

394888

ENZYKLOPAEDIE DES ISLAM

GEOGRAPHISCHES, ETHNOGRAPHISCHES
UND BIOGRAPHISCHES WÖRTERBUCH DER
MUHAMMEDANISCHEN VÖLKER

IM VEREIN MIT HERVORRAGENDEN ORIENTALISTEN

HERAUSGEGEBEN VON

M. TH. HOUTSMA, A. J. WENSINCK

W. HEFFENING, T. W. ARNOLD und E. LÉVI-PROVENÇAL

BAND II

E—K

LEIDEN

VERLAGSBUCHHANDLUNG

VORMALS E. J. BRILL

1927

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

MTAK



0 00003 36407 9

Äcker zu entrichten, ebenso wie die arabischen Muslime. Allmählich wurde dann der Grund und Boden in den eroberten Provinzen nicht mehr als *Fai'* betrachtet.

Die Ansichten der späteren muslimischen Gelehrten über diesen Gegenstand gehen auseinander; die Äcker und Ländereien in neuerrungenen Provinzen sind nach den Shāfi'iten stets als *Ghanima* unter die Eroberer zu verteilen, nach den Mālikiten dagegen als Eigentum aller Muslime, d. h. als *Fai'*, zu betrachten und nach den Hanafiten dem *Imām* zur Verfügung zu stellen, damit er sie, je nachdem das Wohl der Muslime es erfordert, entweder als *Fai'* zum allgemeinen Besten verwalte oder als *Ghanima* unter die Truppen verteile.

Zum *Fai'* gehören ausser dem Grund und Boden namentlich auch der *Kharādġ*, die *Dġisya* und alle anderen von den Ungläubigen zu entrichtenden Abgaben, wie z. B. die Zölle, welche sie für ihre Waren bezahlen müssen, um in muslimischen Ländern Handel treiben zu dürfen. Nach shāfi'itischer Lehre muss auch vom *Fai'* ein Fünftel abgesondert und zu fünf gleichen Teilen denselben fünf Kategorien zugewendet werden wie das Fünftel der *Ghanima*; die übrigen vier Fünftel des *Fai'* sind nach den Shāfi'iten zur Besoldung der regulären Truppen, zur Unterhaltung von Moscheen, Wegen und Brücken und für andere allgemeine Interessen der Muslime zu benutzen. Nach den anderen *Fikh*-Schulen dagegen hat der *Imām* stets den gesamten *Fai'* nach Massgabe der Umstände zum Besten der muslimischen Gemeinde zu verwenden.

Litteratur: Ausser dem Kapitel über den *Dġihād* in den *Fikh*-Büchern: die *Kharādġ*-Werke des Abū Yūsuf und des Yahyā Ibn Ādam; Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniya* (ed. M. Enger, Bonn 1853), S. 217 ff., 237 ff., 293 ff.; Dimishki, *Rahmat al-Umma f'khṭilāf al-A'imma* (Bulāġ 1300), S. 151 ff.; und die im *Handbuch des islam. Gesetzes* vom Verfasser dieses Artikels (Leiden 1910), S. 344 ff. zitierte Litteratur.

(TH. W. JUVNBOLL.)

FĀĪL (A.; eigentlich „Agens“), Term. techn. der arabischen Grammatik: das Subjekt des Verbausatzes, aber nur des aktiven (wie *Zaidun* in dem Satze *dġā'a Zaidun* = Zaid kam), während das des passiven (wie *Zaidun* in *duriba Zaidun* = Z. wurde geschlagen) *al-Maf'ūl albadhī lam yusamma Fā'iluhu* heisst, „das Patiens, dessen Agens nicht genannt ist“ (bei Sibawaihi, Kap. 8 ff. auch noch andere Ausdrücke).

Das Fā'il kann nur ein Wort sein, kein Satz (als Lehre Sibawaihi's bei al-Mubarrad, *Kāmil*, I, 289, 14–15). Es muss seinem *Fīl* (Verbum) nachfolgen und wird durch dieses in den Nominativ gesetzt.

In der älteren grammatischen Litteratur, so öfters bei Sibawaihi und auch *Kāmil*, I, 634, 7, bezeichnet *Fā'il* auch das aktive Partizipium, das später *Ism al-Fā'il* heisst.

Litteratur: al-Zamakhshari, *Mufaṣṣal*, S. 10 f.; Muḥammed A'ī, *Dictionary of technical terms* (ed. Sprenger u. a.), II, 1148 f.; Fleischer, *Kleinere Schriften*, I, 89. (A. SCHAADÉ.)

FAILASŪF, Philosoph; der die *Falsafa* [s. d.] pflegt; dann häufig als Epithet für tiefe Denker gebraucht. Die arabischen Philologen kennen den richtigen Sinn dieses Wortes als *Muḥibb al-Hikma* (Liebhaber der Weisheit). Vorzugsweise wurde al-Kindī [s. d.] als *Failasūf*

al-ʿArab, Philosoph der Araber, bezeichnet, angeblich weil er gegenüber den zumeist aus nicht-arabischen Nationen stammenden muslimischen Philosophen, ein Philosoph von genuin arabischer Abstammung sei. (Vgl. die richtige Erklärung dieser Bezeichnung Kindi's durch T. J. de Boer im *Archiv für Gesch. der Philos.* [1899], XIII, 154 f.). Al-Djähiz nennt einmal bei Anführung eines Weisheitsspruches des ʿAlī b. Abī Ṭālib diesen als *Failasuf al-ʿArab* (bei Māwerdī, *Manthūr al-Ḥikam*, Hdschr. Landberg, jetzt in der Yale University, New Haven, fol. 45^a; die Schrift des Djähiz, aus der das Zitat geholt sein soll, wird nicht genannt). Dies hängt wohl mit der Rolle zusammen, die seine Verehrer dem ʿAlī auch in philosophischen (freilich *Kalām*-)Dingen zuerkennen (*Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, LIII, 382). Die Genauigkeit des Zitates des Māwerdī wird jedoch dadurch verdächtig, dass Djähiz in demselben von sich als Kustos der Bibliothek des Hārūn al-Rashīd sprechen soll. — In moderner Zeit nennen die Türken den zeitgenössischen stambuler Gelehrten Rizā Tewfik, der eine Studie über die Hurufi-Sekte veröffentlicht hat (*Gibb-Memorial*, IX), wegen seiner Beschäftigung mit der philosophischen Litteratur *Failasuf Rizā*. Im volkstümlichen Sprachgebrauch wird *Failasuf* in unvoreilhaftem Sinne zur Bezeichnung des Freidenkers, des Ungläubigen. Selbst den israelitischen König Jerobeam konnte man in dieser Weise als *Failasuf* bezeichnen (*Revue des Études juives*, XXX, 23 ult.). Verächtliche Bedeutung wird mit den in der vulgären Sprache gebräuchlichen Formen *failafūs*, *fulfūs* (auch *falafūs*, Syr.), Plur. *falafīs* verbunden; damit bezeichnet man auch leichtsinnige, kecke Menschen, Taugenichtse, Charlatane (Beispiele *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, XXXVIII, 681); Vollers (ibid. LI, 300, 1) giebt *fulfūs*. — Damit wird wohl auch die Verbalform *yufalūs* (*Bāsim le forgeron*, ed. Landberg, 38, 5) zusammenhängen: „er konnte sich nicht herauschwindeln“.

(I. GOLDZIEHER.)

FAISĀL. [Siehe *IBN SAʿŪD*.]

AI-FAIYÜM. Die Landschaft Faiyūm ist ein Depressionsbecken am Ostrande der libyschen Wüste von unregelmässig dreieckiger Form mit der Spitze nach S. Der Durchmesser von N. nach S. ist etwa 50, die Breite O.-W. etwa 60 km. Das Becken senkt sich von S. nach N. und N.-W., anfangs allmählich bis zur Linie Abuksa — Sanüres (+ 10 m ü. M.), dann sehr schnell zur Birket Kārūn (— 45 m. u. M.).

Entstanden ist das Becken in der Tertiärzeit durch Einbrüche der Erdkruste (wie auch das Niltal). Spuren menschlicher Tätigkeit in prae-historischer Zeit, wie sie in diluvialen Schichten des Niltales gefunden sind, hat man im Faiyūm bisher nicht nachweisen können, doch sind am Nordrande neolithische Feuersteinwerkstätten entdeckt worden.

In der Diluvialzeit, als der Nilstrom in seinem Flusstal erschien, zweigte sich ein Arm von ihm in der Gegend von Asyūt ab, der heutige Bahr Yūsuf, der nach einem Lauf von 334 km am Westrande des Tales entlang durch eine vielleicht selbst gebrochene Bresche durch den Rand des libyschen Plateaus in das Faiyūmbecken eintrat. In Lauf der Zeit füllte er das Becken voll an, sodass es ein grosser Süsswassersee wurde, der im N. und W. der Landschaft sich weiter erstreckte als das heutige Kulturland. Der Pharaoh Ame-

et de l'Afrique du Nord, 4. Trimestre 1899, 3. Trimestre 1901; R. Pinon, *Figuiq et la politique française au Maroc*, in *Revue des deux mondes*, 1. Okt. 1903; Collection du Bulletin du Comité de l'Afrique française de la Revue politique et parlementaire. (G. VVER.)

FIHL. [Siehe FAHL.]

AL-FIHRĪ, ABŪ ISHĀK IBRĀHĪM B. AH' 'L-IJĀSAN 'ALĪ B. AHMAD, schrieb i. J. 632 = 1234 eine Blütenlese aus den Werken spanischer Stilkünstler und Dichter des V. und VI. Jahrh. u. d. T. *Kanz at-Kuttab wa Muntakhab al-Adāb* (s. H. Krafft, *Die ar., pers. und türk. Hds. der k. k. orient. Akademie zu Wien*, Wien 1842, N^o. 147). (C. BROCKELMANN.)

FIHRIST (P.). Liste, speziell Bücherliste; daher Titel verschiedener bibliographischen Werke s. AL-NADĪM, TŪSĪ.

FIKH („Einsicht“, „Vernünftigkeit“) ist der Name der Gesetzeswissenschaft im Islām. Es ist gleichwie die *jurisprudentia* der Römer *rerum divinarum atque humanarum notitia* und erstreckt sich im weitesten Umfange auf alle Beziehungen des religiösen, staatlichen und bürgerlichen Lebens. Es umfasst ausser den das rituelle und gottesdienstliche Verhalten normierenden Gesetzen (*'Ibādāt*), soweit es in Übungen und Enthaltungen sich darstellt, das ganze Gebiet des Familien-, Erb-, Sachen- und Obligationenrechtes, mit einem Wort die durch das soziale Leben bedingten juristischen Beziehungen (*Mu'āmalāt*); ferner das Strafrecht und das Gerichtsverfahren; endlich auch die Gesetze über Regierung und Verwaltung des Staates und das Kriegsrecht.

Alle Beziehungen des öffentlichen und privaten Lebens und Verkehrs sollten im Sinne eines als religiös anzuerkennenden Gesetzes geregelt werden; die Wissenschaft von diesem Gesetz ist *Fikh*.

Im alten theologischen Sprachgebrauch hat dies Wort noch nicht jene umfassende Bedeutung; es wird vielmehr als Gegensatz zu *'Ilm* angewandt. Während dies letztere, ausser dem Kor'an und seiner Auslegung, die sichere Kenntnis der vom Propheten und den Genossen stammenden Gesetzbestimmungen bedeutet (Ibn Sa'd, II, II, 127, 16: *al-Riwāyat wa 'l-'Ilm*, synonym), bezeichnet man mit dem Terminus *Fikh* die infolge der Abwesenheit oder der Unkunde solchen traditionellen Stoffes bei auftauchenden Gesetzesfragen einsetzende selbständige Geistestätigkeit, die auf eigene Meinung begründete Rechtsentscheidung. Das Resultat solcher selbständigen Erwägung ist das *Ra'y* (Meinung, *opinio prudentium*), womit es auch zuweilen synonym gebraucht wird. In diesem Sinne werden *'Ilm* und *Fikh* als von einander verschiedene Qualitäten des Gottesgelehrten erwähnt (bei Nawawi, *Tahdhīb*, ed. Wüstenfeld, 703, 8); *Fikh wa-Riwāya* (Ibn Sa'd, V, 327, 10). Die Summe der Weisheit wird von Mudjahid (als Erklärung zu Sūra 2, 272 *Man ya'ta 'l-'Ihkma*) als aus folgenden Elementen bestehend definiert: *al-Kor'an wa 'l-'Ilm wa 'l-Fikh* (Tabari, *Tafsir*, III, 56, 3). [Selbst der jüdische (karaitische) Bibelausleger, Jepheth b. 'Alī (950–80 Chr.) hat sich diese Unterscheidung angeeignet, indem er *Tiftāyē* in Daniel, 3, 2 (ed. D. S. Margoliouth, *Anecdota Oxoniensia*, 1889, p. 33, 7) mit: *Ahl al-'Ilm wa 'l-Fikh* übersetzt]. Hārūn al-Rashid giebt seinem Statthalter Iarhama die Weisung, dass er in

zweifelhaften Fällen befrage die *Uli al-Fikh fi Din Allah* und die *Uli al-'Ilm bi-Kitāb Allah* (Tabari, *Annales*, III, 717, 1). S. noch weitere Stellen in *Muh. Stud.*, II, 176, Ann. 6.

In diesem Sinne wird der *'Alim* (Plur. *'Ulamā'*) vom *Fakih* (Plur. *Fukahā'*) unterschieden, oder der Verein beider Vorzüge in einer Person durch die Kombinierung beider Epithete (oder je ihrer Synonyma) ausgedrückt. Ibn 'Omar war *Djāyid al-'Hadith*, aber nicht *Djāyid al-Fikh* (Ibn Sa'd, II, II, 125, 5); hingegen war Ibn 'Abbās *'Alamū* in bezug auf die überlieferten Festsetzungen . . . und zugleich *Afḳahū* (oder *Athḳafu Ra'yū*) in neu auftauchenden Fällen, worüber aus der Überlieferung keine Richtschnur geholt werden konnte und wobei die Anwendung eigener Einsicht vonnöten war (*ibid.* 122, 4; 124, 8); dasselbe von Zaid b. Thābit (*ibid.* 116, 22). Vgl. *Fakih fi 'l-Din 'Alim fi 'l-Sunna* (*ibid.* III, 1, 110, 22). Sa'id b. al-Musaiyab ist einerseits *Fakih al-Fukahā'*, andererseits *'Alim al-'Ulamā'* (*ibid.* II, II, 129, 2; 130, 4, 7, 10; V, 90, 3). Unter den *Tabi'in* gab es *Fukahā' wa-'Ulamā'* d. h. solche verfügten über die Überlieferung des *Hadith* und der *Athār*, sowie über *Fikh* und die Kompetenz (selbständiger) Entscheidung, *Fatwā'* (*ibid.* II, II, 128, 14). Abū Thawr war *Ahad 'Aimmat al-Dunyā Fikhaw-'Ilmū* (bei Dhababi, *Ṭabaq. al-Huff.*, VIII, 106).

In der ältesten Periode der islamischen Entwicklung waren die mit der Rechtspflege und der Leitung des religiösen Lebens betrauten Autoritäten, bei der Dürftigkeit des im Kor'an enthaltenen legislatorischen Stoffes und der Spärlichkeit der nachweisbaren alten Präzedenzfälle, in den meisten auftauchenden Fragen auf die Entfaltung ihres eigenen *Ra'y* angewiesen. Dies hielt jeder für selbstverständlich, wenn man auch natürlich erfreut war, in der Entscheidung möglichst sich auf *'Ilm* stützen zu können. Wenn 'Atā' b. Abī Rabāh (gest. 114 = 732) eine Belehrung mitteilt, fragt man ihn: „Ist dies *'Ilm* oder *Ra'y*?“ War sie in einem Präzedenz (*Athar*) begründet, so sagte er, es sei *'Ilm* (Ibn Sa'd, V, 345, 16). Dadurch sollte jedoch das *Ra'y* nicht herabgesetzt werden. Es wird als gleichberechtigter Faktor in der Arbeit der Gesetzesentscheidung betrachtet und trägt den Beruf in sich, in naher Zukunft als die nachweisbare Entscheidung alter Autoritäten, für die spätere Zeit selbst als Element des *'Ilm* zu gelten. Es hat vom Anfang an immer frei einzutreten, sobald das *'Ilm* versagt. Nach einem alten Bericht, der gewiss die Zustände der Omayyadenzeit reflektiert, wenn er auch nicht eben aus der Zeit stammt, aus der er sich darbietet, hat Mu'āwiya I. in einer Rechtsfrage, über die weder er selbst noch andere Genossen, denen er sie vorlegte, ein altes Zeugnis aufbringen konnten (*Falam yūdjad 'indahū* – resp. *'indahū* – *fiḥā 'Ilmū*), sich schliesslich an Zaid b. Thābit gewandt; der gab eine Entscheidung auf Grund seines selbständigen *Ra'y* (Tabari, *Tafsir*, II, 250 ult. zu 2, 228). Der ägyptische Kādi verlangt für einen in der Überlieferung nicht vorgesehenen Fall Weisung vom Khalifen 'Omar II.; dieser schreibt ihm: Darüber ist mir nichts überkommen; so überlasse ich dir die Entscheidung, die du nach deiner Einsicht (*bi-Ra'yika*) treffen mögest (Kindī, *Governors and Judges of Egypt*, ed. R. Guest, 334, 8 = ed. Gottheil, 29, 13) [vgl. noch ИДИИΛΟ].

Dieser Anerkennung des *Ra'y* als berechtigter Rechtsquelle entsprechen die dem Propheten und

den alten Khalifen zugeschriebenen Instruktionen, die sie den in die eroberten Provinzen gesandten richterlichen Funktionären mitgeben; die Grundsätze, denen sie ihre Billigung erteilen, insofern sie von den entsandten Richtern selbst vorgelegt werden (*Zāhiriten*, 8 ff., vgl. *Usd al-Ghāba*, I, 314, 13; Mubarrad, *Kāmil*, 9, 10 ff.; Ibn Kutaiba, *Uyūn al-Akhbār*, 87). In den aus einfachen Keimen erweiternd überarbeiteten Fassungen dieser Berichte figuriert auch schon ausdrücklich die Folgerung aus Entscheidungen in verwandten Fällen (*al-Ashbāh, al-Naḡā'ir*, vgl. *Uyūn al-Akhbār*, 72, 9) d. h. die Anwendung der Analogie (*Ḫiyās*) als methodische Regelung des *Ra'y*. Zu systematischer Geltung erhöht sich dies Prinzip in dem Forschen nach dem *Ḥat al-Shar'*, dem Motive des Gesetzes (*ratio legis*) und der darauffolgenden Subsumierung der fraglichen Fälle unter rationelle Gesichtspunkte. — Dabei wird, nachweislich bereits sehr früh, ein in gewissem Sinne populäres Element unter die konstitutiven Quellen der Gesetzdeduktion aufgenommen: der Begriff des *Idjmā'* (Konsens) d. h. der allgemeine Brauch der Gemeinde, der sich unabhängig von geschriebenem, überliefertem oder erschlossenem Gesetz in grossen Kreisen der Rechtgläubigen übereinstimmend festgesetzt hatte. Wie im römischen Recht galt auch in diesem Kreise: *consuetudinem aut rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritatem vim legis obtineri deberi*; ferner: *nam diuturni mores consensu utentium comprobati legem imitantur*.

Es ist aus den durch die Eroberungen eingetretenen Verhältnissen leicht erklärlich, dass auf die Gestaltung des Gesetzes, sowohl in seinen speziellen Festsetzungen, als auch besonders in den methodischen Gesichtspunkten der deduktiven Arbeit, wie sie sich im Fikh darstellt (*Muh. Studien*, II, 75), von grossem Einflusse war was die Autoritäten der Gesetzentwicklung in Syrien und Mesopotamien vom römischen Recht, zuweilen von den besonderen Provinzialrechten, kennen lernen konnten. Es war ja für die völlig ungeschulten, aus armseligen sozialen Verhältnissen auf alte Kulturländer eindringenden, in ihnen sich als Herrscher festsetzenden Leute das wie von selbst gegebene, unter den neuen Verhältnissen vom Gewohnheitsrecht der eroberten Länder zu rezipieren, was sich an die durch die Eroberung geschaffenen Zustände angleichen und mit den Forderungen der neuen religiösen Anschauungen vereinbaren lies. Die spezielle Erforschung dieser im allgemeinen schon seit früherer Zeit ausgesprochenen und belegten, jedoch nur auf beschränkten Gebiet sporadisch festgestellten rechtshistorischen Tatsache ist eines der anziehendsten Probleme dieses Teiles der Islāmwissenschaft. Viel Material zum Erweise desselben hat Santillana in seinem für die Regierung von Tunis ausgearbeiteten Projekt zu einem *Code Civil et Commercial tunisien* (1899) beigebracht. Das vergleichende Studium eines Kapitels des Privatrechtes hat in bezug auf die weitgehende Rezipierung des römischen Rechtes durch die Juristen des Islāms die schlagendsten Beweise geliefert (Franz Frederik Schmidt, *Die Occupatio im islamischen Recht* [Sonderabdruck aus *Der Islam*, I], Strassburg 1910). Es ist durch den Verf. auch schon früher in diesem Zusammenhang die Erwägung nahe gelegt worden, dass selbst auf die Benennung der Gesetzspekulation als *Fikh* („Vernünftigkeit“) und der Vertreter derselben als *Fuḳahā'* („Vernünftige“), die römischen termini (*juris prudentes* und *juris*)

prudentia in ihrer speziellen Anwendung auf Rechtslehrer und Rechtsgelehrsamkeit von Einfluss gewesen sind, wofür auch der gleichfalls auf römische Einwirkung zurückzuführende Gebrauch der Wörter *Chokhmā* und *Chakhāmim* bei den Juden in Palästina ein analoges Beispiel bietet (*Kultur d. Gegenwart*, T. I., Abt. III, 1. Hälfte, S. 102, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, I, 1, 318).

Mit dem römischen Recht sind jedoch die Bezugsquellen der muslimischen Gesetzesentfaltung nicht erschöpft. Der in der Gestaltung und Entwicklung des Islāms vorherrschende rezeptive Charakter hat sich, selbstverständlich zuerst in rituellen Sachen (Wensinck, in *Der Islam*, I, 101), auch in Entlehnungen aus dem jüdischen Gesetz bekundet (vgl. *Revue des Études juives*, XXVIII, 78; XI, III, 4; E. Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets u. Kultus* [Abhandl. der Kön. Preuss. Akad. der Wissenschaften], Berlin 1913). Nach Kremer (*Culturgesch. d. Orients*, I, 535) seien selbst manche der in den Islām eingedungenen römischen Gesetzesbestimmungen erst durch jüdische Vermittlung in das Fikh gelangt. — Zu untersuchen wäre noch, in welchem Masse parsischer Einfluss auf die Ausbildung mancher Einzelheiten des islamischen Gesetzes zu bemerken ist.

So treten denn für die Deduktion der gesetzlichen Normen vier „Wurzeln“ in Kraft, als methodische Prinzipien, aus denen die gesetzlichen Bestimmungen in berechtigter Weise gefolgert werden: 1. *Kor'ān*, 2. *Sunnā*, 3. *Ḫiyās*, 4. *Idjmā'*. Mit dem Durchdringen der Anerkennung der gesetzlichen Erkenntnisquellen geben auch die Benennungen *Fikh* und *Fuḳahā'* ihre ursprüngliche Beschränkung auf das aussertraditionelle Erschliessen allmählig auf. *Fikh* wird zunächst zur Wissenschaft, die in koordinierender Weise den ganzen Umfang der aus den vier Wurzeln abgeleiteten Kenntnisse umfasst; die sie gleichmässig beherrschen sind *Fuḳahā'* d. i. Gesetzesgelehrte. — Oder man gebraucht *Fikh* als das Ergebnis des Forschens über die positiven Gesetzesquellen, die Summe der an sie geknüpften Folgerungen, z. B. *wa fi hādha 'l-Ḥadīth Qur'ān min al-Fikh* (Mubarrad, *Kāmil*, 529, 3, vgl. *Wiener Zeitschr. f. K. d. Morgenl.*, III, 84). In noch weiterer Generalisierung gebraucht man *Fikh* im Allgemeinen für religiöse Wissenschaft (*al-Kur'ān wa 'l-Fikh* im Gegensatz zur Beschäftigung mit der Poesie, *Aghāni*, VII, 55, 2; *laisa bihim Raḡbatun fi 'l-Dīn wa lā Raḡbatun fi 'l-Fikh*, *Musnad Ahmed*, I, 155), *Fuḳahā'* zur Bezeichnung von Religionsgelehrten, Theologen (nicht nur Gesetzeskundigen) z. B. Tabarī, *Tafsīr*, XII, 73, 13; *Fuḳahā'unā wa-Mashāyikhunā*; *ibid.* 112, 8, wo Abū 'Ubad al-Kāsim b. Sallām mit Bezug auf eine der traditionellen Auslegung eines Kor'ānwortes widersprechende Erklärung des Abū 'Ubaida Ma'mar bemerkt: *al-Fuḳahā' 'alam bi 'l-Ta'wīl minhu*, die F. wissen mit der Exegese besser Bescheid als er (der nicht Theologe sondern nur Philologe ist). Vgl. noch *Zāhiriten*, S. 19. In östlichen und westlichen Dialekten des vulgären Arabisch, hat man die Benennung *fiki*, *fki*, *fgi* (alles aus *fakih*) für den Elementarschulmeister tiefsten Grades in Anspruch genommen (W. Marçais, *Textes arabes de Tanger* [Paris 1911], 415, wo weitere Litteratur darüber).

Die sporadischen Versuche, die während der omayyadischen Epoche auf dem Gebiete der Gesetzeskunde hervortraten, führten noch nicht zu

systematisch zusammenfassender Bearbeitung des Gesetzesmaterials. Dieser Bestrebung trat, begünstigt, ja sogar gefordert von der ihren religiösen Charakter hervorkührenden Tendenz der Regierung, erst mit dem Emporkommen des 'abbasidischen Khalifates hervor. Seit Beginn der kodifikatorischen Versuche sind es immer jene vier „Wurzeln“, die von den Theologen als massgebend anerkannt werden, die vom Anfang des II. Jahrhunderts an in Medīna, in Syrien und in Irāk die ersten Versuche machten, ein abgerundetes System des muḥammedanischen Gesetzes auszuarbeiten. Je nachdem sie von der einen oder der anderen der „Wurzeln“ einen engeren oder weiteren Gebrauch machten oder von den einander widersprechenden traditionellen Nachrichten die eine oder die andere bevorzugten, können sie in den einzelnen Fragen zu verschiedenen Resultaten gelangt sein. Aus der ältesten durch diese Bestrebungen geschaffenen Literatur sind uns nur Namen erhalten geblieben. Wir erfahren in den arabischen Quellenschriften viel über Theologen, die das *ʿIlm* oder die *Sunan* in Kapitel einordneten und daraus die Fikh-Konsequenzen ableiteten (*Muh. Studien*, II, 211, vgl. noch von 'Abd Allāh b. al-Mubārak: *Dawwana al-ʿIlm fi 'l-Abwāb wa 'l-Fikh* [Dihābī, *Tadhkirat al-Huffāz*, I, 250, 13], von Abū Thaur: *Sanāfa al-Kutub wa-far'ā'a 'ala 'l-Sunan* [ibid. II, 95, 15]). Freilich ist wenig Wert zu legen auf die dem Hishām b. 'Urwa zugeschriebene Nachricht, dass am Harra-Tage viele *Kutub Fikh* seines Vaters ein Raub der Flammen wurden (*Biographien*, ed. Aug. Fischer, S. 41). Keinesfalls kann in jener alten Zeit ('Urwa starb 94 = 712, im sogen. Fuḳahā'-Jahre — Sterbejahr zahlreicher Fuḳahā' — *Ibn Sa'd*, VI, 135, 14) von wirklichen *Kutub* die Rede sein; es wird sich dabei um lose Aufzeichnungen handeln. Zu erwähnen wäre auch die Angabe, dass die *Fatāwī* des Zuhri in drei, die des Ḥasan Baṣri in sieben Büchern (*Asfār*) nach den *Abwāb al-Fikh* geordnet, gesammelt wurden (bei Ibn Kaṣyīm al-Djawziya, *ʿIlām* [Kairo 1325], I, 26). Vor kurzem hat E. Griffini unter den südarabischen Schätzen der ambrosianischen Bibliothek in Mailand ein u. d. T. *Madjmū'a des Zaid b. 'Alī* (st. 122 = 740) auf den Stifter der zaiditischen Shi'itensekte zurückgeführtes Fikh-Kompendium entdeckt (*La più antica codificazione della giurisprudenza islamica in Rendiconti del R. Ist. Lomb. di sc. e lett.*, Ser. II, Vol. XLIV [Milano 1911], 260 ff.). Dies wäre der älteste Versuch einer Kodifikation des islamischen Gesetzes. Jedenfalls ist mit diesem Werke in der Litteraturgeschichte des alten Fikh zu rechnen. Im Falle seiner direkten Herkunft aus der Umgebung des Zaid b. 'Alī selbst, wäre unter den erhalten gebliebenen Schriften die Priorität in der Fikh-Litteratur dem shi'itischen (zaiditischen) Zweige des Islams zuzuerkennen. Jedoch ist die Untersuchung über die Stellung dieser Sammlung in der Geschichte der Fikh-Litteratur noch nicht abgeschlossen.

Im sunnitischen Islām ist das älteste aus der Frühzeit des Fikh erhaltene Corpus juris das *Muwatta'* („geebneter Pfad“) des medinensischen Lehrers Mālik b. Anas (97—179 = 715—795), der mit diesem Werke anderen gleichzeitigen Versuchen den Rang ablief (*Muh. Stud.*, II, 213 ff.) und in den einzelnen Kapiteln des gesetzlichen Lebens eine organische Synthese der vier Wurzeln der Gesetzeskunde schuf. Es stellt eine Kodifizierung der Fikhentwicklung im Hidjāz, namentlich

seinem theologischen Zentrum, Medīna, dar. Fast gleichzeitig erblüht auch in anderen Gebieten des Islāmreiches die schulmäßige Systematik des Fikh. In Syrien lehrte 'Abd al-Raḥmān al-Awzā'ī (st. 157 = 774) ein System des Fikh, das bis zur Rezipierung des später durch Schüler des Mālik dort eingeführten und zur Herrschaft gelangten, medinensischen Systems, selbst unter den spanischen Muslimen Geltung erlangte (al-Dabbī, ed. Codera, N^o. 751). Am intensivsten wurden die Bestrebungen, ein Gesetzsystē zu schaffen, im Irāk betrieben, wo um dieselbe Zeit auch die Studien auf anderen Gebieten (Philologie, Philosophie, exakte Wissenschaften, Dogmatik) sich eifriger Pflege erfreuten. Wenn auch die hidjāzenische Schule die Berechtigung des *Ra'y* ohne Vorbehalt anerkannte und es in ihren Gesetzesfeststellungen frei zur Anwendung kommen lies, so tat es ihr darin die irākische Schule dennoch in vielem zuvor. Hier ist Hammād b. Abī Suleimān (st. ca. 120 = 738) als der Bahnbrecher zu nennen, der zu allererst einen Kreis von Schülern um sich sammelte, denen er das Fikh mit vorwiegender Ra'y-Tendenz lehrte. Seinem Schülerkreis gehörte Abū Ḥanīfa [s. d., I, 96] an, der als der Patriarch der irākischen Fikhsschule betrachtet wird, die durch seine beiden grossen Schüler Abū Yūsuf (st. 182 = 795) und Muḥammed b. al-Ḥasan al-Shaibānī (st. 189 = 804), die sich auch durch Monographien über wichtige Kapitel des Staatsrechts hervortaten (C. Brockelmann, *Gesch. d. Arab. Lit.*, I, 171 f.), fester begründet wurde. An den Namen des ersten dieser Schüler knüpft sich auch die Tatsache der Anerkennung des religiösen Rechtes in der Regierung des Staates. Im Auftrage des Khalifen Harūn al-Rashid hatte Abū Yūsuf sein *Kitāb al-Kharāj* vorzulegen, das das im Titel angedeutete Thema weit überschreitend sich auf das ganze Gebiet der dem Religionsgesetz entsprechenden Verwaltung erstreckt, und unter späteren Regierungen Nachahmer gefunden hat. Auch der Khalif al-Muḥtadī (869—870 Chr.) trug dem Juristen al-Khaṣṣāf eine ähnliche Arbeit auf. Die Administration des Staates sollte mit dem Religionsgesetz mindestens theoretisch in vollen Einklang gebracht werden. Man ist selbstverständlich stets von der Sunna ausgegangen; aber trotz der weitherzigsten Anerkennung apokrypher Traditionsnachrichten hatte doch das Ra'y ein weites Feld notgedrungen Betätigung. In der Schule des Abū Ḥanīfa legte man sich in dieser Beziehung gar keinen Zwang auf. Man gab der individuellen Einsicht sogar gegenüber der methodischen Analogie (*Kiyās*) noch einige Freiheit, indem man sich gestattete, auch noch dem Momente der praktischen Zweckmässigkeit Rechnung zu tragen. Dies drückt sich in dem Terminus *Istiḥsān* (Fürgehalten) aus. Die gesetzergründende Autorität ist berechtigt, von einer durch das *Kiyās* gebotenen Norm abzuweichen, wenn ihm begründete Erwägung ein anderes Vorgehen als der Sachlage entsprechender erscheinen lässt. (Alte Beispiele für *Istiḥsān* bei Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj* [Bulāq 1302], 109, 1, 112, 5 v. u., 117, 5: *wa 'l-Kiyās kāna . . . illā innī istaḥsantu . . .*; Shaibānī, *al-Djāmī' al-ṣaḡīr* [gedr. am Rande des *Kharāj*], 17, 6 v. u.: *Adja'ahum fi 'l-Kiyās walā yudjzi'uhum fi 'l-Istiḥsān*, 72, 2; Bukhārī, *Kitāb al-Ikrāh*, N^o. 7, ed. Junybol, 338, 9). Auch in der Schule des Mālik ist innerhalb des Ra'y einem ähnlichen subjektiven Element Berechtigung zuerkannt worden,

das sich als *Istiṣlāḥ* (Berücksichtigung des Heilsamen, der Wohlfahrt — *Maṣlaḥa* — entsprechenden), *Murāʿat al-Aṣḥāb* kennzeichnet. Diese den Wohlfahrtsrücksichten zuerkannte Berechtigung, die methodisch abgeleitete Gesetzesnorm nach Einsicht des kompetenten Gesetzesinterpreten aufzuheben, erinnert an das römische *corrigere jus propter utilitatem publicam* (im talmudischen Gesetz: *mip-peneh tikḥūn hā-ʿolām*).

Die irākische Fikhsystematik hatte einen anderen bedeutenden Lehrer an dem baṣrischen Theologen Sufyān al-Thawri (st. 161 = 778), dessen System selbst im maghribinischen Islam lange Zeit Geltung hatte (Abu 'l-Mahāsīn, ed. Popper, 120, 12). Dasselbe ist aber, gleichwie das des obenwähnten Awzā'i nicht im Zusammenhang überliefert und nur in bezug auf einzelne Fälle, besonders aus dem Gesichtspunkte der Divergenz gegen die anderen Schulen (*Iktilāfāt*), der Kenntnis erhalten.

Wenn nun aber auch der in obigem skizzierten Grundlegung der islamischen Gesetzwissenschaft die Billigung der massgebenden Kreise der muslimischen Welt zur Seite stand, hat sie sich doch gleich zu Beginn ihrer Ausbildung gegen eine oppositionelle Minderheit zu wehren, die das Ra'y als Wurzel der Gesetzdeduktion nicht recht anerkennen mochte. Dazu hat vielfach auch das überscharfsinnige kasuistische Treiben beigetragen (*Taʿannut Abi Yūsuf wa-Muḥammad*, Kazwini, ed. Wüstenfeld, II, 151—153; 211 unten), durch das sich namentlich die irākischen Juristen gerne in der Anwendung des Ra'y in spitzfindiger Weise übten (vgl. meine *Vorlesungen über den Islām*, S. 67 ff.). *Arāʾaita* . . . „wie denkst du denn (über einen kasuistisch aufgestellten Fall)“? ist die Formel mit der solche Scharfsinnproben eingeleitet werden (s. alte Beispiele im *Kitāb al-Kharāj*, 36; *Muwāṭaʿa*, II, 37, 330; III, 19) und darum wendet sich der Grimm der Leute, die diese juristische Kunst als mässigen Missbrauch betrachten, eben gegen diese Formel (s. *Zahiriten*, 17; vgl. Ibn Sa'd, VI, 68, 12 [*lā tukā'id aṣḥāb arāʾaita arāʾaita*] und eine Menge von Traditionen darüber in den *Sunan al-Darimī*, S. 37, Abū Dāwūd, I, 17). Trotzdem auch die hidjāzenische Schule die Anwendung des Ra'y nicht ablehnte, wird sie der irākischen als mässigerer Richtung entgegengestellt, von der sie sich in ihren Resultaten vielfach unterscheidet und gegen deren Hadith-Anwendung die Hidjāzener manche Einwendung hatten (vgl. *Muh. Studien*, II, 78—83). Man trägt diesen Gegensatz zum Nachteile der Irākier bereits in eine Zeit hinein, in der er noch nicht hervorgetreten war; selbst den Khalifen 'Abd al-Malik lässt man schon zu Gunsten der medizinischen Methode gegen die Ostländer polemisieren (Ibn Sa'd, V, 160, 6; 173, 10 ff.).

Dann gab es auch Leute, die sich nicht dazu verstehen konnten, der individuellen menschlichen Einsicht (es sei denn der des Propheten) einen entscheidenden Einfluss auf die Gesetzbestimmung zuzuerkennen. Es sei nicht denkbar, dass Gott und sein Prophet nicht für alle im Leben vorkommenden Fälle gesetzgebend vorgesorgt habe. „Nichts haben wir in der Schrift übergangen“ (Süre 6, 38) und steht es nicht ausdrücklich im Kor'an, so hat es Muhammad sicherlich im Auftrag Gottes in einem Hadith dargelegt. Darauf bezog man das an zahlreichen Kor'anstellen vorkommende *al-Kitāb wa 'l-Hikma* (s. *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, LXI, 869 ff.), das die Anhänger dieses

Ideenganges auf Kor'an und Sunna deuteten (bei Tabari, *Tafsir*, II, 275; XXII, 7). Man konnte freilich bei der Überwucherung der Hadith-Fabrikation leicht für alles ein Hadith bringen und somit des Ra'y und Kiyās füglich entraten. Um alle auftauchenden Fälle auf Grund von Hadith-Sprüchen regeln zu können, musste man andererseits der kritischen Strenge Zügel anlegen und mit schwachen, schlecht bezeugten, unterbrochenen, vereinzelt Überlieferungen vorlieb nehmen. Um mindestens der Form zu genügen, hat man die ehrlich als Ra'y einbekannte Meinung in Hadith-Form gekleidet und, mit einem pomphaften Isnād ausgerüstet bis auf den Propheten zurückgeleitet.

So entstand der Gegensatz der *Aṣḥāb al-Hadith* gegen die *Aṣḥāb al-Ra'y*. Hier tritt nun Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'i (st. 204 = 820) zwischen den beiden Extremen vermittelnd ein.

Sein Verdienst ist es hauptsächlich, die Methodik der Gesetzdeduktion aus den Gesetzquellen (*Uṣūl al-Fiḥh*) begründet, die genaue Abgrenzung der Kompetenz einer jeden derselben festgesetzt zu haben. Er schuf mit seiner *Risāla* (zwei Ausgaben Kairo, ed. Kabbāni, 1310; Matba'a 'lmiya, 1312) die Disciplin des Gebrauches, den man, ohne Schmälerung des unbestrittenen Vorrechtes der Schrift und der Tradition, von den spekulativen Folgerungen zu machen habe, er regelte ihre Anwendung und schränkte ihren willkürlichen Gebrauch durch methodische Normen ein. So hat er z. B. das subjektive *Istiṣān* nicht gebilligt (2. Ausg., S. 134); hingegen mit dem Prinzip des *Istiṣḥāb* [s. d.] eine ergiebige Quelle juristischer Präsumtion eröffnet. Aus seiner Schule, die ebenso zu den *Aṣḥāb al-Ra'y* als zu den *al-Hadith* gezählt werden konnte, hat sich durch vorwiegende Begünstigung der letzteren leicht wieder die Überschätzung des auf traditionelle Quellen aufbauten Fikhs entfaltet, zunächst in der Schule des Aḥmed b. Hanbal (st. 241 = 855, s. d.); und noch mehr in der durch Dāwūd b. 'Alī al-Iṣfahānī (st. 270 = 883) begründeten Schule der Zāhiriya [s. d.], welche die Verwerfung der spekulativen Elemente und die Beschränkung der Gesetzdeduktion auf die traditionellen Quellen bis zum Extreme trieb, jedoch sich bald überzeugen musste, dass auch sie ohne mässige Anwendung des Kiyās nicht auskommen könne.

Unter den Kiyās-Gegnern jener Zeit wird auch der ältere Zeitgenosse des Dāwūd erwähnt, Yahyā b. Aktham (st. 242 = 856), ein berühmter Shāfiite und unter Ma'mūn Kādī in Baghdād; in einer besonderen Schrift (*Kitāb al-Tanbih*) polemisierte er gegen die irākische Schule; er stand mit Dāwūd b. 'Alī in regem Ideenaustausch (Ibn Khallikān, N^o. 803, ed. Wüstenfeld, X, 24). Solche oppositionelle Bestrebungen hatten aber nur theoretische Bedeutung; auf die praktische Betätigung übten sie keinen Einfluss.

Bis zum Beginne des III. Jahrh. hat demnach die historische Entwicklung des Gesetzstudiums zwei Abteilungen der Fikhs-Wissenschaft hervorgerufen: 1. die Wissenschaft der *Uṣūl al-Fiḥh*, d. h. die Lehre von den „Wurzeln“, den Gesetzquellen und der Methodologie ihrer Anwendung; dann 2. die der *Furū' al-Fiḥh*, die Lehre von den Zweigen, d. h. das angewandte Fikhs, die systematische Ausarbeitung des positiven Gesetzes nach seinen einzelnen Kapiteln. Die letztere weist grundlegende Litteraturprodukte schon aus der Zeit der Schulstifter auf; ihre bedeutenden *Furū'*

Werke sind von unmittelbaren Schülern herausgegeben oder im Sinne der Vorträge ihrer Meister von ihnen redigiert und überliefert worden (s. die einzelnen Artikel).

Innerhalb des orthodox-sunnitischen Islams ist das Fiqh gegenwärtig in vier Richtungen entfaltet, deren jede auf die in kleinen Einzelheiten verschiedenartigen Kodifikationen zurückgeht, die das Gesetz in den sich selbständig entwickelnden Schulen der obengenannten Schulhäupter des II. und III. Jahrhunderts gefunden und die im Laufe der Jahrhunderte auf Grund derselben in reichem Masse gepflegt wurden. Diese bis zum heutigen Tage erhaltenen und auf die verschiedenen Provinzen des muhamedanischen Reiches verteilten vier Schulrichtungen (Riten, *Madhāhib*, sing. *Madhhab*; nur völlige Unkenntnis kann sie als Sekten bezeichnen) sind in ihren Benennungen nach den Imāmen, auf deren Lehre sie im Ursprung gegründet sind: die hanefitische, zu welcher die überwiegende Mehrheit der muhamedanischen Welt gehört (türkisches Reich, Centralasien, indisches Festland); die shāfi'itische (Ägypten, Südarabien, indischer Archipel, Ostafrika, einst nach Verdrängung des Awzā'i-madhhab (284 = 897) auch Syrien; vgl. Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iya*, II, 174 unten; 214, 1 und die überaus wichtigen Daten ibid. V, 134 f.); die mālikitische (der Maghrib, vielfach auch Oberägypten, das deutsche und englische Westafrika) und die hanbalitische (bis zum VIII. (XIV.) Jahrhundert im Irak, Ägypten, Syrien und Palästina stark vertreten (s. AHMED. B. HANJAL), jetzt auf Arabien (Nedjd) beschränkt (s. WAHĪD-MEREN). Im offiziellen Leben und in der amtlichen Rechtsübung aller dem osmanischen Reiche angehörigen Gebiete ist der hanefitische Madhhab die allein massgebende Richtschnur geworden. Alle anderen einst hervorgetretenen Fiqh-Richtungen sind nach kurzer Existenz vom Schauplatz der Aktualität verschwunden; so namentlich sehr früh die des Awzā'i (s. oben), die des Sufyān al-Thawri (im Jahre 405 = 1014 hat zuletzt ein Mufti im Sinne dieses Madhhab gelehrt, vgl. Abu 'l-Mahāsīn, ed. Popper, 120, 10), die der obengenannten Zahiriten, und die durch den berühmten Historiker al-Tabari [s. d.] begründete Richtung (Djaririya), die dieser Gelehrte in zahlreichen, jetzt nicht mehr vorhandenen Werken begründet hat (*Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.*, IX, 364). Im Idjmā' des sunnitischen Islams zählen die Lehren dieser obsoleten Richtungen nicht mit; als Elemente desselben gelten seither die genannten vier Madhāhib als gleichmässig orthodox; sie weichen von einander nur in Kleinigkeiten der Furū' ab, die nach orthodoxer Auffassung keinen grundsätzlichen Dissensus statuieren. In der bedeutendsten muhamedanischen Hochschule unserer Zeit, der Azhar-Moschee [s. d.], sind noch heute alle 4 Richtungen durch Lehrer und Schüler vertreten, sowie vor dem Durchdringen der Vormacht der Osmanen, wodurch die hanefitische Richtung zur Herrschaft gelangte, in grossen Zentren des Islams die vier Richtungen durch richterliche Funktionäre vertreten waren, die in wichtigen Fällen in gemeinsamem Senat Beratungen pflogen. Jede dieser vier Richtungen hat in den Schulen der Länder, in denen sie ihre Anhänger zählt, eine grosse Litteratur von Kodices, Kompendien und Glossen hervorgebracht. Die in solchen Kodices nicht vorgehenden Fälle, sowie neuauftauchende Gesetzesfragen werden von berufenen Gesetzgelehrten

in Fetwā's (Dezisionen) entschieden, von denen auch bis zur neuesten Zeit ansehnliche Sammlungen angelegt wurden (deren Litteratur s. unter FATWĀ). Seitdem europäische Staaten in östlichen Provinzen und Schutzgebieten ihre Herrschaft über Bekenner des Islams ausgedehnt haben, sind den in jenen Gebieten vorherrschenden Madhāhib entsprechende Handbücher des Fiqh auch in abendländischen Sprachen herausgegeben, beziehungsweise Textausgaben und Übersetzungen der gebräuchlichsten Fiqh-Werke durch europäische Gelehrte veranstaltet worden.

Parallel mit dem Fiqh der Sunniten haben auch die dissentierenden Sekten der Khāridjiten und der Shi'iten das Gesetzssystem ausgearbeitet. Ihre hauptsächlichsten prinzipiellen Differenzen gegen die Sunniten bekunden sich natürlich in den Fragen des Staatsrechtes (Khalifat). Die Shi'iten weisen in ihrem Gesetz auch Unterschiede im Eherecht (*Mu'ā*; Ehe mit Frauen aus den *Ahl al-Kitāb*) auf und bekunden mehr Strenge in den Beziehungen zu Andersgläubigen. Ausserdem haben sie in der Liturgie (*Adhān*) kleine Abweichungen vom Brauche der Sunniten; auch ihr Festkalender weist ihnen eigentümliche Erinnerungstage auf. Sonst sind die gesetzlichen Abweichungen dieser Sekten von der Sunna kaum erheblicher als innerhalb des sunnitischen Islams die der verschiedenen orthodoxen Madhāhib untereinander (vgl. *Vorlesungen über den Islam*, S. 237—239). Von den Shi'iten hat ausser den imānitischen Zwölfern die Sekte der Zaiditen (besonders in Südarabien) eine sehr reiche Fiqh-Litteratur entfaltet, über die wir in neuester Zeit durch R. Strothmann eingehende Kunde erhalten (*Der Islam*, I, 354—368; II, 49—78; *Das Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg 1912); *Der Kultus der Zaiditen* (ibid. 1912).

Bei der Würdigung des Fiqh darf man nicht die Tatsache unbeachtet lassen, dass die Kodifikationen seit alter Zeit zum grossen Teil ein sog. Schulrecht darstellen, ein mit idealer Geltung ausgestattetes Gesetz, eine Pflichtenlehre, wie sie Snouck Hurgronje, der Schöpfer der historischen Betrachtung des Fiqh, treffend bezeichnet hat, welche die Theologen als den Forderungen der Religion allein entsprechend darstellen. Die Geschichte lehrt uns, dass sowie in heutiger Zeit, ebenso auch schon in den ältesten Perioden des Islams in vielen Beziehungen des Rechtslebens die wirkliche Übung sich von den idealen Forderungen jenes religiösen Gesetzes (*Shar'ā*) verschieden gestaltete. Gewisse Teile des Fiqh sind seit vielen Jahrhunderten völlig obsolet; andererseits hat sich provinziell in vielen Kapiteln des Fiqh das grossenteils auf vormuhamedanische Übungen zurückgreifende Gewohnheitsrecht (*'Urf*, *'Āda*) in Geltung erhalten (s. 'ĀDAT). Auch die modernen Verhältnisse haben in den muhamedanischen Staaten vielfach Reformen des Rechtslebens hervorgerufen, und neben dem religiösen Recht (*Shar'ā*) von demselben verschiedene bürgerliche Rechtspflege zur Folge gehabt. Dieser Dualismus in der Rechtspflege geht auf ältere Zeiten zurück, in denen er gleichfalls bestanden hat. (*Zahiriten*, 205, Anm. 4, Beispiel aus Ägypten, X. Jahrh. d. H.; Ibn Kayyim al-Djawziya, *al-Turūq al-hikmiya fi 'l-Siyāsa al-shar'iya* [Kairo 1317], S. 218, doppelte Rechtspflege in Syrien; Massignon, *Mission en Mésopotamie*, II [Kairo 1912], S. 30, unter der Mongolenherrschaft

sind im 'Irak neben den *Ḳaḍāyā shar'īya* die *Ḳaḍāyā yarghūdīya* in Übung; Ibn Battūta, ed. Paris, III, 11, aus *Khwārizm*).

In neuester Zeit hat die französische Regierung in Tunis und Algerien das Bestreben betätigt, eine Kodifikation des islamischen Rechtes nach moderner juristischer Methode zu schaffen, s. darüber Snouck Hurgronje, *Nederland en de Islam* (Leiden 1911), S. 42 ff. = *Politique musulmane de la Hollande*, S. 61 ff.; C. H. Becker im *Archiv für Religionswiss.*, XV (1912), 549; H. Bruno, *Le régime des eaux en droit musulman* (Paris 1913), S. 183 ff.

Litteratur: Mirza Kazem Beg, *Notice sur la marche et le progrès de la Jurisprudence parmi les sectes orthodoxes musulmanes* in *Journ. As.*, 1850 (zum Teil veraltet); Ed. Sachau, *Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechtes* in *Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. zu Wien; phil. hist. Kl.*, Bd. 65 (1870); A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, I (Wien 1875), S. 470 ff.; C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islam in Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde etc.*, IV. Serie, 6. T., 1883; ders., *Mohammedaansch Recht en Rechtswetenschap* in *Indische Gids*, 1886; ders., *De fiqh en de vergelijkende rechtswetenschap* in *Rechtsgel. Magazijn*, 1886; ders., *Le droit musulman* in *Revue de l'Histoire des Religions*, Bd. XXXVII, 1898; ders., *Mekka*, II (Haag 1889), 200 ff. sowie desselben kritische Abhandlungen in *Indische Gids*, 1884; *Litteraturblatt für oriental. Philologie*, 1884 und 1887 und *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, LIII (1899); I. Goldziher, *Die Zāhiriten* (Leipzig 1884); ders., *Muhammedanische Studien*, II (Halle 1890), 66—87; ders., *Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit* in *Zeitschr. für vergleichende Rechtswissenschaft*, VII (1888); Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* (Leiden 1910).

Die islamische Fikhliteratur nach den verschiedenen *Madhāhib* sowie die europäischen Bearbeitungen, s. bei Juynboll, l. c. 356—363, ferner die betreffenden Abschnitte in Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*.

(I. GOLDZIHNER.)

FIKRĪ, 'ABD ALLĀH PASHA, ägyptischer Staatsmann und Litterat, geboren zu Mekka 1250 (1834), wo sein Vater, Muhammed Efendi Baligh, der die militärische Laufbahn gewählt und den Rang eines *Saḡḡol agasi* erlangt hatte, sich zur Zeit der Geburt seines Sohnes befand. Sein Grossvater aber, 'Abd Allāh b. Muhammed, war Professor an der Azhar-Hochschule zur Zeit der französischen Okkupation und in dessen Spuren trat auch der Enkel. Weil er seinen Vater schon 1261 (1845) durch den Tod verlor, wurde er bei einem Verwandten erzogen, studierte an der Azhariya und trieb zugleich eifrig türkisch um eine Stelle am Diwān zu bekommen. 1267 (1851) trat er in den Staatsdienst, fungierte bei verschiedenen Diwānen und begleitete 1279 (1861) Ismā'il Pasha nach Stambul, als dieser sich dort die Bestätigung des Sultāns holte. Später kam er noch oft dorthin und wurde 1284 (1866) zum Lehrer der Prinzen Mehemed Tewfik, Hasan und Husain ernannt. 1286 ging er zum Finanzministerium über und wurde mit der Einrichtung der Vicekönigl. Bibliothek beauftragt. 1288 (1870) wurde er Wakil am Mi-

S. 26 f.; Tabari, *Annales* (ed. de Goeje), I, 928 f., 957 (vgl. das Glossar unter *nhm*); *Kāmil* (ed. Wright), 239, 12, 16; D. H. Müller, *Burgen und Schlösser Südarabiens* (*Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil. hist. Cl.*, XCIV, 1879), 345—351, 385—390; Bekrī, *Geogr. Wörterbuch* (ed. Wüstenfeld), S. 299, 464, 698; *Biblioth. geogr. arab.*, I, 24; II, 31; V, 35 (vgl. das Glossar unter *ḡrb*), VI, 136; VII, 110 f.; Yākūt, *al-Muḍjam* (ed. Wüstenfeld), III, 811 f.; *Corpus inscriptionum semiticarum*, T. IV, Pars I, 3 f.; Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, I, 418, 421. (FR. BUHL.)

AL-GHURĀB (A.) Rabe; Name eines Sternbildes am südlichen Himmel (Corvus), vgl. Kazwini, *Kosmographie* (ed. Wüstenfeld), I, 420 f.

GHURĀBIYA, ein Zweig der šifitischen „Übertreiber“ (*Ghulāt*). Seine Anhänger haben den Glauben, dass ‘Alī und Muḥammed in ihrer körperlichen Erscheinung einander zum Verwechseln ähnlich waren „wie ein Rabe (*Ghurāb*) dem anderen“ (sprichwörtliche Redensart für grosse Ähnlichkeit, vgl. *Zeitschr. f. Assyr.*, XVII, 53), wodurch der Engel Gabriel, der von Gott beauftragt war, die Offenbarung dem ‘Alī zu überbringen, sie irrtümlich dem Muḥammed übergab. ‘Alī sei von Gott zum Propheten ausersehen gewesen, Muḥammed es nur aus Irrtum geworden. Aus dem IV. Jahrh. d. H. wird von Anhängern dieser Richtung in Kumm erzählt, dass sie sich gegen die Entscheidung des Richters Abū Sa‘īd al-Istakhri (gest. 328 H. = 940 Chr.) in bedrohlicher Weise auflehnten, als er eine Erbhinterlassenschaft, als deren Anwärter eine Tochter und ein Oheim des Erblassers erschienen, unter ihnen gleichmässig aufteilte. Die Ghurābiya forderten, dass der ganze Nachlass der Tochter zukomme und der Oheim gänzlich ausgeschlossen werde, wie unsere Quelle richtig bemerkt, als Konsequenz ihres staatsrechtlichen Bekenntnisses, nach welchem die Nachfolge Muḥammeds ausschliesslich in der Linie der einzigen Tochter (Fātima) und nicht in der des Oheims (‘Abbās) berechtigt sei (Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iya*, II, 194). Vgl. die Verordnung des Fātimidenkalifen al-Mu‘izz über das Erbrecht der Töchter in Ibn Hadjar, *Raf‘ al-‘iṣr*, ed. Guest (im Anhang von Kindi, *Governors and Judges of Egypt*, Gibb-Memorial, XIX), S. 587, 3 v. u. Ibn Djubair, der im Jahre 580 = 1184 Damaskus besuchte, erwähnt die Ghurābiya unter den in Syrien verbreiteten šifitischen Untersekten.

Litteratur: I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shi‘ites according to Ibn Ḥazm* (New Haven 1909), I, 56; II, 77 (= *Journal of Americ. Or. Soc.*, XXVIII, XXIX), dazu Ibn Rosteh in *Biblioth. Geogr. Arab.* (ed. de Goeje), VII, 218, 20 ff.; *The Travels of Ibn Jubayr* (ed. Wright—de Goeje; Gibb-Memorial, Vol. V), S. 280, 5 ff. (Italien. Übersetzung von C. Schiaparelli, Roma 1906, S. 272).

(I. GOLDZIEHER.)

GHURAMĀ. [Siehe GHARIM.]

GHURSH. [Siehe GHURSH.]

GHUSL heisst die sogen. „grosse“ rituelle Waschung, welche das Gesetz verordnet für einen *Djunub*, d. h. einen Menschen, der sich im Zustande der grossen rituellen Unreinheit (siehe: DJANĀBA) befindet. Der Ghusl besteht in einer allgemeinen Waschung des Körpers. Die vorherige Formulierung der *Niyya* (Absicht) ist hierbei un-

entbehrlich und der Gläubige hat dafür zu sorgen, dass nicht nur jede Unreinheit von seinem Körper verschwinde, sondern auch dass das Wasser nichts von seinem Körper und seinen Haaren unbefleuchtet lasse.

Litteratur: Das Kapitel über die Reinheit (Tahāra) in den Traditionssammlungen und Fiqh-Büchern; R. Strothmann, *Kultus der Zaiditen* (Strassburg 1912), S. 21 ff.; A. J. Wensinck in *Der Islam*, I, 101 f.; IV, 219 ff.

(TH. W. JUVNROLL.)

GHŪṬA heisst der Gartengürtel, der Damaskus umschliesst. Es ist das intensiv kultivierte, durch das Delta und die Kanäle des Baradā [s. d.] bewässerte Stück Land, das sich vom Austritt jenes Flusses aus den Schluchten des Antilibanon erstreckt bis zu seinem Verschwinden im See von ‘Ataiba, dem alten „See von Damaskus“, mehreren nur zeitweilig mit Wasser gefüllten Seebecken. Hinter dieser Wehr von Teichen mit Schilfgewächs verteidigt sich die Ghūṭa gegen den Ansturm der Wüste. „Die dem Osten abgewonnene Fläche sieht aus wie ein kühn in das Sandmeer hinausgeschobenes grünes Vorgebirge“ (Maspéro). Der Name Ghūṭa erscheint bei den umayyadischen Dichtern Ibn Kais al-Ruḳaiyāt, Akhtal, al-Rā‘ī und im Hadīth, wo sie vom Propheten als der Schauplatz einer künftigen grossen Schlacht (Mardj Rāhiṭ?) bezeichnet wird. Dieser wunderbaren Oase verdankt Damaskus [s. d.], den Ruhm, als eines der vier „Paradiese auf Erden“ zu gelten. Die Tradition verlegt hierher die Geburt Abrahams und zeigt auch den Hügel, der ‘Isā und seiner Mutter als Zufluchtsort diente (Korān, 23, 52). Der grösste Durchmesser erstreckt sich in west-östlicher Richtung. Die Angaben der Schriftsteller über ihre Ausdehnung schwanken: 18 Quadratmeilen oder 2 Tagereisen (*Marhala*) in der Länge und eine in der Breite. Alles ist bedeckt mit Gärten und Pflanzungen, — besonders Obstgärten, aus denen die berühmten Früchte von Damaskus stammen, vorzugsweise Aprikosen, die weithin ausgeführt werden — dazwischen Dörfer in das Grün gebettet, ganz erinnernd an das „*Dhāt al-ḡurā wa ‘l-ḡilāt*“ bei Ibn Kais al-Ruḳaiyāt (ed. Rhodokanakis, S. 209). Mehrere dieser Dörfer, bemerkt Šālihi, besitzen die Wichtigkeit von Städten, so al-Mirza, Dārayā, Harastā, Dūmā. Andere sind verschwunden, wie Dair Murrān [s. d.], Bait Lāhyā, welches Šālihi in einem Viertel von Damaskus wiederfinden will. Derselbe erwähnt auch schon die Drusen, *Tayāmina* (d. h. aus dem Wādi ‘l-Taim stammend, am westlichen Abhang des Hermon). Nach den alten Geographen war die Ghūṭa vor allem von den Banū Ghassān besetzt, dann von den Banū Kalb und verschiedenen Gruppen der Kais. Šālihi zählte zu seiner Zeit (im X. Jahrh. d. H.) 5345 *bostān* oder Besitzungen und 530 Weinberge. Man vergleiche die interessante Monographie, die er der Ghūṭa gewidmet hat: *Ḍarb al-Ḥūṭa ‘alā ḍjam‘ al-Ghūṭa* (Manusc. Leiden, N^o. 1862, Catal. 2, II, S. 10).

Litteratur: Ya‘kūbi, *Geographie* (ed. de Goeje), S. 326; Ibn Rosteh, *A‘lāk* (ed. de Goeje), S. 91; Ibn al-Fakih, *Buldān* (ed. de Goeje), S. 104, 140; Maḳḳisi, *Aḥsan al-Taḳāsim* (ed. de Goeje), S. 35, 154, 160; Istakhri, *Musālik* (ed. de Goeje), S. 59; Yākūt, *Muḍjam* (ed. Kairo), VI, 214—315; Bakri, *Muḍjam*, S. 703; *Aghām*, XIV, 8; XVII, 55; von Kremer, *Mittelsyrien und Damaskus*, S. 169 ff.; Wetzstein in *Zeitschr.*

an die Feindschaft der Kaisiten erinnerte. Dieser liess sofort die gefangenen Araber in Freiheit setzen und brach den Widerstand der Syrer, indem er ein Dutzend ihrer Häuptlinge nach Afrika sandte und die übrigen über verschiedene Städte und Gegenden Spaniens verteilte, wo sie für ihren Unterhalt auf das Drittel der Ernte, welches die Insassen dem Staatsschatz abzuliefern hatten, angewiesen wurden. Die Unzufriedenheit dieser Leute dauerte aber fort und wurde dem Statthalter gefährlich als ein gewisser Häuptling, Namens al-Sumail [s. d.], der persönlich von ihm beleidigt worden war, die Führung der Syrer an sich nahm und den Bürgerkrieg von neuem anfachte. Als daraufhin Abu 'l-Khattār mit ihnen zusammensties am Ufer des Guadalete, liess ein Teil seiner Truppen ihn im Stich, sodass er die Flucht ergreifen musste und gefangen genommen wurde (745). Zwar wurde er bald darauf durch einige seiner Leute glücklich befreit, aber ein neuer Versuch, sich den Syrern entgegenzustellen, hatte denselben kläglichen Verlauf, wengleich Abu 'l-Khattār diesmal seinen Feinden entrann. Er musste sich aber jetzt dazu bequemen, mit Ibn Huraiṯh, der anfangs auf Seiten seiner Gegner stand, aber bei seinen vermeintlichen Ansprüchen, als Emir von Spanien anerkannt zu werden, auf den Widerstand von al-Sumail stiess, gemeine Sache zu machen, und zwar musste er diesem den Vorrang lassen. Es wurden jedoch beide in einem Treffen bei Secunda am Guadalquivir, Cordova gegenüber, gefangen genommen und umgebracht (130 = 747).

Litteratur: al-Bayān al-Mughrib, ed. Dozy, II, 33 ff.; Ibn al-Kūṭiyya bei Houdas, *Conquête de l'Andalousie* in *Recueil de textes et traductions publiés à l'occasion du VIII^e Congrès international des Orientalistes à Stockholm en 1889*, I, 234 ff., 267 ff.; *Akhbār Madjmi'a*, ed. Lafuente y Alcantara; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, V, 204 ff., 375 ff.; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, I, 267 ff.; Müller, *Der Islam*, I, 451; II, 434 ff.

HUSĀM AL-DAWLA. [Siehe FĀRIS B. MUHAMMED.]

HUSĀM AL-DĪN. [Siehe TIMURTASH u. s. w.]

AL-HŪT = der Fisch, genauer al-Hūt al-djannūbi, hiess bei den Arabern das Sternbild des südlichen Fisches, dessen grösster Stern Fomalhaut [s. d. Art.] ist. Es wird aber al-Hūt auch vom Tierkreiszeichen der Fische gebraucht, für das man bei al-Battāni u. a. den Dual al-Samakātāni = die beiden Fische findet; Ptolemäus braucht für dieses Tierkreiszeichen den Plural ἰχθύες, das erstere nennt er ἰχθὺς ὄντιος.

Litteratur: Al-Battāni (ed. Nallino), II, 166 u. 176, III, 265 u. 274; Kazwini, *Kosmographie* (ed. Wüstenfeld), I, 38, 41; L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung u. die Bedeutung der Sternnamen*, S. 202 u. 284.

(H. SUTER.)

AL-HUTĀ'Ā, „der Knirps“, ursprünglich spöttisch gemeinter Beiname des der Klasse der *Mukhammān* [s. d.] angehörigen arabischen Dichters DJARWAL B. AWS. Seine Genealogie ist bemäkelt worden; er hatte Ursache, sich bald an die 'Abs-, bald an die Dhuhl-Sippe als seine Angehörigen zu halten. Die Zeit seiner dichterischen Anfänge wird in der litterarischen Tradition zumeist in unmöglicher Weise zurückdatiert; am wahrscheinlichsten ist er ein jüngerer Zeitgenosse des 'Urwa b. al-Ward [s. d.]. Zum Islam bekehrt, stand er nur

in sehr äusserlicher Weise in der Religion; unter Abū Bekr schloss er sich dem *Ridda* [s. d.] - Aufstand an. Sein Charakter wird in sehr ungünstiger Weise geschildert; niedrige Habsucht und Feilheit bilden das Grundmotiv seines dichterischen Lebenslaufes. Er treibt sich unter den arabischen Stämmen als wandernder Betteldichter herum, freigebigen Mäzenen überschwängliche Lobgedichte spendend, die minder freigebigen mit Spottgedichten bedrohend. Unter ʿOmar wurde er wegen der gegen Zibrikan b. Badr gerichteten Spottgedichte mit Kerker bestraft. Auch über sein Sterbejahr lässt sich nichts sicheres angeben. Die arabische Überlieferung, lässt ihn noch die Regierungszeit Muʿāwiyā's I. erleben. Abulfeda (*Annales*, I, 375) setzt sein Sterbedatum sogar auf 69 d. H. = 668, was jedoch kaum denkbar ist. Am wahrscheinlichsten ist die Annahme, dass er circa 30 H. = 650 gestorben sei. (Brockelmann, I, 41). Seine vielseitige dichterische Begabung wird, namentlich in jenen beiden Arten der Poesie, sehr hochgeschätzt; spätere Dichter nennen ihn als berühmten Vorgänger (*Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, XLVI, 41; dazu Kumait, ed. Horowitz, N^o. 4 v. 11, Bahā al-Dīn Zuhair, ed. Palmer, S. 217, 3); die Philologen des II. u. III. Jahrh. d. H. bemühten sich um die Sammlung seiner Gedichte, die auch sehr früh (namentlich auch schon durch Ḥammād al-Rāwiyā) Gegenstand der Interpolation waren. Von den beiden Rezensionen seines Diwāns ist die den nichtauthentischen Bestandteilen gegenüber nachsichtige, durch Abū ʿAmr al-Shaibānī und Ibn al-ʿArabī veranstaltete vollständig erhalten, während die in bezug auf die Ausscheidung verdächtiger Stellen strengere Rezension des Abū Ḥātim al-Sidjistānī nur in einzelnen Stücken auf uns gekommen ist. Die vorhandenen Diwān-Handschriften und die auf dieselben gegründeten Ausgaben stellen die erstere Rezension dar. Der Diwān des Huṭaiʾa wurde nebst einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen durch den Verf. gegenwärtigen Artikels (in Bd. 46 und 47 der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* und Separatdruck, Leipzig 1893), später nebst Kommentar des Sukkari und Glossen des Herausgebers durch Aḥmed al-Shingīṭī (Cairo, Taḡaddum-Druckerei, o. J.) herausgegeben. Ausser den zu ersterer Ausgabe genannten Handschriften findet sich der Diwān (mit Sukkari) noch in Stambul, Fāṭih-Bibl., Nr. 3821, (dessen Kopie in Cambridge, s. E. G. Browne's *Handlist*, Nr. 384); teilweise im Sammelband ʿĀṭif Ef., Nr. 2777 (nach Rescher).

Wir finden Träger des Eigennamens *al-Huṭaiʾa* auch noch in späteren Zeiten; ein Abu ʿl-ʿAbbās b. al-Huṭaiʾa wird bei Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya*, IV, 234, 2, ein Aḥmed b. al-Huṭaiʾa, *ibid.*, 279, 12 (beide im VI. Jahrh. d. H.) angeführt.

(I. GOLDZIEHER.)

HUTAIM (HETEIM, HATEMI, TEHMI, HITEM, Pl. Hutaimān, Heteimān), grosser N o m a d e n s t a m m, der zerstreut im Ḥidjāz, Nejd und in Ägypten lebt. Ihre Hauptniederlassungen finden sich bei Djidda, Lith und Wadhj; kleinere Abteilungen der Hutaim wohnen bei al-Ḥidjr, al-ʿUla (ʿAlly), Khaibar (hier sind sie Käsemacher), in der Ḥarrat al-Ethnān (bei Khaibar), am Wādi ʿl-Rumma oberhalb Medīnas, wo sie Nachbarn der Ḥarb sind, und in der Nähe von Mekka. In Ägypten sind sie südl. von Ijelwān und in grösserer Anzahl im östl. Delta bei Zaḡāziḡ ansässig. Während des Frühlings nach der Regenzeit lagern viele

Muhammed A'lā, *Dictionary of Technical Terms* (ed. Sprenger), I, 501; Wright, *Arabic Grammar*, I, 13^b, 16^c, 64^b, 66^{b,c}, 67^a und passim; Vollers, *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*, S. 23—36; Schaade, *Sibawaihi's Lautlehre*, Leiden 1911, S. 23, 49—53.

(ROBERT STEVENSON.)

İDHADJ. [Siehe MĀL AMİR.]

IDHN (A.), d. i. Erlaubnis. Spezielle Bestimmungen über *Idhn* finden sich in den muslimischen Gesetzbüchern im Kapitel über Sklavenrecht. Sklaven sind nach dem Gesetz im allgemeinen nicht geschäftsfähig. Will der Herr jedoch beim Betriebe eines Erwerbsgeschäfts die Dienste seines Sklaven gebrauchen, so kann er ihn ermächtigen, die dabei nötigen Rechtsgeschäfte vorzunehmen. Ein mit solcher Befugnis ausgestatteter Sklave wird in den Gesetzbüchern als *ma'dhūn lahu* bezeichnet, d. h. jemand, dem *Idhn* erteilt ist. Die von dem bevollmächtigten Sklaven geschlossenen Verträge sind gültig und bindend, sofern er die Grenzen der ihm verliehenen Befugnis nicht überschreitet, und er haftet für die Verbindlichkeiten den Gläubigern gegenüber mit den Gütern, die ihm sein Herr zum Betriebe des Geschäfts anvertraut hat.

(TH. W. JUYNBOLL.)

IDJĀB (A.), d. i. Angebot (bei Verträgen), eigentlich: die feierliche Erklärung, dass das Angebot unwiderruflich geworden ist (vgl. den arabischen Ausdruck: *ḥad wadjabu al-Ba'*, d. h. der Kaufvertrag ist bindend und unwiderruflich). Bei allen Rechtsgeschäften ist die Beobachtung der vorgeschriebenen Form nach dem Gesetze als eine Hauptsache zu betrachten und die in den *Fikḥ*-Büchern als *Idjāb* und *Kabūl* (d. h. Angebot und Annahme) bezeichneten gegenseitigen Erklärungen der Parteien sind dabei im allgemeinen unentbehrlich. Dennoch wird in ausführlichen Werken über das Gesetz die Frage erörtert, inwiefern auch Verträge ohne einen derartigen *Idjāb* und *Kabūl* gültig sind. Kann namentlich in Fällen, wo die Gewohnheit in allen Gegenden es mit sich bringt, dass die Parteien Kaufware und Kaufpreis ohne weitere Formalitäten austauschen, eine gültige Übertragung des Eigentums ohne *Idjāb* und *Kabūl* stattfinden? Manche Gelehrte bejahen diese Frage, aber andere halten ein solches „Austauschen“ ohne die im Gesetze vorgeschriebenen Erklärungen nur bei Sachen von sehr geringem Wert für zulässig.

Litteratur: Das Kapitel über *Ba'* in den *Fikḥ*-Büchern und C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, II, 353 (*The Achehese*, II, 320), vgl. *Indische Gids*, 1884, I, S. 745, 753—55.

(TH. W. JUYNBOLL.)

IDJĀZA (A.), Erlaubnis, terminus technicus der Traditionswissenschaft: das Erteilen der Erlaubnis, dass jemand einen von einem befugten „Träger“ desselben erhaltenen Text oder ein ganzes Buch, ob nun sein eigenes oder ein älteres, das dieser in glaubwürdiger Überlieferungskette bis auf den Urtradenten bezw. auf den Verfasser zurückleiten kann, mit Berufung auf dessen Mitteilung weiter tradieren könne. Die *Idjāza* setzt nicht die unmittelbare Berührung der die Befugnis erhaltenen mit der dieselbe erteilenden Person voraus und es herrscht Meinungsverschiedenheit darüber, von welcher Traditionsformel, unter verschiedenen Umständen, das Weitertradieren eines mittels *Idjāza* angeeigneten Texterwerbes zu erfolgen hat. Selbst die abbāsidschen *Khalifen* al-Nāsir und al-Mustafīm erteilen eine Menge *Idjāzāt* für *Hadithe*, die

sie selbst erworben hatten; ersterer bestellt Bevollmächtigte zur Ausübung dieser Funktion in seinem Namen (Suyūṭi, *Ta'rikḥ al-Khulafā'* [Kairo 1305], S. 181, 186). Mit der Zeit artet die Erwerbung der *Idjāza* von bedeutenden Personen zu ambitöser Liebhaberei aus. Der Vater sammelt *Idjāzāt* für seinen Sohn von allen möglichen Scheichen (Abu 'l-Maḥāsīn II, 2 [ed. Popper], S. 194, 2). Der berühmte Nadīm al-Dīn al-Ghazzī (gest. 1061 = 1651) wird während der Mekka-wallfahrt bei seinem Umzug um die Ka'ba (*Tawāf*) um *Idjāza's* bestürmt (Muhibbī, *Khulāṣat al-Aḥḥar*, IV, 199). Fürsten bewerben sich um *Idjāza's* von Gelehrten (z. B. bei Ufrānī, *Nuḥat al-Ḥādī*, ed. Houdas, S. 131); der osmanische Sulṭān 'Abd al-Ḥamid I. und sein Grosswezir Rāghib Pasha erbat und erhielten die Traditions-*Idjāza* vom Verfasser des *Tādī al-Arūs* (s. X, 970 dieses Werkes). Man benutzt die Anwesenheit reisender Gelehrter, um von ihnen die *Idjāza* für ihre Werke zu erhalten; darin erblickt man auch eine Ehrenbezeugung für den Gelehrten selbst ('Abd Allāh al-Mekki [1250 = 1834], *Riḥlat Salūr*, S. 70, 76, 90). Andererseits war das *Idjāza*-wesen bereits im V. Jahrh. d. H. zu solcher Ungebundenheit entfaltet, dass jemand vor seinem Tode erklärt, allen in diesem Zeitpunkt lebenden Muslimen für seinen Traditionsbesitz die *Idjāza* zu erteilen (*Dhahabi, Tadhkirat al-Huffāz*, III, 363; Ibn al-Abbār, *Takmilā*, S. 614, 15. Vgl. solche allgemeine *Idjāza*-Ertellungen aus dem VIII. Jahrh. d. H. bei Suyūṭi, *Bughyat al-Wu'at*, S. 14). Aus nüchternen Anfängen (ein Specimen bei Kern, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, LV, 274) entwickelt sich bald ein hochtönend rhetorischer *Idjāza*-Stil mit überschwänglichen Epitheten (*Idjāza Fannāna*, Suyūṭi, o. c., S. 246, 4 v. u.); schon im IV. Jahrh. wird für dieselbe die poetische Form benutzt (vgl. Beispiele in den unten angegebenen Werken). Der Reisende Ibn Djubair erteilt einem Petenten die *Idjāza* zugleich in Prosa und in Versen (*Nathrān wa-Naḥmān*, ed. Wright—de Goeje, S. 201, 18). *S. Idjāza*-Gedichte noch bei Ṣaḥī al-Dīn al-Hillī (*Diwān*, S. 481—483, für seine eigenen Gedichte); *Tādī al-Arūs*, s. v. *Zf'*, V, 369; *Ḥadiqat al-Afrāḥ*, S. 76.

Im neueren Sprachgebrauch wird *Idjāzat-nāmeḥ* zur Bezeichnungen von „Befähigungsdiplomen“ gebraucht.

Litteratur: Sprenger, *Über das Traditionswesen bei den Arabern*, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, X, 9 ff.; Ahlwardt, *Verzeichn.*, I, 54—95; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 188—193; W. Marçais, *Le Taḥrīb de en-Nawarwi*, traduit et annoté (Paris 1902), Index s. v., besonders S. 115—126; Mirzā 'Alī Taḳī, *Al-Idjāzāt, containing Licenses to Learned Men* (Texte, Lucknow 1286 = 1869).

(I. GOLDZHIHER.)

AL-İDJİ, 'ABD AL-DİN 'ABD AL-RAḤMĀN İB. AHMED, Theologe und Philosoph, Verfasser verschiedener Handbücher, die oft von späteren Autoren kommentiert und glossiert worden sind. Sein Hauptwerk ist die auch in Europa bekannt gewordene theologisch-philosophische Schrift *al-Marwāḳif fi 'Ilm al-Kalām*, wovon Th. Soerensen die beiden letzten Kapitel und den Anhang mit dem Kommentar al-Djurdjānī's publizierte u. d. T.: *Statio V^{ta} et VI^a et Appendix libri Mevāḳif auctore 'Adḥad-ed-Din el-İḳi cum Comm. Gorgānīi*, Leipzig 1848 Vollständige Ausgabe Constantinopel 1839. Auch verfasste er einen kurzen Katechis-

zum Träger der dynastischen Gewalt. Auch auf der Höhe der Macht vergass er nie seine einfache Herkunft; jedenfalls sind uns von ihm mehr erfreuliche als hässliche Charakterzüge überliefert. Beide Fürsten huldigten dem litterarischen Geschmack ihrer Zeit. Al-Mutanabbi hat sie beide besungen und verherrlicht, später aber verspottet. Unter dem Ikhshid beginnt der Kampf der zwei Khalifendynastien (Abbāsiden und Fātimiden) um die nominelle Oberherrschaft über die verschiedenen zu Dynasten gewordenen Statthalter. Sie werden ihrerseits von diesen Glücksrittern gegen einander ausgespielt. Der Ikhshid scheint die Anerkennung der Fātimiden sehr ernstlich erwogen zu haben, ist dann aber den 'Abbāsiden treu geblieben, weil deren Prestige doch noch zu gross war.

Litteratur: Ibn Sa'īd, *Kitāb al-Mughrib*, ed. Tallqvist, wo alle sonstige Litteratur (al-Makrīzī, al-Halabī, Ibn al-Athīr, Ibn Khallikān, Ibn Khaldūn, Abu 'l-Mahāsīn, al-Suyūṭī, Wüstenfeld, *Statthalter*, IV u. s. w.) verarbeitet ist. Neu hinzugekommen ist nur al-Kindī, ed. Guest.

(C. H. BECKER.)

IKHTILĀDĪ (A.), das Gliederzucken, daher *Ilm al-Ikhtilādī* = die angebliche Wissenschaft, aus dem unfreiwilligen Zucken des menschlichen Körpers wahrzusagen, auch Palmalogie genannt. Die älteste Schrift darüber ist wohl *Μεταμποδος ἱερογραμματικῶς περὶ παλμῶν μαντικῆς πρὸς Πτολεμαίων βασιλεῶν* bei J. S. F. Franzius, *Scriptores physiognomiae veteres*, Altenburgi 1780, S. 451 ff. Die Araber nennen aber gewöhnlich als Urheber dieser Wissenschaft den Inder Tomtom. Wer dieser war, ist noch unaufgeklärt; eine Vermutung darüber findet man bei Hauber, *Tomtom (Tym-tim) = Δανδαίμης = Dindymus* in der *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells.*, LXIII, 457 ff.

Litteratur: Fleischer, *Über das vorbedeutende Gliederzucken bei den Morgenländern in Verhandl. der Kön. Sächs. Gesells. der Wissensch. Phil. Hist. Klasse* 1849, S. 244 ff. (= *Kleinere Schriften*, III, 199 ff.); M. Gaster, *Das türkische Zuckungsbuch in Rumänien in Zeitschr. für Rom. Philologie*, IV, 65 ff.; H. Diels, *Beiträge zur Zuckungslitteratur des Okzidents und Orients in Abhandl. der Berl. Akademie*, 1907 und 1909; Inostrančev in *Zapiski Vost. Otd. Imp. Russk. Arch. Obč.*, XVIII, 222 ff.

IKHTILĀF (A.), s. v. a. Meinungsverschiedenheit; im Gegensatz gegen *Idjmā'* [s. d.] der Dissensus der Autoritäten der islamischen Gesetzkunde und Dogmatik in den die grossen Grundsätze nicht berührenden Einzelheiten der Gesetzesübung und Glaubenslehre, besonders der ersteren, wie er in den Verschiedenheiten der *Ma'ādhīb* [s. d.] und auch innerhalb eines jeden einzelnen derselben zutage tritt. Gegenüber gegenteiligen, die Einheitlichkeit der Praxis heischenden Anschauungen hat sich in der islamischen Orthodoxie, angesichts der feststehenden Tatsächlichkeit solcher Verschiedenheiten, die Überzeugung von der Gleichwertigkeit derselben durchgerungen und hat in dem ursprünglich verschiedenen Khalifen zuletzt dem Propheten selbst zugeschriebenen Lehrspruch, dass „die Verschiedenheit in der islamischen Gemeinde ein Zeichen der (göttlichen) Gnade“ sei, festen und gültigen Ausdruck gefunden. Die Registrierung dieser Verschiedenheiten hat im Islām seit dem Beginn der Entwicklung der Fikḥ-Wissenschaft eine grosse Litteratur hervorgerufen, die am umfassendsten von Fr. Kern zusammengestellt ist.

Litteratur: Snouck Hurgronje in *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVII, 178 ff.; Goldziher, *Die Zāhiriten*, S. 94—102; ders., *Vorlesungen über den Islam*, S. 51—53; ders. in *Beiträg. zur Religionswiss.*, herausgeg. von der Religionswissenschaftl. Gesellsch. in Stockholm, I (1913/1914), S. 115—142; F. Kern in *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, LV, 61—73, und dessen Einleitung (arabisch) zu seiner Ausgabe von Ṭabari, *Ikhtilāf al-Fuḳahā'* (Kairo 1902).

(I. GOLDZIHNER.)

IKHWĀN AL-ŞAFĀ'. Aus der zweiten Hälfte des IV. (X.) Jahrh. (373 = 983) ist uns die Existenz eines religiös-politischen Bundes mit ultrashī'itischen, genauer vielleicht ismā'ilitischen Ideen und Tendenzen bezeugt. Die Mitglieder dieses Bundes, dessen Hauptsitz Basra war, nannten sich die „Lauteren und Treuen“, weil ihr höchster Zweck darin bestand, durch gegenseitige Hilfeleistung mit allen Mitteln, besonders aber mit läuterndem Wissen (*γνώσις*), das Heil ihrer unsterblichen Seelen zu fördern. Von ihrem politischen Treiben ist uns nichts bekannt, aber ihrer erbaulich-theoretischen Wirksamkeit entstammt eine Sammlung von enzyklopädisch angeordneten, mit Rücksicht auf die Ziele ihrer Gesellschaft bearbeiteten Abhandlungen. Als Zeit der Sammlung und Redaktion ihrer *Rasā'il* (52 an der Zahl; die Ausgabe von Bombay besteht, übereinstimmend mit der Inhaltsangabe am Anfang und mit der Schlussbemerkung der I. *Risāla*, aus 52 Abhandlungen, in den letzten Abhandlungen des IV. Teiles aber ist blos von 51 die Rede) pflegt man etwa die Mitte des IV. (X.) Jahrh. anzusetzen und als Mitarbeiter werden genannt Abū Sulaimān Muḥammed b. Musḥir al-Buṣṭī, genannt al-Muḳaddasī, Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Ḥārūn al-Zandjānī, Muḥammed b. Aḥmed al-Nahradjūrī, al-'Awfī und Za'id b. Rifā'a. Genaueres lässt sich zur Zeit nicht ermitteln, hauptsächlich deshalb nicht, weil die „Lauteren“ sich sehr verschwommen auszudrücken belieben. Zitate in den *Rasā'il*, sofern sie nachweisbar, bzw. bis jetzt nachgewiesen sind, sind der Litteratur des VIII. und IX. christl. Jahrh. entlehnt. Die philosophische Stellungnahme ist diejenige der älteren eklektischen Übersetzer und Sammler griechischer, persischer, indischer Weisheit. Hermes und Pythagoras, Sokrates und Platon werden öfter zitiert und höher bewertet als Aristoteles. Dieser erscheint als der „Logiker“ und ferner als der Verfasser der platonischen „Theologie“ und des „Buches vom Apfel“. Von der mit al-Kindī einsetzenden Rezeption eines relativ reineren und vollständigeren Aristotelismus zeigen die Abhandlungen der Lauteren kaum eine Spur. Es ist bezeichnend für ihre Geistesart, dass al-Kindī nicht, wenigstens nicht mit Namen, zitiert wird, wohl aber dessen abtrünniger Schüler, der phantastische Astrolog Abū Ma'shar (gest. 272 = 885). Damit sind natürlich litterarische Beziehungen zu al-Kindī und seiner Schule nicht ausgeschlossen. Nach der mittelalterlichen lateinischen Übersetzung der 13. *Risāla* soll diese einen „Mahometh discipulus Alquindi“ zum Verfasser haben. Vgl. T. J. de Boer, *Zu Kindī und seiner Schule* in *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, XIII (1899), S. 177 f.

Der Inhalt der *Rasā'il* ist ein ausgesprochener Eklektizismus. Im Mittelpunkt steht die Lehre von der himmlischen Herkunft und von der Rückkehr der Seele zu Gott. Auf dem Wege der Emanation, wie das Wort vom Sprechenden oder das Licht von der Sonne, wird die Welt von Gott

(Mauer), lauter Gattungsnamen für konkrete Dinge. Die beiden von Ibn al-Anbārī in *Kiṭāb al-Inṣāf*, S. 2 überlieferten Definitionen des Baṣriens al-Mubarrad (gest. 285 = 898) und des Küfiers Tha'lab (gest. 291 = 904) haben, wie Ibn al-Anbārī selbst andeutet, mehr den Charakter einer etymologischen Erklärung. Ersterer, der *Isim* vom Stamme *smw* ableitet, dessen zweite Konjugation *saṣaw* „nennen“ bedeutet, sagt: *al-ismu mā dalla 'alā musammā' tahtaku* „*Isim* ist das, was ein unter es fallendes Benanntes anzeigt“. Tha'lab, der *Isim* auf den Stamm *wsm* „mit einem Brandmal (stigma, nota) versehen, zeichnen (notare)“ zurückführt, erklärt: *al-ismu simatu' lūda'u 'alā 'l-sha'i yu'rafi bihā* „*Isim* ist ein Zeichen (nota), das einem Dinge beigelegt wird, woran es erkannt wird“. Diese Deutung erinnert durch ihre merkwürdige Ähnlichkeit an die bei Priscian (ed. Keil), I, 57, 3: „vel, ut alii, nomen quasi notamen, quod hoc notamus unius cuiusque substantiae qualitatem“. Erst spät macht sich bei den arabischen Grammatikern die aristotelische Definition bemerkbar: φωνή σημαστική κατὰ συνθήκην ἕνευ χρονοῦ κτλ. So sagt al-Sirāfi (gest. 368 = 978): *Kullu sha'i'in, dalla 'alā mā'nā' ghaira muḥtarini' bi-sammāni' muḥṣṣati' min muḍiyi' aw ghairihi, fa-huwa 'smu'* „alles was einen Begriff anzeigt, ohne mit einer bestimmten Zeit, nämlich dem Vergangensein u. s. w. verknüpft zu sein, ist ein *Isim*.“ (Jahn, *Sibawaihi's Buch über die Grammatik*, Note 5 zu § 1; Ibn Ya'ish, S. 25₁₀). Dies ist die später mit kleinen Varianten üblich gewordene Definition (s. Ibn Ya'ish, S. 26₁₃). Statt „mit einer bestimmten Zeit“ heisst es in der *Kāfiya* geradezu „mit einer der drei Zeiten (Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft)“; Ibn al-Ḥājjib gibt o. c., S. 7 ausführlich Aufschluss über den Grund dieser Erweiterung des ἕνευ χρονοῦ und über die aus dem Befunde der arabischen Sprache sich auch für diese Definition ergebenden Schwierigkeiten.

Die Gesichtspunkte, unter denen die arabischen Grammatiker die Flexion der Nomina betrachten, sind in allgemeinen Linien im Artikel ἸΣΜΑ dargestellt. Zu erwähnen ist noch, dass die arabischen Terminologie kein Aequivalent für unser „Numerus“ und „Genus“ aufweist. Namentlich wird das aus dem griechischen γένος entlehnte *Djins* nie für das grammatische Geschlecht gebraucht, wie Merx, *Historia artis grammaticae apud Syros*, S. 145 und 151, irrig annimmt; auch bei den Grammatikern bezeichnet das Wort nur die Art (*Naw'*) übergeordnete Gattung (Ibn Ya'ish, S. 22, 7). Für alle Einzelheiten der Nominallehre in der arabischen Nationalgrammatik muss auf die Originalwerke verwiesen werden, zu denen besonders Fleischers *Beiträge zur arab. Sprachkunde* wertvolle Erläuterungen bieten. (J. WEISS.)

ἸΣΜΑ (Α.), in der Dogmatik s. v. a. Immunität von Irrtum und Sünde, wie sie im sunnitischen Islam den Propheten, im schiitischen auch den Imāmen zugeschrieben wird. Hinsichtlich des Umfangs dieses Vorzuges sind in bezug auf die Propheten ausser Muhammed die orthodoxen Theologen verschiedener Meinung (ob auch vor oder nach der prophetischen Berufung, ob von aller Art von Sünde, oder ob kleinere Strauchelungen zulässig sind). Nur auf Muhammed wird er gegen sein eigenes Bewusstsein in uneingeschränkter Weise bezogen. Unter den sunnitischen Autoritäten dehnt besonders Fakhr al-Dīn al-Rāzi die *Ḍisma* auf alle Propheten im grössten Umfang aus. Nach der

Lehre der Shi'iten ist den Imānen in höherem Sinne als den Propheten die *ʿIsma* vermöge ihrer erhabenen substantiellen Eignung inhaerent. Abū Zaid al-Balkhī (gest. 322 = 934) schrieb ein *Kitāb ʿIsmat al-Anbiyāʾ* (Yāqūt, *Irshād*, I, 142, 5 v. u.), desgleichen Fakhr al-Dīn al-Rāzī (Brockelmann, I, 507, N^o. 14). Jedes Werk über islamische Dogmatik (z. B. Ibn Ḥazm, *Milal*, ed. Kairo 1321, IV, 1—31; *Mawāḥiḥ*, ed. Soerensen, S. 220 ff.) enthält ein Kapitel über diese Fragen und die verschiedenen Meinungen der Lehrparteien; eine mystische Definition der *ʿIsma* gibt al-Ghazālī, *Mizān al-ʿAmal* (Kairo 1328), S. 116 paen.

Litteratur: C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe Bijdragen tot de Kennis van den Islam* (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned.-Indië, 4. volgr., 6. Deel), S. 41; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 220—223; ders. in *Der Islam*, II, 238—245; Manār, V, 12—21, 87—93; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds* (Upsala 1917), S. 124—174. (I. GOLZUHLER.)

ISMĀ'IL, der Sohn des Patriarchen Ibrahim, wird im Qurʾān einige Male erwähnt. Sūra 2, 130 (= 3, 78) sowie 4, 161 wird von ihm ausgesagt, dass er Offenbarungen erhielt. 19, 55 wird er ein Gesandter und Prophet genannt, der seine Leute zu *Ṣalāt* und *Zakāt* mahnte. Diese Darstellungsweise passt genau in Muhammed's Lehre von der Religion Ibrāhīm's. Sūra 2, 127 heisst er mit Ibrāhīm und Ishāq einer der Väter Jakobs. Und 2, 119 wird er mit Ibrāhīm beauftragt mit der Reinigung des heiligen Hauses in Mekka.

Die Tradition weiss weder über Ismā'il als Gesandten und über seine Offenbarungen etwas zu berichten noch hat sie seine Beziehungen zur Verbreitung der Religion Ibrāhīm's ausgemalt. Sie weiss, dass seine Mutter Hādjar ihn als ersten dem Ibrāhīm geboren hatte und dass zwischen Hādjar und Sara ein Missverhältnis bestand. Sara habe sogar, in der Absicht, die Hādjar körperlich zu entstellen, ihr die Ohren durchbohrt; das sei dann Frauenmode geworden. Auch sollen Ismā'il und Ishāq sich gelegentlich durchgeprügelt haben. Endlich veranlasste Sara's Eifersucht Ibrāhīm zu dem Entschluss, mit Hādjar und Ismā'il nach Arabien zu reisen. Die Reisegesellschaft wurde von der *Sakīna* geleitet, oder nach anderen von Gabriel (über die Gestalt der *Sakīna* vgl. *The Navel of the Earth*, *Verh. Kon. Akad. v. Wetenschappen*, *Ned. Letterkunde*, Nieuwe Reeks, XVII, N^o. 1, S. 60 ff.). Als Ibrāhīm und Ismā'il die Grundlagen des heiligen Hauses ausgegraben hatten, half Ismā'il seinem Vater beim Bauen des Tempels. Als dieses Werk vollendet war, liess Ibrāhīm den Knaben mit seiner Mutter im dürren Lande zurück, von Durst gequält. In ihrer Not soll Hādjar auf den Hügeln al-Ṣafā und al-Marwā nach Wasser gespäht haben und zwischen den beiden Hügeln hin und her gelaufen sein, der Ursprung des *Sa'y* [s. d.]. Da rief Gabriel: "Wer bist du? Wem hat Ibrāhīm euch anvertraut?" Darauf habe das Kind vor Ungeduld mit seinem Fuss (oder Finger) in den Sand gebohrt und es sei ein Quell entstanden; wenn nicht Hādjar das Nass übereilig in ihren Krug geschöpft hätte, wäre der Zamzam eine sprudelnde Quelle geworden. — Es wird auch erzählt, dass Gabriel mit seiner Fersc in den Boden gebohrt habe und dass der Zamzam unter seinem Fuss hervorgerieselt sei.

Damals sollen die Džurhum [s. d.] in der Nähe des Heiligtums gewohnt haben; nach Hādjar's Tode

ISTIḤSĀN (A.) d. h. etwas für *ḥasan* (d. i. gut) halten. So heisst eine in der ḥanafitischen Schule gebräuchliche Argumentierungsmethode, um *Fikḥ*-Regeln festzustellen gemäss den Anforderungen des Verkehrs, der Billigkeit oder der sozialen Verhältnisse. Der *Istiḥsān* hezweckt ungefähr dasselbe wie der in der mälikitischen Schule angewendete *Istiṣlāḥ* (d. h. meinen, dass etwas *sāliḥ* sei, d. i. im allgemeinen Interesse liege oder am besten passe). Nach beiden Methoden wurden die Ergebnisse des *Kiyās* (d. h. der Analogie) oft einfach beiseite geschoben, wo man es für notwendig oder auch nur für erwünscht hielt, von den strengen Forderungen der Theorie abzuweichen. Eben dieser Willkür wegen sind *Istiḥsān* und *Istiṣlāḥ* von vielen bestritten und niemals allgemein als sichere Grundlagen der Gesetzeswissenschaft (*Uṣūl al-Fikḥ*) anerkannt worden.

Litteratur: I. Goldziher, *Die Zāhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884, S. 206; ders., *Das Princip des Istiḥsān in der Muhammedan. Gesetzwissenschaft in Wien. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.*, I, 228—230. (Th. W. JUYNBOLL.)

ISTIKBĀL (A.) bedeutet in der Astronomie die Opposition von Sonne und Mond, d. h. ihre gegenseitige Stellung, wenn ihre Längen um 180° verschieden sind, wie dies besonders bei einer Mondfinsternis der Fall ist. Es wird dafür auch etwa *Mukābala* gebraucht, doch wenden dieses Wort meistens die Astrologen für die Opposition (Gegenschein) zweier Planeten an. — Der Gegensatz zu *Istikbāl* ist *Idjtimāʿ* = Konjunktion, d. h. die gegenseitige Stellung von Sonne und Mond, wenn sie gleiche Länge haben, wie dies z. B. bei einer Sonnenfinsternis der Fall ist. In der Astrologie werden für die Konjunktion von Planeten unter sich und auch mit Sonne und Mond meistens andere Ausdrücke gebraucht, und zwar findet man deren drei: *Mukārana*, *Iktirān* und *Kirān*. — Ausser diesen beiden Stellungen (Opposition und Konjunktion) kennt die Astrologie noch den Hexagonal- oder Gesichtschein (*Tasdis*), den Tetragonal- oder Geviertschein (*Tarbiʿ*), und den Trigonal- oder Gedrittschein (*Tathlith*), je nachdem die gegenseitige Entfernung zweier Planeten 60°, 90° oder 120° ist.

Litteratur: al-Battāni (ed. Nallino), II, 349; *Dictionary of the technical terms* (ed. Sprenger u. a.), s. v. *Istikbāl*, *Idjtimāʿ* und *Kirān*; *Mafāṭih al-ʿUlūm* (ed. van Vloten), S. 232.

(H. SUTER.)

ISTIKHĀRA (A.), Bittgebet (*Duʿāʿ*) des Unschlüssigen um Eingebung eines heilsamen Entschlusses in bezug auf eine beabsichtigte Unternehmung, Reise u. a. m. Diese Benennung geht von der ersten Conj. des Verbum *خار* aus, speziell in ihrer Anwendung in Phrasen wie *Allāhumma khir li-rasūlika* (Tabari, *Annales*, I, 1832, 6); *khir lahu* (Ibn Saʿd, II, 11, 73, 11, 75, 2); *khāra ʿUāhu li* (ibid., VIII, 92, 25). Schon aus vorislamischer Zeit wird der Spruch erwähnt: *Istakhīr Allāha fi ʿl-Samāʿi yakhīr laka bi-ʿl-Ilmihi fi ʿl-Ḥadāʿi* (Ibn Saʿd, VIII, 171, 18; Kāli, *Amālī*, II, 106 *paen.*); es ist jedoch kaum anzunehmen, dass ein solcher Lehrspruch aus jener Zeit stammen könne. — Im Islam besteht die Formalität der religiösen *Istikhāra*, in einem durch zwei *Rakʿaʿs* (*Sallā Rakʿatai al-Istikhāra*, Subki, *Tab. al-Shāfiʿiya*, VI, 175, 6 v. u.) eingeleiteten, bei Bukhārī,

Tawḥīd, No. 10, *Daʿawāt*, No. 48 (ed. Krehl—Juynboll, IV, 202, 450), Ibn Mādja (ed. Dihli 1282, S. 99 u.) auf den Propheten zurückgeführten längeren Bittex (dessen Authentie auch von islamischen Kritikern bemängelt wird, bei Ibn Ḥadjar al-Haitami, *Faiṭawā ʿḥadīṭhiya*, Kairo 1307, S. 210), an dessen Stelle Tirmidhī (ed. Bulāḳ 1292), II, 266, auch nur als schwachbeglaubigtes Ḥadīth bloss die kurze Formel giebt: *Allāhumma khir li waḥḥatir li* (vgl. Dhahabī, *Mizān al-ʿIṭidāl*, ed. Lucknow 1884, I, 315, 4). Auch für die innerhalb der beiden *Rakʿaʿs* zu rezitierenden Kurʿānverse werden Anweisungen gegeben (Nawawī, *Adhḥār*, S. 56). Bei ʿAwfi, *Lubb al-Albāb* (ed. Browne), I, 210, 123, wird in die Moschee gegangen, um das *Namāz-Istikhāra* zu verrichten; jedoch ist dies nicht obligat. Es ist Regel, dass die *Istikhāra*-Bitte von Fall zu Fall vor einem bestimmten Vorhaben, jedoch nicht in summarischer Weise (z. B. des morgens in bezug auf alle während des ganzen Tages aufzutretenden Fälle) verrichtet werde (ʿAbdārī, *Maḍḥal*, III, 240 u.).

Dem obenwähnten Traditionsspruche entsprechend zeigt die islamische Praxis seit den frühesten Zeiten die Übung des *Istikhāra*-Brauches. Das älteste, von jenem Ḥadīth wohl noch unabhängige Beispiel scheint *Aḥḥānī*, XIX, 92, 3 ff., zu bieten. Der Dichter ʿAdjīdī (*Diwān*, No. 12, 83; *Arāʾijis al-ʿArab*, S. 120) rühmt von Ḥadjdjādī, dass er nichts unternimmt, ehe er sich der Billigung Gottes versichert (*illā Rabbahu istakhāra*). Und als ʿAbd Allāh b. Ṭāhir sein Amt als Präfekt über den ʿIrāk antritt, schärft ihm der Vater in dem an ihn gerichteten Mahnschreiben wiederholt die *Istikhāra* bei allen amtlichen Verfügungen ein (Ṭāfūr, *Kitāb Baghdād*, S. 49, 7, 52, 3 v. u., 53, 4). In diesem Sinne ist auch in der Litteratur auf Schritt und Tritt der Brauch bezeugt, dass der Muslim ebenso vor wichtigen als geringfügigen Entschliessungen, in privaten oder öffentlichen Unternehmungen, auch Eroberer vor ihren Kriegszügen, sich der göttlichen Eingebung durch *Istikhāra* zu versichern glauben. Es wird ihnen freilich dieser Zug zuweilen ange-dichtet, wie wenn man z. B. den Muʿāwīya die *Istikhāra* üben lässt, als er Yazid zu seinem Nachfolger bestimmt (*Aḥḥānī*, XVIII, 72, 6). Der Khalīfa Sulaimān zerreisst die zu gunsten seines Sohnes Aiyūb abgefasste Thronfolgekunde, als er fühlt, dass ihm die Heilsamkeit seines Entschlusses durch *Istikhāra* nicht eingegeben wurde (Ibn Saʿd, V, 247, 6). Maʿmūn lässt der Ernennung des ʿAbd Allāh b. Ṭāhir einen Monat lang die *Istikhāra* vorhergehen (Ṭāfūr, *o. c.*, S. 34, 6). Vgl. das laute *Istikhāra*-Beteten des Mukṭadir bei seinem Regierungsantritt (mit vier *Rakʿaʿs*! ʿArib, ed. de Goeje, S. 22, 14). In der Tausend und einen Nacht-Erzählung von Uns al-Wudūd und Ward fi ʿl-ʿAk-mām verrichtet die Mutter der letzteren eine *Istikhāra* mit zwei *Rakʿaʿs*, um in der Liebesaffaire ihrer Tochter eine zum Ziele führende Eingebung zu erlangen (373. Nacht, ed. Bulāḳ 1279, II, 269). Auch die Wahl des Namens eines Neugeborenen geschieht zuweilen in Begleitung der vom Namengeber vorgenommenen *Istikhāra* (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 139, 1). Es fehlt nicht an Beispielen dafür, dass bei Entscheidung strittiger theologischer Fragen, die wissenschaftlichen Argumente durch *Istikhāra* verstärkt werden (z. B. Nawawī, *Tahdhīb*, ed. Wüstenfeld, S. 237, 3 v. u.). Sehr häufig wird von Autoren in der Einleitung ihrer Schriften die der Abfassung derselben vor-

angegangene *Istikhāra* als Motivierung oder Entschuldigung der Publikation erwähnt (vgl. Dhahabī, *Tadhkirat al-Huffāz*, II, 288, 1). Ein freilich ganz unhistorischer Bericht lässt ʿOmar II. das in der Bibliothek bewahrte Werk des Ahran b. Aʿyun erst, nachdem er es in Begleitung einer *Istikhāra* 40 Tage lang an seiner Betstätte ausgesetzt hatte, dem Publikum zugänglich machen (Ibn Abi Uṣai-bīʿa, I, 163 u.).

Die durch den religiösen Brauch festgelegte Form der *Istikhāra* (*Istikhāra sharʿiyya*) pflegt in der wirklichen Übung von allerlei im *Ḥadīth* nicht beglaubigten Mitteln begleitet zu sein, namentlich von der Erwartung, nach vorangehendem Gebet die göttliche Eingebung im Traume (ἐγκοσμοσις) zu erhalten (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 16, Anm. 3; Doullé, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, S. 413) oder die *Istikhāra*-Formel mit einem Losorakel zu verstärken, indem man die alternativen Fälle auf Zettel schreibt (Ṭabarsī, *Makārim al-Akhḫār*, Kairo 1303, S. 100). Solche Zutaten werden von der sunnaeifrigen Orthodoxie streng misbilligt (ʿAbdārī, o. c., III, 91 ff.). Dazu gehört auch die *Istikhāra* mit Aufschlagen des Kurʿāns (*al-Darb fi 'l-Maṣḥaf . . . wa-taḫḫim Istikhārat**, bei Ibn Bashkuwāl, S. 243 ult., vgl. *Farāḡ ba'd al-Shidda*, I, 44; eine Anekdote darüber bei Kazwīnī, ed. Wüstenfeld, II, 113, 18 ff.), wozu, ähnlich den *Sortes Virgilianae*, auch andere Werke (s. Suyūṭī, *Bughyat al-Wuʿāt*, S. 10, 17), bei Persern namentlich der *Dirwān* des Ḥāfiẓ oder das *Melhnawī* des Djelāl al-Dīn Rūmī verwendet werden (vgl. *Bankipore-Catalogue*, I, N^o. 151). Diese Verwendung des Kurʿāns wird von den meisten Sunnaautoritäten gleichfalls streng verpönt (vgl. bei Damīrī, s. v. *Tair*, II, 119, 8 ff., ed. Bulāḡ 1284; Murtaḏā, *Ithāf al-Sāda al-Muttakīn* [Kairo 1311], II, 285 u.); dieselbe hat sich volkstümlich, im Zusammenhang mit der *Istikhāra*, zu einer exzessiven *Fa'l*-Zauberei mit dem Kurʿān entfaltet, worüber Ausführliches bei Lane, *Manners and Customs*, Chap. XI, 5. Aufl., I, 328 ff. — Sprichwort: *mā khāba man istakhāra walā nadīma man istakhāra* (als *Ḥadīth* bei Ṭabarānī, *Miʿdjam ṣagḥīr*, ed. Dīhlī, S. 204 unten). Abū ʿAbd Allāh al-Zubairī verfasste demgemäss (Anf. IV. = X. Jahrh.) ein *Kitāb al-Istikhāra wa 'l-Istikhāra* (Nawawī, *Tahdhīb*, S. 744, 3).

Litteratur: Die oben angeführten *Ḥadīth*-stellen; Ghazālī, *Ihyā' ʿUlūm al-Dīn* (Bulāḡ 1289), I, 197; Murtaḏā, *Ithāf*, III, 467—469, und die betreffenden Abschnitte der *Fikḥ*-bücher. — Vgl. *Journ. Asiat.*, 1861, I, 201, Note 2; 1866, I, 447; Phillott, *Bibliomancy, Divination, Superstitions among the Persians in Journ. As. Soc. of Bengal*, 1906, II, 399 ff.; *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran* (1908), XXVII, 1. Heft.

(I. GOLDZIEHER.)

ISTINĀF (A.) bedeutet im muslimischen Gesetz: eine auf irgendwelche Weise unterbrochene, religiöse Handlung (z. B. eine *Ṣalāt*) noch einmal regelmässig vom Anfang ab verrichten. Wird dagegen nur der beim Eintreten der Störung noch zu verrichtende Teil der religiösen Handlung später nachgeholt, so heisst das *bināʿ* (d. h. Fortsetzung der unterbrochenen Handlung).

Litteratur: *A Dictionary of the Technical Terms* (Calcutta 1862), I, 80.

(TH. W. JUVNROLL.)

ISTINDJĀʿ (A.) heisst eine in den *Fikḥ*-Büchern im Kapitel über rituelle Reinheit ausführlich be-