

XIV.

Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit.

Von

Dr. Ign. Goldziher.

In einer Reihe von Schriften über muhammedanische Gesetzwissenschaft, zuletzt in zwei kritischen Studien über neuere Publicationen Prof. Kohler's in Würzburg ¹⁾ hat der holländische Orientalist Dr. Snouck Hurgronje die wahre Bedeutung des muhammedanischen Fikh ans Licht gestellt. Seine Darstellung scheint aber weder von Seiten derer, denen dies Literaturgebiet als Orientalisten naheliegt, noch auch von Seiten der Rechtshistoriker jene Würdigung zu finden, auf welche dieselbe vermöge des Lichts, das sie in die muhammedanische Kultur- und Rechtsgeschichte bringt, beanspruchen darf. Es sei mir demnach gestattet, in den folgenden Blättern zur weiteren Begründung der These, welche Dr. Snouck vertheidigt, durch die Heranziehung einiger, wie ich glaube, nicht eben nebensächlicher Momente aus der Literatur, welche in der Entscheidung der obschwebenden Frage die wichtigsten Quellen bietet, beizutragen ²⁾.

¹⁾ Mohammedaansch Recht en Rechtwetenschap (Indische Gids, Januar 1886). De Fiqh en de vergelijkende Rechtwetenschap (Rechtsgeleerd Magazijn 1886). Vergl. Literaturblatt für orientalische Philologie 1887 p. 98 ff. De Islam vom selben Verf. (Gids 1886 Nr. 5) p. 78 des Sonderabdrucks.

²⁾ Vergl. die nachfolgende Abhandlung.

I.

Nach der Auffassung, welche Dr. Snouck als Ausgangspunkt in der wissenschaftlichen Betrachtung des sogenannten muhammedanischen Rechts in seinem Verhältniss zur Kulturgeschichte des Islam dient, ist das, was die Muhammedaner Al-fikh nennen, nach Ablauf der patriarchalischen, noch ganz auf theokratischer Basis sich einrichtenden Epoche des muhammedanischen Staates nicht eigentlich muhammedanisches Recht, kein System, das im muhammedanischen Staate actuelle und praktische Geltung hatte. Er findet darin vielmehr eine Pflichtenlehre von ganz idealem Charakter und theoretischer Bedeutung, aufgestellt von Generationen frommer Gelehrten, die das Leben noch immer nach dem Muster einer Zeit regeln wollten, welche ihnen als goldenes Zeitalter galt, deren Ueberlieferungen sie fortpflanzten und entwickelten. Nur wenige Kapitel des muhammedanischen Rechts gibt es, deren Bestimmungen wirklich in die Praxis eindringen und das Leben zu regeln im Stande waren. „Die Geschichte lehrt uns — so resumirt er an einer Stelle — dass im Widerstreit mit dem Gesetz die getreue Befolgung der den Gottesdienst betreffenden Vorschriften meistens dem freien Willen der Gläubigen überlassen blieb und die erwartete Controle und Bestrafung der Versäumnisse häufig ganz, in den meisten Fällen aber theilweise unterblieb“³⁾. Es fehlte also den theoretischen Gesetzen die Sanction der Durchführung, es waren todte Buchstaben, ersonnen in Studirstuben, gepflegt in den Herzen frommer Forscher, aber vernachlässigt und zurückgedrängt im Leben. In diesem gelten andere Massstäbe als jene, welche in den Schulen als die allein richtigen, rechtmässigen und gottgefälligen Normen aufgestellt wurden.

Wenn wir die lebensvollen Bilder aus der arabischen und muhammedanischen Gesellschaft, wie sie uns z. B. im „Buch

³⁾ De Fiqh u. s. w. p. 10 des Sonderabdrucks.

der Gesänge“ und in anderen Quellen für die Erkenntniss des socialen Lebens aufgestellt werden, beobachten, so müssen wir oft Zweifel daran setzen, dass sie sich im Rahmen einer Gesellschaft befinden, deren Gliedern der Genuss des Weines göttlich verboten war. Am Hofe des Prinzen Ibrâhim b. al Mahdi (s. 224) wird beim Weingelage über theologische Dinge disputirt⁴⁾. Wenn wir betreffs der allgemeinen religiösen Gesetze solchen Zuständen begegnen, um wie viel verständlicher wird uns die Thatsache der Hinwegsetzung über Normen des bürgerlichen Rechts? Es müsste wohl schwer gewesen sein, die muhammedanischen Gesetze gegenüber den Rechtsgewohnheiten der eroberten Länder durchzusetzen. So wie diese noch in neuester Zeit in muhammedanischen Ländern fortleben, so mag es auch in älteren Zeiten der Fall gewesen sein. Es ist bekannt, welches Gewicht das muhammedanische Ehegesetz auf die Anwesenheit eines Vormünders (walijj) der Braut bei ihrer Verehelichung legt⁵⁾. Trotzdem nun gerade das Ehegesetz zu denjenigen Kapiteln des Fikh gehört, dessen Bestimmungen, wie dies aus der Natur der Sache verständlich ist, sich auch im Leben Geltung zu verschaffen wussten⁶⁾, so konnte doch Abû Saïd al Istachrî (st. 328), als er sein Amt als Kâdî in Segestân antrat, constatiren, dass dort die meisten Ehen ohne Mitwirkung eines solchen Walijj abgeschlossen wurden⁷⁾. Im Sinne des muhammedanischen Gesetzes mussten solche Ehen für ungültig erklärt werden. Wie es in der officiellen Rechtspflege des Islam um die Handhabung des Erbrechts, eines der wichtigsten Theile des muhammedanischen Gesetzsystems, dessen Grundlage im Koran am weitläufigsten niedergelegt wird, stand, können wir aus der Notiz

⁴⁾ Agânî VI p. 179.

⁵⁾ Van den Berg, De Beginselen van het Mohammedaansche Recht (3. Aufl.) p. 130.

⁶⁾ Snouck-Hurgronje, Beurtheilung des soeben genannten Buches, 2. Stück p. 30.

⁷⁾ Ibn Challikân ed. Wüstenfeld Nr. 157, II p. 88.

ersehen, dass der 'abbâsidische Chalif Al 'Mu'tadid (regierte von 279—289) eine durchgreifende Reform der diesbezüglichen Gerichtsbarkeit vornehmen musste⁸⁾; es scheint daher, dass die Bestrebungen Omar's II., die Handhabung des Erbgesetzes auf die Basis der Sunna zurückzuführen⁹⁾, keinen dauernden Erfolg hatten.

Dieser Widerstreit zwischen den tatsächlichen Verhältnissen und dem Recht, welches die frommen Gesetzgelehrten¹⁰⁾ auf Grundlage der Sunna des Propheten lehrten und entwickelten, welches aber neben der wirklichen Rechtspflege in den meisten Fällen gleichsam wie ein theoretisches Juristenrecht einherging, dessen Vernachlässigung Gegenstand endlosen Wehklagens der Vertreter dieses Systems bildete, ist eine Tatsache, welche uns die aufmerksame Beobachtung der aus den historischen Quellen ersichtlichen gesellschaftlichen Zustände eröffnet. Einzelne fromme Chalifen, die selbst in dem Ideenkreise der pietistischen Schulgelehrten lebten und webten, machen Anstrengungen, Gesetz und Leben auf die Grundlage der Sunna zurückzuführen, und die derselben zuwiderlaufende Praxis abzustellen. Unter den omajjadischen Herrschern ist es 'Omar II. b. 'Abd al- Azîz, dessen Regierung durch das ernste Bestreben ausgezeichnet ist, die erstorbene Sunna „wiederzubeleben“. — Dies ist der theologische Kunstdruck. Die Praxis der Rechtspflege sollte aufhören im Widerspruch mit der Sunna zu stehen. Wir haben soeben angedeutet, dass er dies in Betreff der Praxis des Erbrechtes versuchte. Hinsichtlich des Sühngeldes (dija) für Juden und Christen, welche von Muhammedanern ermordet oder verwundet wurden, herrschte die mit der Sunna in Widerspruch stehende Gewohnheit¹¹⁾, dass die Hälfte des entrichteten Sühngeldes

⁸⁾ Ibn al-Athîr ann. 283 ed Bûlâk VII p. 172. Kutb-al-dîn ed. Wüstenfeld p. 141. Vergl. auch Lang in ZDMG, XLI p. 250 unten.

⁹⁾ Al-Ja'kûbi ed. Houtsma II p. 327, 1.

¹⁰⁾ Ueber ihre Frömmigkeit vergl. Al-Tabarî II p. 564.

¹¹⁾ Ueberhaupt lässt sich der Vorgang, welcher aus der Erzählung

dem Fiscus anheimfiel und nur die Hälfte den Verwandten des Ermordeten ausgefolgt wurde. Omar II. hob diese eingewurzelte Praxis auf, und erlaubte nur die eine, für die Verwandten bestimmte Hälfte abzufordern¹²⁾. Wie erfolglos aber diese sunnagemässe Reform im muhammedanischen Staate war, ersieht man aus einer merkwürdigen Notiz aus dem XVII. Jahrhundert, wonach noch damals in Konstantinopel die Hälfte des Sühnegeldes für einen Griechen dem Kâdî zufiel¹³⁾.

Für unsere Untersuchung ist es nicht unwichtig, zu wissen, dass unter „Wiederbelebung“ nicht immer die Auffrischung vernachlässigter Normen zu verstehen ist. Zuweilen scheint die Sunna zuallererst bei Gelegenheit dieser „Wiederbelebung“ in Anwendung gebracht worden — vielleicht auch erst entstanden — zu sein. Es ist uns unbekannt, welcher Massstab vor 'Omar II. an die Mündigkeit eines Jünglings bezüglich seiner Fähigkeit, Rechte zu erwerben und seiner religiösen und gesetzlichen Selbständigkeit und Verantwortlichkeit gegolten hat. Es wird wohl keine feste Altersbestimmung normirt gewesen sein; die Mündigkeit wird nach der Erfahrung körperlicher Reife¹⁴⁾ und geistiger Zurechnungsfähigkeit bei einzelnen Individuen verschieden zuerkannt worden sein in Fällen, wo in gesetzlicher Beziehung betreffs des sagîr (Kleinen, d. h. Unmündigen) andere Normen massgebend sind, wie beim kabîr (Grossen, d. h. Mündigen)¹⁵⁾. Auch dies ist nicht ausgeschlossen, dass in den verschiedenen Provinzen die vor dem Eindringen des Islam dort gültig gewesen

ersichtlich ist, die wir bei dieser Gelegenheit benützten, noch in anderen Beziehungen nicht mit den Bestimmungen der Tradition (Muwatta IV p. 40, Al-Buchârî Dîja Nr. 31) vereinigen.

¹²⁾ Agâni XV p. 13 unten vergl. Ibn Abî Usejbi'a ed. Aug. Müller I p. 117.

¹³⁾ Journal d'Antoine Galland ed. Ch. Schefer II p. 105.

¹⁴⁾ Dies folgt auch aus Koran 24, 58.

¹⁵⁾ Z. B. bei der dîja, Muwatta IV p. 31.

Regeln auch fürderhin in Kraft blieben¹⁶⁾. Nun erfahren wir, dass Nâfi', ein Client des 'Abdallah Sohnes 'Omar's I., der von seinem Patron viele Traditionen hörte und dieselben verbreitete, dem Chalifen 'Omar II., welcher sehr gerne Nachrichten anhörte, die sich auf die goldene Zeit des jungen Islam bezogen, die Erzählung vortrug, dass der Prophet dem Sohne des 'Omar nach der Schlacht bei 'Ohod, da der Jüngling erst vierzehn Jahre zählte, keinen Antheil an der Beute zuliess, wohl aber nach der Grabenschlacht, da er damals bereits das fünfzehnte Lebensjahr erreicht hatte. Da sprach nun der Chalif: Dies ist die Grenze zwischen der Zeit der Unmündigkeit und der der Mündigkeit; er erliess denn auch an seine Statthalter den Befehl, von jetzt ab sich an diese Altersbestimmung zu halten¹⁷⁾. Dies Beispiel zeigt uns zugleich, wie die Einführung des traditionellen Gesetzes zuweilen mit dem Auftauchen der traditionellen Nachricht, die jenem als Grundlage dienen soll, zusammenhängt, und wie überhaupt die auf die Sunna gegründeten Gesetze entstanden sind¹⁸⁾. Es werden vornehmlich solche praktische Gesichtspunkte gewesen sein, welche gerade 'Omar II. veranlassten, das Suchen nach traditionellen Nachrichten zu betreiben¹⁹⁾ und auf dasselbe viel Gewicht zu legen²⁰⁾. Dieses Streben kam erst unter dem Einfluss der 'abbâsidischen Dynastie wieder stark zur Geltung, dies wird im II. Th. meiner „Muhammedanischen Studien“ weiter begründet werden.

¹⁶⁾ Vergl. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen I p. 533.

¹⁷⁾ Al-Buchârî, Shahâdât Nr. 18. Die spätere Wissenschaft hat daran weiter anknüpfend das 15. Lebensjahr auch als den terminus a quo der Selbstverantwortlichkeit in strafrechtlicher Beziehung festgesetzt. Abû Jûsuf, Kitâb al-charâg p. 106.

¹⁸⁾ Aehnliches wird auch in die ältere Zeit hineingedichtet. 'Omar I. versammelte die Leute bei Minâ und forderte jeden auf, dem etwas über das Verfahren bei der dija bekannt ist, seine Kenntniss mitzutheilen. Muwatta IV p. 41.

¹⁹⁾ Al-Zurkânî, Einleitung in Muwatta I p. 10.

²⁰⁾ Vergl. ZDMG XII p. 245.

Parallel mit der Feststellung von gesetzlichen Normen, welche auf die Sunna gegründet sind, lief die Abschaffung von Rechtsgewohnheiten, welche sich aus dem heidnischen Leben der Araber in den Islam hineinerbten, aber mit jenen gesetzlichen Principien in Widerstreit waren, welche in den traditionstreuen Kreisen des Islam zur Geltung kamen. Einer der merkwürdigsten Abschnitte der kanonischen Gesetzkunde ist derjenige, welcher die sogenannte *Kasâma* behandelt, merkwürdig besonders auch wegen der Verwirrung, welche in den traditionellen Quellen hinsichtlich der Berechtigung dieser Rechtsgewohnheit im Islam obwaltet. Die *Kasâma* ist ein aus dem arabischen Heidenthum stammender Gebrauch²¹⁾, welcher in Anwendung kam, um einen Mord zu ahnden, wenn für die Person des Mörders oder seine Stammesangehörigkeit kein sicherer Beweis, sondern nur Wahrscheinlichkeitsgründe oder Verdachtsmomente obwalteten²²⁾. Durch die Ablegung von fünfzig Eiden²³⁾ konnten nun entweder die Blutsverwandten des Ermordeten die Mitschuld auf ein verdächtiges Individuum wälzen, oder im Gegentheil die Blutsverwandten des letzteren von ihrem Stamm abwenden. Sichereres über die Modalität dieser Beschuldigungs- oder Reinigungseide lässt sich nicht ermitteln, da die Nachrichten darüber aus muhammedanischer Zeit stammen. Im Islam scheint sich die *Kasâma* forterhalten zu haben; aber sie widerstrebt der von den Rechtskundigen gelehrten Anschauung,

²¹⁾ Vergl. Robertson-Smith, *Kinship and marriage in early Arabia* p. 263.

²²⁾ Vergl. über dieses Rechtsinstitut Kohler, *Zur Lehre von der Blutrache* S. 25. D. R.

²³⁾ Die Wiederholung des Schwures, welcher auch den heidnischen Arabern als Rechtsbeweis galt (*Zuhejr* 1, 40), wurde als Verstärkung desselben betrachtet, *Hudejl* 109, 7. Diese Anschauung blieb auch im Islam aufrecht. *Agânî* I p. 156, 4 siebenzig Schwüre; *ibid.* XI p. 55 ult. vierzig Schwüre, *Ibn Ad harî* ed. Dozy I p. 109 unten fünfzig Schwüre; in *Tausend und eine Nacht* (ed. Bûlak 1280) I p. 416 ist sogar von 1050 Schwüren die Rede.

dass für die Fällung eines Strafurtheils eine bajjina, das ist ein vollgültiger Thatbeweis erforderlich ist, wie auch dagegen, dass der Eid dem Kläger (al-muddaʿi) nicht angeboten werden könne. Dies mag auch den Chalif ʿOmar II. veranlasst haben, gelegentlich eines concreten Falles an seinen Statthalter in Basra ʿAdijj b. Artât²⁴⁾ einen Erlass zu senden, in welchem er die Anwendung der Kasâma verbietet und ermahnt, dass nur auf Grund einer bajjina vorgegangen werden dürfe²⁵⁾. Aber dieser Versuch war nicht von Erfolg, denn die Kasâma blieb trotz ihres Widerstreites gegen das muhammedanische Gesetz weiter in Uebung, so sehr, dass Mâlik b. Anas, welcher wie Muslim auch (die anderen Sammlungen sind mir jetzt unzugänglich) die Enuntiation des ʿOmar II. — welche ich nur bei Al-Buchârî finde — völlig verschweigt, als praktischer Jurist die heidnische Rechtsgewohnheit auf muslimischer Basis zu regeln genöthigt ist²⁶⁾. Dasselbe thun auch andere Traditionsgelehrte und Theologen, und bei dieser Gelegenheit kommen dann auch natürlich erfundene Traditionen zu Tage, welche der Kasâma die Sanction des Propheten sichern. Muslim erwähnt sogar in einem andern, nach den Principien muhammedanischer Kritik nicht gut beglaubigten Bericht²⁷⁾, „dass der Prophet die Kasâma so, wie sie in der Heidenzeit in Uebung war, bestätigt hat“²⁸⁾, und Kâdî ʿJjâd (st. 544) nennt sie einen Grundsatz der Religionsgesetze und eine wichtige Säule des allgemeinen Wohls der Menschen“²⁹⁾. Jedoch dies sind Resultate der auch sonst nicht

²⁴⁾ Derselbe Statthalter verbot in Basra die durch die Tradition verpönte Todtenklage, wahrscheinlich gleichfalls über Befehl des ʿOmar II. *Dîwân des Farazdak* ed. Brucher p. 67.

²⁵⁾ *Muwatta* IV p. 50—55, man vergl. auch p. 32, wo die Kasâma auch bei unvorsätzlicher Tödtung angewendet wird.

²⁶⁾ Al-Buchârî, *Dijât* Nr. 22.

²⁷⁾ Er geht nämlich ganz anonym auf „einen Mann von den Genossen, von den Ansâr“ zurück.

²⁸⁾ *Muslim* IV p. 123.

²⁹⁾ Bei Al-Nawawî, *Commentar in Muslim* IV p. 113.

ungewöhnlichen Accommodationsbestrebungen der Theologen. Der heidnische Gebrauch wurde aber nicht unter allgemeiner Zustimmung der Vertreter der islamischen Gesetzkunde als berechtigt anerkannt. Wenn auch spätere Systematiker — wie z. B. der Kâdî von Safed Sadr al-dîn al-Dimishkî³⁰⁾ lehren, dass mit Bezug auf die gesetzliche Kraft der Kasâma unter den Gesetzlehrern völlige Einhelligkeit herrsche³¹⁾, so ist es doch erwiesen, dass viele angesehenen Theologen gegen die Zulässigkeit derselben direct Protest erheben³²⁾, oder z. B. wie Abû Hanîfa gegen die Beeidigung des Klägers in der Kasâma als gegen die Tradition verstossend opponiren, oder endlich die Geltung derselben in anderer Weise abschwächen wollen. Unter denjenigen, welche die Kasâma grundsätzlich verwerfen, finden wir auch Al-Buchârî; dass er sie lediglich als heidnische, im Islam unter keiner Form berechnete Rechtsgewohnheit betrachtet, ist auch daraus ersichtlich, dass er derselben an zwei Stellen seines Corpus erwähnt und zwar einmal im Buche über die Dîjât, d. h. das Lösegeld für den Mord; an dieser Stelle bringt er den Erlass 'Omar's II., welcher das Verhältniss des Islam zur Kasâma beweisen soll; dann in dem den Manâkib al-ansâr angehängten Kapitel über die Gebräuche der Gâhilijja. Klarer hätte er es nicht documentiren können, dass er gegen den heidnischen Gebrauch, den schon zu seiner Zeit auch muhammedanische Autoritäten, wie z. B. Mâlik, unter die Institutionen des Islam einverleibt

³⁰⁾ S. über ihn und sein Werk ZDMG XXXVIII p. 670 ff.

³¹⁾ Rahmat al-umma ed. Bûlâk p. 135.

³²⁾ Al-Nawawî l. c. p. 119 verschweigt ihre Namen nicht. Sâlim b. 'Abdallâh, Enkel des 'Omar I., einer der sieben Gelehrten von Medina (st. 106); Sulejmân b. Jasâr, gleichfalls Medinenser (st. Ende des I. Jhd.'s, derselbe wird jedoch Muwatta' IV p. 32 im Isnâd einer Kasâmatradition angeführt; Al-Hakam b. Ujejna, ein kufischer Gelehrter (st. 119); Katâda aus Basra (st. 177); Abû Kulâba, der Berater des 'Omar II.; Muslim b. Châlid aus Mekka (st. 179); Ibn 'Alijja aus Basra (st. 193).

hatten, protestire. Wir ersehen aus diesem Beispiele, wie emsig, wenn auch nirgends mit weniger Erfolg als in dieser Frage, die Theologen der verschiedensten Provinzen bis in's III. Jahrhundert gegen einen im öffentlichen Leben in Geltung gebliebenen heidnischen Rechtsgebrauch ihre Stimme erheben.

Den Unterschied, der zwischen der praktischen Rechtspflege und den auf das Fikh gegründeten Rechtsanschauungen obwaltete, veranschaulicht uns eine Erzählung, die wir in der von Wüstenfeld herausgegebenen mekkanischen Geschichte des Muhammed Al-Fâkihi³³⁾ (schrieb in der zweiten Hälfte des III. Jahrhunderts d. H.) finden: Zijâd-b. 'Ubejdallah, der in der ersten 'Abbâsidenzeit (vom Jahre 133—141³⁴⁾ nach anderen³⁵⁾ nur bis 136) Statthalter von Mekka war, sass einst in der Moschee, und forderte einen Jeden, der eine Klage hätte, auf, ihm sein Anliegen vorzutragen. Da trat ein Wüstenaraber vor und verklagte seinen Nachbar, dessen Kuh seinen Sohn mit den Hörnern gestossen habe, in Folge dessen das Kind gestorben sei. Der Statthalter liess durch seinen Schreiber folgendes Urtheil niederschreiben: Wenn sich die Sache wirklich so verhält, so muss die Kuh dem Wüstenaraber als Schadenersatz für seinen getödteten Sohn ausgefolgt werden. Als der Schreiber daran war, dies Urtheil auszufertigen, da ging eben der berühmte Kâdî Ibn Gurejg vorüber. Man hielt es für zweckmässig, diesen Fachmann über den obschwebenden Rechtsfall zu befragen. Der aber meinte, dass der Eigenthümer der Kuh gar keinen Ersatz zu leisten habe, da der Prophet den Satz ausgesprochen habe: „al-'agmâ' garhuhâ gubâr“: Körperliche Verletzungen, die das unvernünftige Thier zufügt, sind nicht Gegenstand der Strafe³⁶⁾.

³³⁾ Chroniken der Stadt Mekka II p. 39.

³⁴⁾ Abû-l-Mahâsin, Annales I p. 360, 386.

³⁵⁾ Chroniken der Stadt Mekka II p. 181.

³⁶⁾ Dieser Ausspruch des Propheten findet sich bei Al-Buchârî Zakât Nr. 66, Dîjât Nr. 28.

II.

Der Gegensatz, den wir zwischen dem thatsächlich gehandhabten Gesetz und dem theoretischen Recht der Theologen auf Schritt und Tritt wahrnehmen können, musste natürlich seine Spuren in der von diesen geschaffenen Literatur zurücklassen und die Thatsache, deren Obwalten in diesen Blättern bekräftigt werden soll, wird uns um so sicherer erscheinen müssen, wenn wir beweisen, dass sie von den Vertretern der theoretischen Gesetze der theologischen Schule constatirt und beklagt wird. Wir übergehen zu diesem Zwecke jene bitteren Aeusserungen der Theologen über die „Richter der Zeit“, welche in den neueren Perioden der muhammedanischen kanonischen Literatur niemals fehlen, und auf welche bereits Snouck-Hurgronje an verschiedenen Orten das nöthige Gewicht gelegt hat. Wir gehen vielmehr zum Erweis der bestrittenen These in die ältere Zeit der muhammedanischen gesetzkundigen Literatur zurück, in die Blüthezeit der Ausbildung der muhammedanischen Gesetzwissenschaft, in welcher zuallererst das von allen Seiten gesammelte Gesetzmateriale zum Gegenstande kritischer Sichtung und schöpferischer Verarbeitung gemacht wurde.

Wie tief in dieser Zeit der klaffende Gegensatz zwischen der praktischen Rechtspflege und den gesetzlichen Doctrinen der kanonischen Theologen gefühlt ward, können wir mehr als aus allen anderen Daten aus dem Umstande folgern, dass Al-Buchârî, einer der grössten Vertreter der letzteren, seinem *Corpus traditionum* einen eigenen Titel einverleibt hat³⁷⁾: „Wenn der Richter ein unrechtes Urtheil fällt oder ein solches, welches im Gegensatz zu

³⁷⁾ Vergl. Fr. 19 de appell: si expressim sententia contra juris rigorem data fuerit, valere non debet; non jure profertur sententia, si specialiter contra leges vel senatusconsultum vel constitutionem fuerit prolata.

den (Lehren der) Gelehrten steht, so ist dies nichtig“³⁸⁾. Es wird also zu jener Zeit die Actualität des Gegensatzes zwischen der Rechtspflege des weltlichen Richters (al-hâkim) und den Theorien der Gesetzgelehrten ahl al-‘ilm (dieselben, die später ‘ulamâ genannt werden) vorausgesetzt, und der Theologe Al-Buchârî kann im Fall des Widerstreits nicht anders, als den letzteren den Vorzug über erstere geben. Das Document, das er unter dem erwähnten Titel als Beweis für seine Lehre anführt, steht nur in laxem, ganz allgemeinem Zusammenhang mit derselben, und wer die subjective Art der Titel bei Al-Buchârî kennt³⁹⁾, wird mir nicht Unrecht geben, wenn ich denke, dass es ihm dabei nicht so sehr um die Mittheilung der Tradition, als um die Feststellung der im Titel aufgestellten Lehre zu thun war. Von der frühen Existenz des hier vorausgesetzten Gegensatzes gibt uns aber eine Tradition Kenntniss, die bei Al-Buchârî an mehreren Orten vorkommt⁴⁰⁾, ausserdem aber — wie ich aus den Commentaren ersehen kann — den übrigen fünf kanonischen Traditionssammlungen einverleibt ist. „Ein Araber kam zu dem Propheten, als er (Comm: in der Moschee) sass und redete ihn so an: O Gesandter Gottes! richte (zwischen mir und meinem Gegner) im Sinne des Gottesbuches. Da erhob sich der Gegner und sagte: Er hat Recht, gebe ihm ein Urtheil, o Gesandter Gottes, im Sinne des Buches Gottes. Mein Sohn nämlich war Tagelöhner bei jenem Mann, da trieb er Unzucht mit seiner Frau. Nun sagte man mir, dass mein Sohn die Steinigungsstrafe verwirkt habe; ich aber kaufte ihn von dieser Strafe los mit hundert Schafen und einer Sclavin. Dann fragte ich die Männer der Wissenschaft (ahl al-‘ilm), die meinten, dass mein Sohn hundert Geiselhiebe erhalten und ein

³⁸⁾ Ahkâm Nr. 35.

³⁹⁾ Darüber ist einiges in meinen Zâhiriten p. 103 zu finden.

⁴⁰⁾ z. B. Muhârabûn Nr. 20. Sulh Nr. 5, Shurût Nr. 9.

Jahr verbannt werden müsse. — Da entgegnete der Prophet: Fürwahr, ich schwöre bei dem, in dessen Hand meine Seele ist, dass ich euch ein Urtheil im Sinne des Gottesbuches fällen werde. Die Schafe und die Sclavin müssen dir zurück-erstattet werden, dein Sohn hat hundert Geiselhiebe zu erhalten und muss ein Jahr in die Verbannung gehen. Du aber, Unejs, wirst morgen das (ehebrecherische) Weib steinigen.“ So geschah es auch.

Für Leser, denen die Natur der muhammedanischen Traditionen nicht unbekannt ist, bedarf es nicht der Erinnerung daran, dass diese Erzählung kein Document ist für die Zeit, in welche sie sich selbst versetzt, sondern nur für die Zeit, in welcher sie entstanden ist. Dass sie keinesfalls in jener Zeit entstanden sein kann, aus welcher sie sich darstellt, sieht man leicht, wenn man sich in die Verhältnisse derselben zurück-versetzt. Sie ist eine tendenziöse Erzählung, entstanden in der Zeit des erwachenden Widerstreites der wissenschaftlichen Gesetzkunde gegen die willkürlich-empirische Rechtsprechung der Behörde⁴¹⁾. So wie Muhammed hier Partei nimmt für die ahl al-ilm gegen den widersprechenden Urtheilspruch der ausübenden Richter, so, dachten die Theologen, müsste es auch fürder bleiben. Die idealen Wünsche für die Gegenwart wurden gewöhnlich als thatsächliche Verhältnisse in die Zeit des Propheten zurückversetzt und unter den Schutz seiner Autorität gestellt.

III.

Es ist nun aber auch einer Strömung Erwähnung zu thun, welche in den theologischen Kreisen namentlich in der 'Abbāsidenzeit überhand nimmt, die Praxis des alltäglichen Lebens mit der Theologie auszusöhnen. In unseren Bemerkungen über die Kasâma konnten wir für dies Accomodationsver-

⁴¹⁾ Die Erzählung findet sich bereits in dem Muwatta' des Mâlik b. Anas (st. 179) IV p. 7.

fahren bereits ein Beispiel sehen. Man bequeme die Doctrinen den Anforderungen des im praktischen Leben Begründeten zuweilen an und fand — besser: man schuf — Rechtstitel, welche den Widerspruch der alltäglichen Vorgänge mit den traditionellen Doctrinen aufhoben. Man erdichtete Traditionen im Sinne der Erfordernisse des Lebens, und so wurde dieses traditionsgemäß. Es bildete sich gegenüber den in früheren Zeiten durch die Pietisten geübten und gelehrten Erschwerungen die Lehre aus: dass man das religiöse Leben erleichtern müsse und nicht erschweren dürfe. „Ihr seid“ — so lässt man Muhammed zu seinen Genossen sprechen — „gesendet worden als Erleichterer und nicht als Erschwerer,“⁴²⁾ und Aussprüche ähnlichen Inhaltes⁴³⁾, welche sicherlich nichts anderes sind als eine Reaction der Erfordernisse des täglichen Verkehrs gegen die Beschränkungen, durch welche ein Geschlecht frommer Theologen eine Scheidewand erhob zwischen dem Leben im Islam und den Lehren seiner Vertreter. Es würde hier zu weit führen, wenn wir diese eine erschöpfende Behandlung erheischende Erscheinung nach ihren verschiedenen Momenten darzustellen unternehmen wollten.

Der Widerstreit zwischen den zwei grossen Schulen in der islamischen Rechtskunde, den *ashâb al-hadîth* (den Traditionisten) und *ashâb al-fikh* (speculativen Juristen)⁴⁴⁾ geht ja auch zum Theil auf die Abweisung oder Zulassung von Methoden zurück, durch deren Anwendung es möglich werden konnte, über die Sunna hinweg den Erfordernissen neuer Verhältnisse gerecht zu werden⁴⁵⁾. Es ist nicht auf-

⁴²⁾ Vergl. die bei Al-Buchârî, Adab Nr. 79 aufgeführten Sätze.

⁴³⁾ z. B. 'Ilm Nr. 12. Wudû' Nr. 61: „jassirû wa-lâ tu'assirû“ „fa-innamâ bu'ithtum mujassirîna walâ bu'ithtum mu'assirîna.“

⁴⁴⁾ Vergl. auch Kohler, Zur Geschichte der islamitischen Rechtssysteme, in dieser Zeitschrift V S. 384 f. 387 f. D. R.

⁴⁵⁾ Einiges aus diesem Gebiete ist bereits in meinen Zâhiriten behandelt worden.

fallend, wenn die speculative Methode zumeist im 'Irâk ihre Anwendung findet, wo eben jene Verhältnisse zu allererst beobachtet werden konnten, welche auf higâzenischer Grundlage nicht recht zu behandeln waren. Dass aus der speculativen Methode casuistische Spitzfindigkeit wurde, ist nicht zu verwundern, und so wurde mit der Zeit für die Juristen die Bezeichnung 'irâkisiren gleichbedeutend mit Spitzfindigkeit entfaltet⁴⁶⁾.

Nur soviel sei hier wiederholt hervorgehoben, dass es an Versuchen nicht fehlte, die Erfordernisse des staatlichen Lebens und der alltäglichen Gewohnheiten trotz der widersprechenden Lehre dessen, was als Sunna galt, sei es durch accommodirende Exegese, sei es durch directe Erdichtung oder Präparirung von traditionellen Documenten⁴⁷⁾, oder durch die Aufstellung unabhängiger Doctrinen auf das Niveau der Gesetzlichkeit zu erheben. Für letzteres möge hier wenigstens ein Beispiel folgen.

Im Sinne der Tradition wird ein brachliegendes herrenloses Feld, das Jemand bearbeitet, Eigenthum des letzteren; von einer Zustimmung der Obrigkeit zu dieser Erwerbung ist keine Rede. Es scheint jedoch, dass in der Vertheilung solcher Grundstücke die Organe des Chalifen sich einen bestimmenden Einfluss reservirten⁴⁸⁾, theils um ihre Günstlinge durch Schen-

⁴⁶⁾ Ta'arruk, s. Snouck im Lbl. für orient. Philologie 1884 p. 425 Anm. Dazu füge ich noch folgende Beispiele: Muwatta' IV p. 38, 2 lässt man den Sa'id zu einer auf alle Casuistik bedachten Fragen den Ausruf richten: Bist du denn 'Irâker? ferner ta'arruk bei Al-Zurkânî III p. 9.

⁴⁷⁾ Den irâkischen Gesetzanschauungen entsprechen 'irâkische Traditionen, z. B. Al-Shâfi'î Risâla (Hdschr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo) § 34 Al-Basrijjûna; Abû 'Omar bei Al-Zurkânî II p. 12: basrisch-kûfische Traditionen, welche man von keinem Medinenser überliefert findet; Ibn 'Abd al-barr ibid. p. 7 ahâdîth Kûfijja, welche nicht als Beweise dienen können. Dieselbe Tradition wird auch verschiedenartig interpretirt und angewendet im Hig'âz und im Irâk. Al-Suhejlî zu Ibn Hishâm ed. Wüstenfeld, Anmerkungen p. 199.

⁴⁸⁾ Analog verhält es sich mit der Regaliencreirung im deutschen Mittelalter.

kungen und Belehnungen auszeichnen zu können, theils aber auch, weil die ganz unabhängige, der Controle der Regierung nicht unterliegende Aneignung von Grundstücken den Anforderungen einer geordneten Länderadministration nicht entsprechen konnte. Diesen Zustand sanctionirte Abû Hanîfa, indem er folgende Lehre codificirte: Wer ein brachliegendes Feld belebt, der wird Eigenthümer desselben, wenn ihm der Imâm hierzu die Erlaubniss ertheilt hatte; hat er das Feld ohne höhere Erlaubniss bearbeitet, so wird es nicht sein Eigenthum, der Imâm hat das Recht, ihn daraus zu entfernen und über das Feld zu verfügen⁴⁹⁾. Diese Lehre ist nun geradezu im Widerspruche mit dem Texte der Sunna, aber im Einklang mit den Erfordernissen der Verwaltung.

Der kritische Apparat zu den kanonischen Traditionssammlungen wimmelt von Varianten, welche, bei Lichte gesehen, die Tendenz verrathen, einen Text zu schaffen, welcher als Stütze der beabsichtigten Accomodationen dienen könne. Und Legion ist die Anzahl der Erdichtungen, welche den Zweck verfolgten, eine theoretische Basis für das praktische Leben zu schaffen. Man begreift den Aufschrei der mit dem praktischen Leben gar keine Fühlung unterhaltenden Traditionisten gegen die überhandnehmende Corrupirung des Traditionsbestandes; freilich lassen auch sie den Propheten in erdichteten Aussprüchen gegen diese Verderbniss opponiren. Allerdings standen die Traditionskünstler nicht immer im Dienste allgemeiner Zwecke. Ganz abgesehen von Parteiinteressen, den Interessen politischer Factionen, welche zu Traditionsfälschungen und Erdichtungen Anlass gaben, waren es auch zuweilen ganz niedere Zwecke, welche dazu leiteten. Zur Zeit des Hârûn al-Rashîd lebte in der Residenz der Kâdî Wahab Abû-l-Bachtarî. Der Chalife liebte eine Art

⁴⁹⁾ Abû Jûsuf, Kitâb al-charâg p. 36. Die Meinungsverschiedenheiten der Schulen in dieser Frage findet man bei Al-Mâwardî, Constitutiones politicae ed. Enger p. 308 ff.

des Sports, deren Uebung im Sinne der orthodoxen Lehre streng verboten war: das Wettfliegen der Tauben. Auch das jüdische Gesetz verpönt diese Unterhaltung und erklärt jene, welche ihr fröhnen, gleich Sündern und Missethättern als zur Zeugenschaft und Eidesleistung unzulässig. Gleichen Sinnes sind die muhammedanischen Theologen. Nach Sufjân al-Thaurî (st. 169) ist dies Spiel von den Einwohnern der sündigen Stadt Sodom erfunden worden, welche Allâh wegen ihrer Missethaten von der Oberfläche der Erde vertilgte. Aber schon früher hatte der fromme Theologe von Kûfa Ibrâhîm al-Nacha'î (st. 96) gesagt: Wer das Spiel des Taubenfluges betreibt, stirbt nicht, ohne die Qual der Armuth geschmeckt zu haben. Trotz dieser Verpönung des Taubensports von Seiten der frommen Männer, die dem Volke die Dolmetscher der Religion und Sunna waren, blieb er im 'Irâk bis ins IV. Jahrhundert eine beliebte, allgemein geübte Unterhaltung⁵⁰⁾, im V. Jahrhundert soll der Chalif Al-Muktadî (467—487) in frommer Anwendung versucht haben, hinsichtlich dieses Spiels der Lehre der Gesetzkundigen Geltung zu verschaffen⁵¹⁾. Man braucht kein besseres Beispiel für die Kluft, die zwischen orthodoxer Lehre und der Uebung des Lebens waltete. Hârûn al-Raschîd mochte aber Scrupel darüber empfunden haben, dass an seinem Hofe in aller Oeffentlichkeit dem Gesetz so rücksichtslos zuwidergehandelt wird. Aber der findige Kâdi Abû-l-Bachtarî producirte eines schönen Tages folgenden mit allen Anforderungen einer glaubwürdigen Tradition aufgeputzten Ausspruch des Propheten: „Wettrennen darf man nur mit solchen Thieren veranstalten, welche Hufe oder Flügel haben.“ Die Worte „oder Flügel“ hatte der Kâdi in einen älteren Satz eingeschmuggelt, um das Taubenfliegen in die Reihe der gesetzlich erlaubten Unterhaltungen zu erheben⁵²⁾. Was in obiger Erzählung seitens eines Hoftheologen vielleicht nur zur Beruhi-

⁵⁰⁾ Al-Mas'ûdî, Prairies d'or VIII p. 379.

⁵¹⁾ Ibn al-Athîr ed. Bûlâk X p. 85.

⁵²⁾ Kutb al-dîn ed. Wüstenfeld p. 98 al-Damîrî I p. 324.

gung des Gewissens des Chalifen versucht wird, ist ein häufiger Vorgang in der Geschichte der Entstehung und Entwicklung der muhammedanischen Traditionsliteratur. Die Beobachtung desselben bietet einen der wichtigsten Gesichtspunkte in der Beurtheilung dieses grossen und ausgedehnten Schriftthums, welches lange Zeit als die Basis aller muhammedanischen Jurisprudenz und kanonischen Gelehrsamkeit galt. Das tagtäglich immer dringender erscheinende und immer häufiger befriedigte Bedürfniss, solche Quellen der Gesetzlichkeit zu schaffen oder zu präpariren, zeigt uns erst recht, wie weit die Art des Lebens von jenen Doctrinen entfernt war, welche die Theologen älterer Zeit in ihren Schulen lehrten und trotz des Gegensatzes der allgemeinen Praxis als ideales Gesetz fortpflanzten.

Budapest, im September 1887.
