394889

ENZYKLOPAEDIE DES ISLĀM

GEOGRAPHISCHES, ETHNOGRAPHISCHES UND BIOGRAPHISCHES WÖRTERBUCH DER MUHAMMEDANISCHEN VÖLKER

MIT UNTERSTÜTZUNG DER INTERNATIONALEN VEREINIGUNG
DER AKADEMIEN DER WISSENSCHAFTEN
UND IM VEREIN MIT HERVORRAGENDEN ORIENTALISTEN

HERAUSGEGEBEN VON

M. TH. HOUTSMA, T. W. ARNOLD,
R. BASSET und R. HARTMANN

BAND I

A—D

MTAK
0 00003 36406 2

LEIDEN
VERLAGSBUCHHANDLUNG
VORMALS E. J. BRILL

1913

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

ist eine wichtige Quellenschrift für die neueste Geschichte Mittelasiens, besonders für Bukhārā, Khīwa und Khōḳand. (W. BARTHOLD.)

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 = 1408—820 = 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 Muḥyi 'l-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 Liste bei Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litter.*, II, 205) ist gedruckt sein *al-Insān al-kāmil fī Maʿrifat al-Awākhir wa'l-Awāʾil*, Kairo, 1301, 1304, 1316 (Azharīya, 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, Muḥammed 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 Maḳāme einverleibt. Sein Werk hat in weiten Gebieten des Islām, so besonders in Ost-Indien, grosse Wirkung auf die Ausgestaltung der religiösen Ideen geübt.

Litteratur: Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litter.*, II, 205; al-Djīlī, *al-Insān al-kāmil*, II, 46; Ḥādjdjī Khalīfa (ed. Flügel), N°. 10989; *India Office Cat.*, N°. 666; Vollers, *Leipz. Katal.*, S. 69; Schreiner, in der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, LII, 520; C. Snouck Hurgronje, *Arabie en Oost-Indie* (Leiden, 1907), S. 15. (GOLDZIHER.)

ʿABD AL-KARĪM KASHMĪRĪ, persischer Geschichtsschreiber, gestorben 1198 (1784). ʿAbd al-Karīm trat 1151 (1738/1739) in den Dienst Nādir Shāh's und begleitete diesen Fürsten auf dessen Zuge von Dehli nach Ḳazwīn. Von dort reiste er nach Mekka und kehrte auf dem Seewege nach Indien zurück. Er ist der Verfasser einer Geschichte Nādir Shāh's, die den Titel *Bayān-i Wāḳiʿ* führt. Vgl. Khojeh Abdulkurreem (A Cashmerian), *Memoirs of a Travel from Hindostan to Persia, when accompanying Nadirshah*, transl. from the Persian by P. Gladwin (London, 1793); *Voyage de l'Inde à la Mecque*, trad. par Langlès (Paris, 1797).

Litteratur: Elliot und Dowson, *The history of India*, VIII, 124 ff. Rieu, *Cat. of Pers. Mss.*, S. 382. (M. TH. HOUTSMA.)

ʿABD AL-KARĪM MUNSHĪ'. [Siehe MUḤAMMED ʿABD AL-KARĪM.]

ʿABD AL-KARĪM NĀDIR PASḤA, türkischer General, geboren zu Cirpan in Ost-Rumelien. Er kämpfte 1876 siegreich gegen die Serben und führte im Russisch-Türkischen Kriege den Oberbefehl über die türkische Donauarmee, wurde aber abgesetzt, als er den Übergang der Russen über die Donau nicht zu verhindern wusste, und

Ebensowenig gelang es, trotz aller Anstrengungen, al-Rashīd, die mächtigen Banū Marīn aufzuhalten, Unterstämme der Zanāta, die in seine Länder einfielen und dort, durch eine Reihe von Siegen über die Almohaden, ihren Einfluss begründeten.

Die Marīniden sollten von nun an die furchtbarsten Gegner der Almohaden sein und, nach mehrjährigem, geschickt geführtem Kampfe, ihrerseits den äussersten Maghrib und Spanien den letzten Nachfolgern ʿAbd al-Muʾmin's entreissen.

Al-Rashīd fand nach zehnjähriger Regierung am 10. Djumādā II 640 (5. Dezember 1242) durch Ertrinken in einer Zisterne seines Palastes zu Marrākush seinen Tod. Er war erst 24 Jahre alt. Obgleich die Zeitbuchschreiber darüber schweigen, scheint es, dass unter ihm in Wirklichkeit seine Mutter das Königreich regierte.

Litteratur: Ibn Abī Zarʿ, *al-Ḳirṭās* (Fez, 1303), S. 184 ff.; Ibn Khaldūn, *ʿIbar (Hist. des Berb.)*, I, 344 ff.; II, 237 ff.; al-Zarkashī, *Taʾrīkh al-Dawlatain* (Tunis, 1289), S. 19 ff., 148; Übers. von Fagnan (Constantine, 1895), S. 40 f., 269; Aḥmed al-Salāwī, *Kitāb al-Istiḳṣāʾ* (Kairo, 1304), I, 200 ff. (A. Bel.)

ʿABD AL-WĀSIʿ Djabalī b. ʿAbd al-Djāmiʿ, persischer Dichter, einer der Lobredner des seldjukischen Sultans Sandjar. ʿAbd al-Wāsiʿ, gebürtig aus der Provinz Ghardjistān, verweilte zuerst einige Zeit in Herāt und begab sich dann nach Ghazna, wo er in den Dienst des Sultans Bahrām Shāh trat, des Sohnes von Masʿūd, aus der Dynastie der Ghaznewiden; nach vier Jahren, als der Sultan Sandjar nach Ghazna kam, zur Unterstützung Bahrām Shāh's, seines leiblichen Vetters mütterlicherseits, benutzte ʿAbd al-Wāsiʿ die günstige Gelegenheit, um eine Ode an ihn zu richten. 555 (1160) soll er gestorben sein. In Lahore wurde 1862 sein Dīwān veröffentlicht.

Litteratur: Dawlat Shāh, *Taḏkirat al-Shuʿarāʾ* (ed. Browne), S. 73—76; Muḥammed ʿAwfī, *Lubāb al-Albāb* (ed. Browne), II, 104—110; Riḍāʿ Ḳulī Khān, *Madjmaʿ al-Fuṣaḥāʾ*, I, 185—192; Hammer-Purgstall, *Gesch. d. schön. Redekünste Persiens*, S. 101; Ethé, im *Grundr. d. Iran. Philol.*, II, 261. (Cl. Huart.)

ABDĀL (A.; Plur. vom Sing. *Badal*, „Stellvertreter") ist eine der Rangstufen in der von den Ṣūfī's konstruierten Hierarchie der heiligen Männer, die, von den Massen unerkannt (*Riḏjāl al-Ghaib*), mit ihrem mächtigen Einfluss an der Aufrechterhaltung der Weltordnung teilnehmen. Hinsichtlich der Einzelheiten dieser Hierarchie zeigen die verschiedenen Darstellungen in der Ṣūfī-Litteratur keine Übereinstimmung. Nach der am meisten verbreiteten Vorstellung nehmen die *Abdāl*, vierzig an der Zahl, die 5. Stelle in der vom grossen *Ḳuṭb* [s. d.] ausgehenden Heiligenhierarchie ein. Es gehen ihnen nach diesem noch voran: 2. die beiden Assistenten des *Ḳuṭb* (*al-Imāmān*); 3. die vier „Pflöcke" oder „Pfeiler" (*al-Awtād* oder *al-ʿUmud* [s. d.]); 4. die sieben „Unvergleichlichen" (*al-Afrād*). Den *Abdāl*, als der 5. Klasse, folgen dann: 6. die siebzig „Vorzüglichen" (*al-Nuḏjabāʾ*); 7. die dreihundert „Obersten" (*al-Nuḳabāʾ*); 8. die „Truppen" (*al-ʿAṣāʾib*), fünfhundert an der Zahl; 9. die „Weisen" oder „Abgesonderten" (*al-Ḥukamāʾ* oder *al-Mufradūn*), in unbeschränkter Zahl; 10. *al-Ḳuḏjabīyūn*. Jede dieser 10 Klassen ist räumlich lokalisiert und hat je einen besonderen Wirkungskreis angewiesen erhalten. Die in den einzelnen Klassen entstehenden Lücken werden durch das Vorrücken je eines Mitgliedes der nachfolgenden Klasse ausgefüllt. Die *Abdāl* (auch *al-Ḳubabā*', „die Aufseher", genannt) haben ihren Sitz in Syrien; ihr Verdienst und ihre Fürsprache bewirken den nötigen Regen, den Sieg über die Feinde und die Abwendung allgemeiner Kalamitäten. Jeder Einzelne von ihnen ist *Badal* (Sing.); jedoch ist die grammatisch einem anderen Plural (*Budalāʾ*) entsprechende Bezeichnung des Einzelnen als *Badīl* gebräuchlicher.

Litteratur: Flügel, in der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XX, 38 f. (wo die ältere Litteratur verzeichnet ist); Vollers, *ibid.*, XLIII, 114 ff. (nach Munāwī); Ḥasan al-ʿAdawī, *al-Nafaḥāt al-shāḏhalīya*, II, 99 ff. (wo die zumeist gangbare Einteilung der Klassen sich findet); A. von Kremer, *Gesch. d. herrsch. Ideen*, S. 172 ff.; Barges, *Vie du célèbre marabout Cidi Abou-Médien* (Paris, 1884), Einleitung; Blochet, *Études sur l'ésotérisme musulman*, im *Journ. as.*, 1902, I, 529 f. (I. Goldziher.)

ABDĀLĪ, frühere Benennung des jetzt als Durrānī bekannten afghānischen Stammes. Dieser gehört zu dem Sarbanī-Zweige der afghānischen Rasse; den Namen soll der Stamm, nach der Meinung der Afghānen, von Abdāl (gewöhnlich Avdal genannt) b. Tarīn b. Sharkhabūn b. Sarban b. Ḳais herleiten; der wieder erhielt ihn von Khwādja Abū Aḥmed, einem Abdāl oder Heiligen vom Čishtīya-Orden, bei dem er in Dienst stand. Infolge von Kriegen mit den Ghalzai hatten die Abdālī ihre ursprünglichen Wohnsitze bei Kandahār verlassen und hatten lange bei Herāt gesessen; aber Nādir Shāh führte sie in ihre alte Heimat zurück, und als nach seinem Tode Aḥmed Shāh in Ḳandahār zum König gekrönt wurde, diente sein Stamm als Kern für das neue Reich. Beeinflusst durch einen Faḳīr namens Ṣābar Shāh, nahm Aḥmed den Königstitel Durr-i Durrān, „Perle der Perlen", an, und seitdem war der Abdālī-Stamm bekannt unter dem Namen Durrānī. Die zwei wichtigsten Unterstämme waren die Popalzai und Bārakzai, zu deren erstem die königliche Gruppe, die der Sadozai, gehörte. Der Name Abdālī blieb zwar noch einige Zeit nach diesen Ereignissen in allgemeinem Gebrauch, geriet aber doch allmählich in Vergessenheit und wurde durch Durrānī ersetzt. Heutzutage hört man ihn nur noch selten. [Weitere Geschichte des Stammes unter Afghānen.]

Litteratur: Elphinstone, *Caubul* (London, 1842), II, 95; *Wāḳiʿāt-i durrānī* (Urdu-Übers. von ʿAbd al-Karīm's *Taʾrīkh-i Aḥmed*, Kanpūr, 1292), S. 3 f.; *Afghānistān* (Lahore, 1876, engl. Übers. von Muḥammed Ḥaiyāt Khān's *Ḥaiyāt-i Afghānī*), S. 57; Malcolm, *The history of Persia* (1829), I, 403; Hanway, *Travels* (London, 1762), S. 98; — vgl. auch B. Dorn, *Hist. of Afghans*, S. 42. (M. Longworth Dames.)

ʿABDALĪ (ʿAbdelī), Plur. ʿAbādil, Sammelname für die Einwohner des Sultanates Laḥedj (Laḥdj) in Südarabien; siehe Laḥedj.

AL-ʿABDARĪ (d. h. Nachkomme des ʿAbd al-Dār b. Ḳuṣaiy b. Kilāb b. Murra, aus der grossen Familie der Koraishiten), mit seinem wahren Namen Abū Muḥammed Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAlī b. Aḥmed b. Suʿūd (oder Saʿūd oder Masʿūd), arabischer Schriftsteller, vor allem durch einen *al-Riḥla al-maghribīya* betitelten Reisebericht bekannt.

Über diesen gelehrten Reisenden besitzen wir fast gar keine Nachrichten; man weiss nur, dass

mit Recht stark angezweifelt worden und wird schlechthin auf eine tendenziöse Erdichtung seitens der Anhänger der ʿAbbāsiden zurückzuführen sein, die so das Recht der ʿAbbāsiden auf das Khalifat beweisen wollten. Abū Hāshim starb unter der Regierung des Sulaimān b. ʿAbd al-Malik in Humaima, einem unbedeutenden Ort südlich vom Toten Meere, den die ʿabbāsidischen Prätendenten zu ihrer Hauptstätte gewählt hatten.

Litteratur: Ibn Saʿd, V, 240 f.; Ṭabarī, III, 2500; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 29 ff.; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 444; Shahrastānī (ed. Cureton), S. 15, 112 (Haarbrücker, I, 23, 169); Wellhausen, *Das arab. Reich und sein Sturz*, S. 343 f.

(K. V. Zetterstéen.)

ABŪ HĀSHIM Muḥammed, 455—487 (1063—1094), Sherīf von Mekka. Er bekam diese Würde endgültig dadurch, dass der fromme Fürst von Jemen al-Ṣulaiḥī mit seinen Truppen den rohen Kämpfen der Sherīfe um die Obergewalt Einhalt tat und den Abū Hāshim förmlich einsetzte. Die meisten Sherīfe, welche vor Ḳatāda (598 = 1200) in Mekka die höchste Gewalt innehatten, waren Abkömmlinge Abū Hāshim's und werden nach ihm oder nach seinem Urgrossvater Hawāshim (Hashimiden) genannt.

Während seiner langen Herrschaft beutete Abū Hāshim die Pilger durch alle Mittel, selbst durch Plünderung, aus und schacherte mit den Oberhoheitsrechten, welche er abwechselnd dem Khalīfen von Baghdād und dem Fāṭimidenkhalīfen von Ägypten verkaufte.

Litteratur: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 62—65. (C. Snouck Hurgronje.)

ABŪ ḤĀTIM (Sahl b. Muḥammed) al-Sidjistānī (oder al-Sidjzī), arabischer Philologe in Baṣra. Er war Schüler des Aṣmaʿī, Abū Zaid al-Anṣārī und Abū ʿUbaida Maʿmar b. al-Muthannā, deren Traditionen über arabische Philologie, Poesie und Antiquitäten er fortpflanzte. Das grosse grammatische Grundwerk des Sībawaih hörte er bei Akhfash, er konnte es aber zu keiner Autorität in den Feinheiten der Grammatik bringen. Die Fächer, in denen er hervorragte, sind Poetik und Kenntnis der alten Dichter und ihrer Sprache; auch als Ḳorʾānkenner wurde er geschätzt. Jedoch enthalten die alten Listen (Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, S. 88) ausser Werken über die eben genannten Gegenstände, auch grammatische Traktate. Hingegen vermisst man in denselben sein *Kitāb al-Muʿammarīn* (*Über die Langlebigen*) und das zu demselben gehörende *Kitāb al-Waṣāyā* (*Testamenta*). Unter seinen Schülern ragen besonders Ibn Duraid [s. d.] und al-Mubarrad [s. d.] hervor. Sein Sterbejahr wird zwischen 248 und 255 (862—869) angegeben; wahrscheinlich ist das letzte, von Ibn Duraid angegebene Datum (255) das richtige. Von seinen Werken ist ein *Buch über die Palme* (zuerst von S. Cusa im *Archivio Storico Siciliano*, vol. I, 1873, besprochen; vgl. *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XXVIII, 500 ff.) von Bartolomeo Legumina in den *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, 1894, Ser. IV, vol. VIII und das *Buch über die Langlebigen* von I. Goldziher (*Abh. zur arab. Philologie*, II; Leiden, 1899) veröffentlicht.

(Goldziher.)

ABŪ ḤĀTIM Yaʿḳūb b. Ḥabīb al-Melzūzī al-Nedjisī, Anführer der Abāḍiten [s. d.]. Ḥabīb ist der Name seines Vaters nach den abāḍi-

Sie betreffen die Theodicee, die Frage der Willensfreiheit und die Moral.

In der Theodicee gibt Abu'l-Hudhail die Eigenschaften oder Attribute Gottes zu, im Gegensatz zur muᶜtazilitischen Schule, die sie leugnete. Aber er setzt sie mit der göttlichen Essenz gleich: Gott ist wissend durch das Wissen, und das Wissen ist seine Essenz; er ist mächtig durch die Macht, und die Macht ist seine Essenz, u. s. w. So wären also die Eigenschaften Formen (Modi) der göttlichen Essenz. Shahrastānī vergleicht sie mit den Personen Gottes in der christlichen Theologie, ein Vergleich, der kaum zu verstehen ist, wenn man sich nicht an die einstige Gewohnheit der Gnostiker erinnert, die Attribute zu personifizieren. — Hinsichtlich des Willens in Gott unterscheidet Abu'l-Hudhail den Willens-Akt von dem Willens-Objekt; ausserdem unterscheidet er zwischen dem schöpferischen und dem gesetzgeberischen Willen. Der Wille zu schaffen ist die Schöpfung selbst; und dieser Wille, von dem geschaffenen Objekt verschieden, ist nicht in einem Orte. Letztere Meinung hat Abu'l-Hudhail zuerst geäussert; später wurde sie in der muᶜtazilitischen Schule angenommen. — Dieselbe Unterscheidung, wie beim Willen, wird auch beim göttlichen Wort gemacht: das schöpferische Wort, ausgedrückt durch „Sei!" ist mit der Schöpfung identisch und ist nicht in einem Orte; dagegen ist das gesetzgeberische Wort, die Verordnungen und Verbote sowie die Offenbarungen in sich begreifend, in einem Orte, nach Art eines Accidens.

Was die Frage des Fatalismus anbetrifft, so lässt Abu'l-Hudhail natürlich, wie alle Muᶜtaziliten, die Willensfreiheit gelten — jedoch, und dies ist das Unterscheidende, nicht für das Leben im Jenseits. Im ewigen Leben sind alle Bewegungen notwendig und von Gott geschaffen; andernfalls wäre noch das Gesetz erforderlich. Übrigens nimmt unser Philosoph an, dass die Bewegungen im ewigen Leben aufhören werden und dass die Individuen dann in einen Zustand der Ruhe gelangen, der für die einen beglükkend, für die andern schmerzlich sein wird; diese Meinung beruht nicht auf einem theologischen Grunde, sondern auf einem logischen: Abu'l-Hudhail glaubte nämlich keine Bewegung ohne Anfang und Ende gelten lassen zu können. Hinsichtlich der Dauer des physischen Lebens bekennt er sich zu einem gemilderten Fatalismus. Er glaubt, dass der Mensch nur zur „festgesetzten Stunde" stirbt, abgesehen jedoch von dem Falle eines gewaltsamen Todes.

In der Moral untersucht Abu'l-Hudhail die mit der Frage nach der moralischen Verantwortlichkeit des Menschen in Verbindung stehende Frage: wann liegt eine „Handlung" vor? Er erkennt nur die vollendete Handlung an. Etwas anderes ist es für ihn, zu sagen: „er tut" und „er hat getan". Das wird für die Handlung der Gliedmassen angewandt, gilt aber ebenso von der Handlung des Herzens: der Wunsch, der Willens-Akt existieren nicht vollständig, solange den Gliedern die Fähigkeit zu ihrer Ausführung fehlt. — Eine andre wichtige Moral-Idee ist die, welche wir die Idee des natürlichen Gesetzes nennen. Unser Philosoph lehrt, dass die überlegungsfähigen Menschen, die vor der Offenbarung lebten, Gott und ein gewisses Mindestmass von Moral durch den Vernunftbeweis erkennen mussten. Seien sie zu dieser Erkenntnis nicht gelangt, so hätten sie die ewige Strafe verwirkt. Diese Meinung teilten die meisten Muᶜtaziliten.

Litteratur: Ibn Khallikān (ed. Wüstenf.), Nº. 617; Shahrastānī (ed. Cureton), S. 34—37 (Haarbrücker, I, 48—53); H. Steiner, *Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam* (Leipzig, 1865); Tj. de Boer, *The history of philosophy in Islam* (London, 1903); Carra de Vaux, *Avicenne* (Paris, 1900); *Static quinta et sexta et appendix libri Mewakif, auctora Adhod ed-Din el-Igi* (ed. Soerensen, Leipzig, 1848); al-Īdjī, *Kitāb al-Mawāḳif* (Constantinopel, 1239); T. W. Arnold, *al-Muᶜtazilah* (Leipzig, 1902).

(Carra de Vaux.)

ABŪ HURAIRA, aus dem Clan der Sulaim b. Fahm 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 ᶜAbd al-Rahmān b. Sakhr (siehe Nawawī, ed. Wüstenf., S. 760) und ᶜUmair b. ᶜĀmir (Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishtiḳāḳ*, S. 295); den Beinamen „Kätzchenvater" soll er wegen seiner Zärtlichkeit gegen Katzen erhalten haben. Er kam im Jahre der Schlacht bei Khaibar (7 = 629) nach Medīna, schloss sich dem Muhammed 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 Hadīthen in seinem Namen mitzuteilen, als andere Genossen; man setzt die Anzahl der auf ihn zurückgehenden Mitteilungen auf 3500, 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 ᶜOmar zum Praefecten von Bahrain ernennen; nach seiner Absetzung schlug er das Anerbieten des Khalīfen, ihm jenes Amt nochmals zu übertragen, aus und zog es vor, lange Zeit in Medīna als Privatmann zu bleiben. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass Marwān, der ihn auch sonst sehr begünstigte, als Gouverneur von Medīna den alten Mann zu seinem Stellvertreter ernannt habe. Abū Huraira starb in Medīna 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 Ḳutaiba, ed. Wüstenf., S. 142), spiegelt sich auch oft in der Art seiner Hadīth-Mitteilungen wieder; die geringfügigsten Dinge pflegt er in pathetischen Stil einzukleiden. Der unerschöpfliche Vorrat seiner Berichte, die er immer bei der Hand hatte (die Abū Huraira-Hadīthe nehmen im *Musnad* des Ibn Hanbal 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 Bukhārī, *Faḍā'il al-Aṣḥāb*, N°. 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.

Litteratur: Muslim, *Ṣaḥīḥ*, V, 202 (Bukhārī und Tirmidhī haben keinen besonderen Paragraphen über *Faḍā'il* des Abū Huraira); Ibn al-Athīr, *Usd al-Ghāba*, V, 315; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, III, LXXXIII; Goldziher, *Abh. zur arab. Philologie*, I, 49; ders., in der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, L, 487; D. S. Margoliouth, *Mohammed*, S. 352. (Goldziher.)

ABŪ ḤUSAIN (Banū Abī Ḥusain), Name einer kelbitischen Familie. Ihr gehörten die fatimidischen Statthalter an, die seit dem Jahre 336 (948) auf Sicilien [vgl. d.] herrschten.

ABŪ ISḤĀḲ. [Siehe AL-ṢĀBĪ und AL-SHĪRĀZĪ.]

ABŪ ḲALAMŪN, auch BŪ ḲALAMŪN, gegenwärtig im Persischen der gewöhnliche, im Arabischen ein seltenerer Name des Chamäleons.

Ursprünglich bezeichnet Abū Ḳalamūn die Steckmuschel (*Pinna*, griech. ὑποκάλαμον), aus deren fadenförmigem Byssus (der „Meerwolle", *ṣūf al-baḥr*) Gewebe von eigentümlichem, goldigem Schimmer hergestellt wurden. Die Philologen (Sīrāfī, Azharī, Djawharī) kennen Abū Ḳalamūn fast nur mehr als eine Gattung von Kleidern, die in verschiedenen Farben spielen und von den Byzantinern in Handel gebracht werden. Die Grundbedeutung des Namens ward darüber vergessen, manche brachten ihn mit dem Berge Ḳalamūn bei Damaskus in Verbindung und Ḳazwīnī, dem die Gewinnung und Verwendung der „Meerwolle" an der spanischen Küste bekannt war (ed. Wüstenf., II, 364), kennt Abū Ḳalamūn nur als ein Kleid, das nach den Farben des *Abū Barāḳish* [s. d.] gewoben sei.

Litteratur: Muḳaddasī (ed. de Goeje), S. 240I und hierzu: Jacob, *Studien in arab. Geogr.*, Heft II, S. 61; Ḳazwīnī (ed. Wüstenf.), I, 406; Istakhrī (ed. de Goeje), S. 42; Dozy, *Supplément*, I, 6, 853 *(ṣūf al-baḥr)*. (Hell.)

ABŪ KALB, „Vater des Hundes", arabische Bezeichnung für den holländischen Dukaten, dessen Löwe für einen Hund angesehen wurde.

ABŪ KĀLĪDJĀR AL-MARZBĀN B. SULṬĀN AL-DAWLA, Būyide. Von seinem Vater war er im Jahre 412 (1021) zum Statthalter von al-Ahwāz ernannt worden; bei dessen Tode (415 = 1024) wurde er nach Shīrāz berufen, um ihm nachzufolgen. Jedoch kam ihm hierbei sein Oheim väterlicherseits, Abu'l-Fawāris b. Bahā' al-Dawla, Statthalter von Kirmān, zuvor, mit Hilfe der türkischen Garde, die diesen bevorzugte. Abū Kālīdjār sammelte Truppen, die das Heer seines Oheims schlugen, und zog in Shīrāz ein, doch konnte er sich hier wegen der feindlichen Gesinnung und der Unzufriedenheit der dailamitischen Truppen nicht behaupten. Der dazwischenkommende Friede liess ihm nur Khūzistān; ein neuer Sieg verschaffte ihm Fārs wieder, obgleich die Einwohner der Hauptstadt ihn verabscheuten. Der Stamm der Banū Khafādja, der eben erst Anbār geplündert hatte, erkannte seine Lehnsherrlichkeit an; dagegen empörten sich die Bewohner der Sümpfe von Unter-Babylonien (al-Baṭīḥa) unter dem Befehl des Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusain b. Bekr al-Sharābī, ihres früheren Anführers, wegen der Erpressungen, unter denen sie zu leiden hatten (418 = 1027). In demselben Jahre griff er seinen Oheim Abu'l-Fawāris an, um ihm Kirmān wegzunehmen; aber die ausdörrende Hitze sowie Krankheiten hemmten den Zug seines Heeres und es kam zum Frieden, in dem Fārs und Kirmān zwischen den beiden Herrschern geteilt wurden. Zum Minister nahm er al-ʿĀdil Bahrām, den Sohn Māfennā's, aus Kāzerūn; unter Ausnutzung der Kämpfe zwischen den türkischen und dailamitischen Heeresabteilungen brachte er Baṣra (419 = 1028), Kirmān — ohne Schwertstreich, auf Bitten der Bewohner, nach dem Tode des Abu'l-Fawāris — und Wāsiṭ (420 = 1029) in seine Gewalt; letztgenannte Stadt konnte er freilich nicht behaupten. Als Djalāl al-Dawla ihm al-Ahwāz plünderte und die Frauen seiner Familie gefangen nach Baghdād wegführte, da zog er gegen ihn, wurde aber nach dreitägigem Kampfe völlig geschlagen. Die Finanzen seines Ministers al-ʿĀdil besserten seine Lage wieder etwas auf. Bei al-Madhār, dem Hauptort von Mesene, lieferte er 421 (1030) dem Djalāl al-Dawla eine Schlacht, wurde aber geschlagen und verlor jenen Platz, den er freilich kurz darauf, nach dem Eintreffen von Verstärkungen, wieder einnahm; ähnlich verlor er Baṣra, wurde aber dann von den Einwohnern dorthin zurückgerufen. 423 (1032) wurde auf seinen Befehl der Eunuch Ṣandal umgebracht, der ihm nur noch eine nominelle Macht gelassen hatte. 428 (1036/1037) versuchte Bārs Toghān es zu erzwingen, dass man ihn als Herrn von Baghdād anerkenne, jedoch ohne Erfolg. Er schloss Frieden mit seinem Oheim Djalāl, der seine Tochter dem Abū Manṣūr, Abū Kālīdjār's Sohn, in die Ehe gab. Er nahm Baṣra wieder ein (431 = 1039/1040), versuchte vergebens Iṣpahān in seine Gewalt zu bekommen, schickte Truppen übers Meer um das aufrührerische ʿOmān wieder zu unterwerfen (433 = 1041/1042) und entsetzte Djīruft in Kirmān, das von den Ghuzz des Seldjūḳiden Toghrul-Beg belagert wurde (434 = 1042/1043).

Als Djalāl al-Dawla am 6. Shaʿbān 435 (9. März 1044) gestorben war, da wurde Abū Kālīdjār in Baghdād sein Nachfolger (gegen das Versprechen von Geschenken an die türkischen Truppen), und im Jahre darauf empfing er die Huldigung und den Titel Muḥyi 'l-Dīn. Farāmarz, einem Sohne ʿAlā' al-Dawla's, nahm er zwei Festungen in Kirmān weg und wurde von einem anderen Sohne ʿAlā' al-Dawla's, Gershāsp, als Lehnsherr anerkannt. Dieser Gershāsp, der auch den Beinamen Abū Kālīdjār führte, hatte vor kurzem dem Toghrul Beg Hamadhān entrissen, blieb dort aber nur ein Jahr. Abū Kālīdjār Muḥyi 'l-Dīn liess die Mauern von Shīrāz wieder aufbauen, eine Arbeit, die in vier Jahren vollendet wurde. In Iṣpahān fand er Anerkennung, aber nachdem er 12 000 Pferde durch eine Seuche verloren hatte (437 = 1045/1046), musste er die Lehnsherrlichkeit Toghrul Beg's anerkennen (439 = 1047); nach Abschluss des Friedens gab er dem Seldjūḳenherrscher

los, ebenso wie ihre Lokalisierung des Volkes in der grossen, ganz unbewohnbaren Sandwüste zwischen ʿOmān 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, 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.

Litteratur: Ṭabarī, I, 231 ff.; Hamdānī, S. 80; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 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 der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XXXV, 622 ff.; Wellhausen, in den *Göttinger Gelehrten Anzeigen*, 1902, S. 596. (F. Buhl.)

ʿĀDA (A.; P., T. u. a. Ādat, Ādet) = 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 Jurisdiction in eine geistliche und weltliche zum Bedürfnis. Wir besitzen jetzt verschiedene Sammlungen von ʿĀda-Gesetzen. Die ʿĀda heisst in der Litteratur zuweilen *ʿUrf*, auch *Ḳānūn*.

Litteratur: 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 Litteratur 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, pt. III, 1904, *Extra-Number*, p. 1—34); für Nordafrika: Saïd Boulifa, *Le Kanoun d'Adni* (im *Recueil de Mémoires et de Textes*, Alger, 1905, S. 151—179); Decambroggio, *Kanoun Orfia des Berbères du Sud-tunisien* (in der *Revue tunisienne*, IX, 346—356).

(I. Goldziher.)

ADA (T.), Insel, Halbinsel; es kommt oft in geographischen Namen vor, z. B. Adaḳale [s. d.], Ada köi, Ada owa, Ada pazar, Adalar deñizi (Inselmeer = Archipel).

ADĀʾ (A.), Zahlung Leistung. Als *terminus technicus* im *Fiḳh* bedeutet *Adāʾ* die Erfüllung einer religiösen Pflicht zu der gesetzlich vorgeschriebenen Zeit im Gegensatz zu *Ḳaḍāʾ*, der nachträglichen Erfüllung (vorausgesetzt, dass letztere überhaupt erlaubt ist). Man unterscheidet noch zwischen einer vollkommenen und einer unvollkommenen Erfüllung (*al-Adāʾ al-kāmil* und *al-Adāʾ al-nāḳiṣ*). — In der Ḳorʾānlesekunst be-

Zweig der arabischen Litteratur geschaffen, als dessen Begründer al-Djāḥiẓ gilt.

Litteratur: Adam Mez, *Abulḳāsim, ein bagdāder Sittenbild* (Heidelberg, 1902), Einleitung; die Kapitel über Unterhaltungslitteratur, Kunstprosa in Brockelmann's, *Gesch. d. arab. Litter.* (Goldziher.)

ʿADAD (A.) = Zahl. Die Definitionen, die die Araber von der „Zahl" geben, sind verschieden. Die umfassendste Definition lautet: Die Zahl ist die Einheit und alles, was aus ihr durch Teilung, Wiederholung oder durch Kombinierung beider Operationen entsteht (*al-wāḥid wa mā yataḥaṣṣal minhu* ...). Hiernach wäre die 1 und auch die Brüche miteingeschlossen. Ob die 1 selbst aber eine Zahl sei, ist eine Frage, die von den meisten arabischen Mathematikern verneint wird. Die 1 verhielte sich zum Zahlensystem wie das Atom (*al-Djawhar al-fard*) zur Substanz, es bilde zwar die Grundlage für alle Zahlen, sei selbst aber keine. Dementsprechend schliessen auch zwei andere Definitionen die Einheit aus; nach der einen ist die Zahl die Hälfte der Summe der beiden angrenzenden Zahlen (*niṣfu madjmūʿi ḥāshiyataihi*), z. B. $3 = \frac{2+4}{2}$; $\frac{1}{2} = \frac{\frac{1}{4}+\frac{3}{4}}{2}$, nach der andern die Quantität, die aus den Einheiten zusammengesetzt ist (*al-kamīya al-mutaʾallifa min al-wāḥidāt*). Diese letzte, in den Ausdrücken variierende Erklärung ist die am häufigsten von der Zahl gegebene. Nach einer seltener angeführten Definition sind die Zahlwörter die Ausdrücke, die auf die Quantität hinweisen, d. h. auf die Frage „wieviel" antworten, insoweit sie durch die θέσις in der Sprache zum Ausdruck kommen (*al-alfāẓ al-dālla ʿalaʾl-kamīya bi ḥasb al-waḍʿ*); da man aber auf die Frage „wieviel" im Arabischen nicht mit dem Zahlwort 1 oder 2, sondern mit dem Singular oder Dualis des gezählten Gegenstandes antwortet, so sind nach dieser Erklärung unter anderen auch diese beiden Zahlen ausgeschlossen.

Zahlwörter sind nach al-Zamakhsharī eigentlich nur die 12, für die es besondere Ausdrücke im Arabischen gibt, nämlich die Zahlen von 1—10 und die Worte 100 und 1000; alle anderen Zahlwörter sind nach seiner Auffassung erst von diesen abgezweigt, d. h. erst sekundär durch Zusammensetzung oder andere Neubildung entstanden.

Die Haupteigentümlichkeit der Zahlen von 3—10 ist ihre von der allgemeinen Regel abweichende Art, die Masculina und Feminina zu bilden; sie hängen nämlich der männlichen Form das *tāʾ marbūṭa* an und nicht der weiblichen. Die verschiedenen Arten der Erklärung, die die arabischen Grammatiker von dieser sonderbaren Erscheinung geben (z. B. Ibn Yaʿish, I, 776, 11—777, 4), sind nicht gerade sehr überzeugend. Weil das isoliert stehende Zahlwort die mit dem *tāʾ* versehene Form habe, so habe man diese primäre, eigentliche Form (*al-Aṣl*) des Zahlwortes für das Masculinum beibehalten, und dem Femininum, das nur als Zweig (*Farʿ*) des Masculinums gilt, auch beim Zahlwort nur die sekundäre Form gegeben. Die europäischen Grammatiker (z. B. Wright, I, § 319, Anm. a) sehen in dieser sonderbaren Erscheinung einen Hinweis darauf, dass man dadurch im Gegensatz zu den abhängigen Adjectiven die unabhängige substantivische Natur der Kardinalzahlen hervortreten lassen wollte.

Die zusammengesetzten Zahlen von 11—19 nehmen eine besondere Stellung ein, sie sind gewöhn-

Bergen und dem dazwischen liegenden Tale (*al-ʿAwdjā'*) flohen. Hier wurden sie von ihren wütenden Verwandten getötet. Wichtiger ist, was derselbe Verfasser (III, 912) nach Ibn al-Kalbī mitteilt, dass ein roter Vorsprung in der Mitte des schwarzen Granitberges von menschen-ähnlichem Aussehen den Namen *Fals* führte und von den Ṭaiyiten verehrt wurde. Dieser Götze, der dort seine eigenen Priester, die Banū Bawlān, hatte, wurde auf Befehl Muḥammeds im 9. Jahre der Hidjra zerstört.

Wie im Altertum diese Berge nach dem Stamme Ṭaiyi' genannt wurden, so heissen sie jetzt die Berge Shammār's nach den Shammār [s. d.]

Litteratur: (Ausser Yāḳūt) Ḳazwīnī (ed. Wüstenf.), I, 152; II, 49; Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 51 ff.; weitere Angaben unter SHAMMĀR und ḤĀYIL.

ADJAL (A.) = Termin, Lebensziel, die von Gott jedem Lebewesen, den einzelnen ebenso wie den Arten und Gesamtheiten festgesetzte Lebensgrenze, die weder näher gerückt, noch hinausgeschoben werden kann (Sūra 7, 32 10, 50 16, 63 29, 53 71, 4). „Es wird kein am Leben Gelassener am Leben gelassen und es wird niemandem von seinem Leben (etwas) abgekürzt, es sei denn, dass es in einem Buch (im ewigen Beschluss Allāh's festgesetzt) sei" (35, 12). Selbst durch Sündhaftigkeit wird der Ablauf des Adjal nicht beschleunigt (35, 44 42, 13), während wieder andererseits gefolgert werden kann, dass Muḥammed die strafweise Verkürzung des Adjal voraussetzt, der jedoch durch Busse auf das ursprüngliche Mass restituiert wird (11, 3 14, 11). Der Koran verstärkt sehr häufig den Ausdruck Adjal als den von Gott unverrückbar festgesetzten Lebenstermin mit dem Epitheton *musammā* (39, 43 40, 69 u. ö.), „ein (unzweifelhaft) ausgesprochener", „durch ein Wort, das von Gott vorangegangen war" (42, 13); dasselbe Epitheton wird auch auf den Lauf der unabänderlich wirkenden Naturerscheinungen angewandt (31, 28 35, 14 39, 7). Auch die der Weltexistenz festgesetzte Dauer wird häufig mit diesem formelhaften Ausdruck bezeichnet (6, 2, 61 35, 44); nach Ablauf dieser der Weltexistenz von Anfang an gesetzten Frist *(Adjal musammā)* trete die Periode der Auferstehung ein: nicht früher und nicht später. Man kann in den Ḳor'ān-Kommentaren das Streben beobachten, den *Adjal musammā*, wo nur irgend möglich, auf den Termin des Weltunterganges zu beziehen.

Den dogmatischen Schulen des Islām stellte der religiöse Begriff des Adjal eine Reihe viel umstrittener Einzelfragen, über die sich von einander abweichende Lehrmeinungen herausgebildet haben; hauptsächlich hinsichtlich der Frage: ob die gewaltsame Unterbrechung des Lebens mit in den Bereich des von Gott dekretierten Adjal gehöre; ob im Sinne der Adjal-Lehre die unnatürliche Art des Lebensendes mit der göttlichen Determination identisch und in seinem ewigen Vorwissen beschlossen sei (der Tod musste erfolgen: Ashʿariten, Abu'l Hudhail al-ʿAllāf; vgl. *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XX, 21), oder ob der Getötete, dem ein weiteres Adjal bestimmt war, ohne die gewaltsame Unterbrechung seines Lebens dieses noch hätte fortsetzen können; ob die gewaltsame Tötung eine völlig freie Tat des Mörders und von einer göttlichen Determination unabhängig sei (Muʿtaziliten; eine Anspielung auf diesen Meinungsunterschied über den Adjal bei Khwārizmī, *Rasā'il* — Stambul, 1297 — S. 108, 4 v. u.). Die Vertreter der letzteren Anschauung können zu ihren Gunsten die Erwägung anführen, dass im Sinne der gegnerischen Meinung Blutrache und im allgemeinen die Strafahndung des Mordes unberechtigt und widersinnig wäre. Ferner wird von den Dogmatikern im Zusammenhang mit dem Adjal-Begriff die Frage behandelt, in wiefern Gott infolge des Gehorsams oder Ungehorsams des Menschen als Lohn und Strafe die Verlängerung des Adjal gewähre, beziehungsweise dessen Verkürzung verhänge, eine Frage, deren Beantwortung auf die harmonisierende Zurechtlegung oben angeführter Koranverse hinausläuft und die Adjal-Frage in den Bereich der Debatten über *Badā'* [s. d.] stellt. — Eine Modalität der Adjal-Frage betrifft ihre Anwendung auf den unnatürlichen Tod grosser Massen durch elementare Katastrophen, Krieg, Verfolgung u. s. w.

Die Behandlung dieser Fragen bildet seit Anbeginn der dogmatischen Litteratur im Islām einen Abschnitt der dogmatischen Kompendien, z. B. in al-Ashʿarī's *al-Ibāna fī Uṣūl al-Diyāna* (Haidarābād, 1321), S. 76, al-Idjī's *Mawāḳif* (Stambul, 1266), S. 525 u. a. m. Eine eingehende Darstellung der Schuldifferenzen über diese Fragen der islāmischen Dogmatik gibt Ibn Abi'l-Ḥadīd in seinem Kommentar zu dem fälschlich dem ʿAlī zugeschriebenen *Nahdj al-Balāgha;* daraus zitiert in einem erschöpfenden Kapitel Dildār ʿAlī (shīʿitisch) im *ʿImād al-Islām fī ʿIlm al-Kalām* (Lakhnau, 1319), II, 149—153. Die jüdische Religionsphilosophie hat die Behandlung der Frage aus denselben Gesichtspunkten entwickelt; siehe darüber D. Kaufmann, in der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XLIX, 73-84; S. Poznański, *Monatsschr. f. Gesch. d. Judent.*, XLIV, 142 f.

(I. GOLDZIHER.)

ʿADJALA (A.) = Wagen, Karren. Nach Dozy, *Supplément*, auch Bezeichnung des Sternbildes des Grossen Bären *(al-Dubb al-akbar)*.

ʿADJAM (A.; coll.) im Gegensatz zu *ʿArab*: „Fremdländer, Nichtaraber". Bereits bei vorislāmischen Dichtern finden wir diese Bezeichnung der Nichtaraber, häufiger jedoch in der Form *Aʿdjam* (Plur. *Aʿādjim*), und zwar nicht nur in Bezug auf Perser; die letzteren, deren Sitten und Gebräuche in vorislāmischen Dichtungen erwähnt sind, werden bei solchen Gelegenheiten zumeist ausdrücklich als *Fārisī* bezeichnet. Später hat man die Benennung *ʿAdjam* vorzugsweise von Persern gebraucht, und noch heute bezeichnet *ʿAdjam* in der geographischen Nomenclatur Persien. Trotzdem der Islām die Gleichwertigkeit der Araber und Nichtaraber lehrte, haben die Araber ihren Nationalstolz gegen die *ʿAdjam* in den Islām mit hineingenommen und zur Zeit der Umaiyaden auch in der Verwaltung zur Geltung gebracht [s. MAWLĀ]; unter den ʿAbbāsiden konnte das fremde Element freier hervortreten. Dieser Konkurrenzkampf der nichtarabischen Bekenner des Islām gegen die dünkelhaften Aspirationen des arabischen Elementes hat sich auch in der Litteratur bekundet [s. SHUʿŪBĪYA].

Litteratur: Goldziher, *Muh. Stud.*, I, 101—176; E. G. Browne, *A literary history of Persia*, I, 209—270. (GOLDZIHER.)

ʿADJAMĪ OGHLAN, vierte Division des Janitscharen-Korps, aus 34 *Ortas* bestehend. Sie bildete den Grundstock des Korps und verliess nie Konstantinopel, selbst in Kriegszeiten nicht.

ĀḤĀD [A.], Plur. von Aḥad [siehe den folg. Art.], bedeutet in der Arithmetik „Einheiten"; in der Traditionswissenschaft dient es als Plur. von *Ḫabar al-Wāḥid*. Das sind, im Gegensatz zu *mutawātir* [s. d.], Ḥadīthmitteilungen, die nicht von einer grösseren Anzahl von glaubwürdigen Genossen (*Aṣḥāb*), sondern nur von einem einzelnen ausgehen. Durch *Istifāḍa*, d. h. durch allgemeine Weiterverbreitung auf verschiedenen Isnādwegen wird auch die Āḥad-Tradition zum Range des *mutawātir* erhoben. Die Verhandlung der Frage, in wieferne Āḥād sicheres Wissen begründen und für die Praxis massgebend sind, bildet eins der hervorragendsten Kapitel der *Uṣūl*-Wissenschaft.

Litteratur: W. Marçais, *Le Taqrīb de En-Nawawī* (Paris, 1902), S. 201. Ausführliche Verhandlung der Uṣūl-Fragen: *Le Livre de Mohammed ibn Toumart* (Alger, 1903), Text S. 51 ff.; Ṣadr al-Sharīʿa (Taftazānī), *al-Tawḍīḥ maʿa 'l-Talwīḥ* (Kasan, 1883), S. 361. Von shīʿitischem Standpunkt: Djamāl al-Dīn al-ʿĀmilī, *Maʿālim al-Uṣūl* (Lucknow, ohne Jahr), S. 107.

(GOLDZIHER.)

AḤAD (A.), Zahlwort „Ein". Auch Beiname Gottes [siehe WĀḤID]. *Yawm al-Aḥad*, der erste Tag der Woche, Sonntag.

AḤADĪ, Garde-Kavallerie-Korps im Heere des Gross-Moghul's.

Litteratur: Horn, *Das Heer und Kriegswesen der Grossmoghuls*; W. Irvine, *The army of the Indian Moghuls*.

AḤĀDĪTH (A.), Überlieferungen. [Siehe ḤADĪTH.]

AḤADIYA (A.) = Einheit; in der Philosophie bezeichnet *Aḥadiya* als term. techn. für das Wesen Gottes dessen Unteilbarkeit schlechthin, welche bei den Ṣūfiern die höchste Rangstufe (*Martaba*) des göttlichen Wesens bildet. Vgl. die Definitionen in *Dictionary of the technical terms* (ed. Lees), S. 1463.

ʿAHD (A.), Plur. *ʿUhūd*, Befehl, Vertrag, Bündnis; daher *Walī al-ʿAhd* = Thronfolger kraft einer Verordnung des regierenden Fürsten; *Ahl al-ʿAhd* die „Leute des Vertrages", d. h. solche, die mit den Muslimen im Vertragsverhältnis stehen, namentlich die Christen und Juden [siehe DHIMMA]. Ferner bezeichnet *ʿAhd* die Urkunde selbst, welche die Bestimmungen eines Bündnisses enthält, daher: *al-ʿAhd al-ʿatīḳ* das alte Testament und *al-ʿAhd al-djādīd* das neue Testament.

AL-AHDAL AL-ḤUSAIN B. ʿABD AL-RAḤMĀN B. MUḤAMMED AL-ḤASANĪ BEDR AL-DĪN, arabischer Geschichtsschreiber, geboren 779 (1377), gestorben 885 (1480). Er schrieb u. a. ein Kompendium nach al-Djanadī über die Geschichte Jemens u. d. T.: *Tuḥfat al-Zaman fī Aʿyān Ahl al-Yaman*.

Litteratur: Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litter.*, II, 185; Kay, *Yaman, its early mediaeval history*, S. XVIII ff.

AḤDATH (A.), Plur. von *Ḥadath* [s. d.].

AḤĪ, türkischer Dichter, dessen eigentlicher Name Benli Ḥasan (Ḥasan mit dem Muttermale) gewesen zu sein scheint. Sein Vater Sīdī Khodja war ein Kaufmann in Trstenik (unweit Nicopolis); nach dessen Tode begab er sich nach Konstantinopel und wählte die Gelehrtenlaufbahn, brachte es aber lange nicht weiter als zur Stellung eines Kandidaten (*Mulāzim*), weil er die ihm angebotene Stelle eines Müderris an der Medrese von Bāyazīd Pasha in Brussa ausschlug. Schliesslich bekam er eine ähnliche, doch geringere Stelle in Ḳara-Ferya (Berrhoea), wo er 923 (1517) gestorben ist. Er hat zwei unvollendete Dichtwerke, deren Titel *Khusrew u-Shīrīn* und *Ḥusn u-Dil* sind, und angeblich auch einen *Dīwān* hinterlassen. Von dem Inhalt der in Prosa mit eingestreuten Versen abgefassten allegorischen Dichtung *Ḥusn u-Dil*, einer Nachahmung des gleichbetitelten Werkes von Fattāḥī [s. d.], hat Gibb, *A history of Ottoman poetry*, II, 296 ff., einen Auszug gegeben.

Litteratur: Ausser Gibb, *a. a. O.*, sind noch zu vergleichen: Laṭīfī (Chabert), S. 105; Hammer, *Gesch. d. Osman. Dichtk.*, I, 209.

AL-AḤḲĀF (A.) = „Sanddünen". Besonders heisst so bei den Arabern die grosse Sandwüste im Süden der arabischen Halbinsel, eine völlig unbekannte, von keinem Reisenden besuchte Gegend. — Auch Titel der 46. Sūra.

AḤḲĀM (A.), Plur. von *Ḥukm* [s. d.].

AHL (A.), ursprünglich „diejenigen, welche mit einem dasselbe Zelt (hebr. *ohel*) bewohnen", also „Familie, Insassen". *Ahl al-Bait* bedeutet deshalb „Haushalt des Propheten, dessen Nachkommen". Wenn man von dem *Ahl* (Plur. *Ahālī*) einer Stadt oder eines Landes spricht, so meint man deren Einwohner, bisweilen, wie in Medīna, (nach Burton) speziell diejenigen, welche dort geboren sind und Häuser besitzen. Oft wird aber das Wort mit anderen Begriffen verbunden und in diesem Falle ist die Bedeutung noch mehr abgeschliffen, sodass es soviel heisst als „an einer Sache teilhabend, dazu gehörig" oder „Inhaber derselben", u. s. w. Einige der am meisten gebräuchlichen Verbindungen folgen hier:

AHL AL-AHWĀʾ (A.; Sing. *hawā*, Vorliebe, Neigung der Seele; vgl. Sūra 6, 151) heissen im Sinne der orthodoxen Theologen Bekenner des Islām, deren religiöse Lehren im einzelnen von den allgemeinen Bestimmungen des sunnitischen Bekenntnisses abweichen (vgl. *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, LII, 159). Als Beispiele werden erwähnt: Djabarīya, Ḳadarīya, Rawāfiḍ, Khawāridj, Anthropomorphisten, Muʿaṭṭila. Aus obiger Definition ist ersichtlich, dass es auch im Sinne der muslimischen Theologie nicht richtig ist, diese Richtungen als Sekten zu bezeichnen.

(GOLDZIHER.)

AHL AL-BAIT (A.) = „Leute des Hauses, der Familie". Mit Beziehung auf Sūra 33, 33 eignen die Shīʿiten (und ʿAlī-freundliche Muḥammedaner im allgemeinen) dem ʿAlī, der Fāṭima, ihren Söhnen und deren Abkömmlingen, auf die allein sie jene Benennung beschränken, die grössten moralischen und geistigen Vorzüge sowie den grössten Einfluss auf die politische Regierung und religiöse Leitung des Islām zu, Vorstellungen, die nach Massgabe der Anschauungen jener Kreise in Bezug auf die ʿAliden in mehr oder minder übertreibender Gestalt zutage treten [siehe SHIʿA]. In einer Nachricht bei Ibn Saʿd (IV^a, 59, 15) wird die Benennung Ahl al-Bait den Muhādjirūn und Anṣār gegenübergestellt und auf die Familie des Propheten bezogen. In der sunnitischen Exegese wird der Begriff der Ahl al-Bait vielfach auf die Zweige der Banū Hāshim, einschliesslich ihrer *Mawālī* [siehe MAWLĀ], ausgedehnt, die man im Sinne des Gesetzes an dem Genuss der *Ṣadaḳa* nicht teilnehmen lassen darf; siehe die Codices, z. B. Ḳudūrī, *Mukhtaṣar* (Kasan, 1880), S. 23; Nawawī, *Nihāya* (ed. Van den Berg), II, 305;

Ibn Ḳasim al-Ghazzī, *Fatḥ al-Ḳarīb* (ed. Van den Berg), S. 252. Die zumeist angenommene sunnitische Deutung beschränkt die Geltung des Ausdruckes nicht auf hāshimitische Abstammung in engerem oder weiterem Sinn, sondern zählt zu den Ahl al-Bait alle Gattinnen und Kinder des Propheten, sowie den ʿAlī als seinen Schwiegersohn; dadurch wird der speziell ʿalīdischen Deutung des Ausdrucks vorgebeugt [vgl. auch ĀL]. Siehe die Kommentare zu Sūra 33, 33 und zu al-Bukhārī, *Faḍā'il al-Aṣḥāb*, Nº. 30 (al-Ḳastallānī, VI, 151). Eine erschöpfende Abhandlung in antishīʿitischem Sinne über den Umfang des Begriffes Ahl al-Bait findet man bei Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Ṣawā'iḳ al-muḥriḳa* (Kairo, 1312), S. 87 ff.

(Goldziher.)

AHL AL-BIDAʿ (A.) = „Leute der Neuerungen", d. i. Sektierer.

AHL AL-BUYŪTĀT (A.), ursprünglich die Angehörigen der höchsten persischen Adelsgeschlechter (Nöldeke, *Gesch. d. Perser u. Araber zur Zeit der Sasaniden*, S. 71), sodann die Adligen im allgemeinen. Andere Bedeutungen bei Dozy, *Supplément*, I, 131b.

AHL AL-DĀR (A.) = „Hausleute", in der Hierarchie der Almohaden die Mitglieder der 6. Ordnung.

AHL AL-DHIMMA (A.), die Juden und Christen, die nach dem muḥammedanischen Gesetze zu den Gläubigen in einem gewissen Rechtsverhältnis stehen [siehe DHIMMA].

AHL AL-DJEBEL (A.) = „Bergbewohner" spez. in Palästina die Beduinen des Hawrān.

AHL AL-FARḌ (A.), nach dem muḥammedanischen Erbrecht die gesetzlichen Erben ersten Grades [siehe FARḌ.]

AHL AL-ḤADĪTH, auch Aṣḥāb al-Ḥadīth (A.) = „die Leute der offiziellen Überlieferung" [siehe ḤADĪTH], im Gegensatz zu den „Leuten des eigenen Urteils (*Raʾy*)" und zu den Sektierern im allgemeinen. In Indien nennen sich so die Wahhābīs [s. d.].

AHL-I ḤAḲḲ (P.) = „die Leute der Wahrheit" [siehe ʿALĪ ILĀHĪ.]

AHL AL-HAWĀ (A.) = „Libertiner".

AHL AL-ḲABĀLA (A.), ein anderer Ausdruck für *Ahl al-Dhimma* [siehe ḲABĀLA].

AHL AL-ḲIBLA (A.) = „die Leute der *Ḳibla*" [s. d.], eine Benennung der Muslime.

AHL AL-KISĀʾ (A.) = „die Leute des Kleides", Bezeichnung der Familie des Propheten (Muḥammed selbst, ʿAlī, Fāṭima, Ḥasan und Ḥusain). Über den Ursprung der Benennung siehe die oben unter AHL AL-BAIT zitierten Überlieferungen.

AHL AL-KITĀB (A.) = „Leute des Buches". Zum Unterschied von den Heiden nennt Muḥammed 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 Muḥammed (Sūra 9, 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 Ḳuraiẓa nicht als Vorbild dienen. Trotz aller in gehässigen Sprüchen ausgeprägten fanatischen Gefühle ist in Form eines Ausspruches Muḥammed'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" (Belādhorī, 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 neben einander wohnen dürfen" (*Muwaṭṭaʾ*, IV, 71; vgl. Zarḳānī, z. St. betr. der geographischen Grenzen), ein Grundsatz, den man bereits Abū Bekr in seinen Schreiben an die christlichen Bewohner von Nadjrān 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 ʿOmar*, Vertrag des ʿOmar (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, in wiefern 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 *Dhabāʾiḥ Ahl al-Kitāb* (ob der Muslim das von jenen Geschlachtete geniessen dürfe) und der *Munākaḥat Ahl al-Kitāb* (in wiefern 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 2, 70, 3, 64, 5, 15, 6, 91), sowie der Glaube, dass Muḥammed, 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 Litteratur 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 Muḥammed von

den Parsen in Hadjar (Baḥrain) die Djizya angenommen habe, hat man bald auch die Madjūs in jene Klasse einbezogen. Zur Zeit des Khalīfen Maʾmūn (215 = 830) gelang es den ḥarrānischen Heiden, den Muḥammedanern zu suggerieren, sie seien die im Korʾān 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 muḥammedanischer Fürst in Indien Chinesen gegen Entrichtung der Djizya auf islāmischem Gebiet eine Pagode zu unterhalten (Ibn Baṭūṭa, IV, 2). Die Gestaltung der inneren Verhältnisse in Indien brachte es mit sich, dass man wirkliche Götzendiener als Ahl al-Dhimma betrachtete (ibid. 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.

Litteratur: T. W. Juynboll, *Handleiding*, S. 341—346; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leiden, 1908). Über Gesetzgebung bezüglich der Ahl al-Kitāb: *Journ. asiat.*, 1852; Bethäuser, in der *Revue des Etudes juives*, XXX, 6 ff.; R. Gottheil, *Dhimmis and Moslems in Egypt* (in den *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, No. 3, Leipzig, 1877) und dazu Goldziher, in der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XXXII, 341—387; weitere Litteratur in der *Jewish Encyclopedia*, VI, 658; über Sitten und Gebräuche: *Revue des Etudes juives*, XXVIII, 75 ff. (Goldziher.)

AHL AL-ḲIYĀS (A.), diejenigen, welche den Analogieschluss (*Ḳiyās*, s. d.) beim Deduzieren der gesetzlichen Bestimmungen für gerechtfertigt halten.

AHL AL-NAẒAR (A.), die Philosophen.

AHL AL-ṢUFFA, seltener Aṣḥāb al-Ṣuffa, vereinzelt Aṣḥāb al-Ẓulla (A.) = „Leute (bezw. Inhaber) der (Moschee-) Vorhalle". Unter den gläubigen Mekkanern, die die Flucht nach Medīna mitgemacht hatten, und den von anderwärts nach Medīna zugezogenen Gläubigen waren manche von Haus aus unbemittelt, andre waren dadurch, dass sie ihren heimatlichen Wirkungskreis aufgegeben hatten, verarmt und litten Not an Nahrung, Kleidung und Wohnung. Auch die weitgehende Woltätigkeit der medīnischen Glaubensgenossen war nicht imstande, das in jenen Kreisen herrschende Elend ganz zu beseitigen. Indes wurde für die Hungerleidenden abends im Hofe der Wohnung Muḥammed's aus Gemeindemitteln ein Gefäss mit gerösteter Gerste aufgestellt. Die Obdachlosen kampierten unter der *Ṣuffa*, d. h. unter dem mit einem Dache versehenen, aber seitlich offenen, nördlichen Teil der Moschee. Sie wurden aus diesen Gründen auch als „die Gäste des Islām" bezeichnet. Jedoch sollen anderseits selbst sehr arme Einwandrer niemals hingegangen sein. Ihre Anzahl wird verschieden hoch angegeben (10, 30, 70, 92, 93, 400 Personen), da sie tatsächlich geschwankt haben wird und z. B. in der früheren Zeit gewiss grösser war als später. Ṣuffaleute, die in Medīna stammfremd waren, sind z. B. der Ghifārit Abū Dharr, der Jemenit Abū Saʿīd, der ʿAbsit Ḥudhaifa, der Laithit Wāsila u. s. w., ferner die Sklaven Abū Muwaihiba, ʿAmmār, Bilāl (Abessynier), Khabbāb, Salmān (Perser), Ṣuhaib (Grieche). Unter den dem Propheten näher stehenden Personen ist höchstens der Jemenit Abū Huraira zu nennen; angeblich wäre aber selbst Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ, einer der „Zehn" (nämlich der zehn engsten Vertrauten Muḥammeds), einmal dabei gewesen.

Die von manchen muḥammedanischen Theologen den Korʾānstellen 2, 273, 274, 6, 52, 18, 27, 42, 26 gegebene Deutung auf die Ṣuffaleute scheitert u. a. daran, dass diese Stellen z. T. aus mekkanischer Zeit stammen. In späterer Zeit wurden die Ṣuffaleute von vielen aufs höchste geschätzt und selbst über die „Zehn" (s. o.) gestellt, vielleicht weil man sie auf Grund einer törichten Etymologie als die Begründer des Ṣūfismus ansah, wogegen von andern betont und mit Korʾanstellen begründet wurde, dass im Islām alle gleich seien und es nur auf den Grad der Frömmigkeit ankomme. Die Legende erzählt von ihnen z. B., sie hätten das Gespräch gehört, das Allāh während der „nächtlichen Reise" (die aber bekanntlich noch in Mekka spielt) mit Muḥammed geführt habe. — Abū Nuʿaim al-Iṣpahānī (gestorben 430 = 1038) behandelte sie in seinem *Ḥilyat al-Anbiyāʾ*. Taḳī al-Dīn al-Subkī (gestorben 756 = 1355) schrieb ein Buch *Tuḥfa fi 'l-Kalām ʿalā Ahl al-Ṣuffa*. Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī schrieb *Taʾrīḫ Ahl al-Ṣuffa*. — In späterer Zeit ist *Ahl al-Ṣuffa* Bezeichnung für (obdachlose) Gaukler. (Reckendorf.)

AHL AL-SUNNA (A.) = „die Sunniten", Rechtgläubigen [siehe SUNNA].

AḤLĀF (A.), Plur. von *Ḥilf* [s. d.]

AL-AḤMAR (A.) = „der Rote"; auch Personenname. So hiessen die muslimischen Fürsten von Granada Banu'l-Aḥmar. [Siehe NASRIDEN.]

AḤMED, ein Name Muḥammed's nach Sūra 61, 6. Vgl. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, I, 156 ff.

AḤMED I., vierzehnter osmanischer Sultan. Geboren im Jahre 998 (1589) als ältester Sohn Muḥammed's III., zählte er 14 Jahre, als er seinem Vater auf dem Throne nachfolgte. Dem von Bāyazīd I. Yildirim eingeführten Brauch zuwider liess er bei seinem Regierungsantritt seinen Bruder Muṣṭafā nicht ermorden. Er entfernte seine Grossmutter, die Sultanin Ṣafīya (Bassa; Venetianerin), die unter Murād III. und Muḥammed III. das Reich beherrscht hatte, und auch ihre Vertrauten. Dem Kapūdān-Pasha Cicala gab er den Oberbefehl über die Truppen, welche gegen die Perser geführt wurden — letztere hatten gerade Erīwān, Akče Ḳalʿa und Karṣ eingenommen —, aber der Renegat erlitt gegen Shāh ʿAbbās I. eine Niederlage und starb vor Gram (1014 = 1605). Den Gross-Wezīr Lālā Muṣṭafā Pasha beauftragte er, Buda zu entsetzen. Das gelang ihm auch, doch wurde er andrerseits durch das schlechte Wetter und durch die Feigheit des Janitscharen-Agha's gezwungen, die Belagerung von Pest und Gran aufzugeben; nachdem er die letztgenannte Stadt kurz nachher erobert hatte, schloss er mit Österreich den Frieden von Sitvatorok (11. November 1606) und erneuerte die Verträge mit Frankreich, England und Venedig. — Um diese Zeit griff die Leidenschaft für den Tabak in der Türkei um sich. — Aḥmed's Gross-Wezīr Murād Pasha, mit dem Beinamen Ḳodja Kuyūdju (der Brunnengräber), schlug bei Urudj-Owasi (3. Radjab 1016 =

42 ff. (Haarbrücker, I, 61 ff.); Maḳrīzī, *Khiṭaṭ*, II, 347; de Sacy, *Exposé de la religion des Druses*, Introduction, S. XLII ff.

AḤMED B. AL-KHAṢĪB. [Siehe IBN AL-KHAṢĪB.]

AḤMED B. MUḤAMMED B. ʿABD AL-ṢAMAD ABŪ NAṢR, Wezīr des Ghaznawiden Masʿūd b. Maḥmūd (nach dem Tode seines berühmten Vorgängers al-Maimandī 423 = 1032). Er begann seine Laufbahn als Majordomus (*Ḳetkhodā*) des Khwārizm Shāh Altūntāsh und wusste, als er Masʿūd's Wezīr geworden war, sich während dessen Regierung in seinem Amte zu behaupten. Nach der Niederlage bei Dandānaḳān sandte ihn Masʿūd, der selbst sich nach Indien zurückzog, als Begleiter seines Sohnes Mawdūd nach Balkh, um diese Stadt gegen die Seldjūḳen zu verteidigen. Auch nach der Thronbesteigung Mawdūd's 432 (1041) fungierte er noch einige Zeit als Wezīr, bis der Sohn al-Maimandī's diese Stelle erhielt. Sein Todesjahr ist unbekannt.

Litteratur: Baihaḳī (ed. Morley); Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), IX; De Biberstein Kazimirski, *Diwan Menoutchehri*, Préface.

AḤMED B. MUḤAMMED B. ḤANBAL, bekannt unter dem Namen Ibn Ḥanbal, berühmter islāmischer Theologe aus dem arabischen Geschlecht der Shaibān, 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 Ḥidjāz bis nach Jemen 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-Shāfiʿī'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 Khalīfen al-Maʾmūn, al-Muʿtaṣim und al-Wāthiḳ (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 Ḳorʾān's" bekennen wollten. Auch Ibn Ḥanbal wurde der Inquisition (*Miḥna*) unterzogen. In Ketten nach Tarsūs vor al-Maʾmūn geführt, traf ihn unterwegs die Nachricht vom Tode des Khalīfen, 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 Khalīfen 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 Schaar 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-Shuhadāʾ*) im Ḥarbīya-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 Tīmūr 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 Abbaside 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* [s. d.], das 28 000—29 000 Ḥadīthe umfasst, grosse Berühmtheit erlangt (gedruckt Kairo, 1311; 6 Bände). Vgl. darüber Goldziher, in der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, L, 465—506; M. Hartmann, *Die Traditenten erster Schicht im Musnad des Aḥmad ibn Ḥanbal* (in den *Mitteil. des Seminars für Orient. Sprachen zu Berlin*, 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 Medīna in 56 Sitzungen zu Ende las (Murādī, *Silk al-Durar*, IV, 60). 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* (lith.: Bombay, o. J.; Typendr.: Kairo, Ḥāndjī, 1223). In Schriften ḥanbalitischer Dogmatiker wird häufig ein im Gefängnis geschriebener polemischer Traktat des Ibn Ḥanbal zitiert: *al-Radd ʿalaʾl-Zanādiḳa waʾl-Djahmīya fī mā shakkat fīhi min mutashābih al-Kurʾān*, in welchem er die von den Muʿtaziliten eingeführte *Taʾwīl*-Erklärung [s. d.] 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 Korʾānstellen zu stehen scheint. Sein dogmatisches Bekenntnis formulierte er in einem *Kitāb al-Sunna*.

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 der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, LV, 67; dessen Ausgabe des *Ikhtilāf*, 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-Djawzīya, *al-Ṭuruḳ al-ḥikmīya fīʾl-Siyāsa al-sharʿīya*, Kairo, 1317, S. 251, 293 ff.). Seine dem letzteren Autor noch zugänglichen *Fatāwī* betrugen gegen 20 Bücher (*sifr*; vgl. *Hidāyat al-Ḥayārā*, Kairo, 1323, S. 121). Schon zu seinen Lebzeiten haben einige seiner Schüler seine gesetzlichen Lehren in ein System gebracht, namentlich Abū Yaʿḳūb Isḥāḳ al-Kawsadj, der in zweifelhaften Fällen die mündliche Unterweisung Ibn Ḥanbal's einholte (Dhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*, II, 105) und etwas später der 311 (923/924) in Baghdād gestorbene Abū Bekr al-Khallāl („Muʾallif ʿIlm Aḥmed b. Ḥanbal wa-Djāmiʿuhu wa-Murattibuhu", *ibid.*, III, 7). Das Buch des letzteren wird noch bei Ibn Ḳaiyim al-Djawzīya (gestorben 751 = 1350; in seinen *Aʿlām al-Muwaḳḳiʿīn*, siehe den Anhang zu al-Ṭabarānī, *al-Muʿdjam al-ṣaghīr*, S. 271) zitiert, aber wohl nicht aus Autopsie. Die Lehrrichtung, die sich nach Anleitung der Anschauungen Ibn Ḥanbal's entwickelte, ist vom *Idjmāʿ* der orthodoxen Sunniten als einer der vier massgebenden *Madhāhib* [s. d.] 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 *Bidʿa* [s. d.] so auf die Spitze getrieben, wie in dem nach Ibn Ḥanbal benannten *Madhhab*. 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, vorashʿaritische 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 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-Djīlī (Mekka, 1314), I, 48—66.

Jetzt der am spärlichsten vertretene islāmische *Madhhab*, waren die Ḥanbaliten bis zum VIII. (XIV.) Jahrhundert in den Ländern des Islām viel weiter verbreitet. Muḳaddasī findet sie bis nach Persien hinein, in Iṣpahān, Rai, 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 der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, LIII, 646, Anm.). In Syrien und Palästina, wo der ḥanbalitische *Madhhab* im V. (XII.) Jahrhundert durch ʿAbd al-Wāḥid al-Shīrāzī eingeführt wurde (*Kitāb al-Ins al-djalīl*, S. 263), waren sie bis ins IX. (XVI.) Jahrhundert hinein vertreten (vgl. *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, VIII, 364). Mudjīr al-Dīn (gestorben 927 = 1521), selbst Ḥanbalit, zählt in seinem eben erwähnten *Kitāb al-Ins al-djalīl* (S. 592 ff.) die berühmtesten Vertreter der Richtung in Palästina vom VI.—IX. (XIII.—XVI.) 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 ḥanbaliti-

schen Theologie (Zurückweisung der rationalistischen Ḳor'an- und Traditionserklärung — *Ta'wīl* —, Verwerfung aller Neuerungen wie z. B. Gräberbesuch, Heiligenverehrung u. s. w.; vgl. Schreiner, in der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, LII, 540—563; LIII, 51—67) gegen die seit lange herrschende Dogmatik aufnahm und dadurch die Forderungen des orthodoxen *Idjmā'* 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 Ḳādīs 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 Azharmoschee 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.

Als hervorragende Lehrer der ḥanbalitischen Richtung sind aus successiven Zeitaltern zu nennen: Abu 'l-Ḳāsim ʿOmar al-Kharaḳī (gestorben 334 = 945/946), von dem noch ein Kompendium des ḥanbalitischen Fiḳh vorhanden ist; ʿAbd al-ʿAzīz b. Djaʿfar (282—363 = 895/896—973/974), dessen *Muḳniʿ* Jahrhunderte hindurch das Grundwerk für Kompendien und Kommentare war (gedruckt: *al-Rawḍ al-murtiʿ fī Sharḥ Zād al-Mustaḳniʿ*, Damaskus, 1303; vgl. *Mashrik*, IV, 879); Abu 'l-Wafāʾ ʿAlī b. ʿAḳīl (gestorben 515 = 1121/1122), der als Meister einer fruchtbaren Schule gefeiert ward; ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlī (471—561 = 1078—1166), der seine zentrale Bedeutung als Ṣūfī mit treuer Nachfolge des Ibn Ḥanbal verband; Abu 'l-Faradj b. al-Djawzī (508—597 = 1114/1115—1200); ʿAbd al-Ghanī al-Djammāʿīlī (gestorben 600 = 1203/1204); Muwaffaḳ al-Dīn b. Ḳudāma (gestorben 620 = 1223), der seinen viel studierten *Mughnī* als Kommentar an das Kompendium des Kharaḳī anschloss; die berühmten Polemiker Taḳī al-Dīn b. Taimīya [siehe oben] und sein getreuer Schüler Muḥammed b. Ḳaiyim al-Djawzīya (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 Ḳairoer 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 Muḥammed al-Buhūtī (gestorben 1088 = 1677/1678). Beide lehrten und lehrten in Kairo. In der Azharmoschee wird dem ḥanbalitischen Unterricht zugrunde gelegt der Codex *Nail al-Maʾārib* (Kommentar zum *Dalīl al-Ṭālib* des sonst als Epistolographen bekannten Marʿī b. Yūsuf, gestorben 1030 = 1621) von ʿAbd al-Ḳādir b. ʿOmar al-Dimishḳī (gestorben 1135 = 1625/1626), gedr. Būlāḳ 1288.

Abu 'l-Faradj ʿAbd al-Raḥmān b. Radjab (gestorben 795 = 1392/1393) verfasste *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila*, die handschriftlich vorhanden sind (siehe: Vollers, *Kat. Leipzig*, N°. 708). Die ḥanbalitische Gesetzlitteratur 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 der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, LII, 155 ff.; ders., *Zur Gesch. der ḥanbalit. Bewegungen* (ibid., LXII); Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litter.*, I, 181 ff.

(Goldziher.)

AḤMED b. Muḥammed ʿIrfān, der sechsunddreissigste direkte Nachkomme von ʿAlī's Sohn Ḥasan. Geboren am 1. Muḥarram 1201 (24. Oktober 1786) zu Bareilly, erhielt er seine erste Erziehung in Lakhnau und ging dann nach Delhi. Dort wurde er 1222 (1807) ein Schüler des berühmten Frömmlers Shāh ʿAbd al-ʿAzīz, des ältesten Sohnes von Shāh Walī Allāh. Der soll ihm die eigentümlichen religiösen Ansichten eingeflösst haben, durch die er nachher berühmt wurde. Nach mehrjähriger Lehrzeit trat er eine Missionsreise als religiöser Lehrer und Reformator an. Seine Hauptsätze stimmten einigermassen mit denen der Wahhābiten in Arabien überein. Auch er verlangte einen reinen und einfachen Gottesdienst, frei von allen abergläubischen Neuerungen oder Propheten- und Apostelverehrung. Seine wichtigsten Jünger und ständigen Begleiter auf seiner bewegten Laufbahn waren zwei Verwandte des ʿAbd al-ʿAzīz: dessen Neffe Mawlawī Muḥammed Ismāʿīl (Verfasser des *Sirāṭ al-mustaḳīm*, eines wichtigen Werkes in Hindustānī über die von Saiyid Aḥmed's Anhängern vertretenen Lehren), und Mawlawī ʿAbd al-Ḥaiy, sein Schwiegersohn. Aḥmed's Ruf verbreitete sich, Tausende von Muslimen nahmen seine religiösen Meinungen an, und überall jauchzte man ihm als dem wahren Khalīfa oder Mahdī zu. Einer seiner Biographen, Mawlawī ʿAbd al-Aḥad, behauptet, dass mehr als 40 000 Hindus und Ungläubige durch seine Predigt zum Islām bekehrt worden seien.

1232 (1821) ging Saiyid Aḥmed von seiner Geburtsstadt aus auf die Pilgerfahrt nach Mekka und Medīna, unterwegs ein paar Monate in Calcutta verweilend. Als er zwei Jahre später (1823) nach Indien zurückgekehrt war, traf er rührige Vorbereitungen zum *Djihād* (Religionskrieg) im Pandjāb, um die Muḥammedaner dieser Provinz von der angeblichen Knechtung durch die Sikhs zu erlösen. Nachdem er die Sympathie seiner Religionsgenossen in Kābul und Ḳandahār gewonnen und das Versprechen erhalten hatte, dass sie ihn unterstützen würden, zog er im Jahre 1241 (1826) mit einem Heere von zehn- oder zwölftausend begeisterten Parteigängern ins Feld und griff die Peshāwar-Grenze an. Nach mehrjährigem, ununterbrochenem und wechselvollem Kampfe kam es 1246 (1831) zu einer Entscheidungsschlacht bei Balakot, in der Aḥmed fiel, während der Rest seines Heeres die Flucht ergriff.

Litteratur: W.W. Hunter, *The Indian Musalmans*; *Calcutta Review*, vol. C, CI u. CII; Cunningham, *Hist. of the Sikhs*; *Journ. of the Roy. Asiat. Soc.*, XIII, 310 ff.; Garcin de Tassy, *Hist. de la littérat. hind.* (2. Ausg.), II, 52 ff.; ders., im *Journ. Asiat.*, 1838, I. (Blumhardt.)

AḤMED b. Saiil b. Hāshim, aus dem vornehmen Dihḳānengeschlecht der Kāmkāriyān bei

zur Bezeichnung eines bestimmten, einzelnen Individuums (*Lām al-ʿAhd*) oder um die Gattung anzuzeigen (*Lām al-Djins*). Selten wird er auch als Relativpronomen gebraucht. In Südarabien wird der Artikel dialektisch *am* ausgesprochen (*Muf.*, S. 169, 8, 174, 18 ff.).

Litteratur: Lane, *Lexicon*, S. 74, col. 1 ff.; Wright, *Arabic. Grammar* (3. Ausg.), I, § 345; ders., *Comp. Grammar*, S. 114 f.; Zamakhsharī, *al-Mufaṣṣal*, S. 153, 1—9; Zimmern, *Vergl. Grammatik*, § 57. (Weil.)

ĀL (A.), Fata Morgana, das sind Luftspiegelungserscheinungen, die durch die Erhitzung des Bodens infolge der Sonnenstrahlen hervorgerufen werden und bewirken, dass der Boden einer Wasserfläche ähnlich sieht; vgl. Jacob, *Altarab. Beduinenleben*, 2. Aufl., S. 9 ff.; Geyer, *Zwei Gedichte von al-Aʿšâ* (Wien, 1905), S. 107 f.; al-Huṭaiʾa, N°. 7, 32; al-Ḳuṭāmī, N°. 3, 24. — Synonym ist *Sarāb*.

Āl bezeichnet auch einen den Wöchnerinnen gefährlichen Dämon, nach den Schilderungen eine Personifikation des Kindbettfiebers; vgl. *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XXXVI, 85; Goldziher, *Abh. zur arab. Philologie*, I, 116. (A. Haffner.)

ĀL (A.), Familie, Sippe, die Zugehörigen im weitesten Sinne. Nach Berichten aus islāmischer Zeit sollen die vor-islāmischen Ḳuraiš sich als *Āl* (oder *Ahl*) *Allāh* bezeichnet haben (Stellen bei Margoliouth, *Mohammed*, S. 19), weil sie die Kaʿba und ihre Sacra hüteten. Im Islām erhält das Wort weitere Bedeutung in der Verbindung *Āl al-Nabī*, namentlich durch das dem Muḥammed zugeschriebene Gebet: „O Gott, bete für (*ṣalli ʿalā*) Muḥammed und seinen *Āl*“! Analog der Definition des Begriffes *Ahl al-Bait* [s. d.] beschränken die Šīʿiten auch diesen Ausdruck auf die Familie des Propheten durch ʿAlī und Fāṭima und ihre direkten Abkömmlinge. (Dieser nächste Zweig der Familie des Propheten wird vorzugsweise *al-ʿItra* genannt). Die den šīʿitischen Tendenzen Fernerstehenden verstehen darunter die Banū Hāšhim im weitesten Sinne; andere die Frauen des Propheten oder seine Verwandten im allgemeinen; am entschiedensten werden die šīʿitischen Bestrebungen abgelehnt in der Deutung, dass zum Āl des Propheten alle Frommen ohne Unterschied der genealogischen Zugehörigkeit oder noch weiter alle Muḥammedaner überhaupt, die ganze *Umma*, gehören.

Ibn Ḫālūya (gestorben 314 = 926/927) verfasste eine Schrift *Kitāb al-Āl* (Zitat daraus bei Baḥrānī, *Manār al-Hudā*, Bombay 1320, S. 200), in welcher er den Āl des Propheten in 25 Klassen einteilt (Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, S. 231). Reaktion gegen die sunnitische Tendenz, die Geltung des Āl auf die ganze *Umma* auszudehnen, ist wohl die Schrift des šīʿitischen Theologen al-Raiyān b. al-Ṣalt aus Ḳumm, in welcher die Aussprüche des Imām al-Riḍā über den Unterschied zwischen *Āl* und *Umma* gesammelt sind (Ṭūsī, *List of Shyʿa books*, N°. 294). Über Āl in den Eulogien siehe Goldziher, in der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, L, 114—117. (Goldziher.)

ĀL ʿIMRĀN (A.), Titel der 3. Sūra.

ĀLA (A.; Plur. *Ālāt*), Werkzeug. In der Einteilung der Wissenschaften heissen *Ālāt* solche Kenntnisse, die man sich nicht um ihrer selbst willen (als Selbstzweck), sondern „als Mittel für

gen, 1897). Auch wird er für den Autor eines epischen, 1066 beendeten Gedichtes, betitelt *Garshasp-Nāme*, gehalten. Auszüge daraus veröffentlichte Turner Macan im 4. Bande seiner Ausgabe des *Shāh-Nāme*. Noch verdient erwähnt zu werden, dass die bekannte, sehr alte Wiener Handschrift des von Seligmann herausgegebenen *Liber Fundamentorum Pharmakologiae* die Unterschrift unseres Dichters trägt.

Litteratur: Ethé, im *Grundriss der iranisch. Philol.*, II, 234 f.; Browne, *A literary history of Persia*, II, 272 f.

ĀṢAF b. Barakhyā (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 Djarāda 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.

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

(A. J. Wensinck.)

ĀṢAF-DJĀH, Titel des Niẓām von Ḥaidarābād [s. d.].

ĀṢAF-KHĀN. Diesen Titel führten mehrere Personen am Hofe des Grossmoghuls unter welchen Erwähnung verdienen:

1. Āṣaf-Khān Mīrzā Djaʿfar-Beg b. Mīrzā Badīʿ al-Zamān, geboren zu Ḳazwīn, kam 985 (1577) nach Indien und erhielt nach dem Tode seines Oheims Mīrzā Ghiyāth al-Dīn das von diesem verwaltete Amt eines Bakhshigarī mit dem Titel Āṣaf-Khān (989 = 1581). Unter Djahāngīr wurde er zum Wezīr ernannt, doch verdankt er seinen Ruhm hauptsächlich seinen litterarischen Verdiensten. Er verfasste Gedichte und war an dem grossen Geschichtswerke *Taʾrīkh-i Alfī* beteiligt. Āṣaf-Khān starb 1021 (1612).

Litteratur: al-Badāʾūnī, *Muntakhab al-Tawārīkh*, III, 216 ff.; Elliott u. Dowson, *History of India*, V, 150 ff.

2. Abu 'l-Ḥasan, der Sohn der Wezīr's Iʿtimād al-Dawla und Bruder Nūrdjahān's [s. d.], der nach dem Tode seines Vaters (1030 = 1621) von Djahāngīr ebenfalls zum Wezīr ernannt wurde und auch unter dessen Nachfolger Shāh Djahān, der seine Tochter Ardjumand Bānū Begam (Mumtāz Mahall, s. d.) geheiratet hatte, in Ansehen und Reichtum der erste Mann des Reiches war. Āṣaf-Khān starb 1051 (1641). Sein Grabmal in Shahdara, unweit Lahore, existiert dort noch heute.

ASAFĪ. [Siehe safī.]

ASĀS (a.), Fundament. Eine besondere Bedeutung hat dieses Wort im System der Ismāʿīlīya [s. d.]. Hier folgen auf jedes Erscheinen des am Beginn der sieben Weltperioden als Verkörperung des Weltintellekts sich erneuernden Nāṭiḳ (Sprechers, Propheten) sieben Imāme aufeinander, die sie Ṣāmit (Schweigende) benennen; nach diesen 7 Ṣāmit beginnt wieder ein neuer Cyclus des sich erneuernden Nāṭiḳ. An der Spitze jeder Siebenzahl dieser Ṣāmit steht zeitlich der Asās (oder Nakīb) als Inkarnation der Weltseele; auf ihn emaniert der Nāṭiḳ die Geheimnisse der fortschreitend geoffenbarten wahren Lehre. So gehört zum Nāṭiḳ Adam der Asās Seth; zu Moses: Aron; zu Jesus: Petrus; zu Muḥammed: ʿAlī; zu Muḥammed b. Ismāʿīl: ʿAbd Allāh b. Maimūn al-Ḳaddāḥ, Grossvater des Mahdī ʿUbaid Allāh, des Gründers der Fāṭimidendynastie.

Litteratur: De Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* (Paris, 1838), I; St. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis* (in den *Notices et Extraits des Mss. de la Bibl. Nation.*, XXII, 1, 177—192); de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides* ² (Leiden, 1886), 166 ff.; Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane* (Paris, 1903), S. 59; E. Browne, *A literary History of Persia* (London, 1902), S. 408 ff. (Goldziher.)

AṢFAR (a.), gelb; im Gegensatz zu schwarz auch hellfarbig schlechthin. Allerdings wird von einigen arabischen Philologen und Exegeten für *aṣfar* auch die Bedeutung „Schwarz" beansprucht; s. die Verhandlungen darüber *Khizānat al-Adab*, II, 465. Die Araber nannten die Griechen *Banu 'l-Aṣfar* (femin. *Banāt al-A*: *Usd al-Ghāba*, I, 274, 6 v. u.) nach Ṭabarī (ed. de Goeje, I, 357, 11; 354, 15) in der Bedeutung Söhne des Roten (Esau). Im Ḥadīth ist vom Kampf der Araber gegen die Banu 'l-Aṣfar und der Einnahme ihrer Hauptstadt Konstantinopel die Rede (*Musnad Aḥmad*, II, 174). *Mulūk Bani 'l-Asfar* (*Aghānī*, 1. Ausg., VI, 95, 18) = die christlichen Fürsten, besonders die der Rūm (*ib.* S. 98, 7 v. u.; vgl. Abū Temmām, Dīwān, ed. Beirut, 18 ult. in einem Gedicht an al-Muʿtaṣim nach der Schlacht bei ʿAmmurīya). Später wird die Benennung auf Europäer im allgemeinen übertragen, besonders in Spanien. Auch *Taʾrīkh al-Ṣufr* (spanische Aera) wird sich wohl am besten damit erklären lassen; andere Ansichten *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XXIII, 626, 637. Manche Genealogen haben Aṣfar als Namen des Enkels des Esau (Σωφάρ in der Septuaginta, Gen. 36, 11) und Vaters des Rūmī (Reʾūʾel, Gen. 36, 10), des Ahnherrn der Rūm gedeutet. Nach der von Franz Erdmann (*Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, II, 237—241) wieder aufgenommenen Erklärung de Sacy's (*Not. et Extr.*, IX, 437; *Journ. As.*, 3. Serie, T. I., S. 94) soll die Benennung Banu 'l-Aṣfar sich als wörtliche Übersetzung ursprünglich auf die Dynastie der Flavier bezogen haben und von da aus auf die westlichen Völker ausgedehnt worden sein. Aus seinen Reiseerfahrungen unter den heutigen Noṣairiern [s. d.], erzählt H. Lammens, dass sie den Kaiser von Russland als *Malik al-Aṣfar* bezeichnen (*Au pays des Nosairis* in *Rev. de l'Or. chrétien*, Paris, 1900, S. 42 des Sonderabdruckes).

Litteratur bei Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 268 f.; Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 242; *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, III, 363; *Journ. As.*, 10. Serie, IX, 230; 10. Serie, XII, 190. (Goldziher.)

AL-AʿSHĀ, Abu Baṣīr Maimūn b. Ḳais al-Bakrī, aus dem Stamme Ḳais b. Thaʿlaba, hervorragender Dichter aus der Übergangszeit von der Djāhilīya zum Islām. Er wird zum Unterschiede von anderen Dichtern gleichen Namens al-Aʿshā 'l-akbar genannt. Den Beinamen al-Aʿshā erhielt er wohl nach einem Verse in seiner sogenannten *Muʿallaḳa* (ed. Lyall, Calcutta 1894, Vers 20). Sein Geburtsjahr ist unbekannt;

er starb ca. 629 n. Chr. Obschon er also den Islām erlebte und selbst auf Muḥammed ein sehr berühmt gewordenes Lobgedicht verfasste, nahm er doch den neuen Glauben nicht an. Ebensowenig aber dürfte er wirklich Christ gewesen sein, wiewohl er sich als Monotheist bekennt und er mit dem Christentume durch den Verkehr am Hofe von al-Ḥīra und durch ihm persönlich Nahestehende in enge Berührung kam. Nächst Imruʾ al-Ḳais ist al-Aʿshā derjenige altarabische Dichter, welcher am meisten in der Welt umhergewandert ist und sich dadurch einen verhältnismässig weiten Gesichtskreis erwarb. Daher auch die auffallend vielen Anspielungen auf historische Ereignisse und die zahlreichen, namentlich persischen, Fremdwörter in seinen Gedichten. Al-Aʿshā und ʿAdī b. Zaid dürften durch ihre Weinlieder vorbildlich für die späteren Sänger des Weines geworden sein.

Litteratur: Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litter.*, I, 37; Geyer, *Zwei Gedichte von al-Aʿšâ* (Wien, 1905); H. Thorbecke, *Al-Aśâ's Lobgedicht auf Muhammed*, in den *Morgenl. Forschungen*. (A. Haffner.)

AʿSHĀ HAMDĀN, eigentlich ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh, arabischer Dichter, der in der zweiten Hälfte des I. (VII.) Jahrhunderts in Kūfa lebte. Er war verheiratet mit einer Schwester des Theologen al-Shaʿbī, der seinerseits eine Schwester al-Aʿshā's geheiratet hatte. Am bekanntesten ist die Rolle, welche er unter ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ashʿath gespielt hat. Er nahm teil an dessen Feldzug gegen die Türken und wurde gefangen genommen, entkam jedoch mit Hilfe einer schönen Türkin, deren Leidenschaft für ihn entflammt war. Als Ibn al-Ashʿath sich gegen al-Ḥadjdjādj kehrte, half ihm die scharfe Zunge des Dichters mit Satiren. Die entscheidende Schlacht bei Dair al-Djamādjim verlief unglücklich: Ibn al-Ashʿath ergriff die Flucht, und al-Aʿshā wurde gefangen vor al-Ḥadjdjādj geführt, der ihm sofort einige seiner bösen Lieder ins Gedächtnis zurückrief. Aus dem Stegreif gedichtete Schmeicheleien halfen nicht mehr: al-Ḥadjdjādj's Todesurteil wurde auf der Stelle vollstreckt (83 = 702). Die uns erhaltenen Gedichte Aʿshā Hamdān's sind Reflexe seiner Abenteuer und politischen Gefühle.

Litteratur: *Aghānī* (1. Ausg.), V, 146 ff., 162 f.; Masʿūdī, *Murūdj* (Paris), V, 355 ff.; Ṭabarī (ed. de Goeje), s. Index.
(A. J. Wensinck.)

AṢḤĀB (A.; Sing. *Ṣāḥib*) oder Ṣaḥāba (der einzelne: *Ṣaḥābī*), „Genossen"; als term. techn. 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 der 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 Muḥammed sehen konnte; er wurde erst im Jahre der Ohod-Schlacht geboren und soll bei dem Propheten im Alter von 8 Jahren gewesen sein (vgl. *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XXIII, 595). Auch rechtgläubige Djinnen, 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 Ḳorʾān 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 Khalifen in der Reihenfolge ihres Regierungsantrits die höchsten Stufen ein; mit ihnen teilen noch sechs Aṣḥāb den Vorzug, dass ihnen Muḥammed schon zu ihren Lebzeiten das Paradies zugesichert (*al-Ashara al-mubasshar lahum bi 'l-Djanna*); 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 Medīna mitmachten), *Anṣār* (Medinenser, deren Teilnahme erst nach der Auswanderung einsetzt), *Bedrīyūn* (die bei Bedr mittaten), u. s. w. 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 Khalifen 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 (*radiya Allāhu ʿanhu*, „möge Allāh Wohlgefallen an ihm finden") folgen lassen. In der theologischen Litteratur 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 Ḳānīʿ, einem Mawlā der Omaiya-Familie (gest. in Baghdād 351 = 962)

wird ein *Muᶜdjam al-Ṣaḥāba* verzeichnet (Dhahabī, *Ṭabaḳāt al-Ḥuffāẓ*, III, 99). Die Verfasser der berühmtesten solcher Genossen-Werke sind: Abū ᶜAbd Allāh b. Manda (gest. 395 = 1004/1005), Abū Nuᶜaim al-Iṣfahānī (gest. 430 = 1038/1039), Abū ᶜOmar b. ᶜAbd al-Barr al-Namarī al-Ḳurṭubī (gest. 463 = 1070/1071, *Kitāb al-Istiᶜāb fī Maᶜrifat al-Aṣḥāb* (2 Bde, Haidarābād, 1318; vgl. kritische Bemerkungen zu demselben bei Subkī, *Ṭabaḳāt al-Shāfiᶜiya*, VI, 135), Abū Mūsā Muḥammed b. Abī Bekr al-Iṣfahānī (gest. 581 = 1185/1186). Das Material dieser Vorgänger hat kritisch zusammengearbeitet, berichtigt und ergänzt ᶜIzz al-Dīn Ibn al-Athīr al-Djazarī (gest. 630 = 1232/1233) in seinem grossangelegten *Usd al-Ghāba fī Maᶜrifat al-Ṣaḥāba* (5 Bde, Kairo 1286), wozu Dhahabī, *Taḏrīd Usd al-Ghāba* (2 Bde, Haidarābād 1315; 8809 Biographien). Noch Vollständigeres zu bieten hatte vor Abu 'l-Faḍl Ibn Ḥadjar al-ᶜAsḳalānī (gest. 852 = 1448/1449) mit seinem *al-Iṣāba fī Tamyīz al-Ṣaḥāba* (4 Bde; gedruckt in der *Bibliotheca indica*, Calcutta 1853—1894; 8 Bde, Kairo, 1323—1325). (Goldziher.)

AṢḤĀB AL-ḤADĪTH (A.), die Anhänger der Tradition im Gegensatz zu den *Aṣḥāb al-Raᵓy*, [s. d.]. Näheres über diese und ähnliche Verbindungen unter AHL.

AṢḤĀB AL-KAHF, „die Leute der Höhle". Unter dieser Bezeichnung werden im Ḳorᵓān die Jünglinge aufgeführt, welche im Occident gewöhnlich die Siebenschläfer von Ephesus genannt werden. Muḥammed erzählt ungefähr folgendes (Sūra 18, 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 Brod zu kaufen. — Weiter erzählt der Ḳorᵓān nicht; nur wird hinzugefügt, dass man ihre Zahl auf 3, 5 oder 7 angeben werde und dass die Geschichte zur Bestätigung des Auferstehungsglaubens diene.

Die Historiker und Kommentatoren wissen mehr. Von den verschiedenen Überlieferungen, welche al-Ṭabarī (ed. de Goeje, I, 775 ff., *Tafsīr*, fasc. 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 Schaafshürde 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 Brod zu kaufen. Der Bäkker kennt die ihm dargereichte Münze nicht, er

Fāṭimidenzeit wurde eine ganze Provinz, die Iṭfīḥīya, nach ihr benannt. Erst im Jahre 1250 (1834/1835) wurde sie als Distrikt (*Markaz*) der Provinz Djīze einverleibt. In jüngster Zeit ist nicht mehr Aṭfīḥ Vorort des Markaz, sondern al-Ṣaff.

Die Nachrichten über Aṭfīḥ sind sehr dürftig; es muss in der Mamlūkenzeit stark zurückgegangen sein; erst die Khediwen haben wieder etwas für diese Gegend getan, indem sie die ständigen Plünderungen durch Beduinen und Mamlūken abstellten und Kanäle bauten resp. wiederherstellten. Heute ist Aṭfīḥ ein Hafen von lokaler Bedeutung mit geringem Handel.

Litteratur: Ḳalḳashandī (Übers. von Wüstenfeld), S. 93, 104; Maḳrīzī, *Khiṭaṭ*, I, 73; ᶜAlī Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-djadīda*, VIII, 77; Ibn Duḳmāḳ, IV, 133; Yāḳūt, *Muᶜdjam*, I, 311; Abū Ṣāliḥ, fol. 56ᵃ; Ibn Khordādhbeh (*Bibl. Geogr. Arab.*, VI), S. 81; Amélineau, *Géographie de l'Egypte à l'Epoque Copte*, S. 326; Boinet, *Dictionnaire géographique de l'Egypte*, S. 86; Bädeker, *Egypt and the Sudân*, 6. Aufl., S. 205. (C. H. Becker.)

ATHAR (A.; bedeutet eigentlich „Spur"), 1. Überlieferung [s. ḤADĪTH]; 2. Reliquie; *al-Athar al-sharīf* (Plur. *al-Āthār al-sharīfa*), Reliquie des Propheten, als demselben zugehörig ausgegebene Haare, Zähne, Kleidungsstücke, Autographen, Gebrauchsgegenstände, besonders auch Abdrücke von seinen Fussspuren, die in Moscheen und an anderen öffentlichen Orten zur Erbauung der Muslime aufbewahrt werden [s. ḲADAM]. Die Reliquie heisst sowohl im christlichen als im islāmischen Sprachgebrauch auch *Dhakhīra*, s. v. a. Kleinod.

Litteratur: Goldziher, *Muh. Studien*, II, 356—368. (Goldziher.)

ᶜATHLĪTH, ehemaliger Hafenplatz an der palästinischen Küste zwischen dem Karmelvorsprung und al-Ṭanṭūra (Dora), auf einer von drei Seiten vom Meer umspülten Landzunge nördlich einer kleinen Bucht. Dort lag nach dem *Itinerarium Burdigalense* eine mutatio Certha, doch scheint der Name ᶜAthlīth alt zu sein. In das Licht der Geschichte tritt ᶜAthlīth in der Kreuzzugszeit. 583 (1187) fällt es Saladin in die Hände. 1218 wird das Castellum Peregrinorum, wie es bei den Franken heisst, als mächtige Templerfestung neu aufgebaut. Zusammen mit Districtum-Détroit (Khirbet Dustre) hatte es die Karmel-Übergänge gegen Süden zu schützen. 690 (1291) wird es von dem Mamlūkensultan al-Ashraf Khalīl erobert und zerstört. Noch um 1400 wird ᶜAthlīth aber als südlichstes Amt der Mamlaka von Ṣafed erwähnt. — Heute wohnen in den sehenswerten Ruinen etwa 100 Fellachen.

Litteratur: Yāḳūt, *Muᶜdjam*, III, 616; Ḳalḳashandī, *Mukhtaṣar Ṣubḥ al-Aᶜshā* (Kairo, 1906), I, 306; K. Ritter, *Erdkunde*, XVI, 612—619; G. Rey, *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des croisés en Syrie*, S. 93—100; E. von Mülinen, *Beiträge zur Kenntnis des Karmels*, S. 258—277 (= *Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins*, XXXI, 167—186). (R. Hartmann.)

ĀTIKA, Mekkanerin, Tochter des Ḥanīfen Zaid b. ᶜAmr (aus dem koraishitischen Geschlecht ᶜAdī b. Kaᶜb) und der Umm Kurz bint al-Ḥaḍramī. Sie nahm noch vor der Hidjra den Islām an und machte die Hidjra mit. Sie war zuerst mit ᶜAbd Allāh, dem Sohne des späteren Khalīfen Abū

uns nicht erhalten, doch soll ein solcher von Ibn al-Sikkīt gesammelt und kommentiert worden sein. Hervortretend in seinen Gedichten sind neben den üblichen Themen der altarabischen Poesie Jagdszenen und Waffenbeschreibungen.

Litteratur: R. Geyer, *Gedichte und Fragmente des Aus b. Hajar* (*Sitz. Ber. Ak. Wien*, Band CXXVI, 13. Abhandlung, S. 1—107, arab. S. 1—29); vgl. A. Fischer in den *Göttinger Gel. Anz.*, 1895, N°. 5 und in der *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, II., 85—144, 673—680; Fraenkel, *ibid.*, S. 297; Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litter.*, I, 27. (A. Haffner.)

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. ABDĀL]. Jedem von ihnen ist die Aufsicht und Sorge über je eine der vier Himmelsstriche übetragen, an deren Mittelpunkten sie ihren Wohnsitz haben. (Goldziher.)

AL-ʿAWWĀʾ (A.), „der heulende (Hund oder Wolf)", bezeichnet in der Astronomie sowohl die 13. Mondstation als das Sternbild Bootes (letzteres auch *al-Ṣaiyāḳ* genannt). Vgl. Ḳazwīnī (ed. Wüstenf.), II, 32, 46.

AWWAL (A.), erster; Anfang. Auch einer der 99 Namen Gottes.

AL-**AWZĀʿĪ**, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAmr Abū ʿAmr, Jurist, geboren in Baʿalbekk 88 (707). Später lebte er in Damaskus und Bairūt. Über sein Leben ist sonst nichts bekannt; sein guter Charakter und Aszetismus werden hervorgehoben; er starb im Bade im Jahre 157 (774) und wurde begraben in der Ḳibla der Moschee in Bairūt. — Al-Awzāʿī war während seiner Lebenszeit ein Stern erster Grösse; er soll der *Imām* Syriens gewesen sein und sogar der Maghrib und Spanien sollen seinen Madhhab befolgt haben. Alsbald verringerte sich sein Einfluss zugunsten Abū Ḥanīfa's und Malik's. Wie über sein Leben so hat auch über sein System die Litteratur fast keine Daten. Nach einem Zeitgenossen „habe er wohl im Gesetz Bescheid gewusst, sei aber keine Autorität für die überlieferten Aussprüche des Propheten" (Goldziher, *Muh. Studien*, II, 12). Nach anderen dagegen war keiner seiner Zeitgenossen in Syrien so bewandert in der *Sunna* wie er. Einige Traditionen, die er weiterüberliefert hat, finden sich bei Ṭabarī [s. Indices].

Nach einigen wird seine *Nisba* hergeleitet von einem südarabischen Stamm Awzāʿ, nach andern von dem gleichlautenden Namen eines Viertels von Damaskus.

Litteratur: Dhahabī, *Ṭabaḳāt al-Ḥuffāẓ* (ed. Wüstenf.), I, 39, N°. 20; Ibn Khallikān (Būlāḳ, 1299), I, 345 f.; Sachau, *Zur ältest. Gesch. des muh. Rechts*, in den *Sitzungsber.* der *Akad. Wien*, Band LXV, S. 718; Nawawī (ed. Wüstenf.), S. 382 ff. (A. J. Wensinck.)

ĀYA (A.), Zeichen, Wunderzeichen (Gottes); Ḳorʾān-Vers.

ĀYĀ ṢOFIA, die grösste Moschee Konstantinopels und ehedem erste christliche Metropolitankirche des Ostens, die vor 1453 vorwiegend Ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία, um 400 n. Chr. Σοφία, ohne Artikel, genannt wurde, heute jedoch bei den Griechen allgemein — wie schon vielfach in byzantinischer Zeit — als Ἡ Ἁγία Σοφία bezeichnet wird.

Die Bedeutung des Monumentalbaues vom

östlich floss. Hier fanden bei der Eroberung Ägyptens durch ʿAmr die entscheidenden Schlachten statt. Mit dem Fall Babylons (21. Rabīʿ II 20 = 9. April 641) war das Schicksal Ägyptens entschieden. Das arabische Heerlager, das sich später zu Fosṭāṭ-Miṣr auswuchs, wurde dann auch in der Nähe dieses militärisch wichtigen Punktes errichtet und zwar unter Anlehnung an die alte Festung. Soweit uns bisher die Papyri ein Urteil erlauben, wird noch am Ende des I. Jahrhunderts zwischen Babylon und Fosṭāṭ unterschieden. In Fosṭāṭ wohnen die Muhādjirūn, hier sind ihre Khiṭaṭ abgesteckt, in Babylon sind die grossen Getreidespeicher und der Sitz der Verwaltung. In engstem Konnex mit der Festung steht das Arsenal auf der Insel Rōḍa, das auch in den Papyri erwähnt wird. Die ursprüngliche Trennung zwischen Fosṭāṭ und Babylon geht dann naturgemäss bald verloren, der Name Babylon kommt bei den Arabern ausser Gebrauch und lebt nur noch in der koptischen Tradition weiter, ja hier gewinnt er noch an Ausdehnung, indem die Kopten den ganzen grossen Städtekomplex von Ḳaṣr al-Shamʿa über Fosṭāṭ, Kairo bis nach Maṭarīye-Heliopolis gelegentlich mit Babylon bezeichnen. Dieser Gebrauch ging dann in abendländische Urkunden über; so erscheint in den zahlreichen von Amari veröffentlichten lateinischen Handelsverträgen Ägyptens mit den abendländischen Staaten Babilonia in wechselnder Orthographie als Name für Kairo. Auch in der gleichzeitigen Litteratur Europas ist der Name nachweisbar, so bei dem Reisenden Mandeville und bei Boccaccio, der Saladin ebenso wie die Urkunden „Soldano di Babilonia“ nennt.

Litteratur: Yāḳūt, *Muʿdjam*, I, 450; Maḳrīzī, *Khiṭaṭ*, I, 287; Abu Ṣāliḥ (ed. Evetts und Butler), fol. 23ᵇ; Casanova, *Les Noms Coptes du Caire et des Localités voisines* (*Bull. Inst. Franç. Arch. Orient.*, I, 26); Amélineau, *Géographie de l'Egypte à l'Epoque Copte*, S. 75 u. passim; Quatremère, *Mémoires sur l'Egypte*, I, 45; *Papyri Schott Reinhardt*, S. 98; *Zeitschr. für Assyr.*, XX, 84, 91; Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, IV a. H. 21 § 143; A. R. Guest, *The Foundation of Fustat* (*Journ. of the Roy. As. Soc.* 1907), S. 49 ff.; Michele Amari, *I. Diplomi Arabi del R. Archivio Fiorentino* (Firenze, 1863).

(C. H. Becker.)

BADĀʾ (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*, 223) übersetzt den terminus zu allgemein, indem er ihm den Umfang der „mutabilité de Dieu“ verleiht. Man unterscheidet (Shahrastānī, ed. Curcton, S. 110) dreierlei Badāʾ, 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 Badāʾ 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 shīʿitischen 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 shīʿitischen Kreisen (*Badāʾīya*) gelehrt; die gemässigten *Imāmīya*-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 shīʿitischen Mutakallim Hishām b. al-Ḥakam [s. d.] zu nutze 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. Muḥammed Bedr, p. 49); Spitzfindigkeiten, die auch in neuerer Zeit in der Religionsphilosophie der shīʿitischen Shaikhī-Sekte behandelt werden (vgl. *Revue du Monde musulman* 1910, XI, 435—438). Diese Auffassung gibt der Zulassung eines neu auftauchenden Erfahrungen entsprechenden Wissens Gottes und der von demselben bestimmten Beschlussveränderung Raum. Die islamischen Sektenhistoriker nehmen an, dass die Lehre vom Badāʾ zu allererst durch Mukhtār [s. d.] aufgestellt und von da aus zur These der shīʿitischen Partei der Kaisanīya geworden sei (ʿAbd al-Ḳāhir l. c. 36; vgl. Aḥmed b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā bei M. Horten, *Die philos. Probleme der spekulat. Theologie im Islam* (Bonn, 1910), 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, 12). 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 (*bada'a lahu*), was Gott zur Veränderung seines Beschlusses veranlasste. Im Verlaufe der Schicksale der Shīʿitengemeinde 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 (*faradj*) 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 Shīʿiten ferner zur Motivierung der Änderung, die in der (durch Gott von Ewigkeit her festgesetzten) legitimen Imāmfolge stattfand, als an Stelle des nach Djaʿfar al-Ṣādiḳ als Imām bestimmten Ismāʿīl dessen Bruder Mūsā al-Kāẓim als 7. Träger dieser theokratischen Würde eintrat. Sie schreiben dem Djaʿfar 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 bada'a lillāhi kamā bada'a fi Ismāʿīl ibnī*)“. Manchem shīʿitischen Theologen mochte diese krasse Anwendung des Badāʾ-prinzipes doch unwürdig erschienen sein, und da hat man den Spruch des Djaʿfar durch Änderung des Wortes *ibnī* in *abī* erträglicher gemacht. Die Sinnesänderung 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 Badā'-Lehre benutzten Argumente sind *a.* zunächst Ḳor'ān-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 sie verhängten Strafbeschluss ändere, 7, 152 u. a. m.; dies bezeugende spezielle Ḳor'ānerzählungen: besonders die Schonung des dem Untergang geweihten Volkes des Jūnus, 10, 98; die Zurücknahme des an Abraham ergangenen Befehles, seinen Sohn zu opfern, 37, 101—107; die Verlängerung der dem Moses für den Verkehr mit Gott gewährten Zeitdauer von 30 auf 40 Nächte, 7, 138; *b.* Traditionssprüche, nach welchen durch die Übung gewisser Tugenden (Elternehrung) die ursprünglich bestimmte Lebensdauer verlängert, durch die des Woltuns das festgesetzte Geschick (*al-ḳaḍā al-mubram*) abgewendet werde; das Gebet des ʿOmar, dass ihn „Gott aus dem Buch der zu Verdammenden streiche und in das der Seligen einschreibe" (Ibn Ḳutaiba, *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 Badā' 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 dem gemäss das Badā' unter dem Gesichtspunkt, dass „die (göttlichen) Bestimmungen über die Dinge sich je nach der Veränderung der Wohlfahrtserfordernisse ändern" (*taḳdīrāt 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 Badā' 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 (*ʿawāḳib al-umūr*), die die Zulassung des Badā' einschliesst (vgl. Djordjānī, zu Īdjī, *Mawāḳif*, ed Soerensen, Leipzig, 1848, 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 Badā', 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 Badā' unterschieben. Sie gehen davon aus, dass der terminus Badā' keinesfalls in seinem wörtlichen lexikalischen Sinne, sondern metaphorisch (*madjāzan*) zu verstehen sei. Auch sie weisen es zurück, dass Badā', seinem Wortsinne gemäss, eine Veränderung des göttlichen Wissens zugebe. Im letzten Ende geht die Differenz der imāmitischen Dogmatiker im Verhältniss zum sunnitischen Kalām auf einen müssigen Wortstreit hinaus, indem auch jene die Tatsache eines in Zukunft eintretenden Badā' als in dem alle Einzelheiten (*ʿalā wadjh al-tafṣīl*) umfassenden ewigen Vorwissen Gottes beschlossen erklären. Eine sehr merkwürdige Ausgleichungsformel des Badā' mit der vom Ḳor'ān 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 'l-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 Grübeleien (*Kalimāt ʿadjība 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 maḳhzūn*, das bei Gott verwahrte Wissen, das sich auf in Schwebe belassene Dinge (*umūr mawḳūfa ʿind Allāh*) beziehe (Kulīnī, 85).

Während nun die Shīʿa aus den oben angegebenen Gründen den grössten Wert auf die Festhaltung des Badā'-Begriffes legt (sie lassen einen ihrer Imāme den Ausspruch tun: „Durch nichts dient man Gott mehr als durch die Anerkennung des Badā'", da doch Busse, Gebet und Demütigung vor Gott zum behuf der Sündenvergebung und Änderung des Verhängnisses nur unter Voraussetzung des Badā' einen Sinn haben), ist dies Lehrstück ein ständiger Angriffspunkt der Gegner gegen die Shīʿa. Selbst der der zaiditischen Shīʿasekte angehörige Sulaimān b. Djarīr macht den Imāmiten den Vorwurf, zwei verkehrten Auffassungen zu huldigen: dem Prinzip der *taḳiya* [s. d.] und der Voraussetzung des Badā' (Shahrastānī, ed. Cureton, 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 Badā' einschliesse, wie dies dem Masʿūdī gegenüber in seiner Disputation mit dem jüdischen Theologen Yaḥyā b. Zakarīya al-Kātib al-Ṭabarānī in Palaestina von letzterem geltend gemacht wird (*Kitāb al-tanbīh wa 'l-ishrāf*, ed. de Goeje, *Bibliot. Geogr. Ar.*, VIII, 113, 15; jedoch für اعبدا der Ausgabe lies: البداء). — Im III. Jahrhundert d. H. scheint das Thema des Badā' 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 Djāḥiẓ, *Tria Opuscula*, ed. van Vloten, 113, 7 (البدا in البداء zu korrigieren) gefolgert werden.

Litteratur: Abū Djaʿfar Muḥammed al-Kulīnī, *al-Uṣūl min al-Djāmiʿ al-Kāfī* (Bombay, 1302 H.), 84—86; Dildār ʿAlī, *Mirʾāt al-ʿUḳūl fī ʿilm al-Uṣūl* (Lucknow, 1318/1319 H.), I, 110—121 (hier sind zugleich die Ausserungen und Definitionen der massgebendsten shīʿitischen Autoritäten über Badā' wörtlich zitiert); I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites accor-*

ding to Ibn Ḥazm II (New Haven 1909 = *Journal of the American Or. Soc.*, XXIX), 72. (Goldziher.)

BADAJOZ, heute feste Hauptstadt der grössten Spanischen Provinz gleichen Namens, der Südhälfte des Spanischen Estremadura, am linken Ufer des Guadiana vor seiner Umbiegung nach Süden, an der portugiesischen Grenze (31000 Einwohner). Die Identifizierung mit und Herleitung des Namens von Pax (Julia) Augusta oder Colonia Pacensis ist grundlos und falschem Lokalpatriotismus entsprungen, da letzteres sicher gleich Beja in Portugal ist (arab. Bādja = Bēdja aus Pacem). Unsicher ist ebenso die Identifizierung mit dem zweifelhaften Badia des Valerius Maximus und Plutarch. Geschichtlich sicher tritt es dagegen zum ersten Mal auf unter der arabischen Form Baṭalyōs (die der modern spanischen Badajoz zu Grund liegt) als fester Stützpunkt und starkes Bollwerk des gegen das Khalīfat von Córdoba (Moḥammad I) revoltierenden kühnen Renegaten Ibn Marwān 262 = 875 und konnte seinem tapfern Sohn erst 318 = 930 durch Eroberung wieder abgenommen werden unter ʿAbd al-Raḥmān III (*Bayān*, II, 105 f.; 140, 195, 213 f.; 216). Die arabische Neugründung (Aboulféda 173: *waḥiya muḥdatha islāmīya*) Baṭalyōs trat immer mehr an Stelle der zur Unbedeutendheit herabsinkenden Colonia Augusta Emerita, arab. Mārida = Mérida, (60 Km. östlich oberhalb B. am nördlichen Ufer des Guadiana), zumal seit es mit dem Sinken des Omaiyadenkhalīfats von Córdoba die glänzende Residenz der Aftasiden [s. d.] wurde, welche die grössere Nordhälfte des alten Lusitania zu einem bedeutenden Königreich vereinigten 1022—94. Nach der für die Christen so verhängnisvollen Niederlage bei al-Zallāḳa = Sacralias 1086 nordöstlich von Badajoz, geriet auch das nordwestliche Teilfürstentum Badajoz, wie die übrigen Reyes de Taifas, immer mehr in Abhängigkeit von den aus Marokko zur Hilfe herbeigeeilten berberischen Almoraviden [s. d.], bis es 1094 von dem übermächtigen Helfer verschlungen wurde und einen Teil der spanischen Provinz oder Dépendance des nordwestafrikanischen Almoraviden- und des bald an seine Stelle tretenden Almohadenreichs bildete. 1168 überrumpelt Alfons I Henriquez von Portugal Badajoz, das ihm Ferdinand von León sofort wieder abjagt und wieder schenkt. Nochmals wird Badajoz almohadisch und erst 1230 durch Alfons IX von Castilien und León endgiltig zurückerobert. Badajoz ist Geburtsort vieler arabischer Gelehrter, unter denen ʿAbd Allāh ibn Moḥammed ibn al-Sīd al-Baṭalyōsī hervorragt gest. 521 (1127) (vgl. Brockelmann, *Gesch. der arab. Lit.* I, 427: wo zu lesen 444 (1052); b. Beshkuâl 639).

Yāḳūt, *Muʿdjam*, I, 664; *Marāṣid al-Iṭṭilāʿ* I 150, IV 344; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* II 183 ff., 207, 238, 260; Madoz, *Diccionario* III 256 ff.; M. R. Martinez y Martinez, *Historia del reino de Badajoz*; [Siehe auch Aftasiden.] (C. F. Seybold.)

BADAḲHSHĀN, häufig auch Badhakhshān geschrieben, in der Schriftsprache zuweilen (mit arabischer Pluralbildung) Badakhshānāt, Gebirgsland am oberen Lauf des Āmū-Daryā oder richtiger des Pandj, am linken Ufer dieses Quellflusses des grossen Stromes; davon Eigenschaftswort *Badakhshāni* oder *Badakhshī*. Den Namen erklärt J. Marquart (*Ērānshahr*, S. 279) als „Land des Badhakhsh oder Balakhsh, einer Ru-

ches Mineral und zeigt die verschiedensten grünen Farben in allen Übergängen. Tīfāshī berichtet nach Balīnās, dass der *Dahnadj*, der *Lāzward* und *Shādhanadj*, d. i. Malachit, Kupferlasur [hier nicht Lapis Lazuli] und Rotkupfererz [hier nicht Roteisenerz (Blutstein)] ursprünglich Kupfer seien, das zunächst zu Shādhanadj wird; wenn dann die Hitze einwirkt, wird es grün wie der Dahnadj, wenn noch etwas Feuchtigkeit bleibt, oder zu blauem Lāzward, wenn infolge äusserster Trockenheit der Erde sich Schwarz beimengt. Aus den Steinen kann dann das feinste Kupfer gewonnen werden. Man erkennt aus diesen Beschreibungen, wenn die vieldeutigen Namen richtig gestellt sind, deutlich die in gewissen Kupferminen auftretende Mineralgesellschaft. Tīfāshī gibt als Fundorte hauptsächlich Kermān und Sedjestān sowie das Gebiet der Banī Sulaim in Arabia deserta an, und beschreibt auch die achatähnliche Zeichung der zu Vasen, Dolchgriffen u. s. w. verarbeiteten schönen Abarten; der Stein verliert seinen Glanz mit der Zeit infolge seiner geringen Härte.

Er gehört angeblich zu den Steinen, die bei reiner Luft klar und bei trüber Luft trüb sind. Er soll auch eine Trübung der Farbe des Smaragds bewirken. Die Bemerkung bei den Ikhwān und im Aristotelesbuch, dass er zerbrochenes Gold lötet — mit Borax sei er wirksamer —, zeigt den Zusammenhang mit der antiken chemischen Tradition (χρυσοκόλλα); bei Ḳazwīnī ist die Sache in ihr Gegenteil verkehrt.

Er gilt als Gift für den Gesunden, aber auch als wirksames Gegengift, innerlich mit Essig angewandt und äusserlich gegen Bienenstiche u. dgl., gegen Aussatz, als Augenmittel.

Litteratur: *Das Steinbuch des Aristoteles* (ed. Ruska), S. 103, 145; Ikhwān al-Ṣafā (ed. Bombay), II, 81; Tīfāshī, *Azhār al-Afkār* (übers. v. Raineri Biscia), 2. Ausg., S. 94; Ḳazwīnī, *Kosmographie* (ed. Wüstenfeld), I, 224; Ibn al-Baiṭār nach Leclerc, *Notices et extr. des Mss.*, II, 132; Clément-Mullet, *Essai sur la min. arabe* im *Journ. As.*, 6. Ser., XI, 185 ff. (J. Ruska.)

DAHR. Dieses Wort bezeichnet bei den Philosophen „die Dauer“ im Gegensatz zur Zeit. Die Zeit wird als etwas Vorübergehendes, Verfliessendes gedacht, die Dauer dagegen ist feststehend. Die Zeit ist der Ort des sich Bewegenden oder Veränderlichen; sie wird nach den Bewegungen der Himmelssphären bemessen. Die unbeweglichen und die ewigen Dinge haben ihre Stelle ebenso wie die Ideen Platos nicht in der Zeit sondern in der Dauer. Diese letztere, so sagen die Philosophen, liegt gewissermassen im Schosse der Zeit; sie ist „das Innere der Zeit“, *bāṭin al-zamān* (vgl. Carra de Vaux, *Avicenne*, S. 189).

Das Buch der *taʿrīfāt* gibt von *dahr* folgende Definition: „Es ist der fortdauernde Augenblick, worin sich die Gegenwart Gottes ausbreitet; das, was im Schosse der Zeit liegt, und was die Ewigkeit und die ununterbrochene Fortdauer in sich schliesst“. (B. Carra de Vaux.)

DAHRĪYA (a.) mit Beziehung auf Ḳorʾān 45, 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 Bekenntnis der Anfangslosigkeit der Zeit hervorgehoben (*Mafātīḥ al-ʿulūm*, ed. Van Vloten, S. 35 penult., 40, 1). Es wäre schwer, eine völlig adäquate Übersetzung der Benennung Dahrīya, im Sinne ihres Gebrauchs in der islāmischen Litteratur zu geben, da (wie ähnlich auch z. B. bei der Bezeichnung als *Zindīḳ*) 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 Litteratur nicht an Schwankungen inbezug auf Einzelheiten ihrer Lehre. Shahrastānī berichtet von ihnen bald, dass sie die Existenz von intelligibeln Wesenheiten (*maʿḳūlāt*) leugnen und lediglich die mit den Sinnen erfassbaren (*maḥsūsāt*) zugeben (ed. Cureton, 201, 7), bald hingegen, dass sie auch Intelligibilia zulassen (ibid. 202, 13). 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, *Mufīd al-ʿulūm wa-mubīd al-humūm* [Cairo 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-ḥayawān* (Cairo 1325, VII, 5), wo ihnen auch (gewiss mit einem Blick auf Sūra 45, 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 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 (*Ḏjāḥiẓ*, ibid. II, 50, 4 ff.); hingegen sollen manche von ihnen die Möglichkeit der Verwandlung von Menschen in Tiere (*maskh*) auf Grund rationalistischer Analogien zugeben (ibid. IV, 24, 5 ff.). Wie im allgemeinen die Mutakallimūn, so beschäftigt sich mit der Bekämpfung der Dahrīya auch wiederholt der jüdisch-arabische Theologe Sāʿadyah (st. 942); zunächst in der Einleitung zu seinem Kommentar zum *Sēfer Jeṣīrah* (ed. Lambert, Paris 1891), später im I. Buch seines *Kitāb al-amānāt wa 'l-iʿtiḳādāt* (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 Dahrīya an, indem er *ōrach ʿōlām* des Textes mit *madḫāhib al-dahrīyīna* überträgt; vgl. auch mehrere Stellen seines Proverbien-

kommentars (B. Heller, in *Revue des Études juives*, XXXVII, 229).

Der Ursprung der Dahrīya wird auf die griechischen Philosophenschulen zurückgeführt; sie werden von Ghazālī (*al-Munḳiḏ min al-ḍalāl*, Kairo 1309, Sammelband, 8) von den *ṭabīʿīyūn* (φυσικοί), die bei Anerkennung einer schöpfenden und waltenden Gottheit die Substantialität der Seele und in Folge davon ihre Unsterblichkeit leugnen, und von den *ilāhīyūn* (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 Shiblī Shumeil al-Lubnānī, Alexandrien 1884, desselben Schrift „*al-Ḥaḳīḳa*“, Cairo o. J.). Dementsprechend ist auch eine diese Tendenzen bekämpfende Litteratur hervorgetreten, aus der die anti-darwinistischen Schriften vom Bairūter Ibrāhīm al-Ḥawrānī (*Manāhiḏ al-ḥukamā, ai ibṭāl maḏhab Darwīn wa-uṣūl al-falāsifat al-māddīyīn*, Bairūt 1884; *al-Ḥaḳḳ al-yaḳīn*, Bairūt 1887, Gegenschrift gegen Shiblī) hervorgehoben werden können. Während diese Schriften und Gegenschriften aus christlichen Kreisen hervorgegangen sind, hat von muḥammedanischer Seite die auch in die islamischen Kreise eingedrungene materialistische Weltanschauung mit ihrer Qualifizierung als Dahrīya bekämpft der afghānische Gelehrte und Agitator Djamāl al-Dīn al-Ḥusainī [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. *Risālat fī ibṭāl maḏhab al-dahrīyīn wa-bayān mafāsidihim wa-iṯbāt anna-l-dīn asās al-madanīya wal-kufr fasād al-ʿumrān* zuerst in Bairūt (1303), dann in neuer Auflage in Cairo (1312; 76 SS. 8°.) gedruckt erschienen ist und grosse Verbreitung in allen islāmischen Kreisen gefunden hat. Zu dieser Litteratur gehört noch *al-Durra al-sanīya fi-l-radd ʿalā-l-māddīya wa-iṯbāt al-nawāmīs al-sharʿīya bi 'l-adillat al-ʿaḳlīya* von ʿAbdallāh ʿAlā al-dīn al-Baghdādī al-Dihlawī (Cairo 1313; 192 SS. 8°.). Man sieht, dass *māddīya* (Materialisten) und *dahrīya* in solchem Zusammenhang synonym gebraucht werden. Für letzteres Wort konstatieren die Sprachgelehrten übrigens auch die Aussprache *duhrīya* nach der in Nisben häufigen Vokalveränderung (Sībawaihi, ed. Derenbourg, II, 64, 19—21).

Litteratur: *Rasāʾil Iḫẖwān al-ṣafā* (Bombay 1306), III, 39; Djāḥiẓ l. c.; Sāʿadyah ll. cc.; Shahrastānī l. c.; *Dictionary of the Technical Terms* etc. (*Bibl. Ind.*) s. v., S. 480; Ed. Pococke, *Notae miscellaneae philolog. Bibl.*, S. 251 (Lips. 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.

(I. Goldziher.)

DAHSHŪR, Ortschaft der ägyptischen Provinz Djīza (Distrikt al-ʿAyāṭ) am westlichen Nilufer südwestlich von Cairo gelegen. Dahshūr ist seit alters berühmt wegen seiner Pyramiden, deren Erbauung von den arabischen Geographen sagenhaften Königen (wie Ḳafṭurīm und Shadāth b. ʿAdhīm) zugeschrieben wird. Abū Ṣāliḥ berichtet von einem christlichen Kloster und einer Kirche

Litteratur: Ibn Rosteh (ed. de Goeje), S. 164; Yaʿḳūbī (ed. de Goeje), S. 270; Istakhrī (ed. de Goeje), S. 87; Ibn Ḥawḳal (ed. de Goeje), S. 168; Muḳaddasī (ed. de Goeje), S. 121; Yāḳūt, *Muʿdjam* (ed. Wüstenfeld), II, 575; ders, *Mushtarik* (ed. Wüstenfeld), S. 179; *Marāṣid al-Iṭṭilāʿi* (ed. Juynboll), I, 402; IV, 468; le Strange, *The Lands of the eastern Caliphate* (1905), S. 62; Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* (1879), S. 46, 2, 295; G. Hoffmann, *Auszüge aus syrisch. Akten persisch. Märtyrer* (1880), S. 120; C. Rich, *Narrative of residence in Koordistan* (London 1836), II, 251—256; H. Rawlinson im *Journ. of the Roy. Geographical Soc.*, X (1841), S. 96; Ritter, *Erdkunde*, IX, 445, 500—510; Sarre-Herzfeld, *Iranische Felsreliefs* (Berlin 1910), S. 237. (M. Streck.)

DASTŪR (P.). Benennung des Priesters bei den Parsis, Wazīr, Regel, ein durch die Gewohnheit fixirter Prozent bei Baarzahlungen, Constitution u. a. Vgl. Yule and Burnell, *Hobson-Jobson*, s. v. Destoor und Dustoor.

al-**DASŪḲĪ**, al-Saiyid Ibrāhīm b. Ibrāhīm (ʿAbd al-Ghaffār), Abkömmling des Mūsā, Bruders des Ṣūfī Ibrāhīm Dasūḳī (s. folgenden Art.) geb. 1226 = 1811 in einer dem mālikitischen Ritus angehörenden armen Familie. Nach Beendigung der Elementarstudien in seinem Geburtsort Dasūḳ genoss er in der Azharmoschee den Unterricht hervorragender Shaikhe, unter ihnen den des berühmten Mālikiten Muḥammed ʿIllēsh (gest. 1299 = 1882) u. a. Nachdem er kurze Zeit selbst in der Azhar Vorträge hielt, wurde er 1248 = 1832 in den Staatsdienst aufgenommen, wo er wegen seiner genauen Kenntnis der arabischen Sprachwissenschaft als Korrektor der für den Gebrauch an verschiedenen höheren Unterrichtsanstalten bestimmten Lehrbücher Verwendung fand, bis er später unter dem Vizekönig Ismāʿīl Bāshā zum *Bāshmuṣaḥḥiḥ* (Chef der Korrektur) der Staatsdruckerei in Būlāḳ ernannt wurde. Einige Zeit war er auch zugleich Hilfsredakteur der Amtszeitung *al-Waḳāʿi al-Miṣrīya*. Er starb 1300 = 1883. — Sein Anspruch auf die Aufnahme in dies Werk ist darauf gegründet, dass er, durch Fresnel hiefür empfohlen, während des zweiten Aufenthaltes E. W. Lane's (Manṣūr Efendi) in Kairo mit ihm durch mehrere Jahre als bewährter Gehilfe bei der Vorbereitung und Materialiensammlung für dessen arabisches Wörterbuch tätig war, worüber ihm Lane in der Vorrede seines Werkes ein rühmliches Zeugnis ausstellt. Auch noch nach Lane's Rückkehr nach England war ihm Dasūḳī mit Abschriften aus arabischen Werken behilflich (Preface I, XXII, XXIII). Wir besitzen eine für das enzyklopädische Werk des gewesenen ägyptischen Ministers ʿAlī Mubārak [s. d., S. 310] angefertigte Denkschrift in *Sadjʿ* aus der Feder des Dasūḳī, in welcher er seine Begegnung und seinen Umgang mit Lane, den Eindruck seiner Persönlichkeit, dessen Hauseinrichtung und Lebensweise in Kairo, seinen Verkehr mit den dortigen Muslimen (auch mit dem in der Vorrede zu *Manners and Customs of the Modern Egyptians* verewigten Shaikh Aḥmed), seine einzigartige Meisterschaft im arabischen Ausdruck („als wäre er ein ʿAdnānī oder ein Ḳaḥṭānī"), ihr gemeinsames Vorgehen im Studium der philologischen Quellenschriften und ihre Arbeit an der Nutzbarmachung dieser Materialien für das vorbereitete Werk, Lanes Generosität gegen den arabischen Mitarbeiter u. a. m. Einzelnheiten in genauester Weise schildert. Dies Schriftstück kann als wichtiges Dokument für die Biographie des grossen englischen Arabisten dienen.

Litteratur: ʿAlī Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-Djadīda li-Miṣr al-Ḳāhira wa-muduniha wa-bilādihā al-ḳadīma wa 'l-shahīra* (Būlāḳ 1305), Bd. XI, S. 9—13; Lane Poole, *Life of E. W. Lane*, S. 117 f. (I. Goldziher.)

al-**DASŪḲĪ**, Ibrāhīm b. Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān, arab. Mystiker, geb. 833 = 1429, gest. den 9. Shaʿbān 919 = 11. Okt. 1513 zu Damaskus, stellte einige in der Berl. Hds bei Ahlwardt, *Verzeichnis*, N⁰. 3778, erhaltene Gebetsperikopen zusammen (vgl. al-Nomʿānī, *K. al-Rawḍ al-ʿĀṭir*, cod. Wetzst., II, 289, Ahlw., *Verz.*, N⁰. 9886, fol. 17b.). (C. Brockelmann.)

DĀTĀ GANDJ BAKHSH LĀHORĪ, ʿAlī b. ʿUthmān b. ʿAlī al-Djullābī al-Hudjwīrī, hervorragender indischer Ṣūfī, geboren zu Ghaznīn. Nach seinem abwechselnden Aufenthalt in den beiden Vorstädten von Ghaznīn heisst er al-Djullābī und al-Hudjwīrī. Er scheint die ganze islāmische Welt bereist zu haben und mit allen berühmten Ṣūfīs seiner Zeit, d. h. des V. (XI.) Jahrhunderts, bekannt geworden zu sein. In seinen spätern Jahren liess er sich in Lāhore nieder, wo er 465 (1072) starb. Von seinen vielen Werken ist der *Kashf al-Maḥdjūb*, „Enthüllung der verborgenen Dinge", ein Buch, das Leben, Lehren und Vorschriften der Ṣūfīs behandelt, das bekannteste und gelesenste.

Litteratur: Rieu, *Cat. of the Persian Mss. Br. Mus.*, S. 343a; *Ḥadāʾiḳ al-Ḥanafīya*, S. 197; *The Kashf al-Mahjúb* by ʿAlí b. ʿUthmán al-Jullábí al-Hujwírí, translated by Reynold A. Nicholson (London, 1911).

(M. Hidayet Hosain.)

DATHĪNA, südarabisches Land, im Westen des Gebietes der ʿAwāliḳ im Djebel Kawr gelegen. Es ist mittleres Bergland, mit zumeist trockenem Klima. Der Boden ist nur am N.O. fruchtbar und erzeugt hier Tabak, Weizen und Mais. Hauptwādīs sind: der sehr fruchtbare Wādī Marrān (Mirān) und der Wādī al-Ḍura. Dathīna wird von zwei grossen Stämmen bewohnt, dem Hauptstamme Ahl um-Saʿīdī (Ahl al-Saʿīdī) und den ʿÖlah (al-ʿUlah, ʿUlah al-Kawr und ʿUlah al-Baḥr). Die Hauptstadt ist Blad Ahl um-Saʿīdī, mit einigen hundert Einwohnern (darunter mehrere Judenfamilien) und grossem Schlosse. Der Hauptmarkt von Dathīna ist Hafa (auch Sūḳ Ahl um-Saʿīdī genannt). Dathīna steht nominell unter der Oberherrschaft der Faḍli [s. d.], muss aber den oberen ʿAwāliḳ Tribut zahlen.

Dathīna ist ein uraltes Land. Hamdānī berichtet darüber in seiner *Djazīra* ausführlich. Zu seiner Zeit war es grösser als heute und umfasste wohl auch das Gebiet der jetzigen ʿAwdhilla [s. d.]. Er nennt es Ghāit, ein trockenes, unfruchtbares Land, eine Steppe, was noch jetzt für den grossen Teil des Landes zutrifft. Als Bewohner gibt er die Banī Awd (die jetzigen ʿAwdhilla) an, die ein sehr gutes Arabisch sprachen. Von Niederlassungen in Dathīna erwähnt er u. a.: Akma(?), ʿArrān (auch al-Ruḳab oder al-Ruḳub genannt), Āthira, al-Khanīna (Dhū 'l-Khanīna), al-Mwshḥ (die Vokalisation ist nicht angegeben, soll die grösste Stadt in Dathīna gewesen sein) und al-Ẓāhira; von Wādīs u. a.: Wādī Dathīna, al-Ḥār und Tārān, al-Ghamr, al-Ḥumairā, al-Maʿwarān

nung 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 ۱۰۸)

aṣadda nashāṣa dhi 'l-Ḳarnaini ḳattā
tawallā ᶜāriḍu 'l-maliki 'l-humāmi

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

2. Der südarabische König Tubba' al-Aḳran oder Dhu 'l-Ḳarnain. Nach südarabischer Auffassung soll er der im Ḳor'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 Ḳor'ān (Sūra 18, 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 Ḳor'ān. Über die Einzelheiten dieser Erzählung und die Berichte über Alexander den Grossen in der sonstigen arabischen Litteratur 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 ᶜAlī b. Abī Ṭālib den Beinamen Dhu 'l-Ḳarnain.

Litteratur: Zu 1. *Lisān al-ᶜArab*, XVII, 211; 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-ᶜArab*, XVII, 210 f.; Tha'ālibī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'* (Cairo 1310), S. ٣٣٩; Mas'ūdī, *Prairies d'or*, II, 248—249.

Zu 4. *Ḳāmūs* s. v. *ḳrn*. (E. MITTWOCH.)

DHU 'L-KIFL ist eine im Ḳor'ān, 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 (Ya'ḳūb: Isrā'īl; Yūnus: Dhu 'l-Nūn; ᶜĪsā: al-Masīḥ; Muḥammed: Aḥmed) Doppelnamen führten. Sicherer tritt die Meinung auf (Ṭabarī, *Annales*, I, 364, Mudjīr al-Dīn, *al-Uns al-Djalīl*, S. 68), Dhu 'l-Kifl sei Epitheton eines Sohnes des Aiyūb, Bishr (bei einigen, z. B. *Tādj al-ᶜArūs*: *Bashīr*), den Gott als Propheten zur Bekehrung eines heidnischen Volkes (oder Königs Kin'ān) in Shām ausersah, 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. Da'ām, 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 Ḳuṣṣās 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 *kfl* angekrüpft sind. Zunächst an *Kifl* in der Bedeutung: „Bürgschaft". Dhu 'l-Kifl soll dem Propheten Elisa gegenüber (dessen Vetter, *ibn ᶜAmm*, er nach einigen — Baidāwī — 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 Kin'ān 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. B. „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 ᶜObadjah (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 Mes'ud, bearb. von F. C. Andreas, Potsdam 1910).

Neben diesem Dhu 'l-Kifl wird ein von demselben verschiedener Frommer gleichen Namens (Ibn al-Athīr, *Muraṣṣaᶜ*, ed. C. F. Seybold, S. 190, 4 v. u. ff.) erwähnt, dessen Legende jedoch bei Tha'labī mit dem Propheten Dhu 'l-Kifl in Verbindung gesetzt wird. Jener Dhu 'l-Kifl sei ur-

sprünglich ein sündiger Mensch gewesen, der durch eine tugendsame Frau, die er, mit Misbrauch 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-Tā'ib 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-Ṣūṣithā, der islāmischen bei Dā'ūd al-Antakī, *Tazyīn al-Aswāḳ bi-Tafṣīl Ashwāḳ al-ʿUshshāḳ* [lith. Cairo 1279 H.], S. 354; teilweise auch *Sindbān* ed. Baethgen in *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, 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-Anbiyā'*) bekommen hat.

Die muslimischen Lokaltraditionen haben dem Dhu 'l-Kifl Grabesstätten und Weiheplätze an verschiedenen Orten des Islāmgebietes von Palaestina bis Balkh angewiesen. S. den Nachweis dieser Orte bei R. Basset, *Nédromah et les Traras* (Paris 1901) und meine Notizen dazu in der *Revue de l'Hist. des Relig.*, XLV (1902), p. 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 *Ḳubba* des *Nebī Kefil* in Kefil Hāris (aus Kafr Ḥ.; der Name wird auch bei Mudjīr al-Dīn, *al-Uns al-Djalīl*, S. 68, 7 und *Tādj al-ʿArūs*, VIII, 99, 15 in ersterer Form gebracht), in dessen Gebiet die Gräber zahlreicher Propheten angesetzt werden (vgl. *Zeitschr. d. Deutsch. Pal.-Ver.*, II, 15). An dieser Stelle war die Identifizierung Dhu 'l-Kifl's mit Bishr, dem Sohne Aiyūbs (s. o.) vorausgesetzt; die Samaritaner weisen sie dem Kālēb, Genossen des Josua b. Nūn, zu. Grössere Bedeutung bis in die Gegenwart hat das Grab des Dhu 'l-Kifl in *Kefil* (Massignon bevorzugt die Aussprache Kifil) dem ehemaligen Ber (Bīr) Mallaha, am linken Ufer des Hindīya-Kanals, südlich von Hille 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 *Jewish Encyclopedia*, 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, p. 45 ff.). Bei der Bereitwilligkeit, mit der die Muslimen allerwärts die Heiligengräber anderer Bekenntnisse rezipieren (s. *Revue de l'Hist. des Relig.*, l. c. 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 Oldjaitu 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 Wezīr Rashīd al-Dīn Veranlassung diesen Nebenbuhler zu vernichten und seine Hinrichtung zu bewirken (Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse* [Paris 1836] p. XXIV ff.).

Litteratur: *a.* Die Legende: s. die Ḳor'ānkommentare zu den obenerwähnten Stellen, besonders Ṭabarī, *Tafsīr*, XVII, 52—54; Zamakhsharī, *Kashshāf* (Cairo 1307 H.), II, 53; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib* (Būlāḳ 1289 H.), VI, 185; Ṭabarī, *Annales*, I, 364; Tha'labī, *ʿArā'is* (Cairo, Maimanīya, 1312 H.), S. 154/5; Ibn Iyās, *Badā'i al-Zuhūr fī Waḳā'i al-Duhūr* (Cairo, Castelli, 1295), S. 96; *Tādj al-ʿArūs*, VIII, 99, s. v. *Kfl.*; Muṭahhar b. Ṭāhir al-Muḳaddasī (Pseudo-Balkhī) hat in seinem verlorenen *Kitāb al-Maʿānī* 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, *Niniveh and Babylon* (London 1853) S. 500/1; dass. (deutsch von Zenker, S. 338); Jules Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, I, (Paris 1863) 245—246; P. Anastas Carm. in *Mashrik*, II, 61—66; L. Massignon, *Mission en Mésopotamie*, I, (Le Caire 1910, *Mémoires* . . . . . *de l'Institut Français de l'Archéologie Orientale*, 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 *Yīchūs hā-ābōth* (Vened. 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* (Bruxelles 1847), S. 459; Loftus, *Travels and residence in Chaldea and Susiana* (London 1857, reproduziert in *Jewish Encyclop.*, V, 315); neuestens bei Ismaʿīl Ḥaḳḳī Bey Bābān Zāde, *De Stambul à Bagdad*, in *Revue du Monde musulm.*, (1911) XIV, 253, 257. (I. Goldziher.)

DHU 'L-NŪN, Abū 'l-Fayḍ b. Ibrāhīm al-Miṣrī, einer der berühmtesten Asketen zur Entstehungszeit des Ṣūfismus, stammte von nubischen Eltern und wurde zu Akhmīm geboren; sein eigentlicher Name war Thawbān, sein volkstümlicher aber Dhu 'l-Nūn, der Ägypter. Er lebte in Ägypten und starb 245 = 860 zu Djīze. Man rechnet ihn zu den Polen oder Angelpunkten (*Ḳuṭb*) und zu den *ʿAyārān* oder heimlichen Spiritualisten (vgl. Bāyazīd al-Bisṭāmī; seinem Namen folgt meistens der Ausruf: „Gott heilige seinen verborgenen Zustand!"; vgl. diese Formel im Titel eines Artikels des Buches II von Rūmī's *Mathnawī*). Er soll während seines Lebens verkannt worden sein, so dass sich erst nach seinem Tode seine grosse Heiligkeit offenbart habe. In der

DJAMᶜ (A.) grammatischer t. t. „Plural".

DJAMĀᶜA (A.; eigentlich „Vereinigung, Gesamtheit"), „die geschlossene Mehrheit der Muslime im Gegensatz zu den Ketzern, die sich als Abtrünnige von der Gemeinde scheiden" (Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 46, Anm. 1). Es ist nicht zu verwechseln mit *Idjmāᶜ*, dem Consensus der muslimischen Gelehrten einer bestimmten Epoche. (A. SCHAADE.)

DJAMĀL AL-ḤUSAINĪ, Ehrenname des persischen Geschichtschreibers ᶜAṬĀ ALLĀH B. FAḌL ALLĀH AL-SHIRĀZĪ, gestorben 917 (1511), nach anderen 926 (1520). Er verfasste 888—900 (1484—1495) eine Geschichte Muḥammeds, seiner Familie und Gefährten, welche er dem Mīr ᶜAlī Shīr widmete, u. d. T. *Rawḍat al-Aḥbāb fī siyar al-Nabī wa 'l-Āl wa 'l-Aṣḥāb* (handschriftlich vorhanden London, Berlin, Wien, Paris u. s. w.; eine türkische Übersetzung wurde in Constantinopel gedruckt). Auch ist er der Autor eines Compendiums *Takmīl al-Ṣinā'a fī 'l-Kawāfī*, worüber Ḥādjdjī Khal. zu vergleichen ist

Litteratur: Die Handschriftenkataloge von Rieu, Morley, Pertsch, Flügel, Blochet; Ethé im *Grundriss der iranischen Philologie*, II, 358.

DJAMĀL AL-DĪN, Ehrentitel, den u. a. der Būride Muḥammed [s. Lane-Poole, *Moh. Dynasties*, S. 161] führte, ferner auch AL-DJAWĀD AL-IṢFAHĀNĪ [s. d.].

DJAMĀL AL-DĪN AL-AFGHĀNĪ, / L-SAIYID MUḤAMMED 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 shīᶜitischen 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 ᶜAlī al-Tirmidhī von Ḥusain b. ᶜAlī ab, was sie zur Führung des Saiyid-Titels berechtigt. Nach seiner eigenen Angabe war er in Asᶜadābād bei Kanar im Distrikt von Kābul in Afghānistān 1254 = 1838/1839 in einer dem ḥanefitischen Ritus angehörenden Familie geboren; doch wird von anderen sein Geburtsort als Asad-ābād bei Ḥamadān 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 Ḥadjdj wieder nach Afghānistān zurückgekehrt, in die Dienste des Emīrs Dōst Muḥammed Khān, den er auf seinem Kriegszug gegen Herāt begleitete. Nach dem Tode des Emīrs ward er durch seine Anhänglichkeit an Muḥammed Aᶜzam, den Bruder des neuantretenden Emīrs Shīr ᶜAlī, 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 Cairo, wo er während eines vierzigtägigen Aufenthalts mit den Azhar-Kreisen in Berührung trat und auch selbst Privatvorträge in seiner Wohnung hielt, nach Constantinopel (1287 = 1870). Da ihm ein bedeutender Ruf vorangegangen war, war ihm in der türkischen Hauptstadt von Seiten der Spitzen der dortigen Gesellschaft ein sehr zuvorkommender Empfang zu teil. 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 Intriguen der Gegner entschliessen, Constantinopel zu verlassen und sich nach Cairo zu wenden, wo ihm eine sehr wohlwollende Aufnahme von seiten der regierenden Kreise und gebildeten Stände zuteil wurde. Die Regierung bewilligte ihm ein jährliches Ehrengehalt von 12 000 äg. 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 litterarischer 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 auflodernde 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 ᶜArābī-Bewegung in Ägypten, Indien verlassen durfte. Während seines Aufenthaltes in Ḥaidarābād verfasste er seine den Materialismus bekämpfende Schrift [s. DAHRĪYA]. 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 Muftī Muḥammed ʿAbduh, in Paris, wo er in der litterarischen Öffentlichkeit für seine die Einmengung Englands in die Schicksale islāmischer Bevölkerungen misbilligende 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 Mahdī-Bewegung im Sūdān. In diese Zeit fällt auch seine Polemik mit Ernest Renan aus Anlass seines Sorbonne-Vortrages über „Islam 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 Efendi ʿĀṣim* in Begleitung einer Widerlegung (*radd*) ins Arabische übersetzt wurde (Cairo, lith. o. J.). Das meiste Gewicht der politisch-litterarischen 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* („Le Lien indissoluble"), 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 Briefcouvert 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-Ḥidjdja = 17. Oktober 1301 erschien), übte sie grossen Einfluss auf die Erweckung freiheitlicher und anti-englischer Gesinnungen in muslimischen Kreisen und kann als erster literarischen 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 erst vor kurzem (1328 = 1910) nach Ablauf von mehr als einem Vierteljahrhundert eine Neuausgabe der *ʿUrwa* durch Ḥusain Muḥyī al-Dīn al-Ḥabbāl, Herausgeber der Zeitschrift *Abābīl* (Druckerei Nasīb Efendi Ṣabra) veranstaltet werden konnte. — Trotz seiner offen kundgegebenen anglophoben Agitation treten 1885 auf Veranlassung W. S. Blunts die leitenden Staatsmänner Englands mit Djamal al-Dīn in persönliche Verhandlungen, welche die Bekämpfung der sūdāner Mahdī-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 Intriguen des dem Djamāl al-Dīn übelwollenden Grosswezīrs Mirzā 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 Asylsort unbestrittenen Unverletzlichkeit 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 lies. 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 nnd 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 hiezu die im März 1890 durch die persische Regierung einer englischen Finanzgruppe gewährte Tabak-Konzession, wodurch das Land zugunsten fremder Unternehmer einer bedeutenden Einnahmsquelle 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 Islam" 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, p. 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 auflodernde, von den religiösen Kreisen unterstützte Reformbewegung in Persien, mittelbar auch die Ermordung des Shāh durch Mīrzā Muḥammed Rīzā, 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 Constantinopel 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 suchten, 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 Intriguen 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 erstenmale nach Constantinopel 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 Khedīwe zum wahren Khalīfen erklärt hätte. Indessen war der Sulṭān damals der Intrigue 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 aus geleitet 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 9. März 1897 durch eine Krebskrankheit, die von seinem Kinn ausgehend sich immer mehr verbreitete, seinen Tod fand, wurde der Verdacht rege, dass seine tötliche 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 Djjamāl 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. Cairo o. J., 45 SS.); der *Bābī*-Artikel in der *Dāʾirat al-Maʿārif* des Buṭrus al-Bistānī stammt aus seiner Feder. Sonst hat er sich zumeist mit seinen agitatorischen und politischen Artikeln publizistisch bewährt. Ausser *al-ʿUrwat al-Wuthḳā* war er (1892) Mitbegründer und eifriger Mitarbeiter an der zweisprachigen (arabisch und englisch) Monatsschrift *Diyā al-Khāfiḳaini* (Glanz der beiden Hemisphären), in welcher er mit der Unterschrift „al-Saiyid" oder „al-Saiyid al-Ḥusaini" 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 Litteratur (auch Porträt); eine Biographie ist auch dem 1. Bd. der Monographie des Muḥammed Rashīd Riḍā über Muḥammed ʿAbduh (*Taʾrīkh al-Ustād al-Imām*, Kairo 1325 = 1907) einverleibt; Vollers, in *Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges.* XLIII, 108; L. Massignon in *Revue du Monde musulman* XII (1910), p. 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 Djemāl 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-istibdādiyya*), im *Manār*, Bd. III. Manches Material zur Charakteristik enthalten auch die Mitteilungen in der periodischen Litteratur 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.

(I. Goldziher.)

DJAMĀLĪ, ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī b. Aḥmed, gebürtig aus Karamanien, bekannter Muftī und Shaikh al-Islām unter Bayazīd II., Selīm I. und Sulaimān I. 909—932 (1503—1525). Er studirte in Constantinopel und Brussa und wurde dann Müderris an der ʿAlibegmadrasa zu Edirne. Als ihm aber von Sulṭān Muḥammed II. sein Gehalt verkürzt wurde, legte er das Amt nieder und trat erst unter Bāyazīd wieder als Müderris in verschiedenen Städten Kleinasiens Amasia, Brussa, Iznik auf. 907 (1501) unternahm er die Pilgerfahrt nach Mekka, musste aber wegen der dama-