

Thalóczy

BYZANTINISCHE ZEITSCHRIFT

Unter Mitwirkung

von

Bibliothekar **C. de Boor**-Breslau, Prof. **J. B. Bury**-Dublin, Prof. **Ch. Diehl**-Nancy, Abbé **L. Duchesne**-Paris, Membre de l'Institut, Hofrat Prof. **H. Gelzer**-Jena, Prof. **G. N. Hatzidakis**-Athen, Hofrat Prof. **V. Jagić**-Wien, Prof. **N. Kondakov**-Petersburg, Prof. **Sp. Lambros**-Athen, Prof. **E. Legrand**-Paris, Prof. **J. Müller**-Turin, Prof. **Petros N. Papageorgiu**-Saloniki, Prof. **J. Psichari**-Paris, **K. N. Sathas**-Venedig, korr. Mitgl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss., **G. Schlumberger**-Paris, Membre de l'Institut, Prof. **J. Strzygowski**-Graz, Rev. **H. F. Tozer**-Oxford, Gymnasialdir. **M. Treu**-Breslau, Prof. **Th. Uspenskij**-Odessa, Prof. **A. Veselovskij**-Petersburg

herausgegeben

von

KARL KRUMBACHER

A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU MÜNCHEN

II. Band. Jahrgang 1893



LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

1893

Bibelstellen gethan hat, einiges hinzufügen: 1, 20 lies καὶ „ὅτι . . . ἡμᾶς“ = Röm. 8, 18; 2, 2 vgl. Phil. 2, 15 f.; 2, 25 lies θυρεοῦς τε, 3, 3 συμβάσῃ, 3, 26 ἔρμαιον, 3, 30 vgl. Psalm. 41, 2; 6, 4 ἀνθὶ τῶν, 6, 5 ἐπιποθίας, 6, 11 κελύσῃ, 6, 23 ἀνηκέστους.

Riga.

Ed. Kurtz.

Savvas Pacha, Etude sur la théorie du droit musulman. Première partie. Paris, Marchal et Billard 1892. XLV, 163 + 170 pp. Kl. 8°. Preis 5 Fres.

Jedermann wird dem Verf. (p. XVII) gerne darin beistimmen, daß wir an Darstellungen des positiven muhamedanischen Gesetzsystems — dessen was die Muhammedaner selbst furû d. i. die Zweige der Rechtswissenschaft nennen — keinen Mangel leiden. In Staaten, welche wegen ihrer muhamedanischen Kolonien und Provinzen das praktische Bedürfnis haben, in die gesetzlichen Verhältnisse ihrer den Islam bekennenden Unterthanen eingeweiht zu sein, also zumeist in Frankreich, England, Rußland, Holland hat man eine stattliche Litteratur auf diesem Gebiete zustande gebracht; auch Deutschland ist dabei, wenn auch für jetzt nur sehr spärlich, vertreten (zuletzt: L. Hirsch, Bearbeitung des Erbrechtes, Leipzig 1891). Für eine wissenschaftliche Begründung der muhamedanischen Gesetzkunde reicht aber die Flut von selbständigen Kompendien und Übersetzungen arabischer Codices nicht aus. Es ist schon vor dem Verf. hervorgehoben worden, daß ein wirkliches Verständnis der muhamedanischen Rechtswissenschaft zunächst von dem gründlichen Eindringen in die Methodologie, — was die Muhammedaner usûl d. i. Grundlagen nennen — und die Entwicklungsgeschichte derselben auszugehen hat. Es ist in der europäischen Litteratur auch in dieser Beziehung, freilich nicht allzuviel, vorgearbeitet worden und es hätte dem Werke S. zu großem Vorteile gereicht, wenn er in der Lage gewesen wäre, davon Kenntnis zu nehmen, womit — um Minderes nicht zu erwähnen — der holländische Orientalist Snouck Hurgronje zur kritischen Würdigung der hier in Betracht kommenden Vorgänge, zur Klärung der vielfach mißverstandenen Grundbegriffe beigetragen hat.

Der Verf., ein hoher Würdenträger des osmanischen Kaiserreiches, gewesener Minister der öffentlichen Arbeiten und der auswärtigen Angelegenheiten, hat sich um die Rechtsstudien seines Vaterlandes das Verdienst erworben, der früher brachliegenden Wissenschaft der usûl die ihr gebührende Stelle im höheren Unterrichte anzuweisen (XXX, 150); er selbst hat sich nach Erkenntnis ihrer Wichtigkeit für das Verständnis des Islam und seiner Institutionen, unter Leitung bedeutender muhamedanischer Gelehrter in das Studium derselben vertieft, und das vorliegende Buch, dem baldigst ein II. Bd. als Fortsetzung folgen soll, enthält die Resultate der Untersuchungen des Verf. über Quellenkunde, Methodik, Geist und Entwicklungsgeschichte der muhamedanischen Rechtsinstitutionen: dies alles zusammengekommen scheint die Benennung „théorie du droit musulman“ vereinigen zu wollen. Die konfessionelle Zugehörigkeit ist im Orient auch in der Behandlung wissenschaftlicher Fragen nicht gleichgültig. Savvas Pascha bekennt sich (XXIII) als überzeugungstreuer Christ „chrétien convaincu“ und setzt sich vor, dem Gegenstande seiner Untersuchungen „mit der vollkommensten Un-

parteilichkeit, mit der größten Achtung und der strengsten Gerechtigkeit“ gegenüberzutreten. Und dies in der Einleitung gegebene Versprechen hat er im Verlaufe seines Buches getreulich eingelöst. Wahrhaft wohlthuend wird man von der Vorurteilslosigkeit, ja Hochachtung und Sympathie berührt, die er dem Stifter des Islam entgegenbringt, von der Bedeutung, die er seinen Lehren für die Besserung der orientalischen Gesellschaft beimisst. Es ist wahrlich schon lange her, daß Nichtmuhammedaner in diesem Tone vom Islam gesprochen haben. Savvas Pascha findet in der Administration des Almosenwesens, wie sie der Islam begründet, die beachtenswerteste Art der Lösung der sozialen Frage, und empfiehlt dieselbe der Beachtung des modernen Europa (Ch. 158 f.); im Kriminalrechte des Islam findet er Momente von anderswo unerreichter Billigkeit („en tout cas plus équitable que dans aucune autre législation“), welche den vollkommensten Strafgesetzgebungen Anhaltspunkte zu zweckmäßigen Reformen bieten können („... la législation mahométane pourrait offrir une base à la réforme de nos systèmes de législation pénale les plus perfectionnés“ Ch. II 165). An Liebe für den Gegenstand seines Studiums hat es ihm also nicht gefehlt. Aber es fehlte ihm eine Reihe für den Fachgelehrten mindestens ebenso wichtiger Vorbedingungen zur Lösung der vorgetzten wissenschaftlichen Aufgabe. Ein großer Teil dieser Mängel fällt dem Orientalen zur Last: allem voran der Mangel an litterarischer Kritik. Es handelt sich um die Darstellung der Quellen und der Entwicklungsgeschichte von Rechtsinstitutionen. Nichts ist für uns selbstverständlicher als dies, daß wir behufs Charakterisierung der ältesten Stufen dieser Entwicklungsgeschichte alle zeitgenössischen Dokumente, soweit dieselben etwa vollständig erhalten sind, oder Reste derselben aus glaubwürdigen Zitaten in zeitlich noch genug nahestehenden Litteraturdenkmälern geschöpft werden können, zu vereinigen suchen, um ein möglichst treues Gesamtbild von der in Rede stehenden Entwicklungsphase im Vergleich zu vorhergehenden und folgenden Stufen zu entwerfen. Dies hat der Verf. nicht gethan. Wir heben beispielsweise jene Periode heraus, deren Darstellung den überwiegendsten Teil der ersten Hälfte des Werkes ausmacht, und thun dies um so lieber, da sie als bedeutendster Wendepunkt in der Rechtsentwicklung des Islam Gegenstand der Begeisterung des Verf. ist: die Zeit des Imam Abū Hanifa und seiner beiden Schüler Abū Jūsuf und Al-Schejbāni (8. Jahrh.). Es ist der erste und schönste Abschnitt der Herrschaft der Abbassidendynastie, die Zeit des energischen Mandsur, dessen Charakterbild uns Nöldeke in einem klassischen Essay soeben gezeichnet hat (Orientalische Skizzen, Berlin 1892, S. 111—153) und des sagenumwobenen Harūn al-Raschid. Ganz abgesehen von den aus guten, relativ alten historischen Quellen zu schöpfenden Daten, liegen uns Schriften der beiden Schüler des „großen Imam“ nicht nur in Handschriften vor, welche gerade dem Verf. leichter zugänglich sind als uns anderen (Vizekönigl. Bibliothek in Kairo), sondern wir studieren dieselben aus guten gedruckten Originalausgaben. Das große politisch-administrative Gutachten des Abū Jūsuf an Harūn al-Raschid, ohne dessen Studium wir uns keinen Begriff bilden können von dem Umschwung der gesetzlichen Verhältnisse unter den Abbassiden, das „kleine Dschāmi“ des Schejbāni sind in gedruckten Ausgaben in einem und demselben Bande zugänglich (Bulak 1302). Dem Verf. scheinen diese Sachen völlig fremd zu sein;

sonst hätte er sich der Aufgabe, ihre Stellung in der Entwicklungsgeschichte zu charakterisieren, doch anders entledigt, als er dies bei der Erwähnung der Titel (S. 118. 120) thut. Überdies wäre er beim Schejbani in der günstigen Lage gewesen, das Verhältnis seiner Rechtslehre zu der des Malik auf Grundlage der Glossen charakterisieren zu können, die jener zu dem Werke des letztern geschrieben hat; diese Glossen liegen in nicht weniger als drei (vielleicht noch mehr) Ausgaben vor (vgl. meine Muhammedanischen Studien, Halle 1889/90 II. Bd. S. 223).

Also es ist genug zusammenhängendes Material vorhanden — wir haben die Aufzählung nicht erschöpft — um eine nüchterne Charakteristik jener juristischen Denker im Verhältnis zu den Vorgängern auf Grund positiver Quellen zu liefern. Diese läßt aber der Verf. abseits liegen und führt uns lieber Nebelbilder auf Grund ganz moderner Quellen vor, Fabeln, geschöpft aus unwissenschaftlichen Darstellungen der spätesten Zeiten. So wie er sich für die Omajjadenzeit (VII—VIII. Jahrh. n. Chr.) auf Kinalisade Hasan Tschelebi, einen gelehrten Türken, der im Jahre 1603 schrieb, beruft, so stützt er sich (S. 100) in seiner Charakteristik des Abû Hanifa (gest. 767) auf Nûh Efendi: „grand juge de l’Egypte (Missir Molassi) auteur du XIII^e siècle de l’hégire“ (wir stehen jetzt am Beginn des XIV.). Es ist bei der Methode des Verf. kein Wunder, wenn er einen Rechtscodex des Abû Hanifa klein und fein charakterisiert, den weder er noch irgend ein anderer Fachgenosse je hat sehen können; dafür aber nichts zur Charakteristik des Gründers der schäfiitischen Schule beibringt, dessen Grundwerk über die Methodologie der Gesetzeswissenschaft (Risâla fi usûl al-fikḥ), also derselben, deren historische Darstellung der Verf. unternommen, aus zwei Kairoer Handschriften studiert werden kann und in Europa bereits benutzt worden ist; nichts darüber, was das System des Medinensers Malik im Verhältnis zu Abû Hanifa in der Geschichte der Entwicklung der muhammedanischen Gesetzeswissenschaft bedeutet, obwohl das Grundwerk desselben (Muwatta’) zu den bestzugänglichen Büchern gehört und hoffentlich auch an der vom Verf. begründeten juristischen Hochschule behandelt wird. Also mit einem Worte, der Verf. läßt beglaubigte, zeitgenössische, positive Quellen abseits liegen und konstruiert Kartenhäuser nach schlechten Informationen oder gar — wenn ich richtig sehe — aus luftigen Hypothesen. Dem ich denke nicht, daß ich den Kinalisade oder den ägyptischen Mufti dafür verantwortlich machen darf, was Savvas Pascha über das Verhältnis Abû Hanifas zum Aristotelismus und anderen philosophischen Systemen vorträgt.

Es gehört zu den Elementen der Wissenschaft, zu deren Fortschritt der Verf. in vorliegendem Werke beitragen will, zu wissen, daß es im 2. und 3. Jahrh. des Islam in Bezug auf die Deduktion der Gesetze zwei einander gegnerisch gegenüberstehende Richtungen gegeben hat; die Vertreter der einen lehren die ausschließliche Berechtigung positiv überlieferter Quellen und schliessen aus den Quellen der Gesetzesdeduktion jedes subjektive, spekulative Element aus: man nennt sie „Traditionalisten“ (ahl al-hadîth); die anderen lehren die Berechtigung subjektiver, spekulativer Grundlagen in der Gesetzesdeduktion, sie arbeiten mit Analogien (kijâs), mit Folgerungen aus der ratio legis (illa), mit Präsumtionen (z. B. istishâb), ja selbst mit willkürlichen Meinungen (istihsân), zu deren Anwendung sie den Gesetzinterpreten für kompetent halten: man nennt sie ahl al-ra’j „Leute der Meinung“.

Die spekulative Schule nennt Abû Hanîfa als ihren ersten großen Theoretiker, obwohl auch vor ihm bereits die spekulative Methode in der Rechtsdeduktion geübt wurde. Der letztern steht also einzig und allein die Methode der „Traditionalisten“ gegnerisch gegenüber. Das Objekt ihrer Gegnerschaft ist ausschließlich die Frage: wie und auf welcher Grundlage Gesetz und Recht erschlossen werden können. Mit Philosophie, mit metaphysischen Erörterungen hatten, wenigstens auf dem Gebiete dieser Streitfragen, weder die einen, noch die anderen das mindeste zu schaffen. Woher nimmt nun der Verf. die immer von neuem wiederkehrende, die Richtung seiner Darstellung von allem Anfang an beeinflussende Verwickelung der Rechtsmethode des Abû Hanîfa in philosophische, rationalistische Gegnerschaften (S. 81 ff. 103); woher die Details über Stellungnahme der Mutaziliten, einer rein dogmatischen Richtung (deren Anhänger gegen die Annahme des Uerschaffenseins des Korans Widerspruch erhoben, über die Nichtexistenz der Attribute in Gott, über Fatum und freien Willen spintisierten) in Fragen der Jurisprudenz? Wie kann er die Mutaziliten überhaupt „jurisconsults arabes dissidents“ (Ch. II S. 11) nennen und auf welche Indicien hin macht er aus Abû Hanîfa einen Metaphysiker, der in Verbindung mit seinem Corpus juris eine Ontologie konstruiert (II S. 14 ff., vgl. ib. S. 10 über „études philosophiques du coryphée des jurisconsults musulmans“)? Wohl weiß man, daß die späteren Theologen, Dogmatiker und Juristen in einer Person sind, und daß auch die gelehrten türkischen Kasuistiker, denen der Verf. seine Information verdankt, ebenso über Substanz und Accidenz spekulierten wie über Strafrecht und Waschungsgesetze. Aber der Historiker kann doch die Zustände der spätern und spätesten Entwicklung nicht an den Anfang derselben setzen und in den Kopf des Stifters hineindichten, was das Gehirn der Epigonen ausfüllt!

Eitel Wortstreit wäre es, viel Opposition dagegen zu machen, daß der Verf. diesen Satz unaufhaltsam wiederholend, alles muhammedanische Gesetz im Sinne des Islam auf göttlicher Offenbarung beruhen läßt. Dieser Lehrsatz schlägt sich durch die eigene Darstellung des Verf. von dem durch freie Forschung und Schöpfung erschlossenen Momente der Gesetzkunde und läßt sich nicht aufrechterhalten durch jene von den edelsten Motiven beehrte und mit wahrer Begeisterung verkündete Anschauung des Verf. von der „Islamisierung“ der geistigen Erwerbungen innerhalb des religiösen Lebens im Islam und ihre hierdurch vollzogene Aneignung für das System der auf Offenbarung beruhenden Religion. Dies ist sehr schön gedacht, sehr edel konzipiert und jeder Freund der Zukunft des Islam, jeder, der ihm einen hohen Beruf innerhalb der orientalischen Völkerfamilie zuerkennt, würdigt und begrüßt die Theorie des verdienten Staatsmannes, durch welche jeder Fortschritt, der bedingungslose Anschluß an die geläuterten Ideen moderner Zivilisation, die Abstreifung aller sozialen Auswüchse und die Aneignung des Edelsten und Nützlichsten, was uns occidentalische Bildung geschenkt, im Sinne des Islam zu einem religiösen Postulat erhoben würde. („Le progrès est la loi de l'Islam. L'immobilité est condamné par Dieu et par son envoyé . . . Tout musulman doit alors les considérer comme des devoirs religieux“ etc. Ch. II S. 166). Aber diese Theorie ist belanglos für die älteste muhammedanische Rechtsgeschichte und konnte nicht im 8. Jahrh. unserer Zeitrechnung das Motto jener Juristen

von Damaskus und Bagdad sein, welche für die verfeinerten Verhältnisse der syrischen und mesopotamischen Gesellschaft mit ihren aus Arabien mitgebrachten spärlichen Gesetzen nicht auskamen, und unter dem Einflusse der Methodik des römischen Rechtes ein geschlossenes, für die neuen Verhältnisse ausreichendes Gesetzsystem zu schaffen sich anschickten.

Denn wie sehr der Verf. auch dagegen protestieren möge, es läßt sich nicht leugnen, daß die römischen Rechtsstudien in Syrien entscheidenden, prinzipiell maßgebenden Einfluß auf die Initiative der ältesten Theoretiker der muhammedanischen Rechtsentwicklung ausgeübt haben und dieser kulturhistorischen Thatsache (vgl. Muhammed. Studien II S. 75—76) wird man nicht mit Generalisationen beikommen, mit der Behauptung des arabischen, ja sogar semitischen Charakters des sogen. muhammedanischen Rechtes, welches nach dem Verf. „la production la plus importante du génie sémitique“ (S. XLV) sein soll. Wir glauben nicht daran und werden in diesem Unglauben, abgesehen von den positiven Gegenbeweisen, auch durch die Unklarheit und Verwirrung bestärkt, welche im Lager der Verkünder des semitisch-arabischen Charakters des Fikh herrscht. Ist es nicht gleich wunderbar, daß es derselbe Renan ist, dessen hierauf bezügliche Ansicht der Verf. an einer Stelle dieses Buches bekämpft, der in seiner „Histoire générale des langues sémitiques“ den Satz ausgesprochen hat, daß die Araber ihre Jurisprudenz de leur propre génie erschaffen haben? Und wer hat an der Schöpfung dieser Jurisprudenz den größten Anteil? Für den Verf. hat mehr noch als für jeden andern, Abū Hanifa das größte Verdienst daran; er ist Vater des Fikh; er ist nach dem Ausdruck des Verf. (S. 105 ult.) „le grand jurisconsulte de l'Arabie“. Das ganze Zeitalter, in dem er lebt, ist, wie der Verf. sonderbarerweise sagt, durchaus semitisch. („Le siècle de Haroun al Rachid est absolument sémitique“ S. 71.) Nun möge man auf diesem Gebiete Rassenpsychologie treiben, so viel man will (der Verf. nimmt S. XXXVII auch den Syllogismus als spezifisch semitische Schöpfung in Anspruch); aber wo es sich nicht um Imponderabilien, wie le génie einer Rasse im Gegensatz zu dem einer andern handelt, sondern um ganz bestimmte Individuen, welche sich unserer Kontrolle nicht so leicht entziehen können, wie jene prähistorischen Volksseelen und Rasseninstinkte, da kann man mit Generalisationen nicht von der Stelle kommen. Also Abū Hanifa ist der Haupttrumpf, den der Verf. für den nationalarabischen Charakter des muslimischen Rechtes ausspielt! Fürwahr, da hat er einen für seine These höchst verhängnisvollen Namen genannt. Es ist der Mühe wert, dabei eine kleine Weile stehen zu bleiben.

Die Zitate des Verf. sind bei der etwas uneuropäischen Art seiner Verweisungen allerdings sehr schwer zu kontrollieren. So weist er uns z. B. Chap. II p. 156 Anm. a) gelegentlich eines Ausspruches des Muhammed einfach auf „Boukharii-Charif, édition Qastelani“ hin, ohne Band und Seitenzahl anzugeben; dabei handelt es sich um ein Werk von 10 Bänden, insgesamt 5338 Seiten in Großquarto! Aus diesem Grunde konnten wir auch seiner Berufung auf das „Mizân des Scha'ranî“ nicht nachgehen, um uns die Worte anzusehen, auf welche der Verf. (S. 87) seine Behauptung gründet, daß der Großvater des Abū Hanifa „chef de la tribu des Cheibans“, also ein Stockaraber gewesen sei, eine Behauptung, welcher „tous les biographes“ beistimmen sollen. Da wir jedoch von letzteren eine gute Anzahl angesehen haben, können wir voraus-

setzen, daß wir es hier mit einem sonderbaren sprachlichen Mißverständnis des Verf. zu thun haben. Was Savvas Pascha „chef“ übersetzt, ist das mehrdeutige arabische Wort *maulā*, das wohl auch die Bedeutung Herr hat, aber in genealogischen Sachen den einem arabischen Stamme affilierten Klienten bezeichnet, besonders einen Menschen von nichtarabischer Abstammung, der in den Schutz eines arabischen Stammes tritt, um dadurch gewisse Rechte teilhaftig zu werden, ja sogar einen freigelassenen Sklaven, der unter bestimmten Modalitäten dem Stamme seines frühern Besitzers angegliedert wird. Der persische Alme des Abū Hanifa war Maulā (nicht des Schejbanstammes, sondern des von dem Bruder des Schejban sich herleitenden St.) der Tejmallāh b. Tha'laba. Dies ist es, was uns „tous les biographes“ berichten. Aus dem stockarabischen „Stammeschef“ wird also bei philologischem Lichte besehen erst recht ein Fremdländer (*maulā*). Die persische Abstammung des „großen Imam“, an die man auch durch den bei Savvas Pascha a. a. O. erwähnten Namen des Großvaters Hurmuz recht lebhaft erinnert wird, ist von seinen Gegnern in stark tendenziöser Weise ausgebeutet worden, z. B. in der Bekämpfung der auch in der hanifitischen Schule nicht durchgedrungenen Lehre, daß des Arabischen unkundige Muhammedaner sich bei den symbolischen Formeln des religiösen Lebens auch der nichtarabischen z. B. persischen Sprache bedienen dürfen (vgl. meine Beiträge zur Litteraturgesch. der Shia, Wien 1874, S. 69). Man möge also mit Abū Hanifa für den arabischen Ursprung des muhammedanischen Rechtes am allerwenigsten Staat machen. Und wenn wir noch hinzufügen, daß die Traditionalisten in ihrer Erbitterung gegen die spekulative Richtung, dieselbe, wie wir bereits an anderer Stelle nachgewiesen, damit verhöhnen, daß die „der Nation angeworbenen Elemente, die Kinder fremder Gefangener“ dies Gesetz durch das Ra'j verwirrten, so möge dies hier genügen, um den Glauben an den national-arabischen Charakter des letztern auch bei dieser Gelegenheit zu erschüttern.

Doch das ist graue Theorie, die auf die positive Geschichte im Grunde wenig Einfluß übt. Leider weiß unser Verf. blutwenig zu sagen über die Entwicklung des Rechtes auferhalb der auf Abū Hanifa's Lehre gegründeten Schulen. Hätte er seinem Vorhaben, ein Historiker dieser Schulen zu sein, vollauf gerecht werden können, so hätte er uns in Schejbani, von dem er so viel zu sagen hat, das Hauptsächlichste vorführen sollen, was für den Entwicklungshistoriker Interesse hat: seine Reaktion gegen die pure Spekulation und seine ernstliche Schwenkung nach der traditionalistischen Seite. Ganz trübe und mangelhaft ist es, was er uns über die übrigen Schulhäupter sagen kann. Von der hervorragendsten Gestalt der nach-hanifitischen Entwicklung, dem Imam Schāfi spricht er einige *faibles convenues* nach, das nehmen wir ihm nicht übel; aber unbegründet ist die Beschuldigung (S. 130) „l'ambition (als Rivale des Abū Hanifa zur Geltung zu kommen) lui offusqua la raison; il voulut être le jure du Grand Maître“. Dafür hätte er besser die Bedeutung des Schāfi für die Entwicklung, deren Historiker er in diesem Buche ist, auf Grund seiner, wie wir oben sahen, bis zum heutigen Tage erhaltenen *Risāle*, vorführen mögen. In ebensolcher Dunkelheit läßt Verf. den Leser hinsichtlich der übrigen Schulhäupter. Woher hat der Verf. Kunde von einem Codex des Ahmed ibn Hanbal? Von Dāwūd al-Zahiri und seiner Schule, die die Opposition gegen

die spekulativen Elemente der Gesetzesdeduktion bis ins 12. Jahrh. fortsetzte und in Spanien und Nordafrika zeitweilig zu praktischer Geltung gelangte, giebt uns der Verf. in seinem historischen Überblick nicht die leiseste Andeutung, trotzdem man darüber aus den Quellen ein richtiges Bild konstruieren kann. Sehr mangelhaft ist die Verteilung der Rechtsschulen auf die Länder des Islam, wie sie uns S. 127—128 dargeboten wird. In Algier herrscht malikitische Gesetz vor — nicht hanbalitische, und auf Java herrscht Schäfi'i; hat ja die holländische Kolonialregierung erst in jüngster Zeit, aus Rücksicht auf das Studium der Kolonialbeamten, den schäfi'itischen Rechtscodex *Minhādsch al-tālibin* in merkwürdig splendorischer Weise durch Prof. Van den Berg wieder abdrucken und französisch übersetzen lassen (3 Bde, Batavia 1882—1884).

Wenn nun die meisten der bisher erwähnten Umstände in der Arbeit Savvas Paschas zum Teil auch auf Rechnung des Orientalen und seines Mangels an methodischer Schulung, an kritischer Anschauung zu setzen sind, so kommen wir nun zu einer Gruppe von Fehlern, die gerade bei einem orientalischen Litteraten Bedenken erregen. Der gelehrte Verf. erregt gar zu oft unser Kopfschütteln durch seine Unklarheit in den wichtigsten Begriffen der gesetzwissenschaftlichen Methodologie. Die Stelle eines der mächtigsten Prinzipien nimmt in derselben das *Idschmä'* ein, der Consensus, das Gesamtgefühl, die durch das Gesamtbewußtsein als erlaubt sanktionierte Handlung. Man ging in der alten Zeit so weit, zu lehren, daß das *Idschmä'* höher stehe als selbst das als Prophetenwort oder als die Handlungsweise des Propheten Überlieferte. Der Verf. wird nicht müde, diesen Grundbegriff, ohne welchen die Entwicklung der muhammedanischen Religionspraxis vollends unverständlich bleibt, auf Schritt und Tritt mißzuverstehen. Für ihn ist *Idschmä'* ein „Konzil“ eine „réunion“, auf welchem seit alter Zeit das einstimmige Votum eigens zu diesem Behufe einberufener Männer eingeholt worden sein soll (S. 34. 85. 100 u. a. m.). Der Verf. beachtet nicht (an mehreren Stellen z. B. Ch. II S. 105) die zweifache Bedeutung des Terminus *Sunna*, die mein Freund Snouck Hurgronje in lichtvoller Weise dargelegt hat. *Idschäze* ist nicht „consecration“ (S. 119), sondern die Erteilung der Lizenz, das von einem andern Erlernte oder Übernommene in seinem Namen weiter zu tradieren. Auch *tābi'* bedeutet nicht „soumis, adeptes“ (S. 39) sondern einfach den „Nachfolger“ in zeitlicher Beziehung. Ganz bedenklich sind die Anschauungen über litterarhistorische Dinge. Ich verweile nicht bei den Sonderbarkeiten in der Zusammenstellung der Litteratur der *Usūl* (S. 148), wobei die gangbarsten und angesehensten Schriften (z. B. die *Warakāt* des *Imām al Haramejn*) mit Stillschweigen übergangen werden; nicht unerwähnt kam aber gelassen werden, welch irreführenden Begriff der Verf. dem lernbegierigen Leser von der Litteratur der *Koranexegese* (*tafsir*) beibringt, indem er dieselbe als *ancilla jurisprudentiae* darstellt (S. 136), deren Produkte im Dienste der Juristenschulen stehen. Hätte er daran gedacht, daß das sechste der von ihm erwähnten *Tafsir*werke einen *Mutaziliten* (*Zamachschari*) zum Verfasser hat, so hätte er aus diesem Umstande nach seiner Art noch weitere Konsequenzen gezogen.

Im allgemeinen ist es mit den Details der Entwicklungsgeschichte der muhammedanischen Wissenschaften bei ihm schlecht bestellt. Er scheint

ernstlich zu glauben, daß es bereits zu Muhammeds Zeit Rechtsgelehrte gab (S. 31) und daß die Hadithworte: „Wem Gott Gunst erweisen will — „*jufakkihuhu fi-l-din*“ die Bedeutung haben: „fait de lui un'jurisconsulte“ statt: „dem giebt er Einsicht in der Religion“. Es ist ihm nicht anstößig voranzusetzen, daß der geschriebene Koran zur Zeit des Chalifen 'Othmān bereits mit Vokalzeichen versehen sei (S. 27). Der vierte Chalife 'Alī gilt ihm als „grand savant linguist distingué“ (S. 19). Der Traditionssammler Al-Buchārī führt bekanntlich den Beinamen Al-Dschu'fī, weil sein Ahn Al-Mugtra b. Bardizba, ein Perser, durch einen gewissen Jamān al-Dschu'fī zum Islam bekehrt wurde und es muhammedanischer Brauch ist, den Beinamen des Mannes, in dessen Hände der heidnische Ahn das Glaubensbekenntnis abgelegt, in seiner eigenen Namenreihe zu führen. Der Verf. schreibt immer (S. 28. 137) Djafi und setzt erklärend hinzu: „du village de Djaf en Boukharie“. Der Gründer der nach ihm benannten theologischen Richtung heißt nicht Hasan (S. 111. 147), sondern Abū-l-Hasan al-Asch'ari. Derlei bévues kommen des öftern vor.

Ernstlich störend berühren uns gerade in diesem Buche die auf Einzelheiten der arabischen Sprache bezüglichen unrichtigen Angaben. Als richtige Schreibung des Titels der heil. Schrift der Muhammedaner wird Kurran angegeben und dies Wort soll noch obendrein „du forme passive (participe passif)“ des Verbums abgeleitet sein (S. 3 Anm.); *schari'at* sei der Plural von *schar'* (S. 125); der Ausdruck *al-chulafa' al-raschidin*, die rechtwandelnden Chalifen, wird in „*Chulafa' raschid ed-din*“ (dies Unsing ist gemeint S. 33 Anm.) verballhornt; die Definition des *Fikh*: „es dei die Kenntnis dessen, was der Seele frommt und was ihr schadet“ (*ma laha wama 'alejha*) wird dahin mißdeutet: „de ses droits et ses devoirs“ (Ch. II S. 2), vgl. die Abstraktbildungen *lahijjat* und '*alejhijjat* *ibid.* S. 30. Gern wollen wir hingegen entschuldigen, daß das persisch-aramäische Lehnwort *charādseh* noch immer aus dem arabischen Verbum *charadscha* abgeleitet wird (S. 35 Anm.). Die arabischen Worte sind nach der türkischen Aussprache wiedergegeben; dies sollte gerade in wissenschaftlichen Werken nicht geschehen; die Augen thun einem weh, wenn man die Stadt *Kūfa* immerfort als *Kuffe* (S. 60 u. ö.), das Wort für *Buße* (*taube*) als *tovbe* (S. 24, Ch. II S. 97) u. a. m. transskribiert sieht, oder Korantexte in der Ursprache in einer Wiedergabe, wie sie S. 117 Anm. a nicht vereinzelt dasteht, anblickt. Worin mag wohl die Gewohnheit des Verf. begründet sein, die Mouillierung des Konsonanten nicht nur beim *k* anzuwenden, sondern ganz konsequent auch beim *l* durchzuführen? wodurch das unendlich oft vorkommende Wort *Islam* ständig zu *Islīam* wird und in fernerer Folge die Formen: *islīamisme*, *islīamiser*, *islīamiquement* weitergebildet werden; desgleichen erscheint der Gebetrufer Muhammeds *Bilāl* stets als *Bilīal* (S. 25. 35. 109) und das Wort *helāk* (Untergang) als *heliak* (Ch. II 162). Auch der Name des Chalifen *Ma'mūn* darf selbst nach türkischer Aussprache nicht *Me'imoun* lauten (S. 27. 67. 70); dies ist ein ganz verschiedener Name.

Der vorliegende I. Band des Savvasschen Werkes zerfällt aufser einer allgemeinen Einleitung in zwei besonders paginierte Kapitel (wir haben im Vorhergehenden nur bei Anführung von Stellen aus dem zweiten Kapitel der Seitenzahl Ch. II vorgesetzt, bei Stellen aus dem ersten bloß Seiten-

zahl angegeben). Das erste hat den Titel „Notions historiques“, das zweite „Notions théoriques“. Haben wir gegen den Inhalt und die Methode des erstern manches gerechte Bedenken äußern müssen, so gestehen wir gerne, daß uns die Haltung des zweiten Kapitels, mit Vorbehalt der bereits oben gemachten Bemerkungen, mehr befriedigt hat. Der Verfasser stellt in demselben nach logisch geordneten Gesichtspunkten die prinzipiellen Kategorien dar, nach welchen in der muhammedanischen Gesetzwissenschaft die speziellen Kapitel des positiven Rechtes behandelt werden. Besonders lichtvoll ist die Lehre von den verschiedenen Stufen der Verbindlichkeit der religiösen Gebote (Ch. II 103—115) sowie die Stellung der „mildernden und erschwerenden Umstände“ im muhammedanischen Strafrecht (S. 124—128) auseinandergesetzt. S. 113 finden wir ein sehr interessantes Beispiel für die moderne Anwendung der muhammedanischen theologischen Prinzipienlehre auf die Frage der Zulassung unserer neuzeitlichen Kulturerrungenschaften. Die Stellung des Mufti Ibn 'Âbidin zur Eisenbahn- und Luftballonfrage ist ein Specimen für die Behandlung solcher Themen vom Standpunkte geläuterter Ansichten über das Kapitel Bid'a hasana. Sehr erwünscht wäre in solchen Lehrbüchern eine einheitliche, konsequente Terminologie und da ist für wissenschaftliche Zwecke keine andere berechtigt, als die arabische, so wie wir in der Behandlung des römischen Rechtes immer der ursprünglichen lateinischen Terminologie den Vorzug geben werden. Der Verf. untermischt den in türkischer Aussprache gegebenen arabischen Terminis zuweilen auch persische Benennungen (Ch. II S. 97 *gunâh*, *péchés*).

Da das Buch Savvas Paschas von europäischen Rechtshistorikern voraussichtlich als Quelle für Fragen der Entwicklung der muhammedanischen Gesetzwissenschaft benutzt werden wird, war es in wissenschaftlichem Interesse geboten, auf Vorzüge und Mängel desselben in weitläufigerer Weise einzugehen. Wir sind dem Verf. trotz der Einwendungen, die wir gegen seine Behandlung des Gegenstandes machen mußten, zu Dank verpflichtet dafür, daß er durch sein Buch das Studium der „Usûl al-fikh“ in ihrem Zusammenhange mit der Kulturgeschichte wieder angeregt hat. Aus gelegentlichen Andeutungen in diesem Bande (S. XV. 125) erfahren wir, daß der Verf. außer der Weiterführung dieses Werkes noch zwei andere Publikationen vorbereitet: die Übersetzung des Codex des großen osmanischen Sultan, Sulejman des Gesetzgebers (gest. 1566) und die Biographien der muhammedanischen Kanonisten von Edirnewi (1807), aus welchen der Verf. auch in diesem Werke eine große Anzahl seiner biographischen Daten geschöpft hat.

Budapest im Februar 1893.

Ign. Goldziher.

A. Elter, *De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine*. P. I. Abhandlung zu des Kaisers Geburtstag. Bonn 1893. 70 Spalten. 4^o.

Betrafen Elters bisherige Untersuchungen einzelne Ableger und Ausläufer der Florilegienlitteratur, so wird hier die grundlegende und wichtigste Frage behandelt: Welches ist die Hauptquelle des bedeutendsten Vertreters dieser Litteratur, des Stobäus? Die Lösung des Problems ist neu und überraschend, im wesentlichen überzeugend und von einer Tragweite, die sich noch gar nicht übersehen läßt.