner Kutte ist nichts anderes als Gott." — Ghazzālī (der bekannte, † 505 = 1111): „In dem Möglichen ist nichts mehr als in dem Geschaffenen." — Ibn 'Arabī († 638 = 1240): „Der Sklave ist Herr und der Herr ist Sklave; ach, wie kan man erkennen, welcher von beiden dem anderen verpflichtet ist?" — 'Alī Harīrī († 645 = 1247): „Der arme Vollkommene hat nicht einmal mehr ein Herz noch einen Herrn." — Ibn Sab'īn († 668 = 1269): „Es gibt nichts ausser Gott" (*laisa illa 'llāh!*) ist der Dhikr seines Ordens). — 'Afīf al-Tilimsānī († 690 = 1291): „Der ganze Kur'ān ist nur Polytheismus."

Ganze Monographien sind der Erklärung, Rechtfertigung oder Kritisierung dieser oder jener „ekstatischen Aussprüche" gewidmet worden. Ihre theologische Bedeutung haben zuerst Dūrī und Sarrādj gesehen. Von Rūzbahān Baḳlī († 606 = 1209) tgib es eine erschöpfende Behandlung dieser Frage in drei Büchern.

Literatur: Sarrādj, *Luma'*, ed. Nicholson, London 1914, S. 375—409 (mit einem Auszug aus dem Kommentar des Djunaid über die *shaṭaḥāt* des Bisṭāmī, wahrscheinlich nach Dūrī); Khargūshī, *Tahḏhīb*, Hs. Berlin, Sprenger 832, f. 230ᵃ; Sulamī *Ghalaṭāt*, Hs. Kairo VII, 228; Baḳlī, *Shaṭḥiyāt*, Hs. Shahīd 'Alī Pāshā 1342 (Auszüge bei Ḥallādj, *Kitāb al-Ṭawāsīn*, ed. Massignon, Paris 1913); Kawrānī, *Maslak djalī fī ḥukm shaṭḥ al-walī*, Hs. Stambul, Walī al-Dīn 1815 (vgl. in derselben Bibliothek Hs. 1821 § IX); Dārā Shikūh, *Sakīnat-al-Awliyā'* (alias *Ḥasanāt al-'ārifīn*, verf. 1062 [1652], lith. in Indien, persisch und urdu; L. Massignon, *Ana'l ḥaḳḳ* in *Islam* 1912, III, 248—57; ders., *Passion d'al-Ḥallādj*, Paris 1922, S. 713, 935.

Ḥadīth Ḳudsī: Rāghib Pāshā, *Safina*, Kairo 1282, S. 162; L. Massignon, *Essai sur les origines de la mystique musulmane*, Paris 1922, S. 100—8; S. Zwemer in *MW* 1922, S. 263—75.

SHAṬṬĀRIYA, Ṣūfī-Orden. Er ist in der Liste von 161 Orden enthalten, die S. Anderson vom Kaiserlichen Derwīsh-Amt in Konstantinopel gegeben wurde (*MW*, 1922, S. 56). In den unten angegebenen persischen Werken wird er *Maḏhab-i Shuṭṭār* (oder *Shaṭṭār*) genannt; da kein Heiliger mit dem Namen Shaṭṭār in den hauptsächlichsten biographischen Wörterbüchern genannt wird, so dürfte die erste Vokalisation die richtige sein, als Plural von *shāṭir*, nach Redhouse: „ein Mystiker, der mit der Welt gebrochen hat", obwohl Sāmī diese Bedeutung nicht anführt (siehe jedoch eine Biographie des angeblichen Stifters in Ghulām Sarwar, *Khazīnat al-Aṣfiyā'*, Cawnpore 1893, lith., II, 306—8). Der Orden wird bei Abu 'l-Faḍl (*Āīn-i Akbarī*, Übers. Jarrett, III, 422) erwähnt als einer, der seinen Vater mit Lehrern versehen hatte; in seiner Ordensliste (*a. a. O.*, S. 349—60) führt er ihn jedoch nicht auf; ferner gibt er an (S. 373), dass seine Hauptniederlassungen in Indien in Djawnpūr seien. In der Ṣūfī-Literatur wird er selten erwähnt.

Einige Mitteilungen über seine Lehren finden sich in dem *Irshādāt al-'ārifīn* des Shaikh Muḥammad Ibrāhīm Gazur-i Llāhī, einem Zeitgenossen des Awrangzēb. Folgendes sind die Hauptstellen: Die Sekte der Shuṭṭārī erspart sich die Verneinung und hält an der Bejahung fest. Es ist Zeitvergeudung in der *murāḳaba* (Meditation) nach Verneinung zu trachten; denn sie ist das Verneinen eines Nichtseienden. In der Shuṭṭārī-Lehre gibt es keine Selbstvernichtung. In ihr gibt es nichts anderes als „Ich bin Ich". *Tawḥīd* ist einen einzigen begreifen, zu einem einzigen reden, einen einzigen sehen und ein einziger sein. „Ich bin ein einziger, und kein Genosse ist mit mir". Bei den Shuṭṭārī gibt es keinen Kampf mit der *nafs*, keine *mudjāhada*, kein *fanā'*, kein *fanā' al-fanā'*; denn *fanā'* verlangt zwei Personen, eine, die vernichtet werden soll, und eine andere, in welcher diese vernichtet werden soll, was dem *tawḥīd* widerspricht. Die Shuṭṭārī behaupten *tawḥīd* und beobachten das *dhāt* mit seinen *ṣifāt* in allen Stufen und *tadjalliyāt*. Die Shuṭṭārī klagen nicht; sie essen, wohin sie auch immer kommen, indem sie den wahren Geschenkgeber im Auge behalten. Betrachte deine *dhāt*, *ṣifāt* und *af'āl* als *dhāt*, *ṣifāt* und *af'āl* Gottes und werde eins. Dies ist der Weg der Shuṭṭārī und nicht der der anderen

Digitized by Birzeit University Library

Gnostiker (*abrār* und *akhyār*), welche die Übungen und die *mudjāhadāt* annehmen und sagen „betrachte deine *nafs* auf dem Wege des *fanā'* und die Gottes auf dem Wege des *baḳā'*; deine *nafs* auf dem Wege der *'ubūdiyāt* (Knechtschaft) und Seine auf dem Wege der *rubūbiyāt* (Herrschaft)".

[Diese Lehre beansprucht also, die Konsequenzen der Formel *Ana 'l-Ḥaḳḳ* strenger durchzuführen als die anderen Lehren]. Über die Shaṭṭariya in Niederländisch-Indien: C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, II, 18 f.; ders., in *Meded. v. h. Ned. Zendelinggenootschap*, XXXII, 186; D. A. Rinkes, *Abdoerraoef v. Singkel*, Leidener Dissert., 1909, Register.

SHA'YĀ, Jesaias, Sohn des Amos, der zu den Israeliten unter der Regierung des Sadiḳa (Sedecias durch Verwechslung mit Ezechias) gesandte Prophet, war bei der Belagerung Jerusalems durch Sancherib zugegen, kündigte dem König an, dass sein Tod 15 Jahre aufgeschoben sei; die Belagerer kamen alle um mit Ausnahme ihres Königs und fünf seiner Sekretäre, die in eine Höhle geflüchtet waren. 70 Tage lang liess der König von Juda die Gefangenen rings um Jerusalem herumführen, indem er ihnen jeden Tag zwei Gerstenbrote als Nahrung gab; alsdann wurden sie in ihr Land zurückgeschickt. Nach dem Bericht des Muḥammad b. Isḥāḳ wurde Jesaias von den rebellischen Israeliten wegen seiner Predigt verfolgt und traf auf seiner Flucht einen Baum, der sich spaltete und in den er sich flüchtete. Satan hatte einen Zipfel seines Kleides ergriffen, der ausserhalb geblieben war, und denunzierte ihn damit; die Israeliten sägten daraufhin den Baum mitten durch. Ṭabarī zitiert dafür den Wahb b. Munabbih, das Echo des Talmuds (*Jewish Encycl.*, VI, 636), der dies Ereignis in die Regierungszeit Manasses setzt. Das Buch Jesaias wird von Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maḳdisī, *Livre de la Création*, ed. Huart, I, 188, II, 172 zitiert.

Literatur: Ṭabarī, *Annales*, I, 638—45; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, I, 178—80; Mirkhond, *Rawḍat al-Ṣafā*, Bombay 1271, I, 121; vgl. II Reg., XIX—XX; II Chron., XXXII; *Ḳur'ān*, XVII, 4; al-Baiḍāwī, *Tafsīr*, ed. Fleischer, I, 533.

SHI'A, gemeinsamer Name für eine grosse Gruppe von sehr verschiedenen islāmischen Sekten, deren Ausgangspunkt die Anerkennung des 'Alī als des rechtmässigen Khalifen nach dem Tode des Propheten ist.

Die Motive der Shi'a und die ältere Zeit

Der Islām ist eine religiöse und eine politische Erscheinung, wie sein Stifter Prophet und Staatsmann war. Demgemäss ist die Entfaltung der Islāmgemeinde in einzelne Teilgruppen bestimmt durch die verschiedenen Möglichkeiten des Verhältnisses, in das die politische Verfassung und der religiöse Glaube zu einander treten konnten. Drei Hauptrichtungen lassen sich unterscheiden. Die mittlere Linie wird von den Sunniten innegehalten. In ihrem Leitsatz, dass das „Imāmat den Ḳuraish" gebühre, drückt sich einfach die Anerkennung der geschichtlichen Tatsache aus, dass das islāmische Reich in den ersten Jahrhunderten von mekkanischen Familien regiert wurde. Die begreifliche Forderung, dass die Herrscher, die den auf die Religion gegründeten Staat vertraten, wirkliche religiöse Persönlichkeiten seien, hat auch bei den Sunniten frühzeitig zur ungeschichtlichen Verklärung der ersten „vier frommen Khalifen" geführt und ihnen im übrigen die Aufgabe gestellt, Formeln dafür zu finden, dass auch gegen minderwertige Khalifen und selbst fremde Sultane der Gehorsam religiöse Pflicht sei, soweit unter ihnen die Ausübung der Religion und die Aufrechterhaltung der Ordnung gewährleistet sei. Wie wenig aber solche Sätze aus freudiger innerer Zustimmung entsprangen, zeigen am besten die stetigen Warnungen, nicht bloss aus frommen Kreisen, zur Behutsamkeit gegen die irdischen, doch sunnitischen Gewalthaber. Liegt demnach auf sunnitischer Seite weniger eine klare Theorie vor als vielmehr der Versuch, ein religiöses Ideal und die politische Wirklichkeit miteinander auszugleichen, so traten auf den beiden Flanken des Islām zwei grundsätzliche Theorien auf. Die eine fordert saubere Trennung der Verfassungsfrage von der religiösen, die andere hat beide ineinander verflochten. Jene erstere tritt, früher schon vorbereitet, im ersten Bürgerkrieg in die grössere Öffentlichkeit bei den Khāridjiten [s. d.], für deren Seelenheil dann die Frage nach der Herkunft des Khalifen so gleichgültig wird, dass er „selbst ein abessinischer Sklave" sein darf. Die Shi'iten auf der andern Seite verleihen auch der Imāmatsfrage religiösen Wert, und ihre dogmatischen Bücher erhalten einen eigenen Abschnitt, der unter dem Leitgedanken des Traditionssatzes steht: „Wer stirbt, ohne den wahren Imām seiner Zeit zu kennen, stirbt den Tod des Ungläubigen".

Eine politische Shi'a, genauer eine *shī'at 'Alī*, d. h. eine Partei des 'Alī [s. d.], gibt es spätestens seit dem Tode des Propheten. Sollen wir den shi'itischen Berichten glauben, dann bestand die Urshi'a aus drei Männern: Salmān al-Fārisī, Abū Dharr und al-Miḳdād b. al-Aswad al-Kindī. Das seien die einzigen gewesen — manche Berichte nennen noch einige wenige Namen mehr —, die beim Tode des Propheten für die Nachfolge des 'Alī eingetreten, also nicht vom Glauben abgefallen seien. Denn den übrigen Prophetengefährten wird die Huldigung an Abū Bakr von der Mehrzahl der Shi'iten als „Ridda" angerechnet. Doch sind die Berichte, zumal über Salmān al-Fārisī [s. d.], wenn es ihn überhaupt gegeben hat (vgl. Horovitz im *Isl.* XII, 178 ff.), durchaus legendär; mit seinem Namen werden eine grosse Zahl der späteren shi'itischen Traditionen und viele Weissagungen über das zukünftige Geschick der 'Aliden verknüpft.

Die Sehnsucht, dass das Imāmat im Islām den 'Aliden [s. d.] als der „Familie des [Propheten-] Hauses" vorbehalten werde, ist unerfüllt geblieben. Die kurze Regierung des 'Alī von 35—40 (656—661) war nur ein stark umstrittenes Teilkhalifat, sein Sohn Ḥasan [s. d.] kann nicht ernstlich als Khalif mitgerechnet werden. Ein erstes selbständiges 'alidisches Teilfürstentum gründete 172 (789) der Ḥasanide Idrīs I. b. 'Abd Allāh in Marokko. Aber sein Land war durchaus sunnitisch, d. h. es handelt sich nicht um einen Shi'itenstaat, sondern um ein blosses 'Alidenfürstentum. Heute gibt es noch einige Staaten mit 'alidischen Fürsten, von denen aber nur der Imām von Ṣan'ā' in Yemen Shi'it ist, und zwar Zaidit (s. unten).

Da die shi'itische Energie auf dem politischen Gebiet zuviel Widerstand fand, um sich auswirken zu können, so verlagerte sie sich zum Religiö-

Digitized by Birzeit University Library

sen hin. Dabei halfen ihr ihre politischen Erlebnisse noch in ganz besonderem Sinne. Der Märtyrertod eines ʿAliden reihte sich an den des andern. Noch mehr als das Blut des von einem einzelnen Ḫāriǧiten ermordeten ʿAlī wurde das des Ḥusain [s. d.], der unter den Schwertern der Regierungstruppen endete, der Same der Shīʿitenkirche. So drang bei der Shīʿa das Passionsmotiv wieder in die Religion ein, das dem offiziellen Islām verloren gegangen war seit jener Wendung, die nach der Hiǧra die Laufbahn des Propheten auf die Höhe des irdischen Glückes geführt, und sie abgeschlossen hatte durch einen ruhigen, aller fruchtbaren Tragik baren Tod. Die Einstellung auf den Passionsgedanken hat die Shīʿa so ganz durchdrungen, dass sie in schwer nachprüfbarer Legendenbildung auch das Leben solcher ʿAliden, die kaum hervorgetreten sind, in einen Märtyrertod enden lässt, zumeist durch Vergiftung auf Veranlassung der Ḫalifen, wie bei Ḥasan I., Diaʿfar al-Ṣādik, ʿAlī al-Riḍā, überhaupt bei allen Imāmen der Zwölfer (s. unten).

Dass diese Passionsstimmung, die an sich irdisch bleiben kann und bei den den Sunniten am nächsten stehenden Zaiditen auch stark irdisch geblieben ist, bei den meisten so ganz ins Religiöse gewandt wurde, d. h. dass den Shīʿiten der Tod eines Ḥusain eine Wegbereitung zum Paradies wurde, kommt daher, dass sich eine andere religiöse Vorstellung hinzugesellte, die nach Ausweis der Religionsgeschichte sich oft mit dem Passionsmotiv verbindet, nämlich die Vorstellung der Epiphanie des Göttlichen im Menschen. Sie war Muḥammad nicht fremd gewesen, war für ihn doch z. B. Jesus ein „Wort von Gott" (Ḳurʾān, III, 40). Aber er hatte die heilsgeschichtliche Vermittlung zwischen Gott und den Menschen nicht in eine Person, vor allem auch nicht in die eigene verlegt (Ḳurʾān, XVIII, 110; XLI, 5; XVII, 95), sondern in die Offenbarung, den Ḳurʾān. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet kann das Kennzeichnende der Shīʿa so formuliert werden: Zu dem Ersten Artikel: Ich glaube an Gott, den Einigen — und dem Zweiten Artikel: Ich glaube an die Offenbarung im Ḳurʾān, der ungeschaffen ist, von Ewigkeit her — tritt ein Dritter Artikel: Ich glaube, dass der von Gott besonders erkorene Imām als Träger eines göttlichen Wesensteils der Führer zur Seligkeit ist. Eignet aber einem solchen Imām in den Augen seiner Gläubigen irgendwie eine Eigenschaft oder zumeist eine Substanz von göttlichem Ursprung, dann beruhigen sich diese angesichts seines Ablebens nicht mit der Vertröstung auf sein Weiterleben im Paradies, das er doch nur, wenn auch im erhöhten Grade, mit allen Gläubigen gemein hat, sondern der Tod des Imām wird unwirksam gemacht durch die Vorstellung von der *raǧʿa*, den Glauben an die Entrückung und die Parusie. Der Imām wird zum Mahdī [s. d.]. Manche freilich geben das Irdische des Imām preis, retten aber dann nach Art des Seelenwanderungsglaubens sein Göttliches in den nächsten Imām herüber. Es zeigt auch wieder die sich gegenseitig stärkende Einwirkung des Passions- und des Epiphaniegedankens, dass die dem letzteren entspringende Parusieerwartung, die an sich, wie das Beispiel vom verborgenen Mahdī Muḥammad b. al-Ḥanafiya zeigt, auch unabhängig von einem Martyrium auftreten kann, doch vor allem durch die Martyrien gesteigert wurde.

Der Zustand unserer Quellen gestattet uns keinen zuverlässigen Einblick in den geschichtlichen Gang des Zusammenströmens der verschiedenen Shīʿamotive. So muss es z. B. noch eine offene Frage bleiben, inwieweit die shīʿitischen Gedanken der Epiphanie und der Fürsprache des Imām die direkte Fortsetzung von jenen ähnlichen Vorstellungen sind, die nach Ibn Isḥāḳ schon einige Sänger des Urislām mit der Person Muḥammad's verknüpften; d. h. es fragt sich, inwieweit diese religiösen Ideen der Shīʿa innerhalb des Islām älter sind als das Jahr 11 (632). Unter ʿAlī aber treten sie schon stark religiös dogmatisch hervor. Ist die Überlieferung über ʿAbd Allāh b. Sabā noch stark getrübt, so sehen wir etwas klarer bei den vielen shīʿitisch gesinnten Dichtern. Abu'l-Aswad al-Duʾalī, welcher auf ʿAlī's Seite bei Ṣiffīn focht, verehrte ihn nicht nur menschlich-schwärmerisch: „Schaute ich ins Antlitz des Abu'l-Ḥusain, dann blickte ich auf den Vollmond, der mit ehrfürchtigem Staunen die Betrachtenden erfüllt. Nun wissen die Kuraish, wo immer sie weilen, dass du ihr Edelster bist an Verdienst und Religion". Sein Verhalten zu ʿAlī ist bereits religiös. Er nennt ihn nach den betreffenden, ihm also schon geläufigen Traditionen (s. u.) „unsern *mawlā* und *waṣī*". Wendungen wie: „Ich suche Gott und die zukünftige Stätte durch meine Liebe zu ʿAlī" begegnen des öfteren. Kuṯaiyir, gest. 105 (723), erwartet die *raǧʿa* des Muḥammad b. al-Ḥanafīya; Kumait, gest. 126 (743), singt von dem durch Adam über Muḥammad in die hl. Familie emanierenden Licht. In der ʿAbbāsidenzeit steigert die politische Enttäuschung jene religiöse Liebe erst recht; ihr widmet der Saiyid al-Ḥimyarī seine Lieder. Auch bei Diʿbil, dem „Lobsänger des hl. Hauses", erklären sich die groben Angriffe auf das Fürstenhaus, in welchem „ein Sünder von einem anderen das Ḫalifat erbt", aus seinem Glauben an das alleinige derzeitige Imāmatanrecht des ʿAlī Riḍā. In einem Gedicht auf den schon oft vor ihm besungenen Tod des Ḥusain erwartet er den *kāʾim*. „Wenn das nicht wäre, was ich für heute oder morgen erhoffe, dann würde mein Herz zerbrechen vor Wehe: das „Ausziehen" eines Imām, der ohne Zweifel ausziehen wird, der auftreten wird im Namen Gottes und mit allem Segen".

Schon auf dem politischen Gebiet hatten die ʿAliden zumeist nicht selbst die Führung. Sie wurden von den Anhängern gedrängt, wie einst Ḥusain und Zaid b. ʿAlī, oder zu politischen Zwecken benutzt, wie Muḥammad b. al-Ḥanafiya durch al-Muḫtār und wie Muḥammad b. Ṭabāṭabā und Muḥammad b. Muḥammad b. Zaid durch Abu 'l-Saraya. Ähnlich war es auf religiösem Gebiet. Bei jedem hervorragenden ʿAliden fanden sich religiöse Dränger ein. Von denen um ʿAlī sei sein Klient Ḳanbar genannt, der in seinem Herrn schon „die Zunge des Wortes Gottes" erkannt haben soll. Dass dergleichen noch als mild gilt, zeigt eine Legende, in der Ḳanbar gerade als Bekämpfer von solchen übertreibenden Shīʿiten gilt, welche dem ʿAlī die *rubūbiya* (Gottheit) beigelegt hätten, und die deshalb von den beiden verbrannt seien. An Ḥusain's Sohn Zain al-ʿĀbidīn und an dessen Sohn Muḥammad al-Bāḳir machte sich Diābir b. ʿAbd Allāh al-Anṣārī heran, der mit den ersten Medinensern dem Propheten in der „Ersten ʿAḳaba" gehuldigt habe. Er trat den jungen ʿAliden als der Bewahrer der Kontinuität des Shīʿaglaubens entgegen und liess sich von Muḥammad al-Bāḳir die Fürbitte am jüngsten

Digitized by Birzeit University Library

Gericht zusichern. Bei demselben Bākir und seinen Nachfolgern Djaʿfar al-Ṣādiḳ und Mūsā al-Kāẓim fanden sich solche Theologen ein wie Djābir b. Yazīd al-Djuʿfī, Hishām b. al-Ḥakam, Hishām b. Sālim al-Djawālīḳī, ein ehemaliger Kriegsgefangener, und Yūnus b. ʿAbd al-Raḥmān, Klient der Āl Yaḳṭīn b. Mūsā. Yūnus gehörte auch noch zu dem grossen Kreis des ʿAlī Riḍā.

Die Niederschlagsform ihrer Theologie ist natürlich nach dem islāmischen Gebrauch die Tradition, *sunna*. Die Shiʿiten sind in noch viel stärkerer Masse „Sunniten" als die sogenannten Sunniten. Die Entstehung ihrer Ḥadīthe dürfen wir nicht zu spät ansetzen, da wir einige schon durch Duʾali bezeugt fanden. Die berühmtesten sind: ʿAlī ist Aaron; ʿAlī ist der *waṣī*, der vom Propheten und Allāh designiert ist; er ist der *mawlā*; die heilige Familie ist die Arche Noah; die hl. Familie und der Ḳurʾān sind die beiden Schätze der Erde; Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima, Ḥasan und Ḥusain sind die fünf Genossen des Mantels. Solche Sätze unterstützen zugleich die Ḳurʾānexegese, die eine Unmenge von Versen (z. B. XXXIII, 33, LVII, 26; XI, 76, XXIV, 35) als Beweisstellen für die shiʿitischen Ansprüche zurechtlegt.

Das Sondergut der Shiʿa bot der dogmatischen Spekulation und der religiösen Phantasie soviel Anreiz, dass sie nicht gleich dem Sunnitentum zu einer weitgehenden Übereinstimmung gelangen konnte. Es lassen sich innerhalb der Shiʿa wieder drei Hauptformen unterscheiden: den Sunniten am nächsten stehend beschränken die Zaiditen [s. d.] die Epiphanie Gottes im Imām ganz rationalistisch auf die blosse göttliche „Rechtleitung" und lehnen die wunderbare Einströmung des göttlichen Lichtteils in eine bestimmte ʿAlidenperson ab; der Märtyrertod der Imāme wirkt sich bei ihnen hauptsächlich politisch aus in immer neuen Versuchen, endlich mit dem menschlichen Schwert und Gottes Hilfe das Ziel, die ʿAlidenherrschaft, zu erreichen. Verschiedener auch bei ihnen auftretender chiliastischer Mahdī-Erwartungen haben sie sich erfolgreich erwehrt. Auf dem entgegengesetzten Flügel wird die Epiphanie zur vollständigen Innewohnung, zum absoluten *ḥulūl* [s. d.]; das Menschliche im Imām ist ganz aufgesogen, neben ihm hat schliesslich Gott selbst keinen Raum mehr. Mit grossem Eifer werden die Vertreter dieser Richtung unter dem Namen Ghulāt (Sing. *ghāli*, s. d.) als Leute, die die Shiʿa in Misskredit bringen und aus dem Islām herausfallen, bekämpft, von den Zaiditen und von den Imāmiten, den Vertretern der Mitte. Für diese letzteren bleibt der Imām Mensch, aber in ihm ist durch ein partielles *ḥulūl* eine göttliche Lichtsubstanz eingeschlossen. Der Tod des Imām, der bei den Ghulāt, z. B. den Drusen, die blosse Entrückung des Vergotteten ist, wird ihnen die religiöse Kraft zur Sterbefreude. In dogmatischer und parānetischer Absicht wird seine Freiwilligkeit betont: Dem Ḥusain sandte Gott in der Schlacht von Kerbelāʾ den Siegesengel. Er aber wollte das „Hinkommen zu Gott".

Im Ablauf der Geschichte musste mit innerer Notwendigkeit jede der drei Teilrichtungen sich in viele Untergruppen spalten, schon rein an dem speziell shiʿitischen Gedanken einer jeden. So entstanden als Ergebnis der zaiditischen Anstrengungen kleine Fürstentümer in Ṭabaristān und Dailam seit 250 (864) und in Yemen seit 284 (897), die wegen der Entfernung keine staatliche, oder auch nur eine volle dogmatische Einheit waren. Die Zaiditen des ʿIrāḳ, die es nicht zur staatlichen Selbständigkeit brachten, sich freilich oft durch grossen Einfluss im Khalifenreich entschädigten, mussten, z. B. durch stärkeren Gebrauch der *taḳiyya* [s. d.], oder des *kitmān* sich den dortigen Verhältnissen anbequemen. Die Richtung der Ghulāt, die sich am weitesten über Muḥammad's Erbteil hinauswagte und so der Einzelinitiative grössten Spielraum bot, fand sehr verschiedenartige Ausprägungen in den Ḳarmaṭengruppen, den Ismāʿīliern und Drusen, und schliesslich den Nuṣairiern und ʿAlī Ilāhī [s. d.]. Hier machte man sich auch bezeichnenderweise freier von den Gestalten der hl. Familie. Das ist schon in der Kaisāniya [s. d.] vorgebildet, deren Imām Muḥammad b. al-Ḥanafiya kein Nachkomme des Propheten ist; das drückt sich auch in einer Tradition aus: „Salmān al-Fārisī gehört zu der Familie des Hauses". Es führte noch z. B. im IX. (XV.) Jahrhundert bei den Ḥurūfī [s. d.] zur Verdrängung der ʿalidischen Imāme durch die in Faḍl Allāh al-Asterābādī inkarnierte Gottheit. Aber auch der Leitgedanke der Imāmiya trägt Spaltungskeime in sich. Denn die Berührung zwischen Gott und der Menschheit ist nicht in einen Schnittpunkt gelegt, sondern in eine fortlaufende Linie, nicht in eine Einzelperson, sondern in eine ununterbrochene Reihe von Imāmen, bei denen jedesmal der göttlich inspirierte Vater den Sohn einsetzt, oder — nach anderen — der göttliche Teil unmittelbar auf den ältesten Sohn übergeht, dessen Mutter gleichfalls der hl. Familie entstammt. Aber der religiöse Anschluss an einen Imām konnte so innig geworden sein, dass man auch nach seinem Tode nicht von ihm lassen, d. h. nicht an seinen wirklichen Tod glauben wollte; oder der Nachfolger konnte eine Persönlichkeit von recht zweifelhaftem Charakter darstellen; er konnte ein unmündiges Kind sein; er konnte ganz fehlen. So entstanden die Untergruppen der *wāḳifiya* und der *kiṭṭiʿiya* oder *ḳaṭʿiya*. Die ersteren „schwanken" betreffs des Todes des Imām, „bleiben" darum bei ihm „stehen" und sehen in ihm den Mahdī; die letzteren sehen den Tod des Imām als „bestimmt" an und führen darum die Linie weiter. Solcher Wāḳifiya gibt es eine ganze Reihe, wie die Djaʿfariya bei Djaʿfar al-Ṣādiḳ, die Mūsawiya, die Riḍawiya; im engeren Sinne versteht man darunter nur die Djaʿfariya. Ins Unendliche konnte aber aus den genannten Gründen die Linie auch nicht bei der Kiṭṭiʿiya weitergeführt werden. Es ist sehr zweifelhaft, ob der elfte Imām Ḥasan al-ʿAskarī bei seinem Tode im Jahre 260 (873) überhaupt ein Kind hinterlassen hat; durchgesetzt hat sich aber bei den Imāmiten der Glaube an das Dasein, das geheimnisvolle Verschwinden und den Mahdī-Charakter eines solchen Muḥammad Ḥudjdjat Allāh. So werden die Imāmiten zu Zwölfern, Ithnā ʿAsharīya [s. d.], wenn es auch noch eine Zeitlang strittig war, ob es nicht einen dreizehnten Imām gebe.

Erkennen wir somit bei den shiʿitischen Teilgruppen, bloss soweit sie shiʿitisch sind, eine Reichweite, die jener der christologischen Parteien in der Kirchengeschichte von den Theopaschiten bis zu den Socinianern entspricht, so ist damit doch nur eins der Formationsprinzipien betrachtet. Denn die Shiʿa gehört zum Islām, ist also vor alle jene Fragen gestellt, die den Gesamtislām

Digitized by Birzeit University Library

erregen. Dieser ist aber nicht nur eine religiöse Weltauffassung, sondern hat auch seine kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und, über die Khalifenfrage hinaus, seine politischen Probleme. Die daraus sich für die Shiʿa ergebenden Wirkungen können hier nur angedeutet werden. In der Dogmatik stehen neben Muʿtaziliten [s. d.] auch Praedestinatianer, wie der Zaidit Sulaimān b. Djarīr, und Anthropomorphisten, wie der oben genannte Imāmit Hishām b. Sālim al-Djawālīkī; und wie sehr der gemeinislāmische Streit um die Natur des Kurʾān eine zersetzende Gefahr auch für die Shiʿa war, zeigt der an eine Interimsformel erinnernde, beim erwähnten Yūnus b. ʿAbd al-Raḥmān vorgetragene angebliche Traditionssatz des Djaʿfar al-Ṣādik: „Der Kurʾān ist weder schaffend noch geschaffen, er ist das Wort eines Schaffenden". Im Verhältnis zur Philosophie waren Anziehung und Abstossung noch um einen bedeutenden Grad stärker als bei den Sunniten. Denn einmal bedurfte ihre reichere theologische Spekulation zur dogmatischen Fixierung in erhöhtem Masse der Kategorien der Philosophie und ihrer Dialektik, andererseits war die Shiʿa gerade hier besonders empfindlich, ja verwundbar gleich jeder Religionsgesellschaft, die, wie sie mit ihrem Imāmatsglauben, von massiven metaphysischen Postulaten ausgeht. Abgesehen von den erkenntnistheoretischen Gegensätzen, welche die zu Hilfe gerufene Philosophie in die Shiʿa hineintrug, musste diese in der Prinzipienlehre, den *uṣūl al-dīn* und den *uṣūl al-fiḳh*, sich mit den bekannten innerislāmischen Streitfragen auseinandersetzen, z. B. über die bindende Kraft einer einzigen Tradition oder über den Ḳiyās [s. d.]. Dementsprechend gab es im shiʿitischen Recht Gegensätze wie von den Ẓāhiriten zu den Ḥanafiten. Im Kultus kämpft bei allen Gruppen eine weitertreibende Tendenz, die das Anbetungsbedürfnis durch die Verehrung der Imāme und der Gnadenorte ihrer Märtyrergräber befriedigen will, mit dem konservativen Bestreben, doch noch Muḥammadaner zu bleiben. Sehr gewunden und mannigfach gebrochen ist die Linie, auf der sich Shiʿa und innere Politik, z. B. der Nationalismus, schneiden. Es ist nicht einfach so, dass sich die unterdrückten Völker, etwa die Perser, von Anfang an der shiʿitischen Opposition angeschlossen hätten. Die ältesten Hauptführer sind echte Araber, freilich in erster Linie Südaraber. Im genannten Kreise um die Imāme waren Yūnus und die zwei Hishām Klienten, Diʿbil rassestolzer Südaraber und Bekämpfer der Nordaraber. Noch zwei Jahrhunderte später rühmt sich Mufīd (s. unten) seiner südarabischen Herkunft „von Yaḳṭān, dem ersten Menschen, der arabisch sprach". Soziale Streitfragen wurden in die Shiʿa schon durch al-Mukhtār hineingetragen, als er Klienten und Sklaven mobilisierte. Bei einigen Ghulāt wie den Ḳarmaṭen wurden sozialistische Forderungen zum Kommunismus gesteigert, der freilich auch hier bei der autoritativen Bindung an einen Imām oder seinen Vertreter nur die Maske war für eine despotische Oligarchie. Eine durchsichtigere Aristokratie sind jene Kreise hoher Verwaltungsbeamten am ʿAbbāsidenhof, die, zumeist Iranier, durch eifriges Imāmitentum verbunden waren; zu ihnen gehört z. B. die Familie der Nawbakht. Auch in der Frauenfrage hat die Shiʿa mit allen Formen gerungen. Weibergemeinschaft wird einigen Ḳarmaṭen wenigstens vorgeworfen; die Imāmiten gestatten die Zeitehe (s. d. Art. Mutʿa); die Zaiditen beschränken sich auf die sunnitische Mehrehe; die ʿAlī Ilāhi landeten bei der Einehe.

Da die Ziffern der Möglichkeiten auf dem dogmatischen, erkenntnistheoretischen, juristischen, kultischen, politischen und sozialen Gebiete nicht als Addenden, sondern als Multiplikatoren zu den Ziffern der Möglichkeiten in der Imāmenfrage hinzutreten, so ergibt sich, wenn auch nicht alle Verbindungen, die möglich waren, in Wirklichkeit eingetreten sind, doch eine Zahl von shiʿitischen Teilsekten, welche die berühmte „72" weit überschreitet. Zugleich erklärt diese Variationsmöglichkeit die vielen Unstimmigkeiten in den üblichen islāmischen Büchern über die Religionsparteien, da diese begreiflicherweise ein und dasselbe Einzelgebilde in verschiedene Gruppen unterbringen können, je nachdem, welche Besonderheit sie unterstreichen; zudem bieten diese Bücher nur eine Auswahl.

Angesichts der elementaren Kraft, mit welcher der in sich schon fragenreiche Shiʿaglaube an der so wie so schon fragenreichen Islāmwelt auftrat, begreift es sich, dass die Persönlichkeiten, die als Schulhäupter der jetzigen shiʿitischen Gemeinschaften gelten, weniger Neuschöpfer als Umgrenzer sind, begreift sich aber auch, dass der Konsensus auf jedesmal nur einen kleineren Kreis beschränkt geblieben ist. Im shiʿitischen Sprachgebrauch geht *iǧmāʿ* nur auf die einzelne allein selig werdende *ecclesiola*. In der Dogmatik ist die Umgrenzertätigkeit immerhin nicht ohne grosszügigeren Erfolg geblieben: Zaiditen wie Imāmiten schlossen sich endgültig der Muʿtazila an. Das ist nicht zufällig, wie allein schon das Beispiel vom Kurʾān zeigen kann: Von den oben aufgestellten Glaubensartikeln musste der dritte den zweiten zurückdrängen. Neben einem Imām als Bürgen des wahren Glaubens hatte auf die Dauer die Homousie eines ungeschaffenen Kurʾān keinen Platz. Es ist auch folgerichtig, dass man von der Imāmiya an das Offenbarungsbuch zum Zweck seiner Unterordnung unter den Imāmatsglauben durch allegorische Ausdeutung umbog, und dass auf den äussersten Flügeln die Ghulāt es bekämpften, interpolierten oder gar abschafften, und sie selbst zu Bāṭiniten (s. Bāṭiniya) wurden. Vorstufe war nicht bloss die Muʿtazila; sondern durch jene, wenn auch zunächst nur das Formale suchenden Anleihen bei der Philosophie drang diese in den vom supranaturalen Offenbarungsglauben freigelassenen Raum ein; so wurde Theologie zur Theosophie, zur Gnosis.

Die Herkunft der Shiʿamotive ist damit nicht erklärt, wenn hier die nach dem Obigen an sich schon einleuchtende Tatsache noch besonders unterstrichen würde, dass gnostische, neuplatonische, manichäische und altiranische Vorstellungen eingeflossen sind. Über diese schlichte Feststellung aber können wir bei dem heutigen Stand der Forschung noch nicht weit hinaus gehen, da die literarischen Zugangsstrassen im einzelnen noch nicht aufgezeigt sind. Auch bei den Anklängen an das Christliche muss man sich einstweilen bei der allgemeinen Bemerkung bescheiden, dass der Islām ehemals christliche Länder überlagert hat und viele Bekenner zählt, deren Ahnen Christen waren. Noch allgemeiner, aber nicht minder wichtig ist die Beachtung, dass religiös so fruchtbare Motive wie Passion und göttliche Epiphanie auch durch die Stiftung einer neuen Religion wie des Islām nicht verloren gehen konnten.

Digitized by Birzeit University Library

Die spätere Zeit

Die Konsolidierung der Einzelgruppen beginnt in der zweiten Hälfte des III. (IX.) Jahrhunderts. Am frühesten erkennbar werden die Umrisse bei den Zaiditen. Al-Ḳāsim b. Ibrāhīm b. Ṭabāṭabā al-Rassī, gest. 246 (860), wählte die dogmatischen und rechtlichen Grundlagen zu einem Kirchenstaat aus, den sein Enkel Yaḥyā b. al-Ḥusain im Jahre 284 (894) in Yemen verwirklichte. Sein Lehrtropus gelangte teilweise auch im Gebiet des älteren, 250 (864) entstandenen Zaiditenstaates am Kaspischen Meer zur Anerkennung. Im Jahre 297 (909) entsteht das Reich der ismā'ilitischen Fāṭimiden in Afrika, und zur gleichen Zeit lagern sich Gruppen der Ḳarmaṭen in Nordost- und in Südarabien. Indem hier für die Seitenzweige auf die Spezialartikel verwiesen werden muss, sei nur der Hauptzweig noch etwas näher betrachtet, die Imāmiten oder Zwölfer. An sie denkt man gewöhnlich, wenn man von den Shī'iten schlechthin spricht. In ihnen gehören die meisten Bewohner Persiens sowie die grössere Hälfte in 'Irāḳ, ferner ausser Diasporagruppen grosse Gemeinden in Indien und Syrien. So stellen sie auch rein zahlenmässig den Hauptteil der Shī'a dar. Ihre Literatur, die von allen shī'itischen noch am ehesten zugänglich ist, eröffnet gerade wegen der Mittelstellung der Imāmīya den besten Zugang zu den shī'itischen Problemen.

Schon die alten 'Aliden, wie Dja'far al-Ṣādiḳ, 'Alī al-Riḍā waren nicht selbst die eigentlichen Führer gewesen. Bevollmächtigte (*wakīl*, plur. *wukalā'*) traten in ihrem, oft nur angeblichen Auftrag auf. Wichtiger noch wurde das Amt des Botschafters (*safīr*, plur. *sufarā'*), als der Imām entrückt war. Er beanspruchte, der einzige zu sein, der den Verborgenen kennt. Vier Leuten ist es seit 260 (873) gelungen, diesen Anspruch für sich durchzusetzen; als der vierte, 'Alī b. Muḥammad al-Sammurī um 329 (940) starb, endete die sogenannte „Kleine *ghaiba*", der bis heute die „Grosse *ghaiba*" folgt, in der z. B. der an Mitwirkung des Imām gebundene Freitagsgottesdienst ruhen könne. Die Führung übernahm eine geistliche Aristokratie, von der mancher Vertreter sich zur Stütze seiner Lehren auf wunderbare Begegnungen mit dem verborgenen „Herrn der Zeit" berief. Zwar kann der heutige persische Theologe noch Mudjtahid (s. d. und unten) sein; aber in allem Wesentlichen bleibt er doch ähnlich dem Sunniten an das gebunden, was durch jene Aristokratie kanonisch gemacht wurde. Der literarische Niederschlag des Kanonisierungsprozesses hat nach gemeinislāmischer Art eine grosse Anzahl von Büchern zur Kritik der Gewährsmänner und theologischen Schriftsteller geschaffen. Sie sind eine Art kirchlicher Zensurstelle, lange bevor die Ṣafawiden für die Staatskirche einen Shaikh al-Islām einsetzten.

Politische Aussichten eröffneten sich den Shī'iten durch das Hervortreten der toleranten, wenn auch nicht selbst shī'itischen Sāmāniden, besonders seit der Eroberung von Khurāsān durch Ismā'īl im Jahre 290 (903), sowie durch die Nachsicht der Ḥamdāniden von Mawṣil (seit 317 = 929) und Ḥalab. Als der shī'itische Būyide Aḥmad Mu'izz al-Dawla 334 (945) in Baghdād einzog, begann eine grosse Zeit auch für die Shī'iten der Hauptstadt, die dort seit längerem z. B. den ganzen Stadtteil Karkh innehatten. Der äusseren Festigung entsprach die innere. Es entstanden die kanonischen Traditionssammlungen, die sogenannten „Vier Bücher":

1) *al-Kāfī* (gedr. Teheran 1312—18) von Kuleinī, gest. 328 oder 329 (939 f.); von den über 16 000 Ḥadīthen zu den *uṣūl*- und den *furū'*-Kapiteln werden von Späteren 5072 als „gesund" anerkannt, 140 als „gut", 1 118 als „begründet", 302 als „stark" und 9 488 als „schwach"; beliebter Kommentar ist *al-Shāfī* von Khalīl b. Ghāzī al-Ḳazwīnī, 1057 (1647) in Mekka begonnen und unter dem Namen *al-Ṣāfī* von ihm selbst auch persisch herausgegeben. Geringer an Umfang als *al-Kāfī* ist 2) *Man lā yaḥḍuruhu 'l-faḳīh* (gedr. Teheran 1324) von Ibn Bābūye dem Jüngeren, gest. 381 (991 f.). Von den gegen 6 000 Ḥadīthen haben etwa 4 000 einen durchgehenden Isnād; noch in jüngerer Zeit ist die Sammlung kommentiert durch Muḥammad Taḳi al-Madjlisī, den Vater des Verfassers der *Biḥār al-anwār* (s. unten) in einer Doppelausgabe, arab.: *Rawḍat al-muttaḳīn* und pers.: *Lawāmi'-i Ṣāḥib-Ḳirānī*, während der Kommentar *Man lā yaḥḍuruhu 'l-nabīh* des 1135 (1722 f.) verstorbenen 'Abd Allāh b. Ṣāliḥ al-Samāhīdjī unvollendet blieb; 3) *al-Istibṣār fīma 'khtulifa min al-aḵẖbār* (gedr. Lucknow o. J.) und das umfangreichere 4) *Tahḏhīb al-aḥkām* (gedr. Teheran 1314) stammen beide, ursprünglich gedacht als Kommentare zu *al-Muḳni'a fi 'l-fiḳh* des Mufīd, gest. 413 (1022), von dem bekannten Verfasser des shī'itischen *Fihrist* (s. *Lit.*), Abū Dja'far Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī. In beiden ist der Versuch gemacht, den ungeheuren Überlieferungsstoff zu sichten, natürlich nicht kritisch, sondern nach dem Mass der Übereinstimmung mit den herrschend gewordenen Lehren. Nicht zu verwechseln ist dieses *Tahḏhīb* mit dem Rechtsbuch *Tahḏhīb al-shī'a* des Muḥammad b. Aḥmad b. al-Djunaid al-Iskāfī, gest. 381 (991/2), das wegen seiner zu weit gehenden Anwendung des Ḳiyās vernachlässigt wurde. Nur selten wird die grössere Sammlung des Ibn Bābūye *Madīnat al-'ilm* als „Fünftes Buch" anerkannt.

Von den shī'itisch-imāmitischen Führern im IV. und V. Jahrhundert seien genannt: Kuleini Muḥ. b. Ya'ḳūb al-Rāzī. Er wird als der „Erneuerer" zu Beginn des IV. Jahrh. gefeiert, wie die Jahreszahl 100 durch den 5. Imām Muḥammad Bāḳir, die 200 durch den 8. Imām 'Alī al-Riḍā, und später die 400 durch den Sharīf Murtaḍā geheiligt wurde, während man für die 500 dem auch bei manchen Shī'iten geschätzten Ghazzālī so recht keine ebenbürtige Grösse zur Seite stellen konnte. Schon ein mütterlicher Oheim des Kuleinī, 'Allān, hatte zu den führenden Shī'iten von Raiy-Teheran gehört. Er selbst wirkte zu Baghdād, wo dann auch sein Grab Verehrung wie das eines Imām genoss. Ibn Bābūye Muḥammad b. 'Alī, genannt al-Shaikh al-Ṣadūḳ, behauptete, auf Fürbitte des Verborgenen 12. Imām seinem Vater geboren zu sein. Dieser war Shaikh der Shī'iten zu Kumm, das schon im II. Jahrh. stark 'alidisch gesinnt war, aber bis tief ins IV. Jahrh. in dem noch zumeist sunnitischen Persien zu den Ausnahmen gehörte. Von seinen Schriften ist die *Risāla fi'l-sharā'i'* an seinen Sohn durch diesen in „*Man lā yaḥḍuruhu 'l-faḳīh*" benutzt. In Baghdād trat der Sohn dem Būyiden Rukn al-Dawla nahe, welcher seine Imāmatslehre für politische Zwecke gut gebrauchen konnte. Zu den vielen Schülern des jüngeren Ibn Bābūye zählte auch der Vater des Nadjāshī (s. *Lit.*). Als Todesort wird Raiy genannt, doch wurde das jetzt dort zu Teheran verehrte Grab erst im Jahre 1238 (1823) von der Umgebung des Shāh Fatḥ 'Alī durch ein angebliches Wunder entdeckt. Man be-

Digitized by Birzeit University Library

durfte im eigentlichen Persien der Heiligengräber ausser denen in Meshhed, Tūs und Ḳumm um so mehr, als Nadjaf, Kerbelā' und der grosse Shi'iten-Friedhof al-Kāẓimain bei Baghdād im türkischen Ausland lagen. Das Grab des Vaters zu Ḳumm neben dem Grabmal der hl. Fāṭima II., der Schwester des 8. Imām al-Riḍā, war dagegen nachweislich in alter Zeit schon sehr besucht. Von den etwa 300 Schriften des Sohnes ist eine stattliche Anzahl gedruckt, so *al-Khiṣāl* über die guten und schlechten Eigenschaften zu Teheran 1302, ferner die *'Ilal al-sharā'i'* und das Buch über die Verborgenheit des Mahdī *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Ni'ma*, ebd. 1301 (vergl. zum letzteren E. Möller, *Beiträge zur Mahdilehre des Islams*, Heidelberg 1901). Sehr beliebt sind auch seine *Madjālis* und vor allem die *'Uyūn akhbār al-Riḍā*, gedr. Teheran 1317. Enthalten schon diese neben Theologischem, Legendär-Erbaulichem und Polemischem auch viele Fragen des Rechts, so ist ein eigenes umfangreiches *Fikh al-Riḍā* (2 Bde., Tebriz 1274) zusammengestellt von Muḥ. b. Muḥ. b. al-Nu'mān b. 'Abd al-Salām al-'Ukbarī al-'Arabī. Sein stolzes Araberbewusstsein hat ihn nicht gehindert, enge Beziehung zum Būyiden 'Aḍud al-Dawla anzuknüpfen. Die Grabfeier hielt ihm Sharīf al-Murtaḍā 'Alam al-Hudā Abu 'l-Ḳāsim 'Alī b. al-Ḥusain. In diesem erreichte die Baghdāder Shī'a ihren Höhepunkt. Direkter Nachkomme des 7. Imām Mūsā al-Kāẓim, war er als amtlicher Naḳīb der anerkannte Vertreter der 'Aliden und bekleidete auch die Stellungen eines Obersten Amtsanwalts und Leiters der Pilgerkarawane. Seine Autorität verlieh seinen eigenen Sitzungen sowie seiner Teilnahme am Verkehr bei Hofe grosse theologische und politische Bedeutung. Lebhafte Korrespondenz verband ihn mit den Getreuen in Mawṣil, Dailam, Diyārbakr und bis nach Syrien in Ḥalab und Tripolis, welch letzteres nach dem Zeugnis des gleichzeitigen Nāṣir-i-Khosraw (*Sefer-nāme* ed. Schefer, 12 ult.) ganz shī'itisch war. Die auf den Stationen einer Mekkafahrt mit seinen Schülern gehaltenen Sitzungen *Ghurar al-farā'id wa-durar al-ḳalā'id* sind gedruckt zu Teheran 1312; das dem Wezīr 'Amīd al-Dīn gewidmete *Intiṣār*, ebd. 1315; die *Amālī* auch zu Kairo 1325. In der shī'itischen Grundfrage führte er seinen Kampf gegen die drei ersten Khalifen in *al-Shāfī* (Teheran 1301). Bevor er auf dem Friedhof seiner Ahnen in al-Kāẓimain beigesetzt wurde, hat Nadjā shī an ihm die Totenwaschung vorgenommen. Noch 28 Jahre stand zu Baghdād neben Murtaḍā, der über 80 Jahre alt wurde, sein und des Mufīd Schüler al-Tūsī Abū Djā'far Muḥ. b. Ḥasan, schlechthin „der Shaikh oder „der Shaikh des [Shī'iten-]Volkes" (*Shaikh al-ṭā'ifa*) genannt. Als der Seldjūḳe Toghrilbeg 447 (1055) einzog, wurde die Lage der Shī'a schwieriger. Dies und zugleich der Wunsch, beim heiligen Meshhed 'Alī begraben zu werden, veranlasste den Tūsī zur Übersiedelung nach Nadjaf, wo er 458 oder 460 (1065—68) gestorben ist.

Das ungeheuer umfangreiche shī'itische Schrifttum des IV. und V. Jahrh., von dem hier nur ganz wenige Verfasser und Bücher genannt sind, erscheint dem ersten Blick recht einseitig. Dieselben schon ererbten Themen kehren immer wieder: das Imāmat; die theologisch-rechtliche Einschätzung der ältesten Khalifen, der Gegner in der Kamelschlacht und bei Siffīn; die *ghaiba* und alles, was mit dem verborgenen Imām zusammenhängt; ferner neben dem Gesamt-Fikh die imāmitischen Sonderpunkte wie die *mut'a*-Ehe, oder auch die *mut'atān*, d. h. die *mut'a*-Ehe und das *tamattu'* bei der Pilgerfahrt; ausser vollständigen Ḳur'ānerklärungen die besonderen Deutungen shī'itischer Lieblingsstellen, wie Sūre XLII, 22 u. XXXIII, 33 und vor allem des „Lichtverses" XXIV, 35; schliesslich eine oft wiederholte Polemik zumal gegen innershī'itische Gegner. Aber eine Entwicklung ist nicht zu verkennen, wie nur eine Andeutung in der Grundfrage zeigen möge. Noch Ibn Bābūye der Jüngere hatte bei Propheten und Imāmen die Möglichkeit des *sahw* (Versehen) in nebensächlichen Dingen zugegeben, ja die gegensätzliche Ansicht geradezu als den ersten Schritt des *ghulūw* (ketzerische Übertreibung) bezeichnet. Gegen ihn hat u. a. in einer Sonderschrift Mufīd die bedingungslose Unfehlbarkeit, die *'iṣma* [s. d.], durchgekämpft, wenn auch später die Frage noch öfter berührt ist. Dass aber andrerseits auch die Grenzen gegen die Extremen nicht sofort ganz abgesperrt wurden, zeigt die noch lange vorhaltende Wertschätzung des Hauptwerks der Ismā'īliten, der *Da'ā'im al-Islām*. Der Verfasser, Nu'mān b. Muḥ. b. Manṣūr Ibn Ḥayyūn, gest. 363 (973 f.), der „Abū Ḥanīfa der Shī'a", nennt zwar keine jüngeren Autoritäten als den 6. Imām Djā'far al-Ṣādiḳ. Dass die späteren fehlten, konnte man aber einer angeblichen *taḳiya* dieses fāṭimidischen Ḳāḍī von Kairo zugute halten, da auch der Sonderimām der Siebener ausschied. Jedoch Ibn Shahrāshūb al-Māzenderānī (s. *Lit.*), gest. 588 (1192), erklärt kurzweg: „er ist kein Imāmit" (Nr. 826), und dem folgen auch die Jüngeren wie Tafrishī (s. *Lit.*).

Im nächsten Jahrhundert entstehen z. B. die grossen in Teheran gedruckten Ḳur'ānkommentare des Abū 'Alī al-Faḍl al-Ṭabarsī, gest. zwischen 548 und 552 (1153—58), *Madjma' al-bayān* und *Diāmi' al-djawāmi'*, neben denen das ganz knappe, die shī'itischen Besonderheiten massig zusammendrängende, schon aus den Tagen des Kuleinī stammende *Tafsīr* von al-Ḳummī 'Alī b. Ibrāhīm b. Hāshim (Teheran 1301) noch immer im Gebrauch ist. Al-Faḍl, selbst einer Familie mit reicher schriftstellerischer Überlieferung entsprossen, war in Tūs der Mittelpunkt eines gelehrten Shī'itenkreises, dem u. a. Ibn Shahrāshūb angehörte sowie Abū'l-Faḍl Dja dhān b. Djibrīl, Verfasser eines der vielen shī'itischen *K. al-Faḍā'il wa'l-manāḳib* (Tebriz 1304). An der Verbreitung und Festigung der Shī'a in Persien trug al-Faḍl bei durch seine Übersiedelung nach Sabzawār; begraben aber ist er beim Heiligtum des Riḍā in Tūs. Führende Persönlichkeit des folgenden Jahrhunderts wurde Djā'far b. al-Ḥasan b. Ya'ḳūb b. Sa'īd al-Ḥillī, genannt Muḥaḳḳik, gest. 676 (1277). Sein Einfluss in Baghdād reichte bis zur nächsten Umgebung des letzten 'Abbāsiden al-Musta'ṣim. Zu seinem Kreise zählten mehrere Glieder der auch schriftstellerisch sehr regen Saiyid-Familie Banū Ṭā'ūs. Es ist dasselbe Haus, dem der damalige Naḳīb Abu 'l-Ḳāsim 'Alī b. Mūsā al-Ṭā'ūsī angehörte, der Verfasser der noch heute beliebten Gebets-, Passions-, Pilger- und Amuletbüchlein, wie *al-Muḍjtanā min al-du'ā'* (Bombay 1317) und *al-Ikbāl* (Teheran 1314). Dem Djā'far al-Ḥillī verdankt noch die heutige Shī'a eins der gebräuchlichsten Handbücher, die immer wieder persisch und arabisch kommentierten *Sharā'i' al-Islām* (Calcutta 1839, Teheran 1274, Tl. I hrsg. u. übers. von Kasembeg, Petersburg 1862). Hatte dem Djā'far

Digitized by Birzeit University Library

al-Ḥillī so sein Furūʿ-Werk die bleibende Bedeutung gesichert, so gilt sein Landsmann Ḥasan b. Yūsuf Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī, genannt al-ʿAllāma schlechthin, vor allem als der grosse Uṣūl-Gelehrte. Als solcher war bereits sein Vater in Gegenwart des Djaʿfar dem Philosophen, Mathematiker, Astronomen und eifrigen Shīʿiten Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, gest. 672 (1274), vorgestellt, als dieser Vertrauensmann des Hülāgū mit dem seit alters stark shīʿitisch gesinnten Ḥilla bei Babel Fühlung nahm. Naṣīr al-Dīn selbst, der „Khwādja", ist nicht gerade wegen seiner theologischen Schriften berühmt, wiewohl diese, übrigens nicht leicht verständlichen, heute noch bei den Shīʿiten studiert werden. Aber er ist eine der blendenden Erscheinungen der shīʿitischen Politik. Er half mit, die Assassinenfesten Alamūt und Maimundīz dem Mongolenkhān in die Hände zu spielen, zog in seinem Heere mit zur Eroberung von Baghdād und bewog den Heiden zur Hinrichtung des letzten Khalifen. So hat er noch heute in den Augen der Shīʿa das Verdienst, zwei der schlimmsten Feinde vernichtet zu haben: die *ghulāt* und die „frevelhaften" ʿAbbāsiden, die Betrüger der hl. Familie. Seine auch positiv aufbauende Sorge um die Shīʿa vererbte er auf Ibn al-Muṭahhar, der durch ihn in Berührung mit der Khānfamilie gebracht, sich später als Shīʿitenführer anschloss an Khān Uldjaitū. Unter dessen Augen hat er mit dem Wort, in der Öffentlichkeit durch Schriften gegen Ashʿariten, „Sophisten" und gegen die sunnitischen Rechtsschulen gekämpft und den Khān selbst, der einst als Prinz getauft, später Ḥanafit, darauf Shāfiʿit geworden war, zur Imāmīya bekehrt. Einige 20 der Werke des Ibn al-Muṭahhar sind noch jetzt im Gebrauch, so das *Nahdj al-mustarshidīn* über die theologische Prinzipienlehre (Bombay 1303) mit dem Kommentar des philosophisch geschulten al-Miḳdād b. ʿAbd Allāh al-Suyūrī; das *Kashf al-fawāʾid* (Teheran 1305) ist ein Kommentar zu den *Ḳawāʿid al-ʿaḳāʾid* des ihm zum Lehrer gewordenen Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Für das innere Verständnis dieser mittleren Shīʿa sehr förderlich ist sein 2-bändiges *Muḵhtalaf al-Shīʿa* (Teheran 1324).

Es war nicht zuerst und nicht zuletzt Ibn al-Muṭahhar, der die Prinzipienlehre in den Vordergrund rückte. Diese spielt überhaupt bei den Shīʿiten eine wesentlichere Rolle als bei den Sunniten, denn für die ersteren ist die Pforte des „Idjtihād" nicht geschlossen. Der gelehrte Faḳīh in Persien beansprucht den Titel eines Mudjtahid, der auf der materialen Basis von Kurʾān und Sunna vermittelst der formalen Faktoren der Analogie, des Anschlusssuchens und des Für-gut-Befindens und durch Anerkennung des oben angedeuteten Konsensus der geistlichen Aristokratie entscheidet, während ein Muftī von früheren Fetwā's ausgeht. So bleibt zu allen Zeiten eine gewisse belebende Unruhe in der sonst in ihrem Stoff erstarrenden imāmitischen Theologie und Jurisprudenz. Ibn al-Muṭahhar hatte seine Formulierungen im Kampfe geprägt, besonders gegen einen Tochterenkel des alten Shaikh al-Ṭūsī, den Muḥammad b. Aḥmad Ibn Idrīs al-Ḥillī al-ʿIdjlī, der als Gegner jeder Sunna das Idjtihād zur Willkür zu verderben schien. Noch im XI. (XVII.) Jahrhundert kam ein Rückschlag von der entgegengesetzten Seite durch den bis heute viel umkämpften Mollā Muḥammad Amīn al-Asterābādī, gest. 1033 ff. (1623 ff.). Da er neben dem Kurʾān nur die shīʿitische Sunna als Gesetzesquelle zulässt, wie er denn auch an Kommentaren der „Vier Bücher" gearbeitet hat, so führt er die Methode der Akhbārī folgerichtig durch im Gegensatz zu den Idjtihād-fordernden Uṣūlī. In seinem Kampf, den er z. T. von Mekka aus führte, war er sehr scharf. Das Idjmāʿ will er nicht höher einschätzen als den Konsensus der Juden, der Christen oder der Philosophen. Sein Auftreten hat aber die Verhandlungen über *ḳiyās*, *istiḥsān*, *istiṣḥāb* und über die Rechtsfähigkeit eines einzigen Isnād nicht minder belebt, wie einst bei den Sunniten die Angriffe von Ibn Ḥanbal oder Dāʾūd al-Ẓāhirī. Natürlich ist der Inhalt der umstrittenen Prinzipien bei den Shīʿiten systemgemäss verschoben; so ist die von ihm geforderte Anerkennung der Autorität des Toten, *taḳlīd al-mayyit*, die Unterwerfung unter die in der Sunna niedergelegten Sätze der Heiligen Imāme.

In der Shīʿa ist der Passionsgedanke stets lebendig geblieben. Aus der Unzahl shīʿitischer Gelehrten geniesst demgemäss der eine besondere Ehre, der mit dem Ruhm des Schriftstellers den des Märtyrers verbindet. Vier Blutzeugen werden vor allem genannt. Erster Shahīd ist Muḥammad b. Makkī al-ʿĀmilī al-Djizzīnī, der Verfasser des Fiḳh-Buches *al-Lumaʿ al-Dimashḳiya*. Von Abtrünnigen verraten, wurde er in Damaskus eingekerkert und auf das Fetwā des shāfiʿitischen, besonders aber des mālikitischen Ḳāḍī hin mit dem Schwerte hingerichtet, gepfählt und verbrannt, nach den meisten Nachrichten im Jahre 786 (1384). Zweiter Shahīd ist Zain al-Dīn b. ʿAlī b. Aḥmad b. Takī al-ʿĀmilī al-Shāmī. Nach reicher Wirksamkeit in Damaskus, Baalbek und Ḥalab und nach vielen Reisen wurde er um 966 (1558) zu Konstantinopel oder auf der Reise dorthin wegen Abgabe eines shīʿitischen Rechtsurteils getötet. Ausser juristischen, eschatologischen und erbaulichen Schriften ist sein 2-bändiger *Kommentar zu den Lumaʿ* gedruckt (Tebriz 1287 u. 1303—10). Als Dritter Shahīd gilt zumeist der Saiyid Nūr Allāh (auch Nūr al-Dīn) b. Sharīf al-Dīn al-Marʿashī al-Shushtarī. Seine bekannten Biographien, die persischen *Madjālis al-muʾminīn* (Teheran 1268 u. ö.), sind von Ethé und Horn für den *Grundriss der iranischen Philologie* (s. Bd. II, 214, 252) verwertet worden. Verhängnisvoll werden sollte für ihn sein *Iḥḳāḳ al-ḥaḳḳ* (Teheran 1273) wegen der Polemik oder genauer der Apologetik gegen Sunnitenschriften wie *al-Ṣawāʿiḳ al-muḥriḳa ʿalā ahl al-rafḍ wa 'l-zandaḳa* (Kairo 1307, 1308) des Shāfiʿiten Ibn Ḥadjar al-Haitamī. Der erbitterte Kaiser Djahāngīr liess ihn im Jahre 1019 (1610) zu Tode peitschen (vgl. auch Horovitz in *Isl.*, III, 63); seine Glaubensgenossen besuchten noch in jüngster Zeit sein Grab zu Akbarābād-Agra. Die Ehre des Vierten Shahīd rechnet man dem Muḥammad Mahdī b. Hidāyat Allāh al-Isfahānī zu, der aber an Bedeutung übertroffen wird von seinem Schüler, dem Saiyid Dildār ʿAlī b. Muʿīn al-Naṣrābādī, gest. 1235 (1819 f.), welcher seine Theologie in *ʿImād al-Islām* (indischer Druck 1319) niederlegte. In noch jüngerer Zeit erlangte die Märtyrerehre Mollā Muḥammad Takī al-Ḳazwīnī, ein Bekämpfer des Shaikh Aḥmad al-Aḥsāʾī (s. unten) und der Bābī's, aus welch letzteren ihm 1263 (1847) ein Mörder erstand.

Die ersten beiden Shahīd waren Syrer, der dritte lebte in Indien. Zentrum der Shīʿa aber war unter den Ṣafawiden seit 907 (1502) Persien geworden. Daran haben auch die vorübergehenden Verfolgungen unter den Afghānen-Shāh's von 1135

Digitized by Birzeit University Library

bis 1142 (1722—29) sowie unter Nādir von 1148—60 (1736—47) nichts geändert. Ein Mann, dessen Familie dieselbe Heimat und dieselbe şūfische Neigung hatte wie der Ahn des neuen Fürstenhauses, Ḥusain b. ʿAbd al-Ḥaḳḳ al-Ardabīlī al-Ilāhī (der Theologe), hat sogleich unter Ismāʿīl I. das Persertum als solches herangezogen, indem er seine Traktate und Kommentare persisch schrieb. In dem damals noch zumeist sunnitischen Lande hat er oft das Leben eines *muhādjir* (Auswanderer) zwischen Tebrīz, Shīrāz, Herāt usw. führen müssen. Das nötige Lebensblut aber wurde dem persischen Shīʿitentum — was gleichfalls für die Frage: Persien und Shīʿa? wichtig ist — von aussen zugeführt. Es handelt sich besonders um Shīʿiten vom südsyrischen Gebirge ʿĀmila (Maḳdisi, S. 161, $_{12}$; 162, $_3$; 184, $_8$; auch genannt: ʿĀmil). Schon der letzte Serbedār ʿAlī Muʾaiyad von Sabzawār soll einem ʿĀmilī, dem Ersten Shahīd, eine Zufluchtsstätte angeboten haben. Ins Ṣafawiden-Reich kamen die dörflichen Gelehrten in grosser Zahl. Die Sesshaftgewordenen bewahrten, durch Zuzug verstärkt, ihre Heimatüberlieferungen. Neben sie treten noch Shīʿiten von Baḥrain. Darum begegnet man in den Nisben persischer Shīʿiten so häufig dem ʿĀmilī und dem Baḥrānī oder den engeren Heimatsbezeichnungen wie Karaki einerseits und Aḥsāʾi andrerseits. Nur ganz wenige Namen können aus dieser späteren Zeit hier genannt werden. Muḥammad b. al-Ḥasan b. al-Ḥurr al-ʿĀmilī al-Mashaghrī hatte mit seinem Anfangswerk *al-Djawāhir al-saniya* (Teheran 1302) einen grossen Erfolg, weil er hier als angeblich erster den shīʿitischen *Ḥadīth Ḳudsī* (ausserkurʾānische Gottesworte) sammelte. Später hat ihm aber seine masslose Viel- und Schnellschreiberei selbst bei den an die Massenhaftigkeit gewöhnten theologischen Literaten scharfe Kritik eingetragen; freilich bleibt sein im Jahre 1082 (1671) vollendetes 6-bändiges *Tafṣīl wasāʾil al-Shīʿa ilā masāʾil al-sharīʿa* (Teheran 1288) mit einem eigenen Index *Man lā yaḥḍuruhu 'l-Imām* wegen der Verarbeitung des grossen Überlieferungsstoffes und der Angabe der Autoren sehr schätzenswert. Er war erst im Alter von 40 Jahren ausgewandert, nach langen Wallfahrten liess er sich zu Tūs und zu Iṣfahān nieder. Unter den Einheimischen war zu seiner Zeit führend die Familie Madjlisī. Ihr bedeutendster Vertreter Muḥammad Bāḳir b. Muḥammad Taḳī, gest. 1110 oder 1111 (1698—1700), wurde von Shāh Sulaimān I. zum Shaikh al-Islām ernannt. Er bemühte sich durchaus um Volkstümlichkeit. Etwa die Hälfte seiner Schriften verfasste er persisch; so übersetzte er auch arabische Erbauungsschriften des genannten Abū 'l-Ḳāsim al-Ṭaʾūsi. Sein eigenes grösstes Werk sind die *Biḥār al-anwār*, eine grosse Encyklopaedie für Theologie und Recht in 25 Bänden, die in Tebrīz und Teheran gedruckt ist. Mehrere wurden ins Persische übertragen, so der dreizehnte über den Mahdī auf Befehl des Shāh Nāṣir al-Dīn. Feindlich ist naturgemäss das Verhältnis zu jenen Ṣūfī's, die keines Imām-Mittlers bedürfen, und deren jedem gläubig-Liebenden erreichbares geistiges Einswerden mit Gott etwas abgrundtief Anderes ist als die Innewohnung des „göttlichen Teils" in den erkorenen Imāmen, wie denn demgemäss auch die Heiligenverehrung beider nach Ursache und Ziel verschieden ist. Der denkwürdigste Zusammenstoss ist die aktive Beteiligung des Imāmiten Abū Sahl al-Nawbakhtī, gest. 311 (923 f.), an der Vernichtung des Ḥallādj, der freilich die Shīʿiten schwer verletzt habe durch den Anspruch, der *wakīl* des verborgenen Herrn der Zeit zu sein (s. d. Art. ḤALLĀDJ und L. Massignon, *al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922, I, 138 ff.). Zum mindesten argwöhnisch ist auch das Verhältnis zu den Philosophen, da sie, wie den Imāmiten das Beispiel der *ghulāt* warnend zeigt, die Scholastik unterwühlen kann. Aber es gibt doch manche Überschneidungen, Mystiker und Philosophen, die zugleich als bewusste Shīʿiten auftreten und nicht einfach durch die übliche Polemik zu erledigen sind. Demnach weisen alle Jahrhunderte neben den Beispielen einer grundsätzlichen Abstossung auch solche der gegenseitigen Anziehung auf. Der Khwādja Naṣīr al-Dīn, selbst Verfasser der mild ṣūfischen Schrift *Awṣāf al-Ashrāf* (Teheran 1320), ist trotz des Verdiktes von Ibn Bābūye, Mufīd, des Shaikh Ṭūsī und des Ibn al-Muṭahhar ein Verehrer des Ḥallādj. Radjab b. Muḥammad al-Ḥāfiz al-Bursī wird zwar als „Erneuerer der Ṣūfik" getadelt, da er auf „trügerischen luftigen Interpretationen" und ultrashīʿitischen „Übertreibungen" sein System erbaue, doch seine *Mashāriḳ al-amān* oder *al-anwār*, verfasst um 800 (1397), hat selbst ein solcher Feind der Ṣūfī's wie Madjlisi, wenn auch mit Vorsicht, für die *Biḥār* benutzt. Und dem Mollā Ṣadrā, d. i. Muḥ. b. Ibrāhīm al-Shīrāzī, gest. zwischen 1040 u. 1050 (1630—41), billigen ruhiger Denkende es durchaus zu, dass er in der „Erklärung des Thronverses" (Sūra II, 256) sich von ṣūfischen Phantasien freigehalten habe; man benutzt auch seinen Kommentar zu den *Uṣūl al-kāfī* des Kuleinī, gedr. mit *Mafātīḥ al-ghaib*, o. O. 1282, verträgt wohl gar seine Darstellung des vierfachen Aufstieges zu Gott in *al-Asfār al-arbaʿa* oder *al-Ḥikma al-mutaʿāliya* (Teheran 1282), wenn man auch stets wittert, dass ihm von seinem *Kommentar* zur *Ḥikmat al-ishrāḳ* des Mystikers Suhrawardī zuviel von Mystikerempfinden und -sprache anhafte. Sein Schüler Muḥammad b. Murtaḍā al-Kāshī(ānī), genannt Muḥsin-i Faiḍ, Verfasser des shīʿitischen Kurʾānkommentars *al-Ṣāfī* (Teheran 1276), hat sich gegen ähnliche Vorwürfe scharf gewehrt in *al-Inṣāf fi bayān ṭarīḳ al-ʿilm li-asrār al-dīn* (in den gesammelten *Rasāʾil*, Teheran 1301), und in der Tat wird er wieder von seinem Schüler, dem Saiyid Niʿmat Allāh al-Djazāʾirī, gegen die Ṣūfī's zitiert. Besser angeschrieben ist die Rechtgläubigkeit der beiden Lehrer des Mollā Ṣadrā, des Freundespaares am Hofe von ʿAbbās I., Muḥammad b. Ḥusain Behāʾ al-Dīn oder ʿAbbās I., Muḥammad b. Ḥusain Behāʾ al-Dīn al-Behāʾi al-ʿĀmilī, gest. 1030 f. (1620 ff.), und Muḥammad Bāḳir al-Asterābādī, gest. 1040 f. (1630 ff.), genannt Mīr Dāmād als Sohn des „Schwiegersohns" von ʿAlī b. ʿAbd al-ʿĀlī al-Karaki, gleichfalls eines ʿĀmilī und eines der vielen Kommentatoren der *Sharāʾiʿ al-Islām*. Trotz seiner vielseitigen Interessen hat Behāʾi, welcher auch Shaikh al-Islām war, als echter Shīʿit u. a. eine uralte shīʿitische Besonderheit, das Ritualverbot gegen das von „Buchleuten" Geschlachtete, wieder aufgefrischt in der *Risāla fi taḥrīm dhabāʾiḥ ahl al-kitāb*. Ein beliebtes Handbuch in der Landessprache zu allen Kapiteln des Rechts ist sein *Djāmiʿ-i ʿAbbāsī* (Tebrīz 1309, Bombay 1319). Mīr Dāmād erwies sich, wiewohl auch er den Ḥallādj verehrte, als guter Shīʿit in *al-Rawāshiḥ al-samawiya fi sharḥ al-aḥādīth al-imāmiya* (gedr. 1311), wie er auch seine Philosophie

Digitized by Birzeit University Library

in *al-Kabasāt* (Teheran 1314) mit der Rechtgläubigkeit in Einklang brachte durch das Bekenntnis zur Uranfänglichkeit und Ewigkeit Gottes und zur Zeitlichkeit der Welt. Belebt wurden die philosophischen Erörterungen noch dadurch, dass sie von spezifisch theologischen durchkreuzt blieben. So gab es unter den scholastischen Mutakallimūn sowohl Uṣūlī's als auch Akhbārī's. Der Kampf war noch im vorigen Jahrhundert zuweilen so heftig, dass man z. B. in Kerbelāʾ die Bücher nur mit einem Tuche anfasste aus Furcht, ein Vertreter der anderen Richtung könne sie benutzt haben. Ein Hauptführer im Streit war Shaikh Aḥmed b. Zain al-Dīn al-Aḥsāʾī, also ein Baḥrānī. Theologe, Dichter, Astronom, Mathematiker und Occultist, kämpfte er gegen Ṣūfī's, Philosophen und besonders für Iǧtihād und Iǧmāʿ gegen die Akhbārī (vgl. seine *Ǧawāmiʿ al-kalām* oder *Ḥayāt al-nafs*, Tebriz 1276). Ein allzu philosophischer, den Unentwegten zu wenig substanziiert erscheinender Auferstehungsglaube hat aber ihm und seiner Schule, der Shaikhīya [s. SHAIKHĪ], den Vorwurf der Sektiererei und auch, wie noch nachträglich dem Raǧǧab (s. oben), den der Verantwortung für die Ketzerei der Bābī's eingetragen. Diese selbst wie ihre Ableger, die Behāʾī's, sorgten dafür, dass es auch in jüngster Zeit zu recht lebhaften Auseinandersetzungen durch Tat und Schrift kam. Auch sonstige Polemik fehlt nicht. Maǧlisī war nicht der letzte, welcher gegen die Juden schrieb. Kämpfe gegen das Christentum brachte das Auftreten von Missionaren seit H. Martyn im Jahre 1195 (1781) und dann C. G. Pfander's Missionswerbeschrift *Mīzān al-ḥaḳḳ* und neuestens die lebhafte Bibelkolportage.

Den volkstümlichen Ausdruck findet der Shiʿitenglaube in den Märtyrerlegenden, *maḳātil*, den Wallfahrts-Kalendern, *ǧannāt al-khuld*, und den Passionsspielen, *taʿziya* [s. d.] Zahlreich sind auch die Apokryphen: Hierher gehören nicht eigentlich die im ganzen Islām beliebten, oft gedruckten und kommentierten Lieder und Sprüche des ʿAlī (vgl. Fleischer, *Alis* 100 *Sprüche*... 1837), noch die Sammlung von seinen Ausprüchen im *Nahǧ al-Balāgha* des Muḥammad al-Riḍā, eines Bruders von Sharīf Murtaḍā; dagegen viele Gebetbüchlein wie die *Ṣaḥīfa* des ʿAlī, die des 4. Imām ʿAlī Zain al-ʿĀbidīn und die des 8. ʿAlī al-Riḍā; dazu das *Ḥadīth ḳudsī* des ʿAlī, zusammengestellt von Behāʾī al-ʿĀmilī, und endlich Kurʾānkommentare, die auftreten im Namen des 6. Imām Diaʿfar al-Ṣādik oder des 11. Imām, wie das *Tafsīr al-ʿAskarī* (Teheran 1315), das schon der jüngere Ibn Bābūye unbefangen benutzte, während doch noch manche Späteren ihre zweifelnden Bedenken äussern.

Literatur: Ausser den hier und bei den angezogenen Artikeln zitierten Werken sind zu berücksichtigen die Kataloge der arabischen und der persischen Handschriften, sowie Brockelmann, *GAL*; E. G. Browne, *A History of Persian Literature in modern Times* (1924), S. 353 ff., wo auch shiʿitische Biographien und Bibliographien verwertet sind; C. A. Storey, *Persian Literature*, Section I, *Qurʾānic Literature*, London 1927; Goldziher, *Vorlesungen* ², hrsg. von Babinger, Heidelberg 1925, S. 196 ff.; Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale* ², Paris 1866, S. 63 ff.; Mez, *Die Renaissance des Islāms*, Heidelberg 1922, S. 55 ff.; Babinger in *ZDMG*, LXXVI, 126 ff.; Nöldeke im *Isl.* XIII, 70 ff.; Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (1918), s. Index; Buhl, *Alidernes Stilling til de Shiʿitiske Bevaegelser under Umajfaderne* (*Kgl. Danske Vidensk. Selskabs Forhandlinger*, 1910, Nr. 5). — Zur systematischen Einführung seien ausser den im Text genannten Quellenwerken empfohlen: al-Nawbakhtī, *Firaḳ al-Shīʿa*, ed. Ritter, = Bibliotheca Islamica 4; Muḥ. b. ʿUmar al-Kashshī, *Maʿrifat Akhbār al-Riǧāl*, in der Auswahl von Shaikh Ṭūsī, Bombay 1317; al-Naǧāshī, (gest. um 450 = 1058), *Maʿrifat ʿilm al-riǧāl*, Bombay 1317; Al-Ṭūsī, *Asmāʾ al-riǧāl*, Teheran 1271, und *Fihrist kutub al-Shīʿa*, hrsg. von Sprenger und Mawlawy ʿAbd al-Ḥaqq, Calcutta 1853—55; Ibn Shahrāshūb (gest. 588 = 1192), *Maʿālim al-ʿulamāʾ*, hrsg. von Abbas Eghbal, Teheran 1353/1934; Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī, *Khulāṣat al-maḳāl* (auch genannt: *K. al-Riǧāl*), Teheran 1310; Mirzā Muḥammad b. ʿAlī al-Asterābādī (gest. um 1028 = 1619), *Manhaǧ al-maḳāl*, Teheran 1307; Muḥ. b. al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Amal al-āmil fī dhikr ʿulamāʾ ǧabal ʿĀmil*, ebd. 1307; Khwāndemīr, *Ḥabīb al-siyar* (pers.; geschr. 929 = 1523), Bombay 1273 u. ö.; al-Tafrishī, *Naḳd al-riǧāl* (geschr. 1015 = 1606), Teheran 1318; Yūsuf b. Aḥmed al-Baḥrānī (gest. 1187 = 1773), *Luʾluʾat al-baḥrain*, Teheran 1269; Bombay o. J.; Muḥ. Bāḳir al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-ǧannāt* (geschr. 1287 = 1870), Teheran 1306; Muḥ. b. Ṣādik b. Mahdī, *Nuǧūm al-samāʾ* (pers.), Lucknow 1313; Iʿdjāz Ḥusain al-Kentūrī, (gest. 1286 = 1870), *Kashf al-ḥuǧub waʾl-astār*, hrsg. von Hidāyet Ḥusain, Calcutta 1912—14. — Über die Imāme: Abu ʾl-Faraǧ al-Iṣbahānī, *Maḳātil al-ṭālibiyīn*, Teheran 1307; erste Hälfte auch a. R. von Fakhr al-Dīn Aḥmed b. ʿAlī al-Naǧafī, *al-Muntakhab fīʾl-marāthī waʾl-khuṭab*, Bombay 1314; Aḥmed b. ʿAlī b. Muḥannā (gest. 828 = 1424), *ʿUmdat al-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*, Bombay 1318; ʿAbd Allāh b. Nūr Allāh (schrieb 1240 = 1824 f.), *Maḥtal al-ʿawālim*, gedr. 1295. — Traditionen: Yaḥyā b. al-Ḥasan b. al-Bitrīḳ (gest. 600 = 1204), *Khaṣāʾiṣ waḥy al-mubīn fī manāḳib Amīr al-Muʾminīn*, gedr. 1311; ders., *al-ʿUmda fī ʿUyūn ṣiḥāḥ al-akhbār*, Bombay 1309. — Neueres über die Nūr-Lehre: Al-Ḥusain b. Murtaḍā al-Yazdī al-Ṭabāṭabāʾī, *al-Raḳḳ al-manshūr walawāmiʿ al-ẓuhūr*, Bombay 1303. — Sunnitische Polemik unter Berücksichtigung der inneren Kämpfe: Maḥmūd Shukrī al-Ālūsī (gest. 1270 = 1853), *Mukhtaṣar al-tuḥfa al-ithnā ʿasharīya*, o. O. 1301. — R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schīʿa*, Leipzig 1926; Dwight M. Donaldson, *The Shiʿite Religion*, London 1933.

AL-SHIBLĪ, Abū Bakr Dulaf b. Diaḥdar, ein sunnitischer Mystiker, der im Jahre 247 (861) in Baghdād geboren wurde (er stammte aus einer transoxanischen Familie) und ebenda im Jahre 334 (945) starb. Zuerst war er Beamter (und Wālī von Demāwend); dann bekehrte er sich unter dem Einfluss des Khair Nassādj, eines Freundes des Djunaid [s. d.] mit vierzig Jahren zum Asketismus. In die mystischen Kreise Baghdāds brachte er den zuweilen zynischen Enthusiasmus eines Dilettanten, kühner in Worten als in Taten. Der tragische Ausgang des Prozesses seines Freundes al-Ḥallādj erschreckte ihn; er verleugnete ihn vor dem Wazīr und soll ihn am Fusse des Galgens angeklagt haben (309—922). In der Folge führte Shibli, sei

Digitized by Birzeit University Library

es durch Taktik (durch Gewissensbisse oder um eine mögliche Verfolgung zu vereiteln), sei es unbewusst (infolge einer übermässigen Askese), öffentlich durch Reden und exzentrisches Benehmen ein sonderbares Leben mit der Wirkung, dass man ihn eine Zeitlang im Irrenhaus von Baghdād einsperrte; dort redete er übrigens gerne über die Mystik in Gegenwart von hervorragenden Besuchern.

Werke hat er nicht hinterlassen; aber seine Sentenzen (oder Anspielungen: *Ishārāt*) sind in den klassischen Sammlungen über den *shaṭḥ* [s. d.] enthalten; ebenso auch seine gewollten Sonderlichkeiten, seine lächerlichen, erniedrigenden oder ungesunden Bussübungen, wie Salz in die Augen zu streuen, um das Schlafen zu verhindern. In der Legende über al-Ḥallādj ist die Shiblī zugeteilte Rolle sehr wichtig; er scheint ihn in der Tat heimlich verehrt zu haben, nachdem er ihn öffentlich verleugnet hatte. Seine Gedanken sind dogmatisch die des Djunaid; seiner Rechtsauffassung nach gehörte er dem mālikitischen Ritus an, was bewirkte, dass man ihn zu Lebzeiten nicht belästigte und nach seinem Tode in den juristischen dem Sūfismus gewöhnlich sehr feindlichen Kreisen für kanonisch erklärte. In der klassischen Silsila [s. ṬARĪḲA] bildet Shiblī ein Glied der Kette zwischen Djunaid und Nasrābādhī, welch letzterer auch wirklich sein Schüler war.

Sein Grab wird heute noch in der Aʿẓamīya in Baghdād, in der Nähe des *madjan* des Abū Ḥanīfa verehrt.

Literatur: Sarrādj, *Luma*ʿ, ed. Nicholson, S. 395—406 und Index (vgl. Bakrī, *Shaṭḥīyāt*); Kushairī, *Risāla*, Kairo 1318, S. 30 u. Übers. R. Hartmann, Index; Maʿarrī, *Ghufrān*, Kairo S. 206; Hudjwīrī, *Kashf*, Übers. Nicholson, S. 155—6 und Index; Ibn al-Djawzī, *Talbīs Iblīs*, Kairo 1340, S. 216, 268, 361—2, 383—6; ʿAṭṭār, *Tadhkira*, ed. Nicholson, II, 160—82; L. Massignon, *Passion d' Al-Hallaj*, S. 41—3, 306—10 und Index; ders., *Mission en Mésopotamie*, Kairo 1912, 80—1 (für die gegenwärtige Beschaffenheit des Grabes).

SHIRK (auch *ishrāk*, A.), Zugesellung, besonders: Gott einen Genossen zuerteilen = einen andern neben Gott verehren. Polytheismus. In den ältesten Sūren des Ḳurʾān, während der sogenannten ersten mekkanischen Periode, kommen die Begriffe *shirk* und *mushrikūn* nicht vor. Muḥammad war wohl zunächst, ganz unter dem Bann des unmittelbar bevorstehenden Jüngsten Gerichts stehend, ausschliesslich mit seinem eigenen Schicksal beschäftigt und begann erst mit der wachsenden Anfeindung von Seiten der Ungläubigen, sich für sie zu interessieren. In den jüngeren Teilen des Ḳurʾān wird oft von ihnen gesprochen, wobei zuweilen richtige Disputationen mit den Mushrikūn vorkommen; besonders wird immer wieder mit dem Jüngsten Gericht gedroht; dann werden die Mushrikūn ihre Strafe bekommen (Sūra XXVII, 62 ff.). Sie betrachten zwar ihre Götzen als Fürsprecher bei Allāh, aber diese können nichts für sie tun (Sūra VI, 94; X, 19; XXX, 12; XXXIX, 4 und 39), ja ganz im Gegenteil, anklagen werden sie ihre Anhänger am Jüngsten Tage (Sūra XIX, 84 f.; X, 29 f.), und zusammen mit ihnen werden sie Brennholz für die Hölle sein (Sūra XXI, 98 f.). Die Mushrikūn sind undankbar gegen Gott für Rettung aus Seenot (Sūra XXIX, 65). Die Gläubigen sollen sich von ihnen fern halten und keine Mushrikāt heiraten (Sūra II, 220), sie sollen aber nicht die Ungläubigen schmähen, sondern abwarten, ausser wenn diese ihrerseits Allāh angreifen (Sūra VI, 108). Im Jahre 9 jedoch sagt Muḥammad sich endgültig von den Mushrikūn los (Sūra IX, 3 vgl. auch schon XV, 94 f.): die Mushrikūn sind unrein (Sūra IX, 28); die Gläubigen sollen nicht für sie beten, selbst wenn es ihre nächsten Verwandten sind (Sūra IX, 114 f.). Schon früher hatte Muḥammad *shirk* ausdrücklich für die Sünde erklärt, für welche Gott keine Vergebung hat (Sūra IV, 51, 116; XXXI, 12), und als absurd abgelehnt (Sūra XXI, 22).

Diese Entwicklung deckt sich in vielem mit der des *kāfir* [s. d.] im Ḳurʾān. Kāfir ist die allgemeinste Bezeichnung für die Ungläubigen und umfasst sowohl die Mushrikūn wie die Schriftbesitzer. So besagt Sūra IIC, 5: diejenigen welche ungläubig sind, die Schriftbesitzer wie die Götzendiener, werden ewig im Höllenfeuer weilen. Die Kommentatoren zu dieser Stelle sind verschiedener Meinung: manche vertreten die Ansicht, dass die Schriftbesitzer mit unter die Mushrikūn zu rechnen sind und dass hier nur zuerst der engere und dann der umfassendere Ausdruck gebraucht sei. Andere Erklärer aber scheiden die Schriftbesitzer von den Götzendienern im engeren Sinne, und dies entspricht auch dem später vorherrschenden Sprachgebrauch. Überall im Ḳurʾān ist aber Shirk das ausgesprochene Gegenteil vom Bekenntnis der Einheit Gottes, welches in der CXII. Sūra, *Sūrat al-Tawḥīd*, bezw. *Sūrat al-Ikhlāṣ*, seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat, und nach einer, allerdings etwas künstlichen Erklärung wird durch jeden einzelnen Vers dieser Sūra eine bestimmte Unterart von Shirk unmöglich gemacht.

Auch in der Ḥadīth literatur hat Shirk meist dieselbe Bedeutung „einer äusseren Trübung des Glaubens an Gottes Einheit". Die Mushrikūn sind wie in der oben genannten Kurʾānstelle undankbar gegen Gott und sprechen in eitler Selbstüberhebung: Hätten wir nicht unsere Hunde, so würden wir bestohlen, und ähnlich. Im übrigen spiegelt sich in den meisten Ḥadīthen die kriegerische Stimmung gegen die Mushrikūn in der Zeit der grossen Eroberungen wieder. Vor dem Kampf erhalten die Mushrikūn die Aufforderung, den Islām anzunehmen, auch bittet Muḥammad wohl einmal Gott noch um Rechtleitung für sie, oder aber er flucht ihnen und wünscht ihnen Feuer in ihre Häuser und Gräber, Niederlagen und Erdbeben. Der Gläubige verfällt nach einem Ḥadīth nur höchst selten dem Shirk, und voll Zuversicht sagt der Prophet: Shirk ist in meiner Gemeinde verborgener als ein schwarzes Körnchen auf hartem Felsen in finsterer Nacht. Oder er sagt zu Abū Bakr: Ich will dir ein Wort sagen, dessen Aussprechen dich gegen jeden Shirk feit: Mein Gott, ich nehme meine Zuflucht zu Dir davor, dass ich dir wissentlich einen Gefährten gebe, und bitte dich um Verzeihung dafür, dass ich es unwissentlich tue.

In den Fikh-Werken ist Mushrik der eigentliche juristische Terminus für den Ungläubigen, doch wird auch oft Kāfir gesagt. Der Ungläubige gilt im allgemeinen nach dem Fikh als rechtlos und minderwertig. So darf man Ungläubige, zumal feindliche, ungestraft töten, während auf keinen Fall ein Gläubiger um eines Ungläubigen willen getötet werden darf. Vgl. hierzu im allgemeinen das im Artikel KĀFIR Gesagte, im einzelnen für das Kriegsrecht die Artikel DJIHĀD und DĀR AL-

Digitized by Birzeit University Library

ḥarb, für das Staatsrecht die Artikel dhimma, kharādj und djizya. In einigen Punkten werden den Ungläubigen unter sich gewisse Rechtshandlungen zugestanden, so im Eherecht: die Ungläubigen können über die Verheiratung ihrer unmündigen Kinder frei verfügen; Ungläubige können Zeugen sein bei der Eheschliessung zwischen Ungläubigen; ungläubige Ehepaare müssen getrennt werden, wenn einer von den beiden Gatten den Islām annimmt. E r b r e c h t: Vermächtnisse zwischen Ungläubigen, selbst solchen verschiedener Religion sind ebenso gültig wie solche Vermächtnisse, wo entweder der Erblasser oder der Erbe Muslim ist; in keinem Fall darf aber einem feindlichen Ungläubigen etwas vermacht werden. Die Ernennung eines Ungläubigen zum Testamentsvollstrecker hat der Ḳāḍī zu verhindern. Vgl. ferner den Artikel taḳiyya, über die Notfälle, in denen es den Gläubigen erlaubt ist, ihren Glauben zu verbergen.

Schon früh hatte natürlich die Erweiterung des Gesichtskreises der Muslime bei den Eroberungszügen die Erkenntnis mit sich gebracht, dass nicht alle Mushrikūn eine Einheit bilden und gleich zu behandeln seien. In den Büchern über die *Milal wa-Niḥal* findet man mehr oder weniger eingehende Darstellungen der verschiedenen fremden Religionssysteme, wobei auch die Philosophen, die Sternanbeter, die Atheisten berücksichtigt werden, und in der apologetischen Literatur finden sich gelegentlich systematische Auseinandersetzungen mit einzelnen fremden Religionen. Es fehlt sogar nicht an Versuchen, die Entstehung von Götzenglauben psychologisch zu erklären. Von solchen Gesichtspunkten aus wurde dann der Begriff Shirk in mancherlei Unterarten eingeteilt, deren Erwähnung hier zu weit führt. Eine praktische juristische Bedeutung haben diese Studien aber auch gehabt, insofern als man hierdurch die Formulierungen für die Eide fand, welche man die Angehörigen fremder Religionen schwören liess, um von ihnen eine bindende Verpflichtung, insbesondere für die Anerkennung der muslimischen Staatsautorität, zu erhalten. Eine interessante Zusammenstellung solcher Eidformeln für die Mamlūkenzeit bietet Kalḳashandī, *Ṣubḥ al-Aʿshā*, XIII, 200 ff.

Im Laufe der d o g m a t i s c h e n Entwicklung des Islām erfährt der Begriff Shirk eine bedeutsame Erweiterung durch den Umstand, dass die Anhänger mancher Sekten kein Bedenken trugen, ihren muslimischen Gegnern den Vorwurf des Shirk zu machen, sobald sie bei ihnen irgend eine Trübung des Monotheismus, wenn auch nur in einer besonderen von ihnen selbst betonten Beziehung, feststellten, und in den späteren systematischen dogmatischen Werken, welche meist gelegentlich des *tawḥīd* auch auf sein Gegenteil Shirk eingehen, kann man fast an jedem einzelnen Satze spüren, welche sektiererische Anschauung gemeint, bezw. abgewehrt wird, und so den Weg verfolgen, auf welchem die jetzige Formulierung zustande gekommen ist. Nunmehr ist also Shirk nicht mehr bloss eine Bezeichnung für den ausserhalb des Islām herrschenden Unglauben, sondern ist zu einem innerhalb des Islām von einem Muslim gegen den andern erhobenen Vorwurf geworden.

So bezeichneten die Muʿtaziliten ihre Gegner insofern als Mushrikūn, als sie durch die Annahme ewiger Attribute der Gottheit deren Existenz als ewige Wesen neben Gott postulierten. Vielmehr seien die Attribute keineswegs für sich bestehend, sondern untrennbar eins mit Gott und nicht von ihm verschieden, und Aussagen wie: „Gott ist wissend, Gott ist mächtig, Gott ist lebend" besagen immer nur das Eine: Gott ist.

Ganz entsprechend warfen auch die Almohaden, deren eigentliches Programm der *tawḥīd* war, ihren Gegnern Shirk vor, weil sie an dem Dogma der Unerschaffenheit des Kurʾān festhielten, und ihr Tawḥīd schliesst die Forderung ein, sein Erschaffensein anzuerkennen: nur so wird die Annahme des Kurʾān als zweites ewiges Wesen neben Gott ausgeschlossen. Mushrikūn sind für sie auch die Anthropomorphisten, welche Gott teilhaben lassen an körperlichen menschlichen Eigenschaften und dadurch seine *waḥdāniya* beeinträchtigen. Nach ihrer strengen Auffassung sind nur sie selbst Einheitsbekenner (*muwaḥḥidūn*) im wahren Sinne, die ganze andere muslimische Welt ist für sie Mushrikūn, und die Christen *ahl al-kufr*. (Auch die Ismāʿīliya liebte es, sich *muwaḥḥidūn* zu nennen, doch wurde dies keine unterscheidende Bezeichnung für sie; für sie ist jeder, der seinem Imām einen andern zugesellt, gleich einem, der dem Propheten oder Gott einen zugesellt, also unrein).

Am weitesten geht die Shirk-Theorie der W a h h ā b i t e n. Ihre Opposition richtet sich gegen den Shirk, der unter der Form von Propheten-, Heiligen- und Gräberkult den ganzen orthodoxen Islām nach ihrer Meinung verseucht. Übrigens hat es auch in der Orthodoxie und sonst (s. z. B. Goldziher, *Ẓāhiriten*, S. 189, vergl. Strothmann, *Kultus der Zaiditen*, S. 67 f.) nicht an Stimmen gefehlt, die den Heiligenkult aus Gründen des *tawḥīd* verdammen, und eine Duldung ist im Grunde nur eine Konzession an die übermächtige Praxis des Volkes. Auch die Wahhābiten, kommen sich vor als die einzigen *muʾaḥḥidūn*, alle andern Muslime seien Mushrikūn und sie selber zum *iḥyāʾ al-sunna* berufen. Durch die Heiligenverehrung ist ja die alte Sunna und des Propheten Charakterbild und damit der Kern des Islām verfälscht. Daher fielen sie auch gerade über die heiligsten Stätten des Islām, der Sunniten und Shiʿiten, her, weil diese in ihren Augen die eigentlichen Hochburgen des Götzendienstes waren.

Nach den Systematikern unter den Wahhābiten richtet sich ihre Opposition im einzelnen gegen: 1. *shirk al-ʿilm*: Propheten und Heilige haben kein *ʿilm al-ghaib*, ausser wenn es ihnen von Gott, der es allein hat, offenbart wird. Shirk ist est, ihnen oder auch Wahrsagern, Astrologen, Traumdeutern übernatürliches Wissen zuzutrauen und zuzuschreiben. 2. *shirk al-taṣarruf* ist die Annahme, irgend einer ausser Gott habe Macht. Wer also den Propheten oder einen Heiligen als Vermittler bei Gott betrachtet, begeht Shirk, wenn er ihm auch angeblich nur dient, um durch ihn Gott näher zu kommen. Deshalb wird unter Bezugnahme auf Sūra XXXIX, 45 jede Art von Fürbitte. *shafāʿa* [s. d.], abgelehnt; auch der Prophet wird erst am Jüngsten Tage und nicht etwa schon vorher die Erlaubnis dazu von Gott erhalten. 3. *shirk al-ʿibāda*: das Verehren irgend eines geschaffenen Dinges, auch des Grabes des Propheten, eine Heiligengrabes, durch Prosternation, Umwandeln, Geldspenden, Gelübde, Fasten, Wallfahren, Nennung des Namens eines Heiligen, Beten an seinem Grabe, Küssen bestimmter Steine usw. 4. *shirk al-ʿāda*: abergläubische Bräuche wie *istikhāra* [s. d.], Glauben an Vorzeichen, an gute und böse Tage; Personennamen wie ʿAbd al-Nabī, Wahrsager um Rat fragen

Digitized by Birzeit University Library

usw. 5. *shirk fi'l-adab*: Schwören beim Namen des Propheten, ʿAlī's, der Imāme oder Pīre.

Eine besondere Bedeutung hat dann noch Shirk in der islāmischen Ethik, namentlich bei al-Ghazzālī. Dem verfeinerten ethischen Gewissen ist, „jede Art von Gottesverehrung, die nicht Selbstzweck ist", Shirk. So die heuchlerische Religionsübung, welche aus Geltungssucht geschieht, d. h. um den Beifall oder die Bewunderung der Menschen zu gewinnen, denn es wird dabei dem Gedanken an Gott die Rücksicht auf die Menschen zugesellt. Ebenso ist auch Hochmut und Egoismus eine Art Shirk. Man unterscheidet weiterhin zahlreiche Abstufungen dieses Shirk, welcher wohl auch *shirk ṣaghīr* oder *shirk asghar*, im Gegensatz zu dem groben äusseren Polytheismus *shirk ʿaẓīm*, genannt wird, und je nach dem Grade der Beimischungen und Mängel, welche die reine Absicht *ikhlāṣ* [s. d.] trüben, richtet sich der ethische Wert einer Handlung.

Ebenso wie nun der Terminus *ikhlāṣ* für die Ṣūfī's die Bedeutung „ausschliessliche Hingabe an Gott" hat, so bekommt für sie Shirk den Sinn: sich durch irgend etwas von der ausschliesslichen Hingabe an ihn fernhalten lassen. So ist schon der blosse Wahn der Menschenseele (*nafs*), dass etwas Gutes an ihr sei und sie einen gewissen Wert habe, eine geheime Abgötterei, *shirk khafi*. Ebenso die Behauptung: Ich kenne Gott, weil hierin die Dualität zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Objekt des Erkennens zugestanden wird. Für den die Vereinigung mit der Gottheit suchenden Ṣūfī verliert die Verschiedenheit der Riten und Religionen alle Bedeutung, wobei der Islām nicht ausgeschlossen ist, und „dem Tilimsānī, einem Schüler des Ibn ʿArabī, wird das kühne Wort zugeschrieben: der Ḳurʾān ist ganz und gar Shirk; Einheitsbekenntnis ist nur in unserer (d. h. der Ṣūfischen) Rede." (Goldziher, *Vorlesungen*, S. 171).

Literatur: Goldziher, *Vorlesungen*, Index s. v.; ders., *Muh. Studien* II, 280 ff.; Wensinck, *Handbook* s. v. Polytheism; Muḥ. Aʿlā, *Dict. of Techn. Terms*, II, 770 ff.; Fagnan, *Additions*, S. 68; Nöldeke—Schwally, *Geschichte des Qorāns* I, 129⁶, 225, 229; Weitbrecht—Stanton, *The Teaching of the Qoran*, Index unter *Idolatry* und *Idols*; Horovitz, *Koranische Untersuchungen* I, 60 f.; Hamilton, *Hidāya*, Index: *Infidels*; Abū Yūsuf, *Kit. al-Kharādj*, Būlāḳ, 1302, S. 73 ff., 118 ff.; Khalīl b. Isḥāḳ, *Muḫtaṣar o Sommario del diritto malechita*, Übers. *Guidi-Santillana, Index: guerra santa, kitābī*; Zaid b. ʿAlī, „*Corpus Iuris*", ed. Griffini, Index: *Mušrik*; al-Nafūsī, *Kanāṭir al-Khairāt* I, 227, 231, 252, 289; Makrīzī, *Taḏkirā al-tawḥīd al-muṣfā*, Kairo 1343; Houtsma, *De Strijd over het Dogma in den Islam tot op el-Aśʿari*, S. 16 ff.; Goldziher, *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, *ZDMG*, XLI, 68; Hughes, *Dict. of Islam*, s. v. *Mushrik*, *Shirk*; Wahhābī; R. Hartmann, *al-Kushairī's Darstellung des Ṣūfītums*, S. 15 ff., 59 und 77; H. Bauer, *Islamische Ethik* I, 45 ff., 64 ff., 68 ff.; Obermann, *Der .... Subjektivismus al-Ghazālī's* S. 154³), 263; Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, I. 208, 228.

SHĪTH (hebr. *Sheth*), Seth, dritter Sohn Adam und Evas (*Gen.* IV, 25, 26 und V, 3—8), wurde 5 Jahre nach der Ermordung Abels geboren, als sein Vater 130 Jahre alt war. Vor seinem Tode bestimmte ihn Adam zu seinem Erben und Testamentsvollstrecker; er lehrte ihn die Stunden des Tages und der Nacht, informierte ihn über die zukünftige Sündflut und brachte ihm den Gottesdienst in der Einsamkeit für jede Stunde des Tages bei. Auf ihn geht die Genealogie aller Menschen zurück, da Abel keine Nachkommen hatte und die Kains seit der Sündflut verschwunden sind. Man erzählt, dass er sich in Mekka aufhielt und bis zu seinem Tode den Riten der Pilgerfahrt nachkam; dass er die Adam und ihm selbst geoffenbarten Blätter sammelte (die letzteren belaufen sich auf 50) und sein Leben dementsprechend einrichtete; dass er die Kaʿba aus Stein und Ton erbaute. Bei seinem Tode hinterliess er als Nachfolger seinen Sohn Anūsh (Enos); er wurde neben seinen Eltern in der Höhle des Berges Abū Ḳubais begraben; er war 912 Jahre alt geworden. Nach Ibn Isḥāḳ hatte er seine Schwester Ḥazūra geheiratet.

Spätere Traditionen. Als Adam krank geworden war, wollte er Öl und Oliven aus dem Paradiese haben; er schickte Shīth auf den Berg Sinaï, um Gott darum zu bitten, und Gott liess ihn, seine kleine Holzschale hinzuhalten; diese füllte sich in einem Augenblick mit dem, was sein Vater gewünscht hatte; Adam rieb sich den Körper mit dem Öl ein, ass einige von den Oliven und wurde gesund. Adam war bartlos; Shīth war der erste, der einen Bart hatte. Man nennt ihn auch den ersten *Uriyā*, ein syrisches Wort, das „Lehrer" bedeutet (vgl. hebr. *Ôr* „Licht, Lehre"). Er glich vollkommen seinem Vater, sowohl körperlich wie geistig; er war der Bevorzugte unter seinen Kindern. Den grössten Teil seines Lebens verbrachte er in Syrien, wo ihn eine Tradition sogar geboren sein lässt. Zu seiner Zeit waren die Menschen in zwei Parteien geteilt: die einen gehorchten ihm, die andern folgten den Kindern Kains. Auf seine Ratschläge hin kehrten einige der letzteren auf den rechten Weg zurück, aber die anderen verharrten in ihrem Widerstand. Man zitiert Regeln, die er hinterlassen haben soll (Mīr-Lebensregeln, die er hinterlassen haben soll (Mīr-khond, *Rawḍat al-Ṣafā*, Bombay 1271, I, 12 ff.).

Ṭabarī schreibt in seinen *Annalen* Shath und Shāth (I, 153) und bezeichnet Shīth als eine syrische Form (*sūryānī*). Dieses Wort bedeutet „Ersatz, Gabe [von Gott]"; denn er wurde für Abel gegeben (*Gen.* IV, 26)*

Der um 780 in Khurāsān als Prophet auftretende al-Muḳanna[ʿ] behauptete, dass der Geist Gottes sich von Adam auf Seth übertragen habe (Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maḳdisī, *Livre de la Création*, hrsg. u. übers. v. Huart, VI, 96). Diese Idee stammt von einer gnostischen Sekte, den Sethianern, die man seit dem IV. Jahrh. in Ägypten findet und die eine *Paraphrase Seths* besassen, genauer gesagt 7 eine *Paraphrase Seths* besassen, genauer gesagt 7 andere seiner Kin-Bücher dieses Patriarchen und 7 andere seiner Kin-Bücher dieses Patriarchen, der, die sie „die Fremden" nannten (Epiphanius, der, die sie „die Fremden" nannten (Epiphanius, *Haer.* XXXIX, 5). Die Gnostiker besassen Bücher von dem Demiurgen Ialdabaoth, die Seth zugeschrieben wurden (Epiphanius, *Haer.* XXVI, 8). Die Ṣābiʾūn von Ḥarrān besassen verschiedene Seth zugeschriebene Schriften; Seth wurde von den Manichäern Adam zugesellt (Prosper Alfaric, *Les Écritures manichéennes*, Paris 1918, S. 6, 9, 10). Von den Drusen wird Seth stets Adam zugesellt (Philipp Wolff, *Drusen*, Leipzig 1845, S. 151, 193, 372 ff.).

Literatur: Ṭabarī, *Annales*, I, 152—68, 1122, 1123; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, I, 35, 39; Thaʿlabī, *ʿArāʾis al-Maǧālis*, Lith. von 1227, S. 42.

Digitized by Birzeit University Library

SHUʿAIB, ein im Ḳurʾān erwähnter Prophet, der nach Sūra XI, 91 später als Hūd und Ṣāliḥ und Loth auftrat. Nach der zur mittleren mekkanischen Zeit gehörenden Sūra XXVI, 176—189 wurde er zu den „Leuten des Dickicht" (*al-Aika*) gesandt, die noch L, 13; XV, 78; XXXVIII, 12 erwähnt werden. In den späteren mekkanischen Suren XI, 85—98; XXIX, 35 f.; VII, 83—91 tritt er dagegen unter den Bewohnern Madyans als ihr Bruder auf. Erst spätere Ausleger identifizieren ihn mit dem XXVIII, 21 ff. (vgl. V, 45) erwähnten, in Madyan wohnenden anonymen Schwiegervater des Moses (dem alttestamentlichen Yitro), aber im Ḳurʾān selbst hat das keine Stütze. Aus den angeführten Stellen ergibt sich schon, dass Muḥammad keine klare Vorstellung von Shuʿaib hatte, und es lohnt sich nicht, nachspüren zu wollen, woher er den sonst nicht vorkommenden Namen übernommen hat. Was er von ihm erzählt, folgt ganz dem stereotypen, seine eigenen Erlebnisse und Kämpfe abspiegelnden Schema in den Prophetenerzählungen. Neben dem Monotheismus ermahnt er hauptsächlich seine Landsleute zur Ehrlichkeit in Mass und Gewicht und warnt sie, die im Lande hergestellte Ordnung zu stören und die ihm folgenden Gläubigen vom Wege Allāhs wegzudrängen. Die Vornehmen im Volke weisen ihn aber ab und drohen, ihn und seine Anhänger zu vertreiben; er habe kein Ansehen unter ihnen, und hätten sie nicht Rücksicht auf sein Geschlecht genommen, würden sie ihn gesteinigt haben (XI, 93). Zur Strafe überfällt sie ein Erdbeben, sodass sie tot in ihren Wohnungen aufgefunden werden.

Dass eine viel spätere Tradition Shuʿaibs Grab nach Ḳarn Ḥattīn in Syrien verlegt, ist vielleicht dadurch zu erklären, dass das naheliegende Ḫirbet Midyan, das alte Madon, mit Madyan verwechselt wurde.

Literatur: Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyāʾ*; Dalman, *Palästina-Jarhrbuch*, X, 41 ff.; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926, S. 119 f.

SHURĀT (A., sg. *shārī*). Diesen Namen gaben sich die intransigenten Ḫāriǧiten [s. d.].

Die religiöse Benennung ist dem Ḳurʾān (IV, 76) entnommen und bezeichnet „diejenigen, welche ihr Leben an Gott verkaufen", indem sie geloben, auf Leben und Tod gegen ihre Feinde zu kämpfen.

Die ersten Shurāt wurden von ʿAlī in der Schlacht von Nukhaila ausgerottet. Ihr berühmtester Märtyrer war Abū Bilāl Mirdās b. Ḏiʾawdar aus dem Stamme Rabīʿa. Sie schworen, für die Sache der Gerechtigkeit zu kämpfen, wenn auch ohne Hoffnung, „bis dass nur drei von ihnen übrig blieben".

Dieser Zustand einer äussersten politischen Spannung oder *shirāʾ* steht in der Terminologie der Ḫāriǧiten im Gegensatz zu den Zustanden des „Sieges" (*ẓuhūr*), der „Verteidigung" (*daf*ʿ) und des „Geheimnisses" (*kitmān*).

Der Name Shurāt ist in erweitertem Sinne einer Anzahl ḫāridjitischer Rechtsgelehrter aus ʿUmān, Sidjistān, Āḏarbaidjān, Shahrizōr und ʿUkbarā — wie z. B. Ḏjubair b. Ghālib und Ḳaṭalūsī — beigelegt worden, welche die Berufung zum *shirāʾ* gerechtfertigt haben.

Der malaiische Brauch des *amok* hat bisweilen die Form des *shirāʾ* angenommen, so bei den Muslimen auf den Philippinen.

Literatur: Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 577; Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel, S. 236—37; Abū Zakariyā Shammākhī, *Chronique* Übers. Masqueray, Algier 1878, S. 272—355; Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIḳd al-farīd*, Kairo 1316, II, 138.

AL-SHUSHTARĪ, SAIYID NŪR ALLĀH B. SHARĪF AL-MARʿASHĪ, shīʿitischer Schriftsteller, der sowohl die Imāmiten gegen die sunnitischen Polemiker als auch die Mystik gegen den Antimystizismus der meisten imāmitischen Gelehrten verteidigte. Er war Ḳāḍī von Lahore, wurde auf Befehl des Ḏjihāngīr als Häretiker verurteilt und im Jahre 1019 (1610) zu Tode gegeisselt. Dies ist der „dritte Märtyrer" (*shahīd thālith*) der Imāmiten. Er hat zwei wichtige Werke hinterlassen: in persisch das *Maḏjālis al-muʾminīn* (beendet in Lahore im Jahre 1013 = 1604), eine biographische auf gute Quellen zurückgehende Sammlung über die Hauptmärtyrer des imāmitischen und mystischen Islām und in arabisch das *Iḥḳāḳ al-ḥaḳḳ*, eine Abhandlung über imāmitische Apologetik.

Literatur: Rieu, *Catal. Persian Mss. British Museum*, London 1879, I, 337; Goldziher, *Beiträge zur Litteraturgeschichte der Shīʿa und der sunnitischen Polemik, SB Ak. Wien*, 1874, S. 486 f.

AL-ṢIDDĪḲ (wahrscheinlich das aramäische *ṣaddīḳ*), Beiname des ersten Khalīfen Abū Bakr, bedeutet „der überaus Wahrheitsliebende" und „der, welcher jederzeit die Wahrheit anmimmt oder sich dafür einsetzt".

Nach Ibn Isḥāḳ erhielt Abū Bakr diesen Beinamen, weil er, als der Glaube der Muslime an Muḥammad durch seinen *miʿrādj*-Bericht erschüttert war, bezeugte, dass des Propheten Beschreibung von Jerusalem völlig der Wahrheit entspreche, und weil er dadurch ihren Glauben an ihn wiederherstellte. Eine andere Tradition berichtet, dass Muḥammad sich bei Gabriel über die Glaubenslosigkeit seines Volkes beklagte; der Erzengel erwiderte: „Abū Bakr glaubt an dich (*yuṣaddiḳuka*), denn er ist al-Ṣiddīḳ".

Der Ausspruch in Sūra XXXIX, 34: *Wa-ʾllaḏhī ḏjāʾa bi ʾl-ṣidḳi wa-ṣaddaḳa bihi*, der wiedergegeben wird durch: „Aber derjenige, welcher die Wahrheit brachte, und derjenige, welcher sie als Wahrheit aufnahm", wird in einer dem ʿAlī b. Abī Ṭālib zugeschriebenen Tradition auf Muḥammad bzw. Abū Bakr bezogen; diese Erklärung scheint von dem Beinamen des Abū Bakr beeinflusst zu sein.

Im Ḳurʾān wird das Epitheton *al-ṣiddīḳ* nur Yūsuf beigelegt (XII, 46) im Sinne von „wahrheitsliebend". *Ṣiddīḳ* in Verbindung mit *nabī* wird angewandt auf Idrīs (XIX, 57) und Ibrāhīm (XIX, 42): die Jungfrau Maryam wird *ṣiddīḳa* genannt (V, 79), und treue Gläubige heissen allgemein *al-ṣiddīḳūn* (LVII, 18 und IV, 71).

Diejenigen, welche von Abū Bakr abzustammen behaupten, werden gewöhnlich *al-Bakrī al-Ṣiddīḳī* genannt; wenn nur eins von diesen *ansāb* der Kürze halber gebraucht wird, so wird al-Ṣiddīḳī bevorzugt.

Literatur: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 264; Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, ed. de Goeje, I, 2133; Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, III/1, 120; Lane, *Lexicon*, IV 1167 *a* und 1668 *b, c*; Barbier de Meynard, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe*, in *JA*, 10. Ser., X, 62; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig, 1926, S. 49; Fränkel, *De vocabulis in ant. carm. arab. et in Corano peregrinis*, Leiden 1880, S. 20. (V. VACCA)

Digitized by Birzeit University Library

ṢIFA kommt im Ḳurʾān nicht vor, aber der Infinitiv *waṣf* wird einmal und das Imperfekt des I. Stammes dreizehnmal gebraucht in der Bedeutung: „als eine Beschreibung feststellen, zuschreiben", wobei stets etwas Falsches und Unwahrhaftes in dem Begriff eingeschlossen liegt. So von Allāh in Sūra VI, 100; XXIII, 93; XXXVII, 159, 180; XLIII, 82, alles einander ähnliche feststehende Redewendungen; dies ständig in dem Begriff liegende Unwahrhafte wird in den *Muṭawwalāt* des Rāghib al-Iṣbahānī (S. 546, *s. v.*) verwandt, um klar zu machen, dass alle Beschreibungen Allāhs unhaltbar sind.

In der Theologie sind die *ṣifāt* Allāhs von seinen Namen (*asmāʾ*) wohl zu unterscheiden. Die Namen sind die Epitheta, die ihm im Ḳurʾān als Beschreibungen seiner Person beigelegt werden, in Anlehnung an den weitverbreiteten Gebrauch solcher Epitheta in der alten Dichtung. Über diese Namen vgl. vor allem al-Ghazzālī, *Al-Maḳṣad al-asnā*. Aber seine *ṣifāt* sind im strengsten Sinne die abstrakten Eigenschaften, die hinter diesen Epitheta liegen, wie *ḳudra* hinter *ḳadīr* und *ʿilm* hinter *ʿalīm*. Ein sehr wichtiges Problem für die Theologen ist die Beziehung dieser *ṣifāt* zu seinem *dhāt*. Nach langen Streitigkeiten ergab sich schliesslich die orthodoxe Lehre, dass diese *ṣifāt* von Ewigkeit sind, in seinem Wesen liegen und weder Er, noch etwas anderes als Er sind (*lā huwa wa-lā ghairuhu*); vgl. Taftazānī zu Nasafī, *ʿAḳāʾid* mit Superkommentaren, Kairo 1321, S. 67 ff. und den Kommentar des Djurdjānī zu al-Idjī, *Mawāḳif*, Būlāḳ 1266, S. 479 ff. Einerseits wollte man die innere Einheit der Persönlichkeit Allāhs aufrechterhalten, andererseits den Beschreibungen Allāhs im Ḳurʾān Gerechtigkeit widerfahren lassen und bestimmen, was von ihnen primär und notwendig sei und was von ihnen als blosse Bindeglieder mit der materiellen Welt zu betrachten sei. Es war ein Kampf mit ungläubigen Philosophen, mit muʿtazilitischen Häretikern und, innerhalb des orthodoxen Islām, zwischen den Anhängern des Ashʿarī und des Māturīdī; vgl. Louis Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, S. 568, 571 und besonders 645 ff. und die Übersetzung aus Nasafī und Faḍālī in Macdonald, *Development of Muslim Theology*, S. 309, 319 ff. Ebenso Sanūsī, *Prolégomènes Théologiques*, ed. und übers. von Luciani, S. 162—216. Durch all diese Werke zieht die Ansicht der *Muṭawwalāt* (s. o.), dass Beschreibungen Allāhs im besten Falle unzulänglich und irreführend, im schlimmsten Falle unmöglich seien. Über Allāhs mystische Offenbarung seiner selbst vermittels seiner *ṣifāt* vgl. Massignon, S. 514 und R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, S. 90, 98.

SIḤR, Zauber, Magie. Der Islām ist ein System des reinen Supranaturalismus; für ihn besteht eine körperliche, sinnlich wahrnehmbare Welt und dahinter eine Geisterwelt, zu der man entweder durch Magie oder durch Religion in Beziehung treten kann. Vom islāmischen Standpunkt ist nun die Frage, ob der Umgang mit jener Geisterwelt das Verhältnis zu Allāh beeinflussen und die ewige Seligkeit gefährden kann.

Wenn wir die vom Christentum und Judentum übernommenen Elemente beiseite lassen, so bestand zu Muḥammads Zeit in Arabien die Geisterwelt aus Allāh, den Stammgöttern und den Djinn; die Verbindung zwischen ihnen und den Menschen bildeten die *kāhins*, die Zauberer und Wahrsager, die Dichter und Wahnsinnigen. In seinem Kommentar zum *Iḥyāʾ* al-Ghazzālī's führt Murtaḍā al-Zabīdī einen Ausspruch des Tādj al-Dīn al-Subkī an: „*Siḥr, kahāna*, Astrologie und *sīmiyā* (gewöhnlich: Wissenschaft von den Talismanen) sind alle aus demselben *wādī*." Als sich der Islām dann über Arabien hinaus verbreitete, kam er in Berührung mit all den supranaturalistischen Anschauungen, magischen Künsten, und Riten der verschiedenen Rassen und Länder, die er eroberte; diese wurden dann mit den ḳurʾānischen und arabischen Vorstellungen und Gebräuchen verschmolzen. Die Verschmelzung ging in zwei Richtungen vor sich: 1. der Aberglaube und die Nomenklatur Arabiens wurde den nicht-arabischen und sogar den nicht-semitischen Völkern aufgedrängt und 2. wurde der Islām sogar in seinen Grundanschauungen aufs stärkste von vollkommen anders gerichteten Glaubensarten beeinflusst.

Die Lexica behaupten, dass *siḥr* die Verwandlung eines Dinges aus seiner wahren Natur (*ḥaḳīḳa*) oder Form (*ṣūra*) in etwas anderes sei, das unwirklich oder eine blosse Erscheinung (*khayāl*) ist. Für Muḥammad und seine Umgebung war *siḥr* etwas Wirkliches, wenn auch das darin und dadurch Verkündete grösstenteils falsch sein mochte. In diesem Zusammenhang ist bei weitem der wichtigste Ḳurʾānvers Sūra II, 96: „Und sie folgten dem, was die *shaiṭāns* unter der Regierung Sulaimān's (oder : wider die Regierung Sulaimān's) zu rezitieren pflegten — und Sulaimān war kein Ungläubiger, sondern die *shaiṭāns* waren Ungläubige —, indem sie die Leute Zauberei (*siḥr*) lehrten; und (sie folgten dem,) was den (oder: durch die) beiden Engeln in Bābil, dem Hārūt und Mārūt, offenbart war; und die beiden lehren keinen, bevor sie nicht zu ihm gesagt haben: Wir sind nur eine Versuchung (*fitna*); sei also kein Ungläubiger. So lernten sie (die Zuhörer) von den beiden, wie man einen Mann von seinem Weibe trennt, doch fügen sie damit keinem ohne Allāh's Erlaubnis Schaden zu. Sie lernen, was ihnen schadet und ihnen nichts nützt, indem sie wohl wissen, dass derjenige der es kauft, keinen Anteil im Jenseits hat..." Trotz Baiḍāwī's knappem Stil nimmt seine Erklärung zu dieser Stelle mehr als eine Seite ein und und im *Kasshshāf* des Zamakhshari anderthalb Seiten. In den grösseren Kommentaren wird sie als *locus classicus* über Magie ausführlich behandelt (al-Ṭabarī im *Tafsīr*, al-Rāzī in den *Mafātīḥ*). Die *shaiṭāns*, sagen diese Kommentatoren, sind die Urheber der Zauberei; sie lauschten an den Mauern des Himmels und verwebten das mit Lügen, was sie hier gehört hatten; dies überbrachten sie dann den *kāhins* und schrieben Bücher darüber. Die Juden sagten sogar, dass Sulaimān kein Prophet sondern ein Zauberer war. Dieser Vers ist eine Antwort an sie. An anderer Stelle im Ḳurʾān (XXXVII, 6; XLI, 11; LXVII, 5; LXII, 8, 9) wird gesagt, dass die *djinn* neben dem unteren Himmel zu sitzen pflegten und dort den himmlischen Heerscharen (*al-malaʾ al-aʿlā*) lauschten und dass sie mit Lichtern fortgejagt wurden, die zu Schmuck aufgestellt waren, aber von den wachhabenden Engeln wie Steine nach ihnen geschleudert wurden. So pflegten sie regelmässig zu lauschen, aber jetzt (*al-ān*, LXII, 9) — offenbar seitdem Muḥammad gesandt war — haben sie bemerkt, dass die Engel besonders wachsam ihnen gegenüber sind. Im Ḳurʾān wird an einer bedeutsamen Stelle (XXVI, 221—5) berichtet, wie die *shaiṭāns* zu allen grossen Lügnern (*affāk*) herniedersteigen

Digitized by Birzeit University Library

und ihnen mitteilen was sie gehört haben. Auch die irrenden Dichter folgen ihnen, wandern in jedem *wadī* umher und tuen niemals was sie sagen. Über solche von den *Djinn* eingegebene Dichtungen siehe Goldziher, *Abh. zur arab. Phil.*, I, 1—121 und bes. S. 27.

Der spätere Islām führte alle erlaubte oder „weisse" Magie auf Sulaimān zurück. Sonst kommen *siḥr* und die davon abgeleiteten Wörter noch im Zusammenhang mit den Geschichten von Mūsā, ʿĪsā und Muḥammad selbst vor. Besonders auf Mūsā's Kämpfe mit den Magiern Pharaos beziehen sich viele Anspielungen. Aber viele Stellen beziehen sich auch auf Muḥammad (VI, 7; X, 2 usw.). Es finden sich einige bestimmte Redewendungen und Phrasen: *siḥr* wird in Sūra XX, 77, 78; XLIII, 29; XLVI, 6 *al-ḥaḳḳ* (der Wirklichkeit), und in Sūra LII, 15 der Wirklichkeit der Hölle gegenübergestellt. In Sūra XXI, 3 ff. werden mehrere Anklagen gegen Muḥammad vorgebracht, nämlich dass seine Sendung *siḥr* ist; dass sie ein „Bündel von Träumen" ist, usw.; in Sūra XXXVIII, 3 ist Muḥammad ein „lügenhafter Zauberer" (*sāḥir kaḏḏāb*) und ebenso Mūsā in Sūra XL, 25; in Sūra LXXIV, 24 (wohl die älteste Belegstelle im Ḳurʾān) wird die Sendung Muḥammads *siḥr yuʾṯar* eine von irgend jemand. „herrührende oder gelernte Zauberei" genannt.

Mehrere Male werden der Ḳurʾān, die Sendung des Propheten und Seine Beweise als Zauberei hingestellt, so in Sūra XI, 10; XXXIV, 42; XLIII, 29; usw. Aber Muḥammad gab sonst keinerlei Anzeichen, alsob er ein Zauberer wäre. An zwei Stellen, die mit Zauberei in Zusammenhang stehen (X, 2; XXXVII, 15), sind die Kommentatoren, z. B. Zamaḫšarī und Baiḍāwī, fest davon überzeugt, dass eine Anspielung auf Wunder vorliegt, aber der ganze Zusammenhang des Ḳurʾān und sogar die Stellen selbst zeigen, dass es sich um einen Hinweis auf die Offenbarungen handelt. Aber für die frühen muslimischen Ausleger war es nötig eine möglichst strenge Unterscheidung zwischen den Erscheinungen Muḥammads und denen der andern Vermittler mit der Geisterwelt zu machen. Dies taten sie, indem sie die Offenbarung durch Ḏjibrīl nachdrücklich als Gegensatz hinstellten zur unbewussten Rede durch einen besessenen Geist. Der springende Punkt ist, dass das Heidentum *siḥr* und *kufr* ist, gerade so wie Baiḍāwī bei Sūra II, 96 *siḥr* und *kufr* einander gleichstellt und beide Wörter mit *kahāna* zusammenbringt.

In den Traditionen findet man über diesen Gegenstand ganz verschiedenartiges Material. Es sei hier hingewiesen auf Muslim, *Salām*, Tr. 40 ff., wo bunt durcheinder gewürfelt über Medizin (*ṭibb*) und Zaubermittel (*ruḳwa*), über erlaubte und unerlaubte Magie, Gift, *šaiṭāns*, *ġūls*, *kahāna*, *ṭaira*, *faʾl* gesprochen wird. Über das Sehen des Propheten im Traum und über das Träumen im allgemeinen siehe Muslim, *Ruʾyā*, Trad. 1 ff. Alle diese Dinge standen im Denken der Muslime in engster Verbindung, und sind es heute noch.

Aber obgleich Muḥammad von der Realität dieser Erscheinungen vollständig überzeugt war, sei es als Zauberei, sei es als Offenbarung ungläubiger Geister, so hatten die ersten rationalistischen Theologen, die Muʿtaziliten, doch viele Zweifel. Dies tritt sehr deutlich bei Ibn Ḳutaiba, *Muḫtalaf al-Ḥadīṯ* (Kairo 1326) S. 220—35 hervor (vgl. Goldziher, *Muh. Stud.* II, 136 ff.). Die Muʿtaziliten griffen die Traditionen an, die besagen, dass Muḥammad bezaubert gewesen sei; das war unmöglich bei einem Propheten, der unter Allāh's Schutz stand (*maʿṣūm*). Auch die Zauberei, von der im Ḳurʾān, wie in der Geschichte von Mūsā und in Sūra II, 96 gesprochen wird, war nichts als Gaukelei (*taḫyīl*).

Im *Fihrist* (zwischen 987 und 1010 verfasst) finden wir die Magie völlig entwickelt und eine reiche Literatur darüber. Die Hauptquelle findet sich im zweiten *fann* der achten *maḳāla* (ed. Flugel, S. 308 ff.). Der Verfasser sagt, dass alle Zauberer, erlaubte und unerlaubte, versichern die Zauberei würde durch den Gehorsam der Geister den Zauberern gegenüber bewirkt. Die erlaubten Zauberer (*al-muʿazzimūn*) behaupten, dass sie die Geister bezwingen, indem sie Allāh gehorchen und ihn anflehen und durch Beschwörungen bei Allāh Einfluss auf die Geister zu nehmen suchen. Unerlaubte Zauberer (*al-saḥara*) erklären, dass sie die Geister durch Opfer und schlechte Taten, die Allāh missfallen, in ihre Gewalt bekommen. Er teilt dann verschiedene Arten von Zauberhandlungen mit, besonders die, welche in Ägypten, dem Bābil der Zauberer, betrieben werden. Auch über die Philosophen und Sternanbeter, die Inder und die Chinesen macht er Mitteilungen. Die erlaubte Zauberei (*al-ṭarīḳa al-maḥmūda*) wird auf Sulaimān b. Dāwud zurückgeführt, der zum ersten Male die Geister bezwang; dasselbe wird für die persische Zauberei von Djamshid gesagt; siehe über des letzteren Stellung im persischen Mythus und seine Verwechslung mit Salomon besonders E. G. Browne, *A literary History of Persia*, I, 112—114. Einzelheiten über die dem Sulaimān zugeschriebene Zauberliteratur finden sich im *K. Kashf al-asrār* des Djawbarī (vgl. de Goeje in *ZDMG*, XX, 476 ff. und Fleischer ebd. XXI, 274). Dann gibt der *Fihrist* ein Verzeichnis von über 70 Namen von Geistern, die zu Sulaimān kamen; weitere Listen und Beschreibungen bei Ḳazwīnī, *ʿAdjāʾib al-maḫlūḳāt* S. 371 ff. und Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān* (Kairo 1313), I, 177—87. Auch über die unerlaubte Zauberei (*al-ṭarīḳa al-madhmūma*) macht der *Fihrist* Mitteilungen; sie wird in ähnlicher Weise auf Iblīs durch seine Tochter, oder seines Sohnes Tochter, Baidaḫ, zurückgeführt. Es folgen dann Namen einiger berühmter Zauberer und ihrer Bücher.

Hatte der Verfasser des *Fihrist* augenscheinlich Zweifel an dem realen Hintergrund der Zauberkunst und verzeichnete er einfach biographische und bibliographische Tatsachen, so war dies aber nicht der Fall bei al-Ġhazzālī (gest. 1111). Die Geisterwelt war ihm ernste Wirklichkeit; im ganzen *Iḥyāʾ* spricht er bis ins einzelste von den Djinn und den *šaiṭāns* und ihrem Wirken (vgl. Macdonald *Religious Attitude*, S. 274 ff.); er schrieb auch über die Traumdeutung (*al-Taḥbīr fī ʿilm al-taʿbīr*, Aleppo 1328). Über diese Seite des Ġhazzālī vergleiche man Goldziher's Einleitung zu seinem *Livre d' Ibn Toumart*, Algier 1903, S. 15 ff. Sein philosophischer Pragmatismus führte *al-Ghazzālī* dahin all jenes Wirken in der Natur und im Menschen, wofür er gute Beweise fand, gelten zu lassen. Aber als moralischer Philosoph musste er die ausübenden Magier prüfen und in Klassen einteilen. Dies tut er im Anfang des *Iḥyāʾ*. Unter den nicht auf die Propheten zurückgehenden Wissenschaften sind einige tadelnswert; das Beispiel für die tadelnswerten ist die zwiefache Wissenschaft der Zauberei

Digitized by Birzeit University Library

einschliesslich der Talismane und der Gaukelei. Die Tadelnswertheit der Zauberei begründet er hauptsächlich damit, dass sie dem Menschen eher Schaden als Nützen bringe, gemäss dem bekannten islämischen Nützlichkeitsprinzip. Gegen al-Ghazzālī's Auffassung wurde von scholastischer Seite darauf hingewiesen, dass einerseits nur die Ausübung der Zauberei zu bösen Zwecken tadelnswert genannt werden könnte, und dass andrerseits die Kenntnis der Magie für jeden, der zwischen den Ergebnissen der Zauberkunst und den offenbaren Wundern (*muʿǧizāt*) der Propheten und weiter noch den *karāmāt* [s. d.] der Heiligen (vgl. Baiḍāwī I, 76) zu unterscheiden habe, unbedingt notwendig sei. Beachtenswert ist besonders die Auseinandersetzung Fakhr al-Dīn al-Rāzī's in seinem Ḳur'ān-Kommentar (*Mafātīḥ*, Kairo 1307, S. 434); er kennzeichnet die Zauberei im wesentlichen als ein psychisches Arbeiten mit physischen Wirkungen.

Von Ibn Ḳhaldūn (gest. 1406) wird die psychische Einstellung Rāzī's noch eingehender behandelt, sodass sie mit der modernen Lehre vom Automatismus zusammenfällt (*Muḳaddima*, ed. Quatremère, bes. I, 191 ff. und III, 129 ff.). Die Hauptkraft der Zauberei liegt nach ihm in der *nafs* des Zauberers. Er erwähnt das noch jetzt viel studierte Zauberbuch al-Būnī's (gest. 1225), *Shams al-maʿārif* (*GAL*, I, 497), dessen Verfasser den Versuch gemacht hatte ein System der erlaubten Magie aufzustellen, rechnete dies aber zu der unerlaubten Zauberei, weil die benutzten Kräfte von den Naturmächten und nicht von Allāh hergeleitet wurden.

In der islämischen Orthodoxie ist die altarabische Verwirrung in den Begriffen *kāhin* und *nabī* immer wieder aufgelebt. Die orthodoxen Muslime geben sich noch immer dem Studium und sogar der praktischen Ausübung der Magie hin. Über Heilige und Magie im Islām siehe E. Doutté, *Les Marabouts*, Paris 1900; ders. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909; E. Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness*, Helsingfors 1916; T. H. Weir, *The Shaikhs of Morocco*, Edinburgh 1904; Emily, Shareefa of Wazan, *My Life Story*, London 1911. Ein anderer Grund für das Fortbestehen der Magie bei der grossen Masse des islämischen Volkes ist in den vielen volkstümlichen Geschichten zu erblicken, in denen ungläubige Ḏjinn und die Magie und die Talismane ungläubiger Zauberer von den stärkeren Talismanen überwältigt werden, die von den früheren Propheten überliefert worden sind. Ein anderer Grund liegt ferner in der populären Vorstellung, als seien die Philosophen Zauberer; dies gilt besonders von Ibn Sīnā oder Avicenna. In Ḳur'ān und Ḥadīth, in der orthodoxen Theologie, in der Mystik in all ihren Wandlungen bis zur pantheistischen Theosophie, in der Philosophie und den Naturwissenschaften aller Gattungen von rein experimenteller Psychologie bis zu den Spekulationen eines Pseudo-Ibn Sīnā, in der primitiven animistischen Frömmigkeit, überall hat sich die Magie als eine Wahrheit immer während erhalten, wenn auch als eine recht zweischneidige. Ausser dem schon erwähnten Buche al-Būnī's sind denn auch heutzutage noch eine beträchtliche Anzahl von Büchern über magische Gegenstände im Umlauf.

Siehe auch die Artikel ḎJAFR, ḎJINN, GHŪL, ḤAMĀʾIL, ḤARŪT WA-MĀRŪT, ʿIFRĪT, KĀHIN, SHAIṬĀN.

SĪRA, die traditionelle Biographie Muḥammad's. Als Titel einer besonderen Schrift erscheint das Wort zum ersten Mal in Ibn Hishām's Werk, aber es ist auch schon früher als Bezeichnung für die Prophetenbiographie bezeugt (Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt* II/1, 18; vgl. auch ebd. III/II, 152). Sīra findet sich aber auch in älterer Zeit für Biographien im allgemeinen (wie *sīrat Muʿāwiya*). Anscheinend hat man anfangs für die Prophetenbiographie die Pluralform *siyar* vorgezogen; der Ausdruck ist wahrscheinlich geformt worden nach der aus dem Mittelpersischen stammenden Literaturgattung der *siyar al-mulūk*. In den Zeugnissen über die älteste Prophetenbiographie findet sich übrigens *siyar* fast stets verbunden mit dem Ausdruck *maghāzī* „militärische Unternehmungen" (vgl. A. Fischer bei Nöldeke-Schwally, *Gesch. des Qorâns*, II, 221).

Das früheste Interesse für das Leben des Propheten entstammte einerseits dem Wunsch praktische Regeln für Kult und religiöses Recht nach der Lehre und dem Beispiel des Meisters festzulegen; dieses Motiv hat zur Bildung der Ḥadīth-Literatur Anstoss gegeben. Andererseits bestand eine traditionelle Neigung seine Taten nach dem Beispiel der heidnischen Kriegsbescheibungen — oder besser „Kriegserinnerungen" (*aiyām al-ʿArab*) — festzulegen. Die Sammlung dieser verstreuten Daten zu einer Biographie im eigentlichen Sinne verdankt ihre Entstehung erst der Umbildung der Person Muhammad's in Lehre und Glaube des Islām; es war besonders die Berührung mit dem Judentum und dem Christentum, welche den Wunsch entstehen liess dem Bilde von den Stiftern dieser beiden Religionen das Bild von dem Stifter des Islām entgegenzustellen (s. die grundlegende Arbeit von T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glaube seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, vor allem I. Kap.).

Man muss sich also vielmehr fragen ob die so etwa ein Jahrh. nach Muḥammad's Tod abgeschlossene Sīra noch Elemente enthält, die auf glaubwürdige Überlieferung beruhen. Einfluss jüdischer und christlicher Tradition ist schon von Sprenger vermutet worden; Nöldeke (*ZDMG*, LII, 16—22) hat in der Analyse der Bekehrung der ersten Gläubigen gezeigt, dass die Sīra oft Tatbestände vorwegnimmt, die sehr viel später sind als die geschilderten Ereignisse. Besonders Goldziher's Studien über den Ḥadīth (*Muh. Studien* II) haben dann eine entscheidende Wendung im kritischen Studium der Sīra gezeitigt (vgl. auch Caetani, *Annali*, I, 28—58). Die Analyse von Lammens in seinen bekannten Arbeiten (*Recherches de Science religieuse*, 1910 nr. 1; ebd. 1911 nr. 1 u. 2; *L'âge de Mahomet* in *JA*, 1911; *Fatima et les filles, de Mahomet*, Rom 1912; *Le berceau de l'Islam*, Rom 1914) bemüht sich zu zeigen, dass das ganze Gebäude der islamischen Überlieferung das Leben der Propheten mindestens für den Zeitabschnitt vor der Hidjra jeder Grundlage entbehrt; jeder Umstand sei nur das subjektive Ergebnis eines entsprechenden Ḳur'ānverses. Die Sīra wäre also im wesentlichen ein grosser „kur'ānischer Midrash". Dieses radikale Vorgehen ist einer Reihe von Gelehrten als zu weitgehend erschienen (de Goeje in *Centenario Amari*, 1910; Nöldeke in *WZKM*, 1906; ders. in *Isl.* 1913; Becker in *Isl.* 1913 = *Islamstudien*, Leipzig 1924; I, 520—7; eine populäre Darstellung dieser Frage in Levi della Vida, *Storia e religione nell' Oriente semitico*, Rom 1924, S. 11—37). Einzeluntersuchungen haben jedoch für besondere Stellen

Digitized by Birzeit University Library

die Midrashmethode klargelegt (vgl. Schrieke in *Isl.* 1915, 1—30; Horowitz in *Isl.* 1914, S. 41—53; 1919, S. 159—83; 1922, S. 178—89; Vacca in *RSO* 1923, S. 87—209).

Man muss sich vorstellen, dass das so gesammelte Material in den Schulen der *muḥaddithūn* zu Madīna geordnet und systematisch verarbeitet worden ist. Der religiöse Pragmatismus hat sich ferner auch der Erzählungen über die medinensische Periode bemächtigt und deren Charakter oft ziemlich tiefgreifend umgestaltet. Auf diesem letzten Gebiet traf er aber mit viel genaueren historischen Angaben zusammen, die damals schon nach den Gepflogenheiten und dem Stil der Erzählungen über vorislamische militärische Unternehmungen ausgearbeitet waren.

Die erste *literarische Redaktion* der Sīra ist hervorgegangen aus den Erzählungen der *ḳuṣṣāṣ*, der berufsmässigen Erzähler; aus diesen entstand eine romanhafte Literaturgattung, von der das *K. al-Maghāzī* von Wahb b. Munabbih (654—728) ein Erzeugnis gewesen sein dürfte. Der älteste Verfasser eines Werkes über das Leben Muḥammads war ʿUrwa b. al-Zubair (643—712), der Sohn des bekannten Prophetengenossen. Seine diesbezüglichen Mitteilungen finden sich zitiert bei al-Ṭabarī (vgl. Caetani, *Annali*, index zu Bd. I u. II). Er hat ausserdem seinen Schülern die von ihm gesammelten Aufzeichnungen in mündlicher, durch *isnād* verbürgter, Überlieferung übermittelt. In gleicher Weise arbeitete Abān b. ʿUthmān (642—723), ein Sohn des Khalifen. Diese ersten literarischen Erzeugnisse tragen alle den Titel *Maghāzī*, wie dies auch ausnahmslos der Fall ist für die Erzeugnisse aus der zweiten und dritten Generation der Geschichtsschreiber, wie ʿĀṣim b. ʿUmar b. Ḳatāda (gest. zw. 737 u. 746), Ibn Shihāb al-Zuhrī (671—751) und Mūsā b. ʿUḳba (gest. 758). Ein Bruchstück der *Maghāzī* des Mūsā ist von Sachau bekannt gemacht worden (*SBPr. Ak. W.*, 1904).

Auch ausserhalb Madīnas wurde das *ʿilm al-maghāzī* gepflegt (Sulaimān b. Ṭarkhān in Baṣra; Maʿmar b. Rāshid in Ṣanʿā'). Aber alle diese Werke wurden von dem Werke des Muḥammad b. Isḥāḳ (gest. 767 od. 768) in den Schatten gestellt. Ibn Isḥāḳ [s. d.] hat als erster den Islām und seinen Stifter in einen weltgeschichtlichen Zusammenhang gestellt; das Erscheinen des Islām bildet nach ihm Fortsetzung und Schluss der „heiligen Geschichte" der Juden und Christen; Muḥammad erscheint aber gleichzeitig als der ruhmreichste Vertreter des Arabertums, durch den das Zeitalter der arabischen Weltherrschaft eröffnet wird. Die in der bekannten Rezension des Ibn Hishām vorliegende „Sīra des Ibn Isḥāḳ" war aber nur ein Teil der gesamten historiographischen Tätigkeit Ibn Isḥāḳs, so wie sie im wesentlichen als die Niederschrift mündlicher Unterweisung vorlag. Wie heute allgemein anerkannt ist, hat uns Ibn Hishām den ursprünglichen Text des Ibn Isḥāḳ nahezu unversehrt erhalten. Aus der veränderten Einstellung des Letzteren erklärt sich, dass die scholastische Tradition des *ʿilm al-ḥadīth* an seiner Verwendung des *isnād* stärksten Anstoss nahm und ihm einstimmig den Titel eines glaubwürdigen *muḥaddith* verweigert hat. Dieses aberkennende Urteil wurde bereits zu Lebzeiten des Ibn Isḥāḳ von Anas b. Mālik ausgesprochen. Dieser Verdikt zeigt die reinliche Scheidung des historischen Ḥadīth von dem rein lehrhaften (wie es besonders in den Büchern über die *Maghāzī* und die *Manāḳib* bei Bukhārī und Muslim vorliegt) an.

Ibn Isḥāḳ ist selbst so vorsichtig gewesen die nicht immer einwandfreie Quelle für einige seiner Nachrichten anzugeben, besonders wenn diese auf jüdische oder christliche Gewährsleute zurückgingen; auch zog er, wie es scheint im Gegensatz zu seinen Vorgängern, die Poesie heran, um alle Auskunftmöglichkeiten auszuschöpfen. Ferner schickt er seiner Erzählung zahlreiche Angaben über Genealogien und ältere Geschichte voraus. Dies alles rechtfertigt den ungeheuren Erfolg, den dieses Werk Jahrhunderte hindurch genossen hat, sodass es nicht nur die gleichartigen Werke (wie die *Maghāzī* des Abū Maʿshar, gest. 786 und des Yaḥyā b. Saʿīd b. Abān, gest. 809) verdrängt, sondern auch einen entscheidenden Einfluss auf die spätere Entwicklung der Sīra gewonnen hat. Seine Biographie ist auch zum grössten Teil in den *Taʾrīkh* und den *Tafsīr* des Ṭabarī aufgenommen worden.

Neben Ibn Isḥāḳ nimmt nur ein einziger anderer Schriftsteller eine kaum geringere Bedeutung ein: Muḥammad b. ʿUmar al Wāḳidī (746—823). Dessen Tätigkeit als Prophetenbiograph is auf uns gekommen: 1. durch sein *K. al-Maghāzī* (gekürzte Übersetzung von Wellhausen, Berlin 1882), das von Muḥ. b. Shudjāʿ al-Thaldjī (797—874) überliefert worden ist; 2. durch die Sīra, die den *Ṭabaḳāt* seines Schülers Muḥ. b. Saʿd (gest. 845) vorausgeht; 3. durch die *Ṭabaḳāt* selbst, bes. in den Bd. III u. IV. Al-Wāḳidī — der übrigens auch ein *K. al-Taʾrīkh wa 'l-Mabdaʾ wa l'-Maghāzī* verfasst hat (*Fihrist*, S. 98) — gibt, anders als Ibn Isḥāḳ, vielmehr eine Sammlung von losgelösten Einzeldarstellungen, deren umfangreichste sich mit der öffentlichen Wirksamkeit Muḥammads befassen. Er zeigt viel Interesse für die Chronologie, deren systematische Behandlung bekanntlich auf ihn zurückgeht; anderseits hat er mit der Sammlung der Traditionsangaben über die Prophetengefährten, die neue Hilfswissenschaft des *ʿilm al-riḍiāl*, die Biographie und Kritik der Traditionarier, geschaffen. Die Sīra in al-Balādhurī's *Ansāb al-Ashrāf* geht fast ganz auf al-Wāḳidī zurück.

Nach al-Wāḳidī wurde die Sīra Jahrhunderte hindurch nicht mehr in Arbeiten von grosser Bedeutung behandelt; das Interesse der Schriftsteller richtet sich wieder auf die *dalāʾil al-nubūwa* und auf die *shamāʾil*, ein Literatur-Zweig, der sich von der Sīra löste. Die zahllosen Sammlungen von Biographien der Prophetengefährten — wie das *Istīʿāb* des Ibn ʿAbd al-Barr, das *Usd al-Ghāba* des Ibn al-Athīr und die *Iṣāba* des Ibn Ḥadjar — enthalten aber zuweilen abweichende Nachrichten über die Sīra. Das meiste was man in den Kommentaren zur Sīra des Ibn Hishām — der bekannteste ist der *Rawḍ* des Suyūṭī (1114—85); s. *GAL*, I, 135, 413) — findet, ist nur Legende späten Ursprungs, oder es handelt sich um geringfügige Varianten schon bekannter Erzählungen. Von diesen späten Sammelwerken seien nur genannt: *ʿUyūn al-Athar* von Ibn Saiyid al-Nās (1273—1334; *GAL*, II, 71); *al-Mawāhib al-ladunīya* von al-Ḳasṭallānī (1448—1517; *GAL*, II, 73); *al-Sīra al-Shaʾmīya* von Shams al-Dīn al-Shaʾmī (gest. 1536; *GAL*, II, 304); *al-Sīra al-Ḥalabīya* von Nūr al-Dīn al-Ḥalabī (1567—1634; *GAL*, II, 307); und die Kommentare zu den beiden ersten Werken: *Nūr al-Nibrās* von Sibṭ ibn al ʿAdjamī (gest. 1438; *GAL*, II, 67) und *Sharḥ al-Mawāhib* von al-Zarḳānī (gest. 1710; *GAL*, II, 39).

Digitized by Birzeit University Library

Literatur: Ḥādjdjī Khalīfa, ed. Flügel, III, 634—6; Wüstenfeld, *Die arab. Geschichtsschreiber* (*Abh. Gött. Ges.*, XXVIII—XXIX, 1882) passim; Sprenger, *Das Leben u. die Lehre des Muhammed*, Berlin 1869, III; Caetani, *Annali dell Islām* (Mailand 1905), I; Nöldeke—Schwally, *Geschichte des Qorâns*, Leipzig 1919, II, 129—44; Ibn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, ed. Sachau, II/i Einl.; III/ii Einl.; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Berlin 1930, S. 366 ff.; Nallino, *Il prof. Gabrieli e una inedita dissertazione di laurea intorno ad una fonte araba della biografia di Maometto*, Rom 1918; G. Gabrieli, *Ancora intorno alla primitiva biografia di Maometto*, Rom 1919; J. Fück, *Muḥammad ibn Isḥaq, Literarhistorische Untersuchungen*, Frankfurt a/M. 1925.

SUBḤA (A.), auch SEBḤA ausgesprochen (im Osm.-Türkischen sagt man *tesbīḥ*), Rosenkranz, der augenblicklich bei fast allen Klassen der Muslime in Gebrauch steht, mit Ausnahme der Wahhābiten, die ihn als eine *bidʿa* ablehnen. Es scheint, dass er zuerst in Ṣūfī-Kreisen und in den unteren Klassen benutzt wurde (Goldziher, *Le Rosaire dans l'Islam* in *RHR*, XXI, S. 296). Opposition gegen ihn machte sich erst im XV. Jahrhundert bemerkbar, als al-Suyūṭī eine Apologie des Rosenkranzes schrieb (Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 1. Aufl. S. 165). Augenblicklich ist er, wie schon im X. Jahrh., der gewöhnliche Begleiter der Pilger (vgl. Mez, *Die Renaissance des Islâms*, S. 441) und der Derwische.

Der Rosenkranz besteht aus drei Perlengruppen, die aus Holz, Knochen, Perlmutter usw. angefertigt sind. Diese Gruppen werden durch zwei grössere Perlen (*imām*) voneinander getrennt, während ein viel grösseres Stück als eine Art Griff dient (*yad*; Snouck Hurgronje, im *Int. Arch. f. Ethnographie*, I, 154 = *Vesprr. Geschr.* III, 135). Die Zahl der Perlen variiert in jeder Gruppe (z. B. 33 + 33 + 34 oder 33 + 33 + 31); im letzten Falle werden die *imāme* und die *yad* als Perlen gerechnet. Die Gesamtsumme 100 stimmt mit der Zahl Allāhs und seiner 99 schönen Namen überein. Der Rosenkranz dient zur Aufzählung dieser Namen; aber er wird auch zum Hersagen der Lobspreisungen (*dhikr*) und der Formeln am Schluss der *ṣalāt* benutzt. Lane (*Manners and Customs*, Register) erwähnt eine *sebḥa*, die aus 1000 Perlen besteht und bei Begräbniszeremonien für die drei mal 1000 Wiederholungen der Formel: *Lā ilāha illa 'llāh* verwandt wird.

Masābīḥ (Plural von *misbaḥa*) werden schon im VIII. Jahrhundert erwähnt (vergleiche A. Mez, *Die Renaissance des Islâms*, S. 318). Goldziher (*Vorlesungen*, S. 165) hält es für sicher, dass der Rosenkranz von Indien nach West-Asien kam. Doch Goldziher selbst hat auf Traditionen hingewiesen, die den Gebrauch kleiner Steine, Dattelkerne usw. erwähnen, um Lobpreisungen wie *takbīr*, *tahlīl*, *tasbīḥ*, aufzuzählen.

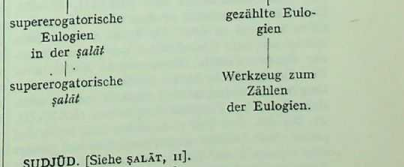
Von solchen Traditionen seien folgende erwähnt: „Von Sa'd b. Abī Waḳḳāṣ ...., dass er den Gesandten Gottes begleitete, als er eine Frau aufsuchte, die ihre Lobpreisungen an Kernen oder kleinen Steinen, welche vor ihr lagen, aufsagte. Er sprach zu ihr: „Soll ich dir sagen, was leichter und nützlicher ist?: „Ehre sei Allāh" in Übereinstimmung mit der Zahl dessen, was er auf der Erde schuf; „Ehre sei Allāh" in Übereinstimmung mit dem, was er im Himmel schuf; „Ehre sei Allāh" in Übereinstimmung mit der Zahl dessen, was zwischen diesen liegt; „Ehre sei Allāh" in Übereinstimmung mit dem, was er noch schaffen wird. Und in derselben Weise: *Allāh akbar*, *al-ḥamdu li 'llāhi* und „Es gibt keine macht und keine Gewalt ausser bei Allāh" (Abū Dāʾūd, *Witr* Bāb 24; Tirmidhī, *Daʿawāt*, Bāb 113).

Die Tendenz dieser Tradition wird durch die folgende erklärt: Ṣafiya sprach: „Der Gesandte Gottes trat ein, während vor mir 4000 Kerne lagen, die ich zum Aufsagen von Lobpreisungen benutzte. Ich sagte: „Ich verwende sie zum Hersagen von Lobpreisungen". Er antwortete: „Ich will dich eine noch grössere Anzahl lehren". Sprich: „Ehre sei Allāh" in Übereinstimmung mit der Zahl dessen, was er erschuf" (Tirmidhī, *Daʿawāt*, Bāb 103).

Auf einen anderen Gebrauch weist die Tradition hin, nach der der Gesandte Gottes „die *tasbīḥ* zähle" (Nasāʾī, *Sahw*, Bāb 97). Das hier angewandte Verbum ist *ʿaḳada*; dass es durch „aufzählen" übersetzt wird, hat seinen Grund in der Tatsache, dass die Lexika ihm, unter anderem, diese Bedeutung geben. Vielleicht beruht dies wiederum auf Überlieferungen, wie die eben angeführte und die folgende: „Der Gesandte Gottes sprach zu uns (den Frauen von al-Medina): Übt *tasbīḥ*, *tahlīl* und *taḳdīs*, und zählt diese Lobpreisungen an euren Fingern auf; denn diese werden Rechenschaft ablegen müssen" (Abū Dāʾūd, *Witr*, Bāb 24; Tirmidhī, *Daʿawāt*, Bāb 120). Nach Goldziher wird in diesen Traditionen das Aufzählen von Lobpreisungen an den Fingern dem Aufzählen an Steinen usw. gegenübergestellt. Es gibt jedoch eine Tradition, die es in Frage zieht, ob „*ʿaḳada*" in den erwähnten Verbindungen die Bedeutung „aufzählen" hat und nicht seine eigentliche Bedeutung „binden". Es gibt nämlich eine Tradition bei Ibn Saʿd (VIII, 348), nach welcher Fāṭima bint Ḳais mit Hilfe von Fäden in welchen sich Knoten befanden, Lobpreisungen aufzusagen pflegte (*bi-khuyūṭ maʿḳūd fīhā*).

Der Ausdruck *subḥa* kommt in den klassischen Traditionen in der Bedeutung „Rosenkranz" nicht vor; er wird oft im Sinne von supererogatorischem *ṣalāt* verwandt; z. B. *subḥat al-ḍuḥā* (Muslim, *Musāfirūn*, Trad. 81) Al-Nawawī erklärt den Ausdruck durch *nāfila* (Kommentar zu Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1283, II, 204). Ibn al-Athīr, *Nihāya*, s. v. fragt, wie es komme, dass die Begriffe *nāfila* und *subḥa* übereinstimmen. Er antwortet: „Lobpreisungen (*subḥa*) sind supererogatorische Zusätze zu supererogatorischen *ṣalāt*'s. So kam es, dass den supererogatorische *ṣalāt*'s *subḥa* genannt wurden".

Wenn Ibn al-Athīr recht hat, so schlug die semasiologische Entwicklung von *subḥa* zwei Wege ein:



SUDJŪD. [Siehe ṢALĀT, II].

ṢŪFĪ. [Siehe TAṢAWWUF].

AL-ṢUFRIYA. [Siehe AL-IBĀḌIYA, KHĀRIDJITEN.]

Digitized by Birzeit University Library

SULAIMĀN B. DĀWŪD, der biblische König Salomon, spielt eine hervorragende Rolle in den islāmischen Legenden. Wie die arabischen Geschichtsschreiber erzählen, gab es vier grosse Weltherrscher, von denen zwei Ungläubige waren, Nimrod und Nebukadnezar, während die beiden anderen rechtgläubig waren, nämlich Alexander der Grosse und Salomon. Unter diesen war der letztere die glänzendste Gestalt. Besonders betont wurden seine übermenschlichen Kräfte der Magie und der prophetischen Voraussage. Die rätselhaftesten Fragen und die seltsamsten Tatsachen waren ihm vertraut und konnten von ihm beantwortet werden. Aus seinen Augen sprach geistige Schärfe und Klarheit; Weisheit und Gerechtigkeit waren auf seiner Stirn eingegraben. Seine Kenntnis war tiefer als das Tal des Jordans. Im Ḳur'ān selbst wird er häufig erwähnt, und zusammen mit Alexander geniesst er die Auszeichnung als wahrer Gesandter Allāhs zu gelten, als göttlicher Bote und Vorbild Muḥammads. Die Stellen im Ḳur'ān erzählen, wie er im frühen Lebensalter bereits seinen Vater David in geschickter Anwendung des Rechts übertraf (XXI, 78, 79). Und als David starb, wurde Salomon aus der Zahl der Söhne als Nachfolger gewählt (XXVII, 61). Er war mit wunderbaren Gaben ausgestattet. Gott hatte ihm geheime Kenntnisse verliehen. Er war mit der Sprache der Vögel und der Tiere vertraut (XXVII, 16, 19), eine Überlieferung, die auf I Reg. IV, 33 zurückgeht. Ein starker Wind war ihm untertänig (XXI, 81; XXXVIII, 36). Er wehte des Morgens einen Monat lang und des Abends ebenfalls einen Monat, während ein Springbrunnen geschmolzenen Kupfers hergestellt wurde, der ständig für ihn floss (XXXIV, 12). Legionen von Dämonen standen ihm zur Verfügung, um alle seine Wünsche auszuführen. Sie wurden z. B. dazu benutzt, um nach Perlen zu tauchen (XXI, 82; XXXVIII, 37). Die *djinn* waren gezwungen, seinen Willen auszuführen. Wenn sie den Gehorsam verweigerten, wurden sie mit den Qualen der Hölle bedroht (XXXIV, 12). Sie fertigten für ihn Schreine, Statuen und kostbare Gefässe an (XXXIV, 13). Seine Heere setzten sich zusammen aus Menschen, *djinn* und Vögeln. Der Wiedehopf (*hudhud*) brachte ihm als erster Nachrichten vom Königreich Saba und seiner erlauchten Königin Bilḳīs. Salomon, als Prophet, wechselte mit ihr Briefe und forderte sie auf, den Islām anzunehmen. Und nachdem er ihr seine Stärke und seine Weisheit vor Augen geführt hatte, gab sie ihm nach (XXVII, 20—44). Die Teufel versuchten häufig, ihn des Unglaubens zu überführen, jedoch vergeblich (II, 101). Einst vergass er die Erfüllung seiner religiösen Pflichten, und zwar als seine Bewunderung für seine Gestütpferde ihn seine Gebete vergessen liess. Zur Busse dafür opferte er sie, indem er ihnen Beine und Hälse abschneiden liess (XXVIII, 31—33). Eine Zeit lang scheint er dem Götzendienst verfallen gewesen zu sein. Zur Strafe verlor er sein Königreich, sein Thron wurde von jemand in seiner eigenen Gestalt eingenommen. Nachdem er Verzeihung erbeten hatte, wurde er in seine Stellung wieder eingesetzt und zugleich ihm die göttliche Gunst im Paradies versprochen (XXXVIII, 34, 35, 40). Der Tod überraschte ihn, als er auf seinen Stab gelehnt stand, und niemand wusste von seinem Tode, bis ein Wurm sich einen Weg durch den Stab hindurchbohrte, sodass der Körper zusammenstürzte. In diesem Augenblick wurden die *djinn* frei von ihrer Arbeit (XXXIV, 14).

Später hat die Legende all dieses Material noch übertrieben, das im wesentlichen rabbinischen Ursprungs ist. Salomons Macht über die *djinn* und ihre Verwendung bei seinen grossen Bauten stammen aus dem *Midrash* zu Ecclesiastes, II, 8. Sein Königreich wird sogar zum Universalreich gemacht, vielleicht in Nachahmung der 40 (oder 72) Könige der Vor-Adamitischen *djinn*, deren jeder den Namen Salomon trug (Lane, *Arabian Nights, Introduction*, Anm. 21; d'Herbelot, *Bibliothèque Orientale*, V, 372). Salomons berühmte Weisheit umfasste auch „die Weisheit", um derentwillen Ägypten so berühmt war, d. h. die Geheimwissenschaften. Pythagoras soll seine Kenntnisse von Salomon in Ägypten erhalten haben (Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara fī akhbār Miṣr*, I, 27). Salomon soll der Schüler von Mambres, dem ägyptischen Theurgisten gewesen sein (G. R. S. Mead, *Thrice-Greatest Hermes*, III, 283, Anm.). Daher sein Ruhm als Zauberer in allen Erzählungen. Diese seine Zauberkraft wurde vermittels eines Talismanringes ausgeübt, auf dem der „erhabenste Name" Gottes eingraviert war. Diesen Ring durfte auch sein Wezīr Āṣaf b. Barakhīya benutzen, der den Thron der Königin Bilḳīs von Sheba nach Jerusalem in einem Augenblick herüberbrachte. Salomon hatte die Gewohnheit, während der Waschungen den Ring vom Finger zu ziehen und beiseite zu legen, indem er ihn während der Zeit einer seiner Frauen, Amīna anvertraute. Ṣakhr, einer der satanischen Geister, nahm die Gestalt des Königs an, stahl den Zauberring und herrschte damit 40 Tage lang, während Salomon wie ein Ausgestossener umherwandern musste. Der Dämon jedoch verlor den Ring im Meer; Salomon erhielt ihn zurück, als er einen Fisch zerschnitt, der den Ring verschlungen hatte. Auf diese Weise kam er wieder zu seinen Thron. Es heisst, dass er in dieser Weise bestraft wurde für den Götzendienst seiner Gemahlin Djarāda, der Tochter des Königs der Sidonier. Manche sagen, dass die menschliche Gestalt, die während der Zeit seinen Thron einnahm, sein eigener Sohn war, der dann starb. Der dreizehnte des Monats wird als Unglückstag betrachtet, weil er an diesem Tage von Gott in die Verbannung geschickt wurde. Das persische *Nawrūz*-Fest und die damit verbundenen Gebräuche sollen von der Rückkehr Salomons in seine Königswürde datieren (al-Birūnī, *Chronology*, ed. Sachau, S. 199). Weil er sich gerühmt hatte, dass tausend Frauen ihm tausend kriegerische Söhne schenken würden, hatte er nur einen einzigen Sohn von missgestaltetem Körperbau mit nur einer Hand, einem Auge, einem Ohr und einem Bein. Da bat er demütig im Gebete zu Gott, und sein Sohn wurde gesund. Als grosser Krieger eroberte er zahlreiche Königreiche (Baiḍāwī, V, 19).

Einige der wunderbaren Werke, die Salomon aufführen liess, mögen in Kürze Erwähnung finden. Kurz nach seiner Thronbesteigung befand er sich in einem Tal zwischen Hebron und Jerusalem, als er die Herrschaft über Winde, Wasser, Dämonen und Tiere aus der Hand der vier Engel, denen diese 4 Sphären unterstanden, empfing. Jeder von ihnen gab ihm einen Edelstein, den er in einen Ring einfügen liess, der zum Teil aus Messing, zum Teil aus Eisen bestand. Mit dem Messing siegelte er seine Befehle für die guten *djinn*, mit dem Eisen, die für die bösen *djinn*. Das Siegel soll eine Alraune enthalten haben (Frazer, *Folk-*

Digitized by Birzeit University Library

Lore in the Old Testament, II, 390). Salomons, Siegel *khātam Sulaimān*) ist ein ganz allgemeiner Zauber, in Gestalt eines sechszackigen Sterns, der häufig auf Trinkbecher eingeritzt wird und ebenso auf islamische Münzen von der frühen Umaiyadenzeit bis zum heutigen Tag. Der Tisch Salomons *mā'idat Sulaimān*) und andere wunderbare Reliquien fanden nach der Legende ihren Weg nach Spanien, wo sie bei der Einnahme Toledos von Tārik entdeckt wurden. Sie waren als Beute von Jerusalem entführt worden (Ibn al-Athīr, *Annales du Maghreb*, ed. Fagman, S. 37 ff.; Ṭabarī, *Chronique*, ed. Zotenberg, IV, 183; Dozy, *Recherches*³), I, 52). Der Tisch bestand aus grünem Beryll, hatte 360 Beine und war mit Perlen und Rubinen eingelegt. Es gab ausserdem noch einen Zauberspiegel, der alle Orte der Welt enthüllte (Carra de Vaux, *Abrégé des Merveilles*, S. 122).

Die Steinblöcke für den Tempelbau wurden mit Hilfe des wunderkräftigen Kiesels Samur (*Shamir*) behauen, den der Dämon Ṣakhr aus dem Besitze des Seeadlers herbeischaffte. Salomon schützte sich selbst gegen die Sonnenhitze unter einem Baldachin, der aus allen Vögeln der Luft sich zusammensetzte. Ein grünseidener Zauberteppich für Reisen durch die Luft wurde für ihn gewebt. Auf diesem Teppich konnte er mit seiner ganzen Ausrüstung Syrien Morgens verlassen und Afghānistān am Abend erreichen. Ungezählte Reichtümer an kostbaren Steinen, Gold und Silber wurden mit Hilfe der dienstfertigen *djinn* angehäuft. Sie halfen ihm auch beim Bau der Paläste, Festungen, Bäder und Stauanlagen. Eine ganze Reihe von Resten dieser Bauten werden in Palästina, Arabien und anderswo gezeigt (vgl. *Revue des traditions populaires*, IX, 190; Nāṣir-i Khosraw, *Sefer-Nāma*, S. 56, 76, 84, 85). Er hatte 1000 glasgedeckte Häuser mit 300 Ruhelagern und 700 Frauen (Tha'labī, *Kiṣaṣ*, S. 204). Ausser dem Tempelbau, bei dem er die *djinn* überlistete, wird auch die Aḳṣāmoschee als sein Werk in Anspruch genommen (Mirkhond, *Rawḍat al-Ṣafā*, II/1, 76). Er soll sogar eine Moschee in Alexandria gegründet haben (Suyūṭī, *a. a. O.*, I, 37). Einen Teil seiner Mussezeit verbrachte er damit, die Kunst des Korbflechtens zu erlernen, damit er sich auf irgend eine Weise seinen Lebensunterhalt erwerben könnte, wenn es notwendig werden sollte (Mirkhond, *a. a. O.*, S. 79). Diese Überlieferung trägt ganz rabbinischen Charakter. Sein Thron bestand aus reinem Gold. Die ganze Natur stand so vollständig unter seiner Herrschaft, dass einmal sogar die Sonne still stand, damit er sein Abendgebet sprechen konnte. Die bösen *djinn* schloss er in Bleigefässe ein (vgl. Zach. V, 8). 'Aidhāb am Roten Meer wurde von ihm als Ort der Einkerkerung für die Dämonen bestimmt (Nāṣir-i Khosraw, *a. a. O.*, S. 297). Seine Kenntnis der Tiersprachen befähigte ihn gelegentlich, seine Barmherzigkeit zu zeigen. Einmal befahl er seinen bewaffneten Scharen seitwärts zu marschieren, um zu vermeiden, dass die Eier eines Vogels zertreten würden, während er bei einer andern Gelegenheit eine Ameisenkolonie schonte (Bīrūnī, *a. a. O.*, S. 109; Sūra XXVIII, 17, 18).

Manche behaupten, dass er die arabischen und syrischen Schriftzeichen erfunden, sowie zahlreiche arabische Schriften über Zauberei abgefasst habe. Er wird mit Djamshīd verglichen, und zweifellos waren bei der Bildung der Salomonlegende iranische Einflüsse am Werk. Seine persönliche Erscheinung wird verschieden angegeben, z. B. als ‚ein Mann mit grossem Kopf auf einem Pferde reitend" (Mirkhond, *a. a. O.*, II/1, 83) und als „schön wohlgebaut, von strahlender Schönheit mit reichem Haarwuchs und in weisse Gewänder gekleidet" (Tha'labī, *a. a. O.*, S. 254). Bei seinem Tode war er 58 Jahre alt; er hatte 40 Jahre lang regiert. Der Ort seines Grabes ist nicht genau bekannt. Einige verlegen es nach Jerusalem in die Ḳubbat al-Ṣakhra; andere in die Nähe des Tiberiassees. Der Prophet sagte (nach Ṭabarī, *Chronique*, I, 60): Es befindet sich „in der Mitte des Sees.... in einem aus einem Felsen ausgehöhlten Palast. In diesem Palaste steht ein Thron, auf dem Salomon sitzt, mit dem königlichen Ring an seinem Finger, ganz als wäre er noch am Leben, beschützt von 12 Wächtern Tag und Nacht. Keiner ist jemals zu seinem Grabe gekommen ausser zwei Menschen, Affān und Bulukiya (Lane, *a. a. O.*, XX, 96; vgl. Mirkhond, *a. a. O.*, S. 102—3).

Die Grabstätte wird auch auf die Andamanen-Inseln verlegt (*Les Merveilles de l'Inde*, S. 134). Salomon ist auch in die malaiische volkstümliche Überlieferung eingegangen. Vogelsteller verwenden seinen Namen um Tauben in Schlingen zu fangen (Frazer, *Golden Bough*, III, 418; ders., *Folk-Lore in the O.T.*, II, 476 f.). Über Salomon und den bösen Blick vgl. W. B. Stevenson in *Studia Semitica et Orientalia*, Glasgow 1920, S. 104 f. und die dort gegebenen Hinweise. Die aethiopischen Legenden von Salomon und Mākedā, der Königin von 'Azēb findet man bei Bezold, *Kebra Negast*, und in Wallis Budge, *The Queen of Sheba and her only Son Menyelik* (vgl. den Art. BILḲĪS). Beispiele für die Salomonischen Rätsel finden sich bei Tha'labī *a. a. O.*, S. 202; Jacques de Vitry, *Palestine Pilgrims' Text Soc.*, XXXI, 17.

Literatur: Ausser den im Text erwähnten Werken sind die Ḳur'ānkommentare zu Rate zu ziehen; eine grosse Menge von Salomon-Legenden finden sich in Tha'labī *Kiṣaṣ al-anbiyā'*, S. 200 ff.; vgl. auch Ṭabarī, ed. de Goeje, Index; Ṭabarī, *Chronique*, ed. Zotenberg, Index; Idrīsī, *Description de l'Afrique*, S. 140, 173, 188; Mas'ūdī, *Murūdj*, I, 110 ff.; Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, Übers. Jayakar, I, 106, 494—6, 746—9; Dīnawarī, ed. Guirgass, S. 9, 14, 22—26, 43; al-Ḥamdānī, *Ṣifa*, S. 141; Abu 'l-Fidā, *Ta'rīkh*, S. 25, 67; Weil, *Biblische Legenden der Musulmänner*, S. 247 ff.; Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, S. 189 ff.; Salzberger, *Die Salomo-Sage in der Semit. Lit.*; ders., *Salomos Tempelbau und Thron in der semit. Sagenliteratur*; R. Färber, *König Salomon in der Tradition*; A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Bonn 1833, S. 184—9; W. A. Clouston, *Flowers from a Persian Garden*, S. 215 ff.; Baring-Gould, *Myths of the Middle Ages*, Index; Hanauer, *Folklore of the Holy Land*; Wallis Budge, *Alexander the Great*, Index; Seymour, *Tales of Solomon*; J. C. Mardrus, *The Queen of Sheba*; Gabrieli, *Fonti semitiche d'una leggenda Sheba*; *Salomonica*, in *JA*, 1868, S. 475; 1881, S. 59; de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, S. 13; R. Basset, *Mille et Un Contes, Récits et Légendes Arabes*, I, 356; ders., *Contes populaires berbères*, S. 27; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 82, 102, 116—8, 167; Wensinck, *HEMT*, S. 82, 102, 116—8, 167; Wensinck, *Bible Characters in the Koran*, 222; J. Walker, *Bible Characters in the Koran*, S. 123—9; F. Lexa, *La Magie dans l'Egypte de Salomon d'après les auteurs arabes* in *al-Mashrik*

Digitized by Birzeit University Library

1909, S. 897—906; *Numismatic Chronicle* 1933, S. 263; C. C. T. Torrey, *Jewish Foundation of Islam*, S. 49, 70, 113—5; D. Sidersky, *Les origines des Légendes musulmanes*, S. 112—126; M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914, S. 42; T. Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, S. 37—8, 52, 81.

AL-SULAMĪ, Abū ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusain b. Mūsā al-Azdī al-Naisābūrī, Autor mehrerer bedeutender Werke über den Ṣūfismus, wurde im Jahre 330 (941) geboren, studierte bei seinem Grossvater mütterlicherseits Ibn Nuǧǧaid (gest. 366 = 976) und erhielt das Novizenkleid von Abu 'l-Ḳāsim al-Naṣrābādhī; er starb im Shaʿbān 412 (Nov. 1021). Seine *nisba* al-Sulamī hat M. Hartmann (der al-Sullamī schreibt) von *sullam* = κλῖμαξ (sc. „scala perfectionis") abgeleitet; dies wird jedoch nicht allgemein anerkannt, und al-Samʿānī's Meinung (*Kitāb al-Ansāb*, Fol. 303ª), dass sich der Name auf den grossen arabischen Stamm Sulaim [b. Manṣūr] bezieht, ist ganz gut möglich. Ein Verzeichnis seiner erhaltenen Werke — nach Ibn al-ʿImād, *Shaḏharāt al-ḏhahab*, III, 196 soll er im ganzen 100 Bände geschrieben haben — bietet Brockelmann, *GAL*, Suppl., I, 361/2, 955. Aus seinem umfangreichen Ḳurʾānkommentar (*Ḥaḳāʾiḳ al-tafsīr*), einem Werk von grösster Bedeutung für das Studium der Ṣūfī-Exegese — das aber nach Ibn Nāṣir al-Dīn (bei Ibn al-ʿImād, *a.a.O.*, III, 197) „grossen Unsinn" enthalten soll —, hat L. Massignon, *Essai sur les origines...*, Anhang, S. 23—76 auf al-Ḥallāǧi bezügliche Auszüge veröffentlicht. Sein grösstes Werk über die Geschichte des Ṣūfismus ist das *Ṭabaḳāt al-Ṣūfiyin*, von dem J. Pedersen eine Ausgabe vorbereitet; dieses Buch bildete die Grundlage für Anṣārī's persisch geschriebene *Ṭabaḳāt* (vgl. dazu W. Ivanow, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*, S. 78—83; *JRAS*, 1923, S. 1—34, 337—382); Anṣārī's *Ṭabaḳāt* bildete wiederum den Grundstock für Ḏjāmī's *Nafaḥāt al-uns*. Die Monographie über die Malāmati (*Uṣūl al-Malāmatiya*) hat R. Hartmann, in *Isl.*, VIII, 157—204 ausführlich analysiert: die Kairiner Handschrift dieser Abhandlung enthält einen Anhang, der ein blosses Plagiat von al-Sarrāǧ darstellt (s. *JRAS*, 1937, S. 461—465). Ein populäres Handbuch der geistigen Disziplin ist sein *ʿUyūb al-nafs*, „über die Sünden der Seele", zu dem Ibn Zarrūḳ (gest. 899 = 1493) eine metrische Überarbeitung und al-Ḳharrūbī (gest. 963 = 1556) einen Kommentar schrieben. Zweifellos ist al-Sulamī als Eingeweihter und Hagiograph eine höchst bedeutsame Figur in der Geschichte des Ṣūfismus und hat bisher noch nicht die Beachtung gefunden, die er verdient.

SULŪḲ (A., „das Reisen"), ein Ausdruck, der von den *ṣūfī* gebraucht wird, um den Fortschritt des Mystikers auf dem Wege zu Gott zu bezeichnen; dieser beginnt mit seinem Eintritt in die *ṭarīḳa* (Weg) unter der Leitung eines *shaiḵh* und endet damit, dass er den höchsten geistigen Grad im Bereich seines Fassungsvermögens erreicht. *Sulūk* schliesst ein Suchen in sich, das bedachtsam unternommen und methodisch fortgesetzt wird; jeder, der es weiter verfolgt (*sālik*), muss jede Stufe oder Station (*maḳāmāt*) — *ḏhikr*, Vertrauen auf Gott, Armut, Liebe, Wissen usw. — durchschreiten und sich in jeder vervollkommnen, bevor er sich mit Gott vereinigen kann (*waṣl*). Daher steht *sulūk* im Gegensatz zu *ḏiaḏhba*.

Literatur: Ḏjāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, Kalkutta 1859, S. 7 ff.; R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, S. 28 ff., E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, S. 65 ff.

SUNNA (A.), Gewohnheit, Handel und Wandel, Satzung. Das Wort wird in vielerlei Zusammenhang gebraucht. Hier soll nur Folgendes hervorgehoben werden. Im Ḳurʾān kommt Sunna gewöhnlich in zwei Verbindungen vor: *sunnat al-awwalīn* „die Sunna der Früheren" (VIII, 39; XV, 13; XVIII, 53; XXXV, 41) und *sunnat Allāh* „Allāhs Sunna" (XVII, 79; XXXIII, 62; XXXV, 42; XLVIII, 23). Die beiden Ausdrücke sind synonym, insoweit sie Allāhs Strafverfahren gegen die früheren Generationen bezeichnen, welche der Botschaft der zu ihnen gesandten Propheten nur Unglauben oder Spott entgegenbrachten. Die Ausdrücke finden sich denn auch hauptsächlich in den mekkanischen Sūren, in welchen die Prophetengeschichten das Hauptthema bilden. Sūra III, 131 kommt der Plural *sunan* als Bezeichnung der Strafgerichte vor.

In bonam partem gebraucht kommt *sunnat Allāh* Sūra XXXIII, 38 vor, wo es die Privilegien bedeutet, die Allāh den früheren Propheten zuerkannt hat.

Im Ḥadīth wird unter Sunna hauptsächlich Muḥammad's Sunna begriffen; Allāh ist durch sein Buch, Muḥammad durch seine Sunna mit der Gemeinde verbunden (vgl. Muslim, *Īmān*, Trad. 246: „das Buch Allāhs und die Sunna eures Propheten").

Nach der üblichen Erklärung umfasst die Sunna Muḥammads sein Tun, sein Sprechen und sein unausgesprochenes Gutheissen (*fiʿl*, *ḳawl*, *taḳrīr*). Das Befolgen der Sunna könnte man in gewissem Sinne die „Imitatio Mohammedis" nennen.

An und für sich jedoch ist das Wort farblos. Man spricht von guten und schlechten Sunna's, z. B. von der schlechten Sunna der *ḏjāhiliyya* (Bukhārī, *Diyāt*, B. 9). Muḥammad prophezeit: „Wahrlich, ihr werdet die Sunan derjenigen, welche vor euch waren, nachahmen, Zoll für Zoll, Elle für Elle, Spanne um Spanne; ja, wenn sie in das Loch einer Eidechse kriechen würden, so würdet ihr ihnen nachgehen" (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, II, 327).

Der Gegensatz zwischen guten und schlechten Sunnas findet seinen klassischen Ausdruck in der folgenden Tradition: „Wer im Islām eine schöne Sunna instituiert, so dass sie nach seinem Tode ausgeübt wird, dem wird ein Lohn gutgeschrieben gleich demjenigen aller, welche dieselbe ausgeübt haben, ohne dass von ihrem Lohn etwas abgezogen wird. Wer jedoch im Islām eine schlechte Sunna instituiert, so dass sie nach seinem Tode ausgeübt wird, dem wird eine Sünde ins Debet geschrieben gleich derjenigen aller, welche sie ausgeübt haben, ohne dass von ihren Sünden etwas abgezogen wird" (Muslim, *ʿIlm*, Trad. 15).

Doch ist al-Sunna die charakteristische Bezeichnung für die Praxis und die Theorie der katholisch-muhammadanischen Gemeinde geworden. *Ahl al-sunna wa 'l-ḏjamāʿa*, „die Leute der Sunna und der Gemeinschaft", das sind diejenigen, die sich von dogmatischen und praktischen Abweichungen fernhalten. Der Ausdruck wird in diesem Sinne speziell im Gegensatz zu Shīʿa [s. d.] gebraucht;

Digitized by Birzeit University Library

die sunnitisch-shīʿitische Zweiteilung des Islām ist auch im Westen in weiten Kreisen bekannt. Es wird deshalb grosser Wert auf das Befolgen der Sunna Muḥammads gelegt: „Wer meiner Sunna überdrüssig ist, der gehört nicht zu mir" (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 1). „Die vorgeschriebene *ṣalāt*, der Freitag und der Ramaḍān sind eine Sühne für die Zeit bis zur nächsten *ṣalāt*, zum nächsten Freitag und zum nächsten Ramaḍān, ausgenommen im Falle von Polytheismus, dem Brechen des Übereinkommens und dem Verlassen der Sunna ....; und das Verlassen der Sunna ist das Sichabtrennen von der Gemeinschaft" (*djamāʿa*; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 229). Zu den sechs Kategorien, welche von Allāh, Muḥammad und allen Propheten verflucht werden, gehören auch diejenigen, die Muḥammads Sunna aufgegeben haben (Tirmidhī, *Ḳadar*, B. 17). Kenntnis der Sunna ist eins der Kriterien bei der Entscheidung über das Imāmat bei der *ṣalāt* (Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 60; Nasāʾī, *Imāma*, B. 3).

Die Genossen sind die Verbreiter der Sunna (Muslim, *Īmān*, Trad. 80); ab und zu wird das Wort auf das Exempel der Genossen sowie der ältesten Generationen des Islām bezogen; bei Bukhārī, *Aḥkām*, Bl 43 wird die Sunna Allāhs, seines Gesandten und der beiden Khalifen erwähnt; bei Tirmidhī, *ʿIlm*, B. 16 die Sunna Muḥammads und der rechgeleiteten Khalifen.

So bekommt das Wort einen normativen Sinn; es wird berichtet, dass Muḥammad bei der Anordnung einiger Vorschriften gesagt habe: nach Belieben, damit keine (der Gemeinde lästige) Sunna entstehe (Bukhārī, *Tahadjdjud*, B. 35).

Das Oppositum zu Sunna im Sinne der durch Muḥammads Beispiel oder die Tradition der Gemeinde geheiligten Theorie oder Praxis ist *bidʿa* (s. d.; vergl. z. B. Tirmidhī, *ʿIlm*, B. 16).

Die Sunna Muḥammads im Sinne seiner Worte, Taten und schweigenden Gutheissens ist mündlich und schriftlich fixiert im Ḥadīth [s. d.]. Theoretisch sind also die Begriffe Sunna und Ḥadīth getrennt, praktisch decken sie sich oft, was schon aus der Tatsache hervorgehen dürfte, dass einige von den Ḥadīthsammlungen den Titel *sunan* tragen (so die Sammlungen des Abū Dāʾūd, Ibn Mādja und al-Nasāʾī).

Wenn man die theoretische und praktische Bedeutung der Sunna im Islām verstehen will, so muss man bedenken, dass der Ḳurʾān zwar eine Quelle war, aus welcher sich ein grosser Teil der Praxis herleiten liess, dass jedoch andrerseits Muḥammad viele Fragen nicht durch Offenbarung, sondern durch Entscheidung von Fall zu Fall gerege lt hatte, dass das Sprechen und Handeln des Propheten schon bei dessen Lebzeiten als „ein schönes Beispiel" anerkannt war, und infolge dieser Anerkennung die Sunna des Propheten angeführt und schriftlich fixiert wurde, sei es auch nicht in gleich kanonischer Form wie der Ḳurʾān. Der Ḥadīth selber hat diese Seite der Sunna Muḥammads in Traditionen beleuchtet: „Es kamen Leute zum Propheten und baten ihn: Schicke uns Männer, um uns Ḳurʾān und Sunna zu lehren" (Muslim, *Imāra*, Trad. 167). „Der Glaube hat sich niedergelassen in dem Herzensgrund der Menschen. Dann haben sie Ḳurʾān und Sunna gelernt" (Bukhārī, *Riḳāḳ*, B. 35). ʿUmar b. al-Khaṭṭāb sagte: „Es werden Leute kommen, mit euch zu disputieren über zweifelhafte Punkte im Ḳurʾān. Beantwortet sie mit den Sunan, denn die Leute der Sunan wissen am besten Bescheid über den Ḳurʾān" (Dārimī, *Introductio*, B. 16).

Auch im Ḳurʾān selber will man Hinweise auf die Bedeutung von Muḥammads Sunna finden, wie der Befehl, an Allāh und Muḥammad zu glauben (Sūra VII, 158; LXIV, 8), und das Gebet Ibrāhīms, als er den Tempel zu Mekka gründete: „O Herr, sende zu ihnen einen Gesandten aus ihrer Mitte, um ihnen deine Verse vorzulesen und sie zu lehren das Buch und die Weisheit und sie zu reinigen" (Sūra II, 123 und ähnliche Stellen).

So versteht es sich, dass auch im islāmischen System neben dem Ḳurʾān die Sunna ein normatives Element wurde und dass die Vertreter des Systems auch die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Elemente zu beantworten suchten. Diese Frage wird auch in Traditionen behandelt. Zunächst treten Ḳurʾān und Sunna als gleichberechtigt auf. Khālid b. Usaid sagte zu ʿAbd Allāh b. ʿUmar: „Wir finden die *ṣalāt al-ḥaḍar* und die *ṣalāt al-ḳhawf* im Ḳurʾān, die *ṣalāt al-safar* jedoch nicht". Ibn ʿUmar antwortete: „Mein Vetter, Allāh hat Muḥammad zu uns gesandt, als wir in vollständiger Unwissenheit waren; darum handeln wir so, wie wir Muḥammad handeln sahen" (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 94). Deutlicher noch spricht eine andre Tradition: „Ein Verbot des Gesandten Allāhs steht einem Verbot Allāhs gleich" (Dārimī, *Introductio*, B. 48). — Die Gleichsetzung von Ḳurʾān und Sunna führt zu der Vorstellung, dass auch die Sunna offenbart sei: „Djibrīl war gewohnt, mit der Sunna zu Muḥammad hinabzukommen, sowie er ihm den Ḳurʾān zu bringen gewohnt war" (Dārimī, *Sunan*, Introductio, B. 48). Dabei ist man jedoch nicht stehengeblieben; nicht der Ḳurʾān sondern die Sunna ist die höchste normative Instanz (l. c.: *al-Sunna ḳāḍiya ʿala ʾl-Ḳurʾān, walaisa ʾl-Ḳurʾān bi-ḳāḍin ʿala ʾl-Sunna*).

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Ḳurʾān und Sunna wird ausführlich und prinzipiell in den Uṣūl-Büchern behandelt. Shāfiʿī in seiner *Risāla* führt aus, dass es Ḳurʾānvorschriften gibt, deren allgemeine Form erst durch die Sunna präzisiert worgemeine den sei (S. 12), z. B. die im Ḳurʾān vorgeschriebene Bestrafung des Diebes (Sūra V, 42) durch die Tradition, dass die Strafe nicht zu applizieren sei, wenn es sich um den Diebstahl einer unbedeutenden Quantität handle (man vgl. z. B. Bukhārī, *Ḥudūd*, B. 13). Bekannter ist, dass Muḥammad *zinā*ʾ einer *thaiyib* mit Steinigung bestrafte (man vgl. z. B. Bukhārī, *Djanāʾiz*, B. 61), während Sūra XXIV, 2 Bukhārī, *Djanāʾiz*, B. 61), während Sūra XXIV, 2 hundert Geisselhiebe als Strafe für den *zānī* und die *zāniya* festsetzt.

Näher werden in der Sunna in ihrem Verhältnis zum Ḳurʾān drei Arten unterschieden: 1. Diejenige, welche völlig mit dem Ḳurʾān übereinstimmt. 2. Diejenige, welche eine Erklärung des heiligen Textes ist. 3. Diejenige, welche mit dem heiligen Text nicht direkt zusammenhängt (*Risāla*, S. 16). — Letztere Art wird jedoch nicht anerkannt von denjenigen, die der Sunna immer einen direkten Zusammenhang mit dem heiligen Text beilegen.

Das Verhältnis zwischen Ḳurʾān und Sunna wird illustriert durch die Lehre vom *nāsikh wa ʾl-mansūkh* „dem Abrogierenden und Abrogierten", sowie durch andere Beispiele von kurʾānischen Geboten und Verboten. Hier soll noch darauf hingewiesen werden, dass al-Shāfiʿī nicht unumwunden anerkennt, dass Ḳurʾān durch Sunna abrogiert werden könne. Nach seiner Meinung kann Ḳurʾān nur durch Ḳurʾān und Sunna nur durch Sunna abrogiert werden (S. 16 f.). Doch gibt es Ḳurʾānverse, deren

Digitized by Birzeit University Library

abrogierender Charakter mit Bezug auf andere Ḳurʾānstellen erst klar wird durch Sunna (S. 18—21) oder durch Sunna und *iǧmāʿ* (S. 21 f.).

Man hat bekanntlich die *uṣūl al-fiḳh* nicht auf Ḳurʾān und Sunna beschränkt. Doch hat man sich in weiten Kreisen dagegen gesträubt, dass den beiden historisch gegebenen, objektiven Normen so subjektive Elemente wie *iǧmāʿ* [s. d.] oder *ḳiyās* beigeordnet werden sollten. Im *ḥadīṯ* findet man Spuren von dieser Opposition wieder: „Als Ibn Masʿūd und Ḥudhaifa eines Tages zusammen waren, legte ein Mann ihnen eine Frage vor. Da sagte Ibn Masʿūd zu Ḥudhaifa: Warum denkst du, dass die Leute uns darüber befragen? Er antwortete: Sobald sie es wissen, vernachlässigen sie es. Darauf sagte Ibn Masʿūd zum Fragenden: Wenn ihr uns über eine ḳurʾānische Sache befragt, die wir wissen, so werden wir euch Bescheid geben, ebenso über eine Sunna Muḥammads. Eueren Neuerungen stehen wir jedoch ratlos gegenüber" (Dārimī, *Introductio*, B. 16). Buḫārī hat einem Kapitel seines *Ṣaḥīḥ* bezeichnenderweise den Titel gegeben: „Über das Festhalten an Ḳurʾān und Sunna".

Dieser Standpunkt ist jedoch von den vier *maḏhāhib* aufgegeben; *iǧmāʿ* und *ḳiyās* haben ihren Platz unter den *uṣūl al-fiḳh* bekommen. Abgesehen von der Shīʿa sind die vier Wurzeln auch von den Ḫārigiten und Wahhābiten nie anerkannt worden.

Mit dem Terminus Sunna in der *uṣūl*-Lehre ist nicht zu verwechseln die zweite der fünf Kategorien, unter welchen die Handlungen vom gesetzlichen Standpunkt betrachtet werden und welche auch Sunna heisst. Siehe darüber SHARĪʿA.

Im volkstümlichen Sprachgebrauch verschiedener islamischer Völker — wie bei den Türken und in Niederländisch-Indien — bezeichnet *sunna* auch die „Beschneidung"; siehe den Art. ḴITĀN.

Literatur: Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet*, Leiden 1925, S. 34 ff.; I. Goldziher, *Ḥadīth und Sunna in Muh. Studien*, II, 1—27; C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, I, 249; II, 36 ff., 72 f.; Mawlay Muḥ. Aʿlā b. ʿAlī, *Dictionary of Techn. Terms*, S. 703 ff.; A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, s. v.; Ibn al-Subkī, *Diamʿ al-Diawāmiʿ* mit dem Kommentar des Banānī, Kairo 1318, II, 58—109; Mullā Ḫusraw, *Mirʾāt al-Uṣūl*, S. 182—226.

SŪRA, die Benennung der Abschnitte, woraus der Ḳurʾān besteht. Im Ḳurʾān selbst bedeutet das Wort sowohl in den mekkanischen wie in den medinensischen Teilen die einzelnen Offenbarungen, die Muḥammad nach und nach mitgeteilt wurden. So fordert er seine Gegner auf, eine Sūra gleicher Art wie die seinigen zu produzieren, II, 21, X, 39, oder zehn solche Sūren zu bringen, XI, 16. Als Überschrift heisst es XXIV, 1: (dies ist) die Sūra, die wir herabgesandt und angeordnet, und worin wir deutliche Zeichen (*āyāt*) herabgesandt haben. Die Munāfiḳūn, heisst es IX, 65, fürchten, dass eine Sūra herabsteigen könne, die ihnen sagt, was in ihrem Herzen ist; vgl. IX, 87: wenn eine Sūra herabgesandt wird, die sie zu glauben und kämpfen befiehlt, usw. Von der verschiedenen Wirkung einer Sūra auf die Gläubigen und Ungläubigen ist IX, 125, 128; XLVII, 22 die Rede. Inhaltlich deckte sich das Wort also mit dem Ausdruck Ḳurʾān in seiner ursprünglichen Bedeutung, aber im späteren Sprachgebrauch trennten sie sich, indem „Ḳurʾān" die Bezeichnung der gebuchten und gesammelten Offenbarungen wurde, während „Sūra" von den Abschnitten des heiligen Buches gebraucht wurde, die zwar ursprünglich aus je einer Offenbarung bestanden, später aber durch Zusammenstellung mehrerer Offenbarungen oder Bruchstücken solcher gebildet wurden.

Woher Muḥammad das Wort entnommen hat, ist dunkel trotz der gemachten Versuche, diese Herkunft nachzuweisen. Nöldeke vermutet darin das neuhebräische *šūrā*, Reihe; aber selbst wenn man das als: „Zeile" erklären dürfte, würde es nicht zu der ursprünglichen Bedeutung des Wortes führen, und es spricht auch dagegen, dass eine Sūra nach XXIV, 1 mehrere *āyāt* enthielt. Vielleicht hängt das Wort irgendwie mit der Vorstellung Muḥammads von dem himmlischen Buche (*al-Kitāb*) zusammen, dessen Inhalt ihm stückweise mitgeteilt wurde. Insofern könnte etwa: „Stück, Abschnitt" oder ähnl. eine passende Bedeutung ergeben, die auch den späteren Sprachgebrauch erklären könnte; aber sprachlich lässt es sich nicht nachweisen, denn H. Hirschfelds Vermutung, dass es aus dem jüdischen *seder* entstellt sei, ist wenig wahrscheinlich. Zur Not könnte *sūra*, besteigen, losspringen auf, überwältigen (z. B. vom Weine) einen Begriff wie: *impetus*, plötzlich überwältigende Inspiration od. ähnliches ergeben, aber als Ableitung davon wird nicht *sūra*, sondern *sawra* gebraucht.

Der autorisierte Ḳurʾān enthält 114 Süren, von denen die erste, *al-Fātiḥa* [s. d.], und die beiden letzten Beschwörungen als Einleitung und Abschluss in einem loseren Verhältnis zum übrigen stehen. Damit stimmt es, dass diese drei Süren in der Ḳurʾān-Redaktion des Ibn Masʿūd gefehlt haben sollen. Überhaupt herrschte auf diesem Gebiete anfänglich eine gewisse Freiheit, sodass Ubaiy ausser den gewöhnlich rezipierten noch zwei besondere Süren haben konnte. Auch war die Reihenfolge der Süren nicht fest bestimmt, wenn auch dasselbe Ordnungsprinzip in den verschiedenen Redaktionen durchschimmert. Hierüber wie über die Namen der Süren, ihre graphische Trennung und über die Buchstaben, die sich in den Überschriften von einigen darunter finden, vgl. d. Art. ḲURʾĀN.

Literatur: Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, S. 24 f., 227 f., 320 ff.; zweite Ausgabe durch Schwally, I, 30 f., II/1, 30 ff.; H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, 1902, S. 2.; A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qurʾān*, Leiden 1937.

ṢŪRA, Bild, Form, Gestalt (*ṣūrat al-arḍ* bezeichnet eine Weltkarte) oder Antlitz, Angesicht (s. u.). *Taṣwīra*, plur. *taṣāwīr*, ist mehr Abbildung.

Die biblische Vorstellung, nach der der Mensch aus Gottes *ṣelem* erschaffen wurde, ist höchstwahrscheinlich in den Ḥadīth übergegangen. Bei Buḫārī, *Istiḏhān*, B. I (vgl. Muslim, *Diannа*, Trad. 28) heisst es: „Allāh erschuf Ādam nach seiner *ṣūra*, seine Länge war 60 Ellen". Dazu äussert sich Ḳasṭallānī folgendermassen (IX, 144): „Das Suffix ‚seiner' weist auf Ādam zurück; der Sinn ist also: Allāh schuf Ādam gemäss seiner, d. h. Ādam's Form, nämlich vollkommen und proportioniert". Es gibt aber auch andere Erklärungen. Eine andere Stelle, wo die Tradition vorkommt, ist Muslim,

Digitized by Birzeit University Library

Birr, Trad. 115: „Wenn einer mit seinem Bruder rauft, so soll er dessen Antlitz schonen, denn Allāh erschuf Adam nach seiner *ṣūra*". Al-Nawawī's Kommentar zu dieser Tradition deckt sich zum Teil mit dem soeben mitgeteilten Abschnitt bei Kasṭallānī. Er zitiert al-Māzirī, der sagt: „Ibn Kutaiba hat diese Tradition falsch interpretiert durch seine buchstäbliche Auffassung. Er sagt: Allāh hat eine *ṣūra*, aber nicht wie sonstige *ṣuwar*. Diese Auffassung ist offensichtlich falsch, denn der Begriff *ṣūra* involviert Zusammengesetztheit, und was zusammengesetzt ist, ist erschaffen (*muḥdaṯ*); Allāh aber ist nicht erschaffen, folglich ist er nicht zusammengesetzt; folglich ist er nicht *muṣawwar*".

Wir haben weiter das Begriff *ṣūra* im Zusammenhang mit dem Bilderverbot zu behandeln, das oft irrtümlicherweise auf den Ḳur'ān zurückgeführt wird. Tatsächlich wurzelt aber das Bilderverbot in einer Anschauung, die auch im Ḳur'ān zum Ausdruck kommt. Im ḳur'ānischen Sprachgebrauch ist *ṣawwara* „bilden, formen" synonym mit *bara'a* „schöpfen" (vgl. Sūra III, 4; VII, 10; XL, 66). Sūra LIX, 24 wird Allāh *al-ḫāliḳ, al-bārī', al-muṣawwir* genannt, d. h. nach al-Baiḍāwī: „der den Beschluss erfasst, die Dinge zu erschaffen, seiner Weisheit gemäss, der sie erschafft ohne Fehl, der ihre Formen und Qualitäten ins Dasein ruft, gemäss seinem Willen".

Wenn nach dem Ḳur'ān also Allāh der grosse Bildner ist, so knüpft sich daran im Ḥadīṯ, dass alle menschlichen Bildner Nachahmer Allāhs und als solche sträflich sind: „Wer ein Bild macht, dem wird Allāh als Strafe auferlegen den Odem darin zu blasen; aber dazu wird er nie im Stande sein" (Bukhari, *Buyūʿ*, B. 104; Muslim, *Libās*, Trad. 100). „Die Verfertiger dieser Bilder werden am Auferstehungstage dadurch bestraft werden, dass zu ihnen gesagt wird: Machet lebendig, was ihr erschaffen habt". (Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 56). Häuser, in welchen sich Bilder, Hunde und Verunreinigte befinden, werden von den Engeln der Gnade gemieden (Bukhārī, *Bad' al-ḫalḳ*, B. 17 usw.). Letztere Aussage wird beleuchtet durch die Erzählung, wie ʿĀ'isha einmal ein Polster (*numruḳa*) gekauft hatte, auf dem Abbildungen angebracht waren. Muḥammad weigerte sich einzutreten und sagte: „Die Verfertiger dieser Bilder werden bestraft werden und zu ihnen wird gesagt werden: Machet lebendig was ihr erschaffen habt". Und weiter sagte er: „Ein Haus, in dem sich Bilder befinden, wird von den Engeln nicht betreten". (Muslim, *Libās*, Trad. 96; vgl. 85, 87, 91—99; Bukhārī, *Libās*, B. 92; Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 172). Auch soll Muḥammad die Bilder und Statuen aus der Kaʿba entfernt haben (Bukhārī, *Maghāzī*, B. 48). Eine merkwürdige diesbezügliche Tradition, die mit der Christophoruslegende einige Ähnlichkeit zeigt, findet sich bei Aḥmad b. Ḥanbal, I, 84; vgl. 151.

Nach dem Gesetz ist es verboten, lebendige, mit einem *rūḥ* versehene Wesen abzubilden. Aus dem zusammenfassenden Kommentar Nawawī's zu Muslims *Saḥīḥ, Libas*, Trad. 81 (Kairo 1283, IV, 443) geht hervor, dass kein Unterschied darin besteht, ob das Bild auf einem Kleide, Teppich, Münze, Gefäss, Wand oder sonstwo angebracht ist. Das Abbilden von Bäumen, Kamelsätteln und sonstiger Dinge, abgesehen von animalischen Wesen, ist nicht verboten. Das Benutzen von Gegenständen mit Abbildungen animalischer Wesen ist *ḥarām*, wenn sie an einer Wand aufgehängt werden oder wenn es ein getragenes Kleid oder dergleichen ist. Wenn die Abbildungen jedoch angebracht sind auf Teppichen, welche betreten werden, auf Kissen und Polstern und dergleichen, welche benutzt werden, sind sie nicht *ḥarām*. Die Meinung einiger älteren Gelehrten, dass nur verboten ist was einen Schatten hat, wird als irrig verworfen. Nach al-Zuhrī sind Bilder ohne Ausnahme verboten, ebenso das Benutzen von Gegenständen, auf denen Bilder angebracht sind, so wie das Betreten eines Hauses, in dem Abbildungen sind. Nach anderen ist erlaubt was auf einem Kleide gestickt ist, ob es niedrige Dienste leistet oder nicht, ob es an einer Wand aufgehängt ist oder nicht. Der *iʿdjmāʿ* verbietet alle Abbildungen, die Schatten haben, und erklärt das Verunstalten für *wādjib*. Einige machen eine Ausnahme für das Spielen kleiner Mädchen mit Puppen. Die kasuistische Behandlung wird dann von Nawawī noch weiter getrieben.

Ungeachtet der theologisch-juristischen Anschauung sind, wie beim Weinverbot, Zuwiderhandlungen nicht selten; man denke an die Freskos in Ḳuṣair ʿAmra, an die Miniaturen persischer und indischer Handschriften, an türkische und ägyptische Briefmarken. Ende des X. Jahrh. lies Khumārawaih in Ägypten Statuen von sich selbst, seinen Frauen und seinen Sängerinnen anfertigen, und in Spanien errichtete ʿAbd al-Raḥmān III seiner Lieblingsfrau al-Zahrā' eine Statue. Es gibt sogar Abbildungen von Muḥammad aus späterer Zeit. Das stellt jedoch die Tatsache nicht in Abrede, dass es unter muslimischen Völkern keine Malerei oder Skulptur in bedeutendem Masse gegeben hat. Auch gegen photographische Aufnahmen hat man lange Bedenken geltend gemacht (s. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, 432 ff.); gegenwärtig scheinen diese, wenigstens in gewissen Kreisen, zurückzutreten oder sogar ganz überwunden zu sein. Die in Kairo erscheinende illustrierte Zeitschrift *al-Muṣawwar* wird ganz nach okzidentalischem Muster redigiert. Chauvin erwähnt Beispiele von der Scheu gegen das Sichabbildenlassen, Beispiele, die auch im heutigen Westen ihre Gegenstücke haben. Auch hier kommt es vor, dass man sich weigert sich abbilden zu lassen, weil man darin etwas wie einen an der Person verübten Raub fühlt.

Es lässt sich fragen ob das muslimische Bilderverbot durch die jüdische Auffassung des zweiten Gebotes beeinflusst worden sei. Aus der Literatur (Flavius Josephus) einer- und den Münzen andrerseits geht nämlich hervor, dass die jüdische Begrenzung des Bilderverbots genau dieselbe war wie die muslimische: keine animalischen Wesen, dagegen Pflanzen und andere Gegenstände.

Literatur: Th. W. Juynboll, *Handleiding*, Leiden 1925, S. 157 ff.; Chauvin, *La défense des images chez les Musulmans* in *Annales de l'Ac. d'arch. de Belgique*, 4. série, VIII, 229 ff.; Snouck Hurgronje, *Ḳuṣeir ʿAmra* und das Bilderverbot in *ZDMG*, LXI, 186 ff., = *Verspr. Geschr.*, II, 449 ff.; ders. *Mekka*, II, 219 und Anm. 3; A. J. Wensinck, *The second Commandment* in *Med. Ak. Amst.*, Bd. LIX, Ser. A, Nr. 6; Lammens, *L'Attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés* in *JA*, 1915, 239—79; Goldziher, *Zum islamischen Bilderverbot* in *ZDMG*, LXXIV (1920), 288; das Ḥadīth-Material bei Wensinck, *HEMT*, unter IMAGES; Juristisches: Abū Isḥāḳ al-

Digitized by Birzeit University Library

Shīrāzī, *K. al-Tanbīh*, ed. Juynboll, Leiden 1879, S. 206.

SUTRA (A.), Bedeckung, Schutz, Schirm, besonders bei der Ṣalāt, wo Sutra das Objekt andeutet, das derjenige, der sie verrichtet, vor sich setzt oder legt in der Richtung der Ḳibla, wodurch er sich einen ideellen Raum abgrenzt, innerhalb dessen er nicht gestört ist durch menschliche oder dämonische Einflüsse. „Die fiktive Begrenzung eines offenen Gebetsplatzes, die Sutra, scheint neben anderen Zwecken auch den zu haben, die Dämonen abzuhalten" (Wellhausen, *Reste* ², S. 158). Tatsächlich wird in einer Tradition derjenige, der sich mutwillig in diesen ideellen Raum hineindrängt, ein Shaiṭān genannt (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 100, vgl. Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, IV, 2; Ṭayālisī, *Musnad*, Ḥaidarābād 1321, Nr. 1342).

Das Wort kommt im Ḳurʾān nicht vor. Im Ḥadīth findet es sich oft in der Verbindung *satara* (*tasattara*, *istatara*) *bi-thawb* in Traditionen, die die rituelle Waschung beschreiben, bei welcher man durch ein Kleid oder einen Vorhang seine Nacktheit verbirgt oder verbergen lässt (z. B. Bukhārī, *Ṣaid*, B. 14; *Ghusl*, B. 21; Muslim, *Ḥaid*, Trad. 70, 79; Abū Dāʾūd, *Ṭahāra*, B. 123; *Manāsik*, B. 37). Ähnlich heisst *sitr* der Vorhang, durch welchen Muḥammad seine Frauen den Blicken der Aussenwelt entzog (Bukhārī, *Maghāzī*, B. 56; *Nikāḥ*, B. 67).

So heisst es dann auch, dass einer die *ṣalāt* verrichtet in der Richtung auf einen Gegenstand, der ihn von der Menge isoliert (*yasturuhu min al-nās*), so dass er von ihr nicht gestört wird (z. B. Bukhārī, *Ḥadīd*, B. 53; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 259; Abū Dāʾūd, *Manāsik*, B. 53).

Muḥammad soll in der Wahl seiner Sutra ganz frei gewesen sein: Lastkamele, Reittiere, Bäume, Sättel (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 98), ein Sofa (ebd., B. 99), die Lanze (*ḥarba*, B. 92), der Stock (*ʿanaza*, B. 93), die Säulen der Moschee (B. 95) werden erwähnt.

Der Ḥadīth hat uns den Nachhall zweier Richtungen in Bezug auf die Sutra bewahrt, die eine gibt genaue Vorschriften, die andre sträubt sich dagegen.

Erstere ist bestrebt, genau festzulegen, welcher Abstand zwischen der Sutra und dem, der die Ṣalāt verrichtet, beobachtet werden soll (*mamarr al-shāt* „Raum zum Passieren für ein Schaf", Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 91; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 263, 264 usw.); sie lässt Muḥammad erklären, dass man keinen zwischen sich und seiner Sutra passieren lassen soll (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 100, 101; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 258—62 usw.), dass Vorübergehende, besonders Hunde, Esel und Frauen, die Ṣalāt abschneiden: Es sagte der Gesandte Allāhs: „Wenn einer die Ṣalāt verrichtet, ohne dass sich vor ihm etwas wie das Ende oder mittlere Teil eines Sattels befindet, wird seine Ṣalāt durch einen vorübergehenden Hund, Esel oder Weib abgeschnitten" (Tirmidhī, *Mawāḳit*, B. 136; Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 86).

Die andre Richtung dagegen erklärt, dass die Ṣalāt niemals durch Vorübergehende abgeschnitten wird (das ist auch Shāfiʿī's Ansicht nach Tirmidhī's Bemerkung zu *Mawāḳit*, B. 135). ʿĀʾisha ruft mit Entrüstung aus: „Ihr stellt uns Eseln und Hunden gleich; bei Allāh, der Prophet verrichtete die Ṣalāt, während ich auf dem Sofa lag, zwischen ihm und der Ḳibla" (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 105). Dieselbe Tendenz hat eine Erzählung des Ibn ʿAbbās: „Ich ritt hinter al-Faḍl auf einer Eselin; wir erreichten den Propheten gerade, als er mit seinen Genossen in Minā die Ṣalāt verrichtete. Wir stiegen dann ab und nahmen Platz in der Reihe, während das Tier zwischen den Leuten durchlief, ohne die Ṣalāt abzuschneiden" (Tirmidhī, *Mawāḳit*, B. 135; vgl. Aḥmad b. Ḥanbal, II, 196).

Die Shāfiʿiten nennen die Sutra *sunna*. Die verschiedenen Ansichten der Juristen findet man bei Nawawī in seinem Kommentar zu Muslims *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1283, II, 76 ff.; vgl. auch Tirmidhī's Bemerkungen zu B. 133—36 seines Kapitels *Mawāḳit al-ṣalāt*.

Abū Isḥāḳ al-Shīrāzī, ed. Juynboll, S. 29 spricht sich folgendermassen aus: Wenn jemand vorübergeht an einem, der die Ṣalāt verrichtet, und es befindet sich zwischen ihnen eine Sutra oder ein Stock, der ungefähr Armslänge hat, so ist das nicht *makrūh*. Ebensowenig ist es *makrūh*, wenn kein Stock da ist, sondern eine Linie, die er gezogen hat in einem Abstand von drei Ellen. Wenn dagegen nichts derartiges da sein sollte, so wäre (das Vorübergehen) *makrūh*. Die Ṣalāt bliebe jedoch gültig.

Es sei noch erwähnt, dass die Sutra des Imām bei der Ṣalāt gilt für diejenigen, mit welchen er die Ṣalāt verrichtet (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 90).

Literatur: Das Material des klassischen Ḥadīth bei A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, Leiden 1927, s. v.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Tuḥfa*, Kairo 1282, I, 180 f.

T

ṬAʿĀM (A.), Nahrung. Essen bildet einen Teil der Religion; wer dankbar sein Brot isst, fastet auch geduldig. So wird das Essen durch das Gesetz geregelt, und diese Regeln sind von den Moralisten aufgestellt. Übermässiges Fasten ist verboten, da es den Menschen verhindert, seinen religiösen Pflichten nachzukommen. Nach dem Ḳurʾān dürfen alle guten Dinge der Welt gegessen werden; die älteste Stelle (Sūra XXXVI, 33) nennt Korn (vegetarische Kost) als die Hauptnahrung. Schlechte Sachen sind verboten (VII, 156); al-Shāfiʿī bezeichnet mit „schlecht" alles das, was die Araber von selbst nicht assen. Einige andere Dinge sind auch verboten: *maita*, Blut, Schweinefleisch und was den Götzen geopfert wurde (XVI, 116). *Maita* [s. d.] ist in erster Linie das Aas eines Tieres, das eines natürlichen Todes starb, und dann das Fleisch eines Tieres, aus dem das Blut noch nicht abgeflossen ist. An einer anderen Stelle (VI, 146) wird Blut durch „vergossen" näher bestimmt; sie verbietet somit den arabischen Brauch, Blut zu trinken. Nach al-Ṭabarī ist dasjenige Blut erlaubt, das mehr oder weniger Fleisch ist (Leber und Milz) und das im Körper verbleibt, ohne herauszurinnen; die Muslime sind in diesem Punkte weniger streng als die Juden. *Maita* wird ferner definiert als alles das, was er-

Digitized by Birzeit University Library

würgt oder totgeschlagen wurde, durch Fall umkam, von einem anderen Tier durchbohrt oder von einem Raubtier getötet wurde.

Die Juristen versuchten die Dinge, die nicht ausdrücklich verboten waren, in Klassen einzuteilen. Obenan stand eine allgemeine Regel: alles, was die Araber gutheissen, darf gegessen werden. Ein fremdes Tier soll man den Arabern zeigen; wenn sie ihm den Namen eines reinen Tieres geben, darf es gegessen werden; haben sie keinen Namen dafür, ist es erlaubt oder auch nicht, je nachdem es mehr einem reinen oder unreinen Tier ähnelt. Zur Klasse der unreinen Tiere gehören Vögel und Raubtiere, alles was kriecht oder schleicht, diejenigen Tiere, die der Mensch umbringen soll und diejenigen, deren Töten verboten ist (der Mensch darf z.B. den Wiedehopf nicht töten, weil er einem Propheten gehorcht hat). Al-Baiḍāwī gibt zu, dass die Sitte bei der Aufstellung dieser Regeln eine gewisse Rolle spielte. Die Regeln sind nicht genau bestimmt, und die Schulen differieren in Einzelheiten. Als Haustiere gehaltene Esel und Maulesel dürfen nicht gegessen werden. Al-Šāfiʿī erlaubte Füchse und Hyänen; ebenso erlaubte er Pferdefleisch, aber Abū Ḥanīfa und die Mālikiten verbieten es. Mālik selbst verbot es nicht, obwohl er es missbilligte, weil sein Genuss den Bestand an Militärpferden verringern würde. Nach der Tradition pflegte der Prophet keine Eidechsen zu essen, obwohl er anderen keine Vorschriften darüber machte. Heuschrecken sind erlaubt. Mālik hielt alles, was in oder auf dem Wasser lebt, für erlaubt, die anderen gestatteten aber nur Fische. Der Elefant ist erlaubt (er soll in Abessinien gegessen werden), doch ist das vielleicht ein Witz, wie al-Šaʿbī's Entscheidung, dass das Fleisch eines *šaiṭān* mit Mass gegessen werden darf, ebenso Fliegen von denen, die sie mögen. Alle anderen Tiere sind erlaubt, wenn sie richtig getötet wurden. Die Methode besteht darin, dass der Name Gottes ausgesprochen wird, wenn das Tier die Richtung der *ḳibla* einnimmt und seine Kehle durchschnitten wird. Nach al-Šāfiʿī tötet jeder Muslim im Namen Gottes, selbst wenn er vergisst, die Worte dabei auszusprechen. Die Schulen gehen hierin auseinander. In der Kehle sind vier Hauptgefässe: die Luftröhre, die Speiseröhre und zwei Schlagadern. Nach Mālik müssen alle vier durchschnitten werden: al-Šāfiʿī hielt das Durchschneiden der Luft- und Speiseröhre für ausreichend; nach Ansicht Abū Ḥanīfa's aber müssen drei davon zerschnitten werden. Dies heisst *dhakāt*, rituelles Schlachten. Anatomische Faktoren bedingten es, dass man beim Schlachten eines Kamels den Hals dort durchschnitt, wo er in den Rumpf übergeht; dies hiess *naḥr*. Es ist für eine Frau besser, das Schlachten selbst zu besorgen, als einen von den „Leuten des Buches" (*ahl al-kitāb*) darum zu bitten. Wenn ein Tier in eine Grube fällt, wo das Durchschneiden der Kehle unmöglich ist, so ist jede Art der Tötung erlaubt, sofern das Blut aus dem Körper rinnt. Die von den „Leuten des Buches" hergestellte Nahrung ist zwar erlaubt, aber es ist besser, sie nicht zu essen (die Muslime in England kaufen ihr Fleisch gewöhnlich bei jüdischen Metzgern). Nahrung, die Magier zubereitet haben, ist nicht erlaubt. Fische brauchen nicht getötet zu werden, das Fangen allein ist dem rituellen Schlachten gleichgestellt. Die eines natürlichen Todes umkamen und auf der Oberfläche des Wassers schwimmen, sind verboten; Mālik erlaubt sie jedoch, und die Tradition erzählt von einem Heere, das einen Monat lang von einem Fisch lebte, der am Strand angespült gefunden wurde. Heuschrecken, die man tot antrifft, dürfen nicht gegessen werden; man muss sie durch Abreissen des Kopfes töten oder lebendig ins Feuer werfen.

Die Jagd bot Gelegenheit zur Kasuistik; aber all diese Haarspalterei braucht hier nicht erwähnt zu werden. Wenn der Jäger den Namen Gottes aussprach, wenn er seinen Pfeil abschoss oder seinen Hund auf die Spur setzte, war dieses Wild erlaubte Nahrung. War der Hund nicht abgerichtet, so war die Beute nur dann erlaubt, wenn der Jäger dem Tiere die Kehle durchschnitt, bevor es verendete. In jedem Falle war es und ist es noch üblich, die Kehle zu durchschneiden. Wenn ein Muslim mit einem Hunde jagt, der vor einem Magier abgerichtet ist, so ist das Wild rein; jagt aber ein Magier mit einem von einem Muslim abgerichteten Hunde, so ist es unrein; der Hund ist nur ein Instrument wie der Pfeil. Nach einigen war aber das von einem Magier erbeutete Wild erlaubt. Fische sind selbst dann rein, wenn sie ein Götzendiener fängt. Man beklagte sich, dass die Nachfrage der Christen nach Fisch an ihren Fasttagen den Preis anziehen liess. Alle unreinen Dinge ausser Rauschmitteln dürfen als Medizin verwandt werden, ja, in grösster Not auch als Nahrung. Daraus entstand die Frage, ob man sich an Unreinem satt essen oder nur soviel davon essen dürfe, dass man in der Lage sei, eine Stelle zu erreichen, wo man Reines fände. Einige hielten es für besser, etwas anderes zu sich zu nehmen als Unreines zu essen.

Strenggläubige hielten es sehr genau mit der Nahrung; sie muss nach den rituellen Vorschriften hergestellt und mit ehrlich erworbenem Gelde gekauft sein. Ein Mann soll sein Kind nicht einmal für ein paar Minuten von einer Nachbarsfrau stillen lassen, aus Furcht, ihre Milch könnte nicht einwandfrei sein. Einige erregten dadurch Anstoss, dass sie bei Einladungen Fragen nach der Herkunft des Essens stellten. So wurde festgesetzt, dass man im Hause eines anderen ohne zu fragen essen solle; würde das der Gast nicht fertigbringen, so solle er wegbleiben. Aḥmad b. Ḥanbal verbot das Essen von schwarzen Hunden, da es *djinn*en seien.

Man soll anständig und ordentlich essen; jemand wurde zurechtgewiesen, weil er an der Strasse ass. Die Mahlzeit beginnt und endet mit dem Namen Gottes. Man soll beim Essen sitzen und sich nicht anlehnen; nur die rechte Hand soll man gebrauchen und nur das nehmen, was einem zunächst liegt, ausser wenn man Früchte pflückt und auswählt. Früher assen alle aus einer gemeinsamen Schüssel, wie heute noch bei Beduinen. Ein Mahl soll mit Salz beginnen und enden; erbauliche Gespräche sollen beim Essen geführt werden. Bei den Beduinen, die oft in Gruppen abwechselnd essen, gibt es wenig Unterhaltung. Frauen und Männer essen getrennt. Die von al-Ghazzālī dargelegten Tischmanieren entsprechen dem gesunden Menschenverstand und der Höflichkeit; er sagt: „Pflege gute Sitten, wenn du allein bist, sodass du in Gesellschaft nicht gekünstelt erscheinst!" Nach dem Essen soll man die Finger erst ablecken, bevor man sie wäscht; wenn die Gesellschaft sitzen bleibt, soll die Waschschüssel nach rechts herumgereicht werden. Bei den Beduinen werden die Hände an der Zeltwand abgewischt. Der Diener, der die Speisen anrichtet und serviert, soll nicht vergessen werden.

Digitized by Birzeit University Library

AL-ṬABARĪ, Abū Djaʿfar Muḥammad b. Djarīr, Kurʾānausleger und Historiker, wurde wahrscheinlich im Jahre 839 n. Chr. (Ende 224 oder Anfang 225 H.) zu Āmul in Ṭabaristān geboren. Er begann frühzeitig sich der Wissenschaft zu widmen, und soll schon mit 7 Jahren den Kurʾān auswendig gekannt haben. Nachdem er den ersten Unterricht in seiner Vaterstadt genossen hatte, erhielt er von seinem ziemlich vermögenden Vater die nötigen Mittel, um die Zentren der islāmischen Gelehrtenwelt aufzusuchen. So kam er nach Raiy und Umgebung, dann nach Baghdād, wo Aḥmad b. Ḥanbal, bei dem er hatte hören wollen, kurz vor seinem Eintreffen gestorben war. Nach einem vorübergehenden Aufenthalt in Baṣra und Kūfa kehrte er wieder nach Baghdād zurück, wo er eine Zeitlang blieb. Dann machte er sich auf den Weg nach Āgypten, hielt sich aber in den syrischen Städten auf, um Ḥadīth zu studieren. Als er in Āgypten weilte, muss er schon als berühmter Gelehrter gegolten haben. Von dort kehrte er nach Baghdād zurück, wo er, abgesehen von zwei Reisen nach Ṭabaristān (die zweite 902/3), bis zu seinem im Jahre 923 erfolgten Tode blieb.

Ṭabarī scheint eine stille, aber charaktervolle Gelehrtennatur gewesen zu sein. In seinen jüngeren Jahren verwandte er seine ganze Kraft darauf, sich den Stoff der arabisch-islāmischen Tradition anzueignen; später brachte er seine Zeit meist mit Unterrichten und Bücherschreiben zu. Wenn er nur sein bescheidenes Auskommen hatte, verzichtete er auf alle finanziellen Vorteile, und er schlug deshalb auch einträgliche Beamtenstellen, die man ihm anbot, aus. Auf diese Weise ermöglichte er sich eine äusserst fruchtbare und vielseitige schriftstellerische Tätigkeit. Abgesehen von seinen Hauptfächern, der Geschichte, dem *fiḳh* und der Kurʾānexegese und -rezitation, beschäftigte er sich auch mit Poesie, Lexikographie, Grammatik und Ethik, ja sogar mit Mathematik und Medizin. Nachdem er sich 10 Jahre lang nach seiner Rückkehr aus Āgypten zum shāfiʿitischen *madhhab* bekannt hatte, gründete er eine eigene Schule, deren Anhänger man nach seinem Vatersnamen *Ḏjarīriya* nannte. Sie scheint sich aber weniger in prinzipiellen als in praktischen Fragen von der shāfiʿitischen unterschieden zu haben und fiel auch verhältnismässig bald der Vergessenheit anheim. Mehr grundsätzlicher Art war dagegen seine Einstellung zu Aḥmad b. Ḥanbal. Diesen erkannte er nämlich nur als Autorität im *ḥadīth*, dagegen nicht als solche im *fiḳh* an. Dadurch zog er sich natürlich die Feindschaft der Ḥanbaliten zu. Bei letzteren soll er sich besonders verhasst gemacht haben, als er sich einmal gegen die von ihnen vertretene Auslegung von Sūra XVII, 81 wandte.

Die Werke Ṭabarī's sind bei weitem nicht vollständig auf uns gekommen. So sind u. a. diejenigen Schriften verloren gegangen, in denen er seine neue Rechtsschule begründete. Dagegen ist uns sein grosser Kurʾānkommentar (*Djāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Kurʾān* oder kurz *Tafsīr*) erhalten. Ṭabarī hat darin zum ersten Mal das reiche Material der traditionellen Exegese gesammelt und damit ein Standardwerk geschaffen, aus dem die späteren Kurʾānkommentatoren schöpften, und das heutzutage eine wertvolle Fundgrube für die historisch-kritische Forschung der abendländischen Wissenschaft darstellt. Was Ṭabarī's eigene Stellung zu den von ihm gesammelten Überlieferungen angeht, so ist sie hauptsächlich durch sprachliche (lexikalische und grammatikalische) Kriterien bedingt. Er kommt aber auch auf dogmatische und juristische Folgerungen, die aus dem Kurʾān gezogen werden können, zu sprechen und erlaubt sich manchmal ein ziemlich freimütiges Urteil, ohne jedoch irgendwie einen historisch-kritischen Standpunkt einzunehmen.

Das bedeutendste Werk Ṭabarī's ist seine Weltgeschichte (*Taʾrīkh al-Rusul wa ʾl-Mulūk*). Die bekannte Leidener Edition gibt nur einen gekürzten Text des verlorengegangenen Riesenwerkes, das zehnmal so umfangreich gewesen sein soll, füllt aber auch so noch $12^1/_2$ Bände. Auch diese Kürzung ist nicht ganz intakt, sondern musste an mehreren Stellen aus späteren Schriftstellern, die Ṭabarī's Weltgeschichte benutzt haben, ergänzt werden.

Das Werk beginnt nach einer Einleitung mit der Geschichte der Patriarchen, Propheten und Herrscher der ältesten Zeit (I, 1). Dann folgt: die Geschichte der Sāsānidenzeit (I, 2) und der Zeit Muḥammads und der vier ersten Khalifen (I, 3—6); die Geschichte der Umaiyaden (II, 1—3); endlich die Geschichte der ʿAbbāsiden (III, 1—4, Mitte). Vom Beginn der muḥammadanischen Zeitrechnung an ist der Stoff annalistisch nach den Jahren der Hidjra angeordnet. Mit dem Juli 915 bricht das Werk ab.

Ṭabarī's *Taʾrīkh al-Riḏjāl* gibt die nötigsten Daten der Personen, die er in seinen Werken als Autoritäten im Ḥadīth benutzte. Ursprünglich war das Werk als Anhang (*dhaïl*) zu Ṭabarī's Annalen in Umlauf; es ist uns aber nicht mehr in seiner ersten Fassung erhalten. Ein Auszug daraus, der seinerseits nicht ganz intakt ist, wurde am Schluss der Leidener Ṭabarī-Edition (III, S. 2295—2501) herausgegeben.

Litteratur: Brockelmann, *GAL*, I, 142 f.; *Suppl.* I, 217—19; Yāḳūt, *Irshād al-Arīb*, ed. Margoliouth, VI, 423—62 (*GMS*, VI, 6); Samʿānī, *Kitāb al-Ansāb*, Bl. 367ᵃ, Z. 4 v. o.—12 v. u. (*GMS*, XX); Ibn Khallikān, Übers. de Slane, II (Paris—London 1843), S. 597 f.; *Fihrist*, ed. Flügel, S. 234 f.; I. Goldziher, *Die literarische Tätigkeit des Ṭabarī nach Ibn ʿAsākir*, *WZKM*, IX, 1895, S. 359—71; *Annales quot scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir al-Tabari*, ed. M. J. de Goeje (I, 1—6; II, 1—3; III, 1—4; *Indices, Introductio, Glossarium, Addenda et Emendanda*), Leiden 1879—1901; Abū Djaʿfar Muḥammad b. Djarīr al-Ṭabarī, *Djāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Kurʾān*, Kairo 1331, 30 Teile; O. Loth, *Ṭabarī's Korancommentar*, *ZDMG*, XXXV (1881), S. 588—628; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*, II, Leipzig 1919, S. 139—42, 171—73, 184; I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, S. 85—98, 101 f.

ṬĀBIʿ (A.), Pl. *tābiʿūn*, folgend, Gefolgsmann eines Fürsten, Schüler eines Meisters, Anhänger einer Lehre; die Stammform lautet *tabaʿa*, z. B. *tabaʿa Djālīnūs*, er folgte Galenus (in der medizinischen Wissenschaft).

Dies Wort hat in der Tradition eine besondere Bedeutung, wo man Tābiʿ alle die nennt, welche den Gefährten des Propheten, den *aṣḥāb*, zeitlich folgen. Diese *aṣḥāb* sind diejenigen Persönlichkeiten, welche den Propheten unmittelbar gesehen und gekannt haben; die Tābiʿ sind Leute der folgenden Generation oder selbst Zeitgenossen des Propheten, welche ihn nicht persönlich, aber einen seiner Gefährten gekannt haben. Die „Folgenden" der

Digitized by Birzeit University Library

zweiten Generation (*tābiʿu 'l-tābiʿīn*) sind diejenigen, welche einen der ersten Tābiʿ gekannt haben, und so weiter. Traditionen haben in dem Masse mehr oder weniger Wert, als sie auf einen Tābiʿ einer mehr oder weniger alten Generation zurückgehen, ferner je nach dem der Tābiʿ, welcher der erste Überlieferer ist, geschätzt und bekannt ist. Demgemäss ist die Tradition *mashhūr* „verbreitet", wenn sie auf einen Tābiʿ der ersten Generation zurückgeht und wenn sie durch mehrere Tābiʿ der zweiten Generation und durch deren Nachfolger verbreitet und bekannt gemacht worden ist (s. HADĪTH). Ebenso gibt es Generationen von „Überlieferern" für die Traditionen über Ḳurʾān-lesung, wie über den Ṣūfismus. Einer der berühmtesten Tābiʿ der ersten Generation ist Ḥasan al-Baṣrī.

Literatur: Die Traditionssammlungen von Bukhārī, Muslim usw.; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, III (Paris 1923), 176, 282 ff.; al-Hudjwīrī, *Kashf al-mahdjūb*, Übers. R. A. Nicholson, Leiden 1911.

TADJWĪD (A.) ist die Kunst, den Ḳurʾān zu rezitieren, wobei jedem Konsonanten sein voller Wert gegeben wird, ganz wie er es verlangt, um ohne Mühe und Übertreibung gut ausgesprochen zu werden: stark oder schwach, kräftig oder weich, emphatisch oder einfach (*tarḳīḳ*). Es gibt drei Arten des Tadjwīd: 1. *tartīl*, langsame Rezitation; 2. *ḥadr*, schnelle Rezitation; 3. *tadwīr*, mittlere Rezitation. — Der Tadjwīd „der Schmuck der Rezitation", will die Zunge jeden Irrtum bei der Rezitation der göttlichen Worte vermeiden lassen. Ausser der Erlernung der Konsonantenaussprache verlangt er die Kenntnis der Regeln für die Pause, für die *imāla* oder die Neigung des Vokals *ā* nach *i* und für die Kontraktion. Die Konsonanten bestehen aus zwei Gruppen:

1. *mustaʿliya* „gehobene", so benannt, weil sich die Zunge bei ihrer Aussprache bis zum oberen Teil des Gaumens hebt. Dies sind *kh*, *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ*, *gh* und *ḳ*. Sie sind alle emphatisch; *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ* sind es noch mehr als die andern.

2. *mustafila* „gesenkte", so benannt, weil die Zunge sich bei ihrer Aussprache unter dem Gaumen befindet. Sie werden „einfache" genannt, d. h. sie sind nicht emphatisch ausser dem *rāʾ* und dem *lām* in folgenden Fällen: das *rāʾ* ist emphatisch, wenn es mit einer *ḍamma* oder einer *fatḥa* vokalisiert ist. Das *rāʾ* ist nicht emphatisch, wenn es mit einer ursprünglichen oder hinzutretenden *kasra* vokalisiert wird, wenn es ruhend ist und ihm eine ursprüngliche *kasra* vorangeht, und schliesslich, wenn das *rāʾ* und die *kasra* dem gleichen Worte angehören, unter der Bedingung, dass dem *rāʾ* kein „gehobener" Konsonant folgt. Das *lām* ist emphatisch nur in *allāh* und *allāhumma*, wenn ihnen ein Konsonant mit *fatḥa* oder *ḍamma* vorangeht: *ḳāla'llāh*, *ḳāla'llāhumma*, *yaḳūlu'llāh*, *yaḳūlu'llāhumma*. Am Ende eines Wortes behalten das *nūn* und das *tanwīn* ihre natürliche Aussprache bei, wenn ihnen einer der sechs Gutturale folgt *ḫ*, *ḥ*, *ʿ*, *ġ*, *h*, *ʾ*. Das ruhende *nūn* und das *tanwīn* assimilieren sich dem folgenden Buchstaben, wenn dieser *y*, *r*, *m*, *l*, *w*, *n* ist. Die Assimililation geschieht, ausser bei *r*, mit Nasalierung. Wenn das folgende Wort mit einem andern Konsonanten beginnt, haben *nūn* und *tanwīn* nicht ihre natürliche Aussprache; sie assimilieren sich, aber unvollkommen. Ebenso verhält es sich mit dem ruhenden *mīm*, das mit einem nachfolgenden *mīm* zusammengezogen wird. Es wird stumm, wenn ihm ein vokalisiertes *bāʾ* folgt; sonst behält es überall seine gewöhnliche Aussprache bei.

Es gibt zwei Arten von Kontraktionen:

1. die grosse, wenn beide Konsonanten vokalisiert sind, wie *mā salakakum* (Sūra LXXIV, 43) — sprich *mā salakkum*.

2. die kleine, wenn der erste Konsonant ruhend und der zweite vokalisiert ist.

Im übrigen ist nicht zu vergessen, dass das *lām* des Artikels nur assimiliert wird, wenn der folgende Konsonant ein Sonnenbuchstabe ist; die Stimme muss verlängert werden, wenn das Wort ein *alif*, ein *wāw* und ein *yāʾ* enhält, dem ein homogener Vokal vorangeht. Wenn dem *wāw* oder dem *yāʾ* eine *fatḥa* vorangeht, werden sie zu verschmolzenen Lauten. Die *hamza* kann beibehalten oder unterdrückt werden; in letzterem Fall wird ihr Vokal auf den vorhergehenden ruhenden Konsonanten übertragen. Wenn die *hamza* nicht durch die Apokope ruhend ist, kann es in eine seinem Träger homogene Länge verwandelt werden. Die Aussprache der *hamza* wird unvollkommen abgeschwächt, wenn ihm keine vokalisierte und nicht ruhende *hamza* vorangeht; der Vokal der zweiten *hamza* gleicht dann einem *sukūn*, einem *wāw*, wenn der *hamza* eine *ḍamma* vorhergeht: *aʾunabbiʾukum*, einem *yā*, wenn ihm eine *kasra* vorhergeht: *aʾidhā* einem *alif*, wenn ihm eine *fatḥa* vorhergeht: *aʾanta*. Die zweite *hamza* „fällt", wenn die beiden *hamza* den gleichen Vokal haben und zwei aufeinanderfolgenden Wörtern angehören: *djāʾa adjalukum*.

Die Ḳurʾānverse, die zwar durch ein Zeichen voneinander getrennt sind, dürfen nicht so rezitiert werden, dass man jedesmal an ihrem Ende anhält; eine Pause darf nur gemacht werden, wenn der Sinn des Verses oder der Verse abgeschlossen ist und ein einheitliches Ganze bildet. Im allgemeinen sind in den guten Exemplaren des Ḳurʾān die Stellen, wo keine Pause angebracht ist, durch ein ل (= keine Pause) bezeichnet. Wenn man nach Wörtern wie *ʿamma*, *mimma*, *hunna* eine Pause macht, muss man ein ruhendes *h* als Ruhezeichen hinzufugen. Einige Leser setzen das in der fortlaufenden Rede unterdrückte Schluss-*y* wieder ein, z.B. bei *wākin*, *hādin* usw.; andere lassen das *sukūn* und seinen Vokal verschwinden und sagen *wāḳ*, *hād* usw. Wenn ein Wort mit einer *hamza* endet, dem ein *yāʾ* oder ein *wāw* vorangeht, dann wird die *hamza* dem vorhergehenden Laut assimiliert, und man sagt *barī* für *barʾ*, besonders nach *rawm*), oder er wird wohl wie ein französisches Schluss-*e* ausgesprochen (*ishmām*). Doch ist das letztere nicht bei Wörtern erlaubt, die mit einer *kasra* enden; einige behaupten sogar, der *rawm* und der *ishmām* beträfen nur die *ḍamma*.

Literatur: Suyūṭī, *al-Itḳān*, Kairo 1306, I, 87—105; Tahānawī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt*, Konstantinopel, I, 216; ʿAlī b. Sulṭān al-Ḳārī', *al-Minaḥ al-fikriya ʿalā matn al-Djazarīya*, u. am Rande: Zakariyāʾ al-Anṣārī, *al-Daḳāʾiḳ al-muḥkama fī sharḥ al-Muḳaddima al-Djazarīya*, Kairo 1344; Sulaimān al-Djamzūrī, *Fatḥ al-aḳfāl bi-sharḥ Tuḥfat al-aṭfāl*, nebst: Anonymus, *Fatḥ al-Raḥmān fī tadjwīd al-Ḳurʾān*,

Digitized by Birzeit University Library

Kairo 1343; Shaikh Tāhir al-Djazā'irī, *Tadrib al-lisān ʾalā tadjwīd al-Bayān*, beendet, im Jahre 1321, Beirut o. J.; Shaikh Mutawallī, *Fatḥ al-muʿṭī wa-ghunyat al-mukrī fī sharḥ mukaddimat Warsh al-Miṣrī*, Kairo 1309; Abū Rīma, *Hidāyat al-mustafīd fī aḥkām al-tadjwīd*, Kairo 1344; Djurdjānī, *Taʿrifāt*, s. v. *tartīl*; Bustānī, *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, s. v., I, 314; ʿAbd al-Nabī b. ʿAbd al-Rasūl, *Diāmiʿ al-ʿulūm*, Ḥaidarābād 1329, I, 274; Ibn al-Kāshī, *Sirādj al-qārīʾ al-mubtadī wa-tadhkār al-qārīʾ al-muntahī*, *sharḥ Ḥirz al-amānī wa-Wadjh al-tahānī li 'l-Shāṭibī*, Kairo 1341, besonders S. 36—120.

TAFSĪR (A.), Pl. *tafāsīr*, Erklärung, Kommentar. Das Wort wird für Kommentare zu wissenschaftlichen und philosophischen Werken verwendet, wo es mit *sharḥ* abwechselt; es wird beständig zur Bezeichnung der griechischen oder arabischen Kommentare zu Aristoteles gebraucht.

Im Islām wird das Wort *tafsīr* besonders zur Bezeichnung der Ḳurʾān-Kommentare und sogar für die Wissenschaft von der Auslegung des Heiligen Buches gebraucht. Diese Wissenschaft bildet unter dem Namen *ʿilm al Ḳurʾān wa 'l-Tafsīr* einen besonderen und wichtigen Zweig in der Traditionswissenschaft; sie wird in den Madrasas und auf den „Universitäten" gelehrt. Unter der Bezeichnung Tafsīr gibt es einige allgemeine Werke über den Ḳurʾān, die in freier Weise abgefasst sind, aber die meisten sind fortlaufende Kommentare, in denen der Text des Heiligen Buches in zusammenhängender Form, Satz für Satz und zuweilen Wort für Wort erklärt wird. Diese Kommentare sind zahlreich; die berühmtesten stammen von Ṭabarī, Zamakhsharī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī und Baiḍāwī [siehe diese Artikel].

Die Tafsīrwissenschaft ist alt und scheint bis in die Anfänge des Islām zurückzugehen. Ibn ʿAbbās z. B., der im Jahre 68 d. H. starb, hält man für sehr bewandert in dieser Wissenschaft, und ihm wird ein Tafsīr zugeschrieben. Die neuere Kritik (Goldziher, Lammens usw.) hat sich die Frage gestellt, welches wohl der Wert der Traditionen sei, die in diesen gewaltigen Sammelwerken enthalten sind. Die Antwort darauf ist bis jetzt nicht sehr günstig gewesen; die meisten Traditionen scheinen entweder zur Entscheidung einer Rechtsfrage oder zu einem theologischen Zweck oder aus dem einfachen Wunsch, zu erklären oder sogar zu unterhalten, verfasst zu sein. Es wäre also kaum Hoffnung vorhanden, in diesen Kommentaren viel genaue Auskünfte über die Umstände, unter denen der Ḳurʾān verfasst und bekannt gemacht wurde, zu finden; nichtsdestoweniger bleiben sie zum eingehenden Studium des Rechts und der Theologie des Islām sowie für die Legenden und die Philologie wichtig.

Ein Zeitgenosse, ein ägyptischer Gelehrter, Shaikh Ṭanṭawī, hat versucht, die Tafsīrwissenschaft zu modernisieren; er veröffentliche einen Kommentar, in dem er viele Begriffe aufgenommen hat, die aus der Philosophie und den modernen Wissenschaften entlehnt sind.

Mit *tafsīr* gleichbedeutend war ursprünglich der Ausdruck *taʾwīl*, welcher jedoch mit der Zeit terminus technicus für die sachliche, auf den Inhalt gehende Ḳurʾānauslegung wurde, während *tafsīr* die mehr äusserliche, philologische Exegese bezeichnete. Verschiedene weniger orthodoxe Richtungen — wie die Ikhwān al-Ṣafāʾ, die Ṣūfī's, die Shīʿiten — sehen aber im *taʾwīl* ein geeignetes Mittel, um die von ihnen vertretenen Anschauungen mit dem Wortlaut der Ḳurʾānischen Offenbarung im Einklang zu bringen. Neben die sinngemässe Erklärung des Textes trat hier eine tendenziöse *allegorische* Deutung, welche die fernliegendsten Gedanken in den Wortlaut hineinschmuggelte. Einzelheiten in der Anwendung des allegorischen *taʾwīl* mögen, worauf Goldziher (*Richtungen*, S. 210 ff.) hingewiesen hat, auf Nachwirkungen der Alexandriner, besonders Philos, zurückzuführen sein.

Literatur: Suyūṭī, *Itḳān*, II (Kairo 1287), 204—6; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1890, II, 206; ders., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, Index; ders., *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭiniya-Sekte*, Leiden 1916, S. 50 f.; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, III, 1923), Kap. XI.

TAHADJDJUD (A.), Infinitiv des V. Stammes von der Wurzel *ḥ-dj-d*, die zu den Wurzeln mit entgegengesetzten Bedeutungen (*aḍdād*) gehört, da sie den Begriff „schlafen" und andrerseits den Begriff „wachen, Vigilien halten, die Nachtṣalāt oder die nächtliche Ḳurʾānrezitation verrichten" enthält. Die letzteren zwei Bedeutungen sind dann die dem Islām geläufigen geworden. Das Wort kommt im Ḳurʾān nur einmal vor, Sūra XVII, 81: „Und in einem Teil der Nacht, verrichte darin die Ṣalāt als freiwillige Leistung" usw. Die Sache wird aber öfter erwähnt. Von den Frommen heisst es (Sūra LI, 17), dass sie nachts wenig schlafen und beim Morgengrauen zu Allāh um Vergebung beten. Sūra XXV, 65 werden diejenigen erwähnt, die die Nacht verbringen, vor ihrem Herrn sich prosternierend und stehend.

Aus dem Ḳurʾān lässt sich herauslesen, dass die alte Praxis in Mekka wahrscheinlich zwei Ṣalāts am Tage und eine nächtliche gekannt hat (Sūra XVII, 80 f.; Sūra LXXVI, 25: „Und erwähne den Namen deines Herrn morgens und abends [26] und in der Nacht prosterniere dich vor ihm und verherrliche ihn eine lange Nacht"; Sūra XI, 116: „Und verrichte die Ṣalāt an den beiden Enden des Tages und im letzten Teil der Nacht". Die Tradition weiss mitzuteilen — und es liegt kaum Ursache zur Skepsis vor —, dass während kürzerer oder längerer Zeit (man spricht sogar von einer Periode „von zehn Jahren", Ṭabarī, *Tafsīr*, XXIX, 68) Vigilien so eifrig gehalten wurden, dass Muḥammad und seine Genossen geschwollene Füsse bekommen hatten. Die alte Praxis soll sich auf Sūra LXXIII, 1 stützen: „O du Eingehüllter [2], stehe während der Nacht ausser einem kleinen Teil [3], die Hälfte oder etwas weniger [4] oder etwas mehr und rezitiere den Ḳurʾān mit Genauigkeit"; ihre Entstehung lässt sich aber kaum von dem Beispiel der christlichen Asketen trennen. Schliesslich wurde diese Form der Askese den Genossen Muḥammads jedoch zu streng. Die Offenbarung der Verse 20 ff. der LXXIII. Sūra brachte Erleichterung: „Siehe, dein Herr weiss, dass du nahezu zwei Drittel oder die Hälfte oder ein Drittel der Nacht stehest, du und ein Teil deiner Genossen. Aber Allāh bestimmt die Nacht und den Tag; er weiss dass ihr dazu nicht imstande seid. Darum kehrt er sich zu euch mit der Erlaubnis, vom Ḳurʾān zu rezitieren, was bequem ist". Durch die Einsetzung der fünf täglichen Ṣalāts soll dann der obligatorische Charakter

Digitized by Birzeit University Library

des Tahadjdjud aufgehoben worden sein (vgl. Abū Dāwūd, *Taṭawwuʿ*, B. 17 und Baiḍāwī zu Sūra LXXIII, 20).

Nichtsdestoweniger soll Muḥammad die Vigilien nicht aufgegeben haben (Abū Dāwūd, *Taṭawwuʿ*, B. 18[b]); in Ḥadīth und Fiḳh gilt dies als tadelnswert für diejenigen, welche gewohnt waren, diese Ṣalāt zu verrichten (Muslim, *Ṣiyām*, Trad. 185; Nasāʾī, *Ḳiyām al-lail*, B. 59; Bādjūrī, *Ḥāshiya*, I, 165). Überhaupt gilt das Verrichten als *sunna*. David soll diesen Übungen ein Drittel der Nacht gewidmet haben (Muslim, *Ṣiyām*, Trad. 189; Abū Dāwūd, *Ṣawm*, B. 67); ausser dieser Begründung wird auch die gegeben, dass der Tahadjdjud einen der Knoten löst, welche der Satan in den Haaren der Schlafenden macht (Abū Dāwūd, *Taṭawwuʿ*, B. 18). Besonders im Ramaḍān und in der Nacht vor jedem der beiden Feste ist das Tahadjdjud besonders verdienstlich (Ibn Mādja, *Ṣiyām*, B. 68; Nasāʾī, *Ḳiyām al-lail*, B. 17 wo der Terminus *Ihyāʾ al-lail* gebraucht wird [s. auch TARĀWĪḤ].

Noch heute wird in einigen Ländern zur Nachtsalāt (die aus einer gleichen Anzahl *rakʿa*'s besteht, und daher auch *shafʿ* genannt wird, siehe WITR) kurz nach Mitternacht von einem *muʾaḏḏin* aufgerufen durch einen *aḏḏān*, an welchen besondere Formeln angehängt sind (Lane, *Manners and Customs*, Kapitel „Religion and Laws"; vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 84; Juynboll, *Handleiding*, S. 74).

Literatur: Ausser den angeführten Werken vgl. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad* I, 321 ff.; M. Th. Houtsma, *Iets over den dageliikschen çalât der Mohammedanen in Theol. Tijdschrift*, 1890, S. 127 ff.; R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1926, S. 143.

Für die Ansichten verschiedener Rechtsschulen vgl. noch I. Guidi, *Il „Muḫtaṣar" di Ḫalīl ibn Isḥāḳ*, Mailand 1919, I, 97; Abu Isḥāḳ al-Shīrāzī, *al-Tanbīh*, ed. A. W. T. Juynboll, S. 27; al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtādj*, I, 488 ff.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Tuḥfa*, I, 201 ff.; Abu 'l-Ḳāsim al-Hilli, *Kitāb Sharāʾiʿ al-Islām*, Calcutta 1839, I, 27; A. Querry, *Droit Musulman*, Paris 1871, I, 52 f.; Niẓām, *al-Fatāwa 'l-ʿĀlamgiriya*, Calcutta 1243, I, 157.

ṬAHĀRA (A.). Grammatisch ist *ṭahāra* ein *maṣdar* und bedeutet „Reinheit"; es hat auch den technischen Sinn von ritueller Reinheit. Sie nimmt eine bedeutsame Stellung im Islām ein, denn „Reinheit ist der halbe Glaube" ist ein Ausspruch, der Muḥammad zugeschrieben wird. Theologen verstehen unter Unreinheit eine doppelte, eine körperliche und eine geistige; Rechtsgelehrte eine tatsächliche (*ḥaḳīḳī*) und eine religiöse (*ḥukmī*). Das Fiḳh beschäftigt sich nur mir körperlicher, materieller Unreinheit. Geschlechtlicher Verkehr, Menstruation und die Geburt eines Kindes sind religiöse Unreinheiten. Tatsächliche Unreinheiten (*nadjis*, s. d.) haben wahrnehmbare Gestalt. Dazu gehören Wein, Schweine und Hunde und was daraus erzeugt wird, tote Körper (ausser dem des Menschen, tierischen, die zur Ernährung dienen, Fischen und solchen Lebewesen, die kein Blut besitzen, d. h. Insekten) und gewisse Ausscheidungen des Körpers. Fünf Dinge sind nicht unrein: jeglicher Schmutz, der nach der Entleerung zurückbleibt, Staub oder Schlamm auf den Strassen und an den Schuhsohlen, das Blut, das aus einem vollgesogenen Floh ausgepresst wird, und Blut oder Eiter aus einem Geschwür, einer Pustel, oder Blut, das beim Schröpfen entfliesst. Tränen, Schweiss, Speichel und Schleim sind rein. Die Reinheitsgesetze sollen nicht beschwerlich sein. Das gewöhnliche Reinigungsmittel ist kaltes Wasser, aber nach der Entleerung werden auch Steine benutzt. Rein ist fliessendes Wasser, sowie das Wasser eines Teiches von mehr als 100 Quadrat-Ellen (*dhirāʿ*) Flächeninhalt oder auch in kleineren Mengen, solange Farbe, Geschmack und Geruch sich noch nicht geändert haben. Für diese verschiedenen Fälle sind sorgfältig ausgearbeitete Regeln niedergelegt. Nach dem Harnen oder der Entleerung findet eine vorläufige Reinigung mit Steinen oder Erde (*istidjmār*) und eine mit Wasser (*istindjāʾ*) statt. Über Abwaschungen und Bäder siehe WUḌūʾ, GHUSL. Wenn Wasser nicht zu erreichen ist oder es im Falle einer Krankheit oder aus irgend einem anderen Grunde nicht angewandt werden kann, ist der Gebrauch von Sand oder Staub erlaubt [siehe TAYAMMUM]. Die Regeln der Shīʿa unterscheiden sich in Einzelheiten von denen der Sunniten. Wenn man bei einer Beerdigung Hilfe geleistet hat, wird eine Abwaschung nicht nur gutgeheissen, sondern sogar gefordert. Eine Menge Wasser, die sich auf zwei *ḳulla* (die Bedeutung ist unklar, gewöhnlich wird aber darunter der Inhalt eines grossen Kruges verstanden) beläuft, ist rein. Volkstümliche Gebräuche stimmen aber nicht immer mit den kanonischen Vorschriften überein. Man sagt, dass in der Gegend von ʿAden die Verunreinigung durch Harnen dadurch beseitigt werden kann, dass man eine Totenbahre zum Friedhof tragen hilft.

Diese Verrichtungen dürfen jedoch nicht mechanisch vor sich gehen; die Intentio (*nīya*) muss zunächst gefasst werden, ferner müssen sie von dem Gedanken an Gott und besonderen Gebeten, die nach verschiedenen Zeiten und Orten variieren, begleitet sein. Die Theologen entwickeln diesen Gedankengang näher und sagen, dass die Reinigung aus vier Stufen bestehe: die Reinigung des Körpers von physischem Schmutz, die der Glieder von Sünden, die des Herzens von bösen Begierden, die des Geistes (*sirr*) von all dem, was nicht Gott ist.

Ṭahāra ist auch ein üblicher Name für die Beschneidung und ihre Zeremonien [s. KHITĀN].

Literatur: Die Kapitel *Ṭahāra* und *Nadjāsa* in den *Fiḳh*-Werken; Ghazzālī, *Iḥyāʾ*, Bd. I, Buch 3; Abū Ṭālib al-Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, II, 91; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Moh. wet*, Leiden 1925, S. 56 ff.; A. J. Wensinck, *Die Entstehung der musl. Reinheitsgesetzgebung*, in *Isl.*, V (1914), 62—80; *Handbook of early Muḥammadan Traditions.*, s. v. *Purity*.

ṬĀHIR oder **SHĀH ṬĀHIR DAKKANĪ ḤUSAINĪ**, gelehrter persischer Theologe und Polemiker, der im Jahre 926 (1520) nach Indien kam, sein Leben im diplomatischen Dienst bei Burhān Niẓām Shāh von Aḥmadnagar (1508—1553) verbrachte und dort zwischen 952 und 956 (1545—1549) starb. Er war der Autor mehrerer gelehrter Werke und vieler Dichtungen, aber heute existiert anscheinend nur noch sein Werk über *inshāʾ*, d.i. ein Briefsteller.

Seine bemerkenswerteste Tat war die Bekehrung des Burhān Niẓām Shāh, der Sunnite war, zur Ithnā-ʿashari-Schule der Shīʿa; ja, der Shāh erklärte

Digitized by Birzeit University Library

sogar im Jahre 1537 diese Form des Islām zur offiziellen Staatsreligion.

Einige kürzlich in Badaḫšān entdeckte Schriften werfen auf Šāh Ṭāhir's Leben ein ganz neues Licht. So scheint es, dass ihn seine Anhänger als einen nizārī-ismā'ilitischen Imām, den rechtmässigen Nachfolger der Imāme von Alamūt, ansahen [s.d. Art. ISMĀ'ĪLIYA]. Die meisten Nizārī-Ismā'iliten hielten jedoch diese Linie für schismatisch; anscheinend erlosch sie bald nach der Zeit Awrangzīb's.

Nach der Tradition dieser Sekte folgte auf den letzten Imām von Alamūt, Rukn al-Dīn Ḫurġāh, sein Sohn Šams al-Dīn Muḥammad; diesem folgte Mu'min Šāh, der vermutlich vor der Mitte des VIII. (XIV.) Jahrh. 's blühte. Die nach ihm auftretenden Imāme waren: Šams al-Dīn Muḥammad II., 'Alā' al-Dīn Mu'min Šāh II., 'Izz al-Dīn Šāh Ṭāhir I., Raḍī al-Dīn Muḥammad, 'Izz al-Dīn Ṭāhir II., Raḍī al-Dīn 'Alī und Šāh Ṭāhir Dakkanī, von dem hier die Rede ist. Ihm folgte sein Sohn Ḥaidar (Raḍī al-Dīn), dann Ṣadr al-Dīn Muḥammad, Ḫudābaḫšh, 'Aziz, 'Abd al-'Aziz und wahrscheinlich Šāh Mīr Muḥammad Musharraf, der um 1700 blühte, obwohl es nicht sicher ist, ob er wirklich Imām war. Über das weitere Schicksal dieser Linie ist nichts bekannt, ebensowenig darüber, ob ihre Anhänger noch in Indien existieren. In Aḥmadnagar, Bīǰāpūr und Gulbarga ist dieser Heilige heute vergessen. Anscheinend gibt es in Indien keine Anhänger dieser Sekte mehr, doch leben ungefähr 4 000 in Syrien, u.zw. in Maṣyāf und Ḳadmūs und einigen umliegenden Weilern. Früher gehörten alle Ismā'iliten in Syrien zu diesem Zweig der Nizārī, aber die meisten traten vor etwa 60 Jahren zu dem anderen Zweige über.

Die Lehre der Sekte stellt ein Bindeglied dar zwischen dem musta'litischen Dogma und den persischen Nizārī. Ihre religiösen Bücher gingen fast alle in ihren Kriegen mit den Nuṣairī in den Jahren 1919 und 1920 verloren. In Indien ist wohl das einzige noch existierende Werk das *Lama'āt al-ṭāhirīn*, eine umfangreiche Abhandlung in Versen, in der die Lehre unter dem Schwulst ṣūfischer und iṯnā-'asharitischer Terminologie verborgen ist. Im Gebiet des oberen Oxus zählte die Sekte vor ein paar Jahrhunderten anscheinend viele Anhänger. Bekannt ist nur eine kurze persische Abhandlung, das *Irshād al-ṭālibīn* von 'Alī Ḳunduzī, der um 924 (1518) schrieb.

TAḤRĪF (A.), Entstellung einer Schrift, wodurch der ursprüngliche Sinn geändert wird. Es kann auf verschiedene Weise geschehen, durch direkte Änderung des geschriebenen Textes, durch willkürliche Änderungen beim Vorlesen der an sich richtigen Texte, durch Weglassung von Teilen davon oder Interpolationen oder durch falsche Auslegung des genuinen Wortlauts. Anlass sich mit diesem Begriff zu beschäftigen, fanden die Muḥammedaner in den Stellen des Ḳur'ān wo Muḥammad die Juden beschuldigte, dass sie die ihnen mitgeteilten Offenbarungsbücher, namentlich die Thora, *ḥarrafū*, verdrehten (vgl. d. Art. ḲUR'ĀN, sub 4). Diese Anschuldigung war in Wirklichkeit der einzige Ausweg für Muḥammad, um sich aus einer gefährlichen Situation zu retten, als er in Madīna in nähere Berührung mit den Juden kam. Er hatte sich von Anfang an auf das Zeugnis der „Schriftvölker", d. h. der Juden und Christen, berufen, indem er fest überzeugt war, dass der Inhalt des Alten und Neuen Testamentes sich mit dem deckte, was er auf Grund seiner Offenbarungen vortrug. Seine Darstellungen der alttestamentlichen Begebenheiten und Gesetze enthielten aber Missverständnisse, sodass sie notwendig die Kritik und die Spottlust der Juden erregen mussten, und dadurch kam er in eine unangenehme Lage. Wenn seine Darstellungen mit den alten Offenbarungsschriften in Widerstreit standen, so stand seine Behauptung, sie durch göttliche Offenbarungen empfangen zu haben, auf dem Spiele. Da nun das Bewusstsein von seiner prophetischen Inspiration ihm unerschütterlich feststand, gab es für ihn nur eine Möglichkeit, zu erklären dass die Juden böswillig ihre heiligen Schriften entstellt hätten, während er selbst ihren wahren Inhalt wiedergegeben habe. Es war eine gewagte Behauptung, die ihm aber dadurch ermöglicht wurde, dass diese Schriften seinen Anhängern verschlossene Bücher waren, während sie an die Wahrheit seiner Worte fest glaubten. Bei dieser Gelegenheit gebraucht Muḥammad den Ausdruck *ḥarrafa* (Sūra II, 70; IV, 48; V, 16, 45), seltener das synonyme *lawā* (II, 72; IV, 48) oder das speziellere *baddala* „umtauschen, an die Stelle von etwas setzen" (II, 56; VII, 16). Wie er sich diese Entstellung dachte, wird aus seinen Worten nicht deutlich, und vielleicht hatte er selbst keine klare Vorstellung davon; es kam ihm ja auch mehr auf die Tatsache an als auf das Wie. Eine direkte Anschuldigung, den Text gefälscht zu haben, liegt wohl Sūra II, 73 vor: „Wehe denen, die die Schrift mit ihren Händen schreiben und sagen: Dies kommt von Allāh". Dagegen scheint III, 72 von einem ändernden Vortrage der Texte die Rede zu sein, wenn es heisst: „Ein Teil von ihnen verdrehen ihre Zunge mit der Schrift, damit ihr glaubet, dass es aus der Schrift sei, aber es is nicht aus der Schrift, sie sagen: Es kommt von Allāh, aber es kommt nicht von Allāh"; vgl. IV, 48: „Sie verdrehen mit der Zunge". An andern Stellen begnügt er sich mit der Beschuldigung, dass die Juden allerlei in ihrer Schrift verbergen und unterdrücken, Sūra II, 154, 169. Das wird VI, 91 auf eigentümliche Weise ausgeführt, indem es heisst: „Ihr macht die Schrift Mosis zu Blättern, die ihr vorleget, und vieles davon unterdrückt ihr", was nur bedeuten kann, dass sie nach seiner Meinung die die Wahrheit seiner Verkündigung bestätigenden Stellen aus den Abschriften entfernten, deren sie sich bei den Disputationen bedienten. Ein leider undurchsichtiges Beispiel ihrer Entstellungen gibt er II, 55 und VII 161, wonach sie an die Stelle des Wortes *ḥiṭṭa* ein anderes gesetzt haben sollen, was ihnen eine schwere Strafe zugezogen habe. Die II, 98 und IV, 48 angeführten Wortverdrehungen sind wohl nicht als Schrifttzitate gemeint. Zu den unterdrückten Stellen rechneten die Traditionen besonders das Gesetz, die Unzucht mit Steinigung zu bestrafen (Ibn Hišām, S. 394 f.) und die Beschreibungen Muḥammads als den erwarteten Propheten (eb., S. 353). Folgerichtig dehnte Muḥammad diese Tahrifanklage auch auf die Christen aus, von denen er behauptete, dass sie ebenfalls die Stellen in ihren heiligen Schriften verbargen, die für die Wahrheit seiner Sendung Zeugnis ablegten; vgl. die Anrede an „die Schriftbesitzer" Sūra II, 141 und III, 64 sowie in bezug auf die Vorausverkündigung Muḥammads Ibn Hišām, S. 388, wie er wohl auch meint, dass die von Jesus abgelehnte Bezeichnung als Gott und die Trinitätslehre (z. B. V, 116) auf

Digitized by Birzeit University Library

Schrifttälschungen beruhten. Übrigens verhält es sich so eigentümlich, dass die Gegner mit gutem Recht eine Tabdīlanklage gegen die Offenbarungen des Propheten richten konnten. Zwar verwehrte er sich Sūra X, 16 energisch gegen die Zumutung der Gegner, dass er eine andere Offenbarung an die Stelle der vorgetragenen setzen sollte, aber die nicht seltenen Abrogationen früherer Bestimmungen (s. d. Art. ḳur'ān) waren ihm unbedenklich, und XVI, 103 spricht Allāh mit klaren Worten davon, dass er gelegentlich einen Vers an Stelle eines andern setzte, was die Gegner nicht versäumten, dem Propheten vorzuwerfen.

Die unklare Weise, in welcher Muḥammad im Kur'ān von den Schrifttälschungen der Schriftbesitzer spricht, hatte zur Folge, dass die muḥammedanischen Gelehrten, die allmählich mit dem Alten und Neuen Testament etwas näher bekannt wurden und sich in den polemischen Schriften mit Vorliebe mit der *taḥrīf-*, *tabdīl-* und *taghyīr*anklage beschäftigten, in ihrer Beurteilung der der Anklage zu Grunde liegenden Tatsachen zu stark abweichenden Auffassungen kamen. Einige blieben bei der Auffassung stehen, die in den ersten Jahrhunderten nach Muḥammad die gewöhnliche war, dass nämlich die Juden tatsächlich den Text geändert hätten. Ein energischer Vertreter dieser Richtung war der 456 (1064) gestorbene Andalusier Abū Muḥammad ʿAlī b. Ḥazm. Den diametralen Gegensatz dazu bildete die von anderen vertretene Auffassung, dass die Texte der Schriftbesitzer intakt waren, und dass die abweichenden Behauptungen der Juden und Christen lediglich auf falschen Interpretationen der betreffenden Stellen beruhten. Einer der frühesten Vertreter dieser Auffassung war der yemenische Zaidit al-Ḳāsim b. Ibrāhīm (gest. 246 = 860) in einer gegen die Christen gerichteten polemischen Abhandlung; unter ihren späteren Anhängern ist besonders der grosse Geschichtsschreiber Ibn Ḫaldūn zu nennen. Wie häufig bei ähnlichen Kontroversen gab es auch eine vermittelnde Richtung, indem einige die tatsächlichen Textfälschungen der Schriftvölker zugaben, sie aber auf ein Minimum beschränkten. Von diesen divergierenden Auffassungen war die erstgenannte entschieden die einfachste und konsequenteste, denn sie ruhte auf dem natürlichen Eindruck, den die Worte des Ḳur'ān machen mussten und in den ersten Zeiten des Islām gemacht hatten, aber sie führte zu bedenklichen Resultaten, die allmählich empfunden wurden. Wenn man immer mit der Möglichkeit rechnen musste, dass die Texte der älteren Offenbarungsbücher gefälscht waren, so verloren sie stark an Wert, und in Wirklichkeit sprachen die Anhänger dieser Theorie sich öfters geringschätzig über dieselben aus und warnten vor ihrem Gebrauch. Dadurch kollidierte man aber mit einer apologetischen Aufgabe, der sich die Theologen eifrig widmeten, nämlich dem Nachweis der Vorausverkündigung Muḥammads als des zu erwartenden Propheten in den biblischen Schriften (z. B. Deut. XVIII, 15), denn das setzte natürlich die Authentie der betreffenden Stellen voraus. Dies Moment wirkte so stark, dass nur eine Minderheit der Taḥrifanklage in ihrer schroffen Form huldigte. Aber in ihrer milderen Form fuhr sie fort, eine Hauptrolle in der Polemik der Muḥammedaner gegen die Christen und Juden zu spielen, was z. B. durch die Mitteilung Doughtys beleuchtet wird, dass er in seinen Gesprächen mit den Arabern diese Beschuldigung wiederholt zu hören bekam (*Travels in Arabia*, I, 298; vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 204).

Auch in den inneren Streitigkeiten der Muḥammedaner ist die Taḥrifanklage laut geworden, indem die Shīʿiten öfters behauptet haben, dass im offiziellen Ḳur'ān allerlei weggelassen oder hinzugefügt sei zu dem Zwecke, die im ursprünglichen Texte vorliegenden Beweise für die Wahrheit ihrer Lehre zu beseitigen oder zu widerlegen. Natürlich revanchierten sich die Orthodoxen, indem sie denselben Vorwurf gegen die Shīʿiten richteten.

Literatur: Goldziher, *ZDMG*, XXXII, 341 ff. zu Steinschneider, *Polemische u. apologetische Literatur in arabischer Sprache (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. VI, Nr. 3); M. Schreiner, *Z. Gesch. der Polemik zw. Juden u. Muhammedanern*, *ZDMG*, XLII, 591 ff.; Di Matteo, *Taḥrīf od alterazione della Biblia secundo il Muselmani*, *Bessarione*, Anno XXVI, Vol. XXXVIII, 64—111. — Zum Taḥrīf innerhalb des Islām vgl. Goldziher, *Muh. Stud.* II, 158, 382 ff.; ders., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, S. 272, 281.

TAKBĪR(A), das Aussprechen der Formel *Allāhu Akbar*. [Siehe ṢALĀT, II].

TAḲDĪR. [Siehe ḲADAR].

TAḳIYA (A.), Vorsicht, Furcht (s. *Glossarium* zu Ṭabarī, s. v. *tḳa*) oder *kitmān* „Verhüllen", ist Bezeichnung für den Dispens von den Forderungen der Religion unter Zwang oder bei drohendem Schaden.

Muḥammad selbst ist dem religiösen Leidensmotiv ausgewichen, wie in der Dogmatik durch den Doketismus (Sūra IV, 156), so im Leben durch die *hidjra* und dadurch, dass er für den Notfall die äussere Verleugnung des Glaubens (Sūra XVI, 108), die Freundschaft mit Ungläubigen (III, 27) und den Genuss verbotener Speisen (VI, 119; V, 5) gestattete. So ist diese Nachsicht gemeinmuslimisch. Weil er sich aber zugleich die Verkündigung seiner Sendung als Pflicht und das heldenmütige Beispiel der alten Frommen und Propheten als Vorbild vorhielt (LXXIV, 7; V, 71; III, 140 u. ö.), so ist es zur einheitlichen Feststellung nicht gekommen, nicht einmal innerhalb der einzelnen Teilgruppen. Ausführlich behandelte Unterfragen sind, ob die Takiya eine bloss erlaubte Erleichterung aus göttlicher Nachsicht (*rukhṣa*) oder eine Pflicht sei, ob sie im privaten Interesse oder nur in dem der Gesamtheit gelte.

Ganz verworfen wurde die Takiya nicht einmal auf dem äussersten Flügel der strengen Ḫāridjiten [s. d.], wiewohl bei den Azrakiten in der verwandten Frage des Gottesdienstes unter drohender Gefahr (*ṣalāt al-ḫawf*) oft das Beispiel vorgetragen wird, dass ein Mann die Ṣalāt nicht unterbrechen dürfe, auch wenn ihm inzwischen sein Pferd oder sein Geld gestohlen würde. Aber schon alt ist der Rat: „Gott hat den Gläubigen Bewegungsfreiheit geschenkt (*wassaʿa*) durch die Takiya; darum verbirg dich!" Von den Ibāḍiten ist Takiya der Lehrsatz aufgenommen: „Die Takiya ist eine Decke für den Gläubigen; der hat keine Religion, welcher keine Takiya hat" (Djumaiyil, s. *Lit.*, XIII, 127 f.).

Bei den herrschenden Sunniten war die Frage nicht so brennend. Immerhin erklärt auch Ṭabarī zu Sūra XVI, 108 (*Tafsīr*, Bulāḳ 1323 ff., XXIV. 122): „Wenn jemand gezwungen wird und mit

Digitized by Birzeit University Library

seiner Zunge, während sein Herz ihm widerspricht, sich zum Unglauben bekennt, um von seinen Feinden loszukommen, so trifft ihn kein Tadel, weil Gott seine Diener so nimmt, wie ihre Herzen glauben". Einheitlich wird als Anlass dieses Verses der Fall des ʿAmmār b. Yāsir angegeben, dessen Gewissensbisse wegen erzwungener Verehrung der Götzen und Verunglimpfung des Propheten durch diese Offenbarung beschwichtigt seien. Es ist mehr theoretische Spekulation, wenn in solchem Zusammenhang die *hidjra*-Frage genau untersucht wird, dass unter Umständen, z. B. bei Todesdrohung, ein Muslim, der nicht offen seines Glaubens leben kann, auszuwandern habe, da „Gottes Erde weit ist". Frauen, Kindern, Kranken und dem, welcher durch Rücksicht auf sie gebunden ist, steht die *muwāfaḳa* (Konnivenz) frei; der Unabhängige aber ist zur Taḳiya nicht berechtigt wie zur *hidjra* nicht verpflichtet, wenn die Nötigung innerhalb ertragbarer Grenzen bleibt, wie bei zeitweiliger Einkerkerung oder nicht tödlicher Geiselstrafe. Das Bestreben aber, die Taḳiya nur als höchtens erlaubt hinzustellen, nicht wie auch von einigen Sunniten auf Grund von Sūra II, 191 versucht ist, als unter Umständen obligatorisch, erfindet warnende Traditionssätze, z. B. *raʾs al-fiḳl al-mudārāt*: Sich (mit Ungläubigen) gut Freund stellen, ist der Anfang des tatsächlichen (Unglaubens)". Dem Erweis, dass standhaftes Martyrium höher zu werten sei, dient die Erzählung von den zwei muḥammedanischen Gefangenen des Musailima, von denen der eine sich zur Anerkennung des Gegenpropheten nötigen liess, während der andere für den Propheten starb. Letzterer erklärte bei der Nachricht: „Der Getötete ist dahingegangen in seiner Gerechtigkeit und seiner Glaubensgewissheit und hat seine Herrlichkeit erlangt; Heil ihm! Dem andern aber hat Gott eine Erleichterung gewährt, keine Züchtigung soll ihn treffen".

Besonders bedeutungsvoll ist die Taḳiya für die Shīʿa. Sie gilt geradezu als ihr Sondermerkmal, durchaus nicht immer mit Recht, wie denn auch Naṣīr al-Dīn Ṭūsi im *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal* sich verwahrt gegen Rāzī (s. am Fuss zu dessen *Muḥaṣṣal afkār al-mutaḳaddimīn wa 'l-mutaʾakhkhirīn*, Kairo 1305, S. 182 zu 1). Das besondere Schicksal der Shīʿa als einer unterdrückten Opposition mit sprungweise offenen, nicht immer unheldenhaften Aufständen hat noch mehr als bei den Ḵhāridjiten Beispiel und Vorbild für weitgehende Taḳiya und für schroffstes Gegenteil geschaffen, konnten doch Ismāʿīliten, sonst Meister im Verhüllen, die Forderung an ihre Führer stellen: „Wer 40 Mann zur Verfügung hat und nicht sein Recht sucht, der ist kein *imām*". Zaiditen geben als Anzahl Helfer, welche die Taḳiya für den Imām hinfällig macht, die der Badr-Kämpfer an. Es ist ein den Sunniten geläufiger polemischer Einwand aus den eigenen Schriften der Shīʿiten, dass diese als Anhänger kämpfender Märtyrer gar nicht zur Taḳiya berechtigt seien, während vor allem die Zwölfer die Imāme zwar als zur Standhaftigkeit verpflichtende Muster hinstellen, aber sich doch auch wieder auf das Verhalten ʿAlī's während der 3 ersten Ḵhalifate und auf die *ghaiba* des Mahdī als die vorbildliche Taḳiya berufen. Durch Herz, Zunge und Hand wirkt sich der Glaube aus; ein in ausführlicher Dialektik entfalteter Probabilismus berechnet, unter welchen wirklichen oder zu erwartenden Schädigungen „das Heissen des Gott Wohlgefälligen und das Verbieten des Gott Missfälligen" erlassen sei. Die Befolgung mit dem Herzen ist bedingungslos notwendig. Aber wenn es jemandem wahrscheinlich ist (*law ghalaba ʿalā zannihi*) oder wenn er weiss, dass ein Schaden für ihn, für seinen Besitz oder für einen der Glaubensgenossen entstehen werde, dann fällt die Verpflichtung hin, mit der Zunge oder der Hand für den Glauben einzutreten.

In shiʿitischen Biographien ist das Verbergen ein steter Zug, auch dass der Held Religionsgesetze, wie das Weinverbot unter Zwang übertreten habe, wird berichtet und durchaus nicht etwa in entschuldigender Weise. Da aber auch für sie Muḥammad der Prophet bleibt, und da wie bei Sunniten ein Prophet in Sachen seines Amtes keine Taḳiya treiben darf, weil man sonst der Wahrhaftigkeit der Offenbarung nicht gewiss werden könne, so finden sich zumal noch angesichts des Doppelvorbildes der Imāme im Sittenkodex für den schlichten shiʿitischen Frommen als Aussprüche ʿAlī's nebeneinander: „Das Kennzeichen des Glaubens ist es, die Gerechtigkeit, wenn sie dir schadet, der Ungerechtigkeit, wenn sie dir nützt, vorzuziehen"; aber auch als Erklärung von Sūra IL, 13: „Der am meisten von euch vor Gott geehrte, ist der [Gottes]furchtigste", das ist „derjenige, welcher am meisten die Taḳiya anwendet (*atḳākum = aktharukum taḳiyatan*)." Und so heisst es zwar: „Das *kitmān* ist unser *djihād*", aber zugleich sind die *djihād*-Kapitel unter der stillschweigenden Voraussetzung zu lesen, dass der Kampf auch, oder in erster Linie, gegen die anderen Muḥammedaner geht. Zudem ist zu beachten, dass die Taḳiya der Shiʿiten nicht freiwilliges Ideal ist (vgl. Ḵhwānsārī, *Rawḍāt al-djannāt*, Teheran 1306, IV, 66 f.); aber einem unnötig und unfruchtbar erscheinenden Martyrium will man ausweichen und sich für die Sache und für die Glaubensgenossen erhalten.

Letzthin begründet wird die Taḳiya mit dem Intentionalismus, wie denn auch die Berufung auf die *nīya* in diesem Zusammenhang stets begegnet. Die Gültigkeit des Bekenntnisausspruches oder eine Kultleistung ist nicht nur bedingt durch die richtige Absichtsformulierung, sondern diese ist das Wesentliche, so dass sie allein vollgültig ist, wenn etwa unter Zwang nun ein Wortbekenntnis zum Unglauben oder eine Kulthandlung mit Ungläubigen folgt. Verletzt werden dürfen durch die Taḳiya nur die Rechte Gottes. Der hat die Macht, den Nötiger zu strafen; nur unter gewissen Umständen fällt ein kleiner Strafteil auf den Genötigten. Doch bieten die verwandten Kniffe, *ḥiyal*, besonders bei den Eiden mit Mentalreservation, reiche Möglichkeit zur Schädigung des Mitmenschen.

Die sittlichen Gefahren der Taḳiya sind gross, doch sind ähnliche Erscheinungen bei anderen Religionen und selbst bei Mystikern zu vergleichen. Die ethische Frage, ob solche Notlüge nicht doch Lüge, solch eine erzwungene Glaubensverleugnung nicht doch Verleugnung sei, wird von den „sich Verbergenden" überhaupt nicht gestellt, da ein Vertrauensverhältnis, dessen Zerstörung Lüge und Verleugnung wäre, für sie nicht besteht.

Literatur: Goldziher in *ZDMG*, LX (1906), S. 213—26, wo weitere Literatur. — Sunniten: Buḵhārī, *K. al-Ikrāh*; al-Ḳudūrī, *Muḵhtaṣar*, Kasan 1880, S. 162; al-Nawawī, *Minhādj al-Ṭālibīn*, ed. van den Berg, Batavia 1882—84, II, 433. — Ḵhāridjiten: al-Basiwī, *Muḵhtaṣar*, Zanzibar 1304, S. 123; Djumaiyil b. Ḵhamis, *Kāmūs al-Sharīʿa*, Zanzibar 1297—

Digitized by Birzeit University Library

1304, XIII, 127 ff., 157. — Zaiditen: Manuscr. Berlin 9665, Fol. 35a; 4878, Fol. 96b; van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919, s. Index; Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg, 1912, S. 90 ff. — Imāmiten: Djaʿfar b. al-Ḥusain al-Ḥillī, *Sharāʾiʿ al-Islām*, Petersburg 1862, S. 149 ff.; Ibn al-Muṭahhar al-ʿAllāma al-Ḥillī, *Mukhtalaf al-Shīʿa*, Teheran 1323 ff., II, 158 f.; Horovitz im *Isl.*, III, 63—67. — Drusen: Manuscr. Berlin, Mg 814 (noch nicht bei Ahlwardt), Fol. 11b; Ibn Ḥazm *al-Fasl fi 'l-Milal*, Kairo 1317, III, 112 ff.; Shaʿrānī, *Balance de la loi musulmane*, ed. Perron, Algier 1898, S. 456 f. — Neuere Gesamtübersicht: Maḥmūd Shukrī Ālūsi, *Mukhtaṣar al-Tuḥfa al-Ithnāʿasharīya*, Baghdād 1301, S. 188—94.

TAḲLĪD (A.), „etwas um den Hals oder die Schulter hängen"; als Terminus technicus in drei Bedeutungen gebraucht:

I. *Taḳlīd* bezeichnet die altarabische und in der alten Praxis des Islām sowie im *fiḳh* fortlebende Sitte, den als Opfer im heiligen Gebiet von Mekka (*ḥaram*) zu schlachtenden Tieren (*hady*) gewisse Gegenstände um den Hals zu hängen (als sog. *ḳilāda*, Plur. *ḳalāʾid*). Die *ḳalāʾid* werden neben dem *hady* Ḳurʾān V, 2 und 97 unter den von Allāh eingesetzten Gebräuchen bei der Pilgerfahrt erwähnt. Der Sinn dieses Ritus war, zusammen mit dem *ishʿār* (dem Bezeichnen durch einen Einschnitt in die Haut), das Tier zum Opfer im *ḥaram* zu bestimmen und ihm eine Art von *iḥrām* [s. d.] zu verleihen, der dem des Pilgers analog ist. Damit verwandt, wenn auch nicht identisch, ist die Sitte, dass der Pilger auf der Rückreise von Mekka sich und seinem Reittier Bast von gewissen Pflanzen des *ḥaram*, der dann ebenfalls *ḳilāda* heisst, um den Hals hing; diese Übung findet sich ebenfalls noch im Islām, wird aber bekämpft und vom *fiḳh* ignoriert. Im Gegensatz zu ihr besteht die *ḳilāda* beim Opfertier aus einer oder beiden Sandalen des Pilgers oder in deren Ermangelung aus einem Stück Leder; das so gekennzeichnete Tier macht zusammen mit dem Pilger alle wesentlichen Zeremonien des *ḥadjdj* mit und wird in Minā geschlachtet. Der ältere Islām war über die Frage uneins, welche Folgen die Entsendung eines Opfertieres nach Mekka, ohne dass der Betreffende zugleich den *ḥadjdj* antritt, habe: eine Übung, die spezifisch islāmisch sein dürfte. Hier gibt es eine Gruppe von Traditionen, die dem Entsender die Verpflichtungen des *iḥrām* vom Zeitpunkt des *taḳlīd* bis zum Zeitpunkt des Schlachtens des Opfertiers auferlegt; bei weitem zahlreicher sind aber jene, die — z. T. mit deutlicher polemischer Spitze — berichten, der Prophet habe in diesem Falle den *iḥrām* nicht angenommen; endlich gibt es auch ein vermittelndes *ḥadīth*, das die Annahme des *iḥrām* in das Belieben des einzelnen stellt, sowie die wesentliche Milderung, dass nur der Beischlaf in der Freitagnacht verboten wird. Im vollentwickelten *fiḳh* ist für diesen *iḥrām* kein Platz mehr, und er muss ziemlich früh wieder ausser Übung gekommen sein. Eine weitere Instanz für die enge Verbindung zwischen *iḥrām* und *taḳlīd* ist die von Sufyān al-Thawrī, Aḥmad b. Ḥanbal und anderen berichtete Meinung, der Pilger werde allein schon durch die Vornahme des Taḳlīd *muḥrim*, und die verwandte Ansicht, der von einem Pilger vorgenommene *taḳlīd* verpflichte ihn auch zur Annahme des *iḥram*; Mālik b. Anas erklärt es wenigstens für unerwünscht, dass der Pilger den *taḳlīd* von der Annahme des *iḥrām* trenne. — Das *fiḳh* betrachtet das Umhängen einer *ḳilāda* als erwünscht (*mustaḥabb*) bei Kamelen und Rindern und nach den Shāfiʿiten, Ḥanbaliten, Abū Thawr und Dāwūd auch bei Kleinvieh; von den Ḥanafiten und Mālikiten, die dies nicht gestatten, sprechen die Mālikiten dem Kleinvieh überhaupt den Charakter als *hady* ab. Als die Pilger die Opfertiere nicht mehr von Hause mitzubringen pflegten, sondern der Markt von Minā dafür eingerichtet wurde, geriet auch der *taḳlīd* in Vergessenheit.

Anhangsweise sei erwähnt, dass der Gebrauch eines ebenfalls *ḳilāda* genannten ledernen Halsbandes beim Kamel zur Abwehr des „bösen Blickes" besonders wenn daran eine Glocke hängt, in einer Tradition verpönt wird.

Literatur: Lane, *Arab.-Engl. Lexicon*, s. v.; Wensinck, *Handbook*, s. v. Victims; Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭaʾ* in beiden Rezensionen; al-Zurḳānī, *Sharḥ al-Muwaṭṭaʾ*; al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ maʿānī al-āthār*; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, S. 279—285 (in Einzelheiten von den oben dargelegten Anschauungen abweichend).

II. *Taḳlīd* ist auch das Einsetzen als Befehlshaber, was durch das Umhängen eines Schwertes geschieht; dann bezeichnet es die Investierung mit einem Verwaltungsamt überhaupt, auch die Einsetzung in das Amt als *ḳāḍī*.

Literatur: Lane, *a. a. O.*; Sprenger, *Dictionary of the Technical Terms*, s. v.

III. *Taḳlīd* bezeichnet endlich das „Bekleiden mit Autorität" in Sachen der Religion: die Annahme der Äusserungen oder Handlungen eines anderen als autoritativ im Glauben an ihre Richtigkeit ohne Einblick in die Gründe. In diesem Sinne ist *taḳlīd* Gegensatz zu *iǧtihād* [s. d.]. Die historischen Anfänge des Taḳlīd fallen mit der Bildung der juristischen *madhāhib*, die wenigstens zum Teil durch Anschluss an namhafte Juristen entstanden sind, zusammen. Al-Shāfiʿī in seiner *Risāla*, 8, 18 verwendet das Wort in einer der späteren technischen Bedeutung stark nahekommenden, aber noch al-Ṭaḥāwī gebraucht es von der Anerkennung von Traditionen und ihrer Verwendung zur Ableitung von *fiḳh*-Vorschriften. Als sich feste Begriffe über den *muǧtahid*, d. h. den zur selbständigen Ableitung von *fiḳh*-Regeln aus den Quellen Befugten, und zugleich die Überzeugung vom Aufhören des „unbeschränkten" *iǧtihād* seit dem dritten Jahrhundert und der anderen Arten des *iǧtihād* entsprechend später gebildet hatten, war damit zugleich für alle Späteren, Gelehrte sowohl wie Laien, die Verpflichtung zum *taḳlīd* gegenüber den früheren Autoritäten gegeben. Nach allgemeiner orthodoxmuslimischer Auffassung sind heute und schon seit Jahrhunderten alle unbedingt gebunden an das, was die Vorgänger in autoritativer Weise festgestellt haben; zu einem selbständigen Urteil auf dem Gebiete des *fiḳh*, unabhängig von dem eines früheren *muǧtahid*, darf sich niemand mehr für befugt halten; so werden alle Späteren als *muḳallids* bezeichnet, d. h. solche, die *taḳlīd* zu üben haben. Man begründet diese Verpflichtung zum *taḳlīd* damit, dass die *ḳaḍīs* nur in den ersten Jahrhunderten des Islām den wahren Scharfsinn und die genügende Gelehrsamkeit besessen hätten, um das *fiḳh* selbständig aus den Quellen abzu-

Digitized by Birzeit University Library

leiten und sich darüber ein eigenes Urteil zu bilden: eine Auffassung, die nur ein Teil gewisser geschichtsphilosophischer Anschauungen des orthodoxen Islām ist. Der *taḳlīd* hat zur Erhaltung der Differenzen zwischen den einzelnen *maḏhāhib* mit beigetragen, ist aber für die Erstarrung des späteren *fiḳh*-Betriebes nicht verantwortlich zu machen.

Während nach einstimmiger Ansicht sowohl der Ungelehrte wie der Gelehrte zum *taḳlīd* verpflichtet ist, wird bisweilen vom Gelehrten noch verlangt, dass er Einsicht in die Richtigkeit des *iǧtihād* seines *muǧtahid* habe. Wenn es mehrere *muǧtahids* gibt, wie es tatsächlich der Fall ist, darf der *muḳallid* sich jedem beliebigen von ihnen anschliessen (vorausgesetzt natürlich, dass er hierbei innerhalb der Grenzen des *iǧmāʿ* bleibt, d. h. keinen *muǧtahid* wählt, dessen Lehren durch den *iǧmāʿ* nicht mehr anerkannt werden; auch die Verpflichtung zum *taḳlīd* beruht ja auf dem *iǧmāʿ*); nach Aḥmad b. Ḥanbal hat er den zu bestimmen, dem der Vorzug zu geben ist, und sich ihm anzuschliessen (diese Meinungsverschiedenheit beschränkt sich wesentlich auf die Terminologie). Theoretisch kann der *muḳallid* bei jeder ihm gegenübertretenden Frage seinen *muǧtahid* neu wählen; gewöhnlich schliesst man sich ein für allemal dem *maḏhab* eines der vier anerkannten *muǧtahids* an. Es gibt nicht ganz wenige Fälle von Übertritten von einem *maḏhab* zu einem andern; über die theoretische Zulässigkeit eines solchen Übertritts sind die Meinungen geteilt. Häufiger kommt es vor, dass man in einer bestimmten Frage den bequemeren Vorschriften eines anderen *maḏhab* folgt; die *fiḳh*-Bücher selbst weisen bisweilen auf die Möglichkeit dieses *taḳlīd* hin, doch wird in einem solchen Falle verlangt, dass man das Geschäft entsprechend den Vorschriften des einmal gewählten *maḏhab* ordnungsgemäss zu Ende führe.

Dies alles gilt vom *taḳlīd* in Fragen des *fiḳh*; in bezug auf die *ʿaḳlīyāt*, die grundlegenden dogmatischen Fragen, z. B. die Existenz Allāhs, ist neben den Ansichten von der Verpflichtung zum *taḳlīd* und von seiner Zulässigkeit auch die Meinung von seiner Unzulässigkeit stark vertreten, da über diese Fragen Wissen verlangt werde, das durch den *taḳlīd* allein nicht zu erreichen sei. Es ist die Schule der Aš*ʿ*ariten, die dieser ursprünglich mu*ʿ*tazilitischen Auffassung weite Verbreitung im orthodoxen Islām verschafft hat.

Auch das Prinzip des juristischen *taḳlīd* hat sich im orthodoxen Islām nicht ohne Widerspruch durchgesetzt. Es gab auch in späteren Generationen Gelehrte, die meinten, dass es stets einen *muǧtahid* geben müsse, wie Ibn Daḳīḳ al-*ʿ*Īd oder al-Suyūṭī, oder die geneigt waren, für sich selbst den „unbeschränkten" *iǧtihād* in Anspruch zu nehmen, wie al-Ḏjuwainī und wieder al-Suyūṭī. Aber auch prinzipieller Widerspruch gegen den *taḳlīd* wurde auf verschiedenen Seiten geäussert. Das ist zwar nicht der Fall bei al-Ġhazzālī, der lediglich den *taḳlīd* der Bāṭiniten (Ismā*ʿ*īliten), der bei ihnen noch schärfer als bei den Zwölfer-Shi*ʿ*iten ausgeprägt ist, bekämpft; er bestehe in der dogmatischen Anerkennung der Unfehlbarkeit einer bestimmten Persönlichkeit, des *imāms*, nicht wie bei den Sunniten in der freien Wahl eines zuverlässigen Führers (die Ismā*ʿ*īliten argumentieren allerdings, dass von dem *imām* eine unzweideutige Willensäusserung, *naṣṣ*, ausgehe, deren Befolgung vom *taḳlīd* befreie). Wohl aber haben Dāwūd b. *ʿ*Alī, Ibn Ḥazm und andere Autoritäten der Ẓāhiriten den *taḳlīd* verworfen und auch für die Späteren die Verpflichtung zum *iǧtihād* aufgestellt. Eben deshalb neigten zum Ẓāhiritischen *maḏhab* manche berühmten Mystiker, deren Ablehnung des *taḳlīd* sich aus der Einstellung vieler *ṣūfīs* zur *sharīʿa* [s. d.] überhaupt erklärt. Bei einigen späteren Hanbaliten wie Ibn Taimīya und Ibn Ḳaiyim al-Ḏjawzīya führte die für den ganzen *maḏhab* bezeichnende Anlehnung an die Autoritäten der „Guten alten Vorzeit" (*al-salaf al-ṣāliḥ*) zu einer Verwerfung zahlreicher Elemente des späteren *fiḳh* und damit der Verurteilung des *taḳlīd* in seiner traditionellen Form. So verwerfen auch die auf den Schultern dieser Ḥanbaliten stehenden Wahhābiten, angefangen mit ihrem Stifter Ibn *ʿ*Abd al-Wahhāb, den Taḳlīd, und die *iǧtihād*-*taḳlīd*-Frage bildet den Hauptstreitpunkt zwischen ihnen und ihren Gegnern. Entsprechendes gilt von der reformatorischen *Salafīya*-Richtung. Mit den Wahhābiten verwerfen ihre Antipoden, die Vertreter des islāmischen Modernismus, denen jene freilich den Weg gebahnt haben, den Taḳlīd und fordern und üben einen neuen *iǧtihād*, der gewiss an Ungebundenheit selbst den freiesten aus der Frühzeit der juristischen Entwicklung unendlich weit hinter sich lässt. Andererseits sucht sich die direkt in die *sharīʿa* eingreifende neuere Ägyptische Gesetzgebung, obgleich ihrer Tendenz nach ganz modernistisch, soweit immer möglich auf die Ansichten alter Autoritäten zu stützen; dies Verfahren ist aber von der traditionellen Anwendung des *taḳlīd* durchaus verschieden. Aus ähnlichen Erwägungen wie die Wahhābiten verwerfen auch die Ibāḍiten den *taḳlīd*; die von ihren *muǧtahids* in gemeinsamer Beratung gefassten Beschlüsse gelten als durch den *iǧmāʿ* [s. d.] sanktioniert. Endlich weichen die Shi*ʿ*iten von der orthodoxen *taḳlīd*-Lehre ab: nach der Lehre der Zwölfer-*shīʿa* gibt es während der Unsichtbarkeit des „verborgenen *imām*" *muǧtahids*, die als seine Organe die Gläubigen zu leiten haben; da diese so stets lebendige Führer in den religiösen Angelegenheiten vor Augen haben, ist der *taḳlīd* gegenüber einem Toten verboten; die Einzelheiten werden bis in die neueste Zeit hinein eifrig erörtert. (Zu den Ismā*ʿ*iliten vgl. oben).

Literatur: Lane, a. a. O.; Sprenger, a. a. O. (nicht durchweg zuverlässig); Juynboll, *Handleiding*, 3e Aufl., S. 23 ff. und note 13; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, passim; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (vgl. den Index); ders., *Streitschrift des Gazâli*, S. 1 ff.; Asín Palacios, *Abenhazam*, I, S. 141 ff.; R. Hartmann, *Die Krisis des Islam*; zu den Ibāḍiten: Milliot u. Giacobetti, in *Revue des Etudes Islamiques*, 1930, S. 222; zu den Zwölfer-Shi*ʿ*iten; C. Frank, in *Islamica*, II, S. 171 ff.

TAKLĪF bedeutet, jemand eine Forderung auferlegen oder einen Zwang auf ihn ausüben; der Sinn des Wortes erfordert ferner eine Handlung, die zu erfüllen schwierig und mühevoll ist (Lane, *Suppl.*, S. 3002c; *Lisān*, XI, 218: *amarahu bi-mā yashukku ʿalaihi*). Das Zeitwort wird im Ḳurʾān siebenmal in verschiedenen Formen gebraucht (II, 233, 286; IV, 86; VI, 153; VII, 40; XXIII, 64; LXV, 7), um auszudrücken, dass Allāh von niemandem etwas verlangt, das über seine Kraft (*wus*ʿ) hinausgeht. Als theologischer Terminus bedeutet es die Notwendigkeit für die Geschöpfe Allāhs zu glauben und zu handeln, wie er ihnen offenbart hat. Es wird daher im gesetzlichen Sinne von der

Digitized by Birzeit University Library

Mehrzahl der Rechtslehrer definiert als die Forderung (*ilzām*) einer Handlung, die schwierig und mühevoll ist. Auf Grund dieser Definition bezieht es sich nur auf Dinge, die notwendig verlangt werden, und auf Dinge, die verboten sind (*al-wādjib, al-ḥarām*). Einige Rechtslehrer jedoch definieren es als die Versicherung von der Übereinzeugung, dass die Handlung einer der gesetzlichen Regeln (*al-aḥkām al-sharʿiyya*) entspricht. Bei dieser Definition bezieht sich Taklīf auch auf die empfohlenen (*al-mandūb*), die verpönten (*al-makrūh*) und die erlaubten (*al-mubāḥ*) Handlungen. Weiter herrscht ein Streit der Meinungen darüber, wer *mukallaf* ist, d. h. wer unter dieser göttlichen Forderung steht. Es ist allgemein anerkannt, dass jeder geistig gesunde menschliche Erwachsene (*ʿāḳil, insī, bāligh*) in dieser Weise *mukallaf* ist (Juynboll, *Handbuch*, S. 69). Aber die Djinn stehen ebenfalls unter diesem Taklīf, insoweit als die Prophetenschaft Muḥammads in Frage kommt; er wurde im Gegensatz zu den andern Propheten auch zu den *djinn* gesandt. Ähnlich ist es mit den Engeln, doch handelt es sich bei ihnen nur um Akte des Gehorsams, da der Glaube (*imān*) in ihnen notwendig (*darūrī*) vorhanden ist. Doch behaupten einige, dass, da ihre geschaffene Natur Gehorsam ist, die prophetische Sendung Muḥammads zu ihnen nur darin bestand, ihren Ruhm zu mehren (*li-tashrīfihim*; vgl. al-Baidjūrī zur *Kifāya* des al-Faḍālī, Kairo 1315, S. 13). Einige andere dehnen dieses Taklīf der prophetischen Sendung Muḥammads selbst auf unbelebte Dinge (*al-djumādāt*) aus, weil bei einigen Wundern (*muʿdjizāt*) Muḥammads in einigen leblosen Dingen Vernunft bis zu solchem Grade erweckt wurde, dass sie an ihn glaubten. Ein anderer Streitpunkt über das Taklīf besteht darin, ob Allāh von einem Geschöpfe etwas verlangen darf, was das Geschöpf ausserstande ist zu tun (*taklīf mā lā yuṭāḳ*). Die Māturīditen behaupteten in der oben angeführten Ausdrucksweise des Ḳurʾān, dass das Geschöpf nicht verpflichtet ist zu tun, was ausserhalb seiner Kraft liegt (*mā laisa fī wusʿihi*; Nasafī, *ʿAḳāʾid* mit Kommentar des Taftāzānī, Kairo 1321, S. 103). Al-Īdjī bringt als Ashʿarit in seinem *Mawāḳif* (Būlāḳ 1266, S. 535 Mitte, 537 Mitte) die Frage in Zusammenhang mit der allgemeinen Regel, dass Allāhs Wille und Handlung in keiner Weise eingeschränkt werden kann; nichts liegt ihm ob, und nichts ist schlecht, das von ihm seinen Ausgang nimmt. Es herrscht allgemeine Übereinstimmung unter den Muslimen (*al-umma*) darüber, dass Allāh nichts Böses (*ḳabīḥ*) tut und nichts Notwendiges (*wādjib*) ungetan lässt. Er fügt hinzu, dass die Ashʿariten der Meinung sind, dass *ḳabīḥ* und *wādjib* überhaupt keine Beziehung zu Allāh haben, während die Muʿtaziliten der Ansicht sind, dass Allāh das, was für ihn *ḳabīḥ* sein würde, nicht tut, dass er das, was ihm obliegt, auch tut. Vgl. ferner die langen scholastischen Diskussionen darüber in den zitierten Stellen bei al-Taftāzānī und al-Īdjī.

Literatur: Ausser den oben angeführten Stellen die umfassende Auseinandersetzung im *Dictionary of technical terms*, unter „Taklīf", S. 1255.

(A.)

ṬALĀḲ, Entlassung der Ehefrau durch den Mann. Der Wurzelbegriff des Wortes ist: „(von einer Fessel) befreit werden, frei gelassen werden".

I. In diesem Artikel sollen die verschiedenen Arten der Ehescheidung im islāmischen Recht behandelt werden, zunächst der eigentliche ṬALĀḲ.

1. Das Recht zur einseitigen Auflösung der Ehe kam bei den vorislāmischen Arabern ausschliesslich dem Manne zu. Schon lange vor Muḥammad war dieser Ṭalāḳ allgemein gebräuchlich und bedeutete den sofortigen, endgültigen Verzicht des Mannes auf alle Rechte, die er auf Grund der Ehe gegenüber seiner Frau geltend machen konnte (die gegenteilige Ansicht wurde von Robertson Smith und Wellhausen vertreten).

2. Der Ḳurʾān bringt verhältnismässig sehr eingehende Bestimmungen über den Ṭalāḳ. Schon aus ihrer Ausführlichkeit, noch mehr aber aus den vielfachen Ermahnungen zu ihrer genauen Innehaltung lässt sich ersehen, dass Muḥammad hier neue Vorschriften bringt, die seinen Zeitgenossen bisher ganz unbekannt waren. Als eine besonders verabscheuungswürdige Sitte erschien Muḥammad die in seiner Umgebung offenbar nicht seltene finanzielle Ausbeutung der Frau sowohl durch den *wali* wie durch den Ehemann, die besonders im Zusammenhang mit dem Ṭalāḳ geübt worden sein muss. So erscheint als erste islāmische Bestimmung über den Ṭalāḳ das Verbot, ihn zu Erpressungen gegenüber der Frau zu benutzen: Sūra IV, 20 (aus den Jahren 3—5; der vorhergehende Vers 19 ist gegen Übergriffe der Verwandten des verstorbenen Mannes gerichtet): „Wenn ihr eine Gattin gegen eine andere vertauschen wollt, wobei ihr einer von ihnen eine noch so grosse Summe gegeben habt (nämlich als *mahr*, Brautgeld), so nehmt nichts davon weg; wollt ihr es in offenbarer Lüge und Sünde nehmen?" (Hier erkennt also Muḥammad den Ṭalāḳ als solchen als berechtigt an). Die nächste Ḳurʾānstelle, die sich mit dem Ṭalāḳ beschäftigt, führt als wichtige Neuerung die Wartezeit (*ʿidda*) ein, die einerseits dazu dienen soll, über die wirkliche Vaterschaft eines von der geschiedenen Frau geborenen Kindes keinen Zweifel aufkommen zu lassen, andererseits dem Manne Gelegenheit zu geben, eine etwaige Übereilung in der Ausspracche des Ṭalāḳ durch seine Zurücknahme wieder gut zu machen; so heisst es Sūra II, 228: „Die Frauen, die den Ṭalāḳ erhalten haben, sollen drei *ḳurūʾ* (dieser verschieden erklärte Ausdruck bezeichnet jedenfalls mit der Menstruation zusammenhängende Erscheinungen) warten; es ist ihnen nicht erlaubt zu verbergen, was Allāh in ihrem Leibe schafft, wenn sie an Allāh und den jüngsten Tag glauben; ihre Männer haben das volle Recht, sie während dieser Zeit zurückzunehmen, wenn sie Versöhnung wünschen; sie haben dieselbe gute Behandlung zu verlangen, zu der sie verpflichtet sind, aber die Männer stehen eine Stufe höher als sie" (hierdurch erhält der Mann das Recht, die Ehefrau auch gegen ihren Willen während der Wartezeit zurückzunehmen). Mit diesem dem Manne neu gegebenen Recht wurde aber alsbald Missbrauch getrieben: man nahm die Ehefrau gegen Ende der Wartezeit zurück und verhängte über sie sogleich einen neuen Ṭalāḳ usf., sodass sie sich dauernd in der Wartezeit befand, um sie zu veranlassen, sich durch Rückgabe des *mahr* oder ein anderes finanzielles Opfer loszukaufen; so erschien Vers 229 f.: „Der Ṭalāḳ kann zweimal vorgenommen werden und (der Mann) kann (die Ehefrau) immer noch mit guter Behandlung behalten oder in gehöriger Weise gehen lassen; es ist euch nicht erlaubt, etwas von dem wegzunehmen, was ihr ihnen gegeben habt ... 230. Wenn er dann noch einmal den Ṭalāḳ über sie ausspricht, ist sie

Digitized by Birzeit University Library

ihm nachher nicht mehr erlaubt, es sei denn, dass sie einen andern Gatten heiratet: wenn der den Ṭalāḳ über sie ausspricht, ist es für die beiden keine Sünde, zu einander zurückzukehren, wenn sie glauben, Allāhs Gebote halten zu können" (es ist wahrscheinlich, dass die zweite Hälfte von Vers 230 durch einen konkreten Fall veranlasst worden ist, in dem eine dreimal geschiedene Frau, die einen andern Gatten geheiratet und auch von ihm den Ṭalāḳ erhalten hatte, sich mit ihrem ersten Manne wieder zu vereinigen wünschte). Eine weitere durch die Praxis notwendig gemachte Ergänzung, die Missbräuche des Rechtes, die Ehefrau während der Wartezeit zurückzunehmen, ausschliessen sollte, liegt in Vers 231 vor: „Wenn ihr den Frauen den Ṭalāḳ gebt und sie ihren Termin erreichen, so behaltet sie mit guter Behandlung bei euch oder lasst sie mit guter Behandlung gehn; behaltet sie aber nicht, um ihnen zu schaden, in feindlicher Absicht: wer das tut, hat damit nur sich selbst geschadet; treibt nicht Spott mit Allāhs Worten! ..." (hier wird verboten, die Frau unter dem Schein von Versöhnung zurückzunehmen und bei sich zu behalten, einzig zu dem Zweck, ihr das Leben unangenehm zu machen und sie zu zwingen, sich durch Hergabe einer Geldsumme freizukaufen; der vielleicht gleichzeitige Vers 232 richtet Ermahnungen an die *walī*'s geschiedener Frauen). Später als Sūra, II, 228, die vorausgesetzt wird, aber noch vor das Ende des Jahres 5 fallen die Bestimmungen von Sūra LXV, 1 ff.: „O Prophet, wenn ihr über die Frauen den Ṭalāḳ ausprecht, so tut das entsprechend ihrer Wartezeit (die nicht ganz klare Bedeutung des arabischen Ausdrucks scheint die zu sein, das der Ṭalāḳ so ausgesprochen werden soll, dass die Wartezeit leicht berechnet werden kann, also nicht während der Menstruation) und berechnet die Wartezeit gut und fürchtet Allāh, euern Herrn; vertreibt sie nicht aus ihren Wohnungen, und auch sie selbst sollen nicht hinausgehen, es sei denn, sie begingen offenkundig etwas Schändliches (d. h. Unzucht); dies sind die Gebote Allāhs, und wer die Gebote Allāhs übertritt, hat damit nur sich selbst geschadet; du weisst nicht, ob Allāh danach vielleicht nicht eine Veränderung (in der Gesinnung des Mannes gegenüber der Ehefrau, sodass er sie zurücknimmt) eintreten lässt. 2. Wenn sie dann ihren Termin erreichen, so behaltet sie mit guter Behandlung bei euch oder trennt euch von ihnen mit guter Behandlung und nehmt rechtschaffene Leute unter euch zu Zeugen und legt das Zeugnis vor Allāh ab; dazu wird der ermahnt, der an Allāh und den jüngsten Tag glaubt ... 3. ... (weitere Ermunterungen zur Beobachtung dieser Vorschriften). 4. Wenn eure Ehefrauen keine Menstruation mehr zu erwarten haben und ihr (über die Dauer ihrer Wartezeit) im Zweifel seid, so soll ihre Wartezeit drei Monate dauern, desgleichen für diejenigen, die noch nicht menstruiert haben; und wenn sie schwanger sind, soll ihr Termin ihre Niederkunft sein; wer Allāh fürchtet, dem macht er seinen Befehl leicht. 5. ... (weitere Ermahnungen). 6. Lasset sie wohnen, wo ihr wohnt, entsprechend euern Mitteln und bedrängt sie nicht, um ihnen das Leben unangenehm zu machen; wenn sie schwanger sind, gewährt ihnen Unterhalt, bis sie niederkommen ..." (es folgen Vorschriften über das Stillen der geschiedenen Frau). Hier werden also den Männern gegenüber den Ehefrauen während der Wartezeit gewisse Verpflichtungen hinsichtlich Wohnung und Unterhalt auferlegt: damit ist das Werk des Schutzes der Frau gegen finanzielle Ausbeutung durch den Mann anlässlich des Ṭalāḳ, das Sūra IV, 20 begonnen hatte, vollendet. In das Ende des Jahres 5 fällt Sūra XXXIII, 48: „Ihr, die ihr glaubt, wenn ihr gläubige Frauen heiratet und dann den Ṭalāḳ über sie aussprecht, bevor ihr sie berührt, so habt ihr sie keine Wartezeit durchmachen zu lassen; stattet sie aus und entlasst sie in gehöriger Weise". Die hier gegebene allgemeine Bestimmung wird näher ausgeführt in Sūra II, 236 f.: „Es ist keine Sünde für euch, wenn ihr über die Frauen den Ṭalāḳ ausprecht, bevor ihr sie berührt oder ihnen einen Betrag (als Brautgeld) festgesetzt habt; stattet sie aber nach Billigkeit aus, der Bemittelte nach Vermögen und der Unbemittelte nach Vermögen, wie es Pflicht für die Rechtschaffenen ist. 237. Sprecht ihr den Ṭalāḳ über sie aus, bevor ihr sie berührt, habt ihnen jedoch einen Betrag (als Brautgeld) festgesetzt, so sei es die Hälfte von dem, was ihr festgesetzt habt, es sei denn, sie verzichteten oder der, über den Ehevertrag zu entscheiden hat (d. h. der Gatte), verzichtete; dass ihr verzichtet, steht der Gottesfurcht näher" (auch diese Regelung scheint durch einen konkreten Fall, in dem Zweifel aufgetreten waren, veranlasst worden zu sein). Im Falle eines Streites zwischen den Ehegatten verlangt Sūra IV, 35 die Ernennung zweier Schiedsrichter: den einen aus der Familie des Mannes, den anderen aus der Familie der Frau; diese sollen zwischen ihnen vermitteln.

Dazu kommen noch die Stellen Sūra XXXIII, 28 (aus dem Ende des Jahres 5) und Sūra LXVI, 5 (aus der späteren medinischen Zeit), in denen Muḥammad seinen eigenen Frauen mit dem Ṭalāḳ droht.

3. Kaum weniger ausführlich als im Ḳur'ān wird der Ṭalāḳ im *ḥadīth* behandelt. Neben zahlreichen Traditionen, die die bekannten kur'ānischen Bestimmungen einfach wiederholen, daher hier übergangen werden können, finden sich auch solche, die die Lehre vom Ṭalāḳ weiter ausbauen. Besondere Beachtung verdient hier eine Gruppe von *ḥadīth*en, die den Ṭalāḳ möglichst einzuschränken bestrebt ist: „Unter den erlaubten Dingen ist der Ṭalāḳ Allāh am meisten verhasst"; die Ehefrau darf vom Manne nicht verlangen, über eine andere Gattin ihretwegen den Ṭalāḳ auszusprechen; Allāh bestraft die Frau, die von ihrem Manne den Ṭalāḳ ohne genügenden Grund verlangt. Eine im Ḳur'ān noch garnicht ins Auge gefasste Frage ist die nach der Wirkung eines unmittelbar hintereinander dreimal ausgesprochenen Ṭalāḳ; die Traditionen darüber sind geteilt: neben der Billigung eines solchen Verfahrens steht seine schärfste Missbilligung, bisweilen wird es sogar für ungültig erklärt; in dieselbe Richtung weist das *ḥadīth*, dass man bis zu 'Umar's Ḫalīfat einen derartigen Ṭalāḳ als einfach betrachtet und erst 'Umar seine Auffassung als dreifach gültig in die Rechtsprechung eingeführt hätte, um die Leute durch die Furcht vor den unerwünschten Folgen von diesem Missbrauch abzuhalten. Als weiteres Erfordernis für den Ṭalāḳ, der als *sunna*, d. h. im Sinne der Vorschriften des Ḳur'ān und des Propheten vorgenommen zu gelten hat, nennen die Traditionen noch, dass der Mann ihn nicht während der Menstruation der Frau aussprechen soll (Sūra LXV, 1 wird einstimmig dahin interpretiert) und in der Reinheitsperiode, in der er ihn

Digitized by Birzeit University Library

ausspricht, keinen Geschlechtsverkehr mit der Frau gehabt haben darf. Das sog. *taḥlīl*, das darin besteht, eine dreimal geschiedene Frau zu heiraten und sogleich den Ṭalāḳ über sie auszusprechen, einzig zu dem Zweck, ihr eine Wiedervereinigung mit dem ersten Gatten zu ermöglichen (vgl. Sūra II, 230), wird streng missbilligt, sogar verflucht. Übrigens gilt die Frau für den ersten Gatten nur dann als „erlaubt" (*ḥalāl*), wenn die zweite Ehe auch wirklich vollzogen worden ist. Um das leichtfertige Aussprechen des Ṭalāḳ einzudämmen, wird der Ṭalāḳ im Scherz für gültig und rechtskräftig erklärt. Da andererseits der Ṭalāḳ die Aufhebung der Ehe bedeutet, ist ein vor Abschluss der Ehe ausgesprochener Ṭalāḳ nichtig. Ob eine Frau, die den Ṭalāḳ dreimal erhalten hat, während der Wartezeit auf Unterhalt und Wohnung gegenüber ihrem Mann Anspruch hat, geht aus dem Ḳur'ān nicht hervor; die ältesten Meinungsverschiedenheiten darüber haben ihren Niederschlag in einer Gruppe von Traditionen gefunden, die einen solchen Anspruch teils ganz leugnen, teils ihn nur für die Wohnung, teils auch für den Unterhalt anerkennen. Auch der Ṭalāḳ zwischen Sklaven und Sklavinnen wird im Ḳur'ān nicht geregelt; das *ḥadīṯ* wahrt auch dem Sklaven das Recht auf den Ṭalāḳ, allerdings (in Analogie zu anderen gesetzlichen Bestimmungen) nur zweimal, und setzt die Wartezeit der Sklavin gleichfalls auf zwei *ḳur'*-Perioden fest. Wer zum Islām übertritt und mehr als vier Frauen hat, ist verpflichtet, vier zu behalten und den übrigen den Ṭalāḳ zu erteilen; hat er zwei Schwestern zu Frauen, muss er über eine von ihnen den Ṭalāḳ aussprechen. Endlich ist noch zu erwähnen, dass Muḥammad nach der Tradition Frauen, die vor ihm ihre Zuflucht zu Allāh nehmen, sogleich den Ṭalāḳ erteilt, und ʿAbd Allāh b. ʿUmar veranlasst haben soll, sich aus Rücksicht auf eine Abneigung seines Vaters von seiner Frau durch Ṭalāḳ zu trennen.

4. Die ältesten Juristen (bis zum Beginn der *maḏhab*-Bildung), die z. T. noch in die Zeit der Entstehung der Traditionen hineinragen, entwickeln die Lehre vom Ṭalāḳ auf den angegebenen Grundlagen weiter; die wichtigsten hier zu erwähnenden Ansichten sind folgende. Die Lehre vom *ṭalāḳ al-sunna* und seinen drei Erfordernissen wird weiter ausgebildet; man wendet sie sogar auf den Fall an, dass die Frau schwanger ist. Der dreimal unmittelbar hintereinander ausgesprochene Ṭalāḳ wird als Sünde, aber als dreimal gültig angesehen von der überwiegenden Mehrheit; bisweilen wird diese Ansicht sogar als die allein herrschende, gegen die kein Widerspruch bekannt sei, bezeichnet; immerhin gab es noch in etwas späterer Zeit Verfechter der Meinung, dass ein solcher Ṭalāḳ als nur einmal gültig zu betrachten sei. Während nach der vorwiegenden Ansicht die Frau für den Mann nach dreimaligem Ṭalāḳ *ḥarām* wird und ihn erst nach vollzogener und wieder aufgelöster Ehe mit einem andern wieder heiraten kann, treten diese Folgen nach einer Meinung, die al-Ṭabarī noch vertritt und die auf eine abweichende Interpretation von Sūra II, 229 f. zurückgeht, bereits nach zweimaligem Ṭalāḳ ein, wenn der Mann ihn nicht zurücknimmt, sondern die Frau „gehen lässt". Dass die zweite Ehe wirklich vollzogen sein muss, soll, wird einstimmig gefordert. Die Gültigkeit des wenn die Frau dem ersten Mann wieder *ḥalāl* sein im Scherz ausgesprochenen Ṭalāḳ wird ausdrücklich bejaht und gilt im übrigen als allgemein anerkannt.

Einstimmig vertreten wird der Grundsatz, dass bei zweideutigen Ausdrücken die Meinung des Aussprechenden entscheidet, doch herrscht darüber, ob gewisse Ausdrücke als zweideutig aufzufassen sind oder nicht, viel Meinungsverschiedenheit, desgleichen ob der unter Zwang oder im Zustande der Trunkenheit ausgesprochene Ṭalāḳ gültig ist oder nicht: hier handelt es sich um die Anwendung auch sonst wichtiger Grundsätze auf einem Felde, das wegen seiner praktischen Bedeutung für ihre Ausarbeitung selbst von grosser Wichtigkeit gewesen ist. Die Gültigkeit des vor dem Abschluss der Ehe ausgesprochenen Ṭalāḳ wird in Übereinstimmung mit den Traditionen von vielen Autoritäten geleugnet; umgekehrt wird der unter Bedingung des Abschlusses der Ehe ausgesprochene Ṭalāḳ („wenn ich dich heirate, bist du geschieden") von einigen als gültig anerkannt, während andere das leugnen. Jeder vor dem Vollzug der Ehe ausgesprochene Ṭalāḳ (vgl. Sūra II, 238; XXXIII, 49) ist unwiderruflich (diese Bestimmung ist zweifellos im Sinne des Ḳur'ān). Die bereits im *ḥadīṯ* bezeugten verschiedenen Ansichten über die Ansprüche der dreimal Geschiedenen auf Unterhalt und Wohnung sind auch hier vertreten. Dem Sklaven erkennen einige Autoritäten nur die Möglichkeit des zweimaligen Ṭalāḳ zu, sei es gegenüber einer Sklavin oder einer Freien; nach anderen dagegen ist das Entscheidende die Eigenschaft der Frau als Sklavin, sodass jeder Gatte einer Sklavin, sei er Sklave oder Freier, nur die Möglichkeit des zweimaligen Ṭalāḳ hat. Der kur'ānische Ausdruck *kurū'* (Sūra II, 228) wird teils als Menstruationen, teils als Reinheitsperioden aufgefasst. Weniger wichtige Meinungsverschiedenheiten knüpfen sich an die Interpretation verschiedener ḳur'ānischer Ausdrücke in Sūra II, 228 und LXV, 1, 2, 4. Einstimmigkeit besteht darüber, dass der Mann das Recht hat, den Ṭalāḳ auch gegen den Willen der Frau rückgängig zu machen.

5. Auf dem bisher Dargelegten beruhen die Lehren des *fiḳh* über den Ṭalāḳ, die kurz folgendermassen zusammengefasst werden können. Der Ehemann hat das Recht, den Ṭalāḳ auch ohne Angabe von Gründen über seine Frau auszusprechen, doch gilt seine unbegründete Vornahme als *makrūh* (missbilligt), bei den Ḥanafiten sogar als *ḥarām* (verboten); auch der *ṭalāḳ al-bidʿa*, d. h. ein solcher, bei dem die Erfordernisse des *ṭalāḳ al-sunna* (vgl. oben) nicht beobachtet sind, wird als *ḥarām* betrachtet; die Gültigkeit des Ṭalāḳ wird dadurch aber in keinem Falle aufgehoben. Um den Ṭalāḳ aussprechen zu können, muss der Gatte volljährig und im Besitz der Geisteskräfte sein; der Ṭalāḳ des Minderjährigen wird nur nach einer Überlieferung von Aḥmad b. Ḥanbal als gültig betrachtet; für den gesetzlich behinderten Gatten tritt der Vormund ein. Der Ṭalāḳ ist ein persönliches Recht, das der Gatte persönlich oder durch einen eigenen Mandatar ausüben muss; er kann dies Mandat auch der Frau übertragen, die dann den Ṭalāḳ über sich selbst ausspricht.

Der Ṭalāḳ setzt eine gültige Ehe voraus; der unter Bedingung des Abschlusses der Ehe ausgesprochene Ṭalāḳ (vgl. oben) ist nach den Shāfiʿiten und Ḥanbaliten ungültig, nach den Ḥanafiten und Mālikiten gültig (nach letzteren allerdings nicht, wenn er ganz allgemein gehalten ist, z. B. „jede Frau, die ich heirate, ist geschieden").

Der im Delirium oder von einem Geisteskran

Digitized by Birzeit University Library

ken ausgesprochene Ṭalāḳ ist ungültig. Der Ṭalāḳ eines Betrunkenen hat in allen *maḏḥabs* Anlass zu lebhaften Diskussionen gegeben; im Falle schuldbarer Trunkenheit wird er von der Mehrheit als gültig betrachtet. Der unter Zwang ausgesprochene Ṭalāḳ ist nach den Ḥanafiten gültig; nach den Mālikiten, Šāfi'iten und Ḥanbaliten nicht.

Den Ṭalāḳ eindeutig und direkt bezeichnende Ausdrücke lassen ihn eintreten, welches auch die Absicht des Sprechenden, als er sie äusserte, gewesen sein mag; bedient sich der Sprechende eindeutiger Umschreibungen, so verlangen die Ḥanafiten, Šāfi'iten und Ḥanbaliten zur Gültigkeit des Ṭalāḳ noch eine entsprechende Absicht, während die Mālikiten die Absicht hierbei nicht berücksichtigen; bei doppeldeutigen Ausdrücken und Gesten endlich entscheidet allein die Absicht des Sprechenden. Im einzelnen besteht über alle diese Fragen viel Meinungsverschiedenheit zwischen den *maḏḥabs*. Die Frage nach der Gültigkeit eines bedingt ausgesprochenen Ṭalāḳ (abgesehen von dem oben erwähnten Fall) ist gleichfalls heftig umstritten; die Ḥanafiten und Šāfi'iten lassen einen solchen Ṭalāḳ u. a. bei der Erfüllung der Bedingung in Kraft treten, die Mālikiten betrachten ihn, je nach der Art der Bedingung, als teils sofort wirksam, teils nichtig.

Sogleich nach dem Ṭalāḳ beginnt die Wartezeit der Frau, es handele sich denn um einen Ṭalāḳ vor Vollzug der Ehe, der stets definitiv ist: in diesem Falle braucht die Frau keine Wartezeit zu halten und hat nur Anspruch entweder auf die Hälfte des Brautgeldes, wenn es bereits festgesetzt war (war es schon bezahlt, so hat sie die Hälfte zurückzuzahlen), oder auf ein im Ermessen des Mannes liegendes Geschenk, die sog. *mut'a* (vergl. Sūra II, 237). Im übrigen ist zwischen dem zurücknehmbaren und dem definitiven Ṭalāḳ zu unterscheiden. Im ersten Falle gilt die Ehe gesetzlich noch als bestehend mit allen ihren Folgen, und die Frau hat für die ganze Dauer der Wartezeit gegenüber dem Mann Anspruch auf Wohnung und Unterhalt; andererseits hat der Mann während der ganzen Wartezeit das Recht, den Ṭalāḳ noch zu widerrufen. Lässt der Mann die Wartezeit verstreichen, ohne von diesem Recht Gebrauch zu machen, so ist die Ehe mit ihrem Ablauf endgültig aufgelöst; war das Brautgeld noch nicht bezahlt, so wird es jetzt fällig, falls kein späterer Zahlungstermin vereinbart worden war. Findet dann noch eine Versöhnung zwischen den Ehegatten statt und wollen sie sich wieder miteinander vereinigen, so müssen sie einen neuen Ehekontrakt mit neuem Brautgeld abschliessen.

Beim definitiven Ṭalāḳ hingegen ist die Ehe sofort endgültig aufgelöst (mit der einzigen Ausnahme, dass ein vom Manne während seiner tödlichen Krankheit ausgesprochener definitiver Ṭalāḳ das Erbrecht der Frau nicht aufhebt: so nach den Ḥanafiten, Mālikiten und Ḥanbaliten mit *ikhtilāf* über Einzelheiten, während bei den Šāfi'iten die entgegengesetzte Ansicht als besser gilt). Allerdings hat die Frau auch in diesem Falle die Wartezeit durchzumachen, während derer sie keine neue Ehe schliessen darf; während dieser Zeit hat sie gegenüber dem Mann Anspruch auf Wohnung, auf Unterhalt aber nur, wenn sie schwanger ist. Die Fälligkeit des Brautgeldes ist dieselbe wie beim zurücknehmbaren Ṭalāḳ. Der Abschluss eines neuen Ehevertrages zwischen den ehemaligen Gatten ist unmöglich, es sei denn, dass die Frau inzwischen mit einem andern Mann in vollzogener Ehe gelebt hat (vergl. Sūra II, 230); aber auch dieser Ausweg steht ihnen nur zweimal offen.

Als definitiv gilt bei Freien der dritte Ṭalāḳ (vergl. Sūra II, 229 f.), bei Sklaven der zweite; dabei ist es gleichgültig, ob die einzelnen Scheidungen in einer Ehe oder in verschiedenen, nicht durch *taḫlīl* getrennten, ausgesprochen worden sind. Bei Mischehen zwischen Freien und Sklaven entscheidet nach den Mālikiten, Šāfi'iten und Ḥanbaliten die Eigenschaft des Mannes, nach den Ḥanafiten die der Frau. Bei den Ḥanafiten gilt ein einfacher Ṭalāḳ, bei dem stärkere Ausdrücke gebraucht werden, als endgültig (schliesst aber eine Wiederverheiratung nicht aus).

Die Wartezeit für eine Frau beträgt drei *ḳurū'* (vergl. Sūra II, 228), d. h. nach den Mālikiten und Šāfi'iten drei Reinheitsperioden, nach den Ḥanafiten drei Menstruationen; wenn sie noch nicht oder nicht mehr menstruiert, drei Monate (vergl. Sūra LXV, 4); ist sie schwanger, so dauert die Wartezeit bis zu ihrer Niederkunft (vgl. ebd.). Für eine Sklavin beträgt die Wartezeit im ersten Fall zwei *ḳurū'* und im zweiten Fall anderthalb Monate; ist sie schwanger, so dauert die Wartezeit ebenfalls bis zu ihrer Niederkunft.

Der Geschlechtsverkehr mit einer nicht definitiv geschiedenen Frau während der Wartezeit ist nach den Ḥanafiten und der bekannteren Ansicht der Ḥanbaliten erlaubt, nach den Mālikiten, Šāfi'iten und der andern ḥanbalitischen Ansicht verboten. Entsprechend gilt er nach der ersten Auffassung als Zurücknahme des Ṭalāḳ in jedem Falle, nach den Mālikiten aber nur bei einer dahingehenden Absicht des Mannes, während die Šāfi'iten nur eine Äusserung des Mannes als Rücknahme des Ṭalāḳ anerkennen.

6. Von den bisher behandelten sunnitischen Vorschriften über den Ṭalāḳ weichen die *shī'itischen* nur in unbedeutenden Einzelheiten ab. In strengerer Interpretation von Sūra LXV, 2 gilt die Heranziehung von zwei gesetzlichen Zeugen für unbedingt notwendig zur Gültigkeit des Ṭalāḳ, während die sunnitische Lehre davon absieht. Alle Umschreibungen, doppeldeutigen Ausdrücke und Gesten werden abgelehnt, welches auch die Absicht des Sprechenden gewesen sein mag.

7. Als familienrechtliche Einrichtung hat sich der Ṭalāḳ auch in der Praxis stark nach den Vorschriften des islāmischen Gesetzes richten müssen. Die sehr häufige Vornahme des Ṭalāḳ, oft aus den nichtigsten Gründen und gleich dreimal hintereinander, hat folgenden Brauch veranlasst: wünschen die Eheleute sich nach dem dritten Ṭalāḳ wieder miteinander zu verheiraten, so suchen sie eine geeignete Person, die bereit ist, gegen eine gewisse Belohnung mit der Frau eine Ehe einzugehen, um sie sofort wieder zu verstossen; damit ist die Frau für ihren ersten Mann wieder *ḥalāl*, und derjenige, der diesen *taḫlīl* vornimmt, heisst danach *muḥallil*. Gern bedient man sich dazu auch eines Minderjährigen oder eines Sklaven. Gegen die Gültigkeit eines solchen Verfahrens lässt sich nichts einwenden, vorausgesetzt dass beim Abschluss der Zwischenehe das Wort *taḫlīl* nicht gebraucht wird; seine Erlaubtheit wird von den Ḥanafiten verteidigt, von den Mālikiten und Šāfi'iten bestritten; der Ḥanbalit Ibn Taimīya betrachtete den *taḫlīl* überhaupt als ungültig und bekämpfte ihn in einem eigenen Werk, stand jedoch mit dieser seiner Ansicht ziemlich allein.

Digitized by Birzeit University Library

Das bedingte Aussprechen (*taʿlīḳ*) des Ṭalāḳ kann verschiedene Ziele haben: ein Mann kann einen solchen Ṭalāḳ z. B. aussprechen, um seine Ehefrau oder sich selbst durch die drohende Trennung zu etwas anzutreiben oder von etwas abzuhalten, oder um eine durch ihn gemachte Aussage zu bekräftigen. In Hindustān, den Straits Settlements und einem grossen Teil von Niederländisch-Indien ist dieser *taʿlīḳ* des Ṭalāḳ zu einem festen Brauch bei der Eheschliessung geworden, der fast nie ausser Acht gelassen wird und dazu dient, dem Mann seiner Frau gegenüber gewisse Verpflichtungen aufzuerlegen, bei deren Nichterfüllung die Ehe durch den Ṭalāḳ gelöst wird.

Über die Praxis des Ṭalāḳ, wie sie sich in verschiedenen Ländern sowohl unter dem Einfluss der *sharīʿa* wie auch des einheimischen Gewohnheitsrechts herausgebildet hat, vgl. die ethnologischen Werke und Reisebeschreibungen.

Die Türkei und ebenso Albanien sind bisher die einzigen islāmischen Staaten, die durch Einführung europäischer Zivilgesetzbücher den Ṭalāḳ abgeschafft haben, während in der modernen ägyptischen Gesetzgebung eine starke Tendenz besteht, ihn wesentlich einzuschränken.

II. Eine Sonderform der Scheidung ist der KHUL', d. h. der Selbstloskauf der Frau gegen Entgelt. Seine Bezeichnung kommt ursprünglich von der symbolischen Handlung des „Ausziehens" und Wegwerfens eines Kleidungsstückes, war aber in vorislāmischer Zeit schon längst zu einem Ausdruck für die Lösung rechtlicher Beziehungen überhaupt geworden. Zu Muḥammads Zeit ereignete es sich offenbar häufig, dass die Frau von ihrem Manne den *ṭalāḳ* durch Rückgabe eines Teiles des Brautgeldes erkaufen musste; diese erpresserische Praxis wird vom Ḳurʾān in Sūra IV, 20 und II, 229 verboten (vgl. oben). Gleichwohl stellte sich das Bedürfnis heraus, die von beiden Gatten bona fide vereinbarte Scheidung gegen Entgelt zu gestatten; das geschah durch folgenden Einschub in Sūra II, 229: „es sei denn, beide fürchten Allāh's Gebote nicht halten zu können; wenn ihr also fürchtet, dass sie Allāh's Gebote nicht halten können, so begehen sie keine Sünde, wenn sie sich freikauft". Die klassische Tradition über den *khul'* behandelt den Fall des Thābit b. Ḳais, dessen Gattin sich loszukaufen wünscht; die Grundtatsache mit den anderweitig nicht ableitbaren und im System des *fiḳh* auch nicht verwerteten Einzelheiten, dass der Prophet dem Gatten befiehlt, die Frau freizugeben, und dieser eine Wartezeit von einer Menstruationsperiode auferlegt, dürfte historisch sein, wenngleich die Differenzen im Namen der Gattin und in anderen Punkten verbieten, irgendeine der verschiedenen Fassungen der Tradition für authentisch zu halten.

In der ältesten Periode des *fiḳh* steht die Frage im Vordergrund, ob der *khul'* als Verstossung (*ṭalāḳ*) oder Aufhebung, Nichtigerklärung (*faskh*) der Ehe zu betrachten sei, was rechtliche Konsequenzen hat. Die erste Ansicht, für die (historisch unberechtigt) die meisten der ältesten Autoritäten des Islām zitiert werden, lebt in der Lehre des Abū Ḥanīfa und Mālik und ihrer Schulen, des Zaid b. ʿAlī und seiner Anhänger und des Ibn Abī Lailā sowie einer Meinung des al-Shāfiʿī und des Aḥmad b. Ḥanbal, die zweite Ansicht in der Lehre des Abū Thawr, des Dāwūd al-Ẓāhirī und seiner Schule sowie einer Meinung des al-Shāfiʿī und der bekannteren Meinung des Aḥmad b. Ḥanbal fort; die Lehre der shāfiʿitischen Schule schwankt. Mit Rücksicht auf den Wortlaut der Tradition bestand bei manchen Abneigung dagegen, als *sunna*-gemässen Betrag der Leistung der Frau beim *khul'* mehr anzuerkennen, als der *mahr* betragen hatte; danach gilt eine derartige Vereinbarung bei den Ḥanafiten und den Ḥanbaliten wenigstens als verwerflich (*makrūh*), ist aber gültig (*ṣaḥīḥ*).

Das System des *fiḳh* betrachtet den *khul'* als einen *muʿāwaḍa*-Vertrag (Austausch von Vermögenswerten oder Rechten), aber mit Einschränkungen: es verlangt die volle Geschäftsfähigkeit nur von seiten der Frau; an das Entgelt (*badal*, *ʿiwaḍ*, auch selbst *khul'* genannt) waren weniger strenge Anforderungen gestellt als bei dem vollen *muʿāwaḍa*-Vertrag, und es kann auch von einem Dritten für die Frau gezahlt werden; wenn das Entgelt des *khul'* unzulässig war, bleibt die Scheidung jedenfalls bestehen. Bei denen, die den *khul'* für einen *ṭalāḳ* halten, hat er die Wirkung einer einmaligen, definitiven Verstossung; nach den Shāfiʿiten hängt der endgültige oder redintegrierbare Charakter der Scheidung durch *khul'* hauptsächlich von der Natur des Entgelts ab. Auch auf das Recht der Rücknahme eines nicht definitiven *ṭalāḳ* kann gegen Entgelt verzichtet werden.

Daneben besteht die Möglichkeit vertragsmässiger Scheidung ohne Entgelt, die sog. *mubāraʾa* (d. h. gegenseitige Freierklärung), der Scheidungsvertrag unter Verzicht auf gegenseitige Vermögensverpflichtungen, sowie der Bevollmächtigung (*tafwīḍ*) der Frau, wenn sie will, den *ṭalāḳ* auszusprechen. Das ist ḥanafitische Lehre und Terminologie; die Mālikiten beschränken den Terminus *mubāraʾa* auf den Spezialfall des *khul'* einer nicht vollzogenen Ehe, und gebrauchen für die anderen Fälle der konsensualen Scheidung ohne Entgelt (die nach ihnen *makrūh*, weil nicht auf der *sunna* begründet, ist) den Ausdruck *tamlīk al-ṭalāḳ*, d. h. Übertragung des Scheidungsrechts an die Frau; die Shāfiʿiten anerkennen den *khul'* auch ohne Entgelt mit der Wirkung einer redintegrierbaren Scheidung. Ebenso wie der *ṭalāḳ* ist der *khul'* bis in die Gegenwart hinein in praktischer Anwendung geblieben.

III. Der Scheidung im modernen Sinne entspricht allein der FASKH, d. h. die „Aufhebung, Nichtigerklärung" der Ehe (der Terminus *faskh* wird überhaupt von der Annullierung von Kontrakten gebraucht), oder der TAFRĪḲ, d. h. die „Trennung" der Ehegatten. Sie erfolgt in Ausnahmefällen durch einen der Beteiligten: nicht durch den Mann, der das Recht des *ṭalāḳ* besitzt, wohl aber durch den *walī* in Ausübung seines Einspruchsrechts bei mangelnder Ebenbürtigkeit des Mannes, oder durch die Frau, die als Sklavin verheiratet worden war, bei der Freilassung. In der Regel geschieht die Trennung der Ehe durch den *ḳāḍī* auf Antrag nach Beweis des Scheidungsgrundes, unter Umständen nach erfolglosem Ablauf eines von ihm zur Abstellung gesetzten Termins. Diese Scheidung, die je nach den Umständen zurücknehmbar oder definitiv sein kann, unterscheidet sich von dem *ṭalāḳ* durch ihre vermögensrechtlichen Folgen: war die Ehe nicht vollzogen, so ist kein *mahr* zu zahlen, bzw. der bereits gezahlte zurückzugeben; war sie vollzogen, und erfolgt die Scheidung zu Lasten des Mannes, so ist der *mahr* zu zahlen, erfolgt sie zu Lasten der Frau, so ist kein *mahr* zu zahlen, bzw. der bereits gezahlte zurückzugeben. Die wichtigsten Scheidungsgründe, die als Option (*khiyār*, s. d.) zur Auflösung des Ehevertrages gelten,

Digitized by Birzeit University Library

sind (mit viel Meinungsverschiedenheit der Schulen in Einzelheiten): 1. gewisse schwere, chronische Krankheiten (Aussatz, Elephantiasis, Geisteskrankheit) und Körperfehler, die den ehelichen Verkehr behindern (auch Impotenz des Mannes); der Kreis der Fälle ist zugunsten der Frau weiter gezogen als zugunsten des Mannes, wieder mit Rücksicht auf das Recht zum *ṭalāḳ*; 2. Nichtzahlung des *mahr* vor Vollzug der Ehe (nach vollzogener Ehe ist das kein Trennungsgrund); 3. Unvermögen des Mannes zur Leistung des Unterhalts (bei einfacher Nichterfüllung der Unterhaltspflicht wird zunächst nur der Klage auf Leistung des Unterhalts stattgegeben); diese Trennung ist nicht definitiv, solange die *ʿidda* der Frau läuft; 4. Nichterfüllung besonderer Bedingungen und Auflagen des Ehevertrages (nicht in allen Fällen); 5. Misshandlung (*ḍarar*) der Frau durch den Mann, nur bei Rückfall und in schwereren Fällen; diese Trennung kann redintegrierbar oder definitiv sein; 6. Widerspenstigkeit (*nushūz*) der Frau bzw. Unverträglichkeit des Mannes, und überhaupt Zerwürfnis (*shiḳāḳ*) zwischen den Ehegatten; dieser Fall erhält auf Grund von Sūra IV. 35 (vgl. oben I, 2) eine besondere Regelung: der *ḳāḍī* bestimmt zwei Schiedsrichter, je einen aus der Familie jedes Gattenteils; diese machen zunächst einen Versöhnungsversuch und entscheiden, wenn er erfolglos bleibt, die Schuldfrage; liegt die Schuld auf seiten der Frau, so wird der Gatte zur Anwendung der ḳur'ānischen Zwangsmittel (Ermahnen, Einsperren, Schlagen) bevollmächtigt; liegt sie auf seiten des Mannes, so wird die Ehe durch die Schiedsrichter getrennt; liegt sie auf beiden Seiten, so wird die Ehe ebenfalls getrennt, und die Schiedsrichter entscheiden über die Zahlung bzw. Rückzahlung des *mahr*; das Urteil der Schiedsrichter wird vom *ḳāḍī* bestätigt. Dieser Fall geht über in die Trennung *ex officio judicis*; diese erfolgt ausserdem noch beim Vorliegen von Ehehindernissen und bei Meinungsverschiedenheit zwischen den Ehegatten über den *mahr*, ohne dass ein Beweis möglich ist. — Im allgemeinen sind also die Tatbestände, auf Grund deren die Frau auf Trennung der Ehe klagen kann, gering an Zahl und schwer zu beweisen.

IV. Der LIʿĀN, ein Verfluchungsschwur, der dem Ehegatten die Möglichkeit gibt, die Gattin ohne gesetzlichen Beweis der Unzucht zu beschuldigen, ohne der dafür festgesetzten Strafe zu verfallen, und die Vaterschaft eines von der Gattin geborenen Kindes abzulehnen, ist an sich keine eigentliche Ehescheidung, hat aber die Auflösung der Ehe zur Folge.

1. Den Bestimmungen über den *liʿān* liegt die Ḳur'ānstelle XXIV, 6 ff. zugrunde: „Was diejenigen anlangt, die ihren Gattinen (Unzucht) vorwerfen, ohne andere Zeugen als sich selbst zu haben, so soll der betreffende viermal bei Allāh bezeugen, dass er die Wahrheit spricht, und das fünfte Mal, dass der Fluch Allāhs ihn treffen soll, wenn er lügt; sie aber kann die Strafe dadurch von sich abwenden, dass sie viermal bei Allāh bezeugt, dass er lügt, und das fünfte Mal, dass der Zorn Allāhs sie treffen soll, wenn er die Wahrheit spricht".

Diese Verse gehören zu einem anscheinend einheitlich komponierten Stück, das verschiedene Bestimmungen über Unzucht enthält und aus Sūra XXIV, 1—10, 21—26 bestand; Vers 11—20, die sicher im Jahre 5 entstanden sind, sind nachträglich eingeschoben worden; demnach müssen unsere Verse älter sein.

Sie stellen eine Ausnahmebestimmung zugunsten des Ehegatten von der strengen, Sūra XXIV, 4 (vgl. auch Vers 23—25) festgesetzten Strafe für *ḳaḏf* dar, sind demnach, ebenso wie jene Strafbestimmung, rein islāmisch und haben keine Anknüpfung im arabischen Heidentum, in dem eine Einrichtung wie der *liʿān* überhaupt keinen Platz hatte (gegen D. Santillana). So ist auch das aus dem Ḳur'ān abgeleitete Wort *liʿān* der vorislāmischen Poesie unbekannt.

Die Ḥadīthe über den *liʿān* sind fast durchweg (die ältesten wohl ohne Ausnahme) exegetisch, indem sie den Anlass zur Offenbarung der betr. Ḳur'ānverse angeben wollen; sie sind einander z. T. widersprechend und unzuverlässig. Man kann unter ihnen vier Typen unterscheiden: 1) der anonym gelassene Ehemann klagt dem Propheten verblümt seine Not, worauf die Verse geoffenbart werden (älteste Form); 2) ʿUwaimir b. Ḥārith fragt in derselben Weise, zuerst durch Vermittlung eines Freundes, dann unmittelbar beim Propheten an (Fortbildung des ersten Typs); 3) Hilāl b. Umaiya bezichtigt seine Frau der Unzucht und soll dafür mit dem *ḥadd* bestraft werden, als Allāh ihn durch die Offenbarung der Verse rettet (dieser Typ, wohl ebenfalls aus dem ersten fortgebildet, bei dem oft noch Saʿd b. ʿUbāda hereingezogen wird, der vorher kritisch spöttelnd auf die Möglichkeit des dann wirklich eintretenden Dilemmas aufmerksam gemacht hat, macht unter den dreien den am meisten schematischen und unursprünglichen Eindruck); 4) jemand heiratet ein Mädchen und findet sie nicht als Jungfrau, während sie diese seine Behauptung bestreitet; daraufhin ordnet der Prophet den *liʿān* an (nicht exegetisch). Soweit sich aus den Ḥadīthen nichts Neues über den *liʿān* ergibt, genügt diese kurze Charakterisierung; von Bedeutung werden sie nur dort, wo sie Belege für die älteste juristische Bearbeitung dieser ḳur'ānischen Einrichtung liefern.

2. Zunächst ist es die im Ḳur'ān nicht berührte Frage, ob der *liʿān* die Trennung zwischen den Ehegatten notwendig mache, die einen Gegenstand der ältesten juristischen Spekulation bildete. In zahlreichen Ḥadīthen wird diese Frage so ausdrücklich (z. T. polemisch) bejaht, dass eine Richtung bestanden haben muss, die die Fortdauer der Ehe nach dem *liʿān* billigte. Zu den ältesten Vertretern der gegenteiligen, später ganz zur Herrschaft gelangten Meinung, dass also das Weiterbestehen der Ehe mit dem *liʿān* unverträglich sei, lassen sich mit Sicherheit al-Zuhrī, zu dessen Zeit sie schon als *sunna* gilt, und Ibrāhīm al-Nakhaʿī (*Kitāb al-Āthār*) zählen.

Weiterhin erhebt sich die Frage, wodurch diese zum *liʿān* gehörende Aufhebung der Ehe herbeigeführt werde, ob durch einen dreimaligen Ṭalāḳ, den der Gatte gegen seine Ehefrau auszusprechen hat, oder durch das Urteil des Richters, vor dem der *liʿān* vorgenommen wird, oder durch den *liʿān* selbst. Die erste Ansicht liegt zweifellos einer grossen Anzahl von Traditionen zugrunde, während sich Spuren ihrer juristischen Anwendung nicht erhalten haben; vielmehr werden diese Traditionen zugunsten der zweiten Ansicht umgedeutet. Die zweite Meinung lebt, abgesehen von ihrer ebenfalls reichlichen Bezeugung durch das Ḥadīth, im späteren juristischen *ikhtilāf* fort; ihre ältesten, mit Wahrscheinlichkeit bzw. Sicherheit nachweisbaren Vertreter sind wieder al-Zuhrī, zu dessen Zeit sie als *sunna* auftritt, und Ibrāhīm

Digitized by Birzeit University Library

al-Nakha'ī (*Kitāb al-Āṯār*). Für die dritte endlich gibt es in der Tradition kein Zeugnis; sie lässt sich erst seit dem Aufkommen der *maḏhab*s belegen. Hier scheint also eine Entwicklungstendenz in einer bestimmten Richtung vorzuliegen.

Andere Bestimmungen über den *liʿān* in den Traditionen, die über die im Ḳurʾān niedergelegten hinausgehen, sind von geringerer Wichtigkeit. So wird, wo überhaupt davon die Rede ist, einmütig festgestellt, dass der Ehemann seine Gattin auch späterhin nie mehr heiraten darf, dass der *liʿān* auch während der Schwangerschaft stattfinden kann (an die Interpretation dieses Ḥadīth knüpft sich später juristischer *iḫtilāf*), dass das Kind nur mit seiner Mutter in verwandtschaftlichen und erbrechtlichen Beziehungen steht, also als unehelich gilt. Andere Ḥadīthe bestimmen, dass der *liʿān* in der Moschee vorgenommen werden soll, und führen die vom Richter dabei zu sprechenden Formeln auf den Propheten zurück.

3. Die Lehren der einzelnen *maḏhab*s entwickeln die Ansichten ihrer ältesten Vertreter fort, nicht durchweg in deren Sinne (z. B. ist nach dem *Muwaṭṭaʾ* mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass Mālik der zweiten Meinung über das die Ehe trennende Element beim *liʿān* folgte [vergl. oben], während seine Schule später durchaus die dritte vertritt). Die wichtigsten über das bisher Behandelte hinausgehenden Bestimmungen des *fiḳh* über den *liʿān* sind folgende: wenn der Ehemann seiner Gattin Unzucht (*zinā*?) vorwirft oder die Vaterschaft ihres Kindes ableugnet, ohne es in der vom Gesetz vorgeschriebenen Weise beweisen zu können, und sie seiner Behauptung widerspricht, tritt das *liʿān*-Verfahren ein. Weigert sich der Gatte, die für ihn vorgeschriebenen Formeln auszusprechen, wird er mit dem *ḥadd* für *ḳaḏf* bestraft, nach Abū Ḥanīfa jedoch gefangengesetzt, bis er die Formeln ausspricht, wodurch er straffrei wird, oder erklärt, gelogen zu haben, woraufhin er dem *ḥadd* unterliegt. Weigert sich die Gattin, die entsprechenden Formeln auszusprechen, wird sie mit dem *ḥadd* für Unzucht bestraft, nach Abū Ḥanīfa und der besseren Überlieferung von Aḥmad b. Ḥanba jedoch gefangen gesetzt, bis sie die Formeln ausspricht, wodurch sie straffrei wird, oder ihr Vergehen zugibt, woraufhin sie dem *ḥadd* unterliegt. Über die Frage, ob der *liʿān* möglich ist, wenn ein Gatteteil oder beide nicht muslimisch oder nicht frei oder nicht *ʿadl* sind, besteht reicher *iḫtilāf*, dessen Anführung im einzelnen hier zu weit führen würde, desgl. über die Möglichkeit des *liʿān* während der Schwangerschaft der Frau zum Zwecke der Ableugnung der Vaterschaft des Kindes. Bemerkenswert ist an dieser Fragestellung die Stärke des Grundsatzes, dass für die Abstammung des Kindes die Ehe massgebend ist, sowie die Unterscheidung der Ehe massgebend ist, sowie die Unterscheidung von zwei Zwecken des *liʿān* (Unzuchtsbeschuldigung gegenüber der Ehefrau und Ableugnung der Vaterschaft), die erst ein Ergebnis der späteren Entwicklung ist; in der gesamten älteren Periode fallen diese beiden Zwecke für die juristische Auffassung zusammen. Das die Ehe trennende Element beim *liʿān* ist nach den Mālikiten (zu ihrer vermutlichen Abweichung von Mālik selbst in dieser Frage, vgl. oben) und einer Überlieferung von Aḥmad b. Ḥanbal der *liʿān* der Gattin, nach al-Shāfiʿī der des Gatten, nach Abū Ḥanīfa und der besseren Überlieferung von Aḥmad b. Ḥanbal jedoch das auf den *liʿān* beider Teile folgende Urteil des Richters. Auch über die Rechtsfolgen einer etwaigen nachträglichen Zurücknahme des *liʿān* durch den Gatten sind die Meinungen geteilt: nach Abū Ḥanīfa und einer Überlieferung von Aḥmad b. Ḥanbal ist eine nochmalige Ehe zwischen den Gatten in diesem Falle möglich, nach Mālik, al-Shāfiʿī und der besseren Überlieferung von Aḥmad b. Ḥanbal nicht; von älteren Autoritäten wird nur Saʿīd b. Ḏjubair zugunsten der ersten, dagegen die Mehrheit zugunsten der zweiten angeführt (nicht alle historisch berechtigt), die auch von al-Awzāʿī und Sufyān al-Thawrī vertreten wurde. Endlich ist es eine Streitfrage, ob der *liʿān* nur mündlich oder (bei einem Stummen) auch durch Gesten erfolgen könne; ihrer Behandlung und der Begründung seiner Stellungnahme zu ihr hat al-Bukhārī das Kapitel 25 seines *Kitāb al-ṭalāḳ* gewidmet. Die Lehren der Shīʿa über den *liʿān* bieten keine erwähnenswerten Besonderheiten.

4. Es ist leicht zu begreifen, dass man zum *liʿān* nur im äussersten Notfall seine Zuflucht nahm. So konnte ein Gelehrter von Kordova im IV. (X.) Jahrh. den *liʿān* gegen seine Ehefrau eigens mit der Absicht aussprechen, damit die in Vergessenheit geratene *sunna* des Propheten wiederzubeleben (I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 21). Doch ist er bis heute nicht ganz ausser Übung gekommen, da das islāmische Gesetz kein anderes Mittel kennt, die Vaterschaft eines Kindes zu bestreiten (vgl. Juynboll, *Handleiding*, S. 217, Anm. 2; Santillana, *Istituzioni*, S. 222).

V. Eine altertümliche Sonderform der Verstossung bestand in dem ILʾ, d. h. dem Eid des Mannes, den ehelichen Verkehr zu unterlassen. In dem Bestreben, die voreilige Verstossung einzudämmen, gibt Sūra II, 226 f. (vielleicht gleichzeitig mit den benachbarten Versen) dem Gatten eine Bedenkzeit: „Jene, die schwören, sich von ihren Frauen zu enthalten, dürfen vier Monate warten; wenn sie ihren Eid brechen, so ist Allah verzeihend und barmherzig. 227. Wenn sie aber zur Scheidung entschlossen sind, so ist Allah hörend und wissend". Im islāmischen Recht wird der *īlāʾ* von einer anderen Seite betrachtet: als Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft durch den Eid des Mannes, in deren Folge die Scheidung eintritt. Wenn ein Mann schwört, den ehelichen Verkehr länger als vier Monate (oder auch ohne Befristung) zu unterlassen, und den Eid hält (bzw. länger als vier Monate hält), so hat das nach den Ḥanafiten die Wirkung einer endgültigen Verstossung; er kann diesen Eid aber ebenso wie jeden anderen vor Ablauf der Frist brechen und ist dann zur Leistung der Sühne (*kaffāra*; s. d.) bzw. einer im Eide selbst für den Fall der Nichterfüllung ausgesprochenen Busse (*diazā*?) verpflichtet; nach den drei anderen *maḏhāhib* wird der Gatte nach Ablauf der Frist vor die Wahl gestellt, seinen Eid zu brechen oder eine (redintegrierbare) Verstossung auszusprechen. Nach den Mālikiten und einer Überlieferung von Aḥmad b. Ḥanbal hat faktisches Unterlassen des ehelichen Verkehrs länger als vier Monate aus unfreundlicher Gesinnung gegen die Frau dieselbe Wirkung wie die Erfüllung des Eides. Über die Fälle, in denen der Enthaltsamkeitsschwur wegen besonderer Verhältnisse des Mannes oder der Frau keine Wirkung hat, über die für den Sklaven geltenden Bestimmungen und über Einzelheiten des Verfahrens besteht Meinungsverschiedenheit. Jedenfalls gilt dieser heidnische Brauch, der im Islām früh ausser Übung gekommen ist, als Sünde.

VI. Eine andere altarabische Art der Verstossung

Digitized by Birzeit University Library

war der ẓihār, d. h. das Aussprechen der Formel: „Du bist mir (so unberührbar) wie der Rücken (ẓahr) meiner Mutter". Der Ḳurʾān nimmt darauf in dem Passus Sūra LVIII, 1 ff. Bezug (aus der späteren medinischen Zeit): „Allāh hat die Worte jener gehört, die mit dir wegen ihres Gatten streitet und sich bei Allāh beklagt.... 2. Was jene unter euch anlangt, die sich von ihren Frauen durch ẓihār trennen — sie sind nicht ihre Mütter; ihre Mütter sind allein jene, die sie geboren haben; sie reden verwerfliche und falsche Worte.... 3. Was jene anlangt, die sich von ihren Frauen durch ẓihār trennen und dann auf das zurückkommen (möchten), was sie gesagt haben — so ist ein Sklave zu befreien bevor sie einander berühren.... 4. Wenn sie aber dazu nicht (die Mittel) finden, dann ein Fasten während zweier aufeinanderfolgender Monate, bevor sie einander berühren; und wenn sie nicht imstande sind (zu fasten) dann die Speisung von sechzig Armen." Ähnlich wie in Vers 2 wird der ẓihār auch an der späteren Stelle XXXIII, 4 abgelehnt. Die Stelle LVIII, 1 ff. ist offenbar durch einen Einzelfall veranlasst worden; die Tradition weiss darüber Näheres zu berichten (der Name des Gatten wird einhellig als Aws b. al-Ṣāmit angegeben). Dem islāmischen Gesetz gilt der ẓihār als eine sündhafte Erklärung, infolge deren jeder eheliche Verkehr zwischen den Gatten bis zur Leistung der besonderen, im Ḳurʾān vorgeschriebenen Sühne, deren Einzelheiten genau festgelegt sind, verboten wird. Nach den Ḥanafiten hat der ẓihār in bezug auf die Ehe weiter keine Rechtswirkung, und der Mann, der die Ehe fortsetzen will, kann vom ḳāḍī zur Leistung der Sühne gezwungen werden; die Mālikiten und die Shāfiʿiten behandeln den ẓihār, wenn der Mann ihn nicht zurücknimmt, entsprechend dem īlāʾ (mit Differenzen im einzelnen). Auch dieser heidnische Brauch ist im Islām früh ausser Übung gekommen.

VII. Von selbst hört die Ehe auf, wenn sie nichtig (bāṭil) wird, entweder dadurch, dass der eine Ehegatte als Sklave Eigentum des anderen wird, oder dadurch, dass er vom Islām abfällt (irtidād). Diese Bestimmung des Gesetzes haben in Indien und Indonesien, also Ländern, wo unter europäischer Herrschaft die schweren Strafen der sharīʿa für Abfall keine Anwendung finden können, Frauen dazu benutzt, durch einen vorübergehenden Abfall vom Islām eine Auflösung der Ehe herbeizuführen, wozu sie sonst nur geringe Möglichkeiten haben (vgl. oben 3). Dieser Ausweg ist den Interessenten offenbar von Fachleuten suggeriert worden; aus Indonesien, worüber eingehendere Angaben vorliegen, sind sogar Scheidungen durch Abfall mit Komplizität der Gerichtshöfe bekannt. Andererseits lässt sich dort eine — durch mehr oder weniger stichhaltige Gründe gestützte— Abneigung der religiösen Gerichtshöfe gegen die Annahme derartiger Erklärungen beobachten.

Literatur: Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 2. Aufl., S. 112 ff.; Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern* (*NGW*, 1893), S. 452 ff.; Wensinck, *HEMT*, s. v. Divorce; Sprenger, *Dictionary of the technical Terms*, s. v. *ṭalāḳ* und *liʿān*; Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 203 ff.; Santillana, *Istituzioni*, Bd. I, S. 201 ff.; Schacht, *G. Bergsträsser's Grundzüge, Nordafrika*, passim; Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Kap. III u. IV; Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, § 3; ders., *Coutumes des Fuqarâ*, § 4; Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, Bd. I, S. 382 ff.; ders., *Verspreide Geschriften*, IV, 1, S. 300 ff.; IV, 2, S. 370; al-Ṭabarī, *Tafsīr*; al-Ḳasṭallānī, *Kommentar* zu al-Buḵhārī, *Ṭalāḳ*, 25 und 30; al-Zurḳānī, *Sharḥ al-Muwaṭṭaʾ*, *Bab mā dhā fī 'l-liʿān*; Pijper, *Fragmenta Islamica*, S. 79—94.

TALBIYA (A.), Infinitiv der II. Form des Verbs *labbā*, eines Denominativums vom Terminus *labbaika*, in der Bedeutung: die Formel *labbaika* usw. verwenden. Die Form *labbaika* wird von den arabischen Lexikographen, wohl mit Recht, mit *labbun* in Zusammenhang gebracht, das „dienstbeflissen" bedeutet, wie *labbaika* „zu Diensten, zu Befehl". Nach den einheimischen Grammatikern ist *labbai* ein „frequentativer" Dual. Es ist schwer zu sagen, welche Bedeutung das Element *ai* in dieser und ähnlichen Formen wie *saʿdaika* hat. Die Erklärung aus dem Hebräischen, welche Dozy (*De Israelieten te Mekka*, Haarlem 1864, S. 120) gegeben hat, dürfte heute wohl allgemein aufgegeben sein.

Die Formel wird in verschiedenen Formen und bei verschiedenen Gelegenheiten gebraucht. Die Talbiya des Propheten soll gelautet haben: *Labbaika allāhumma labbaika labbaika lā sharīka laka inna 'l-ḥamda wa 'l-niʿmata laka wa 'l-mulka la sharīka laka* (Buḵhārī, *Ḥaǧǧ*, B. 26), doch kommen auch kürzere Fassungen vor wie: *labbaika allāhumma, labbaika wa-saʿdaika* usw. Sie wird gewöhnlich auf Allāh bezogen, im Ḥadīth auch auf Muḥammad oder seiner Helfer, jedoch nur in ihrer kürzesten Form *labbaika* (z. B. Buḵhārī, *Khuṣūmāt*, B. 4; Muslim, *Zakāt*, Tr. 32; Tirmidhī, *Ṣifat al-Ḳiyāma*, B. 36) und *yā labbaika* (Muslim, *Ḏihād*, Tr. 76). Sie wird auch den frommen Vorfahren wie Ādam und Nūḥ in den Mund gelegt. Nach einer Tradition bei Muslim (*Ḥaǧǧ*, Tr. 22) sollen die Heiden zu Muḥammad's Zeiten sie in falscher Form benutzt haben. Die Talbiya wird vornehmlich beim *ḥaǧǧ* [s. d.] gebraucht und zwar schon beim *iḥrām* [s. d.], den Muḥammad und andere mit der Formel *labbaika bi-ḥaǧǧatin wa-ʿumratin* (Buḵhārī, *Ḥaǧǧ*, B. 34) oder *labbaika bi-ʿumratin wa-ḥaǧǧatin* (Tirmidhī, *Ḥaǧǧ*, B. 11) oder unter ausschliesslicher Nennung des Ḥaǧǧ (Buḵhārī, *Ḥaǧǧ* B. 35) angenommen haben sollen. Beim Anfang der ʿUmra soll ʿĀʾisha die Formel *labbaika bi 'l-ʿumrati* gebraucht haben (Abū Dāwūd, *Manāsik*, B. 23).

Die Talbiya wird während des Ḥaǧǧ fortwährend ausgerufen, bis zum Steinwerfen (z. B. Aḥmad b. Ḥanbal, I, 114) und zwar mit lauter Stimme (Aḥmad b. Ḥanbal, V, 192).

Über die Frage ob die Talbiya obligatorisch oder Sunna sei, s. al-Nawawī zu Muslim, *Ḥaǧǧ*, Tr. 22.

TALISMAN. [Siehe ḤAMAʾIL; SIḤR].

ṬĀLŪT heisst der König Saul der Bibel bereits im Ḳurʾān (Sūra II, 248, 250 ed. Būlāḳ 247, 249). Ṭālūt und der vielumstrittene Shuʿaib dürften wohl die einzigen Namen im Ḳurʾān sein, die so ganz vom Biblischen abweichen. Er scheint durch die Vorliebe Muḥammad's für das Paradigma *faʿūl* aus dem Stamme *ṭāla* gebildet zu sein, — *ṭāla* bedeutet „lang sein", Anspielung auf den hohen Wuchs König Sauls (I Sam. X, 23). Ṭālūt klingt an Ḏjālūt an, den ḳurʾānischen Namen Goliats (Sūra II, 250—252, ed. Būlāḳ 249—251). Ṭālūt-Ḏjālūt gibt ein assonierendes Wortpaar,

Digitized by Birzeit University Library

änhlich, wie Hārūt-Mārūt, Hābil-Kabil, Yāǧūǧ-Maǧūǧ und vielleicht Hārūn-Kārūn.

Im Qurʾān (Sūra II, 247—53) heisst es von Ṭālūt: Nach Mosis Zeit verlangte Israel einen König. Gott bestellt Ṭālūt zum König. Das Volk findet ihn nicht der Herrschaft würdig. Da spricht der Prophet: Ṭālūt zeichnet sich durch Grösse seines Wissens und seines Körpers aus; als Zeichen seiner Herrscherwürde diene, dass Engel die Lade (*tābūt*) bringen, mit der *sakīna* [s. d.] und mit dem, was von Mosis und Aarons Leuten geblieben. Bei einem Flusse prüft Ṭālūt sein Volk: wer da trinkt, gehört ihm nicht an. Israel zieht gegen Ǧālūt, David tötet Ǧālūt und wird König.

Die mehrfachen biblischen Erinnerungen, mehr oder minder verworren, liegen auf der Hand. Auch das erste Buch Samuel erzählt, Israel habe einen König gefordert (VIII), doch dem neuen Könige sei keine Achtung entgegengebracht worden (X, 27; XI, 12). Die heilige Lade, welche Muḥammad als Beglaubigungszeichen für Ṭālūt ansieht, wird in der Bibel vor Sauls Regierungsantritt zurückgewonnen. Die Wasserprobe wird in der Bibel nicht von Saul sondern von Gideon vorgenommen (Richter VII, 5—7).

Nöldeke sieht in dieser Qurʾānerzählung Worte Muḥammad's, „in denen die Muslime durch Beispiele aus der israelitischen Geschichte zu Mut und Gehorsam entflammt werden". Die spätere islāmische Überlieferung (Ṭabarī, Thaʿlabī, al-Kisāʾī) erzählt oft, in der Schlacht bei Badr haben an der Seite Muḥammads ebenso viele Getreue gekämpft, wie mit Ṭālūt die Wasserprobe bestanden hatten.

Die nachmuḥammedanische Legende fliesst reichlicher, erklärt jeden Zug der Qurʾānerzählung und fügt manchen neuen hinzu. Die Spätern (Ṭabarī, Thaʿlabī, Ibn al-Aṯīr, Abu 'l-Fidā kennen auch den شَمْوِيل بن نَبِيّ. Zur Erklärung des Namens Ṭālūt wird angeführt, zu dieser Zeit sei der künftige König an der Höhe zu erkennen gewesen (Thaʿlabī): Samuel habe eine Messstange gebracht, niemand in Israel habe deren Höhe erreicht, nur Ṭālūt. Als Beglaubigungswunder wird berichtet, dass, als Ṭālūt wegen der verlorenen Eselinnen den Propheten Shamwil (Samuel) aufsucht, das Krönungsöl zu sieden begonnen habe. Ṭabarī's *Tafsīr* gibt als Erkennungszeichen des Königs auch die Inspiration an. Der Qurʾānbericht, dem Volke sei Ṭālūt unwürdig erschienen, wird damit begründet, dass Saul von Benjamin stammte, also weder von Juda, dem Stamme der Könige, noch von Levi, dem Stamme der Propheten (Thaʿlabī). Über die Lade, das Beglaubigungszeichen der Königswürde Ṭālūts, weiss die muslimische Legende viel wunderbares zu erzählen. Diese heilige Lade sei seit Adam von Geschlecht zu Geschlecht über Ismāʿīl an Ḳaidar vererbt worden. Ḳaidar habe sie Jakob übergeben. Diese Lade barg in sich die *sakīna*, die Herzen der Propheten, die Gesetztafeln, den Stab Mosis (Ibn al-Aṯīr), ein Mass Manna, Mosis Schuhe, Aarons Kopfbinde und Stab (Thaʿlabī). Diese Lade war nun in die Hände Ǧālūts, des Königs der Amalekiter, geraten. Als die Amalekiter von Plagen heimgesucht werden, schicken sie die Lade, auf Anraten einer gefangenen Jüdin, zurück. Zwei Rinder, von Engeln geleitet, bringen die Lade zu Ṭālūt und kehren zurück. Nach einer anderen Legende bringen sie die Engel selbst zwischen Himmel und Erde zu Ṭālūt. Nun ist das Volk von Ṭālūts Würdigkeit überzeugt.

Reichlich werden auch Ṭālūts Beziehungen zu Dāʾūd ausgemalt. Ṭālūt habe seine Tochter und ein Drittel des Königreiches demjenigen versprochen, der den Ǧālūt tötet. Dennoch fordert er noch eine Morgengabe von zweihundert erlegten Riesen. Als sich die Neigung des Volkes dem Dāʾūd zuwendet, will Ṭālūt seinen Schwiegersohn töten. Von seinem Eheweib gewarnt, legt Dāʾūd einen Weinschlauch ins Bett. Ṭālūt zerhaut den Weinschlauch. Einmal wird Dāʾūd durch das Spinngewebe am Eingang einer Höhle gerettet. Die Grossmut Dāʾūds äussert sich derart, dass er einmal 4 (bei Ibn al-Aṯīr 2) Pfeile neben Ṭālūt lässt, ein andermal nimmt er Ṭālūt seinen Becher, seinen Krug, seine Waffe, ein Stück von seinem Kleide, Haar aus seinem Barte weg.

Sauls Totenbeschwörung (I. Sam. XXVIII) wird in der islāmischen Legende gründlich umgestaltet (S. Grünbaum). Bald wird Josua, bald Samuel heraufbeschworen. Ṭālūt erfährt, für ihn gebe es nur eine Busse: wenn er mit den Seinen für Allāh kämpft und stirbt. Ṭālūt entsagt der Herrschaft und erleidet samt seinen Söhnen den Tod „auf dem Wege Allāhs".

Literatur: Tabari, ed. de Goeje, I, 549 559, 1297, 1298 (Badr); Ṭabarī, *Tafsīr*, Kairo 1321, II, 357—75; Thaʿlabī *Ḳiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, Kairo 1325, S. 167—73; Ibn al-Aṯīr, *Taʾrīḫ al-Kāmil*, ... 57, 58; Kisāʾi, *Vitae Prophetarum*, ed. Eisenberg, Leiden 1923, II, 250—58; Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt a/M. 1845, S. 192—208; Grünbaum, *Neue Beiträge*, Leiden, 1893, S. 185—89, 192—95; Nöldeke-Schwally, *Gesch. des Qorâns*, I, 184; Speyer, *Die bibl. Erzählung im Qorân*, 363—371. — Zum Namen: Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*, S. 162, 163; Joseph Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 106, 123. — Zum rettenden Spinngewebe: R. Basset, *La Bordah du Cheikh el Bousiri*, Paris 1897, S. 81—86.

TAMMATUʿ. [Siehe ḤAǦǦ, MUTʿA].

TANĀSUKH, Seelenwanderung; ein Glaube, der in Indien und bei mehreren islāmischen Sekten verbreitet ist. Die muslimischen Autoren, die darüber berichten, schreiben ihn mehr den Indern als den Pythagoräern zu.

Al-Bīrūnī hat in seinem Buche über *Indien* ein gutes Kapitel über die Seelenwanderung, wovon er sagt, sie sei das Schibboleth der Religion der Hindu, wie der Glaube an die Einheit Gottes dasjenige des Islām. Er zitiert Vāsudeva, Patanjali, vergleicht ihre Meinungen mit den Ansichten Platos, Proclus' und der Ṣūfī's und führt diesen Gedanken indischer Philosophen an: Ein einziges Leben sei zu kurz, als dass die Seele die Mannigfaltigkeit der Dinge erfasst, die die Welt einschliesst.

Shahrastānī fasst in seinem Artikel über „die Leute der Seelenwanderung" das Wort in einem weiteren Sinne auf; es bedeutet für ihn die Lehre von den Lebenszeiten und den aufeinanderfolgenden Wiedergeburten der Welt. Die Inder, so beden hauptet er, glauben von allen Nationen am meisten an die Seelenwanderung. Sie erzählen die Geschichte vom Phönix und fügen hinzu: so geschieht es auch mit dem Weltall; nach einer bestimmten Zahl von Umdrehungen kommen die himmlischen Sphären, die Sterne, alle wieder auf den gleichen Punkt zurück, und das Leben des Weltalls beginnt von neuem. Die Dauer dieser Umlaufszeit beträgt nach den einen 30.000 Jahre und nach den andern

Digitized by Birzeit University Library

360.000 Jahre. Mas'ūdī (*Murūǧ*, I, 163) spricht auch von dieser grossen Umlaufszeit und legt den Zyklen eine Dauer von 70.000 Jahren bei. — Dieser Gedanke war den griechischen Philosophen bekannt, die ihn „das grosse Jahr" nannten.

In einem andern Sinne bedeutet *tanāsukh* die Ausbreitung und Teilung des göttlichen Geistes unter die Wesen unserer Welt. Die ultra-shī'itischen Ghulāt glaubten, wie uns Shahrastānī berichtet, an das Tanāsukh und an das Herabkommen oder Verweilen (*ḥulūl*) des ganzen oder eines Teils des göttlichen Urstoffes in bestimmten Menschen. Der Glaube an diese Art von Tanāsukh findet sich bei vielen Völkern wieder, die ihn von den mazdakitischen Magiern, von den indischen Brahmanen, von den Philosophen und von den Sabäern übernommen haben. Ḥudjwīrī kennt eine Ṣūfi-Sekte, die er *Ḥulūlī* nennt; sie glauben, dass es nur einen einzigen ewigen und göttlichen Geist gibt, der sich auf die verschiedenen Körper verteilt und in sie übergeht. Dies ist, wie Ḥudjwīrī behauptet, die Ansicht vieler Christen, obwohl sie es nicht zugeben, sowie die Ansicht aller Inder, Tibetaner und Chinesen; man findet sie bei den Shī'iten, Ḳarmaṭen und Ismā'iliten wieder. Es gibt vier Grade von Seelenwanderung: den *naskh*, *maskh*, *faskh* und *rasḵh*.

Der Glaube an die Seelenwanderung im allgemein üblichen Sinne als Übergang von einem Körper in einen andern, ist mehreren shī'itischen Sekten eigen. Bei den Mu'taziliten lehrten nach Shahrastānī die Schüler des Aḥmed b. Ḥā'iṭ, dass Gott zuerst die Lebewesen in einer Art Paradies erschaffen habe; dann habe er die, die sich irgend eines Ungehorsams schuldig gemacht hätten, in unsere Welt als Menschen oder Tiere, jenach der Schwere ihrer Sünden, gesandt; sodann wanderten sie aus einer Gestalt zur andern, bis ihre Sünden gesühnt seien.

Die Ismā'īliten glaubten nicht an den Durchgang durch Tierkörper; aber sie glaubten an aufeinanderfolgende Lebenszeiten, in denen die Seelen in der Welt der Geburt und des Todes hin und her wandern, bis sie den *imām* erkannt haben; sie erheben sich dann zu der Welt des Lichtes.

Die Nuṣairi glauben, dass der Sünder ihrer Religion als Jude, als sunnitischer Muslim oder als Christ in die Welt zurückkehrt; die Ungläubigen, die 'Alī überhaupt nicht erkannt haben, werden Kamele, Maultiere, Esel, Hunde oder ähnliches. Bei den Nuṣairī gibt es sieben Stufen der Seelenwanderung; die gläubige Seele, die diese sieben Stufen durchlaufen hat, steigt wieder zu den Sternen empor, von wo sie anfangs herabgestiegen war. Anz und Dussaud haben diese Theorie mit der Lehre von dem Aufsteigen der Seele durch die sieben Himmel in Verbindung gebracht, die vom babylonischen Boden ausgegangen ist und in die persischen Glaubenslehren bei den Neuplatonikern und den Gnostikern Eingang gefunden hat. — Die Drusen haben in gemeinverständlicher Weise einen Teil der Ideen der Nuṣairī übernommen, obgleich ihr Begründer Ḥamza sich dem wiedersetzt hatte; sie glauben, dass die Seelen der Feinde 'Alī's in die Körper von Hunden, Affen oder Schweinen übergehen. — Die Kurden und die Yaziden glauben an die Wanderung in Menschen- oder Tierkörper und an aufeinanderfolgende Existenzen, die durch einen Zeitraum von 72 Jahren voneinander getrennt sind. Für den Saiyid Sharīf Djurdjānī (*ta'rīfāt*) ist das Tanāsukh der Übergang der Seele in einen neuen Körper, und zwar wegen der Zuneigung des Geistes zum Körper, ohne Unterbrechung.

Al-Samarḳandī führt sonderbare Legenden über den *maskh* (eine Variante des *naskh*) an, nach denen der Affe, das Schwein und andere Tiere aus verwandelten Völkern hervorgegangen seien. Desgleichen sollen der Stern Suhail und der Planet Zuhra (Venus) ein König und eine Fürstin sein, die von Gott für ihre Verbrechen bestraft, und, übrigens ziemlich unlogischer Weise, unter die Sterne versetzt worden seien. — Schliesslich kann man hier noch die Verwandlungsgeschichten in *Tausend und eine Nacht* und in anderen Erzählungen heranziehen.

Literatur: *Alberuni's India*, Übers. Sachau, London 1910, Kap. V; Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa 'l-Niḥal*, ed. Cureton, London 1842, II, 297 u. *passim*; Ḥudjwīrī, *Kashf al-Maḥdjūb*, Übers. R. A. Nicholson, Leiden 1911, S. 260 ff.; R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, Paris 1900, S. 120 ff.; W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, in *Texte und Untersuchungen*, hrsg. von v. Gebhardt u. Harnack, XV, Leipzig 1897; St. Guyard, *Un grand Maître des Assassins au temps de Saladin*, in *JA*, 1877; Shaikh Naṣr b. Muḥammad b. Ibrāhīm ad-Samarḳandī, *Bustān al-'Ārifīn*, Mekka 1300, S. 240; J. Menant, *Les Yézidis*, Paris 1802, S. 87.

TANZĪL. [Siehe WAḤY].

TARĀWIḤ (A., Plural, dessen Singular *tarwīḥa* kaum vorkommen dürfte) ist die Benennung der in den Ramaḍānnächten abgehaltenen Ṣalāts. Der Tradition zufolge soll Muḥammad zu seinen Lebzeiten diese Ṣalāts zwar geschätzt haben, jedoch mit der Einschränkung, dass ihre Verrichtung nicht zur Verplichtung würde (Bukhārī, *Tarāwīḥ*, Tr. 3). 'Umar soll als Erster in der Moschee zu Medīna diejenigen, welche jeder für sich oder in Gruppen ihre Andacht verrichteten, unter einem einzelnen *ḳārī'* vereinigt haben (*das.*, Tr. 2); auch soll er für diese Übungen den ersten Teil der Nacht bevorzugt haben.

Das Gesetz empfiehlt das Abhalten der Tarāwīḥ bald nach der *ṣalāt al-'ishā'*, d. h. am Abend. Sie bestehen aus 10 *taslīma*, welche 20 *rak'a*'s enthalten, deren je 4 durch eine Pause von der folgenden Vierzahl getrennt sind; daher der Name Tarāwīḥ, der „Pausen" bedeutet. Im mālikitischen Ritus dagegen bestehen sie aus 36 *rak'a*'s. Sie gehören zu den *sunna*-Ṣalāts und erfreuen sich wie alle zum Ramaḍān [s. d.] gehörigen Riten einer eifrigen Pflege.

Das shī'itische Fikh bevorzugt das Verrichten von 1000 überzähligen *rak'a*'s über den ganzen Monat verteilt.

In Mekka vereinigen die Leute sich in der Moschee zu Gruppen von 10—150 Personen, hinter einem Imām [s. d.]; auch wenn bei der Moschee angestellte Imāme als solche fungieren, tun sie dies ohne jeden offiziellen Charakter. Das Rezitieren des Ḳur'ān tritt bei dieser Ṣalāt besonders hervor. Obwohl besonders geschäftige Leute die Andacht möglichst kurz machen, gibt es Gruppen, deren Imām während der Ramaḍānnächte den ganzen Ḳur'ān ein oder mehrere Male rezitiert. Auch nach den Tarāwīḥ beschäftigen sich viele mit freiwilligen Übungen.

In Atjeh versammelt sich zu den Tarāwīḥ allabendlich eine grosse Menge; gewöhnlich jedoch

Digitized by Birzeit University Library

lässt man sie durch den *tönku* abhalten, ohne sich daran näher zu beteiligen als durch ein viel zu lautes Einfallen beim *Āmīn* und den Segensprüchen über den Propheten. Die *zakāt al-fiṭr* wird dem *tönku* als Belohnung für seine Ausdauer dargebracht.

In seinem *Arabic New-Year* (*Verh. Ak. Amst.*, N. R., XXV, Nr. 2) hat Wensinck versucht die Ramaḍānriten auf heidnische Bräuche zurückzuführen.

Literatur: Bukhārī, *Tarāwīḥ* mit den Kommentaren; Mālik, *Muwaṭṭaʾ*, *Ṣalāt fī Ramaḍān* mit Zurḳānīs Kommentar; Abū Isḥāḳ al-Shīrāzī, *Tanbīh*, ed. Juynboll, S. 27; al-Ramlī, *Nihāya*, Kairo 1286, I, 503 ff.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Tuḥfa*, Kairo 1282, I, 205 f.; Abu ʾl-Ḳāsim al-Ḥillī, *Sharāʾiʿ al-Islām*, Calcutta 1255, S. 51; Caetani, *Annali*, A. H. 14, § 229 f.; Juynboll, *Handleiding*[3], Leiden 1925, Register; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 81 ff.; ders., *Mekkanische Sprichwörter*, Nr. 49; ders. *De Atjehers*, I, 247 ff.; d'Ohsson, *Tableau général de l'empire othoman*, Paris, 1787, I, 214 f. (mit Vorsicht zu benutzen); Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, London und Paisley 1899, S. 481.

TARĪḲA (Pl. *ṭuruḳ*). Dieser arabische Terminus, der „Weg, Strasse" bedeutet, hat nacheinander zwei technische Bedeutungen in der islāmischen Mystik angenommen:

1. im IX.—X. Jahrhundert unserer Zeitrechnung bezeichnet er eine moralpsychologische Methode, um die dazu Berufenen einzeln in der Ausübung der Mystik anzuleiten; 2. nach dem XI. Jahrhundert wird er zum Gesamtbegriff der Riten geistlicher Trainierung, welche für das gemeinschaftliche Leben in den damals aufkommenden islāmischen Kongregationen angepriesen wurden.

In seiner ersten Bedeutung (vgl. die Texte von Djunaid, Ḥalladj, Sarrādj, Kushairī, Hudjwīrī) ist das Wort Ṭarīḳa noch unbestimmt und bezeichnet mehr eine theoretische und ideale Methode (*riʿāya*, *sulūk* sind stärker), um jede Berufung zu leiten, indem sie ein „itinerarium mentis ad Deum" vorschreibt, das durch verschiedene seelische Stadien (*maḳāmāt*, *aḥwāl*) führt, von der buchstäblichen Erfüllung des geoffenbarten Gesetzes (*sharīʿa*) bis zur göttlichen „Wirklichkeit" (*ḥaḳīḳa*). Da diese kühne Forderung den Tadel und sogar Verfolgungen seitens der Kanonisten hervorrief, befleissigten sich die Lehrer der Mystik, von Sulamī und Makkī an bis zu Ibn Ṭāhir Maḳdisī (*safwa*) und Ghazzālī, ihr Verfahren in mehr orthodoxem Sinne zu begrenzen und einzuschränken, indem sie beruhigende Vorschriften (*ādāb al-ṣūfiya*) verfassten. Obwohl sie als Ziel den direkten Zugang (*fatḥ*) zur „Wirklichkeit" völlig beibehielten, gaben sie in der Tat allmählich die freien musikalischen Sitzungen (*samāʿ*), die neben der Extase oft tadelnswerte theopathische Ausspr[ü]che [s. SHAṬḤ] hervorriefen, zugunsten bestimmter Rezitationen von Litaneien auf kurʾānischer Grundlage (*dhikr*) auf; auf diese Weise bereiteten sie den Adepten auf einen Zustand geistiger Konzentration (*tafakkur*) vor, den er im stillen allein versucht, einen Zustand, in dem die aufeinanderfolgende Wahrnehmung verschieden gefärbter Lichtscheine (*anwār*) nach und nach die „Klarheit" (der rezitierten Litanei) von der äusseren Schale der Worte entblösst und sie im Herzen „substantialisiert"; das Herz nimmt dann an dem göttlichen Wesen seines Gebetes teil (*dhikr al-dhāt bi-tadjawhur nūr al-dhikr fi ʾl-ḳalb*, sagt Suhrawardī im XXVII. Kap. seines *ʿAwārif*, II, 191).

So bezeichnet also Ṭarīḳa nunmehr ein gemeinschaftliches Zusammenleben (*muʿāshara*), das neben den gewöhnlichen islāmischen auf einer Reihe von besonderen Vorschriften aufgebaut ist; den, empfängt der Novize (*murīd*, *gandūz*) die Einweihung (*baiʿa*, *talḳīn*, *shadd*) vor einer Rangordnung von Zeugen (*shaiḵh al sadjdjāda* = pers. *pīr* = türk. *baba*; *murshid*, *muḳaddam*, *naḳīb*, *ḵhalīfa*, *tardjumān*, pers. *rind*, *rāhpar* usw.); er musste, selbst wenn es ein Orden war, der das unstete Leben (*siyāḥa*) zuliess, ge,wisse Zeiten in Zurückgezogenheit (*ʿuzla*, *ḵhalwa* ; *arbaʿīniya* = pers. *čilil*) in einem Kloster (*r bāṭ*, *zāwiya* = pers. *ḵhanḳa* = türk. *tekkiye*) des Ordens zubringen, das von Sühne-Almosen (*hadya*) unterhalten wurde und gewöhnlich bei dem Grabe eines verehrten Heiligen erbaut war, dessen Jahrestag (*mawlid*, *ʿurs*) man feiert und dessen Seg en (*ziyāra*, *baraka*) man herabfleht.

Im Inneren des Klosters besteht das gemeinschaftliche Leben der Brüder (*iḵhwān* = türk. *aḵhiler*, anatolischer Terminus, seit dem XII. Jahrh.; es hat nur in Syrien und Ägypten im XIII. und XIV. Jahrh. versuchsweise Frauenklöster gegeben) in supererogativen Übungen, Nachtwachen (*sahr*), Fasten (*siyām*), Anrufungen (*wird*; zum Beispiel: *Yā Laṭīf!* hundert- oder tausendmal wiederholt), Litaneien (*dhikr*, *ḥizb*) namentlich an bestimmten Festen (eine Art liturgischer Offizien für die Vigilien: *barāʾa*, *raghāʾib*, *ḳadr*); ferner in Dispensen (*rukhaṣ*) wie zum Beispiel: Sammeln von Almosen (*ḳasama*; gesammelt in dem *ḳashkūl*) und geschlossenen Versammlungen (*ḥaḍra*, *waẓīfa*, *zerda*), in denen über die Litaneien hinaus platonisches Hinsehen (*naẓar ila ʾl-murd*), Possen (*miẓāḥ*), die bis zur Akrobatik gehen, Tanz (*raḳs*) und Zerreisen von Kleidern (*tamzīḳ*) zugelassen werden.

Das Ritual der Einweihungen selbst ist, wie Kahle bemerkt, mit dem der Zunftaufnahmen ḳarmatischen Ursprungs identisch und im XII. Jahrhundert von ihnen wahrscheinlich entlehnt worden (Taeschner hat, *Isl.*, VI, 169—72, ein türkisches Miniaturbild des XVII. Jahrhunderts veröffentlicht, das den Vorgang darstellt). Die Einweihungsurkunde (*idjāza*), die seit dem Jahre 1227 in Gebrauch ist (vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ*, II, 250) ahmt den Isnād der Traditionen nach, um dem Neu-Eingeweihten seine doppelte Aufnahmekette (*silsila*, *shadjara*) zu geben. Er empfängt zugleich eine zweifache Mönchskutte (*ḵhirḳat al-wird*, *ḵhirḳat al-tabarruk*), die ebenso wie seine doppelte Eidesleistung (*ʿahd al-yad wa ʾl-iḳtidāʾ* = *talḳīn*; und *ʿahd al-ḵhirḳa*) seine doppelte angenommene Genealogie versinnbildlicht, ferner die Erziehung (mündliche Übertragung der Regel) und die Eingebung (besondere Erleuchtung), die ihm sein Gehorsamsgelübde einbringt.

Die orthodoxen Kanonisten (*fuḳahāʾ*) haben ständig die „Neuerungen" (*biḍaʿa*) angegriffen, die durch die Ṭarīḳa's verbreitet wurden: ihre supererogativen Übungen und ihre Dispense, ihre besonderen Trachten (charakteristische Kopfbedeckungen mit farbigen Bändern, *kulāh*, *tādj* usw.), ihr Gebrauch von Reizmitteln (Kaffee, Ḥashīsh, Opium) und ihre Gaukeleien, ihr Glaube an die überna-

Digitized by Birzeit University Library

türliche Kraft des *talḳīn* und der *baraka* (blinde Unterwerfung unter die individuelle und arnarchische Erleuchtung eines unverantwortlichen Vorgesetzten). Sie haben die historische Kritik der Einweihungs-Isnāde angeregt, indem sie Lücken und Unwahrscheinlichkeiten in diesen Ketten aufzeigten [s. TAṢAWWUF], und sie haben sich gegen den *isnād ilhāmī* (geistlich) erhoben, der die Vorrechte des Ordens auf die Erscheinungen eines heiligen, geheimnisvollen und unsterblichen Wesens gründet, auf die Erscheinungen al-Ḫaḍir's [s. d.], den sämtliche Orden als den „Meister des Weges" (*ṭarīḳa*) verehren, da er nach dem Ḳur'ān (XVIII, 64—81) der Führer des Moses gewesen ist, da er also über dem Gesetz (*sharī'a*) und über den Propheten steht und fähig ist, die Seele von der Mystik bis zur höchsten „Wirklichkeit" (*ḥaḳīḳa*) zu führen.

In der Türkei hat die Regierung oft die Orden wegen ihrer shīʿitischen Neigungen verfolgt; und nach einer kurzen Ruhe, während welcher der ḥamidische Panislāmismus sie für sich ausnutzen wollte, sind sie im Jahre 1925 wegen reaktionärer Verschwörung aufgelöst worden. In den anderen islāmischen Ländern sind sie in vollem Verfall, trotz einiger Reformbestrebungen, die vom moralischen (Indien) oder geistigen (Algier) Gesichtspunkt aus interessant sind; die akrobatischen Gaukeleien gewisser Adepten der niederen Klasse, die moralische Verkommenheit vieler Führer ziehen ihnen fast überall die Feindschaft und Verachtung der heutigen muslimischen Gebildeten zu.

Jedoch darf man nicht alles in den Ṭarīḳa's ausser acht lassen; obwohl ihr sittliches Niveau durchschnittlich sehr weit von den grossen Beispielen der ersten *ṣūfiya* entfernt sein mag, verspricht doch der grosse Anteil, den sie noch immer an dem islāmischen Volksleben in den unteren ausgedehnten Schichten nehmen, denjenigen wichtige Resultate, die sich mit dem kritischen Studium ihrer Regeln und Schriften ernsthaft befassen. Ethnologen wie Tremearne und Westermarck haben schon gezeigt, dass mehrere ihrer Riten, die in islāmisch-liturgischem Gewande eine unerwartete Rolle spielen, in Wirklichkeit entweder vorislāmische Überbleibsel (z. B. in Indien und auf Java) oder animistische Einflüsse sind (z. B. *zār* bei der Gülshanīya in Kairo, den Azande entlehnt; Opferhandlungen bei der ʿIsawiya in Meknes, dem *bori* der Haussa nachgebildet: vgl. *RMM*, XLIV, 1—52). Die vergleichende Volkskunde und die Differential-Psychologie werden in gleicher Weise aus den hagiographischen Quellen der grossen islāmischen Orden Nutzen ziehen (vgl. *Mél. R. Basset*, Paris, 1923, I, 259—70 und *Journal de Psychologie*, 1927, S. 163—68).

Einleitung zur Liste der islāmischen „Ṭarīḳa's"

Um die Angaben dieser Liste historisch einzuordnen, sei bemerkt, dass die vereinzelten Versuche zu einem Gemeinschaftsleben im Islām [s. TAṢAWWUF] erst im Jahre 814 (Alexandrien, Kūfa) ihren Adepten einen generellen Namen einbringen, und zwar die Bezeichnung *ṣūfiya*; nach 857 (Muḥāsibī) beginnt dieser Name, in ziemlich unbestimmter Weise, die Gesamtheit der mystischen Berufungen im ʿIrāḳ zu bezeichnen (wo einige festere Kernpunkte Sālimīya, Ḥallādjiya heissen); dieser Name steht dann für mehr als zwei Jahrhunderte im Gegensatz zu dem Namen *malāmatīya*, einem Ausdruck, der die mehr aktiven und strengeren Mystiker in Khurāsān bezeichnet, welche die „Gleichgültigkeit gegen den Tadel" bekennen und der *ṣūfiya* ihren ästhetischen Quietismus und ihren Geschmack am *samāʿ* vorwerfen.

Für diese erste Periode enthält die Liste nur anachronistische Benennungen, die seit dem XIII. Jahrhundert von islāmischen Hagiographen künstlich erneuert wurden, sowie Namen von sicher rein doktrinären Schulen, die zu Unrecht als religiöse Orden hingestellt werden, und Namen von Häresien, die von imāmitischen Theologen ersonnen sind.

Dagegen gibt die Liste für das XII. Jahrhundert ziemlich genau verschiedene Ordensgründungen, deren Geschichte man folgendermassen kurz zusammenfassen kann: bei der Ṣūfiya-Khafifiya Entstehung eines Zweigordens der Kāzarūniya (1034), und bei der Ṣūfiya-Djunaidiya Entstehung eines grossen Ordens, der von wirklichen Oberen (Djurdjāni, Fārmadhī, Nassādj, Aḥmad Ghazālī) geleitet wird und der sich schliesslich im XIII. Jahrhundert in drei Richtungen spaltete: die *Khwādjagān* (Yūsuf Hamadhāni, gest. 1140), die *Kubrāwiya* (Kubrā, gest. 1221) und die *Ḳādiriya* (obwohl ihr Gründer im Jahre 1166 gestorben sein soll, ist ihre Ordensregel erst nach Ablauf eines halben Jahrhunderts geschaffen worden). Zu diesen beiden letzten Orden fügt Aḥmad Ibn al-Ḳādi (*Kawāʿid wafiya*, vgl. Hs. Laleli 1478) die *Rifāʿiya*, *Madaniya* (die spätere *Shādhilīya*) und *Čishtīya* hinzu, um die Gruppe der „fünf ursprunglichen *khirḳa*'s" zu bilden.

Andere gesellten sich bald hinzu: im XIII. Jahrhundert die *Ḳalandarīya*, *Aḥmedīya*, *Mewlewiya*; im XIV. Jahrhundert die *Bektashīya*, *Naḳshabandīya*, *Ṣafawiya*, *Khalwatīya*, mit ihren zahlreichen weiteren Zweigen; im XV. Jahrhundert Reform des Djazūli im Maghrib und Aufschwung der *Shaṭṭārīya* in Indien und auf Sumatra; endlich im XIX. Jahrhundert im Maghrib Reform der *Ḳādirīya* und der *Shādhilīya*, und Gründung der *Tidjānīya*, *Darḳāwa* und *Sanūsīya*.

Gegenwärtig ist keiner von diesen grossen Orden zentralisiert, ausser der Sanūsīya und Mewlewiya; da das Band, das die Adepten verbindet, weder dauernd noch ausschliesslich ist, wird es oft ausserordentlich locker. Im allgemeinen übersteigt die Gesamtzahl der Ordensmitglieder in einem bestimmten islāmischen Lande kaum 3 % der Bevölkerung. Die am meisten verbreiteten Orden sind gegenwärtig: *Ḳādiriya*, (ʿIrak, Türkei, Indien, Turkestān, China, Nubien, Sūdān, Maghrib); *Naḳshabandīya* (Turkestān, China, Türkei, Indien, Malaiischer Archipel); *Shādhilīya* (Maghrib, Syrien); *Bektashīya* (Türkei, Albanien); *Tidjānīya*, (Maghrib, Französisch-West-Afrika, Tschad); *Sanūsīya*, (Ṣaḥarā, Ḥidjāz); *Shaṭṭārīya* (Indien, Malaiischer Archipel).

In der ḥamidischen Epoche hat man mehrfach versucht, verschiedene Orden zu einer Föderation zusammenzuschliessen; sie äusserte sich in einer eigenartigen synkretistischen Hierarchie, indem man neben die *abdāl* und den *ḳuṭb* der gegenwärtigen Zeit eine ständige Versammlung von vier universellen Vermittlern, den Rifāʿī (Präsident), Djilānī, Badawī und Dasūḳī, stellte.

Da die islāmischen Kongregationen in der Enzyklopädie nicht alle in besonderen Artikeln behandelt sind, gibt die Liste in alphabetischer Reihenfolge die Namen der hauptsächlichsten Ṭarīḳa's an, mit kurzer Erwähnung ihres Ursprungs,

Digitized by Birzeit University Library

ihrer Zweige und ihrer geographischen Verbreitung, sowie mit dem Todesjahr ihres Gründers (nach unserer Zeitrechnung). Die hauptsächlichsten Orden sind in grossen Buchstaben gesetzt, und die heute noch bestehenden mit einem Sternchen (*) versehen. Die zur Herstellung der Liste hauptsächlich benutzten Quellen sind:

Hudjwīrī, *Kashf al-Maḥdjūb*, ed. Shukovski, 1926, S. 218—340, und Übers. Nicholson, 1911, S. 176—266 (11 Namen); ʿUdjaimī (gest. 1702), *Fahrasa*, Hs. M. Fasi (40 Namen); Sanūsī (gest. 1859), *Salsabīl muʿīn*, Hs. in meinem Besitz (40 Namen); Maʿṣūm ʿAlī Shāh, *Ṭarāʾiḳ al-Ḥaḳāʾiḳ*, lith. Teheran 1319, II, 136 ff. (17 Namen); d'Ohsson, *Tableau général de l'empire othoman*, Paris, 1788, II, 294—316 [bei Hughes, *Dictionary of Islam*, S. 117; u. Brown, *Darwishes*, ed. Rose, London 1927, S. 267—71 (32 Namen)]; Gümüshkhānī *Diāʾiʾ Uṣūl*..., Kairo 1319, S. 3 ff. (40 Namen); vgl. noch zu diesen beiden türkischen Quellen: *RMM* II, 513—7; *Isl.*, VI, 149—69); *MW*, 1922, S. 52—6; L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Alger 1885 (31 Namen); vgl. hierzu noch Le Châtelier (*Confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris 1887), Depont-Coppolani (*Confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897) und Montet (nach *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, X [1918], 719—26); Malcolm, *History of Persia*, London 185, II, 271 (5 Namen); Massignon, *Annuaire du Monde Musulman*, 2. Aufl., Paris 1926.

Liste

Adhamiya — künstlicher türkisch-syrischer Isnād des XV. Jahrh. auf einen Heiligen († 776) bezogen.

Aḥmadīya — ägyptischer Orden (Ṭanṭā — Badawī † 1276). Zahlreiche Zweige: Shinnāwīya, Marāziḳa, Kannāsīya, Anbābīya, Ḥammūdīya, *Manāʾifīya, Sallāmīya, Ḥalabīya, Ẓāhidīya, Shuʿaibīya, Taskiyaniya, ʿArabiya, *Suṭūḥīya, Bundāriya, Muslimīya (= Shurunbulālīya), *Baiyūmīya.

ʿAidarūsiya — yemenitischer Zweig der Kubrāwiya (XV. Jahrh.).

Akbariya = Ḥātimīya.

ʿAlawiya — künstlicher Isnād, der auf den 4. Khalifen zurückgeht.

*Allawiya — algerischer Zweig der Darḳāwa (Mostaganem — Ben Alioua, seit 1919).

*Amirghaniya — nubischer Zweig der Idrīsīya — († 1853).

*Ammāriya — algero-tunesischer Zweig der Ḳādirīya (XIX. Jahrh.).

*Arūsiya — tripolitanischer Zweig der Ḳādirīya (Zliten, XIX. Jahrh.).

ʿAshḳīya — Häresie.

Ashrafiya — türkischer Zweig der Ḳādirīya (Iznik) — († 1493) — = Wāḥidīya.

*Awāmirīya — tunesischer Zweig der ʿIsawīya (XIX. Jahrh.).

*Azzūziya — kleiner tunesischer Orden (XIX. Jahrh.).

Bābarīya — türkischer Orden (Adrianopel) — († 1465).

Badawiya — = Aḥmadīya.

*Bairamiya — türkischer Zweig der Ṣafawīya (Angora) — († 1471). Abzweigungen: Ḥamzāwīya, Shaikhīya, Khwādja-Himmatīya.

Baiyūmīya — vgl. Aḥmadīya.

*Bakkāʾīya — sudanesischer Ast der Ḳādirīya († 1505). Zweige (Kunta): Faḍlīya, Āl Sīdīya.

Bakrīya — vgl. Ṣiddīḳīya.

" — Name, der manchmal dem Bait al-Bakrī (Shuyūkh al-Ṣūfīya in Kairo seit dem XVI. Jahrh.) gegeben wird.

" — syrisch-ägyptischer Zweig der Shādhilīya — († 1503).

" — ägyptische Reform der Khalwatīya († 1709).

*Banāwa — Zweig der Ḳādirīya in Dekkan (XIX. Jahrh.).

*Bektāshīya — Orden in Anatolien (schon vor 1336) und auf dem Balkan (albanesischer autonomer Zweig seit 1922; Zentrum in Aḳčé Ḥiṣār).

*Bībarīya — kleiner Orden in Cilicien (1924).

Bisṭāmīya — künstlicher türkischer Isnād des XV. Jahrh. (vgl. Taifūrīya).

*Būʿaliya — algero-tunesischer Zweig der Ḳādirīya (XIX. Jahrh.).

*Būnūḥiya (= Būniyīn). — kleiner Orden in Süd-Marokko (vgl. *RMM*, LVIII, 141).

*Burhānīya (oder Burhamiya) — ägyptischer Orden (Ibr. Dasūḳī † 1277). Zweige: Shahāwiya, Sharāniba.

Dardīrīya — ägyptischer Zweig der Khalwatīya († 1786).

*Darḳāwa — algero-marokkanischer Ast der Djazūlīya. — († 1823). Mehrere Zweige: Būzīdīya, Kittānīya, Ḥarrāḳīya, ʿAllawīya.

Dasūḳiya — = Burhānīya.

Dhahabīya — persischer Name der Kubrāwiya.

Djahrīya — yemenitischer Orden (XV. Jahrh.).

* " — Orden, der den *dhikr* in der Öffentlichkeit gutheisst, in China und Turkestān (Ḳādirīya); vgl. Khafīya. — (XIX. Jahrh.).

*Djalālīya-Bukhārīya — indischer Zweig der Suhrawardīya (Makhdūm-i-djahānīyān, † 1383).

Djalwatīya — türk. Zweig der Ṣafawīya (Brussa: Pīr Uftāda † 1580). Zweige: Ḥāshimīya, Rawshaniya, Fanāʾīya, *Hudāʾīya.

Djamālīya — pers. Zweig. der Suhrawardīya — (Ardistānī, † XV. Jahrh.).

" — türk. Orden — Stambul — († 1750).

*Djarrāḥīya — türk. Zweig der Khalwatīya — († 1733).

Djazūlīya — marokkanische Reform der Shādhilīya. — († 1465). Deren Zweige: Darḳāwa, Ḥamādīsha, ʿIsawīya, Sharḳāwa, Ṭaibīya.

Djibāwīya = Saʿdīya.

Djilāla — marokkan. Name der Ḳādirīya.

Djunaidīya — Schule in Baghdād († 909), die sich seit dem XI. Jahrh. zu einem ṣūfischen Orden entwickelte, aus dem die Khwādjagān, Kubrāwīya u. Ḳādirīya entstanden. — Name, der im XVI. Jahrh. für der künstlichen Isnād eines *dhikr* wiederaufgenommen wurde.

Firdawsiya — indischer Name der Kubrāwiya.

*Ghawthīya — indischer Zweig der Shaṭṭārīya (Ghawth, † 1562 in Gawlior).

Ghazālīya — theologische Schule Ghazzālī's († 1111).

*Ghāzīya — süd-marokkanischer Zweig der Shādhilīya († 1526).

Digitized by Birzeit University Library

*Gulshaniya — = Rawshaniya.
*Gurzmar — indischer Zweig der Ḳādiriya.

*Habibiya — Zweig der Shādhiliya in Tafilelt († 1752).
*Haddawa — umherziehender marokkanischer Orden, in Tagzirt (XIX. Jahrh.).
*Ḥafnawiya — ägyptischer Zweig der Khalwatiya († 1749).
Ḥaidariya — pers. Zweig der Ḳalandariya (XIII. Jahrh.).
* ,, — = Khāksār — persische Handwerkerzunft (XIX. Jahrh.).
Ḥakimiya — Schule Ḥakim Tirmidhī's († 898).
Ḥalladjiya — Schule des Ḥusain b. Manṣūr Ḥalladj († 922); Name, der im XIII. Jahrh. für den künstlichen Isnād eines *dhikr* wiederaugenommen wurde.
Hamadhāniya — Zweig der Kubrāwiya in Kashmir — (ʿAlī Hamadhāni † 1385).
*Ḥamādisha — marokkanischer Zweig der Djazūliya in Zerhoun (XVIII. Jahrh.) mit Abzweigungen: Daghughiya, Ṣaddāḳiya, Riyāḥiya, Ḳāsimiya — in Meknes und Sale.
Ḥamzāwiya — Kreuzung der Bairamiya und Malāmiya.
*Ḥanṣaliya —kleiner orano-marokkanischer Orden († 1702).
,, —Zweig der Nāṣiriya in Chleuh. — (XIX. Jahrh.).
Ḥaririya — hauranischer Zweig der Rifāʿiya — († 1247).
Ḥātimiya — Schule des Ibn ʿArabī († 1240).
Ḥudāʾiya = Djalwatiya.
Ḥulmāniya — Ḥululiya-Sekte im X. Jahrh.
Ḥululiya — Hāresie.
Ḥurūfiya — Hāresie.

Ibāḥiya — Hāresie.
*Idrīsiya — Zweig der Khāḍiriya, in ʿAsīr eingewandert (XIX. Jahrh.).
Ighit–Bāshiya — türk. Zweig der Khalwatiya († 1544).
Ightishāshiya — Zweig der Kubrāwiya in Khurāsān (Isḥāḳ Khattalāni, † XV. Jahrh.).
*ʿIsawiya — marokkanischer Zweig der Djazūliya in Meknes († 1524).
Ishrāḳiya — Schule des Suhrawardī Ḥalabī († 1191).
*Ismāʿiliya — nubischer Orden in Kordofān (XIX. Jahrh.).
Ittiḥādiya — Hāresie.

*Ḳādiriya — Orden in Baghdād, aus der Schule der Djunaidiya hervorgegangen (ʿAbd al-Ḳādir Djilānī † 1166). — Zahlreiche Zweige im Yemen und Somali-Land: Yāfiʿiya (XIV. Jahrh.), Mushāriʿiya, ʿUrābiya; in Indien: Banāwa und Gurzmar; in Anatolien: Ashrafiya, Hindīya, Khulūṣiya, Nābulūsiya, Rūmiya und Waṣlatiya; in Ägypten: Fāridiya und Ḳāsimiya (XIX. Jahrh.); im Maghrib: ʿAmmāriya, ʿArūsiya, Būʿaliya und Djilāla; im westlichen Sūdān: Bakkāʾiya.
Ḳalandariya — umherziehender Orden, gegründet in Persien (Sāwidji † 1218), verbreitet in Syrien und Indien (XIV.—XVI. Jahrh.), jetzt erloschen.
*Karrāʾiya — kleiner armenischer Orden (XIX. Jahrh.).
*Karzāziya — Shādhiliya-Zweig in Tafilelt (XIX. Jahrh.).
Ḳaṣṣāriya — Schule des IX. Jahrh.; = Malāmatiya.
Kāzarūniya — persischer Orden, hervorgegangen aus der Schule der Khafifiya, in Shirāz. — († 1034).
Khāḍiriya (= Khiḍriya) — marokkanischer Orden (Ibn al-Dabbāgh † 1717), von dem die Amirghaniya, Idrīsiya und Sanūsiya abstammen.
Khafifiya — Schule des Ibn Khafīf († 982); Name, der im XIV. Jahrh. für einen künstlichen Isnād wiederaufgenommen wurde.
*Khafiya — Deckname der Naḳshabandiya in China und in Turkestān (XIX. Jarh.); vgl. Djahriya.
*Khalīliya — kleiner armenischer Orden (XIX. Jahrh.).
*Khalwatiya — Ast der Suhrawardiya, entstanden in Khurāsān (Zahir al-Dīn † 1397) und ausgebreitet in der Türkei. — Zahlreiche Zweige in Anatolien: Djarrāḥiya, Ighitbāshiya, ʿUshshāḳiya, Niyāziya, Sūnbūliya, Shamsiya, Gulshaniya und Shudjāʿiya; in Ägypten: Ḍaifiya, Ḥafnawiya, Sabāʿiya, Ṣāwiya-Dardīriya, Maghāziya; in Nubien, im Ḥidjāz und in Somali-Land: Ṣāliḥiya; in Kabylien: Raḥmāniya.
*Khammūsiya — tunesischer Orden (XIX. Jahrh.).
Kharrāziya — Schule des Abū Saʿīd Kharrāz († 899); dann künstlicher türkischer Isnād des XV. Jahrh.
Khawāṭiriya — Zweig der Madaniya im Ḥidjāz (Ibn ʿArrāḳ † 1556).
Khʷādjagān — persischer Orden, hervorgegangen aus der Schule der Djunaidiya, in Turkestān verbreitet (= Yasawiya). — (Yūsuf Hamadhāni † 1140).
Kubrāwiya — Orden in Khurāsān, hervorgegangen aus der Schule der Djunaidiya, Hamadhāniya, Ightishāshiya, Nūrbakhshiya, Nūriya, Rukniya.
Ḳūniyāwiya — Schule des Ṣadr Rūmī († 1273), hervorgegangen aus der Ḥātimiya.
Kushairiya — künstlicher Isnād des XVI. Jahrh., auf Kushairi († 1074) zurückgehend.

Madaniya — erster Name der Shādhiliya.
* ,, — tripolitanischer Zweig der Darḳāwa in Misurata († 1823).
*Madārīya — umherziehender indischer Orden (Shāh Madār, † 1438 in Makanpur).
Maghribiya — vielleicht mit den Schülern des persischen Dichters Maghribī († 1406) zu identifizieren.
Malāmatiya — Schule in Khurāsān (IX.—XI. Jahrh.), Gegner der Ṣūfiya im ʿIrāḳ — Name, der im XVI. Jahrh. für einen künstlichen Isnād wiederaufgenommen wurde.
Malāmiya — (= Ḥamzāwiya) — Zweig der Bairamiya in der Türkei († 1553).
Manṣūriya = Ḥalladjiya.
Marāziḳa — Zweig der Aḥmadiya (XIV. Jahrh.).
Mashishiya — Schüler des marokkanischen Heiligen Ibn Mashīsh († 1226), anfangs mit der Shādhiliya vereinigt, dann im XVI. Jahrh. wiederhergestellt.
*Matbūliya — kleiner ägyptischer Orden († 1475).
*Mawlawiya — Orden in Anatolien (Djalāl al-Dīn Rūmī † 1273 in Ḳonya). Zweige: Pūstnishiniya, Irshādiya.
Miṣriya = Niyāziya.
Muḥammadiya — frommer künstlicher Isnād, der

Digitized by Birzeit University Library

unmittelbar auf den Propheten zurückgeführt ist: im XVI. Jahrh. von ʿAlī Ḫawwāṣ und Shaʿrānī gebraucht; auch in Verbindung mit der Rezitation der *Dalāʾil* des Djazūlī verkündet.

Muḥāsibīya — Schule des Ḥārith Muḥāsibī († 859).

Murādīya — türkischer Orden in Stambul. — († 1719).

Mushārīya — yemenitischer Zweig der Ḳādirīya (XV. Jahrh.).

Mutāwiʿa = Aḥmadīya.

*Naḳshabandīya — Orden in Turkestān, angeblich aus der Schule der Ṭaifūrīya hervorgegangen. — Zweige in China, Turkestān, Kazan, Türkei, Indien und Java. — (Bahāʾ al-Dīn † 1388).

„ = Ḫālidīya — türkische Reform (XIX. Jahrh.).

*Nāṣirīya — süd-marokkanischer Zweig der Shādhilīya, in Tamghrūt (XVII. Jahrh.) mit tunesischer Abzweigung (Shabbiya).

*Niʿmatallāhīya — einziger Orden der persischen Shīʿa, in Kirmān: hervorgegangen aus der Ḳādirīya-Yāfiʿīya — († 1430).

Niyāzīya — türkischer Zweig der Ḫalwatīya († 1693).

Nubuwīya — syrische Handwerkerzunft (XII. Jahrh.).

Nūr al-Dīnīya — = Djarrāḥīya.

Nūrbaḫshīya — Zweig der Kubrāwīya in Khurāsān (Muḥammad Nūrbaḫsh † 1465).

Nūrīya — Schule des Nūrī († 907).

„ — abtrünniger Zweig der Ruknīya (XIV. Jahrh.).

„ Häresie.

Pīr-Ḥādjāt — afghānischer Orden, der sich auf Anṣārī Harawī († 1088) beruft.

*Rabbālīya — Orden marokkanischer Gaukler (XVI. Jahrh.).

*Rahmānīya Zweig der Ḫalwatīya in Kabylien. — († 1793).

*Rashīdīya — kleiner algerischer Orden, abtrünniger Zweig der Yūsufīya (XIX. Jahrh.).

*Rasūlshāhīya — indischer Orden in Gudjarāt (XIX. Jahrh.).

Rawshaniya — Zweig der Ḫalwatīya in der Türkei und in Kairo (Gülshani † 1533).

„ — afghānischer Zweig der Suhrawardīya (Bāyazid Anṣārī, † Ende des XVI. Jahrh.).

*Rifāʿīya — süd-irākensischer Orden — († 1175) — von Baṣra als Zentrum bis nach Damaskus und Stambul ausgebreitet. — Syrische Zweige Ḥarīrīya, Saʿdīya, Saiyādīya; — ägyptische: Bāziya, Mālikīya und Ḥabībīya (XIX. Jahrh.).

Ruknīya — Zweig der Kubrāwīya in Baghdād.

Rūmīya — = Ashrafīya.

Sabʿīnīya — Schule und umherziehender Orden des Ibn Sabʿīn († 1268).

*Saʿdīya — syrischer Ast der Rifāʿīya (Saʿd al-Dīn Djibāwī † 1335). — Zweige: ʿAbd al-Salāmīya Abu ʾl-Wafāʾīya.

Safawīya — Azeri-Zweig der Suhrawardīya in Ardabīl. — († 1334). Aus ihm entstanden die Sekte der Ḳizilbāshīya, die persische Dynastie der Ṣafawiden und mehrere türkische Orden.

Sahlīya — Schule (Sahl Tustarī † 896); Name, der im XVI. Jahrh. für einen künstlichen Isnād wiederaufgenommen wurde.

Saḳaṭīya — künstlicher türkischer Isnād des XVI. Jahrh. — (Saḳaṭī † 867).

Salāmīya = ʿArūsīya.

Sālimīya — = Sahlīya (im ersten Sinn).

*Sammānīya — ägyptischer Zweig der Shādhilīya (XIX. Jahrh.).

*Sanānīya — kleiner armenischer Orden (XIX. Jahrh.).

*Sanūsīya — militärischer Orden aus der Khādirīya hervorgegangen in Djagbūb dann in Kufra, in der östlichen Ṣaharā. — († 1859).

Sāsānīya — syrische und anatolische Handwerkerbruderschaft (XII.—XVI. Jahrh.).

Saiyārīya — Schule des X. Jahrh.

*Shaʿbānīya — türkischer Zweig der Ḫalwatīya in Kastamuni. — († 1569).

*Shādhilīya — Orden gegründet von Abū Madyan aus Tlemcen († 1197) und ʿAlī Shādhilī aus Tunis († 1256). — Maghribinische Zweige: Ghāziya, Ḥabībiya, Karzāziya, Nāṣirīya, Shaikhīya, Suhailiya, Yūsufīya, Zarrūḳīya und Ziyānīya — ; ägyptische : Bakrīya, Khawāṭirīya, Wafāʾīya, Djawharīya, Makkīya, Ḥāshimīya, Sammānīya, ʿAfifīya, Ḳāsimīya, ʿArūsīya, Handūshīya, Ḳawūḳdjīya — ; ferner in Stambul, in Rumänien, in Nubien und auf den Comoren.

Shāhmadārīya = Malang = Madārīya.

*Shaikhīya — Name der Shādhilīya Ūlād Sīdī Shaikh in Oranien (XIX. Jahrh.).

Shamsīya — türkischer Zweig der Ḫalwatīya — († 1601) = Nūrīya-Siwāsīya.

*Sharḳāwa — marokkanischer Zweig der Djazūlīya in Bujad (1599).

Sharḳāwīya — ägyptischer Zweig der Ḫalwatīya (XVIII. Jahrh.).

*Shaṭṭārīya — Orden in Indien, auf Sumatra und Java (ʿAbdallāh Shaṭṭār † 1415 oder 1428). Zweige: Ghawthīya, ʿUshaikīya.

Shūdhīya — andalusischer umherziehender Orden des XII. Jahrh.: geht in der Sabʿīnīya auf.

Ṣiddīḳīya — künstlicher Isnād, der auf den 2. Ḫalifen zurückgeht (von Ibn ʿAṭā ʾllāh ersonnen, XIII. Jahrh.).

Sinān-Ummīya — türkischer Orden († 1668).

Suhailīya — algerischer Zweig der Shādhilīya (XIX. Jahrh.).

*Suhrawardīya — Orden in Baghdād, gegründet von ʿAbd al-Ḳāhir Suhrawardī († 1167) und ʿUmar Suhrawardī († 1234), die sich „ṣiddīḳiya" d. h. Nachkommen des 2. Ḫalifen nannten; in Afghānistān und Indien verbreitet. — Zweige: Djalālīya, Djamālīya, Khalwatiya, Rawshaniya, Ṣafawīya und Zainīya.

*Sulṭānīya — Orden in Turkestān (XIX. Jahrh.).

*Sūnbulīya — türkischer Zweig der Ḫalwatīya († 1529).

*Tabbāʿīya — tunesischer Orden (XIX. Jahrh.).

*Taibīya — marokkanischer Zweig der Djazūlīya in Wezzan († 1727).

Taifūrīya — Schule des Dāsitānī und Khurḳānī (XI. Jahrh.), beruft sich auf Abū Yazid Ṭaifūr Bisṭāmī († 877).

*Tālibīya — kleiner marokkanischer Orden in Sale (XIX. Jahrh.; vgl. *RMM*, LVIII, 143).

Digitized by Birzeit University Library

Ṭalḳīnīya — Hāresie.

*Tidjānīya — algero-marokkanischer Orden († 1815). Von Temacin und ʿAin Mahdī aus hat er sich im westlichen und östlichen Sūdān ausgebreitet.

*Tshishtīya — indo-afghānischer Orden: Zentrum in Adjmir († 1236).

Tuhāmīya = Ṭaibīya.

ʿUlwānīya — künstlicher türkischer Isnād des XVI. Jahrh., der auf einen Heiligen des VIII. Jahrh. aus Djidda zurückgeht.

Ummi-Sinānīya — türkischer Orden — († 1552).

ʿUrābīya — Zweig der Ḳādirīya (XVI. Jahrh.).

ʿUshaikīya — indischer Zweig der Shaṭṭārīya (Abū Yazīd ʿIshḳī † XV. Jahrh.).

*ʿUshshāḳīya — türkischer Zweig der Khalwatīya († 1592).

Uwaisīya — künstlicher türkischer Isnād des XVI. Jahrh., der auf einen Ṣaḥābī zurückgeht.

*Wafāʾīya — syro-ägyptische Reform der Shādhilīya († 1358).

Waḥdatiya — Häresie = Wudjūdīya = Ḥātimīya.

*Wārith ʿAlishāhīya — indischer Orden (Ende des XIX. Jahrh.); in Oude gegründet.

Wuṣūlīya — Häresie.

Yasawīya — Zweig der Khwādjagān in Turkestān (Yasawī † 1167).

Yūnusīya — umherziehender syrischer Orden (Shaibānī † 1222).

*Yūsufīya — Zweig der maghribinischen Shādhilīya in Miliana (XVI. Jahrh.).

Zarrūḳīya — Zweig der Shādhilīya in Fās († 1493.

Zainīya — türkischer Zweig der Suhrawardīya in Brussa (Khwāfī † 1435).

*Ziyānīya — maghribinischer Zweig der Shādhilīya (XIX. Jahrh.).

Literatur: Die Hauptquellen sind am Anfang obiger Liste aufgezählt. Hinzuzufügen sind die, welche G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin 1923, S. 292—315 angibt. — Vgl. auch die Artikel: BEḲṬĀSHĪYA, ČISHTĪYA, DERWĪSH, DHIKR, FUTŪWA, ḤALLĀDJ, ḲĀDIRĪYA, ḲALANDARĪYA, ḲĀZERŪNĪ, MAWLAWĪYA, NAḲSHBAND, NŪRBAḲHSHĪYA, RAḤMĀNĪYA, RIFĀʿĪ, SAʿDĪYA, SALIMĪYA, SANŪSĪYA, SHADD, SHĀDHILĪYA, SHAṬḤ, SHAṬṬĀRĪYA, SULŪK, TIDJĀNĪYA, ZĀWIYA.

TAʾRĪḪ, Āra, Zeitrechnung. Das Wort *taʾrīkh* bedeutet eigentlich „Datierung" und hat auch die Bedeutung „Chronik, Geschichtswerk, Geschichte" angenommen, und ebenfalls die von „Chronogramm". Hier soll von der muḥammedanischen Zeitrechnung die Rede sein.

Unsere Kenntnis der altarabischen Zeitrechnung, die sich auf die verstreuten Angaben in den uns erhaltenen Resten der alten Dichtungen und Volkspoesien stützt, ist bis zum heutigen Tag sehr wenig umfassend und darf keineswegs in allen Punkten als gesichert betrachtet werden. Vieles spricht dafür, insbesondere die Bedeutung der Mehrzahl der alten Monatsnamen (Ṣafar I, II, Rabiʿ I, II, Djumādā I, II, Ramaḍān), dass das altarabische Jahr lunisolaren Charakter hatte und einige Ähnlichkeit mit dem jüdischen Jahr aufwies („Tishri-Jahr"). Hier ist jedoch einschränkend zu bemerken, dass eine für ganz Arabien gültige einheitliche Zeiteinteilung für die frühe Zeit kaum angenommen werden kann. Sicherlich war bei den arabischen Beduinen-Stämmen ebenso wie bei anderen nicht sesshaften Völkern ursprünglich eine nur an die Mondphasen geknüpfte Zeitrechnung — ein sogenanntes „reines Mondjahr" — im Gebrauch, und die Anpassung an das Sonnenjahr erfolgte erst in einer späteren Epoche. Diese Annahme wird auch durch die (von Mahmoud Effendi in seiner Arbeit aus dem Jahr 1858, in *JA*, Ser. V, Bd. XI, benutzten) Angaben verschiedener islāmischer Gelehrter gestützt; so erwähnt al-Bīrūnī, *Āṯār* (ed. Sachau, Leipzig 1878) in Übereinstimmung mit Abū Maʿshar Djaʿfar b. Muḥammad al-Balkhī (*Kitāb al-ulūf fi buyūt al-ʿibādāt*), dessen Werk al-Bīrūnī bekannt war, dass der Übergang vom reinen Mondjahr zum Lunisolarjahr in Anlehnung an das jüdische Jahr etwa zwei Jahrhunderte vor der Hidjra stattgefunden hat. Die von F. K. Ginzel (*Chronologie*, I, 248) übernommene spätere Theorie Mahmoud Effendis (*Mém. des savants étrangers de l'Académie royale de Belgique*, XXX, 1861), die noch für die der Hidjra unmittelbar vorhergehende Zeit in Mekka die Existenz eines reinen Mondjahres annimmt, lässt sich kaum als stichhaltiges Argument gegen das oben Gesagte anführen, da es nicht hinreichend sichergestellt ist, dass die Jupiter-Saturn-Konjunktion im März 571 — die „Konjunktion der Religion" (*ḳirān al-dīn*) — tatsächlich unmittelbar vor der Geburt des Propheten stattgefunden hat und es sich hier nicht um eine spätere Konjektur handelt. Der Jahresanfang fiel im arabischen Lunisolarjahr — ebenso wie im jüdischen — in den Herbst; das Jahr selbst bestand aus 12, in Schaltjahren 13 Monaten, die jeweils von Neulicht (*hilāl*) zu Neulicht gerechnet wurden. Die Einschaltung des 13. Monats, die zur Festlegung des Jahresbeginns auf einen bestimmten Termin des Sonnenjahres erforderlich war, wurde von Fall zu Fall empirisch vorgenommen, im Mittel alle zwei bis drei Jahre. Das viel umstrittene Wort *nasiʾ* (Sūra IX, 37) deutet, wie Moberg neuerdings überzeugend dargelegt hat (Axel Moberg, *An-Nasiʾ in der islāmischen Tradition*, Lund 1931), eben diese Interkalation des Schaltmonats an; dieselbe wurde erst im Jahre 10 der Hidjra von Muḥammad ausdrücklich verboten (Ḳurʾān, *a. a. O.*). Die Zeit des *ḥadīdī* [s. d.], die ursprünglich an den Herbst gebunden — also solar festgelegt — war, wurde vermutlich durch den kosmischen Untergang (*nawʾ*, Pl. *anwāʾ*) einer der 28 Mondstationen (*manāzil*) bestimmt; diese Art der Bestimmung solarer Termine ist uns nämlich auch aus späterer Zeit bekannt (vgl. den „*Calendrier de Cordoue de l'année 961*", ed. Dozy, Leiden 1873), und wir finden sie auch in den frühen Perioden anderer Kulturkreise (China, Indien, Ägypten). Zu Muḥammads Zeit hatte sich jedoch das Lunisolarjahr infolge unzulänglicher Beobachtungs- und Schaltungstechnik so weit gegen das Sonnenjahr verschoben, dass der Jahresanfang, somit auch der ihm vorhergehende Monat Dhu 'l-Ḥidjdja und die Zeit des *ḥadīdī* in den Frühling fiel.

In der Spätzeit der Djāhilīya stehen bereits die Namen der Monate fest, wie wir sie aus der islāmischen Zeit kennen, nur dass hier al-Muḥarram [s. d.] an die Stelle des Ṣafar I trat; sie lauten: Ṣafar I, Ṣafar II, Rabiʿ I, Rabiʿ II, Djumādā I, Djumādā II, Radjab, Shaʿbān, Ramaḍān, Shawwāl, Dhu 'l-Ḳaʿda, Dhu 'l-Ḥidjdja; man beachte, dass das erste Halbjahr eigentlich aus drei Doppelmonaten besteht. Ganz abweichend hiervon lauten die uns von al-Bīrūnī überlieferten früharabischen Monatsnamen, die erst durch die obenerwähnten

Digitized by Birzeit University Library

verdrängt wurden: al-Mu'tamir (entspr. Ṣafar I), Nādjir, Khawwān, Buṣṣān, Ḥantam oder Ḥanam (Vokalisation unsicher), Zabbā' oder Zubbī, al-Aṣamm, ʿĀdil, Nāfik, Waghl, Huwaʿ, Burak; einige von ihnen kommen später noch gelegentlich als Beinamen zu den entsprechenden islämischen Namen vor, z. B. *al-aṣamm* zu Radjab, *ʿādil* zu Shaʿbān. Ausser diesen nennen uns al-Birūnī, al-Masʿūdī und die sabäischen Inschriften zahlreiche andere Monatsnamen, die nach den einzelnen Stämmen und Quellen stark voneinander abweichen, sodass sich aus ihnen kaum Schlüsse auf die früheste Epoche der arabischen Zeitrechnung ziehen lassen dürften.

Das Jahr war nach Wellhausen (*Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897, S. 96 f.) ursprünglich in drei Jahreszeiten eingeteilt: die Jahreszeit des Regens, der Dürre und der Hitze. In der altarabischen Poesie tritt uns eine Vierteilung in *kharīf* oder *rabīʿ*, *shitāʾ*, *ṣaif* und *ḳaiẓ* entgegen, ungefähr entsprechend unserem Herbst, Winter, Frühling und Sommer; möglicherweise liesse sich auch eine Sechsteilung deduzieren in Rabīʿ (Späternte), Kharīf (Herbst), Shitāʾ (Winter), al-Rabīʿ al-thānī (Frühernte), Ṣaif (Vorsommer) und Ḳaiẓ (Sommer).

Der Gebrauch der siebentägigen Woche ist bei den heidnischen Arabern schon in ziemlich früher Zeit nachzuweisen. Nach al-Birūnī (*Āthār*, S. 64) lauten die Namen der alten Wochentage: Awwal (Sonntag), Ahwan, Djubār, Dubār, Muʾnis, ʿArūba, Shiyār. Es ist jedoch nicht anzunehmen, dass die Siebentagewoche eine eigene Erfindung der Araber ist, vielmehr deutet manches auf eine Entlehnung aus dem babylonischen oder jüdischen Kulturkreis, wo diese Einrichtung schon seit alters heimisch gewesen war.

Die Tage wurden innerhalb des Mondmonats in 10 Gruppen zu je drei zusammengefasst, deren Namen, vom Neulicht (*hilāl*) an gerechnet, waren: Ghurar, Nufal, Tusaʿ, ʿUshar, Bīḍ, Duraʿ, Ẓulam, Ḥanādis oder Duhm, Daʾādiʾ und Mihāḳ (vgl. al-Birūnī, *a. a. O.*, S. 63 f.). Der Tag selbst beginnt wie bei den Juden und auch noch später im Islām mit Sonnenuntergang. Eine Einteilung des Tages in 24 Stunden ist für die vorislämische Zeit nicht nachgewiesen.

Die in der vorislämischen Zeit zur Jahreszählung benutzten Ausgangsdaten oder Epochen scheinen sehr zahlreich gewesen zu sein. Al-Birūnī nennt Schlachttage, Gedächtnistage, das Jahr der Erneuerung der Kaʿba u. a. als Epochen einzelner Stämme (*a. a. O.*, S. 34). Weiter verbreitet scheint speziell die Zählung von den „Tagen des Verrats", *ayyām al-fidjār* (wahrscheinlich zwischen 585 und 591 n. Chr.), und vom „Jahr des Elefanten", *ʿām al-fīl* (wahrscheinlich um 570 n. Chr.), gewesen zu sein, welch letzteres nach einigen Autoren mit dem Geburtsjahr Muḥammads (571) identisch sein soll.

Durch das oben erwähnte im Jahr 10 der Hidjra von Muḥammad erlassene Verbot des Nasiʾ kam die für den Islām typische Zeitzählung nach reinen Mondjahren auf (1 reines Mondjahr = 12 synodische Monate zu $29^d\ 12^h\ 44^m\ 3^s = 354^d\ 8^h\ 48^m\ 36^s$; die Bezeichnung Mondjahr ist eigentlich unsinnig!). Eine Anpassung an den Jahreslauf der Sonne war fortan nicht mehr möglich, und der Beginn des muḥammedanischen Jahres verschiebt sich daher im Sonnenjahr alljährlich um rund 11 Tage nach rückwärts, fällt also erst nach 33 Jahren wieder ungefähr auf denselben solaren Termin; es sind mithin 33 Mondjahre annähernd gleich 32 Sonnenjahren. Aus diesem Verhältnis ergeben sich zur Umrechnung von Jahren der Hidjra (H) in Jahre seit Christi Geburt (C) und umgekehrt die beiden Näherungsformeln:

$$C = \frac{32}{33} H + 622, \text{ bew. } H = \frac{33}{22}(C - 622).$$

Bei genauen Reduktionen sind die Wüstenfeld-Mahlerschen *Vergleichungstabellen* unentbehrlich [s. *Literatur*].

Nach dem Kurʾān (Sūra X, 5 u. a.), der den Mond ausdrücklich zum Zeitmesser bestimmt, müsste der Monats- und Jahresbeginn eigentlich wie in alter Zeit durch tatsächlich angestellte Neulichtbeobachtungen festgelegt werden, und in der Tat pflegt auch der Volkskalender heute noch so zu verfahren. Aus leicht einzusehenden Gründen hat sich aber daneben schon früh eine zyklische Vorausberechnung eingebürgert, die, ausgehend von der Tatsache, dass der Zeitraum von 2 Lunationen annähernd 59 Tage umfasst, den Monaten abwechselnd eine Länge von 30 und 29 Tagen zuerteilt, derart dass der 1. (al-Muḥarram), 3., 5., 7., 9. und 11. zu je 30, der 2., 4., 6., 8., 10. und 12. zu je 29 Tagen gerechnet wird. Hierdurch erhält das Gemeinjahr 354 Tage. Der Differenz von $8^h\ 48^m\ 36^s$ (das sind fast genau $\frac{1}{3}$ Tage), um die das astronomische Mondjahr länger ist, wird dadurch Rechnung getragen, dass man in einem Zeitraum von 30 Mondjahren 11 Schalttage (*yawm al-kabs*) einfügt. In den islämischen Ländern am weitesten verbreitet ist die Methode, die innerhalb des 30-jährigen Zyklus das 2., 5., 7., 10., 13., 16., 18., 21., 24., 26. und 29. zu Schaltjahren (*sana kabīsa*) stempelt. Der Schalttag selbst wird stets dem Monat Dhu 'l-Ḥidjdja zuerteilt, der mithin in Gemeinjahren 29, in Schaltjahren 30 Tage enthält.

Der Tag (d. h. das νυχθήμερον, *al-yawm bilailatihi*) wird wie in der Zeit der Djāhiliya von Sonnenuntergang ab gerechnet; wie al-Farghānī betont, hängt diese Art der Zählung damit zusammen, dass der erste Tag im Monat durch das *hilāl* (Neulicht) bestimmt wird, das stets bei Sonnenuntergang zu beobachten ist. Die Einteilung des νυχθήμερον in 24 Stunden ist jedenfalls auf griechischen Einfluss zurückzuführen. In der bürgerlichen Zeitrechnung sind ausschliesslich Temporalstunden [s. o.] im Gebrauch, dagegen rechnet die Astronomie vielfach auch nach Äquinoktialstunden, pflegt dieselben jedoch stets ausdrücklich als solche zu kennzeichnen.

An Stelle der alten Wochentagsnamen treten im Islām die blossen Kardinalzahlen in abgewandelter Form (für Sonntag bis Donnerstag), der Freitag wird zum „Versammlungstag", der Samstag zum „Sabbat", wie folgt: Yawm al-Aḥad (Sonntag), Yawm al-Ithnain (Montag), Yawm al-Thalātā (Dienstag), Yawm al-Arbaʿāʾ (Mittwoch), Yawm al-Khamīs (Donnerstag), Yawm al-Djumʿa (Freitag), Yawm al-Sabt (Samstag). Bei der Angabe von Wochentagen ist zu beachten, dass aus dem obengenannten Grund der Yawm al-Aḥad schon am Abend unseres entsprechenden Samstags beginnt, der Yawm al-Ithnain am Abend unseres Sonntags u. s. f., dass also diese beiden Begriffe einander nicht völlig decken.

Anfangspunkt der Jahreszählung ist in der islämischen Chronologie der 1. Muḥarram des Jahres, in dem der Prophet seine Hidjra von Mekka nach Yathrib unternommen hat (nicht der Tag der

Digitized by Birzeit University Library

Hidjra selbst, resp. der Ankunft in al-Medina, für die meistens der 8. Rabi' I, d. i. der 20. September 622 angenommen wird); es ist dies Donnerstag (genauer *yawm al-ḫamīs*), der 15. Juli 622 n. Chr., genannt *ta'rīkh al-hidjra* (in julianischer Tageszählung der Tag 1 948 439). Die Einführung dieser Epoche erfolgte erst unter dem Khalifen 'Umar. Vergl. auch den Art. HIDJRA.

Neben der Zählung nach Jahren seit der Epoche der Hidjra waren auch noch die verschiedensten fremden Ären im Gebrauch, so wie die alexandrinische Ära (*ta'rīkh al-Kibṭ* oder *ta'rīkh al-shuhadā'*) und die seleukidische Ära (*ta'rīkh al-Rūm* oder *ta'rīkh Dhi 'l-Karnain*). In verschiedenen muḥammadanischen Ländern hat die islāmische Administration sich weiter genötigt gesehen ein Grundsteuerjahr (*sana kharādjiya*) einzuführen, wie besonders in Ägypten. Bei den osmanischen Türken hat aus ähnlichen Gründen das Finanzjahr (*sene-i mālīye*) Eingang gefunden (seit dem Jahre 1087—1677). Seit 1926 (Gesetz vom 26 Dezember 1925) ist in der Türkei offiziell der gregorianische Kalender im Gebrauch.

Literatur: al-Battānī, *Kitāb al-Zīdj al-ṣābi'* (*Opus Astronomicum*), ed. A. Nallino, I—III (Mailand 1899, 1903, 1907); al-Bīrūnī, *Āthār* (*Chronologie orientalischer Völker*), ed. Sachau, Leipzig 1878; F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, I, Leipzig 1906; R. Dozy, *Le Calendrier de Cordoue de l'année 961*, Leiden 1873; F. Wüstenfeld und E. Mahler, *Vergleichungstabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung* (Leipzig 1854 und 1887, 2. Aufl. 1926); Joachim Mayr, *Osmanische Zeitrechnungen*, im *Anhang* zu F. Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen*, Leipzig 1927; ders., *Umrechnungstafeln für Wandeljahre* (*Astron. Nachrichten*, CCXLVII, 2/3, Kiel 1932).

(J. MAYR)

TARWIYA. [Siehe HADJDJ, I c].

TAṢAWWUF.

1. Etymologie. — *Maṣdar* des V. Stammes, der von der Wurzel *ṣūf* „Wolle" abgeleitet ist; zur Bezeichnung der „Gewohnheit, das wollene Gewand anzuziehen (*labs al-ṣūf*)", also: sich dem mystischen Leben widmen und das werden, was man im Islām einen *ṣūfī* nennt.

Die andern Etymologien des Wortes *ṣūfī*, die vor kürzerer oder längerer Zeit vorgeschlagen wurden, müssen zurückgewiesen werden, z. B.: *ahl al-ṣuffa* (Andachtige, die zur Zeit des Propheten in Medina auf der „Estrade" der Moschee sassen), *ṣaff awwal* (die erste Reihe der Gläubigen beim Gebete), *banū ṣūfa* (ein Beduinenstamm), *ṣawfāna* (eine Gemüseart), *ṣawfat al-ḥiṭā* (Nackenlöckchen), *ṣūfiya* (Passiv des III. Stammes von der Wurzel *ṣafā*, gereinigt werden; dieses Passiv hat schon sehr früh, seit dem VIII. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, zu Wortspielen mit *ṣūfī* „mit Wolle bekleideter Mystiker" gedient) und das griechische σοφός (womit man versucht hat, die unmögliche Gleichung θεοσοφία — *taṣawwuf* zu bilden). Nöldeke hat diese letztgenannte Etymologie widerlegt (*ZDMG*, XLVIII, 45), indem er zeigte, dass das griechische *sigma* regelmassig im Arabischen durch ein *sīn* (und nicht durch ein *ṣād*) wiedergegeben wurde und dass im Aramäischen kein Zwischenglied vorhanden war, das von σοφός zu *ṣūfī* führte.

Der persönliche Beiname „al-Ṣūfī" taucht in der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts in der Geschichte auf, und zwar mit Djābir Ibn Ḥayyān, dem *shī'itischen* Alchimisten aus Kūfa, der ebenfalls eine besondere asketische Doktrin lehrte (vgl. Khashīsh Nasā'ī † 253 = 867, *Istikāma*, s. v.), und mit dem bekannten Mystiker Abū Hāshim aus Kūfa. Was den Plural „Ṣūfiya" anlangt, der im Jahre 199 (814) gelegentlich eines kleinen Aufstandes in Alexandrien auftaucht (Kindī, *Kuḍāt Miṣr*, ed. Guest, S. 162, 440), so bezeichnet er zu derselben Zeit nach Muḥāsibī (*Makāsib*, pers. Hs., Fol. 87) und Djāḥiẓ (*Bayān*, I, 194) eine halbshī'itische Schule islāmischer Mystik, die in Kūfa entstanden war und deren lezter Lehrer 'Abdak al-Ṣūfī, ein vegetarisch lebender Legitimist, um 210 (825) in Baghdād starb. Das Wort *ṣūfī* war also im Anfang ganz auf Kūfa beschränkt.

Diesem Wort war ein ausserordentliches Geschick vorbehalten; noch nicht 50 Jahre später bezeichnete es sämtliche Mystiker des 'Irāḳ (im Gegensatz zur Malāmatiya, den Mystikern in Khurāsān), und zwei Jahrhunderte darauf bedeutete *ṣūfiya* sämtliche islāmischen Mystiker, ebenso wie noch heute unsere Ausdrücke „Sufi" und „Sufismus" in der Orientalistik. In der Zwischenzeit war das Tragen des *ṣūf* oder des „Mantels aus weisser Wolle", das um 100 (719) noch für eine fremde und tadelnswerte Sitte christlichen Ursprungs galt (als solche wurde sie dem Farḳad Sabakhī, einem Schüler des Ḥasan Baṣri, vorgeworfen), zu dem geworden, was es seither gebliehen ist: eine völlig orthodoxe islāmische Sitte; zahlreiche Ḥadīthe (die von Djawbiyāri verbreitet und wahrscheinlich auch erfunden wurden) machten aus dem *ṣūf* den von Muhammad bevorzugten Ordensmantel.

2. Ursprünge. Gewiss, die mystischen Kur'ān-Tafsīre und die mystischen Ḥadīthe über das Innenleben Muḥammads, von dem man in Wirklichkeit so weinig weiss, sind verhältnismässig spät und daher verdächtig. Aber der Hang zum mystischen Leben, der sich in allen Ländern und bei allen Rassen findet, hat im arabischen Islām auch in den beiden ersten Jahrhunderten nicht gefehlt; Djāḥiẓ und Ibn al-Djawzī (*ḳuṣṣāṣ*) haben uns (von den späteren Legenden einmal ganz abgesehen) die Namen von mehr als 40 glaubwürdigen Asketen aus dieser Zeit überliefert, bei denen die „Verinnerlichung" der Kultgebräuche reine Züge mystischen Lebens in Erscheinung treten lässt. Übrigens kann man heute nicht mehr behaupten, Muḥammad habe a priori die Mystiker aus dem islāmischen Gemeinwesen ausgeschlossen; denn es ist erwiesen, dass das bekannte Ḥadīth *Lā rahbāniyata fi 'l-Islām* „kein Mönchstum im Islām", dem Sprenger zu Unrecht diese Tragweite beigelegt hatte, unecht ist; muss es doch frühestens im III. Jahrhundert d. H. erfunden worden sein, um eine neue tadelnde und untersagende Auslegung eines berühmten Kur'ānverses (Sūra LVII, 27) in dem die *rahbāniya* (= das Eremitenleben, Gelübde der Keuschheit und des Klosterlebens) erwähnt wird, zu begünstigen und zu bestärken: ein Vers, der von den Exegeten der ersten drei Jahrhunderte d. H., wie Mudjāhid und Abū Imāma Bāhili (vgl. Massignon, *Essai*, S. 123—31) und von den gelehrtesten der alten Mystiker (vgl. Djunaid, *Dawā*) einstimmig in einem gestattenden und lobenden Sinne interpretiert wurde, bevor die gegenteilige Auslegung sich verbreitete, welcher Zamakhsharī zum Siege verhalf.

Die islāmische Mystik kann sich unter den *ṣū-*

Digitized by Birzeit University Library

ḥāba auf zwei wirklich glaubwürdige Vorläufer, Abū Dharr und Ḥudhaifa, berufen (die Fälle des Uwais und Ṣuhaib sind schlecht begründet). Nach ihnen kommen Asketen (*nussāk*, *zuhhād*), Büsser oder „Weiner" (*bakkā'ūn*) und volkstümliche Prediger (*ḳuṣṣāṣ*). Zuerst vereinzelt, streben sie bald danach, sich wie die andern islāmischen Gelehrten in zwei Schulen zusammenzuschliessen, in Schulen, die ihr Zentrum an der mesopotamischen Grenze der arabischen Wüste hatten: in Baṣra und in Kūfa.

Die arabische Kolonie in Baṣra, aus tamimitischem Stamm, mit realistischem und kritischem Temperament, eingenommen für die Logik in der Grammatik, für den Realismus in der Poesie, für den Kritizismus im Ḥadīth, für den Sunnismus mit mu'tazilitischen und ḳadaritischen Neigungen in der Dogmatik, hatte zu Lehrern in der Mystik: Ḥasan Baṣrī († 110 = 728), Mālik b. Dīnār, Faḍl Rakkāshī, Rabāḥ b. 'Amr, Ṣālih Murrī und 'Abd al-Wāḥid b. Zaid († 177 = 793), den Begründer der bekannten Koinobiten-Siedlung in 'Abbādān.

Die arabische Kolonie in Kūfa, aus yemenitischem Stamme, mit idealistischem und traditionalistischem Temperament, eingenommen für die *shawāhid* in der Grammatik, für den Platonismus in der Poesie, für den Ẓāhirismus im Ḥadīth, für das Shī'itentum mit murdji'itischen Neigungen in der Dogmatik, hatte zu Lehrern in der Mystik: Rabī' b. Khaitham († 67 = 686), Abū Isrā'īl Mulā'ī († 140 = 757), Djābir b. Ḥayyān, Kulaib Ṣaidāwī, Manṣūr b. 'Ammār, Abu 'l-'Atāhiya und 'Abdak. Die drei letztgenannten beschlossen ihr Leben in der Hauptstadt des Reiches, in Baghdād, die nach 250 (864) zum Mittelpunkt der islāmisch-mystischen Bewegung wurde; in diesem Jahre wurden die ersten Räume für fromme Vorträge und geistliche Musik (*ḥalḳa*) sowie die ersten öffentlichen Kurse über Mystik in den Moscheen eröffnet.

Es ist ebenfalls die Zeit, in der die ersten öffentlichen Konflikte zwischen den Mystikern und den Theologen ausbrechen: die Prozesse des Dhu 'l-Nūn Miṣrī (240 = 854), Nūrī und Abū Ḥamza (zwischen 262 = 875, und 269 = 882, nach Ibn al-Djawzī, *Talbis*, S. 183) und des Ḥallādj vor den Ḳāḍī's zu Baghdād.

3. Die Rolle des Ṣūfismus in der islāmischen Gemeinschaft. — Die ersten islāmischen Mystiker hatten nicht geahnt, dass sie mit den Verwaltungsbehörden der islāmischen Gemeinschaft in Konflikt geraten würden. Wenn sie ziemlich zurückgezogen in freiwilliger Armut (*faḳr*) lebten, so geschah es, um besser über den Ḳurʾān nachdenken zu können (*taḳarraʾa* ist ein altes Synonym mit *taṣawwafa*), indem sie sich Gott im Gebete zu nähern suchten. Die Berufung zur Mystik entsteht gewöhnlich aus einer inneren Auflehnung des Gewissens gegen die sozialen Ungerechtigkeiten, nicht nur gegen die der anderen, sondern zuerst und vor allem gegen die eigenen Fehler, verbunden mit einem heftigen Verlangen nach innerer Läuterung, um Gott um jeden Preis zu finden; dies geht schon klar aus dem Leben, den Beispielen und den Predigten des Ḥasan Baṣrī hervor (vgl. Schaeder, *Isl.*, XIV, 1—72, und Massignon, *Essai*, S. 152—79) und findet seinen klassischen Ausdruck in den ergreifenden Autobiographien der beiden grossen Mystiker Muḥāsibī (*Wasāyā*, Übers. bei Massignon, *a. a. O.*, S. 216—18) und Ghazzālī (*Munḳidh*, Übers. Barbier de Meynard). Dies gefährdet nicht unmittelbar die aufgerichtete Ordnung, so widerrechtlich auch das Verhalten des Fürsten sein mag. Aber die berufsmässigen Kanonisten und Theologen, die *fuḳahāʾ* und *mutakallimūn*, waren höchst unzufrieden darüber, Leute zu sehen, die davon sprachen, das Gewissen zu erforschen und dies und jenes vor dem *forum internum* abzuurteilen, während das kurʾānische Gesetz nur das *forum externum* gelten liess, nur die offenkundigen Sünden bestrafte und gegen religiöse Heuchelei (*nifāḳ*) machtlos blieb; sie suchten zu beweisen, dass die letzten Folgerungen aus dem Leben, das die Mystiker führten, irrgläubig waren, da diese ja behaupteten, dass die Intention mehr gelte als die Handlung, dass das praktische Beispiel (*sunna*) vor dem Buchstaben des verpflichtenden Gesetztes (*farḍ*) den Vorrang habe und dass der Gehorsam höher stände als die Beobachtung der vorgeschriebenen Regeln.

Unter den islāmischen Gelehrten bezeigen die Khāridjiten als erste ihre Feindschaft gegen den Ṣūfismus, und zwar gegen Ḥasan Baṣrī; sodann verdammten die Imāmiten (Zaiditen, Zwölfer und *ghulāt*) seit dem III. Jahrhundert d. H. jeden Hang zum mystischen Leben; denn dieser verbreite unter den Gläubigen sowohl eine ungewöhnliche Lebensart (*ṣūf*, *khanḳa*), die sich im Trachten nach einem Gnadenzustand (*riḍā*ʾ) äussere, der dann von der Verehrung der zwölf Imāme entbinde, als auch eine Lehre, die im Gegensatz zu ihrer herkömmlichen *taḳiya* stände.

Die Sunniten waren bedächtiger in ihren Äusserungen, und sie haben niemals einstimmig die Mystik verdammt. Die Angriffe gegen die Mystik rührten bei ihnen von zwei Seiten her, einmal aus den konservativen Kreisen (*ḥashwiya*): Ibn Ḥanbal wirft ihr vor, sie entwickle die Meditation auf Kosten des mündlichen Gebetes, verlange für die Seele einen dauernden Freundschaftszustand mit Gott (*khulla*) und befreie sie dann von der Beobachtung des Gesetzes (*ibāḥa*); seine unmittelbaren Schüler Khashīsh und Abū Zurʿa reihen die Mystiker in eine besondere Unterabteilung (*rūḥāniya*) der Häresie der *zanādiḳa* ein.

Anderseits erklären die Muʿtaziliten (und Ẓāhiriten) die Idee einer allgemeinen Liebe (*ʿishḳ*), die den Schöpfer mit seinen Geschöpfen vereint, für absurd; denn sie enthalte in der Theorie den Anthropomorphismus (*tashbīh*) und in der Praxis Berührung und gegenseitige Durchdringung (*mulāmasa*, *ḥulūl*).

Aber im Grunde ist der gemässigte Ṣūfismus niemals vom sunnitischen Islām verurteilt worden; zu allen Zeiten hat er aus dem Ṣūfismus seine praktische Moral und sein Gebetsleben entlehnt, von den volkstümlichen Schriften des Ibn Abi 'l-Dunyā († 281 = 894) bis zu Meisterwerken wie den *Ḳūt al-ḳulūb* des Abū Ṭālib Makkī († 386 = 996) und vor allem dem *Iḥyāʾ* des Ghazzālī; die sunnitischen Gelehrten, die der Mystik feindlich gegenüberstanden, wie Ibn al-Djawzī, Ibn Taimīya und Ibn al-Ḳayim, haben sich vor dem überragenden moralischen Ansehen Ghazzālī's gebeugt, und nur gegen den Monismus der Schüler des Ibn 'Arabī waren, übrigens ohne grossen Erfolg, die zahlreichen Verwünschungen der späteren sunnitischen Kanonisten gerichtet. Der Begründer der Wahhābiten, so sehr er gegen die Mystik eingenommen war, hat selbst die *Waṣiya* des Ṣūfi Shaḳīḳ für Ḥātim al-Aṣamm kommentiert.

4. Die historische Entwicklung der Definition von der mystischen

Digitized by Birzeit University Library

Vereinigung. — Der ursprüngliche Ṣūfismus gründet sich auf den beiden folgenden Postulaten: *a.* die inbrünstige Ausübung des Kultes erzeugt in der Seele Gnaden (*jawāʾid*), geistige, übersinnliche Realitäten (das von den Ḥashwiya abgelehnte Postulat); *b.* das „Wissen von den Herzen" (*ʿilm al-ḳulūb*) soll der Seele eine auf Erfahrung gegründete Weisheit (*maʿrifa*) verschaffen, welche die Zustimmung des Willens zu den empfangenen Gnaden in sich schliesst (von den Muʿtaziliten abgelehnt, die es bei einer theoretischen Psychologie bewenden lassen). Die Ṣūfī schreiben dem „Wissen von den Herzen" dynamischen Charakter zu, er zeichnet ihnen den Weg (*safar*) zu Gott vor und macht ihn durch ein Dutzend Stufen (*maḳāmāt*) und Stadien (*aḥwāl*) kenntlich, durch erworbene Tugenden und durch empfangene Gnaden, wie in der „heiligen Leiter" des Hl. Johannes Klimax; die Liste dieser Stufen und Stadien wechselt von Autor zu Autor (vgl. Sarrādj, Ḳushairī, Ghazzālī) enthält aber fast immer bekannte Ausdrücke wie: *tawba*, *ṣabr*, *tawakkul*, *riḍā*. Ohne auf die individuellen Verschiedenheiten dieses mystischen Weges besonderes Gewicht zu legen, halten die Ṣūfī vor allem an der Definition des Endzieles fest, wenn die Seele, über ihre fleischlichen Neigungen triumphierend, den wahren Gott findet, dem sie zustrebt, den Wirklichen (*al-ḥaḳḳ*, ein Wort, das seit dem II. Jahrhundert d. H. in Gebrauch ist und vielleicht der Pseudotheologie des Aristoteles entlehnt ist). — Aber wie soll man in orthodoxen Ausdrücken diesen höchsten Zustand definieren, in dem die Seele mit Gott jenes verzückte Zwiegespräch beginnt, über das Rābiʿa, Muḥāsibī und Yaḥyā Rāzī als erste Mitteilung machen, einen Zustand, der das äusserst schwierige Problem der theopathischen Aussprüche (*shaṭḥ*, s. d.) stellt.

Ein gewaltsamer Schritt ist es für die Mystiker, wenn sie von dieser Zeit an zu dem theologischen Wortschatz ihrer Zeit Zuflucht nehmen; sie entlehnen daraus hier und dort technische Ausdrücke, deren Sinn sie ein wenig „zurechtbiegen", ohne dabei systematsch vorzugehen; Shaḳīḳ führt so *tawakkul*, Miṣrī und Ibn Karrām *maʿrifa*, Miṣrī und Bisṭāmī *fanāʾ* (Ggs. *baḳāʾ*; vgl. Ḳurʾān LV, 26—7), Kharrāz *ʿain al-djamʿ*, Tirmidhī *wilāya* usw. ein. Dabei verwickelte sich die beginnende islāmische Mystik in die Schlingen der Metaphysik der ersten *mutakallimūn*, in eine atomistische, materialistische und okkasionalistische Metaphysik, welche die Geistigkeit (und sogar die Unsterblichkeit) der Seele leugnete und die ontologische Einheit mit der arithmetischen Einheit vermengte; und gerade dies ordnet die Erklärungversuche der ersten mystischen Schulen des Islām notwendigerweise in die Häresie der Ḥulūliya ein. Handelt es sich um die Karrāmiya, die das tatsächliche Interesse, das Gott den Seelen entgegenbringt, unterstreichen wollen, dann werfen ihnen die Ashʿariten vor, dass sie Akzidenzen in das Wesen des „Ewigen" einfügen; handelt es sich um die Sālimiya, die versichern wollen, dass die inbrünstigen Seelen fähig werden, mit der göttlichen Gegenwart verwachsen zu sein, so erklären die Ḥanbaliten, dass sie Gott in die Zunge des Rezitierenden hineinbrächten; schliesslich, wenn die Ḥallādjiya aus dem ekstatischen Zwiegespräch, aus dem dauernden Personenwechsel, der im Grunde der Seele vor sich geht, schliesst, dass Gott aus den Heiligen seine lebendigen Zeugnisse (*shawāhid*) gemacht habe, dann galt diese Ansicht für eine gotteslästerliche Unmöglichkeit, für eine widerrechtliche Besitzergreifung der Göttlichkeit durch die Menschlichkeit eines vergänglichen Körpers, da zwei Substanzen nicht gleichzeitig denselben Ort innehaben könnten.

Seit dem IV. Jahrhundert d. H. sorgt das Eindringen der hellenistischen Philosophie, das seit den ersten ḳarmatischen Gnostikern und dem Arzte Rāzī bis zu Ibn Sīnā unaufhörlich anwächst, für einen korrekteren metaphysischen Wortschatz, der die Unkörperlichkeit des Geistes (*rūḥ*) und der Seelen, die allgemeinen Gedanken, die Verkettungen mittelbarer Ursachen usw. mit umfasst. Aber dieser Wortschatz ist in der Pseudotheologie des Aristoteles mit platonischem Idealismus und plotinischer Emanationslehre verquickt, die auf die spätere Entwicklung des Ṣūfismus schwerwiegenden Einfluss ausüben sollten. Die wissenschaftlich gebildeten Mystiker dieser zweiten Periode schwanken zwischen drei philosophischen Erklärungen der mystischen Vereinigung: *a. Ittiḥādiya*, von Ibn Masarra und den Ikhwān al-Ṣafā bis zu Fārābi und Ibn Ḳasyī; sie erklären diese Vereinigung als die Bildung von Vorstellungen durch eine Einwirkung des aktiven Intellekts, durch eine göttliche Emanation (identisch mit dem *nūr muḥammadī* der Ḳarmaṭen und der Sālimiya), auf die passive Seele; *b. Ishrāḳiya*, von Suhrawardī, Ḥalabī und Djildakī bis Dawwānī und Ṣadr al-Dīn Shīrāzī; sie lehren die Substanzialisierung (*tadjawhur*) der Seele, eines göttlichen Funkens, der sich unter den Eingebungen des aktiven Intellekts wieder belebt; *c. Wuṣūliya*, von Ibn Sīnā bis Ibn Ṭufail und Ibn Sabʿīn; sie beschränken sich darauf, hervorzuheben, dass die Seele zu Gott gelangt, dass sie alsdann das Bewusstsein einer völlig indifferenten Existenz annimmt, in der es weder eine Zahl noch irgend ein sonstiges Unterscheidungsmittel gibt. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass Ghazzālī (*Maḳṣad*, S. 74) die These der *Ittiḥādiya* widerlegt hat, eine These, die Ibn Sīnā in seinem *Nadjāt* (Ausg. Kairo, S. 402, 481) annimmt, die er aber in seinen *Ishārāt* (Kap. IX, S. 118; vgl. Ibn ʿArabī, *Tadjalliyāt*) ablehnt; ferner sei bemerkt, dass Ibn Sabʿīn, ein überzeugter Hylemorphist, in Gott nur die Form (*ṣūra*) oder das Individuationsprinzip (*annīya*) aller erschaffenen Wesen sieht.

Die dritte und letzte doktrinäre Periode des Ṣūfismus beginnt im VII. (XIII.) Jahrhundert; ihre herrschende Schule hat mit vollem Recht von ihren Gegnern den Namen *Waḥdatīya* (oder *Wudjūdiya*) erhalten, da sie sich zu der Lehre vom „existentialistischen Monismus" (*waḥdat al-wudjūd*) bekannte. Das Lehrsystem der Wudjūdiya schlachtet früheres für sich aus: Ḳurʾānverse (II, 109; XXVIII, 88; L, 15), den primitiven ashʿaritischen *kalām*, der jedes übersinnliche Ereignis für ein unmittelbares Eingreifen Gottes ansieht, und die überschwengliche Sprache der ersten Mystiker, wie Bisṭāmī und Ḥallādj (in den Aussprüchen, die ʿAin al-Ḳuḍāt Hamadhānī in seinen *Tamhīdāt* gesammelt hat, bedeutet das Wort *wudjūd*, das übrigens von *wādjid* Ekstase abgeleitet wird, noch die Befähigung eines Geschöpfes durch Gott, im Gegensatz zu *kawn*, seiner Ausdehnung im Raum). Aber in Wirklichkeit hat die Lehre der Wudjūdiya ihren Ursprung in der seit dem III. Jahrhundert d. H. in Vorschlag gebrachten Identifizierung des *nūr muḥammadī* der islāmischen Gnostik mit

Digitized by Birzeit University Library

dem aktiven Intellekt der hellenistischen Emanationslehre (selbst Ibn Rushd ist davon nicht frei, da er im *Tahāfut* versichert, dass das göttliche Vorherwissen der höhere Existenzgrad der Dinge ist und dass die Seelen sich darin vereinigen müssen wie ein einziger passiver Intellekt mit dem aktiven Intellekt). Ibn ʿArabī († 638 = 1240) hat als erster die Lehre von dem existentialistischen Monismus formuliert; für ihn ist im Grunde „die Existenz der erschaffenen Dinge nichts anderes als das Wesen der Existenz des Schöpfers" (*wudjūd al-makhlūḳāt ʿain wudjūd al-khāliḳ*, wie Ibn Taimiya mit Recht, bemerkt). Er lehrt in der Tat, dass die Dinge dem göttlichen Vorherwissen, wo sie als Ideen schon existierten (*thubūt*), in fünf Schüben entströmen, und dass die Seelen durch einen logisch konstruierten umgekehrten Vorgang das göttliche Wesen wieder ergänzen werden. Farghānī und Djīlī bringen an dieser Hauptttheorie, die bis heute die Theorie aller islāmischen Mystiker geblieben ist, nur kleinere Verbesserungen an. Diese Theorie haben die persischen Dichter immer wieder in der einfachen Form besungen, wie es Kuniyawī, der Ordner von ʿAṭṭār's Gedanken, ausdrückt: „Gott ist die Existenz, insofern sie allgemein und bedingungslos"; sie flutet, wie das Meer unter seinen Wogen, durch die flüchtigen Schatten der Einzelwesen. Und am Ende des XVII. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung erregen Kawrānī und Nābulusī die Empörung der orthodoxen Sunniten durch ihren Schluss, dass dieser pantheistische Monismus der einzig richtige Sinn sei, der dem monotheistischen Glaubensbekenntnis des Islām zu geben sei (vgl. Massignon, *Ḥallādj*, S. 784—90); in ihren Augen bedeutet die *shahāda*, durch die der Islām die reine Transzendenz des einzigen Gottes zu versichern glaubte, die absolute Immanenz Gottes in seiner Schöpfung, mit anderen Worten, dass sämtliche Wesen in allen ihren Handlungen göttlicher Anbetung würdig sind. Dieser Quietismus, der den Vorrang des göttlichen Befehls vor der gesetzlichen Vorschrift begründet, führte die Ṣūfī schliesslich unter anderen Paradoxen zur Rehabilitierung des Iblīs (von Djīlī behauptet) und zu der des Pharao aus dem Exodus (die bekannte These Ibn ʿArabī's).

5. Die weiteren charakteristischen Eigentümlichkeiten des Ṣūfismus und die kritische Betrachtung seiner Quellen. — Die weiteren Besonderheiten in der Lehre, die noch zu nennen bleiben, sind: *a*. Der *isnād* oder die geistige Genealogie, die erfunden wurde, um, wie im Ḥadīth, die Kette der Lehrer in der Mystik auf die unmittelbare Unterweisung durch den Propheten zurückzuführen. Der älteste bekannte *isnād* (*Fihrist*, S. 183) ist der Khuldī's († 348 = 959): dieser will durch folgende Glieder bis auf den Propheten zurückreichen: Djunaid (7), Sakaṭī (6), Maʿrūf Karkhī (5), Farḳad (4), Ḥasan Baṣrī (3) und Anas b. Mālik (2). Zwanzig Jahre später führt sich Dakkāk († 405 = 1014; bei Ḳushairī, S. 158) auf die gleichen Namen zurück; aber er gibt vor Karkhī nur Dāwūd Ṭāʾī (4) an. Endlich nennt der klassische *isnād*, der seit unserm XIII. Jahrhundert feststeht (Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, II, 250) und seitdem von allen grossen religiösen Orden angenommen worden ist, nach Djunaid (7), Rūdhbārī (8), Abū ʿAlī Kātib oder Zadjdjādjī (9), Maghribī (10) und Gurgānī (11) und — vor Dāwūd Ṭāʾī (4), Ḥabīb ʿAdjamī (3), Ḥasan Baṣrī (2) und ʿAlī (1). Ibn al-Djawzī und Dhahabī haben gezeigt, dass die vier ältesten Glieder dieses Isnād falsch sind, da ihre Namensträger sonst nirgends vorkommen. Einige religiöse Orden benutzen einen Isnād, der von Maʿrūf Karkhī auf die neun ersten shīʿitischen Imāme zurückgeht; dieser Isnād ist erst recht apokryph.

b. Die unsichtbare Hierarchie der gläubigen Seelen in dieser Welt (*ridjāl al-ghaib*); man glaubt, die Welt verdanke ihr Bestehen der Fürsprache einer verborgenen Hierarchie von „Schutzheiligen" in bestimmter Anzahl, die unmittelbar nach ihrem Tode wieder ersetzt würden: es sind dies die 300 *nukabāʾ*, die 40 *abdāl*, die 7 *umanāʾ*, die 4 *ʿamūd* und ihr *ḳuṭb* (der mystische Pol oder die mystische Weltachse = *ghawth*).

c. Die Vorrechte und Dispense (*rukhas*), auf denen sich das gemeinschaftliche Leben der Ṣūfī gründet [s. TARĪḲA]: Vorrechte von oft anarchistischem Charakter, von den frühen Zeiten Bisṭāmī's, Shiblī's und Abū Saʿīd's bis zu den mehr oder weniger unverantwortlichen und anstössigen *madjdhūbin* der neueren Zeit. Die Ṣūfī rezitieren in ihren Versammlungen besondere Gedichte; dieser für den Islām sehr charakteristische Literaturzweig hat sich überall in reichster Fülle entwickelt und hat im allgemeinen weder Eintönigkeit noch Abgeschmacktheit vermieden; diese Literatur, die dazu bestimmt ist, die Zuhörer mit ästhetischen Mitteln in eine masslose psychische Erregung zu versetzen, um eine Art künstlicher Ekstase auszulösen, preist in mystischer Weise den Wein (*khamr*), der vom Gesetz für diese irdische Welt verboten und dem Paradies der Erwählten vorbehalten ist, den Becher der Liebe (*kaʾs al-maḥabba*), den der Mundschenk (*sāḳī = shammās al-dair = tersābeče*) im Kreise herumgehen lässt; dabei führt sie diese allegorischen Beschreibungen oft mit einer gewissen Freude am Kitzligen durch, was die meisten abendländischen Übersetzungen vernünftmeisten abendländischen Übersetzungen vernünftmeisten abendländischen Übersetzungen vernünftme

unter dem Druck sozialer oder persönlicher Krisen in der islāmischen Gemeinschaft selbst gebildet haben. Aber wenn auch die ursprüngliche Struktur des Ṣūfismus spezifisch islāmisch und arabisch ist, so ist es doch nicht unnütz, die fremden Elemente aufzuspüren, die sich mit ihm verbinden und in ihm weiterwuchern konnten; so hat man letzthin in den Andachtsübungen mehrere Dinge feststellen können, die aus dem christlichen Mönchstum stammen (Asín Palacios, Wensinck, T. Andrae), sowie mehrere hellenistische philosophische Ausdrücke, die aus dem Syrischen übersetzt sind; die īrānischen Analogien (die von Blochet vermutet werden) sind noch zu wenig erforscht; was die Elemente aus dem Sanskrit anlangt (Theorie Hortens), so wurden zu den alten analogen Vermutungen Bīrūnī's und Dārā Shikūh's über die Parallelismen zwischen den Upaniṣhād oder dem Yugā Sutra und der Ideologie des primitiven Ṣūfismus wenig Argumente hinzugefügt; dagegen ist es wahrscheinlich, dass beim kritischen Studium der rhythmischen Bewegungen des Körpers beim *dhikr* der heutigen Bruderschaften [s. ṬARĪḲA] das Eindringen gewisser asketischer Methoden Indiens feststellbar ist.

Literatur: Die abendländischen Werke über den Ṣūfismus sind mit viel Sorgfalt von G. Pfannmüller in seinem *Handbuch der Islām-Literatur*, Berlin 1923, S. 265—92 zusammengestellt. Aus dieser langen Liste sind zur Orientierung besonders folgende Arbeiten hervorzuheben: R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1914; ders., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921; ders., *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge 1923; A. J. Wensinck, *Oostersche Mystiek*, Amsterdam 1930. — Über einzelne Punkte kann man heranziehen: über die Anfänge der Mystik die scharfsinnigen Artikel von Goldziher (*RHR*, XXXVII, 314; *WZKM*, XIII, 35; XV, 33; *ZA*, XXII, 317; *ZDMG*, LXVIII, 544; *Isl.*, IX, 144); Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922; ders., *La Passion d'al-Ḥallāj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922. Über Ghazzālī: Asín Palacios, *Algazel*, Saragossa 1901; ders., in *Cultura española*, 1901, S. 209, und in *MFOB*, 1914, S. 67; Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Wien 1921. Über Ibn al-Fārid: Nallino (als Entgegnung auf Di Matteo), in *RSO*, 1919—20. Über Ibn ʿArabī: Asín Palacios, *El mistico Murciano Abenarabi*, Madrid 1925—26, 3 Bde. Über den indischen Ṣūfismus des XVII. Jahrh.: von Kremer, in *JA*, 1869, S. 105; über die Gesamtheit der psychologischen Methoden des Ṣūfismus: die Belege aus Eflāki (Übers. in Huart, *Les saints des derviches tourneurs*, Paris 1918) und die Bemerkungen von D. B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago 1908. — Für die Originaltexte ist auf die guten Ausgaben von Nicholson (Sarrādj, ʿAṭṭār, Ibn ʿArabī und Rūmī) zu verweisen, auf die Übersetzungen von Richard Hartmann (Kushairī) und von Huart (Dārā Shikūh, in *JA*, 1926, S. 285), auf die Kommentare von Gairdner zu Ghazzālī (*Al-Ghazzālis Mishkāt al-anwār*, London 1924), von Horten zu Suhrawardī Ḥalabī (*Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, Halle 1912), von Köprülüzāde Mehmed Fu'ād über die ersten türkischen Mystiker (*Türk Edebiyātında ilk Müteṣawwifler*, Stambul 1919), von Nyberg zu Ibn ʿArabī (*Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*, Leiden 1919) usw. — Als grundlegende arabische Quellen muss man lesen: die Werke von Muḥāsibī, Makkī, Ghazzālī und Ibn ʿArabī, die dem Ṣūfismus gewogen sind, und die der beiden grossen Gegner des Ṣūfismus: Ibn al-Djawzī (*Talbīs Iblīs*, Kairo 1340) und Ibn Taimiya.

TAṢHAHHUD. [Siehe ṢALĀT, II].

TASHBĪH, das Verähnlichen, Gleichsetzen, Assimilieren, und TAʿṬĪL, das Entblössen, Entleeren, bezeichnen zwei entgegengesetzte Auffassungen in der Lehre vom Wesen Gottes und werden beide als schwere Dogmensünden verketzert. Der scharfe Kampf um diese Begriffe, durch die auch das Dogma vom Ḳurʾān beeinflusst wird, erklärt sich aus der Zentralstellung der Gotteslehre im Islām. Die formale Ursache liegt im Ḳurʾān, der die absolute Einzigartigkeit Gottes stark betont und ihn doch zugleich unbefangen anthropomorph beschreibt, ihm ein Antlitz, Augen, Hände beilegt und von seinem Sprechen und Sitzen redet. Die Kommentare wie etwa Ṭabarī zum Thronvers Sūra II, 256 (vgl. auch Goldziher, *Vorlesungen* ², Heidelberg 1925, S. 102 ff.; *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, passim) verzeichnen die mannigfachsten, meist nicht mehr nachzuprüfenden Auslegungen, die zwischen grobem Unterstreichen des Wortlauts und verflüchtender Allegorese schwanken. Anstatt des sehr früh üblich gewordenen Namens Tashbih, der nicht bloss eine Bezeichnung mit äquivoken, sonst für Menschen üblichen Ausdrücken bedeutet, da diese vom Ḳurʾān gleichsam vorgeschrieben waren, wird auch *tamthīl* verwandt im Anschluss an Sūra XLII, 9, wo jegliches Gleiche von Gott ferngehalten wird, während das Verbum *sh-b-h* II. nur Sūra IV, 156 für den Doketismus beim Tode Jesu begegnet. Das Wort *taʾwīl* wird allmählich zur Bezeichnung für eine allegorische oder rationale Ausdeutung des anthropomorphen Wortlautes als Mittel und Vorstufe der Entleerung, obwohl der Begriff *ʾ-w-l* im Ḳurʾān nicht tadelnd ist. Die Sunna spielt auch hier ihre Doppelrolle. Es gibt Ḥadīthe, die ganz auf die Frage eingestellt sind, und zwar sowohl reine Tendenzsätze, welche erst aus diesem Kampfe heraus und für ihn geprägt wurden, als auch solche, die ursprünglich in dogmatischer Unbefangenheit entstanden, wie in einigen Ṣūfikreisen sich das Sehnsuchtsbedürfnis des mystischen Ephebenkultes zu den stark anthropomorphen Visionen von der edlen Jünglingsgestalt Gottes verdichtet haben mag (Ritter in *Isl.*, XVII [1928], S. 257; vgl. auch dessen vorausgehende Handschriftennachweise). Wieder andere Ḥadīthe wurden auf Grund ihres mehr beiläufigen Wortlautes als Kampfmittel herangezogen, z. B. das an sich soteriologisch-erbauliche vom nächtlichen Hinabsteigen Gottes, in dem der Schwerpunkt auf der Gebetserhörung lag.

Unsere Stellungnahme ist auf das Äusserste erschwert, da, soweit su sehen, von den islāmischen Theologen keiner sich selbst zu einer der beiden Theologumena bekennt, vielmehr jeder behauptet, dem Tashbih gegenüber das *tanzih*, die Reinhaltung, und dem Taʿṭīl gegenüber das *tathbīt*, das positive Hinsetzen auf Grund des *tanzil*, der Anerkennung des geoffenbarten Textes, zu vertreten. Um so mehr aber beschuldigt man sich gegenseitig einer oder gar gleichzeitig beider Vergehen. Zum

Digitized by Birzeit University Library

völlig relativen Gebrauch der Begriffe kommt die ebenso relative Gruppierung ihrer vermeintlichen Vertreter. Bestimmte geschlossene Sekten *mu'aṭṭila* und *mushabbiha* gibt es nicht, vielmehr überschneiden die Differenzen in der Lehre von Gottes Gestalt und Attributen schon die sonstigen Aussagen über Gott, mehr noch die weiteren dogmatischen und die religionspolitischen Gegensätze. Wenig bekannt ist der angeblich älteste Entleerer Diʾd b. Dirham, den noch Ibn Taimiya in *al-Furḳān* (s. *Madjmūʿat al-rasāʾil al-kubrā*, Kairo 1323, I, 137, 14 ff.) für den Sturz des ausdrücklich als Diʾditen bezeichneten letzten Umaiyaden, und im Gegensatz dazu zugleich für das Bāṭinitentum der Assassinen und für das Rāfiḍitentum Syriens haftbar macht. Der meistgenannte Entleerer, der etwas jüngere Djahm b. Ṣafwān al-Rāsibī, getötet 128 (745 f.), war von dem Shīʿiten Ibn al-Rewandī als muʿtazilitischer Vereinheitlicher (*muʾaḥḥid*) bezeichnet worden, von dem Muʿtaziliten Abu 'l-Ḥusain al-Khaiyāṭ im *Kitāb al-Intiṣār* (*Le livre du triomphe*, ed. Nyberg, Kairo 1925, S. 133 ult., 134) mit Berufung auf ein Verwünschungsgedicht des Bishr b. al-Muʿtamir geradezu als Imām der Angleicher aus der Muʿtazila ausgestossen und wegen des einen gemeinsamen Teilsatzes vom jeweils erst beim Erschaffen der Dinge werdenden Wissen Gottes um eben diese Dinge mit dem Shīʿiten Ibn al-Ḥakam (s. unten) zusammengestellt (S. 126, 18), als dem Anführer des Verähnlichens, das sonst al-Khaiyāṭ vor allem den Nābita, d. h. der ʿuthmānisch-umaiyadischen Partei zuschiebt (S. 145, 9 f.).; Ibn Ḥazm (*Faṣl*, Kairo 1320, IV, 205, 12) gruppiert den Djahm unter die Murdjiʾiten neben al-Ashʿarī; Shahrastānī (ed. Cureton, S. 60 f.) und der Ibādit Abū Sitta Muḥammad al-Ḳaṣbī (a. R. von Djanāwunī, *Kitāb al-Wadʿ*, Kairo 1305, S. 70) gliedern ihn bei den prädestinatianischen Djabariten ein. Obwohl die Kennzeichnung des Djahm als Entleerer allgemein scheint, sind doch die Häresiologien nur mit grösster Zurückhaltung als Quellen benutzbar. Während Khashīsh al-Nasaʿī (gest. 253 = 867; s. Massignon, *al-Hallaj martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922, S. 635 und Anm. 2) die Dogmatik des Djahm als *takhmīm*, Reinfegung, von kreatürlichen Zutaten bezeichnet und Ashʿarī, *Maḳālāt al-Islāmiyin* (ed. Ritter, S. 280, 2 f.) und ähnlich Baghdādī in *Farḳ bain al-firaḳ* (Kairo 1328, S. 199, 11) nur hervorheben, dass Djahm aus Vorsicht vor dem Tashbīh nicht lehrte „Gott sei ein Etwas", zitiert Ibn Ḥazm auch die negative Negation „aber auch nicht ein Nicht-Etwas", aus der die gleiche Ängstlichkeit vor der Entleerung oder seiner Steigerung, dem *ibṭāl*, der Vernichtung, Annulierung, dem Nihilismus, spricht. Von den zahlreichen Streitschriften gegen Djahm liegt die des Aḥmad b. Ḥanbal vor in *al-Radd ʿalā 'l-zanādika wa 'l-Djahmiya* (s. *Ilāhiyat fakūltesi Mecmuasi*, 1927, S. 313—27). Ibn Ḥanbal lässt allerdings den Gegner wenig zu Worte kommen, und dessen Einwände dürfen nicht ohne weiteres als authentisch betrachtet werden; immerhin ist der Gegenstand des Kampfes und die Beweisführung aus Kurʾān und Sunna zu erkennen. Djahm habe geleugnet, dass Gott im Paradies von den Seligen geschaut werde, dass er mit Moses geredet habe, dass er auf dem Thron sitze. Dabei fasst aber Ibn Ḥanbal die Vorsicht des Djahm vor der Festlegung Gottes an einem bestimmten Orte so äusserlich anthropomorph auf, dass er den Djahmiten die Konsequenz unterschiebt, Gott sei nach ihrer Auffassung auch in ihren Leibern, in Schweinebäuchen und Latrinen. Er selbst aber muss dann das Sein Gottes bei Menschen in Sūra LVIII, 8; XX, 48; IX, 40 usw. als bildliches Taʾwil erklären, das zeigt, wie wenig sich eine Scheidelinie ziehen lässt: Hier Sunniten mit Verbalexegese, dort Muʿtaziliten mit Taʾwil! Zugleich fühlt Ibn Ḥanbal für sein Dogma, Gott sei ewig mit allen seinen ewigen Attributen, für die er unbedenklich das Gleichnis des aus Wurzel, Stamm, Ast, Zweigen, Blättern und Mark bestehenden Palmbaumes gebraucht, von Djahm den ernsten Vorwurf der Hypostasierung nach Art christlicher Trinität.

Aḥmad b. Ḥanbal ist die grosse orthodoxe Autorität gegen Tashbīh und gegen Taʿṭīl geworden. Auf ihn beruft sich Ashʿarī [s. d.] für sein Glaubensbekenntnis (s. Spitta, *Zur Geschichte Abu 'l-Ḥasan al-Aśʿarī's*, Leipzig 1876, S. 133 ff.; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New-York 1903, S. 293 ff.; vgl. auch *Maḳālāt*, S. 290—297). In vielen Spezialschriften, besonders auch über das Schauen Gottes, nahm er zum Thema Stellung. Dass er mit der einfachen Anerkennung der Hände, des Gesichtes und des Sichhinsetzens Gottes „Ohne ein Wie (*bi-lā kaif*)" die rechte Mitte getroffen habe, wird von seinen Anhängern immer wieder herausgearbeitet, wie es jeder Muslim von sich behauptet; es ist ihm aber als „Eintritt in die Lehre der Verkörperer" angestrichen worden von dem sich gleichfalls auf Ibn Ḥanbal berufenden Ibn Ḥazm (II, 166, 17—19), der wieder seinerseits gegen muʿtazilitische Begriffserweichung mit ebenso blassem Taʾwil kämpft (vgl. II, 166, 14 f. zu 167, 4 ff.). Dass die ashʿaritische Gotteslehre von den Ibāḍiten stets als Tashbīh bewertet wurde, zeigte noch jüngst al-Ḳāsim b. Saʿīd al-Shammākhī in *al-Kawl al-matīn fi 'l-radd ʿala 'l-mukhālifin* (Kairo 1324; vgl. bes. S. 67 ff.). Sein Urteil ist nicht milder als das des Almohaden Ibn Tūmart (s. *Le livre de Mohammed I. T.*, ed. Goldziher, Algier 1903, S. 261, 3; 232, 8) über das Tashbīh der Almoraviden. Für al-Kātib al-Khārizmī (*Mafātīḥ al-ʿulūm* [ed. van Vloten], S. 27) sind die Ashʿariten einfach Mushabbih.

In dem Bemühen, möglichst nahe bei Ibn Ḥanbal zu bleiben, aber den Verdacht des Assimilierens abzuwehren, unterstreichen die Māturiditen mehr das Negative: Gott sei nicht umgrenzt, nicht zählbar, ungeteilt, nicht zusammengesetzt; z. B. Abū Ḥafṣ al-Nasafī (vgl. Macdonald, *a. a. O.*, 309). Das hat, wie schon ihrem Vorläufer Bishr al-Marīsī von ʿUthmān b. Saʿīd al-Dārimī, auch ihnen gleich dem Ghazzālī von strengen Ḥanbaliten, wie Ibn Taimiya (*a. a. O.*, I, 425 ff.), den Vorwurf des entleerenden Taʾwil eingetragen. Aber auch die ḥanbalitische Theologenschule ist durchaus nicht einig geblieben. Ibn al-Djawzī kämpft in *Daf shubhat al-tashbīh wa 'l-radd ʿala 'l-mudjassima* (ed. Husām al-Dīn al-Ḳudsī, Damaskus 1345, S. 5 ff.) gegen drei Genossen für die nötige Begriffsreinheit. Aber gerade des Ibn al-Djawzī grosser Schüler Ibn Taimiya gilt neben Männern wie Abū ʿAmir M. b. Saʿdūn al-Ḳurashī als schlimmer Verähnlicher seit der Notiz des Ibn Baṭṭūṭa (Paris[3], 1893, Bd. I, 217), er habe gelehrt: „Gott steigt herab, wie ich jetzt (vom Katheder) hinabsteige". Bedenklicher als die auffällige Notiz des Husām al-Dīn dazu (bei Ibn al-Djawzī, *a. a. O.*, S. 58 Anm.) mag stimmen in seinen eigenen Schriften der Kampf gegen: Blick wie mein Blick, Hand

Digitized by Birzeit University Library

wie meine Hand! (*Furḳān*, I, 119, 13); ferner seine mit gleichem Rechte rationalistisches Ta'wīl zu nennende Auslegung vom Sein Gottes bei den Menschen (I, 456 ff.); dann der stete Versuch, die anthropomorphen Ausdrücke für Gott in eine Sphäre sui generis zu transponieren, vor allem aber seine Einschätzung aller grobmaterieller Ḥadīthe vom Hinabsteigen Gottes als bewusster Unterschiebungen der Zindīḳe, erfunden, um die Sunniten lächerlich zu machen (I, 280, 5), und im ganzen seine immer wiederholten Wendungen gegen Tashbīh und Ta'ṭīl (I, 270, 14 ff.; 395, 2 ff. usw.), die wenigstens sein subjektives Bemühen und seine persönliche Überzeugung kennzeichnen.

Schlimmer steht es bei Abū Muḥammad Hishām b. al-Ḥakam, gest. 179 (795) oder 199 (814), da wir keine Schriften von ihm haben. Ash'arī lässt in *Maḳālāt*, S. 31, 11 ff. noch die Unstimmigkeit der gesammelten Nachrichten erkennen. Unter ihnen findet sich auch eine ausdrückliche Verwahrung dieses Hishām gegen wirkliches Ähnlichsein, ferner eine knappe positive Andeutung der gemeinten Vorstellung, nämlich von einer Verwandtschaft und Entsprechung (*tashābuh*; bei Djurdjānī zu Idjī, *Mawāḳif*, ed. Soerensen, Leipzig 1848, S. 347 8 u. 11: *mushābaha*), welche erst die Beziehung Gottes zum Geschaffenen und damit erst seine Kenntnis desselben ermögliche durch sein so nur begreifliches ausstrahlendes Eindringen. Wenn dann Ash'arī trotzdem seinen Abschnitt über die Verähnlicher eröffnet mit dieser „Hishāmīya, die den Gegenstand ihrer Anbetung für einen Körper hält", so blickt man in die Entstehung jener sorglosen Etikettierung, wie sie in den späteren Häresiologien üblich ist. Widersprechend sind auch die ausführlichen Sonderdarstellungen der Shi'iten selbst. Doch erscheint hier ein anderer Hishām, Ibn Sālim al-Djawālīḳī, als der gröbere, weil er auf Grund des Ḥadīth „ Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde", in dem auch er das Suffix auf Gott bezog, von Gottes Haar und Seiten gesprochen habe (Kashshī, *Ma'rifat akhbār al-riḍjāl*, Bombay 1317, S. 183; Asterābādī, *Manhadj al-maḳāl fī taḥḳīḳ aḥwāl al-riḍjāl*, Teheran 1306, S. 367). Hishām b. al-Ḥakam dagegen habe bei aller Sorge für das *ithbāt* und bei aller Angst vor dem *ibṭāl*, die ihn ausser dem zerfliessenden Ausdruck „Ein Etwas (*shaʾ*)" auch „Körper (*djism*)" wählen liessen, doch die Distanz sehr zu wahren gesucht. Überhaupt darf das *tadjsīm*, d. h. Gott einen Körper beilegen, nicht ohne weiteres zum Tashbīh als dessen gröbste Form hinzugestellt werden, da vielfach ausdrücklich die Klausel beigefügt wird „nicht gleich unserem Körper"; so auch bei Hishām b. al-Ḥakam, doch findet trotz des Bemühens späterer Shi'iten, von Ihren Ahnen den Makel der Ketzerei wegzunehmen, noch Asterābādī (366, 8) das schlimme Urteil über ihn vor als den Schüler des „Daiṣāniten" Abū Shākir (vgl. d. Art. Thanawīya). Die vielleicht nachdenklichste Bemerkung ist die des Ash'arī (33, 8), dass Hishām b. al-Ḥakam in 1 Jahr 5 Meinungen über Gott geäussert habe. Das ist durchaus möglich bei dieser, auch shi'itischen Quellen zufolge reichlich nervösen Persönlichkeit aus der Umgebung des Imām Djaʿfar al-Ṣādiḳ in einer Zeit, da es dogmatisch noch sehr brodelte, wie die vielen Polemiken des Kreises, auch der beiden Hishām gegeneinander zeigen. Die Shi'iten selbst sind dann weit auseinander getreten. Nuṣairier unter Ibn Ḥamdān al-Khaṣībī werden wegen ihrer Emanationslehre von Gegnern zu den Verähnlichern gerechnet. Bāṭiniten wie Nāṣir-i Khusraw trennen scharf zwischen Jener schöpferischen und Dieser geschaffenen Welt. Der Schöpfer (*ṣāniʿ* oder *bārī*) ist feine Substanz (*djawhar-i laṭīf*) und Allseele *nafs-i kull*), wofür man freilich auch „einen anderen Namen" wählen kann; er ist geringer als der Allintellekt (*ʿaḳl-i kull*) und hat Wesensähnlichkeit mit der Körperwelt. „Gott (*Khudāy taʿālā*) aber ist zu erhaben, als dass irgend etwas ihm wesensähnlich (*mushābih* u. *mudjānis*) sein könnte" (*Zād-i Musāfirīn*, Berlin 1341, S. 168 f., 174 f., 178; *Wedjh-i Dīn*, Berlin 1343, S. 27 f., 37). Dichterisch aber redet Nāṣir-i Khusraw den Menschen an: „Deine Eigenschaften sind von den Eigenschaften Gottes". „Gott siehest du wenn du dich selbst siehest". (*Rūshanāī nāma*, im Anhang zu *Safarnāma*, Berlin 1341, S. 17 und 22).

Eifrig ist der Kampf der Zwölfer gegen Ta'ṭīl und Tashbīh, mit Betonung des *ithbāt*, aber besonderem mu'tazilitischen Argwohn gegen ein herunterziehendes Assimilieren. Eine Zusammenstellung findet sich in den Kapiteln: „(Mit Bezug auf Gott) Ablehnung eines Körpers, einer Gestalt und des Tashbīh", sowie „Ablehnung von Zeit, Raum, Bewegung, Ortswechsel" in der Enzyklopädie des Madjlisī, *Biḥār al-anwār*, Buch II, Teheran 1306, S. 89—105. Nur bei späteren Autoritäten seit Kuleinī, Ibn Bābūye, Ṭūsī ist die Kontrolle möglich.

Die Gefahren, denen Hishām b. al-Ḥakam so wechselnd auszuweichen gesucht habe, zeigen die immanente dogmatische Not zwischen den „beiden Grenzen (*ḥadd*)". Das Problem ist nicht so einfach, dass man mit allgemeinen Ausdrücken reinlich scheiden könnte in ein doppeltes Ringen um die Anerkennung Gottes als eines rein geistigen Wesens einerseits und um seine irgendwie personenhafte Realität andererseits. Denn wo wäre da etwa Ash'arī unterzubringen? Gewiss ist aus der islāmischen dogmengeschichtlichen Erfahrung nur, dass jeder Ash'arit eine Eingliederung seines Meisters in eine von zwei so geschiedenen Klassen als unberechtigt beanstanden würde. Das Tashbih wird gefürchtet als Übergang zur Abgötterei und zum Polytheismus, das Ta'ṭīl als Vorstufe zum Atheismus und Pantheismus, beide aber als ursächlich innerlich verwandt empfunden: Weil Djahm sich ein Sprechen Gottes nur als auch Bauch, von Zunge und zwei Lippen kommend, also anthropomorph vorstelle, sei er Ibn Ḥanbal zufolge, auf seine entleerenden Interpretationen der betreffenden Kur'ānstellen verfallen; einen „Assimilations-Entleerer" (*muʿaṭṭil mumaththil*) nennt ihn Ibn Taimīya (I, 127, 9).

Literatur: Die abgerissenen Sätze in den Häresiologien und die häufigen Theologenanekdoten sind bei der Relativität der Standpunkte nicht einfach für böswillige Unterschiebungen zu erklären; dürfen darum nicht völlig ignoriert werden, können aber nur wertvolle Fingerzeige geben, welche Anschauungen nach der einen oder anderen Seite hin als besonders exponiert beurteilt werden. Auf solche nur vorläufige Bedeutung beschränkt sich auch der Wert der Polemiken in Bezug auf die Lehre der jeweils Angegriffenen; als authentische Quellen können sie nur für die Vorstellungen der betreffenden Polemiker selbst in Betracht kommen, wie für jeden anderen nur seine eigene Kur'ānexegese und Dogmatik; z. B. Ghazzālī, *Iḥyāʾ ʿulūm*

Digitized by Birzeit University Library

al-Dīn, I, 2: *Ḳawāʿid al-ʿaḳāʾid*, IV, 5 und 6: *al-Tawḥīd wa ʾl-tawakkul* und *al-Maḥabba*; vgl. H. Bauer, *Die Dogmatik al-Ghazālī's*, Halle 1912, 48 ff.; J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālis*, Wien 1921, S. 127, 197—200; Abū Manṣūr ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn*, Stambul 1928, I, 73–130 (*Iḫtilāf* der Lehren über die göttlichen Attribute nach Art des oben benutzten *Farḳ bain al-firaḳ*).

TASHRĪḲ. [Siehe ḤADJDJ, I c].

TAʿTĪL. [Siehe TASHBĪH].

TAWĀF (A.; von: *ṭāfa* mit *bi-* loci), das Umkreisen; in der kultischen Sprache: der Umlauf oder die Umwanderung um einen heiligen Gegenstand, einen Stein, einen Altar oder dergl. Dass er auch bei den Israeliten vorkam, zeigen einige Spuren, vgl. besonders Ps. XXVI, 6 (XXVII, 6, LXX) und die Feier des Laubhüttenfestes zur Zeit des Zweiten Tempels, wo der Altar an den 6 ersten Tagen je einmal, am 7. Tage siebenmal umkreist wurde. Aber der Ritus fand sich auch bei den Persern, Indern, Buddhisten, Römern u.a. und entstammt deshalb wohl sehr alten Zeiten. Eine Hauptrolle spielte er im Kultus der alten Araber. Mit dem Worte Ṭawāf wechselt das gleichbedeutende *dawār* (von *dāra*). So vergleicht Imru ʾl-Kais, *Muʿallaḳa* 63, die Wildkühe mit Jungfrauen, die in langen, schleppenden Kleidern den Umlauf ausführen (*duwār*, ein umkreistes Götzenbild wie *dawār* bei ʿAntara 10, 2, falls nicht *diwār* dafür zu lesen ist). In Mekka umkreiste man die Kaʿba, worin der altheilige schwarze Stein eingemauert war (*ṭawāf al-bait*), und in dieser Form hat Muḥammad die alte Sitte aufgenommen, als er die Riten seiner Religion festsetzte und die Kaʿba zu ihrem Mittelpunkte machte. Als er im Jahre 8 d. H. als Sieger in seine Vaterstadt einzog, soll er nach Ibn Hishām, S. 820 u. Ṭabarī, I, 1642 den Ṭawāf auf seinem Kamele reitend ausgeführt haben, indem er mit seinem Krummstabe den Rukn (die östliche Ecke der Kaʿba, wo der Stein sass) berührte. Das war aber etwas Exzeptionelles, und die massgebende Belehrung über den Umlauf gab er nach Ibn Hishām erst kurz vor seinem Tode bei der „Abschiedswallfahrt". Man kann jedoch mit Sicherheit annehmen, dass er sich dabei an die althergebrachten (von Abraham herstammenden; vgl. Ibn Hishām, S. 51, 20) Formen gehalten hat, sodass man sich durch die islāmische Praxis ein Bild von der altheidnischen machen kann. Dazu gehört, dass der Umlauf ununterbrochen sieben Mal (vergl. oben über das Laubhüttenfest), die drei ersten in schnellerem Tempo, ausgeführt wurde, und zwar so, dass man ihn am schwarzen Steine begann und dort auch abschloss, und während des Laufes immer die Kaʿba an seiner rechten Seite hatte; vor allem sollte man womöglich den Stein küssen oder jedenfalls berühren. Dagegen war es, falls Wellhausens Auffassung das Richtige trifft, eine Neuerung, dass der Ṭawāf, der früher nur bei der ʿUmra [s. d.] stattfand, von Muḥammad in den grossen Ḥadjdj bei den Besuchen der Wallfahrer in Mekka eingeführt wurde. Diese Konstruktion wird allerdings bestritten, vgl. d. Art. ḤADJDJ, II, wo Sūra III, 91 dagegen geltend gemacht wird; aber der Ausdruck *ḥadjdj al-bait* ist kaum entscheidend, da Muḥammad ja die Erweiterung des Ḥadjdj-Ritus beschlossen haben kann, als er den Vers konzipierte, falls der Ausdruck nicht später in den Text aufgenommen worden ist. Islāmische Neuerungen sind wohl sicher die besonderen Umläufe: *ṭawāf al-taḥiyya* oder *al-ḳudūm* (Begrüssungs-oder Ankunftsumlauf) und *ṭawāf al-wadāʿ* (Abschiedsumlauf; vgl. Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 439), die übrigens nicht obligatorisch sind. Von den altheidnischen Sitten wurde jedenfalls eine von dem Propheten streng verboten, nämlich die gelegentlich vorkommende, den Ṭawāf nackt auszuführen; s. Sūra, VII, 29; Ibn Hishām, S. 921; vgl. Ibn Saʿd, III/1, 6, 12, wo von einem hölzernen Gegenstand bei der Kaʿba die Rede ist, wo die Heiden ihre Kleider beim Umlauf hinlegten. Das die Kaʿba umgebende Pflaster, auf welchem der Lauf ausgeführt wird, heisst al-Maṭāf. Bei der Ḥaṭīm-Mauer [s. KAʿBA, II] läuft man dicht an deren Aussenseite, nicht wie sonst der Kaʿba entlang.

Der Ṭawāf ist, von den erwähnten besonderen Formen abgesehen, streng obligatorisch und deshalb ein wesentliches Moment des Islām geworden. Es ist darum bezeichnend, dass der Khalife ʿAbd al-Malik, als die Herrschaft des Gegenkhalifen ʿAbd Allāh b. Zubair die Besuche der Gläubigen in Mekka bedenklich machte, bekannt machen liess, dass ein Ṭawāf um die Felsenmoschee in Jerusalem den gleichen Wert habe wie der um die Kaʿba (vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 35); der gänzliche Ausfall dieses Ritus würde eine empfindliche Lücke im Muḥammedanismus bedeutet haben. Die Neuerung verschwand aber bald mit ihrem Anlass, und im legitimen Islām wurde nachher ein jeder Ṭawāf mit Ausnahme des um die Kaʿba immer mehr gegenstandslos. Dass aber die alte Kultussitte in den niederen Schichten des arabischen Volkslebens fortlebte, zeigt auf interessante Weise die von ʿUdjaimī mitgeteilte Tatsache, dass die Beduinen ihn nicht nur um die Gräber ihrer Vorfahren, sondern auch um das Grab des Ibn al-ʿAbbās in Ṭāʾif auszuführen gesucht haben.

Literatur: Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889, S. 321; Schefftelowitz, in *MGWJ*, LXV (1921), 118 ff.; Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* [2], S. 67, 74, 141; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 108; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, 1910, S. 148, 156 f.; Azraḳī, ed. Wüstenfeld, in *Chron. d. Stadt Mekka*, I, passim; Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v.

TAWBA (A.), Reue, eigentlich „Rückkehr", ist ein von *tāba* abgeleitetes Verbalnomen (Sūra IV, 21, 22; IX, 105; XLII, 24); das Verb wird häufig im Kurʾān gebraucht, entweder absolut oder mit *ilā* von jemandem, der sich reumütig zu Gott wendet, und auch mit *ʿalā* von Gott, der sich vergebend zum Büsser wendet, denn er ist *tawwāb raḥīm*, „sehr vergebend und barmherzig" (Sūra II, 35 ff.). Die Gültigkeit der Tawba hängt von drei Dingen ab: 1. vom Bewusstsein der Schuld, 2. von der Zerknirschung (*nadam*), 3. von dem festen Entschluss, sich in Zukunft der Sünde zu enthalten (Ghazzālī, *Ihyāʾ*, Buch IV, wo der Gegenstand eingehend besprochen wird). Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, nimmt Gott die Reue immer an, nicht aus Verpflichtung (*wudjūb*), wie die Muʿtaziliten glauben, sondern kraft Seines ewigen Willens; anderseits ist eine „Totenbettreue" ohne Erfolg (Sūra IV, 22). Da die Sünde eine Beleidigung Gottes ist, so ist die Tawba für die Seligkeit unerlässlich, obwohl Aḥmad b. Ḥanbal und andere dies bestreiten (Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, S. 666). Die Ṣūfī's, die sich über den

Digitized by Birzeit University Library

gesetzlichen Begriff der Sünde erheben, legen der Tawba eine dementsprechend höhere Bedeutung bei. Bei ihnen bezeichnet das Wort die geistige Bekehrung, die der notwendige Ausgangspunkt für diejenigen ist, die den Pfad (*ṭarīḳa*) betreten, und die als ein Akt göttlicher Gnade vorgestellt wird. In seinem tiefsten Sinne ist Tawba nicht so sehr eine Anerkennung der Sünde und eine Absage an sie, sondern mehr eine neue Orientierung der gesamten Persönlichkeit, sodass der Büsser sich ganz zu Gott hinwendet. Jede Betrachtung über die Sünde oder jeder Gedanke an Reue ist falsch; denn an die Sünde denken ist Gott vergessen, und Selbstbewusstsein ist die grösste aller Sünden; daher suchte der Prophet, nach einer bekannten Überlieferung, siebzigmal am Tage Gottes Vergebung.

Literatur: Hudjwīrī, *Kashf al-Maḥdjūb*, ed. Schukovski, S. 378 ff.; Übers. Nicholson, in *GMS*, XVII, 294 ff.; R. Hartmann, *al-Ḳuschairis Darstellung des Ṣūfitums*, S. 107—10; Margaret Smith, *Rābiʿa the mystic*, Cambridge 1928, S. 53—8; R. A. Nicholson, *Mystics of Islam*, S. 20—2.

TAWḤĪD (A.), Infinitiv des II. Stammes von *w-ḥ-d*, bedeutet wörtlich „eins machen" oder „als Einheit erklären" (Lane, S. 2927[a]). Folglich wird es in der Theologie auf die Einheit (*waḥdānīya, tawaḥḥud*) Allāhs in all ihren Bedeutungen angewandt. Das Wort kommt im Ḳurʾān nicht vor, der weder eine Verbalform von dieser Wurzel noch von der verwandten Wurzel *ʾ-ḥ-d* hat; aber im *Lisān* (IV, 464, $_{16}$ bis 465, $_4$ v. u.) findet sich eine ausführliche philologische Darlegung über den Gebrauch der verschiedenen Formen dieser Wurzel in bezug auf Allāh und die Menschen. Technisch ist „die Wissenschaft vom *tawḥīd* und den Eigenschaften" (*ʿilm al-tawḥīd wa ʾl-ṣifāt*) ein Synonym für „die Wissenschaft vom *kalām*"; sie ist die Grundlage aller Glaubensartikel des Islām (Taftāzānī, Einführung in die *ʿAḳāʾid* des Nasafī, Kairo 1321, S. 4 ff. und die Randkommentare dazu: *Dict. of Techn. Terms*, S. 22). In dieser Definition schliessen die Muʿtaziliten die Eigenschaften aus und machen Tawḥīd zur alleinigen Grundlage. Aber die Einheit ist weit davon entfernt, ein einfacher Begriff zu sein; sie kann innerlich oder äusserlich sein; sie kann bedeuten, dass es keinen andern Gott gibt ausser Allāh, der keinen Genossen (*sharīk*) hat; es kann bedeuten, dass Allāh eine Einheit in sich selbst ist; es kann bedeuten, dass er das einzige Wesen mit wirklicher oder absoluter Existenz (*al-ḥaḳḳ*) ist, während alle andern Wesen nur eine zufällige Existenz haben; es kann sogar zu einer pantheistischen Lehre entwickelt werden, dass Allāh das All ist. Wiederum kann die Kenntnis dieser Einheit durch die Methoden systematischer Theologie (*ʿilm*) oder durch religiöse Erfahrung (*maʿrifa, mushāhada*) erreicht werden, und die letztere wiederum kann reine Betrachtung oder philosophische Spekulation sein. Folglich kann Tawḥīd einfach bedeuten: „Es gibt keinen Gott ausser Allāh", oder es kann auch einen pantheistischen Standpunkt enthalten. Eine gute Darlegung dieser Entwicklungen steht im *Dict. of Techn. Terms*, S. 1468—70; vgl. auch S. 1463—68.

TAʾWĪL. [Siehe TAFSĪR].

TAWRĀT, hebr. *Tōrā*, ist im Ḳurʾān in der medinischen Zeit (vgl. auch einen angeblichen Vers des jüdischen Dichters Sammāk bei Ibn Hishām, S. 659) die Bezeichnung einer nach der Zeit des Ibrāhīm (III, 58) und Isrāʾīl (= Jacob; III, 87) geoffenbarten, späterhin von ʿĪsā bestätigten (III, 44; V, 50; LXI, 6) heiligen Schrift, welche den *Ḥukm Allāh* enthält (V, 48). Während ihre Befolgung dem Volke der Schrift Belohnung im Paradies einträgt (V, 70), sind diejenigen, welche die ihnen auferlegte Tawrāt nicht auf sich nehmen „Eseln gleich, die Bücher tragen" (LXII, 5). Die Tawrāt enthält auch eine Voraussage des Erscheinens des *nabī al-ummī* (VII, 156), also Muḥammads, und den Gläubigen, „die auf dem Wege Allāhs kämpfen", wird in ihr das Paradies versprochen (IX, 112). Ein Satz aus der Tawrāt wird V, 49 angeführt, der den ungefähren Wortlaut von Exodus XXI, 25 ff. wiedergibt, während das XLVIII, 29 aus Tawrāt und Indjīl zitierte Gleichnis sich nicht in der Tōrā, sondern, wenn auch nur dem Sinne nach, im Psalter findet; vgl. etwa Psalm I, 3; LXXII, 16; XCII, 14. In III, 87[b] werden die Juden aufgefordert, aus der Tawrāt den Satz zu verlesen (Genesis XXXII, 33), welcher dem Inhalt von III, 87[a] entspricht; dagegen entstammt der V, 35 angeführte Satz nicht der Tawrāt, sondern der *Mishnā Sanhedrīn*, IV, 5. Neben solchen ausdrücklichen Verweisen auf die Tawrāt enthält der Ḳurʾān in häufiger Wiederholung eine Reihe pentateuchischer Erzählungen — meist in ihrer agadischen Gestalt und nicht selten Muḥammads besonderen Zwecken angepasst — und manche pentateuchischen Gesetze, beide ohne Hervorhebung ihrer Herkunft. Ausser der Tawrāt kennt Muḥammad von den Büchern des Alten Testaments mit Namen nur noch den *Zabūr* [s. d.], also die Psalmen; vielleicht meinte er mit Tawrāt, wie manchmal die Juden selbst mit *Tōrā* (s. Bacher, *Exegetische Terminologie*, I, 197), die Gesamtheit ihrer heiligen Schriften.

Auch im Ḥadīth ist von der Tawrāt häufig die Rede, und an mehreren Stellen wird Mūsā als derjenige genannt, der sie beobachtet habe (Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra II, B. 1; ders., *Tawḥīd*, B. 19, 24; Muslim, *Īmān*, T. 322; Ibn Mādja, *Zuhd*, B. 37). Während die Juden sich des Besitzes der Tawrāt als eines grossen Gutes rühmen (Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra XVII, T. 12; vgl. etwa Prov. IV, 2), wird andererseits hervorgehoben (*a. a. O.*, *ʿIlm*, B. 5), ihr Besitz nütze den Juden nichts, und etwas der *umm al-Kurʾān*, d. i. den *sabʿ min al-mathānī* Gleichwertiges enthalte die Tawrāt nicht (*a. a. O.*, *Tafsīr*, Sūra XVII, T. 3; *Faḍāʾil al-Kurʾān*, B. 1). Die Beschreibung, welche die Tawrāt von Muḥammad gibt und die nach Bukhārī (*Tafsīr*, Sūra XLVIII, B. 3; ders., *Buyūʿ*, B. 50) z. T. in Sūra XXXIII, 44; XLVIII, 8 übergegangen ist, stellt sich in ihrem *a. a. O.* mitgeteilten Wortlaut als eine freilich nur ganz ungefähre Umschreibung von Jes. XLII, 1—4 dar (vgl. ähnliche Stellen bei Ibn Saʿd, I/II, 87 ff.). Bei Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 31, 47; *Manāḳib al-Ṣaḥāba*, B. 17 beklagen sich die *ahl al-Tawrāt* in einem der neutestamentlichen Parabel von den Arbeitern und ihrem Lohn nachgebildeten Ḥadīth darüber, dass der Lohn derer, die den Ḳurʾān befolgen, grösser sei als der ihre, obwohl jene doch „geringer an Werk" (*aḳallu ʿamalan*) seien als sie selber, eine Anspielung auf die grössere Zahl der jüdischen Vorschriften. Zur Erläuterung von Sūra III, 87 wird bei Bukhārī (*Manāḳib*, B. 26; *Tafsīr*, Sūra III, B. 6; *Tawḥīd*, B. 51) erzählt, der Prophet habe an die Juden die Frage gerichtet, wie sie mit Ehebrechern verführen; sie hätten dar-

Digitized by Birzeit University Library

auf versucht, ihm eine falsche Antwort zu geben und ihm die Stelle in der Tawrāt, an welcher die Strafe der Steinigung vorgeschrieben ist (Deuteron., XXII, 33 f.), zu verheimlichen, was ihnen aber nicht gelungen sei. Nach Ibn Mādja, *Aṭʿima*, B. 39, soll in der Tawrāt stehen: „das *wuḍūʾ* ist die *barakat* der Speisen", ein Ausspruch, der die jüdische Vorschrift des Händewaschens vor Mahlzeiten der Tōrā zuschreibt, in der sie auch die jüdischen Schriftgelehrten angedeutet finden wollen (*Ḥullīn*, Fol. 106ᵃ).

Die kurʾānischen Anspielungen erweckten in den islāmischen Gelehrten früh den Wunsch, sich eine nähere Kenntnis des Inhalts der Tawrāt zu verschaffen, eine Kenntnis, die aber nicht ganz ungefährlich war, weil sie gewisse Widersprüche hervortreten liess, die zwischen der ḳurʾānischen und der biblischen Offenbarung bestanden. Wie dieser Gefahr zu begegnen sei, dafür gibt der Prophet selber in einem bei Bukhārī mehrfach verzeichneten Ausspruch eine Anweisung (*Tawḥīd*, B. 51; *Ḫiṣṣām*, B. 25; *Tafsīr*, Sūra II, B. 11): die *ahl al-Kitāb* hatten die Gewohnheit, den hebräischen Text der Tawrāt den Muslims in arabischer Sprache zu erklären, worauf der Prophet diesen geboten habe: „erkläret die Angaben der *ahl al-Kitāb* weder für wahr noch für falsch, sondern sprechet: Wir glauben an Allāh und was er offenbart hat"; ein Ausspruch, den Bukhārī, wie die Überschrift des Paragraphen zeigt, für die Entscheidung der Frage verwertet wissen will, ob die Übersetzung der heiligen Schriften der fremden Religionen ins Arabische gestattet sei. Während bei Bukhārī, *Shahāda*, B. 29, davon abgeraten wird, die Andersgläubigen nach dem Inhalt ihrer Offenbarungen zu fragen, wie sie ja auch an die Muslims keine Fragen nach dem Inhalt des Ḳurʾān stellten, fehlt es auch nicht an Nachrichten über angesehene Fromme (Ibn Saʿd, VII/1, 79), welche die Tawrāt im Urtext studiert oder gar (*a. a. O.*, S. 161) sie in je acht Tagen zu Ende gelesen hätten. Die zahlreichen im Ḥadīth, dem kanonischen und ausserkanonischen, wie in der erbaulichen Literatur erhaltenen Zitate aus der Tawrāt, welche sich im Pentateuch nicht nachweisen lassen, haben Cheikho (*MFOB*, IV, 39 f.) zu der unhaltbaren These verleitet, es habe ein Tawrāt genanntes, von der hebräischen Tōrā verschiedenenes Buch bestanden, welchem diese Anführungen entlehnt seien; in Wirklichkeit sind die betreffenden Stellen entweder freie Erfindungen oder aber ungenaue Nachbildungen biblischer oder talmudischer Sätze.

Vertrautheit mit dem Text gewisser Stellen der Tōrā beweisen einige chronologische und genealogische Angaben über die biblische Zeit, wie sie Ibn Isḥāḳ († 150 = 677) in seine *Maghāzī* aufgenommen hat, während Ibn Hishām († 213 = 828) in seinem noch unveröffentlichten *Kitāb al-Tīdjān* nach Wahb b. Munabbih († 110 = 728) gewisse biblische Namen nicht nur in ihrer hebräischen sondern auch in ihrer syrischen Gestalt wiedergibt. Dass er Angaben der islāmischen Überlieferung an Hand des biblischen Textes kontrolliert habe, berichtet Ibn Ḳutaiba († 276 = 889) in seinem *Kitāb al-Maʿārif*, S. 13, wie er auch in dieser Schrift zahlreiche wörtliche Zitate aus der Genesis anführt; die in anderen seiner Schriften angeführten biblischen Zitate entsprechen nicht immer genau dem Wortlaut, und das Gleiche gilt von den Zitaten in Djāhiz, *al-Radd ʿala ʾl-Naṣārā*. Dagegen finden sich bei einem anderen Zeitgenossen des Ibn Ḳutaiba, dem Konvertiten ʿAlī b. Rabban al-Ṭabarī, zahlreiche wörtliche Zitate aus allen Teilen des alttestamentlichen Kanons in seinem um 240 (854—55) geschriebenen, von Mingana veröffentlichten „Book of Religion and Empire" (wenn ihm die Schrift wirklich angehört, s. Bouyges in *MFOB*, X, 242 ff.); einige auch in der *Risāla* des ʿAbd al-Masīḥ b. Isḥāḳ al-Kindī. Während Konvertiten wie ʿAlī b. Rabban der Text der Bibel ohne weiteres zugänglich war, stammen die biblischen Zitate bei als Muḥammadaner geborenen Autoren entweder aus mündlicher Belehrung durch Juden und Christen oder aus ihnen schriftlich vorliegenden arabischen Bibelübersetzungen. Eine solche, insbesondere auch eine Übersetzung der Tawrāt, will Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Salām al-Indjīlī (dessen verwandtschaftliches Verhältnis zu ʿAbd Allāh b. Salām, dem jüdischen Konvertiten aus der Zeit des Propheten, nicht mit Sicherheit festzustellen ist) angefasst haben und zwar nach *Fihrist*, S. 22 unter Hārūn al-Rashīd. Drei weitere Übersetzungen nennt dann Masʿūdī (*Tanbīh*, S. 112): die auf der LXX beruhende des Nestorianers Ḥunain b. Isḥāḳ († 260 = 873—74) und zwei von jüdischen Gelehrten, Abū Kathīr († zwischen 321 = 933 und 329 = 941) und Saʿīd b. Yūsuf al-Faiyūmī, berühmt unter dem Namen Saʿadyā Gāʾōn († 331 = 943), nach dem hebräischen Urtext hergestellte. Von allen diesen Übersetzungen ist uns nur die des Saʿadyā erhalten (ed. Dérenbourg, Paris 1893) und neben ihr aus älterer Zeit nur noch eine 345 (956) in Spanien nach dem Lateinischen angefertigte. Über die späteren nach dem Koptischen, Syrischen oder Hebräischen von Christen und Samaritanern unternommenen Übersetzungen findet man bibliographische Angaben in dem Artikel „Bibelübersetzungen, Arabische" in Herzogs Realenzyklopädie.

Durch Sūra VII, 156 stand es für die Gläubigen fest, dass auch die Tawrāt bereits eine Ankündigung von Muḥammads Erscheinen erhalte. Versuche, sie nachzuweisen, gehen schon in die islāmische Frühzeit zurück (s. o.), aber erst seit Mitte des dritten Jahrhunderts werden bestimmte Verse des Pentateuchs und anderer Schriften des Alten Testaments in wortgetreuer Übersetzung angeführt und als Ankündigungen Muḥammads gedeutet. Aus einer ungenannten Schrift des Ibn Ḳutaiba zitiert Ibn al-Djawzī in seinem *Kitāb al-Wafāʾ* mehrere Stellen dieser Art, und zahlreiche andere führt um dieselbe Zeit (s. o.) ʿAlī b. Rabban an, die dann bei den Apologeten und Polemikern der folgenden Jahrhunderte mit grösserer oder geringerer Vollständigkeit wiederkehren. Aus dem Pentateuch sind es insbesondere die Verse Genesis XVI, 9—12; XVII, 20; XXI, 21; Deuteron. XVIII, 18; XXXIII, 2, 12, welche in diesen Auseinandersetzungen eine Rolle spielen. Da nach Gen. XXI, 21 Faran der Aufenthaltsort Ismaels war, dieser aber nach Sūra II, 119 in Mekka geweilt hat, so wird Faran mit Mekka gleichgesetzt. Auf Grund derselben Gleichsetzung wird dann Deuteron. XXXIII, 2 auf Muḥammad gedeutet, ebenso XVIII, 18, und in XXXIII, 12 wird ein Hinweis auf den *ḫātam al-nubuwwa* gefunden.

Schon im Ḳurʾān wird es den Juden zum Vorwurf gemacht, dass sie die Worte von ihren Stellen wenden (IV, 45; V, 16, 45), wofür an der erstgenannten Stelle auch ein Beispiel angeführt wird; weiter, dass sie einen Teil dessen, was ihnen offenbart worden war, vergessen hätten oder es ver-

Digitized by Birzeit University Library

heimlichten (V, 16; III, 64; VI, 91). Für dieses Verheimlichen haben wir bereits aus dem Ḥadīth ein Beispiel kennen gelernt: wie die Juden Muḥammad den Vers der Tawrāt vorenthalten wollten, der für den Ehebruch die Strafe der Steinigung vorschreibt. Der Vorwurf des „Wendens der Worte" wird bei Bukhārī, *Shahāda*, B. 29, näher dahin erläutert, die Besitzer der Schrift hätten das Buch Allāhs mit ihrer eigenen Hand geändert und dann behauptet, es sei von Allāh. Nicht alle islāmischen Apologeten gehen aber so weit, eine wirkliche Fälschung des Textes zu behaupten; die mildere Richtung schreibt den Juden nur Umbiegungen des Sinnes zu. Der hervorragendste Vertreter der schärferen Tonart ist Ibn Ḥazm († 456 = 1064), der nicht weniger als 57 Einwände gegen die Tawrāt erhebt und die Unmöglichkeiten und Widersprüche zusammenstellt, welche er in ihr gefunden hat. Siehe auch den Art. TAḤRĪF.

Literatur (soweit nicht im Artikel selbst angeführt): W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans vom Judentum und Christentum*, S. 13, 52 f.; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin–Leipzig 1926, S. 71; ders., in *Isl.*, XVI, 298; M. Steinschneider, *Die polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*; I. Goldziher, in *ZDMG*, XXXII, 341 ff.; ders., in *REJ*, XXVIII, 79; XXX, 1 ff.; ders., in *ZATW*, XIII, 315 ff.; Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, S. 100 f.; M. Lidzbarski, *De prophetiis quae dicuntur legendis*, Leipzig 1893; G. Rothstein, *De chronographo arabe anonymo*, S. 49 ff.; A. Sprenger, *Leben und Lehre Muhammads*, I, 56; G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur*; M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, § 23; M. Schreiner, in *ZDMG*, XLII, 591 ff.; ders., in *Kohut Memorial Volume*, S. 496 ff.; C. Brockelmann, in *ZATW*, XV, 238 ff.; H. Hirschfeld, in *JQR*, XIII, 230 ff.; W. Bacher, *a. a. O.*, S. 542; Graf in *Bibl. Zeitschrift*, XV, 193 ff., 291 ff.; Di Matteo in *RSO*, IX, 301 ff.; *Bessarione*, XXXVIII, 64 ff.

TAYAMMUM (A.), die Vorschrift, bzw. Erlaubnis, in bestimmten Fällen die rituelle Reinigung mittels Sand statt Wasser zu verrichten, beruht auf zwei Kur'ānstellen, Sūra IV, 46 und V, 9; letztere lautet folgendermassen: „Und wenn ihr verunreinigt seid, so reinigt euch. Aber wenn ihr krank seid oder auf einer Reise oder wenn einer von euch vom Abort kommt oder wenn ihr die Frauen berührt habt und ihr findet kein Wasser, so reibt euch ab mit gutem Sand und reibt eure Gesichter und eure Hände damit. Allāh will euch keine Schwierigkeit machen, sondern er will euch rein machen und seine Gunst an euch vollenden, vielleicht dass ihr dankbar seid". Sūra IV, 46 ist etwas kürzer gefasst, doch ist die Vorschrift dort in nahezu identischer Weise formuliert; nur dass vom Satze „und reibt eure Gesichter und eure Hände damit" das letzte Wort fehlt. Nach den Shāfi'iten (s. Baiḍāwī zu Sūra IV, 46) weist „damit" darauf hin, dass etwas Sand an der Hand haften soll; die Ḥanafiten dagegen halten den Ritus für gültig, auch wenn man mit der Hand nur einen glatten Stein berührt hatte.

Vierzehn derartiger Differenzen zwischen den *madhhabs* führt al-Sha'rānī in seiner *Mīzān al-kubrā* (Kairo 1279), I, 143 ff. auf; sie beziehen sich auf: *a.* das Material (Erde, Sand usw.); *b.* die Verpflichtung, Wasser zu suchen; *c.* die Frage, inwieweit Gesicht und Hände gerieben werden sollen und in welche der gesetzlichen Kategorien diese Abreibungen fallen; *d.* die Frage, was einer tun soll, der Wasser findet, nachdem er die *ṣalāt* schon angefangen hat; *e.* die Frage, ob ein einmaliger Tayammum genügt für zwei Farḍ-Handlungen; *f.* die Frage, ob einer, der vor seiner *ṣalāt* den Tayammum verrichtet hat, als *imām* auftreten darf für Personen, welche die Waschung verrichtet haben; *g.* die Frage, ob Tayammum erlaubt ist vor der Fest- und Toten-*ṣalāt*, wenn einer nicht auf Reisen ist; *h.* die Frage, ob einer, der nicht auf Reisen ist, jedoch beschwerlich Wasser erreichen kann für eine *ṣalāt*, deren gesetzlich bestimmter Termin im Begriff ist zu verstreichen, die darauf nach Tayammum verrichtete *ṣalāt* wiederholen soll, sobald er Wasser gefunden hat; *i.* die Frage, ob es erlaubt ist, das wenige Wasser das man hat, zu einer partiellen Waschung zu benutzen und weiter Tayammum zu verrichten; *k.* die Frage, wie man in Fällen der Verwundung zu handeln hat; *l.* die Frage, ob die *ṣalāt* wiederholt werden soll in vier Fällen, in welchen man sie nach Tayammum verrichtet hat.

Übereinstimmung zwischen den *madhhabs* besteht in diesem Punkt, dass der Tayammum nur an Gesicht und Händen vollzogen wird, ob nach kleinem oder grossem *ḥadath* [s. d.], ob statt einer Waschung aller oder einiger Glieder, ist dabei gleichgültig (al-Nawawī, zu Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1283, I, 406).

Aus verschiedenen Traditionen geht hervor, dass 'Abd Allāh b. Mas'ūd und 'Umar Bedenken dagegen hatten, in Fällen der *djanāba* die *ṣalāt* nach Tayammum für erlaubt zu erklären (vgl. z. B. Bukhārī, *Tayammum*, B. 7; Muslim, *Ḥaiḍ*, Tr. 110). Dagegen lässt man den heiligen Abū Dharr, der auch solche Bedenken gehegt hatte, erzählen, dass der Prophet dieselben beschwichtigt hätte mit den Worten: „Guter Sand ist Reinigungsmittel, wenn man kein Wasser findet, und wäre es zehn Jahre lang" (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, V, 146 f.).

Die Vorschrift soll offenbart worden sein, als eine Expedition Muhammads durch das lange Suchen nach einer Halskette 'Ā'isha's so lange aufgehalten wurde, dass ihr das Wasser ausging.

Im *Talmud* (*Berakot*, Fol. 15ᵃ) wird bei Wassermangel eine der Kur'ānischen ähnliche Erlaubnis zum Benutzen von Sand gegeben, und Cedrenus, *Annales*, ed. Hylander, Basel 1566, S. 206, erzählt, wie einmal auf einer Wüstenreise die christliche Taufe mittels Sand verrichtet wurde.

Literatur: Vgl. noch die Kur'ānkommentare zu Sūra IV, 46 und V, 9; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 199; Th. W. Juynboll, *Handleiding* usw., Leiden 1925, S. 58; A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Tayammum.

TA'ZĪR (A.), Züchtigung, um den Übeltäter vor einem Rückfall zu bewahren, um ihn zu läutern (*li 'l-taṭhīr*). Der Kur'ān kennt diese Strafart noch nicht; vielmehr brandmarkt er einige Vergehen, die später mit dem Ta'zīr geahndet werden, nur als Sünde, so z. B. die Verläumdung, auf der keine Ḥadd-Strafe steht (Sūra IV, 112) und die falsche Zeugenaussage (Sūra II, 283; IV, 134). Auch die Tradition weiss nur wenig darüber zu berichten. Nach einer Tradition 'Abd Allāh b. 'Umar's wurden zur Zeit des Propheten diejenigen

Digitized by Birzeit University Library

ausgepeitscht, die zum Weiterverkauf Lebensmittel im ganzen ohne Mass und Gewicht kauften (Buḫārī, *Ḥudūd*, B. 43); ungeachtet der juristischen Auswertung dieser Tradition durch die Kommentatoren gehört sie sicher zu jenen zahlreichen Traditionen, die gegen die Spekulation in Lebensmitteln polemisieren (vgl. C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, Heidelberg 1906, S. 51); sie hat jedenfalls spätere Handelsbräuche zum Hintergrund. Nach einer anderen Tradition des Ibn ʿAbbās soll der Prophet 20 Peitschenhiebe über den verhängt haben, der einen anderen als verweichlicht oder weibisch beschimpft (Ibn Mādja, *Ḥudūd*, B. 15). Sehr oft begegnet dagegen eine Tradition (von Abū Burda, von ʿAbd al-Raḥmān b. Djābir, von Abū Huraira), nach der ausser beim Ḥadd höchstens 10 Peitschenhiebe verhängt werden dürfen (Bukhārī, *Ḥudūd*, B. 43; Muslim, *Ḥudūd*, Tr. 39; Ibn Mādja, *Ḥudūd*, B. 32; Ibn Ḥanbal, III, 466; IV, 45). Diese Traditionen sind aber zweifellos erst im Streite der Meinungen über die Höhe des Taʿzir entstanden, zumal die späteren Rechtsschulen eine weit grössere Anzahl von Peitschenhieben zulassen. Jedenfalls ist der Taʿzir eine Strafart, die erst verhältnismässig spät in das islāmische Recht Eingang gefunden hat. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht auch die Tatsache, dass die Tradition mit dem Verbum *ʿazzara* noch nicht den späteren technischen Sinn verbindet. Zwar heisst es in der schon oben erwähnten Tradition bei Ibn Mādja, *Ḥudūd*, B. 32: *lā tuʿazzirū*; aber in einer Tradition des Anas b. Mālik wird das Verbum *ʿazzara* im Gegensatz zum späteren technischen Sinn in bezug auf die Ḥadd-Strafe für Weintrinken gebraucht (Ibn Ḥanbal, III, 180; eine Dublette dieser Tradition bei Ibn Ḥanbal, III, 115 verwendet an dieser Stelle *djalada*).

Nach den *fiḳh*-Werken wird der Taʿzīr für solche Vergehen verhängt, für die es keine Ḥadd-Strafe und keine *kaffāra* gibt, sei es dass es sich um Ungehorsam gegen Gott wie z. B. Unterlassen der fünfmaligen *ṣalāt* oder des Fastens, sei es dass es sich um Vergehen gegen die Menschen handelt, wie z. B. Betrug, falsche Zeugenaussage, Diebstahl eines geringwertigen Gegenstandes u.a. Bei der zweiten Gruppe handelt es sich aber neben einer Verletzung des menschlichen Rechtes (*ḥaḳḳ al-nās*) auch noch um eine Verletzung des göttlichen Rechtes (*ḥaḳḳ Allāh*).

Die einzigste Bedingung für die Verhängung des Taʿzir ist, dass der Delinquent im Vollbesitz seiner Verstandeskräfte (*ʿāḳil*) sein muss. Die Art und das Mass des Taʿzir ist in das freie Ermessen des Richters gestellt; er kann dem Übeltäter eine öffentliche Rüge erteilen, ihn zur Schau stellen, ihn verbannen, sein Vermögen konfiszieren (jedoch herrscht darüber Meinungsverschiedenheit, da das Hab und Gut des Muslim von einigen auch in diesem Falle als unantastbar betrachtet wird), ihn ins Gefängnis werfen oder ihn auch geisseln lassen. Jedoch darf ausser bei den Mālikiten die Anzahl der Geisselhiebe ihre Anzahl bei der Ḥadd-Strafe nicht übersteigen; sie darf nach Shāfiʿitischer Lehre bei einem Freien höchstens 39 und bei einem Sklaven höchstens 19, nach ḥanafitischer Lehre höchstens 75 betragen (die einen nehmen den Ḥadd für Weintrinken, die anderen den Ḥadd für Verläumdung [*ḥaḍḍ*] als oberste Grenze); die Ḥanbaliten lassen dagegen auf Grund der oben erwähnten Tradition nur 10 Geisselhiebe zu. Auch über den Vollzug der Geisselstrafe gibt es bei den einzelnen Rechtsschulen eingehende und voneinander abweichende Bestimmungen.

Da nun der Taʿzīr in erster Linie die Besserung bezweckt und das dazu erforderliche Strafmass bei den einzelnen Menschen je nach ihrer Veranlagung verschieden ist, so werden die Menschen bei einzelnen Juristen rein schematisch in Klassen eingeteilt. Al-Kāsānī unterscheidet z. B. vier Klassen: 1. die Vornehmsten der Notabeln, d. h. die hohen Beamten und Militärs; bei ihnen genügt eine persönliche Mitteilung durch einen Vertrauensmann des Richters; 2. die Notabeln, d. h. die geistige Elite und die Fukahā'; sie werden vor den Richter zitiert und dort von ihm verwarnt; 3. die Mittleren, d. h. die Kaufleute; sie werden mit Gefängnis bestraft; 4. die unteren Schichten des Volks; sie werden mit Geisselhiebe und Gefängnis bestraft. Andere Juristen verwerfen jedoch diese äussere Einteilung nach sozialen Schichten und rücken den inneren Wert des einzelnen Menschen in den Vordergrund, sein Verhalten in der Religion und seine Lebensführung.

Wenn es dem Richter nützlich erscheint, kann er den Taʿzīr auch ganz erlassen, soweit er sich auf das göttliche Recht bezieht; damit fällt aber der auf dem menschlichen Recht beruhende Teil der Strafe nicht fort, es sei denn, dass der Geschädigte darauf verzichtet.

Das Gerichtsverfahren ist gegenüber dem Verfahren beim Ḥadd vereinfacht. Der Taʿzīr wird verhängt auf Grund eines Geständnisses, das aber nicht zurückgenommen werden kann, oder auf Grund einer Aussage von zwei Zeugen, von denen der eine sogar eine Frau sein kann; ebenso ist die *shahāda ʿalā shahāda* [s. SHĀHID] zugelassen. Nach einigen genügt es sogar, wenn der Richter allein von dem Vergehen Kenntnis hat.

Wie diese von der Sharīʿa dem freien Ermessen anheimgestellten Strafmöglichkeiten von den Machthabern gehandhabt wurden, zeigen recht deutlich die Erzählungen in *Tausend und eine Nacht* (vgl. Rescher, in *Isl.*, IX [1919], 68 ff.). Anderseits suchte man sich dieser Strafwillkür auch wiederum durch Bestechung zu entziehen. Manchmal griff auch die weltliche Gesetzgebung der Herrscher in das dem Kādī überlassene Strafermessen regelnd ein, indem sie für eine Reihe von Vergehen bestimmte Strafen festlegten, wie dies in den *ḳānūn-nāme*'s der türkischen Sultāne der Fall ist, wo übrigens neben der Geisselstrafe auch stets noch eine Geldstrafe verhängt wird (vgl. *ḳānūnnāme* Mehmeds II., in *MOG*, I [1922], 13 ff.).

Literatur: Die *Kitāb al-ḥudūd* der Traditions- und Fikh-Werke, besonders Kāsānī, *Badāʾiʿ al-ṣanāʾiʿ*, Kairo 1910, VII, 63 f.; Khalīl, *Mukhtaṣar*, Übers. Santillana, Mailand 1919, II, 742; Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniya*, ed. Enger, Bonn 1853, S. 399 ff.; Übers. Fagnan, Algier 1915, S. 469 ff.; Shaʿrānī, *Mīzān*, Kairo 1925, II, 175 f.; Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*, Leiden 1910, § 65; 3. Aufl. (holl.), 1925, § 68; Kremer, *Beiträge zur Beleuchtung des islam. Strafrechts*, in *ZDMG*, LVIII (1904), 65, 556 ff.; J. P. M. Mensing, *De bepaalde straffen in het Hanbalietische recht*, Leiden 1936. — Für die Traditionen siehe Wensinck, *HEMT*, Leiden 1927, s. v. *Punishment*.

(J. SCHACHT)

TAʿZIYA (A.), Beileidsbezeugung im allgemeinen, dann Passionsspiel bei den Shiʿiten. Das Wort, Verbalsubstantiv zu *ʿaziya* II, fehlt im Kurʾān (doch vgl. *ʿizīn* in LXX, 37), begegnet aber

Digitized by Birzeit University Library

bei allen Fiḳh-Schulen am Schluss des Buches vom Gottesdienst in dem Abschnitt, bezw. dem selbständigen Buch *al-Diyānāʾiz* = Bestattung, wo zum Beileid an die Hinterbliebenen ermahnt wird. Bei den Shīʿiten bezeichnet es ausserdem zunächst die Klage um die Märtyrer-Imāme, welche an deren Gräbern und auch zu Hause gehalten wird. Im besonderen aber ist es die Trauer über Ḥusain. Volkstümlich wird auch das *tābūt* oder *naʿsh*, eine Nachbildung des *zarīḥ*, d. h. des Grabes von Kerbelāʾ, Taʿziya genannt; es ist Hausheiligtum, oft in kostbarer Ausführung. Vor allem aber bedeutet Taʿziya das Mysterienspiel selbst. Die Zeit hierfür ist das erste Drittel des Monats Muḥarram, besonders der 10., *Rōz-i Ḳatl*, Tag der Ermordung Ḥusain's und ʿĀshūrāʾ-Fest [s. d.]. Die örtlichen Gebräuche in Persien und in shīʿitischen Gegenden Mesopotamiens und Indiens sind sehr verschieden. Im weiteren Sinne gehören zu den Spielen auch die Strassenprozessionen wie die Kavalkade mit dem Pferde Ḥusain's; der Brautzug von Ḥasan's Sohn al-Ḳāsim mit Ḥusain's Tochter Fāṭima (s. unten), die Prozession zum Friedhof mit dem *tābūt*, alles Volksfeste von jener Art, bei der ernsteste Trauer die Begleitung durch mitwirkende Scherzfiguren nicht ausschliesst.

Letzthin aber heisst Taʿziya die eigentliche Aufführung des Passionsspiels selbst. Doch wird sie in ʿIrāḳ gewöhnlich *shabih* genannt, weil die Spieler sich den Personen des Dramas „gleich" machen. Der Schauplatz wird hergerichtet auf öffentlichen Plätzen, in Karawanseraien, auch in Moscheen und in eigens für die Festtage hergerichteten *imāmbāra*. Hauptbühnenrequisite sind ein grosses *tābūt*, davor Löcher zur Aufnahme der Lichter, ferner Bogen, Lanze, Speer und Banner des Ḥusain. Mitwirkende sind ausser den Darstellern der *rawẓa-ḵẖᵛān*, der Dichter, wörtlich: der das Totengebet hersagt. Er spricht die Einleitung und stimmt unter Klagegebärden durch eine *ḵẖuṭba* [s. d.] mit viel Ḥadīthen zur Trauer, umgeben vom Knabenchor der *peśh-ḵẖᵛān*, eig.: Ansager, während die als Klageweiber gekleideten *nāwaḥ* oder *ḥannāna* die Witwen- und Mütterklagen jammern. Die Zuschauer sind nach Männern und Frauen getrennt. Man reicht ihnen *muḥr* oder *turba*, „gestempelte", mit Moschus getränkte Kuchen aus der „Erde" von Kerbelāʾ, auf die in demütiger Trauer die Stirn gedrückt wird. Und während auf der Bühne das Hungern und vor allem das Dursten der Märtyrer immer wieder stark realistisch vorgespielt wird, spendet man Wasser und andere Erfrischungen. Diese für die Zuschauer kostenlose Bereitstellung des Spiels mit allem Zubehör einschliesslich der Entlohnung des Dichters ist nicht eine blosse Ehrenpflicht des Wohlhabenden, sondern ein verdienstliches frommes Werk, „baut er sich doch" mit dem Spielraum zugleich „einen Palast im Paradiese". Eine grosse Rolle spielen an den Festtagen die Saiyids, denen ihre Abstammung von Ḥusain besonderes Anrecht auf milde Gaben verleiht.

Bei Gleichheit in den Motiven und weithin auch im Wortlaut gibt es eine grosse Zahl solcher Spiele, die oft von den Dichtern neu aufgefrischt und erweitert werden (vgl. auch die Handschriftenkataloge); am meisten verbreitet sind persische, doch gibt es auch solche in arabischer und in türkischen Sprachen. Auf die bisweilen 40—50 selbständigen Szenenbilder kann der Ausdruck Drama nur mit Vorbehalt angewandt werden. Die Ereignisse, besonders der Tod Ḥusain's selbst, werden von Anfang an in allen Einzelheiten schon von Gabriel, den alten Propheten und Muḥammad selbst geweissagt, in Träumen vorausgeschaut, vorberichtet und später immer wieder nacherzählt.

Personen des Schauspiels sind ausser den Engeln zunächst Gestalten der Heilsgeschichte einschliesslich des Alten und des Neuen Testaments. Vielfach ist ihr Schicksal auf das des Märtyrers typologisiert. Jakob und Joseph bekennen, dass Ḥusain und seine Kinder mehr gelitten haben als sie; Eva, Rahel, Maria begreifen das Mutterweh der Fāṭima. Muḥammad, vom Todesengel vor die Wahl gestellt, ob er ihm sein Söhnchen Ibrāhīm oder den kleinen Ḥusain preisgeben will, überlässt ihm den ersteren, damit der letztere für den grossen Erlösungstod aufbewahrt werde. Auch Muḥammad und ʿAlī werden nur um Ḥusain gruppiert, der schon als kleines Kind die Hauptrolle spielt in ihren Todesstunden und -gedanken. Stark idealisiert ist der Bruder Ḥasan und sein Verhältnis zu Ḥusain. Von dessen engerer Familie erscheinen ausser dem Geist seiner toten Mutter Fāṭima seine Schwestern Umm Kulthūm und Zainab, seine Frau Shahrabānū, Yezdegerd's III. Tochter, und sein im Kampfe fallender Sohn ʿAlī Akbar. Sehr beliebt ist die unmittelbar vor der Katastrophe gefeierte Hochzeit von seiner und der Shahrabānū Tochter Fāṭima mit Ḥasan's Sohn al-Ḳāsim, der dann sofort erschlagen wird; auf besondere Rührung zielt der Tod eines Söhnchens und eines kleinen Neffen, die an seinem Busen von einem Pfeil getroffen werden, während der übriggebliebene Sohn ʿAlī Zain al-ʿĀbidīn die Hauptrolle spielt in dem Trauerzug, welcher das Haupt und die gefangenen Frauen und Kinder zum Khalifen Yazīd I. bringt. Wenn dieser Zug unterwegs in einem Christenkloster übernachtet, legt der Prior vor dem Totenkopf das Bekenntnis zum Islām ab. Ähnliche Szenen werden mit Juden und Heiden und mit dem christlichen Gesandten beim Khalifen vorgeführt. Sehr ergreifend soll die Demut eines huldigenden Löwen wirken.

Wichtiger, aber auch verhängnisvoller ist es, dass dem shīʿitischen Volke durch die Aufführungen eine völlig tendenziöse Auffassung von den Gestalten der islāmischen Urgeschichte beigebracht wird: von den Shīʿa-Freunden Salmān-i Fārisī, Abū Dharr, Bilāl, dem zu Ḥusain übergehenden al-Ḥurr usw. und von den Feinden Abū Bakr und ʿUmar, welchen man der Fāṭima ihr Erbteil der Oase Fadak unter rohen Schlägen entreissen lässt. Ein Unterschied unter den Nicht-Shīʿiten wird nicht gemacht; ʿAlī's Mörder Ibn Muldjam wird nicht etwa als Khāridjīt [s. den Art.] gekennzeichnet sein Mord fällt ebenfalls den Sunniten zur Last. Die am meisten Verfluchten sind begreiflicherweise ʿUmar b. Saʿd, der Anführer des feindlichen Heeres, dann Shimr (Shamir), der den Todesstreich geführt haben soll, und vor allem Yazīd I. Der Eifer gegen die Sunniten ist so ausgesprochen, dass man wohl Nicht-Muḥammadaner, aber kaum nicht-shīʿitische Muḥammadaner als Zuschauer duldet. Nationalhass gegen Araber (auch gegen Türken) spricht aus solchen Szenen, da Ḥusain's Witwe Shahrabānū in die persische Heimat zurückkehrt oder die junge Fāṭima durch einen persischen König errettet wird.

Zusammengewachsen sind die meist im Radjaz-Versmass geschriebenen Szenen aus verschiedenem Gut; aber der Stoff und die Worte sind vielfach alt: Ḳurʾānverse, shīʿitisch verstanden, dann besonders die alten Tendenztraditionen, welche auf solche

Digitized by Birzeit University Library

Weise in besonders eindringlicher Aufmachung den Hörern eingehämmert werden. Sätze aus den Khuṭben finden sich bereits bei Ṭabarī. Ganze Predigten, Verwünschungen und Gebete stehen schon in der ältesten uns zugänglichen Shī'aliteratur [s. den Art. SHĪ'A], bei Ibn Bābūya, Kuleinī, Shaikh Ṭūsī, besonders in den Kapiteln *Ziyārāt* (Gräberbesuche), in den Büchern von der Pilgerfahrt und vom Imāmat, ferner in den *Maḳātil*-Werken. Dort begegnet man auch bereits manchen Liedern, während andererseits Trauerchöre auch noch in jüngster Zeit gedichtet werden.

Als Nachfeier der Passionsspiele kann betrachtet werden die Pilgerfahrt nach Kerbelā' mit einer Procession am 20. Ṣafar, also am 40. Tage, daher *Rōz-i arba'īn* genannt oder auch *Maradd al-Ra's* „Rückführung des (Abbildes des) Hauptes" von Ḥusain zu seinem Körper.

Nach der Wirkung auf die Zuschauer beurteilt, gehören die Ta'ziya zu den eindruckvollsten Schauspielen überhaupt. Den innerlich unbeteiligten Fremden kann der immer wieder breit ausgemalte Realismus abstossend berühren, zumal in den Schlussszenen mit dem abgeschnittenen Kopf als dem Hauptreduer und -handelnden. So möchte zunächst der Eindruck einer blossen aufwühlenden Schmerzseligkeit erweckt werden. Der wirkliche Gehalt darf natürlich nur aus einer unvoreingenommenen Betrachtung des tatsächlich Gesprochenen erschlossen werden. Wie bereits angedeutet, stecken die Spiele voller Dogmatik durch Betonung der shī'itischen Ḥadīthe. Wohl werden bei der primitiven Art rührende und aufreizende Auftritte um ihrer selbst willen breit ausgeführt. Aber Leitgedanke ist noch eine alles beherrschende Soteriologie, die im Einklang mit den Lehrbüchern, aber massiv deutlicher immer wieder hervorbricht. Hier sei nur auf ein leicht erreichbares dieser Mysterien bei Chodzko (s. *Lit.*) verwiesen. Gleich in der Eingangsszene „Der Bote Gottes" verkündigt Gabriel, hier zu Ḥusain den Bruder hinzustellend, dem Muḥammad gleichsam thematisch: „Deine beiden Enkel werden unter 'en Hieben eines so niedrigen Feindes fallen, nicht weil sie irgendwie die Gebote Gottes übertreten hätten. Nein, der Unrat der Sünde hat nie ein Glied deiner Familie beschmutzt, o Phönix des Weltalls! Vielmehr werden sie geopfert für die Erlösung der Völker, die den Islām annehmen, damit die Stirn der Märtyrer ewig widerstrahle die Weisse der Erwählten Gottes. Wenn du die Vergebung der Sünden dieser übeltuenden Völker willst, so widersetze dich dem nicht, dass diese beiden Rosen deines Gartens vor der Zeit gepflückt werden!" (S. 5 f.). Und nachdem dieses Thema des stellvertretenden Todes zur Vergebung der Sünden immer wieder deutlich angeschlagen ist, klingt das Mysterium folgerichtig aus in die letzte Szene, in der die ganze Patriarchenhierarchie vor dem hl. Haupte versammelt ist von Adam bis zur Mutter Fāṭima. Ihr erklärt ihr Vater Muḥammad (S. 215): „Wohl hast du recht zu weinen ob deines erschlagenen, in seinem edlen Blut ertränkten Kindes. Aber es ist ein Geheimnis um den wahren Grund dieses Martyriums; um den Preis dieses Martyriums wird Gott am Tage des Jüngsten Gerichts in unsere Hände legen die Schlüssel des Paradieses und der Hölle". Wie alt solche Vorstellungen von dieser seligmachenden Fürsprache sind, zeigen die Gebete jener „Reuigen" unter Sulaimān b. Ṣurad, die sich 4 Jahre nach Kerbelā' mit ihrer Beichte an Ḥusain's Grab stärkten zum Selbstopferkampf gegen die Umaiyaden; sie wollten ihre Schuld sühnen, welche sie auf sich geladen hätten dadurch, dass sie nicht mit dem Erschlagenen kämpften und starben. Einer von ihnen 'Abd Allāh b. Wālī al-Taimī, nennt den Ḥusain sowie dessen Bruder und Vater das „(Versöhnungs)band (*wasīla*) bei Gott am Tage des Gerichts". Ṭabarī, II, 547 berichtet es nach Abū Mikhnaf zwar von einem 'alidischen Gewährsmann, Ḥusain's Enkel Muḥammad al-Bāḳir, über einen shī'itischen Berichterstatter Salama b. Kuhail; aber dieser, meist zu den Zaiditen gerechnet, gehört durchaus nicht einer ultrashī'itischen Richtung an.

In ihrer ausgestalteten Form freilich sind die Ta'ziya jung und konnten sich wegen ihrer massiven Dogmatik und der unreligiösen Beigabe von Tänzen und Prozessionen nicht ohne Widerspruch von seiten der Mollas durchsetzen. Adam Olearius, der im Jahre 1637 grosse Feierlichkeiten in Erdebil sah, erwähnt noch keine Ta'ziya, auch J. B. Tavernier (vgl. die Ausg. *Vierzig-Jährige Reisebeschreibung*, Nürnberg 1681, S. 178 ff.) verzeichnet unter den Muḥarram-Gebräuchen zu Isfahan im Jahre 1667 noch kein eigentliches Schauspiel; dagegen z. B. wurde es von J. Morier 1811 in Teheran beobachtet. In dem Beiwerk der Spiele, die in Indien sogar bei einigen Sunniten und selbst bei Hindus Eingang gefunden haben, mag mancher heilige Brauch früherer mythologischer Feste nach Art der Tammuz- und Adoniskulte weiterleben; so haben die Fahnen für die Umzüge, ferner ein grosser Stock, dann die Hand, welche von den Festbittern herumgetragen und jetzt als die abgeschlagene Hand des Ḥusain gedeutet wird, ihre uralten Vorgänger. Dass der Sinn der heiligen Requisiten sich änderte, zeigt die Tatsache, dass bei shī'itischen Tartaren das *tābūt* als „Hochzeitshaus des Kāsim" bezeichnet wird. An manchen Orten finden sich begleitende Wasserriten, welche schon vorher bodenständig waren; das Versenken des *tābūt* ins Meer bei indischen Shī'iten kann auf hinduistische Einflüsse zurückgehen. Selbst die Art der Trauerlieder ist teilweise durch frühere Formen bedingt. Aber das Passionsspiel selbst ist die volkstümliche Auswirkung jenes religiösen Erlebnisses, das in der historischen Tatsache von Kerbelā' verankert ist.

Literatur: A. Chodzko, *Théatre persan*, Paris 1878; Lewis Pelly, *The Miracle Play of Hasan and Husain*, 2 Bde., London 1879; Ch. Virolleaud, *La passion de l'imam Hosseyn*, Paris 1927; J. Morier, *Second Voyage en Perse*, Paris 1818; M. de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale* [2], Paris 1866; J. Lassy, *The Muharram Mysteries among the Azerbeijan Turks of Caucasia*, Helsingfors 1916; E. G. Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 172 ff. und dazu H. Ritter in *Isl.*, XV (1926), 107; B. D. Eerdmans, *Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes* (*ZA*, IX, 1894); G. van Vloten, *Les drapeaux en usage à la fête de Huçein à Téhéran* (*Internationales Archiv für Ethnographie*, V [1892], 3); E. Aubin, *Le chiisme et la nationalité persane* (*RMM*, IV, 1903); Reproduktion von lithographierten Texten in W. Litduktion von lithographierten Texten in W. Litten, *Das Drama in Persien*, Berlin und Leipzig 1929.

TEKE, TEKIYE. [Siehe TARĪḲA; ZĀWIYA].

THAMŪD, Name eines jener altarabischen Völker, die, wie die 'Ād, Iram (Aram), Wib

Digitized by Birzeit University Library

(Jobaritae)?, schon geraume Zeit vor dem Auftreten des Propheten untergegangen waren. Die Geschichtlichkeit des Namens und der Existenz des Volkes Thamūd erhärten eine Reihe älterer Zeugnisse nichtarabischer Herkunft. So nennt schon die Sargoninschrift vom Jahre 715 v. Chr. die Tamud unter den von den Assyrern unterworfenen Völkerschaften des östlichen und mittleren Arabiens. Ferner finden wir Thamudaei, Thamudener erwähnt bei Aristo, Ptolemäus, Plinius. Letzterer nennt als Ansiedlungen der Thamudäer Domatha und Hegra, die wohl mit dem heutigen Dūmat al-Djandal im Djōf und mit al-Ḥiḏjr, an der heutigen Ḥiḏjāzbahn nördlich von al-ʿElā', gleichzusetzen sind. An letztgenanntem Orte lokalisiert die Thamūd auch die altarabische Überlieferung. Die älteren Dichter erwähnen die Thamūd mit den ʿĀd, als Vergängslichkeitsbeispiel, so al-Aʿshā und, unter Anführung näherer legendarischer Züge, Umaiya b. Abi 'l-Ṣalt. Der Kur'ānischen Predigt dient das Schicksal der Thamūd neben dem der ʿĀd [s. d.] als heimatlicher Stoff für Warnungsbeispiele neben den fremden biblischen; so besonders in Sūra VII, 71—77; XI, 64—71; XV, 80—86; LIV, 23—31. Die nach den Andeutungen des Kur'ān von der ältesten Kur'ānexegese weiterausgestaltete arabische Überlieferung vom Untergange der Thamūd stellt sich in den Hauptzügen folgendermassen dar. So wie bei den ʿĀd ein Prophet namen Hūd, so trat bei den Thamūd ein solcher namens Ṣāliḥ (b. ʿUbaid b. ʿĀmir b. Sām) auf. Von seinen Widersachern, als deren Führer ein Djundaʿ b. ʿAmr genannt wird, aufgefordert, ein Zeichen seiner göttlichen Sendung zu geben, zauberte er eine trächtige Kamelin aus einem Felsen hervor. Diesem als „Kamelin Allāhs" heiligen und unverletzlichen Tiere wurden aber von Frevlern samt seinem Füllen die Flechsen durchschnitten. Zur Strafe dafür verfällt das ganze Volk dem Untergange. Die Art und Weise der Vernichtung wird Sūra VII, 76 als *raḏifa*, Erdbeben, Sūra XLI, 12, 16 als *ṣāʿika*, Blitzschlag, gekennzeichnet. Diese Ausdrücke machen es wahrscheinlich, dass die Überlieferung den Untergang der Thamūd mit der Erinnerung an einen jener vulkanischen Ausbrüche verknüpfte, die zur Bildung der zahlreichen, mehr oder minder der umfangreichen, Ḥarra genannten Lavafelder Arabiens führten. Westlich von al-Ḥiḏjr erstreckt sich eine der grössten dieser Ḥarras (vgl. B. Moritz, *Arabien*, Hannover 1923, S. 28). E. Glaser bringt die Thamūd in engsten Zusammenhang mit den Liḥyān, den Lechienern des Plinius, so zwar, dass Thamūd der ältere, Liḥyān der jüngere, in den beiden Liḥyān-Clans der Hudhailiten später noch fortlebende Name des Volkes gewesen sei, und der Untergang der Thamūd mit dem Ende des lihyānischen Reiches, etwa zwischen 400 und 600 n. Chr., zusammenfalle. Die von Huber, Euting u. a. in al-ʿElā', al-Ḥiḏjr und Umgebung gefundenen Felsinschriften werden in der Epigraphik als lihyānische, bzw. thamūdenische bezeichnet.

Literatur: Die Kommentare zu den erwähnten Kur'ānstellen; Ṭabarī, *Annales*, I, 219 ff. 244 ff.; al-Makdisī, *Livre de la création*, ed. Huart, III, 39 ff.; Masʿūdī, *Murūḏj*, ed. Barbier de Meynard, III, 84 ff.; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, I, 24 ff.; Sprenger, *Alte Geographie Arabiens*; E. Glaser, *Skizze zur Geschichte und Geographie Arabiens*, Band II.

THANAWĪYA, Dualismus, bezeichnet die Lehre von Licht und Finsternis als den zwei gleich ewigen schöpferischen Prinzipien. Eine eigentliche islāmische Schule oder Sekte Thanawiya gibt es nicht. Der Begriff ist an sich als kennzeichnender Gruppenname zunächst auf drei Nicht-Muḥammadaner und ihre Anhänger beschränkt: Ibn Daiṣān, Mānī und Mazdak.

Innerislāmische Gefahren in Richtung auf den Dualismus erwuchsen aus den Massenübertritten von Persern, wie es sich z. B. bei Beginn der ʿAbbāsidenzeit erwies an der beunruhigenden Erscheinung des Ibn al-Muḳaffaʿ. Ihn bekämpfte u. a. der muʿtazilitische Zaidit al-Ḳāsim b. Ibrāhim Ṭabāṭabā, *al-Radd ʿala 'l-zindīḳ al-laʿīn I. al-M.* (ed. M. Guidi, Rom 1927). Im weiteren Verlauf der dogmatischen Entwicklung wird der Vorwurf des Dualismus öfter erhoben, und zwar durchaus gegenseitig. Beschuldigt werden mehrere Ultrashīʿiten des III. (IX.) Jahrh.: Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād, Ibn Dharr al-Ṣairafī und der als Häresiologe bekannte Abū ʿIsā al-Warrāḳ, der, selbst ursprünglich Mazdajasnier, auch nach seinem Übertritt „die Thanawiya durch seine Schriften unterstützt" habe. Doch wird die Zurechnung z. B. des letzteren zu den Manichäern auch wieder mit Übereinstimmung in anderen, überhaupt nicht metaphysischen Punkten begründet, so im Verbot des Tötens. Selbst derjenige Ketzer, welcher von einer Thanawiya-Gruppe seinen ständigen Beinamen trägt, der Rāfiḍit Abū Shākir al-Daiṣānī, erhielt diesen, soweit noch zu erkennen, weil er Gott Körperlichkeit zuschrieb, also wegen einer an sich noch nicht dualistischen Anschauung, und der *Fihrist* (ed. Flügel) 338, 8 rechnet ihn mehr allgemein zu den „heimlichen Zindīḳen". In der Tat scheint das unterscheidend Daiṣānitische, die Herleitung der Körper aus dem schwarzen und dem weissen Element (s. Ashʿari, *Maḳālāt al-Islāmiyīn* [ed. Ritter], S. 349), bei Abū Shākir einstweilen nicht nachweisbar; zudem ist die Eingliederung eines Gegners auf Grund eines einzigen, oft nur nebensächlichen Tertium comparationis eine nur zu häufige verwirrende Gepflogenheit der muḥammadanischen Ketzerbekämpfer.

Entnommen sind obige Anklagen gegen die drei Letztgenannten von al-Khaiyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, „Le livre du triomphe" (ed. Nyberg, Kairo 1344, S. 150, 4, 149, 9, 155, 10, 14; vgl. auch den Index zu den hier und im folgenden erwähnten Namen). Zur Würdigung seiner Urteile bleibt zu beachten, dass sie verteidigende Gegenangriffe gegen Ibn al-Rēwendi sind, der in seinem *Kitāb faḍīḥat al-Muʿtazila*, mehrere Führer der Muʿtazila [s. d.] als Dualisten gebrandmarkt hatte. Zwar stammen aus diesen Kreisen viele Streitschriften gegen Thanawiya, Manichäer, und Daiṣāniten; aber Anlass hatte dem Ibn al-Rēwendi geboten das muʿtazilitische Bestreben, Gott nicht zum Urheber des Bösen zu machen. Selbst al-Djāḥiẓ gefährde den Monotheismus durch die Behauptung, dass „die Körper aus ihrer Natur heraus wirken", und dass „Gott sie nicht vernichten könne" (*a. a. O.*, S. 168). Vor allem stempelte Ibn al-Rēwendi den Ibrāhim al-Naẓẓām, den Lehrer des Djāḥiẓ, obwohl auch er gegen die Thanawiya geschrieben hat (*a. a. O.*, S. 17, 12), glattweg zum dualistischen Manichäer und Daiṣāniten (*a. a. O.*, S. 38, 3, 40, 6, 17 f., 43, 17 f. u. ö.), hauptsächlich wegen einer Anschauung von der absoluten Gegensätzlichkeit wie des Guten und des Bösen, so schon des ele-

Digitized by Birzeit University Library

mentaren Leichten und Schweren. Solange die Originalwerke nicht vorliegen, wird sowohl die verbiegende Wiedergabe des Ibn al-Rēwendī als auch die wieder umbiegende Auslegung durch al-Khaiyāṭ mit nur diese Gegner, welche die Muʿtaziliten, die sich selbst als die Leute des wahren Monotheismus rühmen, verdächtigen, und nicht nur die genannten Muʿtaziliten sind verdächtigt worden; sondern noch mehrere andere wie ʿAlī al-Aswārī und Abū Bakr al-Aṣamm (vgl. auch de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901, S. 47; Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912, und dessen andere Schriften im Index unter Dualismus). Der muʿtazilitische Gegenangriff aber konnte den Sunniten ihren neben Gott uranfänglichen Ḳurʾān vorwerfen.

Deutlich sei ein Dualismus gelehrt worden von einigen Schülern al-Naẓẓām's. Wie sie seine shīʿitischen Neigungen zu einem Ultrashīʿitentum gesteigert hätten, so seine christianisierende Logostheorie zur Lehre von zwei Schöpfern: Gott und Gottes Wort. Immerhin durchbricht das letztere, mit dem Messias identifiziert, nicht völlig den Monotheismus, da es nur ein geschaffener Schöpfer, ein Mittler sei. Freilich schon die Namen dieser Ketzer sind unsicher. Bei Shahrastānī (ed. Cureton), S. 42, 6, der sich auf Ibn al-Rēwendī beruft, heissen sie al-Faḍl al-Ḥadathī und Aḥmad b. Khāʾiṭ; letzterer so auch bei Masʿūdī, *Murūdj* (ed. Barbier de Meynard), III, 266, aber in anderer Gruppierung; bei Ibn Ḥazm, *Faṣl* (Kairo 1331), IV, 197, 20 ff.: Aḥmad b. Khābiṭ, und al-Faḍl al-Ḥarbī (vgl. Nyberg zu Khaiyāṭ, S. 148 auf S. 222 ff. und Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites* in *JAOS*, XXIX [1909], S. 10 u. Index). Den Vers Sūra XLIII, 84 habe der Ultrashīʿit al-Bayān b. Simʿān al-Tamīmī, so interpretiert, dass es einen Gott des Himmels und einen allerdings geringeren der Erde gebe, worin ihm Abu 'l-Khaṭṭāb Bazīgh und ein al-Surrī zugestimmt hätten (al-Kashshī, *Maʿrifat aḵẖbār al-riḏjāl* [Bombay 1317], S. 196, 8 ff.). Dies scheint in die Richtung jener Ghulāt [s. auch den Art. NUṢAIRĪ] zu führen, welche in ʿAlī nicht so sehr die inkarnierte Identität mit Gott, als den Demiurgen unter dem höchsten Gott sehen. Dass die Mitregierung der Sterne als zweiter Kräfte neben Gott, weil Dualismus, ein nicht minderer Unglaube sei, als das rein widergöttliche Heidentum einer absoluten Astrologie, wird von Theologen wie Philosophen öfters betont (vgl. Ibn Ḥazm, *Faṣl*, IV, 37; auch Schreiner in *ZDMG*, LII [1898], S. 479 ff. und Nallino in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, 91 ff.).

Bei dem Streben des Islām nach Monotheismus bedeutet ihm Zweiheit an sich schon die Aufhebung des Gottesbegriffs (vgl. zu Sūra XVI, 53: al-Rāzi, *Mafātīḥ al-ghaib* [Kairo 1308], V, 327, 24, 30; al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl* [ed. Fleischer], S. 517, 12; al-Naisabūrī, *Tafsīr* [a. R. v. Tabari, *Tafsīr*, Būlāḳ 1323 ff.], XIV, 74). So wurde Thanawiya zum Schimpfwort, das eben als solches nicht eindeutig geprägt, sich mit dem häufigeren und weiteren Ketzernamen *zindīḳ* [s. d.] überschneidet, und das jeder von sich abzuwälzen bemüht ist. Von den philosophischen Systemen brachte das peripatetische eine dualistische Metaphysik in den islāmischen Kalām hinein. Sehr scharf unterstreicht Ghazzālī dessen widerspruchsvolle Halbheit zwischen dem wahren Tawḥid-Glauben einerseits und dem vollen Unglauben andererseits, wie ihn die Dahrīya [s. d.] lehre, der zwar falsche, denkmässig jedoch vorstellbare Naturalismus: „Die Philosophen meinen, die Welt sei ewig, nehmen dann aber trozdem für sie einen Schöpfer an; diese Lehre ist an sich ein sich selbst aufhebender Widerspruch, der keiner Wiederlegung bedarf"; nur eine Verschleierung, keine Überbrückung bedeutet es für Ghazzālī, wenn der peripatetische Empirismus aus der neuplatonischen Emanationslehre nach Art der Lauteren Brüder theoskosmische Mittelwesen zu Hilfe ruft: Ein „verursachtes (schöpferisches Mittelwesen) neben der Ursache ergibt zwei Schöpfer und zwar ewige" (vgl. *Tahāfut al-falāsifa* [Ausg. zusammen mit den gleichnamigen Werken von Ibn Rushd und Khwādjazāde, Kairo 1319], S. 33, 27 und dazu J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālis* [Wien—Leipzig 1921], S. 43 f., 57 ff., 63 ff.). Stark betont Ghazzālī (S. 35), dass vom aristotelisch-neuplatonischen Standpunkt des Fārābī oder des Ibn Sīnā ein Beweis für das Tawḥid nicht zu erbringen sei. Es macht also auf ihn keinen Eindruck, wie letzterer die selbstgefühlte Gefahr eines „zweiten Notwendig-Seienden" zu beheben sucht (s. Horten, *Die Metaphysik Avicennas* [Halle 1907], S. 542 ff.; bes. S. 551 zu Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifāʾ*, IV. Abh. 9). Noch unsicherer wirken die monotheistischen Beteuerungen des Ibn Sīnā auf dem engeren Raum seines *Kitāb al-nadjāt* (Kairo 1331), S. 327 ff., 356 ff., 374 ff. u. ö. angesichts der Verselbständigung des hylischen Schöpfungssubstrates, wie sie sich auch in seiner dualistischen Anthropologie widerspiegelt.

Wie sich vom Standpunkt des sunnitischen Ashʿariten das Bild der Befleckung des islāmischen Monotheismus durch den ausserislāmischen Dualismus ausnimmt, zeigt etwa ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī. In *Farḳ bain al-firaḳ* (Kairo 1328) verstärkt er die ironische Verwunderung des Ibn al-Rēwendī (s. bei Khaiyāṭ, S. 30, 1) darüber, dass ausgerechnet al-Naẓẓām in seinem Erzdualismus (*Farḳ*, S. 120 net al-Naẓẓām in seinem Erzdualismus (*Farḳ*, S. 120 121: *taḳḳīḳ [bi-ʿainihi] ḳawl al-Thanawiya*) gegen die Thanawiya und Manichäer geschrieben habe (S. 117, 3, 120, 12, 123, ult., 124, 8). So schliesst Baghdādī denn in *Uṣūl al-dīn* (Stambul 1928), S. 54 den Naẓẓām unmittelbar an die ausserislāmische Thanawiya an, welcher er im Gegensatz zu den übrigen Häresiologen fahrlässigerweise auch die Marcioniten zurechnet. Völlig bezeichnet er die Bāṭiniten als Dualisten (S. 323): „Sie waren ursprünglich Madjūs und Thanawi, dann verkündeten zur Zeit von al-Maʾmūn ihre Apostel wie ʿAbd Allāh b. Maimūn al-Ḳaddāḥ und Ḥamdān b. Ḳarmaṭ, ... zwei Schöpfer, welche sie den ersten und den zweiten nannten; dies aber ist der Sinn der Lehre der Thanawiya von Licht und Finsternis und ist der Sinn der Lehre der Madjūs von Yazdān und Ahraman". Wer mit den „zwei Schöpfern" gemeint ist, lässt sich aus der knappen allgemeinen Bemerkung nicht eindeutig erkennen. Man könnte daran denken, dass al-Baghdādī aus der Emanationsreihe das *nūr shaʿshaʿānī* und das *nūr ẓulāmī* etwas willkürlich herausgehoben habe [s. KARMAṬEN], um den Madjūs-Charakter zu behaupten. Das monotheistische Streben des Bāṭiniten Nāṣir-i Khusraw, *Zād-i musāfirin* (Berlin 1923), S. 74 ff., 150 ff., 160 ff. rechtfertigt eine derartige uneingeschränkte Anklage nicht (vgl. auch Schaeder, *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen* in *ZMDG*,

Digitized by Birzeit University Library

NF, IV [1925], S. 222 ff., bes. S. 231). Zu der von al-Baghdādī vollzogenen Gleichstellung mit den Madjūs würde zwar die Unterordnung des zweiten Gottes passen, aber gerade das wäre kein eigentlicher Dualismus nach dem sonstigen Sprachgebrauch der islāmischen Hāresiologen. Sie schliessen im Unterschied zu den eingangs genannten drei Gruppen die Madjūs ausdrücklich von der Thanawiya aus, weil ihrem dynamischen Monarchianismus zufolge Ahraman-Finsternis sekundär von Yazdān-Licht geschaffen sei, oder, wie die Untergruppe der Zoroastrier (Zarādushtīya) lehre, zwar beide einander gleich, jedoch einem obersten Gotte als dessen Urgeschöpfe unterstellt seien.

Literatur: Ausser den im Text genannten auch die Werke, welche bei den angezogenen Artikeln verzeichnet sind.

TIDJĀNĪYA (auch die Formen Tidjdjānī, Tidjnī kommen vor), Orden gegründet von Abu 'l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. al-Mukhtār b. Sālim al-Tidjānī (1150—1230 = 1737—1815).

1. Leben des Gründers. Al-Tidjānī wurde zu ʿAin Māḍī, einem Dorfe 72 km westl. von Laghuat, 28 km östl. von Tahmut, geboren. Er stammte aus der Familie der Awlād Sidī Shaikh Muḥammad und seine Eltern starben beide im Jahre 1166 (1753) an der Pest. Nachdem er in seiner Geburtsstadt dem Studium obgelegen hatte, ging er, um es fortzusetzen, 1171 (1758) nach Fez, von dort nach Abyaḍ, wo er fünf Jahre blieb, dann 1181 (1768) nach Tlemsen. Von dort begab er sich 1186 (1773) nach Mekka und Medīna und darauf nach Kairo. An all diesen Orten hörte er Shaikhe, und in Kairo gründete er auf Anraten eines Maḥmūd al-Kurdī einen neuen Orden, nachdem er vorher in die Ḳādirīya, Ṭaibīya und Khalwatīya aufgenommen worden war. Als eine Abzweigung der eben genannten Khalwatīya wird sein eigener Orden angesehen. Dann kehrte er in den Maghrib zurück und ging nach einem Besuche von Fez und Tlemsen 1196 (1782) nach Bu Semghun in der Ṣaḥāra, einer Oase südwestl. von Geryville, wo er, wie er selbst glaubte, einen Auftrag vom Propheten erhielt, seinen Orden zu verbreiten. Ein Schüler namens ʿAlī al-Ḥarāzim riet ihm, nach Fez zurückzukehren; er ging 1213 (1798) dorthin und bekam den Palast Ḥawsh al-Marāyāt als Besitz zugesprochen. Obwohl der Rest seines Lebens vielfach mit Reisen ausgefüllt war, die er zur Ordnung der Angelegenheiten seines Ordens unternahm, blieb Fez bis zu seinem Tode sein Wohnsitz. Er wurde in seiner Zāwiya in Fez beigesetzt.

2. Lehren und Bräuche des Ordens. Die Mitglieder des Ordens heissen *aḥbāb*, „Freunde"; es ist ihnen streng verboten, irgend einer anderen *ṭarīḳa* anzugehören. Ihr *dhikr* besteht (wie gewöhnlich) in der Wiederholung (gewöhnlich 100 mal) gewisser Formeln zu bestimmten Tageszeiten; sie sind von Depont und Coppolani, S. 147, übersetzt. Ihre Hauptlehre ist die der Unterwerfung unter die bestehende Regierung; daher haben sie seit der französischen Eroberung Algeriens im allgemeinen mit den französischen Behörden auf gutem Fusse gestanden.

3. Geschichte des Ordens. Beim Tode seines Gründers im Jahre 1230 (1815) wurden seine beiden Söhne (Muḥammad al-Kabīr und Muḥammad al-Ṣaghīr) in der Obhut eines Maḥmūd b. Aḥmad al-Tūnisī gelassen; ihm folgte als Vormund al-Ḥādidj ʿAlī b. ʿĪsā, der selbst das Haupt einer Tidjdjānī-Zāwiya in Temasin war und von dem Gründer zum Haupt des Ordens ernannt worden war. Von diesem wurden sie nach ʿAin Māḍī gebracht, da der Palast, den ihr Vater in Fez bewohnt hatte, von einem neuen Emir, Yazīd b. Ibrāhīm, in Besitz genommen war. Bald darauf überliess ʿAlī b. ʿĪsā die beiden Söhne der Obhut der Zāwiya in ʿAin Māḍī und kehrte nach Temasin zurück. Trotzdem scheint es, dass sich bereits zu Lebzeiten des Gründers im Orden eine Spaltung vollzogen hat, da die Tadjādjina genannten Abtrünnigen von ihm aus ʿAin Māḍī vertrieben wurden. Im Jahre 1235 (1820) riefen diese Abtrünnigen den Bey von Oran, Ḥasan um Hilfe an. Dieser belagerte ʿAin Māḍī, liess sich aber durch eine hohe Bezahlung und einen missglückten Ansturm zum Rückzug bewegen. Zwei Jahre später griff der Bey von Titteri erfolglos die Ansiedlung an. Diese militärischen Erfolge ermutigten die beiden Söhne des Gründers, gegen die Türken in Mascara die Offensive zu ergreifen; jedoch schlugen beide Versuche (1826 = 1241/2 und 1827 = 1242/3) fehl; bei dem letzten verlor Muḥammad der Ältere sein Leben.

Unter der Leitung Sidī ʿAlī b. ʿĪsā's, der in Temasin blieb, fuhr der jüngere Muḥammad, nun der alleinige Leiter in ʿAin Māḍī, mit der Verbreitung des Ordens fort, besonders in der Ṣaḥāra und im Südān. Diese Bemühungen waren von grossem Erfolge gekrönt; aber obwohl die Macht und der Reichtum des Ordens wuchs, wagten weder ʿAlī noch Muhammad irgendwelche militärischen Operationen. Daher wurde, als nach dem französischen Einfall in Algerien der Derḳāwī *muḳaddam* die Tidjdjānī um Hilfe im Heiligen Kriege anrief, diese verweigert.

Im Jahre 1836 (1251/2) versuchte der Emir ʿAbd al-Ḳādir, der die Franzosen vertreiben wollte, ihre Dienste zu gewinnen; der Tidjdjānī-Obere antwortete, dass es der Zweck des Ordens sei, in der Stille eines religiösen Lebens zu leben; nach einem langen und fruchtlosen Briefwechsel erschien der Emir 1838 (1254) an der Spitze einer Armee vor den Mauern ʿAin Māḍī's und verlangte die Unterwerfung des Tidjdjānī-Oberen. Diese wurde verweigert, und trotz der Übermacht des Gegners hielten die Tidjdjānī acht Monate aus. Währenddessen wurden von dem Emir verschiedene Wege versucht, die Stadt zu unterwerfen, alle wurden aber infolge der Schlauheit des Tidjdjānī und seiner Ratgeber vereitelt. Als der Tidjdjānī-Obere den Platz nicht länger verteidigen konnte, flüchtete er nach Laghuat; der Ruf des Ordens stieg ungeheuer durch seinen langen Widerstand, und im folgenden Jahre (1840) bot er dem französischen Marschall Valée seine moralische und materielle Hilfe gegen den Emir ʿAbd al-Ḳādir an. ʿAlī b. ʿĪsā, der in Temasin blieb, weigerte sich ebenfalls, sich dem Widerstande gegen die Franzosen anzuschliessen; er hinterliess bei seinem Tode (1844) die Leitung des Ordens dem jüngeren Sohne des Gründers. Als dieser 1853 starb, folgte ihm der Enkel ʿAlī b. ʿĪsā's, Muḥammad al-ʿĀ'id.

Die Söhne des dritten Ordensmeisters, Aḥmad und al-Bashīr, waren noch in zartem Alter, als ihr Vater starb; sie kamen unter die Obhut eines Raiyān al-Maṣharī, der danach strebte, die Zāwiya ʿAin Māḍī unabhängig von Temasin zu machen; durch diese Politik verschärften sich die Beziehungen zwischen den beiden Zāwiya's, jedoch kam es nicht zu einer endgültigen Spaltung. 1869 wur-

Digitized by Birzeit University Library

den beide der Treulosigkeit gegenüber den Franzosen verdächtigt, festgenommen und nach Algier gebracht. Trotzdem gelang es ihnen, ihren Frieden mit den französischen Behörden zu schliessen; und die Häupter des Ordens haben seitdem eine freundliche Haltung gegen sie eingenommen.

4. Verbreitung des Ordens. Obgleich die Missionare des Ordens zur Zeit seiner grössten Blüte Anhänger in Ägypten, Arabien und andern Teilen Asiens erwarben, war seine Hauptverbreitung auf Französisch-Afrika beschränkt. Ein Muḥammad al-Ḥāfiẓ b. Muḵtār b. Ḥabīb, genannt Baddi, der den Gründer um 1780 in Fez besuchte, erhielt den Auftrag, ihn unter den Saḥariern im äussersten Süden von Marokko auszubreiten: „Auf seiner Rückkehr über Shingueti und Tijikja machte er die stärkste Propaganda für den Tidjānī-Orden; er hatte 1830, zur Zeit seines Todes, die Genugtuung, dass der ganze Stamm Ida Ou ʿAlī ihm angegliedert war" (Paul Marty, in *RMM*, XXXI, 239). Unter seinem Nachfolger, der 1807 starb, wuchs diese Angliederung stetig. Zu der Pilgerfahrt nach Mekka, die von diesem Orden treu beobachtet wurde, kam der Brauch einer Pilgerfahrt nach Fez, um das Grab des Gründers zu besuchen; dies geschieht gewöhnlich vor der Reise nach Mekka. Der Orden wurde in Französisch-Guinea von einem gewissen Ḥādjdj ʿUmar ausgebreitet, nach seiner Rückkehr aus Mekka nach Dinguiray; Dinguiray wurde in der Folgezeit eine der wichtigsten religiösen Städte dieser Gegend; „die Tidjdjānī-Lehre verdrängte beinahe überall die Kādirīya-Traditionen" (*a. a. O.*, XXXVI, 202).

5. Literatur des Ordens. Die wichtigste Sammlung ihrer Lehren und Bräuche heisst *Djawāhir al-maʿānī wa-bulūġh al-amānī fī faiḍ al-Shaiḵh al-Tidjdjānī*, auch u. d. T. *al-Kunnāsh* bekannt (Kairo 1345). Dieses Werk, welches der Gründer dem Ḥarāzim diktiert haben soll, ist die Hauptquelle für seine Biographie. Andere Werke werden von Depont und Coppolani, S. 418 Anm. und von Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris 1922, S. 377 aufgezählt. Ein biographisches Lexikon von hervorragenden Mitgliedern des Ordens wurde unter dem Namen *Kashf al-ḥidjāb ʿan man talāḳā maʿa 'l-Tidjdjānī min al-aṣḥāb* von Abu 'l-ʿAbbās Aḥmad b. Aḥmad al-ʿAiyāshī Sukairidj zusammengestellt (Fez 1325 und 1332). Der Kommentar *Bughyat al-mustafīd* des Muḥammad b. Muḥammad al-Shawdjiti über das Gedicht *Munyat al-murīd* des Muḥammad al-ʿArabī (Kairo 1347) enthält Biographica des Gründers und vieler seiner Anhänger nebst sonstigem den Orden betreffenden Stoff.

Literatur: *R. Afr.*, 1861 und 1864 (Artikel von Arnaud); L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, S. 416—51; Depont und Coppolani, *Confréries*, S. 413—41; Rouquette, *Les Sociétés secrètes chez les Musulmans*, 1899, S. 311—72; P. Marty, in *RMM* (s. oben); Henri Garrot, *Histoire générale de l'Algérie*, Algier 1910; G. F. Pijper, *De opkomst der Tidjāniyyah op Java*, in *Fragmenta Islamica*, Leiden, 1934, S. 97 ff.

AL-TIRMIDHĪ, Abū ʿĪsā Muḥammad b. ʿĪsā b. Sawra b. Shaddād, der Verfasser einer der kanonischen oder halbkanonischen Traditionssammlungen. Die *nisba* al-Tirmidhī bringt ihn mit Tirmidh in Zusammenhang, einem Ort am oberen Āmū Daryā, ca 60 km von Balkh, wo er im Jahre 279 (892/3) gestorben sein soll; nach andern Berichten starb er in Būgh, einem der Vororte von Tirmidh, im Jahre 275 (888/9) oder im Jahre 270 (883/4).

Von seinem Leben ist sehr wenig bekannt. Es wird gesagt, dass er blind geboren wurde; aber auch, dass er sein Augenlicht in späteren Jahren verlor. Er reiste weit umher, in Khurāsān, im ʿIrāḳ und Ḥidjāz, um Traditionen zu sammeln. Zu seinen Lehrern gehören Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal, al-Bukhārī und Abū Dāwūd al-Sidjistānī.

Zwei seiner Werke sind im Druck erschienen: seine Traditionssammlung (Kairo 1292, 2 Bde.; lith. Mirṭah 1283) und sein *Shamāʾil*, eine Sammlung von Traditionen über die Person und den Charakter des Propheten (Kairo 1306, mit einem Kommentar von Muḥammad b. Ḳāsim Diassūs, betitelt: *al-Fawāʾid al-djalila al-bahiya ʿala 'l-Shamāʾil al-Muḥammadiya*; und Kairo 1318 mit zwei Kommentaren: der erste, betitelt *al-Wasāʾil* von ʿAlī b. Sulṭān Muḥammad al-Kari; der zweite von ʿAbd al-Raʾūf al-Munāwī; für weitere Ausgaben und Kommentare siehe Brockelmann, *GAL*, I, 162, Suppl. I. 266 ff.). Brockelmann erwähnt auch eine Sammlung von vierzig Traditionen; es ist nicht klar, ob diese von ihm selbst oder von einem anderen stammt. In arabischen Quellen werden andere Werke über verschiedene Gegenstände — Askese, Namen und *kunya's*, Recht, Geschichte — ihm zugeschrieben, wovon aber anscheinend nichts erhalten ist.

Seine Traditionssammlung trägt den Titel *Ṣaḥīḥ* in der in Kairo im Druck erschienenen Ausgabe; anderswo heisst sie *Djāmiʿ*; sie verdient die letztere Bezeichnung (vgl. Goldziher, *Muhammedanische Stud.*, II, 231, Anm. 2), da sie ausser Traditionen über das Gesetz auch solche umfasst, die andere Gegenstände betreffen. Ein flüchtiger Blick auf das Kapitelverzeichnis zeigt, dass fast die Hälfte des Werkes Fächern gewidmet ist wie dogmatischer Theologie (*Kadar*, *Kiyāma*, *Djanna*, *Djahannam*, *Imān*, *Kurʾān*), Volksglauben (*Fitan*, *Ruʾyā*), Andacht (*Zuhd*, *Thawāb al-Kurʾān*, *Daʿawāt*), Sitten und Erziehung (*Istiʾdhān*, *Adab*), Hagiographie (*Manāḳib*).

Das Werk enthält viel weniger Traditionen als Bukhārī oder Muslim, aber auch weniger Wiederholungen. Hauptsächlich zwei Kapitel sind besonders ausgedehnt, nämlich *Manāḳib* und *Tafsīr al-Kurʾān*; sie fehlen in den andern drei *Sunan al-Kurʾān*; sie fehlen in den andern drei *Sunan* (mit diesem Titel werden manchmal die vier Sammlungen von Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, Nasāʾī und Ibn Mādja bezeichnet). Obwohl Traditionen, die eine Vorliebe für ʿAlī zeigen, nicht selten sind, fehlen doch auch solche nicht, die Abū Bakr, ʿUmar und ʿUthmān begünstigen.

Durch zwei Merkmale zeichnet sich jedoch Tirmidhī's Werk aus: die kritischen Bemerkungen zum *isnād* und die Unterschiede zwischen den *madhhab*'s, die sich an jede Tradition anschliessen. Wegen des letzteren Umstandes kann Tirmidhī's *Djāmiʿ* das älteste *iḵhtilāf*-Werk genannt werden, das auf uns gekommen ist; die in Shāfiʿī's *Kitāb al-Umm* vorkommenden Bemerkungen über diesen Punkt sind viel weniger vollständig und selten authentisch.

Nach dem *Taḳrīb* (nach Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 252, Anm. 1) stimmen die Hss. in der Wiedergabe von Tirmidhī's Bemerkungen über den *isnād* nicht überein (*ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *gharīb*, *ḥasan ṣaḥīḥ*, *ḥasan gharīb*, *ṣaḥīḥ gharīb*). Der Verfasser gibt keine Erklärung über die Prinzipien, auf denen

Digitized by Birzeit University Library

seine Unterscheidungen beruhen. Das Werk beginnt mit einer Aufzählung der Überlieferer bis zum letzten Redaktor. Es schliesst mit einer kurzen Eulogie.

Literatur: al-Samᶜānī, *Kitāb al-Ansāb, GMS*, XX, Fol. 106ᵃ; Dhahabī, *Ṭabaḳāt al-Ḥuffāẓ*, ed. Wüstenfeld, Teil III, S. 57, Nr. 3; ders., *Mīzān al-Iᶜtidāl*, Kairo 1325, III, 117, Nr. 1021; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Aᶜyān*, ed. Wüstenfeld, Nr. 624; Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsḳalānī, *Tahḏhīb al-Tahḏhīb*, Ḥaidarābād 1326, IX, 387—89, Nr. 236; ders., *Taḳrīb al Tahḏhīb*, lith., Delhi o.J., S. 230ᵇ; Ibn Khaṭīb al-Dahsha, *Tuḥfat ḏhawi 'l-Arab*, ed. T. Mann, S. 143; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 250 f..

ṬULAIḤA B. KHUWAILID B. NAWFAL AL-ASADĪ AL-FAḳᶜADĪ, einer der Stammesführer, die als Propheten an der Spitze der *ridda* standen.

Im Jahre 4 d. H. erlitt er als Anführer der Banū Asad mit seinem Bruder Salama im Feldzug von Ḳaṭan durch die Muslime eine Niederlage. Im folgenden Jahr nahm er an der Belagerung Medīna's teil. Anfang des Jahres 9 d. H. kam Ṭulaiḥa als einer von zehn Asadi's, die wahrscheinlich nur einen Unterteil des Stammes darstellten, nach Medīna und unterwarf sich Muḥammad; Sūra XLIX, 14—17 soll ihre Anmassung zurechtweisen, aber eine Überlieferung, dass nur Ṭulaiḥa den Islām annahm, deutet eher auf eine politische Unterwerfung als auf Bekehrung; er allein wurde als Konvertit betrachtet, nur weil die *ridda* als religiöse Apostasie erklärt wurde. Die ganze Geschichte kann erfunden sein als Parallele zu Musailima's Besuch in Medīna.

Ṭulaiḥa empörte sich im Jahre 10 d. H.; er zog seine Streitkräfte in Samīra zusammen, nahm die Rolle eines Propheten an und soll Muḥammad Bedingungen unterbreitet haben; dieser sandte Ḍirār b. al-Azwar, um ihn in Schach zu halten. Kein Treffen von irgendwelchem Ergebnis folgte; erst nach Muḥammads Tod gelang es Ṭulaiḥa, die Unterstützung der Banū Fazāra und eines wichtigen Teiles der Ṭaiy zu erhalten; damals schloss er sich der Revolte in Zentralarabien an, indem er Truppen in die Schlacht bei Dhu 'l-Ḳaṣṣa schickte.

Im Raǧab 11 marschierte Khālid b. al-Walīd gegen Ṭulaiḥa und überredete unter Drohungen die meisten der Banū Ṭaiy, ihm zu folgen. Die Schlacht fand bei Buzāḵha statt; Ṭulaiḥa's Niederlage war die Folge vom Abfall ᶜUyaina b. Ḥiṣn's, des Führers der Banū Fazāra, der angeblich enttäuscht war, da es ihm nicht gelang, eine ermutigende Offenbarung zu erhalten. Ṭulaiḥa floh mit seiner Frau; viele seiner Anhänger, die den Islām verweigerten, wurden lebendig verbrannt; seine Mutter suchte den Tod in den Flammen.

Nach der Schlacht bei Buzāḵha lebte Ṭulaiḥa eine Zeitlang in der Verborgenheit, nahe bei Ṭā'if oder in Syrien. Nach Asad's, Ghaṭafān's und ᶜĀmir's Unterwerfung wurde er schliesslich bekehrt; als er einige Zeit später auf der *ᶜumra* durch Medīna kam, wurde seine Anwesenheit dem Abū Bakr angezeigt, der gnädig darauf verzichtete, dem Neubekehrten Unannehmlichkeiten zu bereiten. Bei der Wahl ᶜUmar's ging Ṭulaiḥa zu ihm und huldigte ihm; der Khalīfe machte ihm Vorwürfe darüber, dass er ᶜUkkāsha b. Miḥṣan und Thābit b. Aḳram bei Buzāḵha erschlagen hatte, und fragte ihn, was von seiner Weissagung übriggeblieben wäre. „Ein oder zwei Windstösse des Blasebalgs", antwortete Ṭulaiḥa bescheiden.

Seine spätere militärische Laufbahn war lang und ehrenvoll; er vollbrachte tapfere Taten bei Ḳādisiya an der Spitze seiner Stammesgenossen, führte die muslimische Infanterie bei Djalūlā, und der Sieg bei Nihāwand ist seinem Angriffsplan zugeschrieben worden. Gewöhnlich wird berichtet, dass er bei Nihāwand gefallen sei (21 d. H.); aber im Jahre 24 finden wir ihn unter den 500 Muslimen der Besatzung von Ḳazwīn; das Datum seines Todes bleibt ungewiss. Wahrscheinlich hat man sich für das Jahr 21 entschieden, in dem Khālid, Nuᶜmān b. al-Muḳarrin und ᶜAmr b. Maᶜdīkārib starben.

Sein wirklicher Name war Ṭalḥa, der aus Geringschätzung verkleinert wurde (vgl. Maslama-Musailima). Von seinen Weissagungen, die er, wie er behaupte, von einem Engel empfing (Gabriel oder Dhu 'l-Nūn), ist sehr wenig bekannt; eine ist eine Siegesprophezeiung in Syrien und im ᶜIrāḳ, eine andere erwähnt den Mühlstein, eine übliche Metapher für siegreiche militärische Handlungen. Er macht eher den Eindruck eines Wahrsagers als eines Propheten, denn seine wenigen bekannten Äusserungen beziehen sich auf aktuelle Geschehnisse, und kein religiöses System ist erkennbar.

Literatur: al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1687, 1795, 1882, 1891; Yāḳūt, *Muᶜdjam*, ed. Wüstenfeld, I, 602; VI, 487; Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba*, III, 65; al-Dhahabī, *Taḏrīd*, I, 299; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 452; Balāḏhuri ed. de Goeje, S. 95, 96, 258, 261, 264, 322; Caetani, *Annali dell' Islām*, A. H. 10, § 67; A. H. 11, § 127—46; A. H. 12, § 98; A. H. 16, § 21, 27, 31, 53, 69, 78, 157, 162; A. H. 21, § 46, 63, 337—38; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI. 9—11, 97.

TURBAN, die Kopfbedeckung der Männer im islāmischen Orient, bestehend aus einer Mütze oder Kappe und einem darum gewundenen Tuch. Der Name Turban findet sich in dieser Form nur in den europäischen Sprachen (deutsch Turban; englisch turban, turband; französisch turban, tulban; italienisch und spanisch-portugiesisch turbante; holländisch tulband; rumänisch tulipan; zurückgehend auf ältere Formen mit o: tol(l)iban, tolipan, tolopan, tourbant, tourban, torbante) und wird gewöhnlich zurückgeführt auf das persische *dulbend*, auf welches übrigens auch der Blumenname Tulpe zurückgehen soll (vgl. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1911, S. 682, wo nach *Revue des Langues Romanes*, LIII, 54 auch der spanische Name des Hammerfisches torbandalo herangezogen ist). Zu bedenken ist aber, dass das Wort *dulbend* nicht entfernt die Verbreitung im Orient hat, die man nach der allgemeinen Verbreitung des Wortes Turban in Europa erwarten müsste, sondern auf das persische (und zum Teil türkische) Sprachgebiet beschränkt ist und auch hier nur neben andern Bezeichnungen vorkommt. Im Arabischen ist das allgemeinste Wort *ᶜimāma*, das eigentlich nur das um die Mütze gewundene Tuch, dann aber auch Mütze und Tuch, das heisst den ganzen Turban bedeutet, und im Türkischen ist *sarīḳ* die gewöhnliche Bezeichnung für den Turban. Daneben kommen aber für unsern oft recht ungenau verstandenen Begriff Turban und seine einzelnen

Digitized by Birzeit University Library

Teile in den verschiedenen Ländern des Islām eine grosse Anzahl anderer Bezeichnungen vor.

Die Herkunft dieser Form von Kopfbedeckung dürfte wohl im alten Orient zu suchen sein, eine turbanähnliche Mütze scheint schon auf gewissen assyrischen und altägyptischen Darstellungen vorzukommen (vgl. Reimpell, *Geschichte der babylonischen und assyrischen Kleidung*, S. 40; Josef von Karabacek, *Abendländische Künstler zu Konstantinopel, Denkschr. Ak. Wien*, LXII, 1918, S. 87 f., sowie schon Hammer, *GOR*, VII, 268 und *Staatsverfassung*, S. 441). In Arabien sollen schon die vorislāmischen Beduinen Turbane getragen haben, und man hat vermutet, dass die hohe Mütze der persische und die Binde darum der eigentlich arabische Bestandteil des Turbans sei (Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, S. 44, 237).

Im Islām ist der Turban im Laufe der Zeiten zu einem dreifachen Symbol geworden, einem nationalen für den Araber, einem religiösen für den Muslim, und einem beruflichen für die zivilen Berufe (später untergeteilt in religiöse und Verwaltungsämter, *waẓā'if dīniya wa-dīwāniya*) im Gegensatz zum Militär.

Schon von den Turbanen des Propheten werden viele Einzelheiten überliefert, doch tragen die meisten dieser Ḥadīthe ihre nachträgliche Tendenz deutlich an der Stirn. Sie beweisen also nichts für die Zeit des Propheten, wohl aber für die Tendenzen der Späteren. Für diese Späteren bedeutet, wie es in einem Ḥadīth zusammenfassend ausgedrückt wird, der Turban „Würde für den Gläubigen und Stärke für den Araber" (*wakār li 'l-Muslim wa-'izz li 'l-'Arab*, und der Prophet ist ihnen Besitzer des Turbans (*ṣāḥib al-'imāma*) par excellence. Die türkischen Turbanmacher (*dulbendd̲jiān*) haben geradezu den Propheten selbst als Patron ihres Berufes erwählt, denn er soll vor seiner Berufung in Syrien mit Turbanen gehandelt haben und sie von Mekka bis nach Boṣrā exportiert haben (Ewliyā, I, 590). Das einzige sichere Ḥadīth ist negativ: dem *muḥrim* ist neben *ḳamīṣ*, *sarāwīl* u. a. auch der Turban verboten. Dies Ḥadīth findet sich auch bei Bukhārī im *Bāb al-'Amā'im* (*Libās*, B. 15), im Gegensatz zu den folgenden meist schwachen Ḥadīthen. Nach einem soll zum Beispiel schon Adam einen Turban getragen haben, den ihm Gabriel nach der Vertreibung aus dem Paradies umband; vorher hatte er eine Krone (*tādj*). Der nächste war Alexander Dhu 'l-Ḳarnain, der den Turban trug, um seine beiden Hörner zu verdecken. Ein viel zitiertes Ḥadīth lautet: die Turbane sind die Kronen der Araber (*al-'amā'im tīdjān al-'Arab*), was verschieden erklärt wird, entweder: die Turbane sind so selten bei den Arabern, wie die Kronen bei andern Völkern, denn die meisten Beduinen tragen nur Mützen (*ḳalānis*) oder gar keine Kopfbedeckung; oder aber: die Araber schmücken sich mit Turbanen wie die Perser mit Kronen, wonach also die Turbane eine Art nationales Symbol der Araber wie die Kronen etwa der Perser wären. Ein ähnliches Ḥadīth lautet: Tragt Turbane und weicht damit von den früheren Völkern ab! (*sīmmū ḳabālīyā 'l-umam ḳablakum*).

Häufiger sind noch die Ḥadīthe, die den Turban als ein Abzeichen des Muslim gegenüber dem Ungläubigen kennzeichnen: Die Turbane sind ein Zeichen des Islām (*al-'amā'im sīmā'l-Islām*); der Turban ist eine Scheide zwischen Glauben und Unglauben (*al-'imāma ḥādjiza bain al-kufr wa 'l-īmān* oder *bain al-muslimīn wa 'l-mushrikīn*); der Unterschied zwischen uns und den Ungläubigen sind die Turbane auf den Mützen (*farḳ mā bainanā wa-bain al-mushrikīn al-'amā'im 'ala 'l-ḳalānis*); oder die Weissagung: nicht wird meine Gemeinde entarten, solange sie Turbane über den Mützen trägt (*lā tazālu ummatī 'ala 'l-fiṭra mā labisū 'l-'amā'im 'ala 'l-ḳalānis*); und am jüngsten Tage wird dem Menschen für jede Turbanwindung (*kawra*) um seinen Kopf oder um die Mütze Licht gegeben werden. So bedeutet denn auch „den Turban nehmen" dasselbe wie „den Islām annehmen". Aber trotzdem ist es nicht so weit gekommen, dass der Turban religiöse Pflicht (*farḍ*) geworden sei, wohl aber ist er empfohlen (*mustaḥabb*, *sunna*, *mandūb*), und eine allgemeine Aufforderung besagt: Tragt Turbane, so nehmt ihr zu an Edelmut! (*sīmmū tazādū ḥilmān*).

Vor allem bei der Ṣalāt und beim Besuch der Moscheen und der Gräber wird das Tragen des Turbans angeraten, und es heisst: Zwei Rak'as (oder: eine Rak'a, oder: die Ṣalāt) mit Turban sind besser als siebzig ohne Turban; denn vor seinen König ohne Schmuck hinzutreten, schickt sich nicht. Oder: Gott und die Engel segnen den, der einen Turban trägt am Freitag. Man darf allerdings bei grosser Hitze vor und nach dem Gebet den Turban abnehmen, nicht aber während des Gebets selbst, umgekehrt ist aber das Fehlen eines Turbans natürlich kein Grund, vom Gebet fortzubleiben. Man kann auch sonst bei grosser Hitze oder zu Hause und beim Waschen den Turban weglassen, und in der Regel trugen die Araber den Turban „bis zum Aufgang der Plejaden", das heisst bis zum Beginn der grossen Hitze (vgl. Wensinck, *HEMT*, s. v. *Turban* und *Clothes, Headdresses*).

Noch in neuerer Zeit spielte der Turban beim Vordringen des Islām eine wichtige Rolle, z. B. in Afrika im Sudan (vgl. A. Brass in *Islam*, X, 22, 27, 30, 33; s. auch: *MSOS As.*, VI, 191 f.).

Es ist nicht zu allen Zeiten des Islām so gewesen, dass nur die Muslime Turbane trugen. Die späteren Kleiderordnungen fordern zwar, dass nur die Gläubigen Turbane tragen dürfen, während die Ungläubigen nur eine Mütze (*kalansuwa*) tragen sollen. In früheren Zeiten wurde aber den Ungläubigen nur vorgeschrieben, Turbane in anderer Farbe oder mit irgend einem Abzeichen zu tragen. Durch strenge Kleidervorschriften zeichneten sich immer die Herrscher aus, die auch sonst feindselig gegen die Andersgläubigen gesonnen waren, aber mit dem Schwanken der Stimmung kam dann immer wieder eine laxere Praxis zur Anwendung, bis dann wieder ein Aufwärmen der Vorschriften für nötig gehalten wurde. Man berief sich später gern auf eine angebliche Kleiderordnung 'Umars I., die aber wahrscheinlich nur eine spätere Erfindung ist und wohl von 'Umar II. auf ihn übertragen ist; dieser soll zuerst den Christen den Turban und die Angleichung an muslimische Kleidung verboten haben (vgl. jetzt Tritton, *Islam and the protected religions*, *JRAS*, 1927, S. 479—84). Weitere Kleidergesetze fallen unter Hārūn al-Rashīd, der ebenso wie 'Umar II. nur allgemein den Christen verboten haben soll, die gleiche Kleidung wie die Muslime zu tragen. Mutawakkil soll dann Gelb für die Ungläubigen vorgeschrieben haben, auch für ihre Turbane, wenn sie welche trugen, und der Fāṭimide Ḥākim Schwarz, weil das die Farbe der verhassten 'Abbāsiden war.

Digitized by Birzeit University Library

Einmal bestand ein Verbot für die Christen, Rot zu tragen, ein ander Mal hiess es, jeder der Weiss trüge, verliere sein Leben. Im achten Jahrhundert der Hiǧra trugen in Ägypten und Syrien die Christen Blau, die Juden Gelb und die Sämira Rot, und sie durften auch Seide, Turban und Nackenschleier (*ḫarīr*, *ʿimāma*, *ṭailasān*) in diesen Farben tragen (Ḳalḳashandī, *Ṣubḥ al-aʿshā*, XIII, 364).

Eine ganze Reihe eigener Kleiderordnungen hat die Türkei erlassen: die älteste hat schon unter Orkhans Regierung ʿAlāʾ al-Dīn Paşha, gest. 732 (1331), durchgeführt; er führte eine kegelförmige Mütze aus weissem Filz ein, aber nur für die im Dienste des Sultans stehenden Beamten, die andern Untertanen hatten anscheinend Freiheit in ihrer Kleidung. Weiter werden unter Mehmed dem Eroberer (*Fātiḥ*) Gesetze über Rang, Titel und Kleidung der Beamten erlassen. Unter Sulaimān dem Gesetzgeber erfahren dann die Ränge und Berufe die sorgfältigste Abstufung, wie sie im *Shamāʾilnāme-i Āl-i ʿOthmān* des Luḳmān b. Saiyid Ḥusain um 1580 beschrieben sind (Hammer, *GOR*, III, 17; Karabacek, S. 4). Sulaimān ordnet auch die bisher ziemlich willkürlichen Turbanverhältnisse und führt eine Gewerbeordnung der Turbanmacher *ṣarīḳdīlar* ein (Hammer, *Staatsverfassung*, I, 443); die Ungläubigen bekommen die Farben rot, gelb, schwarz, während den Osmanen weiss vorbehalten bleibt.

Auch sonst war bei den Muslimen die Farbe der Turbane recht wenig einheitlich, und für jede Farbe berief man sich auf angebliche Ḥadīthe aus dem Leben des Propheten, die natürlich sämtlich schwach sind. Die meist vorkommende Turbanfarbe ist weiss. Diese soll auch der Prophet geliebt haben, und sie gilt wohl auch als Farbe des Paradieses. Dafür dass des Propheten Turban weiss gewesen sei, gibt es nun gerade kein Ḥadīth, aber wohl nur deshalb, weil eben weiss das Normale war. Weisse Turbane sollen die Engel, welche den Gläubigen bei Badr halfen, getragen haben.

Wenn nun die folgenden Berichte von andersfarbigen Turbanen sprechen, so stehen sie damit nicht zu weiss in direktem Widerspruch; denn die betreffenden Farben stehen mit den Ereignissen im Zusammenhang und sind so wohlbegründet. So sollen nach einer andern Überlieferung bei Badr die Engel gelbe Turbane getragen haben und zwar zur Aufmunterung der kämpfenden Muslime.

Einen schwarzen Mantel und einen schwarzen Turban soll der Prophet beim Einzug in Mekka und bei der Ansprache am Tor der Kaʿba gehabt haben, auch sonst bei Ansprachen vom Minbar, am Tage von Ḥudaibīya und während seiner Krankheit. Im Schwarz soll eine feine Anspielung auf Herrschaft (*suʾdad*) liegen, zudem ist Schwarz die Grundlage aller Farben. Die ʿAbbāsiden behaupteten, dass der schwarze Turban des Propheten vom Einzug in Mekka sich bei ihnen vererbt habe, und in einem Tendenzḥadīth, wo Gabriel das Kommen der ʿAbbāsiden weissagt, trägt er natürlich einen schwarzen Turban. Turbane aus schwarzer Seide (*ḫhazz*) soll der Prophet zuerst erlaubt, dann aber verboten haben; auch die sogenannten *ḥarḳānīya*-Turbane sind schwarz (Ableitung unsicher, nach Suyūṭī von *ḥ-r-ḳ* verbrennen), und der Prophet soll diese dann auf Feldzügen getragen haben. Schwarze Turbane sollen auch viele grosse Männer im Islām getragen haben, wie Ḥasan al-Baṣrī, Ibn al-Zubair, Muʿāwiya u. a., und Suyūṭī hat ein ganzes Buch über schwarze Kleidung geschrieben (*Thaladj al-fuʾād fi lubs al-sawād*). Spätere nehmen besonders für den *ḫaṭīb* und *imām* öfters den schwarzen Turban in Anspruch.

Blau soll der Prophet auch zuerst gern getragen, dann aber verboten haben, angeblich weil die Ungläubigen es trugen. Für Rot wird ins Feld geführt, dass die Engel bei Uḥud (oder auch bei Ḥunain) rote Turbane getragen hätten. Nach andern trug Gabriel bei Badr rot und erschien auch einmal der ʿĀʾisha mit rotem Turban. Auch der sogenannte *ḳiṭrīya*-Turban, den der Prophet trug, soll rot gewesen sein. Manchmal haben auch gestreifte Stoffe als Turbantuch gedient, z. B. gelb-rot und grün-rot (Fesquet).

Religionsgeschichtlich wichtig ist der grüne Turban, das bekannte Abzeichen der Nachkommen Muḥammads. Hier ist sich die Überlieferung darüber einig, dass der Prophet keinen grünen Turban getragen hat, und dass somit die grüne Farbe keine Stütze im Gesetz und in der Überlieferung habe. Allerdings ist grün die Farbe des Paradieses, und es soll auch die liebste Farbe des Propheten gewesen sein, auch sollen nach gewissen Berichten die Engel bei Ḥunain (oder gar bei Badr) grüne Turbane aufgehabt haben. Der grüne Turban als Abzeichen der Sharifen hat aber einen viel späteren Ursprung: der ʿAbbāside al-Maʾmūn soll im Ramaḍān 201 den 8. shīʿitischen Imām ʿAlī al-Riḍā grün bekleidet haben, als er ihn zu seinem Nachfolger ausersehen hatte; der aber starb vorzeitig, die ʿAbbāsiden kehrten wieder zu Schwarz zurück, und es setzten sogar Verfolgungen ein, um auch die ʿAliden zu Schwarz zu zwingen. (Vgl. Ibn ʿAbdūs, *K. al-wuzarāʾ*, ed. Mžik, S. 395 f.). Sie scheinen aber wenigstens eine Zeitlang ein grünes Stück Tuch am Turban als besonderes Abzeichen (*shaṭfa*) und besonders in Zeiten der Freiheit gern Grün getragen zu haben. Im Jahre 773 d. H. ordnete dann der Mamlūkensultan Ashraf Shaʿbān an, dass die Turbanbinden (*al-ʿaṣāʾib ʿala ʾl-ʿamāʾim*) der ʿAliden grün sein sollten, und seit 1004 d. H. ist dann auf Anordnung des damaligen osmanischen Statthalters von Ägypten al-Saiyid Muḥammad al-Sharīf der ganze Turban grün. Dieser Brauch verbreitete sich von Ägypten aus auf die andern islāmischen Länder, ist aber, da erst nachträglich eingeführt, gelegentlich umstritten gewesen, jetzt aber im allgemeinen empfohlen. Jetzt gilt auch als Gesetz, dass kein Nicht-ʿAlide den grünen Turban tragen darf, ebensowenig eigentlich wer nur mütterlicherseits mit dem Propheten verwandt ist, doch wird gerade dieser letzte Teil öfters übertreten. Über den grünen Turban ist neuerdings ein kurzer Aufsatz erschienen in der Bagdader Monatsschrift *al-Murshid*, II, 6 (Juli 1927), *Taʾrīkh aṭwār al-ʿamāʾim*, S. 229—32; vgl. auch *al-Khuḍra shiʿār Āl Muḥammad* von al-Saiyid Hibat al-Dīn al-Shahrastānī, in *al-Murshid*, I, 4 (März 1926), S. 106—8.

Aber nicht nur die Farbe, sondern auch andere *ādāb* des Turbans sind religiös geregelt: 1. Wann soll der Knabe zuerst einen Turban bekommen? Beim Sprossen des Bartes, mit der Volljährigkeit, oder: im Alter von etwa 7 bis 10 Jahren. Man richte sich darin nach dem Landesbrauch; jedenfalls aber verrät Schamlosigkeit, wer einen Turban trägt, bevor der Bart sprosst. 2. Wie windet man einen Turban? Hier geben wieder Berichte, wie der Prophet ihn gewunden haben soll, eine Antwort. Man winde ihn stehend (Hosen dagegen zieht man sitzend an), mit der rechten Hand, drehe ihn rechts herum um den Kopf und lege

Digitized by Birzeit University Library

ihn nicht einfach darauf, richte sich dabei nach der Sunna bezüglich des Durchziehens unter dem Kinn (*ṯaḥnīk*), des Zipfels (*ʿaḏḏaba*) und der Grösse des Turbans. Wie bei jedem Anziehen eines Kleidungsstücks spreche man die *basmala* dazu, während die *ḥamdala* nur bei neuen Kleidungsstücken üblich ist. Einen neuen Turban winde man sich möglichst an einem Freitag zum ersten Male um. Das Ganze mache man sorgfältig vor einem Spiegel, halte sich aber nicht allzu lange dabei auf. Vornehme Leute lassen sich ihren Turban wohl auch von zwei Bedienten winden. Im übrigen gibt es schier unzählige Formen, einen Turban zu winden, man spricht von 66, und auch das seien nicht alle. 3. Die Frage goldenen und silbernen Schmucks am Turban wird meist verneinend beantwortet. In der geschichtlichen Entwicklung waren es besonders die Frauen, die ihre turbanähnlichen Hauben damit schmückten. Seide ist dagegen mit gewissen Einschränkungen erlaubt. 4. Eine grosse religiöse Bedeutung hat der Turban als I n v e s t i t u r s y m b o l bekommen, während es eine eigentliche Krone und Krönung als Herrschersymbol im islämischen Orient nicht gibt. Der Prototyp ist wieder eine Handlung Muḥammads; er soll den ʿAlī am Teiche Khumm mit einem Turban bekleidet haben und noch einmal, als er ihn im Ramaḍān des Jahres 10 zum Statthalter über den Yemen machte; er soll dann überhaupt jedem Statthalter den Turban gewunden haben, um ihn feine Sitte (*taǧammul*) zu lehren und ihm Respekt zu verleihen. Entsprechend bekleiden die Nachfolger Muḥammads, die Khalifen, ihre Wezīre und später die Sultane mit dem Turban. So beschreibt zum Beispiel Ḳalḳashandī, III, 280 f. die Investitur des ägyptischen Mamlūkensultans Abū Bakr b. al-Nāṣir im Jahre 742 durch den ägyptischen ʿAbbāsidenkhalifen Ḥākim II. Der Khalife trägt dabei einen schwarzen Nackenschleier (*ṭarḥa*), mit weissen Streifen (*marḳūma bi 'l-bayāḍ*), und er bekleidet den Sultan mit einem schwarzen Turban (*ʿimāma sawdāʾ*), am Rande mit weissen Streifen (*marḳūmat al-ṭaraf bi 'l-bayāḍ*); dann wird die Investitur des Nāṣir Faraǧ durch Mutawakkil im Jahre 801 H. beschrieben, dort heisst es *ʿimāma sawdāʾ marḳūma, ǰawkahā ṭarḥa sawdāʾ marḳūma*. So ist auch der Turban ein wichtiger Bestandteil der E h r e n k l e i d e r (*khilʿa*), welche die islämischen Herrscher ihren Wezīren und Emīren zu verleihen pflegten, und weiter hängen hiermit die Unterschiede der Turbane für die v e r s c h i e d e n e n S t ä n d e zusammen, die so weit gehen, dass der Eingeweihte schon am Turban den Beruf des Trägers erkennen kann. Im allgemeinen ist es wohl so, dass zum höchsten Stand und zum angesehensten, besonders geistlichen, Beruf der grösste Turban gehört, und die G r ö s s e n u n t e r s c h i e d e der Turbane sind nach einigen wichtiger als die der Farben. Damit ist wieder das Streben verwandt, sich selbst einen möglichst grossen Turban zu geben, und hiermit hat sich der religiöse Brauch auseinanderzusetzen gehabt: vor all zu grossem Turban wird gewarnt, er sei eine Verschwendung. Nicht aber bei den Gelehrten: sie müssen vielmehr auch äusserlich zu erkennen sein, um Erfolg mit ihrem Wirken haben zu können. Darum ist auch die Gelehrtentracht keine tadelnswerte Neuerung (*biḍʿa*), obwohl die früheren sie nicht getragen haben. Alle andern Grössenangaben für den Turban, auch bestimmte Längenmasse wie sieben oder zehn Ellen, berufen sich wieder auf das Beispiel des Propheten.

Im allgemeinen ist, wie erwähnt, der Turban das Symbol der z i v i l e n B e r u f e geworden. So bedeutet Turbanträger (*ṣāḥib al-ʿimāma*: Ibn Shīṯh, *Maʿālim al-kitāba*, S. 34 oder *rabb al-ʿimāma*) geradezu Zivil, und es findet sich der Ausdruck: Er verliess den Turban der Männer des Gesetzes und nahm dafür die Mütze (*sharbush*) und die Tracht der Emīre (Maḳrizi-Blochet, S. 335, Anm.). Zur Unterscheidung der vielen Ämter hatten in der alten Türkei die Beamten verschiedene Abzeichen an den Turbanen, Feder- und Reiherbüsche (*sūpūrge* und *ballḳdjīl*), ebenso trugen die Soldaten an ihnen die erhaltenen Auszeichnungen für Tapferkeit (*sorghuč* und *čelenk*; Hammer, *Staatsverfassung*, I, 446). Fesquet bemerkt, dass die Schreiber und Gelehrten den Turban mit vielen hohen Windungen trugen, die Kaufleute und Künstler lose und breit, die Sklaven ganz klein.

Im übrigen treten gerade hier die Unterschiede zwischen den e i n z e l n e n L ä n d e r n und besonders zwischen dem Osten (Syrien, ʿIrāḳ, Ägypten, Persien) und dem Westen (Spanien, Nordafrika) zu Tage. Das merkt man z. B. an den Beschreibungen westlicher Kleidung bei Ḳalḳashandī und in den *Masālik al-abṣār*, und umgekehrt in den Berichten über östliche Sitten, wie sie der moderne Marokkaner Kattānī gibt. Im muslimischen Spanien wurden überhaupt nur wenig Turbane getragen, dafür mehr der Nackenschleier (*ṭailasān*; *Masālik*, S. 42; Ḳalḳashandī, V, 271), und der Zipfel (*ʿaḏḏaba*) und die Kinnbinde (*ṯaḥnīk*) sind, wenigstens ursprünglich, anscheinend Bräuche des Westens. Auch den Türken fiel im Jahre 1596 der schmale Kopfbund aus gestreifter Seide auf, den der persische Gesandte trug (*GOR*, IV, 275).

In m o d e r n e r Z e i t ist eine Tendenz gegen den Turban aufgekommen, die sich wohl im ganzen Orient mehr oder weniger bemerkbar macht. Man geniert sich, einen Turban zu tragen, und die jungen Leute und die Frauen lachen darüber und sagen: *al-daffa khair min al-laffa* „das Brett zum Waschen der Toten ist besser als Turbanwinden". Gegen die hierin liegende *biḍʿa* gehen aber die konservativen Kreise scharf vor und erklären das Verachten der Sunna des Turbans für Abfall und Unglauben. Eng verbunden ist damit oft das Aufgeben der altislāmischen Haartracht; mit rasiertem Schnurrbart und stehengelassenem Kinnbart: beides zusammen sind Hauptkennzeichen von Emanzipation und werden von manchen als Zeichen des jüngsten Tages (*ashrāṭ al-sāʿa*) angesehen. Gegen die moderne Entwicklung richten sich einige Tendenzschriften unter den unten genannten Spezialarbeiten über den Turban, vor allem die letzte von Kattānī, und nach ihnen hat der, dem es gelingen sollte, den Turban in einem Lande wieder einzuführen, das Verdienst der Wiederbelebung einer guten Überlieferung (*iḥyāʾ al-sunna*). Doch die moderne Entwicklung lässt sich wohl kaum aufhalten, wurde doch schon amtlicherseits der Turban in der Türkei vor hundert Jahren durch den Fez ersetzt, der seinerseits im Jahre 1925 dem modernen europäischen Hut weichen musste (s. *Oriente Moderno*, V, (*shapḳa*) verdrängt wurde.

Der Turban wurde noch zu mancherlei u n e i g e n t l i c h e m G e b r a u c h benutzt, dafür einige Beispiele; schon in primitiven Verhältnissen: ein Mann tränkt bei Saʿdī, *Būstān*, S. 156 in der

Digitized by Birzeit University Library

Wüste einen verschmachtenden Hund und benutzt seine Mütze (*kulāh*) als Wasserschöpfer und sein Turbantuch (*destār* oder *maizar*) als Brunnenseil. Der Turban wurde öfters als Tasche gebraucht, ferner auch als Fessel für Verbrecher, um einen im Sattel festzubinden oder zu erwürgen. Den Turban des Shaikhs Aḳ Shams al-Dīn haben die aufständischen türkischen ʿUlamāʾ im Jahre 1623 als ihr Banner erkoren (*GOR*, IV, 590). In mamlūkischen Wappen bedeutet *ʿiṣāba* die Quer- oder Längsbinde, in der europäischen Heraldik ist ein Turban im Wappen ein Zeichen für Kreuzfahrer (*Papyrus Erzherzog Rainer, Führer*, S. 272).

Literatur: Arabische Spezialschriften über den Turban:

1. Abū ʿAbd Allāh M. b. al-Waddāḥ al-Andalusī al-Mālikī, *Kitāb Faḍl Libās al-ʿAmāʾim*, Zeitgenosse des Baḳī b. Makhlad, gest. 276 (889), *GAL*, I, 164; 2. Nāṣir al-Dīn M. b. Abī Bakr ʿAlī b. Abī Sharīf al-Maḳdisī al-Shāfiʿī, *Ṣawb al-Ghimāma fī Irsāl Ṭaraf al-ʿImāma*, gest. 906 (1500), *GAL*, II, 98, Berlin, Nr. 5453; 3. Djalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Aḥādīth al-ḥisān fī-mā warada fī ʾl-Ṭailasān*, oder: .. *fī Faḍl al-Ṭailasān*, gest. 911 (1505), vgl. *GAL*, II, 143; 4. ders., *Ṭaiy al-Lisān ʿan Dhamm al-Ṭailasān*; 5. ders., *Diawāb* (*fī Simat al-Malāʾika wa-*) *fī ʾl-ʿAḏhaba* (*wa-hal yaḏūḳ wa yuḳāl li ʾl-Aḥādīth Kalām Allāh*), *GAL*, II, 150, 118, Berlin, Nr. 2509; 6. M. b. Yaḥyā al-Bukhārī, *Risāla fī Faḍilat al-ʿImāma wa-Sunanihā*, gest. 934 (1527), Berlin, Nr. 5459; 7. ʿAlwān al-Ḥamawī, *Manẓūma fī ʾl-Kalām ʿala ʾl-ʿImāma*, gest. 936 (1527), *GAL*, II, 333; 8. Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Ḥadjar al-Haitamī al-Makkī, *Kitāb Darr al-Ghimāma fī Darr al-Ṭailasān wa ʾl-ʿAḏhaba wa ʾl-ʿImāma*, gest. 973 (1565), *GAL*, II, 388; 9. M. b. Sulṭān M. al-Ḳārī, *Risāla fī Masʾalat al-ʿImāma wa ʾl-ʿAḏhaba*, gest. 1014 (1606), Berlin, Nr. 5460; 10. M. Ḥidjāzī b. M. b. ʿAbd Allāh „al-Wāʿiẓ" (al-Shaʿrāwī Ṭarīḳatᵃⁿ, al-Ḳalḳashandī Baladᵃⁿ, al-Shāfiʿī Madhabᵃⁿ), *al-Mawārid al-mustaʿdhaba bi-maṣādir al-ʿImāma wa ʾl-ʿAḏhaba*, gest. 1035 (1626); 11. A. b. M. b. A. al-Makkarī, *Azhār al-Kumāma fī Akhbār al-ʿImāma*, gest. 1041 (1632), vgl. *GAL*, II, 296; 12. Abu ʾl-Faḍl M. b. A. „Ibn al-Imām", *Tuḥfat al-Umma bi-Aḥkām al-ʿImma*, gest. 1062 (1652), Ḥādjdjī Khalīfa, Nr. 2551; 13. Shihāb al-Dīn A. b. M. al-Khafādjī al-Efendi (Sharīḥ al-Shifā), *al-Thimāma fī Ṣifat al-ʿImāma*, gest. 1069 (1659), vgl. *GAL*, II, 285; 14. al-Saiyid M. b. Mawlāya Djaʿfar al-Kattānī, *al-Dirāma li-Maʿrifat Aḥkām Sunnat al-ʿImāma*, modern, gedruckt Damaskus 1342.

Nr. 14 ist die ausführlichste Monographie über den Turban und in der obigen Darstellung vielfach benutzt worden. Er erwähnt von den anderen Schriften Nr. 1, 2, 3, 8, 10, 12, 13, hat aber nur Nr. 8 selbst gesehen und benutzt. Ausser Nr. 14 ist in der obenstehenden Schilderung Nr. 2 in einigen Einzelheiten benutzt worden.

An europäischer Literatur ist vor allem zu nennen Dozy, der in seinem *Dictionnaire des Vêtements* und seinem *Supplément aux Dictionnaires arabes* zuerst reiches Material gesammelt hat. Weiter die schon erwähnten Arbeiten von Karabacek und Brunot und einige allgemeine Kostümwerke wie: Rosenberg, *Geschichte des Kostüms*, 5 Bände, Tafeln mit kurzen Beschreibungen, Tafel 297 über den Turban; Jacob von Falke, *Kostümgeschichte der Kulturvölker*; Alb. Kretschmer, *Die Trachten der Völker*; *Katalog der Lipperheideschen Kostümbibliothek*. — 16 Turbanabbildungen hat Fesquet, 44 verschiedene Formen Niebuhr, und nicht weniger als 286 Turbanarten Michael Thalman, *Elenchus librorum or. mss.*, Wien 1702, VI, 29 f. zu Cod. turc., VII, Bologna (nach *EI*, II, 751); vgl. Victor Rosen, *Remarques sur les mss. orientaux de la collection Marsigli à Bologne* (*Atti della Reale Acc. dei Lincei*, CCLXXXI, 1883/4), S. 182.

U

ʿULAMĀʾ ist streng genommen der Plural von *ʿalīm*, einer der *ʿilm* besitzt; d.h. Kenntnisse, Gelehrsamkeit, Wissen im weitesten Sinne und in hohem Grade (*mubālagha*). Gewöhnlich jedoch wird *ʿālim* als Singular von ʿUlamāʾ angenommen. Beide Singulare sind ḳurʾānisch und können von Allāh und vom Menschen gebraucht werden. Aber der Plural *ʿulamāʾ* kommt nur zweimal im Ḳurʾān vor, und zwar von Menschen (XXVI, 197; XXXV, 25). Der Plural *ʿālimūn* kommt viermal vor, zweimal von Allāh (XXI, 52, 81) und zweimal von den Menschen (XII, 44; XXIX, 42). Vgl. darüber al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, Kairo 1324, S. 348 ff. und *LA*, XV, 310 ff.

So wie *ʿilm* in der ersten Zeit Kenntnis der Traditionen und des sich daraus ergebenden Kirchenrechtes und der Theologie bedeutete, waren die ʿUlamāʾ als besondere Wächter jener Tradition Kanonisten und Theologen. So verkörperten sie den Consensus des muslimischen Volkes [vgl. IDJMĀʿ], und dieser Consensus war die Gründung des Islām. Infolgedessen hatten die ʿUlamāʾ, in welcher ständigen Form sie auch immer wirkten, in unbestimmter und unklarer Weise die letzte Entscheidung über alle Fragen der Verfassung, des Gesetzes und der Theologie. Wie auch immer die *de facto*-Regierung sein mochte, sie waren für dieselbe eine Beschränkung, als ein bleibender Ausdruck der Übereinstimmung und des Rechtes des muḥammedanischen Volkes, sich selbst zu regieren. Die verschiedenen Regierungen mochten es versuchen, sie zu beaufsichtigen, indem sie ihnen offizielle Ämter und Besoldung gaben, und in gewissem Masse mochte es ihnen gelingen. Wenn der Erfolg allzu gross wäre, würde das Volk mit Verachtung solcher Beamten reagieren und seine Achtung und Verehrung den privaten Gelehrten zollen, die eine Bevormundung ablehnten. Diese Lage kehrte ständig unter allen muslimischen Regierungen wieder. Die ʿUlamāʾ konnten daher Regierungsbeamte sein, die von der Regierung beaufsichtigt wurden oder ihr eine gewisse Zurückhaltung einflössten, oder

Digitized by Birzeit University Library

sie konnten private und unabhängige Gelehrte des kanonischen Rechts und der Theologie sein.

ʿĀlim wird heute in seiner wörtlichen Bedeutung auf jeden angewandt, der ein Gelehrter in unserm Sinne ist. Vgl. dazu für das Ägypten des beginnenden XIX. Jahrhunderts Lane, *Modern Egyptians*, Kap. IV und IX und Index. Für ähnliche Verhältnisse unter den Mamlūken siehe Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamlouks*, passim, besonders S. LXXVI ff. Es ist klar, dass die Organisation der ʿUlamāʾ das solide Gerippe für eine beständige Regierung hinter jenen wechselnden Dynastien war. Für das Osmanische Reich siehe E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, II, 394 ff. Für die gleiche Lage in der ganzen muslimischen Welt siehe Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, im Index unter *ʿUlamāʾ*. Für die Unterscheiding zwischen *ʿālim*, dem Kanonisten und systematischen Theologen, und *ʿārif*, dem Mystiker, der Allāh durch religiöses Erlebnis und Vision erkennt, siehe den Artikel ʿILM; ebenso für die Unterscheidung zwischen dem *ʿālim*, der zuerst ein Kenner bestimmter Tatsachen war (kurʾānische Texte und Traditionen und ihre Bedeutungen), und dem *faḳīh*, der zuerst über diese Dinge mit seiner eigenen Einsicht (*riʾy*) unabhängig nachdachte. Es ist wohl kaum nötig, den Irrtum abendländischer Schriftsteller zu vermerken, die ʿUlamāʾ in mannigfacher Orthographie häufig als Singular gebrauchen.

Literatur: Ausser den obigen Angaben: *Encyclopaedia Britannica*, 11. Aufl., IX, 29c; XXVI, 103d; XXVII, 427c, 565b.

ʿUMAR B. AL-KHAṬṬĀB, der zweite Khalife, eine der grossartigsten Persönlichkeiten aus den Anfängen des Islām und der Gründer des arabischen Reiches. Die religiöse Legende hat sich natürlich ebenso wie der anderen Helden und Heiligen des Islām auch der Person ʿUmars bemächtigt und seine Biographie mit einer Menge apokrypher Einzelheiten ausgefüllt; jedoch vermag die geschichtliche Forschung die Hauptzüge seiner Persönlichkeit mit ziemlicher Klarheit zu erfassen, sodass man ihre Eigenart begreifen und ihr den rechten Platz in der Bildung des Islām zuweisen kann. Wie bei so vielen anderen, deren wesentliche Charaktereigenschaft die Willenskraft ist, war auch ʿUmar zuerst der erklärte Feind jener Sache, die er später mit all seinen Kräften unterstützen sollte. Vielleicht trägt die Legende bei der Verfolgung der ersten Muslime, die ʿUmar betrieben haben soll, die Farben etwas zu dick auf und übertreibt, wenn sie seine Bekehrung als plötzliche Wirkung einiger Kurʾānverse hinstellt, die er bei seiner Schwester Fāṭima gehört haben soll, welche mit ihrem Gatten Saʿīd b. Zaid schon früh Muḥammads Mahnruf willig aufgenommen hatte. Diesem plötzlichen Umschwung in seiner Haltung wie auch vielleicht der Tatsache, dass sich der Islām unter ʿUmar aus einer ursprünglich einfachen Episode der arabischen Geschichte in ein welthistorisches Ereignis umgestaltete, verdankt er die Bezeichnung „St. Paulus des Islām", die ihm das Abendland gegeben hat. In Wirklichkeit haben diese beiden nichts gemeinsam ausser der ausdauernden Energie, mit der sie beide die Sache förderten, die sie anfänglich bekämpft hatten. Die Tradition gibt für die Bekehrung ʿUmars sein 26. Lebensjahr, das 4. Jahr vor der Hidjra, an; wahrscheinlich ist die runde Zahl von 30 Jahren, die sich so für das Alter ʿUmars zu Beginn der neuen Zeitrechnung ergibt, etwas Künstliches; sicher aber stand er in der Blüte seines Lebens, als er seine neue Laufbahn als Apostel des Islām begann. Im Anfang war es übrigens nur seine Person, die er zur Verfügung stellte, und die Legende hat dies zweifellos etwas übertrieben: ʿUmar war nicht in der Lage der neuen Religion durch die Macht seines Klans zu dienen (er gehörte zu den Banū ʿAdī b. Kaʿb, die nur Ḳuraish al-Ẓawāhir waren und daher keinen Einfluss auf das politische Leben der Kaufmannsrepublik ausübten), und seine Stellung gegenüber seinen Mitbürgern hatte nichts Besonderes. Erst in Medina, an der Seite des Propheten und offenbar durch das Ansehen seiner Initiative und seines Willens bebestärkt, wurde ʿUmar zum eigentlichen Organisator des neuen theokratischen Staates, ohne natürlich irgend ein offizielles Amt zu bekleiden. Seine Rolle war viel eher die eines Ratgebers als die eines Kriegers; obgleich er an den Kämpfen bei Badr, Uḥud usw. teilgenommen hatte, hört man fast nichts von seinen kriegerischen Leistungen, wogegen doch die Berichte über ʿAlī und andere Prophetengenossen in dieser Hinsicht so zahlreich sind. Die Tradition, die nicht weniger als drei ḳurʾānische Offenbarungen auf seine Veranlassung zurückführt (Sūra II, 119 über den Kult des *Maḳām Ibrāhīm* neben der Kaʿba; XXXIII, 53 über den Schleier der Frauen des Propheten; LXVI, 6 über die Bedrohung dieser selben Frauen mit Strafe), dürfte nicht nur wahr sein, sondern sogar nur einen verschwindend kleinen Teil von Fällen erwähnen, wo ʿUmars Einfluss die Inspiration des Propheten auslöste. Charakteristisch für die Rolle ʿUmars während der medinensischen Zeit ist sein völliges Einvernehmen mit Abū Bakr, das — so überraschend und so günstig es für die beiden grossen Vorkämpfer des Islām ist — niemals durch Eifersucht getrübt wurde. Dass ʿUmar ebenso wie Abū Bakr Schwiegervater des Propheten durch die Heirat seiner Tochter Ḥafṣa wurde, liess in ihm gar keinen Gedanken an Rivalität aufkommen; darüber hinaus war gerade er es, der beim Tode Muḥammads Abū Bakr [s. d.] zur Khalifatsübernahme drängte.

Die Frage der Designierung ʿUmars durch den sterbenden Abū Bakr bildet bei den Theoretikern des muslimischen Verfassungsrechts einen vielfach umstrittenen Punkt. In Wirklichkeit hat, wie es scheint, kein formeller Investiturakt stattgefunden, der übrigens gar keinen Wert gehabt hätte, da er dem arabischen Brauche zuwider gewesen wäre. ʿUmar übernahm *de facto* die Macht, und die Anerkennung, die er bald bei den meisten Prophetengenossen fand, sicherte ihm ihre Ausübung auf eine ganz ähnliche Weise, wie sich in den Stämmen die Ernennung des Emīrs vollzog. Ein solches, wenn auch primitives Verfahren bot erst dann Schwierigkeiten, wenn die Gegensätze der Parteien besonders schroff waren, wie z. B. bei der Wahl ʿAlīʾs. Mit ʿUmar war nur die „legitimistische" Partei ʿAlīʾs und der Anṣār unzufrieden, die übrigens gerade erst durch das Khalifat Abū Bakrʾs geschlagen waren, sodass sie noch keine regelrechte Opposition treiben konnten.

ʿUmar fand bei seinem Regierungsantritt die Eroberungen schon in vollem Gange; als sie in die Wege geleitet wurden, hatte er als einfacher Berater seines Vorgängers vielleicht mehr als jeder andere dazu beigetragen. Wenn auch die militärischen Erfolge nicht unmittelbar das Werk ʿUmars

Digitized by Birzeit University Library

sind, so kommt ihm doch das Verdienst zu, niemals die Kontrolle über seine Generäle verloren zu haben, und besonders hat er es verstanden, sich der mächtigen und talentierten Umaiyadenfamilie zu bedienen, ohne ihr jedoch vollkommen freie Hand zu lassen. Sein Konflikt mit Khālid b. al-Walīd [s.d.], der nach seinen glänzendsten für den Islām erfochtenen Siegen abgesetzt wurde und dann in Vergessenheit starb, zeigt zugleich das hohe Mass von ʿUmars politischem Geschick und die Reichweite seiner Autorität. Das Gefühl für die Grenzen seiner Macht (das Hauptmerkmal eines politischen Genies) riet ihm, mit dem arglistigen ʿAmr b. al-ʿĀṣ [s. d.], schonend zu verfahren und ihm die Führung bei der Eroberung Ägyptens zu überlassen; aber er stellte ihm wohlweislich einen alten Prophetengenossen, al-Zubair, zur Seite, der ihm seine Autorität streitig machen konnte. Absichtlich vertraute er im allgemeinen (und die Aufgabe al-Zubair's war keine Ausnahme von dieser Regel) Führerstellungen den angesehensten Prophetengenossen an, deren Ehrgeiz er fürchten musste; er stellte sie gern unter engere Aufsicht und stillte ihre Emporkömmlingsgier durch die Einkünfte aus den grossen königlichen Domänen im ʿIrāḳ und in Syrien, die er ihnen zuwies.

Das Khalifat ʿUmars, das eine vollständige Umbildung des islämischen Staates bedeutet, gilt in der Tradition als die Zeit, in der alle späteren politischen Einrichtungen dieses Staates entstanden sind. Dass es sich hier um eine Idealisierung handelt, welche die ganze Entwicklung im Laufe mehrerer Generationen auf eine einzige Person konzentriert, hat die historische Kritik bald erkannt. Aber der Anteil ʿUmars bleibt immer noch gross. Die Regierungsnormen für die nichtmuslimischen Untertanen, die Einrichtung eines Registers der Militär-Pensionsberechtigten (*dīwān*), die Gründung der Militärlager (*amṣār*), aus denen die künftigen Metropolen des Islām hervorgingen, und die Schaffung des Ḳāḍi-Amtes sind wohl sein persönliches Werk. Auf ihn geht ferner noch eine Reihe von Massnahmen religiöser (das Gebet im Monat Ramaḍān, die pflichtmässige Pilgerfahrt) wie zivil- und strafrechtlicher Art zurück (die Zeitrechnung nach der Hidjra, Bestrafung der Trunkenheit und Steinigung der Ehebrecher; in letzterem Falle ist er anscheinend nicht einmal vor der Interpolation eines Verses in den Ḳurʾāntext zurückgeschreckt, s. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 248—51).

Trotz des autoritairen Charakters seiner Regierung hat das Khalifat ʿUmars nichts von einem monarchischen Regime an sich. Es unterscheidet sich übrigens von dem Abū Bakr's durch ein tieferes Verständnis für seinen bleibenden Charakter: so tritt für den Titel *Khalīfa*, dem die Vorstellung vom „Stellvertreter" zu Grunde liegt, die Bezeichnung *Amīr al-Muʾminīn* ein (die ʿUmar im Jahre 19 d. H. angenommen haben soll), wodurch der Charakter eines Herrschers stärker betont wird.

Die Tradition lässt Muḥammad sagen: „Wenn Gott gewollt hätte, dass nach mir noch ein anderer Prophet auftrate, so wäre es ʿUmar gewesen" (s. al-Muḥibb al-Ṭabarī, *Manāḳib al-ʿashara*, I, 199). Die Tradition zeigt uns ʿUmar mehr gefürchtet als beliebt. Dies Gefühl dürfte echt sein; aber man muss bemerken, dass ʿUmar nur seinem moralischen Einfluss die Achtung verdankte, die er einflösste, da die materielle Macht, über die er verfügte, nicht gross war. Die Opposition (der vorläufigen Opposition ʿAlī's schlossen sich die meisten alten Prophetengenossen an) wagte nicht, durch öffentliche Kundgebungen hervorzutreten. Der Vertraute ʿUmars, vielleicht sein Nachfolger in petto, war Abū ʿUbaida. Als dieser als eins der Opfer der grossen Pest des Jahres 18 d. H. starb, hat sich ʿUmar anscheinend nicht mit der Frage der Nachfolgeschaft beschäftigt. Er stand übrigens im besten Mannesalter (53 Jahre nach der von der Tradition anerkannten Chronologie), als er am 26. Dhu 'l-Ḥidjdja 23 (3. Nov. 644) dem Dolchstoss Abū Luʾluʾaʾs, eines christlichen Sklaven des Gouverneurs von Baṣra al-Mughīra b. Shuʿba, zum Opfer fiel. Das von der Tradition angegebene Motiv der Tat soll die übermässige Steuer gewesen sein, worüber sich der Sklave vergeblich bei dem Khalifen beklagt habe; nach Caetani soll der Mörder nur das willenlose Werkzeug einer Verschwörung der Prophetengenossen gewesen sein, die der Tyrannei des Khalifen überdrüssig waren. Sicher ist, dass einer von ʿUmar's Söhnen, der in der Schlacht bei Ṣiffīn (37 d. H.) gefallene stürmische ʿUbaid Allāh, diesen Argwohn hegte; aber nichts berechtigt zu der Annahme, dass dieser Verdacht begründet war (s. die kritischen Bemerkungen zu Caetani's These von G. Levi Della Vida in *RSO*, IV [1912], 1059—61). Es fehlte ihm die Zeit für seine Nachfolge Vorsorge zu treffen und die Entscheidung des von den sechs älteren Prophetengenossen gebildeten Wahl-kollegiums (*shūrā*), woraus die Wahl ʿUthmān's hervorging, konnte, selbst wenn ʿUmar dies Kollegium auf seinem Sterbebett ernannt hat, nur ein behelfsmässiger Ausweg sein.

Während die orthodoxe Tradition in ʿUmar nicht nur den grossen Herrscher, sondern auch eins der typischsten Vorbilder für die religiösen Tugenden des Islām verehrt (s. z. B. die Liste seiner Vorzüge in dem Werke von al-Muḥibb al-Ṭabarī, *al-Riyāḍ al-nadira fī manāḳib al-ʿashara*, Kairo 1327), hat die Shīʿa niemals ihre Antipathie gegen den Mann verheimlicht, der als erster die Ansprüche ʿAlī's und seiner Familie zurückwies (s. Goldziher, in *WZKM*, XV, 321 ff.). Die ṣūfische Lehre beschäftigt sich, obgleich sie die asketische Strenge in ʿUmars Leben lobt, nur sehr oberflächlich mit ihm; übrigens bietet dieser Typ eines „Puritaners" in seiner historischen Realität wie in seiner legendären Idealisierung den mystischen Spekulationen nur sehr wenig.

Literatur: Das ganze geschichtliche Material ist zusammengestellt in L. Caetani, *Annali dell' Islām*, III—VI (Mailand 1909—12); Das in den Ḥadīth-Werken enthaltene Material, das Caetani nur teilsweise benutzte, ist gesammelt von A. J. Wensinck, *A Handbook of early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, S. 234—36, s. v. ʿUmar.

UMM AL-KITĀB, die bei Allāh befindliche himmliche Urschrift des Buches, welchem die kurʾānische Offenbarung entstammt und aus welcher Allāh „auslöscht was er will und bestätigt" (Sūra XIII, 39). Diese Urschrift, im Ḥadīth als *aṣl al-Kitāb* bezeichnet (so z.B. Ṭabarī *Tafsīr*, XXV, 26), ist nach Sūra LXXXV, 21 in einer „wohlverwahrten Tafel" (*fī lawḥ maḥfūẓ*) enthalten, wozu man Henoch 93, 2; Buch der Jubiläen 5, 13; 16, 9; 32, 21 vergleiche. In der medinischen Periode wird Umm al-Kitāb in einem anderen Sinne verwandt; nach Sūra III, 5 besteht das von Allāh an Muḥammad offenbarte Buch, also der Kurʾān, aus „festgefügten Versen" (*āyāt*

Digitized by Birzeit University Library

mushkamāt) und „anderen mehrdeutigen" (*mutashābihāt*); nur die ersten aber stellen die Umm al-Kitāb dar. In Übereinstimmung mit dieser Verwendung nennt der nachkur'ānische Sprachgebrauch auch die *Fātiḥa* als den wesentlichen Inhalt des Buches zusammenfassend Umm al-Kitāb oder *Umm al-Kur'ān*.

Literatur: Lane, *Lexicon*, s. v. *Umm*; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig, 1926, S. 65.

UMM KULṮŪM, Tochter Muḥammads. Von ihr weiss die Überlieferung noch weniger als von ihrer Schwester Ruḳaiya, und dies Wenige besteht wesentlich in einer Wiederholung des von dieser Erzählten. Auch Umm Kulṯūm soll einen Sohn Abū Lahab's geheiratet haben, aber auf das Gebot seines Vaters von ihm geschieden worden sein, ehe die Ehe vollzogen wurde. Wie dies zu verstehen ist, ist in dem Artikel RUḲAIYA besprochen. Für die dort dargelegte Vermutung, dass Umm Kulṯūm wirklich mit einem Sohne Abū Lahab's verheiratet gewesen sei, kann auch die immerhin mögliche, buchstäbliche Auffassung ihrer Kunya (ihr eigentlicher Name wird nirgends angegeben) geltend gemacht werden. Dass man später bestrebt war, einen solchen Enkel des Propheten totzuschweigen, ist nur natürlich. Sonst wird von ihr nur berichtet, dass ihr Schwager ʿUṯmān nach dem Tode Ruḳaiya's während des Badrfeldzuges sie heiratete. Sie starb, ohne ihm ein Kind geboren zu haben, im Shaʿbān des Jahres 9.

Literatur: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 121; Ibn Saʿd, VIII, 25 f.; Ṭabarī, ed. de Goeje, III, 2302; H. Lammens, *Fāṭima et les Filles de Mahomet*, 1912, S. 3 ff.

UMM AL-WALAD (A.), Sklavin, die ihrem Herrn ein Kind geboren hat.

1. Das Recht des Herrn, seine Sklavinnen zu Konkubinen zu nehmen ist die Fortsetzung einer allgemein verbreiteten Übung des arabischen Heidentums. In der letzten Zeit vor dem Auftreten des Islām wurden die Kinder aus solchen Verbindungen in der Regel nur nach ihrer Mutter, nicht nach dem Vater, benannt und erhielten nur durch eine ausdrückliche Anerkenntnis ihres Vaters die persönliche Freiheit; auch war die Lage einer solchen Sklavin nicht privilegiert. Selbst ihre Bezeichnung *umm al-walad* („Mutter von Kindern") steht im Gegensatz zu *umm al-banīn* („Mutter der Söhne") als Name für eine freie Frau.

2. Diese Verhältnisse dauerten zunächst ohne wesentliche Änderung im Islām fort. Der Ḳur'ān gestattet an mehreren Stellen, wo es sich um die Abgrenzung des erlaubten Geschlechtsverkehrs handelt (IV, 3,24 f.; XXIII, 6, 50—52; LXX, 30, sämtlich medinisch), das Konkubinat mit den eigenen Sklavinnen. Eine Bestimmung über die *umm al-walad* fehlt im Ḳur'ān, und es ist nicht bekannt, dass der Prophet über ihre Lage und die ihrer Kinder eine ändernde Vorschrift erlassen hätte. Dass er die Sklavin Māriya, als die ihm den Sohn Ibrāhīm geboren hatte, freigelassen haben soll, sollte jedenfalls keine allgemeine Regel darstellen; diese Episode tritt denn auch in dem Traditionsmaterial über die *umm al-walad* verhältnismässig zurück. Alles spricht für die Echtheit eines von Abū Dāwūd (*ʿAtāḳ*, B. 8) und Ibn Ḥanbal (VI, 360) überlieferten Ḥadīṯ. Danach beklagte sich eine Frau, die von ihrem Oheim in der Heidenzeit als Sklavin verkauft worden war, ihrem Herrn ein Kind geboren hatte und nun nach dem Tode des Herrn zur Deckung seiner Schulden weiterverkauft werden sollte, bei dem Propheten; dieser forderte den Nachlassverwalter auf, die Sklavin freizulassen, und gab ihm dafür einen Sklaven zum Ersatz. Dass auch dies eine einmalige Anordnung war, kann nicht zweifelhaft sein.

3. Dass eine *umm al-walad* mit dem Tode ihres Herrn *ipso iure* frei wird und dazu auch zu jenen Lebzeiten nicht mehr verkauft (verschenkt usw.) werden darf, ist erst vom Ḫalifen ʿUmar angeordnet worden. Das ist durch zahlreiche Berichte sichergestellt, wenngleich die Einzelheiten schwanken und legendär ausgemalt werden. Aber ʿUmar's Anordnung hatte keineswegs eine endgültige Entscheidung gebracht; unter ʿUṯmān beschwerte man sich über sie und ʿAlī wich wieder von ihr ab. Als weiterer Gegner der Ansicht ʿUmar's unter den Genossen des Propheten wird vor allem Ibn ʿAbbās namhaft gemacht. In dem nun einsetzenden Kampf der Meinungen versuchte man einerseits die Entscheidung ʿUmar's schon auf den Propheten zurückzuführen, auch selbst ʿAlī und Ibn ʿAbbās dieselbe Meinung zuzuschreiben, andererseits hob man hervor, dass der Prophet den Verkauf der Umm al-Walad gebilligt habe; dagegen wurde wieder die Zustimmung zu ʿUmar's Anordnung seitens der Genossen des Propheten angeführt. Vom Standpunkt der islāmischen Traditionskritik aus ist mit Ausnahme des in Absatz 2 angeführten keines dieser Ḥadīṯhe in seinem *isnād* einwandfrei, weshalb man meist vorzieht, sich zur Begründung der später herrschenden Ansicht einfach auf ʿUmar und sein *raʾy* zu berufen.

So kann al-ʿAinī aus der Zeit der ältesten Juristen vor der Entstehung der Schulen neben der Meinung ʿUmar's noch sieben verschiedenartige Äusserungen über die *umm al-walad* aufzählen: 1. der Herr kann sie gegen Geld (d. h. als *mukātaba*) freilassen; 2. sie kann ohne Einschränkung verkauft werden; 3. der Herr kann sie, solange er lebt, verkaufen, wenn er stirbt, wird sie frei (sie wird also wie die *mudabbara* behandelt); 4. sie kann zur Deckung einer Nachlassschuld verkauft werden; 5. sie kann verkauft werden, aber wenn ihr Kind beim Tode seines Vaters und ihres Herrn lebt, wird sie zu Lasten seines Anteils an der Erbschaft frei und erbt zusammen mit ihm; 6. sie kann nur unter der Bedingung der Freilassung verkauft werden; 7. selbst wenn sie widerspenstig ist und entläuft, kann sie nicht verkauft werden, wohl aber wenn sie Unzucht treibt oder ungläubig wird. Doch hat schon in dieser Zeit die These von der Unverkäuflichkeit der *umm al-walad* und ihres Freiwerdens beim Tode des Herrn die meisten Anhänger gewonnen, unter denen al-Ḥasan al-Baṣrī, ʿAṭāʾ, Mudjāhid, al-Zuhrī, Ibrāhīm al-Nakhaʿī u. a. besonders genannt werden.

4. Zur Zeit der Entstehung der Schulen wird die Unverkäuflichkeit der *umm al-walad* vertreten von Abū Ḥanīfa mit Abū Yūsuf, Zufar, al-Shaibānī und ihren Genossen, al-Awzāʿī, al-Thawrī, al-Ḥasan b. Ṣāliḥ, al-Laiṯ b. Saʿd, Mālik und seinen Genossen, Abū Thawr und Ibn Ḥanbal. Dies ist auch die endgültige Ansicht des al-Shāfiʿī und daher die seiner Genossen und Schüler, während er nach einer nicht anzuzweifelnden Überlieferung vorher den Verkauf der *umm al-walad* gestattet hatte. Verkäuflich ist die *umm al-walad* nach Dāwūd und den Ẓāhiriten, die *umm al-walad* nach den Zwölfer-Imāmiten (hier aber den Zaiditen und den Zwölfer-Imāmiten (hier aber mit der Massgabe, dass sie frei wird, wenn sie sich beim Tode ihres Herrn noch in seinem Besitze

Digitized by Birzeit University Library

befindet und ihr Kind lebt) sowie den Mu'taziliten.

5. Um der Geburt eines Kindes vorzubeugen, wurde namentlich im Verkehr mit Sklavinnen häufig die Praxis des *'azl* angewandt, von der daher im Zusammenhang mit der *umm al-walad* vielfach die Rede ist. Hier genügt der Hinweis darauf, dass dies Verfahren gegenüber einer Sklavin i. a. als erlaubt betrachtet wurde. — Um eine Sklavin nicht *umm al-walad* werden zu lassen, bestand für den Herrn noch die Möglichkeit, die Vaterschaft des von ihr geborenen Kindes nicht anzuerkennen. Wenn man demgegenüber auch nie so streng war wie gegenüber der Bestreitung der Vaterschaft des Kindes einer Gattin (vgl. ṬALĀḲ, Abschn. IV), hat man sich doch bemüht, das Recht der Bestreitung der Vaterschaft auch bei der *umm al-walad* einzuschränken. Es werden Ḥadīthe von 'Umar und Ibn 'Umar angeführt, dass niemand, der mit seiner Sklavin verkehrt hat, die Vaterschaft des von ihr geborenen Kindes bestreiten darf, selbst wenn er behauptet, den *'azl* angewandt zu haben, oder sonst eine Möglichkeit anderweitiger Abstammung des Kindes besteht. Dem entspricht die Meinung der Mālikiten und Shāfi'iten. Die Ḥanafiten dagegen vertreten die Ansicht, die Abstammung des Kindes und damit der Charakter der Sklavin als *umm al-walad* stehe in diesem Falle nur auf Grund eines Anerkenntnisses des Herrn fest. Dass das vom Herrn mit seiner Sklavin gezeugte Kind (unter der Voraussetzung, dass seine Abstammung feststeht) frei ist, ist im Islām von jeher ohne jede Meinungsdifferenz anerkannt worden und gilt in dem Streit um die *umm al-walad* sogar als Argument dafür, dass sie nicht verkauft werden sollte. Der Schluss liegt nahe, dass die Anerkenntnis des Vaters gegenüber den im Konkubinat gezeugten Kindern in der letzten Zeit vor dem Islām in der Regel als selbstverständlich vorausgesetzt werden konnte.

6. Die Einzelheiten der Lehre des *fiḳh* über die *umm al-walad* sind folgende. Als *umm al-walad* gilt eine jede, auch nicht-muslimische Sklavin, die ihrem Herrn (auch nach seinem Tode) ein Kind geboren hat; sie wird beim Tode ihres Herrn *ipso jure* frei (kann also weder zur Begleichung der hinterlassenen Schulden verkauft werden [vgl. aber unten] noch fällt sie unter das für Legate bestimmte Drittel des Vermögens); das von ihrem Herrn zu ihren Gunsten errichtete Legat ist gültig; alle legitimen und illegitimen Kinder, die sie nach der Schwängerung durch ihren Herrn von anderen Männern gehabt haben mag, werden ebenfalls frei. Auch bei einer Totgeburt tritt der Charakter der *umm al-walad* ein; über eine Fehlgeburt sind die Meinungen geteilt. Aus der Anwartschaft der *umm al-walad* auf die Freiheit ergibt sich, dass sie nicht irgendwie veräussert oder verpfändet werden darf; begeht sie ein Delikt, so kann sich der Herr seiner Haftung für sie nicht wie bei einer anderen Sklavin durch ihre Abtretung entziehen. Im übrigen bleibt sie Sklavin; der Herr hat das Recht auf ihren Körper und ihre Arbeit, doch erlauben ihm die Mālikiten nur, leichte Bedienung zu fordern, und verwehren ihm auch, sie zu vermieten. Abgesehen davon, dass die *umm al-walad* zur Deckung von Schulden verkauft werden kann, die ihr Herr eingegangen war, bevor er sie schwängerte, verliert sie, nach der Ansicht der Ḥanafiten und Mālikiten, ihre Anwartschaft auf die Freiheit nur dann, wenn sie ihren Herrn vorsätzlich tötet. Die Ansichten der Shī'iten weichen von alledem wesentlich ab (vgl. oben, § 4).

7. Im islāmischen Recht wird aufs strengste zwischen Ehe und Konkubinat geschieden, so zwar, dass der Herr mit seiner eigenen Sklavin überhaupt keine Ehe eingehen kann. Ausserordentlich selten wird von Abweichungen von dieser Regel berichtet. Im vorigen Jahrhundert wurden in Indien der Versuch gemacht das Konkubinat mit einer freien Frau dem mit einer Sklavin zu assimilieren, das ist aber von der Theorie nicht anerkannt worden. Andererseits ist bis heute bei Fürsten und anderen hochgestellten Persönlichkeiten in Indien und Indonesien eine art morganatischer Ehe mit freien Frauen neben den vier legitimen Gattinnen üblich; um die Legitimität der Kinder aus diesen Verbindungen zu sichern wird eine der legitimen Gattinnen zeitweilig durch *ḫuwl*[c] geschieden und die schwangere Konkubine an ihrer Stelle geheiratet; aber auch diese Praxis ist nach islāmischem Recht unzulässig.

Trotz aller Verbesserungen, die die Entwicklung des islāmischen Gesetzes der Lage der *umm al-walad* gebracht hatte, blieb die frühere Geringschätzung der Verbindung mit Sklavinnen und der aus ihnen hervorgegangenen Kinder noch eine Zeitlang bestehen; aber unter durchaus veränderten sozialen Bedingungen ist im Islām die absolute Gleichheit der aus der Ehe mit einer Freien und dem gesetzlichen Konkubinat hervorgegangenen Kinder seit langem vollkommen hergestellt.

Literatur: Lammens, *Le Berceau de l'Islām*, S. 276—306; Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 2. Aufl., S. 89—91; Wellhausen, in *NGW Gött.*, 1893, S. 435 f.; Wensinck, *HEMT*, s. v. MANUMISSION, SLAVES, INTERCOURSE; *Kanz al-'Ummāl*, Bd. V; al-'Ainī, Komm. zu al-Bukhārī, *'Itḳ*, b. 8; Juynboll *Handleiding*, 3. Aufl., S. 236, 238; Sachau, *Muhammedanisches Recht*, S. 127, 168 ff.; Santillana, *Istituzioni*, I, 123 f.; Querry, *Droit Musulman*, II, 147 ff. (zu den Shī'iten). — Zu Abschnitt 7: 'Abd al-Ḳādir, *al-Djawāhir al-muḍī'a*, I, no. 668; *al-Fihrist*, S. 207, 15; Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, S. 109; Bousquet, in *REI* 1938, S. 231.

UMMA, kur'ānisches Wort für Volk, Gemeinde, ist nicht aus der arabischen Wurzel *'mm* abzuleiten, sondern erklärt sich als Lehnwort aus dem Hebräischen (*ummā*) bzw. Aramäischen (*ummetḥā*). Dementsprechend hat es keinen direkten Zusammenhang mit den gleichlautenden, ebenfalls im Kur'ān vorkommenden Wörtern, die „eine Zeitlang" (Sūra XI, 11; XII, 45) und „Herkommen" (Sūra XLIII, 21 f.) bedeuten. Vielleicht hat das Lehnwort schon in verhältnismässig früher Zeit im Arabischen Eingang gefunden (s. Horovitz' Verweis auf die Ṣafā-Inschrift, LI, 407, in: *Koranische Untersuchungen*, Berlin–Leipzig 1926, S. 52). Auf jeden Fall ist es aber dann von Muḥammad neu aufgegriffen worden, sodass es seither in die spezifisch islāmische Terminologie hineingehört.

Die Kur'ānstellen, in denen das Wort *umma* (plur. *umam*) vorkommt, sind so verschiedenartig, dass man seine Bedeutung nicht scharf umgrenzen kann. Immerhin scheint wenigstens soviel sicher zu sein, dass es sich dabei durchweg um irgendwelche völkische, sprachliche oder konfessionelle Gemeinschaften handelt, die Gegenstand des gött-

Digitized by Birzeit University Library

lichen Heilsplans sind. Auch an Stellen wie Sūra VII, 164 und XXVIII, 22, wo Umma ziemlich farblos gebraucht wird, scheint diese Bedeutung hereinzuspielen. Vereinzelt wird der Begriff auf die Dinn (Sūra VII, 36; XLI, 24; XLVI, 17), ja sogar auf die Lebewesen überhaupt (Sūra VI, 38) ausgedehnt, aber eben unter der Voraussetzung, dass diese Geschöpfe auch in den göttlichen Heilsplan einzubeziehen und dem Gericht verfallen sind. Ausnahmsweise wird Umma einmal auf einen Einzelmenschen angewandt, u. z. auf Abraham (Sūra XVI, 121). Hier liegt dem Ausdruck entweder die Bedeutung *imām* zugrunde (so die arabischen Lexikographen), oder Abraham trägt die Bezeichnung in seiner Eigenschaft als Haupt der von ihm gegründeten Gemeinde (Horovitz), also als *pars pro toto*. Sonst bezieht sich *umma* immer auf ganze Gruppen oder wenigstens auf Teilgruppen von grösseren Gemeinschaften.

Gott hat an jede Umma einen Gesandten (Sūra VI 42; X, 48; XIII, 29; XVI, 38, 65; XXIII, 46; XXIX, 17; XL, 5) oder Warner (Sūra XXXV, 22, 40) geschickt, um sie auf den rechten Weg zu leiten. Aber wie Muḥammad, so sind auch diese Gottesboten oft angefeindet und für Lügner erklärt worden (Sūra XXIII, 46; XXIX, 17; XL, 5). Sie werden deshalb am Jüngsten Tag als Zeugen gegen sie auftreten (Sūra IV, 45; XVI, 86, 91; XXVIII, 75; vgl. II, 137). Denn jede Umma wird zu Gericht gezogen (Sūra VI, 108; VII, 32; X, 50; XV, 5; XXIII, 45; XXVII, 85; XLV, 27). Im Gegensatz zu den Unbekehrbaren leisteten nun aber gewisse Kreise innerhalb der einzelnen Umma's dem Ruf der Gottesboten Folge und kamen so auf den rechten Weg (Sūra XVI, 38). Das gilt vor allem von den *ahl al-Kitāb*. Die Scharen der Rechtgeleiteten innerhalb der letzteren Gruppe werden ihrerseits Umma's genannt (Sūra III, 109 f.; V, 70; VII, 159; vgl. II, 128, 135; VII, 167, 180; XI, 50). Es sind gewissermassen kleine Gemeinden innerhalb grösserer Gemeinschaften.

Des öfteren gibt Muḥammad Auskunft auf die Frage, weshalb die Menschheit aus einer Vielheit von Umma's besteht und nicht eine Einheit geblieben ist. Den letzten Grund dafür sieht er in Gottes unerforschlichem Ratschluss. „Die Menschen waren eine einzige Umma. Dann wurden sie uneins. Wenn nun nicht ein Wort von deinem Herrn im voraus ergangen wäre, so wäre das, worüber sie uneins sind, zwischen ihnen entschieden worden" (Sūra X, 20; vgl. V, 53; XI, 120; XVI, 95; XLII, 6). Zum Teil führt er aber eben diese Zersplitterung direkt auf den bösen Willen der Menschen zurück (Sūra II, 209; XXI, 92 f.; XXIII, 54 f.). Ein andermal wird sie aus der Teilung der Israeliten in 12 Stämme abgeleitet (Sūra VII, 160; vgl. 167). Diese mehr rhetorischen als logischen Ausführungen Muḥammads sind am ehesten als Erwiderungen auf entsprechende Einwände seiner Gegner (von den *ahl al-Kitāb*) zu verstehen. Von sich aus wäre der Prophet schwerlich dazu gekommen, dieses heikle Problem aufzugreifen.

Was speziell die Umma Muḥammad's angeht, so sind auch hier einige begriffliche Schwankungen und Wandlungen nachzuweisen. Doch liegt die Sache insofern einfacher, als es sich dabei gewissermassen um eine historische Erscheinung handelt.

In der ersten Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit betrachtete Muḥammad die Araber im allgemeinen, bzw. seine mekkanischen Landsleute als eine geschlossene Umma. Wie die früheren Gottesgesandten und Warner zu den Umma's der Vorzeit geschickt worden waren (s. o.), so hatte er jetzt die Aufgabe, die göttliche Botschaft der bisher vernachlässigten arabischen Umma zu überbringen, um auch ihr den Heilsweg zu zeigen. Wie die früheren Gesandten (s. o.), so wurde auch er von seiner Umma heftig angefeindet und der Lügenhaftigkeit geziehen. Nachdem er schliesslich seine Beziehungen zu den heidnischen Mekkanern abgebrochen hatte und mit seinen Anhängern nach Medīna ausgewandert war, schuf er sich dort eine neue Gemeinschaft. Er griff dabei über die eigentlichen Muslime hinaus und gewann auch diejenigen Einwohnergruppen, die seinem religiösen Ruf keine Folge leisteten, zu einem politischen Zusammenschluss. Die „Gemeindeordnung von Medīna", in der dieser Zusammenschluss schriftlich niedergelegt ist, stellt ausdrücklich fest, dass nunmehr die Bewohner der Stadt einschliesslich der Juden eine Umma bilden (Ibn Hišām, S. 341, 8 f., 342, 15 ff.). Der vorwiegend politische Charakter dieser neuen Umma war jedoch nur ein Notbehelf. Sobald Muḥammad festen Boden unter die Füsse bekommen hatte und auch gegen die heidnischen Mekkaner erfolgreich aufgetreten war, konnte er es wagen, die noch nicht zu seiner Religion übergetretenen Medīner (vor allem die jüdischen Stämme) aus seiner politisch-religiösen Gemeinschaft auszuschliessen. Als seine Umma galten je länger je mehr nur noch seine eigentlichen Anhänger, die Muslime. Gerade im Gegensatz zu den *ahl al-Kitāb*, mit denen er vorher im Bund gestanden hatte, bezeichnete er jetzt die Muslime als Umma und betonte deren religiöse und ethische Qualitäten (Sūra III, 100, 106). Seine endgültige Abschwenkung von den *ahl al-Kitāb* brachte es schliesslich auch mit sich, dass er sich mit seiner Gemeinde wieder mehr den Mekkanern und ihrem kultischen Zentrum, der Kaʿba, zuwandte (vgl. in diesem Zusammenhang Sūra II, 119 ff., bes. 122, und Sūra XXII, 35, 66). Nur scheinbar griff er damit sein ursprüngliches Ideal von der gemeinarabischen Umma wieder auf. In Wirklichkeit ist das Endergebnis vom Ausgangspunkt grundsätzlich verschieden. Die arabische Umma, die Muḥammad ursprünglich als gegeben vorausgesetzt hatte, wurde durch ihn in zäher Aufbauarbeit überhaupt erst geschaffen. Wenn sie vorerst eine Gemeinschaft von Arabern darstellte, so war das mehr oder weniger eine Begleiterscheinung. Wesentlich war die religiöse Grundlage, auf der sie fusste. Die Umma der Araber verwandelte sich in eine Umma der Muslime. Kein Wunder, wenn sie schon bald nach Muḥammads Tod weit über die eigentlich arabischen Gebiete hinausgriff und im Lauf der Zeit ganz verschiedenartige Völker und Stämme zu einer höheren Einheit zusammenschloss.

Literatur: E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, I, 90; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, S. 51—3; ders., *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, in *Hebrew Union College Annual*, II (1925), 190; K. Ahrens, in *ZDMG*, Neue Folge, IX, 37; Buhl-Schaeder, *Das Leben Muḥammeds*, Leipzig 1930, S. 209—12 (s. weitere Literatur Anm. 24), 277, 343—45; Snouck Hurgronje, *Der Islam* (Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. Aufl.), S. 658—60, 672 f.; über Umma in der Traditions-

Digitized by Birzeit University Library

literatur siehe die s. v. *Community* angeführten Stellen bei A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

UMMĪ, ḳurʾānisches Epitheton Muḥammads, hängt irgendwie mit dem Wort *umma* [s. d.] zusammen. Es scheint jedoch nicht auf direktem Weg daraus abgeleitet worden zu sein, da es erst nach der Hidjra auftaucht und eine andere Bedeutung trägt als das schon in der Zeit vor der Hidjra häufige *umma*. Sūra III, 19 lädt Muḥammad die *ahl al-Kitāb* und die *ummīs* zum Islām ein (*ḳul li ʾlladhīna ūtu ʾl-kitāb wa ʾl-ummiyīn...*). *Ummiyūn* bedeutet also hier „Heiden". Ebenso ist es in Vers 69 derselben Sūra, wo das Wort in dieser Bedeutung den *ahl al-Kitāb* in den Mund gelegt wird. Die letztere Stelle macht es wahrscheinlich, dass *ummī*, bzw. *ummiyūn* direkt von den *ahl al-Kitāb* (wohl speziell den Juden) geprägt worden ist, um die Heiden zu bezeichnen. Diese Erklärung ist umso einleuchtender, als Horovitz in dem hebräischen *ummôt hā-ʿôlām* (griechisch: τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου) ein Äquivalent dazu nachgewiesen hat (*Koranische Untersuchungen*, Berlin–Leipzig 1926, S. 52).

Sūra LXII, 2 ist darauf angespielt, dass Gott „zu den *ummiyūn* einen Gesandten von ihnen geschickt hat". Da Muḥammad hier unmissverständlich ein Gesandter aus den Heiden und für die Heiden genannt wird, liegt es nahe anzunehmen, dass er auch mit den Worten *al-nabī al-ummī* (Sūra VII, 156, 158) sich als den heidnischen Propheten bezeichnen und „den Juden als einen von den *nebîʾê ummôt hā-ʿôlām* vorstellen" wollte (Horovitz; vgl. Sūra VII, 156: „den sie bei sich in der *Tawrāt* und dem *Indjīl* geschrieben finden"). Welche weitere Bedeutungsnüancen Muḥammad von sich aus in dieses Epitheton hineingelegt hat, wird allerdings schwer festzustellen sein. Vergleicht man den Wortlaut von Sūra VII, 156 mit dem Lob, das Muḥammad in Sūra III, 100, 106 seiner *umma* zollt, so steigt einem unwillkürlich der Gedanke auf, er könnte vielleicht nachträglich auch mit der Etymologie *ummī* < *umma* gespielt haben. Auf jeden Fall hat er die Bezeichnung *al-nabī al-ummī* in keiner Weise als despektierlich empfunden.

Frants Buhl (Buhl-Schaeder, *Das Leben Muhammeds*, Leipzig 1930, S. 131) hat neuerdings wieder die These verfochten, *ummī* bedeute nicht „heidnisch" (ἐθνικός), sondern „ungelehrt" (λαικός). Trotzdem diese Erklärung sehr gut zum Wortlaut von Sūra II, 73 passen würde, spricht doch wohl mehr gegen als für sie. *Ummiyūn* kann man in Sūra II, 73 zur Not wohl mit „Heiden" übersetzen, wenn man sich nicht anders helfen will (s. Horovitz). Dagegen kann dasselbe Wort in Sūra III, 69 dem ganzen Zusammenhang nach schlechterdings nicht mit „Ungelehrte" übersetzt werden, es sei denn dass man faktisch Heiden darunter versteht. Auch liesse sich *ummī* in der Bedeutung Laie etymologisch schwer erklären, denn weder arab. *umma* noch hebr. *ummā* bzw. aramäisch *ummeṯā* bedeutet Volk im Sinn von Laienvolk. Schliesslich verliert auch das Bedenken Buhls gegen die Selbstbezeichnung als „heidnischer Prophet" an Gewicht, wenn man bedenkt, dass Muḥammad sich vielleicht über die Tragweite des jüdischen Begriffs „Heide" gar nicht recht klar war, und dass er ihn ausserdem, wie oben angedeutet wurde, mit einem neuen Inhalt ausgefüllt haben mag.

Die Bezeichnung Muḥammads als *ummī* wurde des öfteren als Beweis dafür angeführt, dass er nicht habe lesen und schreiben können. In Wirklichkeit trägt der Ausdruck jedoch nichts zur Klärung dieser Frage bei. Denn der Wortlaut von Sūra II, 73, der Anlass zu dieser Annahme gab, legt den *ummiyūn* nicht Unkenntnis der Lese- und Schreibekunst zur Last, sondern mangelnde Kenntnis der heiligen Schrift. Im praktischen Sprachgebrauch hat sich diese Fehlinterpretation allerdings durchgesetzt. Heutzutage hat das arabische Wort *ummī* tatsächlich die Bedeutung „des Lesens und Schreibens unkundig", „Analphabet".

Literatur: A. J. Wensinck, in *Acta Orientalia*, II (Leiden 1924), S. 191 f.; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin–Leipzig 1926, S. 51—3; ders., *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, in *Hebrew Union College Annual*, II (1925), 190 f.; K. Ahrens, in *ZDMG, Neue Folge*, IX, 37; Buhl-Schaeder, *Das Leben Muhammeds*, Leipzig 1930, S. 56, 131 (vgl. Horovitz, *OLZ*, 1931, Sp. 148 f.).

ʿUMRA, die „kleine Wallfahrt". 1. Die Zeremonien der (islāmischen) ʿUmra. Die ʿUmra kann wie der Ḥadjdj [s. d.] nur im Zustand der rituellen Weihe, dem *iḥrām* [s. d.], ausgeführt werden. Beim Annehmen des *iḥrām* muss der Pilger (*muʿtamir*) sich darüber klar sein, ob er die ʿUmra für sich gesondert oder in Verbindung mit dem Ḥadjdj begehen will, und hat das in einer entsprechenden *niyya* [s. d.] zu äussern. Wenn er die ʿUmra mit dem Ḥadjdj verbindet (s. u.), kann er für beide Wallfahrten zugleich den *iḥrām* annehmen; im andern Fall muss der *iḥrām* eigens für die ʿUmra im ungeweihten Gebiet (*ḥill*) ausserhalb des Ḥaram von Mekka angelegt werden. Das gilt auch für die eingeborenen Mekkaner, die, wenn es sich um die Vollziehung des Ḥadjdj handelt, den *iḥrām* innerhalb von Mekka annehmen dürfen. Drei Orte werden zur Annahme des *iḥrām* für die ʿUmra bevorzugt: Diiʿrāna, Ḥudaibiya und besonders Tanʿīm. Der letztere Ort wurde deshalb auch kurz al-ʿUmra genannt. Mit dem Ausspruch der Formel *labbaika* [s. d.] beginnt nun die eigentliche Handlung der Wallfahrt. Der Muʿtamir begibt sich nach Mekka, um dort zuerst den Umgang um die Kaʿba zu halten [s. d. Art ṬAWĀF]. Er betritt die Moschee durch das nördliche Tor der Nord-Ost-Seite (Bāb al-Salām), geht unter dem Torbogen der Banū Shaiba durch auf den in die Kaʿba-Wand eingemauerten schwarzen Stein zu und beginnt, von dort aus nach rechts gewendet, den siebenmaligen Umgang um die Kaʿba, wobei er Gebete spricht. Die ersten drei Umgänge werden in beschleunigtem Tempo ausgeführt (*ramal*), die vier letzten in gewöhnlichem Schritt. Nach Beendigung derselben sucht er sich, um besonderen Segens teilhaftig zu werden, an den Teil der Kaʿba-Mauer zu drücken, der sich zwischen dem schwarzen Stein und der Tür der Kaʿba befindet. Zum Schluss betet er zwei Rakʿa's hinter dem Maḳām Ibrāhim, nimmt einen Trunk vom heiligen Zemzem-Wasser zu sich und berührt noch einmal wie zum Abschied den schwarzen Stein (diese letzteren Handlungen gelten übrigens nicht für unbedingt erforderlich). Der Muʿtamir verlässt nun die Moschee durch das grosse Tor al-Ṣafā, um den zweiten Hauptbestandteil der ʿUmra, den Lauf zwischen al-Ṣafā und al-Marwa [s. d. Art. SAʿY], auszuführen. Er begibt sich zum Hügel al-Ṣafā und spricht dort einige Gebetsworte. Hierauf macht er sich auf den Weg nach dem über 400

Digitized by Birzeit University Library

Meter weiter nördlich liegenden Hügel al-Marwa an der Nord-Ost-Seite der Moschee vorbei. Eine kurze, tiefer gelegene Strecke bei der Ostecke der Moschee soll in schnellerem Tempo (*harwal* oder *khabab*) zurückgelegt werden. Auf al-Marwa angekommen spricht der Muʿtamir wieder ein Gebet. Er legt dann den Weg auf dieselbe Weise in umgekehrter Richtung zurück usw., bis er die einfache Strecke siebenmal zurückgelegt hat und auf al-Marwa endet. Damit hat er die Zeremonien der ʿUmra erfüllt, und er muss sich nur noch von einem der bereitstehenden Barbiere das Haar schneiden, bzw. rasieren lassen. Falls er die ʿUmra in Verbindung mit dem Ḥaǧiǧ macht, lässt er sich bei dieser Gelegenheit das Haar nur stutzen, um die eigentliche Haarschur am 10. Dhu ʾl-Ḥiǧǧa zur Beendigung des Ḥaǧiǧ vornehmen zu lassen.

2. Die Geschichte der ʿUmra und ihr Verhältnis zum Ḥaǧiǧ. Ohne Zweifel sind die Zeremonien, aus denen die islāmische ʿUmra besteht, zum grössten Teil aus der vorislāmischen Zeit herübergenommen. Fehlt ihnen doch, abgesehen von den dabei üblichen islāmischen Gebeten und der monotheistischen Deutung, jeder innere Zusammenhang mit der Religion, die Muḥammad verkündete. Der Prophet hat diese Bräuche nicht neu geschaffen, sondern nur seiner Lehre assimiliert. Das konnte er übrigens umso eher tun, als der ursprünglich ihnen zugrunde liegende religiöse Sinn im Bewusstsein seiner Zeitgenossen ziemlich verblasst gewesen zu sein scheint. Dass er sie überhaupt fortbestehen liess, ist wohl weniger durch seine persönliche Pietät bedingt als durch seinen politischen Instinkt, der ihn veranlasste, auf die Traditionen seiner konservativen Landsleute Rücksicht zu nehmen.

Über die Funktionen, welche die einzelnen Zeremonien der islāmischen ʿUmra in der vorislāmischen Zeit erfüllt haben, siehe die Artikel IḤRĀM, SAʿY, ṬAWĀF. Was die islāmische ʿUmra als ganzen Komplex von Zeremonien anlangt, so geht offenbar auch sie auf eine vorislāmische Institution zurück. Dafür spricht schon allein die Tatsache, dass Muḥammad sie mit einem Ausdruck bezeichnete, der zu seiner Zeit schon Terminus technicus geworden zu sein scheint, und somit die Sache selber als bekannt voraussetzen konnte. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass nun auch die einzelnen Zeremonien der vorislāmischen ʿUmra denjenigen der islāmischen ʿUmra entsprechen mussten. Die beiden Institutionen decken sich vielmehr allem Anschein nach durchaus nicht. Im einzelnen lässt es sich allerdings sehr schwer ausmachen, worin die vorislāmische ʿUmra sich von der islāmischen unterschied, da nicht einmal die islāmische ʿUmra in ihrer frühesten Form nachweisbar ist, geschweige denn diejenige der Diāhiliya. So müssen Rückschlüsse aus einem seinerseits nicht einwandfreien Material die fehlenden authentischen Quellen ersetzen.

Die vorislāmische ʿUmra bestand wahrscheinlich auch in rituellen Handlungen, die im Zustand des *iḥrām* innerhalb von Mekka vollzogen wurden und den *ṭawāf* um die Kaʿba mit einschlossen. Dagegen scheint der Lauf zwischen al-Ṣafā und al-Marwa (*saʿy*) nicht dazu gehört zu haben. Das ergibt sich aus dem Wortlaut von Sūra II, 153, der deutlich zwischen Ḥaǧiǧ und ʿUmra einerseits und dem Umgang bei al-Ṣafā und al-Marwa andererseits unterscheidet, und die Vollziehung des letzteren im Anschluss an Ḥaǧiǧ oder ʿUmra als unanfechtbar, ja sogar als verdienstlich bezeichnet, aber eben als *opus supererogationis*. Muḥammad selber hat ihn dann im Jahr 632 im Anschluss an den *ṭawāf* vollzogen und so durch sein Beispiel einen weiteren Anlass zur Einbeziehung des *saʿy* in die islāmische ʿUmra gegeben. Wenn die islāmische ʿUmra in dieser Beziehung einen Zuwachs gegenüber der vorislāmischen zu verzeichnen hat, so scheint sie andererzeits auch eine Verengung erfahren zu haben. Denn schwerlich bestand die ʿUmra in der Diāhiliya nur aus dem *ṭawāf*. Wahrscheinlich war ein weiterer wesentlicher Bestandteil davon das Opfern von eigens zu diesem Zweck mitgeführten Tieren, ein Brauch, der später meist auf den Ḥaǧiǧ beschränkt wurde. Muḥammad selber brachte ja bei der missglückten ʿUmra von al-Ḥudaibiya und ein Jahr später bei der sogenannten *ʿumrat al-kadāʾ* Schlachtopfer dar.

Was die Stellung der ʿUmra zum Ḥaǧiǧ angeht, so hat gerade die Ähnlichkeit dieser beiden Institutionen dazu beigetragen, sie miteinander zu vermengen und ihre Unterscheidungsmerkmale verschwimmen zu lassen. Ihre gegenseitige Verschmelzung nahm schon in den letzten Jahren Muḥammads ihren Anfang. Begann doch Muḥammad den einzigen Ḥaǧiǧ, den er, kurz vor seinem Tod, als Oberhaupt der muslimischen Gemeinde mitfeierte, damit, dass er nach seiner Ankunft in Mekka den *ṭawāf* und *saʿy* beging, Zeremonien, die ursprünglich nicht den Anfang des Ḥaǧiǧ bildeten, aber eben Bestandteile der islāmischen ʿUmra waren. Er hat ja auch daraufhin den *iḥrām* abgelegt und erklärt, die bisher ausgeführten Handlungen bilden eine ʿUmra. Wenn ferner ʿUmar und andere seiner Begleiter mit dem Ablegen des *iḥrām* nicht einverstanden waren und ihm darin nicht folgten, so zeigt das deutlich, wie eng für sie die Zeremonien der ʿUmra mit denen des Ḥaǧiǧ zusammen gehörten: alle diese heiligen Handlungen sollten ja nach ihrer Ansicht in einem und demselben *iḥrām* begangen werden. Bedenkt man endlich, dass die bei dieser Gelegenheit verkündete Offenbarung bei Sūra II, 192[b] eine Busse für eine derartige Benutzung des Ḥaǧiǧ zur ʿUmra festsetzte, und dass Muḥammad sich damit in gewissem Sinn als schuldig bekannte, dann liegt die Vermutung nahe, dass Muḥammad den *iḥrām* nur deshalb unterbrochen hat, um mit seinen anwesenden Frauen verkehren zu können, nicht aber zu dem Zweck, um ʿUmra und Ḥaǧiǧ prinzipiell auseinanderzuhalten (s. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 83—102). Wie dem auch sei, Muḥammad hat auf jeden Fall im Jahr 632 die ʿUmra der Ḥaǧiǧfeier vorausgehen lassen und damit der Verbindung von Ḥaǧiǧ und ʿUmra das Wort geredet. Diese Verbindung hatte eine tiefere Ursache: Muḥammad erklärte ja einerseits Mekka mit der Kaʿba zum kultischen Zentrum des Islām und übernahm andererseits den Ḥaǧiǧ, der ursprünglich wenig, wenn überhaupt etwas, mit Mekka zu tun hatte, in den Islām. Er hatte nun allen Grund, den islāmischen Ḥaǧiǧ in Beziehung zum Heiligtum von Mekka zu setzen. Je besser das aber gelang, umso mehr verlor die ʿUmra als besondere Wallfahrt nach Mekka ihre Daseinsberechtigung. Es war deshalb eine ganz natürliche Entwicklung, wenn die islāmische ʿUmra mehr und mehr mit dem islāmischen Ḥaǧiǧ zusammenwuchs, und wenn ursprüngliche Bestandteile der ʿUmra von den entsprechenden Bestandteilen des Ḥaǧiǧ aufgesogen wurden, wie das vermutlich beim Schlachtopfer

Digitized by Birzeit University Library

der Fall war (s. o.). Ganz schmolzen ʿUmra und Ḥaǧǧ allerdings nicht zusammen. Das hat sicher unter anderem auch der Umstand verhindert, dass Muḥammad bei der genannten Wallfahrt durch das Ablegen des *iḥrām* einen Trennungsstrich zwischen beide zog.

Im islāmischen Consensus (*iǧmāʿ*) fanden im Lauf der Zeit zwei Arten, die ʿUmra mit dem Ḥaǧǧ zu verbinden, Anerkennung: *tamattuʿ* und *ḳirān*. Mit dem ersteren Ausdruck bezeichnete man im Anschluss an Sūra II, 192 (*man tamattaʿa bi 'l-umrati ila 'l-ḥaǧǧi*) die Art, die Muḥammad tatsächlich ausgeübt hatte, nämlich die Verbindung von ʿUmra und Ḥaǧǧ mit Unterbrechung des *iḥrām*. ʿUmar bedrohte allerdings während seines Ḫalifats ihre Ausübung mit der Strafe der Steinigung, und noch unter den ersten Umaiyaden scheint sie nicht üblich gewesen zu sein. Mit *ḳirān* bezeichnet man die Verbindung von ʿUmra und Ḥaǧǧ ohne Unterbrechung des *iḥrām*. Man legt dabei den *iḥrām* für ʿUmra und Ḥaǧǧ zugleich an. Da nun im islāmischen Ḥaǧǧ auch diejenigen Zeremonien erfüllt werden, aus denen eine ʿUmra besteht, hat man nach der vorherrschenden Ansicht die ʿUmra schon damit erfüllt, dass man — mit der *nīya* des *ḳirān* — die Zeremonien des Ḥaǧǧ vollzieht. Einige Autoritäten verlangen jedoch, dass die Zeremonien der ʿUmra besonders ausgeführt werden. Der *iḥrām* darf aber dabei auf keinen Fall unterbrochen werden.

Die ʿUmra hat nun aber trotz ihrer teilweisen Aufsaugung durch den Ḥaǧǧ ihre Selbständigkeit erhalten, wenn auch nur in beschränktem Mass. Wenn der Ḥaǧǧ im sog. *ifrād*, d. h. für sich allein (im Gegensatz zu *tamattuʿ* und *ḳirān*) begangen wird, muss auch die ʿUmra für sich gesondert ausgeführt werden. Die Pilger, die von auswärts nach Mekka reisen, scheinen sie in diesem Fall meist nach Beendigung der Ḥaǧǧizeremonien zu erledigen, wobei sie natürlich den *iḥrām* wieder neu anlegen müssen. Im Lauf der Zeit scheint sich diese selbstandige ʿUmrafeier immer mehr auf solche Muslime beschränkt zu haben, die länger oder dauernd in Mekka ansässig waren oder in einer Zeit dorthin kamen, die nicht mit der Ḥaǧǧizeit zusammenfiel. Aber gerade diese örtliche Begrenzung der selbständigen ʿUmra begünstigte das Fortwirken von Traditionen aus der vorislāmischen Zeit. Wenn wir deshalb hören, dass die ʿUmra als selbständiges Fest Jahrhunderte lang gern im Monat Raǧǧab begangen wurde, dürfen wir darin wohl ein Fortleben vorislāmischer Tradition sehen: Vermutlich war die ʿUmra zur Zeit der Ḏjāhilīya ein Fest, das alljährlich im Raǧǧab gefeiert wurde und folglich mit dem Ḥaǧǧ, der Wallfahrt im Ḏhu 'l-Ḥiddja nach der ʿUkkāsha sich im Raǧǧab des Jahres 2 bei Nakhla das Haar schneiden liess, um sich als Pilger auszugeben). Da Muḥammad die Verbindung der ʿUmra mit dem Ḥaǧǧ nur anbahnen, aber nicht mehr durchführen konnte, wirkte die alte Tradition, sie im Raǧǧab zu feiern, noch Jahrhunderte weiter. Erst in neuerer Zeit scheint der Raǧǧab keine besondere Rolle für die Begehung der ʿUmra mehr zu spielen. Die Sitte der Mekkaner, gerade im Raǧǧab Besuchsfahrten nach den heiligen Stätten von Medīna auszuführen, hat dem vielleicht Abbruch getan. Wenn jetzt noch ʿUmra's ohne Verbindung mit dem Ḥaǧǧ (also im *ifrād*) begangen werden, benutzt man dazu gern die Nächte des Fastenmonats Ramaḍān [illegible] zu besonders diejenigen der letzten Dekade, welche für die *lailat al-ḳadr* in Betracht kommen.

3. Die Bedeutung der vorislāmischen und der islāmischen ʿUmra. Falls die vorislāmische ʿUmra alljährlich im Raǧǧab gefeiert wurde, und falls ausserdem die Berechnung stimmt, die den Raǧǧab ursprünglich ins Frühjahr fallen lässt, springt ihre Ähnlichkeit mit der jüdischen Passahfeier in die Augen. Die Tiere, die dabei geopfert wurden, waren vielleicht hier wie dort ursprünglich Erstgeburten (s. Wellhausen, *Reste*[2], S. 98 f.; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*[3], S. 227 f., 464). Zu Muḥammads Zeit scheint allerdings die ursprüngliche Bedeutung der ʿUmra ziemlich in Vergessenheit geraten zu sein. Sie fiel ja auch nicht mehr in den Frühling.

Die islāmische ʿUmra ist eine Frömmigkeitsübung vorwiegend persönlicher Natur, vor allem wenn sie besonders begangen und nicht mit dem Ḥaǧǧ, dem alljährlich gemeinsam von der muslimischen Gemeinde gefeierten Fest, verbunden wird. Wahrscheinlich ist dieser individuelle Charakter dadurch bedingt, dass sie mit der Zeit ihre Selbständigkeit ziemlich verlor und, soweit sie nicht an den Ḥaǧǧ angegliedert war, ein *opus supererogationis* bildete. Vor dem Islām hatte die ʿUmra wohl einen mehr kollektiven Charakter.

Die von den einzelnen Maḏhhab's verschieden beantwortete Frage, ob der Muslim zur Begehung der ʿUmra im selben Grad verpflichtet ist wie zur Feier des Ḥaǧǧ, ist insofern von geringer Bedeutung, als jeder Muslim, der den Ḥaǧǧ begeht, unter normalen Umständen die ʿUmra damit verbindet. Ein besonderer Fall liegt vor, wenn ein Pilger einen Ḥaǧǧ begonnen hat und aus irgend welchen Gründen nicht zu Ende führen kann. Unter diesen Umständen ist er verpflichtet, eine ʿUmra zu begehen, um den *iḥrām* vorläufig ablegen zu können. Das Versäumnis ist aber damit nicht behoben. Vielmehr muss der Ḥaǧǧ im folgenden Jahr nachgeholt werden.

Literatur: Th. W. Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden–Leipzig, 1910, S. 138 ff.; [Wizārat al-Awḳāf, Ḳism al-Masāǧid], *al-Fiḳh ʿala 'l-maḏhāhib al-arbaʿa, Ḳism al-ʿIbādāt*, Kairo 1928, S. 664—9, 676—86, 692—8; Bukhārī, ed. Krehl, I, 443—9; Muslim-Nawawi, III, 216—8; Nāṣir-i Khosraw, *Sefer-nāme*, ed. Schefer, S. 66 f.; Ibn Ḏjubair, *Riḥla*, ed. Wright–de Goeje (*GMS*, V), S. 80 f., 128—37; Ibrāhīm Rifʿat Bāshā, *Mirʾāt al-Ḥaramain*, Kairo 1925, I, 99, 101, 337; Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, III, Leipzig 1874, S. 122—8; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London–New-York 1928, I, 96—114; Muḥammad Saʿūd al-ʿOrī, *al-Riḥla al-Saʿūdiya al-Ḥiḏāziya al-Maḏīdiya*, Kairo 1349, S. 63 ff. passim; Snouck Hurgronje, *Mekka*, Haag 1889, S. 55, 70, 75 f., 83 f.; ders., *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880 (= *Verspreide Geschriften*, I, 1 ff.); Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], S. 78 f., 84, 98; Gaudefroy–Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, bes. S. 192 ff. und 304 ff.; H. Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in *BIFAO*, Kairo 1920, S. 64 und 78; ders., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, in *MFOB*, XI (1926), 119, 129—33; C. Clemen, *Der ursprüngliche Sinn des ḥaǧǧ*, in *Isl.*, X, 165—7.

Digitized by Birzeit University Library

ʿURF. [Siehe ʿĀda; Uṣūl 8].

ʿURS, ʿUrus. (A., Pl. *aʿrās* und *ʿurusāt*), ursprünglich die Zuführung der Braut zu ihrem Bräutigam, Hochzeit, auch nur das Hochzeitsmahl. *ʿArūs* bezeichnet sowohl den Bräutigam wie die Braut; im heutigen Sprachgebrauch ist dafür in der Regel jedoch *ʿarīs* „Bräutigam" und *ʿarūsa* „Braut" eingetreten (so schon in *1001 Nacht*, vgl. Dozy, *Supplément*). Es sind jedoch zwei Fälle von Hochzeiten zu unterscheiden: *ʿurs* heisst die Hochzeit, wenn sie beim Stamme oder im Hause des Mannes, dagegen *ʿumra*, wenn sie beim Stamme oder im Hause der Frau stattfindet. Beide Fälle stimmen jedoch in den Gebräuchen weitgehend überein; sie unterscheiden sich nur durch die Verschiedenheit des Ortes, wo die Hauptfeierlichkeiten stattfinden, und dadurch, dass im Falle der *ʿumra* die *zaffa* der Braut fortfällt.

„Von Hochzeitsgebräuchen" der vorislämischen Zeit „erfahren wir durch die Lieder wenig", schreibt schon G. Jacob. Sie scheinen auf der arabischen Halbinsel selbst nur einfach gewesen zu sein, wie noch heute bei den Beduinen. Jener Pomp und Aufwand der späteren Jahrhunderte, besonders beim Brautzug, war wohl unbekannt. Die Hochzeit dauerte eine Woche, daher heisst sie auch *usbūʿ* (vgl. *Aghānī*, XII, 145). Die Braut wird geschmückt, parfümiert und geschminkt. In einem alten Sprichwort heisst es: „Der Duft hinter einer Braut bleibt nicht verborgen" (Nöldeke, *Delectus*, S. 48, 9; Maidānī, *Proverbia*, ed. Freytag, XXIII, 269). Die Braut heisst die „Geleitete" (vgl. ʿAntara, XXVII, 1); sie wurde also dem Bräutigam zugeführt, gewöhnlich von einigen Frauen, ohne jeden Pomp in aller Stille und Einfachheit. Manchmal wurde sie auch in einer Sänfte (*mizaffa*) gebracht, wie heute noch in Mekka (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 182). Für das junge Paar wurde stets ein besonderes Zelt aufgeschlagen. Über den Bräutigam heisst es in einem alten Sprichwort: „Es fehlt wenig, dass der Bräutigam Emīr bzw. König ist" (Djawharī, *Ṣaḥāḥ*, s. v. *ʿ-r-s*; Maidānī, *Proverbia*, XII, 143). In den an Arabien angrenzenden Ländern wurden dagegen die Hochzeiten mit grossem Pomp gefeiert. Den einfachen Gebräuchen der arabischen Heidenzeit entsprechen im grossen und ganzen auch die Berichte in der Tradition. ʿĀʾisha trug bei ihrer Hochzeit mit dem Propheten ein Kleid aus rotgestreiftem Stoff, der aus Baḥrain stammte und „jede Frau, die sich in Medīna (für ihren *zifāf*) schmückte, borgte es von ihr" (Bukhārī, *Ḥiba*, B. 34). Für die Hochzeit der Fāṭima mit ʿAlī trafen ʿĀʾisha und Umm Salama die Vorbereitungen im Hause; sie bestreuten den Boden mit weichem Staub aus der Baṭḥāʾ, sie füllten zwei Kissen mit Fibern (*līf*) und zupften sie auf, sie richteten Datteln und Feigen zum Essen und wohlschmeckendes Wasser zum Trinken her; ferner brachten sie an einer Seite des Raumes ein Holz für die Kleider und den Wasserschlauch an (Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 24). Die Aussteuer der Fāṭima bestand aus einem seidenen Kleid mit Fransen (*khamīl*), einem Wasserschlauch (*kirba*) und einem mit Binsen (*idhkhir*) gefüllten Kissen (Nasāʾī, *Nikāḥ*, B. 81). In einer anderen Tradition lässt der Prophet Aufwand an grossen Teppichen mit Fransen (*anmāṭ*) zu (Nasāʾī, *Nikāḥ*, B. 83). Aus zahlreichen Traditionen geht hervor, dass die Braut von der Mutter und anderen weiblichen Verwandten ins Haus des Bräutigams geführt wurde. Als der Prophet ʿĀʾisha im Alter von sechs Jahren heiratete, wurde sie von ihrer Mutter Umm Rūmān in das Haus des Propheten gebracht; dort erwarteten sie Frauen und empfingen sie mit dem Ruf: „Zum Guten und zum Segen und zum guten Glück!" Die Frauen wuschen ihr dann das Haar und schmückten sie, während der Prophet lächelnd dabei stand. Darauf wurde sie von den Frauen dem Propheten übergeben (Muslim, *Nikāḥ*, B. 69; vgl. Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 58). Über weitere Fragen der Toilette berichtet die Tradition nichts; aber auch die Männer scheinen sich parfümiert zu haben. Nach einer Tradition Abū Huraira's soll der Prophet bei Hochzeiten folgende Segenssprüche gesprochen haben: *Bāraka ʾllāhu lakum* (Var. *laka*) *wa-bāraka ʿalaikum* (Var. *ʿalaika*) *wa-djamaʿa bainakumā fi* (Var. *ʿalā*) *khairin* oder statt des dritten Teiles: *wa-bāraka laka fihā*, während er den Wunsch aus der Zeit der Djāhiliya *bi ʾl-rifāʾ wa ʾl-banīn* „In Eintracht und mit Söhnen!" verbot (Nasāʾī, *Nikāḥ*, B. 73; Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 23; Dārimī, *Nikāḥ*, B. 6; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 201; III, 451). Die Braut wurde zum Bräutigam von jungen Mädchen geleitet, die *ghazal* sangen; zwei Anfänge solcher *ghazal*'s werden überliefert: *Atainākum atainākum fa-ḥaiyānā wa-ḥaiyākum* „Wir kommen zu Euch, wir kommen zu Euch, (Gott) möge uns ein langes Leben und möge Euch ein langes Leben geben" (Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 21; vgl. auch Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 64) oder *Atainākum atainākum fa-ḥaiyānā nuḥaiyikum* (so ist zu lesen!) „Wir kommen zu Euch, wir kommen zu Euch, dann grüsset uns, wir grüssen Euch" (Aḥmad b. Ḥanbal, IV, 78). Die Teilnahme von Kindern und Frauen an den Hochzeitsfeierlichkeiten wird nach Anas b. Mālik vom Propheten ausdrücklich gebilligt (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 76; *Manāsik al-Anṣār*, B. 5). Bei dieser Gelegenheit schlugen junge Mädchen auch Tamburine (*duff*) und besangen den Tod der Kämpfer von Badr, was der Prophet ausdrücklich erlaubt haben soll (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 49; *Maghāzī*, B. 12; Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 20, 21; Tirmidhī, *Nikāḥ*, B. 6; Nasāʾī, *Nikāḥ*, B. 72, 80; Ṭayālisī, Nr. 1221; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 418).

Ein Festmahl (*walīma* oder *ṭaʿām*) für die Männer gehört zur Hochzeit (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 69; Aḥmad b. Ḥanbal, V, 359; Zaid, *Madjmūʿ*, Nr. 949; u. a.). Ein Festmahl am ersten Tage ist Pflicht (*ḥakk*), am zweiten Tage empfehlenswert (*maʾrūf*; Tirmidhī hat auch hier *sunna*) und am dritten Tage Grosstuerei (*sumʿa wa-riyāʾ*, d. h. damit man es hört und sieht) (Tirmidhī, *Nikāḥ*, B. 10; Abū Dāʾūd, *Aṭʿima*, B. 5; Dārimī, *Aṭʿima*, B. 28; Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 25; Aḥmad v. Ḥanbal, V, 28, 371). Bukhārī spricht in der Überschrift zu *Nikāḥ*, B. 72 von einem siebentägigen Festmahl und dass der Prophet dies Festmahl nicht auf ein oder zwei Tage beschränkt habe. Das Festmahl bestand bei der Hochzeit des Propheten mit Ṣafiya aus *ḥais*, einem Gericht aus Datteln, Quark (*aḳiṭ*) und Fett, wozu nach einigen Überlieferungen noch Mehl aus gerösteter Gerste (*sawīḳ*) genommen wurde; nach einer anderen Überlieferung spendete der Prophet dabei noch $1^1/_2$ *mudd* der besten Dattelsorte (*ṣadjwa*). Bei der Hochzeit des Propheten mit Zainab sowie bei der Hochzeit Rabīʿa al-Aslamī's wurde Brot und Fleisch gegeben, was neben dem *ḥais* anscheinend das Gewöhnliche war, da in einigen Fällen betont wird, dass es kein Brot und Fleisch gab. An anderen Stellen werden noch 2 *mudd* Gerste, ein Widder und Hirse erwähnt; aber

Digitized by Birzeit University Library

wenigstens sollte man für die *walīma* ein Schaf schlachten. Über den Zeitpunkt der *walīma* äussern sich die Traditionen meist nicht. An den wenigen Stellen, die eine zeitliche Fixierung zulassen, fand die *walīma* statt, nachdem die Braut ins Haus des Bräutigams geführt war, aber vor der Brautnacht (Buḫārī, *Tafsīr*, Sūra XXXIII, B. 8; Aḥmad b. Ḥanbal, III, 196 und die anderen Traditionen über die Hochzeit der Zainab); jedoch scheint die *walīma* bei der Hochzeit der Ṣafiya nach der Brautnacht stattgefunden zu haben, vielleicht durch die besonderen Umstände bedingt, da der Prophet sie auf der Rückkehr von der Expedition nach Ḫaibar heiratete. Die Einladung zum Hochzeitsmahl soll stets angenommen werden (Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 100, 101; Abū Dāʾūd, *Aṭʿima*, B. 1; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 22). Ferner sollen Leute jeden Standes, Arm und Reich, eingeladen werden; in einer Tradition Abū Huraira's heisst es: „Ein schlechtes Festmahl ist das Hochzeitsmahl, bei dem die Reichen essen und von dem die Armen ferngehalten werden" (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 494). Für weitere Belege s. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, s. v. *Walīma*.

Über die Vorgänge im Brautgemach handeln wohl folgende beiden Traditionen: „Wenn jemand von euch eine Frau heiratet ...., so soll er sie bei ihrer Stirnlocke ergreifen und (Gott) um den Segen (*baraka*) bitten .... und Gott um Zuflucht bitten vor dem verfluchten Satan" (Mālik, *Nikāḥ*, B. 52) und „Wenn jemand von euch eine Frau heiratet ..., so soll er sagen: O Gott, ich bitte Dich um ihr Gutes und um ihre guten Neigungen, die Du erschaffen, und ich nehme Zuflucht zu Dir vor ihrem Bösen und vor ihren bösen Neigungen, die Du erschaffen" (Abū Dāʾūd, *Nikāḥ*, B. 44). Nach zahlreichen Traditionen (Anas b. Mālik u.a.) ist es eine *sunna*, dass der junge Ehemann sieben Tage und Nächte bei seiner jungen Frau verbringt, wenn diese eine Jungfrau (*bikr*) ist, aber nur drei Tage und Nächte, wenn sie bereits defloriert (*ṯaiyib*) ist; erst dann soll der regelmässige Turnus mit den anderen Frauen einsetzen. Nach einer anderen Tradition soll der junge Ehemann auch bei einer Jungfrau nur drei Tage bleiben, während bei einer Deflorierten nur zwei Nächte.

Was die Jahreszeit anbetrifft, so wird der Monat Shawwāl in der Tradition ausdrücklich erwähnt als der Monat, in dem der Prophet seine Hochzeit mit ʿĀʾisha feierte (Nasāʾī, *Nikāḥ*, B. 18, 77; Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 73; u. ö.).

Im Fiḳh spielen die Hochzeitsgebräuche eine besondere Rolle bei den Mālikiten, da die meisten dieser Gebräuche in erster Linie dazu geeignet sind, die Eheschliessung öffentlich bekanntzumachen. Denn nach Mālik b. Anas ebenso wie nach Ibn Abī Lailā (vgl. Sarakhsī, *Mabsūṭ*, V. 30) ist die öffentliche Bekanntmachung (*iʿlān*) im Gegensatz zu den anderen Rechtsschulen eine Bedingung für die Gültigkeit der Ehe. Beim Abschluss des Ehevertrages sind keine Zeugen erforderlich, obwohl dies auch bei den Mālikiten praktisch meist der Fall ist; wenn die beiden Zeugen beim Vertragsabschluss fehlen, müssen sie in der Brautnacht anwesend sein, etwa derart, dass sie den Bräutigam an das Brautgemach hineinstossen (Ḳairawānī, *Risāla*, Kairo 1338, S. 66; Khalīl, II, 1, 59; Kāsānī, *Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ*, Kairo 1327, II, 252; Ibn Rushd [Averroes], *Bidāyat al-Mujtahid*, Kairo 339 II, 16, wo die Zeugen bereits zu den Bedingungen gerechnet werden). Aus dem gleichen Grunde der Öffentlichkeit wird bei Khalīl (II, 1), auch eine Beglückwünschung der Brautleute empfohlen. Daher dürfen bei der *walimat al-ʿurs* die Türen des Hauses auch nicht geschlossen sein (Khalīl, II, 117). Diese *walīma* wird bei Mālikiten, Ḥanafiten und Ḥanbaliten für empfehlenswert (*mustaḥabb*) gehalten, während die Shāfiʿiten eine strengere Auffassung vertreten: nach der einen Lehre ist sie *sunna muʾakkada*, nach der anderen sogar *wāǧib* (vgl. Shīrāzī, S. 205; Ghazzālī, II, 22; Nawawī, S. 90; Ardabīlī, II, 94). Nach Khalīl soll sie am Tage nach der Brautnacht abgehalten werden, nach anderen Mālikiten aber vorher, sodass die Ehe erst nach der öffentlichen Bekanntmachung kosummiert wird (Tīdjānī, *Tuḥfa*, S. 35). Der Vermögende soll wenigstens ein Schaf schlachten, der Ärmere soll soviel geben, als er vermag (Shīrāzī, Ardabīlī). Die Einladung zu einer solchen *walīma* anzunehmen, ist bei den Ḥanafiten empfehlenswert (*mustaḥabb*), bei den Mālikiten, Ḥanbaliten und Shāfiʿiten dagegen Pflicht (*wāǧib*; Shāfiʿī, *Umm*, VI, 178 sagt: *ḥaḳḳ*). Bei den Shāfiʿiten ist es empfehlenswert, auch die Einladung auf den zweiten Tag anzunehmen, dagegen lehnt man die Einladung auf den dritten Tag am besten ab (Nawawī bezeichnet die Annahme für den dritten Tag sogar als verpönt: *makrūh*). Wenn der Eingeladene fastet, so soll er die Einladung trotzdem annehmen; er braucht dann nichts zu essen; am besten ist es aber, wenn er sein Fasten bricht, sofern er zu diesem Fasten nicht verpflichtet ist. Wenn bei der *walīma* ein Betrunkener ist oder wenn Wein oder sonst etwas Verbotenes gereicht wird, so bleibt man am besten fern; ebenso wenn in dem Raum sich Darstellungen lebender Wesen befinden, es sei denn, dass man darauf tritt (z. B. auf Teppichen). Nach Shīrāzī soll man auch bei gesanglichen Darbietungen der *walīma* fernbleiben, es sei denn, dass man nicht darauf hört und sich mit Gesprächen und Essen beschäftigt. Musik ist dagegen in gewissen Grenzen erlaubt; so natürlich die schon in der Tradition erwähnten Tamburine (*duff*); Khalīl zählt einige erlaubte Instrumente auf: eine andere Art Tamburin (*ghirbāl*), eine ältere Lautenart (*mizhar*; vgl. Farmer, *History of Arabian Music*, London 1929, S. 46—7), eine Flötenart (*zummāra*) und Hörner (*būḳ*).

Viel behandelt wird auch die Frage, ob man bei Hochzeiten Nüsse, Mandeln, Zuckerwerk (Ardabīlī nennt auch noch: Datteln, Dirhem's und Dināre) unter die Volksmenge ausstreuen dürfe. Nach Dimishḳī (II, 76) fand Abū Ḥanīfa und Aḥmad b. Ḥanbal nichts dabei, während Mālik, Shāfiʿī und Aḥmad b. Ḥanbal in einer zweiten Lehre es für verpönt (*makrūh*) erklärten. Die Stellungnahme der späteren Shāfiʿiten ist jedoch geteilt.

Die in den verschiedenen muḥammedanischen Ländern bestehenden Hochzeitsgebräuche sind je nach der Landschaft mehr oder weniger voneinander verschieden. Am deutlichsten zeigt sich dies an der Peripherie, etwa in dem Malaiischen Archipel, in Innerafrika oder bei den Kirgisen und Türkmenen. Hier hat der Islām alte Volksgebräuche übernommen und teilweise in seinem Sinne umgestaltet. Aber auch für die islāmischen Kernländer lässt sich dieselbe Feststellung machen, nur dass sich dieser Prozess hier schon in den ersten Jahrhunderten des Islām vollzogen hat. Im heutigen Syrien und Ägypten sind die

Digitized by Birzeit University Library

Gebräuche bei Muslimen und Christen, so weit nicht rein kirchliche und religiöse Dinge berührt werden, vollkommen identisch (vgl. die Aufzeichnungen bei Littmann, *Neuarabische Volkspoesie*; Jaussen, *Coutumes Palestiniennes*; Blackman, *The Fellāḥin of Upper Egypt*. S. 93). Diese Tatsache zeigt schon, dass es sich hier um alte Volksgebräuche des Vorderen Orients, jedenfalls nicht um spezifisch islāmische Gebräuche handelt. Es ist dabei zu beachten, dass die Gebräuche auch hinsichtlich der sozialen Schichtung der Bevölkerung differieren. Man hat daher mindestens drei Gruppen zu unterscheiden: Die Gebräuche bei den Städtern, bei den Fellāḥen und bei den Beduinen. Die beiden letztgenannten sind wesentlich einfacher und stimmen mit den altarabischen Gebräuchen mehr überein als die der Städter.

Für die ältere Zeit ist man für die Kenntnis der Hochzeitsgebräuche auf gelegentliche verstreute Nachrichten angewiesen; erst mit der europäischen Reiseliteratur (seit dem XV. Jahrh.), mit der Aufnahme von Dialekttexten und mit systematischen folkloristischen Sammlungen in den letzten Jahrzehnten (Westermarck für Marokko, Jaussen für Nablus u. a.) setzt eine fast unübersehbare Fülle von Material ein. In dem unten gegebenen Literaturverzeichnis wird eine Auswahl der diesbezüglichen Literatur geboten.

Literatur: Für die vorislamische Zeit: Freytag, *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, Bonn 1861, S. 203—4; Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern* in *NGW Gött.*, 1893, S. 441 ff.; Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, Berlin 1897, S. 57—8.

Für die frühislamische Zeit und die Gesetzesbestimmungen: Gertrude H. Stern, *Marriage in early Islam*, London 1939; Šhāfiʿī, *K. al-Umm*, Būlāḳ 1324, VI, 178; Muzanī, *Mukhtaṣar*, am Rande des vorigen, IV, 39—41; Shīrāzī, *Tanbīh*, ed. Juynboll, Leiden 1879, S. 205 f.; Ghazzālī, *Wadjīz*, Kairo 1318, II, 22; Nawawī, *Minhādj*, Kairo 1329, S. 90; Ardabīlī, *K. al-Anwār li-aʿmāl al-abrār*, Kairo 1328, II, 94—6; Khalīl, *Mukhtaṣar*, übers. Santillana, Mailand 1919, II, 63 ff.; Ibn Rushd, *Muḳaddimāt*, am Rande der *Mudawwana al-kubrā*, Kairo 1324, II, 58; Shaʿrānī, *Mīzān*, Kairo 1925, II, 124; Dimishḳī, *Raḥmat al-Umma*, am Rande des vorigen, II, 76; Tornauw, *Das moslemische Recht*, Leipzig 1855, S. 70 f.; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910, S. 162 ff.; siehe auch den Artikel NIKĀḤ.

Für die Hochzeitsgebräuche: Westermarck, *The History of the Human Marriage*, 5. Aufl., 3 Bde., London 1925; Tidjānī [geschrieben ca. 710 = 1310], *Tuḥfat al-ʿarūs*, Kairo 1301; *Alf laila wa-laila*, Übers. Littmann, 6 Bde., Leipzig 1921—28; *Sīrat Saif b. Dhī Yazan*, Būlāḳ 1294; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-zuhūr fī wakāʾiʿ al-duhūr*, ed. Kahle, Stambul 1931, Bd. IV (*Bibliotheca islamica*, V). Hochzeitsschilderungen der letzten Jahrhunderte sind in den unten verzeichneten Werken von Gaudefroy-Demombynes, Westermarck und besonders von Marçais nachgewiesen. — Mekka und Medina J. L. Burckhardt [1814], *Travels in Arabia*, London 1829, I, 361, 399, 401—2; R. F. Burton [1853], *Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina*, Leipzig 1874, II, 167, 253; Snouck Hurgronje, *Mekka*, Haag 1888—89, II, 155—87; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London 1928, II, 67—9. — Süd-Arabien: C. Niebuhr [1763], *Reisebeschreibung nach Arabien*, Kopenhagen 1774, I, 402—3; Ad. von Wrede [1843], *Reise in Ḥadhramaut*, Braunschweig 1870, S. 262 f.; C. von Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, Leiden 1909, II/1, 192—202, II/11, 717—869. — Zanzibar: E. Ruete, *Memoiren einer arab. Prinzessin*, 2. Aufl., Berlin 1886, II, 4—9. — Syrien und Palästina: J. van Ghistele [1485], *Voyage*, Gent 1557, S. 15; Joh. Cotovicus [1598—99], *Itinerarium Hierosolymitanum et syriacum*, Antwerpen 1619, S. 475—6 (wieder abgedruckt in Gabriel Sionita, *Arabia*, Amsterdam 1633, S. 194—5); d'Arvieux [1659], *Mémoires*, Paris 1735, I, 447; ders., *Die Sitten der Beduinen-Araber*, Übers. Rosenmüller, Leipzig 1789, S. 120—24; A. Russell [ca. 1750], *Naturgeschichte von Aleppo*, Übers. Gmelin, Göttingen 1797, I, 399 [mehr türkische Sitten], II, 110 ff. [Maroniten]; J. L. Burckhardt [ca. 1810], *Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby*, Weimar 1831, S. 86 ff., 212 ff.; W. F. Lynch [1848], *Narrative of the United States Expedition to the river Jordan and the Dead Sea*, London 1852, S. 299; Wetzstein, *Syrische Dreschtafel*, in *Zeitschrift f. Ethnologie*, V (1873), 288 ff.; H. H. Jessup, *The women of the Arabs*, London 1874, S. 27 [Drusen]; Klein, *Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina*, in *ZDPV*, VI (1883), 81—101; E. Littmann, *Neuarabische Volkspoesie*, Berlin 1902, S. 94 ff., 119 ff., 137 ff. [christlich]; C. T. Wilson, *Peasant life in the Holy Land*, London 1906, S. 110—15; Rothstein, *Muslimische Hochzeitsgebräuche in Lifta bei Jerusalem*, in *Palästinajahrbuch*, VI (1910), 102—36 (mit Abb.); Al. Musil, *Arabia Petraea*, Wien 1908, III, 186 ff. [Fellāḥen], 196 ff. [Beduinen]; G. Bergsträsser [1914], *Zum arabischen Dialekt von Damaskus*, Hannover 1924, I, 64—7; Chémali, *Mariage et noce au Liban*, in *Anthropos*, X/XI (1915—6), 913—41 (mit Abb.); Spoer und Haddad, *Volkskundliches aus el-Qubēbe bei Jerusalem*, in *ZS*, IV (1926), 199—226, V (1927), 95—134; A. Jaussen, *Coutumes Palestiniennes*, I, *Naplouse et son district*, Paris 1927, S. 67 ff.; Al. Musil, *The manners and customs of the Rwala Bedouins*, New York 1928, S. 135 ff.; T. Canaan, *Unwritten laws affecting the Arab women of Palestine*, in *Journal of the Palestine Oriental Society*, XI (1931), 190, 192, 199. — Mesopotamien: Br. Meissner, *Neuarab. Geschichten aus dem ʿIrāḳ*, Leipzig 1903, S. 107. — Egypten: Nic. Christ. Radzivil [1583], *Jerosolymitana peregrinatio*, Antwerpen 1614, S. 186 f.; Cl. Savary [1777], *Zustand des alten und neuen Egyptens*, Berlin 1788, III, 261—64; *Description de l'Egypte*, 2. Aufl., Paris 1826, XVIII, 85—89; J. L. Burckhardt [1817], *Arabische Sprichwörter*, Weimar 1834, S. 171 ff. Nr. 422; Lane [1835], *Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter*, Übers. Zenker, Leipzig 1852, I, 171—86 (mit Abb.); Lane, *Arabian society in the middle ages*, London 1883, S. 232 ff.; Alf. von Kremer, *Egypten*, Leipzig 1863, I, 58 ff. [Fellāḥen]; Klunzinger [1872—75], *Bilder aus Oberägypten*, 2. Aufl., Stuttgart 1878, S. 193 ff. [Kuṣair], S. 260 [Beduinen]; W. S. Blackman, *The Fellāḥin of Upper Egypt*, London 1927, S. 90 ff. — Tripolitanien: O. Gabelli, *Usanze nuziali in Tripolitania*, in *Riv. della Tripolitania*, 1926; Curotti, *Gente di Libia*, in

Digitized by Birzeit University Library

La Quarta Sponda, 1927; Pfalz, *Arabische Hochzeitsgebräuche in Tripolitanien*, in *Anthropos*, XXIV (1929), 221—27; Bertarelli, *Guida d'Italia. Possedimenti e Colonie*, Mailand 1929, S. 221—23. — Tunis: Ch. de Peyssonnel und Desfontaines [XVIII. Jahrh.], *Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger*, Paris 1838, I, 175, II, 42—3; Maltzan, *Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis*, Leipzig 1870, III, 88—92; K. Narbeshuber, *Aus dem Leben der arab. Bevölkerung in Sfax*, Leipzig 1907, S. 11—6; L. Bertholon und E. Chantre, *Recherches anthropologiques sur les indigènes de la Berbérie Orientale*, Paris 1913, I, 575—86; W. Marçais und Abderrahmân Guiga, *Textes arabes de Takroûna*, Paris 1925, I, 255 ff., 381 ff.; W. Reitz, *Bei Berbern und Beduinen*, Stuttgart 1926, S. 142 ff. — Algerien: Haëdo [XVI. Jahrh.], *Topographie et histoire générale d'Alger*, in *R Afr.*, XV (1871), 96—101; d'Arvieux [1674], *Mémoires*, Paris 1735, V, 287; J. P. Bonnafont [1830—42], *Pérégrination en Algérie*, Paris 1884, S. 152 ff.; F. Mornand, *La vie arabe*, Paris 1856, S. 57 f.; L. Féraud, *Mœurs et coutumes Kabiles*, in *R Afr.*, VI (1862), 280, 430—32; Villot, *Mœurs, coutumes .... des indigènes de l'Algérie*, 3. Aufl., Algier 1888, S. 97 ff.; Gaudefroy-Demombynes, *Notes de sociologie maghrébine. Cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, Paris 1901; Bel, *La population musulmane de Tlemcen*, in *Revue des études ethnograph. et sociologiques*, I (1908), 215 ff.; A. M. Goichon, *La vie féminine au Mzab*, Paris 1927, S. 73 ff., 280 ff. — Marokko: Leo Africanus [1526], *Description de l'Afrique*, ed. Ch. Schefer, Paris 1897, II, 120—25; J. Mocquet [1605], *Voyages*, Rouen 1685, S. 204—5; Diego de Torres, *Histoire des Cherifs*, Paris 1667, S. 144; G. Hoest [1760—68], *Nachrichten von Marókos und Fes*, Kopenhagen 1781, S. 102—4; Edm. Westermarck, *Marriage ceremonies in Morocco*, London 1914; Legey, *Essai de Folklore marocain*, Paris 1926, S. 134 ff.; M. Gaudry, *La femme Chaouia de l'Aurès*, Paris 1928, S. 78—83; Jérome und Jean Tharaud, *Fez*, Paris 1930, S. 130 ff.; L. Brunot, *Textes arabes de Rabat*, Paris 1931, Nr. 16 u. 17. — Südân: Zain al-ʿÂbidin al-Tûnisî [ca. 1820], *Das Buch des Sudan*, Übers. Rosen, Leipzig 1847, S. 28 ff.; Ign. Pallme, *Travels in Kordofan*, London 1844, S. 81—6; Seligman, *Kabâbish*, in *Harvard African Studies*, II (1918), 131 ff. — Türkei: H. Dernschwam [1535—55], *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel u. Kleinasien*, ed. Babinger, München 1923, S. 132—33; Salomon Schweigger [1578], *Newe Reyssbeschreibung nach Konstantinopel*, Nürnberg 1608, S. 205 ff.; P. della Valle [1615], *Reiss-Beschreibung*, Genf 1674, I, 43; Thevenot [1657], *Voyages*, Paris 1689, I, 171 f.; de Tournefort, *Relation d'un voyage de Levant*, Paris 1717, II, 364—66; Olivier [1792—97], *Voyage dans l'empire othoman*, Paris 1800, I, 154—57; Ch. White, *Häusliches Leben und Sitten der Türken*, Übers. Reumont, Berlin 1845, II, 309 ff.; L. N. J. Garnett, *The women of Turkey*, London 1891, besonders II, 480—89; Th. Löbel, *Hochzeitsgebräuche in der Türkei*, Amsterdam 1897. — Persien: Olearius [1637], *Muşcowitische u. Persische Reyse*, 2. Aufl., Schleswig 1656, S. 605—8; J. B. Tavernier [1664], *Les six voyages*, Paris 1779, I, 719—20; Chardin [1673], *Voyages*, ed. Langlès, Paris 1811, II, 233 ff.; John Fryer [1678], *A new account of East India and Persia*, London 1915 (*Hakluyt Society*), III, 129, 138; (*Kitâb-i Kulthûm-name*), *Customs and manners of the women of Persia*, Übers. Atkinson, London 1832, S. 42 ff., 70 ff.; Ed. Polak, *Persien*, Leipzig 1865, I, 210 ff.; C. J. Wills, *Persia as it is*, London 1886, S. 57 ff.; S. G. Wilson, *Persian life and customs*, 3. Aufl., New York 1899, S. 237—39 [ʿAlî Ilâhî's]; Ritter, *Aserbeidschanische Texte zur nordpersischen Volkskunde*, in *Isl.*, XI (1921), 189 ff.; H. Norden, *Persien*, Leipzig 1929, S. 86—9. — Russland: W. Radloff [1860—70], *Aus Sibirien*, Leipzig 1893, I, 476—84 [Kirgisen]; H. Vámbéry [1863], *Reise in Mittelasien*, Leipzig 1865, S. 258—59 [Türkmenen]; E. Schuyler, *Turkistan*, 5. Aufl., London 1876, I, 42—3 [Kirgisen], I, 142 ff. [Tashkent]; H. Lansdell [ca. 1880], *Russisch-Central-Asien*, Leipzig 1885, S. 248—52 [Kirgisen], S. 831—2 [Khîwa]; H. Vámbéry, *Das Türkenvolk*, Leipzig 1885, S. 229—50 [Kirgisen], S. 433—34 [Kazaner Tataren], S. 540—42 [Krim-Tataren]; R. Karutz, *Unter Kirgisen und Türkmenen*, Leipzig 1911, S. 101 ff.; Pelissier, *Mischär-tatarische Sprachproben*, Berlin 1919 (*Abh. Pr. Ak. W.*, 1918), S. 3 ff., 28; Sciatskaya, *Antiche cerimonie nuziali dei Tatari di „Crimea Vecchia" e dei dintorni*, in *OM*, VIII (1928), 542—48; Essad Bey, *Zwölf Geheimnisse im Kaukasus*, Leipzig 1930, S. 52 ff. — Indien: P. delle Valle [1629 in Surat], *Reiss-Beschreibung*, Genf 1674, IV, 12; Thevenot [1666 in Surat], *Voyages*, Paris 1689, III, 66 ff. [mit Abb.]; John Fryer [1674 in Surat], *a. a. O.*, I, 137; Hassan Ali, *Observations of the Mussulmanns of India*, London 1832, I, Brief XIII/XIV; G. A. Herklots [1832], *Islam in India*, Oxford 1921, S. 57 ff. — Niederländisch-Indien: Wilken, *Plechtigheden en gebruiken bij verlovingen en huwelijken bij de volken van den Ind. Archipel*, in *BTLV*, V. Reihe, I (1886), 167—219; IV (1889), 380—462; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Bonn 1924, IV/I, 226 ff.; ders., *The Achehnese*, Leiden 1906, I, 329 ff.

ʿUSHR, zugunsten der öffentlichen Fürsorge erhobener Zehent, der oft im Sinne von *ṣadaḳa* un *zakât* verwendet wird (Abû Yûsuf, S. 31; Yaḥya b. Âdam, S. 78, 83, 121, 132) wie auch in den Sharîʿa-Büchern keine bestimmte Grenzlinie zwischen Zakât und ʿUshr-Abgaben gezogen wird (v. Tornauw, S. 318). Im Ḳur'ân ist zwar die Bezeichnung ʿUshr nicht belegt, doch wird Sûra VI, 142 auf den Zehent bzw. halben Zehent bezogen (Abû Yûsuf, S. 32; Yaḥyâ b. Âdam, S. 88 f.). ʿUshr deckt sich etymologisch einerseits mit assyrischem *ish-ru-u* (E. Schrader, *Keilinschriftl. Bibliothek*, IV, 192, 205), das den in Naturalien (Korn, Datteln) oder in Gold geleisteten Tribut bezeichnet, andererseits mit hebr. *maʿaśêr* (Gen. XIV, 20; XXIX, 20—22), dem Zehent, den die Heiligtümer empfingen, aber auch die Könige erhoben und den das mosaische Gesetz als obligatorisch einführen wollte (Lev. XXVII, 30—33; Num. XVIII, 21—26).

Eine Erörterung der Bedeutung des Zehents als Steuer bei den Nachbarvölkern ist deshalb bedeutsam und notwendig, weil von hier aus Streiflichter auf die arabischen Verhältnisse fallen. So ist vor allem für Südarabien (Arabia felix) durch Plinius,

Digitized by Birzeit University Library

Naturalis Hist. XII, 63 den Gebrauch bezeugt, dass von der Weihrauchernte für den Gott Sin (MSS. SABIN) der zehnte Teil durch die Priester erhoben wird, um daraus öffentliche Ausgaben und die Verköstigung der Gäste zu bestreiten. Inschriftlich ist hier *ʿushr* und *ʿshwrt* neben *frʿ* als Steuer belegt, und beide werden von N. Rhodokanakis, *Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen*, II, *SB Ak. Wien*, CLXXXV/3, 1917, S. 58 als Grundsteuern gefasst, die aber unter die Tempelsteuer fielen. Nach Sūra VI, 137 haben die heidnischen Araber, auch die Kuraish, sowohl Beduinen als Fellāḥen eine Abgabe von ihren Feldfrüchten und Tieren Allāh oder Kultobjekten dargebracht, die in der Praxis freilich zunächst den Hütern der Heiligtümer zugekommen sein wird. Muḥammad hat den Zehent wohl bewusst jeder Beziehung zum Kultus entkleidet und — vielleicht in Anlehnung an südarabische Verhältnisse — die Zehentabgabe als eine Art Steuer postuliert. So wird in seinen Sendschreiben an die Khath'am in Bishr (J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, Berlin 1889, Nr. 68, S. 130) festgelegt, dass von allem durch fliessende Bäche bewässertem Lande der Zehent zu entrichten sei, von künstlich bewässertem der halbe Zehent. Dasselbe gilt für die Oase Dūmat al-Djandal (*ebenda*, Nr. 119, S. 173) und die Ḥimyar (Yaḥyā b. Ādam, S. 83), in welch letzterem Sendschreiben dieser Zehent als *ṣadaḳa* bezeichnet ist. Für die Nomaden der Umgebung von Ṣuhār wird beispielweise von Palmpflanzungen eine Angabe von einer Last von je zehn Lasten Datteln festgelegt (J. Wellhausen, *a. a. O.*, Nr. 69, S. 130).

So gilt zunächst Mekka und Medīna, der Ḥidjāz, Yaman und das arabische Territorium als ʿUshr-Land (E. Fagnan, S. 89), von dem allein der Zehent zu entrichten ist (*a. a. O.*, S. 79) und das im Gegensatz zum Kharādj-Lande steht, von dem die Grundsteuer erhoben wird. Mit der fortschreitenden Ausdehnung des islāmischen Reichs hat dann das ʿUshr-Land erheblichen Zuwachs erfahren. So wurden z. B. bei der Eroberung von al-Rakka (18 d. H.) die Grundstücke, die die Schutzgenossen (*ahl al-dhimma*) nicht brauchten, an Muslime gegen Entrichtung des Zehents abgegeben (Caetani, *Annali dell' Islām*, IV, 40). Die durch Friedensvertrag gewonnenen Gebiete, auf denen keine Grundsteuer lastet, werden, soweit sie Neubekehrten gehören, ʿUshr-Land (Yaḥyā b. Ādam, S. 15). Weiter wird alles Land, auf das keine Grundsteuer gelegt ist, durch den Übertritt seiner Besitzer zu ʿUshr-Land, wenn der Besteller einen Brunnen gräbt oder einen Bewässerungskanal anlegt (Fagman, S. 99).

Ein erheblicher Zuwachs an ʿUshr-Land ergab sich auch aus der Besitzübertragung durch Kauf und Landschenkung. Kaufte z. B. ein Muslim Boden von den Banū Taghlib, so zahlte er den Zehent, nach anderen die doppelte *ṣadaḳa*; dasselbe gilt für jedes Mitglied dieses Stammes oder einen Christen überhaupt, der sich zum Islām bekehrte, da hierdurch der Boden ʿUshr-Land wurde (Yaḥyā b. Ādam, S. 12, 16, 46 f.). Boden aus den durch Friedensvertrag annektierten Gebieten wird, soweit er durch Muslime käuflich erworben wird, zu ʿUshr-Land, es sei denn, dass die Zahlung der Grundsteuer seinerzeit vertraglich ausbedungen war (*a. a. O.*, S. 37). Von natürlich bewässerten *ḳaṭā'i'* Grundstücken im Sawād ist gleichfalls der Zehent zu entrichten (Fagnan, S. 79). Wie sich ʿUshr-Land in Ägypten entwickelte, hat C. H. Becker, *Islāmstudien*, S. 230 ff. gezeigt. Schenkung an verdiente Muslime und Kauf vom koptischen Grundeigentümer durch Muslime hat hier den Grundstock zum ʿUshr-Lande gelegt, das gewiss in weitem Umfange aus altem Domaniallande hervorgegangen ist. Andererseits hat auch hier die Praxis, den Neubekehrten nur den Zehent zahlen zu lassen, vielfach ʿUshr-Land geschaffen. Aus den Normen, die bei Besitzübertragung von ʿUshr-Land in Geltung waren, sei noch erwähnt, dass die Verbündeten (*muʿāhid*), die ʿUshr-Land durch Kauf erwarben den *kharādj* zu zahlen hatten, der auch auf dem Boden lastet, wenn er an einen Muslim weiterverkauft wird. So will es wenigstens die hanafitische Lehre (Yaḥyā b. Ādam, S. 16). Kauft hingegen ein Christ ʿUshr-Land von einem Muslim, so hat er den Doppelzehent (*khums*) zu entrichten, der als doppelte *ṣadaḳa* angesehen wird. Weiter wird der Boden als *ʿushrī* behandelt, wenn sich der Besitzer zum Islām bekehrt (*a. a. O.*). Das hatte natürlich grosse Nachteile für die Staatskasse, ebenso wie der Verkauf von *kharādj*-Land an einen Muslim, und so hat ʿUmar II. bestimmt, dass in letzterem Falle der Bodenzins dem neuen Besitzer obliegt, der ausserdem den Zehent oder halben Zehent vom Fruchtertrage und Ackerland zu zahlen hat, da der *kharādj* auf dem Boden liege und der Zehent bzw. halbe Zehent als *zakāt* von den Muslimen zu entrichten sei (Yaḥyā b. Ādam, S. 10). Diese Verfügung stand allerdings im Widerspruch mit dem Grundsatz, dass (nach ʿIkrima) *kharādj* und ʿUshr ebensowenig wie ʿUshr neben *zakāt*, bzw. *djizya* (Kopfsteuer) zu gleicher Zeit erhoben werden durfte, wie schon ʿUmar I. untersagt hatte, vom Muslim oder Schutzgenossen den Zehent zu nehmen, wenn er den *kharādj* entrichtete (*ebenda*, S. 10, 32, 46). Inwiefern diese Einschränkung wirklich Beachtung fand, lässt sich freilich nicht feststellen. Wie stark im übrigen die Praxis schwankte, ergibt sich aus Māwardī (S. 104), bei dem ein Schutzgenosse, der ʿUshr-Land besitzt, nach shāfiʿitischer Lehre weder ʿUshr noch *kharādj*, nach ḥanafitischer den *kharādj*, nach anderen die *ṣadaḳa* zu entrichten hat, während nach Yaḥyā b. Ādam, S. 15, der Schutzgenosse aus dem Stamme Taghlib, der ʿUshr-Land kaufte, die doppelte *ṣadaḳa* zu zahlen hatte, wenn er aber einem als Verbündeter in den islāmischen Staat aufgenommenen Stamme angehört, weder Zehent noch Grundsteuer entrichtet. Hierzu kommt dann noch, dass es dem Imām — in der Praxis dem Finanzlandesdirektor der Provinz und seinen Steuerorganen — freistand, *kharādj*-Land in ʿUshr-Land zu verwandeln (Fagnan, S. 89), so dass die Bestimmung, von welchem Lande Grundsteuer und von welchem Zehent zu entrichten ist, in späterer Zeit durchaus willkürlich gehandhabt wurde, und man höchstens von einem gewissen Festhalten an allgemein gültig erachteten, durch die Gewohnheit geheiligten Normen sprechen kann. Bei der Miete von Grundstücken und *muzāraʿa*-Verträgen galt wohl als Regel, dass der Bebauer von ʿUshr-Land vom Ertrage den Zehent oder halben Zehent — je nach der Bodenart — entrichtete (Yaḥyā b. Ādam, S. 121). Hat ein Muslim das Grundstück eines Schutzgenossen zum Besäen übernommen, so zahlt er den Zehent vom Ertrag, der *dhimmī* den Bodenzins, hat er Brachland aus dem *kharādj*-Lande gemietet, so zahlt der Bodenherr den *kharādj*, der Bebauer aber keinen Zehent (Yaḥyā b. Ādam, S. 120).

Ist das Brachland *ʿushrī*, so hat der Bebauer

Digitized by Birzeit University Library

als *zakāt* $^1/_{10}$ oder $^1/_{20}$ des Ertrags zu zinsen (*a. a. O.*, S. 116, 123). Hat ein Muslim ʿUshrī-Brachland gepachtet, so zahlt er den Zehent, während der Bodenherr steuerfrei bleibt (*a. a. O.*, S. 124). Vom gepachteten *ḫarāǧī*-Lande zahlt der Muslim ebenfalls als *zakāt* $^1/_{10}$ oder $^1/_{20}$ des Ertrags, der Bodenherr den *ḫarāǧī* (das ist šāfiʿitische Praxis), während die ḥanafitische den Zehent zu Lasten des Verpachters stellt (Māwardī, S. 105). Dasselbe gibt übrigens auch, wenn Eigentümer und Bodenherr in einer Person vereinigt sind (Yaḥyā b. Ādam, S. 118—20). Nach Māwardī, S. 104 hat aber der muslimische Bebauer als Kontrahent eines Vertrags auf Besäung des Grundstücks von *ḫarāǧī*-Land Zehent und *ḫarāǧ* zu tragen (so nach Šāfiʿī), nach ḥanafitischer Lehrmeinung nur den *ḫarāǧī*.

Nach Abū Yūsuf (Fagnan, S. 70) war der Zehent nur von haltbaren Kulturprodukten, nicht aber von Gemüsen, Futterpflanzen oder Brennholz zu erheben, nach Yaḥyā b. Ādam (S. 84, 105) von Palmen Weizen, Gerste, Trauben, Rosinen, während (*a. a. O.* S. 79, 101) festgestllt wird, dass der Zehent als *zakāt* von allem zu erheben wäre, was die Erde hervorbringt, und sei es auch nur ein Bündel Grünzeug. Letzteres ist übrigens neben der Walnuss, Mandel und allem Obst nach Yaḥyā b. Ādam (*a. a. O.*, S. 203) nur dann in Form des *zakāt* zehentpflichtig, wenn für 200 Dirham verkauft wird. Für Datteln galt als Grenze des zehentfreien Ertrags 5 *wasḳ* (Fagnan, S. 80); von Weinstöcken, Pfirsichen und Granatäpfeln hat ʿUmar I. keine Steuer erheben lassen (Yaḥyā b. Ādam, S. 111), während andererseits Wein ebenso wie Öl als zehentpflichtig erachtet wird (*a. a. O.*, S. 50, 111). Von Honig wird nach einigen ʿUshr erhoben, nach anderen nur dann, wenn er auf ʿUshr-Land produziert wird (*a. a. O.*, S. 17), letzteres gilt auch für Safran. Als eine Art Gewerbesteuer wird der Zehent von Händlern gefordert, die in islāmisches Gebiet kommen, und zwar zahlt der Schutzgenosse den halben Zehent, von Wein und Schweinen aber wird der ganze Zehent entrichtet (*a. a. O.*, S. 32—49 f.). Minderjährige Muslime sind nach Auffassung einiger Rechtslehrer vom Zehent befreit, nach anderen nicht (*a. a. O.*, S. 48).

Als Sätze für die Zehentsteuer gelten der halbe, einfache, $1^1/_2$ fache und doppelte Zehent, ja sogar noch mehr, was festzusetzen, im freien Ermessen des Imām liegt (Fagnan, S. 90). Doch gilt es als Grundsatz und entspricht alter Praxis, dass für alles Land, das durch' fliessendes Wasser, Bäche und Quellen sowie Regen bewässert wird, der Zehent, für solches, das mit dem Eimer, Wasserade oder Wasser ziehenden Kamelen bewässert wird, der halbe Zehent zu entrichten ist (Yaḥyā b. Ādam, S. 78, 80—86).

Über die Verwendung zu mildtätigen Zwecken hinaus konnten die aus dem Zehent einlaufenden Mittel auch anderweitig verwertet werden. So hat z. B. der Finanzlandesdirektor Āgyptens, ʿUbaid Allāh b. al-Ḥabḥāb, den hier angesiedelten Ḳais Geld aus dem Zehent zur Anschaffung von Lasttieren zukommen lassen (Maḳrīzī, *Abhandlung*, S. 488). Anklänge an die alte, vorislāmische Praxis haben sich noch in Südarabien erhalten, wo die *raʿiyye* dem Sultan bzw. Emir den *ʿöšr* entrichten, der hier auch *ʿashīra* heisst, bezeichnenderweise aber in der Hauptsache von Getreidefrüchten, Datteln, Kaffee, Indigo u. a. Bei den Barkān und den Einwohnern von ʿAryab wird das Getreide aufgeschüttet, gemessen und $^1/_{10}$ des Weizens auf die Seite gelegt, wovon die Armen des Heiligtums die Hälfte erhalten, während die andere Hälfte den *mashāʾikh* gehört, ein Brauch, der einerseits an die Verhältnisse in der Bibel erinnert, andererseits an die von Plinius bezeugte Gepflogenheit anknüpft.

Literatur: Yaḥyā b. Ādam al-Ḳurashī, *Kitāb al-Kharāǧ*, ed. T. W. Juynboll, Leiden 1896; Abū Yūsuf Yaʿḳūb b. Ibrāhīm, *Kitāb al-Kharāǧ*, Būlāḳ, 1302; Übers. von E. Fagnan, *Le livre de l'impôt foncier* (*Kitāb el-Kharāǧ*), Paris 1921; Abu l'-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭānīya*, Kairo 1909, S. 104, f.; F. Wüstenfeld, *el-Macrizi's Abhandlung über die in Ägypten eingewanderten arabischen Stämme*, in *Göttinger Studien*, 1847, S. 488; J. v. Hammer, *Über die Länderverwaltung unter dem Chalifate*, Berlin 1835; A. v. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Wien 1875, I, 55; v. Tornauw, *Das Eigentumsrecht nach moslemischem Rechte*, in *ZDMF*, XXXVI (1882), 294, 318; M. van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes, étude sur l'impôt du kharāg*, Genf 1886; C. H. Becker, *Islamstudien*, Leipzig, 1924, I, 230 f.; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, Wien 1922, I, 74, Anm. X, 80, 81, 85, 101; II, 6, 35, Anm. 1.

UṢŪL (A.), Wurzeln, Grundlagen, pl. von *aṣl*. Unter den verschiedenartigen terminologischen Gebrauchsweisen dieses Wortes heben sich drei als Bezeichnungen für islāmische Wissenschaften heraus: *uṣūl al-dīn*, *uṣūl al-ḥadīth* und *uṣūl al-fikh*. *Uṣūl al-dīn* ist gleichbedeutend mit *kalām* [s. d.]; unter *uṣūl al-ḥadīth* versteht man die Behandlung der Terminologie und Methode der Traditionswissenschaft [s. ḤADĪTH]; die *uṣūl al-fikh* endlich, häufig einfach (Wissenschaft der) *uṣūl* genannt, sind die Lehre von den „Grundlagen" der islāmischen Rechtswissenschaft, des *fikh* [s. d.].

1. Innerhalb des üblichen Systems der islāmischen Wissenschaften werden die *uṣūl al-fikh* gewöhnlich als die Methodenlehre der islāmischen Rechtswissenschaft definiert, als die Wissenschaft von den Beweisen, die zur Feststellung der gesetzlichen Normen führen, im allgemeinen. Begründet wird ihre Existenz durch die Erwägung, dass der Mensch nicht zwecklos erschaffen (Sūra XXIII, 115) und sich nicht ziellos überlassen sei (Sūra LXXV, 36), sondern alle seine Handlungen durch gesetzliche Normen geregelt seien; da es nicht für jeden Einzelfall eine besondere Norm geben könne, sei man auf ihre Ableitung durch Beweise angewiesen. Diese sind nach der schliesslich zur Herrschaft gelangten Ansicht viererlei: der *Kurʾān*, die *sunna*, der *iǧmāʿ* und der *ḳiyās* [vgl. die Art.]. Es handelt sich also bei den *uṣūl al-fikh* nicht so sehr um die materiellen Quellen des islāmischen Gesetzes, als um die formelle Begründung der einzelnen Vorschriften. So stehen innerhalb der vier *uṣūl* neben den beiden materiellen Quellen *Kurʾān* und *sunna*, die nicht ihrem Inhalt, sondern ihrer gesetzlichen Beweiskraft nach betrachtet werden, die allgemeine Bedingung des *iǧmāʿ* und die Methode des *ḳiyās*, während andere, historisch nicht weniger bedeutsame Quellen des islāmischen Rechts nicht anerkannt werden. Die Entwicklung dieser und anderer nicht durchweg anerkannter *uṣūl* stellt sich im Zusammenhang etwa folgendermassen dar.

Digitized by Birzeit University Library

2. Die logisch erste und dem Range nach am höchsten stehende Rechtsquelle im Islām war und blieb selbstverständlich der *Ḳurʾān*; über seine schliessliche Autorität und Unfehlbarkeit konnte kein Zweifel bestehen — trotz der Möglichkeit fälschender Eingriffsversuche des Teufels (vgl. die Kommentare zu Sūra XXII, 52), ebensowenig über seine im wesentlichen intakte Überlieferung — trotz des Vergessens einzelner Verse durch den Propheten (Sūra II, 106; LXXXVII, 6 f.). Nicht im Widerspruch dazu stand die Tatsache, dass der Ḳurʾān selbst einige seiner Teile als durch spätere Offenbarungen abrogiert (*mansūkh*; das Abrogierende heisst *nāsikh*) bezeichnet (Sūra II, 106; XVI, 107 f.; vgl. Nöldeke-Schwally *a. a. O.*, II, 132 ff.). Es blieb die Aufgabe der späteren Interpretation, die zahlreichen Widersprüche innerhalb des Ḳurʾān, die den Entwicklungsgang Muḥammads als Propheten widerspiegeln, durch harmonisierende Erklärung aus der Welt zu schaffen oder im äussersten Falle die Abrogierung der früheren Offenbarung durch die spätere anzunehmen. Es war nun keineswegs die Absicht des Propheten, ein „System", das das gesamte Leben seiner Anhänger regeln sollte, auch nur in den Grundzügen zu schaffen; vielmehr bestand das altarabische Gewohnheitsrecht, das bereits zahlreiche Elemente fremden Ursprungs in sich schloss, in seinen örtlich und kulturell bedingten Abwandlungen (Beduinen, Handelsstadt Mekka, Ackerbauoase Medīna) auch im Islām als selbstverständlich weiter; die neue Gesetzgebung im Ḳurʾān beschränkte sich ihm gegenüber darauf, einzelne Punkte aus religiösen Erwagungen heraus — denn auch die in ihrer Auswirkung sozialen Bestimmungen sind religiös begründet — von Fall zu Fall, meist im Hinblick auf äussere Vorkommnisse, zu korrigieren. Einschliesslich der kultisch-rituellen und kriegerisch-politischen Vorschriften beträgt die Zahl der hierher zu rechnenden Verse, der sog. *al-āyāt al-sharʿiyya*, nur etwa 500—600; doch sind wesentliche Teile der kultischen Gesetzgebung, wie z. B. das Ritual der *ṣalāt*, nicht durch ḳurʾānische Vorschriften, sondern einfach durch das Vorbild und die Anleitung des Propheten geregelt worden, wie auch eine Reihe von sonstigen, wohl meist weniger wichtigen und nicht allgemein gültigen, aber doch prophetisch-autoritativen Anordnungen Muḥammads nicht im Ḳurʾān vorliegt. Von Anfang an hat man im Islām die Autorität des Propheten auch über die Mitteilung des Ḳurʾāns hinaus nicht bezweifelt; zugleich aber betrachtete man seine rein menschliche Handlungsweise, selbst in religiösen Dingen, nicht für unfehlbar und übte mehrmals scharfe Kritik an seinem Verhalten; in dieselbe Richtung weist die Abschaffung gewisser von Muḥammad nicht beanstandeter Gebräuche in der ersten Zeit nach seinem Tode. Auch der Prophet selbst erhob keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit; der Ḳurʾān besagt ausdrücklich (z. B. Sūra XVIII, 110; XLI, 5), dass er zwar der Überbringer der Offenbarung, im übrigen aber ein Mensch „gleich anderen" sei, und tadelt bisweilen sogar sein Verhalten (z. B. Sūra LXI, 1).

3. Mit Muḥammads Tode fand die gesetzgeberische Tätigkeit sowohl durch die ḳurʾānische Offenbarung wie durch die prophetische Autorität natürlich ein Ende. Es war selbstverständlich, dass die ersten Khalifen im Einvernehmen mit den angesehensten Genossen des Propheten die islāmische Gemeinde im Sinne ihres Stifters zu leiten bestrebt waren. Als Anhaltspunkte dafür galten der Ḳurʾān und die ausserḳurʾānischen autoritativen Entscheidungen Muḥammad's. Das Bestreben, diese verhältnismässig schmale Basis zu verbreitern, führte sehr früh zu ihrer über den ursprünglichen Sinn hinausgehenden Interpretation und wohl auch schon zur Entstehung angeblicher Traditionen vom Propheten. Daneben liessen es sich die Khalifen nicht nehmen, als Leiter ihres Staatswesens und Stellvertreter des Propheten frei, ganz auf eigene Verantwortung, gesetzgeberisch tätig zu sein, bisweilen sogar Entscheidungen Muḥammads abzuändern. Es dürfte historisch sein, dass nach der Tradition in dieser Beziehung Abū Bakr mehr als genau am Vorbilde des Propheten festhaltend, ʿUmar mehr als energisch durchgreifend erscheint. Das Verhältnis zu dem Gewohnheitsrecht blieb weiter das gleiche, auch nachdem dieses durch die grossen Eroberungen im ʿIrāḳ, in Syrien und in Ägypten stärker als je fremden Einflüssen ausgesetzt war.

4. Mit dem Aufkommen der Umaiyaden und der Verlegung des Regierungssitzes nach Damaskus verloren die frommen Kreise des bisherigen Zentrums Medina jeden tatsächlichen Einfluss auf die Regierungsgeschäfte. Mit um so grösserem Eifer verlegten sie sich darauf, im Gegensatz zu der tatsächlichen Praxis ein ideales Bild der Zustände, wie sie sein sollten, auszumalen. Während in Wirklichkeit das Gewohnheitsrecht in den verschiedenen Provinzen des Khalifenreiches ungestört weiterbestand und sich, im Verein mit der Rechtsprechung, fortentwickelte — denn die umaiyadischen Khalifen hatten bis auf ʿUmar II. im allgemeinen wenig Neigung, hier religiös normierend einzugreifen —, entstanden in Medina sowie im ʿIrāḳ und in Syrien die Grundzüge des islāmischen Rechts. Das Ziel dieser Frommen, die zunächst noch ohne theoretische und methodische Besinnung arbeiteten, war die korrigierende Durchdringung des vorgefundenen Rechtsstoffes mit religiös-islāmischen Prinzipien und seine Systematisierung. Die religiösen Gesichtspunkte entnahmen sie dem Ḳurʾān und dem von ihnen als verbindlich anerkannten Traditionsstoff; auch die (wirklichen und angeblichen) Aussprüche und Handlungen der Genossen der Propheten, auf die ihr Kreis ja zurückging, besassen bei ihnen die ihr Kreis ja zurückging, besassen bei ihnen eine hohe Autorität. Eine besondere Gewähr bildete es, wenn die Genossen in ihrer Mehrheit übereinstimmend verfahren waren, und dasselbe Mehrheitsprinzip beförderte auch wesentlich die allmähliche Annäherung der einzelnen Ansichten aneinander. Die Ergebnisse dieses Nachdenkens wurden zum grossen Teil in Traditionen formuliert und dem Propheten in den Mund gelegt; dieses auch noch auf andere Quellen zurückgehende starke Anschwellen des Traditionsstoffes hat dem islāmischen Recht noch einmal zahlreiche neue Elemente, darunter besonders auch solche jüdischer Herkunft, zugeführt. Aus dieser Einstellung heraus ergeben sich bereits mehrere charakteristische Eigentümlichkeiten des islāmischen Gesetzes: sein Charakter als Interpretation und Entfaltung der von Allāh durch seinen Propheten wenigstens im Keime gegebenen Vorschriften, die Ableugnung der Entwicklungsmöglichkeit und der gesetzgeberischen Tätigkeit nach dem Tode des Propheten im Gegensatz zur geschichtlichen Entwicklung, die Anerkennung der in den Traditionen niedergelegten Übung des Propheten, der *sunnat al-nabī*.

Digitized by Birzeit University Library

als dem Ḳurʾān nur im Range, nicht in der verpflichtenden Geltung nachstehender zweiter Hauptnorm. Gerade weil sich die Lehre zu einem sehr grossen Teil auf Muḥammads (echte oder fingierte) *sunna* stützte, wurde diese als unfehlbares Vorbild für die islāmische Gemeinde betrachtet, eine Auffassung, die man mit Mühe in den Ḳurʾān (z. B. Sūra III, 32; IV, 59; XVI, 44; XXXIII, 21; LIII, 3) hineinlas, von der Tradition aber deutlich ausgesprochen sein liess. Die Widersprüche die innerhalb der Tradition noch viel häufiger auftreten mussten als im Ḳurʾān, waren durch dieselben Mittel zu beseitigen wie bei jenem; ausserdem auch durch Kritik an den *isnād*en, hinter der sich die inhaltliche Kritik bezeichnenderweise meist verstecken musste. Andererseits darf die mitgehende und offen eingestandene Anwendung des persönlichen Ermessens, besonders im ʿIrāḳ, nicht unterschätzt werden (vgl. den folgenden Absatz, am Anfang). Das mehr oder weniger stark islāmisierte Gewohnheitsrecht wurde auch jetzt noch als der juristischen Tätigkeit selbstverständlich zugrunde liegend anerkannt, besonders dort, wo es als religös indifferent zu keinen Bedenken Anlass gegeben hatte. Als sein islāmischer Repräsentant erhält bisweilen die „*sunna* der frommen Leute" besondere Autorität zugesprochen. Während dieser ganzen Zeit bildete das Amt des *ḳāḍī* ein wichtiges Verbindungsglied zwischen juristischer Lehre und Praxis.

5. Die erste theoretische Besinnung wurde gegen Ende dieser Periode im Anfang des II. (VIII.) Jahrh. durch das Entstehen einer eigenen *ḥadīth*-Wissenschaft neben dem *fiḳh* hervorgerufen. Die Vertreter jener warfen den „Juristen", die sich vor allem mit der Ausarbeitung des positiven Rechts beschäftigten, vor, durch ihre Verstandestätigkeit ein menschliches Element in das Gesetz hineinzubringen, das vielmehr ausschliesslich auf dem Ḳurʾān und der Tradition als der Verkörperung der *sunna* des Propheten zu beruhen habe; dem erwiderten die Gegner, dass die eigene Einsicht (*raʾy*) zur Ableitung von Gesetzesvorschriften unentbehrlich sei, und beide Parteien brachten Traditionen zugunsten ihrer Auffassung vor. Der Streit hatte von Anfang an mehr die Form als das Wesen der Sache betroffen und war oft nicht viel mehr gewesen als ein Streit um Worte; sein Ergebnis war die allgemeine prinzipielle Anerkennung der Berechtigung des *raʾy* im *fiḳh*, demgegenüber die verschiedenen Richtungen das *ḥadīth* verschieden stark hervortreten liessen; jedenfalls sind die erreichten Resultate überall *unius generis*. Bereits in der ersten Hälfte des II. (VIII.) Jahrh. hatten sich in den drei Zentren Ḥiḏjāz, ʿIrāḳ und Syrien drei verschiedene Schattierungen des *fiḳh* herausgebildet, an deren Entstehung und Ausbreitung die geographischen Verhältnisse wesentlich mitbeteiligt waren, einerseits durch die einheitliche Gestaltung von Leben und Lehre in geschlossenen Gebieten, andererseits durch die ursprünglichen Differenzen des zugrundeliegenden Rechtsstoffes nach den einzelnen Gegenden; es sind die Vorläufer der späteren *maḏhab*'s des Mālik, Abū Ḥanīfa und al-Awzāʿī; die ḥiḏjāzische Richtung legte mehr Nachdruck auf die Tradition, die ʿirāḳische auf den *raʾy*. Unter diesen Umständen gewannen die von der Mehrheit der Gelehrten in Medīna (oder Mekka und Medīna) bzw. in Kūfa und Baṣra vertretenen Ansichten besonderes Gewicht. Aus — annähernd gesprochen — der Mitte des II. (VIII.) Jahrh. sind die ersten umfangreicheren Schriften von bedeutenden Vertretern dieser drei Richtungen, vornehmlich der ḥiḏjāzischen und ʿirāḳischen, erhalten, die den Charakter ihrer Argumentation zu erkennen erlauben; die Ergebnisse der bisher allein unter ihnen begonnenen Erforschung von Mālik's *al-Muwaṭṭaʾ* liegen der hier gegebenen Darstellung zugrunde. Mālik verwendet auf die Feststellung des *iḏjmāʿ* der Gelehrten von Medīna grosse Sorgfalt; dieser Begriff, der ursprünglich einfach die Mehrheit bezeichnet hatte (ebenso wie in der Wissenschaft der Ḳurʾān-Lesarten, die diesen Terminus dem *fiḳh* entlehnt hat) ist hier bereits zur qualifizierten, der Einstimmigkeit nahen Majorität geworden. Zugleich erkennt Mālik die *sunna*, d.h. Rechtsgewohnheit von Medīna, als autoritativ an, die mit der *sunnat al-nabī* noch keineswegs identisch ist. Beide, *iḏjmāʿ* und *sunna* von Medīna, stehen für ihn in engem Zusammenhange miteinander; sein Werk repräsentiert die zu seiner Zeit in Medīna erreichte und — wie sich aus dem Vergleich mit der Folgezeit ergibt — auch so gut wie endgültige Islāmisierung des Gewohnheitsrechts. Etwas entsprechendes sind für den ʿIrāḳ zweifellos die grossen Schriften des al-Shaibānī gewesen.

6. In al-Shāfiʿī (gest. 204 = 820) tritt der Begründer der islāmischen Rechtswissenschaft auf. Seine Leistung ist, dass in ihm das juristische Denken sich seiner selbst bewusst und damit zur Wissenschaft wird, dass er nicht nur gelegentlich und des Resultats wegen, sondern durchweg und grundsätzlich argumentiert und darüber hinaus Untersuchungen über die Ausgangspunkte und Methoden der rechtswissenschaftlichen Argumentation anstellt. Die wichtigsten Fortschritte, die er, auf den Ergebnissen der bisherigen Entwicklung fussend, den *uṣūl al-fiḳh* gebracht hat, sind folgende. Er legt den Begriff der *sunna* als Rechtsquelle endgültig auf die Handlungsweise des Propheten fest, wie es vor ihm schon namentlich die ʿirāḳische Richtung getan hatte. Ferner definiert er den *iḏjmāʿ* als die Meinung der Majorität der Muslime und verwendet ihn als sekundäre Ergänzung für die Fragen, über die sich aus dem *Ḳurʾān* und der *sunna* des Propheten keine Entscheidung gewinnen lässt; er begründet seine Beweiskraft mit einer allgemeinen Erwägung und mit Traditionen, die auffordern, sich an die Gemeinschaft der Muslime anzuschliessen, kennt also das später viel verwendete *ḥadīth* „Meine Gemeinde wird niemals in einem Irrtum übereinstimmen" noch nicht. Nachdem die Islāmisierung des Rechts im wesentlichen bereits vor Mālik abgeschlossen war, hat al-Shāfiʿī seine Systematisierung bedeutend gefördert. Zur Erreichung dieses Zieles hat er den Weg der juristischen Begriffsbildung, zu der schon vor ihm Ansätze vorgelegen hatten, zum Teil wieder verlassen und dafür das Instrument des *ḳiyās* (Analogie, Proportion) zwar nicht erfunden, aber prinzipiell ausgebildet und ausgiebig angewandt. Es ist im wesentlichen die alte Methode des *raʾy*, die er hier unter diesem weniger ominösen Namen übernimmt, in dem sich zugleich eine gewisse Disziplinierung des Verfahrens kundgibt (bei den alten Vertretern der ʿirāḳischen Richtung scheint der *ḳiyās* zur Ausscheidung isolierter, anormaler Traditionen gedient zu haben). Darüber hinaus hat al-Shāfiʿī sich bemüht, feste Normen für seine Anwendung aufzustellen; das ist ihm aber nur wenig gelungen, und auch später

Digitized by Birzeit University Library

noch hat der *ḳiyās* trotz mancher methodischer Einschränkungen die Vagheit, die ihm jede zwingende Beweiskraft nimmt, nicht überwunden. Bei al-Šāfiʿī erscheint er noch als gleichbedeutend mit *iǧtihād* [vgl. den Art.] in dem alten Sinne, in dem dieser als Synonym von *raʾy* die Verstandestätigkeit des Juristen bezeichnet. Bei den Vertretern der ʿIrāḳischen, aber auch denen der ḥiḏāzischen Richtung war als Abart des *raʾy* der sog. *istiḥsān* [vgl. den Art.] üblich. Er bestand darin, dass man von dem nach der Analogie (*ḳiyās*) eigentlich zu erwartenden Ergebnis aus Erwägungen der Billigkeit, aus Rücksichtnahme auf die Praxis usw. abwich. Al-Šāfiʿī hat dies Verfahren als rein subjektiv heftig bekämpft und nur den *ḳiyās* gelten lassen. So hat al-Šāfiʿī eine bewusste Islāmisierung auch der *uṣūl* durchgeführt.

7. Die Entwicklung nach al-Šāfiʿī hat in der herrschenden Lehre die prinzipielle Zusammenfassung von *Ḳurʾān*, *sunna*, *iǧmāʿ* und *ḳiyās* zu den vier *uṣūl al-fiḳh*, die nur aus ihrer Geschichte verständlich ist, und Weiterentwicklungen im einzelnen gebracht. Dazu gehört die Beurteilung des gegenseitigen Verhältnisses von Ḳurʾān und *sunna*: während al-Šāfiʿī lehrte, dass die Bestimmungen des Ḳurʾāns zwar durch die *sunna* näher präzisiert würden, aber der Ḳurʾān nur durch den Ḳurʾān und die *sunna* nur durch die *sunna* abrogiert werden könne, anerkannte man wohl, z. T. schon vor und jedenfalls allgemein nach ihm die Möglichkeit der Abrogierung des Ḳurʾāns durch die *sunna*, die damit dem Ḳurʾān nicht nur gleich-, sondern übergeordnet wird; die juristischen Ergebnisse wurden aber durch diese theoretische Differenz kaum berührt. — Für den *iǧmāʿ* begnügte man sich später nicht mit der Mehrheit der Muslime, sondern verlangte die allgemeine Übereinstimmung der gleichzeitig in einer gewissen Periode lebenden Gelehrten, die für alle Zukunft bindend sein sollte, doch hat man nie Einstimmigkeit im wörtlichen Sinne gefordert. Der *iǧmāʿ* in diesem Sinne blieb auch gegenüber Ḳurʾān und *sunna* nicht eine sekundäre Ergänzung, sondern wurde geradezu als ihre Bestätigung betrachtet auf Grund der Überzeugung von seiner Unfehlbarkeit, die sich aus allgemeinen Erwägungen heraus entwickelt hatte und ihren Ausdruck in dem oben angeführten *ḥadīth* fand (auch Ḳurʾānstellen wie Sūra III, 103; IV, 83, 115 werden zur Begründung herangezogen). Schliesslich erkannte man ihm sogar die Fähigkeit zu, Vorschriften des Ḳurʾān und der *sunna* aufzuheben, wie es tatsächlich z. B. in bezug auf die Heiligenverehrung und die Lehre von der Unfehlbarkeit des Propheten (vgl. oben, 2) der Fall gewesen ist; aber dies wurde, wenigstens in der Theorie von Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241 = 855) und überhaupt der von ihm vertretenen traditionalistischen Schule als unberechtigte Neuerung (*biḍʿa*) abgelehnt. Wichtige Teile des islāmischen Gesetzes beruhen in dem System allein auf diesem *iǧmāʿ*, z. B. das Ḫalifat, die Anerkennung der *sunna* des Propheten als verpflichtender Norm, die Berechtigung des *ḳiyās* usw. In letzter Linie verdankt nach dieser Auffassung das ganze islāmische Gesetz seine Autorität dem unfehlbaren *iǧmāʿ*, der seine Richtigkeit und Übereinstimmung mit dem wahren Sinn der göttlichen Quellen verbürgt; im wesentlichen liegt diese Auffassung des *iǧmāʿ* bereits bei al-Ṭabarī (gest. 310 = 923) vor. Dies ist die allgemeine orthodoxe Lehre; nur bestimmen die Mālikiten den *iǧmāʿ* als die Übereinstimmung zunächst der Genossen des Propheten, dann der beiden auf sie folgenden Generationen (der sog. „Nachfolger" und „Nachfolger der Nachfolger") und danach als die *sunna* von Medina als des Hortes der wahren *sunna* erkennen diesem *iǧmāʿ* aber dieselbe Autorität zu wie die anderen. Nur einige Ḥanbaliten und die Wahhābiten sowie die sofort zu erwähnenden Ẓāhiriten beschränken den *iǧmāʿ* auf die Übereinstimmung der Genossen des Propheten, was bedeutende Differenzen der Lehre zur Folge hat. Die Ḫāriǧiten (Ibāḍiten) anerkennen nur den *iǧmāʿ* innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft, fordern hier aber sogar Einstimmigkeit. Daneben gab es in alter Zeit noch verschiedene Sonderansichten über den *iǧmāʿ*. — Gegen den *ḳiyās* erhob sich noch nach al-Šāfiʿī eine heftige Opposition in Dāwūd al-Ẓāhirī (gest. 270 = 883) und seiner Schule, die jeden *ḳiyās* und *raʾy* ablehnten und sich bei der Interpretation von Ḳurʾān und *sunna* ausschliesslich nach dem äusseren Sinne (*ẓāhir*) dieser Quellen zu richten vorgaben; doch kamen auch sie nicht ohne Ableitung von Folgerungen aus, die sie aber als in den Worten des Textes bereits inbegriffen (*mafhūm*) hinzustellen suchten. Dauernder Einfluss war dieser Richtung, die bis in das IX. (XV.) Jahrh. bestand, aber nicht beschieden. Auch sonst finden sich noch vereinzelte Gegner des *ḳiyās* und *raʾy*, selbst unter den Šāfiʿiten, z. B. al-Buḫārī (gest. 256 = 870) und al-Ġhazzālī (gest. 505 = 1111), der ihn — wenigstens in seiner mystischen Periode — zwar praktisch anwendet, ihm aber theoretisch gleiches Recht mit den traditionellen Quellen nicht zuerkennt; doch schliesslich dringt der *ḳiyās* unbestritten durch, wie auch die Ḥanbaliten und Wahhābiten sowie die Ḫāriǧiten (Ibāḍiten) ihn anerkennen. Die Šāfiʿiten und mit gewisser Einschränkung auch die Ḥanafiten verwenden in dem *istiṣḥāb* noch eine besondere, methodisch sicherere Abart des allgemeinen *ḳiyās*, die namentlich bei den Šāfiʿiten als selbstständiger *aṣl* gerechnet wird. Die Ḥanafiten schlossen sich in der Übernahme des Terminus *istiḥsān* für das alte *raʾy* den anderen Madhhab's an, behielten aber im Gegensatz zu al-Šāfiʿī den *istiḥsān* bei. Auch die Mālikiten anerkennen ihn nach wie vor, ziehen aber im allgemeinen das Verfahren oder eher den Namen des *istiṣlāḥ* [vgl. den Art.], eine Abweichung vom *ḳiyās* zugunsten des allgemeinen Besten, vor. Dieser *istiṣlāḥ* findet sich auch bei den Šāfiʿiten, die im übrigen den *istiḥsān* im Anschluss an ihren Meister heftig ablehnen. In der Sache sind beide Verfahren so gut wie identisch. Wegen der Willkür, mit der man hierbei die Ergebnisse des *ḳiyās* oft einfach beiseite schob, wo man es für notwendig oder auch nur für erwünscht hielt, von den strengen Forderungen der Theorie abzuweichen, sind beide Methoden von vielen bestritten und niemals allgemein zu den *uṣūl* des *fiḳh* gerechnet worden. — Die Zwölfer-Šīʿiten (Imāmiten) teilen die Anerkennung von Ḳurʾān und *sunna* als *uṣūl* des *fiḳh* mit den Sunniten; nur gilt bei ihnen nicht nur die *sunna* des Propheten als massgebend, sondern auch die der göttlich geleiteten zwölf Imāme, deren unfehlbare Autorität die Richtigkeit des Gesetzes in ähnlicher Weise verburgt wie im sunnitischen System des *iǧmāʿ*. Zur Dokumentierung der *sunna* besitzen die Šīʿiten eigene Traditionswerke, die von den sunnitischen materiell erheblich abweichen speziell werden alle Traditionen und Entscheidungen verworfen, die auf die Autorität der drei ersten Ḫalifen vor ʿAlī zurückgehen oder in denen

Digitized by Birzeit University Library

ʿAlī als ihr Stellvertreter oder Nachfolger erscheint. Unter der Leitung eines Imām erübrigen sich weitere *uṣūl*; für die Zeit der Verborgenheit des letzten Imām aber gelten noch zwei andere, die den beiden letzten sunnitischen entsprechen. Allerdings betrachtet selbst in dieser Zeit die Richtung der *Aḫbārī* die *sunna* neben dem Ḳurʾān als allein massgebend, will unter möglichster Einschränkung der verstandesmässigen Deduktion alle Entscheidungen auf Traditionen von den Imāmen zurückführen und verlangt selbst zur Erläuterung eines jeden Ḳurʾānverses eine auf ihn bezügliche Überlieferung. Die Richtung der *Uṣūlī* dagegen, die als die weiter verbreitete höhere Schätzung geniesst, erkennt die Vernunft (*ʿaḳl*) als drittes unter den *uṣūl* an, bestreitet aber den *ḫiyās* (doch beschränkt sich diese Abweichung von den Sunniten auf die Terminologie). Das vierte unter ihren *uṣūl* endlich ist die übereinstimmende Ansicht der Mehrheit der Rechtsgelehrten seit dem Beginn der Verborgenheit des letzten Imām. Während die *sunna* eine andere *sunna* und auch den Ḳurʾān abrogieren kann, kann sich dieser *iǧmāʿ* nur über Traditionen hinwegsetzen, deren richtige Überlieferung er bestreitet. Daneben kennen die Shīʿiten als sekundäre *uṣūl* den *istiṣḥāb*, die ihm ähnlichen Schlussverfahren der *barāʾa* und des *ištiġẖāl* sowie endlich die Wahl des Richters zwischen mehreren möglichen Ansichten.

8. Wenngleich der *iǧmāʿ* eine starke Wurzel im Gewohnheitsrechte besitzt und tatsächlich wichtige Elemente der Praxis selbst gegen Ḳurʾān und Tradition zur offiziellen Anerkennung gebracht hat, darf seine Eignung für die Weiterentwicklung des islāmischen Gesetzes, das Ausscheiden alter Bestimmungen und das Assimilieren neuer Elemente nicht überschätzt werden, da er in seiner endgültigen Ausgestaltung Neuerungen mindestens ebensosehr zu verhindern wie zu befördern geeignet ist; die zahlreichen fremden Elemente, die das islāmische Recht enthält, sind in ihrer übergrossen Mehrzahl jedenfalls vor seiner Herrschaft über das gesamte *fiḳh* eingedrungen. Dagegen bieten *istiḥsān* und *istiṣlāḥ* die Möglichkeit zur Berücksichtigung des Gewohnheitsrechts in im Laufe der Zeit allerdings immer spärlicher werdenden Einzelheiten. Man hat sogar stellenweise den *ʿurf*, den allgemeinen Usus, als fünftes *aṣl* des *fiḳh* neben die vier allgemein anerkannten zu stellen gesucht, selbst noch im V. (XI.) Jahrh.; überhaupt gilt es als verdienstlich, die aus Ḳurʾān und *sunna* abgeleiteten Gesetzesbestimmungen mit der tatsächlichen Praxis möglichst nicht in Konflikt kommen zu lassen und diese soweit wie möglich zu legitimieren, „um der Gefahr des Sündigens zu entgehen"; aber zu einer allgemeinen, direkten Anerkennung des *ʿurf*, auch nur in untergeordneter Stellung, durch das *fiḳh* ist es nie gekommen. Die Erörterungen, die man über *ʿurf ʿāmm* (allgemeine Gewohnheit) und *ʿurf ḫāṣṣ* (örtlich oder zeitlich beschränkte Gewohnheit), ihr Verhältnis zum *iǧmāʿ* und ihre rechtliche Autorität finden kann, sind rein theoretisch; in den Fällen, in denen die *šarīʿa* selbst auf den *ʿurf* oder die *ʿāda* (Gewohnheit) verweist, handelt es sich fast durchweg nicht um Rechts-gewohnheiten; das Gewohnheitsrecht wird von der Theorie nicht einmal für die Fälle, für die das *fiḳh* keine Regel bietet, als verpflichtend anerkannt. Die z. B. in Niederländisch Ost-Indien herrschende Auffassung von der Gleichberechtigung von *šarīʿa* und *ʿāda* [vgl. ŠARĪʿA, Abschnitt 7] führt bereits aus der Lehre des *fiḳh* hinaus, das dem Gewohnheitsrecht wohl fast die gesamte Praxis überlassen, aber keine Stelle in seinem theoretischen System einräumen kann. Selbst die späteren mālikitischen Juristen, vor allem in Nordafrika, die sich der tatsächlichen Praxis besonders eng anzupassen bestrebt haben, machen in dieser prinzipiellen Frage keine Ausnahme. So bedeutsam und selbstverständlich also der Einfluss des Gewohnheitsrechts und überhaupt fremder Rechtselemente in der Frühzeit des islāmischen Rechts gewesen ist, so schwierig ist ihr weiteres Eindringen vor allem seit der theoretischen Anerkennung der *uṣūl* in ihrer endgültigen Gestalt geworden. Die verschiedenen Richtungen des Modernismus springen mehr oder weniger unbekümmert mit dem bestehenden *iǧmāʿ* um; die allgemeine Anerkennung des wahhābitischen Staates in der islāmischen Welt hat ebenfalls dazu beigetragen, die herrschende Stellung des *iǧmāʿ* in seiner traditionellen Form, selbst in gelehrten Kreisen, ein wenig zu schwächen.

9. Da sich das *fiḳh* in allem Wesentlichen bereits vor der theoretischen Festlegung der *uṣūl* ausgebildet hat, können sie die Elemente, die zu seiner Entstehung geführt haben, nicht historisch-richtig widerspiegeln. Aber selbst vom islāmisch-systematischen Standpunkt aus nehmen sie gegenüber dem positiven *fiḳh* seit langem eine rein theoretische Stellung ein. Zu ihrer Anwendung, d. h. zur selbständigen Ableitung von Gesetzesbestimmungen aus ihnen, ist nämlich nur der *muǧtahid* befugt; nun hat aber nach dem orthodoxen *iǧmāʿ* der *iǧtihād* längst aufgehört und sind alle Juristen zur niedrigsten Stufe des *taḳlīd* verpflichtet [vgl. die Artikel]. So begnügen sich viele Juristen, ohne in die Kenntnis der *uṣūl* tiefer einzudringen, mit den gelegentlichen kurzgefassten Bemerkungen über sie, die die meisten *fiḳh*-Bücher der Besprechung verschiedener Vorschriften hinzuzufügen pflegen. Jedoch gibt es über die *uṣūl* auch zahlreiche eigene Schriften, und sie bilden den Gegenstand einer der traditionellen islāmischen Wissenschaften. Die sunnitischen *uṣūl*-Werke behandeln im allgemeinen, je nach dem Standpunkte des Verfassers, Ḳurʾān, *sunna* und *iǧmāʿ* im Hinblick auf ihre Beweiskraft für die Zwecke des *fiḳh*, die — meist sehr ausführlich mitgeteilten — Regeln für ihre Interpretation nach Form und juristischem Inhalt, ferner die sog. gesetzlichen Kategorien [vgl. Art. ŠARĪʿA, Abschnitt 4], die Ausgleichung der zwischen den Quellen erscheinenden Widersprüche durch Harmonisierung oder Annahme von Abrogierung, die Anwendung des *ḫiyās*, Dispens und Ähnliches, und endlich meist den *iǧtihād* und *taḳlīd*. Die erste derartige Schrift, die noch nicht unter das angegebene Schema fällt, ist al-Šāfiʿī's *Risāla*; besonders angesehene und viel kommentierte Werke aus späterer Zeit sind: Imām al-Ḥaramain al-Ǧuwainī (gest. 478 = 1085), *al-Waraḳāt fī uṣūl al-fiḳh* (übers. und erläutert von L. Bercher, in *Revue Tunisienne*, N.S. I, S. 93 ff., 185 ff.); al-Pazdawī (gest. 482 = 1089), *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifat al-uṣūl*; Ṣadr al-Šarīʿa al-thānī (gest. 747 = 1346), *al-Tanḳīḥ* und *al-Tawḍīḥ*; al-Subkī (gest. 771 = 1369), *Ǧamʿ al-ǧawāmiʿ*; Molla Ḫosraw (gest. 885 = 1480), *Mirḳāt al-wuṣūl* und *Mirʾāt al-uṣūl*.

Literatur: Grundlegend für die Geschichte der *uṣūl* sind: Goldziher, *Die Ẓāhiriten*; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Bd. 2; Berg-

Digitized by Birzeit University Library

strässer, *Isl.*, XIV, 76 ff. — Eine ältere historische Darstellung bietet Macdonald, *Development of Muslim Theology*, S. 65 ff.; Zusammenfassungen der herrschenden Theorie mit historischen Bemerkungen: Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 32 ff. und ausführlicher Santillana, *Istituzioni*, S. 25 ff.; dort auch weitere Litteraturangaben. — Listen der bekanntesten arabischen *uṣūl*-Werke bei Ḥādjdjī Khalīfa, ed. Flügel, I, Nr. 835 ff. und bei Ṭashköprüzāde, *Miftāḥ al-saʿāda*, Ḥaidarābād 1910, II, 53 ff.

ʿUTHMĀN B. ʿAFFĀN, der dritte Khalife (23—35 = 644—55). Er gehörte der grossen mekkanischen Familie Banū Umaiya an, genauer dem Zweig des Abu 'l-ʿĀṣī, dessen Enkel er war (s. seine Genealogie bei Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, U, 23). Das ist sehr kennzeichnend dafür, dass er so schnell der Predigt Muḥammads folgte, was, wenn nicht gleich zu Anfang von Muḥammads Auftreten, so doch sehr früh, einige Jahre vor der Hidjra, stattfand. ʿUthmān war ein reicher Kaufmann und vollendeter Weltmann; die Tradition, die ihn gern als ein Muster von Schönheit und Eleganz darstellt, der bis zur Übertreibung auf sein Äusseres hielt, kann gerade wegen ihrer Merkwürdigkeit stimmen. Ein Teil der historiographischen Überlieferung bringt die Bekehrung ʿUthmāns mit seiner Heirat mit Muḥammads Tochter Ruḳaiya in Verbindung, aber andere Quellen setzen wahrscheinlich mit grösserem Recht diese Heirat nach seinem Übertritt zum Islām. ʿUthmān soll an den beiden Auswanderungen nach Abessinien teilgenommen und sich dann den *muhādjirūn* in Medina angeschlossen haben; aber die Schlacht bei Badr hat er nicht mitgemacht. Nach Ruḳaiya's Tod wurde die Verschwägerung ʿUthmāns mit dem Propheten durch seine Ehe mit einer anderen Tochter des Propheten, Umm Kulthūm, erneuert; die von Lammens (*Fāṭima et les filles de Mahomet*, Rom 1912, S. 3—5) in Bezug auf die Glaubwürdigkeit dieser Eheschliessung erhobenen Zweifel scheinen unberechtigt zu sein.

Zu Lebzeiten des Propheten wie auch unter dem Khalifat Abū Bakrs und ʿUmars tritt ʿUthmān ganz in den Hintergrund: wie ist es denn möglich, dass der von ʿUmar auf seinem Sterbebett eingesetzte Rat (*shūrā*) ihn als Nachfolger des zweiten Khalifen wählte? Sicher kann wohl nur sein, dass sich die am meisten hervortretenden Bewerber gegenseitig ausschalteten: so ʿAlī, dessen Wahl die Durchkreuzung der Politik ʿUmars bedeutet hätte, so auch Zubair und Ṭalḥa, die anscheinend ebenfalls Gegener ʿUmars waren und deren Ehrgeiz und Habsucht man befürchtete. Wenn von den Dreien, die noch übrigblieben, Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf und ʿUthmān, gerade der letzte gewählt wurde, darf man vermuten, dass mehr noch als seine Verwandschaft mit dem Propheten eine Zugehörigkeit zum Klan der Umaiyaden den Ausschlag gab.

Wie Wellhausen schon bemerkte und wie Caetani ausführlich dargelegt hat, setzte ʿUthmān jedoch nur die Politik ʿUmar's fort und entwickelte sie weiter; die Schwierigkeiten, auf die er stiess, waren nur die Folge der von seinem Vorgänger eingeschlagenen Wege. Dabei aber zeigte sich der Unterschied in ihren Fähigkeiten.

Die Tragödie, die auf blutige Art der Regierung ʿUthmāns ein Ende bereitete und die Epoche der Bürgerkriege eröffnete, machte der arabischen Geschichtsschreibung die grösste Schwierigkeit, da sie die ganze Reihe der von den Gegnern ʿUthmāns gegen seine Regierung erhobenen Anklagen verzeichnen musste. Das lange Verzeichnis dieser Anklagen ist uns erhalten geblieben (sehr ausführlich z. B. bei Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, *al-Riyāḍ al-naḍīra fī manāḳib al-ʿashara*, Kairo 1327, II, 137—52). Der erste und vielleicht der schwerste Vorwurf ist der, dass er Mitglieder seiner Familie zu Gouverneuren der Provinzen ernannt hat. Man kann an den diesbezüglichen Massnahmen ʿUthmāns einen gewissen Zug von Nepotismus nicht verkennen, aber man muss auch einen tieferen Beweggrund darin sehen, nämlich die Absicht, zwischen Regierung und Verwaltung eine Einheit herzustellen, die durch die übermässige Unabhängigkeit der Gouverneure bedroht war. Das war im ganzen dasselbe Ziel, das sich ʿUmar gesteckt hatte; aber diesem war es durch seine Energie und sein Ansehen gelungen, seine Autorität sogar bei Gouverneuren geltend zu machen, die anderen Stämmen und anderen Klans angehörten. Er hatte aber keinen Erfolg; die Rollen vertauschten sich, und der Khalife stand unter dem Einfluss seiner Verwandten (vielleicht übrigens in geringerem Masse als es die offizielle Geschichtsschreibung will). In der Tat (und dieser Nachweis ist eins der grössten Verdienste Caetani's) erforderte das von ʿUmar eingerichtete *dīwān*-System, dass die Kriegsbeute ständig zunahm, da die regelmässigen Steuereinkünfte von den *ahl al-dhimma* für die neu angeworbenen Truppen nicht ausreichten, die aus dem Inneren Arabiens in die Provinzen strömten. Das gab den Anlass zu neuen Feldzügen, die unter ʿUthmāns Khalifat unaufhörlich die Grenzen des arabischen Reiches erweiterten.

Nichtsdestoweniger war die bei diesen Feldzügen eroberte Beute vielleicht nicht so reich wie man erhofft hatte: übrigens reservierte ʿUthmān — das ist einer der weiteren Vorwürfe gegen ihn —, statt sie ganz den Kämpfern zu überlassen, einen Teil davon für seine Gouverneure und seine Familienangehörigen, wodurch er das System der Lehen (*ḳaṭāʾiʿ*), das schon ʿUmar reichlich angewandt hatte, weiterentwickelte. Übrigens zwang die Wirtschaftskrise, eine unvermeidliche Folge der Bereicherung der arabischen Massen, den Staat bald zu Sparmassnahmen und zur Herabsetzung der Militärpensionen, was natürlich nur noch die Zahl der Unzufriedenen vermehrte.

Eine der Massnahmen, die am stärksten dazu beitrug, die Religiösgesinnten gegen ʿUthmān aufzubringen, war die offizielle Redaktion des Kurʾān (s. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, II, 47—119). Was bei diesem Verfahren am meisten verhasst erschien, war die Vernichtung der Exemplare in den Provinzen. Die *kurrāʾ*, welche den heiligen Text auswendig konnten und natürlich auch auslegten und erklärten, übten dadurch eine ungeheuere Macht auf die Massen aus, die sie gewissermassen von der Zentralgewalt unabhängig machte, da diese kein Mittel zur Kontrolle besass, ob die Kurʾānstellen, auf die sich die *kurrāʾ* stützten, echt oder gefälscht waren. Dadurch dass ihnen die Regierung diese Waffe nahm und sich zum alleinigen Inhaber der göttlichen Offenbarung aufwarf, wollte sie die Einheit verwirklichen und ihre unumschränkte Macht über den Staat aufrichten.

Die Art, wie sich die Ereignisse abspielten, kann hier nur ganz summarisch dargelegt werden. Die Tradition teilt das Khalifat ʿUthmāns mechanisch

Digitized by Birzeit University Library

in zwei Perioden von gleicher Länge: sechs Jahre (23—29) gute Regierung und sechs Jahre (30—35) Ungesetzlichkeit und Durcheinander. Ein Symbol für den Wechsel sieht man in dem Verlust des Prophetensiegels, das ʿUthmān nach der Legende im Jahre 30 in den Brunnen von Aris fallen liess. Es stimmt übrigens, dass gerade damals die ersten Unruhen ausbrachen, und zwar zunächst im ʿIrāḳ, der am meisten unter der Wirtschaftskrise litt und wo die unruhigen Elemente am zahlreichsten waren. Viel ernstere Wirren brachen in Kūfa in den Jahren 32—33 aus; an ihrer Spitze standen die *kurrā'*, deren religiöser Einfluss mit politischer Wirksamkeit Hand in Hand ging und die alle möglichen zweifelhaften Elemente um sich scharten. Trotz einiger strenger Massnahmen gegen die Aufrührer gelang es ihnen doch, die Absetzung des Saʿīd b. al-ʿĀṣ herbeizuführen, der durch den ehemaligen Gouverneur von Baṣra Abū Mūsā al-Ashʿarī, selbst ein Pietist und Gegner ʿUthmāns, ersetzt wurde; von nun an war Kūfa der Autorität der Zentralregierung entzogen. Ebenso musste in Ägypten Ibn Abī Sarḥ der Gewalt einer von dem jungen Muḥammad b. Abī Ḥudhaifa geführten Gruppe weichen, der, obgleich Adoptivsohn ʿUthmāns, gegen ihn auftrat. Anscheinend hat der hinterlistige ʿAmr b. al-ʿĀṣ, der sich nach seiner Absetzung nach Palästina zurückgezogen hatte, im Stillen die revolutionäre Bewegung in Ägypten geschürt. Das schon lange drohende Unheil brach Ende 35 aus, als Horden von Rebellen aus den Provinzen nach Medina vorrückten. Die ersten, die ankamen, waren die Ägypter; zwischen ihnen und dem Khalifen spielten sich dramatische Szenen ab; die gegen ʿUthmān erhobenen Anklagen wurden in sehr scharfem Tone vorgebracht. Aber die Aufständischen wurden durch die bescheidene und versöhnliche Haltung des Khalifen entwaffnet; er ging auf all ihre Forderungen ein, versprach, seine bisherigen Massnahmen aufzuheben und die Gouverneure zu wechseln; darauf zogen die Ägypter zufrieden ab. Aber plötzlich stellte man auf dem Rückwege bei al-ʿArīsh einen Boten ʿUthmāns und nahm ihm einen Brief ab, den ʿUthmān an Ibn Abī Sarḥ gerichtet hatte mit dem Befehl, die Führer der Bewegung bei ihrer Rückkehr umzubringen oder zu verstümmeln. Wütend kehrten sie wieder um und gingen nach Medina mit dem festen Entschluss, sich zu rächen. ʿUthmān bestritt die Echtheit des Briefes und gab sogar zu verstehen, dass er von seinen Feinden fingiert sei, um ihn ins Verderben zu stürzen. Man schritt zu einer regelrechten Belagerung der Wohnung ʿUthmāns; das Benehmen der alten Prophetengenossen, die in geheimer Opposition verharrten, war am heuchlerischsten; sie bewahrten, besonders ʿAlī, eine übelwollende Neutralität; ʿĀʾisha, die Witwe des Propheten, die eine heftige Fehde gegen ʿUthmān geführt hatte, machte sich im letzten Augenblick davon, unter dem Vorwand einer Pilgerfahrt nach Mekka. Ganz in die Enge getrieben wusste ʿUthmān seine ganze Würde wiederzufinden: er lehnte eine Abdankung ab. Nach einer Belagerung, deren Dauer von den Quellen verschieden angegeben wird, drangen in den letzten Tagen des Jahres 35 (Juni 656) einige Leute in das Haus ein; an ihrer Spitze stand Muḥammad b. Abī Bakr, der an ʿUthmān Hand anlegte. Sein Blut floss angeblich auf das Ḳurʾānexemplar, das er bei dem Überfall gerade las; seine Frau, die Kalbitin Nāʾila bint al-Furāfiṣa, wurde verwundet, das Haus geplündert. Während der Nacht wurde die Leiche in aller Stille von seiner Frau und einigen Freunden beerdigt. Die Truppen, die Muʿāwiya von Syrien geschickt hatte, kehrten eilends wieder um, als sie auf halbem Wege von dem Morde hörten.

Die politische und bald auch die religiöse Einheit des Islām hört nun auf, um der Zeit der Bürgerkriege und Glaubensspaltungen Platz zu machen. Das Khalifat ʿUthmāns und sein blutiges Ende bezeichnen einen Wendepunkt in der Geschichte des Islām und geben dem dritten Khalifen eine Bedeutung, die seiner wirklichen im ganzen ziemlich mittelmässigen Persönlichkeit keinesfalls zukommt.

Literatur: Die Quellen und die früheren Arbeiten wurden zusammengefasst bei Caetani, *Annali dell' Islām*, Bd. VII und VIII, Mailand 1914—18 (vgl. auch dessen *Chronographia Islamica*, S. 279—388). Weiter: al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, ed. Goitein, Jerusalem 1936—8. Zu erwarten ist die baldige Veröffentlichung der langen Biographie ʿUthmāns in Ibn ʿAsākir's *Taʾrīkh Dimashḳ*, Bd. VIII. Die sich auf ʿUthmān beziehenden Ḥadīthe finden sich bei A. J Wensinck, *A Handbook of early Muḥammadan Tradition*, Leiden 1927, S. 239—40.

ʿUZAIR wird ein einziges Mal im Ḳurʾān genannt: „Die Juden sagten: ʿUzair ist der Sohn Gottes, die Christen sagten: Christus ist der Sohn Gottes" (Sūra IX, 30). Allgemein wird ʿUzair mit Ezra gleichgesetzt. Da sich aber ein derartiger Glaube an die Gottessohnschaft Ezras bei den Juden nicht denken, geschweige denn nachweisen lässt, hat letzthin Casanova geistreich, wenn auch nicht überzeugend ʿUzair als Uzail-Azael, Azazel, einen der gefallenen Engel, erklärt (über diesen s. Heller, in *REJ*, 1910, LX, 202—12; Jung, in *JQR*, 1925, 1926, *NS*, XVI, 202—5, 287 ff.), nachdem schon vorher Muḥammad Madjdi Bey in ʿUzair phantastischerweise Osiris erblicken wollte. Ezra hingegen will Casanova in Idris (Sūra XIX, 57; XXI, 25) finden. Dagegen hält J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 167, an der Gleichung ʿUzair-Ezra fest. Und auch die islāmische Überlieferung sieht ohne Schwanken in ʿUzair stets Ezra und begründet den Glauben an seine Gottessohnschaft durch Legenden.

ʿUzair gehört zu den *ahl al-Kitāb*, den Besitzern der Thora. Als diese sündigen, entzieht ihnen Gott die *tābūt* (heilige Lade) und straft sie mit einer Krankheit, welche sie die Thora vergessen lässt. ʿUzair trauert. Da steigt eine Flamme von Gott in ʿUzairs Leib, so dass ihn Kenntnis der Thora durchdringt. Er lehrt sein Volk. Da lässt Gott die heilige Lade wieder zu Israel herabsteigen, man vergleicht die Thora mit ʿUzairs Lehre und findet sie übereinstimmend; darum glauben die Juden, ʿUzair müsse Gottes Sohn sein.

Nebst dieser Legende findet sich schon in Ṭabarī's Ḳurʾānkommentar (und seither vielfach) eine reichere. Israel wird von ʿAmālek (den Philistern) bedrängt. Die Gelehrten vergraben die Thora. ʿUzair klagt und betet im Gebirge. Eines Tages begegnet er bei einem Grabe einer Frau (in Wirklichkeit ist es kein irdisches Weib, sondern Dunyā, die Welt), die anscheinend ihren Ernährer und Bekleider beweint. ʿUzair fragt sie, wer sie vor ihrem Ehegatten ernährte. Sie antwortet: „Allāh". Nun, meint ʿUzair, Allāh lebt ja weiter. Da fragt die Frau, wer die Menschheit vor Israel gelehrt hätte. „Allāh",

Digitized by Birzeit University Library

erwidert ʿUzair. Nun, Allāh lebt ja noch immer, erklärt das überirdische Weib. Auf ihr Geheiss heiligt sich ʿUzair und verschlingt, was ein Greis ihm in den Mund gibt, nämlich ein Glas, wie eine gewaltige Kohle. Nun verkündigt ʿUzair, er habe die Thora inne. Er wird Lügner gescholten. Da bindet er an jeden Finger ein Schreibrohr und schreibt die Thora. Die ʿUlamāʾ graben die Thora aus und finden völlige Übereinstimmung; daraus folgern sie, ʿUzair müsse Gottes Sohn sein.

Heller hat in *REJ*, XLIX (1904), 209 darauf hingewiesen, dass uns in diesen Legenden ein arabisches Apokryphon erhalten ist, dem IV. Ezra entspricht, wo es heisst: Gott hatte Israel Land und Lehre gegeben, doch als sie sündigten, nahm er ihnen beide. Ezra wird ein Kelch gereicht voll flammenden Wassers. Da schwillt seine Brust von Einsicht, seinem Herzen entströmt Lehre, 40 Tage hindurch diktiert er 5 Männern (in der islāmischen Legende sind es seine Finger) die heiligen Bücher (IV. Ezra, XIV, 18—49).

Auf Ezra wird schliesslich zuweilen (häufiger auf Jeremia) Sūra II, 261 (ed. Būlāḳ 259) gedeutet: „Jener zog vorbei an einer bis auf den Grund zerstörten Stadt. Er fragte sich: Wird wohl Gott diese tote Stadt zum Leben erwecken? Gott liess ihn hundert Jahre tot sein. Dann erweckte er ihn und fragte: Wie lange hast du hier geweilt? Er antwortete: Wohl einen Tag oder weniger. Doch Gott erwiderte: Du hast hundert Jahre verbracht. Betrachte deinen Speisevorrat, deinen Trank, er ist nicht verdorben; betrachte auch deinen Esel; wir machen dich zu einem Wunder für die Menschen; betrachte auch die Knochen, wir richten sie auf und überziehen sie mit Fleisch".

Literatur: Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 669—671; die Kommentare zu Sūra II, 261 und IX, 30, bes. Ṭabarī, *Tafsīr*, Kairo 1321, III, 18—20; X, 68—9; al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥaiyawān*, s. v. *Ḥimār al-aḥlī*; al-Thaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, Kairo 1325, S. 217—19; Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Leipzig 1902², S. 191, 192; Heller, in *REJ*, XLIX (1904), 207—213; Joseph Horovitz, in *Hebrew Union College Annual*, II (1925), 169, 182; ders., *Koranische Untersuchungen*, Berlin–Leipzig 1926, S. 127 f., 167; Paul Casanova, *Idrīs et ʿOuzaïr*, in *JA*, CCV (1924), 356—60; Heller, in *Encyclopaedia Judaica*, VI, 783 f.; D. Künstlinger, *ʿUzair ist der Sohn Allāh's* in *OLZ*, 1932, Sp. 381—83.

(AL-)ʿUZZĀ, altarabische Göttin, deren Name „die Starke, Gewaltige" bedeutet. Sie war besonders mit den Ghaṭafān verknüpft (vgl. Yāḳūt, I, 296), aber ihr Hauptheiligtum befand sich im Tale Nakhla am Wege von Ṭāʾif nach Mekka (vgl. Yāḳūt, IV, 165 f.), worauf Ḥassān b. Thābit (ed. Hirschfeld, XCI, 3, wo *nakhla* zu lesen) hindeutet. Es bestand in drei Samura-(Schirmakazien)-bäumen, in deren einem die Göttin sich offenbarte. Weiter gehörte dazu der heilige Stein (Wāḳidī, Übers. Wellhausen, S. 351) und das sogenannte Ghabghab, eine Höhle, in die das Blut der Opfertiere gegossen wurde (Ibn Hishām, S. 55, 6). Daneben ist an einigen Stellen (z. B. Ibn Hishām, S. 839) von einem „Hause" die Rede, was Wellhausen als eine Vermischung mit einem andern ʿUzzā-Heiligtum erklärt. Tempelhüter waren die Banū Shaiba von Sulaim. Von diesen Zentren aus verbreitete sich ihr Kult bei mehreren Beduinenstämmen, den Khuzāʿa, Ghanm, Kināna, Balī, Thaḳīf und namentlich bei den Kuraishiten, bei denen sie allmählich eine hervorragende Stellung einnahm. Sie bildete hier mit al-Lāt [s. d.] und Manāt [s. d.] eine Dreiheit, in welcher sie die Jüngste war, aber nach und nach die beiden andern überflügelte. Die Mekkaner nannten die drei „Allāh's Töchter", was Muḥammad zu einer heftigen Polemik veranlasste, nachdem er einen Kompromiss überwunden hatte [s. MUḤAMMAD]. Die Art, wie der Ḳurʾān LIII, 19 f. die drei erwähnt, weist darauf hin, dass Manāt den beiden andern untergeordnet war, womit stimmt, dass al-ʿUzzā und al-Lāt mehrmals allein erwähnt werden (Ṭabarī, I, 851; Ibn Hishām, S. 145, 7, 206, 2, 871, 6, wo noch Wadd hinzukommt). Als Abū Sufyān im Jahre 3 auszog, um Muḥammad anzugreifen, nahm er die Symbole al-ʿUzzā's und al-Lāt's mit (Ṭabarī, I, 1395). Dass von diesen beiden wiederum al-ʿUzzā die Hauptrolle als Mekkas Schutzgöttin spielte, zeigt Abū Sufyān's Ruf: al-ʿUzzā ist für uns und nicht für euch (Ṭabarī, I, 1418; vgl. dagegen: erhebe dich Hubal: Ibn Hishām, S. 582), und dasselbe geht aus dem Gedichte Ibn Hishām, S. 145 hervor, wo Zaid b. ʿAmr von „ʿUzzā und ihren zwei Töchtern" spricht, falls damit al-Lāt und Manāt gemeint sind.

Ausserhalb des eigentlichen Arabien wurde ʿUzzā besonders von den Lakhmiden in Ḥīra verehrt. Mundhir IV. schwört bei ihr (*Kitāb al-Aghānī*, II, 21, 5 v. unt.), und nach *Ḥamāsa*, S. 116 schickte ein lakhmidischer Fürst Nuʿmān Männer zu ihr, damit sie einen Streit schlichte. Ihr Kult hatte hier einen ganz besonders grausamen Charakter. Mundhir III. opferte ihr 400 gefangene Nonnen, und bei einer andern Gelegenheit einen Sohn des Diafniden Ḥārith, den er gefangen genommen hatte.

Ferner kommt der Name ʿUzzā, wenn auch selten, bei den Syrern vor. In der Regel gebrauchen sie dafür die Benennung *Kawkabtā*, „die Sternin", womit sie, wie auch die Juden, besonders den Morgenstern bezeichnen. Hiermit stimmt es gut, dass die Sarazenen, die das Sinaikloster überfielen, nach dem Bericht des Nilus den jungen Theodulos dem Morgenstern als Opfer bringen wollten. Auf diese Weise wäre das Wesen ʿUzzā's bestimmt, aber es fragt sich allerdings, ob wir damit die echt arabische Auffassung von ihr erreicht haben, und ob nicht ein in den Grenzländern entstandener Synkretismus vorliege. Dieselbe Frage wiederholt sich bei der Gleichsetzung der ʿUzzā mit der „Königin des Himmels" (Jer. VII, 18; XLIV, 17—19 bei Isak von Antiochia, *Opera*, ed. Bickell, I, 210, 220, 244). Dieser Name kommt bei den Syrern vor, und das von Jeremias erwähnte Opfer der Weiber auf den Dächern kennt Isak bei den Arabern, wie auch das Kuchenbacken zu Ehren der Göttin bei den Arabern nachgewiesen werden kann (s. weiter Wellhausen, *Reste*, S. 41). Aber das kann alles auf Import beruhen (wie ja auch das von Jeremias gebrauchte Wort *kawwānīm* auf das assyrische, zum Istarkult gehörende *kamān* zurückgeht), sodass die echt arabische Bedeutung der ʿUzzā offen bleibt.

Nach der Eroberung Mekkas sandte Muḥammad Khālid b. al-Walīd zum Heiligtum der ʿUzzā, um es zu zerstören. Der letzte Priester war nach Wāḳidī Aflaḥ b. Naṣr al-Shaibānī, nach Ibn al-Kalbī Dubaiya b. Ḥarma. Danach verschwand ihr Kult und ebenso die häufigen mit ʿUzzā zusammengesetzten Eigennamen, während das männliche Sei-

Digitized by Birzeit University Library

tenstück ʿAbd al-ʿAzīz blieb, weil ʿAzīz zu den Namen Allāh's gehörte. Aber um so interessanter ist die Mitteilung Doughty's, dass die Araber immer noch in Krankheitsfällen Hilfe bei den drei Göttinnen suchen [s. d. Art. AL-LĀT].

Literatur: Ibn al-Kalbī, Übers. Wellhausen, in *Reste arabischen Heidentums*, S. 34—7; Ibn Hišhām, ed. Wüstenfeld, S. 55, 145, 206, 839, 871, (vgl. Bd. II, 46); Wākidī, Übers. Wellhausen, S. 350 f.; Ibn Saʿd, ed. Sachau, I, 5, 99; Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1648 f.; Yāḳūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, I, 296; III, 664, 5; IV, 769 f.; Land, *Anecdota Syriaca*, III, 24, 247; Prokop, *De bello Persico*, II, 28; Rothstein, *Die Dynastie der Laḫmiden in Ḥira*, S. 81 f., 141 f.

W

AL-WAHBĪYA. [Siehe AL-IBĀḌIYA].

WAHHĀBĪYA, islāmische Gemeinschaft, die von Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1115—1201 = 1703—1787) begründet wurde. Dieser Name wurde der Gemeinschaft zu Lebzeiten des Gründers von seinen Gegnern beigelegt und wird von den Europäern gebraucht. Er wird nicht von ihren Anhängern in Arabien angewandt, die sich selbst *Muwaḥḥidūn* „Unitarier" und ihr System (*ṭarīḳa*) „muḥammedanisch" nennen. Sie betrachten sich selbst als Sunniten, die der Schule Ibn Ḥanbal's folgen, von Ibn Taimīya erklärt, der den Heiligenkult in vielen seiner Schriften, besonders in einer *Risāla* über die Verurteilung des Gräberbesuches angreift (in seinen *Rasāʾil*, Kairo 1323).

§ 1. Leben des Gründers. Er war aus dem Stamm der Banū Sinān, einem Zweig der Tamīm, und war in ʿUyaina geboren (von den Reisenden *Ayainah, el-Ayenah, al-Aiǰena, Ayana* geschrieben), einem Orte, der heute in Trümmern liegt, der aber (nach L. P. Dame, in *MW*, XIX, 356) „zu einer Zeit eine Bevölkerung von beinahe 25.000 Menschen gehabt haben muss". Er studierte in Medina unter Sulaimān al-Kurdī und Muḥammad Ḥayāt al-Sindī, die beide (nach Daḥlān) in ihm Anzeichen der Häresie (*ilḥād*) entdeckten. Viele Jahre seines Lebens scheint er auf Reisen verbracht zu haben. Nach dem *Lamʿ* lebte er vier Jahre in Baṣra, wo er Lehrer im Hause eines Ḳāḍī Ḥusain war, fünf Jahre in Baghdād, wo er eine reiche Frau heiratete, die ihm bei ihrem Tode „2.000 Dināre" hinterliess, ein Jahr in Kurdistān, zwei Jahre in Hamaḏhān; danach ging er zu Beginn von Nādir Šhāh's Regierung (1148 = 1756) nach Iṣfahān. Hier soll er vier Jahre peripatetische Philosophie, die Išhrāḳīya, und die Ṣūfi-Systeme studiert haben. Als Vertreter des Ṣūfismus zog er ein Jahr lang Schüler an sich, dann ging er nach Ḳumm, danach trat er für die Schule Ibn Ḥanbal's ein. Er kehrte nach ʿUyaina zurück, wo er Besitztum hatte, und verbrachte acht Monate in Zurückgezogenheit. Dann predigte er öffentlich seine Lehren, wie er sie in seinem *Kitāb al-Tawḥīd* darstellt. Er fand einigen Erfolg, aber auch viel Widerstand und zwar bei seinen eigenen Verwandten, seinem Bruder Sulaimān, der einen Traktat gegen ihn schrieb, und seinem Vetter ʿAbd Allāh b. Ḥusain. Aus seiner Korrespondenz geht hervor, dass seine Ansichten ausserhalb von ʿUyaina Aufmerksamkeit erregten, bevor er den Ort verliess. Verschiedene Gründe werden für seine Verbannung angegeben. Nach dem *Lamʿ* führte sein Streit mit seinem Vetter zu Blutvergiessen zwischen den Tamīm-Clans der Yamāma; infolgedessen schrieb Sulaimān b. Šhāmis al-ʿAnazī, der Fürst von Ḥasā, dem Gouverneur des Ortes und verlangte seine Ausweisung. Er verliess den Ort mit seiner Familie und seinem Besitztum, das beträchtlich gewesen sein soll, und wurde in Darʿīya (damals ein Dorf von 70 Häusern) aufgenommen, wo der Anführer Muḥammad b. Saʿūd seine Lehre annahm und für deren Verteidigung und Verbreitung sorgte. Wahrscheinlich beruht auf späteren Ereignissen die Erzählung, dass die beiden ein Übereinkommen trafen: sollten sie Erfolg dabei haben, wenn sie ihren Nachbarn ihre Lehre aufzwängen, so sollte die Oberherrschaft Ibn Saʿūd, die religiöse Leitung aber Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb zufallen. So waren jedenfalls die Beziehungen zwischen den beiden. Das weitere Leben des Gründers ist eng mit den Schicksalen der Gemeinschaft verbunden.

§ 2. Lehren des Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb. Sein Hauptziel war, alle Neuerungen (*bidaʿ*) zu beseitigen, die jünger als das dritte Jahrhundert des Islām waren. So konnte die Gemeinschaft die vier sunnitischen Gesetzesschulen und die sechs Traditionswerke anerkennen. Seine schriftliche Polemik und die seiner Anhänger richtet sich fast ausschliesslich gegen den Heiligenkult, wie er sich im Bau von Mausoleen äussert, sowie gegen deren Gebrauch als Moscheen und gegen deren Besuch. Die folgende Liste, die dem *Lamʿ* entnommen ist, scheint mit dem übereinzustimmen, was über die Wahhābī-Praxis bekannt ist.

1. Alle Objekte der Verehrung ausser Allāh sind falsch, und alle, die solche verehren, verdienen den Tod.

2. Die meisten Menschen sind keine Monotheisten, da sie sich bemühen, Gottes Gunst durch den Besuch der Heiligengräber zu gewinnen. Ihre Übung gleicht deshalb dem, was im Ḳurʾān von den mekkanischen *mušhrikūn* steht.

3. Es ist Polytheismus (*širk*), den Namen eines Propheten, Heiligen oder Engels in ein Gebet einzufügen.

4. Es ist *širk*, Fürsprache bei irgendeinem andern als Allāh zu suchen.

5. Es ist *širk*, irgendeinem andern Wesen Gelübde zu machen.

6. Es bedeutet Unglauben (*kufr*), Wissen zu bezeugen, das nicht auf dem Ḳurʾān, der Sunna oder zwingenden Vernunftschlüssen beruht.

7. Es bedeutet Unglauben und Häresie (*ilḥād*), *ḳadar* in allen Handlungen zu leugnen.

8. Es bedeutet Unglauben, den Ḳurʾān durch *taʾwīl* zu erklären.

Digitized by Birzeit University Library

Seine Lehre soll sich in folgenden Punkten von der Ibn Ḥanbal's unterscheiden:

1. Anwesenheit bei der öffentlichen *ṣalāt* ist Pflicht.

2. Tabak rauchen ist verboten und wird mit höchstens 40 Stockhieben bestraft. Das Rasieren des Bartes und der Gebrauch von Schimpfworten sind nach dem Ermessen des Ḳāḍī zu bestrafen.

3. Almosen (*zakāt*) sollen von den geheimen Gewinnen gezahlt werden, wie z. B. von den Handelsgewinnen, während Ibn Ḥanbal sie nur vom offenbaren Ertrag verlangt.

4. Die blosse Aussprache des islāmischen Glaubensbekenntnisses genügt nicht, um einen Menschen zu einem Gläubigen zu machen, sodass Tiere, die von ihm geschlachtet werden, als Speise zulässig sind. Man muss vielmehr seinen Charakter prüfen.

Die Liste bei S. Zwemer, *The Mohammedan World of to-day* (New-York 1906, S. 106) unterscheidet sich nicht wesentlich von der obigen, aber sie enthält folgende bemerkenswerte Punkte:

Sie verbieten den Gebrauch des Rosenkranzes und zählen statt dessen die Namen Gottes und ihre Gebete an den Knöcheln der Hand.

Wahhābitische Moscheen werden mit grösster Einfachheit gebaut, weder Minarette noch Ornamente sind erlaubt.

Das *Rawḍat al-afkār* widmet einen langen Abschnitt jenen Gebräuchen in dem Arabien der Zeit Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb's, die nach Heidentum schmecken. Ausser dem Besuch von Gräbern wurde geheiligten Bäumen Verehrung gezollt, und Speisegaben wurden auf Gräbern niedergelegt. Die beiden letzteren waren natürlich keine „Neuerungen", sondern Überreste vorislāmischer Zeit. Gegen ihn erhobene Vorwürfe, dass er theologische Werke in grossem Umfang verbrenne, werden von ihm und seinen Anhängern als Verleumdungen behandelt. Die letzteren geben das Verbrennen des Werkes *Rawḍ al-rayāḥīn* zu, aber (anscheinend) nicht das des *Dalāʾil al-ḫairāt*. Der Vorwurf, er habe die Sunna insgesamt verworfen (von Nolde wiederholt), ist wahrscheinlich irrig. Anderseits wurde die Zerstörung von Gräbern in grossem Umfange von Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb wie von seinen Nachfolgern durchgeführt. Der erstere zerstörte das Grab Zaid b. al-Ḫaṭṭāb's in Djubaila; dies wurde kürzlich noch in grossem Umfang auf dem Friedhof al-Baḳīʿ in Medina durchgeführt, wie ein Vergleich der Photographien in Rifʿat Pasha's *Mirʾāt al-Ḥaramain* (1925) mit der Darstellung in Eldon Rutter's *Holy Cities of Arabia* (1928) zeigt.

Verschiedene kleinere Punkte im Ritus, durch die sie Neuerungen abgeschafft haben wollen, werden in *al-Hadīya al-sunnīya*, S. 47—9 aufgezählt; so z. B. „das Erheben der Stimme an Plätzen des *aḏān* zu anderem Zweck als zum *aḏān*", das Vorlesen der Traditionen Abū Huraira's vor der Freitagspredigt, besondere Versammlungen, um die *Sīrat al-Nabī* zu hören, u.a.

Es könnte scheinen, als ob unter den Banū Rashīd die Vorschriften des Gründers weniger streng befolgt würden als unter den Banū Saʿūd; wenn aber Philby den Namen Wahhābī auf die Anhänger des letzteren beschränkt, so weicht er von den andern Reisenden ab, die Ḥāʾil für eine Zeitlang als die Hauptstadt der Gemeinschaft ansahen. Aber wie gesagt, erkennt die Gemeinschaft selbst diese Bezeichnung nicht an.

§ 3. Frühe Geschichte der Bewegung. Wie versichert wird, hat Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb innerhalb eines Jahres nach seiner Ankunft in Darʿīya die Zustimmung aller Einwohner gewonnen mit Ausnahme von vieren, die den Ort verliessen. Er baute dann eine Moschee mit einem Fussboden aus Sand ohne Teppichbelag. Er gab dort Unterweisungen in seinem *Kitāb al-Tawḥīd* und bestrafte die Abwesenden. Aber er gab auch Anweisungen im Gebrauch der Feuerwaffen. Die neue Sekte wurde bald in einen Krieg mit dem Shaikh von Riyāḍ, Dahhām b. Dawwās, verwickelt, der 1160 (1747) begann und 29 Jahre dauerte. Während dieser Zeit gewannen Ibn Saʿūd und sein Sohn ʿAbd al-ʿAzīz, der sich als fähiger General erwies, beständig zu Boden, wenn auch mit gelegentlichen Rückschlägen. Ibn Saʿūd's und seines Sohnes Gewohnheit wurde es, wenn sie einen Platz eroberten, in einigem Abstand von der ursprünglichen Zitadelle ein Fort zu bauen mit einem Graben ringsherum, sofern der Boden geeignet war. Diese Forts wurden mit Leuten besetzt, die man *umanāʾ* nannte und die gut bezahlt wurden. An den grösseren Orten wurde ein Ḳāḍī und ein Muftī eingesetzt, an den kleineren nur ein Ḳāḍī. Die Reihe der Raubzüge, durch welche die Macht Ibn Saʿūd's allmählich wuchs, ist von Philby verzeichnet und braucht nicht wiederholt zu werden. Im Jahre 1178 (1765) starb Ibn Saʿūd; ihm folgte ʿAbd al-ʿAzīz, der Ibn ʿAbd al-Wahhāb als seinen religiösen Führer beibehielt. Im folgenden Jahre wurde eine Gesandtschaft nach Mekka geschickt, die vom Sharīfen ehrenvoll empfangen wurde, und die Theologen, die bestimmt waren, mit ihr darüber zu diskutieren, ob die wahhābitische Lehre mit dem System Ibn Ḥanbal's übereinstimme, waren befriedigt. Im Jahre 1187 (1773) floh der hartnäckigste Gegner der Sekte, Dahhām, von Riyāḍ, das von ʿAbd al-Azīz besetzt wurde. Dieser war nun Herr des „ganzen Nadjd von Ḳaṣīm im Norden bis Khardj im Süden" (Philby). Saʿūd, der Sohn des ʿAbd al-Aziz, zeigte auch gewisse militärische Fähigkeiten und wurde von seinem Vater in verschiedenen Feldzügen verwandt. Inzwischen waren die Beziehungen zu Surūr, dem neuen Sharīfen von Makka, gespannt geworden. Dieser verbot den Wahhābiten als Pilger den Zugang zur Stadt. Aber wegen der Schwierigkeiten, die sich für die Pilger aus dem ʿIrāḳ und Persien daraus ergaben, wurde dieses Verbot im Jahre 1199 (1785) aufgehoben.

Im Jahre 1792 starb Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb im Alter von 89 Jahren. In den folgenden Jahren (1792—95) rückten die Wahhābiten ostwärts vor, indem sie die Banū Khālid in Ḥasā unterwarfen. Aber bereits vor 1790 hatten sie gelegentlich Raubzüge in die Weidegründe der Muntafiḳ und anderer Stämme an den Grenzen des ʿIrāḳ unternommen. Man machte der Pforte Vorstellungen über die Gefahr von seiten der neuen Macht, die in Arabien entstand; der Pasha von Baghdād erhielt Anweisungen, sich damit zu befassen. Im Jahre 1797 sammelte Thuwaini, der Anführer der Muntafiḳ, der eine Zeitlang verbannt gewesen war, aber nun offiziell die Aufsicht über Baṣra hatte, eine Streitmacht, um die Wahhābiten zu vernichten. Aber er wurde zu Shibāk am 1. Juli 1797 von einem Negersklaven ermordet; infolgedessen zerstreute sich die Streitmacht. Inzwischen hatte Ghālib, der neue Sharīf von Mekka, nach einigen Kompromissversuchen, die Wahhābiten von Westen her mit sehr geringem Erfolge angegriffen. Im Jahre 1798 wurde eine

Digitized by Birzeit University Library

neue grosse Expedition von Baghdād unternommen, aber auch diese erwies sich als erfolglos, und im folgenden Jahre wurde zwischen den Gegnern in Baghdād ein Vertrag unterzeichnet. Er hatte geringe Wirkung, da die Wahhābiten-Stämme mit den Raubzügen fortfuhren und im Jahre 1801 in Kerbelā' eindrangen, es plünderten und die Einwohner niedermetzelten. Im Jahre 1803 musste Ghālib Mekka räumen. Sa'ūd zog ein und machte sich daran, die Stadt von all dem zu reinigen, was nach wahhābitischer Meinung nach Abgötterei schmeckte, und jene Leute hinzurichten, die der Begünstigung solcher Gewohnheiten verdächtig waren. Sein Vorgehen gegen Djidda und Medina schlug fehl, und im gleichen Jahre verliess er den Ḥidjāz, wo die in Mekka verbliebene Besatzung durch die Einwohner niedergemacht wurde. Am 4. November dieses Jahres (1803) wurde der Wahhābiten-Imām 'Abd al-'Azīz I. in Dar'iya von einem Shī'iten aus Kerbelā' ermordet, der als angeblicher Konvertit zum Wahhābismus zur Haupstadt gekommen war. Sa'ūd, der schon vorher zum rechtmässigen Thronerben erklärt war, folgte ihm ohne Widerspruch und machte seinen Sohn 'Abd Allāh zum Befehlshaber der Armee. Ein neuer Angriff auf die Wahhābiten wurde von Baghdād aus unternommen, aber er verlief wie die früheren im Sande. So konnte Sa'ūd seinen Einfall in den Ḥidjāz wiederholen; Medina übergab sich 1804, Mekka im Februar 1806 und Djidda etwas später. In den folgenden Jahren rückten seine Scharen bis über die Grenzen Arabiens vor, griffen Nadjaf und Damaskus an, das aber erfolgreichen Widerstand leistete. „Das Wahhābiten-Reich dehnte sich im Jahre 1811 von Aleppo im Norden bis zum Indischen Ozean aus und vom Persischen Golf und der 'Irākgrenze im Osten bis zum Roten Meer" (Philby). Die Unruhe, welche die osmanische Regierung befiel, war so stark, dass Muḥammad 'Alī Pasha, der Herrscher Āgyptens, ermächtigt wurde, sich mit den Wahhābiten zu befassen. Mit seiner gewohnten Energie ging er daran, und obgleich seine Armee unter dem Befehl seines Sohnes Tūsūn anfänglich eine Niederlage erlitt, konnte er nach einer Verstärkung seiner Streitkräfte Medina im Jahre 1812 einnehmen und im folgenden Jahre Mekka. Muḥammad 'Alī selbst übernahm in der letzten Hälfte des Jahres 1813 den Oberbefehl und erlitt eine ernste Niederlage. Aber der Tod Sa'ūd's am 1. Mai 1814 war ein Schlag für die Wahhābiten, da 'Abd Allāh der ihm nachfolgte, weniger fähig war. Tūsūn, den Muḥammad 'Alī als Befehlshaber zurückliess, fand es notwendig, mit 'Abd Allāh einen Vertrag zu schliessen, wonach dieser die Oberhoheit des osmanischen Sultans anerkennen und die Āgypter den Nadjd räumen sollten. Muḥammad 'Alī lehnte aber diesen Vertrag ab und rüstete im Jahre 1816 einen neuen Feldzug unter dem Oberbefehl des fähigen Ibrāhīm Pasha. Ibrāhīm kämpfte mit wechselndem Glück, aber am 6. April 1818 erreichte er Dar'iya und am 9. September nahm er die Hauptstadt ein. 'Abd Allāh übergab sich und wurde nach Konstantinopel geschickt, wo er enthauptet wurde. So endete das erste Wahhābiten-Reich.

§ 4. Wiederherstellung des Wahhābiten-Reiches nach Ibrāhīm Pasha's Abzug. Während der Ḥidjāz nach der Eroberung mit türkischen Garnisonen belegt wurde, mass man dem Schutz des Nadjd wenig Bedeutung bei. Hier rief Turkī, ein Vetter Sa'ūd's, eine Revolte hervor, wählte Riyāḍ als Hauptstadt für die wiederauflebende Gemeinschaft und etablierte sich dort im Jahre 1821. „Um 1833 erkannte die ganze Küste des Persischen Golfes die Wahhābiten-Herrschaft an und zahlte Tribut" (Sir A. Wilson), und verschiedene Provinzen des Binnenlandes, die vorher Sa'ūd besessen hatte, wurden wiedererobert. Während Turkī's Sohn Faiṣal an der Spitze seiner Armee stand und abwesend war, wurde Turkī im Jahre 1834 von einem Thronprätendenten aus der königlichen Familie ermordet. Dieser verfiel aber nach kurzer Zeit auf Betreiben Faiṣal's demselben Schicksal; er wurde durch den Shammarhäuptling 'Abd Allāh b. Rashīd aus dem Wege geräumt, der als Belohnung für diesen Dienst die Statthalterschaft von Ḥā'il erhielt.

§ 5. Die Rashīd-Dynastie in Ḥā'il. 'Abd Allāh b. Rashīd, ein fähiger Herrscher, verstand, bis zu seinem Tode im Jahre 1847 freundschaftliche Beziehungen sowohl zum āgyptischen Oberherrn als auch zum Wahhābiten-Herrscher von Riyāḍ aufrechtzuhalten. Ihm folgte sein Sohn Talāl, der den Europäern aus Palgrave's Reisewerk bekannt ist; Palgrave sagte über ihn, er sei „ein noch tatkräftigerer Krieger als sein Vater, und diesem in der Kunst der Staatsführung unendlich überlegen". Seine militärischen Fähigkeiten entfaltete er in seiner Eroberung des Djawf, von Khaibar und Taimā'. Die Provinz Kaṣim, die zum Herrschaftsgebiet von Riyāḍ gehörte, schloss sich aus freien Stücken Talāl an; und Schritte wurden unternommen, um die Beduinen auf allen Seiten zu beruhigen. „Von nun konnte es kein Beduine im Djabal Shammar oder im ganzen Königreich mehr wagen, Reisende oder Landleute zu belästigen" (Palgrave). Talāl zog ferner Kaufleute nach Ḥā'il, indem er den Mitgliedern verschiedener religiöser Gemeinschaften liberale Bedingungen und Sicherheit bot. Im Jahre 1868 nahm sich der Herrscher selbst das Leben, aus Furcht, seinen Verstand zu verlieren. Ihm folgte sein Bruder Mit'ab, der kurz darauf von Talāl's Söhnen Badr und Bandar ermordet wurde; der letztere übernahm dann die Herrschaft, wurde aber kurz danach von einem anderen Bruder Talāl's, Muḥammad, erschlagen. Dieser eröffnete seine Herrschaft mit einem Blutbade, das Doughty (II, 16) beschrieben hat. Doughty's statistische Berechnung der Bevölkerung zur Zeit Ibn Rashīd's auf 30.000 Menschen, seiner Einnahmen auf 30.000 Pfund und seiner Ausgaben auf 13.000 Pfund wird von Philby als zu niedrig bezeichnet. Um dieselbe Zeit starb Faiṣal in Riyāḍ (25. Dez. 1869); ihm folgte sein Sohn 'Abd Allāh, der sich bemühte, von Palgrave für seinen Bruder Sa'ūd Gift zu bekommen. Der letztere strebte nach Verbündeten, die ihm halfen, im Jahre 1870 seinen Bruder zu entthronen. Seine Regierungszeit ist durch den Verlust von Ḥasā an die Türken und andere Verluste im Westen gekennzeichnet. Nach seinem Tode im Jahre 1877 kehrte 'Abd Allāh nach Riyāḍ als Herrscher zurück, wie man sagt, durch den Einfluss Muḥammad b. Rashīd's. Die Beziehungen zwischen den beiden wurden gespannt, und im Jahre 1883 fand eine regelrechte Schlacht zwischen den Streitkräften der beiden statt, wobei Ibn Rashīd einen vollständigen Sieg erfocht. Friede wurde geschlossen, aber eine Revolte von Sa'ūd's Söhnen im Jahre 1884 gab Ibn Rashīd Gelegenheit, in Riyāḍ einzufallen. Er schickte 'Abd Allāh nach Ḥā'il und setzte einen

Digitized by Birzeit University Library

eigenen Gouverneur in Riyāḍ ein. „Endlich, im Frühling 1891, traten Ereignisse ein, welche das Schicksal des Nadjd für lange Zeit zu bestimmen schienen" (E. Nolde, *Reise in Innerarabien*, 1895, S. 69); ein grosses Bündnis wurde gegen den zu mächtigen Emīr von Ḥā'il geschlossen; es bestand 1. aus den ʿUnaiza unter ihrem kriegerischen Führer Zāmil; 2. aus der ganzen königlichen Familie von Riyāḍ; 3. aus den Städten Buraida, Ra's und Shakra, und 4. aus den vereinigten Stämmen ʿUtaiba und Muṭair. Nach Nolde, der die meisten Einzelheiten über diesen Feldzug bietet, zahlten die Streitkräfte auf jeder Seite über 30.000 Mann. Der Kampf, der einen ganzen Monat dauerte, schlug anfangs zugunsten der Verbündeten aus; aber am Ende des Monats (März) gelang es Ibn Rashīd, durch einen Massenangriff von 20.000 Kamelen unter den Fusstruppen der Verbündeten eine Panik hervorzurufen und so einen vollständigen Sieg zu gewinnen (Schlacht bei Mulaida). Riyāḍ wurde während dieses Aufstandes von ʿAbd al-Raḥmān, einem andern Sohne Faiṣal's verwaltet. Nach der Niederlage der Verbündeten suchte er in verschiedenen Orten Zuflucht und fand schliesslich Schutz in Kuwait. Muḥammad b. Rashīd war Beherrscher der arabischen Wüste bis zu seinem Tode im Jahre 1897.

§ 6. Wiederherstellung der Saʿūd-Dynastie. Auf Muḥammad folgte sein Neffe ʿAbd al-ʿAzīz, ein Sohn Miṭʿab's; bald wurde dieser Herrscher in einen Streit mit dem Shaikh von Kuwait verwickelt, der ʿAbd al-Raḥmān b. Saʿūd und seine Familie beherbergte. Im Januar 1901 gelang es ʿAbd al-ʿAzīz, dem Sohne ʿAbd al-Raḥmān's, an der Spitze einer kleinen Truppe in Riyāḍ einzudringen und dort nach einem Zwischenraum von elf Jahren, die er im Exil verbracht hatte, die alte Dynastie wiederherzustellen. Die folgenden Jahre verbrachte er damit, die Provinzen wiederzugewinnen, die zu dem alten Wahhābiten-Reich gehört hatten, und um 1904 „war er Herr über all das, was sein Grossvater im Nadjd wirklich beherrscht hatte" (Philby). Die Feldzüge, die er in den folgenden Jahren gegen Ibn Rashīd, die Türken, unzufriedene Stämme, Prätendenten seiner eigenen Familie und schliesslich gegen die Beherrscher des Ḥidjāz führte, wurden im einzelnen von Philby geschildert, aber einige bedeutende Ereignisse müssen hier erwähnt werden. Am 2. Nov. 1921 kam Ibn Saʿūd in den Besitz von Ḥā'il und machte der Rashīd-Dynastie ein Ende. Im Oktober 1924 eroberten seine Streitkräfte Mekka, am 5. Dez. 1925 nahmen sie Medīna in Besitz und am 23. Dezember Djidda. So wurde der ganze Ḥidjāz dem Reiche Ibn Saʿūd's einverleibt.

§ 7. Die Ikhwān. Im Jahre 1912 begann Ibn Saʿūd mit der Gründung landwirtschaftlicher Kolonien; es waren fromme Leute, die den Titel *Ikhwān* („Brüder") annahmen, um dadurch anzudeuten, dass das religiöse Band das der Stämme verdrängt habe. Die erste dieser Kolonien war Arṭawiya (von Philby so genannt, aber von Riḥānī Irṭawiya); ihre Bewohner waren hauptsächlich aus dem Muṭair-Stamm genommen. Die körperlich Geeigneten wurden mit Waffen versehen für den *djihād*, aber sie mussten auch das Land bebauen, das immer in der Nähe einer Quelle lag. Die Anhäufung von Reichtum wurde gefördert. Lehmhütten wurden gebaut, um den Beduinen statt ihrer Zelte zu dienen, und man befahl ihnen, ihre Kamele zu verkaufen. „Über siebzig *hidjra*'s (wie man diese Kolonien nannte) mit einer Bevölkerung von je 2000 bis 10.000 Seelen schossen nach dem Wiederaufleben der Wahhābiten innerhalb von ungefähr zehn jahren empor", schreibt Amīn Riḥānī, der hinzufügt, dass die Bevölkerung einer *hidjra* aus drei Gruppen besteht: Beduinen, die Bauern geworden sind, Missionaren (*muṭawwiʿ*) und Kaufleuten. Aber für militärische Zwecke ist die Einteilung eine andere: solche, die jederzeit bereit sind, dem Rufe des *djihād* Folge zu leisten, und Reserven, die in Friedenszeit Hirten und Tagelöhner sind, während eine dritte Gruppe in der Kolonie zurückbleibt, um Handel und Landwirtschaft aufrecht zu erhalten, obgleich sie nötigenfalls vom Militärdienst nicht befreit ist. Die beiden ersten Gruppen können vom Sultan einberufen werden; aber das *nafir* oder die Einberufung der Zivilbevölkerung erfordert eine Ankündigung durch die *ʿulamā'*, dass dies notwendig ist. Eine Liste der *hidjar* mit ihrer Bevölkerung und den dortigen Stämmen bietet Riḥānī (*Ibn Saoud of Arabia*, S. 198). Dame (*a. a. O.*) erklärt, dass die Landwirtschaft in diesen *hidjar* äusserst primitiv und die Einrichtung überhaupt im Rückgang begriffen war.

§ 8. Wahhābismus in Indien. Die wahhābitische Lehre wurde in Indien von einem Eingeborenen des britischen Distriktes Rai Bareli, namens Saiyid Aḥmad (geb. 1786), eingeführt. Er neigte schon zu puritanischen Ansichten hin und zog sich während seiner Pilgerfahrt nach Mekka im Jahre 1822/3 durch die Ähnlichkeit seiner Lehren mit denen der Wahhābiten die Feindschaft der Behörden zu. Da er aus der heiligen Stadt vertrieben wurde, ward er Anhänger der Wahhābī-Lehre. Er hatte bereits in Indien eine grosse Anhängerschaft gewonnen und schuf in Patna ein dauerndes Zentrum, wo er vier *khalīfa*'s und einen *imām* ernannte. Besuche in Bombay und Calcutta vergrösserten die Zahl seiner Anhänger; im Jahre 1824 stand er an der Spitze einer Armee an der Peshawar-Grenze und predigte einen *djihād* gegen die Sikh-Städte des Pandjāb. 1 Djumādā II 1242 (31 Dez. 1826) wurde als Datum für den Beginn des Krieges festgesetzt; in einem Aufruf (*targhīb al-djihād*) wurden alle Muslime aufgefordert, sich daran zu beteiligen. Obgleich die Sikhs heftigen Widerstand leisteten, nahm Saiyid Aḥmad's Armee Ende 1830 Peshawar ein. Er nahm den Titel *khalīfa* an und schlug Münzen auf seinen eigenen Namen. Seine Regierungszeit war kurz, da er durch eine Sikh-Armee im folgenden Jahre getötet wurde. Seine Anhänger fanden jedoch in Sittana in den Bergen jenseits des Indus Zuflucht, wo jene Muslime, die nicht gewillt waren, unter nicht-islāmischer Herrschaft zu leben, zusammengeströmt waren. Zwei seiner *khalīfa*'s in Patna verbreiteten die Lehre, dass Saiyid Aḥmad nicht tot sei, sondern sich nur verberge, um zu passender Zeit wiederzuerscheinen. Sie dehnten den *djihād* auf Hindu's und Engländer aus und riefen im unteren Bengalen einen Aufstand hervor unter einem Schüler Saiyid Aḥmad's, Titu Miyān. Dieser wurde nach einigen Erfolgen durch die Regierungstruppen am 17. Nov. 1831 besiegt und getötet. Trotz dieser Niederlagen führen die *khalīfa*'s fort, unter der muslimischen Bevölkerung Indiens energisch Propaganda zu machen. Indem sie die puritanischen Lehren der Wahhābiten Arabiens aufrecht erhielten, lenkten sie die Aufmerksamkeit auf die Pflicht zum *djihād*. Die Wahhābī-Bewe-

Digitized by Birzeit University Library

gung wurde so eine beständige Quelle der Beunruhigung für die Regierung in Indien, seitdem ein System ersonnen war, wodurch Geldsummen gesammelt, Menschen ausgewählt und geschult wurden, um sie zuerst zum Hauptquartier der Gemeinschaft in Patna und von dort zum Grenzlager Sittana zu senden und danach im Kampfe gegen die nichtislāmischen Herrscher Indiens zu verwenden. Nachdem dadurch viele Unruhen, Vernichtung des Besitztums und Blutvergiessen hervorgerufen waren und nachdem zahlreiche gerichtliche Untersuchungen die Verzweigungen der Verschwörung enthüllt hatten, erliessen die älteren islāmischen Gemeinschaften Indiens, Shīʿiten wie Sunniten, im Jahre 1870 und 1871 offizielle Erklärungen, wodurch sie zwischen sich und die Wahhābiten-Lehre über den *ǧihād* einen Trennungsstrich zogen. Seitdem hat die Sekte, obwohl sie in Indien noch existiert, wenig Beachtung gefunden, und tatsächlich soll ein Teil die Lehre über den *ǧihād* aufgegeben haben. Aber 1890 war sie nach E. A. Oliver (*Across the Border*, S. 29) immer noch schreckenerregend.

§ 9. Wahhābismus in anderen Ländern. Schuyler erwähnt in seinem Buche *Turkestan* (London 1876, II, 254) die Anwesenheit von Wahhābī-Predigern in Khokand; im Jahre 1871 wurde auf die russische Station Karasu ein Angriff gemacht, der von Ishan Ish Muḥammad Ḳul, einem Schüler des Wahhābī-Predigers aus Khokand Sūfi Badal, geführt wurde. Hier, wie in Indien, war das Ziel der Gemeinschaft, die nicht-islāmischen Herrscher abzuschütteln; aber ihre Kräfte waren zu gering um irgend etwas von Bedeutung zu erreichen. Das Bestehen der Gemeinschaft in Afghānistān war mit ihren Plänen in Indien verbunden.

§ 10. Wahhābī-Literatur. Im Wahhābiten-Gebiet scheint vor Ibn Saʿūd's kürzlicher Eroberung des Ḥiǧāz keine Druckerei bestanden zu haben. Die Werke Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb's zirkulierten handschriftlich. Die Werke in der Hs. des Britischen Museums (Or. 4529) sind *Mukhtaṣar al-sīra*, *Kitāb al-Tawḥīd* (gedruckt in der *Maǧmūʿat al-tawḥīd al-Naǧdiya*, Kairo 1346), *Kitāb al-Kabāʾir* (gedruckt in der *Maǧmūʿat al-ḥadīth al-Naǧdiya*, Kairo 1342). Die Autographen sollen in der Landberg-Sammlung in Leiden sein. Das *Rawḍat al-afkār* enthält eine Anzahl seiner *Rasāʾil* und *Fatāwā*. Eine Sammlung von Wahhābī-Traktaten verschiedenen Alters wurde in Kairo auf Befehl des Königs des Ḥiǧāz veröffentlicht und von Sulaimān b. Suḥmān (2. Ausgabe, 1344) herausgegeben; es sind Schriften von ʿAbd al-ʿAzīz I., ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb, Aḥmad b. Nāṣir b. Muʿammar, ʿAbd al-Laṭīf aus der Familie des Gründers und von dessen Sohn Muḥammad. Der Titel der Sammlung ist *al-Hadiya al-sunnīya wa 'l-tuḥfa al-Wahhābiya al-Naǧdīya*. Ihr Inhalt ist dogmatisch, ebenso eine anonyme *Risāla* in ʿAbd al-Bāsiṭ al-Fākhūrī's *Tuḥfat al-anām* (Kairo 1327, abgedruckt im *Manār*, XII, 390 und XXI, 236).

Zahlreiche Traktate wurden gegen die Wahhābiten geschrieben: drei befinden sich in der Preussischen Staats-Bibliothek und gehören nach Ahlwardt in den Anfang der Tätigkeit des Gründers (siehe seinen Katalog, Nr. 2156—58). Daḥlān erwähnt eine Gegenschrift von dem Bruder des Gründers, Sulaimān, eine von Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAfālik (*Taḥakkum al-muḳallidīn bi-man iddaʿā taǧdīd al-dīn*) und eine von ʿAlī b. ʿAbd Allāh al-Baghdādī (*al-Mishkāt al-muḍīʾa*). Einige aus der Mitte des XIX. Jahrhunderts sind in der Cambridge University Library (siehe Browne's *Handlist*). Zwei, die besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, sind: *al-Durar al-saniya* von Aḥmad b. Zainī Daḥlān (um 1880; gedruckt Bairūt: ca 1900) und eine Abhandlung von Djamīl al-Zahāwī aus Baghdād (neueren Datums).

Die oben benutzte Biographie des Gründers (*Lamʿ al-shihāb fī sīrat Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb* in einer Hs. des Brit. Museums) ist etwas, aber nicht übermässig feindlich. Philby erwähnt als Wahhābiten-Historiker Ḥusain b. Ghannām al-Naǧdī (gest. 1225 = 1810) und ʿUthmān b. ʿAbd Allāh b. Bishr al-Ḥanbalī aus dem fünften Jahrzehnt des XIX. Jahrhunderts [dessen *ʿUnwān al-maǧd fī taʾrīkh Naǧd* in Baghdād 1328 gedruckt wurde und wieder Kairo 1349]. Eine Hs. des Britischen Museums (Add. 19.799) ohne Verfassernamen mit dem Titel *Rawḍat al-afhām li-murtād ḥāl al-imām wa-taʿdād ghazawāt dhawi 'l-Islām* hat zwei Bände; der zweite enthält eine Chronik der Wahhābiten-Feldzüge bis zum Jahre 1212 (1797), während der erste über verschiedene Fragen der Mission und Tätigkeit des Gründers handelt.

Verschiedene Mitglieder der herrschenden Familien sollen geschickte Dichter gewesen sein; Proben der Wahhābī-Poesie finden sich in einem Anhang zu *al-Hadiya al-sunnīya*.

Die Wahhābiten Indiens sollen den Druck oder die Lithographie in beträchtlichem Umfang verwandt haben. Hunter (S. 66) führt 13 Werke in arabischer, persischer und Urdu-Sprache von Wahhābiten dieses Landes auf und fügt hinzu, dass „sogar der kürzeste Auszug der Wahhābiten-Abhandlungen in Prosa und Poesie über die Pflicht, gegen die Engländer zu kämpfen, einen Band füllen würde". Ein Werk Muḥammad Ismāʿīl's, eines Neffen Saiyid Aḥmad's, u.d.T. *al-Ṣirāṭ al-mustakīm* soll der „Ḳurʾān der Wahhābiten Indiens" sein.

Literatur: Die in § 10 genannten Hss. des Britschen Museums; H. St. John Philby, *Arabia*, London 1930 (eine vollständige Geschichte der Gemeinschaft bis 1930); A. Musil, *Northern Nejd*, New York 1928, S. 256—304 (eine fortlaufende Geschichte); Ameen Rihani, *Ibn Saoud of Arabia and his Land*, London 1928; S. B. Mills, *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*, London 1919 (handelt besonders über das Verhältnis der Wahhābiten zu ʿOmān); S. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925 (besonders über ihr Verhältnis zum ʿIrāk). Ferner: R. Hartmann, *Die Wahhābiten*, in *ZDMG*, N. F., III (1924), 176—213; W. Caskel, *Altes und neues Wahhābitentum*, in *Ephemerides Orientales*, Nr. 38, Leipzig 1929; J. Schacht, *Zur wahhābitischen Literatur*, in *ZS*, VI (1928), 200—12; R. W. van Diffelen, *De leer der Wahhābiten*, Leiden 1927; J. P. M. Mensing, *De bepaalde straffen in het Hanbalietische recht naar aanleiding van haar toepassing door de Wahhabieten*, Leiden 1936. — Für Indien: W. W. Hunter, *The Indian Musulmans*, London 1871; *Calcutta Review*, Bd. L und LI, Calcutta 1870.

WAḤY (A.), Offenbarung [s. auch d. Art. ḲUR'ĀN, MUḤAMMAD]. Für die Etymologie des Wortes vgl. jüdisch-aramäisches אוחי „eilen", äthiopisches *waḥaya* „herumgehen, erkennen" und die nichtreligiöse Bedeutung *ilhām bi-surʿa*, im *Dictionary of Technical Terms*, ed. Sprenger; über den

Digitized by Birzeit University Library

Gebrauch des Verbs bei den Dichtern vgl. *Lisān*, s. v. Als religiöser Terminus unterscheidet sich Waḥy von der Inspiration (*ilhām*, s. d.) der Heiligen, Künstler u. a., von *tanzīl*, das hauptsächlich den Inhalt einer Offenbarung bezeichnet, und von *inzāl*, welches das Herabsenden einer Offenbarung vom Himmel und aus ihrer himmlischen Urschrift bedeutet [s. d. Art. UMM AL-KITĀB], insofern als Waḥy die den Propheten übermittelte Offenbarung ist.

1. Kur'ānischer Wortgebrauch. *a.* In der frühen Stelle Sūra XCIX, 5 ist die Erde das von der Offenbarung Betroffene: „An jenem Tage wird sie (die Erde) ihre Geschichten erzählen, weil dein Herr sie inspiriert hat". In Sūra XXVIII, 6 ist es die Mutter Mose's; hier erklärt al-Baiḍāwī den Ausdruck mit Inspiration oder Vision zum Unterschiede von dem eigentlichen Waḥy. Ebenso ist in Sūra XIX, 12 Zakariyā das Subjekt und sein Volk das Objekt zu *awḥā*, das hier durch *awma'a* erklärt wird. Merkwürdig ist der Gebrauch des Wortes in Sūra VI, 112: „Und also haben wir jedem Propheten einen Feind gegeben, die Satane der Menschen und der Ǧinn; einer gibt (*yūḥī*) dem anderen prunkende Rede ein zum Trug".

Der Terminus technicus für dämonische Einflüsterung ist *wiswās*. Die Verständigung zwischen Gott und dem Menschen geschieht durch Waḥy, entweder direkt oder indirekt durch Vermittlung der Engel: „Es steht dem Menschen nicht zu, dass Gott zu ihm spricht, ausser durch Offenbarung oder hinter einem Vorhang her, oder indem Er einen Boten sendet, um ihm mit Seiner Erlaubnis zu offenbaren, was Er will" (Sūra XLII, 50 f). — Allāh's Mitteilungen an die Engel werden Waḥy genannt, so Sūra VIII, 12: „Als dein Herr den Engeln offenbarte: „Ich bin mit euch...".

b. An vielen Stellen beziehen sich Waḥy und das Verb *awḥā* auf die Propheten vor Muḥammad: Nūḥ (Sūra XXIII, 27), Mūsā (Sūra XX, 13 ff.; XXI, 7; VII, 160), Yūsuf (Sūra XII, 15) usw. — Alle diejenigen, die vor Muḥammad entsandt wurden, waren Männer, „denen wir uns offenbart" (Sūra XXI, 7).

c. Im Kur'ān ist meistenteils Muḥammad der von einer Offenbarung Betroffene. Sūra XIII, 29: „Also entsandten wir dich zu einem Volk, dem andere Völker vorausgingen, damit du ihnen vorträgst, was wir dir offenbarten". — Sūra XXXIV, 49: „Und wenn ich geleitet bin, so ist's durch das, was mein Herr mir offenbart". Muḥammad's Zeitgenossen sind erstaunt darüber, dass er Offenbarungen erhält: „Sind die Menschen (die Mekkaner) darüber erstaunt, dass wir einem von ihnen offenbarten..?" (Sūra X, 2). Aber er sagt: „Nicht spreche ich zu euch: ‚In meinem Besitz sind Gottes Schätze' und nicht: ‚Ich weiss das Verborgene'; auch spreche ich nicht zu euch: ‚Wahrlich, ich bin ein Engel'; ich folge nur dem, was mir offenbart ward" (Sūra VI, 50). — Die ihm auf diese Weise offenbarten Worte Allāh's dürfen nicht verändert werden: „Rezitiere, was dir von dem Buch deines Herrn offenbart ward; nicht sollen seine Worte verändert werden" (Sūra XVIII, 26). Der göttliche Charakter der Offenbarungen wird in Sūra LIII, 4 betont: „Es ist nichts anders als eine Offenbarung, die offenbart wurde"; seine Ehrlichkeit in Sūra VI, 93: „Wer ist aber lasterhafter als wer wider Allāh eine Lüge ersinnt oder spricht: ‚Mir ist offenbart', wo ihm nichts offenbart wird?" — Muḥammad soll daher nur dem folgen, was ihm von seinem Herrn offenbart wurde (Sūra XXX, 2; XLIII, 42). Er verbietet keine Nahrung, weil er unter seinen Offenbarungen ein derartiges Verbot nicht findet (Sūra VI, 146).

d. Inhalt und Zweck der Offenbarung werden auf verschiedene Weise beschrieben [s. auch d. Art. MUḤAMMAD]. Die Geschichte von den Āl ʿImrān wird unterbrochen durch den Vers (Sūra III, 39): „Dies ist eine der Verkündigungen des Verborgenen: dir offenbaren wir es". — Die Geschichte Yūsuf's leitet der Vers ein: „Erzählen wollen wir dir die schönste der Geschichten durch die Offenbarung dieses Kur'ān; siehe zuvor warst du achtlos (auf sie)" (Sūra XII, 3). — Dass Muḥammad der „Religion Ibrāhīm's" folgt, wird göttlicher Eingebung zugeschrieben (Sūra XVI, 124); ebenso dass er die Ǧinn als Lauscher bei der Rezitation des Kur'ān kennt (Sūra LXXII, 1) und dass er von dem Streit der Engel bei der Erschaffung des Menschen weiss, geht auf Waḥy zurück (Sūra XXXVIII, 69 ff.).

Den Zweck der Offenbarung des Kur'ān erwähnt Sūra VI, 19: „Und offenbart ward mir dieser Kur'ān, um euch damit zu warnen und jeden, zu dem er gelangt".

Verschiedene Ausdrücke werden im Kur'ān zur Bezeichnung des Inhaltes der Offenbarung gebraucht. Sūra V, 52: „Und wir sandten hinab zu dir das Buch in Wahrheit" (vgl. Sūra XXXIX, 2, 42; XXXII, 2; XXIII, 72; XVII, 106 usw.), als Bestätigung einer früheren Schrift und zu ihrem Schutz (vgl. Sūra VI, 92). — Sūra XXXI, 1 f.: „Dies sind die Zeichen des weisen Buches, eine Leitung und eine Barmherzigkeit für die Rechtschaffenen". — Sūra XXVII, 1 f.: „Dies sind die Zeichen des Kur'ān und eines deutlichen Buches: Leitung und Freudenbotschaft für die Gläubigen". — Sūra VII, 50: „Und nun brachten wir ihnen ein Buch. Wir erklärten es mit Wissen als eine Leitung und Barmherzigkeit für Gläubige". — Sūra XLII, 52: „Und so entsandten wir zu dir den Geist mit einer Offenbarung auf unser Geheiss. Nicht wusstest du zuvor, was das Buch, und nicht, was der Glaube war. Jedoch machten wir es zu einem Licht". — Ferner heisst der Inhalt der Offenbarung: Wissen (*ʿilm*: Sūra III, 54; II, 114, 140), Weisheit (Sūra CVII, 41), Leitung (Sūra XLV, 10; VII, 50 usw.), Arznei (Sūra XLI, 44), Licht (Sūra IV, 174; XLII, 52).

2. Über die in den Biographien Muḥammad's berichteten Formen der Offenbarung mag folgendes gesagt werden. Zu Anfang bestanden die Offenbarungen in Träumen, die wirkliche Ereignisse vorwegnahmen (Ibn Hishām, S. 151; Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, 138; Ibn Saʿd, I/1, 129). Auch später sollen solche Traum-Visionen vorgekommen sein. Als man ʿĀ'isha vergesichter vorgekommen sein. Als man ʿĀ'isha vergedächtigte, hoffte sie, Allāh würde ihre Unschuld Muḥammad in einem Traume offenbaren (Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 197; Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra 24, Bāb. 6).

Die erste Offenbarung, in der Ǧibrīl Muḥammad erschien, ereignete sich auf dem Berge Ḥirā', als der Engel zu ihm sagte: „Ich bin Ǧibrīl", worauf Muḥammad zu Khadīǧa eilte und schrie: „Hülle mich ein!" (Sūra LXXIII, 1 oder LXXIV, 1). Das erste offenbarte Stück des Kur'ān war Sūra XCVI, als der Engel im Monat Ramaḍān ihm während seiner Zurückgezogenheit ein Stück Tuch zeigte, worauf diese Sūra stand, und ihm befahl: „Rezitiere!" Als Muḥammad beteuerte, dass er

Digitized by Birzeit University Library

nicht rezitieren könne, bedrängte ihn der Engel so sehr, dass er beinahe erstickte. Das geschah dreimal, wonach der Engel die Verse sprach, die Muḥammad behielt.

Hierauf trat eine Pause (*fatra*) in der Offenbarung ein. Während dieser Zeit war Muḥammad derart niedergedrückt, dass ihm Selbstmordgedanken kamen (Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1150; Ibn Hishām, S. 156, 166; Ibn Sa'd, I/1, 131). Diese Pause endete mit der Offenbarung von Sūra LXXIV oder XCIII.

Der Engel, der die Offenbarung übermittelte, war Muḥammad und auch anderen sichtbar (Bukhārī, *Faḍā'il al-Kur'ān*, Bāb 1; Ibn Hishām, S. 154; vgl. 156; Abū Nu'aim, S. 69). Bis zu einem gewissen Grade können die Himmelfahrt [s. d. Art. MI'RĀDJ] und die Nachtreise auch als Offenbarungen gelten. Visionen werden ebenfals im Ḳur'ān erwähnt, Sūra LIII, 3 ff.: „Er (der Ḳur'ān) ist nichts anders als eine offenbarte Offenbarung. Gelehrt hat sie der Starke an Kraft, der Herr der Einsicht. Im Gleichgewicht stand er. Und er war am höchsten Punkt des Horizonts. Alsdann nahte er sich und kam dicht heran und war zwei Bögen entfernt oder näher. Und er offenbarte seinem Diener, was er offenbarte. Nicht erlog das Herz, was er sah. Wollt ihr ihm denn bestreiten, was er sah? Und er sah ihn ein andermal, bei dem *sidra*-Baum, der die Grenze bezeichnet... Nicht wandte er den Blick, noch liess er ihn umherschweifen; denn er sah die grössten von den Zeichen seines Herrn".

Sūra LXXXI, 19 ff.: „Wahrlich dies ist das Wort eines edlen Gesandten, der begabt ist mit Macht bei dem Herrn des Thrones und in hohem Ansehen steht, der glaubwürdig ist hinsichtlich seiner Zuverlässigkeit. Und nicht ist euer Landsmann von einem Djinn besessen; denn er sah ihn am klaren Horizont".

Nach anderen Süren jedoch soll die Offenbarung durch das Gehör stattgefunden haben; so Sūra LXXV, 16 ff.: „Rühre nicht deine Zunge, um die Offenbarung zu beschleunigen; wahrlich uns liegt ihre Sammlung und Verlesung ob. Darum, wenn wir sie verlesen, so folge ihrer Verlesung; alsdann wahrlich liegt uns ihre Erklärung ob". — Überhaupt setzt die ganze Form des Ḳur'ān mit dem oft wiederholten *ḳul* „sprich!" eine Offenbarung durch das Gehör voraus.

Einzelheiten über Muḥammad's Offenbarungen dieser Art finden sich in der Sīra und hauptsächlich im Ḥadīth.

a. Wie die Offenbarungen von Muḥammad wahrgenommen wurden. 1. „Manchmal kommt es wie das Klingeln einer Schelle; das ist die schmerzhafteste Art. Wenn es aufhört, habe ich behalten, was gesagt wurde. Manchmal ist es ein Engel, der wie ein Mensch zu mir spricht, und ich behalte, was er sagt" (Bukhārī, *Bad' al-Waḥy*, Bāb 2; *Bad' al-Ḫalḳ*, B. 6; Muslim *Faḍā'il*, Trad. 87; Tirmidhī, *Manāḳib*, B. 7; Nasā'ī, *Iftitāḥ*, B. 37; Mālik, *Muwaṭṭa'*, Kap. *al-Wuḍū' li-man massa 'l-Ḳur'ān*, Trad. 7; Aḥmad b. Ḥanbal II, 222; VI, 158, 163, 256 f.).

2. In einer Variante zu dieser Tradition sagt Muḥammad: Manchmal nähert es sich mir in der Gestalt eines jungen Mannes (*al-fatā*), der es mir überliefert (Nasā'ī, *Iftitāḥ*, Bāb 37).

3. Der Gesandte Gottes hörte ein Geräusch wie Bienensummen in der Nähe seines Gesichtes; darauf wurde ihm Sūra XXIII, 1 ff. offenbart (Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra 23, Trad. 1; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 34).

4. Der Gesandte Gottes pflegte vor Schmerz die Lippen zu bewegen, sobald die Offenbarung begann. Nach der Offenbarung von Sūra LXXV, 16 jedoch lauschte er, bis sich Djibrīl enfernt hatte; alsdann rezitierte er, was er gehört hatte (Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 43; al-Nasā'ī, *Iftitāḥ*, B. 37; Ṭayālisī, Nr. 2628).

5. „... nach dem Zeugnis 'Abd Allāh b. 'Umar's: Ich fragte den Propheten: Bemerkst du die Offenbarung? Er antwortete: Ja, ich höre Klänge, als wenn man auf Metall schlüge (s. oben, unter 1). Dann lausche ich, und oft glaube ich (vor Schmerzen) zu sterben (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 222).

b. Wie sie von anderen wahrgenommen wurden. 1. Selbst an kalten Tagen trat Schweiss auf seine Stirn (Bukhārī, *Bad' al-Waḥy*, B. 2; *Tafsīr*, Sūra 24, B. 6; Muslim, *Faḍā'il*, Trad. 86; Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 58, 103, 197, 202, 265 f.; vgl. III, 21; vgl. oben unter *a.* 1).

2. Muḥammad bedeckt seinen Kopf, seine Farbe wird rot, er schnarcht wie ein Schlafender oder raśselt wie ein junges Kamel; nach einiger Zeit erholt er sich wieder (*surriya 'anhu*) (Bukhārī, *Ḥadīdi*, B. 17: *'Umra*, B. 10; *Faḍā'il al-Ḳur'ān*, B. 2; Muslim, *Ḥadīdi*, Trad. 6; Aḥmad b. Ḥanbal, IV, 222, 224).

3. Muḥammad's Farbe, wird fahl (*tarabbada lahu wadjhuhu*: Muslim, *Ḥudūd*, Trad. 13, 14; *Faḍā'il*, Trad. 88; Aḥmad b. Ḥanbal, V, 317, 318, 320 f., 327; *mutarabbidan*: Ṭabarī, *Tafsīr*, XVIII, 4; *tarabbudu djildihi*: Aḥmad b. Ḥanbal, I, 238 f.; *tarabbada li-dhālika djasaduhu wa-wadjhuhu*: Ṭayālisī, Nr. 2667).

4. Er verfällt in Lethargie oder Bewusstlosigkeit (*subāt*: Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 103).

5. „Darauf setzte sich der Gesandte Gottes nieder und wandte sich ihm ('Uthmān b. Maẓ'ūn) zu. Als sie sprachen, liess der Gesandte Gottes seinen Blick gen Himmel schweifen; nach einer Weile schaute er hinab zur Rechten und wandte sich von seinem Gefährten ab, seinem Blicke folgend, und fing an, seinen Kopf zu schütteln, als ob er zu verstehen suchte, was ihm gesagt wurde, während 'Uthmān sitzen blieb und ihm immer zusah. Als Muḥammad sein Ziel erreicht hatte, wandte sich sein Blick von neuem zum Himmel usw." (Aḥmad b. Ḥanbal, I, 318).

6. „Wenn Muḥammad eine Offenbarung erhielt, .. verursachte ihm dies viel Schmerzen, so dass wir es bemerkten. Er trennte sich dann von seinen Gefährten und blieb zurück. Alsdann begann er, mit seinem Hemd seinen Kopf zu bedecken, wobei er schrecklich litt, usw." (Aḥmad b. Ḥanbal, I, 464).

„Wenn der Gesandte Gottes eine Offenbarung empfing, begann er mit seinem Hemd sein Gesicht zu bedecken. Wenn er in Ohnmacht gefallen war, nahmen wir es weg, während ... usw." (Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 34; vgl. oben *b*, 2).

7. Zaid b. Thābit sagte: „Ich befand mich an Muḥammad's Seite, als die *sakina* [s. d.] über ihn kam. Sein Oberschenkel fiel so schwer auf meinen, dass ich fürchtete, er würde brechen. Als er sich wieder erholte, sagte er zu mir: Schreib hin!, und ich schrieb Sūra IV, 97 nieder" (Aḥmad b. Ḥanbal, V, 184, 190 f.; Abū Dāwūd, *Djihād*, B. 19).

8. 'Abd Allāh b. 'Amr sagte: „Die Sūra al-Mā'ida wurde dem Gesandten Gottes offenbart, als er auf seinem Kamel ritt. Das Tier konnte ihn nicht länger tragen, so dass er absteigen musste" (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 176). Eine ähnliche Tradition von Asmā'

Digitized by Birzeit University Library

bint Yazīd: Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 455, 458; eine andere Tradition derselben Art: Ibn Saʿd, I/i, 131.

c. Die Umstände, unter denen Muḥammad Offenbarungen erhielt: 1. Muḥammad wird direkt oder indirekt nach seiner Meinung oder Entscheidung gefragt, worauf ihm die Antwort offenbart wird, z. B. über den Gebrauch von Wohlgerüchen während der *ʿumra* (Bukhārī, *Ḥadīdj*, B. 17; vgl. oben *b*, 2); über Entschuldigungen, wenn einer während eines Feldzuges zu Hause bleibt (Abū Dāwūd, *Diʾihād*, B. 19; Aḥmad b. Ḥanbal, V, 184); über die Frage, ob aus Gutem Schlechtes entstehen kann (Aḥmad b. Ḥanbal, III, 21; Ṭayālisī, Nr. 2180); über die Frage, ob seine Frauen in der Nähe einer Stadt ihr Bedürfnis verrichten dürfen (Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 56); ob ʿÂʾisha schuldig oder nicht (Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra 24, B. 6; Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 103, 197); über Scheidung bei Ehebruch, wenn nur ein Zeuge vorhanden (Ṭayālisī, Nr. 2667); über den *ẓihār* (Ṭabarī, *Tafsīr*, XVIII, 2).

2. Muḥammad empfängt eine Offenbarung, während er reitet (s. oben *b*, 8; Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVI, 39), während sein Kopf gewaschen wird (Ṭabarī, *Tafsīr*, XVIII, 2), bei Tisch, als er gerade einen Knochen in der Hand hat (Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 56), während er auf der Kanzel steht (Aḥmad b. Ḥanbal, III, 21).

d. Der Inhalt dieser Offenbarungen wird nicht immer mitgeteilt, und wenn dies geschieht, sind sie nicht immer in den Ḳurʾān aufgenommen (vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 256—61), z.B. Muḥammad's Antwort auf die Frage, ob aus Gutem Schlechtes entstehen kann (Aḥmad b. Ḥanbal, III, 21; Ṭayālisī, Nr. 2180); die seinen Frauen gewährte Erlaubnis, die Stadt zu verlassen (Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 56); die Strafe für Unzucht (Aḥmad b. Ḥanbal, V, 317, 318, 320 f., 327, nicht die *Âyat al-Radjm*); die Erlaubnis des *liʿān* (Ṭayālisī, Nr. 2667).

Soweit ich sehe, hat der Begriff Offenbarung zu bedeutenden Diskussionen keinen Anlass gegeben. Al-Idjī und sein Kommentator al-Djurdjānī bekämpfen die Ansichten der Philosophen, wonach es ein besonderes Charisma der Propheten ist, dass „sie die Engel in ihrer körperlichen Gestalt sehen und ihre Sprache durch Offenbarung hören. Es kann nicht bestritten werden, dass sie im Wachen schauen, was andere Leute im Schlafe sehen, d. h. sie sehen Personen dichterische Worte zu ihnen sprechen, welche auf Vorstellungen hindeuten, die tatsächlichen Vorgängen entsprechen, da ihre Seele ja frei von körperlichen Tätigkeiten ist und leicht mit der geistigen Welt (*ʿālam al-ḳuds*) in Berührung treten kann. Oft wird diese besondere Eigenschaft in ihnen zu einer bleibenden Fähigkeit, die leicht in Tätigkeit gesetzt werden kann". Diese Auffassung des Begriffs Offenbarung ist nach al-Idjī irreführend und nicht vereinbar mit den Ansichten der Philosophen selbst, die anderseits behaupten, man könne die Engel nicht sehen, da sie nur psychische Wesen seien, die keine hörbare Sprache hervorbringen, was speziell den körperlichen Wesen eigen ist. So erklären die Philosophen Offenbarung als eine Vorstellung von etwas, was keine reale Basis hat, ebenso wenig wie das, was aus dem Munde kranker und verrückter Leute kommt. Wenn einer von uns aus eigener Macht befehlen oder verbieten würde, was heilsam und vernünftig ist, so würde er deswegen doch noch kein Prophet sein. Wieviel weniger noch würde dann eine prophetische Äusserung sein, die auf Vorstellungen fusst, welche jeder Grundlage entbehren und oft sogar vernunftwidrig sind (*Mawāḳif*, S. 172 f.).

Literatur: Ibn Hishām, *Sīra*, ed. Wüstenfeld, S. 150 ff.; Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, ed. Mittwoch, S. 126 ff.; Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1146 ff.; für die Tradition vgl. Wensinck, *Handbook* S. 162ᵇ, 163ᵃ; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muḥammad*, Berlin 1861, I, 207 ff.; III, 1865, S. xviii ff.; W. Muir, *The Life of Mohammad*, Edinburgh 1912; F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Leipzig 1930, S. 134 ff.; T. Andrae, *Die Person Muhammeds*, Upsala 1917, S. 311; G. Hölscher, *Die Propheten*, Leipzig 1914; O. Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, Leipzig 1898; T. Andrae, *Mohammed*, Göttingen 1932, S. 77 ff.; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 21; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 67 f.; Abu Nuʿaim Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Iṣbahānī, *Dalāʾil al-nubuwwa*, Ḥaidarābād 1320, S. 68 ff.; al-Rāghib al-Iṣbahānī, *al-Mufradāt fī gharib al-Kurʾān*, Kairo, 1324, S. 536 f.; ʿAḍud al-Dīn al-Idjī, *Kitāb al-Mawāḳif*, ed. Soerensen, Leipzig 1848, S. 172 ff.; Muḥammad ʿAlāʾ b. ʿAlī al-Taḥānawī, *Kitāb Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, Calcutta 1862, S. 1532.

WAḲF oder Ḥabs (A.). In der islämischen Rechtsterminologie bedeutet es zunächst „eine Sache davon fernhalten, davor schützen, dass ein dritter Eigentumsrecht an ihr erlangt (*tamlīk*)" (Sarakhsī, *Mabsūṭ*, XII, 27). So versteht man darunter 1. das Staatsland, das bei der Eroberung entweder durch Gewalt oder durch Vertrag an die islämische Gemeinschaft überging und das gegen Zahlung des *kharādj* im Besitz der bisherigen Eigentümer blieb und von diesen weder verkauft noch verpfändet werden durfte (vgl. darüber Pröbster in *Islamica*, IV, 421 ff.), und 2. gewöhnlich die fromme Stiftung, die in der Sharīʿa je nach der Schule verschieden definiert wird. In Anlehnung an diese Definitionen kann man sagen: unter *wakf* (Pl. *awḳāf*) versteht man eine Sache, die bei Erhaltung ihrer Substanz einen Nutzen abwirft und bei welcher der Eigentümer seine Verfügungsgewalt aufgegeben hat mit der Bestimmung, dass ihr Nutzen für erlaubte gute Zwecke verwandt wird. Wakf bezeichnet eigentlich aber die Rechtshandlung, durch die man eine solche Stiftung errichtet (gleichbedeutend mit *taḥbīs*, *tasbīl* oder *taḥrīm*), und wurde im Sprachgebrauch auf das gestiftete Objekt übertragen, während dies eigentlich *mawḳūf*, *maḥbūs*, *muḥabbas* oder *ḥabīs* heisst. Bei den Mälikiten und daher auch in Marokko, Algier und Tunis ist die Bezeichnung *ḥubus* (Pl. von *ḥabīs*) bzw. die synkopierte Form *ḥubs*, Pl. *aḥbās* vorherrschend (daher in der französischen Rechtssprache *habous*).

I. Die Hauptlehren des Fiḳh

1. Der Stifter (*wāḳif*) muss das volle Verfügungsrecht über sein Vermögen haben, er muss also im Besitz der Verstandeskräfte, geschlechtsreif und ein Freier sein (*ʿāḳil*, *bāligh*, *ḥurr*). Ausserdem muss er an dem Stiftungsobjekt uneingeschränktes Eigentum haben. Stiftungen von Nicht-Muslimen sind nur dann gültig, wenn sie einen dem Islām nicht zuwiderlaufenden Zweck verfolgen (z. B. nicht

Digitized by Birzeit University Library

für christliche Kirchen oder Klöster bestimmt sind; in der Praxis geschah dies aber doch: vgl. J. B. Saarisalo, *Waqf documents from Sinai* in *Studia Orientalia*, V. 1934).

2. Die gestiftete Sache (*mawḳūf*) muss von Dauer sein und einen Nutzen (*manfaʿa*) abwerfen, also in erster Linie Immobilien. Über Mobilien herrscht Meinungsverschiedenheit. Ein Teil der Ḥanafiten betrachtet die Stiftung von Mobilien als unzulässig, die meisten lassen sie jedoch wie die Šāfiʿiten und Mālikiten prinzipiell zu, wenn es sich um Sachen handelt, die sharīʿatrechtlich Gegenstand eines Vertrages sein können, so z. B. Tiere wegen ihrer Milch und ihrer Wolle, Bäume, wegen ihrer Früchte, Sklaven wegen ihrer Arbeitsleistung, Bücher zum Studium. Im einzelnen bestehen allerdings auch hier noch Meinungsverschiedenheiten (so lehnt Šīrāzī die Waḳfierung eines Sklaven ab). Allgemein werden Lebensmittel, Geld (Zinsverbot!) u. ä. abgelehnt, da ihre Substanz aufgebraucht wird; die können nur Gegenstand einer *ṣadaḳa* sein. Bei den Mālikiten kann auch eine *manfaʿa* waḳfiert werden, z. B. die Erträgnisse eines gepachteten Grundstückes für die Dauer des Pachtvertrages (Ḫalīl, II, 553). Vgl. zu dieser Frage, die von Suhrawardy, *The waqf of moveables* (*JASB*, N.S. VII (1915), S. 323 ff.) gesammelten Quellenstellen. Neuerdings wurden in Ägypten auch Bankguthaben waḳfiert (*OM*, XIV, 1934, S. 311).

3. Der Zweck der Stifung muss ein Gott wohlgefälliges Werk (*ḳurba*) sein, wenn dies auch nicht immer klar in Erscheinung tritt. Man unterscheidet zwei Arten: *waḳf ḫairī*, speziell religiöse oder gemeinnützige Stiftungen (Moscheen, Medresen, Krankenhäuser, Brücken, Wasserleitungen) und *waḳf ahlī* oder *ḏurrī*, Familienstiftungen, etwa für Kinder und Kindeskinder oder für andere Verwandte, oder auch für sonstige Personen; der Endzweck einer solchen Stiftung muss aber stets eine *ḳurba* sein, etwa für die Armen. Jedoch ist eine Stiftung für sich selbst ungültig (ausser bei Abū Yūsuf). Die Šāfiʿiten geben zur Umgehung dieser Bestimmung einen Kniff (*ḥīla*) an: man soll die zu stiftende Sache an einen dritten verschenken oder zu einem geringen Preis verkaufen; dieser könne dann eine Stiftung zugunsten des ursprünglichen Eigentümers errichten.

4. Die Form braucht nicht schriftlich zu sein, obwohl dies in der Regel der Fall ist. Der Stifter muss seinen Willen eindeutig zum Ausdruck bringen entweder durch *waḳaftu*, *ḥabbastu*, *sabbaltu* oder bei anderen Formeln durch einen Zusatz, dass es „weder verkauft noch verschenkt noch vererbt werden darf" (andernfalls wäre es lediglich eine *ṣadaḳa*). Ferner muss der Stifter den Gegenstand genau bezeichnen und genau angeben, zu welchem Zweck und zu wessen Gunsten die Stiftung errichtet wird. Die Fiḳh-Werke handeln meist ausführlich über die Interpretation der einzelnen Ausdrücke für die mit der Stiftung Bedachten.

5. Für das Zustandekommen eines gültigen Waḳf sind noch folgende Bedingungen erforderlich:

a. Es muss ewige Dauer haben (*muʾabbad*), was bei Stiftungen für bestimmte Personen dadurch erreicht wird, dass die Erträgnisse nach dem Tode dieser Personen den Armen zufallen. Es ist daher auch unveräusserlich.

b. Es muss sofort in Kraft treten und darf an keine aufschiebende Bedingung geknüpft sein (*munaḏīḏaz*), ausser an den Tod des Stifters; jedoch darf der Stifter in diesem Falle wie beim Testament nur ein Drittel seines Vermögens waḳfieren.

c. Es ist ein unwiderrufliches Rechtsgeschäft (*ʿaḳd lāzim*). Jedoch ist nach Abū Ḥanīfa (aber nicht bei seinen Schülern und den späteren Ḥanafiten) die Stiftung widerruflich, ausser wenn sie an den Tod des Stifters geknüpft ist (Sarakhsī, *Mabsūṭ*, XII, 27). Daher führt der ḥanafitische Stifter stets einen Scheinprozess gegen den Verwalter auf Wiedereinsetzung in sein Eigentum; der Richter, der dann die Wahl zwischen der Lehre des Abū Ḥanīfa und der des Abū Yūsuf hat, entscheidet nach der Lehre des Abū Yūsuf, da dieser die Unwiderruflichkeit lehrt, und bestätigt durch die Abweisung der Klage das Waḳf.

d. Bei den Ḥanafiten (sowie bei Ibn Abī Laīla; Sarakhsī, XII, 35) und den Imāmiten ist ausserdem noch die Übergabe (*taslīm*) der gestifteten Sache an die Bedachten bzw. den Verwalter erforderlich; dagegen nicht bei Abū Yūsuf, da nach ihm wie bei den anderen Schulen die Stiftung bereits durch die Willenserklärung (*ḳawl*) perfekt wird. Bei einer gemeinnützigen Stiftung (Moschee oder Begräbnisplatz) kommt die Übergabe durch die Benutzung, wenn auch nur durch einen, zu stande.

Bei den Mālikiten dagegen sind die hier angeführten Punkte nicht erforderlich, z. B. kann sie nicht nur vom Stifter sondern auch von dessen Erben widerrufen werden (Ḫalīl, Übers. Santillana, II, 560—61).

6. Da das islāmische Recht den Begriff der juristischen Person nicht kennt, war man über die eigentumsrechtliche Stellung des Waḳf verschiedener Ansicht. Nach der einen Ansicht (Shaibānī, Abū Yūsuf und die späteren Ḥanafiten; Šāfiʿī und seine Schule) hört das Eigentumsrecht des Stifters auf; gewöhnlich sagt man, es geht auf Allāh über; es wird dadurch jedoch nur das Eigentumsrecht des Stifters sowie das aller anderen Sterblichen verneint. Nach einer zweiten Ansicht (Abū Ḥanīfa [vgl. dazu auch Šāfiʿī, *Umm*, III, 275 f.] und die Mālikiten) behält der Stifter und seine Erben das Eigentumsrecht; er ist aber an der Ausübung dieses Rechtes verhindert. Bei einer Moschee hört auch bei den Anhängern dieser Lehre das Eigentum des Stifters auf, sobald auch nur einer sein Gebet darin verrichtet hat. Nach einer dritten Ansicht (einzelne Šāfiʿiten, Aḥmad b. Ḥanbal) geht das Eigentum auf den Bedachten (*mawḳūf ʿalaihi*) über (vgl. z. B. Shīrāzī, *Tanbīh* ed. Juynboll, S. 164, 7). Das Eigentum am Ertrage (*manfaʿa*) steht jedoch nach allen Juristen dem *mawḳūf ʿalaihi* zu.

7. Die Verwaltung des Waḳf führt ein *nāẓir*, *ḳaiyim* oder *mutawallī*, der dafür ein Gehalt bezieht. Der erste Verwalter wird gewöhnlich vom Stifter bezeichnet; häufig ist dies auch der Stifter selbst (bei den Mālikiten ist dann die Stiftung ungültig). Dem Ḳāḍī steht ein Aufsichtsrecht zu; er ernennt die Verwalter und setzt sie auch gegebenenfalls ab (etwa wegen schlechter Verwaltung). Die Form der Verwaltung und die Verwendung der Erträgnise ist an die vom Stifter getroffenen Bestimmungen gebunden. Jedoch müssen die Erträgnisse in erster Linie für die Instandhaltung der Gebäude usw. verwandt werden; der Überschuss geht erst an die Bedachten. Pachtverträge über die Ländereien und die Gebäude dürfen höchstens auf drei Jahre abgeschlossen werden.

Digitized by Birzeit University Library

8. Erlöschen des Waḳf. Wenn der Stifter vom Islām abfällt, so wird die Stiftung nichtig und fällt an seine Erben. Gegenstandslos gewordene Stiftungen fallen je nach Ansicht über die eigentumsrechtliche Stellung an die Erbberechtigten (bei den Mālikiten nur dann, wenn diese arm sind) oder müssen für Arme oder zum allgemeinen Besten verwandt werden; keinesfalls aber dürfen sie von der weltlichen Behörde eingezogen werden.

II. Entstehung, Geschichte und Bedeutung

Nach der allgemeinen Anschauung der Muslime hat es vor dem Islām in Arabien keine Waḳfe gegeben, weder an Häusern noch an Ländereien (vgl. Shāfi'ī, *Umm*, III, 275, 280). Von den Fukahā' wird diese Institution auf den Propheten zurückgeführt, wenn sich auch im Ḳur'ān keine Belege dafür finden. Im Vergleich zu anderen Dingen ist die traditionelle Stützung dieser Institution sehr dürftig, wenn es auch bei den Juristen immer heisst, dass die Prophetengenossen und die ersten Khalīfen zu waḳfieren pflegten. In einer Tradition des Anas b. Mālik heisst es, dass der Prophet von den Banu 'l-Nadjdjār Gärten kaufen wollte, um eine Moschee zu bauen; diese wiesen aber den Kaufpreis zurück und gaben das Grundstück um Gottes willen (Bukhārī, *Waṣāyā*, B. 28, 31, 35). Nach einer Tradition Ibn 'Umar's, die den Juristen als Hauptstütze dient, hatte der spätere Khalīfe 'Umar bei der Teilung von Khaibar Ländereien erworben, die ihm sehr wertvoll waren, und fragte den Propheten, ob er sie als *ṣadaḳa* hergeben solle. Der Prophet antwortete: „Halte die Sache selbst zurück und weihe ihre Früchte frommen Zwecken". 'Umar tat dies mit der Bestimmung, dass die Sache weder verkauft noch vererbt werden solle; er gab sie als *ṣadaḳa* für Arme, [bedürftige] Verwandte, Sklaven, Wanderer, Gastfreunde und für die Ausbreitung des Glaubens (*fī sabīl Allāh*); keine Sünde soll es für den Verwalter sein, davon in üblichem Masse zu essen oder einen Freund zu speisen, ohne sich daran zu bereichern (Bukhārī, *Shurūṭ*, B. 19 u. ö.). In einer anderen Version ist die Rede von einem Palmengarten namens Thamgh (Bukhārī, *Waṣāyā*, B. 23 u. ö.). In beiden Fällen handelt es sich aber um ein und dasselbe Grundstück in Khaibar, das den Beinamen Thamgh hatte (vgl. Nawawī, *Sharḥ Muslim*; Sarakhsī, *Mabsūṭ*, XII, 31). Eine dritte Tradition (von Anas b. Mālik) betrifft die Familienstiftung. Nach der Verkündung von Sūra III, 86 schenkte Abū Ṭalḥa dem Propheten seinen liebsten Besitz, den Garten Bairuḥā' (in Medina), wo der Prophet Schatten zu suchen und Wasser zu trinken pflegte; der Prophet gab ihn aber zurück mit dem Bemerken, er solle ihn für seine Verwandten stiften; da gab Abū Ṭalḥa den Garten als *ṣadaḳa* für Ubaiy und Ḥassān (Bukhārī, B. 17). Bei anderen Traditionen, die von Bukhārī und anderen für die Waḳfierung von Mobilien herangezogen werden, handelt es sich lediglich um eine einfache *ṣadaḳa*.

Mit diesen Traditionen suchen die Juristen die Waḳf-Institution auf den Propheten zurückzuführen. Auffallend ist aber, dass die ältesten Juristen über wesentliche Punkte des Waḳf uneins sind. In dieser Hinsicht sind Shāfi'ī's Polemiken gegen ungenannte Gegner, darunter sicher auch Abū Ḥanīfa, interessant (*Umm*, III, 275 ff., 280). Dort wird die Ansicht Shuraiḥ's (gest. 82 = 701) zurückgewiesen, der die Zulässigkeit des Waḳf überhaupt bestritt mit einem in den kanonischen Sammlungen fehlenden Prophetenausspruch: „Keine Zurückhaltung von den von Gott vorgeschriebenen Erbteilen" (*lā ḥabsᵃ ʿan farāʾiḍ Allāh*). Sodann polemisiert Shāfi'ī gegen die Ansicht, dass das Waḳf Eigentum des Stifters und seiner Erben bleibe. Auch die Unveräusserlichkeit des Waḳf wurde von Shuraiḥ bestritten, da der Prophet bereits waḳfierte Dinge (*ḥabīs*) verkauft habe (Kāsānī, *Badāʾiʿ al-ṣanāʾiʿ*, VI, 219). Shāfi'ī scheint den späteren Lehren über das Waḳf erst zum Siege verholfen zu haben. Abū Yūsuf soll sich erst für die Unwiderruflichkeit des Waḳf erklärt haben, als er bei einer Pilgerfahrt in Medina die zahlreichen Waḳfe der Muslime vorfand (Sarakhsī, *Mabsūṭ*, XII, 28). All dies legt die Vermutung nahe, dass die Waḳf-Institution sich erst nach dem Tode des Propheten im Laufe des I. Jahrh. gebildet und im II. Jahrh. erst ihre festen juristischen Formen angenommen hat. Ihr Ursprung ist einmal in dem stark ausgeprägten Wohltätigkeitsdrang des Islām zu suchen; so wird sie in einer Tradition (s. oben) auch an einen entsprechenden Ḳur'ānvers angeknüpft, und Shāfi'ī (*Umm*, III, 275) nennt sie eine *ṣadaḳa muḥarrama*. Dazu kam, dass die Araber in den eroberten Ländern gemeinnützige Stiftungen für Kirchen, Klöster, Kranken-, Waisen- und Armenhäuser (sogen. *piae causae*) vorfanden und diese Form für die Betätigung der von ihrer Religion vorgeschriebenen Wohltätigkeit übernommen haben mochten. Diese Stiftungen der byzantinischen Zeit waren unveräusserlich, wurden von *administratores* verwaltet und standen unter der Oberaufsicht der Bischöfe (vgl. vor allem Justinian, *Novelle* 7 und 131; Duff, *The charitable foundations of Byzantium* in *Cambridge legal essays*, Cambridge 1926, S. 83 ff.). Zu dem gleichen Schluss war schon C. H. Becker (*Isl.* II, 404) gekommen, indem er nachwies, dass in Ägypten die Gepflogenheit, bis in die Tūlūnidenzeit hinein ausschliesslich städtischen Grundbesitz (*ribāʿ*), aber keine Ackerländereien (*arāḍī*) zu waḳfieren, auf griechisches Vorbild zurückgeht. Aber schon in dieser frühen Zeit muss man anderswo bereits landwirtschaftlichen Grundbesitz waḳfiert haben; Shāfi'ī spricht schon davon, und Bukhārī (*Waṣāyā*, B. 27) hat ein Kapitel: „Wenn jemand Ackerland (*arḍ*) waḳfiert und die Grenzen nicht angibt". Auch den Byzantinern war dies nicht unbekannt (Vgl. Justinian, *Novelle* 65).

Über die weitere Geschichte der Waḳfe in Ägypten macht Maḳrīzī, *Khiṭaṭ*, II, 295 f. interessante Mitteilungen. Als erster waḳfierte Abū Bakr Muḥammad b. 'Alī al-Madharā'ī (gest. 345 = 956) landwirtschaftlichen Grundbesitz für die heiligen Städte und andere Zwecke. Die Fāṭimiden untersagten aber alsbald die Waḳfierung von Ländereien und betrauten den Ḳāḍī 'l-Ḳuḍāt mit der Oberaufsicht, dem ein *Diwān al-aḥbās* zur Seite stand. Im Jahre 363 (974) befahl al-Muʿizz, das Vermögen der Stiftungen sowie die Waḳfurkunden (*sharāʾiṭ*) an die Staatskasse (*bait al-māl*) abzuliefern; die Einnahmen aus den Waḳfen wurden dann für 1.500.000 Dirhem jährlich verpachtet; aus dieser Summe wurden die Benefizienten bezahlt, während der Rest der Staatskasse verblieb. Infolge dieses Pachtsystems war bereits unter al-Ḥākim der Waḳfbesitz so sehr heruntergewirtschaftet, dass die Einnahmen bei vielen Moscheen nicht mehr zum Unterhalt ausreichten. Er machte daher im

Digitized by Birzeit University Library

Jahre 405 (1014) eine neue grosse Stiftung und liess den Zustand der Moscheen regelmässig prüfen.

In der Mamlūkenzeit teilte man die Stiftungen in drei Gruppen ein: 1. *Aḥbās*. Sie standen unter der Oberaufsicht des *dawādār al-sulṭān* und wurden von einem *nāẓir* mit einem besonderen *dīwān* verwaltet; sie umfassten grosse Ländereien (im Jahre 740 [1339]: 130.000 *faddān*) in den Provinzen Ägyptens und dienten zur Unterhaltung der Moscheen und Zāwiya's. Maḳrīzī (gest. 845 = 1442) klagt sehr über den Missbrauch und den Verfall dieser Stiftungen; sie waren durch Bestechungen in die Hände der Emire gekommen; die Benefizienten, die sich *faḳīh* oder *ḫaṭīb* nannten, aber vom Fiḳh und vom Predigen nichts verstanden, wurden auf den Namen irgend einer verfallenen Moschee geführt. 2. *Awḳāf ḥukmiya*. Sie bestanden aus städtischem Grundbesitz in Miṣr und Ḳāhira; ihr Ertrag war für die beiden heiligen Städte sowie für Wohltätigkeit jeder Art bestimmt. Sie unterstanden dem šāfi'itischen Ḳāḍī 'l-Ḳuḍāt und wurden von einem *nāẓir* verwaltet (manchmal auch von zweien, für jeden Stadtteil einer); für jeden Stadtteil bestand ein besonderer *dīwān*. Auch hier erhebt Maḳrīzī bewegliche Klage über die immer schlechter werdenden Zustände. 3. *Awḳāf ahlīya*, Familienstiftungen, die jede einen eigenen Verwalter hatten. Es handelt sich um Klöster (*ḫānkāh*), Medresen, Moscheen, Türben, die ausgedehnte Ländereien in Ägypten und Syrien besassen, darunter auch ursprüngliche Staatsländereien, die man sich angeeignet und waḳfiert hatte.

Ähnlich wie in Ägypten werden auch die Verhältnisse in den anderen Ländern gewesen sein. Schon hundert Jahre vor Maḳrīzī klagt der Hanafit Ṣadr al-Sharī'a al-Thānī (gest. 747 = 1346), in Transoxanien darüber, dass die Ḳāḍī's durch eine *ḥīla* die Waḳfe vereiteln (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, II, 163).

Die Waḳfinschriften bieten noch manche wertvolle Einzelheit. Der Zahl nach am meisten wurden Geschäftslokale waḳfiert, meist kleine Läden (*ḥanūt*), die oft zu Dutzenden einer Stiftung gehörten, aber auch Lagerhäuser (*ḫān*, *funduḳ*) und Pferdeställe (*ruwā'*); dann waren es Miethäuser (*dār*) oder auch kleinere Wohnungen. Daneben stehen dann die industriellen Betriebe: Bäder, Mühlen, Backöfen, Öl- und Zuckerpressen, Seifensiedereien, Papierfabriken, Webereien (*ṭirāz*), Posthäuser (*yam*). An dritter Stelle stehen die landwirtschaftlichen Betriebe, vor allem sehr häufig Gärten, dann aber auch Landgüter und sogar ganze Dörfer.

Die Verwendung der teils geld- teils naturalwirtschaftlichen Erträgnisse war in der Stiftungsurkunde genau vorgeschrieben. Abgesehen von den Armen dienten sie in erster Linie zur Besoldung des Personals der Moscheen, Medresen, Bibliotheken, Ḳur'ānschulen, Krankenhäuser oder für die Insassen eines Klosters usw. (vgl. im einzelnen C. H. Becker, *Islamstudien*, I, 264 f.). Auch wurden die Einkünfte oft in irgendeiner Form für die beiden heiligen Städte verwandt.

Über Missbräuche, Veruntreuungen und Ausbeutung der Waḳfe reden die Inschriften ebenfalls eine beredte Sprache. So begegnen öfters Edikte, welche die Waḳfe von ungerechten Lasten und Steuern befreien (vgl. z. B. Sobernheim, in *Baalbek, Ergebnisse der Ausgrabungen u. Untersuchungen*, III [1922], Nr. 36 u. 38). Auch suchten die Stifter selbst Veruntreuungen vorzubeugen, indem sie Liegenschaften in Bruchteilen auf verschiedene Stiftungen verteilten, damit sich mehrere Verwalter gegenseitig kontrollieren sollten; oder die Aufsicht wird vom Stifter einer Verwaltungskommission übertragen, welcher der Ḳāḍī, der Ḫaṭīb, sowie zehn angesehene Bürger der Stadt angehören (so in Mostaganem vom Jahre 742 [1340] in *JA*, 11. Ser., XIII, 81).

Das Waḳfsystem war zwar zur Linderung von Elend und Armut sowie zur Förderung der Wissenschaften sehr segensreich; aber es hatte moralisch und wirtschaftlich gewaltige Schattenseiten. Einerseits wurden weite Volkskreise durch die Schaffung von immer neuen Sinekuren der Erwerbstätigkeit entzogen und auf Kosten des Landes ernährt, anderseits musste das Kapital für diese grossen Stiftungen von den Reichen auch zusammengebracht werden, und das geschah meist nicht durch produktive Arbeit, sondern durch Erpressung und unerhörte Ausbeutung des Volkes. Weiter führte die immense Anhäufung des Grundbesitzes in der Toten Hand zu wirtschaftlicher Schädigung, wenn auch von Zeit zu Zeit staatliche Konfiskationen und unstatthafte Veräusserungen durch die Verwalter regulierend wirkten. Eine Folge dieser Anhäufung war vielfach die schlechte Bewirtschaftung des Besitzes; diese grossen Latifundien stehen sogar der Einführung neuzeitlicher landwirtschaftlicher Methoden hindernd im Wege. Sie kamen oft derart herunter, dass die Erträgnisse nicht einmal für die notwendige Instandhaltung und Amelioration ausreichten. Um diesem Übel zu steuern und das persönliche Interesse der Pächter zu heben, griff man anscheinend seit dem XVI. Jahrh. zu ewigen Pachtverträgen, die in den einzelnen Ländern zwar differieren, im Prinzip aber auf dasselbe hinauslaufen. Ursprünglich nur bei abgewirtschafteten Gütern angewandt, kamen sie allmählich auch bei anderen Waḳfgütern in Gebrauch.

Der räumlich am weitesten verbreitete Vertragstypus dieser Art (im gesamten Gebiet der ehemaligen Türkei, einschliesslich von Ägypten und Tripolis) ist der *iḏāratain*-Vertrag (im Gegensatz dazu heisst die kurzfristige Pacht *iḏāra waḥida*), sobenannt nach der doppelten Pachtsumme: der Pächter zahlt eine einmalige feste Summe je nach dem Wert des Grundstückes bei Abschluss des Vertrages (*iḏāra muʿaḏḏiḏala*) und seine jährliche unveränderliche Rente (*iḏāra muʾaḏḏiḏala*), damit der Eigentumsanspruch der Stiftung nicht verjährt. Er ist verpflichtet, das Gut instand zu setzen und zur Produktivität zu bringen. Er kann es vererben und seine Rechte an dem Grundstück mit Genehmigung des Stiftungsverwalters verkaufen. Stirbt der Pächter oder der ihm nachfolgende Inhaber, ohne Erben zu hinterlassen, so fällt das Gut als *maḥlūl* an die Stiftung zurück. Neubauten usw. werden als Zuwachs betrachtet.

Eine andere in Syrien und Ägypten übliche Vertragsart ist der *ḥikr*-Vertrag, der dem *kirdār*-Vertrag in Tripolis und Tunis entspricht, aber mit einer je nach dem sich ändernden Wert des Grundstückes steigenden oder fallenden Rente. Der Inhaber kann es nur vererben, hat aber an seinen Neubauten und neuen Anpflanzungen uneingeschränktes Eigentum. Der Vertrag erlischt nur bei Nichtzahlung der Rente. Ähnlich ist in der Türkei der *muḳāṭaʿa*- und in Tunis der *enzel*- (*inzāl*-) Vertrag, jedoch mit einer jährlichen unveränderlichen Rente, und in Algier bis zur französischen

Digitized by Birzeit University Library

Okkupation der *ana-* (ʿ*anā*ʾ-)Vertrag und in Marokko die *guelza* (*djilsa* oder *djulsa*: bei Geschäfts- und Fabrikräumen) und *gza* (*djazā*ʾ: bei landwirtschaftlichen Grundstücken [vgl. Michaux-Bellaire, in *RMM*, XIII (1911), 197—248]) sowie im ganzen Maghrib das *khalw* (oder *khulū al-intifāʿ*). Bei all diesen Verträgen handelt es sich um Nutzniessungsrechte (*huḳūḳ al-manāfiʿ*). Die Sache selbst (*raḳaba*) blieb Eigentum der Stiftung, was durch die Zahlung der Rente anerkannt wurde, während die *manfaʿa* Eigentum des Pächters wurde.

Diese Vertragsarten wurden aber nicht erst für die Verpachtung von Waḳfgütern geschaffen, vielmehr wurden ältere Pachtformen auf den Waḳfbesitz übertragen. Man knüpfte wahrscheinlich an solche Fälle an, in denen derartig vergebener Grundbesitz waḳfiert worden war. Letzten Endes dürfte es sich hier um ein Fortleben der antiken Emphyteuse handeln, die bereits in byzantinischer Zeit bei Kirchen und Klostergütern üblich war.

Die Familienstiftungen sind fast ebenso alt wie die gemeinnützigen. Die ältesten Beispiele sind zwei Waḳf-Urkunden, in denen Shāfiʿī sein Haus in Fusṭāṭ mit allem Zubehör (*Umm*, III, 281—83) sowie seine beiden Häuser in Mekka (*Umm*, VI, 179—80) für seine Nachkommen waḳfiert. Solche Stiftungen wollten neben ihrem religiös-wohltätigen Endzwecke zunächst den Nachkommen für alle Fälle eine Rente sichern, vor allem aber in unsicheren Zeiten das Vermögen vor dem Zugriff mächtiger Herrscher schützen, was allerdings nicht immer den gewünschten Erfolg hatte. Ausserdem war es ein legales Mittel, das kurʾānische Erbrecht zu umgehen, sei es dass man einzelne Erben ausschliessen oder Nichterbberechtigte einsetzen (vgl. z. B. Hacoun, *Étude sur l'évolution des coutumes Kabyles*, S. 11 ff.), sei es dass man den Grundbesitz zusammenhalten wollte, da er durch dieses Erbrecht zersplittert wurde. Auch noch zu anderen Zwecken suchte man die Familienstiftungen zu missbrauchen: man waḳfierte sein Vermögen für seine Nachkommen, um es dem Zugriff seiner Gläubiger zu entziehen, was allerdings in einem *fatwā* des Abu ʾl-Suʿūd (gest. 982 = 1474) abgelehnt wird (P. Horster, *Zur Anwendung des islam. Rechts*, Stuttgart 1935, S. 42). Die Familienstiftungen sind sehr zahlreich und in diesem ausgedehnten Masse wirtschaftlich schädlich. In Ägypten waren z. B. die Einnahmen aus diesen Stiftungen 1928/9 höher als die aus allen andern Waḳfen zusammen (über 20 Millionen RMk., vgl. *RE Isl.*, III, 295).

III. Die heutigen Verhältnisse

Die Güter der Toten Hand schätzte man in der ehemaligen Türkei auf drie Viertel der gesamten Kulturfläche und auf dem Gebiete der heutigen Türkei neuerdings auf 50 Millionen Ltque (im Budget für 1928 sind die Einnahmen mit 3.489.000 Ltque eingesetzt). Gegen Mitte des XIX. Jahrh. umfassten sie in Algier die Hälfte, 1883 in Tunis $^1/_3$ und 1935 in Ägypten $^1/_7$ und in 1930 in Iran etwa 15 % des bebauten Bodens. Die Anhäufung eines so umfangreichen Besitzes in der Toten Hand bedeutet aber eine enorme volkswirtschaftliche Schädigung; kann doch, um von anderem abzusehen, ein waḳfiertes Grundstück hypothekarisch nicht belastet werden, da infolge der Unveräusserlichkeit eine Zwangsvollstreckung nicht durchführbar ist. Dazu bestanden allenthalben in der Verwaltung dieser Güter viele Missstände, und häufig herrschte auch eine Rechtsunsicherheit hinsichtlich der Eigentumsfrage. So wurde das Waḳf-System im letzten Jahrhundert überall zu einem Problem. Zunächst sahen die europäischen Mächte (Frankreich) darin ein Hindernis für den wirtschaftlichen Aufschwung ihrer islāmischen Kolonialander, aber auch die Muslime selbst (Türkei, Ägypten) verschliessen sich heute dieser Einsicht nicht mehr.

In Algier hatte Frankreich als erster seit 1830 versucht dieses Problem — allerdings in wenig geschickter Weise — zu lösen. Dann wurden durch Gesetz vom 26. Juli 1873 die rechtlichen Verhältnisse von Grund und Boden dem französischen Gesetz unterworfen, und alle ihm widersprechenden Bestimmungen aufgehoben. Damit war praktisch der Verkauf der Habous anerkannt; aber um nicht noch weiter in das religiöse Empfinden der Muslime und in das Familienleben einzugreifen, liess man die Institution als Mittel zur Umgehung des islāmischen Erbrechtes bestehen, wenn auch in dieser verzerrten Form. Die algerische Nationalpartei verlangte in ihrem Manifest vom Dezember 1936 die freie Verfügung der Muslime über ihre *awḳāf* (*OM*, XVII, 85).

In Tunis und Marokko ging Frankreich vorsichtiger zu Werke. Nachdem in Tunis bereits 1874 von Khair al-Dīn eine Zentralverwaltung (*djamʿiya*) für die öffentlichen Habous geschaffen worden war, wurde der Enzel-Vertrag durch das heute noch grundlegende Dekret vom 22. Juni 1888 geregelt, aber formal erschwert. Dann wurde 1898 verordnet, dass die Habous entweder in natura oder gegen Geld ausgetauscht und dass sie auf längere Zeit in einfache Pacht gegeben werden können. Aber auch hier ging man in verschiedenen Dekreten noch einen Schritt weiter, um den Besitz der Toten Hand zu zerschlagen. Vorläufig abgeschlossen wurden diese Bestrebungen durch das Dekret vom 17. Juli 1926; danach ist bei ländlichen Grundstücken der muslimische Tunesier, der auf dem Grundstück wohnt und es selbst, er oder seine Vorfahren, seit wenigstens 33 Jahren bebaut, dauernder Besitzer gegen Zahlung einer jährlichen Rente; das Gründstück kann aber nur in männlicher Linie vererbt werden. Diese Massnahme stiess bei Inhabern von Familienstiftungen auf Widerspruch. Für die Verwaltung besteht seit 1908 neben der *djamʿiya* noch ein *Conseil Supérieur des Habous* als beratende Instanz.

In Marokko wurde 1912 eine *Direction des Habous* geschaffen und durch *Ẓahīr* vom 21. Juli 1913 die Verpachtung der Habous neu geregelt; zunächst hat man bei unbebauten Liegenschaften die langfristige Pacht auf 10 Jahre beschränkt und einen Austausch gegen Geld ermöglicht, jedoch mit der Verpflichtung, ein Ersatzgrundstück zu kaufen. Ein *Ẓahīr* vom 8. Juli 1916 gestattete dann die Ablösung der *manfaʿa*-Rechte (Gza, Guelza usw.), sodass das waḳfierte Grundstück Eigentum des Inhabers wurde. Jedoch muss auch in diesen Fällen die Ablösungssumme in einem Ersatzgrundstück angelegt werden.

In Tripolis un der Cyrenaica wurde die schon in türkischer Zeit bestehende Zentralverwaltung der Awḳāf von Italien übernommen und reformiert. Jedoch sind nach der italienischen Rechtsprechung bei Streitigkeiten nicht die Sharīʿat-Gerichte, sondern die ordentlichen Gerichte zuständig, da man das Waḳf als zum Realstatut

Digitized by Birzeit University Library

gehörig betrachtet. Durch das Dekret vom 3. Juli 1921 (Nr. 1207) wurden neue Grundbücher eingeführt, darunter besondere Register für die Awḳāf sowie für die durch *iḏāratain*-Verträge vergebenen Awḳāf. Der erste Eingriff in die privaten Wakfe geschah aus politischen Gründen durch die Konfiszierung des gesamten Vermögens der Senūsī zugunsten des Staates; nur die Moscheen und Begräbnisplätze behielten ihren Waḳf-Charakter und gingen an die Verwaltung der öffentlichen Wakfe über (Dekret vom 22. Dez. 1930).

Für Palästina, Syrien und den ʿIrāḳ wurde durch die Mandatsstatute von 1921 vorgesehen, dass die Wakfe in Übereinstimmung mit der Sharīʿa und den Bestimmungen der Stifter von der Mandatsmacht verwaltet werden sollen. England begnügte sich in Palästina vorsichtigerweise mit einem theoretischen Kontrollrecht; es schuf durch Dekret vom 20. Dez. 1921 ein aus indirekter Wahl hervorgehendes *Supreme Moslim Sharia Council* von 5 Mitgliedern, dem unter anderem auch die Waḳf-Angelegenheiten unterstehen (*OM*, I [1921], 594—96; IX [1929], 311—13). In 1937 nahm die Mandatsregierung die Verwaltung selbst in die Hand (*OM*, XVII, 511, 559 f., 616 f.). Frankreich stellte dagegen in seinen syrischen Mandatsstaaten die Wakfe unter direkte Aufsicht der Mandatsmacht. Durch Erlass des Oberkommissars vom 2. März 1921 setzte es für das ganze syrische Mandatsgebiet drei Organe für die Verwaltung der muslimischen Wakfe ein (Rabbath, *L'évolution politique de la Syrie sous mandat*, Paris 1928, S. 207 f.). 1926 wurden durch den Oberkommissar die *muḳāṭaʿa*- oder *ḥikr*-Verträge verboten und durch die *mubādala* ersetzt. Im September 1934 trat in Aleppo ein Kongress zusammen, auf dem — gegen befürchtete Regierungsmassnahmen — eine konfessionelle autonome Verwaltung der Wakfe gefordert wurde (*OM*, XIV, 214, 283, 473 f., 531 f.; XVII, 97). — In ʿIrāḳ wurden durch die Verfassung vom 10. Juli 1924 die Wakfe einem Waḳf-Ministerium unterstellt. Bei Rechtsstreitigkeiten ist das Sharīʿa-Tribunal zuständig, das nach dem für die Stiftung massgebenden *maḏhab* entscheidet (*OM*, X [1930], 540 f.). Das in 1937 aufgetretene Kabinett al-Midfaʿī hat eine Reform des Waḳf-Wesens in sein Programm aufgenommen (*OM*, XVII, 527).

In der Türkei wurde schon Anfang des XIX. Jahrh. eine Zentralverwaltung der *ewḳāf* geschaffen, die 1840 in ein Ministerium umgewandelt wurde. Man unterschied zwischen eigentlichen Ewḳāf (*waḳf-i ṣaḥīḥ*) bei *mulk*-Ländereien und uneigentlichen Ewḳāf (*waḳf-i ġhairʿ ṣaḥīḥ*) bei *mīrīye*-oder Staatsländereien oder nach der Verwaltung zwischen *ewḳāf-i mazbūṭa*, die in Besitz und Verwaltung des Ewḳāf-Ministeriums stehen, *ewḳāf-i mūlḥaḳa*, die nur unter Aufsicht des Ministeriums stehen, und *ewḳāf-i mūstethnā*, die völlig selbständig sind (z. B. christliche Stiftungen). Schliesslich ergriff die türkische Republik als erster islāmischer Staat die Initiative zur völligen Aufhebung. Durch eins der Laisierungsgesetze vom 3. März 1924 (Nr. 429) wurde das Ewḳāf-Ministerium aufgehoben und die Waḳf-Angelegenheiten einer dem Ministerpräsidenten unterstellten Generaldirektion (*müdīriyet-i ʿumūmīye*) übertragen, um die Frage „in einer dem wirklichen Vorteil der Nation entsprechenden Weise zu lösen" (Art. 7). Laut Gesetz vom 22. Febr. 1926 (Nr. 748) können Waḳf-Ländereien (*Waḳf-i mazbūṭ*) an Kommunen und an sonstige dem allgemeinen Interesse dienende Unternehmungen (z. B. Fabriken) verkauft werden. Durch das Kommunalgesetz von 1930 sind zahlreiche Gebäude wie Moscheen, Friedhöfe, Wasserleitungen an die Kommunen übergegangen, sodass der Waḳf-Verwaltung nur noch ein Drittel ihrer Aufgaben geblieben ist. Nachdem man schon seit 1926 dazu übergegangen war, Waḳf-Grundstücke auszutauschen oder zu verkaufen, den Erlös aber wieder in Immobilien anzulegen (Budgetgesetz der Ewḳāfdirektion für 1926, Nr. 850, 1276, Art. 6, der von Jahr zu Jahr verlängert wurde), hat die Generaldirektion der Ewḳāf Ende 1937 beschlossen, ihren gesammten passiven und wenig einbringenden Besitz zu verkaufen und in den grösseren Städten Waḳf-Viertel mit Märkten, Bädern, Miethäusern usw. zu errichten, um so einen besseren Ertrag zu erzielen (*OM*, XVII, 566).

In Ägypten gehen die Reformbestrebungen bis auf Muḥammad ʿAlī zurück, der alle wakfierten Ackerländereien (*rizḳa*) konfiszierte und die Benefizienten entschädigte; nur die Wakfe liess er bestehen, die in Häusern und Gärten bestanden. 1851 wurde eine Zentralverwaltung geschaffen, die nach verschiedenen Umformungen 1913 zu einem Ministerium erhoben wurde. Das Dekret vom 13. Juli 1895 regelte die Verwaltung der Wakfe neu und unterstellte der Zentralverwaltung alle gemeinnützigen Wakfe sowie diejenigen Familienstiftungen, deren Verwaltung aus irgend einem Grunde durch richterliche Entscheidung oder durch Übereinkommen der Zentralbehörde übertragen wurde. Seit 1924 steht das Waḳf-Ministerium unter der Kontrolle des Parlamentes, wodurch die Lage und die Einkünfte der Wakfe erheblich verbessert wurden. Durch das türkische Vorgehen angeregt lösten dann die unhaltbaren Zustände der Familienstiftungen bei der Budgetberatung dieses Ministeriums für 1926/7 eine Diskussion über die Frage aus, ob man die Familienstiftungen überhaupt beibehalten solle. Am 9. Dez. 1936 beschloss der Ministerrat, eine Kommission unter Leitung des Rektors der Azhar einzusetzen mit der Aufgabe, auf Grund der Arbeiten Kadrī Pasha's unter anderem ein Gesetz über das Waḳf-Recht auszuarbeiten; diese Kommission soll nicht an die Lehrmeinungen eines einzigen *maḏhab* unter Ausschluss der anderen gebunden sein, wie dies bereits bei der Schaffung des Eherechtes im Jahre 1929 geschehen war, und soll auch die Meinungen derjenigen Juristen übernehmen welche den Interessen des Volkes und der sozialen Entwicklung angepasst sind (*OM*, XVII, 51 f.).

In Persien liegt die Verwaltung der Stiftungen durchweg in den Händen der Mullā's, die bisher jede Einmischung des Staates energisch zurückwiesen. Erst nach der persischen Revolution wurde durch Gesetz vom 4. Sept. 1910 im Rahmen eines Kultusministeriums eine Generalverwaltung der Awḳāf geschaffen, um die Stiftungen zu überwachen; eine direkte Verwaltung sollte nur bei Stiftungen ohne Verwalter statthaben, aber auch dann nur mit Genehmigung des *ḥākim-i sharʿ*. Die Durchführung dieses Gesetzes scheiterte aber an dem Widerstand des Klerus. Selbst ein Ministerialerlass von 1923, wonach die der Kontrolle sich widersetzenden Verwalter suspendiert werden können, änderte nichts daran; denn die Gerichte erklärten diese Massnahmen für ungesetzlich.

Nachdem schon das zaristische Russland die Wakfe in der Krim zu seinem Vorteil durch russische Beamte hatte verwalten lassen und in Tur-

Digitized by Birzeit University Library

kistan zahlreiche Waḳf-Ländereien konfisziert und an russische Emigranten gegeben hatte, wurden unter der Herrschaft der Bolschewiki in deren Kampf gegen alles Religiöse auch die waḳfierten Gebäude und Moscheen zu Staatseigentum erklärt und verpachtet (*OM*, XII [1932], 133—34).

In Niederländisch-Indien dienen die zu *wakap* — dies ist die meist allgemeine Aussprache — gemachten Güter immer religiösen Zwecken (Moscheen, Friedhöfe) und gehen sie auch nicht selten zurück auf vorislamische Verfügungen einheimischer Fürsten. Weil in vielen Gegenden nach der Adat das individuelle Grundrecht in einem höheren Rechte eingeklemmt liegt (Ost-Java) oder überhaupt unbekannt ist (Minangkabau in Mittel-Sumatra), können dort Grundstücke von Individuen nicht waḳfiert werden. Die Verwaltung fällt teils dem die Obrigkeit vertretenden Richter zu (Java und Madura), teils führt das Moscheepersonal die Verwaltung.

Auch verschiedene islāmische Kongresse beschäftigten sich mit der Waḳf-Frage, aber stets in traditionellem Sinne. So protestierte der zweite Pilgerfahrtskongress zu Mekka (1924) dagegen, das die Regierungen über die Awḳāf in einer Weise verfügen, wie den von den Stiftern getroffenen Bestimmungen nicht entspreche, und verlangte, dass sie nach den Normen der Sharīʿa verwaltet würden (*OM*, IV, 602). Der islāmische Kongress zu Mekka 1926 sowie der Nationalkongress des Ḥiḏjāz 1931 forderten von der Saʿūdischen Regierung, dafür Sorge zu tragen, dass die Einnahmen aus den ausländischen Waḳfen zugunsten der heiligen Städte auch eingingen (*OM*, VI, 314; XI, 454). Denn infolge des *maḥmal*-Zwischenfalles im Jahre 1926 hatte Ägypten die Zahlung der Einkünfte aus diesen Waḳfen eingestellt. Dieser Streitfall zwischen Saʿūd-Arabien und Ägypten wurde nun durch ein Übereinkommen vom 18. Nov. 1936 beigelegt, sodass Ägypten diese Einkünfte jetzt wieder jährlich schickt (*OM*, XVI, 280, 666 f.). Ebenso forderte der muslimische Kongress zu Jerusalem 1931 die Rückgabe der Ḥiḏjāzbahn mit dem gesamten rollenden Material, da sie vor ihrem Bau vom osmanischen Sultan als Waḳf erklärt wurde (*OM*, XII, 28, 40, 331).

Literatur: Ausser den bekannten Traditionssammlungen und den Fiḳh-Werken gibt es zahlreiche Spezialschriften, davon gedruckt: Hilāl al-Raʾy (gest. 245 = 859), *Aḥkām al-waḳf*, Ḥaidarābād 1355; al-Khaṣṣāf (gest. 261 = 875), *Aḥkām al-waḳf*, Kairo 1904; Ibrāhīm b. Mūsā al-Ṭarābulusī (gest. 922 = 1516), *al-Isʿāf fi aḥkām al-awḳāf*, Kairo 1292; Übers. B. Adda und E. D. Ghalioungui u. d. T. *Le Waḳf*, Alexandria 1893; Ḳadrī Pasha, *Ḳānūn al-ʿadl wa 'l-inṣāf li-l-ḳaḍāʾ ʿalā mushkilāt al-awḳāf*, Būlāḳ 1311. — Aus der umfangreichen Literatur sei nur das Wichtigste ausgewählt: Tornauw, *Das moslem. Recht*, Leipzig 1855, S. 551 ff.; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*, Leiden 1910, § 60; 3. (holländ.) Aufl. 1925, § 62; Krcsmárik, *Das Waḳfrecht vom Standpunkte des Sarīʿatrechtes nach der Ḥanafit. Schule*, in *ZDMG*, XLV (1891), 511—76; E. Clavel, *Le Waḳf ou Habous* (*Rites ḥanafite et malékite*), 2 Bde., Kairo 1896; E. Mercier, *Le Hobous ou Ouakof, ses règles et sa jurisprudence*, Algier o. J. (aus *Revue algérienne et tunisienne de législation et de jurisprudence*); ders., *Le Code des hobous*, Constantine 1899; M. Morand, *Études de droit musulman*, Algier 1910, S. 225 ff.; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Rom 1926, I, 346 ff. (über die langfristigen Verträge); M. del Nido y Torres, *Derecho musulmán*, 2. Aufl., Tetuan 1927, S. 163 ff.; Pröbster, *Privateigentum u. Kollektivismus in Islamica* IV (1931), 471—502 (*Manfaʿa—Berechtigungen*). — Ägypten: A. Shoukry Bidair, *L'institution des biens dits Habous ou Waḳf*, Paris 1924 (Thèse dr.); A. Y. Massouda, *Contribution à l'étude du Waḳf en droit égyptien*, Paris 1925 (Th. dr.); A. Cotta, *Le régime du waḳf en Égypte*, Paris 1926 (Th. dr.); Y. M. Delavor, *Le waḳf et l'utilité économique de son maintien en Égypte*, Paris 1926 (Th. dr.); Aḥmad Zakī Saad, *Le „Waḳf" de famille. Étude critique*, Paris 1928; A. Sékaly, *Le problème des waḳfs en Égypte*, in *RE* Isl., III (1929); S. Messina, *Traité de droit civil égyptien mixte*, T. IV *Traité du waḳf*, P. I, 2; Alexandrien 1934 (mit Bibliographie). — Syrien: J. Chaoui, *Le régime foncier en Syrie*, Aix 1928 (Th. dr.), S. 57—69, 180—82. — Tripolis: Gius. Califano, *Il regime dei beni Auqāf nella storia e nel diritto dell' Islam*, Tripolis 1913; E. Cucinotta, *Istituzioni di diritto coloniale italiano*, Rom 1930, S. 309 f., 348 f. (hier weitere Literatur). — Tunis: H. de Montety, *Une loi agraire en Tunisie*, Cahors 1927 (Toulouse, Th. dr.); E. Sultan, *Essai sur la politique foncière en Tunisie*, Paris 1930, S. 309 ff.; E. Fitoussi und A. Benazet, *L'état Tunisien et le protectorat Français*, Paris 1931, II, 393 f.; A. Scemla, *Le droit d'Enzel en droit tunisien*, Paris 1935 (Th. dr.). — Algier: E. Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, 3. Aufl., Paris 1923, III, 203—13; J. Terras, *Essai sur les biens habous en Algérie et en Tunisie*, Lyon 1899 (hier auch ältere Lit.); P. Hacoun-Campredon, *Étude sur l'évolution des coutumes Kabyles spéc. en ce qui concerne l'exhérédation des femmes et la pratique des Hobous*, Algier 1921 (Th. dr.); M. Mercier, *Étude sur le waḳf Abadhite et ses applications au Mzab*, Algier 1927 (Th. dr.). — Marokko: ältere literatur bei Pröbster in *Islamica* IV, 373 Anm. 5, S. 374 Anm. 1; Michaux-Bellaire, *Les Habous de Tanger*, Paris 1914, in *AM*, XXII—XXIII; L. Milliot, *Démembrements du Habous*, Paris 1918; Ch. Ader, *Le régime foncier Marocain*, Toulouse 1920, S. 52 ff.; A. Mesureur, *La propriété foncière au Maroc*, Paris 1921, S. 53 ff., 75 ff.; P. L. Rivière, *Traités, codes et lois du Maroc*, Paris 1925, III, 839 ff.; — Persien: K. Sandjabi, *Essai sur l'économie rurale et le régime agraire de la Perse*, Paris 1934, S. 111 ff. — Niederländisch Indien: C. van Vollenhoven: *Het adat-recht van Nederlandsch-Indië*, II, Leiden 1931, S. 166 ff.; Koesoemah Atmadja, *De Mohammedaansche vrome stichtingen in Indië*, Haag 1922.

AL-WĀḲIDĪ. [Siehe SĪRA].

WALĪ (A.). 1. Von der arabischen Wurzel *walā*, nahe sein, und *waliya*, herrschen, verwalten, jemanden verteidigen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet dies Wort Beschützer, Wohltäter, Gefährte, Freund und bezeichnet auch nahe Verwandte, besonders im Türkischen.

Als religiöser Terminus entspricht der Ausdruck Walī ungefähr unserem „Heiliger"; aber die ihm zugrunde liegende Vorstellung hat eine ganze Lehre entwickelt und in der Praxis eine ziemlich grosse Bedeutung gewonnen, so dass der Gebrauch

Digitized by Birzeit University Library

des Wortes näher erläutert werden muss. Im Ḳur'ān findet sich diese Lehre noch nicht; dort begegnet der Ausdruck Walī in verschiedenen Bedeutungen: im Sinne von naher Verwandter, dessen Ermordung Rache erheischt (Sūra XVII, 35), im Sinne von Freund Gottes (Sūra X, 63) oder Bundesgenosse Gottes; er wird übrigens auch auf Gott selbst angewandt, so Sūra II, 258: „Gott is der Freund der Gläubigen". Derselbe Titel wurde dem Propheten gegeben und ist einer der Namen Gottes im islāmischen Rosenkranz geblieben.

2. Nach Djurdjānī (*taʿrīfāt*) ist die Bezeichnung Walī gleichbedeutend mit *ʿārif bi'llāh*, „derjenige, der das mystische Wissen besitzt, der Gott kennt". Der islāmische Heilige, der auf diesen Titel Anspruch erheben kann, besitzt nach allgemeiner Auffassung mehrere Vorrechte. Er ist nicht nur „von dem Joch der Leidenschaften befreit", wie Hudjwīrī sagt, er ist nicht nur bei Gott einflussreich und kann „binden und lösen", sondern er hat ausserdem noch die Gabe, Wunder (*karāmāt*) zu wirken; er ist ein Thaumaturge. Er kann sich verwandeln, sich nach einem fernen Orte versetzen, verschiedene Sprachen sprechen, Tote auferwecken; er verfügt über verschiedene seelische Kräfte, die heutzutage in der Psychologie oft genannt werden: Gedankenlesen, Telepathie, Hellsehen; er kann sich über den Erdboden erheben oder entfernte Gegenstände herbeizaubern. Er lässt einen trockenen Stab Blätter treiben, hemmt eine Überschwemmung, wirkt auf Regen und Quellen ein usw. Hudjwīrī geht sogar noch weiter und schreibt den Heiligen sogar „die Regierung des Alls" zu: durch ihren Segen (*baraka*), so sagt er, fällt der Regen herab und durch ihre Reinheit erwachen im Frühjahr die Pflanzen wieder zu neuem Leben; ihr geistiger Einfluss lässt Schlachten gewinnen.

Diese Vorstellung erinnert an eine ähnliche in der indischen Dichtung, wo die grossen Asketen des Brahmanismus es durch Bussübungen so weit bringen, dass sie über die Natur volle Gewalt haben. Im Islām aber ist diese Gewalt eher die Wirkung einer göttlichen Gabe als die Folge persönlicher Verdienste oder Kasteiungen. Übrigens hat der Volksglaube die Rolle der Heiligen nicht so weit ausgedehnt, sondern spezialisiert; jeder Heilige hat in den Augen des Volkes die Gabe für ein ganz bestimmtes Wunder, wie z. B. eine bestimmte Krankheit zu heilen, bestimmte Geschäfte zu fördern, die Reisenden zu führen, Geheimnisse aufzudecken usw. Diese Heiligenwunder (*karāmāt*) unterscheiden sich von den Wundern des Propheten (*muʿdjizāt*), die übrigens gering an Zahl sind, und die Theologen führen interessante Diskussionen über ihre Beweiskraft. Diese ist nicht absolut, während die Wunder des Propheten als Wahrheitsbeweise der Religion gelten. — Die Muʿtaziliten leugnen, dass es Menschen gab, die mit besonderen Gaben ausgestattet waren; sie verwerfen die Privilegien und Wunder der Heiligen und lehren, jeder gläubige Muslim, der Gott gehorcht, sei ein „Freund Gottes, ein Walī".

3. Die Heiligen werden in einer Hierarchie nach einem System klassifiziert, das sich in fast gleicher Weise bei den verschiedensten Autoren findet. Heilige gibt es immer auf Erden, jedoch ist ihre Heiligkeit nicht immer offenbar; auch sind sie nicht alle und nicht beständig sichtbar. Es genügt, dass ihre Hierarchie fortbesteht und dass sie bei ihrem Tode ersetzt werden, damit sie stets vollzählig sind. Vier Tausend leben verborgen in der Welt und sind sich selbst ihres Zustandes nicht bewusst; andere kennen sich untereinander und handeln vereint. In aufsteigender Rangordnung sind es: die *akhyār*, 300 an der Zahl; die *abdāl*, 40; die *abrār*, 7; die *awtād*, 4; die *nukabā'*, 3 und der Pol (*ḳuṭb* oder *ghawth*) als einziger. Mehrere Mystiker haben tatsächlich den Titel „Pol" erhalten; so war Djunaid der Pol seiner Zeit; Ibn Masrūḳ war einer der „Pfeiler" (*awtād*). Jede Nacht durcheilen die *awtād* in Gedanken das Weltall und geben dem Pol die schadhaften Stellen an, damit er sie ausbessert.

Eine andere Rangordnung, wie sie sich (nach Doutté) in Algerien findet, ist folgende: Die Hierarchie umfasst 7 Grade. Zum letzten gehören die *nukabā'*, 300 im ganzen, wovon jeder an der Spitze einer Gruppe von Heiligen ohne besondere Titel steht. Darüber stehen die *nudjabā'*; dann die *abdāl*, zwischen 40 und 70 schwankend; die *khiyār*, die „Auserwählten", 7, die ununterbrochen reisen und den islāmischen Glauben in der Welt verbreiten; die *awtād*, die „Pfeiler", 4, die von Mekka aus gesehen in den vier Himmelsgegenden leben; der *ḳuṭb*, der „Pol", der grösste Heilige seiner Zeit, und ganz über allen der *ghawth*, hier vom Pol verschieden, der einen Teil der von den Gläubigen begangenen Sünden auf sich nehmen kann.

Für die Türkei gibt d'Ohsson diese Rangordnung wie folgt: sie umfasst ebenfalls 7 Grade. Er gibt immer 356 Heilige, die auf Erden leben. Der erste ist der *ghawth* *aʿẓam* oder die „grosse Zuflucht"; der zweite ist sein Wazīr, der „Pol", *ḳuṭb*. Dann kommen die 4 *awtād*, die „Säulen". Die anderen werden mit Zahlen bezeichnet: *üčler*, die 3: *yediler*, die 7; *kirklar*, die 40, und *üčyüzler*, die 300. Diese sieben Klassen entsprechen den sieben Graden der Seligkeit im Paradies. Die Heiligen der drei ersten Klassen sind in Mekka zu den Gebetszeiten unsichtbar anwesend. Wenn der *ghawth* stirbt, nimmt der *ḳuṭb* seinen Platz ein, und es erfolgt in der ganzen Reihe ein Vorrücken, indem die geläutertste Seele eines jeden Ranges zu der nächst höheren Stufe aufsteigt.

Diese Klassifizierung der Walī's geht nach Hudjwīrī auf Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Tirmidhī zurück, der kurze Zeit vor ihm lebte (V. = XI. Jahrh.). Dieser, auch Muḥammad Ḥakīm genannt, hatte ein Werk *Khatm al-wilāya*, „das Siegel der Heiligkeit", geschrieben und eine Sekte mit dem Namen Ḥakīmī gegründet. Einer seiner Schüler, Abū Bakr Warrāḳ, erhielt den Beinamen „der Lehrer der Heiligen". *Muʾaddib al-awliyāʾ*.

Es ist nicht so einfach, dies System mit der Auffassung des streng orthodoxen Islām zu vereinbaren. Die Theologen haben es nur mit dem ausdrücklichen Vorbehalt gutgeheissen, dass die Heiligen, die Walī's, wie gross sie auch immer seien, ihrem Range nach stets Muḥammad und den Propheten untergeordnet bleiben.

4. Der Heiligenkult ist nicht kurʾānisch. Ohne ausdrücklich im Ḳur'ān verboten zu sein, widerspricht er doch dem Geiste des Ḳur'ān, da Muḥammad das Anbeten aufgestellter Steine, den Gräberkult und jede Art von Aberglauben untersagt hat. Aber der Islām hat in diesem Punkt der Volksmentalität nachgeben müssen, die durch Lokaltraditionen, durch ihren Hang zum Wunderbaren und durch andere psychologische Momente sehr zu dieser Art Religiosität hinneigt. Zahlreiche Heilige, je nach den Gegenden verschieden, werden in den muslimischen Ländern von Sunniten wie

Digitized by Birzeit University Library

Shīʿiten verehrt. Ihr Ursprung ist verschieden. Die einen sind grosse Mystiker, oft Ordensgründer oder Stifter religiöser Bruderschaften; andere sind Vorfahren oder Führer von Stämmen, Fürsten, Dynastiebegründer. Es gibt auch Anspruchslosere: die Erleuchteten, die Halbverrückten (*madjdhūb*), deren seltsame oder zusammenhanglose Worte oft für inspiriert gehalten werden, oder sogar die Einfältigen (*bahlūl*). Andere Heilige verkörpern Umwandlungen oder Überbleibsel alter Kulte, Heroen früherer Zeiten, Wald- oder Quellgottheiten; solche trifft man bei den Beduinen an. Wie im Katholizismus sind Heilige Stadt-, Dorf-, Handwerks- und Zunftpatrone.

Bei den Türken hatte zu Zeiten der Sultane jede Provinz ihren Heiligen. Die bedeutendsten waren: Sheikh ʿUbeid Allāh in Samarḳand; Mewlānā Djāmī der grosse Dichter, in Bukhārā; Khōdja Aḥmad Yeseff in Turkestān; Mewlānā Djelāl al-Dīn Rūmī, der berühmte Verfasser des *Methnewī* und Gründer des Mewlewī-Ordens (der „tanzenden Derwishe"), in Ḳonya; Sheikh Ṣadr al-Dīn Ḳonawī in derselben Stadt; der Pīr Naḳshabendī, Ordensgründer, in Ḳṣar ʿArifān in Persien, auch in Ägypten und in der Türkei verehrt; Sheikh Aḥmad Rifāʿī, Gründer des Ordens der sogen. „heulenden Derwishe", in Kleinasien; Aḳ Shems al-Dīn, Aḳ Biyik Dede, Sheikh Abu ʾl-Wafāʾ, Seiyid Aḥmad Būkhārī, Ḥādjdjī Bektāsh, der Gründer der Bektāshī, Ḥādjdjī Beirām Welī in Aḳ Seräy in Anatolien.

Baghdād ist die „Zitadelle der Heiligen" genannt worden wegen der grossen Zahl von Heiligen, die in dieser Stadt gelebt oder dort ihr Grabmal haben. Der berühmteste ist Sīdī ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī, der in der ganzen muslimischen Welt ein ungeheueres Ansehen geniesst. Djunaid ist auch ein berühmter Heiliger Baghdād's, ebenso Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, der im Mittelpunkt der Stadt ein prächtiges Mausoleum hat. Bei Damaskus ist das Grab Ibn ʿArabī's, des bekannten Mystikers und fruchtbaren Schriftstellers, der in Syrien und anderswo verehrt wird. Der grösste Heilige und Schutzpatron Konstantinopels ist Abū Aiyūb al-Anṣārī, der Fahnenträger der Propheten, welcher als Märtyrer (*shahīd*) am Ende des Goldenen Hornes fiel und an der Stelle bestattet wurde, wo die nach ihm benannte berühmte Moschee steht. Auch ein Schwiegersohn Bāyazīd's I., Emīr Sultān, wird für einen Heiligen gehalten. Mehrere osmanische Sultane werden ebenfalls verehrt, aber der Titel Walī wurde nur Bāyazīd II. wegen seiner Frömmigkeit zuteil. Auch andere Prinzen des Sultanshauses galten als Heilige, und man schrieb ihnen Wunder zu. Bei den Arabern ist der einzige Khalīfe, der im Rufe der Heiligkeit stand — von den vier ersten natürlich abgesehen, die eine besondere Stellung einnehmen —, der Umaiyade ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz, ein sehr frommer Fürst.

In Ägypten sind die volkstümlichsten Heiligen Ibrāhīm al-Dasūḳī und Shaikh Aḥmad al-Badawī, deren Gräber in Ṭanṭā sind. Hinzu kommt noch Sīdī Shādhilī der in Ḥumaithira in den Bergen Oberägyptens starb und dessen Grabstätte sehr besucht wird. Beim Fest des Saiyid Marzūḳ al-Aḥmadī wird in Kairo ein sehr malerischer Aufzug gehalten. Eine sehr volkstümliche Heilige in Ägypten und anderswo ist Sitt Nafīsa.

In den heiligen Städten Arabiens werden verschiedene Persönlichkeiten verehrt, und ihre Gräber neben den Pilgerfahrtzeremonien aufgesucht. In Medīna befinden sich auf dem Friedhof Baḳīʿ die Grabmäler mehrerer Imāme, das des Khalifen ʿUthmān und des Emir's Ḥamza, des Onkels des Propheten. Das neben vielen anderen jüngst von den Wahhābiten zerstörte „Grab Evas", einige Minuten von Djidda entfernt, war sehr besucht; dieses hatte die Eigentümlichkeit, aus mehreren Teilen zu bestehen: der Kopf, der Nabel und die Füsse lagen voneinander getrennt. Auf dem Friedhof al-Muʿallā in Mekka besuchten die Pilger die Gruften Āmina's und Khadidja's, der Mutter und der Frau des Propheten.

In Nordafrika ist der Kult der Heiligen und Marabut's sehr verbreitet. Die dem Meere entlang führende Strasse nach Tripolis und die Umgegend dieser Stadt wimmeln von zahllosen eleganten Marabutgräbern, die im Schatten von Palmenhainen stehen und mit kostbaren Stoffen und Weihgeschenken der frommen Gläubigen geschmückt sind. In der Wüste bei Djerbūb liegt das Grab Shaikh Senūsī's, des weit und breit bekannten Ordensgründers.

Der Hauptschutzheilige von Tunis ist Sīdī Maḳhlaṣ, daneben Sīdī Ben ʿArūs, Sīdī Ben Ḳāsim und Sīdī Bū Saʿīd. Die Tunesier verehren Grotten, wohin sich fromme Leute zurückzogen. Hier liegt auch die heilige Stadt Ḳairawān mit ihren vielen Gräbern und der berühmten Moschee Sīdī ʿOḳba und der sogenannten „Moschee des Barbiers", worin der Barbier des Propheten begraben liegen soll. — In Algerien steht Sīdī Abū Madyān, ein berühmter Wundertäter, an erster Stelle, dessen Mausoleum bei Tlemcen heute noch sehr besucht wird. Von nicht geringerer Bedeutung ist Sīdī ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī, der Baghdāder Heilige, dem in Algier ungeheuer viele Moscheen, Kapellen und Friedhöfe gewidmet sind; mehr als 200 Betstätten (*ḳubba*) hat er allein in der Provinz Oran. Es folgen dann: Sīdī Ben Mashīsh, der Nachfolger Sīdī Abū Madyān's, aus dem Stamme der Benī ʿArūs, der im Jahre 625 (1228) ermordet wurde und dessen Grab auf dem Djebel ʿAlem bei Tetuan liegt; Mawlāy al-ʿArbī al-Derḳāwī aus Fās, ein Heiliger der neueren Zeit, der kurz nach 1822 starb und in seiner *zāwiya* in der Nähe von Fās beigesetzt ist; der Ordensgründer Shaikh Tidjānī, der im Jahre 1230 (1815) starb und ebenfalls in seiner *zāwiya* bei Fās bestattet ist. — In Marokko sind die grossen Schutzheiligen der in Volubilis verehrte Herrscher Mawlāy Idrīs und die Sherīfen von Wezzān, die sogar zu ihren Lebzeiten wegen ihrer beim Volke sehr geschätzten wundertätigen Kraft (*baraka*) verehrt werden; sogar die Frauen der Sherīfen-Familie sollen diese *baraka* besitzen. Übrigens erhielten in Marokko mehrere Frauen, wie Lālla Marnia, Umm ʿAbd Allāh, den Titel *waliya* genau so wie Sitt Nafīsa. Marrākush hat 7 Schutzheilige, die sogen. „Sieben Männer", *sabʿat al-ridjāl*, darunter Sīdī bel ʿAbbās und Sīdī Slimān al-Djazūlī, der Verfasser eines sehr verbreiteten Gebetbuches. Tanger verehrt Sīdī Bū al-Rakya, einen Wundertäter des XVIII. Jahrh.'s, dessen Fest (*mawsim*) am siebten Tage nach dem *mawlid* des Propheten gefeiert wird; in Meknes ist es Muḥammad b. ʿIsā, Gründer des ʿIsāwiya-Ordens. In dieser Stadt erzählt man die sonderbare Geschichte von einem lebenden Heiligen, der an eine Mauer angelehnt in aufrechter Stellung verharrte; fromme Leute liessen über ihm ein Schutzdach errichten, dann eine *ḳubba*, ohne ihn zu stören. — In Tombuktu werden Sīdī Yaḥyā, ein Wundertäter des XV. Jahrh.'s, sowie Sīdī Ben Sāssī verehrt.

Digitized by Birzeit University Library

Literatur: Orientalische Werke: al-Hudjwīrī, *Kashf al-mahdjūb*. Übers. R. A. Nicholson, *GMS*, XVII, London 1911; Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, *Tadhkira-i awliyāʾ*, Übers. Pavet de Courteille, Paris 1889, 97 Heiligenbiographien umfassend; Djāmī, *Nafaḥāt al-uns*, ed. Nassau Lees, Calcutta 1859, mit 600 Biographien; Muḥammad ʿAlī ʿAinī, *Ḥādjdjī Beirām Walī*, Konstantinopel 1343. — Ein Werk über die Heiligen von Sīdī ʿAbd al-ʿAzīz al-Dabbāgh steht bei den Muslimen in hohem Ansehen. Die einzelnen Bruderschaften besitzen ausserdem Spezialwerke über das Leben und die Wunder ihrer Heiligen.

Europäische Werke: M. d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman*, Paris 1788, I, 306 ff.; Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*; Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, Paris 1881; L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Algier 1884; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1888, II, 275—378; Bargès, *Vie du célèbre Marabout Cidi Abou-Médien*, Paris 1884; Doutté, *L'Islam Algérien en l'an* 1900, Algier 1900; ders. *Les Marabouts*, in *RHR*, XL—XLI (1899—1900); Asín Palacios, *El Místico Murciano Abenarabí*, II, Madrid 1926; P. Picard, *Le Maroc*, aus der Sammlung der *Guides bleus*, Paris 1930; und verschiedene Reiseberichte.

WALĪMA. [Siehe ʿURS].

WARAḲA B. NAWFAL B. ASAD AL-KURASHĪ, ein Vetter Khadīdja's, der Muḥammad in den ersten Jahren seiner Mission ermutigte und wahrscheinlich auch beeinflusste.

Alles, was wir über ihn wissen, ist legendar gefarbt. Er wird in die (künstliche?) als *ḥanīf* bekannte Gruppe von Mekkanern eingereiht, die vom Heidentum abfielen und nach der wahren Religion Abrahams suchen wollten. Waraḳa wurde Christ; er war enthaltsam, konnte hebräisch, studierte die Bibel und hat die Evangelien in Hebräisch (im hebräischen Alphabet?) niedergeschrieben.

In seinen Beziehungen zu Muḥammad ist er wie der Eremit Baḥīra mit übernatürlichen Kräften ausgestattet. Die erdichtete Frau, die sich selbst ʿAbd Allāh anbot, um die zukünftige Mutter des Propheten zu werden, wird als Schwester Waraḳa's bezeichnet; sie hatte auf ʿAbd Allāh's Stirn das Zeichen der Mission seines Sohnes gesehen. Waraḳa war es, der Muḥammad als Kind fand, als er seiner Amme fortlief. Khadīdja fragte ihn über ihre Heirat um Rat, die Waraḳa lebhaft befürwortete. Als einer der ersten, die an die erste Offenbarung Muḥammads glaubten, erzählte er Muḥammad, dass Jesus seine Mission vorhergesagt habe und dass er durch den *nāmūs*, der zu Moses kam, aufgesucht worden sei; er sagte seine Laufbahn und seinen endlichen Triumph vorher. Waraḳa tröstete auch Bilāl, der von seinem heidnischen Meister gequält wurde.

Die Tradition gibt jedoch zu, dass Waraḳa niemals bekehrt wurde. Dies wird ziemlich schwach erklärt, indem man ihn im zweiten oder dritten Jahre der Mission Muḥammads sterben lässt, bevor Muḥammad beauftragt wurde, zu predigen und Bekehrte zu machen. Er war wahrscheinlich ein selbständiger religiöser Denker, der einem jüngeren und weniger gelehrten Schwärmer nicht zu folgen vermochte. In den letzten Jahren seines Lebens wurde Waraḳa blind. Nach seinem Tode sah Muḥammad ihn im Traum in weissen Kleidern, was bedeutete, dass er im Himmel sei.

Waraḳa starb zu früh, um irgendwelche Traditionen zu überliefern. Muslimische Ḥadīth-Forscher bezeichnen den kurzen Bericht über die Erscheinung Gabriels für unecht, den Ibn ʿAbbās von ihm gehört haben will.

Literatur: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 100—1, 107, 143, 149, 153—54, 205; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1147—52; Ibn Saʿd, I/1, 58, 130; Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba*, V, 88; Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, Kairo 1325, VI, 317; *Kitāb al-Aghānī*, III, 14—5; Sprenger, *Leben und Lehre*, I, 128—34; Caetani, *Annali dell' Islām* Introduzione, S. 129, 156, 180, 182, 183, 208, 210, 227, 231, 251, 262; Lammens, *Les Juifs de la Mecque à la veille de l'Hégire*, in *Recherches de Science des Religions*, VIII (1918), 18; M. Guidi, *Storia della religione dell' Islam*, Turin, 1938, p. 16—18.

WĀṢIL B. ʿAṬĀʾ, ABŪ ḤUDHAIFA AL-GHAZZĀL, das Haupt der Muʿtazila. Die biographischen Angaben über seine Persönlichkeit sind dürftig, besonders aus früheren Quellen, doch ohne bemerkenswerte Abweichungen. Im Jahre 80 (699/700) in Madīna geboren, wo er ein Klient der Banū Ḍabba oder der Banū Makhzūm war, wanderte er nach Baṣra aus, wo er zum Kreise Ḥasan al-Baṣrī's [s. AL-ḤASAN AL-BAṢRĪ] gehörte, und trat in freundschaftliche Beziehungen zu bekannten Persönlichkeiten, wie Djahm b. Ṣafwān und Bashshār b. Burd. Mit keinem dieser drei Männer blieben jedoch die Beziehungen ungestört. Seine Frau war eine Schwester des ʿAmr b. ʿUbaid Abū ʿUthmān, nächst ihm der bekannteste der frühen Muʿtazila. Er hatte die gutturale Aussprache des *r*; durch seine Sprachgewandtheit gelang es ihm, diesen Buchstaben in *khuṭba's* und Ausspr üchen zu vermeiden (Proben davon sind erhalten). Weiter war er wegen seines giraffenähnlichen Halses bekannt, der seinem früheren Freunde Bashshār als Zielscheibe seines Spottes diente.

Er erhielt den *laḳab* al-Ghazzāl, weil er so häufig den Spinnerinnenmarkt besuchte, um den armen Frauen, die dieses Handwerk ausübten, Almosen zu geben. Er soll beim Annehmen von Geld sehr gewissenhaft gewesen sein.

Wāṣil's Abweichung von den Ansichten Ḥasan's soll der Ausgangspunkt der Muʿtazila gewesen sein. Der Ursprung des Namens für diese Sekte kann jedoch nicht auf dieser Tatsache beruhen [s. MUʿTAZILA].

Vier Thesen werden Wāṣil zugeschrieben: das Leugnen der ewigen Eigenschaften Allāh's [vgl. den Art. ṢIFA]; die Lehre vom freien Willen, die er mit den Ḳadariten teilte; die Lehre, dass der Muslim, der eine Todsünde begeht, in einen Zustand kommt, der zwischen dem eines Muslim und dem eines *kāfir* liegt; die Lehre, dass eine der Parteien, die an der Ermordung ʿUthmān's, an der Kamelschlacht und an der Schlacht bei Ṣiffīn teilnahmen, im Unrecht waren, genau so wie beim *liʿān* einer der Parteien als meineidig angesehen werden muss.

Die letzte Lehre wurde vom Verfasser des *Kitāb al-Intiṣār* zum Ausgangspunkt von Wāṣil's System gemacht. Er stellt sie in dieser Form dar: Die Absicht, einen Ṣaḥābī [s. ASḤĀB] zu töten, macht einen Muslim nicht *fāsiḳ* (S. 170). Doch er gibt zu, wegen dieser Darstellung getadelt worden zu sein, weil Wāṣil die Absicht, einen Ṣaḥābī zu töten, als *kufr* bezeichnet [vgl. KĀFIR].

In diesem Zusammenhang sei bemerkt, dass die Stelle über Wāṣil in Djāḥiz' *Bayān* wichtigere

Digitized by Birzeit University Library

Abweichungen vom orthodoxen Islām anführt, als man in späteren Quellen findet.

Der Mangel an zeitgenössischen Berichten ist der Grund dafür, dass man nicht mehr darüber sagen kann.

Wāṣil soll seine Ideen durch Sendlinge verbreitet haben, die er in verschiedene Teile der muslimischen Welt schickte; al-Šahrastānī behauptet, dass zu seiner Zeit eine Sekte mit Namen *al-Wāṣiliya* im Maghrib bestand. Doch die Wāṣiliya wird in al-Ašʿarī's *Maḳālāt* nicht erwähnt, wo der Name Wāṣil nur einmal vorkommt (ed. Ritter, I, 222). — Er soll verschiedene Bücher oder Schriften über die theologischen und politischen Fragen seiner Zeit verfasst haben (siehe z. B. Ibn Ḫallikān). Er starb im Jahre 131 (748/9).

Literatur: Abu 'l-Ḥusain ʿAbd al-Raḥīm b. Muḥammad b. ʿUṯmān al-Ḫayāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, Register; al-Masʿūdī, *Murūdj al-dhahab*, Pariser Ausgabe, VII, 234; al-Djāḥiẓ, *Kitāb al-Bayān*, Kairo 1311, I, 8 ff.; Ibn Ḳutaiba, *Adab al-kātib*, ed. Grünert, S. 15 ff.; Abu 'l-Faradj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, III, 24, 61; ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī, *Kitāb al-Farḳ bain al-firaḳ*, ed. Muḥammad Badr, Kairo 1328, Register; al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-niḥal*, ed. Cureton, S. 31—4; al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, Register; al-Ḏjī, *Mawāḳif*, ed. Soerensen, S. 290, 330; Ibn Ḫallikān, ed. Wüstenfeld, Nr. 791; Yāḳūt, *Irshād*, ed. Margoliouth (in *GMS*), VII, 223 ff.; al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā, *Kitāb al-Munya*, ed. Arnold, Ḥaidarābād 1316—Leipzig 1902, Register; al-Ḏhahabī, *Mīzān al-iʿtidāl*, Nr. 2301; Pococke, *Spec. hist. arabum*, ed. White, Oxford 1806, S. 214 f.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, 193; II, 261, 262; A. v. Kremer, *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, II, 410 ff.; H. Steiner, *Die Muʿtaziliten*, Leipzig 1865, S. 25, 49 ff.; Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Aschʿari*, Leiden 1875, S. 51 ff.; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, S. 101; H. Galland, *Essai sur les Moʿtazelites*, Genf, 1906, S. 39 ff.; M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912, Register; A. J. Wensinck, *The Moslim Creed*, Cambridge 1932.

WAṢIYA (A.), Auftrag; als Terminus technicus: letztwillige Verfügung, Testament, Legat; *waṣī*, der Beauftragte, besonders der Vollstrecker des letzten Willens.

1. Bei der *waṣīya* des vorislāmischen Arabertums handelte es sich weiniger um die Verteilung des Nachlasses als um Befehle und Anordnungen an die Hinterbliebenen; sie ist das geistige Testament des Sterbenden, das Pflichten vererben und die Kontinuität der Tradition sichern soll. In diesem Sinne ist nach shīʿitischer Auffassung ʿAlī der *waṣī* des Propheten und jeder Imām der seines Vorgängers, d.h. der Fortsetzer seiner religiösen Aufgabe und Verwalter seiner Lehre. Die literarische Form der *waṣīya* als Lehren und Ratschläge, besonders von Frommen und Gelehrten, geht auf dieselbe Quelle zurück.

2. Soweit der *waṣīya* in der Umwelt des Propheten vermögensrechtliche Bedeutung zukam, wird sie in der, zwischen Testament und Legat schwankenden, Berücksichtigung weiterer Personen neben den normalerweise zur Erbschaft berufenen *ʿaṣaba* bestanden haben [vgl. MIRĀTH]. Ihre Errichtung galt nach Sūra XXXVI, 50 (aus der zweiten mekkanischen Periode) dem ḳuraishitischen Kaufmannsgeist als selbstverständlicher Akt vor dem Tode. Eine solche *waṣīya* wird den Gläubigen durch Sūra II, 180 ff. zugunsten der Eltern und der „Verwandten" ausdrücklich vorgeschrieben (Sūra IV, 33, die, ohne den Terminus zu gebrauchen, dasselbe verlangt, fügt noch die sog. Eidgenossen hinzu); zugleich wird ihre fälschende Abänderung verboten, aber ein freundschaftliches Eingreifen im Interesse der Billigkeit gestattet; Sūra II, 240 macht, über den altarabischen Brauch entschieden hinausgehend, die Berücksichtigung der Witwe durch eine *waṣiya* zur Pflicht. Diese drei Stellen stammen ungefähr aus derselben Zeit, dem Jahre 2 der Hidjra. Die augenscheinlich spätere Sūra V, 106 ff. schreibt für die als üblich vorausgesetzte *waṣīya* die Heranziehung von zwei Zeugen, deren Vereidigung und die Modalität der Anfechtung ihres Zeugnisses vor.

3. Die spätere eingehende Regelung des Erbrechts sollte die früheren Vorschriften über die *waṣīya* zweifellos ersetzen [vgl. MIRĀTH]; eine Tradition, die das ausdrücklich feststellt, ist schon sehr früh dahin interpretiert worden, dass das Legat zugunsten eines Erben überhaupt unzulässig sei; in diesem Sinne gelten jene Verse als durch sie aufgehoben. Neben diesem Verbot steht die Beschränkung der Legate auf ein Drittel des Nachlasses in den Traditionen im Vordergrunde. Bei de Vorschriften sind zwar nicht auf den Propheten selbst zurückzuführen, aber so früh und allgemein anerkannt worden, dass von abweichenden Ansichten in der Tradition nur noch Spuren vorliegen (z. B. al-Dārimī, *Waṣāyā*, B. 8, 14, 26; *Kanz al-ʿUmmāl*, Bd. VIII, Nr. 5409). Stärker umstritten war, im Anschluss an Sūra VI, 12—15, die Frage, ob die Ausführung der Legate vor der Bezahlung der Schulden den Vorrang habe oder umgekehrt; hier hat sich die zweite Alternative, ebenfalls früh, durchgesetzt. Weitere Traditionen lassen zwei entgegengesetzte Einstellungen zur *waṣīya* erkennen: einerseits wird sie dringend anempfohlen, andererseits wird von ihr abgeraten; jedenfalls wird eine ungerechte *waṣīya* als schwere Sünde, eine gerechte dagegen als gute Tat angesehen. In die *waṣīya* fromme Ratschläge einzufügen (vgl. Abschnitt 1), gilt als empfehlenswert. — Auf die Angabe, dass der Prophet, ohne eine *waṣīya* errichtet zu haben, gestorben sei, wird im Gegensatz zu den Shīʿiten Wert gelegt.

4. Nach der Lehre des *fiḳh* kann jeder Muslim durch letztwillige Verfügung anordnen: *a.* dass eine oder mehrere Personen als *waṣī* für die Abwickelung der Geschäfte des Nachlasses sorgen sollen; dieser *waṣī* vertritt den Nachlass aktiv und passiv, kann ihn aber nicht durch ein Anerkenntnis (*iḳrār*) belasten, und genieset die bevorzugte Stellung des Treuhänders (*amīn*); *b.* dass derselbe oder ein anderer *waṣī* als sog. *walī al-māl* das Vermögen der unmündigen Kinder (bzw. Enkel) des Verstorbenen verwalten soll; für dieses Amt kommt in erster Linie die Mutter in Betracht, wenn sie auch nach shāfiʿitischer Lehre keinen Anspruch darauf besitzt; der *waṣī* als Vermögensverwalter ist zur Verrichtung aller Rechtsgeschäfte für sein Mündel befugt, darf dessen Immobilien aber nur im Falle offenbaren Vorteils oder absoluter Notwendigkeit belasten oder veräussern und hat ihm bei Erreichung der Geschäftsfähigkeit Rechenschaft abzulegen; in beiden Fällen *a.* und *b.* wird den genannten Personen dringend empfohlen, die

Digitized by Birzeit University Library

Ernennung zum *waṣī* (den sog. *īṣā*) anzunehmen und das Amt, wenn möglich, unentgeltlich zu führen; im Bedarfsfalle sorgt der *ḥākim*, d. h. die Obrigkeit, vertreten durch den *ḳāḍī*, für die Ernennung eines *waṣī*, der dann meist *ḳayyim* heisst; der *ḳāḍī* ist auch zur Kontrolle des *waṣī* und im Notfalle selbst zu seiner Absetzung befugt; *c.* dass Legate, (*waṣiya*, pl. *waṣāyā*), die insgesamt nicht mehr als ein Drittel des Nachlasses nach Abzug der Schulden [vgl. MIRĀTH 5ª] betragen dürfen, gezahlt werden sollen; wenn sich herausstellt, dass sie mehr als ein Drittel betragen, werden sie *pro rata* gekürzt, falls nicht die Intestaterben, denen die übrigen zwei Drittel zufallen, die Verfügung des Erblassers nach seinem Tode bestätigen. Unter dieselbe Beschränkung fallen sämtliche unentgeltlichen Vermögenstransaktionen, die er im Zustande schwerer Krankheit (*maraḍ al-mawt*; oder, nach šāfi'itischer und mālikitischer Lehre, auch anderer schwerer Lebensgefahr) vorgenommen hat, falls daraus sein Tod erfolgt ist; ein Legat zugunsten einer Person, die den Erblasser beerbt, bedarf zu seiner Gültigkeit in jedem Falle der Zustimmung der anderen Erben. Ausserdem wird verlangt, dass die Person, die das Legat errichtet, geschäftsfähig sei (mit Ausnahme des entmündigten Verschwenders) und frei handele, dass der Legatar im Augenblicke der Errichtung imstande sei, das Vermächtnis anzutreten (ausgenommen ein ungeborenes Kind, das innerhalb von 6 Monaten nach diesem Termin zur Welt kommt), und den Erblasser überlebe; ferner dass eine Eigentumsübertragung an dem Gegenstand des Legates möglich sei (doch braucht er, wie etwa Erträgnisse von Land, beim Tode des Erblassers noch nicht zu existieren). Ausser für einzelne Personen oder Personenkreise kann die *waṣiya* auch für öffentliche Zwecke bestimmt sein oder selbst die Form einer Stiftung (*waḳf*) annehmen, dann muss aber ihr Zweck gesetzlich erlaubt sein; trotz Sūra V 106 ff. (vgl. Abschnitt 2) ist eine bestimmte Form für die Errichtung eines Legates nicht vorgeschrieben, doch verlangt das islāmische Beweisrecht die Heranziehung von zwei Zeugen, auch im Falle einer schriftlichen Abfassung der *waṣiya*; endlich ist zur Gültigkeit die Annahme durch den Legatar nach dem Tode des Erblassers erforderlich; der Erblasser seinerseits behält während seines Lebens das Recht, die *waṣiya* zurückzuziehen. Nach dem *fiḳh* ist die *waṣiya* kein Testament, sondern lediglich ein Legat.

5. Die Beschränkung der unentgeltlichen Vermögensverfügungen im Zustande tödlicher Krankheit auf ein Drittel des Nachlasses ist die Antwort des *fiḳh* auf Versuche, durch Umgehungen zu einer wirklichen Testierfreiheit zu gelangen; andere Auswege aber, die noch in der Gegenwart praktische Anwendung finden, konnten nicht leicht versperrt werden. Dazu gehört das Anerkenntnis (*iḳrār*), das sich auf alle Arten von Verpflichtungen beziehen kann, unwiderruflich ist, keinen Gegenbeweis zulässt und selbst im Zustande tödlicher Krankheit sowie, wenigstens nach šāfi'itischer Lehre, zugunsten eines Erben vollgültig abgelegt werden kann; nur im Falle offenbarer Unmöglichkeit ist es ungültig. Die beiden folgenden Auswege sind nur vor dem Eintreten der tödlichen Krankheit wirksam. Sie sind die sog. *hiba bi 'l-ʿiwaḍ*, d. h. eine Schenkung, für die eine, wenn auch unbedeutende, Gegengabe, ausbedungen oder gezahlt wird (diese Schenkung ist perfekt und unwiderruflich, auch wenn der Schenker sie bis zu seinen Tode nicht übereignet hat), und die Stifung (*waḳf*), deren Ertrag der Stifter ganz frei beliebigen Berechtigten zuweisen und (dies aber nur nach hanafitischer Lehre) während seiner Lebenszeit für seinen eigenen Unterhalt oder die Bezahlung seiner Schulden bestimmen kann. Auch eine einfache Schenkung (*hiba*) kann zur Umgehung der Drittel-Grenze dienen, und bisweilen kleidet man die *waṣiya* geradezu in die Form einer *hiba*, zu der man nach Möglichkeit die Zustimmung der nächsten Blutsverwandten einholt (beides in Niederländisch-Indien üblich). Weitere Umgehungsmöglichkeiten durch Fiktivgeschäfte werden von der *ḥiyal*-Literatur geboten. Im Gegensatz zu diesen Bestrebungen besteht in manchen islāmischen Gebieten, z. B. im Somaliland, eine entschiedene Abneigung gegen die *waṣiya*.

Literatur: Allgemein: Peltier et Bousquet, *Les successions agnatiques mitigées*, Paris 1935. — Zu Abschnitt 1: Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* [2], S. 191; Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, S. 200. — Zu Abschnitt 3: Wensinck, *Handbook*, s. v. *Will*; Peltier, *Le Livre des Testaments du „Ǧaḥīḥ" d'el-Bokhâri*, Algier 1909. — Zu Abschnitt 4: Juynboll *Handleiding*, 3. Aufl., S. 229, 260 ff. (dort auch weitere Literaturangaben); M. Abdel Gawad, *L'Exécution testamentaire en droit musulman*, Paris 1926; Pesle, *Le testament dans le rite malékite*, Paris 1933. — Zur Lehre der Shi'iten: M. Mossadegh, *Le testament en droit musulman* (*Secte Chyite*), Paris 1914; zur Lehre der Ibāḍiten: Milliot, in *Revue des Études Islamiques*, 1930, S. 188 ff.

WIRD (A., pl. *awrād*). Der devotionelle Terminus technicus *wird* (etymologisch: „zur Tränke gehen"; nicht *ward* zu vokalisieren) bezeichnet eine bestimmte Zeit (*waḳt*) in der Nacht oder am Tage, die der fromme Gläubige täglich Gott widmet, u. zw. in privater Andachtsübung (ausser den fünf vorgeschriebenen Gebeten). Er bezeichnet auch die hierbei gesprochene Gebetsformel, die streng genommen *ḥizb* [s. d.] heisst (pl. *aḥzāb*; vgl. al-Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, I, 81—4 und 4—22). Das einfachste Wird besteht aus vier *rakʿa*'s mit Rezitation eines Siebtels vom Ḳurʾān; aber schon sehr früh hat das private Gebet (*duʿāʾ* [s. d.], sowohl sunnitsch wie shi'itisch, vgl. Kulainī, *Kāfī*, gegen Ende, und khāriǧitisch, vgl. Diaitālī, *Ḳanāṭīr al-ḫairāt*, III, 397—416) noch Litaneien angefügt, entweder einzelne Sätze (*basmala*, *tahlīl*, *takbīr*, *tasbīḥ*, *taṣliya*, *istighfār*, *istiʿāḏha*) oder einzelne Wörter (arabische Gottesnamen: *Allāh*, *Huwa* und künstliche, kabbalistische Namen), weil sie erfahrungsgemäss als „wirksam" galten.

Als sich im VI. (XII) Jahrh. die islāmischen Bruderschaften bildeten, welche die shi'itische Idee der Aufnahmezeremonie (*baiʿa*) übernahmen, beschlossen sie, dem Novizen am Tage seines Eintritts (*talḳīn* = *aḳhḏh al-wird*) ein spezielles *wird* (s. für das Auftreten dieser Bedeutung L. Massignon, *Recueil*, 1929, S. 107, *e*) beizubringen, das der charakteristische *ḏhikr* jeder Bruderschaft wurde.

Heutzutage gibt es zwei Arten von Wird: das *wird ʿāmm* (*ḏhikr ǧahrī*), eine oft ziemlich lange exoterische Formel (einige hundert Mal das *istighfār* usw. mehrmals am Tage; bei den ʿAlawīya nach dem *faǧr* und dem *maghrib*), und das

Digitized by Birzeit University Library

wird khāṣṣ (*dhikr sirrī*), der „geheime" Name Gottes (z. B. *yā Laṭīf* bei den Sanūsīya), das der Shaikh dem Eingeweihten nur als grosses Geheimnis offenbart (vgl. Ḥasan Ḳādirī, *Irshād al-rāghibīn*, S. 27—8; abgedr. am Ende von Ibn ʿAlīwa, aus Mostaganem, *Kawl maḳbūl*, Tunis: Nahḍa 1339). Für die gemeinsamen Rezitationsübungen der Brüder (*samāʿ* in früherer Zeit; heute *waẓīfa*) gebraucht man lieber die Wörter *ḥizb* und *dhikr*.

Seit dem VIII. (XIV) Jahrh. sind nach Art der *muḥaddithūn* Spezialsammlungen verfasst worden, in denen die Wird der hauptsächlichsten sunnitischen Orden (*ṭarīḳa*) mit dem *isnād* der Überlieferer zusammengestellt sind. Die älteste, die kurz nach dem Jahre 822 (1419) abgefasste *Risāla* des Ḥāfiẓ Kubrawī Aḥmad Ibn Abi 'l-Futūḥ Ṭāwūsī aus Ābarḳūh (vgl. Ḳushāshī, *Simṭ*, S. 75, 109; und Kattānī, *Fihris*, I, 337; II, 274—75, 306—11), wurde der Reihe nach umgearbeitet und ergänzt von dem Shaṭṭārī Ghawth Hindī († 970 = 1562; in *Djawāhir*, und *Daradjāt*), Abu 'l-Mawāhīb Shinnāwī († Medīna 1028 = 1619; in *Sharḥ ʿala 'l-Djawāhir*), Aḥmad Ḳushāshī († 1070 = 1661; vgl. sein *Simṭ madjīd*, lith. Ḥaidarābād 1327) und Ḥasan ʿUdjaimi (*Risāla*; vgl. ʿAiyāshī, *Riḥla*, lith. Fās o. J., II, 214—22; und Kattānī, *a. a. O.*, I, 336—37; II, 150, 193—95, 396) und bildete schliesslich den Stoff zu dem berühmten, noch nicht edierten Handbuch Sanūsī's *al-Salsabīl al-muʿīn* (s. d. Art. ṬARĪḲA und L. Massignon, *Recueil* 1921, S. 168—71), worin man sogar die „Wird der Hindu-Yogis" (§ XXII) findet. Die *awrād*-Sammlungen, welche die Pilger mit einer *idjāza* von Mekka mitbrachten, verbreiteten sich in der ganzen islāmischen Welt.

Literatur: Das Hauptwerk ist: ʿAbd al-Ḥaiy Kattānī, *Fihris al-fahāris*, Fās 1346, 2 Bde.

WITR. Bei der Behandlung des Zeremonial-Gesetzes im *ḥadīth* und *fiḳh* wird dieser Ausdruck auf die ungleiche Anzahl *rakʿa*'s angewandt, die zur Nacht verrichtet werden. Für Einzelheiten siehe unten.

I. *a.* Witr (*watr* ist auch zulässig) kommt in diesem Sinne im Ḳurʾān nicht vor, aber häufig im *ḥadīth*; hier wird uns etwas von der Geschichte dieser Institution enthüllt, die wahrscheinlich die Geschichte der Festsetzung der täglichen *ṣalāt*'s fortsetzt, da die Traditionen über das Witr die fünf täglichen *ṣalāt*'s voraussetzen. Einige Traditionen gehen so weit, dass sie das Witr eine zusätzliche *ṣalāt* mit verpflichtendem Charakter nennen (siehe auch unten, II). Als Muʿādh b. Djabal bei seiner Ankunft in Syrien bemerkte, dass das Volk dieses Landes kein Witr verrichtete, sprach er mit Muʿāwiya über diese Sache. Als dieser ihn fragte: Ist denn diese Ṣalāt obligatorisch?, antwortete Muʿādh: „Ja, der Gesandte Allāhs sagte: Mein Herr hat jenen mir vorgeschriebenen *ṣalāt*'s eine *ṣalāt* hinzugefügt, nämlich das Witr; seine Zeit ist zwischen dem *ʿishāʾ* [vgl. MIḲĀT] und dem Tagesanbruch" (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, V, 242). In Übereinstimmung mit dieser Tradition wird berichtet, dass das Witr nachgeholt werden müsse, wenn es vergessen oder verabsäumt wurde (Aḥmad b. Ḥanbal, VI, 206; Ibn Mādja, *Iḳāma*, B. 122). ʿUbāda b. Ṣāmit andrerseits leugnet den obligatorischen Charakter des Witr auf Grund einer abweichenden Tradition (Aḥmad b. Ḥanbal, V, 315 f., 319).

Ein zweites Stadium in der Stellung des Witr wird in jenen Traditionen ausgedrückt, in denen Muḥammad sein Volk ermahnt, das Witr zu verrichten, „für Allāh ist Witr (vid. Eins), und Er liebt Witr" (z. B. Aḥmad b. Ḥanbal, I, 110).

Das dritte Stadium im Ḥadīth, welches der Standpunkt aller *madhhab*'s mit einer Ausnahme wurde, findet sich in jenen Traditionen, die diese *ṣalāt* *sunna* nennen. Viele Traditionen dieser Art leugnen ausdrücklich den obligatorischen Charakter und sind daher polemischer Natur. Sie werden häufig ʿAlī zugeschrieben (z. B. Aḥmad b. Ḥanbal, I, 86, 98, 100, 115, 120, 145, 148 usw.). Es mag sein, dass diese Frage, wie andere zeremonielle Fragen, zu dem polemischen Repertoire der frühen Shīʿiten gehörte.

b. Das Witr wird im Ḥadīth in verschiedene Zeiten der Nacht gelegt. „Witr besteht aus einem Paar *rakʿa*'s; wer aber das *ṣubḥ* fürchtet, hat eine *rakʿa* hinzuzufügen, sodass die Gesamtzahl ungerade ist" (Aḥmad b. Ḥanbal, II, 5, 9, 10, 75). In andern Traditionen werden drei *rakʿa*'s erwähnt, um das *ṣubḥ* zu vermeiden (*fa-bādir al-ṣubḥ bi-rakʿatain*, z. B. Aḥmad b. Ḥanbal, II, 71). Die Anzahl von dreizehn *rakʿa*'s kommt auch vor (Tirmidhī, *Witr*, B. 4), und im allgemeinen glaubt man, dass das Witr nach der *ṣalāt al-ṣubḥ* nicht erlaubt sei (vgl. Mālik, *Muwaṭṭaʾ*, *Witr*, Tr. 24—8 und Ṭayālisī, Nr. 2192: „Kein Witr für den, der es nicht vor dem *ṣubḥ* verrichtet hat").

Witr wird auch häufig in den ersten Teil der Nacht verlegt (vgl. unten II). Auf Muḥammad's Befehl verrichtete es Abū Huraira, bevor er schlafen ging (Tirmidhī, *Witr*, B. 3). Muḥammad selbst soll diese *ṣalāt* zu jeder Nachtzeit verrichtet haben (z.B. Tirmidhī, *Witr*, B. 4). Die Zeit zwischen dem *ʿishāʾ* und Tagesanbruch erscheint als die weiteste Begrenzung im *ḥadīth* (Aḥmad b. Ḥanbal, V, 242). Es ist verboten, mehr als eine Witr-*ṣalāt* in einer Nacht zu verrichten (Aḥmad b. Ḥanbal, IV, 23*bis*).

c. Die Tradition erwähnt häufig die *rakʿa*'s, Gebete, Anrufungen und Formeln, die auf das Witr gewöhnlich folgten (z. B. Nasāʾī, *Ḳiyām al-lail*, B. 51, 54; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 199, 350).

II. Die Hauptbestimmungen über das Witr, wie sie durch die verschiedenen *madhhab*'s festgesetzt wurden, zeigen nur unbedeutende Abweichungen (s. Shaʿrānī, S. 198 ff.), mit der einzigen Ausnahme, dass Witr bei den Ḥanafiten obligatorisch ist, während es in allen andern Madhhab's *sunna* ist (vgl. oben I. *a.*). Die Vorschriften der Shāfiʿi-ist (vgl. oben I. *a.*). Die Vorschriften der Shāfiʿi-ist folgende: die Anzahl der *rakʿa*'s kann ten sind folgende: die Anzahl der *rakʿa*'s kann ten sind folgende: die Anzahl der *rakʿa*'s kann zwischen den ungeraden Zahlen von eins bis elf variieren; die *niya* wird verlangt; nach je zwei *rakʿa*'s und nach der letzten wird ein *salām* oder *tashahhud* verrichtet. Die beste Zeit ist sofort nach dem *tahadjdjud* für diejenigen, die diese *ṣalāt* nicht im ersten Drittel der Nacht verrichten. In der zweiten Hälfte des Ramaḍān [s. TARĀWĪḤ] wird Witr durch *ḳunūt* verlängert.

Literatur: A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v.; al-Marghīnānī *al-Hidāya wa 'l-Kifāya*, Bombay 1863, I, 152 ff.; *al-Fatāwā ʿAlamgīrī*, Calcutta, 1829, I, 155 ff.; al-Shāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, Kairo 1321, I, 123 ff.; Abū Isḥāḳ al-Shīrāzī, *Tanbīh*, ed. Juynboll, S. 27; al-Ghazzālī, *Kitāb al-Wadjīz*, Kairo 1317, I, 53; ders. *Ihyāʾ*, Kairo 1302, I, 177 f.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Tuḥfat al-muḥtādj bi-sharḥ al-Minhādj*, Kairo 1282, I, 203—5; Abu 'l-Ḳāsim al-Muḥakkik, *Kitāb Sharāʾiʿ al-Islām*, Calcutta 1255 (1839), S. 25; Abū Ṭālib

Digitized by Birzeit University Library

al-Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, Kairo 1310, I, 31; al-Shaʿrānī, *Kitāb al-Mīzān al-kubrā*, Kairo 1219, S. 198 ff.; Lane, *Manners and Customs*, Index, s. v. Taráweeh prayers; C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. v. d. Berg's beoefening v. h. Moh. recht*, S. 402 f. (= *Verspreide Geschriften*, II, 101 f.); Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis der Mohammedaansche wet*, Leiden 1925, S. 75.

WUḌŪʾ (A), die kleine rituelle Reinigung, die den Zustand der „kleinen" rituellen Unreinigkeit (*ḥadaṯ*) beseitigt. Rituelle Reinigungsvorschriften auf Grund des Dämonenglaubens und animistischer Vorstellungen waren den Arabern als altsemitisches Erbe bekannt, wurden aber zur Zeit des Propheten kaum mehr sorgfältig beobachtet. Schon die Vorschrift Sūra V, 6, aus der späteren medīnischen Zeit, verrät jüdischen Einfluss: „Ihr, die ihr glaubt, wenn ihr euch zur *ṣalāt* anschickt, dann wascht euer Gesicht und eure Hände bis zu den Ellbogen und reibt euer Haupt und eure Füsse bis zu den Knöcheln ..." (die Fortsetzung zum Teil identisch mit Sūra IV, 43). Die an diese Stelle anknüpfende muslimische Reinheitsgesetzgebung hat sich in allen Einzelheiten unter dem Einfluss der entsprechenden Bestimmungen des Judentums entwickelt und stellt im wesentlichen eine Erleichterung des jüdischen Systems dar. Der Niederschlag ihrer Entstehung liegt in einem ausserordentlich umfangreichen Traditionsmaterial vor, an dessen Überlieferung Aḥmad b. Ḥanbal einen besonders starken Anteil hat; in ihm kommt einerseits eine gewissermassen antinomistische Tendenz, andererseits das Streben nach peinlich genauer Regelung und endlich die vermittelnde Richtung der Gemässigten zu Worte.

Der Wortlaut des Ḳurʾān schreibt streng genommen eine rituelle Waschung vor einer jeden *ṣalāt* vor. Diese Forderung wird von den Ẓāhiriten und den Shīʿiten tatsächlich als obligatorisch aufrechterhalten. Die vier orthodoxen Schulen aber stimmen darin überein, dass ein *wuḍūʾ* zur Gültigkeit einer *ṣalāt* nur dann erforderlich ist, wenn ein „kleiner" *ḥadaṯ* vorliegt. Diese Ansicht, die man sogar durch einen Einschub in den Ḳurʾāntext („während ihr im Zustande des *ḥadaṯ* seid") zu stützen versuchte, stellt eine Konzession an die schon in alter Zeit sehr nachlässige Praxis dar. Nach der Lehre des Gesetzes entsteht ein „kleiner" *ḥadaṯ*: 1. durch das Berühren der Haut des anderen Geschlechts (der Geschlechtsverkehr selbst führt den „grossen" *ḥadaṯ* herbei), es sei denn, dass die beiden Personen zueinander in einem die Heirat ausschliessenden Verwandtschaftsgrade stehen; 2. durch das Verrichten der Notdurft; 3. durch Bewusstlosigkeit und Schlaf, abgesehen von leichtem Schlummer im Sitzen; 4. durch das Berühren der Scham und in einigen anderen Umständen.

Die wesentlichen Bestandteile des *wuḍūʾ* sind nach Shāfiʿitischer Lehre: 1. das Waschen des Gesichtes; 2. das Waschen der Hände und der Unterarme bis zu den Ellbogen; 3. das Hinreiben über den Kopf mit der nassen Hand; 4. das Waschen der Füsse; 5. das Beobachten dieser Reihenfolge; 6. das Formulieren der Absicht (*nīya*), den *wuḍūʾ* zu verrichten, vor Beginn der Handlung. Weitere, vom Gesetz als *sunna* empfohlene Handlungen sind: das vorhergehende Waschen der Hände, Ausspülen des Mundes und Reinigen der Nase (vor Punkt 1), das Durchstreichen des Bartes mit den nassen Fingern, Ausreiben der Ohren und Abwischen des Halses (vor Punkt 4), das Aussprechen gewisser Formeln bei den einzelnen Handlungen, das Beginnen mit der rechten Körperseite sowie die dreimalige Ausführung gewisser Akte. Im allgemeinen pflegt die Ausführung des *wuḍūʾ* kaum zwei Minuten in Anspruch zu nehmen; viele Personen verrichten ihn eilig und unter Beschränkung auf das Wesentliche. Die Anforderungen, denen das für die rituellen Waschungen bestimmte Wasser genügen muss, werden in den *fiḳh*-Büchern ausführlich behandelt. Falls der Gläubige kein geeignetes Wasser zur Verfügung hat oder wegen Krankheit oder Verwundung den gewöhnlichen *wuḍūʾ* nicht vornehmen kann, genügt die Abreibung von Gesicht, Händen und Unterarmen mit Sand oder Staub (*tayammum*; s. d.). — Gewöhnlich findet man bei den Moscheen und anderen *ṣalāt*-Stätten Gelegenheit zur Verrichtung des *wuḍūʾ*.

Sämtliche orthodoxen Schulen gestatten, dass man bei festem Aufenthalt einmal vierundzwanzig Stunden und auf der Reise dreimal vierundzwanzig Stunden hintereinander bei dem *wuḍūʾ*, anstatt die Füsse zu waschen, die Fussbekleidung abreibe, falls die Füsse bei der letzten Bekleidung rein gewaschen in reines Schuhwerk, das undurchlässig sein, fest anliegen und den ganzen Fuss bedecken muss, getreten sind. Dies Verfahren des *mash ʿala 'l-ḫuffain* wird sowohl von den Ḫārijiten wie von den Shīʿiten abgelehnt; als eines der wichtigsten äusseren Unterscheidungsmerkmale zwischen Sunna und Shīʿa hat es eine erhebliche religiöse Bedeutung gewonnen, und seine Anerkennung gehört bei den Sunniten zum eisernen Bestand der Glaubensbekenntnisse (*ʿaḳīda*'s). Die Praxis des *mash ʿala 'l-ḫuffain* ist sehr alt und gehört vielleicht zu den von den muslimischen Heeren eingeführten rituellen Erleichterungen. Ausserdem besteht über die normale Behandlung der Füsse beim *wuḍūʾ* Meinungsverschiedenheit: alle Sunniten, die Ḫārijiten und die Zaiditen verlangen das Waschen, die zwölfer-Imāmiten dagegen das Abreiben; jene Ansicht, mit Sūra V, 6 dem Sinne nach ohne weiteres verträglich, ist zweifellos die ursprüngliche, diese stellt einen auf dem äusseren Wortlaut des Ḳurʾān beruhenden Korrekturversuch zu ihr dar, der die Vertreter der älteren Meinung zu gewundenen Erklärungsversuchen veranlasste.

Literatur: Zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen: Goldziher, in *Archiv für Religionswissenschaft*, XIII, 20 ff.; Wensinck, in *Isl.*, IV, 219 ff. — Zur Tradition: Wensinck, *Handbook* s. v. WUḌŪʾ. — Zur Entstehung der islāmischen Reinheitsgesetzgebung: Wensinck, in *Isl.*, V, 62 ff. — Zur Lehre des *fiḳh*: Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 56 ff. (dort auch weitere Literatur); Goldziher, *Die Ẓāhiriten*, S. 48 ff.; Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Kapitel: Religion and Laws. — Zum *mash ʿala 'l-ḫuffain*: Strothmann, *Kultus der Zaiditen*, S. 21 ff.; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 273 f. (2. Aufl., S. 368 ff.); Wensinck, *The Muslim Creed*, general index, s. v. Shoes. — Ferner vgl. ṬAHĀRA und Hughes, *Dictionary of Islam*, s. v. ABLUTIONS.

WUḲŪF oder **WAḲFA** (A.), „Verweilen", heisst speziell das Verweilen der Pilger auf einer beliebigen Stelle innerhalb der ʿArafa-Ebene, das am Nach-

Digitized by Birzeit University Library

mittag des 9. Dhu-'l-Ḥidjdja beginnt und bis nach Sonnenuntergang dauert. Dieser *wuḳūf* gilt als das Kernstück des Ḥadjdj. Der Fest-Imām pflegt ihn (vor Beginn der vereinigten Ẓuhr- und ʿAṣr-Ṣalāt) mit einer Khutba einzuleiten; seine Worte sind jedoch nur in allernächster Nähe von ihm vernehmbar. Die Pilger rezitieren ihrerseits Stücke aus dem Ḳurʾān, sprechen Gebete — vor allem um Sündenvergebung — vor sich hin und rufen *labbaika* und andere religiöse Formeln aus. Die Zeremonie endet mit dem Lauf (*ifāḍa*) nach Muzdalifa. Ein ähnliches, mit Gebeten ausgefülltes und ebenfalls *wuḳūf* genanntes Verweilen findet in der Frühe des 10. Dhu 'l-Ḥidjdja in Muzdalifa vor dem Lauf nach Minā statt, ferner am 11., 12. und 13. Dhu 'l-Ḥidjdja je nach dem Steinwerfen; vereinzelt wird auch der mit Gebeten ausgefüllte Aufenthalt auf den Erhebungen von al-Ṣafā und al-Marwa beim Lauf (*saʿy*) zwischen diesen beiden Heiligtümern *wuḳūf* genannt.

Der Sinn des *wuḳūf* innerhalb des islāmischen Ḥadjdj ist eindeutig: es ist eine Art gemeinschaftlicher Andacht, ein „Stehen vor Gott" (vgl. Ibrāhīm Rifʿat, *Mirʾāt al-Ḥaramain*, Kairo 1925, I, 141). Die Form dieser Zeremonie wird aber aus dem vorislāmischen Kult abzuleiten sein. Denn der von Muḥammad propagierte Monotheismus hätte von sich aus keinen Anlass dazu gegeben, die heilige Handlung in ʿArafa und damit überhaupt das wichtigste Stück des Ḥadjdj ganz neu zu schaffen. Man könnte allerdings vermuten, Muḥammad habe die Lücken, die durch die Ausmerzung von irgend welchen heidnischen Wallfahrtsbräuchen entstanden sein mögen, mit Hilfe dieser Art von Andachtsübung ausfüllen wollen, und somit sei der *wuḳūf* doch in gewissem Sinn eine Neuschöpfung von ihm. Diese Vermutung verliert aber an Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, dass der *wuḳūf* (ausser beim letzten „Verweilen" auf al-Marwa, das dem letzten *saʿy* folgt) immer einem rituellen Lauf vorauszugehen und damit zusammenzugehören scheint (vgl. *Isl.*, XVIII, 192: *wuḳūf* im Gegensatz zum *iʿtikāf*). Da nun die Zeremonie des rituellen Laufs sicher auf den vorislāmischen Kult zurückgeht, ist das auch vom *wuḳūf* anzunehmen. Der ursprüngliche Sinn dieses Brauchs ist damit allerdings noch nicht erklärt. Soviel scheint immerhin wahrscheinlich zu sein, dass der *wuḳūf* auf heiligem Gebiet stattfand oder wenigstens in der Nähe eines solchen: der *wuḳūf* von ʿArafa war vielleicht am Fuss des später Djabal al-Raḥma genannten Berges lokalisiert, dessen besondere Heiligkeit nachher in islāmischer Verbrämung fortbestand. Der in Exodus XIX geschilderte Aufenhalt der Israeliten am Fuss des Sinai liesse sich in gewisser Hinsicht damit vergleichen. Die islāmische Theorie, nach der ganz ʿArafa (bzw. Muzdalifa) *mawḳif* (Ort des *wuḳūf*) ist, deutet vielleicht gerade an, dass dies vor dem Islām nicht so war. Dieser Ausspruch erklärt sich zwar leicht als ein Zugeständnis an die Menge der muslimischen Wallfahrer, die nicht alle auf einem eng begrenzten Raum Platz fanden. Er mag aber vonvornherein auch dem Zweck gegolten haben, ein altheidnisches Heiligtum innerhalb von ʿArafa (bzw. Muzdalifa) ausser Geltung zu setzen. Die Vermutung, der *wuḳūf* setzte in seiner ursprünglichen Form die Darbringung eines Opfers voraus, lässt sich vorläufig nicht aufrecht erhalten.

Literatur: Th. W. Juynboll, *Handbuch des Isl. Gesetzes*, Leiden–Leipzig, 1910, S. 152 ff.; [Wizārat al-Awḳāf, *Ḳism al-masāʾidjid*], *al-Fiḳh ʿala 'l-madhāhib al-arbaʿa, Ḳism al-ʿibādāt*, Kairo 1928, S. 638—41; Muḥammad Labīb al-Batanūnī, *al-Riḥla al-Ḥidjāziyya*[1], S. 135, 141, 153 f.; Ibrāhīm Rifʿat Bāshā, *Mirʾāt al-Ḥaramain*, Kairo 1925, I, 45—7, 111 f.; J. L. Burckhardt, *Reisen in Arabien*, aus dem Engl. übersetzt, Weimar 1830, S. 405, 407—11; Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, Leipzig 1874, III, 73—9; J. F. Keane, *Six Months in Meccah*, London, 1881, S. 149—53; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London—New York 1928, I, 162 f.; Muḥammad Saʿūd al-ʿŪrī, *al-Riḥla al-Saʿūdiya al-Ḥidjāziya al-Nadjdiya*, Kairo 1349, bes. S. 44 ff., 90 ff.; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880 (= *Verspreide Geschriften*, I, 1 ff.), S. 108, 146—52, 158, 172; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, S. 79—83, 120; Gaudefroy–Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, S. 227, 241 ff., 259 ff., 273 ff.; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* [3], 1927, S. 340—42; Houtsma, *Het Skopelisme en het steenwerpen te Mina* (*Versl. Med. Ak. Amst. Afd. Letterk.*, IV, *R.*, 6. *Deel*, S. 195—97); C. Clemen, *Der ursprüngliche Sinn des ḥaǧǧ* (*Isl.* X, 161—77), S. 167—69.

Y

YĀDJŪDJ WA-MĀDJŪDJ (die Formen Yaʾdjūdj und Maʿdjūdj kommen auch vor), Gog und Magog (vgl. Genesis X, 2; Ezechiel XXXVIII, XXXIX), zwei Völker von hervorragender Bedeutung in der biblischen und islāmischen Eschatologie. Nach Genesis X gehört Magog zur Nachkommenschaft Japhets, eine Vorstellung, die sich in arabischen Quellen findet (vgl. z. B. Baiḍāwī zu Sūra XVIII, 93, wo auch verschiedene Traditionen erwähnt werden). So viel sei hier nur gesagt, dass die Bibel wie auch die arabischen Quellen diese Völker mit dem Nordosten der antiken Welt in Zusammenhang bringen, mit der Wohnstätte von Völkerschaften, die in den letzten Tagen aus ihrer Abgeschlossenheit hervorbrechen und die ganze Welt im Süden heimsuchen sollen, bis sie im Lande der Kinder Israel vernichtet werden (vgl. H. Gressmann, *a.a.O.*).

In der islāmischen Eschatologie wird dieses Bild mit vielen, teilweise neuen Einzelheiten wiederholt und mit dem Wiedererscheinen ʿIsā's auf Erden verknüpft. Yādjūdj und Mādjūdj werden so zahlreich sein, dass sie das ganze Wasser des Euphrat und Tigris oder den See Tiberias austrinken. Wenn sie die Bewohner der Erde getötet haben, werden sie mit ihren Pfeilen nach dem Himmel schiessen, worauf Gott Würmer in ihre Nasenlöcher, Hälse

Digitized by Birzeit University Library

oder Ohren schickt, die sie in einer Nacht bis auf den letzten Mann töten, so dass der Gestank ihrer Leichen die Erde erfüllt (Muslim, *Fitan*, Tr. 110; Ibn Mādja, *Fitan*, B. 33; 59; Aḥmad b. Ḥanbal, I, 375; II, 510 f.; III, 77; IV, 182; Ṭabarī, *Tafsīr* XVII, 62 f., 65); oder eine Schar Vögel wird sich ihrer bemächtigen und sie im Meere ertränken (Ṭabarī, *Tafsīr*, XVII, 64). Sie sind Kannibalen (Tha'labī, S. 320) und wohnen hinter den Gebirgen Armīniya's und Āḏharbāidjān's (Ṭabarī, *Tafsīr*, XVI, 12).

Die Traditionen der arabischen Quellen schliessen sich grösstenteils an Sūra XXI, 96 an: „... bis für Gog und Magog [in den letzten Tagen] ein Durchgang geöffnet wird und sie von jedem hohen Hügel herbeieilen" usw. Hier wird auf die Beziehung zwischen Gog und Magog und dem Damm angespielt, der von Alexander dem Grossen gebaut wurde, so wie es Sūra XVIII, 92 ff. heisst: „Und er [Alexander] zog von Süden nach Norden weiter, bis er zwischen die beiden Berge gelangte, an deren Fuss er gewisse Leute fand, die kaum verstehen konnten, was man sagte. Und sie sprachen: ‚O Dhu 'l-Karnain, wahrlich Gog und Magog verwüsten das Land; sollen wir daher dir Tribut entrichten, auf dass du einen Wall zwischen uns und ihnen baust?' Er antwortete: ‚Die Macht, mit der der Herr mich stark machte, ist besser als euer Tribut; aber helfet mir mit Kräften, und ich will zwischen euch und ihnen einen starken Wall errichten" usw. Dann wird weiter erzählt, wie Alexander den Damm oder das Tor baute, hinter dem Yādjūdj und Mādjūdj von da an bis zu den letzten Tagen eingesperrt werden sollten. Jede Nacht versuchen sie, unter dem Wall her zu graben, um zu entkommen, und jede Nacht hört man das Arbeiten ihrer Geräte. Aber Gott bessert vor Morgengrauen die Bresche wieder aus, die sie gemacht haben (Ṭabarī, *Tafsīr*, XVII, 64).

Von Yādjūdj und Mādjūdj gibt es drei Arten: die einen sind so hoch wie Zedern; die andern sind ebenso breit wie gross; die dritten können ihren Körper mit ihren Ohren bedecken (Ṭabarī *a. a. O.*, XVI, 16).

Die Tradition erzählt, dass Muḥammad eines Tages eilends in das Zimmer der Zainab bint Djaḥsh mit den Worten eintrat: „So weit ist der Damm Yādjūdj und Mādjūdj's aufgemacht worden" und zeigte es mit seinem Daumen und Zeigefinger. Sie sprach: „Werden wir denn umkommen, wo es doch so viele gute Leute gibt?" Er antwortete: „Wehe, wenn das Böse um sich greift" (Bukhārī, *Anbiyā'*, B. 7; Tirmidhī, *Fitan*, B. 23; Ibn Mādja, *Fitan*, B. 9; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 341, 529 f.; VI, 428, 429).

Nach de Goeje's Ansicht bezieht sich die Geschichte von dem Damm (die sich in der syrischen Alexanderlegende findet; vgl. die *Lit.*) in Wirklichkeit auf die Mauer, die einen Teil des chinesischen Reiches umgab und im Süden ein Tor, das sogen. Jaspis-Tor, hatte. Er führt Berichte von Reisenden an, besonders aus der Zeit des Khalifats, die diese Mauer besuchten.

Literatur: Die Ḳur'ānkommentare zu Sūra XVIII, 93 und XXI, 96; für die *Ḥadīthe* vgl. A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v.; Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 68 f., 211 f., 218, 223, 627; Mas'ūdī, *Murūdj*, Pariser Ausgabe, I, 267, 337; II, 308; III, 66; Yāḳūt, *Mu'djam* ed. Wüstenfeld, I, 515 II, 440; III, 53, 131; IV, 591; al-Tha'labī. *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'*, Kairo 1290, S. 320 ff.; I, Friedländer, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig–Berlin 1913, Index; de Goeje, *De muur van Gog en Magog*, in *Versl. Med. Ak. Amst.*, 3. Ser., V, 87 ff.; Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, in *Denkschriften d. Kais. Ak. d. Wissensch. Wien*, XXXVII, Nr. 5; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905, S. 180 ff.; C. Hunnius, *Das syrische Alexanderlied* (Dissertation), Göttingen 1904; ders., *Das syrische Alexanderlied*, in *ZDMG*, LX, 159 ff.; E. A. Wallis Budge, *The History of Alexander the Great*, Cambridge 1889.

YĀFITH, der Japheth der Bibel, wird im Ḳur'ān nicht genannt. Doch der Ḳur'ānauslegung und der Legende sind die Namen der Söhne Nūḥ's: Sām, Ḥām, Yāfith (ausnahmsweise Yāfit: Ṭabarī, I, 222) geläufig. Die biblische Erzählung (Gen. IX, 20—27) von der Sünde Ḥām's, seiner Strafe und dem Segen Sām's und Yāfith's wiederholt die Legende. Die ältere islāmische Legende scheint über Noahs Rausch Stillschweigen zu wahren; die Legende von der Rebenpflanzung Noahs und von den Stufen der Trunkenheit dürfte im spätern Islām entstanden sein (S. den Artikel NŪḤ). Al-Kisā'ī (p. 99) gestaltet sie vollends um. In der Arche liess die Sorge den Nūḥ nicht schlafen. Herausgekommen schläft er auf Sām's Schoss ein. Der Wind deckt seine Blösse auf. Sām und Yāfith decken ihn zu, wohingegen Ḥām so laut auflacht, dass Nūḥ erwacht; er segnet und flucht: Die Propheten sollen von Sām, die Könige und Helden von Yāfith, die schwarzen Sklaven von Ḥām abstammen. Doch Ḥām's Nachkommen gehen eheliche Verbindungen mit Yāfith's Geschlecht ein; so entstammen dem Kūsh b. Ḥām die Abessinier, Hind und Sind; der Vereinigung Ḳūṭ b. Ḥām's mit einem Abkömmlinge Yāfith's die Kopten. Nūḥ verteilt die Erde zwischen seinen drei Söhnen. Yāfith erhält die Gegend des Faisun (Pishon). Seine Nachkommen werden verschieden angegeben, auch ganz nach der Bibel (Ṭabarī, I, 217 f.) oder teilweise (al-Kisā'ī, I, 101), aber auch völlig verschieden. Allgemein gilt er als Stammvater von Yādjūdj und Mādjūdj [s. d.], oft der Türken, der Khazaren, seltener der Ṣaḳāliba. Persien und Rūm wird manchmal von Sām, manchmal von Yāfith abgeleitet, so von Yāfith auch Kyros, der den Belsazar b. Evilmerodach b. Buchtunassar tötete, ferner König Yezdegerd. In kurzen Zusammenfassungen heisst es: Sām sei der Vater der Araber, Yāfith der Vater Rūm's (oder Yādjūdj—Mādjūdj's), Ḥām der Vater der Sūdān. Von den drei Brüdern bevorzugt die semitische Überlieferung natürlich den Sām. Doch Yāfith wird selten ungünstig beurteilt, wie Ṭabarī, I, 223, wo es heisst: nichts Gutes stamme von Yāfith, seine Nachkommen seien missgestaltet. Doch z. B. die 72 Sprachen werden derart verteilt, dass 18 auf Sām, 18 auf Ḥām, 36 auf Yāfith entfallen. Y. ist der gesegnete Sohn Nūḥ's.

Literatur: Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 211—25; Tha'labī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'*, Kairo 1325, S. 38; al-Kisā'ī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'*, ed. Eisenberg, I, 98—102.

YĀHŪD(I), die Juden. Die Botschaft, die Muḥammad als „Warner" seinem Volke brachte, dachte er sich aus derselben Offenbarungsquelle stammend wie Tora und Evangelium. War die

Digitized by Birzeit University Library

„arabische Verlesung" des neuen Schrifttums nur die Bekräftigung dessen, was die vorausgegangenen „Schriften" lehrten, so war der neue Prophet auf eine Belehrung von seiten der Juden und Christen angewiesen. Der Gedanke an den „Tag des Gerichts", der in frühmekkanischer Zeit immer wiederkehrt, lässt ihn von den 19 Höllenwächtern sprechen, um die, „denen die Schrift gegeben ward", von der Wahrheit des Ḳur'ān zu überzeugen (LXXIV, 30—2), woraus zu entnehmen ist, dass es Muḥammad bereits zu Beginn der ersten mekkanischen Periode um die Gewinnung auch der Juden zu tun war. Von ihnen wusste er bereits, dass sie ihr Schrifttum „studierten" (LXVIII, 37; *darasa*). Dem entspricht es, dass er von den *suḥuf Ibrāhīm wa-Mūsā* spricht (LXXXVII, 19), also weiss, dass Juden und Christen Abraham die Abfassung von heiligen Büchern zuschrieben (*Jubil.*, XII, 27; *ʿAbôdā-zārā*, 14b; Fabricius, *Cod. pseudepigr. Vet. Test.* Hamburg 1722, I, 400). Bereits jetzt mehren sich jüdische Ausdrücke; so *li 'l-ʿālamīn* = *leʿôlāmim*, *al-muʾtafika* für *mahpēkā* (LIII, 54), *ʿilliyūn* für *ʿelyônīm* (LXXXIII, 18), *djanna* für „Garten", *sullam* für „Leiter" und *maḳām* (LV, 46), das möglicherweise der talmudischen Bezeichnung für Gott, *hammāḳôm* (*ʿAbôdā-zārā*, 40b), entspricht.

Das Streben nach der Schaffung eines Offenbarungsbuches lässt Muḥammad zu Beginn der zweiten mekkanischen Periode des öfteren von „Büchern" sprechen, in denen alles Geschehen aufgezeichnet ist (LIV, 43, 52—3). Zum ersten Mal ist Sūra XLIV, 29—32 von den „Kindern Isrāʾīl" die Rede, die Allāh vor Firʿawn rettete und die er „im Wissen" vor aller Welt erwählte (vgl. Amos, III, 2; Aphraates, *Hom.* 16, ed. Wright, S. 331). Die Mūsāgeschichte der XX. Sūra, die jüdische Sagen enthält (z. B. Vers. 51—4; vgl. *Exod. r.*, 5, 18), erwähnt dreimal die „Kinder Isrāʾīl" (Vers. 49, 82, 95), die Firʿawn entlassen soll, die die Offenbarung erhielten, und ob deren Kalbsünde Mūsā dem Hārūn grollt. Die XXVI. Sūra spricht viermal von den „Kindern Isrāʾīl" (Vers 16, 21, 59, 197) im Zusammenhang mit der Firʿawn-Erzählung und der Offenbarung des Ḳur'ān, den „die Weisen der Kinder Isrāʾīl" (*ʿulamāʾ Banī Isrāʾīl = ḥakmē Yisrāēl*) erkennen sollen. Sūra XIX, 59 ist von der „Nachkommenschaft Ibrāhīm's und Isrāʾīl's" die Rede, die Allāh rechtleitete, womit die *millat Ibrāhīm* bereits der Isrāʾīl gewordenen Offenbarung als gleichwertig an die Seite gesetzt wird. Wie Firʿawn und sein Volk ein „Gleichnis" im bösen Sinne für die Späteren sein soll (XLIII, 56), so ist ʿIsā, der nichts als ein Diener Allāh's sein wollte, für die „Kinder Isrāʾīl" ein „Gleichnis" im Guten (XLIII, 57, 59). Die Gottesvorstellung, wie sie Muḥammad in dieser Zeit formulierte (XXIII, 117), scheint ganz jüdischer Herkunft zu sein, wie er auch zur selben Zeit die Gotteskindschaft Christi entschieden zurückweist (XLIII, 59; XIII, 93; XXI, 26). Darum wird auch die Sage von dem Zerschlagen der Götzen durch Ibrāhīm, die jetzt ausführlich erzählt wird (XXI, 59 ff.), und die sich vereinzelt auch bei Christen findet (*Apok. Abrahams*, ed. Bonwetsch, S. 10 ff.; Philastrius, *De hæresibus*, S. 97), eher jüdischer Herkunft sein (*Gen. r.*, 38, 39). Jüdische Ausdrücke, die jetzt auftauchen, sind *ḥūr* (XXV, 19), womit *Abôt*, II, 5; *Yômā*, 37a zu vergleichen ist. Die „Kinder Isrāʾīl" sollen nach der ihnen gewordenen Offenbarung niemand ausser Allāh anerkennen (XVII 2), nach der ihnen geoffenbarten Schrift werden sie zweimal Verderben auf Erden stiften (Vers 4) und einst das heilige Land bewohnen (Vers 106). Vielleicht sind es auch Juden gewesen, die damals Muḥammad bewegen wollten, sein Land zu verlassen (Vers 78). Nach der Meinung Muḥammads aber vermag allein der Ḳur'ān, die Uneinigkeiten der „Kinder Isrāʾīl" zu schlichten (XXVII, 78). Dem entspricht es, dass die Mūsāgeschichte dieser Sūra (Vers 7 ff.) deutlich jüdisches Gepräge trägt, wie auch die Sulaimānerzählung (Vers 17 ff.; vgl. *Targum Shēnī*).

Noch zu Beginn der 3. mekkanischen Periode erinnerte Muḥammad die „Kinder Isrāʾīl" des öfteren an die ihnen durch Mūsā gewordene Offenbarung (XXXII, 23; XLV, 15). Allāh gab ihnen Führer und bevorzugte sie, die Israeliten aber wurden uneinig, als „das Wissen" zu ihnen kam, und jetzt hat Allāh Muḥammad zum Schiedsrichter in religiösen Dingen über sie eingesetzt (XLV, 15—7). Jüdische Ausdrücke innerhalb der Yūsuferzählung, die (Sūra XII) wie auch die Nūherzählung (XI, 27 ff.) nachweisbar jüdischer Herkunft sind, sind *baʿīr* für „Vieh" (XII, 65, 72) und *Yūsuf aiyuha 'l-ṣiddīḳ* für *Yôsef haṣṣaddîḳ* (XII, 46). Das hebräische *mishnā* hat Muḥammad wahrscheinlich damals im Sinn von „Erzählung" übernommen (XXXIX, 24). Noch aber sollen die Mekkaner nur „in bester Art" mit dem „Volk der Schrift" streiten, mit dem sie in religiöser Hinsicht so viel verbindet (XXIX, 45). Den „Kindern Isrāʾīl" hatte ja Allāh eine sichere Wohnung bereitet, sie mit allem Guten versorgt (X, 93) und ihnen, dem schwachen Volke „den Osten und Westen des Landes" gegeben (VII, 133). Muḥammad aber bezeichnet sich jetzt als den *ummī*, den Propheten der *ummôt hā-ʿôlām*, dessen Auftreten bereits Tora und Evangelium weissagen. Jetzt gelten ihm die Speiseverbote der Juden bereits als Strafe für ihre Abtrünnigkeit (VI, 147).

Die medīnische Periode machte Muḥammad mehr mit Juden und jüdischen Verhältnissen bekannt, und er zog allmählich die Grenzen zwischen den „Völkern des Buches" und der neuen Gemeinschaft des Islām. An die „Kinder Isrāʾīl" wandte sich Muḥammad damals mit der Aufforderung, den Bund mit Allāh zu wahren (II, 38 ff.), sich ihrer Auserwählung bewusst zu werden und ihrer Errettung aus der Hand Firʿawn's zu gedenken (II, 46). Noch werden die Juden, wenn sie nur an Allāh und an den jüngsten Tag glauben, in einer Reihe mit den gläubigen Christen und Sabäern genannt (II, 59), aber schon taucht der Hinweis auf die Verfälschung ihres Schrifttums auf (II, 70). Sie schreiben es mit eigenen Händen nieder und sagen: „Es ist von Allāh" (II, 73). In Wirklichkeit aber gibt es Ungelehrte unter ihnen, die die Schrift gar nicht kennen (*ebd.*). Die Höllenstrafe, die sie treffen muss, halten sie nur für eine zeitweilige (II, 74). Den Bund mit Allāh haben die „Kinder Isrāʾīl" gebrochen (II, 77). Sie vertreiben sich gegenseitig aus dem Lande, lösen aber andererseits ihre Gefangenen aus (II, 79). Spöttischerweise sagen sie von sich: „Unsere Herzen sind unbeschnitten" (II, 82). Zweideutige Reden haben sie schon geführt, als sie gegen ihren Willen die Tora annehmen mussten (II, 87: *samiʿnā wa-ʿaṣainā* statt *shāmaʿnū wa-ʿāṣīnū*). Sie hängen am Leben, und mancher wünschte wohl, 1.000 Jahre lang zu leben (II, 90). Statt des spöttischen *rāʿinā*, womit sie den Propheten anreden, sollen sie deutlich: *unẓurnā* sagen (II, 98). Zu dieser Zeit sind manche jüdische Begriffe auf Muḥammad gekommen. So

Digitized by Birzeit University Library

safaka 'l-dimā' für *shafak dam* (II, 28, 78) und *khalāk* für *helek le-ʿōlām habbā* (II, 96). Die Juden glauben, wie auch die Christen, dass nur sie ins Paradies eingehen werden, ohne es beweisen zu können (II, 105). Von dieser Zeit an bezeichnet Muḥammad die zeitgenössischen Juden mit al-Yahūd, wie sie schon vor seiner Zeit genannt worden waren (Abū Miḥdjan, ed. Landberg, S. 72; ʿUrwa, XIII, 1), oder benutzt den Stamm *hāda*, während er mit „Kinder Isrā'il" ihre alttestamentlichen Vorfahren meint. Muḥammad beobachtete, wie Juden und Christen sich die Minderwertigkeit ihrer Religion vorwarfen (II, 107), und er erkennt, dass beide Konfessionen nicht eher mit ihm zufrieden sein werden, bis er i h r e r Religion folgt (II, 114). Aber nicht zum Judentum oder Christentum sollen sie sich bekennen, sondern zur „Religion Ibrāhīm's ", der den rechten Glauben bekannte (II, 129). Denn weder Ibrāhīm, Ismāʿīl, Isḥāḳ, Yaʿḳūb und die Stämme waren Juden oder Christen (II, 134). So wie die Juden jetzt es ablehnen „auf Allāh's Weg", das heisst im Kampfe für ihn zu streiten, so taten schon die „Kinder Isrā'il", als sie nach Mūsā's Tod um einen König baten (II, 247). Und doch hat Allāh stets den „Kindern Isrā'il" viele deutliche Zeichen gegeben (II, 207). Ein von den Juden damals übernommener Ausdruck ist *furḳān* für „Unterscheidung" (II, 181). Muḥammad hatte die Juden mit ihrem Schrifttum prunken hören, obwohl sie es nach seiner Meinung oft nicht kennen (II, 73). Aber „das Gleichnis" derer, die mit der Tora belastet sind und sie dann nicht tragen wollen, ist das eines „Esels, der Bücher trägt" (LXII, 5 = *ḥamōr nōsē sefārim*). Die Juden sollen sich lieber den Tod wünschen als behaupten, dass sie „Allāh's Freunde" (LXII, 6; vgl. 1. Chr. XVI, 13 ff.) sind. Tora und Evangelium werden erst durch den Ḳur'ān bestätigt, der als *furḳān* zu betrachten ist (III, 2). Schon ʿĪsā hat „die Kinder Isrā'il" Tora und Evangelium „Buch" und „Weisheit" gelehrt (III, 43), und Muḥammad ist der Bestätiger der Tora (III, 44). Darum ist auch der Streit über die *millat Ibrāhīm* sinnlos. Tora und Evangelium sind erst nach ihr offenbart worden (III, 58), und Ibrāhīm war dann weder Jude noch Christ, sondern ein Muslim (III, 60). Seine eigentlichen Anhänger sind Muḥammad und seine Gemeinde (III, 61). Offensichtlich meint auch Sūra III, 69 die Juden, wo von solchen unter dem „Volk der Schrift" die Rede ist, die anvertrautes Gut nicht gerne zurückgeben wollen, indem sie sprechen: „Uns liegt gegen die *ummiyūn* (*ummōt hā-ʿōlām*) keine Pflicht ob". Sie sind es wohl auch, denen Muḥammad vorwirft, dass sie sich auf ein Schrifttum berufen, das garnicht zur „Schrift" gehört, womit wohl die sogenannte „mündliche Tora" (*tōrā shē be'al pē*) gemeint ist (III, 72). In Wirklichkeit haben sich bereits die Propheten feierlich verpflichtet, den einst auftretenden „Gesandten", der alles Vorhergegangene bestätigt, anzuerkennen (III, 75) und vor der *millat Ibrāhīm* sind alle vorangegangenen Offenbarungen gleich (III, 78). Im Streit mit den „Kindern Isrā'il" über das, was verboten oder erlaubt ist, fordert sie dann Muḥammad geradezu auf: „So bringt die Tora her und leset sie, wenn ihr wahrhaftig seid!" (III, 87). Die Juden aber verdrehen den Sinn der Schriftworte (IV, 48), und wenn „das Volk der Schrift" von Muḥammad verlangt, zum Zeichen seiner Gesandtschaft ein Buch vom Himmel herabzubringen (IV, 152), so haben ihre Vorfahren einst von Mūsā noch Grösseres als Beweis für seine Sendung gefordert (*ebd.*). Die Speisegesetze sind den Juden nur gegeben worden, weil sie von Allāh's Weg abgewichen sind und Wucherzinsen nehmen, obwohl es ihnen verboten ist (IV, 158-59). Doch stellt Muḥammad denen unter ihnen, die an Allāh, das Weltgericht und an die neue Sendung glauben und die in seiner Gemeinde mitbeten, grossen Lohn in Aussicht (IV, 160). In diese Zeit fallen die Kämpfe, die Muḥammad den jüdischen Stämmen lieferte und durch die sie trotz ihrer festen Burgen teilweise zur Auswanderung gezwungen wurden (LIX, 2 ff.) oder in Gefangenschaft gerieten (XXXIII, 26). Ihr Land fiel Muḥammad als Beute zu (XXXIII, 27). Nachdem er nun die Grenzen zwischen dem neuen Islām und „den Völkern der Schrift" gezogen hatte, nennt er als Feinde der „Gläubigen": Juden, Sabäer, Christen, Magier und Polytheisten (XXII, 17). Den Juden sagt Muḥammad in dieser Zeit hässliche Dinge nach. Sie verehren ʿUzair als „Allāh's Sohn" (IX, 30 f.; vgl. IV. Ezra XIV, 9, 14), verehren ihre Rabbiner wie auch die Christen ihre Mönche neben Allāh, die „Allāh's Licht mit ihrem Munde verlöschen wollen" (IX, 32). Zu Unrecht sagen Juden und Christen: „Wir sind die Kinder Allāh's und seine Geliebten" (V, 21), da Allāh sie ja für ihre Sünden straft (*ebd.*). Die Juden sind für Muḥammad „Horcher auf Lüge und Horcher auf andere" (V, 45), die die Worte ihres Schrifttums verfälschen (*ebd.*) und sich Muḥammad's Sendung gegenüber auf ihre Tora berufen (V, 47). Aber alle Gottgesandten, die jemals in Wahrheit nach der Tora rechtsprachen, die Propheten, Rabbiner und Lehrer sind Muslime gewesen (V, 48). Die Gläubigen sollen darum die Juden und Christen nicht zu Freunden annehmen (V, 56). Zu Unrecht glauben die Juden, dass „Allāh's Hand gefesselt is" (V, 69). Muḥammad wendet sich schliesslich noch an „die Völker der Schrift" und versichert sie dessen, dass sie „auf nichts fussen", wenn sie nicht die dreifach gewordene Offenbarung der Tora, des Evangeliums und des Ḳur'ān anerkennen (V, 72). Aber „die Kinder Isrā'il" haben stets die Gesandten der Lüge geziehen (V, 74), auch ʿĪsā wollte für sie nichts als Allāh's Diener sein (V, 76), und die Ungläubigen unter ihnen hat einst schon Dāwūd verflucht (V, 82). Muḥammad findet schliesslich, dass die Juden und die Götzendiener den Gläubigen am meisten feind sind, während die Christen Muḥammad und seine Gemeinde freundlich gegenüberstehen (V, 85). — Die jüdischen Ausdrücke und Bezeichnungen, die Muḥammad in spätmedinischer Zeit verwendet, sind: *ḳaddasa* für das jüd.-liturg. *ḳiddēsh* (LIX, 23); *baḥima* für *beḥēmā* (XXII, 35); *aḥbār* (für *ḥabērim* (IX, 31, 34); *minḥādj* für *minḥāg* (V, 25); *kaffāra* für *kappārā* (V, 49, 96); *rabbāniyūn* für *rabbānīm* (V, 48, 68) und oft *tawrāt* für *tōrā* (V, 47 u. ff.). — Siehe weiter den Art. DHIMMA.

Literatur: A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, Bonn 1833; Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Koran*, Berlin 1878; ders., *Beiträge zur Erklärung des Koran*, Leipzig 1886; Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teile des Koran*, Heft I, Leipzig 1907; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I–II, Leipzig 1909—19; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908; Leszynsky, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin 1910; Ho-

Digitized by Birzeit University Library

rovitz, *Jewish proper names and derivatives in the Koran* (*Hebrew Union College Annual*, II, Cincinnati 1925); ders., *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926; Goitein, *Tarbiṣ*, Jerusalem, 1932, S. 410 ff.; Speyer, *Von den biblischen Erzählungen im Koran* (*Korrespondenzblatt der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1924); H. Speyer, *Die biblische Erzählung im Qoran*.

YAḤYĀ, Johannes der Täufer. Dieser Prophet spielt eine ziemlich grosse Rolle im Ḳurʾān, der ihn mit Jesus, Elias und anderen Propheten zusammen zu den Gerechten zählt, die zum Beweise für die Einheit Gottes dienen (Sūra VI, 83 ff.). Die Geschichte des Evangeliums von seiner wunderbaren Geburt wird dort zweimal erzählt (III, 33—6 und XIX, 1 ff.): Gott schenkt ihn seinen Eltern Zacharias und Elisabeth trotz ihres hohen Alters. Es ist eine Art „Verkündigung" für Zacharias: „O Zacharias, wir kündigen dir einen Sohn an; sein Name soll Yaḥyā sein; vor ihm hat noch niemand diesen Namen getragen" (XIX, 7). Yaḥyā spricht in der Wiege und besitzt ebenso wie Jesus von Kindheit an die Weisheit. Gott gibt ihm den Titel „Herr" (*saiyid*), der nach den Kommentatoren „milde" bedeutet. Seine charakteristischen Eigenschaften sind Milde und Keuschheit. Viel erörtert wird der Ausspruch in Sūra XIX, 13: „O, Yaḥyā, nimm dies Buch mit Entschlossenheit!", was zu bedeuten scheint, dass Johannes nach Muḥammad's Vorstellung ein Offenbarungsbuch erhalten habe. Doch die Kommentatoren wollen es anders verstehen; nach ihnen ist das betreffende Buch die *Tora*, der Pentateuch, den Yaḥyā nicht durch besondere Offenbarung empfing; sondern er habe nur den Auftrag erhalten, „das Wort Gottes zu bestätigen" (III, 34). Zamaḫšarī sagt nur, Gott habe ihm die Kenntnis der *Tora* verliehen. — Der Ḳurʾān geht auf seine Rolle als „Täufer" nicht näher ein und erzählt auch nicht die Geschichte seines Todes.

Die Legende von Johannes dem Täufer bei den Arabern weist je nach den Schriftstellern verschiedene Züge auf. Ṭabarī sagt, er sei der erste gewesen, der an Jesus glaubte; er lässt ihn länger leben als Jesus und erzählt, wie er auf das Verlangen von Herodias, der Nichte des Herodes oder Tochter seiner Frau, umgebracht wurde, weil er dem König gesagt habe, er könne sie nicht heiraten. Eine sonderbare und bei Ṭabarī ausführlich erörterte Geschichte ist die von dem Sieden des Blutes des enthaupteten Johannes. Das Blut siedet nicht nur auf der Schüssel, auf der man den Kopf präsentiert, sondern auch auf dem Grabmal des Märtyrer-Propheten, und kommt erst nach gewaltigen Schicksalsschlägen zur Ruhe. Das Blut und der abgehauene Kopf sprechen. — Diese Legende hängt zweifellos mit dem neapolitanischen Kult des Blutes des heiligen Januarius zusammen.

Masʿūdī verbindet mit Elisabeth, der Mutter des Johannes, die Geschichte von der Flucht nach Ägypten, die das Evangelium von Maria erzählt; Elisabeth wäre mit ihrem kleinen Knaben dorthin geflohen, um dem Zorne eines Königs zu entgehen. Der als Prophet zu den Israeliten gesandte Johannes wird von ihnen nicht anerkannt und umgebracht. Später wird sein „Blut" von einem König namens Ḫerdūsh gerächt, der viele Israeliten hinschlachtet. Masʿūdī weiss von der Taufe Jesus' durch Johannes, die er einmal im See Tiberias, ein ander Mal im Jʿordan geschehen lässt. Al-Bīrūnī erwähnt unter den Festen des syrischen Kalenders das der „Enthauptung" Johannes' des Täufers am 29. Āb, und er berichtet nach al-Harawī, dass man vor dem „Säulentor" in Jerusalem Steinhaufen sah, die von den Vorübergehenden herrühren sollten, um das Blut des Johannes zu beruhigen; aber das Blut wurde nicht ruhig und siedete weiter, bis ein persischer König einen General schickte, der viele Menschen auf dem Grabe des Propheten umbrachte. Bīrūnī glaubt ebenso wie Ṭabarī, dass dieser General ein Aschkānier war.

Man zeigt heute noch ein Grab Johannes' des Täufers in der grossen Moschee zu Damaskus, wo sich auch ein Grab des Zacharias befindet, das schon Ibn Baṭṭūṭa erwähnt.

Was die „Johannes-Christen" oder „Mandäer" betrifft, so sind sie dem Ḳurʾān und den arabischen Schriftstellern kaum bekannt; und wenn sie darauf anspielen, so geschieht es nicht unter diesen beiden Bezeichnungen, sondern unter dem Namen „Ṣābiʾa" [s. dort]. Sie betrachten sie als eine Sekte, die in der Mitte zwischen Juden und Christen steht, und nehmen an, dass sie ein „Buch" hatten; übrigens geben sie ihnen nicht Johannes den Täufer zum Propheten, sondern Noah.

Literatur: Ṭabarī, ed. de Goeje, Index, s. v.; die Chronik von Ṭabarī-Balʿamī, Übers. H. Zotenberg, Paris 1867, I, 535, 568; Masʿūdī, *Murūdj*, ed. Barbier de Meynard, Index; al-Bīrūnī, *Āṯār*, ed. Sachau, S. 297, 301; Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Petersburg 1856.

YAʿḲŪB, der Patriarch, in der Bibel Sohn Isaks, wird in den frühen mekkanischen Sūren (VI, 84; XIX, 50 [ed. Būlāḳ 49]; XXI, 72; XXIX, 26) zum Bruder Isḥāḳ's, zum Sohne Ibrāhīm's; bibeltreuer erscheint die Ahnenreihe: Ibrāhīm, Ismāʿīl, Isḥāḳ, Yaʿḳūb, die (12) Stämme (II, 130, 134 [ed. Būlāḳ 132, 136]. Yaʿḳūb zählt zu den Propheten (XIX, 50). Hie und da erwähnt ihn die Yūsuf-Sūre: Yaʿḳūb befiehlt seinen Söhnen, nicht durch ein Tor zu ziehen (XII, 67); vor Gram erblindet er und wird wieder sehend, sobald Josephs Kleid sein Auge berührt (XII, 93, 94).

Die nachḳurʾānische Legende erzählt, dass Yaʿḳūb und Esau schon im Mutterleibe kämpften, dass Yaʿḳūb früher geboren werden sollte, jedoch aus Schonung für die Mutter sich zurückzog; rechtlich gebührt Yaʿḳūb die Erstgeburt (Ṭabarī, ed. Leiden, I, 350). Die Reise Yaʿḳūb's nach Haran, seinen Aufenthalt bei Laban erzählt die Legende ähnlich wie die Bibel, doch in mehreren Fassungen heiratet Yaʿḳūb die Rāḫīl erst nach dem Tode Leas. Die Yūsuf-Sūre wird ausgeschmückt. Yaʿḳūb träumt, zehn Wölfe überfallen Joseph. Auf die Meldung, ein Wolf habe Yūsuf zerrissen, will Yaʿḳūb den Wolf sehen, die Brüder bringen den erstbesten Wolf, doch dieser ergreift wunderbarerweise das Wort und straft sie Lügen. Mancher Grund wird angeführt, warum Yaʿḳūb leiden muss. Yaʿḳūb schreibt einen Brief an den König von Ägypten. Nach achtzigjähriger Trennung erkennt Yaʿḳūb auf 80 Parasangen Entfernung den paradiesischen Duft Yūsuf's. Die Aggada ist bekannt, dass Esau mit Yaʿḳūb um die Begräbnisstätte in der Machpela streiten: um den Segen hast du mich gebracht, um das Grab darfst du mich nicht bringen (Ṭabarī, ed. Leiden I, 359, ganz ähnlich *Sôṭâ*, 13ᵃ;

Digitized by Birzeit University Library

spätere Parallelen bei Ginzberg, *Legends of the Jews*, V, 371, 422).

S. auch den Art. YŪSUF.

Literatur: Ṭabarī, *Annales*, I, 354—413; al-Ṯaʿlabī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, Kairo 1325, S. 67—89; al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, ed. Eisenberg, S. 153—56; A. A. Geiger, *Was hat Mohammed* usw., 1902², S. 135—38; J. Horovitz, *Kuranische Untersuchungen*, 1926, S. 152 f.; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, I, 24).

YATĪM (A.), die Waise, d.h. das vaterlose, unmündige Kind. Die Lage der in der altarabischen Gesellschaft besonders häufigen Waisenkinder zu verbessern, bildete einen wichtigen Teil der sozialen Bestrebungen des Propheten. Der Nachdruck, mit dem er dafür eintreten musste, ist für die von ihm vorgefundenen Zustände bezeichnend. Soweit sich nicht die Verwandten ihrer annahmen, oblag die Versorgung der Waisen dem *saiyid* des Stammes; dasselbe erwartete man von dem Propheten als Leiter der Gemeinde. Sūra XCIII, 6, 9 (aus der ersten mekkanischen Periode) wird der Prophet daran erinnert, dass er selbst als Waisenkind von Allāh beschützt worden sei, und ermahnt, seinerseits die Waisen nicht zu bedrücken. Über einen langen Zeitraum verteilen sich die Kurʾānstellen, die eine gute Behandlung der Waisen zur Pflicht machen und ihre Bedrückung verbieten: Sūra CVII, 2; XC, 15; LXXXIX, 17 (ebenfalls aus der ersten mekkanischen Periode); XVII, 34; LXXVI, 8; XVIII, 82 (aus der zweiten mekkanischen Periode); VI, 152 (aus der dritten mekkanischen Periode); II, 83, 177, 215, 220 (aus dem Jahre 2); IV, 8—10, 36 (aus dem Jahren 3—5). An den Stellen Sūra VIII, 41 und LIX, 7 (aus den Jahren 2 bzw. 4) wird den Waisen ein Anteil an dem Fünftel der *ghanīma* [s. d.] bzw. an dem *faiʾ* [s. d.] zugesprochen. Ganz besonders wird die widerrechtliche Aneignung des Eigentums der Waisen — offenbar seitens ihrer Vormünder — verboten und Sūra IV, 10 sogar mit der Höllenstrafe bedroht. Hauptsächlich gegen derartige Vergehen wendet sich auch der Passus Sūra IV, 2—6, 127 (ebenfalls aus den Jahren 3—5), in dem von den Waisen am ausführlichsten die Rede ist: „2. Gibt den Waisen ihr Eigentum, tauscht nicht das Schlechte für das Gute ein, und verzehrt nicht ihr Eigentum zu euerm Eigentum dazu; das ist ein grosses Vergehen. 3. Wenn ihr fürchtet, gegen die Waisen nicht billig zu handeln, so heiratet die Frauen, die (zu heiraten) euch gut dünkt, zu zweien oder zu dreien oder zu vieren; wenn ihr aber fürchtet (auch dann) nicht gerecht zu sein, dann eine einzige oder die (Sklavinnen), die ihr besitzt; so liegt es näher, dass ihr nicht parteiisch seid ... 6. Prüfet die Waisen, und dann, sobald sie das heiratsfähige Alter erreichen, händigt ihnen ihr Eigentum aus, wenn ihr bei ihnen vernünftiges Handeln wahrnehmt; verzehrt es nicht verschwenderisch und um ihrer Volljährigkeit zuvorzukommen. Wer reich ist, enthalte sich, und wer arm ist, zehre (davon) nach Billigkeit. Wenn ihr ihnen ihr Eigentum aushändigt, so lasst (es) vor ihnen bezeugen; Allāh hält eine genügende Abrechnung". Offenbar auf Vers 3 nimmt Vers 127 bezug: „Sie werden dich über die Frauen befragen; sprich: Allāh und das, was euch in der Schrift rezitiert wird, gibt euch Auskunft über sie, (nämlich) über die weiblichen Waisen, denen ihr nicht gebt, was für sie vorgeschrieben ist, und die ihr zu heiraten (oder: nicht zu heiraten) begehrt, und (über) die schwachen Kinder, und dass ihr an den Waisen Billigkeit üben sollt; das Gute, das ihr tut, das weiss Allāh". Danach ist wahrscheinlich, dass es sich auch in Vers 3 um Waisenmädchen handelt, die für die Heirat mit ihren Vormündern in Betracht kommen; die nähere Interpretation bleibt unsicher. In diesem Sinne werden beide Verse auch in einer auf ʿĀʾisha zurückgeführten Tradition aufgefasst; doch sind die Einzelheiten unzuverlässig. Eine andere, nicht vom Wortlaut des Kurʾān abhängige Tradition (bei Aḥmad b. Ḥanbal) untersagt dem Vormund über ein Waisenmädchen, sein Mündel zur Heirat mit ihm zu zwingen. Weitere Traditionen geben einfach die Vorschriften des Kurʾān sinngemäss wieder. Die Tendenz des Schutzes der Waise liegt auch einem *ḥadīth* zugrunde, das den Propheten dem Abū Dharr als dem Typ des weltabgewandten Frommen abraten lässt, eine Vormundschaft zu übernehmen. An zwei Punkten weist die Tradition eine Fortbildung der Lehre auf. Einmal handelt es sich um die Frage, wann der Zustand des Verwaistseins als beendet zu gelten habe (an diesem Beispiel hat das islāmische Recht seinen Begriff der Volljährigkeit entwickelt), verschiedene Antworten, die teils das Alter, teils die Urteilsfähigkeit in den Vordergrund stellen, werden dem Ibn ʿAbbās und dem ʿAlī in den Mund gelegt; von den späteren *madhhab's* machen die Mālikiten und die Shāfiʿiten das Eintreten der Verfügungsberechtigung des Volljährigen auch noch von seinem *rushd* abhängig, während die Ḥanafiten von dieser Bedingung nach Erreichung des 25. Lebensjahres absehen. Sodann herrschte Meinungsverschiedenheit darüber, ob das Barvermögen von Waisen (und überhaupt von Minderjährigen) *zakāt*-pflichtig sei oder nicht; die letztere Ansicht wird später von den Ḥanafiten, die erstere von den anderen Schulen vertreten; zu ihrer Begründung soll neben der direkten Angabe, dass ʿĀʾisha in einem solchen Falle *zakāt* entrichtet habe, die auf den Propheten oder auf ʿUmar zurückgeführte Aufforderung an den Vormund dienen, mit dem Gelde seines Mündels Handel zu treiben, damit die *zakāt* es nicht allmählich verzehre. Zur Lehre des *fiḳh* über den Vormund der Waise vgl. WAṢIYA. Es ist beachtenswert, dass das Recht des armen Vormundes, vom Eigentum der Waise zu zehren, vom Fiḳh auf den Empfang einer Vergütung für seine Tätigkeit beschränkt worden ist; ferner ist die kurʾānische Vorschrift der Heranziehung von Zeugen durch den dem Vormund zukommenden Charakter als Treuhänder (*amīn*) ihrer zwingenden Geltung entkleidet worden.

Literatur: Wensinck, *Handbook* s.v. ORPHANS.

YAZĪDĪ, Yazīdīya, Name einer kurdischen Stammesgruppe und ihrer eigenartigen, altertümliche Züge aufweisenden Religion.

Die Yezīden wohnen, in kleine, überwiegend sesshafte, aber auch nomadisierende Unterstämme zersplittert, über ein weites Gebiet zerstreut: 1. im Gebiet von Mōṣul im nördlichen ʿIrāḳ, im eigentlichen Assyrien, im Distrikt Shaikhān. Hier sind hervorzuheben: Baʿadhrī (Baʿidhrī, Baʿidhrā) etwa 65 km nördlich von Mōṣul, der Sitz des obersten Emīr, ihres politischen Oberhauptes; drei Stunden nördlich davon bei Lālesh im Tal Shaikh ʿAdī, ʿAdī das Grab ihres Hauptheiligen Shaikh ʿAdī,

Digitized by Birzeit University Library

ihr Nationheiligtum, das Zentrum ihres nationalen und religiösen Lebens; Baḥazaniye, nördlich von Alkosh am Fusse des Berges des Chaldäerklosters Rabbān Hormuzd; ferner Bā'shiḳā nordöstlich von Mōsul, der Mittelpunkt der Shaikh-Gräber; 2. auf dem Djebel Sindjār, 160 km westlich von Mōsul. Der oberste Sindjār-Shaikh residiert in Beled Sindjār (Bild der Burg bei P. Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus*, S. 135), früher in Milik (Mirik); 3. im Gebiet von Diyārbekir nördlich und nordöstlich vom Tigris; 4. im Gebiet von Aleppo, westlich vom Euphrat, bei Killis und 'Aintāb; 5. in Russisch-Armenien (Kars, Eriwan) und im Kaukasus (bei Tiflis). Yeziden finden sich auch in Persien. Ihre Anzahl ist nur annähernd zu schätzen, sie dürfte kaum mehr als 60—70.000 insgesamt betragen, während das Volk noch vor einem halben Jahrhundert 120—150.000 zählen mochte.

Der Name Yazidi, der von den Yeziden selbst als jung empfunden wird, hat anscheinend weder mit Yazid b. Mu'āwiya noch mit Yazid b. Unaisa, mit denen er auf Grund einer Angabe bei Shahrastānī in Beziehung gebracht wird, etwas zu tun, so wenig wie mit dem Namen der persischen Stadt Yezd. Er stammt wahrscheinlich von neupers. *ized* (Engelwesen, Gott). Darnach wären Ezidi, Izidi, oder Izdi, wie sie sich selber nennen, „Gottesanbeter", eine auch bei den Yeziden bekannte Etymologie, die bereits Campanile, *Storia della regione del Kurdistan*, Neapel 1818, S. 148, als *Seguace di Jazad* (*Iddio*) anführt. Die Yeziden selbst nennen sich Dāsin, Dasni, Dasenī, pl. Dawāsin, Duāsin, Dawāshim, wohl nach dem Namen einer alten nestorianischen Diözese. 941 (1534) verlieh Sultan Sulaimān dem Yeziden-Fürst Ḥusain Beg Dāsinī, der später hingerichtet wurde, das Sandjaḳ Arbil und das Wilāyet Sohrān. Bei den Syrern heissen die Yeziden Dasnāyē. Der ihnen zu Unrecht zur Diffamierung beigelegte Name ist *Shaiṭān-perest* oder *'Abede-i Iblīs* (Teufelsanbeter), obwohl sie eher „Engelsanbeter" heissen sollten, und *Čiragh söndiren* (Lichtauslöscher). Ein Schimpfname für sie ist auch das türkische *Halta* (Hundehalsband).

Obwohl die Yeziden keinerlei Gemeinsamkeit, insbesondere kein Connubium mit den Nachbarstämmen unterhalten, erscheinen sie durchaus als Kurden, selbst die in Syrien, mitten im arabischen Sprachgebiet Wohnenden, wenn auch unter ihren Stämmen zwei Typen unterscheidbar sein sollen: ein, wie traditionell von ihnen selbst behauptet wird, assyrisch-semitischer mit besonders starkem Haar- und Bartwuchs und ein mehr indogermanischer Typ. Jedenfalls scheinen in ihnen noch Reste der alten Landesbewohner zu stecken. Sie haben gewisse physiologische Ähnlichkeiten mit den früheren Wan-Armeniern gemein: ein armenoider Einschlag ist nicht zu verkennen. Ihre starke Behaarung trug ihnen bei den Türken den Spottnamen *Saḳlī Kurd* („haarige Kurden") und *Sekiz büyḳlī* („achtfach bebartet") ein, infolge des von den Lippen, den Augenbrauen, Nasenlöchern und Ohrenmuscheln hervorquellenden Haarreichtums. Die Yeziden sind ein schöner, langgelockter stolzer Menschenschlag, mit dem Selbstgefühl des unabhängigen Bergbewohners, von meist gewaltigem Körperbau. Die unverschleierten Frauen sind von eigenartiger Regelmässigkeit der Gesichtszüge. Früher waren die Yeziden gefürchtete Rebellen und Räuber, die sich gegen alle Übergriffe und Gewalttaten der anderen unerschrocken wehrten. Ihre Treue dem gegebenen Worte gegenüber und ihre Loyalität wurde auch von ihren Feinden anerkannt. Sie sind fleissige Land- und Gartenbebauer und Viehzüchter, die ihren Nachbarn an Tätigkeit und Geschicklichkeit überlegen sind. Besonders hervorzuheben ist die peinliche Sauberkeit ihrer Person und ihrer Häuser, die vorteilhaft von dem Schmutz der übrigen Kurden absticht.

Sie sind nach Art der kurdischen Stämme gegliedert, mit einen Stammes-Emīr oder Häuptling an der Spitze. Der Stamm zerfällt nach Karcew in Ältestenschaften. Jede Familie, Sippe, bildet eine Einheit für sich. Über die Stammesorganisation, die Abgaben und Frondienstleistungen an die Stammeshäuptlinge, über das Erbrecht (Erstgeburtsrecht, aber eingeschränkt durch die Bedingung der Würdigkeit), über die patriarchalische Lebensgestaltung der Stämme in ihren sesshaften und nomadisierenden Teilen vergleiche man Jegiazarow, *Kratkij etnografičeskij očerk Kurdov*, in *Zapiski*, XIII, Tiflis 1891, der ausführliche Daten gibt (Menzel, *Beitrag*, S. 108); ferner Minorsky, im Art. KURDEN der *EI*, Isya Joseph und Empson.

Die Sprache der Yeziden ist fast ausnahmslos das Kurdische, mit verschiedenen Dialekten, die besonders dem Kurmandjī-Kurdischen nahe stehen. Die Yeziden des Sindjār sprechen auch arabisch.

Der Ursprung und die Entwicklung ihrer eigenartigen synkretistischen Religion, die alte heidnische Bestandteile (aber keine Anbetung von Sonne und Mond), iranisch-zorastrische Elemente (Anklänge an den persischen Dualismus), ferner manichäische (die persische Gnosis), jüdische (die Speisegebote), schismatisch-christliche, besonders nestorianische (Taufe, eine Art Eucharistie, Brotbrechen, Besuch der christlichen Kirchen bei Hochzeiten, Erlaubnis des Weingenusses), ferner islāmische (Beschneidung, Fasten, Opfer, Wallfahrt, islāmische Inschriften auf den Gräbern), sūfisch-rāfiditische (Heimlichkeit der Lehre, Ekstase, Verehrung einer grossen Zahl sūfischer Shaikhe), sabāische (Seelenwanderung) und schamanistische (Beerdigung, Traumorakel, Tänze) zu enthalten scheint, ist noch nicht einwandfrei geklärt.

Im Kultus herrscht durchaus die Volkssprache. Um so auffälliger musste es erscheinen, dass der Text der beiden angeblich schon vor der Schöpfung entstandenen heiligen Bücher, die man aus angeblichen Original-Abschriften kennen lernte, arabisch war, obwohl nur die Priester und die Ḳawwāle etwas Arabisch lernten. Es sind dies das *Kitāb al-Djilwa* (*Kitēb-i Djālwā*), „das Buch der Offenbarung", und das *Maṣḥaf rāsh*, „das Schwarze Buch". „Schwarz" scheint den Begriff des Verehrenswerten zu enthalten. Als heilige Schrift gilt auch in gewissem Sinn ein arabisch geschriebener, theologisch recht hoch stehender Lobhymnus auf Shaikh 'Adī in 80 Versen. Shaikh 'Adī b. Musāfir, der Heilige der Yeziden, gestorben 1160 oder 1162 in Lālesh, ist eine bekannte Figur im islāmischen Sūfismus und Verfasser zahlreicher religiöser Schriften, die keinerlei Beanstandungen von orthodoxer Seit erfahren haben. Wie diese Figur zum yezidischen Heiligen hat werden können, ist noch immer nicht geklärt; einige haben zwar versucht einen anderen 'Adī als historische Grundlage anzuweisen, haben jedoch nicht überzeugen können.

In der eigentlichen Glaubenslehre scheinen die sechs Nebengottheiten (s. u.) ganz zu verschwinden und durch den Dualismus zwischen Gott

Digitized by Birzeit University Library

und Melek Ṭā'ūs, dem Engel Pfau, ersetzt zu sein. Gott ist nur der Schöpfer, nich auch der Erhalter der Welt. Er ist inaktiv und kümmert sich nicht um die Welt. Das tätige, ausführende Organ des göttlichen Willens ist der Melek Ṭā'ūs, mit dem der durch Seelenwanderung zur Göttlichkeit aufgestiegene Shaikh ʿAdī eine Einheit zu bilden scheint. Melek Ṭā'ūs ist das *alter ego* Gottes und ist die handelnd in Erscheinung tretende Wesenheit Gottes. Er ist eins mit Gott und mit ihm unzertrennlich verbunden. Insofern ist der Yezīdismus monotheistisch, doch stehen halbgöttliche und göttliche Wesen, Mitteldinge zwischen Gott und Menschen daneben. Melek Ṭā'ūs ist ein guter Gott. Der Yezīdismus stipuliert keine Verehrung des Satans. Shaiṭān = Melek Ṭā'ūs gilt für einen in Ungnade gefallenen Engel, der nach der Legende von Gott infolge seiner Reue wieder in Gnade aufgenommen worden ist, bzw. wieder aufgenommen werden wird. Die Yezīden glauben offenbar an keine Hölle, an keinen Teufel in unserem Sinn und an keine Höllenstrafe, die eine Verkörperung des bösen Prinzips wäre. Das Böse wird geleugnet. Nach der Legende hat Melek Ṭā'ūs mit seinen Reuetränen in der Hölle in 7000 Jahren 7 Krüge gefüllt, mit denen das Höllenfeuer ausgelöscht wurde. Die Überwindung der Hölle durch diese Erlösungstheorie findet sich in verschiedenen abweichenden Varianten in der yezīdischen Legende. Der Anschauung der Nichtexistenz einer ewigen Hölle entspricht die Überzeugung von der Seelenwanderung, die eine stufenweise Läuterung durch immerwährende Wiedergeburt möglich macht. Es ist streng verboten, den Namen des Melek Ṭā'ūs: *Shaiṭān* eben als Gottesname auszusprechen (Art. 5 des Glaubensbekenntnisses.) Die weisse Perle ist mit dem Totem „Pfau" wesensgleich und identisch. Der Pfau spielt als Sinnbild der Sonne und der Unsterblichkeit, da sein Fleisch angeblich nicht verwest, auch im Altchristlichen und in anderen Religionen eine Rolle. Das Problem des Ursprungs und der Natur der Verehrung des Gottengels Melek Ṭā'ūs, der in Vogelgestalt: als Hahn oder als Pfau, dargestellt wird, ist noch immer ungelöst.

Als der sichtbarste Ausdruck des Yezidentums erscheinen die aus Bronze oder Eisen verfertigten Pfau-Hahnenfiguren, die sog. *sanǧiaḳ* (yez. *sinǧiaḳ*), pl. *sanāǧiḳ*, zum Teil ganz kunstlose Figuren, zum Teil auch schön ausgeführte persische Erzeugnisse. Bilder von ihnen finden sich bei Layard, Menant, Guerinot, Isya Joseph, *Anthropos* VI, Empson, Ḥusnī u.a. Nach der Zahl der sieben bei der Weltschöpfung beteiligten Gottengel gibt es sieben *sanǧiaḳ*, die bestimmte Namen tragen und zwar nach Persönlichkeiten, die durch die Seelenwanderung zur Gottheit aufgerückt sind: Dāwūd; Shaikh Shems al-Dīn; Yazid (b. Muʿāwiya); Shaikh ʿAdī; Shaikh Ḥasan al-Baṣrī; Manṣūr (al-Ḥallāǧ). Dieser letztere gilt als der älteste *sanǧiaḳ*, ist 308 kg schwer und wird als „Khalife der *sanǧiaḳ*" bezeichnet. Er bleibt angeblich immer beim Grabe des Shaikh ʿAdī. Der 7. *sanǧiaḳ* fehlt in allen Aufzeichnungen. Sechs *sanǧiaḳ* machen alljährlich die Runde in den einzelnen Yeziden-Gebieten. Diese Reise-*sanǧiaḳ* werden von den Ḳawwāl und Ḳočak in eigenen unauffälligen Behältern auf die gefährliche Fahrt mitgenommen. Bei Verlust werden sie anscheinend umgehend erneuert. Sie werden in Shaikh ʿAdī in der Schatzkammer *Khazinet al-Raḥmān* aufbewahrt.

Hier ist auch die oft genannte mannshohe schwarz angestrichene Schlange zu erwähnen, die stehend rechts neben der Eingangstür zum Heiligtum in die Mauer gemeisselt ist. An der gleichen Wand befinden sich mancherlei seltsame Figuren eingemeisselt: Ringe, Dolche, eine eigentümliche Art Kreuzstab oder siebenarmiges Szepter, Hände, Löffel, Hakenstäbe, Kämme. Wahrscheinlich sind es Familien- oder Stammesabzeichen, da die überall im Tal zerstreuten kleinen Pilgerhäuser an den Wänden vereinzelt dieselben Zeichen tragen.

Merkwürdig ist die Auffassung von der Exklusivität der Yeziden. Nach ihrer Überzeugung stammen sie von einem Kind (Shahīd b. Djayyār) bzw. einem Zwillingspaar, das aus dem Samen Adams allein in einem 9 Monate lang verschlossen gehaltenen Krug entstand, während der Krug mit dem Samen der mit Adam um den Vorzug streitenden Eva nur Ungeziefer erzeugte. Darauf beruht auch die Überzeugung der Yeziden von ihrer einzigartigen Stellung, die ihnen eine Vermischung mit der übrigen von Adam und Eva abstammenden Menschheit nicht gestattet. Man kann Yezīde nicht werden, man muss als Yezīde geboren sein. Verstärkt wird diese strenge Abschliessung nach aussen durch ein starres Kastenwesen im Innern. Die furchtbarste Strafe für den Yeziden, die nur daraus in ihrem vollen Umfange zu begreifen ist, besteht in der Exkommunikation, der Ausstossung aus seinem Volke, weil damit auch über das Schicksal seiner Seele entschieden ist.

Allen Verleumdungen ihrer Nachbarn zuwider stehen sie in Wirklichkeit sittlich höher als die benachbarten Christen und Muḥammedaner. Ihre Gebete bestehen aus einem kurdischen Haupt- und einem Morgengebet bei Sonnenaufgang, das ferne von jedem Andersgläubigen, gegen die Sonne gewendet, zu verrichten ist (Glaubensbekenntnis, Art. 3). Sie sollen dabei um einen aufgestellten Stein herumgehen. Ihr Hauptgebet ist an Melek Ṭā'ūs gerichtet und zeigt, dass dieser als identisch mit dem christlichen und dem islämischen Gott aufgefasst ist. Es werden die sieben Gottengel angerufen. Beobachtet wird ein dreitägiges Fasten im Dezember, mit Fastenbrechen durch Weingenuss beim zuständigen Shaikh oder Pīr. Die Verrichtung des Gebets wird jedoch anscheinend unter ṣūfischer Einwirkung nicht als strenge Pflicht betrachtet. Ruhetag ist nach dem Yeziden-Katechismus der Samstag, religiöser Festtag der Mittwoch.

Die jährliche Wallfahrt zum Grabe Shaikh ʿAdī's vom 15.—20. September des griechisch-julianischen Kalenders ist strenge religiöse Pflicht. Diese Pilgerfahrt zum Nationalheiligtum ist der Hauptausdruck der nationalen und religiösen Geschlossenheit der Yezīden. Mit religiösen Waschungen durch Baden im Flusse, durch Waschen bzw. Taufen der *sanǧiaḳ*, mit Prozession, Musik (Flöte, Trommel, Tamburin), Hymnengesang, ekstatischen Gesängen und Tänzen der Priester, die an den ṣūfischen *dhikr* und an schamanistische Übungen erinnern, Anzünden von Hunderten von Sesamöl-Lampen an allen Heiligengräbern, durch Opferspenden und besondere Speisen (*harisa*, *sewik*), Kochen eines geopferten Ochsen (*kaldāsh*) wird das Wallfahrtsfest gefeiert.

Wichtig für den Kult ist der Shaikh ʿAdī-Segen, d. h. Kügelchen aus Erde oder Lehm vom Grabe des Heiligen, und Weihwasser aus dem Taufwasser der *sanǧiaḳ* für die Lebenden und Toten. Die Erdkügelchen dienen als Talisman und als Heil-

Digitized by Birzeit University Library

mittel und als letzte Wegzehrung für den Sterbenden. Alle Augenzeugen stimmen in der Versicherung der Heiligkeit und hohen Würde aller dieser Zeremonien im Vorhof des Heiligtums überein. Die Zeremonien im Innern des Heiligtums, zu denen die Verlesung der heiligen Bücher zu gehören scheint, hat noch kein Aussenstehender mitgemacht. Es werden auch Bäume, beim Heiligtum Maulbeerbäume verehrt, mit Mauern umhegt und von Kranken aufgesucht. Diese Bäume haben eigene Personennamen. Nicht obligatorische Wallfahrten finden zu den Gräbern einiger anderer Heiligen, meist şūfischer Shaikhe, statt. Sehr feierlich wird das grösste Fest des Jahres, das Neujahrsfest *sar-i sāl*, *sarsali*, *sarsaliyc* am 1. Mittwoch im April, wie bei den Harraniern, am Grab Shaikh ʿAdī's, doch ohne Verwendung von Musik gefeiert.

Die obligatorische Institution der Jenseitsbrüderschaft, die unserer Patenschaft entspricht (für jeden Yezīden ist ein Jenseitsbruder und eine Jenseitsschwester notwendig), verpflichtet zum täglichen Handkuss und zum Beistand in der Sterbestunde. Der Kragen eines neuen Hemdes, der, abweichend von den sonstigen orientalischen Hemden, stets hinten verschliessbar ist, muss auf jeden Fall durch die Jenseitsschwester geöffnet werden.

Bei der Ehe ist das starre Prinzip der Endogamie und die Einschränkung des Kastenwesens besonders deutlich. Die Ehe ist der Regel nach Einehe, ausser beim Emīr, dem mehrere Frauen gestattet sind. Sie ist Kaufehe mit einfachen Zeremonien durch den zuständigen Shaikh oder Pīr, der ein Brot in zwei Teile bricht und den beiden Partnern reicht. Die Braut trägt rote Kleider und hat alle Gotteshäuser, auch die christlichen, auf dem Wege zu besuchen. Der Bräutigam gibt ihr beim Betreten des Hauses einen Schlag mit einem Stein als Symbol ihrer Unterwürfigkeit. Trommeln und Pfeilen sind erforderlich. Hie und da besteht noch die alte Raubehe. Doch ist Frauenraub jetzt verboten. Auf Ehebruch stand früher die Todesstrafe. Die Ehescheidung ist durch die Forderung dreier Zeugen erschwert. Die Witwe kann sechsmal wiederverheiratet werden. Bleibt ein Yezide mehr als ein Jahr in der Fremde, so darf er seiner Frau nicht mehr beiwohnen und erhält auch keine andere Yezidin mehr zur Frau.

Charakteristisch ist die Taufe, die durch einen Shaikh oder Pīr durch dreimaliges Untertauchen im Zemzem in einem dunklen Gewölbe des Heiligtums in der ersten Woche nach der Geburt vollzogen wird. Bei ausserhalb wohnenden Yeziden wird durch die Kawwāle gebrachtes Weihwasser dazu verwendet. Mehr fakultativ scheint die kurze Zeit darauf folgende Beschneidung zu sein. Bei einigen Yezīden-Stämmen soll sie schon früher ausser Gebrauch gekommen sein, wohl um dem Heeresdienst zu entgehen. Eigenartig sind die Beerdigungszeremonien. Die Leiche wird unmittelbar nach dem Eintritt des Todes, mit gekreuzten Armen und nach Osten gerichtet, bestattet. Bei vornehmen Personen wird eine rohe Holzfigur mit den Kleidern des Toten behängt und an drei Tagen in Prozession mit Musik herumgetragen. Das Grab wird wiederholt von den Trauernden besucht. Am 3., 7., 50. und am Jahrestage finden Gedenkfeiern statt. Nach dem Tode wird durch das Traumorakel eines Priesters oder Kočak die Frage der Wiedergeburt der Seele des Verstorbenen zu lösen versucht.

Der ganze Aufbau des wenn auch kleinen und zersplitterten, so doch äusserst straff organisierten Volkes ist theokratisch. Die Yeziden zerfallen in zwei streng geschiedene Teile:

I. Die Laien, *Murīd*, die ohne Rücksicht auf Stand und Reichtum eine grosse Kaste bilden und zwischen deren Mitgliedern trotz der Einteilung in die gewöhnlichen Yeziden und die Vornehmen, die Emīre, kein prinzipieller Unterschied besteht, sodass Ehen zwischen ihnen statthaft und häufig sind. Jeder Yezīde ist Novize oder Jünger eines bestimmten Shaikh oder Pīr, dem er täglich die Hand zu küssen hat, bei dem er sein Fasten mit Weingenuss bricht, und der die verschiedenen Kulthandlungen für ihn vorzunehmen hat.

II. Die Kleriker, Geistlichen, *Rūḥān*, *Kahane*, die sich einer ausserordentlichen Achtung und Verehrung erfreuen. Der Klerus darf den Bart nicht abschneiden und nicht stutzen. Dem Dienst nach besteht der Klerus aus sechs, der Exklusivität nach aus drei streng voneinander geschiedenen Klassen oder vielmehr Kasten. Jeder muss in der Kaste leben und sterben, in der er einmal geboren ist. Die *Rūḥān* zerfallen in folgende Klassen:

1. Die *Shaikhe*, die insgesamt von nur fünf Familien abstammen und Nachkommen von Schülern oder Brüdern des Shaikh ʿAdī sein sollen. Die Häuser der Shaikhe vertreten die sonst fehlenden Gotteshäuser.

2. Die *Pīre*. Priester mit weniger erlauchter Herkunft. Die Shaikhe und Pīre sind die eigentlichen Geistlichen und Seelsorger. Sie geniessen Unverletzlichkeit der Person und verschiedene Ehrenrechte. Der sog. *Mollā* oder *Imām*, der von Ḥasan al-Baṣrī stammen soll, hat angeblich allein das Recht, zu lesen und zu schreiben. Ihm oblag früher auch die Aufbewahrung der heiligen Bücher, die jetzt der Sicherheit halber in Sindjār sind. Das Schreiben ist für die gewöhnlichen Yeziden durch den Brauch streng verpönt, wohl um es nicht zu profanieren, da nach dem *Maṣḥaf* XXXI Gott selbst die Schöpfung aufschreibt.

3. Die *Fakīre* oder *Karabaš* („Schwarzkopf", wegen der schwarzen Kopfbedeckung), eine Art Orden, freiwillige Bruderschaft, die sich aus Shaikhen und Piren rekrutiert und unter einem Ordensgeneral, *Kāk* „Meister", steht, der bei Aleppo wohnt und dem die Einkünfte des *sandjaḳ* Yazīd zustehen.

4. Die *Kawwāle*: Sänger, Kleriker dienenden Charakters. Es ist eine angeblich 50 Mann umfassende religiöse Musikerzunft, die mit Hymnengesang (wir besitzen zwei solcher Hymnen mit Noten), Flöten-, Tamburin- und Trommelmusik an allen religiösen Festen teilzunehmen hat. Sie dienen ferner als *missi dominici* des obersten Shaikh und des obersten Emīr. Sie erscheinen als Pächter der Heiligen Idole, der *sandjaḳ*, für die sie ein Jahrespauschale zu bezahlen hatten und mit denen sie festgelegte turnusartige Rundfahrten durch die verschiedenen Yezīden-Bezirke verantstalteten.

5. Die *Kočak*, Tänzer, die in ziemlicher Zahl (die Angaben schwanken zwischen 30 und 300) beim Grab des Shaikh ʿAdī dienen, als Ministranten der *Kawwāle* bei den Rundfahrten die *Sanden* der *Kawwāle* bei den Rundfahrten die *Sandjaḳ* in die Dörfer tragen und bei den Festen in wilder Ekstase mit langem aufgelöstem Haar tanzen.

6. Die niedersten Kleriker: die *Awḥān* oder *Awān* (Diakone) und die *Ghulām-e Odjaḳḥ-e Shēkh ʿAdē*, die Diener vom Grab Shaikh ʿAdī's, und zwar ein *Ferrāsh* (Sakristan für die Besorgung der Öllampen) und 4—5 *Shāwīsh* (*Čawsh*):

Digitized by Birzeit University Library

Türhüter zum Dienst im Heiligtum. Doch hat jedes Yezīden-Dorf einen *Shāwēsh* als Ordnungsperson. Der Vorstand der Diener des Grabmals ist der *Ikhtiyār* von Merke (Menzel, *a .a. O.*, S. 147, Anm. 1).

Den Abschluss des theokratischen Aufbaus bilden ein geistliches und ein weltliches Oberhaupt:

1. Der oberste Shaikh: *Mīr-i Shaikhān*, stereotyp *Shaikh Nāṣir* genannt, der aus dem Geschlecht Ḥasan al-Baṣrī's bzw. von einem Bruder Shaikh ʿAdī's abstammen soll und in Lālesh residiert. Er nimmt die erste Ehrenstelle ein und vereinigt in sich die oberste geistliche Macht. Er ist unfehlbar in Glaubensdingen. Er ist der oberste Kenner und Ausleger der heiligen Schriften; er allein gibt gesetzliche Entscheidungen, verhängt — mit Zustimmung des Stammeschefs — die grösste Strafe, die Exkommunikation. Er kann — ein Seitenstück zum *jihād* — zum heiligen Krieg aufrufen, die Führung obliegt aber dem obersten Emīr.

2. Der Mīrzā Bog oder *Emīr al-Umarāʾ*, der Yezīden-Fürst, der nach dem *Maṣḥaf* als Abkömmling Shapur's zu gelten hat, gewöhnlich aber als Nachkomme Yazīd's bezeichnet wird und die höchste politische und weltliche Macht ausübt. Er residiert in Baʿadhrī. Er geniesst Unverletzlichkeit der Person und freiwillige Abgaben. In allen weltlichen Dingen ist sein Wort endgültig. Er allein hat das Yezīden-Volk nach aussen zu vertreten.

Über das erstmalige Auftauchen und den Entwicklungsgang des so verschiedene Elemente aufweisenden Volkes sind wir noch ganz im Dunklen. Nach den Angaben des obersten Shaikh sollen die Yezīden, wie Layard berichtet, eine eigene Zeitrechnung haben, deren Beginn auf das Jahr 292 n. Chr. fallen soll. Es ist nicht klar, welche Rolle dem Khalifen Yazīd b. Muʿāwiya (reg. 60—64 = 680—83) in Wirklichkeit im Yezīdentume zukommt. Nach der oben angeführten Namengebung der Yezīden scheint er direkt mit ihrer Gründung nichts zu tun zu haben. Guidi erklärt allerdings, im Gegensatz zu den bisherigen Anschauungen der europäischen Gelehrten, dass der Zusammenhang des Yezīdentums mit Yazīd nicht mehr in Zweifel gezogen werden könne, hält also die Yezīden für ehemalige Muḥammedaner, eine Ansicht, die die muḥammedanischen Theologen immer gehegt haben. Nach der yezīdischen Anschauung wurde Yazīd durch Seelenwanderung zu Shaikh ʿAdī, der immer wieder auf die Erde kommen wird. Im *Maṣḥaf* XV wird nur ʿAdī genannt, den Gott von Syrien nach Lālesh entsendet, nicht aber Yazīd.

Nicht minder eigentümlich erscheint es, dass die Yezīden als Nationalheiligen einen in der ganzen islāmischen Welt vorbehaltslos anerkannten ṣūfischen Shaikh wie ʿAdī b. Musāfir wählen konnten, dessen Orthodoxie, wie sie uns in seinen Schriften entgegentritt, kaum zu der Gründung einer so heterodoxen, dem Islām im Innersten so wesensfremd gegenüberstehenden Sekte hätte führen können, wie der Yezīdismus es tatsächlich ist. Es erscheint ausgeschlossen, dass ein ṣūfischer islāmischer Orden zu einer so weit vom Islām abstehenden Religion wie dem Yezīdismus degenerieren konnte.

Nach der bei ihnen lebenden Überlieferung sind die Yezīden zu Timur's Zeiten Ende des XIV. Jahrhunderts von Baṣra und dem unteren Euphrat gekommen und allmählich nach dem Sinjār, den sie vor dem XV. Jahrh. nicht innehatten, und nach Kurdistān vorgedrungen und dort kurdisiert worden. Jedenfalls betrachten die Muḥammedaner die Yezīden als islāmische Häretiker. Auf dieser Beurteilung beruhen die verschiedenen von autoritativer Seite erlassenen *fetwā*'s, die übereinstimmend das Yezīden-Gebiet als *dār al-ḥarb* erklärten und die Konfiskation ihrer gesamten Habe für erlaubt und religiös verdienstlich erklärten. Diese *fetwā*'s dienten als Rechtfertigung für die zahlreichen Bekehrungs- und Ausrottungsversuche durch die türkischen Pasha's und die Kurdenstämme.

Bemerkenswert is die Standhaftigkeit und Charakterstärke der Yezīden, die trotz jahrhundertlanger Verfolgung sich und ihren Glauben niemals aufgegeben haben.

Literatur: Eine Yezīden-Bibliographie findet sich in Th. Menzel, *Ein Beitrag zur Kenntnis der Yezīden*, in H. Grothe's *Vorderasien-expedition*, I, Leipzig 1911, S. 1901—26. Vgl. weiter: Menzel, *Yezīden*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, 171—73; J. W. Crowfoot, *A Yezīdi rite*, in *Man*, I, 1901; J. de Morgan, *Mission scientifique en Perse*, Bd. V, Paris 1904; Girīdī Muṣṭafā Nūrī Pasha, *ʿAbede-i Iblīs yakhod ṭāʾifa-i bāghīye-i Yezīdiyeye bir naẓar*, Mōṣul 1323; ders., *ʿAbede-i Iblīs*; *Yezīdī ṭāʾifasīnin ʿitiḳādāti, ʿādāti, ewṣāfi, ḥāṣlāti*, Istanbul 1328; H. Lammens, *Le Massif du Gebel Sinan et les Yézidis de Syrie*, Bairūt 1906; L. Bouvat, *A propos des Yézidis*, in *RMM*, XXVIII, 1908; Isya Joseph, *Yezidi Texts*, in *The American Journal of Semitic Languages*, XXV, 1909; ders., *Devil-Worship: The sacred books and traditions of the Yezidis*, Boston 1918, 1924; A. V. Williams Jackson, *Yezīdis*, in *New International Encyclopædia*, XX, New York 1910; J. Menant, Les *Yézidis*, Paris 1910; P. Anastase Marie, *al-Yazidiya*, in *Mach.*, II, 1899; ders., *La découverte récente des deux livres sacrés des Yezidis*, in *Anth.*, VI, Wien 1911; vgl. hierzu: *RMM*, XXVIII, 1914; M. Bittner, *Die beiden heiligen Bücher der Yeziden im Lichte der Textkritik*, in *Anth.*, VI, 1911; ders., *Die heiligen Bücher der Yeziden oder Teufelsanbeter (kurdisch und arabisch)*, in *Denkschriften d. K. Ak. d. Wiss. in Wien*, 1913; ders. *Die kurdischen Vorlagen mit einer Schrifttafel*, in *Denkschriften*, Wien 1913; vgl. hierzu M. Grünert, in *WZKM*, Wien 1913; R. Frank, *Scheich ʿAdī*, in *Türk. Bibl.*, XIV, Berlin 1911; W. B. Heard, *Notes on the Yezidis*, in *J. Anthr. I.*, XLI, 1911; R. Strothmann, *Analecta haereticа*, in *Isl.*, IV, 1913; ders., *Yeziden (Kritische Bibliographie*, Nr. 228), in *Isl.*, XIII, 1923; ders., *Gegenwartsgeschichte des Islam., ebd.*, XVII, 1928; W. A. Wigram, *Our smallest Ally*, London 1920; F. Nau, *Note sur la date et la vie de Cheikh ʿAdī, chef des Yézidis*, in *ROC*, XIX, 1914; ders., *Recueil de textes et de documents sur les Yézidis, ebd.*, XX, 1915—17, als Sonderdruck Paris 1918; H. Pognon, *Sur les Yézides du Sindgar*, in *ROC*, XX, 1915—17; A. Mingana, *Devil Worshippers: Their beliefs and their sacred books*, in *JRAS*, 1916; ders., *Sacred books of the Yazidi, ebd.*, 1921; G. R. Driver, *Account of Religion of Yezidi Kurds*, II, *Studies in Kurdish history*, in *BSOS*, II, 1922; A. Dirr, *Einiges über die Yeziden*, in *Anth.*, XII—XIII, Wien 1917—18; M. Horten, *Die Geheimlehre der Yezidi, der sog. Teufelsanbeter*, in *NO*, III, Berlin 1918;

Digitized by Birzeit University Library

zahlreiche Mitteilungen in *OM*, I—XII; G. Buschau, *Illustrierte Volkerkunde*, II, 2. und 3. Aufl., Stuttgart 1923; Lachuti, *Kurdistan i Kurdy*, in *Novyj Vostok*, IV, Moskau 1923; E. S. Stevens, *By Tigris and Euphrates*, London 1923; M. Tilke, *Orientalische Kostüme*, Berlin 1923 (Tafel 78); E. Klippel, *Bei den Teufelsanbetern*, in *Dresdner Anzeiger*, Nr. 305, 1924; ders., *Als Beduine zu den Teufelsanbetern*, Dresden 1925; R. C. Temple, *The Yezidis or devil-worshippers of Mosul*, in *The Indian Antiquary*, LIV, 1925; *Eine arabische risāle von Mollah Čalih ... über die Jeziden* und *Über die Ansichten der Jeziden* (*Aus dem K. „umm el-ibar" des ʿAbdesselām Efendi el-Mardīnī*) bei O. Rescher, *Orientalische Missellen*, II, Stambul 1926; Mehmed Şheref al-Dīn, *Yezīdiler*, in *Dār ul-Fünūn Ilāhiyāt Fakültesi Medjmūʿasī*, I, Nr. 3, 4, Istanbul 1926; R. H. W. Empson, *The Cult of the Peacock Angel*, London 1928; W. B. Seabrook, *Adventures in Arabia: Among the Bedouins, Druses, Whirling Dervishes and Yezidee Devil-worshippers*, London 1928; Aḥmad Taimūr, *al-Yazīdiya wa-Mansha'* *Niḥlatihim*, Kairo 1347 (1928) vgl. *Isl.*, XIX, 1930, S. 81; ʿAbd al-Razzāḳ al-Ḥusnī, *al-Yazīdiya aw ʿIbādat al-Shaiṭān*, Baghdād 1347; 2. Aufl. unter dem Titel: *ʿAbadat al-Shaiṭān fī ʾl-ʿIrāḳ*, Ṣaidā (Syrien) 1350; G. Furlani, *Testi religiosi dei Yezidi*, Bologna 1930; ders., *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell' Islam e del dualismo*, in *RSO*, XIII, 1932; ders., *Sui Yezidi, ebd.*; ʿAbbās Azzāwī, *Aṣl al-Yazīdiya fī ʾl-Taʾrīkh*, *Les Yézidis dans l'histoire*, in *Lughat al-ʿArab*, IX, 1931; A. A. Semenov, *Kučuk Asya Yezidilerinin šeytana tapmaları*, in *Ilāhiyāt Fakültesi Mecmuasī*, Nr. 20, 1931; M. Guidi, *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell' islam e del dualismo*, in *RSO*, XIII, 1932; ders., *Nuove ricerche sui Yazidi*; G. Furlani, *Religione dei Yesidi*, Bologna 1932; K. Hadank, *Haben die Jeziden Gotteshäuser?*, in *OLZ*, XXXVI 1933; Ismaël Beg Chol, *The Yazidis past and present*, ed. by Costi K. Zurayh, Beyrouth 1934.

YŪNUS B. MATTAI, der Prophet Jona b. Amittai (II. Könige XIV, 25). Im Ḳurʾān wird er viermal als Yūnus, allemal ohne Nennung des Vaters, angeführt, einmal als Dhu ʾl-Nūn (XXI, 87), einmal als *ṣāḥib al-ḥūt* (LXVIII, 48) „Mann des Fisches". Diese Bezeichnung erklärt zugleich, warum von den Propheten, nach denen ein Buch benannt ist, einzig Yūnus im Ḳurʾān genannt wird: ein Prophet, den ein Fisch verschlingt, lenkt die Aufmerksamkeit auf sich. Muḥammad zählt Yūnus in der Reihe der Gottgesandten auf (IV, 161; VI, 86). Die X. Sūre führt den Namen Yūnus, berichtet von der Stadt, die gläubig wird und von der deshalb das Verhängnis abgewendet ist (X, 98). Yūnus, einer der Gottgesandten, floh auf ein übervolles Schiff. Er ward vom Los ergriffen. Ein Fisch verschlingt ihn. Tadelnswert war er: hätte er nicht Gott gepriesen, so wäre er bis zur Auferstehung im Fischleibe geblieben. So warfen wir ihn krank an einen öden Strand, liessen einen Kürbisbaum über ihn aufwachsen, schickten ihn zu mehr als hundert Tausenden; da wurden sie gläubig, und wir erhielten sie noch eine Weile (XXXVII, 139—48). Gedenke Dhu ʾl-Nūn's, wie er zornig ging und dachte, dass wir nichts über ihn vermögen; dann rief er aus dem Dunkel: es gibt keinen Gott als Dich, gepriesen seist Du, ich war von den Sündigen. Da erhörten und erretteten wir ihn (XXI, 87, 88). Warte geduldig auf die Entscheidung deines Herrn, sei nicht wie der Mann des Fisches, der rief, als er in Not war; wäre ihm seines Herrn Gnade nicht zuteil geworden, so wäre er schändlich auf den öden Strand geworfen worden, aber der Herr erhörte ihn, und er ward einer der Gerechten (LXVIII, 48, 49).

Als eine nicht in den Ḳurʾān aufgenommene göttliche Offenbarung an Muḥammad gilt bei Buḫārī und Nawawī auch der Ausspruch: „Niemand kann sagen, er sei besser als Yūnus b. Mattai, geht seine Abstammung doch auf seinen Vater zurück" (Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 257).

Die islāmische Legende spinnt den märchenhaften Stoff weiter. Y. dient Allāh in Ninive. Auch die wilden Tiere lauschen auf seine Worte wie auf Davids. Warum wurde Y. zornig? 1. Er lebte zur Zeit wo die 9½ Stämme bereits gefangen waren. König Hiskia schickt eben ihn zu den Verbannten, trotzdem es damals 5 Propheten in Israel gab. Y. zürnt, dass eben er den Auftrag erhält. 2. Y. zürnt, weil der Auftrag so dringend erfolgt, dass er nicht einmal einen Schuh anziehen, ein Reittier besteigen kann. 3. Y. zürnt, weil er sieht, dass seine Drohung gegen Ninive sich nicht verwirklicht, er als Lügner blosgestellt sei, ein solcher hat mit dem Leben zu büssen. — Y. kündet, die Strafe werde nach 40 Tagen eintreten. Am 37. Tag ändert sich die Farbe der Sünder; sie bekehren sich, erstatten alles unrecht Erworbene zurück, selbst das in Häusern Eingebaute (Cf. *Mishna Gittin* V, 5. t. 55ᵃ); Männer, Frauen, Kinder, Tiere kleiden sich in Sackgewand; Säuglinge, gleicherweise Mensch und Tier, werden von ihren Säugemüttern getrennt. Am Tag der ʿĀshūrāʾ verzeiht Allāh.

Vom Satan gereizt besteigt Y. das Schiff. Es bleibt auf offener See stehen, ein Zeichen, dass sich auf ihm ein entlaufener Sklave befindet. Loos, Pfeilorakel und eigenes Geständniss bezeichnen Y. als den Sünder. Der Fisch, von dem Y. verschlungen wird, ist gewarnt: Nicht Y. diene ihm zur Speise, sondern der Fisch diene Y. zur Zufluchtsstätte (nach Ṭabarī *Annales* I, 683 zur Moschee); kein Knochen, kein Glied darf beschädigt werden. Der Fisch wird von einem zweiten, dieser von einem dritten verschlungen. Doch alle drei werden so durchsichtig, dass Y. den Lobpreis hört, den die Seetiere anstimmen. Die Engel wieder erstaunen, als sie hören, wie Yūnus aus Meerestiefen Gott preist. Das Dunkel von dem Allāh (S. XXI. 87) spricht, bedeutet das dreifache Dunkel der Nacht, der Meerestiefe, des Fischinnern. Es wird gestritten, ob Y. 3, 7, 20 oder 40 Tage im Fische blieb. Y. wird aus Ufer geworfen, abgezehrt wie ein gerupftes Küchlein. Eine Antilope (Thaʿlabī), Gemse (Ibn al Athīr) oder Gazelle (al-Kisāʾī) nährt ihn mit ihrer Milch. Y. findet Schutz unter einem Kürbisbaum. Als dieser verdorrt, grämt sich Y. Allāh rügt ihn: mit einem Kürbisbaum habe er Mitleid, mit mehr als 100.000 Menschen nicht. Dieselbe Lehre wird ihm vorgeführt, wie ein Töpfer davor zurückbebt, sein Geschirr zu zerbrechen; wie es einem Sämann um seine Saat vor Heuschrecken bangt. Y. lässt seine Ankunft durch einen Hirten ankündigen, wobei Erde, Baum und Herdentier wunderbares Zeugniss ablegen. Der König überlässt seinen Thron dem Hirten, er selbst lebt als Asket mit Y.

Der Zug, dass Allāh der sündigen Stadt am ʿĀshūrāʾtag verzeiht, lässt an jüdischer Einwirkung

Digitized by Birzeit University Library

denken; in der Synagoge wird das Buch Yōna eben am Versöhnungstag vorgelesen, dem die ʿĀshūrāʾ in der Anfangszeit des Islām entsprach.

Ganz spät dürfte die Legende entstanden sein, welche al Yāfiʿī im *Rawḍ al-Rayāḥīn* aufzeichnet: Y. bittet den Engel Gabriel ihm den frömmsten Menschen zu zeigen. Der Engel zeigt ihm einen Mann, der nacheinander Füsse, Hände, Augen verliert und trotzdem an Gott hängt mit Vertrauen und Ergebenheit (R. Basset, *1001 Contes*, III, 172).

Al-Kisāʾī dehnt die Wunder schon auf die Vorgeschichte des Propheten aus. Sein Vater ist 70 Jahre alt, als ihm Yūnus geboren wird. Seiner bald verwitweten Mutter bleibt nichts als eine Holzschüssel, diese erweist sich als Tischleindeckdich. Durch ein wunderbares Traumgesicht schliesst er die Ehe mit der Tochter Zakariyāʾ b. Yaḥyāʾs. Er verliert sein Weib, seine beiden Söhne, seine Habe. Deswegen will er auf dem Schiffe nicht mit den übrigen beten. Wunderbarerweise wird ihm alles zurückerstattet.

Literatur: Ṭabarī, *Annales*, I, 782—89; ders., *Tafsīr*, Kairo 1321, ad Qurʾān X, 98, Bd. XIV, 109—11; ad Qurʾān XXI, 87, 88, Bd. XVII, 54—8; ad Qurʾān LXVIII, 48, Bd. XXIX 25, 26; Ibn al-Athīr, *Taʾrīkh al-Kāmil*, Būlāker Ausg. I, 143—45; Thaʿlabī, *Kiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Kairo 1325, S. 257—60; al-Kisāʾī, *Vitae Prophetarum*, ed. Eisenberg, S. 296—311; Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig 1902², S. 188, 189; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 257; J. Horovitz, in *Hebrew Union College Annual*, II, 1925, S. 170, 182, 183; ders., *Koranische Untersuchungen*, S. 154 f.; Speyer, *Die bibl. Erzählung im Qoran*, 407—410.

YŪSHAʿ B. NŪN, der biblische Josua. Der Qurʾān nennt ihn wohl nicht, spielt aber auf ihn an. Als Mūsā sein Volk ins heilige Land führen will und Israel vor dem Kampf mit den Riesen zurückschrickt, da wird es von zwei gottesfürchtigen Männern ermutigt (V, 23—29, Būlāḳ 20—26), in denen doch Josua und Kaleb nicht zu verkennen sind. Ebenso ist anzunehmen dass der Jüngling (*fatā = naʿar*, Exod. XXXIII, 11), welcher Mūsā auf der Reise zum (ungenannten) Khaḍir begleitet (Sūra XVIII, 59—64; Būlāḳ 60—65), niemand anderer als Josua ist.

Dem trefflich unterrichteten Ṭabarī ist die biblische Geschichte Josuas gut bekannt: Übergang mit der Bundeslade über den Jordan, Kundschafter, Jerichos Fall, ʿAchans Untreu, List der Gibeoniten, Krieg wegen Gibeons, Stillstand der Sonne, Bazaḳ. Doch schon Ṭabarī und nach ihm die islāmische Legende stattet Yūshāʿs Gestalt mit ausserbiblischen Zügen aus. Y. fällt die Aufgabe zu, die Egypter zum wahren Glauben aufzufordern. Um Mūsā das Scheiden vom Leben zu erleichtern, wird ihm die prophetische Gabe entzogen und dem Y. gewährt. Beim Sterben Mūsās ist Y. anwesend, Mūsās Kleid bleibt in seinen Händen (Elijahu—Elishah Motiv). Y. wird verdächtigt er habe Mūsā getötet: da haben alle Israeliten ein Traumgesicht, in welchem Mūsā den Verdacht zerstreut. Y siegt über Amaleḳ — doch die islāmische Überlieferung schwankt, ob unter Mūsā oder erst nach dessen Tod. Amaleḳ wird von Bileam unterstützt. Bei Ibn al Athīr ist es kunstvoll ausgeschmückt, wie Bileam durch seine bestochene Frau zum Bösen angestiftet wird. Auch Qurʾān VII. 174—176 wird auf Bileam bezogen. 40 Tage lang kann Y. nicht über den Jordan; auf sein Gebet werden die zwei Berge am Ufer zur Brücke, über die Israel zieht (al-Kisāʾī). Jeriho wird von Y. 6 Monate lang belagert, im 7. Monat stürzt es beim Posaunenschall um. Das Wunder, wie Y. die Sonne stillestehen lässt, wird manchmal im Anschluss an Jerichos Eroberung, manchmal im Krieg gegen die vereinigten Könige erzählt. Allemal ist es am Vorabend des Sabbats, mit Sonnenuntergang würde Sabbatruhe dem Kampfe ein Ende setzen. Anfangs widersetzt sich die Sonne, — denn sie erfüllt Gottes Gebot (Aggadisches Motiv z. B. *Talmud Ḥullin* 7ᵃ), sie gibt nach. Nach dem Siege lässt Y. die Beute sammeln und will ein Opfer darbringen. Da steigt keine göttliche Flamme aufs Opfer (vgl. Lev. IX, 24; I. Reg. XVIII, 24 ff.; I. Chr. XXI. 26; II. Chr. VII. 1). Untreu ist begangen worden. Das Los bezeichnet den Untreuen ʿAchan. Nach anderer Überlieferung lässt Y. die Stammesobersten vor sich bitten, die Hand des einen bleibt an Yūshaʿs Hand kleben. Al-Kisāʾī berichtet von einem anderen Gottesurteil: auf Hārūns Gewand hat jeder Stamm sein Zeichen, das Zeichen des sündigen Stammes verzerrt sich. Ein mit Edelsteinen und Perlen geschmückter Stierkopf wird beim Sünder gefunden; wie dieser zur Beute gelegt wird, verzehrt die Flamme die Beute sammt den Sünder. Y. besiegt Armeniens 5 Könige, die gegen Gibeon zu Felde gezogen waren. Y. tilgt die Bewohner Kanaans aus, doch ein Rest von ihnen zieht unter Führung des König Afrikis aus Palestina nach Afrika, ihr König Djirdjīr (recte Djirdjīs) wird getötet, von den Übrigen stammen die nordafrikanischen Berbern ab.

Nach einer versprängten Überlieferung wäre der von der Unterwelt durch Ṭālūt heraufbeschworene Tote nicht Samuel, sondern Yūshaʿ gewesen (Ṭabarī *Annales* I. 558).

Bewundernswert ist, wie die Gewährsmänner bei Ṭabarī und Thaʿlabī mit der Aggada vertraut waren. Schon die tanaitische Aggada versetzt Yosuas Feldzug gegen Amalek an das Ende der Wüstenwanderung (Ginzberg, *Legends* V. 169, 4). Daher der Zweifel bei den Muslimen, ob dieser Feldzug noch unter Mūsā geführt wurde. Y. führt Krieg gegen die Armenier, so auch in der Aggada (Ginzberg, V. 179, 45). Besonders beachtenswert ist der Zug nach Afrika. Der Amoräer Samuel b. Nachman lehrt: Josua habe eine dreifache Proklamation; erlassen: 1. Wer das Land räumen will, räume es, dies taten die Girgashiten; zum Lohn erhalten sie Afrika. 2. Wer sich unterwerfen will, unterwerfe sich, das taten die Gibeoniten. 3. Wer kämpfen will, kämpfe; das taten die 31 Könige. (*Pal. Shebiit* 36c; *Leviticus Rabba* XVII, 6). Der Sage von den Girgashiten lagen wohl zwei Tatsachen zu Grunde: 1. Girgashi wird zwar im Buche Josua III, 10; XXIV, 11 genannt, doch Kap. IX, 1; XII, 8 ist er übergangen. 2. Karthago wurde durch Auswanderer aus Kanaan gegründet. Wenn wir nun bei Ṭabarī Annales I. 516 Zeile II, statt, Djirdjīr mit einer Handschrift Djirdjīs lesen, finden wir die jüdische Legende von der Gründung Karthagos auch bei Ṭabarī.

Literatur: Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 414—29; 499, 503—28, 558; Ibn al-Athīr, *Taʾrīkh al-Kāmil*, Būlāḳ, I, 78, 79; Thaʿlabī, *Kiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, Kairo 1325, S. 155—57; al-Kisāʾī, *Vitae Prophetarum*, ed. Eisenberg, S. 240—42

Digitized by Birzeit University Library

M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893, S. 182—85; J. Horovitz, in *Hebrew Union College Annual*, II, 1925, S. 179.

YŪSUF B. YAʿḲŪB, der biblische Joseph, gehört zu den Lieblingen der islāmischen Legende. Muḥammad fasst in der XII. Sūre die Geschichte Yūsuf's entheitlich zusammen, mit dem Anspruch die schönste der Erzählungen vorzutragen. Sie ist die schönste, erklärt Thaʿlabī, wegen der Belehrung, die sie birgt, wegen Yūsuf's Grossmut, wegen der Fülle des Inhaltes, an dem Propheten, Engel, Teufel, Djinn, Menschen, Tiere, Vögel, Herrscher und Beherrschte teilhaben.

Yūsuf im Ḳurʾān. Ausser in der XII. Sūre wird Yūsuf's noch zweimal gedacht: er zählt zu den Frommen der Vorzeit (VI, 84). Yūsuf kam mit unanfechtbaren Beweisen, dennoch zweifelte man an ihm, und nach seinem Tode wähnte man, Gott schicke keinen Propheten mehr (XL, 36; Būlāḳ 34). Die XII. Sūre bietet mehr und weniger als die Bibel. Betrachten wir vorerst das Mehr.

Y. wird von Yaʿḳūb gewarnt, seinen Traum den Brüdern nicht mitzuteilen. Die Brüder bitten den Vater, er möge ihnen Y. anvertrauen. Yaʿḳūb besorgt, ein Wolf könnte ihn zerreissen. Die Brüder lügen ihrem Vater vor, sie seien um die Wette gelaufen und hätten Y. beim Gepäck gelassen, dort habe ihn der Wolf zerrissen. Yaʿḳūb erblindet vom vielen Weinen. Die Karavane, welche vorbei zieht, schickt einen Mann, um Wasser zu schöpfen; dieser entdeckt freudig Y. im Brunnen. Der Ägypter, der Y. kauft, schlägt seiner Frau vor, Y. an Sohnes statt anzunehmen. Y. empfindet heftiges Begehren nach der Verführerin, doch er widersteht, da er von Allah ein deutliches Zeichen erhält. Als Beweis für Yūsuf's Unschuld gilt, dass sein Hemd von hinten zerrissen ist. Die Verführerin lädt ihre Freundinnen zu einem Gastmahl, — wie Y. eintritt, schneiden die Frauen, von seiner Schönheit geblendet, in ihre Hände, nicht in die Speisen. Obgleich Yūsuf's Unschuld sich klar erweist, wird er ins Gefängniss geworfen. Dort deutet er die Träume der Hofbeamten, doch Satan lässt den Mundschenk Y. vergessen. Noch vom Kerker aus deutet Y. die Träume des Königs: es kommen 7 fette, 7 dürre Jahre und darauf ein regenreiches Jahr. Zum Lohn bittet Y., über die Vorratskammern des Landes gesetzt zu werden. Die Brüder kommen nach Ägypten, gleich das erste mal mit dem Jüngsten. Yaʿḳūb trägt ihnen auf, nicht durch ein Tor, sondern durch mehrere einzutreten. Der Jüngste wird zurückgehalten, die Brüder kehren ohne ihn zu Yaʿḳūb. Er glaubt ihrer Erzählung nicht. Die Brüder ziehen zum zweitenmal nach Ägypten, entschuldigen sich, dass sie nur wenig Geld bringen, bitten jedoch um volles Mass und Wohltat. Y. giebt sich zu erkennen, schickt seinem Vater ein Hemd, von dem er sehend werden soll. Sobald die Söhne nahen, empfindet Yaʿḳūb den Duft Yūsuf's. Seine Söhne bitten um Vergebung. Er betet für sie zu Allāh.

Die meisten dieser Abweichungen von der biblischen Erzählung sind wohl mangelhaftem Gedächtnis oder kindlicher Ausschmückungslust zuzuschreiben. Aggadischer Ursprung lässt sich für folgende Züge nachweisen. Yaʿḳūb macht es seinen Söhnen zur Pflicht, nicht durch ein Tor einzuziehen. Dies rät Yaʿḳūb bereits im vorḳurʾānischen *Genesis Rabba* XCI, 1, 6, sowie in mehreren späteren Midrashim mit der Begründung, sie sollen das böse Auge nicht auf sich lenken. — Y. begehrt nach der Verführerin, doch Allāh gibt ihm ein Zeichen, Y. bleibt standhaft. Welches Zeichen? Die Aggada schildert, wie Joseph von Trieb übermannt wird, doch da erscheint ihm das Bild seines Vaters oder seiner Mutter und kühlt sein erhitztes Blut ab. (*Gen. Rabba* LXXXVII, 7. ed. Theodor-Albeck 1072, XCVIII, 20. ed. Theodor-Albeck 1270).

Weniger klar scheint XII. 74: als der Becher Yūsuf's im Sacke Benjamins gefunden wird, entrüsten sich die Brüder: Hat er gestohlen, nun auch sein Bruder hat schon gestohlen. Die Ḳurʾān-Ausleger zerbrechen sich die Köpfe (s. besonders Tabarī *Tafsīr* zur Stelle Band XIII, 17, 18; Thaʿlabī 83): Y. habe die Götzen seines Grossvaters gestohlen und zerbrochen, — er habe auf Rāḥīl's Anstiften Labans Götzen gestohlen; er habe zur Zeit einer Hungersnot vom väterlichen Hause Nahrung für die Armen gestohlen; auch wird erzählt, Yūsuf's Tante, die sich von ihm nicht trennen kann, klagt ihn an, er habe einen Gürtel entwendet und so sei er als Dieb ihr verfallen.

Ein aggadischer Zug, für den aber keine Quelle nachgewiesen ist, scheint das Unschuldszeichen zu sein: Yūsuf's Hemd ist von hinten zerrissen, also wurde es auf Yūsuf's Flucht zerrissen: er ist unschuldig. Aggadisch auch der Zug, dass die Freundinnen der Verführerin, von Yūsuf's Schönheit geblendet, statt in die Speisen sich in die Finger schneiden. Die alte Aggada hat diesen dichterischen Zug nicht bewahrt; in den jüngern *Tanḥūma* ins *Sefer Hayāshar* dürfte er aus dem Islam eingedrungen sein.

Bemerkenswert ist was im Ḳurʾān fehlt. Es fehlt die Gemütsschilderung. Es fehlt der Traum von den Garben, die sich vor Josephs Garbe verbeugen Gen. XXXVII 5—7). Dieser Traum wird auch in der nachḳurʾānischen Legende vernachlässigt. Besonders fällt das unsichere, das zaghafte der Yūsuf-Sūre darin auf, dass sie ausser Yaʿḳūb und Yūsuf niemanden nennt (*ʿAzīz* bezeichnet nicht den Namen des biblischen Potifars, sondern seinen Rang), keine Zahl, keine Zeit anzugeben wagt. Da spricht einer der Brüder, bestenfalls der älteste der Brüder, ein König, ein Mächtiger, ein Weib, ein Anwesender. Yūsuf wird um einen geringen Preis verkauft, die Zahl der Brüder wird nicht angegeben. Hier setzt nun die Ḳurʾānauslegung mit ihrer „Jagd auf das Anonyme, Unbestimmte" (*mubhamāt*) ein (s. Goldziher, *Die Richtungen der islāmischen Koranauslegung*, Leiden, 1920, Index s.v. *Mubhamāt*).

Yūsuf in der nachḳurʾānischen Legende. Wenn es im Ḳurʾān vorsichtig heisst: „es sagte, es tat einer der Brüder" so tritt in der Legende Ruben, Juda, Simon auf, bei Zamakhsharī, Baiḍāwī auch Dan; im späteren Verlauf Benjamin mit seinen zehn, bzw. drei Söhnen. Bald wird Juda, bald Ruben, bald Simon mit gewaltiger Kraft des Zornes ausgestattet, der nur durch eine Kraft des Zornes ausgestattet, der nur durch eine Hand aus dem Hause Jakobs bezähmt werden kann. Der Mann, der Joseph von den Brüdern kauft, heisst Mālik b. Daʿr, der Ägypter, dem er ihn verkauft Kiṭfīr [s. d.], Iṭfīr, Iṭfin, Ḳuṭifar, Ḳiṭṭīn, Kiṭṭifīn; seine verführerische Frau heisst Raʿīl; später, bei Firdawsī, Djāmī, Shāhin, al-Kisāʾī und im hebräischen *Sefer hayāshār*, heisst sie Zalika, Zulaika. Der König von Ägypten, den Yūsuf zum Islām bekehrt, heisst Raiyān b. Wālid, sein Mundschenk Nabū, sein Hofbäcker Muḍlib. Der Shāhid, welcher Yūsuf und Verwandten der Verführerin Anwesende, wird zum Verwandten der Verführerin oder gar zu einem Säugling, der wunderbarerweise

Digitized by Birzeit University Library

aus der Wiege Yūsuf's Unschuld nachweist. Selbst die elf Sterne, die sich vor Yūsuf verbeugen, werden dem Namen nach angeführt. Die Legende weiss, wie alt Yūsuf beim Traum ist, wie lange er im Brunnen bleibt. Wer hat den Brunnen gegraben? Sām b. Nūḥ. Wie teuer wurde Y. verkauft? Um 20 Dirham, um ein paar Schuhe (Aggada zu Amos II, 6). Was war das Vergehen des Mundschenks und des Hofbäckers? Sie verdächtigten einander, der andere habe den König vergiften wollen, — ein Zug, der teilweise auch in den späten Midrash, auch in *Pseudo-Jonathan* zu Gen. XL, 1 eingedrungen ist. Wie lange schmachtet Y. im Gefängnis? 7 Jahre, wie auch Hiob und Nebukadnezar 7 Jahre lang büssen. Der Kaufbrief ebenso wie Ya'ḳūbs Schreiben an Y. wird wörtlich mitgeteilt.

Alles im Ḳur'ān Unbegründete wird in der Legende begründet. Warum leidet Ya'ḳūb? Weil er vor den Augen einer Kuh ihr Kalb geschlachtet, weil er einmal einen Hungrigen nicht an seinem Mahle beteiligt, weil er eine Sklavin von ihren Eltern getrennt hat. — Warum leidet Yūsuf? Wegen seiner Eitelkeit, später weil er anstatt an Gott sich an den Mundschenk wendet. — Wenn Yūsuf gewarnt wird, seinen Traum nicht mitzuteilen, wie erfahren ihn die Brüder dennoch? Durch Yūsuf's Tante. Woran erkennen die Brüder den Y.? An einem Muttermal u.s.w.

Y. heisst in der islāmischen Legende *al-Ṣiddīḳ*. So wird Y. vom Mundschenk angesprochen (XII. 46). In der Aggada und auch in der jüd. Liturgie heisst er *has-ṣaddīḳ*, der Gerechte, der Fromme. Nöldeke (bei Schapiro 36 Anm. 1) stellt fest, der Islām habe das Epitheton *al-Ṣiddīḳ* dem Judentum entlehnt, ihm aber einen anderen Sinn beigelegt: der Wahre, der die wahre Traumdeutung kündet.

Y. zeichnet sich durch seine Schönheit aus, die er von seiner Mutter Rāḥīl geerbt hat. Alle Schönheit war anfangs Adam verliehen, als er jedoch sündigte, wurde ihm 2/3 entzogen und für Y. aufbewahrt, nach einigen hätte Y. 9 Zehntel aller Schönheit inne (Aggadisches Schema nach *Ḳiddushin* 49[b]). Als die künftigen Geschlechter vor Adam vorüberziehen, drückt er Y. an seine Brust; auch Muḥammad wird im Paradies von Yūsuf's Schönheit geblendet (Tha'labī).

Aggadisch ist der Zug bei Zamakhsharī: wie die Verführerin Y. zur Sünde verleiten will, verdeckt sie das Götzenbild im Zimmer; es soll nicht Zeuge ihrer Unsittlichkeit sein. Y. tadelt sie: „Du schämst dich vor einem Bild, das nicht sieht, nicht hört und ich sollte mich nicht scheuen vor Gott, dem Allseher, dem Allwissenden". So schon im Gen. R. LXXXVII. 5.: Potifars Weib verdeckt das Götzenbild vor ihrem Bett, Joseph mahnt sie: muss ich nicht viel eher den scheuen, dessen Augen die ganze Erde durchstreifen? (Zach. IV. 10).

Auch ohne ḳur'ānische oder aggadische Grundlage entfaltet sich die Kunst der Erzählung in freier Weiterdichtung. Beim Hause Ya'ḳūb's wächst ein Baum, an den, so oft ein Sohn geboren wird, ein neuer Zweig sprosst, bei Yūsuf's Geburt sprosst keiner; auf Ya'ḳūb's Gebet bringt Gabriel aus dem Paradiese einen Zweig der die übrigen überragt, der blüht und Früchte trägt. Al-Kisā'ī erzählt auch einen ersten Traum Yūsuf's: Er habe ein Reis gepflanzt, das aufwuchs, wohingegen die Pflanzung seiner Brüder verdorrte. — Ya'ḳūb sieht im Traum, wie Y. von 10 Wölfen zerrissen wird. Rührend empfiehlt er den kleinen Y. der Obhut der Brüder. In der Nähe des Vaters heucheln sie Zärtlichkeit, doch alsbald misshandeln sie ihn, zerbrechen den Krug, aus dem er trinken möchte, reissen ihm vom Leibe den Rock, den er als Totenkleid bittet und verweisen den Flehenden an Sonne, Mond und Sterne seiner Träume. Des Verlassenen nimmt sich Ǧibrīl an, bringt ihm das Kleid, durch welches Ibrāhīm vor der Glut des Ofens beschützt worden ist. Ya'ḳūb fordert von seinen Söhnen, sie sollen ihm den Wolf vorführen, der Y. zerrissen hat. Die Brüder fangen den ersten Wolf auf, bringen ihn zu ihrem Vater, doch wunderbarerweise gewinnt der Wolf das Sprachvermögen, beteuert seine Unschuld: ihm sei Prophetenfleisch verboten. Eine Karavane verirrt sich zum Brunnen. Die Brüder fordern die Käufer auf, Y. in Fesseln zu schlagen, trotzdem nimmt Y. von ihnen edlen Abschied. Unterwegs stürzt er sich vom Kamel auf das Grab seiner Mutter Rāḥīl, an dem sie vorüberziehen. — Glühend werden die Verführungskünste geschildert. Im Gefängnis erklären die Mitgefangenen dem Y., wie sie ihn lieben. Doch ihm bangt vor Liebe: die Liebe seiner Tante (die ihn des Diebstahls bezichtigte), die Vorliebe seines Vaters, der ihn vor seinen Brüdern auszeichnete, haben ihm Unheil verschafft, die Liebe seiner Herrin hat ihn ins Gefängnis gebracht.

Yūsuf verkauft den Ägyptern Getreide. Doch während der Notjahre darbt auch Yūsuf, damit er wisse, wie es den Hungrigen zumute ist; auch Pharaos Mahlzeiten lässt er kärglicher einteilen. Als Yūsuf den angeblichen Zauberbecher befragt, bittet ihn Benjamin, er möge auch erkunden, ob Yūsuf lebt. — Er lebt, du wirst ihn sehen. — Als Ya'ḳūb Botschaft von Yūsuf erhält, fragt er, wie steht es um Yūsuf? — Er ist König von Ägypten. Nicht das frage ich, sondern wie steht es um seinen Glauben? Er ist Muslim. — Dann ist die Seligkeit vollkommen. — Yūsuf erkundigt sich, wie sein Vater sich derart dem Schmerze überlassen konnte, ob er denn nicht an das Wiedersehen nach der Auferstehung glaube? — Ich glaube daran, doch ich war besorgt, du hättest dem Glauben abgeschworen, so dass wir im Jenseits getrennt blieben.

Der Ḳur'ān berichtet nichts über Yūsuf's Tod und Sarg. Die islāmische Legende hat aber auch diese Überlieferung aus der Aggada übernommen: Yūsuf's Sarg sei im Nil versenkt worden; beim Auszug will ihn Moses mitnehmen, findet ihn nicht, bis eine Greisin (Serach Tochter Aschers) ihn ihm zeigt. Im Islām scheint die Legende sich derart weiter entwickelt zu haben, dass die Bewohner der Ufer des Nils um den Sarg streiten und dass endlich der Sarg in die Mitte des Flusses versenkt wird, damit beide Ufer seines Segens teilhaftig werden.

Der Islām ist auf seine Yūsuferzählung stolz. Tha'labī erklärt, die Yūsufsūre übertreffe die Tora. Kisā'ī erzählt, Gott habe die Yūsufsūre jedem Propheten eingegeben, nur haben die Juden sie verborgen, bis sie Muḥammad zur eigenen Beglaubigung offenbarte. — Die Shī'iten erkennen die XII. Sūre nicht an.

Literatur: Tabarī, ed. de Goeje, I, 371—414; die Kommentare zur XII. Sūra, bes. Tabarī *Tafsīr*, Kairo 1321, Bd. XII, 83—XIII, 53; Tha'labī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā'*, Kairo 1325, S. 67—89; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, S. 54—61; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 152, 153; Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig 1902[2], S. 139—48; G. Weil,

Digitized by Birzeit University Library

Biblische Legenden der Muselmänner, S. 100—25; Neumann Ede, *A mohammedan Józsefmonda eredete és fejlödése*, 1881 (Budapester Dissertation); M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, S. 148—52; Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, 1907; Djāmī, *Yūsuf u-Zulaika*, herausg. u. übersetzt von Rosenzweig; Schlechta-Wssehrd, *Jussuf und Zuleicha, Romantisches Heldengedicht von Firdussi*, Wien 1889; dazu M. Grünbaum, *Zu „Jusuf und Suleicha"*, in *ZDMG*, XLI, 577, XLIII, 1; ders., *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, herausg. v. Felix Perles, Berlin 1901, S. 515—93; Wilhelm Bacher, *Zwei jüdisch-persische Dichter, Schāhin und Imrāni*, Budapest 1907, S. 82, 117—24; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 154; D. Sidersky, *Les Origines des Légendes musulmanes*, Paris 1933, S. 52—68; zum Fingerschneiden s. R. Köhler, *In die Hand nicht in die Speisen schneiden (Kleinere Schriften zur Märchenforschung*, II, 83—7); B. Heller, *Die Sage vom Sarge Josefs* usw., in *MGWJ*, 1926, S. 271—76.

Z

ZABŪR, arabisches wohl aus dem Süden stammendes Wort, das Schrift bedeutet und in dieser Bedeutung sich bei den vorislāmischen Dichtern findet; noch al-Farazdaḳ verwendet es in diesem Sinn (*Naḳā'iḍ*, LXXV, 1). Im Ḳur'ān bezeichnet Muḥammad seit der zweiten mekkanischen Periode mit der Pluralform *zubur* sowohl die geoffenbarten Schriften (XXVI, 196; III, 181; XVI, 46; XXXV, 23) wie auch die himmlischen Bücher, in welche die Taten der Menschen eingeschrieben werden (LIV, 43, 52). Den Singular Zabūr dagegen gebraucht Muḥammad nur in Verbindung mit Dāwūd; schon Sūra XVII, 57 spricht er davon, dass Allāh dem Dāwūd, einen Zabūr übergeben habe. Den gleichen Zabūr erwähnt er dann noch einmal IV, 161, und aus ihm führt er XXI, 105 Psalm XXVII, 29 in freilich nicht ganz wörtlicher Übersetzung an. Vielleicht wussten auch vor Muḥammad schon die Dichter etwas von dem Zabūr Dāwūd's; es ist nicht unmöglich, dass bereits Imra' al-Ḳais ihn meint, wenn er von der Schrift eines „Zabūr in den Büchern der Mönche" spricht (*ka-ḵaṭṭi zabūrin fī maṣāḥifi ruhbāni*, LXIII, 1). Wie dem auch sei, ob Muḥammad der erste war, der Zabūr für den Psalter gebrauchte, oder ob das schon vor ihm geschehen war, jedenfalls beruht diese Verwendung des Wortes darauf, dass es einigermassen an hebr. *mizmōr* bezw. syr. *mazmōr* oder äthiop. *mazmūr* anklang; diese bei Juden und Christen für die Lieder Davids übliche Bezeichnung deutete Muḥammad oder schon andere vor ihm nach arab. Zabūr als „Schrift". Neben dem Sūra XXI, 105 ausdrücklich aus dem Zabūr angeführten Vers enthält der Ḳur'ān eine Reihe von Stellen, die stark an Psalmverse anklingen, insbesondere an solche des Psalm CIV, und die Mehrzahl der Ḳur'ānverse, welche nicht nur dem Inhalt sondern auch dem Wortlaut alttestamentlicher Stellen mehr oder weniger genau entsprechen, stammen aus dem Psalter. Auch der *tafsīr* erkennt an, dass mit Zabūr in Sūra IV, 161 das dem Dāwūd geoffenbarte Buch gemeint sei, das diesen Namen geführt habe; nur einige Kūfenser wollten statt Zabūr *zubūr* lesen und dies als Plural im Sinne von „Schriften" fassen (s. Ṭabarī, *Tafsīr*, VI, 18), was aber von Ṭabarī abgelehnt wird. Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Salām, der ein Mawlā des Ḵalifen Hārūn gewesen sein soll, setzt im *Fihrist*, S. 22, 28 den Zabūr mit den „in den Händen der Juden und Christen befindlichen *mazāmīr* gleich", deren es 150 gebe.

Ein Fragment einer ins II. (VIII.) Jahrhundert zurückgehenden arabischen Psalmenübersetzung, das älteste bisher bekannte Denkmal christlich-arabischen Schrifttums überhaupt, hat B. Violet in Damaskus entdeckt; es enthält Psalm LXXVIII, Vers 20—31, 51—61 in arabischer Sprache aber in griechische Majuskeln umschrieben. Wörtliche Zitate aus den Psalmen führt dann al-Kindī in seiner um 204 (819) geschriebenen *Risāla* an, eine Reihe weiterer Ibn Ḳutaiba in seinem in Ibn al-Djawzī's *Wafā'* benutzten Werk unbekannten Namens und ein ganzes Kapitel widmet den Psalmen der um 240 (854) schreibende nestorianische Konvertit 'Alī b. Rabban al-Ṭabarī (dem die syrische Übersetzung ohne weiteres zugänglich war) in seinem „Book of Religion and Empire". Arabische Bibelübersetzungen, welche auch die Psalmen enthielten, erwähnt al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, S. 112; von diesen ist die des Sa'īd al-Faiyūmī (s. auch *Fihrist*, S. 23, 7, 13) erhalten (vgl. die Angaben bei H. Maltzer, *Saadia Gaon*, S. 318 ff.). Auch eine Bearbeitung der Psalmen in arabischen Versen ist auf uns gekommen, die *urdūza* des Ḥafṣ b. al-Birr al-Ḳūtī, die mindestens in das V. (XI.) Jahrh. zurückgeht. Wie in der *Tawrāt* [s. d.] so finden die muḥammedanischen Apologeten auch im Zabūr das Erscheinen Muḥammads vorausgesagt. Schon Ibn Ḳutaiba deutet eine Reihe von Psalmversen Muḥammad; zum Teil die gleichen, zum Teil auf Muḥammad; zum Teil die gleichen, zum Teil auf Muḥammad andere stellt 'Alī b. Rabban in dem Abschnitt noch andere stellt 'Alī b. Rabban in dem Abschnitt noch andere stellt 'Alī b. Rabban in dem Abschnitt noch

Hispana, IX, 294) dem Wahb b. Munabbih zugeschriebene *Kitāb Zabūr Dāwūd* mit dieser Schrift identisch.

Literatur: J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin 1926), S. 69 ff.; B. Violet, *Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus* (Berlin 1902); C. Brockelmann, in *Beiträge z. Assyriologie*, III, 46 ff.; ders. in *ZATW*, XV, 141 f.; W. Bacher, *a. a. O.*, S. 310; I. Goldziher, in *ZDMG*, XXXII, 351 ff., 371, 377; M. Steinschneider, *Die arabische Litteratur der Juden*, § 66; O. Chr. Krarup, *Auswahl pseudodavidischer Psalmen* (Kopenhagen 1909); L. Cheikho, in *MFOB*, IV, 40 ff., 47 ff.; W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Korans*, S. 10 ff. (Stuttgart 1922).

ZACHARIAS. [Siehe ZAKARĪYĀ].

al-ẒĀHIRĪYA, eine Rechtsschule, welche die Gesetze nur aus dem Wortlaut (*ẓāhir*) von Ḳur'ān und Sunna ableiten wollte. In den Zweigen des Rechts (*furūʿ al-fiḳh*) hat sie die gegensätzlichen Einzelbestimmungen noch durch viele, nur ihr eigene Abweichungen vermehrt. Wesentlicher aber ist ihre Bedeutung für die Grundsätze der Rechtsfindung (*uṣūl al-fiḳh*), deren Ausbau und Klärung sie stark gefordert hat, gerade durch ihren schroffen Kampf gegen *raʾy*, *ḳiyās*, *istiḥsān*, *istiṣḥāb* und *taḳlīd* [s. diese Art.]. Im ʿIrāḳ erhielt dieser Madhhab Ẓāhirī, nach seinem Begründer Dāʾūd b. Khalaf (gest. 270/883) auch Daʾūdī genannt, eine schulmässige Organisation, die auch nach Persien und Khurāsān übergriff, während in Spanien Ibn Ḥazm sehr einsam blieb. Nur unter dem Almohaden Yaʿḳūb al-Manṣūr, der von 580—95 (1184—99) regierte, ist das staatliche Recht ẓāhiritisch gewesen. Aber Ẓāhiriten von Gesinnung, ohne Namen und Form einer Schule, hatte es stets gegeben und gab es auch weiterhin, nachdem die Schule selbst trotz notgedrungener Zugeständnisse an die gegnerischen Grundsätze versagt hatte bei der Lösung von Fragen, die im Gesichtskreis des Propheten und der alten Sunna-Träger noch nicht aufgetaucht waren. Noch für 788 (1386) wird aus Syrien, wo der Madhhab selbst nie geherrscht hatte, von einem ẓāhiritischen Aufruhr berichtet, und in Ägypten schrieb noch Maḳrīzī in ẓāhiritischem Geist. Besonders theoretisch konnte der Gedanke der Ẓāhiriya aufrecht erhalten werden von Leuten, die abseits von den Tageskleinigkeiten standen und, dem kasuistischen Gezänk der Schulen abgeneigt, sich gegen den Anschluss an eine bestimmte verwahrten. Es ist demnach nicht auffällig, dass gerade ein Mystiker, Shaʿrānī (gest. 973/1565) viele Entscheidungen der historischen Ẓāhiriya aufbewahrt hat. Zwar verzeichnen Kommentatoren zum Ḳur'ān, vor allem Fakhr al-Din al-Rāzī, ferner zu den Traditionssammlungen vielfach auch die ẓāhiritische Sonderexegese; dagegen nehmen die späteren Juristen den ehemaligen Mitbewerber nicht mehr ernst und haben ihn weinigstens in der erhaltenen Spezialliteratur des *iḫtilāf al-fiḳh* totgeschwiegen. Shaʿrānī aber hat den Daʾūd in der Strahlenrosette seines *Mīzān* (s. *Lit.*), S. 44, und auf den Parallelstrassen zum Paradiesestor, S. 47, zwischen Abū Ḥanīfa bzw. Ibn Ḥanbal und al-Laiṯ b. Saʿd eingereiht. Da die Handschriften eines ẓāhiritischen Rechtsbuches nicht zur Verfügung stehen, seien von den Besonderheiten, welche Shaʿrānī namhaft macht, aus Bd. I jene zur rituellen Reinheit als Probe hergesetzt:

Einzelheiten. S. 98: Goldene und silberne Gefässe sind nur zum Trinken und Essen verboten; laut Nawawī, Kommentar zum *Ṣaḥīḥ* des Muslim (Kairo 1284), IV, 416, und Abu 'l-Fidāʾ, *Annales* (ed. Reiske), II, 262, hätten die Ẓāhiriten auf Grund derjenigen Fassung des einschlägigen Ḥadīth, welche nur das Trinken erwähnt, sogar das Essen aus solchen Geschirren gestattet. — S. 98: Der Gebrauch des Zahnreibeholzes ist Vorschrift; nach Isḥāḳ b. Rāhwaihi, dem Lehrer von Dāʾūd, mache bewusste Nichtbenutzung sogar das Gebet ungültig. — S. 99 ff. und II, 163: Wein ist nicht unrein, obwohl verboten. — S. 103 und 107: Der mit kleiner Unreinigkeit (*ḥadaṯ* [s. d.]) Behaftete darf ein Ḳur'ān-Exemplar anfassen und tragen. — S. 105: Jede Berührung eines Mannes mit jeder fremden weiblichen Person, und sei es ein Mädchen in der Stunde ihrer Geburt, bewirkt *ḥadaṯ*, macht demnach die kleine Waschung (*wuḍūʾ* [s. d.]) zur Pflicht. — S. 107: Dagegen, dass man bei Verrichtung der Notdurft Gesicht oder Rücken in Ḳibla-Richtung wende, gibt es keine Bestimmung; es ist also erlaubt. — S. 108 und 113: 1 *wuḍūʾ* ist nach ʿUbaid Allāh al-Nakhaʿī ẓāhiritischem Ḳāḍī in Khurāsān (gest. 376 = 986), nur für 5 Gebete gültig (dass es nur für 1 Gebet reiche, habe ein ʿUbaid b. ʿUmair bestimmt). — S. 109: Die Nennung des Namens Gottes beim *wuḍūʾ* ist nicht nur empfohlen, sonder verbindlich. — S. 109: Nach einigen Ẓāhiriten ist vorheriges Waschen der Hände Pflicht, so oft man eine Reinigung vornehmen will. — S. 110: Die Ellbogen sind in die Handwaschung nicht einzubeziehen (so hatte allerdings auch Zufar b. Hudhail, gest. 158 [774], entschieden, der im übrigen Abū Ḥanīfa nahe stand). — S. 113: Die grosse Reinigung (*ghusl* [s. d.]) ist nur nach tatsächlichem effluxus seminis gefordert. — S. 114: Ist über eine Frau eine grosse Unreinheit (*djanāba* [s. d.]) gekommen und tritt sie dann in das *ḥaiḍ* [s. d.] ein, so ist sie zu 2 *ghusl* verpflichtet. — S. 114 und 122: Trotz *djanāba* darf man, auch eine Frau während des *ḥaiḍ*, Ḳur'ān nach Belieben rezitieren. — S. 115: Abreibung mit Sand (*tayammum* [s. d.]) behebt ein *ḥadaṯ* tatsächlich. — S. 120: Unter gegebenen Umständen ist *masḥ ʿala 'l-khuffain*, das Abreiben nur der Fussbekleidung gültig, auch wenn diese stark zerrissen ist. — S. 122: Durch entsprechende Teilwaschung genügt die Frau der Forderung von Ḳur'ān II, 222, sodass Verkehr auch während des *ḥaiḍ* gestattet bleibt (so auch Awzāʿī).

Grundsätzlich ist, wie die Übersicht zeigt, der Madhhab Ẓāhiri nicht nach dem Masse „Leicht-Schwer" abzuwiegen. Shaʿrānī muss ihn bald als den mildesten, bald als den strengsten von allen bezeichnen. Die Erleichterungen, worin viele Juristen ihre Hauptaufgabe sahen, machte dieser Madhhab nicht mit und hat z. B. den Wortlaut von Ḳur'ān und Traditionssätzen gegen Ungläubige bis zur vollen Intoleranz aufrecht erhalten. Er wirkt systemlos, da er verbot, bei einer Bestimmung nach dem Grunde zu fragen und sie auf ein analoges Gebiet oder vom Einzelding auf die Gattung zu übertragen. Vollständig verwarf er es, durch Parallelen aus entlegenen heidnischen Dichterstellen Vokabeln der religiösen Quellentexte zu entkräften; er wollte aus diesen mit einer ihnen angemessenen islāmischen Philologie und Lexikographie das wahre *fiḳh al-ḥadīṯ* schöpfen. Jenes des Mālik schien ihm ebenso *raʾy* zu sein wie das Abū Ḥanīfa; auch Shāfiʿī, von dem

Digitized by Birzeit University Library

er selbst ausgegangen war, habe *raʾy* bloss dis-zipliniert, nicht abgeschafft. *Iǧmāᶜ* [s. d.] meinte er als den Konsensus der alten Genossen bestim-men zu müssen und zu können. An den Gebots- oder Verbotsgraden liess er nichts abmarkten; der Imperativ, in anderen Systemen nicht selten zur schlichten Erlaubnis und Empfehlung, bzw. zur blossen Missbilligung ausgedeutet, schuf für ihn das obligatorisch Notwendige, bzw. das schlecht-hin Untersagte. Begreiflicherweise bedurfte er eines grossen Traditionsstoffes, und so ist ihm vorge-worfen worden, dass er es bei der Übernahme mit der Nachprüfung nicht genau nähme; andererseits war er selbst zur Traditionskritik gezwungen ge-gen manches eindringende *raʾy*-freundliche Ḥadīth oder gegen jenes bekannte von der Meinungsver-schiedenheit als einer Gnade, sah er doch darin vielmehr die zersetzende Auswirkung subjektiver Methoden, denen gegenüber er sich als Vorkämpfer für die verlorene Einheit des Urislām betrachtete. Zur theologischen Geschlossenheit ist die Ẓāhirīya trotz Ibn Ḥazm nicht gelangt. Im allgemeinen hielt sie sich, etwa vom Kampf um die Gottes-lehre, in vorsichtiger Neutralität zurück, indem sie entsprechend ihrer Achtung vor dem heiligen Wortlaut die Aussagen über Gott hinnahm, ohne sie in Denkkategorien auszudeuten.

Literatur: Shaᶜrānī, *al-Mīzān* ², Kairo 1317, *passim*; Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flü-gel, I, 216—19; Samᶜānī, *Kitāb al-Ansāb* (*GMS*, XX), unter *Dāʾūdī*, Fol. 220ᵛ.ult.–220ᵛ, ferner unter *Ẓāhirī*, Fol. 376ᵛ; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, XII, 95 f.; I. Goldziher, *Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig 1884.

ZAID B. **ᶜALĪ**. [Siehe AL-ZAIDĪYA].

ZAID B. **ᶜAMR** B. **NUFAIL**, ein Mekkaner und Kuraishit, einer der Gottsucher, die als *ḥanīf* bekannt sind. Er starb vor Muḥammad's öffentlichem Auftreten, als der Prophet ungefähr 35 Jahre alt war. Er hatte das Heidentum auf-gegeben, ohne Christ oder Jude zu werden. Er war gegen den weiblichen Kindermord, weigerte sich, das den Götzen geopferte oder das ohne die Anrufung des göttlichen Namens geschlachtete Fleisch von Tieren zu essen, und betrachtete sich als den einzig wahren Gläubigen in Mekka und als Anhänger der Religion Abrahams. Er war ein Vetter ᶜUmar b. al-Khaṭṭāb's und mit Ṣafīya bint al-Ḥaḍramī und mit Fāṭima bint Baᶜdja verheiratet. Er hatte einen Sohn, Saᶜīd b. Zaid, der Traditionen über ihn erzählte.

Aus religiösen Gründen von seiner Familie ver-folgt wanderte er auf der Suche nach dem wahren Glauben bis nach Mawṣil und besuchte Syrien. In Maifaᶜa, in al-Balqāʾ, prophezeite ihm ein gelehrter Mönch (ein Doppelgänger Baḥīra's?) das Auftre-ten eines wahren Propheten in Mekka. Zaid eilte zurück, aber er wurde bei der Durchquerung des vom Stamme Lakhm bewohnten Gebietes über-fallen und getötet. Nach einer andern Tradition hat Zaid selbst Muḥammad's Auftreten und Lauf-bahn vorhergesagt. Ibn Isḥāḳ führt Dichtungen an, die ihm zugeschrieben werden, deren Echtheit aber zweifelhaft ist.

Obgleich Zaid vor dem Islām gestorben ist, wird er vom *ḥadīth* als wahrer Gläubiger ange-sehen; Muḥammad erklärte, dass er im Himmel sei, und erlaubte, dass für ihn gebetet würde.

Literatur: Caetani, *Annali dell' Islām* Introd., § 164, 180, 182, Nr. 2, 186, 187; Ibn Saᶜd, ed. Sachau, I/1 105; Ibn Isḥāḳ, ed. Wü-stenfeld, S. 143—46, 149. Vgl. auch WARAḲA.

ZAID B. **ḤĀRITHA** B. **SHARĀḤĪL AL-KALBĪ**, Abū Usāmā, wurde als Sklave durch Ḥakīm b. Ḥizām b. Khuwailid, einem Neffen Khadīdja's, nach Mekka gebracht; dieser hatte ihn in Syrien gekauft und verkaufte ihn ihr. Khadīdja machte Zaid dem Muḥammad vor seinem öffentlichen Auf-treten zum Geschenk. Sein Vater Ḥāritha kam nach Mekka, um seine Freilassung zu erwirken, aber Zaid weigerte sich, Muḥammad zu verlassen, der ihn daraufhin freiliess und adoptierte. Von da an war er als Zaid b. Muḥammad bekannt und war oft an den geschäftlichen Unternehmungen seines Adoptivvaters beteiligt.

Rund zehn Jahre jünger als Muḥammad, war Zaid einer der allerersten Bekenner des Islām, vielleicht der erste. Er kam aus einem Stamme, der nahe bei Dūmat al-Djandal sass, wo es viele zum Christentum Bekehrte gab und wo jüdischer Zustrom fühlbar war. Sein Einfluss auf die reli-giöse Entwicklung des Propheten mag beträchtlich gewesen sein.

In Medina war Zaid mit Ḥamza b. ᶜAbd al-Muṭ-talib in Brüderschaft verbunden. Im Jahre 1 d.H. ging er nach Mekka, um Sawda bint Zamᶜa und Muḥammad's Töchter nach Medina zu begleiten. Als tapferer Krieger kämpfte Zaid bei Badr, Uḥud, al-Khandaḳ, war bei al-Ḥudaibiya, befehligte ver-schiedene Feldzüge (al-Ḳaraḍa im Jahre 2 d. H., al-Djamūn und al-ᶜĪṣ im Jahre 6, usw.). Er wurde oft als Befehlshaber in Medina zurückgelassen, wenn Muḥammad auf irgendeinem Kriegszuge war. Über seine Heirat mit Zainab b. Djaḥsh und seine Scheidung siehe ZAINAB. Infolge dieser Schei-dung wurde der Kurʾānvers (XXXIII, 40) offen-bart, der die Adoption abschaffte. Nach Zainab heiratete Zaid Umm Kulthūm bint ᶜUḳba (sie ge-bar ihm Zaid und Ruḳaiya) und Durra bint Abī Lahab, die er beide verstiess; ferner Hind bint al-ᶜAwwām und Muḥammad's Freigelassene, die Negroide Umm Aiman, die ihm Usāma gebar.

Zaid starb im Jahre 8 d. H. ungefähr 55 Jahre alt, als Befehlshaber und Fahnenträger des un-glücklichen Feldzuges nach Muʾta. Muḥammad be-klagte ihn und wollte ihn rächen. Seine Stellung im *ḥadīth* ist bedeutend, sowohl wegen Muḥammad's Zuneigung, welche die orthodoxe Tradition dazu veranlasste, ihn im Gegensatz zu ᶜAlī b. Abī Ṭālib als den Liebling des Propheten hinzustellen, als auch wegen der Erwähnung seines Namens im Kurʾān.

Literatur: Ibn Saᶜd, ed. Sachau, III/1, 26—31; Ibn Isḥāḳ, ed. Wüstenfeld, S. 160—61, 801—2; Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba*, II, 224—27; Caetani, *Annali dell' Islām*, Introd., § 175, 223, 226, 227; 1 d. H. § 15, Nr. 50, § 50, 53; 5 d. H. § 201; 8 d. H., § 7—15; Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet*, *passim*.

AL-ZAIDĪYA, die realpolitische Gruppe der Shīᶜa, scheidet sich von der Ithnā ᶜashariya [s. d.] und der Sabᶜiya [s. d.] durch die Anerkennung des Zaid b. ᶜAlī. Dieser Enkel des al-Ḥusain b. ᶜAlī b. Abī Ṭālib hatte sich als erster ᶜAlide nach der Kerbelāʾ-Katastrophe im bewaffneten Auf-stand das Khalifat der Umaiyaden zu entreissen versucht, indem er sich den Kūfiern als Imām zur Verfügung stellte. Nachdem er sich in Kūfa ein Jahr mit geheimen Vorbereitungen aufgehalten hatte, trat er hervor, wurde aber in einem

Digitized by Birzeit University Library

mehrtägigen Strassengefecht getötet. Dies fand nach den meisten Berichten Anfang 122 (740) statt; es werden aber auch frühere Daten genannt. Unter den von Zaid erhaltenen Schriften befindet sich auch ein Fiḳh-Kompendium, das jedoch nicht in seiner ursprünglichen Form auf uns gekommen ist; es wurde herausgegeben von E. Griffini (*Corpus Juris di Zaid ibn ʿAlī*, Mailand 1919).

Nach Zaids Tode beteiligte sich die Zaidīya an mehreren ʿalidischen Aufständen, war aber keineswegs eine Einheit. Häresiographen zählen bis zu 8 Richtungen auf: von Abu ʾl-Diārūd, der kriegerischen Aktivismus mit Imāmen-Apotheose und Mahdī-Glauben verband, bis zu Salama b. Kuhail, dessen Zaidismus zur blossen Shīʿitischen Gesinnung verdünnt war. Ähnlich stand es um die Theologie. Zu einer Gemeinschaft wurde die Zaidīya erst, als ʿalidische Imāmats-Anwärter selbst auch die geistige Führung übernahmen. Soweit bis jetzt erkennbar, gebührt dieses Verdienst zwei Männern: 1. al-Ḥasan b. Zaid, seit etwa 250 (864) Begründer des Zaiditenstaates im Süden des Kaspischen Meeres, und 2. al-Ḳāsim al-Rassī Ibn Ibrāhīm Ṭabāṭabā b. Ismāʿīl al-Dībād̲j b. Ibrāhīm b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 246 = 860). Während die Schriften von al-Ḥasan b. Zaid nur durch indirekte Angaben bezeugt werden, sind solche von dem politisch allerdings erfolglosen al-Ḳāsim erhalten, wenn auch sein Name erst in jüngster Zeit mehr genannt ist im Zusammenhang mit der Polemik gegen Christen (Di Matteo, in *RSO*, IX, 1921—23, S. 301—64) und gegen Ibn al-Muḳaffaʿ (M. Guidi, *La lotta tra l'islām e il manicheismo*, Rom 1927). Die von al-Ḳāsim begründete und von den Späteren ausgebaute, heute allein nachlebende zaiditische Richtung ist in der Gotteslehre muʿtazilitisch, in der Ethik anti-murd̲j̲iʾitisch mit einem puritanischen Zug unter Ablehnung der Mystik, wie denn im heutigen Zaiditenstaat Orden verboten sind. Im Kultus hat sie gewisse „sektierische" Kennzeichen mit übrigen Shīʿiten gemein: den Gebetsruf „Auf zum besten der Werke!"; das fünfmalige *takbīr* im Beerdigungsritual; Verwerfung des *masḥ ʿala ʾl-ḫuffain* (Ersatzabreibung des bekleideten Fusses), des unfrommen Vorbeters, ferner des Genusses von Fleisch, das von Nicht-Muslimen geschlachtet ist. Im Familienrecht verbietet sie die Mischehe, gestattet andererseits allerdings auch die *mutʿa*-Ehe nicht. Da die Gegner fast durchweg Muḥammedaner waren, so galten zwar theoretisch die Bestimmungen gegen *bughāt*, d.i. Unbotmässige dem Imām gegenüber; weil aber der konfessionelle Gegensatz Muʿtaziliten-Sunniten hinzutrat, so nannten sich die Zaiditen ihnen gegenüber oft einfach die Gläubigen schlechthin, wie sie die Kämpfe auch bedenkenlos als *d̲j̲ihād* bezeichneten mit den entsprechenden kriegsrechtlichen Auswirkungen. Infolge des ursprünglichen Diaspora-Charakters liefen in Rechtsdingen, die nicht für die Partei als solche konstituierend sind, die verschiedensten Ansichten nebeneinander her. Diese werden von den Späteren ohne Verketzerung in einfacher Freude am *iḫtilāf al-fiḳh* gebucht, wobei dann einzelne Zaiditen je mit einzelnen Sunniten gegen andere Zaiditen und andere Sunniten in wechselnden Kombinationen auftreten, sodass der zaiditische *maḏhab* einfach als fünfter neben den vier wirkt. Davon gibt der Zaidit Abu ʾl-Ḥasan ʿAbd Allāh b. Miftāḥ ein anschauliches Bild in *al-Muntazaʿ al-mukhtār min al-ghaith al-midrār* (Bd. I, Kairo 1328). Im jetzigen Zaiditenstaat muss natürlich grössere Einheitlichkeit herrschen; sie ist dadurch hergestellt, dass *al-Azhār fī fiḳh al-aʾimma al-aṭhār* (Brockelmann, *GAL*, II, 187) von Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā (s. unten) und *al-Rawḍ al-naḍīr* (s. *Lit.*) amtliche Lehrbücher sind.

Die grundsätzlichen Anforderungen an den Imām sind: *a.* Zugehörigkeit zu den *ahl al-bait̲*, ohne Unterschied zwischen Ḥasaniden und Ḥusainiden, also keine Nachfolge durch Erbschaft; *b.* selbständiges Auftreten mit dem Schwerte, bei ruhigerem Besitzstand durch die Defensive, sodass weder ein Kind noch ein verborgener Mahdī in Betracht kommt; *c.* das nötige Wissen: wie ernst es hiermit genommen wurde, zeigt die ungeheure Masse der von Imāmen aller Jahrhunderte verfertigten Schriften. Da sich somit eine Dynastie-Tradition nicht entwickeln konnte und letzthin der Erfolg entscheidet, gibt es keine lückenlosen Reihen von Imāmen; vielmehr wird mit Wirklichkeitssinn die Möglichkeit „Eine Zeit ohne Imām" zugestanden, aber auch das Gegenteil „Mehrere Imāme zu Einer Zeit", d. h. praktisch das häufige Auftreten eines Gegenimāms; falls dieser den Vorgänger verdrängen kann, wird dessen Absetzung oder Abdankung sachlich nüchtern als rechtlich anerkannt; bei einem Umschwung der Lage kann er aber zurückkehren. Mangelhafte Erfüllung der Imāmats-Bedingungen verhindert die Anerkennung als Voll-Imām; es gibt dann blosse Imāme des Krieges oder des Wissens. Leiter, deren Kraft nur eben noch zur Lebendigerhaltung des zaiditischen Anspruchs ausreicht, werden als *dāʿī*, *muḥtasib*, *muḳtaṣid*, u.a. bezeichnet. Die Unsicherheit, wer wirklich als Imām zu gelten habe, spricht sich gleich aus bei denjenigen unter den ʿalidischen Prätendenten, welche die spätere Staat-gewordene Zaidīya zur Bewahrung eines Zusammenhangs mit der Ur-Shīʿa ausgewählt hat.

Verwirklicht wurde das zaiditische Streben an zwei Stellen: Am Kaspischen Meer sind nach al-Ḥasan b. Zaid bis um 520 (1126) in wechselnden Abständen, aber auch gegeneinander etwa 20 Imāme und Dāʿī aufgetreten. Seither gingen die Zaiditen dort in die kleine Nuḳtawī-Sekte auf. Gründer des Zaiditenreiches in Yemen wurde al-Hādī ila ʾl-Ḥaḳḳ Yaḥyā b. al-Ḥusain, Enkel von al-Ḳāsim al-Rassī. Es hat sämtliche Staaten von Yemen überdauert, obwohl es öfters bis auf seinen Ausgangspunkt Ṣaʿda zurückgedrängt war, so bereits im frühen IV. (X.) Jahrh. beim Tode von al-Nāṣir Aḥmad, Sohn und zweitem Nachfolger von al-Hādī, und im weiteren Verlauf des Jahrhunderts konnten nur kleinere Versuche unternommen werden von Söhnen und Enkeln dieses Aḥmad, aber auch von Seitenfamilien, die zwar von al-Ḳāsim, aber nicht von al-Hādī stammen, darunter den ʿAiyānī. Zu ihnen gehörte auch der schriftstellerisch fruchtbare Imām al-Mahdī al-Ḥusain b. al-Manṣūr al-Ḳāsim, dessen Tod 404 (1013) bei der trostlosen Lage vorübergehend eine Sondergruppe mit chiliastischer Madhī-Erwartung auslöste. Um 447 (1055) fiel im Kampfe gegen die Sulaiḥiden al-Nāṣir Abu ʾl-Fatḥ b. al-Ḥusain, genannt al-Dailamī, da er ursprünglich bei den Kaspischen Zaiditen aufgerufen hatte; er war Nachkomme von Zaid b. ʿAlī; es ist also ungenau, die yemenischen Imāme als Rassiden zu bezeichnen. Erst wieder im Jahre 533 (1138) folgte ihm bis 566 (1170) al-Mutawakkil Aḥmad b. Sulaimān, aus der Familie von al-Hādī; ausser seinen mili-

Digitized by Birzeit University Library

tärischen Kämpfen bis Nadjrān führte er literarische gegen die theologische Häresie der Muṭarrifiten. Die Unordnung des VII. (XIII.) Jahrh. veranschaulicht die Tatsache, dass al-Mahdī Aḥmad b. al-Ḥusain, aus dem Geschlechte Abu 'l-Barakāt b. Muḥammad b. al-Ḳāsim al-Rassī, 656 (1258) nach zehnjährigem Imāmat von seinen eigenen Leuten ermordet wurde. Al-Mahdī Ibrāhīm b. Tādj al-Dīn Aḥmad hatte in Yaḥyā b. Muḥammad, aus einer ganz fremden Ḥasaniden-Familie al-Sarādjī, einen Gegenimām neben sich und endete selbst 674 (1275) im Gefängnis des Rasūliden al-Muẓaffar Yūsuf zu Ta'izz, während al-Mutawakkil al-Muṭahhar b. Yaḥyā, wieder aus dem Hause von al-Hādī, gest. 699 (1299), als *al-Muẓallal bi 'l-ghamāma* gefeiert wird, da ihn auf einem gefährlichen Rückzug in Khawlān eine Wolke dem verfolgenden Rasūliden al-Mu'aiyad Dāwūd entzogen habe. Die Übergänge des Imāmats auf seinen Sohn al-Mahdī Muḥammad und seinen Enkel al-Muṭahhar wurden durch mehrere Fremde unterbrochen, so durch al-Mu'aiyad Yaḥyā b. Ḥamza, einen Nachkommen des Zwölfer-Imām ʿAlī al-Riḍā; seine Schriften füllen „soviel Papierlagen, wie sein Leben Tage". Schriftstellerisch nicht minder fruchtbar war der Imām für wenige Tage al-Mahdī Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā, gest. 836 (1432). Nachdem sich inzwischen mehrere Imāme untereinander und mit den Ṭāhiriden um Dhamār und Ṣanʿā' gestritten hatten, musste sich sein Enkel al-Mutawakkil Yaḥyā Sharaf al-Dīn vor den eindringenden Generälen der ägyptischen Mamlūken 933 (1517) eine Zeitlang nach Thulā zurückziehen. Zwar konnte sein Sohn al-Muṭahhar alle Verluste bis an die Tihāma vorübergehend wiedergewinnen. Inzwischen war aber die osmanische Oberherrschaft begründet und sein Enkel endete im Gefängnis zu Stambul, desgleichen 1004 (1595) al-Nāṣir al-Ḥasan b. ʿAlī, aus einer anderen Linie von al-Hādī, nachdem er sich zu al-Ahnūm sieben Jahre als Imām gehalten hatte.

Die Zaiditen hatten in der nun folgenden Zeit viele Kämpfe mit den Türken zu bestehen, wobei besonders die Stadt Ṣanʿā' viele Male ihren Beherrscher wechselte, während andererseits — nach echt-zaiditischer Weise — oft verschiedene Imāme zugleicherzeit operierten. Der jetzige Imām al-Mutawakkil Yaḥyā trat 1904 hervor gegen die Türken; im November 1918 zog er entgültig in Ṣanʿā' ein. 1923 nahm er seinen Kampf um die Tihāma gegen die Idrisiden von ʿAsīr erfolgreich wieder auf. In die grössere Weltpolitik brachte diesen neuen König von Yemen, Zaiditen-Imām und *Amīr al-Muʾminīn*, die Nachbarschaft des Protektorates ʿAden. Sein Ausdehnungsversuch wendete sich dann gegen die Ḳarmaṭen von Nadjrān, wie zu seinen allerersten Opfern der Dāʿī der Ḳarmaṭen um Menākha gehört hat. Mit diesen Kämpfen erinnert das Imāmat des heutigen Yaḥyā, wie in vielen Dingen, bis zum echt zaiditischen Tenor seiner Enzykliken (s. bei ʿAbd al-Wāsiʿ, vgl. *Lit.*), an jenes des ersten Yaḥyā al-Hādī. Gezählt wird er — was zur Erläuterung auch der Imāmats-Theorie dienen mag — als sein Nachkomme 26. Generation, aber, die Teil- und Gegenimāme mitgerechnet, als etwa 100. Amtsnachfolger. Die letzte wichtige Begebenheit seiner Regierung war der in 1934 ausgebrochene Krieg mit Saʿūdisch Arabien, der am 20. Mai 1934 beschlossen wurde durch den Friedensvertrag von Ṭāʾif. Hierbei musste Nadjrān an Saʿūdien überlassen werden [siehe auch ARABIEN].

Literatur: Zu den Originalquellen vgl. *Isl.*, I (1910), S. 354—68 und II (1911), S. 49—78; seither ist gedruckt: al-Ḥusain b. Aḥmad al-Ḥaimī al-Ṣanʿānī, *al-Rawḍ al-nadīr*, glossierter Kommentar zu *Madjmūʿ al-fiḳh al-kabīr* (4 Bde, Kairo 1347—49). Von den nach vielen Hunderten zählenden europäischen Beständen an zaiditischen Handschriften ist ein Katalog der Wiener noch nicht erschienen und jener der Mailänder von E. Griffini (in *RSO*, seit Bd. II, 1908) unvollendet geblieben. Weiter: C. van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietische Imanaat in Jemen*, Leiden 1919; Ashʿarī, *Maḳālāt al-Islāmiyīn*, ed. Ritter, s. Index; Shahrastānī, ed. Cureton, S. 115—21; Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fi 'l-Milal*, Kairo 1325, IV, 179—88, und dazu I. Friedländer, in *JAOS*, XXVIII (1907), S. 1—80 und XXIX (1909), S. 1—183; R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912; ders., *Kultus der Zaiditen*, *ebd.* 1912; Amīn al-Raiḥānī, *Mulūk al-ʿArab*, Bairūt 1924, S. 69—196; M. Guidi, *Gli scrittori Zaydīti e l'esegesi coranica Muʿtazilita*, Rom 1925; A. S. Tritton, *The Rise of the Imams of Sanaa*, Oxford 1925; ʿAbd al-Wāsiʿ b. Yaḥyā al-Wāsiʿī al-Yamānī (so!), *Taʾrīkh al-Yaman*, Kairo 1346; Muḥammad b. Muḥammad b. Yaḥyā Zubāra al-Ḥasanī al-Yamani (so!) al-Ṣanʿānī, *Nail al-waṭar min tarādjim ridjāl al-Yaman fi 'l-ḳarn al-thālith ashar*, Kairo 1348.

ZAIN AL-DĪN ABU BAKR MUḤAMMAD B. MUḤAMMAD AL-KHAWĀFĪ, Gründer eines Ordens der nach ihm Zainīya genannt wurde und sich selbst von Djunaid herleitete. Er wurde im Jahre 757 (1356) in Khawāf (zwischen Būshandj und Zūzan) in Khurāsān geboren und im Jahre 883 (1435) im Dorfe Mālīn (zwei Parasangen von Herāt) beerdigt; von dort wurden seine sterblichen Überreste nach Darwishābād überführt und von dort zum *ʿidgāh* in Herāt, wo über ihnen eine Moschee erbaut wurde. Er erlangte die Autorisation (*idjāza*) in Ägypten von Nūr al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān al-Miṣrī (*Nafaḥāt al-Uns*, Nr. 505) und kehrte nach Zentral-Asien zurück. Aber er besuchte Ägypten nochmals und sandte von dort im Jahre 822 (1419) einen Grabstein für Khwādja Muḥammad Pārsā, der in Medina starb. Aus dessen Briefen haben unsere Quellen einen Teil ihrer Kenntnis über ihn. In Ägypten machte er ʿAbd al-Raḥīm b. al-Amīr al-Marzifūnī zu seinem Schüler, der ihn in seine Heimat begleitete, in Jerusalem ʿAbd al-Laṭīf b. ʿAbd al-Raḥmān al-Makdisī und einen ʿAbd al-Muʿṭī, einen Maghribiner. Ein vierter Schüler war Khwādja Saʿd al-Dīn aus Kashghar, der berühmteste Einwohner jener Stadt (starb 860 = 1456; *Relation de l'Ambassade au Kharezm*, Übers. C. Schefer, 1879, S. 164). Zain al-Dīn war der Verfasser verschiedener Werke: *Risālat al-waṣāyā al-Ḳudsiyya*, in Jerusalem verfasst; *al-Awrād al-Zainiya* und eine Abhandlung über Askese. Einer seiner Enkel, auch Zain al-Dīn genannt, war ein Hofmann Bābar's und übersetzte dessen Memoiren ins Persische.

Literatur: *Nafaḥāt al-Uns*, Nr. 506; *al-Shaḳāʾik al-Nuʿmāniya*, Übers. O. Rescher, Konstantinopel 1927, S. 38—41; Brockelmann, *GAL*, II. 206.

ZAINAB BINT DJAḤSH B. RIʾĀB AL-ASADĪYA, eine von Muḥammads Frauen, war die Tochter der Umaima bint ʿAbd al-Muṭṭalib; ihre *kunya* war Umm al-Ḥakam und ihr Name war

Digitized by Birzeit University Library

Barra gewesen. Sie kam als eine der ersten Emigranten nach Medīna. Sie war Jungfrau (einige Traditionen sagen Witwe), als der Prophet sie mit seinem Freigelassenen und Adoptivsohn Zaid b. Ḥāritha verheiratete.

Im Jahre 4. d. H., als Muḥammad Zaid in seinem Heim besuchte, sah er Zainab allein und verliebte sich in sie. Zaid verstiess sie, damit der Prophet sie heiraten könne. Dessen Zweifel wurden durch die Offenbarung von Sūra XXXIII, 36–9 beschwichtigt. Zainab erhielt eine Morgengabe von 400 Dirham. Sie war stolz auf die Umstände ihrer Heirat und pflegte zu sagen, dass die andern Frauen Muḥammads ihm durch ihre Väter und Brüder gegeben seien, während ihre Vereinigung durch besondere göttliche Offenbarung zustande gekommen sei. Die *āyat al-ḥidjāb* (XXXIII, 53) soll bei der Hochzeit Zainab's offenbart sein, und Sūra LXVI, 1 beziehen einige auch auf Zainab und auf den Neid der andern Frauen auf sie.

Zainab war eine Freundin ʿĀʾisha's und nächst ihr Muḥammads Liebling. Sie begleitete ihn auf dem Feldzuge gegen Khaibar. Ihr Mitleid wird gerühmt; Muḥammads Prophezeiung, „die mit den längsten Händen soll von meinen Frauen die erste sein, die mich im Paradies trifft", spielt auf sie an [S. SAWDA B. ZAMʿA]. Sie erhielt im Jahre 20 d. H. 12.000 Dirham von ʿUmar, hinterliess aber kein Geld, da sie alles den Armen gegeben hatte.

Zainab war ungefähr 35 Jahre bei ihrer Heirat mit Muḥammad und starb mit ungefähr 50 Jahren im Jahre 20 oder 21 d. H.

Die Episode von der Verliebtheit des Propheten zu dem Weibe seines Adoptivsohnes wurde von der christlichen Polemik häufig vorgebracht (s. Marracci, *Refutatio Alcorani*, S. 562). Moderne muslimische Biographen und Kommentatoren des Ḳurʾān haben versucht, die Episode in ein besseres Licht zu rücken, z. B. Muḥammad ʿAbduh, *Tafsīr al-Fātiḥa wa-mushkilāt al-Ḳurʾān*, Kairo 1330, im Kapitel *Tawḍīḥ masʾalat Zaid wa-Zainab*, und Mawlānā Muḥammad ʿAlī in seiner Biographie: *Muḥammad the Prophet*, Lahore 1924, S. 249—50.

Literatur: Ibn Saʿd, ed. Sachau, VIII, 71—82; Caetani, *Annali dell' Islām*, 1. d. H., § 15, Nr. 25; 5. d. H., § 20—7; 8. d. H., § 15, Nr. 2; 10. d. H., § 139, Nr. 8; 20. d. H., § 267, 298, 400—6; Ibn Isḥāḳ, ed. Wüstenfeld, S. 1004; ein literarisches Bild: Enrico Ruta, *Visioni d'Oriente e d'Occidente*, Mailand 1924, S. 35—45: *Zainab*.

ZAINAB BINT KHUZAIMA B. AL-ḤĀRITH AL-HILĀLIYA, eine von Muḥammads Frauen, hat seit der *djāhiliya* den Namen Umm al-Masākīn getragen. Ihr erster Gatte, al-Ṭufail b. al-Ḥārith, hatte sie verstossen. Der zweite, ʿUbaida b. al-Ḥārith, fiel bei Badr. Muḥammad heiratete sie im Ramaḍān des Jahres 4 d. H. und gab ihr eine Morgengabe von 400 Dirhams. Sie starb 2 oder 8 Monate später, als erste seiner Medinenser Frauen, die vor ihm starb. Sie wurde auf dem Friedhofe al-Baḳīʿ beerdigt.

Literatur: Ibn Saʿd, ed. Sachau, VIII, 82; Caetani, *Annali dell' Islām*, 4. d. H., § 16 und § 22; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1775—76; Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba*, V, 466—67.

ZAINAB BINT MUḤAMMAD, eine der Töchter des Propheten; sie soll die älteste gewesen sein und wurde vor dem öffentlichen Auftreten ihres Vaters mit ihrem Vetter mütterlicherseits Abu 'l-ʿĀṣ̱ b. al-Rabīʿ verheiratet. Sie war zur Zeit von Muḥammad's *hidjra* in al-Ṭāʾif und folgte ihm nicht nach Medīna. Ihr Gatte, der noch ein Heide war, wurde bei Badr gefangen genommen. Zainab sandte eine Halskette, die Khadidja gehört hatte, um ihn auszulösen, und Muḥammad liess ihn frei unter der Bedingung, dass Zainab nach Medīna käme. Auf dem Wege hierher wurde sie von al-Ḥabbār b. al-Aswad misshandelt und kam zu Fall, was eine Fehlgeburt hervorrief. (Einige Quellen setzen dies Ereignis ins Jahr 8 d. H. und schreiben ihm ihren Tod zu).

Ihr Gatte wurde zum zweiten Male im Jahre 6 d. H. beim Feldzuge gegen al-ʿĪṣ gefangen genommen und durch die Fürbitte seiner Frau frei gelassen. Im Jahre 7 wurde er Muslim und durch eine zweite Heirat mit seiner Frau wieder vereinigt.

Zainab starb im Jahre 8 d. H. in Medīna. Sie hatte zwei Kinder: ʿAlī, der als Kind starb, und Umāma, die nach Fāṭima's Tode mit ʿAlī b. Abī Ṭālib verheiratet war.

Literatur: Ibn Saʿd, ed. Sachau, VIII, 20—4; Caetani, *Annali dell' Islām*, Introd. § 160, Nr. 1; § 349, Nr. 1; 2 d. H., § 82; 6 d. H., § 9; 7 d. H., § 3; 8 d. H., § 80, 81, 201; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, III, 2303—7; H. Lammens, *Fatimah et les filles de Mahomet*, *passim*.

ZAKARĪYĀ', Vater Johannis des Täufers, zählt im Ḳurʾān mit Johannes, Jesus und Elias zu den Gerechten (VI, 85). Muḥammad fasst den Inhalt von Lukas I, 5—25 folgender Art.: Zakarīyā behütet die Jungfrau Maryam in der heiligen Nische (*miḥrāb*), allemal findet er dort frische Früchte. Er betet zu Gott; Engel verkünden ihm, es wird ihm ein Sohn geboren, Yaḥyā, wie noch nie einer benannt wurde, ein Frommer, ein Prophet, Yaʿḳūb's gottgefälliger Erbe. Zakarīyā meint, er ist zu alt. Da dient ihm als Zeichen, dass er drei Tage lang verstummt (Sūra III, 32—36, Būlāḳ 37—41; XIX, 1—15; XXI, 89, 90).

Die spätere Legende ergänzt aus dem Evangelium, dass Gabriel der Verkünder war (Luk. I, 19), dass Zakarīyā zur Strafe für seinen Zweifel verstummt (I, 20). Sie schmückt die Einzelheiten aus: 19 Bewerber um die Fürsorge für Maryam schreiben ihren Namen auf je ein Rohr, werfen es ins Siloe-Wasser, das Rohr mit Zakarīyās Namen schwimmt empor. Zakarīyā wird alt, entsagt dem Ehrenamt, das Kalamuslos entscheidet zugunsten Josephs des Zimmermanns (Thaʿlabī, S. 236). In Marias Nische findet sich Winterobst im Sommer, Sommerobst im Winter; dies ermutigt Zakarīyā zu beten, dass ihm dem Greise auch ausserzeitlich Leibesfrucht erwachse (Thaʿlabī, S. 236).

Die islāmische Legende lässt Zakarīyā als Propheten den Märtyrertod sterben. Nach Yaḥyā's Tod flüchtet er in einem Baum, der sich ihm öffnet. Doch die Schaufäden seines Kleides bleiben ausserhalb des Baumes. Iblīs verrät ihn, der Baum wird zersägt, mit ihm Zakarīyā (Thaʿlabī, S. 240; Ibn al-Athīr, I, S. 120). Dies ist der Aggada und dem Martyrium Isaiae nachgedichtet (Pal. *Sanhedrin*, X, 28c; Bab. *Sanhedrin*, 101ᵃ; Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, II, 123: Jesaia, Djemshīd, Zakarīyā).

Die islāmische Legende scheint den Zakarīyā des Evangeliums jenem Propheten Zecharja gleichzusetzen, von dem die Aggada berichtet, sein Blut habe gewallt und gesiedet, bis Nebukadnezars Feldherr Nebuzaraddan kam; dieser suchte es mit dem Blut von Opfertieren und von den Besten

Digitized by Birzeit University Library

Israels zu beschwichtigen, vergebens. Erst sein Flehen bringt es zur Ruhe. Zahlreiche Fundstellen bei Ginzberg, *Legends of the Jews*, VI, 396, 3c. Die islāmische Legende erzählt dies vom Blute Yaḥyā b. Zakārīyā's. Zecharya, der Sohn des Hohepriesters Yojada, der durch den König Yoash den Märtyrertod erleidet (II. Chron. XXIV, 21), wird nicht nur in der islāmischen Legende gleichgesetzt mit Zecharya dem Vater Johannis des Täufers, sondern auch im christlichen Apokryphon im Protoevangelium Jacobi XXIV.

Literatur: Ṭabarī, ed. Leiden, I, 2, 213 f., 719 f.; Ṯaʿlabī, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Kairo 1325, S. 234—40; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Būlāḳ 1290, I, 117—20; al-Kisāʾī, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. Eisenberg, S. 297, 302, 303; Leo Baeck, *Secharja ben Berechja*, in *MWGJ*, 1932, S. 313—19; D. Sidersky, *Les Origines des Légendes Musulmanes*, Paris 1933, S. 139 f.; Ch. C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1933, S. 58, 67, 80; B. Heller, *Islamische Jesaja-Legende, Islamische Zacharija-Legende*, *MGWJ*, 1936, LXXX, 43 f.

ZAKĀT (A.), die Almosensteuer, eine der Hauptpflichten des Islām. Das Gesetz versteht darunter eine Steuer, die man von bestimmten Vermögensbestandteilen aufbringt und die an acht Kategorien von Personen ausgeteilt wird. Das Wort, für das es keine befriedigende arabische Etymologie gibt, ist dem Propheten in einem viel weitern Sinn durch den Sprachgebrauch der Juden bekannt geworden (aramäisch *zākūṯ*). Hier galt in religiös gesinnten Kreisen das Wegschenken der irdischen Güter als besonders fromme Tat, der Besitz weltlicher Reichtümer dagegen fast als ein Hindernis für die Seligkeit; so konnte dasselbe Wort, das Tugend und Gerechtigkeit überhaupt bezeichnete, zugleich auch für Wohltätigkeit und für Liebesgaben gebraucht werden. Muhammad hatte die Frömmigkeit in dieser Form als eines der Merkmale der Offenbarungsreligion kennengelernt, und der Ḳurʾān stellt von Anfang an die Pflege der Wohltätigkeit als eine der Haupttugenden des wahren Gläubigen hin; vgl. Sūra XIII, 22; XXXV, 29: „(diejenigen, die) von dem, was wir ihnen geschenkt haben, insgeheim und offen spenden" (ähnlich öfter); Sūra LXX, 24 f.: „diejenigen, die einen bestimmten Anspruch auf ihre Besitztümer dem Bettler und dem Bedürftigen zuerkennen"; auch Sūra LXXVI, 8 f. (sämtlich aus der mekkanischen Zeit). Ebenfalls schon in der mekkanischen Zeit gehören das Wort *zakāt* und verschiedene für das arabische Sprachbewusstsein damit verwandte Ableitungen des Stammes *zakā* „rein sein" an. Selbst diese haben im Ḳurʾān so gut wie ausschliesslich den nicht echt arabischen, sondern auf das Judentum zurückgehenden Sinn „fromm sein" usw. Der Terminus *zakāt* bezeichnet sowohl die Tugend überhaupt wie auch mit fast unmerklichem Bedeutungsübergang (vgl. Sūra LXXXVII, 14; XXIII, 4; XCII, 18) das Geben (z. B. Sūra XIX, 37, 38) und die fromme Gabe (z. B. Sūra VII, 156; XXI, 73; XXX, 39; XXXI, 40; XLI, 7). Während der gesamten mekkanischen Zeit, in der der Prophet nur wenige, aber begeisterte Anhänger zählte, war irgendwelche Regelung der privaten Wohltätigkeit unnötig und sogar unmöglich. Auch die islāmische Auffassung lässt die Zakāt als gesetzliche Pflicht erst in Medina eingeführt sein, schwankt aber hinsichtlich des Zeitpunktes zwischen dem Jahre 2 und dem Jahre 9; die früheren allgemeinen Vorschriften gelten dadurch als aufgehoben. Schon die chronologische Unsicherheit entkräftet die positiven Angaben dieser Tradition; vielmehr gewinnen wir, hauptsächlich aus dem Ḳurʾān, folgendes Bild von der weiteren Entwicklung der *zakāt*. Nach wie vor bleibt die Wohltätigkeit, teils allgemein ausgedrückt, teils durch das Wort *zakāt* bezeichnet (beides abwechselnd z. B. in Sūra II, 261—81), Haupttugend des Gläubigen, der eine entsprechende Gesinnung zugrunde liegen muss. Bei dem Terminus *zakāt* tritt die allgemeine Bedeutung der Tugend immer mehr zurück und die der Gabe in den Vordergrund. Im wesentlichen synonym mit *zakāt* kommt *ṣadaḳa* vor [s. d.]; der Prophet wird das Wort durch die Juden von Medīna kennengelernt haben. In dieser Stadt wurde durch die veränderten Verhältnisse bald auch das Wesen der *zakāt* beeinflusst: die armen, aus Mekka ausgewanderten Gläubigen mussten unterhalten werden, aber die private Wohltätigkeit nahm ab, als die Übertritte zum Islām nicht mehr aus rein religiösen Motiven erfolgten; andererseits konnte der Prophet nunmehr eine gewisse Organisation zum Empfang und zur Verteilung der frommen Gaben einführen, die in Sūra IX, 60 vorausgesetzt wird, aber an dem Charakter der *zakāt* als einer individuellen Spende zunächst nichts änderte, ungeachtet des pflichtmässigen Charakters gewisser *ṣadaḳa*'s (Sūra II, 177 werden beide Arten von Gaben nebeneinander angeführt); endlich verwandte Muḥammad den Ertrag dieser Sammlungen keineswegs nur zur Unterstützung der Bedürftigen, sondern auch, und im Notfalle vorzugsweise, für seine kriegerischen Unternehmungen und andere politische Zwecke. Die Aufbringung der bedeutenden, dafür erforderlichen Mittel machte grosse Schwierigkeiten; daher kehren nachdrückliche Ermahnungen zum Geben „für die Zwecke Allāh's", unterstützt durch religiöse Versprechungen und Drohungen und begleitet von Klagen über zu geringe Spenden, im Ḳurʾān immer wieder. Die Verwendung der Liebesgaben durch den Propheten erregte die Kritik der Gläubigen; und zu einem heftigen Konflikt kam es, als Muḥammad nach der Übergabe von Mekka angesehene Ḳuraiš̲iten durch Geschenke aus der *zakāt*-Kasse mit der neuen Ordnung der Dinge zu versöhnen suchte. Der Unmut darüber musste durch eine eigene Offenbarung beschwichtigt werden (Sūra IX, 58—60): „Einige von ihnen machen dir wegen der *ṣadaḳa*'s Vorwürfe; wenn sie etwas von ihnen bekommen, sind sie zufrieden, wenn sie aber nichts von ihnen bekommen, dann murren sie ... 60. *Ṣadaḳa*'s sind für die Armen, die Bedürftigen, diejenigen die daran (als Einnehmer) arbeiten, diejenigen, deren Herzen besänftigt werden sollen, für die Sklaven, die Schuldner und für die Zwecke Allāh's und den die Reisenden, als Pflichtvorschrift von Allāh". Diese Stelle ist die Grundlage für die späteren Gesetzesvorschriften über die Verteilung der *zakāt* geworden. Die hier genannten Einnehmer hatten die *zakāt* der zur Sache des Islām übergetretenen Beduinenstämme in Empfang zu nehmen; für diese war die *zakāt* von Anfang an kaum etwas anderes als eine pflichtmässige Abgabe, deren Höhe denn auch in den Verträgen mit dem Propheten meist genau festgesetzt wurde; die geringe Neigung mancher Beduinen, sie zu zahlen, wird in Sūra IX, 98 f. bekämpft. Die hiermit beginnende Fiskalisierung der *zakāt* hat der Prophet auf das unum-

Digitized by Birzeit University Library

gänglich Notwendige beschränkt; wesentliche Elemente der späteren Regelung sind sowohl dem Qur'ān wie einem Teil der Traditionen unbekannt. Der Qur'ān antwortet auf die Frage der Gläubigen, was sie spenden sollen, ohne Einschränkung: „den Überfluss" (Sūra II, 219), und noch eine Offenbarung aus dem letzten Lebensjahr des Propheten bedroht mit der Höllenstrafe „diejenigen, die Gold und Silber aufspeichern und es nicht für die Zwecke Allāh's spenden" (Sūra IX, 34 f.); auch die Tradition schreibt dem Propheten Aussprüche zu, die keine Begrenzung der *zakāt*-Pflicht vorsehen; unter den Genossen des Propheten gilt namentlich Abū Dharr als Vertreter der Lehre, dass man nur soviel Eigentum behalten dürfe, wie man nötig habe. ʿAlī soll das Maximum des gestatteten Eigentums auf 4000 Dirham festgesetzt haben, und noch dem Mālik b. Anas wird die Meinung zugeschrieben, dass aller Reichtum verboten (*harām*) sei. Als Empfänger der *zakāt* bezeichnet der Qur'ān (z. B. Sūra II, 215) und die Tradition wiederholt die Eltern, Verwandten, Waisen, Armen, Reisenden, Bettler und Sklaven; aber auch eine *zakāt* an Reiche, Diebe und Huren kann nach der Tradition verdienstlich sein, dass es in erster Linie auf das Spenden als solches ankommt. Die Art der *zakāt*-pflichtigen Gegenstände wird im Qur'ān nicht näher vorgeschrieben; die Tradition kennt Fälle von *zakāt*-Zahlung, die sich nicht in das spätere System einfügen lassen. Jedenfalls war der Charakter der *zakāt* zu Lebzeiten des Propheten fliessend, und sie stellte, genau genommen, keine von der Religion geforderte Steuer dar. So weigerten sich viele Beduinenstämme nach Muhammads Tode, die *zakāt* weiter aufzubringen, da sie ihre Verträge durch das Ableben des Partners als erloschen betrachteten, und manche Gläubigen, unter ihnen selbst ʿUmar, waren geneigt, sich damit zufrieden zu geben. Nur die Energie von Abū Bakr machte aus der *zakāt* in ihrer fiskalischen Form eine dauernde Einrichtung, die durch die Schaffung einer Staatskasse viel zur Ausbreitung der islāmischen Macht beigetragen hat. Nach wie vor hielten sich eifrige Gläubigen für befugt, ihre *zakāt* selbständig nach eigenem Ermessen zu spenden; aber bald machte die Entwicklung und Zentralisierung des Staates das praktisch unmöglich. Die Ausarbeitung der islāmischen Pflichtenlehre hat die *zakāt* endgültig als eine religiöse Steuer festgelegt und bis in alle Einzelheiten geregelt; die hierbei vorgetragenen Ansichten haben ebenfalls ihren Niederschlag in der Tradition gefunden. Dazu gehört vor allem die ausführliche *zakāt*-Ordnung, die meist dem Abū Bakr, bisweilen schon dem Propheten selbst oder auch ʿUmar oder ʿAlī zugeschrieben wird.

Die Hauptbestimmungen des Gesetzes über die *zakāt* sind nach shāfiʿitischer Lehre folgende. Nur die Muslime zahlen *zakāt* (nach den Hanafiten nur die volljährigen und zurechnungsfähigen), und zwar von folgenden Vermögensbestandteilen: 1. Feldfrüchten, die als Nahrungsmittel angebaut werden; 2. Früchten, nämlich den in der Tradition ausdrücklich genannten Weintrauben und Datteln; 3. Vieh, d. h. Kamelen, Rindern und Kleinvieh (nach den Hanafiten auch Pferden); 4. Gold und Silber; 5. Kaufmannswaren. Von den beiden ersten Kategorien ist die *zakāt* sofort bei der Ernte zu leisten, von den letzten drei erst nach einjährigem, ununterbrochenem Besitz; Voraussetzung für die *zakāt*-Pflicht ist das Erreichen eines bestimmten Mindestsatzes (*niṣāb*). Von der ersten und zweiten Kategorie beträgt die *zakāt* 10 Prozent (bei künstlicher Bewässerung 5 Prozent), der *niṣāb* 5 Kamellasten (*wasḳ*). Für die dritte Kategorie gelten kompliziertere Regeln, die sich hauptsächlich auf die *zakāt*-Ordnung Abū Bakr's stützen und neben der Zahl auch die Art der Tiere berücksichtigen; der *niṣāb* beträgt 5 Kamele bzw. 20 Rinder bzw. 40 Stück Kleinvieh; die Tiere sind nur dann *zakāt*-pflichtig, wenn sie während des ganzen Jahres frei geweidet haben und zu keinerlei Arbeit gebraucht worden sind. Von der vierten und fünften Kategorie beträgt die *zakāt* $2^1/_2$ Prozent; der *niṣāb* wird für die Edelmetalle nach dem Gewicht berechnet und beträgt für Gold 20 *mithḳāl* (oder *dīnār* = ca. 84 Gramm), für Silber das Siebenfache, 200 *dirham* (für goldene und silberne Schmucksachen ist der Handelswert massgebend); der Wert von Kaufmannswaren muss am Ende des Jahres in Gold oder Silber umgerechnet werden; auch hier tritt die *zakāt*-Pflicht nur ein, wenn die Edelmetalle bzw. Kaufmannswaren ein volles Jahr hindurch ungebraucht „als Schätze" aufbewahrt worden sind. Auch Forderungen und Depositа sind *zakāt*pflichtig, wenigstens wenn ihre Eintreibung sichergestellt ist. Endlich gilt auch die Abgabe von dem aus Bergwerken geförderten Edelmetall sowie von gefundenen Schätzen nach der besten Meinung als *zakāt*. Es ist gestattet, die *zakāt* den Personen, die auf sie Anspruch haben, direkt zukommen zu lassen; doch ist es vorzuziehen, sie zwecks geregelter Verteilung an die muslimische Obrigkeit abzuliefern. Wird die *zakāt* von regierungswegen eingefordert, so ist man verpflichtet, sie an den Einnehmer (*ʿāmil*) abzuliefern, selbst, wenn der Charakter der Regierung keine Gewähr für eine richtige Verteilung bieten sollte (nach einigen, besonders hanafitischen Gelehrten soll man aber in diesem Falle zur Beruhigung des Gewissens die *zakāt* noch einmal aufbringen und direkt verteilen). Das Recht der Regierung, die *zakāt* einzufordern, beschränkt sich aber auf die sog. *ẓāhir*-Güter, d. h. die „äusseren, sichtbaren" Sachen der ersten drei Kategorien, bei denen der *ʿāmil* den Betrag der *zakāt* nach eigener Schätzung feststellen darf; die sog. *bāṭin*-Güter dagegen, d. h. die „inneren, verborgenen" Sachen der beiden letzten Kategorien, sind dieser Kontrolle ausdrücklich entzogen, und die *zakāt* ist ganz der Gewissenhaftigkeit des Einzelnen überlassen. — Der Ertrag der *zakāt* ist lediglich für die Sūra IX, 60 angeführten acht Personenkreise bestimmt (also unter Ausschluss der Familie des Propheten, im Gegensatz zur *ghanīma* und zum *faʾ*), und zwar ist er nach Abzug eines festen Lohnes für die Einnehmer zu gleichen Teilen an die übrigen sieben Kategorien, soweit sie im Lande vorhanden sind, zu verteilen (so nach den Shāfiʿiten, während man nach den anderen Schulen die verschiedenen Bedürfnisse berücksichtigen darf). Der Unterschied, der zwischen „Armen" und „Bedürftigen" gemacht wird, ist durchaus willkürlich; jedenfalls pflegen die Gesetzkundigen die Definition so zu fassen, dass sie in den meisten Fällen selbst zu einer dieser Klassen gehören. Ob es nach der Zeit des Propheten noch Personen gebe, „deren Herzen besänftigt werden sollen", ist zwischen den Schulen strittig. Unter den Sklaven, die auf einen Anteil an der *zakāt* Anspruch haben, versteht man (mit Ausnahme der Mālikiten) solche, die einen Freikaufs-Kontrakt (*mukātaba*) geschlossen haben, unter den Schuldnern (bei den Shāfiʿiten) besonders solche, die um Gottes willen die Tilgung einer

Digitized by Birzeit University Library

Schuld auf sich genommen haben. Der „für die Zwecke Allāh's" bestimmte Teil der *zakāt* ist für die Glaubenskämpfer zu verwenden, die sich freiwillig, ohne zu den regulären Truppen zu gehören, am *ǧihād* beteiligen. Die Aufstellung dieser Kategorien beruht auf schematischer Interpretation der Ḳurʾānstelle. — Die Kniffe (*ḥiyal*) zur Umgehung der *zākāt*-Pflicht sind nach den Mālikiten und Ḥanbaliten ungültig, nach den Ḥanafiten und Shāfiʿiten zwar sündhaft, aber gültig. — Die Bāṭiniten haben ihre allegorische Interpretation des ganzen Gesetzes auch auf die *zakāt*-Pflicht angewandt.

Von der Theorie wich die Praxis der *zakāt* in den islāmischen Ländern erheblich ab. Die hohen, von der *sharīʿa* nicht vorgesehenen Abgaben und Steuern (*maks* [s. d.]) machten die Aufbringung der *zakāt* meist schwierig oder unmöglich, sodass sie, namentlich von den *bāṭin*-Gütern, entweder überhaupt nicht oder nicht im vorgeschriebenen Masse gezahlt wurde. Häufig war ihre Eintreibung mit erpresserischen Missbräuchen verbunden. Auch ihr Ertrag wurde in der grossen Mehrzahl der Fälle nicht gemäss dem Gesetze verwendet; den Hauptteil behielten gewöhnlich die Einnehmer selbst oder auch die Ḳāḍīs. Stellenweise ist die *zakāt* von Feldfrüchten unter dem Namen des „Zehnten" (*ʿushr* [s. d.]) zu einer rein weltlichen Steuer geworden. Dennoch kennt man überall die religiöse *zakāt*-Pflicht, und wo der Bauer nicht mit anderen Steuern überlastet ist, befolgt er sie wenigstens bei den *ẓāhir*-Gütern, soweit die Umstände es gestatten, obgleich mit vielen Missbräuchen im einzelnen. — Auch von Banknoten und Bank-Guthaben, die als erstklassige Forderungen gelten, ist die *zakāt* aufzubringen; in neuester Zeit hat die Aufgabe des Gold-Standards in den meisten Ländern neue Probleme entstehen lassen.

Unter der *zakāt al-fiṭr* (*zakāt* des Fastenbrechens) versteht man die am Ende des Fastenmonats Ramaḍān zu leistende pflichtmässige Spende von Lebensmitteln, die nach der Tradition durch den Propheten im Jahre 2 vorgeschrieben und quantitativ geregelt worden sein soll (letzteres ist jedenfalls sicher nicht historisch). Über das Verhältnis dieser *zakāt* zu der allgemeinen und ihren verpflichtenden Charakter herrschte Meinungsverschiedenheit. Nach der schliesslich durchgedrungenen Ansicht ist die *zakāt al-fiṭr* Pflicht (bei den Mālikiten nur *sunna*) und ist von einem jeden freien Muslim für sich selbst und alle Personen, deren Unterhalt ihm nach dem Gesetz obliegt, spätestens am Ersten des auf den Ramaḍān folgenden Monates Shawwāl zu entrichten. Nur wer nicht mehr besitzt, als er selbst mit den Seinen zum Lebensunterhalt benötigt, ist davon befreit. Das Quantum dieser *zakāt* beträgt 1 *ṣāʿ* (= $^1/_{40}$ *wasḳ*) oder 4 *mudd* von den gewöhnlichen Nahrungsmitteln des Landes für jedes Mitglied des Haushaltes. Die Empfänger sind nach den Shāfiʿiten dieselben wie bei der allgemeinen *zakāt*, während die anderen Schulen, dem ursprünglichen Charakter der *zakāt al-fiṭr* besser entsprechend, die Beschränkung auf die Armen und Bedürftigen gutheissen. — In der ganzen muslimischen Welt pflegt man die Vorschriften über die *zakāt al-fiṭr*, die für das Volksbewusstsein noch zu den Pflichten des Ramaḍān gehört und die unwillkürlichen Versäumnisse während dieses Monats gutmachen soll, mit besonderer Sorgfalt zu beobachten.

Im übrigen behielten auch die freiwilligen, nicht pflichtmässigen Liebesgaben (*ṣadaḳāt*) im Islām die Geltung sehr verdienstlicher Werke.

Literatur: Zur Etymologie: Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, S. 25; Horovitz, *Isl.*, VIII, 137. — Zum Ḳurʾān; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, 9 ff.; I, 346 ff. (Besprechung von H. Grimme, *Mohammed*, Bd I). — Zur Tradition: Wensinck, *Handbook*, s. v. — Zum *Fiḳh*: Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 77 ff.; Hughes, *Dictionary of Islām*, s. v. — Zur Praxis, besonders in Niederländisch-Indien: Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 380 f.; Juynboll, *Handleiding*, S. 85, 89 ff.; ferner z. B. al-Ḳalḳashandī, *Ṣubḥ al-Aʿshā*, III, 461. — Zur Allegorisierung des *zakāt*-Gesetzes durch die Bāṭiniten: Goldziher, *Streitschrift des Ġazālī*, S. 23, Anm. 4.

AL-ZAMAḴSHARĪ, Abu 'l-Ḳāsim Maḥmūd b. ʿUmar, persisch-arabischer Gelehrter, Theologe und Philologe, war zu Zamaḳhshar in Khʷārizm am 27. Raǧab 467 (8. März 1075) geboren und kam auf seinen Studienreisen auch nach Mekka, wo er sich längere Zeit als Schüler des Ibn Wahhās aufhielt, daher er den Beinamen *Diʾār 'llāh* führte. Er muss sich aber schon vorher literarischen Ruf erworben haben; denn als er auf der Pilgerfahrt durch Baghdād kam, begrüsste ihn dort der gelehrte ʿAlide Hibat Allāh b. al-Shaǧarī. Als Theologe bekannte er sich zu den Lehren der Muʿtaziliten, als Philologe vertrat er trotz seiner persischen Abstammung die unbedingte Überlegenheit des Arabischen und bediente sich daher seiner Muttersprache nur zur Einführung von Anfängern. Er starb zu al-Djurdjāniya in Khʷārizm am ʿArafāt-Tage 538 (14. Juni 1144). Dort sah noch Ibn Baṭṭūṭa (Pariser Ausgabe, III, 6) sein Grab.

Sein Hauptwerk ist sein 528 (1134) vollendeter Ḳurʾānkommentar *al-Kashshāf ʿan Ḥaḳāʾiḳ al-Tanzīl*, der trotz seiner gleich zu Anfang die Erschaffung des Ḳurʾān proklamierenden muʿtazilitischen Tendenz auch in den Kreisen der Orthodoxie weite Verbreitung fand. Sein Hauptaugenmerk richtet der Verfasser auf die philosophisch-dogmatische Exegese, während er der Tradition nur geringe Beachtung schenkt. Neben der rein grammatischen Auslegung sucht er besonders die rhetorischen Feinheiten nachzuweisen und damit die Lehre vom *iʿdjāz* des Ḳurʾān zu stützen. Besondere Sorgfalt wendet er auf die lexikalische Seite seiner Aufgabe, wobei er auch die Lesarten eingehend berücksichtigt, und begründet seine Darlegungen durch reichliche Zitate aus der alten Poesie. Sein Werk hielt sich auch im literarischen Verkehr, als ihm Baiḍāwī das seine als orthodoxes Gegenstück zur Seite stellte und ihn in der Genauigkeit der grammatischen Auslegung und der Heranziehung der Lesarten zu übertreffen suchte. Selbst im Westen des Islāmgebietes, wo sein dogmatischer Standpunkt den Mālikiten besonderen Anstoss bot, stellte ihn Ibn Khaldūn hoch über die anderen Kommentatoren; doch ist es wohl kein Zufall, dass in den dortigen Bibliotheken Handschriften des Werkes seltener sind als im Osten. Nach der Erstausgabe von W. Nassau Lees und den Mawlawis Khādim Ḥusain und ʿAbd al-Ḥay, Calcutta 1856 in 2 Bdn., folgten die Drucke Būlāḳ 1291, Kairo 1307, 1308, 1318. Der *Kashshāf* ist vielfach kommentiert und glossiert worden, wozu

Digitized by Birzeit University Library

man Brockelmann *GAL*, I, 290 und *Suppl.* dazu vergleiche.

Von seinen grammatischen Werken ist das von 513—15 (1119—21) verfasste *al-Mufaṣṣal* durch seine knappe und doch alles Wesentliche erschöpfende, klare Darstellung klassisch geworden, hrsg. von J. B. Broch, Christiania 1859, 1879. Für die Kommentare und Glossen vgl. *GAL* I, 291 und *Suppl.*

Ausser einer weniger verbreiteten Darstellung der Syntax *al-Mufrad wa 'l-Muʾallaf fi 'l-Naḥw*, die nur in den Stambuler Hss. Köprülü, Nr. 1393, Lâleli, Nr. 3740 (s. Rescher, in *MSOS*, XIV, 31) erhalten ist, verfasste er noch das kurze Handbuch *al-Unmūdhadj*, das sich grosser Beliebtheit erfreute, s. de Sacy, *Anthologie grammaticale*, S. 99 ff.; A. Fischer, in *Centenario d. nasc. dit M. Amari*, I, 357—63, autographiert von Broch, Christiania 1867, gedr. Ṭihrān (?) 1269, Tabriz (?) 1275, Kairo 1289, Stambul 1299 (hinter al-Maidānī's *Nuzhat al-Ṭarf*), in einem *Diāmiʿ al-Muṣannifāt*, Ṭihrān 1884.

Den arabischen Wortschatz erschloss er seinen Landsleuten durch die dem Sipāhsālār Atsiz b. Khwārizmshāh (reg. 521—51 = 1127—56) gewidmete *Muḳaddimat al-Adab* mit persischen Erläuterungen (*Samachscharii Lexicon arabico-persicum*, ed. J. G. Wetzstein, 2 Bde., Leipzig 1844). Eine durch methodische Anordnung ausgezeichnete Darstellung des klassischen Wortschatzes lieferte er in dem *Asās al-Balāgha*, gedr. in 2 Bänden, Kairo 1299, 1341 (Dār al-Kutub al-Miṣrīya), Lucknow 1311. Die Besonderheiten der Traditionsspräche (*Gharīb al-Ḥadīth*) stellte er im *Kitāb al-Fāʾiḳ* zusammen, gedr. Ḥaidarābād 1324. Das geographische Wörterbuch *Kitāb al-Amkina wa 'l-Dibāl wa 'l-Miyāh* gab M. Salverda de Grave (auspice T. G. J. Juynboll), Leiden 1856 heraus.

Seine glänzende Sprachkenntnis bewährte er in einer Reihe von Spruchsammlungen, die sich grosser Beliebtheit erfreuen. Eine Sammlung alter Sprichwörter ist das noch ungedruckte *al-Mustaḳṣā fi 'l-Amthāl*. In drei Sammlungen legte er von ihm selbst mit besonderer Sorgfalt und dem Aufgebot aller rhetorischen Feinheiten geformte Sprüche vor.

Zusammenhängende moralische Ansprachen, die er mit der Anrede *Yā Aba 'l-Ḳāsim* an sich selbst eröffnete und als *Maḳāmāt* nach der älteren Bedeutung dieses Wortes bezeichnete, die aber auch unter dem Titel *al-Nasāʾiḥ al-kibār* gehn, und denen er 5 Stücke andern Inhalts über Grammatik, Metrik und *Aiyām al-ʿArab* anhängte, verfasste er, nachdem er im Jahre 512 (1118) von einer schweren Krankheit genesen war; gedr. mit Kommentar des Verf. Kairo 1313, 1325, übersetzt von O. Rescher, *Beiträge zur Maḳāmenliteratur*, Heft 6, Greifswald 1913. In das Gebiet des Adab gehört auch das *Kitāb Nuzhat al-mutaʾannis wa-Nahzat al-muḳtabis*, eine Art „lexikographischer Belletristik", erhalten in der Aya Sofia Nr. 4331 (vgl. Rescher, in *ZMDG*, LXIV, 508).

Von seinen Gedichten, die in einem *Diwān* (*Fihrist*, Kairo², III, 131) gesammelt vorliegen, ist eine *Marthiya* auf seinen Lehrer Abū Muḍar in al-ʿIzzī's *Maḍnūn*, hrsg. von Yahuda, S. 16 ff. gedruckt.

Auf dem Gebiete der Traditionskunde hat er nur zwei Werke verfasst: 1. *Mukhtaṣar al-muwāfaḳa bain āl al-bait wa 'l-ṣaḥāba*; 2. *Khaṣāʾiṣ al-ʿashara al-kirām al-barara*.

Literatur: al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbāʾ*, S. 469—73; Ibn Khallikān, *Wafayāt* (Būlāḳ 1299), II, 107; Yāḳūt, *Irshād*, VII, 147—51; Suyūṭī, *Bughyat al-Wuʿāt*, S. 388; *Liber de interpretibus Korani*, ed. Meursinge, S. 41; Ibn Ḳuṭlūbugha, *Krone der Lebensbeschreibungen*, hrsg. von G. Flügel, Nr. 217; Muh. ʿAbd al-Ḥaiy al-Laknawī, *al-Fawāʾid al-bahīya*, S. 87; Djamīl Bek, *Ukūd al-djawāhar*, I, 294 ff.; Ibn Taghribirdi, ed. Popper, III, 34; Barbier de Meynard in *JA*, 1875, II 314 ff.; Brockelmann, *GAL*, I, 289 ff., *Suppl.* I, 507—13; Sarkīs, *Muʿdjam al-maṭbūʿāt*, Sp. 973 ff.; Nöldeke-Schwally, *Gesch. des Qorâns*, II, 174; I. Goldziher, *Die Richtungen der islâmischen Koranauslegung*, S. 117—77.

ZAMZAM, heiliger Brunnen in Mekka, auch Ismāʿīl-Brunnen genannt. Er liegt im *ḥaram al-sharīf* im Süd-Osten der Kaʿba gegenüber der Ecke des Heiligtums, wo der schwarze Stein eingelassen ist. Er ist 42 Meter tief und wird von einer zierlichen Kuppel überragt. Die Pilger trinken von seinem Wasser als Heilmittel und bringen auch den Kranken in ihrer Heimat davon mit. — *Zamzam* bedeutet im Arabischen „reichliches Wasser" und *zamzama* „mit kleinen Schlücken trinken" und „zwischen den Zähnen murmeln".

Die islāmische Tradition hat den Ursprung dieses Brunnens mit der Geschichte Abrahams in Zusammenhang gebracht. Der Engel Gabriel soll ihn geöffnet haben, um Hagar und ihren Sohn Ismāʿīl zu retten, die vor Durst in der Wüste gestorben wären. Hagar soll als erste den Brunnen gefasst haben, indem sie Steine rundherum anhäufte. Sicher ist, dass er schon in sehr alter Zeit verehrt wurde. Insbesondere kamen die Perser schon in vor-Islāmischer Zeit dorthin, was aus dem folgenden Vers eines alten Dichters hervorgeht: „Die Perser haben ihre Gebete um den Zamzam-Brunnen gemurmelt schon seit den ältesten Zeiten". Nach einem andern Dichter dieser Nation soll der Brunnen von Sāsān, dem Sohn Bābek's, dem Vorfahren der Sāsāniden, besucht worden sein.

Zur Zeit des Heidentums schütteten die Djurhumiten Zamzam zu und warfen, wie es heisst, all ihre Schätze hinein. Jedoch bemerkt Masʿūdī, dass die Djurhumiten arm waren und dass die in den Brunnen versenkten Schätze nicht von ihnen, sondern von den Persern dorthin gebracht seien.

Der Brunnen wurde von neuem entdeckt und wieder ausgegraben von ʿAbd al-Muṭṭalib, dem Ahnen des Propheten, der ihn ausmauern liess. Er fand darin zwei Gazellen aus Gold „Kalʿiya"-Säbel und Panzer. Aus den Säbeln machte er die Tür der Kaʿba, die er mit Platten aus Gold bekleidete, das aus einer der beiden Gazellen gewonnen war. Die andere Gazelle stellte er in das Innere des Heiligtums. Das Wasser des Brunnens wurde an die Bewohner von Mekka verteilt.

Im Jahre 297 (909) trat Zamzam über den Brunnenrand, was noch nie vorgekommen war, und mehrere Pilger ertranken. Bevor sie Mekka verlassen, haben die Pilger die Gewohnheit die Tücher, in denen sie begraben werden sollen, in den Zamzambrunnen zu tauchen, um sie dann mitzunehmen.

Literatur: Vgl. Kaʿba, I und III; Masʿūdī, ed. und Übers. Barbier de Meynard, Index; H. Kazem Zadeh, *Relation d'un Pèlerinage à La Mecque en* 1910—11, Paris 1912; verschiedene Reiseberichte: Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, Register unter *Zamzam*; Abbildung in

Digitized by Birzeit University Library

Snouck Hurgronje, *Bilder aus Mekka*, Nr. 1; *The Travels of Ali Bay*, II, Taf. LVII; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, S. 71 ff.; Jean Barois, *Le Pèlerin de La Mecque*, in der Wochen-Schrift *Voilà* vom 23. Mai 1936, mit Abbildungen.

ZĀWIYA, eigentlich der Winkel eines Gebäudes, bezeichnete anfänglich die Zelle des christlichen Mönches, dann eine kleine Moschee oder einen Betraum; diesen Sinn hat das Wort heute noch im muslimischen Orient im Gegensatz zu einer etwas bedeutenderen Moschee (*masdjid* oder *djāmi*ᶜ). Anderseits hat der Ausdruck Zāwiya in Nordafrika einen weit allgemeineren Sinn beibehalten und bezeichnet ein Gebäude (oder einen Gebäudekomplex) religiösen Charakters, das sowohl einem Kloster wie einer Schule ähnelt. Eine treffende Definition der maghribinischen Zāwiya hatte bereits 1847 Daumas (*La Kabylie*, S. 60) gegeben, und sie scheint heute noch im wesentlichen ziemlich zu stimmen (vgl. das Zitat bei Dozy *Suppl.*, s. v.). Man findet in der Zāwiya alle oder einen Teil folgender Merkmale: einen Betraum mit einem *miḥrāb*; das Mausoleum eines marabutischen oder scharifischen Heiligen, das von einer Kuppel (*ḳubba*) überwölbt ist; einen ausschliesslich für die Ḳur'ān-Rezitation bestimmten Raum; eine *maktab* oder Ḳur'ānschule; ferner Zimmer für die Gäste der Zāwiya, Pilger, Reisende und Schüler. An die Zāwiya stösst meist ein Friedhof mit den Gräbern derjenigen Leute, die zu ihren Lebzeiten den Wunsch äusserten, dort beigesetzt zu werden.

Der Begriff Zāwiya hat, wie es scheint, seit dem Mittelalter wenigstens im muslimischen Westen eine ziemlich chrakteristische Wandlung durchgemacht; im Osten dagegen hat dieser Ausdruck recht schnell eine bestimmte Bedeutung angenommen, so dass er nur noch bescheidenere Moscheen bezeichnet, und wird dort nicht mit den präzisen Termini verwechselt, wie mit *dair*, *ḫānaḳāh* oder *tekke*, welche speziell für die meist aus der persisch-islāmischen Mystik stammenden klösterlichen Einrichtungen gebraucht werden. Im Maghrib tritt hingegen der Ausdruck Zāwiya ums XIII. Jahrh. als gleichbedeutend mit *ribāṭa* auf, d. i. Einsiedelei, in die sich ein Heiliger zurückzog und wo er von seinen Schülern und religiösen Anhängern umgeben lebte (vgl. G. S. Colin, Übers. von al-Bādisī's *Maḳṣad*, in *AM*, XXVI [1926], 240 s. v.). Diese *zāwiya* oder *rābiṭa* fällt in derselben Zeit nicht immer mit dem *ribāṭ* zusammen, einer Einrichtung, die einem anderen Zwecke diente und vor allem militärischen Charakter hatte. Jedoch ist in dieser Beziehung eine Notiz des Schriftstellers Ibn Marzūḳ aus Tlemcen (gest. 781 = 1379) zu beachten, der in seiner Monographie des Merīniden-Sultans Abu 'l-Ḥasan ᶜAlī, *al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan*, das 42. Kapitel den von diesem Herrscher erbauten Zāwiya's widmet und sagt, die Zāwiya's entsprächen dem, was man im Osten *ribāṭ* oder *ḫānaḳāh* nenne. Man kann hinzufügen, dass sich in Marokko ebenfalls das Wort *ribāṭ* für Einrichtungen bezeugt findet, wo die militärische Tätigkeit besonders darin bestand, den Islām unter der ketzerischen Bevölkerung mit dem Schwerte zu verbreiten: so war es im Mittelalter der Fall bei dem *ribāṭ* Asfī und Sīdī Shīker am Wādī Tansift. Die ersten Zāwiya-Einsiedeleien breiteten sich zweifellos ziemlich schnell aus und wurden nicht nur Orte der Weltflucht, sondern auch Mittelpunkte religiösen und mystischen Lebens, wo das *taṣawwuf*, bisher das Alleingut der städtischen Gelehrten, der grossen Masse des Volkes nähergebracht werden sollte. Sie wurden von nun an Anziehungspunkte, religiöse Schulen und in gewissem Masse unentgeltliche Gaststätten für Reisende, die nach geistiger Vervollkommnung strebten. So erklärt sich, dass Ibn Marzūḳ schreiben konnte, wenn er von den damaligen Zāwiya's spricht: „Es ist klar, dass bei uns im Maghrib die Zāwiya's dazu dienen, den Wanderern Obdach und den Reisenden Essen zu geben" [s. auch den Art. RIBĀṬ].

Im muslimischen Spanien kennt man keine Zāwiya's vor der Zeit der Naṣriden Granadas. Sie fallen also in dieselbe Zeit wie die des Merīniden-Sultans Abu 'l-Ḥasan, und ihre Gründung musste wohl denselben Bedürfnissen entsprechen. Bereits 1903 haben W. und G. Marçais die verlockende Hypothese aufgestellt, die maghribinischen *madrasa*'s seien ihrerseits im Geist ihrer Gründer, der Merīniden- und ᶜAbd al-Wādiden-Herrscher des XIV. Jahrh.'s, nur eine „offizielle Anerkennung" der den Zāwiya's angeschlossenen Schulen. Es ist vielleicht wohl eher möglich, dass diese Herrscher durch ihre Gründungen neben den grossen religiösen Unterrichtsmittelpunkten (in erster Linie der Djāmiᶜ al-Ḳarawīyīn in Fās) versucht haben, in gewissem Masse die schon in den Städten und ausserhalb derselben von den Zāwiya-Schulen ausgeübte Konkurrenz zu schwächen.

Heute sind die hauptsächlichsten nordafrikanischen Zāwiya's, ob sie nun in den grossen Städten oder auf dem Lande liegen — wo sie übrigens fast immer kleine städtische Zentren ins Leben gerufen haben — die Mutterhäuser oder die Zweigniederlassungen der marabutischen oder scharifischen religiösen Bruderschaften [s. ṬARĪḲA].

Ausser ihrem religiösen und intellektuellen Einfluss haben die Zāwiya's des muslimischen Westens in den vom Sitz der Zentralregierung fern abgelegenen Gebieten auf die Bevölkerung der benachbarten Gegenden einen direkten politischen Einfluss ausgeübt. Das charakteristischste Beispiel dieser Art ist die Zāwiya al-Dilāʾ (in der Gegend von Tādlā, in Zentral-Marokko, an den Ufern des Umm Rabiʿ), deren Vorsteher die wirre Zeit nach dem Untergang der saᶜaditischen Dynastie (in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrh.'s) ausnutzten, um ihre weltliche Macht über den grössten Teil des von Fās abhängigen Bezirks auszudehnen. In jüngerer Zeit kann man noch die Berber-Zāwiya's Īligh in Tāzarwālt und Aḥanṣāl im Mittleren Atlas anführen.

Literatur: M. van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, P. I, *Égypte*, Paris 1903, S. 174, 244; W. und G. Marçais, *Les Monuments arabes de Tlemcen*, Paris 1903, S. 270—72; G. Marçais, *Note sur les ribāṭs en Berbérie*, in *Mélanges René Basset*, Paris 1925, II, 395 ff.; E. Lévi-Provençal, *Le Musnad d'Ibn Marzūḳ*, Paris 1925, S. 70—1; R. Dozy, *Suppl. aux dict. arabes*, I, 615—16. — Über die heutigen nordafrikanischen Zāwiya's existieren eine Reihe von Monographien, so: E. Doutté, *Les Marabouts*, Paris 1900; L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Algier 1884; O. Depont u. X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897.

Digitized by Birzeit University Library

ZINĀʾ (A.), Unzucht, d. h. Geschlechtsverkehr zwischen Personen, die nicht in einem gesetzlichen Ehe- oder Konkubinatsverhältnis zueinander stehen. Dem vorislämischen Arabertum galt der *zinā*ʾ nicht als Vergehen, nur unter Umständen als Verletzung des Eigentumsrechts eines Stammesgenossen. Im Kurʾān aber wird, offenbar im Anschluss an die jüdische oder christliche Auffassung, vor dem *zinā*ʾ gewarnt und Keuschheit als Merkmal des Gläubigen hingestellt, z. B. Sūra XVII, 32; XXV, 68; XXXIII, 30. Ausführlicher wird der *zinā*ʾ zunächst in Sūra IV (wohl aus der Zeit nach der Schlacht am Uḥud im Jahre 3) behandelt: „15. Wenn eure Frauen eine Schandbarkeit begehen, so nehmt ihnen gegenüber vier von euch zu Zeugen; und wenn sie (es) bezeugen, schliesst sie in den Häusern ein, bis der Tod sie erreicht oder Allāh ihnen einen Weg gibt. 16. Wenn zwei unter euch sie begehen, so straft beide; wenn sie aber bereuen und sich bessern, so lasst von ihnen ab ... 25 ... (Die gläubigen Sklavinnen, die ihr heiratet) sollen züchtig und nicht unkeusch sein und sich keine Liebhaber nehmen ...". Vers 16 wird bisweilen, weniger wahrscheinlich, auf die Sodomie bezogen. Eine neue Regelung erfolgte anlässlich des bekannten Abenteuers der ʿĀʾisha im Jahre 6 durch Sūra XXIV: „2. Die Unzüchtige und der Unzüchtige, geisselt einen jeden von ihnen mit hundert Hieben und habt kein Mitleid mit ihnen in Allāh's Religion, wenn ihr an Allāh und den jüngsten Tag glaubt, und eine Anzahl von Gläubigen soll ihrer Strafe beiwohnen. 3. Der Unzüchtige soll nur eine Unzüchtige oder eine Polytheistin heiraten, und die Unzüchtige soll nur einen Unzüchtigen oder einen Polytheisten heiraten; den Gläubigen ist das verboten". Später als die Vorschrift von Vers 2 muss das Ende von Sūra IV, 25 sein, das das dort Vorhergehende inbezug auf Sklavinnen fortsetzt: „Wenn sie aber anständig verheiratet sind und dann (doch) eine Schandbarkeit begehen, so treffe sie die Hälfte der Strafe der züchtigen (freien) Frauen". Dagegen dürfte sich Sūra XXXIII, 30 (wohl aus dem Ende des Jahres 5), wo den Frauen des Propheten, die eine Schandbarkeit begehen sollten, Verdoppelung der Strafe angedroht wird, auf die Bestrafung im Jenseits beziehen. Nicht genau fixierbar, aber jedenfalls medinisch sind Sūra XXIV, 33: „Zwingt nicht eure Sklavinnen zur Prostitution, wenn sie züchtig bleiben wollen, aus Trachten nach Gewinn in diesem Leben; wenn sie jemand dazu zwingt, so wird Allāh, nachdem sie gezwungen sind, vergebend und barmherzig sein", und Sura LXV, 1: Die geschiedenen Frauen dürfen während der Wartezeit nicht aus ihren Häusern vertrieben werden, „es sei denn, sie begingen offenkundig etwas schändliches". Angeblich ein ursprünglicher Bestandteil des Kurʾān, als der er vom Ḫalīfen ʿUmar anerkannt worden sei, ist der sog. „Vers der Steinigung": „Wenn ein bejahrter Mann und eine bejahrte Frau Unzucht treiben, so steinigt sie auf jeden Fall, als Strafe von Allāh". Die Echtheit dieses Verses ist unwahrscheinlich, die darauf bezüglichen Traditionen mitsamt der Erwähnung ʿUmar's sind deutlich tendenziös; die Nachrichten, dass der Prophet die Steinigung angewandt habe, sind ebenfalls unglaubwürdig. Diese Strafe, die frühzeitig in den Islām eingedrungen sein muss, stammt sicher aus dem jüdischen Gesetz (Deut. XXII, 22), was noch in einem *ḥadīth* zum Ausdruck kommt. Andere Traditionen unterstreichen die Vorschriften des Kurʾān und führen sie weiter: der *zinā*ʾ ist eine sehr schwere Sünde und mit dem Glauben nicht verträglich; der Gewinn aus *zinā*ʾ und aus Prostitution ist verbotenes Gut; die Geisselung, die neben der Steinigung als Strafe bestehen bleibt, wird mit einjähriger Verbannung verknüpft. Im System des *fiḳh* und in manchen Traditionen werden Steinigung und Geisselung als *ḥadd*-Strafe für den *zinā*ʾ auf zwei Kategorien von Schuldigen verteilt, je nachdem sie *muḥṣan* sind oder nicht. Unter *muḥṣan* versteht das Gesetz in diesem Falle eine jede Person, die volljährig, im Besitz der Geisteskräfte und frei ist sowie in legaler Ehe Geschlechtsverkehr gehabt hat; derartige Personen bleiben aber stets *muḥṣan*, auch nachdem ihre Ehe aufgelöst ist; jene Unterscheidung entspringt also keinerlei moralischen Erwägungen. Nach den Ḥanafiten und Ḥanbaliten müssen alle beiden Schuldigen jenen Bedingungen entsprechen; ausserdem verlangen die Ḥanafiten vom *muḥṣan* die Eigenschaft als Muslim, während die Mālikiten aber die beiden Strafen auf den Nicht-Muslim für anwendbar halten. Nach den Ḥanbaliten wird der *muḥṣan* erst gegeisselt, dann gesteinigt. Die einjährige Verbannung nach der Geisselung wird von den Mālikiten auf den männlichen Schuldigen beschränkt, von den Ḥanafiten dem Ermessen des Imām anheimgestellt. Sklaven werden mit 50 Geisselhieben und, nach den Šāfiʿiten, mit Verbannung von einem halben Jahre bestraft. Bewiesen werden kann der *zinā*ʾ nur durch das Zeugnis von 4 männlichen, vollgültigen (*ʿadl*) Zeugen; da sie über alle Einzelheiten der Handlung aussagen müssen und, wenn ihr Zeugnis nicht genügen sollte, selbst dem *ḥadd* für *ḳaḏf* [s. d.] unterliegen, ist der *ḥadd* für *zinā*ʾ in der Praxis kaum jemals anwendbar, wenn der Täter sich nicht selbst schuldig bekennt. Dieses Eingeständnis muss nach den Ḥanafiten und Ḥanbaliten ebenfalls viermal erfolgen und kann nach allgemeiner Lehre zurückgezogen werden. Ausgeschlossen wird der *ḥadd* einerseits durch Zwang, andererseits durch *šubha*, d. h. die „Ähnlichkeit" des Vergehens mit einer erlaubten Handlung, aus der die *bona fides* des Schuldigen erschlossen werden kann. Wichtige Fälle der *šubha* bei dem *zinā*ʾ sind (mit Meinungsverschiedenheiten im einzelnen): Geschlechtsverkehr in den meisten Fällen einer ungültigen Ehe (ausgenommen die Ehe mit den nächsten Verwandten, bei der keine Entschuldigung gilt); Geschlechtsverkehr mit einer Frau, die der Mann irrtümlicherweise für seine Gattin oder seine Sklavin hält; Geschlechtsverkehr mit einer Sklavin seitens des Teileigentümers; Geschlechtsverkehr mit der Sklavin eines Deszendenten und mit einer Sklavin, deren Herr ihn gestattet hat. In der Regel ist eine Entschädigung — bei einer freien Frau die Brautgabe (*mahr*) und bei einer Sklavin der sog. *ʿuḳr* — zu zahlen. Wenn der *ḥadd* nicht stattfindet kann immer noch der *taʿzīr* [s. d.] angewandt werden. Inzest und Notzucht gelten einfach als *zinā*ʾ. Über Sodomie (*liwāṭ*) und Bestialität gibt es verschiedene Ansichten, die sich meist für eine Verschärfung der Strafe aussprechen.

Wenn der Ehegatte die auf frischer Tat betroffenen Schuldigen tötet, is er straffrei. Anstelle der gesetzlichen Ahndung trat in der Praxis häufig ein summarisches und meist geheimes Verfahren, sowohl seitens der Obrigkeit wie auch, selbst heute noch, seitens der Angehörigen der schuldigen Frau; dabei war das Ertränken eine beliebte Art der Bestrafung.

Digitized by Birzeit University Library

Literatur: Lammens, *Le Berceau de l'Islām* S. 279; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 248 ff.; Wensinck, *Handbook* s. v. ZINĀ³; Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 305 ff.; Kresmárik, *Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts*, in *ZDMG*, LVIII, S. 101 ff.; Hughes, *Dictionary of Islam*, s. v. ADULTERY und FORNICATION; Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Kap. VII (Ende) und XIII (gegen Ende); J. P. M. Mensing, *De bepaalde straffen in het Hanbalietische Recht*, Leiden 1936, S. 17 ff.

ZINDĪḲ (Pl. *zanādiḳa*; subst. abstr.: *zandaḳa*), Ausdruck des islāmischen Strafrechts für den Heterodoxen, dessen Exegese eine Gefahr für die Sicherheit des Staates wird. Dies Verbrechen zieht die Todesstrafe (in Anwendung der Verse Sūra V, 37; XXVI, 49; vgl. *RMM* IX [1909], 99—103) sowie die ewige Verdammnis nach sich. Im Gegensatz zu den Ḥanafiten halten es die Mālikiten für unnütz, den Schuldigen zur Busse (*istitāba*) aufzufordern; der oft theoretische *takfīr* hat nicht die Wirksamkeit des Ausdrucks *zandaḳa*.

Der Ausdruck ist im ʿIrāḳ dem iranischen Wortschatz der Sāsāniden-Verwaltung entlehnt. Schaeder, der Darmesteter berichtigt, hat nun nachgewiesen, dass Masʿūdī (dem Ḥudjwirī folgt) mit der Behauptung recht gehabt hat, dass bei den Mazdāern der *zandīḳ* jener Heterodoxe war, der eine neue Erklärung, eine neue allegorische Auslegung zum Awesta bringt (vgl. im IX. Jahrhundert der von Barthélemy behandelte „*zandīḳ*" Abālīsh; vgl. *Mēnōḫēḫẖrat*, XXXVI, 16; *Shāyast nē Shāyast*, VI, 7) und, spezieller, der Manichäer, der Schüler des Mani (nach dem armenischen Häresiographen Eznik aus dem V. Jahrh., Übers. Schmidt, S. 95), oder, noch enger, der Schüler des dissidentischen Manichäers Mazdak (nach Khʷārizmī).

Da dieser Ausdruck iranisch ist, muss man mit A. Siddiqi die von Bevan aufgestellte aramäische (*zadīḳ*) sowie die von Vollers vorgeschlagene griechische (γνωστικός) Etymologie fallen lassen. Das Wort *zindīḳ* musste sich inmitten des gemischten arabisch-iranischen Milieus der *mawālī ḫamrā* von Ḥīra und Kūfa arabisieren (vgl. das Exil der Mazdakiten in Ḥīra, worin man die Erklärung für den shīʿitischen Gnostizismus in Kūfa im folgenden Jahrhundert finden kann). Tatsächlich findet es sich zum ersten Mal im ʿIrāḳ im Jahre 125 (742) bei der Hinrichtung des Djaʿd b. Dirham; dann wird von 167 (783) bis 170 (786) vom ʿAbbāsiden-Ḫalīfat eine staatliche Inquisition einem Sonderrichter (*ʿarīf*) übertragen; damals wurden Bashshār b. Burd und Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Ḳuddūs hingerichtet. Der Ausdruck wird klassisch, und die literarische Überlieferung bezeichnet drei berühmte Schriftsteller, Ibn al-Rāwandī, Tawḥīdī und Maʿarrī, als die „drei *zanādiḳa* des Islām". Aber im Gebrauch hat der Ausdruck seine präzise Bedeutung eingebüsst, und wenn die offizielle Definition des Ḫalīfen Mahdī (ein dualistischer Asket, also ein insgeheim manichäischer Muslim; Ṭabarī, ed. de Goeje, III, 588) schon schlecht auf die oben erwähnten drei ersten Verurteilten passt, so ist es klar, dass er erst recht nicht mehr die Psychologie der „drei *zanādiḳa* des Islām" erklärt. Heute bezeichnet die konservative Polemik mit Zindīḳ („Freidenker") denjenigen, dessen äusseres Bekenntnis zum Islām wenig aufrichtig erscheint (vgl. den Dichter Dj. S. Zahāwī in Baghdād oder den Kritiker Ṭaha Ḥusain in Kairo). Diesen Sinn wandte schon Maʿarrī an in seiner *Risālat al-Ghufrān*. Es handelt sich um jenes radikale Freidenkertum, dessen hauptsächtliche, in ismāʿīlitischen Widerlegungen erhaltene Werke von Ērānshahrī bis Thughūrī über Abū ʿĪsā Warrāḳ, Ibn al-Rāwandī (*Kitāb al-zumurudh*, vgl. *RSO*, XIV, 1933) und den grossen Mediziner Rāzī (*Kitāb maḫārik al-anbiyāʾ*) P. Kraus soeben ausgegraben hat.

Die Entwicklung dieses Terminus erklärt sich aus seinem politischen Charakter; er brandmarkt die Häresie, welche den islāmischen Staat in Gefahr brachte (das ist schon beim Prozess al-Ḥallādj's der Fall); und wie das einzige Verbrechen, das vom Propheten selbst systematisch mit dem Tode bestraft wurde, das *sabb al-rasūl* gewesen ist, so machen die Juristen aus der *zandaḳa* immer mehr eine geistige Auflehnung gegen die Ehre des Propheten (vgl. Ibn Taimīya und Ibn Ḥadjar al-Haitamī).

Die Etappen dieser Entwicklung kann man näher umgrenzen, indem man die Definitionen des Wortes *zandaḳa* nach den verschiedenen islāmischen Schulen kurz angibt.

Die Ḥanbaliten kennen nach Khashīsh (gest. 253 = 867) fünf Sekten der *zanādiḳa*: *muʿaṭṭila*, welche die Schöpfung und den Schöpfer leugnen, indem sie die Welt auf eine unbeständige Mischung der vier Elemente zurückführen; *Mānawīya* (Manichäer) und *Mazdakīya*, welche Dualisten sind; *ʿAbdakīya* (imāmitische vegetarische Asketen in Kūfa; vgl. Massignon, *Recueil* ..., S. 11—2) und *Rūḥānīya*, vier ekstatische Sekten, die sich von dem Zwang der Vorschriften und Gesetze durch eine liebende Vereinigung der Seele mit Gott zu befreien suchen, eine Vereinigung, die verdächtigt worden ist, die Gleichheit der Natur zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen in sich zu schliessen; von sunnitischen Mystikern werden dazu gerechnet Rabāḥ und Rābiʿa neben einem imāmitischen Alchimisten wie Ibn Ḥayyān. Ibn Ḥanbal selbst erklärt Djahm für einen Zindīḳ, weil er den Satz vertreten hat, dass der Geist eine immaterielle, also göttliche Emanation sei.

Die Mālikiten im Westen (Andalusien und Marokko), mit denen sich Milliot und Lévi-Provençal beschäftigt haben, machten in der Hauptsache wegen „Beleidigungen der Ehre des Propheten" *zandaḳa*-Prozesse anhängig (Prozess gegen Abu 'l-Ḳhair in Cordova unter al-Ḥakam II., gegen Ibn Ḥatīm al-Azdī in Toledo im Jahre 457 [1064] und später gegen Ibn Zakūr in Fās); ebenso die Ḥanafiten, namentlich zur Zeit des osmanischen Reiches (*fatwā's* gegen die Shīʿa; Prozess gegen Ḳābid im Jahre 934 [1527]; vgl. Nābulusī, *Ghāyat al-maʾlūb*, Ms. pers., Fol. 77).

Was die Theologen betrifft, so sahen die Muʿtaziliten zunächst in der *zandaḳa* eine hingebungsvolle Andachtsübung, um sich von unbedingten Verpflichtungen zu befreien (vgl. Thumāma, bei al-Baghdādī, *Farḳ*, abgekürzte Ausg. von Hitti, S. 105), folglich eine Neigung zur *ibāḥa* der Khurramīya; Ghazzālī definiert sie als eine Neigung zum Atheismus.

Die Ṣūfī's wurden schon früh als *zanādiḳa* verfolgt wegen ihrer Lehre von der göttlichen Liebe (Prozess gegen Nūrī im Jahre 262 = 875; Hinrichtung al-Ḥallādj's); Ḥallādj (vgl. *Ṭawāsīn*, V, 2) erkennt selbst in einer merkwürdigen psychologischen Analyse, dass der Mystiker auf der Schwelle der umformenden Vereinigung eine Identifizierung mit Gott empfindet, was *zandaḳa* ist (*Akhbār*, Nr. 52, S. 80*, Z. 7).

Digitized by Birzeit University Library

Die gemässigten Shīʿiten bezeichnen gern aus einem analogen Grunde die extremen Shīʿiten mit *zanādiḳa* (vergötternder Emanatismus: *daʿwā ila 'l-rubūbiyya*). Der Zaiditen-Imām Ḳāsim gilt als der Verfasser einer Widerlegung des *zindīḳ* Ibn al-Muḳaffaʿ, die M. Guidi veröffentlicht und übersetzt hat.

Schliesslich hat Ibn al-Nadīm in seinem *Fihrist* (ed. Flügel, S. 338) eine sehr heterogene Liste von *zanādiḳa* gegeben (sie wird manchmal überschätzt, sieht aber nur hübsch aus; G. Vajda bereitet darüber eine kritische Untersuchung vor). Hier stehen Marwān II. und die Barmakiden neben Ismāʿīliten, wie Abū Shākir und Djaihānī, neben einem Imāmiten wie Nāshiʾ und einem unabhängigen Kritiker wie Abū ʿĪsā al-Warrāḳ.

Literatur: Ibn Ḥanbal, *Radd ʿala 'l-zanādiḳa*, Istanbul 1931; Khashīsh al-Nasāʾī, *Istiḳāma*, ed. Malaṭī; S. Dedering, in *Bibl. Islamica* Nr. 9, Leipzig 1936, S. 5, 43, 71; Masʿūdī, *Murūdj*, II, 167; Khʷārizmī, *Mafātīḥ*, ed. van Vloten, S. 37; Sarrādj, *Luma*ʿ, ed. Nicholson, S. 431; Hudjwīrī, *Kashf*, Übers. Nicholson, S. 404; Ghazzālī, *Faiṣal al-Tafriḳa bain al-Islām wa 'l-zandaḳa*, ed. Ḳabbani, S. 31, 54—5; Ibn al-Djawzī, *Talbīs Iblīs*, Kairo 1340, S. 118; Ibn Taimiya, *al-Ṣārim al-maslūl alā shātim al-rasūl*, Ḥaidarābād 1322, S. 515, 529; Ibn. Ḥadjar al-Haitamī, *al-Ṣawāʿiḳ al-muḥriḳa fi 'l-radd ʿalā ahl al-bidaʿ wa 'l-Zandaḳa*, Kairo 1308; Ibn Kamāl Pasha, *Fī taṣḥīḥ maʿna 'l-zindīḳ* (Hs. Köpr., Nr. 1580, beschrieben bei Huart, *a. a. O.*, infra); Ronzevalle, in *Mashrik*, I, 681; J. Darmesteter, in *JA*, 1884, S. 562—64; Goldziher, *Ṣābiʾs und das Zindikthum*, in *Transactions IXth Orient. Congress*, 1892, II, 104—29; Vollers, in *ZDMG*, L (1896), 642; Huart, in *XIème Congres Intern. des Orientalistes*, 1897, S. 69—80; Massignon, *Passion d'al-Ḥallādj*, 1922, Index, s. v.; Christensen, *Kāwadh I et le communisme mazdakite*, 1925, S. 71, 79; Nyberg, Vorwort zu seiner Ausgabe von al-Khayāṭ, *Intiṣār*, 1925, S. 55—6; Mich. Guidi, *La lotta tra l'Islām e il manicheismo*, 1927; A. Siddiqi, in *Proceedings ... IVth Or. Conf. Allahabad*, 1926—28, II, 228; H. H. Schaeder, *Iranische Beiträge*, I, 1930, S. 274—91; Ibn. Sahl, *Aḥkām kubrā*, Hs. Rabat, D. 264, Fol. 243^b, 244^b, 246^b (vgl. Milliot, *Recueil de jurisprudence chérifienne*, II, 284, 287).

ZIYĀNIYA, ein Zweig des Shādhiliī-Ordens, der seinen Hauptsitz in Ḳenādhā hat. Ein Verzeichnis der Vorsteher findet sich bei Rinn, *a. a. O.*, Depont und Coppolani, *Confréries*, S. 498 und Cour, *a. a. O.* Im zweiten Werke ist das Diplom eines *muḳaddam* mit einem Siegel wiedergegeben, das vom Ordenshaupt verliehen wird. Ihre Übungen sollen sich von denen der andern Shādhilī nur in Einzelheiten unterscheiden. Ihren gewöhnlichen *dhikr* hat Rinn, S. 411 geschildert; er besteht in der Wiederholung gewisser Formeln, einige werden hundert-, andere tausendmal wiederholt. Ihre Sonderaufgabe ist Führung und Schutz von Karawanen und Reisenden gegen Räuber. Zu Rinn's Zeit (1884) „würde es kein Händler wagen, Waren südwarts zu senden" ohne den Schutz in Form eines Ziyāni-Reiters, der einen Brief mit dem Siegel eines *muḳaddam* bei sich führt, den zu beleidigen die Räuber sich scheuen. Daher nennt er sie die Lotsen der Sahara. Fast dasselbe sagt A. Bernard (*Le Maroc*, S. 205), der im Jahre 1931 schreibt. Der Orden scheint ausserhalb Französisch-Afrikas wenig bekannt zu sein. Verzeichnisse ihrer *zāwiya*'s in Algier mit einem Bericht über ihre Verbreitung in Marokko geben Depont und Coppolani, *a. a. O.*

Der Orden wurde von Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān Ibn Abī Ziyān gegründet, der im Jahre 1145 (1733) starb. In der *RMM*, XII, 360—79 und 571—90, veröffentlicht A. Cour in französischer Sprache einige Auszüge aus der handschriftlichen Biographie *Ṭahārat al-anfus wa 'l-arwāḥ al-ḏjismāniya fi 'l-Ṭarīḳa al-Ziyāniya al-Shādhiliya*, welche eine verkürzte Wiedergabe eines früheren Werkes ist. Dies ist hauptsächlich ein Bericht über Wunder, aber er bringt Einzelheiten, welche die Angaben bei L. Rinn, *Marabouts et Khouan* (1884, S. 408—15) ergänzen. Er stammte aus Thatha bei Ḳenādhā (S. W. von Figuig in Marokko), hörte bei Sīdī Mubārak b. ʿAzza in Sidjilmāsa und ging nach dessen Tod nach Fās, wo er acht Jahre lang bei Muḥammad b. ʿAbd al-Ḳādir al-Fāsī (starb 1116 = 1704), Aḥmad b. al-Ḥādjidj (starb 1109 = 1697) und anderen studierte. Nach Rinn wurde er vom Herrscher wegen Zauberei aus Fās vertrieben und floh nach Tafilalet, wo der *muḳaddam* des Nasriya-Zweiges der Shādhiliya ihm den Eintritt in den Orden gestattete. Danach machte er die Pilgerfahrt nach Mekka und liess sich nach seiner Rückkehr in Ḳenādhā nieder, wo er eine *zāwiya* gründete. Er führte einige Änderungen im Shādhilī-Ritus ein und erwarb den Ruf der Heiligkeit; er scheint Brunnen gegraben und die Bewässerung organisiert zu haben. Sein bekanntestes Wunder, das die Zukunft seines Ordens bestimmte, war die Unterdrückung der Räuber. Sein Ruhm und seine Fähigkeiten zogen zahlreiche Besucher an, die alsbald eine blühende Kolonie bildeten. Wie andere islāmische Heilige war er das Haupt einer Familie und hinterliess die Ordensleitung seinem Sohne.

ZIYĀRA (A.), Besuch in religiösen Sinne, Besuch eines heiligen Ortes oder eines Heiligengrabes, besonders der Besuch von Muḥammads Grab in der Moschee zu al-Madīna. Dies geschieht sogar unter der Wahhābī-Regierung von jenen, die den *ḥadīdj* verrichten. Die Ziyāra, die man den Gräbern der Heiligen abstattet, gehört zu den *bidaʿ*, die von Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (vgl. WAHHĀBĪYA) bekämpft wurden. Für Einzelheiten vgl. W. R. van Diffelen, *De leer der Wahhabieten*, phil. Diss., Leiden 1927. Dass die Wahhābiten nicht die ersten im Islām waren, welche sich mit der Frage befassten, ob der Besuch von Gräbern in Verbindung mit den dazu gehörigen Gebräuchen erlaubt sei, geht aus dem *ḥadīth*-Material (vgl. Wensinck, *A Handbook of Early Muḥammadan Tradition*, s. v. Grave[s]) wie aus der späteren Literatur [vgl. IBN TAIMĪYA] hervor.

AL-ZUBAIR B. AL-ʿAWWĀM B. ḴHUWAILID B. ASAD B. ʿABD AL-ʿUZZĀ B. ḲUṢAIY B. KILĀB ABŪ ʿABD ALLĀH mit dem Beinamen *al-Ḥawārī* (d. h. der Apostel, ein äthiopisches Lehnwort). Seine Mutter war Ṣafiya bint ʿAbd al-Muṭṭalib, sodass er ein Vetter Muḥammads und ein Neffe Khadīdja's (bint Khuwailid) war.

Al-Zubair ist einer der ersten, die zum Islām übertraten. Nach der Tradition war er der fünfte, der noch als Kind Muḥammad als Propheten anerkannte. Er gehört auch zu den zehn, denen Muḥammad das Paradies versprochen hat.

Digitized by Birzeit University Library

Eine seiner Frauen Aṣmā, die Tochter Abū Bakr's, ist wegen ihrer männlichen Haltung gegenüber ihrem Sohn ʿAbd Allāh bekannt. Ein andrer Sohn, den sie ihm schenkte, war ʿUrwa. Der dritte von al-Zubair's Söhnen, der in der Geschichte des Islām eine Rolle spielt, ist Muṣʿab. Al-Zubair soll unter schwierigen Umständen zu Muḥammad gehalten und an den beiden *hiǧra*'s nach Abessinien teilgenommen haben. Nach der Hiǧra nach Madīna wurde er mit Ibn Masʿūd oder nach anderen Berichten mit Ṭalḥa oder Kaʿb b. Mālik verbrüdert. Ferner nahm er an allen grossen Schlachten und Feldzügen während Muḥammads Laufbahn teil und war berühmt wegen seiner Tapferkeit. Sein Beiname *al-Ḥawārī* (vgl. oben) wurde ihm wegen seiner Dienste als Spion im Streite mit den Ḳuraiza mit folgenden Worten von Muḥammad verliehen: „Jeder Prophet hat einen Apostel, und mein Apostel ist al-Zubair". Für seine Haltung, seine Heldentaten unter dem Ḫalifate Abū Bakr's, ʿUmars und ʿUṯmān's und seinen Tod (er fiel in der Kamelschlacht; die Altersangaben schwanken zwischen 60 und 67 Jahren) sei auf die den genannten Ḫalifen gewidmeten Artikel verwiesen.

Die Tradition betont die hohe Wertschätzung, in der er bei Muḥammad stand, und weist darauf hin, dass Muḥammad einmal, als er zu ihm sprach, die Formel gebrauchte: „*fidāka abī wa-ummī*". Er soll die besondere Erlaubnis gehabt haben, Seide zu tragen. Über sein Testament vgl. Ibn Saʿd, III/1, 75 ff.; Bukhārī, *Ḫums*, Bāb 13.

Literatur: Ibn Isḥāḳ, *Sīra*, ed. Wüstenfeld, Index; Wāḳidī, Übers. Wellhausen, Berlin 1882, Index; Yaʿḳūbī, ed. Houtsma, Index; Ṭabarī, ed. de Goeje, Indices; Ibn Saʿd, ed. Sachau, III/1, 70—80; Balāḏhurī, ed. de Goeje, Index; Masʿūdī, *Murūǧ*, ed. Barbier de Meynard, Index; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsḳalānī, *Iṣāba*, Nr. 2274; Ibn al-Aṯīr, *Usd al-ġāba*, Kairo 1286, II, 196 ff. — Für die Ḥadīth-Stellen siehe A. J. Wensinck, *Handbook*, s. v. — Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muḥammad*, I, Berlin 1861, S. 374 f., 422 ff.; F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Leipzig 1930, S. 151, 173; Caetani, *Annali*, Indices in Bd. II/II, VI; ferner Bd. VII, § 70; VIII, § 374 ff.; IX, § 30—225 *passim*, 616—90; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, Berlin 1885, S. 306 ff.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, Index; W. Muir, *The Caliphate*, ed. Weir, Index; G. Levi Della Vida, in *RSO*, VI, 440 f., 448 f.

ZUHD, Terminus technicus der islāmischen Mystik. Es ist die Tugend eines *zāhid* (Pl. *zāhidūn, zuhhād*; Sūra XII, 20 entfernt sich ganz von dieser Bedeutung), die Enthaltung: zunächst von der Sünde, von dem Überfluss, von allem, was von Gott entfernt (dies ist der extreme Standpunkt, den die Ḥanbaliten einnehmen); dann die Enthaltung von allen vergänglichen Dingen, indem man innerlich sich davon lossagt (und hier beginnt die Mystik), die gänzliche Askese, der Verzicht auf alles Erschaffene. So übertrifft der Ausdruck Zuhd, der *nisk* (sein Synonym in den archaischen Texten) verdrängt, unzweideutig nicht nur die *ḳanāʿa* (Mässigung und Beherrschung der Begierden), sondern auch den *waraʿ*, den gewissenhaften Verzicht auf jedes rechtlich „Zweifelhafte" (hanbalitische Tugend). Miṣrī stellt eine Stufenleiter der Tugenden auf und bemerkt dabei, „dass die *waraʿ*-Stufe zum Zuhd führt", welches Ghazzālī nach dem *faḳr* und vor das *tawakkul* stellt.

Im II—III. Jahrhundert nimmt der Begriff Zuhd, der von Ḥasan al-Baṣrī bis Dārānī vertieft wurde, feste Gestalt an: Verzicht nicht nur auf Kleider, Wohnung und angenehme Speisen, sondern sogar auf die Frauen (Dārānī). Dann nimmt die introspektive Analyse mit Muḥāsibī (und mit der *Malāmatiya*) ihren Fortgang; der Hauptton verschiebt sich auf die innere und subjektive Askese, den Verzicht auf Begierden und Wünsche, was zum Begriff des *tawakkul* führt.

Bei Ibn al-Ǧawzī finden sich in ironischer und feindseliger Einkleidung interessante Beispiele des Zuhd, die den Lebensbeschreibungen berühmter Ṣūfī's entnommen sind; ebenso bei dem Shāḏhiliten Ibn ʿAbbād Rundī eine wohlüberlegte Sammlung von Fällen asketischer Geisteshaltung. Über die Frage, inwieweit der Islām asketische Gebräuche dem Christentum, dem Manichäismus oder dem Hinduismus entlehnt hat, vgl. mein *Essai sur les origines du lexique technique*, Paris 1922, S. 44—80.

Literatur: Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, I. 242—71; Ḫargūshī, *Tahḏhīb*, Ms. Berlin, Nr. 2819, Fol. 53ᵇ; Ḳushairī, *Risāla*, S. 67 (und Rich. Hartmann, *Darstellung*, s. v.); Hud̲jwīrī, *Kašf al-maḥǧūb*, Übers. Nicholson, Index, s. v.; Ghazzālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, Kairo 1322, IV, 154—71 (Inhaltsangabe bei Asín Palacios, in *MFOB*, VII [1914], 82—4); E. F. Tscheuschner, *Mönchsideale des Islam nach Ghazali's Abhandlung über Armut und Weltentsagung*, Gütersloh 1933; Ibn al-Ǧawzī, *Talbīs Iblīs*, Kairo 1340, S. 312—15 (Dārānī), S. 374—88; Ibn ʿArabī, *Futūḥāt Makkiya*, 1. Ausgabe, III, 197; Ibn ʿAbbād Rundī, *Rasāʾil*, lith. Fes (analysiert von Asín Palacios, in *Études Carmélitaines*, 1932, S. 113—67); s. besonders S. 122; vgl. Massignon, *Recueil de textes inédits*, S. 146—48 u. S. 17 (für Miṣrī)

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library

Sachregister

ADEL (RELIGIÖSER) — Saiyid, Sharīf
ALMOSENSTEUER — Masdjid II, Pangulu, Ṣadaḳa, Ẓakāt
ANTHROPOMORPHISMUS — Ḥashwiya, Karrāmiya, Muʿtazila, Tashbīh; Djahm b. Ṣafwān, Ibn Ḥazm, Ibn Taimiya
APOSTASIE — Murtadd, Ridda, Ṭalāḳ VII
APOSTEL — Ḥawārī, Indjil, ʿĪsā
ARABER — Arabien, Mustaʿriba, Mutaʿarriba (s. a. HEIDENTUM)
ASKESE — Iʿtikāf, Masdjid I C 3, Zuhd; Ibrāhīm b. Adham, al-Ḳhargūshī (s. a. MYSTIK)
ATOMISMUS — Kalām, Muʿtazila
AUFERSTEHUNG — Ḳiyāma (s. a. ESCHATOLOGIE)
AUSBREITUNG DES ISLAM — Islām
AUSWANDERUNG — Hidjra, al-Muhādjirūn, Muḥammad (S. 527)

BESCHNEIDUNG — Ḳhitān
BESTATTUNG — Masdjid I C 3, Ṣalāt IV, Taʿziya (Anfang)
BEUTERECHT — Faiʾ, Ghanīma (s. a. KRIEGSRECHT)
BIBLISCHE ERZÄHLUNGEN — Ādam, Aiyūb, Alīsaʿ, Āsaf, Āsiya, Āzar, Bilḳīs, Binyāmīn, Dāwud, Djālūt, Firʿawn, Ḥābil u. Ḳābil, Hām, Hāmān, Hārūn, Ḥawwāʾ, Ḥizḳil, Ibrāhīm, Idrīs, Ilyās, ʿImrān, Irmiyā, ʿĪsā, Ismāʿīl, Isrāʾīl, Kanʿān, Ḳiṭfīr, Lazarus, Lūṭ, Maryam, al-Masīḥ, Mūsā, Namrūd, Nūḥ, Rāhil, al-Sāmirī, Shaʿyā, Shīth, Shuʿaib, Sulaimān, Ṭālūt, ʿUzair, Yāfith, Yaḥyā, Yaʿḳūb, Yūnus b. Mattai, Yūshaʿ b. Nūn, Yūsuf b. Yaʿḳūb, Zakārīyāʾ
BILDERVERBOT — Ṣūra
BLUTPREIS — Diya (s. a. SÜHNEGELD)
BLUTRACHE — Ḳiṣāṣ
BRAUTSCHATZ — Mahr
BÜRGSCHAFT — Kafāla, Maḍmūn
BUSSE — Kaffāra (s.a. SÜHNEGELD)

CHRISTENTUM — Ahl al-Kitāb, Dhimma, Djizya, Ḥawārī, Indjil, Kanīsa, Nāḳūs, Naṣārā, Rahbānīya, Rāhib; ʿĪsā, Ḳaiṣar, Lazarus, Maryam, al-Masīḥ

DETERMINISMUS — Ḳadar, Kasb
DUALISMUS — Ḳhurramiya, Thanawīya, Zindīḳ

EHE — ʿIdda, Mutʿa, Nikāḥ, Raḍaʿ, Ṭalāḳ
EID — Ḳasam, Nadhr
EKSTASE — Shaṭḥ (s. a. MYSTIK)
ENGEL — Malāʾika, Nafs I; Djabrāʾīl, Hārūt und Mārūt, Isrāfīl, ʿIzrāʾīl, Mīkāl, Munkar wa-Nakīr
ERBRECHT — Farāʾiḍ, Mīrāth, Waṣīya
ESCHATOLOGIE — Barzakh, al-Djaddāl, Ḥawḍ, Iblīs, ʿĪsā, Isrāfīl, ʿIzrāʾīl, Ḳiyāma, al-Mahdī, Malāʾika, Munkar wa-Nakīr, Yādjūdj wa-Mādjūdj
ESOTERISMUS — Bāṭinīya, Ismāʿīlīya, Ḳarmaṭen III

FASTEN — ʿĀshūrāʾ, ʿId al-Fiṭr, Ramaḍān, Ṣawm
FESTE — ʿĀshūrāʾ, Bairam, Bārā-Wafāt, Ennayer, ʿId, ʿId al-Aḍḥāʾ, ʿId al-Fiṭr, Imām-Bārā, Masdjid I C 3, Mawlid
FRAUEN — Ḥaid, Ḥarim, Ḥidjāb, Masdjid I C 1 (s.a. EHE, HEIRAT, HOCHZEIT)
FREITAGSGOTTESDIENST — Djumʿa, Khaṭīb, Khuṭba, Masdjid I C 2
FRÖMMIGKEIT — Futuwwa, Ṣabr; al-Ghazzālī, al-Ḥasan al-Baṣrī
FÜRBITTE — Shafāʿa

GEBET — Duʿāʾ, Ḥizb, Istikhāra, Istiskāʾ, Ḳibla, Ḳunūt, Masdjid I C 2, Miḳāt, Sadjdjāda, Ṣalāt I, Wird
GEBETSRUF — Adhān, Masdjid I G 4
GEDULD — Ṣabr
GEFUNDENES — Luḳaṭa
GEISTER — Djinn, Ghūl, Iblīs, ʿIfrīt, al-Ḳhaḍir, Khwādja Khiḍr, Nafs, Shaiṭān, Sihr
GELEHRTE — ʿIlm, Imām, Madrasa VIII, Shaikh, ʿUlamāʾ
GELÜBDE — Nadhr
GEMEINDE — Umma.
GERICHTSVERFAHREN — ʿAdl, Daʿwā, Iḳrār, Ḳaḍāʾ, Ḳāḍī, Kaffāra, Ḳatl, Ḳiṣāṣ, Masdjid I E 3, Shāhid
GESETZ — Djāʾiz, Farḍ, Fāsiḳ, Ḥadd, Ḥarām, Ḥukm, ʿIbādāt, Nāfila, Sharīʿa
GESETZESWISSENSCHAFT — Aṣḥāb al-Raʾy, Bidʿa, Fakīh, Fātiḥa, Fatwā, Fiḳh, Ḥaḳḳ, ʿIbādāt, Idjāb, Idjmāʿ, Idjtihād, Ikhtilāf, Istihsān, Istiṣlāḥ, Ḳatl, Khamr, Kharādj, Khaṭaʾ, Khiyār, Shaikh al-Islām, Sunna, Taḳlīd III, Taḥrīf, Uṣūl (*Gelehrte*) Abū Ḥanīfa, Aḥmad b. Ḥanbal, al-Djuwainī, al-Ghazzālī, Ibn Ḥadjar al-Haitamī, Ḥanafiten, Ibn Ḥazm, Ibn al-Ḳāsim, Ibn Taimiya, Mālik b. Anas, Mālikiten, al-Nasafī III, al-Nawawī, al-Shāfiʿī, al-Shaibānī, al-Ẓāhirīya
GETRÄNKE — Khamr, Nabīdh, Sharāb (s. a. SPEISEGESETZE)
GEWOHNHEITSRECHT — ʿĀda, Adatrecht
GLAUBENSBEKENNTNIS — Shahāda, Tashahhud
GLAUBENSKRIEG — Djihād. Shahīd
GLAUBENSLEHRE — (*Begriffe*) ʿAḳida, Allāh, Badāʾ, Dīn, Faiḍ, Fāsiḳ, Fiṭra, Ḥaḳḳ, Ḥulūl, Īmān, Iʿtiḳād, Ḳaḍāʾ, Ḳadar, Kāfir, Kalām, Kasb, Khaṭīʾa, Khalḳ, Malāʾika, Shahāda. Taḳlīd, Tawḥīd;
(*Schulen und Sekten*) Dahrīya, Djabrīya, Ḥashwiya, Ḳadarīya, Karrāmīya, Ḳhurramīya, Murdjiʾa, Muʿtazila, Sālimīya, Thanawīya;
(*Gelehrte*) Abū Ḥanīfa (2. Teil), ʿAmr b. ʿUbaid, al-Ashʿarī (Abu ʾl-Ḥasan), al-Baghdādī, Birgewī, Djahm b. Ṣafwān, al-Faḍālī, al-Ghazzālī, Ibn Ḥazm, Ibn Ḳaiyim al-Djawziya, Ibn Taimiya, al-Idjī, al-Māturidī, al-Nadjdjār, al-Nasafī I u. II, al-Nazẓām, Sahl al-Tustarī, al-Sanūsī (Abū ʿAbd Allāh Muḥ.)
GOTT — Allāh, Basmala, Faiḍ, Fiṭra, Ḥaḳḳ, Ḥamdala, Ilāh, Khalḳ, Kursī, Mawlā, Rabb, Sakīna, Shirk, Shifa, Tashbīh, Tawḥīd
GOTTESDIENST — Adhān, ʿAṣr, Bilāl, Djumʿa, Fātiḥa, ʿIbādāt, Ihrām, Ikhlāṣ, Imām, Iʿtikāf, Khaṭīb, Khuṭba, Ḳibla, Ḳunūt, Ḳurbān, Manāra, Masdjid I C, Miḥrāb, Miḳāt, Minbar, Muṣallā, Nāḳūs, Niya, Rātib, Sadjdjāda, Salām, Ṣalāt, Sutra, Tahadjdjud, Tarāwīḥ, Tayammum, Witr (s.a. GEBET,

Digitized by Birzeit University Library

MOSCHEE, PILGERFAHRT, RELIGION, REINHEITSGESETZE)
GÖTZEN — Hubal, al-Lāt, Manāt, al-ʿUzzā
GRABBAUTEN — Marabout, Masǧid I B 4, Šahīd; al-Ḳuds, al-Madīna (s. a. KULTBAUTEN)
GRUSS — Salām

HEIDENTUM — ʿĀd, Allāh (*a*), Diǧāhiliyya, Ḥaḍḍ III, Ḥarrān, al-Ḫiḍr, Kaʿba V, Kāhin, Ḫaṭīb, Maisir, Mekka I, al-Ṣafāʾ, Ṭawāf, Thamūd, ʿUmra (s. a. GÖTZEN)
HEILIGE — Karāma, Marabout, Širk (a. E.), Taṣawwuf, Walī, Ziyāra; Diǧǧīs, Ḥabīb al-Naǧǧār, al-Ḫaḍir, Ḫwāǧa Ḫiḍr, Rābiʿa al-ʿAdawiya, Salmān al-Fārisī
HEILIGE SCHRIFT — Ahl al-Kitāb, Inǧīl, Ḳurʾān, Lawḥ, Tawrāt, Umm al-Kitāb
HEILIGE STÄTTEN — Ḥaram, Kaʿba, Kiswa, Ḳubbat al-Ṣaḫra, al-Ḳuds, al-Madīna, Masǧid I C, Mekka (s. a. WALLFAHRT)
HEIRAT — Mahr, Masǧid II, Pangulu, Nikāḥ, ʿUrs
HIMMEL — Barzaḫ, Diǧabarūt, Lawḥ (s. a. PARADIES)
HIMMELREISE — Burāḳ, Isrāʾ, Miʿrāǧ
HOCHZEIT — ʿUrs
HÖLLE — Barzaḫ, Diǧahannam
HUND — Kalb, Ḳiṭmīr, Naǧis

INQUISITION — Miḥna
INSPIRATION — Ilhām
INTENTION — Niya

JUDENTUM — Ahl al-Kitāb, Dhimma, Diǧizya, Isrāʾīl, Ḳainukāʿ, Ḳaniṣa, Ḳuraiẓa, Naḍīr, Tawrāt, Yāhūd(ī), Zabūr

KALENDER — Ennayer, Hiǧra, Mawlid, Miʿrāǧ, Taʾrīḫ (s. a. MONATE)
KALIFAT — Amīr al-Muʾminīn, Imām, Ḫalīfa, Ḫāriǧiten; Abū Bakr, ʿAlī, ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, ʿUṯmān b. ʿAffān
KANZEL — Masǧid I D 2 d, Minbar
KETZER — Kāfir, Thanawiya, Zindīḳ (s. a. SEKTEN)
KIRCHEN — Kanīsa
KLÖSTER — Madrasa VI, Marabout, Ribāṭ
KOPFBEDECKUNG — Turban, Šarīf
KOPFSTEUER — Dhimma, Diǧizya, Masǧūs
KORAN — Fātiḥa, Furḳān, Ḥizb, Ḫatm, al-Ḳurʾān, Lawḥ, al-Maṯānī, Muḥammad, Sūra, Taǧwīd, Tafsīr, Taḥrīf, Umm al-Kitāb; al-Baiḍāwī, al-Rāzī, al-Ṭabarī, al-Zamaḫšarī
KRANKENHAUS — Māristān
KRIEGSRECHT — Dār al-Ḥarb, Dār al-Islām, Dār al-Ṣulḥ, Dhimma, Diǧihād, Diǧizya (s. a. BEUTERECHT)
KULTBAUTEN — Kaʿba, Ḳubbat al-Ṣaḫra, al-Ḳuds, al-Madīna, Manāra, Masǧid I, II, III, al-Masǧid al-Aḳṣā, al-Masǧid al-Ḥarām, Meshhed, Meshhed Ḥusain, Miḥrāb, Minbar, Muṣallā II, Shaiba (Banū)

LEGENDARISCHE GESTALTEN — Aṣḥāb al-Kahf, Aṣḥāb al-Ukhdūd, Balʿam, Barṣīṣā, Dhu ʾl-Ḳarnain, Dhu ʾl-Kifl, Ilyās, Iram, Iram Dhāt al-ʿImād, al-Iskandar, al-Ḫaḍir, Luḳmān, Yādjūdj wa-Mādjūdj, Yāfiṯ (s. a. BIBLISCHE ERZÄHLUNGEN)
LICHTLEHRE — Nūr, Nūr Muḥammadī

MATERIALISMUS — Dahriya, Muʿtazila, Naẓẓām
MENSTRUATION — Ḥaiḍ
MINARETT — Manāra, Masǧid I D 2 a
MODERNISMUS — Aḥmadiya, Djamāl al-Dīn al-Afghānī, Muḥammad ʿAbduh
MONATE — Ennayer, Muḥarram, Raǧab, Ramaḍān, Shaʿbān, Taʾrīḫ
MÖNCHTUM — Rahbānīya, Rāhib
MONISMUS — Tawḥīd, Taṣawwuf
MOSCHEE — al-Azhar, Djumʿa, Kaʿba, Ḳibla, Madrasa V, Manāra, Masǧid I, II, III, al-Masǧid al-Aḳṣā, al-Masǧid al-Ḥarām, Pangulu, Ṣalāt II (s. a. KULTBAUTEN)
MYSTIK — (*Begriffe*) Awtād, Badal, Bast, Dawsa, Derwish, Dhikr, Djabarūt, Faḳīr, Fanāʾ, Futuwwa, Ghaiba, Ghawṯ, Ḥaḍra, Ḥaḳīḳa, Ḥakk, Ḥāl, Ḥiḍāb, Ikhlās, Ilhām, al-Insān al-Kāmil, Ittiḥād, Ḳabḍ, Ḳashf, Ṣabr, Shaṭḥ, Ṭarīḳa, Taṣawwuf, Wird, Zuhd;
(*Mystiker*) al-Bisṭāmī, Dhu ʾl-Nūn, Djunaid, al-Ḥallādj, Ibrāhīm b. Adham, Kabīr, Maʿrūf al-Karkhī, Rābiʿa al-ʿAdawiya, Sahl al-Tustarī, al-Shiblī;
(*Orden*) Derwish, Kashkūl, Khirḳa, Ribāṭ, Marabout, Ṭarīḳa, Zāwiya;
ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlī, Aḥmad al-Badawī, Bairamiya, Baiyūmiya, Bektāshiya, Čishtīya, Dasūḳī, Ḳādiriya, Ḳalenderīya, Kāzerūnī, Mawlawīya, Naḳshband, Nūrbaḫšhiya, Raḥmāniya, al-Rifāʿī, Saʿdiya, Sālimiya, al-Sanūsī (Muḥ. b. ʿAlī), Shāḏhiliya, Shamsiya, Shaṭṭārīya, Tidjānīya, Zain al-Dīn, Ziyānīya
(*Schriftsteller*) ʿAbd al-Karīm al-Djīlī, Djalāl al-Dīn Rūmī, al-Ghazzālī, Ibn ʿAṭāʾ Allāh, Ibn al-Fāriḍ, al-Ḳushairī, al-Muḥāsibī, al-Niffarī, al-Sulamī

NISCHE — Masǧid I D 1c, Miḥrāb

OFFENBARUNG — Djabrāʾīl, Inǧīl, al-Ḳurʾān, Lawḥ, Muḥammad (S. 522 ff), Nabī, Rasūl, Taḥrīf, Tawrāt, Waḥy.
OPFER — ʿAḳīḳa, ʿAtaʾīr, ʿId al-Aḍḥā, Ḳurbān
OPTION — Khiyār

PARADIES — Djanna, Firdaws, Ḥiḍāb, Ḥūr, Kawthar, Salsabīl
PASSIONSSPIEL — Taʿziya
PILGERFAHRT — ʿArafa, al-Djamra, Ḥaḍḍ, ʿId al-Aḍḥā, Iḥrām, Kaʿba, Kiswa, Maḥmal, Masǧid I C 4, Mekka, Minā, Muṭawwif, al-Muzdalifa, Raǧm, Saʿy, al-Ṣafā, Shaiba (Banū), Taḳlīd I, Ṭawāf, ʿUmra, Wuḳūf, Zamzam
POLYTHEISMUS — Shirk
PRÄDESTINATION — (siehe DETERMINISMUS)
PREDIGT — Khaṭīb, Khuṭba, Masǧid I C 3 u. G 2
PROPHET — Allāh (*b*), Djabrāʾīl, al-Insān al-Kāmil, ʿIṣma, Muḥammad, Nabī, Rasūl, Shafāʿa, Sunna;
(*falsche Propheten*) al-Aswad, Musailima, Saǧāḥ, Ṭulaiḥa;
(*vorislamische Propheten*) Dāwūd, Hūd, Ibrāhīm, Idrīs, Ilyās, Irmiyā, ʿĪsā, Isrāʾīl, Lūṭ, Mūsā, Nūḥ, Ṣāliḥ, Shuʿaib, Sulaimān, Yūnus
PROPHETENBIOGRAPHIE — Hiǧra, Ḥaḍīth, Isrāʾ, Kaʿba II, III, Masǧid I A, Mawlid, Miʿrāǧ, ʿIṣma, Sīra, Ummī;
Abū Djahl, Abū Sufyān, Ahl al-Ṣuffa, al-Anṣār, al-Aws, Bakīʿ al-Gharḳad, Ḳainukāʿ, Ḳaisar, al-Khazraǧ, Khubaib, Ḳuraiẓa, al-Madīna, Mekka I,

Digitized by Birzeit University Library

al-Muḥādjirūn, Muḥammad, al-Munāfiḳūn, Naḍīr, Zamzam;
(*Schriftsteller*) al-Ḥalabī, Ibn Isḥāḳ, Ibn Saʿd, al-Ḳasṭallānī, al-Ḳhargūshī, al-Ḳushairī

PROPHETENFAMILIE — al-ʿAbbās, ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās, ʿAbd al-Muṭṭalib, Abū Lahab, Abū Ṭālib, ʿĀʾisha, ʿAlī b. Abī Ṭālib, ʿAliden, Fāṭima, Ḥafṣa, Ḥamza, al-Ḥasan b. ʿAlī, al-Ḥusain b. ʿAlī, Maimūna, Ruḳaiya, Ṣafīya, Saiyid, Sawda bint Zamʿa, Sharīf, Umm Kulṯūm, Zainab bint Djaḥsh, Zainab bint Ḳhuzaima, Zainab bint Muḥammad

PROPHETENGENOSSEN — al-ʿAshara al-Mubashshara, Aṣḥāb, Tābiʿ;
ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās, Abū Bakr, Abū Huraira, Abū ʿUbaida, ʿAlī b. Abī Ṭālib, ʿAmr b. al-ʿĀṣ, Anas b. Mālik, al-Arḳam, al-Barāʾ, Bilāl, Ibn Masʿūd, Kaʿb b. Mālik, Ḳhālid b. al-Walīd, Muṣʿab b. ʿUmair, Saʿd b. Abī Wakḳās, Saʿd b. Muʿādh, Saʿd b. ʿUbāda, Salmān al-Fārisī, al-Ṣiddīḳ, ʿUmar b. al-Ḳhaṭṭāb, ʿUthmān b. ʿAffān, Zaid b. ʿAmr, Zaid b. Ḥāritha, al-Zubair b. al-ʿAwwām.

PSALMEN — Zabūr

PULT — Masdjid I E 2d

RECHTSFÄHIGKEIT — ʿĀḳil

RECHTSSCHULEN — Abū Ḥanīfa, Aḥmad b. Ḥanbal, Ḥanafiten, Mālik b. Anas, Mālikiten, al-Shāfiʿī, al-Ẓāhiriya (s. a. GESETZESWISSENSCHAFT)

REFORMATOREN — Djamāl al-Dīn al-Afghānī, al-Ghazzālī, Ibn Tūmart, Karāmat ʿAlī, Muḥammad ʿAbduh, Muḥammad Aḥmad, Wahhābiya

REINHEITSGESETZE — Djanāba, Ghusl, Ḥadaṯh, Istinshāḳ, Istindjāʾ, Masdjid I D 2j, Naḏjis, Ṭahāra, Tayammum, Wuḍūʾ

RELIGION — Dīn, Ḥanīf, Islām, Milla, Muslim (s. a. GOTTESDIENST)

REUE — Tawba

RICHTER — Ḳāḍī (s. a. GERICHTSVERFAHREN)

ROSENKRANZ — Subḥa

SÄUGUNG — Raḍāʿ

SCHÖPFUNG — Allāh, Fiṭra, Khalḳ

SCHULWESEN — al-Azhar, Madrasa, Maktab, Meshhed (a. E.), Pasantren

SEELE — Nafs

SEELENWANDERUNG — Tanāsukh

SEKTEN — (*vorislamisch*) al-Ṣābiʾa
(*ḫāridjitisch*) ʿAbd Allāh b. Wahb, al-Ibāḍiya, Khāridjiten, Nāfiʿ b. al-Azraḳ, Shurāt;
(*shīʿitisch*) Dāʿī, Fidāʾī, Ghālī, Imām, ʿIṣma, Khalīfa, Takiya, Taʿziya;
Ahl-i Ḥaḳḳ, ʿAliden, Assassinen, Bāṭinīya, Bohoras, Dhammiya, Ḥurūfī, Ismāʿīliya, Iṯnā ʿashariya, Kaisānīya, Ḳarmaṭen, Khaṭṭābiya, Khodjas, Muḥammadiya, Mutawālī, Rāfiditen, Sabʿīya, Shiʿa, al-Zaidīya;
ʿAbd Allāh b. Maimūn, ʿAlī b. Abī Ṭālib, Darazī, Djaʿfar b. Muḥ. al-Ṣādiḳ, Ḥamdān Ḳarmaṭ, Ḥamza b. ʿAlī, al-Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ, al-Ḥasan b. ʿAlī, al-Ḥusain b. ʿAlī, Imām Shāh, Salmān al-Fārisī, al-Shūshtarī, Ṭāhir;
Meshhed, Meshhed Ḥusain, Naḏjaf;
(*spätere*) Aḥmadiya, Aḥmad Khān, Akbar, Bāb, Bābī, Bahāʾ, Allāh, Drusen, Farāʾiḍiya, Nūrbakhshiya, Nuṣairī, al-Sanūsī (Muḥ. b. ʿAlī), Wahhābiya, Yazīdī (s. a. GLAUBENSLEHRE)

SIEBENSCHLÄFER — Aṣḥāb al-Kahf, Kalb, Ḳiṭmīr

SKLAVENRECHT — Mamlūk, Umm al-Walad

SPEISEGESETZE — Kalb, Maita, Khamr, Naḏīḏh, Ṭaʿām

SPIELE — Maisir

STAATSRECHT — (siehe KALIFAT)

STEINIGUNG — Radjm

STEUER — Kharādj, Maks, ʿUshr, Zakāt (s. a. ALMOSENSTEUER)

STIFTUNGEN (FROMME) — Masdjid I E 2, Pangulu, Waḳf

STRAFRECHT — ʿAdhāb, Ḥadd, Ikrār, Ḳadhf, Ḳatl, Khamr, Khaṭīʾa, Ḳiṣāṣ, Taʿzīr

SÜHNEGELD — ʿĀḳila, Diya, Fidya, Kaffāra

SÜNDE — Khaṭīʾa, Murdjiʾa, Muʿtazila

SÜNDENLOSIGKEIT — ʿIṣma

SUPEREROGATORE WERKE — Nāfila, Kaffāra

TESTAMENTE — Waṣīya (s. a. ERBRECHT)

TEUFEL — Iblīs, Shaiṭān

THRON — Kursī

TÖTUNG — Ḳatl, Ḳiṣāṣ

TRADITION — Ḥadīth, Isnād, Khabar, Mutawātir, Sunna;
ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās, Abū Huraira, Anas b. Mālik, al-Bukhārī, al-Dārimī, Ibn Mādja, Ibn Masʿūd, al-Ḳasṭallānī, Muslim b. al-Ḥadjdjādj, al-Nasāʾī, al-Tirmidhī

UNGLAUBE — Dhimma, Kharādj, Kāfir, Shirk

UNZUCHT — Zināʾ

VERLEUMDUNG — Ḳadhf

VERSTELLUNG — Takiya

VIGILIEN — Tahadjdjud, Ṣalāt

VOLLKOMMENER MENSCH — al-Insān al-Kāmil, Nūr

VORMUNDSCHAFT — Waṣīya, Yatīm

WAHRSAGER — Kāhin

WAISE — Yatīm

WALLFAHRT — Masdjid I C 4, Meshhed, Meshhed Ḥusain (s. a. PILGERFAHRT)

WARTEZEIT — ʿIdda

WASCHUNGEN — Ghusl, Tayammum, Wuḍūʾ

WEIN — Khamr, Naḏīḏh

WILLENSFREIHEIT — Ḳadar, Kasb, Khidhlān

WISSENSCHAFT — ʿIlm, Madrasa, ʿUlamāʾ

WUCHER — Ribā

WUNDER — Karāma, Muʿdjiza, Walī 2

ZAHNSTOCHER — Miswāk

ZAUBEREI — Djafr, Djinn, Hamāʾil, Hārūt u. Mārūt, Sihr

ZEHENT — ʿUshr

ZEITRECHNUNG — (siehe KALENDER)

ZEUGE — Shāhid (s. a. GERICHTSVERFAHREN)

ZOROASTRIER — Madjūs, Pārsen

ZÜNFTE — Futuwwa, Salmān al-Fārisī, Shadd

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library

Herkunft der Artikel

In dieser Liste ist für jeden Artikel neben dem Namen des Verfassers oder des ursprünglichen Verfassers angegeben worden, zu welcher der folgenden Kategorien er gehört:

a. solche, die unverändert aus der Enzyklopaedie des Islam übernommen worden sind;
b. solche, die unverändert aus dem Ergänzungsband übernommen worden sind;
c. solche, in denen die Fassung der Enzyklopaedie des Islam durch grössere oder kleinere Beifügungen oder Kürzungen geändert worden ist;
d. solche, in denen die Fassung des Ergänzungsbandes durch Beifügungen oder Kürzungen geändert worden ist;
e. solche, in denen im Text der Enzyklopaedie des Islam die im Ergänzungsband gegebenen neueren Daten mitverarbeitet worden sind;
f. solche, in denen gegenüber der Fassung der Enzyklopaedie des Islam nur das Literaturverzeichnis angefüllt worden ist;
g. gänzlich neue Artikel.

A

al-ʿAbbās (F. Buhl) *a*
ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās (F. Buhl) *a*
ʿAbd Allāh b. Maimūn (M. Th. Houtsma) *a*
ʿAbd Allāh b. ʿUmar (K. V. Zetterstéen) *f*
ʿAbd Allāh b. Wahb (M. Th. Houtsma) *a*
ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlī (D. S. Margoliouth) *f*
ʿAbd al-Karīm al-Djīlī (I. Goldziher) *a*
ʿAbd al-Muṭṭalib (F. Buhl) *a*
Abū Bakr (F. Buhl) *a*
Abū Djahl (F. Buhl) *a*
Abū Ḥanīfa (Th. W. Juynboll) *a* und (A. J. Wensinck) *g*
Abū Huraira (I. Goldziher) *a*
Abū Lahab (J. Barth) *f*
Abū Sufyān (F. Buhl) *a*
Abū Ṭālib (F. Buhl) *a*
Abū ʿUbaida (Anonymus) *f*
ʿĀd (F. Buhl) *a*
ʿĀda (I. Goldziher) *a*
Ādam (M. Seligsohn) *a*
Adatrecht (R. A. Kern) *g*
ʿAdhāb (Th. W. Juynboll) *f*
Aḏhān (Th. W. Juynboll) *a*
ʿAdī (Anonymus) *a*
Ahl al-Kitāb (I. Goldziher) *a*
Ahl al-Ṣuffa (A. J. Wensinck) *g*
Ahl-i Ḥakk (V. Minorsky) *d*
Aḥmad b. Muḥ. b. Ḥanbal (I. Goldziher) *a*
Aḥmad al-Badawī (K. Vollers) *a*
Aḥmadiya (M. Th. Houtsma) *c*
Aḥmad Ḵhān (Blumhardt) *a*
ʿĀʾisha (M. Seligsohn) *a*
Aiyūb (M. Seligsohn) *a*
Akbar (A. S. Beveridge) *a*
ʿAḳida (A. J. Wensinck) *g*
ʿAḳīḳa (Th. W. Juynboll) *a*
ʿĀḳil (Th. W. Juynboll) *a*
ʿĀḳila (Th. W. Juynboll) *a*
ʿAlī b. Abī Ṭālib (Cl. Huart) *a*
ʿAliden (Cl. Huart) *a*
Alisaʿ (M. Seligsohn) *a*
Allāh (D. B. Macdonald) *a*
Amīr al-Muʾminīn (A. J. Wensinck) *a*
ʿAmr b. al-ʿĀṣ (A. J. Wensinck) *a*
ʿAmr b. ʿUbaid (Anonymus) *a*
Anas b. Mālik (A. J. Wensinck) *a*
al-Anṣār (H. Reckendorf) *a*
Arabien seit 1876 (D. S. Margoliouth) *d*
ʿArafa (Anonymus) *c*
ʿĀriya (Th. W. Juynboll) *a*
al-Arḳam (H. Reckendorf) *a*
Āṣaf (A. J. Wensinck) *a*
Aṣḥāb (I. Goldziher) *c*
Aṣḥāb al-Kahf (A. J. Wensinck) *f*
Aṣḥāb al-Ukhdūd (A. J. Wensinck) *c*
al-ʿAshara al-Mubashshara (A. J. Wensinck) *g*
al-Ashʿarī, Abu ʾl-Ḥasan ʿAlī (Anonymus) *a* und (A. J. Wensinck) *g*
al-Ashʿarī, Abū Mūsā (K. V. Zetterstéen) *a*
ʿĀshūrāʾ (A. J. Wensinck) *f*
Āsiya (A. J. Wensinck) *f*
Assassinen (Anonymus) *c*
al-Aswad (F. Buhl) *a*
al-Aws (H. Reckendorf) *a*
Awtād (I. Goldziher) *a*
Āzar (A. J. Wensinck) *a*
Azhar (K. Vollers) *c*

B

Bāb (Cl. Huart) *a*
Bābī (Cl. Huart) *a*
Badāʾ (I. Goldziher) *a*
Badal (R. A. Nicholson) *b*
al-Baghdādī (Anonymus) *c*
Bahāʾ Allāh (Cl. Huart) *a*
Baḥīrā (A. J. Wensinck) *a*
al-Baiḍāwī (C. Brockelmann) *f*
Bairam (Cl. Huart) *a*
Bairamiya (Cl. Huart) *a*
Baiyūmiya (Cl. Huart) *a*
Baḳī[ʿ] al-Gharḳad (A. J. Wensinck) *f*
Baḳliya (Anonymus) *a*
Balʿam (D. B. Macdonald) *a*
al-Barāʾ (K. V. Zetterstéen) *f*
Bārā Wafāt (M. Hidayet Hosain) *a*
Barṣīṣā (D. B. Macdonald) *a*
Barzaḵh (B. Carra de Vaux) *c*
Basmala (B. Carra de Vaux) *a*
Basṭ (A. J. Arberry) *g*
Bāṭiniya (B. Carra de Vaux) *a*
Bektāshiya (R. Tchudi) *g*

Digitized by Birzeit University Library

Bid'a (D. B. Macdonald) *a*
Bilāl (F. Buhl) *a*
Bilķis (B. Carra de Vaux) *f*
Binyāmīn (A. J. Wensinck) *a*
Birgewī (Anonymus) *a*
al-Bisṭāmī (R. A. Nicholson) *b*
Bohoras (W. Ivanow) *g*
al-Bukhārī (C. Brockelmann) *f*
Burāķ (B. Carra de Vaux) *a*

C

Čishtī (Anonymus) *a*
Čishtiya (D. S. Margoliouth) *b*

D

al-Dadjdjāl (A. J. Wensinck) *b* und (B. Carra de Vaux) *a*
Dahriya (I. Goldziher) *a*
Dā'ī (B. Carra de Vaux) *a*
Dār al-Ḥarb (D. B. Macdonald) *a*
Dār al-Islām (D. B. Macdonald) *a*
Dār al-Ṣulḥ (D. B. Macdonald) *a*
Darazī (B. Carra de Vaux) *a*
al-Dārimī (Moh. ben Cheneb) *a*
Dasūḳī (D. S. Margoliouth) *b*
Da'wā (Th. W. Juynboll) *f*
Dawsa (D. B. Macdonald) *a*
Dāwūd (B. Carra de Vaux) *f*
Derwīsh (D. B. Macdonald) *a*
al-Dhammiya (Anonymus) *a*
Dhikr (D. B. Macdonald) *a*
Dhimma (D. B. Macdonald) *f*
Dhu 'l-Ḳarnain (E. Mittwoch) *a*
Dhu 'l-Kifl (I. Goldziher) *a*
Dhu 'l-Nūn (A. J. Arberry) *g*
Dīn (D. B. Macdonald) *a*
Diya (T. H. Weir) *a*
Djabarūt (B. Carra de Vaux) *f*
Djabrā'īl (B. Carra de Vaux) *a*
Djabriya (Anonymus) *g*
Djā'far b. Muḥammad (K. V. Zetterstéen) *f*
Djafr (D. B. Macdonald) *a*
Djahannam (B. Carra de Vaux) *f*
Djāhiliya (T. H. Weir) *f*
Djahm b. Ṣafwān (Anonymus) *f*
Djā'iz (D. B. Macdonald) *a*
Djalāl al-Dīn Rūmī (B. Carra de Vaux) *c*
Djālūt (B. Carra de Vaux) *a*
Djamāl al-Dīn al-Afghānī (I. Goldziher) *f*
al-Djamra (F. Buhl) *a*
Djanāba (Th. W. Juynboll) *a*
Djanna (B. Carra de Vaux) *f*
Djihād (D. B. Macdonald) *f*
Djinn (D. B. Macdonald) *f*
Djirdjis (B. Carra de Vaux) *f*
Djizya (C. H. Becker) *a*
Djum'a (Th. W. Juynboll) *a*
al-Djunaid (A. J. Arberry) *g*
al-Djuwainī (C. Brockelmann) *c*
Drusen (B. Carra de Vaux) *c*
Du'ā' (Anonymus) *a*

E

Ennayer (E. Destaing) *a*

F

al-Faḍālī (D. B. Macdonald) *a*
Fai' (Th. W. Juynboll) *a*
Faid (Tj. de Boer) *b*
Fakīh (D. B. Macdonald) *a*
Fakīr (D. B. Macdonald) *a*
Farā'iḍ (Th. W. Juynboll) *f*
Farā'iḍiya (M. Hidayet Hosain) *a*
Fard (Th. W. Juynboll) *a*
Fāsiḳ (Th. W. Juynboll) *a*
Fātiḥa (B. Carra de Vaux) *a*
Fāṭima (H. Lammens) *c*
Fatwā (D. B. Macdonald) *a*
Fidā'ī (Cl. Huart) *c*
Fidya (Anonymus) *a*
Fiḳh (I. Goldziher) *a*
Fir'awn (A. J. Wensinck) *c*
Firdaws (D. B. Macdonald) *a*
Fiṭra (D. B. Macdonald) *f*
Furḳān (A. J. Wensinck) *a*
Futuwwa (C. van Arendonk) und (Bichr Faris) *c*

G

Ghaiba (D. B. Macdonald) *a*
Ghālī (Anonymus) *a*
Ghanima (Th. W. Juynboll) *a*
Ghawth (D. B. Macdonald) *a*
al-Ghazzālī (D. B. Macdonald) *c*
Ghūl (D. B. Macdonald) *a*
Ghusl (Th. W. Juynboll) *a*

H

Ḥabib al-Nadjdjār (Anonymus) *a*
Hābil und Kābil (J. Eisenberg) *a*
Ḥadath (Th. W. Juynboll) *a*
Ḥadd (B. Carra de Vaux) *a*
Ḥadīth (Th. W. Juynboll) *f*
Ḥadjdj (A. J. Wensinck) *f*
Ḥadra (D. B. Macdonald) *a*
Ḥafṣa (H. Lammens) *a*
Ḥaid (Anonymus) *a*
Ḥakīka (D. B. Macdonald) *a*
Ḥakk (D. B. Macdonald) *a*
Ḥāl (D. B. Macdonald) *a*
al-Ḥalabi (C. Brockelmann) *c*
al-Ḥallādj (L. Massignon) *f*
Ḥām (B. Heller) *g*
Ḥamā'il (B. Carra de Vaux) *c*
Hāmān (L. Eisenberg) *a*
Ḥamdala (D. B. Macdonald) *a*
Ḥamdān Ḳarmaṭ (Cl. Huart) *a*
Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib (H. Lammens) *a*
Ḥamza b. 'Alī (Anonymus) *a*
Hanafiten (W. Heffening) *g*
Ḥanīf (F. Buhl) *a*
Ḥarrān (T. H. Weir) *a*
Hārūn (J. Eisenberg) *a*
Hārūt und Mārūt (A. J. Wensinck) *f*
al-Ḥasan b. 'Alī (H. Lammens) *a*
al-Ḥasan al-Baṣrī (Anonymus) *f*
al-Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ (Anonymus) *f*
Ḥashwiya (Anonymus) *f*
Ḥawāla (Cl. Huart) *a*
Ḥawārī (A. J. Wensinck) *a*
Ḥawḍ (A. J. Wensinck) *b*
Ḥawwā' (J. Eisenberg) *a*
Ḥidjāb (Cl. Huart) *a*
al-Ḥidjr (J. Schleifer) *a*
Ḥidjra (B. Carra de Vaux) *c*
Ḥizb (D. B. Macdonald) *c*
Ḥizḳīl (J. Eisenberg) *a*

Digitized by Birzeit University Library

Hubal (Anonymus) *a*
Hūd (A. J. Wensinck) *c*
Ḥukm (T. H. Weir) *c*
Ḥulūl (L. Massignon) *a*
Ḥūr (A. J. Wensinck) *f*
Ḥurūfī (Cl. Huart) *a*
al-Ḥusain b. ʿAlī (H. Lammens) *c*

I

ʿIbādāt (W. Heffening) *b*
al-Ibāḍīya (T. Lewicki) *g*
Iblīs (A. J. Wensinck) *c*
Ibn ʿArabī (T. H. Weir) *c*
Ibn ʿAṭāʾ Allāh (C. Brockelmann) *c*
Ibn al-Fāriḍ (A. J. Arberry) *g*
Ibn Ḥadjar al-Haitamī (C. van Arendonk) *e*
Ibn Ḥazm (C. van Arendonk) *e*
Ibn Isḥāḳ (C. Brockelmann) *c*
Ibn Ḳayim al-Djawzīya (Anonymus) *a*
Ibn al-Ḳāsim (Th. W. Juynboll) *f*
Ibn Mādja (Anonymus) *f*
Ibn Masʿūd (A. J. Wensinck) *c*
Ibn Saʿd (E. Mittwoch) *c*
Ibn Taimīya (Moh. ben Cheneb) *c*
Ibn Tūmart (R. Basset) *f*
Ibrāhīm (J. Eisenberg) *a* und (A. J. Wensinck) *a*
Ibrāhīm b. Adham (R. A. Nicholson) *a* und (C. van Arendonk) *a*
ʿId (E. Mittwoch) *c*
ʿId al-Aḍḥāʾ (E. Mittwoch) *a*
ʿId al-Fiṭr (E. Mittwoch) *a*
ʿIdda (Th. W. Juynboll) *a*
Idjāb (Th. W. Juynboll) *c*
al-Idjī (Anonymus) *a*
Idjmāʿ (D. B. Macdonald) *f*
Idjtihād (D. B. Macdonald) *a*
Idrīs (A. J. Wensinck) *a*
ʿIfrīt (D. B. Macdonald) *a*
Ihrām (A. J. Wensinck) *f*
Iḳāma (Th. W. Juynboll) *a*
Ikhlāṣ (C. van Arendonk) *a*
Ikhtilāf (I. Goldziher) *f*
Ikrār (Th. W. Juynboll) *a*
Ilāh (D. B. Macdonald) *a*
Ilhām (D. B. Macdonald) *a*
Ilyās (A. J. Wensinck) *a*
Imām (W. Ivanow) *g*
Imām-Bārā (Anonymus) *a*
Imām-Shāh (W. Ivanow) *g*
Īmān (D. B. Macdonald) *f*
ʿImrān (J. Eisenberg) *a*
Indjīl (B. Carra de Vaux) *f*
al-Insān al-Kāmil (R. A. Nicholson) *f*
Iram (A. J. Wensinck) *a*
Iram Dhāt al-ʿImād (A. J. Wensinck) *a*
Irmiyā (A. J. Wensinck) *g*
ʿIsā (D. B. Macdonald) *a*
Isḥāḳ (J. Eisenberg) *f*
al-Iskandar (Anonymus) *a*
Islām (T. W. Arnold) *c*
ʿIṣma (I. Goldziher) *a*
Ismāʿīl (A. J. Wensinck) *f*
Ismāʿīlīya (W. Ivanow) *d*
Isrāʾ (B. Schrieke) *a*
Isrāfīl (A. J. Wensinck) *a*
Isrāʾīl (A. J. Wensinck) *a*
Istiḥsān und Istiṣlāḥ (R. Paret) *d*
Istikhāra (I. Goldziher) *a*
Istindjāʾ (Th. W. Juynboll) *a*
Istinshāḳ (Th. W. Juynboll) *a*
Istiskāʾ (A. Bel) *f*
Ithnā ʿAsharīya (Cl. Huart) *f*
Iʿtikād (D. B. Macdonald) *a*
Iʿtikāf (Th. W. Juynboll) *f*
Ittiḥād (R. A. Nicholson) *a*
ʿIzrāʾīl (A. J. Wensinck) *a*

K = ك K = ق

Kaʿb b. Mālik (F. Buhl) *a*
Kaʿba (A. J. Wensinck) *c*
Ḳabḍ (A. J. Arberry) *g*
Kabīr (T. W. Arnold) *a*
Ḳadāʾ (D. B. Macdonald) *a*
Ḳadar (D. B. Macdonald) *f*
Ḳadarīya (D. B. Macdonald) *a*
Ḳadhf (Th. W. Juynboll) *f*
Ḳāḍī (Th. W. Juynboll) *f*
Ḳādirīya (D. S. Margoliouth) *a*
Kafāla (Th. W. Juynboll) *f*
Kaffāra (Th. W. Juynboll) *a*
Kāfir (W. Björkman) *a*
Kāhin (A. Fischer) *a*
Ḳainuḳāʿ (A. J. Wensinck) *f*
Kaisānīya (C. van Arendonk) *c*
Ḳaisar (A. Schaade) *c*
al-Kalābādhī (A. J. Arberry) *g*
Kalām (D. B. Macdonald) *c*
Kalb (B. Joel) *a*
Ḳalenderīya (F. Babinger) *a*
Kanʿān (B. Joel) *a*
Kanīsa (C. van Arendonk) *c*
Karāma (D. B. Macdonald) *a*
Karāmat ʿAlī (A. Yusuf Ali) *a*
Ḳarmaṭen (L. Massignon) *a*
Karrāmīya (D. S. Margoliouth) *c*
Ḳārūn (D. B. Macdonald) *a*
Ḳasam (J. Pedersen) *c*
Kasb (D. B. Macdonald) *a*
Kashf (D. B. Macdonald) *a*
Kashkūl (Cl. Huart) *a*
al-Kastallānī (C. Brockelmann) *c*
Ḳatl (J. Schacht) *c*
Kawthar (J. Horowitz) *a*
Kāzerūnī (P. Wittek) *b*
Khabar (A. J. Wensinck) *a*
Khadīdja (F. Buhl) *a*
al-Khaḍir (A. J. Wensinck) *a*
Khwādja Khiḍr (M. Longworth Dames) *a*
Khālid (K. V. Zetterstéen) *c*
Khalīfa (T. W. Arnold) *f*
Khalḳ (Tj. de Boer) *c*
Khamr (A. J. Wensinck) *c*
Kharādj (Th. W. Juynboll) *c*
al-Khargūshī (A. J. Arberry) *g*
Khāridjiten (G. Levi della Vida) *a*
Khaṭaʾ (J. Schacht) *c*
Khaṭīʾa (A. J. Wensinck) *a*
Khaṭīb (J. Pedersen) *c*
Khatm (F. Buhl) *a*
Khaṭṭābiya (D. S. Margoliouth) *e*
al-Khazradj (F. Krenkow) *a*
Khiḍhlān (A. J. Wensinck) *g*
Khirḳa (Cl. Huart) *a*
Khitān (A. J. Wensinck) *a*
Khiyār (J. Schacht) *g*
Khodja (W. Ivanow) *g*
Khubaib (A. J. Wensinck) *f*
Khurramīya (D. S. Margoliouth) *a*

Digitized by Birzeit University Library

Ḫuṭba (A. J. Wensinck) *c*
Ḳibla (A. J. Wensinck) *a*
Ḳirāʾa (L. Massignon) *f*
Ḳiṣāṣ (J. Schacht) *c*
Ḳiṭfīr (B. Heller) *c*
Ḳiṭmīr (J. H. Kramers) *g*
al-Ḳiyāma (D. B. Macdonald) *c*
Ḳiyās (A. J. Wensinck) *a*
Ḳubbat al-Ṣaḫra (J. Walker) *f*
al-Ḳuds (F. Buhl) *c*
Ḳunūt (A. J. Wensinck) *a*
Ḳuraiẓa (V. Vacca) *f*
al-Ḳurʾān (F. Buhl) *c* (in E I = Art. Koran)
Ḳurbān (A. J. Wensinck) *c*
Kursī (Cl. Huart) *c*
al-Ḳushairī (L. Massignon) *a*

L

al-Lāt (F. Buhl) *a*
Lawḥ (A. J. Wensinck) *c*
Lazarus (B. Heller) *c*
Lukaṭa (J. Schacht) *c*
Lukmān (B. Heller) *c*
Lūṭ (B. Heller) *c*

M

al-Madīna (F. Buhl) *f*
Madjūs (V. F. Büchner) *a*
Madmūn (O. Spies) *f*
Madrasa (J. Pedersen) *c* (in I E Teil des Art. Masdjid)
al-Mahdī (D. B. Macdonald) *a*
Maḥmal (F. Buhl) *c*
Mahr (O. Spies) *a*
Maimūna (F. Buhl) *a*
Maisir (B. Carra de Vaux) *c*
Maita (J. Schacht) *c*
Maks (W. Björkman) *a*
Maktab (L. Brunot) *a*
Malaʾika (D. B. Macdonald) *a*
Mālik b. Anas (J. Schacht) *c*
Mālikiten (W. Heffening) *f*
Mamlūk (A. J. Wensinck) *a*
Manāra (E. Diez) *a*
Manāt (F. Buhl) *a*
Marabout (E. Lévi-Provençal) *g*
Māristān (J. Pedersen) *c* (in E I Teil des Art. Masdjid)
Maʿrūf al-Karkhī (R. A. Nicholson) *a*
Maryam (A. J. Wensinck) *a*
Masdjid I (J. Pedersen) *c*
Masdjid II (R. A. Kern) *c*
Masdjid III (E. Diez) *f*
al-Masdjid al-Aḳṣā (A. J. Wensinck) *a*
al-Masdjid al-Ḥarām (A. J. Wensinck) *c*
al-Masīḥ (A. J. Wensinck) *a*
al-Maṯhānī (A. J. Wensinck) *a*
al-Māturidī (D. B. Macdonald) *a*
Mawlā (A. J. Wensinck) *a*
Mawlawīya (D. S. Margoliouth) *a*
Mawlid (H. Fuchs) *a*
Mekka (H. Lammens) *a* und (A. J. Wensinck) *f*
Meshhed (M. Streck) *a*
Meshhed Ḥusain (E. Honigmann) *a*
Miḥna (A. J. Wensinck) *a*
Miḥrāb (E. Diez) *a*
Mikāl (A. J. Wensinck) *a*
Miḳāt (A. J. Wensinck) *a*
Milla (F. Buhl) *a*
Minā (F. Buhl) *c*
Minbar (E. Diez) *a*
Miʿrādj (J. Horovitz) *a*
Mīrāṯ (J. Schacht) *c*
Miswāk (A. J. Wensinck) *a*
Muʿdjiza (A. J. Wensinck) *a*
al-Muhādjirūn (F. Buhl) *a* und (A. J. Wensinck) *g*
Muḥammad (F. Buhl) *a*
Muḥammad ʿAbduh (J. Schacht) *c*
Muḥammad Aḥmad (Dietrich) *f*
al-Muḥammadīya (R. Strothmann) *a*
al-Muḥarram (M. Plessner) *a*
al-Muḥāsibī (L. Massignon) *f*
al-Munāfiḳūn (F. Buhl) *a*
Munkar wa-Nakīr (A. J. Wensinck) *a*
al-Murdjiʾa (A. J. Wensinck) *a*
Murtadd (W. Heffening) *f*
Mūsā (B. Heller) *c*
Muṣʿab b. ʿUmair (F. Buhl) *f*
Musailima (F. Buhl) *a*
Muṣallā (A. J. Wensinck) *a* und (E. Diez) *b*
Muslim (A. J. Wensinck) *a*
Muslim b. al-Ḥadjdjādj (A. J. Wensinck) *a*
Mustaʿrib(a) (I. Lichtenstädter) *a*
Mutʿa (W. Heffening) *a*
Mutaʿarrib(a) (I. Lichtenstädter) *a*
Mutawālī (L. Massignon) *b*
Mutawātir (A. J. Wensinck) *a*
Mutawwif (R. Paret) *a*
al-Muʿtazila (H. S. Nyberg) *c*
Muzdalifa (F. Buhl) *a*

N

Nabī (J. Horovitz) *a*
Nabīḏh (A. J. Wensinck) *a*
Nadhīr (J. Pedersen) *c*
Naḏīr (V. Vacca) *a*
al-Naḏḏaf (E. Honigmann) *a*
al-Naḏḏdjār (H. S. Nyberg) *c*
Naḏjis (A. J. Wensinck) *a*
Nāfiʿ b. al-Azraḳ (A. J. Wensinck) *a*
Nāfila (A. J. Wensinck) *a*
Nafs (E. E. Calverley) *c*
Nakshband (D. S. Margoliouth) *a*
Nāḳūs (F. Buhl) *a*
Namrūd (B. Heller) *c*
al-Nasafī I (A. J. Wensinck) *a*
al-Nasafī II (A. J. Wensinck) *a*
al-Nasafī III (W. Heffening) *a*
al-Nasāʾī (A. J. Wensinck) *a*
Naṣārā, A und B (A. S. Tritton) *a*
Naṣārā, C. (J. H. Kramers) *f*
al-Nawawī (W. Heffening) *f*
al-Naẓẓām (H. S. Nyberg) *c*
al-Niffarī (A. J. Arberry) *a*
Nikāḥ (J. Schacht) *c*
Niya (A. J. Wensinck) *a*
Nūḥ (B. Heller) *c*
Nūr (Tj. de Boer) *a*
Nūr Muḥammadī (L. Massignon) *a*
Nūrbakhshīya (D. S. Margoliouth) *a*
Nuṣairī (L. Massignon) *a*

P

Pangulu (R. A. Kern) *a*
Parsen (A. Pagliaro) *a*
Pasantren (R. A. Kern) *a*

Digitized by Birzeit University Library

R

Rabb (A. J. Wensinck) *a*
Rābiʿa al-ʿAdawīya (M. Smith) *f*
Raḍaʿ (J. Schacht) *a*
Radjab (M. Plessner) *a*
Radjm (Gaudefroy-Demombynes) *f*
Rāfiḍiten (J. H. Kramers) *g*
Rahbāniya (A. J. Wensinck) *a*
Rāhib (A. J. Wensinck) *a*
Rāhil (B. Heller) *a*
Raḥmānīya (D. S. Margoliouth) *a*
Ramaḍān (M. Plessner) *a*
Rasūl (A. J. Wensinck) *a*
Rātib (A. J. Wensinck) *a*
al-Rāzī (J. H. Kramers) *g*
Ribā (J. Schacht) *a*
Ribāṭ (G. Marçais) *a*
al-Rifāʿī (D. S. Margoliouth) *a*
Rukaiya (A. J. Wensinck) *g*

S

al-Ṣābiʾa (B. Carra de Vaux) *a*
Sabʿiya (R. Strothmann) *c*
Ṣabr (A. J. Wensinck) *c*
Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ (K. V. Zetterstéen) *c*
Saʿd b. Muʿādh (K. V. Zetterstéen) *c*
Saʿd b. ʿUbāda (K. V. Zetterstéen) *a*
Ṣadaḳa (T. H. Weir) *c*
Saʿdiya (D. S. Margoliouth) *a*
Sadjdjāh (V. Vacca) *a*
Sadjdjāda (A. J. Wensinck) *a*
al-Ṣafā (B. Joel) *a*
Ṣafiya (V. Vacca) *a*
Ṣāḥl al-Tustarī (L. Massignon) *a*
Saiyid (T. W. Haig) *a*
Sakīna (B. Joel) *a*
Salām (C. van Arendonk) *c*
Ṣalāt (A. J. Wensinck) *a*
Ṣāliḥ (F. Buhl) *a*
Ṣālimiya (L. Massignon) *a*
Salmān al-Fārisī (G. Levi della Vida) *c*
Salsabīl (T. W. Haig) *a*
al-Sāmirī (B. Heller) *g*
al-Sanūsī, Muḥ. b. ʿAlī (Anonymus) *a*
al-Sanūsī, Abū ʿAbd Allāh Maḥ. (Moh. ben Cheneb) *c*
Sawda bint Zamʿa (V. Vacca) *a*
Ṣawm (C. C. Berg) *c*
Saʿy (Gaudefroy-Demombynes) *a*
Shaʿbān (A. J. Wensinck) *c*
Shadd (L. Massignon) *a*
Shādhiliya (D. S. Margoliouth) *c*
Shafāʿa (A. J. Wensinck) *a*
al-Shāfiʿī (W. Heffening) *c*
Shahāda (B. Carra de Vaux) *c*
Shahīd (W. Björkman) *a*
Shāhid (W. Heffening) *c*
Shaiba (Gaudefroy-Demombynes) *c*
al-Shaibānī (W. Heffening) *c*
Shaikh (A. Cour) *a*
Shaikh al-Islām (J. H. Kramers) *c*
Shaikhī (Cl. Huart) *a*
Shaiṭān (A. S. Tritton) *c*
Shamsīya (D. S. Margoliouth) *a*
Sharāb (A. J. Wensinck) *a*
Sharīʿa (J. Schacht) *c*
Sharīf (C. van Arendonk) *c*
Shaṭḥ (L. Massignon) *a*
Shaṭṭārīya (D. S. Margoliouth) *a*
Shaʿyā (Cl. Huart) *a*
Shīʿa (R. Strothmann) *c*
al-Shiblī (L. Massignon) *a*
Shirk (W. Björkman) *a*
Shīth (Cl. Huart) *a*
Shuʿaib (F. Buhl) *a*
Shurāt (L. Massignon) *a*
al-Shushtarī (L. Massignon) *a*
al-Ṣiddīḳ (V. Vacca) *a*
Ṣifa (D. B. Macdonald) *c*
Ṣiḥr (D. B. Macdonald) *c*
Sīra (G. Levi delle Vida) *c*
Subḥa (A. J. Wensinck) *c*
Sulaimān b. Dāwūd (J. Walker) *f*
al-Sulamī (A. J. Arberry) *g*
Sulūk (R. A. Nicholson) *a*
Sunna (A. J. Wensinck) *a*
Sūra (F. Buhl) *f*
Ṣūra (A. J. Wensinck) *c*
Sutra (A. J. Wensinck) *a*

T

Taʾām (A. S. Tritton) *g*
al-Ṭabarī (R. Paret) *c*
Ṭābiʿ (B. Carra de Vaux) *a*
Tadjwid (Moh. ben Cheneb) *a*
Tafsīr (B. Carra de Vaux) *c*
Tahadjdjud (A. J. Wensinck) *a*
Ṭahāra (A. S. Tritton) *a*
Ṭāhir (W. Ivanow) *g*
Taḥrif (F. Buhl) *a*
Taḳiya (R. Strothmann) *c*
Taḳlid (J. Schacht) *c*
Taḳlif (D. B. Macdonald) *a*
Ṭalāḳ (J. Schacht) *c*
Talbiya (A. J. Wensinck) *a*
Ṭālūt (B. Heller) *c*
Tanāsukh (B. Carra de Vaux) *a*
Tarāwīḥ (A. J. Wensinck) *a*
Ṭarīḳa (L. Massignon) *c*
Taʾrīkh (W. Hartner) *c* (in EI = Art. Zamān)
Taṣawwuf (L. Massignon) *a*
Tashbīh (R. Strothmann) *c*
Tawāf (F. Buhl) *a*
Tawba (R. A. Nicholson) *a*
Tawḥīd (B. D. Macdonald) *a*
Tawrāt (J. Horovitz) *a*
Tayammum (A. J. Wensinck) *a*
Taʿzīr (W. Heffening) *f*
Taʿziya (R. Strothmann) *c*
Thamūd (H. H. Bräu) *a*
Thanawiya (R. Strothmann) *c*
al-Tidjānīya (D. S. Margoliouth) *c*
al-Tirmidhī (A. J. Wensinck) *a*
Ṭulaiḥa b. Khuwailid (V. Vacca) *a*
Turban (W. Björkman) *c*

U

ʿUlamāʾ (D. B. Macdonald) *a*
ʿUmar b. al-Khaṭṭāb (G. Levi della Vida) *c*
Umm al-Kitāb (J. Horovitz) *a*
Umm Kulthūm (G. Buhl) *a*
Umm al-Walad (J. Schacht) *c*
Umma (R. Paret) *c*
Ummī (R. Paret) *c*
ʿUmra (R. Paret) *a*
ʿUrs (W. Heffening) *c*
ʿUshr (A. Grohmann) *a*

Digitized by Birzeit University Library

Uṣūl (J. Schacht) *c*
ʿUṯmān b. ʿAffān (G. Levi della Vida) *c*
ʿUzair (B. Heller) *c*
al-ʿUzzā (F. Buhl) *a*

W

Wahhābiya (D. S. Margoliouth) *a*
Waḥy (A. J. Wensinck) *a*
Waḳf (W. Heffening) *c*
Wali (B. Carra de Vaux) *a*
Waraḳa b. Nawfal (V. Vacca) *a*
Wāṣil b. ʿAṭāʾ (A. J. Wensinck) *a*
Waṣiya (J. Schacht) *c*
Wird (L. Massignon) *a*
Witr (A. J. Wensinck) *a*
Wuḍūʾ (J. Schacht) *c*
Wuḳūf (R. Paret) *c*

Y

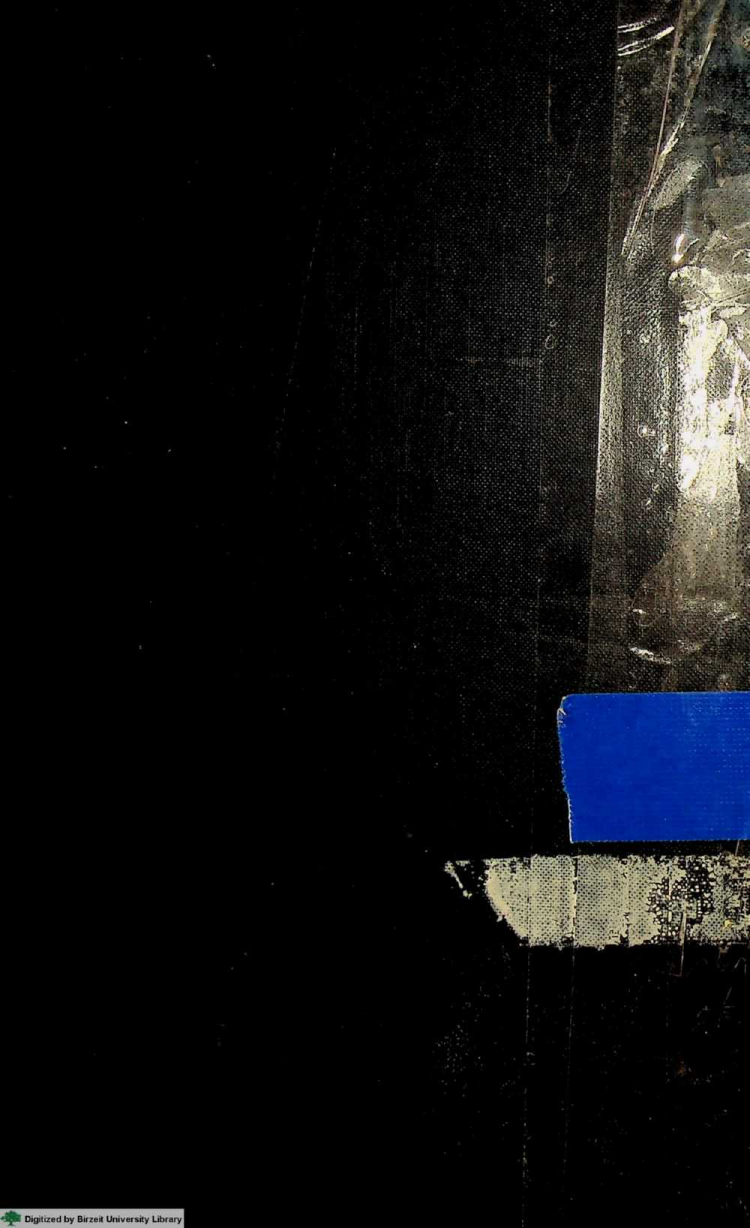
Yādjūdj wa-Mādjūdj (A. J. Wensinck) *a*
Yāfiṯ (B. Heller) *c*
Yahūd(i) (H. Speyer) *a*
Yaḥyā (B. Carra de Vaux) *a*
Yaʿḳūb (B. Heller) *c*
Yatīm (J. Schacht) *c*
Yazīdī (Th. Menzel) *c*
Yūnus b. Mattai (B. Heller) *c*
Yūšaʿ b. Nūn (B. Heller) *c*
Yūsuf b. Yaʿḳūb (B. Heller) *c*

Z

Zabūr (J. Horovitz) *a*
al-Ẓāhirīya (R. Strothmann) *c*
Zaid b. ʿAmr (V. Vacca) *a*
Zaid b. Ḥāriṯa (V. Vacca) *a*
al-Zaidiya (R. Strothmann) *c*
Zain al-Dīn (D. S. Margoliouth) *a*
Zainab bint Djaḥš (V. Vacca) *a*
Zainab bint Ḵhuzaima (V. Vacca) *a*
Zainab bint Muḥammad (V. Vacca) *a*
Zakārīyāʾ (B. Heller) *c*
Zakāt (J. Schacht) *c*
al-Zamaḵhšarī (C. Brockelmann) *c*
Zamzam (B. Carra de Vaux) *c*
Zāwiya (E. Lévi-Provençal) *a*
Zināʾ (J. Schacht) *c*
Zindīḳ (L. Massignon) *c*
Ziyānīya (D. S. Margoliouth) *a*
Ziyāra (A. J. Wensinck) *a*
al-Zubair b. al-ʿAwwām (A. J. Wensinck) *a*
Zuhd (L. Massignon) *a*

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library


Digitized by Birzeit University Library