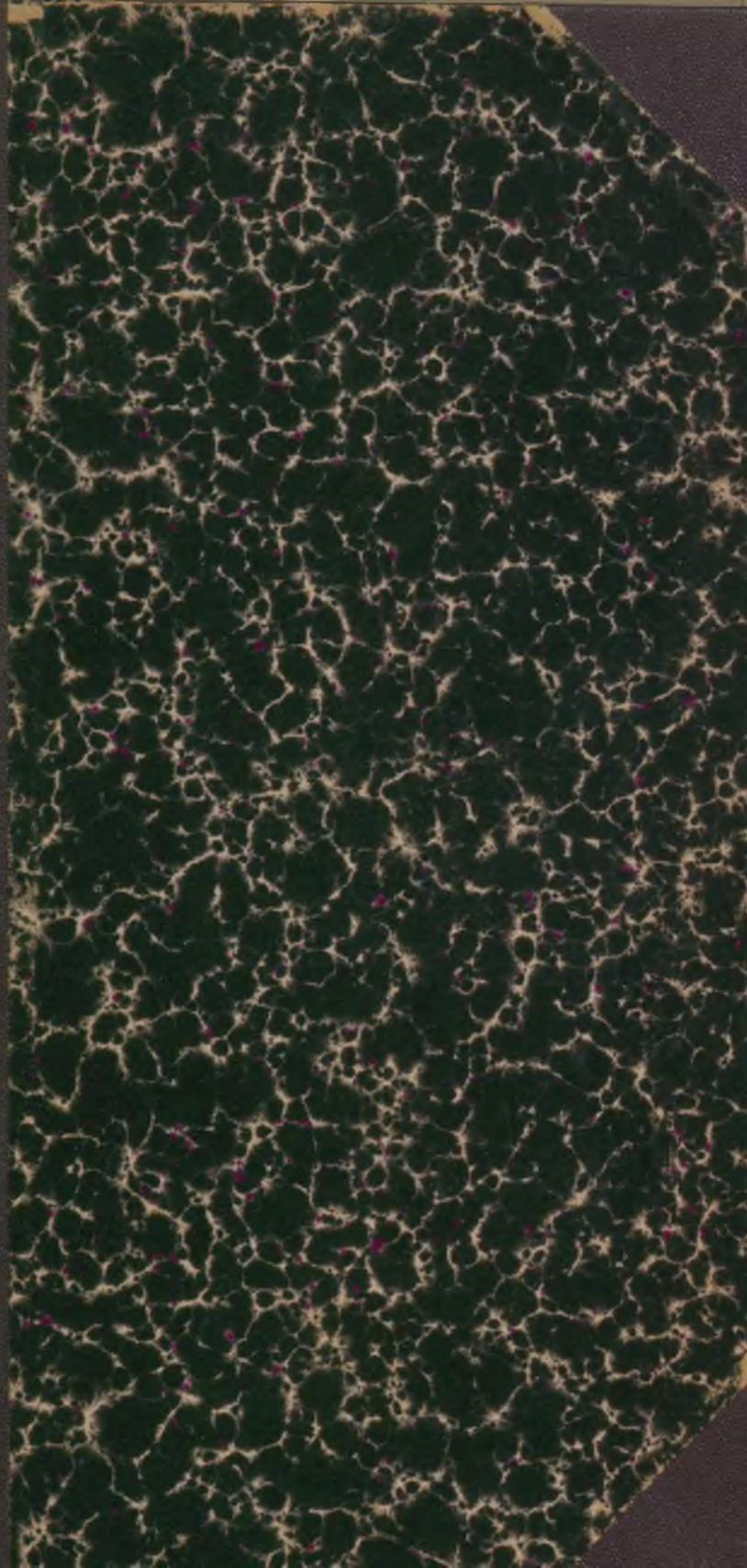


713.831.



17/119.

Kayser's Verlag *Amni tunc bene*
et sine libellat

14/184 Goldsch

DIE ZAHIRITEN

IHR LEHRSYSTEM UND IHRE GESCHICHTE.

417

BEITRAG

ZUR

GESCHICHTE DER MUHAMMEDANISCHEN THEOLOGIE

VON

DR. IGNAZ GOLDZIHNER.



LEIPZIG

OTTO SCHULZE

11. Quer-Str. 11.

1884.

- Babylonische Literatur.** Vorträge, gehalten
in der Royal Institution zu London von Prof. **A. H. Sayce**.
Uebersetzt mit Genehmigung des Verfassers von **Karl
Friederici**. 2 *M.*
- Die Assyriologie und ihre Ergebnisse für die
vergleichende Religionsgeschichte.** Aus dem Holländischen.
Von Prof. **C. P. Tiele**. 1 *M.*
- Das mosaisch - talmudische Polizei - Recht.**
Von Rabb. **Moses Bloch**, Prof. an der Landes-Rabbiner-
schule in Budapest. *M.* 1. 50
- Die Stoische Philosophie nach ihrem Wesen
und Schicksalen für weitere Kreise dargestellt** von Dr.
G. Weygoldt. 4 *M.*
- Die altchinesische Reichsreligion vom Stand-
punkte der vergleichenden Religionsgeschichte dargestellt**
von **Julius Happel**. 1 *M.*
- Das Christenthum und die heutige verglei-
chende Religionsgeschichte** von **Julius Happel**. 2 *M.*
- Die Religion der Sikhs, nach den Quellen
dargestellt** von Prof. **Ernst Trumpp**. Gebunden. *M.* 3. 50
- Die Grundzüge der Entwicklungsgeschichte
der Religion dargestellt** von Dr. **H. K. Hugo Delff**. 7 *M.*
- Der Rig Veda, die älteste Literatur der Inder.**
Zweite durchgehends erweiterte und verbesserte, mit einem
vollständigen Index versehene Auflage. Von Prof. Dr.
Adolf Kaegi. 4 *M.*, gebunden *M.* 4. 50
- Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien.**
Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der buddhisti-
schen Kirche von **Heinrich Kern**, Professor an der Hoch-
schule zu Leiden. Vom Verfasser autorisirte Uebersetzung
von **Hermann Jacobi**, Professor an der Akademie zu
Münster in Westphalen. I. Band *M.* 8. 50, gebdn. 9 *M.*
II. Band 1. Hälfte *M.* 4. 50

426338

DIE ZAHIRITEN

IHR LEHRSYSTEM UND IHRE GESCHICHTE.

BEITRAG

ZUR

GESCHICHTE DER MUHAMMEDANISCHEN THEOLOGIE

VON

DR. IGNAZ GOLDZIHNER.



LEIPZIG

OTTO SCHULZE

11. Quer-Str. 11.

1884.

MTAK



713831

MASSACHUSETTS
ACADEMY OF SCIENCES

MEINEM VEREHRTEN FREUNDE

HERRN

BARON DR. VICTOR v. ROSEN

IN

ST. PETERSBURG

ALS ZEICHEN FORTDAUERNDER TREUE

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Mit der Bearbeitung einer zusammenhängenden Studienreihe aus dem Gebiete der Entwicklungsgeschichte der muhammedanischen Religion beschäftigt, habe ich aus dem Rahmen derselben einige die Theologie des Islām betreffende Fragen ausscheiden müssen, deren eingehende Behandlung einerseits für das grössere Publikum nicht geeignet schien, die ich aber andererseits zur gründlichen Kenntniss des Islām für nicht unwichtig erachtete. Mit vorliegender Arbeit, von welcher ein kurzer Abriss in der muhammedanischen Section des sechsten Orientalistencongresses in Leiden vorgelegt wurde, habe ich mir erlaubt, eine dieser speciellen Untersuchungen meinen Fachgenossen zu übergeben. Ich bin dabei von der Ueberzeugung ausgegangen, dass ein Eingehen auf das sogenannte *Fik̄h*, namentlich wenn man die Erkenntniss der geschichtlichen Entwicklung desselben im Auge hat, einen unerlässlichen Theil unserer Studien über den Islām bilden muss.

Und nicht dem gegebenen kanonischen Rechte des Islām und seiner positiven Gesetzgebung allein — also den sogenannten *Fur ū'*, — ist diese Bedeutung zuzueignen, sondern noch in erhöhtem Masse der Methodologie dieser Disciplin, den Regeln der Deduction der *Fur ū'* aus den kanonischen Quellen des Gesetzes. Nur mangelhaft würden wir die Institutionen des Islām kennen, wenn wir dieselben lediglich daraufhin untersuchen wollten, wie die Nachfolger des Propheten über die einzelnen Vorkommnisse des kirchlichen und socialen Lebens urtheilten. Um über den Geist des Islām zu urtheilen, müssen wir das Verhältniss der Entwicklung desselben zu seinen Quellen abschätzen um zu erkennen, inwiefern in dieser Entwicklung Freiheit oder Sklavensinn, die Tendenz zum Fortschreiten oder das Hangen am Veralteten, aktives geistiges Arbeiten oder träges gedankenloses Verharren waltete. In der Reihe der Untersuchungen, auf die eine solche Abschätzung gegründet sein muss,

nimmt neben der inneren Geschichte der Interpretation des Koran und des Ḥadīṭ, das Studium der Uṣūl al-fīḫ in ihrer geschichtlichen Entfaltung eine hervorragende Stelle ein. Von dieser Ueberzeugung ausgehend habe ich es gewagt, meinen Fachgenossen einige Theilnahme an einer Monographie, deren grösserer Theil sich mit den Uṣūl al-fīḫ beschäftigt, zuzumuthen.

Es möge gestattet sein, in dieser Vorrede noch einiges über äusserliche Momente der nachfolgenden Arbeit vorauszusenden.

Bei den citirten Handschriften und Editionen ist, wo irgend nöthig, die nähere Bezeichnung angegeben. Mit Bezug auf öfter angeführte Bücher, bei denen dies nicht geschehen ist, lasse ich hier die nähere Bezeichnung folgen:

„Mafātiḥ“ = Faḫr al-dīn Al-Rāzī's Mafātiḥ al-ğejb in 8 Bden. (Būlak 1289). — Die Bezeichnung „Al-Nawawī“ bezieht sich auf den Commentar dieses Gelehrten zu dem Ṣaḥīḥ des Muslim; Text und Commentar sind citirt nach der Kairoer Ausg. in 5 Bden. (1284). Desselben Verfassers durch Wüstenfeld herausgegebenes Werk citire ich nach dieser Ausgabe als: Tahḍīb. — Mit „Al-Ḳaṣṭalānī“ ist dieses Verfassers Werk Irṣād al-sārī li-ṣarḥ Ṣaḥīḥ Al-Buḫārī (Būlak 1285 in 10 Bden.) bezeichnet. — „Al-Ḥuṣrī“ bezeichnet des Verf.'s Zahr al-ādāb (ein für die Literaturgeschichte noch nicht genügend ausgebeutetes Werk) Marginalausgabe zum Kitāb al-ʿiḳd, Būlak 1293 in 3 Bden. — „Al-Ša'rānī“ ist dieses Verfassers Kitāb al-mizān ed. Kairo, Castelli 1279, in 2 Bden. — Al-Damirī's Ḥajāt al-ḥejwān ist nach der 2. Būlaker Ausgabe in 2 Bden. vom Jahre 1284 angeführt. — „Ibn al-Mulakkin“ bezeichnet dieses Gelehrten Tabakāt der šāfi'itischen Schule u. d. T. Al-ʿiḳd al-muḍaḥḥab fi ṭabakāt ḥamalāt al-maḍḥab (Hschr. der Leidener Univ. Bibl. Leg. Warner. Nr. 532). — „Al-Ġāḥiḻ“ bezeichnet das Kitāb al-ḥejwān dieses Mu'taziliten (Hschr. der kais. Hofbibliothek in Wien, N. F. Nr. 151). — „Warakāt“ ist das so betitelte Uṣūlwerk des Imām al-Ḥaramejn mit dem Commentar des Ibn al-Firkāḥ (Hschr. der herzogl. Bibliothek in Gotha Nr. 922).

Die Bezeichnung „Ibn Ḥazm“ bezieht sich auf dieses Verf.'s Kitāb al-milal w-al-niḥal (Leidener Hschr. Leg. Warner. Nr. 480). Mit „Ibtāl“ ist desselben Verf.'s Ibtāl al-ḳijās w-al-ra'j w-al-istiḥsān w-al-ta'lil bezeichnet (Hschr. der herzogl. Bibliothek in Gotha Nr. 640). Da ich es für geboten hielt,

hier die Gelegenheit zu benützen, um ein Bild von der theologischen und schriftstellerischen Eigenart Ibn Ḥazm's, des merkwürdigsten Vertreters der von mir in dieser Arbeit behandelten theologischen Schule, zu bieten, findet der Leser in nachfolgenden Blättern reichliche Auszüge aus jenen beiden Werken, von welchen das an zweiter Stelle genannte hier zu allererst benutzt worden ist. Es hat mir oft grosse Schwierigkeit bereitet, Textmittheilungen aus diesen Werken nach je einer einzigen Hschr. zu bieten. Entbehrt schon die Hschr. des Milal der diakritischen Punkte oft in sehr empfindlicher Weise, so ist dies noch in gesteigertem Masse bei dem Ibtāl der Fall mit seinem „verschlungenen Neschi, dem die diakritischen Punkte bis auf sehr seltene Ausnahmen gänzlich fehlen“ wie Pertsch den graphischen Charakter dieser Hschr. beschreibt. Unter solchen Umständen war es in vielen Fällen ein wirklich schwieriges Unternehmen, einen erträglichen Text gewinnen zu wollen, und es ist denn auch, namentlich im Ibtāl, manches dunkel geblieben oder durch einleuchtende Conjecturen erklärt worden ¹⁾. Zuweilen sind auch Ergänzungen des, wie es scheint, mangelhaften Textes (unter eckigen Klammern) nothwendig geworden, während andererseits durch runde Klammern angedeutet werden sollte, dass ein Wort aus dem Texte zu tilgen sei. Trotz dieser Mängel des mir vorgelegenen Materials habe ich es in Anbetracht der Sache zweckmässig gefunden, grössere Auszüge aus dem Text des Ibtāl mitzuthemen, weil dieselben in die Acten des Streites zwischen der traditionellen Schule und ihren Gegnern einen gründlichen Einblick ermöglichen. Von dem eben erwähnten Gesichtspunkte aus, der mir bei der Mittheilung der Ibn Ḥazm'schen Texte vorschwebte, habe ich es vorgezogen, das Original sprechen zu lassen, während ich an den bezüglichen Stellen meiner Abhandlung den Inhalt dieser Texte zumeist nur kurz angedeutet oder in freier Weise resumirt habe. Für eine wörtlich treue Uebersetzung, von welcher ich auch mit Rücksicht auf den Kreis meiner Leser absehen konnte, ist die weitläufige scholastische Art dieses Schriftstellers völlig ungeeignet. Ich habe die Erfahrung

1) Ich will hier darauf hinweisen, dass zwischen meiner Conjectur zu 209, Anm. 11 und 215, 4 v. u. nur scheinbar ein Widerspruch obwaltet. An ersterer Stelle wird nicht Su'ba selbst, sondern bloss die Thatsache, dass jener Ausspruch mit der Autorität seines Namens angeführt wird als **تعيين** bezeichnet. Man bemerkt, dass der fragliche Satz durch Su'ba sowohl im Namen des 'Āṣim (vgl. Tab. Huff IV, 46), als auch des Ḥaggāg tradirt wird. Es ginge nicht an, **الحجاج** zu lesen).

gemacht, dass Ibn Ḥazm gerade an solchen Stellen, in denen er in seiner weitläufigen Darstellungsweise schweigt auch das syntaktische Gefüge der Rede etwas laxer behandelt. Ich habe nirgends corrigirt, wo ich auf freiere Bewegung der Ibn Ḥazm'schen Ausdrucksweise nicht aber auf evidente Versehen des Abschreibers folgern zu dürfen glaubte. Manche selbstverständlich scheinende Verbesserung ist stillschweigend vollzogen worden; für einige Stellen will ich jedoch die durch mich verbesserten fehlerhaften Lesarten der Hschr. in der Anmerkung nachträglich erwähnen ¹⁾, so wie ich andererseits in Bezug auf einige Worte, wo ich mir dem Text der Hschr. gegenüber — vielleicht mit Unrecht — Zurückhaltung auferlegte, weiter unten unter den Corrigendis meine Emendationen folgen lasse.

Die Charakteristik von Ibn Ḥazm's Jurisprudenz könnte jetzt gründlicher entworfen werden, als es zur Zeit der Drucklegung meiner Arbeit möglich war. Unter den arabischen Schätzen, welche der den Besuchern des sechsten Orientalistencongresses in freundlicher Erinnerung bleibende muhammedanische Gelehrte Seïch A min aus Medina nach Leiden brachte und jetzt durch die Muncifenz der holländischen Regierung den muhammedanischen Apparat der Leidener Universitätsbibliothek schnücken, befindet sich ein Band von Ibn Ḥazm's riesigem Werke Al-Muḥalla (vgl. SS. 118. 185), ein Unicum — wenigstens in Europa ²⁾. Durch die Güte meines Freundes Hrn. Dr. Landberg, der eben damals mit der Katalogisirung dieser Handschr. beschäftigt war, konnte ich während meines Aufenthaltes in Leiden jene Hschr. durchsehen und das mir wichtig Scheinende excerptiren. Dieses Werk ist ein juristisches Seitenstück zum Kitāb al-milal; Stil, Methode der Darstellung, ja auch die schroffe, rücksichtslose Art des Verfassers mit Ḥanefiten und Mälikiten umzugehen, lassen auf den ersten Blick den schneidigen zāhiritischen Polemiker erkennen, der seine Gegner hier mit denselben derben Epithetis und Schmähungen überschüttet, die den Lesern des Milal geläufig sind und fort und fort dieselben theologischen Grundsätze und Argumente wiederholt, denen wir in seiner

1) 132, 3 *بهده* (Cod. *هده*; die in den Text aufgenommene Emendation hat Hr. Prof. Fleischer vorgeschlagen). — 165, Anm. Z. 15 Cod. *لانها*. — 167, 8 *وفي* Cod. *في*. — 208, 3 Cod. *هده*. — 212, 12 Cod. *به*. — 217. 4—7 *تجمعناهم* Cod. *تجمعهم*.

2) C. Landberg, Catalogue de Mss. arabes provenant d'une bibliothèque privée à El-Medina (Leiden, Brill, 1883) p. 177 Nr. 646

dogmatischen Polemik unausgesetzt begegnen. Ich mag diese Vorrede nicht mehr mit Excerpten aus diesem Buche — so interessant dieselben auch zur Vervollständigung unserer Darstellung wären — belasten, und will nur soviel hervorheben, dass die einzelnen Bemerkungen, die ich in meiner Arbeit über Ibn Ḥazm's Stellung in der Rechtswissenschaft beigebracht habe, durch das Muḥalla bestätigt werden und dass im Allgemeinen die Charakteristik, die ich hier von Ibn Ḥazm's Methode des Fikḥ aufgestellt habe, in den aus dem Muḥalla zu schöpfenden Einzelheiten ihre Bekräftigung findet. Einiges, was hier nach dem Milal als Grundanschauung des Ibn Ḥazm bezeichnet wurde (z. B. S. 124), fand ich im Muḥalla öfters wiederholt.

Die Verhältnisse, unter denen ich mit dieser Abhandlung beschäftigt war, werden manchen Mangel in der Ausarbeitung und manche Flüchtigkeit in der Correctur derselben entschuldigen müssen und ich darf in dieser Beziehung die Nachsicht der Leser und Beurtheiler beanspruchen. Einiges soll noch hier berichtet werden: 4, 3 l. nicht nur chronologisch. — 22, Anm. Z. 7 l. *اعرض*. — 24, Anm. Z. 2 st. *ثلاثة* l. *ثلاثة*. — 33, Anm. 1 l. *منكرو*. — 39, 18 l. Zāhiriten. — 40, Anm. 4 l. *المؤننى*. — 66, Anm. 1 ist in der Definition *واجب* statt *شخص* zu setzen und umgekehrt. — 67, Anm. Z. 4 l. *والتفريط*. — 88, 2 l. Mudabbar. — 92, Anm. Z. 10 statt *تعدى* der Hschr. l. *تعد*. — 93, 10 l. 45 st. 46: Z. 22 ist die Koranstelle XLII 8; Z. 8 v. u. l. 98 st. 97. — 98, 7 und 100; Anm. Z. 2 l. *ببزالسور*. — 99, Anm. 7 l. *لتبين* und *نزل* (Sure XVI v. 46). — 105, 1 l. *صلعم يقولون*. — 113, 18. 20 l. Sind. — 115, 10. 12 ist die Anführung aus Itkān zu tilgen, welche sich auf den spätern Ḳurṭubī (Abū 'Abdallāh Muḥammed) bezieht. Baḳī b. Muḥlid's Tafsir ist nur aus Citaten bekannt. — 116, Anm. Z. 12 l. *محدث*. — 122 u. 124, Anm. 1, Z. 4 l. *أحدًا*. — 125, 9 l. *أنهم ضالون*. — 127, 31 l. Chindafi. — 131, 12 l. *وصدقته*. — 142, Anm. Z. 2 wird zwischen die Worte *تلك* und *الاربعة* wohl die Einschaltung eines Nennwortes verlangt, etwa [الاشياء] und im selben Satze erhalten wir einen bessern Sinn, wenn wir *منه* in *به* emendiren dürfen. — 146, 6 v. u.

„worauf — selbst“ l. die er liebt, worauf ihu dann der Prophet selbst seiner Liebe versichern liess. — 150, 10 muss nach *حائراً* ein sic nachgetragen werden. In der Hschr. steht es so, resp. *حائراً*, was aber besser in den Nominativ verändert wird; es liegt das vorausgesendete *chabar* eines neuen Nominalsatzes (= *حائراً إطلاقه*) vor. — 185, 17 l. Futûhât. — 205, Anm. 3 l. *يجوز*.

Da theologische Stücke in unseren arabischen Chrestomathien in der Regel nicht zu finden sind, habe ich es für zweckmässig erachtet, ohne durch dieses Vorhaben übermässig viel Raum zu verschwenden, geeignete Textstücke, namentlich aus nicht überall zugänglichen Bülâker Drucken, auf welche in der Arbeit selbst Bezug genommen wird, im Originale mitzutheilen, wodurch auch dem Studierenden Gelegenheit geboten werden soll, an der Hand der durch die Disposition der Abhandlung gegebenen Anleitung sich in die eigenthümliche Sprache und das scholastische Wesen der muhammedanischen Gesetzwissenschaft einzulesen, und die Aneignung einer Kenntniss zu befördern, welche auch für die Beschäftigung mit der nicht theologischen Literatur der Muhammedaner, in welcher sehr häufig auf theologische Begriffe Bezug genommen wird, nicht unwichtig ist.

Schliesslich habe ich noch meinen innigsten Dank für die Ermöglichung des freien Gebrauchs manches für diese Arbeit benützten handschriftlichen Materials Ausdruck zu geben den Herren Prof. Pertsch in Gotha, Prof. de Goeje in Leiden, Prof. v. Rosen in St. Petersburg (er hat mir die Auszüge aus Al-Sam'âuf mitgetheilt). Prof. J. Derenbourg in Paris hatte die Güte, die aus Ibn Suhba benützten Stellen für mich abschreiben zu lassen, und Dr. Neubauer in Oxford, sich mit der Abschrift und Collationirung der Biographie Dâwûd Al-Zâhiri's aus den Oxförder Handschriften des Subkî für mich zu bemühen. — Herr Prof. Fleischer hat sich um die Correctur der ersten 5^{1/2} Bogen in der zuvorkommendsten Weise bemüht und es bedarf nicht der Hervorhebung dessen, wie viel jener Theil der nachfolgenden Arbeit durch die Mühebewaltung meines hochverehrten Lehrers gewonnen hat.

Budapest im November 1883.

Ign. Goldziher.

Die Richtung innerhalb der Entwicklung der muhammedanischen Theologie, welche den Gegenstand unserer nachfolgenden Studie bildet, ist in der theologischen Literatur des Islâm unter dem Namen *Madhab al-Zâhir* oder *Madhab Dâwûd* bekannt. Einen Einzelnen, der sich zu den Grundsätzen derselben bekennt, nennt man *Zâhiri* oder *Dâwûdi*; die Gesammtheit *Ahl al-Zâhir* oder *Al-Zâhirijja* ¹⁾).

Am Anfange unsers Jahrhunderts ²⁾ wussten europäische Orientalisten noch sehr wenig über Wesen und Tendenz des *Madhab al-Zâhir*. Es genüge, dies betreffend darauf hinzuweisen, dass derjenige Gelehrte, der den Inbegriff und die Summe aller Kenntnisse von dem muhammedanischen Orient in Europa zu jener Zeit repräsentirt, *Silvestre de Sacy*, bei Gelegenheit der in seiner arabischen Chrestomathie edirten Biographie des *Maḳrîzî* ganz unverhohlen bekennt: „je ne saurais dire précisément ce que c'est que cette secte nommée *madhab al-zâhir*“. In seiner Uebersetzung der Stelle, in welcher *Maḳrîzî* zâhiritische Neigung zum Vorwurfe gemacht wird, macht er jedoch den Versuch folgender Auslegung: „on lui attribua les dogmes de la secte, qui fait consister toute la vertu dans les pratiques extérieures“, und stellt diese „doctrine extérieure“ in Gegensatz zu *Madhab al-bâṭin* d. i. „doctrine intérieure“ ³⁾, eine Antithese, die — wie man seitdem weiss — einem wesentlich verschiedenen Kreise der theologischen Lehre angehört. Dieser Angabe von *De Sacy* scheint im Jahre 1835 *Freytag* sein „*مذهب الظاهر* cogitandi ratio eorum,

1) Nicht *Al-Zâhirîna* wie *Houtsma*, *De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Ash'ari*, p. 85.

2) um nicht auf eine frühere Zeit zurückzugehen. Wir erwähnen nur eines Datums aus älterer Zeit, um die Verwirrung zu zeigen, welche in Bezug auf die ersten Elemente unserer Frage herrschte. *Mouradgea d'Ohsson* (*Tableau général de l'empire Ottoman*, Paris 1788) I p. 17 nennt *David Tayi Eba Suleyman* mort en 165 (781) neben *Suffân al-Tauri* als Gründer eines sechsten orthodoxen Ritus, und kann über denselben nur so viel mittheilen: „Comme ils n'ont eu l'un et l'autre qu'un certain nombre d'adhérens, leurs opinions particulières évanouirent presque à leur naissance“. Es wird hier *Dâwûd Al-Tâ'i* (*Ibn Kuteybâ*, *Ma'ârif* p. ٢٥٧) mit *Dâwûd Al-Zâhiri* verwechselt.

3) *Chrestomathie arabe* 1. Auflage II p. 411. 422 ff. 2. Auflage p. 113. 122 ff.

quibus externus religionis cultus praecipua res esse videtur“ ohne Angabe der Quelle entnommen zu haben; und noch im Jahre 1877 wird in Adolf Wahrmund's „Handwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache“ die fehlerhafte Erklärung des alten Freytag, noch obendrein als: „مذهب ظاهر“ äusserlicher Wandel“ fortgepflanzt.

Unter den europäischen Orientalisten hat, wenn wir von Reiske's Uebersetzung einer hierher gehörigen Stelle des Abulfedâ absehen, zu allererst über die Ahl-Al-Zâhir einiges Licht zu verbreiten gesucht Quatremère (1840) in einer jener zahlreichen, für die Fortschritte unserer orientalischen Kenntnisse so wichtigen Anmerkungen und Excurse, welche seine Bearbeitung des Makrizî zu einer unschätzbaren Fundgrube der orientalischen Sprach- und Sachkunde machen ¹⁾. Qu. constatirt, dass „ce qui concerne cette secte encore fort obscur“ ist, und bietet in seiner genügend bekannten Weise eine stattliche Reihe von Stellen aus handschriftlichen Werken der Pariser Nationalbibliothek ²⁾, in welchen der Zâhirschule und einiger ihrer Anhänger Erwähnung geschieht. Mit dieser Anmerkung Quatremère's wäre der erste Anstoss zu näherem Eingehen auf das Wesen, das System und die Geschichte der Zâhirschule (— dieselbe eine Secte zu nennen, wäre ebenso unrichtig, als wenn wir von den Anhängern der vier orthodoxen Schulen im Verhältniss zu einander den Ausdruck Secte gebrauchen wollten —) gegeben gewesen. Diese Anregung veranlasste aber Niemand unter den Erforschern des Islâm zu specielleren Untersuchungen. In neuerer Zeit haben die ausgezeichneten Fachschriftsteller, welche über die Entwicklung des Islâm theils umfassende, theils specielle Werke und Abhandlungen lieferten, der Zâhirschule gelegentlich in kurzen Worten gedacht. Wir nennen v. Kremer ³⁾, Houtsma ⁴⁾, Spitta ⁵⁾. Sie bieten jedoch über die in Rede stehende theologische Richtung nur ganz kurze Notizen. Eine eingehende Darstellung derselben, ihres Lehrsystems und der Stellung ihrer Vertreter innerhalb des orthodoxen Islâm ist bisher nicht geliefert worden. Nachfolgende Blätter wollen versuchen, zur Ausfüllung dieser Lücke in unseren Kenntnissen von der Geschichte der muhammedanischen Theologie beizutragen.

1) Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte etc. Bd. I. Abth. 2 p. 269—270.

2) Die aus der arab. Hschr. nr. 687 der genannten Bibliothek angeführten Stellen haben wir nach nochmaliger Vergleichung in unserem VIII. Abschnitte für die Geschichte der Zâhiritischen Bewegung im VIII. Jhd. benutzt.

3) Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen I p. 500 Anm. 3.

4) A. u. O. Wir kommen auf Houtsma's Darstellung weiter unten zurück.

5) Zur Geschichte Abu-l-Hasan Al-A's'ari's p. 80.

I.

Von Abû Bekr b. 'Ajâs, einem muhammedanischen Traditionsgelehrten des II. Jahrhunderts (st. 193) wird der Ausspruch überliefert: „Die Anhänger der Tradition sind in jedem Zeitalter (im Verhältniss zu den übrigen Gelehrten) so, wie die Anhänger des Islâm im Verhältniss zu den Bekennern anderer Religionen“¹⁾. Dieser Ausspruch ist gegen jene Art der Handhabung der muhammedanischen Gesetzeskunde gerichtet, nach welcher in der Erkenntniss dessen, was nach den Grundsätzen des Islâm Rechtens ist, nicht blos die geschriebenen und überlieferten Quellen Autorität besitzen, also der Korân und die Traditionen von Muhammed und seinen Genossen, sondern auch, was die individuelle Einsicht des Rechtsforschers oder Rechtsprechers, in wirklicher oder scheinbarer Anlehnung an jene unbestrittenen Quellen, als aus dem Geiste derselben folgende Wahrheit erkennt. Die Vertreter der letzteren Anschauung sind unter dem Namen Ahl oder Aşḥâb al-ra'j bekannt. Die Anfänge dieses Zwiespaltes in der ältesten Geschichte der muhammedanischen Gesetzeswissenschaft sind durch v. Kremer²⁾ und Sachau³⁾ so umfassend gezeichnet worden, dass es ein vergebliches Unternehmen wäre, für dieses Kapitel der Entwicklungsgeschichte des Islâm neue Gesichtspunkte auffinden zu wollen. Nach den Nachweisungen des letztgenannten Gelehrten kann man nicht daran zweifeln, dass sich die beiden Benennungen Ahl-al-ḥadîth und Ahl-al-ra'j ursprünglich auf die Richtung der Beschäftigung der Gesetzesgelehrten mit dem muhammedanischen Gesetze beziehen: erstere beschäftigen sich mit dem Studium der überlieferten Quellen, letztere mit der praktischen Handhabung des Gesetzes. Erst später markiren die beiden termini den Gegensatz zwischen den Methoden der Rechtsdeduction, einen Gegensatz, der wie wir sehen konnten, im II. Jhdert. schon ganz geläufig war.

Die sogenannten orthodoxen Rechtsschulen (مذاهب الفقهاء) sind in den frühesten Stadien ihrer Entwicklungsgeschichte von einander durch das Maas unterschieden, in welchem sie dem Ra'j Einfluss gestatten auf die Feststellung des muhammedanischen Gesetzes in einzelnen gegebenen Fällen. Die beiden äussersten Endpunkte in dieser Beziehung sind Abû Ḥanîfa und Dâwûd Al-Zâhiri,

1) *Ahl al-ḥadîth* في كثر زمان كما قيل ٤٣ I p. Al-Ša'rânî

الاسلام مع اهل الاديان، والعماد ياتل ḥadîth في كلامه ما يشمل اهل السنن من الفقهاء وان لم يكونوا حقا.

2) *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen I* p. 470—500.

3) *Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts.* Wien 1870 (Sitzungsberr. der phil. hist. Kl. der kais. Akad. d. WW. Bd. LXV).

von denen der erstere dem Ra'j die weitgehendsten Concessionen macht, der letztere — wenigstens in seiner älteren Lehre — jede Berechtigung abspricht. Zwischen diesen beiden folgen (nicht chronologisch genommen, sondern in ihrer Würdigung des Ra'j): Mâlik b. Anas, Al-Sâfi'î, Aḥmed b. Ḥanbal. In dem weiteren Entwicklungsgange dieser Schulen hat dieser Unterschied durch allmälige Zugeständnisse an scharfer Abgrenzung eingebüsst, so dass in der geschichtlichen Literatur grosse Verwirrung herrscht in der Zuzählung jeder dieser Schulen zu einer der beiden Klassen: Ahl-al-ḥadîṭ oder Ahl-al-ra'j. Ibn Kuteyba zählt sämtliche Schuloberhäupter mit Ausnahme des Aḥmed b. Ḥanbal, den er nicht nennt, und Dâwûd, den er noch nicht kannte, zu den Aṣḥâb al-ra'j, während er unter Aṣḥâb al-ḥadîṭ bloss berühmte Traditionsverbreiter erwähnt ¹⁾; bei Al-Muḥaddasî sind die Anhänger Aḥmed b. Ḥanbals, zusammen mit denen des Ishâk b. Râhwejhî, eines berühmten Sâfi'iten, Aṣḥâb al-ḥadîṭ und zählen gar nicht zu den Madâhib al-fikh, zu welchen Ḥanefiten, Mâlikiten, Sâfi'iten und Zâbiriten ²⁾ zu zählen sind ³⁾, während bei demselben Verfasser an einer anderen Stelle die Sâfi'iten im Gegensatz gegen die Anhänger Abû Ḥanîfa's Aṣḥâb ḥadîṭ genannt werden ⁴⁾, und um die Verwirrung zu vervollständigen, werden an einer dritten Stelle ⁵⁾ Al-Sâfi'î im Verein mit Abû Ḥanîfa im gemeinsamen Gegensatz gegen Aḥmed b. Ḥanbal zum Ra'j gezogen. In der Ausschliessung Aḥmed b. Ḥanbals aus der Reihe der Begründer von Madâhib al-fikh scheint Al-Muḥaddasî älteren Ansichten zu folgen. So wissen wir nämlich, dass der berühmte Abû Ga'far al-Ṭabarî viel Anfeindungen über sich ergehen lassen musste, weil er in seinem Werke über die „Unterscheidungslehren der Fuḳahâ“ auf die Lehren des Imâm Aḥmed keine Rücksicht nahm, dieses Vorgehen damit motivirend, dass dieser Imâm kein Faḳîh, sondern ein Traditioner gewesen sei ⁶⁾. Bei Ibn 'Asâkir finden wir: احمد بن

1) Kitâb al-ma'ârif p. ٢٢٨—٢٥١ vgl. Sachau a. a. O. p. 16.

2) Mit Unrecht, glaube ich, hat de Goeje im Glossarium zur Bibl. geogr.

arab. p. 243 hieraus gefolgert, dass die Dâwûditen **احباب الراى** seien. Nichts Gegensätzlicheres könnte gedacht werden, als das Madhab Al-Zâhir und Ra'j.

Dem Muḥaddasî ist eben die Identität zwischen **فقه** = **راى** nicht mehr geläufig.

3) Descriptio imperii moslemici ed. de Goeje p. ٣٧, 5—7.

4) Von Abû Muhammed Al-Sirâfi ibid. p. ١٢٧, 3.

5) Ibid. p. ١٢٢, 11.

6) Abulfeda, Annales ed. Reiske II p. 344. Ibn Hanbal gilt unter den älteren Autoritäten der Traditionsgelehrsamkeit als derjenige, der aus den Traditionen die meiste Nutzenanwendung für die Rechtsgelehrsamkeit zog: **أفقيهم فيه**

Abû-l-Mahâsin Annales ed. Juynboll I p. ٧١.

حنبل وغيره من أهل الحديث; die anderen Schulen werden nicht nach dem Gesichtspunkte der Rechtsmethode, sondern nach dem der Landsmannschaft eingetheilt¹⁾. Bei Al-Sahrastānī finden wir Mālik, Al-Sāfi‘ī, Aḥmed und Dāwūd unter den Aṣḥāb al-ḥadīṭ, während unter den Aṣḥāb al-ra‘j von den Stiftern erhalten gebliebener Rechtsschulen nur Abū Ḥanifa figurirt²⁾. Diese Eintheilung hat auch Ibn Chaldūn angenommen, mit dem Unterschiede, dass bei ihm Dāwūd b. ‘Alī an der Spitze einer besonderen, dritten Klasse steht³⁾.

Zur Kennzeichnung der Stellung, welche Dāwūd und die durch ihn begründete, nach ihm benannte theologische Schule innerhalb des Widerstreites des starren Traditionalismus gegen jene zu immer grösserm Einfluss gelangende Richtung einnimmt, deren Anhänger v. Kremer mit gutem Takte spekulative Juristen (Aṣḥāb al-ra‘j)⁴⁾ nennt, müssen wir einige Bemerkungen über die Stellung des Ra‘j innerhalb der muhammedanischen Gesetzeswissenschaft voraussenden.

II.

Die Anwendung des Ra‘j entwickelte sich in der muhammedanischen Jurisprudenz als unabweisbares Postulat der Vorkommnisse des praktischen Rechtslebens in der Ausübung des richterlichen Amtes. Der theoretische Kanonist konnte recht bequem die Gültigkeit des Ra‘j als berechtigter Rechtsquelle zurückweisen: er studirte das geschriebene und überlieferte Wort, mit den

1) Exposé de la réforme de l'Islamisme p. 91, 15.

2) Kitāb al-milal ed. Cureton p. 19.—191 vgl. Sachau a. a. O. p. 15.

3) Muḥaddīma ed. Būlāḳ p. 137 ff. Die drei Klassen zusammen sind die مداعب الجهور.

4) Es mögen hier einige Curiositäten in Bezug auf die verschiedenartige Uebersetzung dieses Ausdruckes zu verschiedenen Zeiten Platz finden. Joh. Fr. Gmelin giebt in seiner Uebersetzung von Alexander und Patrick Russel's Nachrichten von dem Zustande der Gelehrsamkeit zu Aleppo (Göttingen 1798) „Vernunftgläubige“ als Verdolmetschung dieses zu seiner Zeit allerdings noch nicht richtig erkannten terminus. Consiliarii finden wir

leider in Flügel's Hāḡi Chalfa IV p. 47 ما وقع في كتب أهل الرأي

quae in libris consiliariorum occurrunt. Aber das Wunderlichste bietet der deutsche Lexicograph der arabischen Sprache, A. d. Wahnund, mit seinem

Orakel: ^{Metaphysiker, Idealisten} **أصحاب الرأي** Metaphysiker, Idealisten“ (folgerichtig wären

dann die **أصحاب الحديث**; Naturforscher, Materialisten)!! Und dies nachdem die richtige Definition dieses Ausdruckes mindestens durch Lane's betreffenden Artikel (1867) in die europäische Lexicographie des Arabischen bereits eingedrungen war!

wechselvollen Ereignissen des täglichen Lebens hatte er nichts zu schaffen. Ein ausübender Richter aber in Trak oder einer andern, dem Scepter des arabischen Islâm unterworfenen Provinz reichte in der Ausübung seines Amtes mit den ḥigâzenischen Quellen nicht aus, welche über alle in den verschiedenen Ländern alltäglich auftauchenden Fragen, die nicht in den Gesichtskreis jener Quellen fielen, unmöglich gehörigen Bescheid ertheilen konnten. Die Thatsache, welche Al-Šahrastâni mit den Worten kennzeichnet „dass die geschriebenen Texte begrenzt, die Vorfälle des täglichen Lebens aber unbegrenzt sind, das Grenzenlose aber von dem Begrenzten nicht umschlossen sein kann“¹⁾, gab also den Anstoss zur Einführung speculativer Elemente in die Deduction des Rechtes. Walteten doch, um nur eines zu erwähnen, in den neu eroberten Provinzen des Islâm von den ḥigâzenischen wesentlich verschiedene privatrechtliche Verhältnisse ob, theils in den agrarischen Traditionen des Landes wurzelnde, theils aber durch die Thatsache der Eroberung erzeugte; wie hätte nun ein von ganz andern Voraussetzungen ausgehender Codex auf die aus jenen neuen Verhältnissen sich ergebenden Rechtsfragen Antwort ertheilen können? Solche und ähnliche Erscheinungen, namentlich auch jene, dass die vorhandenen Rechtsquellen keinen geschlossenen Kreis beschrieben, sondern nur gelegentliche Entscheidungen boten, welche nicht einmal in Hinsicht auf das Territorium, in welchem sie entstanden für alle Rechtsfragen ausreichten, drängten den praktischen Richtern die Nothwendigkeit auf, sich die Competenz zuzutrauen, im Geiste des vorhandenen, geheiligten Materials und in Uebereinstimmung mit demselben, ihre subjective Wohlmeinung, ihre Einsicht, als berechtigte Instanz für die richterliche Entscheidung walten zu lassen in concreten Fällen, für welche das überlieferte Gesetz keine Entscheidung enthielt. Wie tief das Bedürfniss nach einer solchen Ergänzung der Rechtsquellen gefühlt wurde, ersehen wir auch daraus, dass selbst starre Traditionarier mit Unwillen zwar, aber dem Zwange der Thatsachen weichend, sich zur Zulassung des Ra'j verstehen mussten. Sie gingen jedoch bis an die äusserste Grenze ihres Systems, indem sie, um für jeden concreten Fall eine traditionelle Entscheidung in Bereitschaft zu haben, welcher sie in der Praxis folgen könnten, nach der Beglaubigung des Traditionssatzes oft gar nicht fragten, wenn es sich darum handelte, für die richterliche Entscheidung eine traditionelle Autorität nachzuweisen. Durch diese Selbsttäuschung sollte wenigstens der Form Genüge geschehen. Abū Dâwūd — so erfahren wir — nahm die „schwächste“ Tradition in seine Sammlung auf, wenn für einen bestimmten Paragraphen des Rechtes keine besser beglaubigte vorfindlich war. Gar manche

1) Al-Šahrastâni p. 10f **والتصويص اذا كانت متناعية والوقائع**
 غير متناعية وما لا يتناعى لا يصيبه ما يتناعى.

Traditionsfälschung mag ihren Ursprung in diesem grundsätzlichen Bestreben haben, dem Ra'j, scheinbar wenigstens, so lange als möglich zu entgehen. Denn jene fingirten Traditionssätze waren ja doch nichts anderes als in die Form der Traditionsaussprüche gehülltes Ra'j. Dem Ša'bi wird der Ausspruch zugeschrieben: „Das Ra'j ist dem Aase gleich; man gebraucht es nur im äussersten Nothfalle zur Nahrung“¹⁾. Und in der That finden wir auch hin und wieder die Notiz, dass selbst praktische Richter sich der Anwendung des Ra'j störrig entgegenstimmten. Gar gross wird aber die Anzahl derer nicht gewesen sein, welche wie der im Jahre 209 gestorbene Ḥaḥḥ b. 'Abdallāh al-Nisābūrī von sich sagen konnten, dass sie zwanzig Jahre das richterliche Amt verwalteten, ohne auch nur eine einzige Entscheidung auf Grund des Ra'j zu fällen²⁾.

Die Anhänger des Ra'j fanden den Rechtstitel für die Einführung subjectiver Momente in die Rechtsdeduction in dem Geiste des überlieferten göttlichen Gesetzes. Sie berufen sich — es kann allerdings nicht ausgemacht werden, ob auch schon in der älteren Periode — z. B. darauf, dass das göttliche Gesetz die Aussage zweier Zeugen und den Eid als gerichtlichen Beweis gelten lässt. Nun aber ist es nicht ausgeschlossen, dass die Zeugen bona oder mala fide eine lügenhafte Aussage deponiren, dass der Eid zur Bekräftigung einer falschen Behauptung abgelegt wird. Dennoch wird der obschwebende Rechtsfall auf Grundlage derselben, nach bester Einsicht des Richters entschieden³⁾. Dann werden auch aus der ältesten Geschichte der richterlichen Praxis im Islām Belege

1) الرأى بمنزلة الميتة إذا اضطورت إليها أكلتها. Vgl. den Text des Gorgāni, dem obige Notizen entnommen sind, Journal of American Orient. Society Bd. VII p. 116.

2) Tabakāt al-huffāz ed. Wüstenfeld VI nr. 46.

3) Ibtāl Bl. 6a. Ibn Hazm widerlegt diese Auffassung mit folgenden Worten: „Gott hat uns die Beurtheilung der Zeugenaussagen und des Eides nicht zur Pflicht gemacht. Der Richter hat dieselben nicht auf ihre Wahrhaftigkeit oder Lügenhaftigkeit zu prüfen. Thäte er dies, so wäre, fürwahr, seiner individuellen Einsicht in der Rechtsentscheidung ein weites Feld eingeräumt. Davor behüte uns Gott! Vielmehr, setzen wir den Fall, dass vor uns zwei streitende Parteien ständen, von welchen die eine ein frommer, gottsfürchtiger, glaubwürdiger Muslim, die andere hingegen ein Christ wäre, der drei Personen in der Gottheit anerkennt, von dem es bekannt ist, dass er der Gottheit und den Menschen Lügen andichtet, und der dabei noch in seinem Privatcharakter ein leichtfertiger frivoler Mensch ist; der Muslim nun forderte von dem Christen die Bezahlung einer Schuldsumme, gleichviel ob dieselbe gross oder klein ist, deren Berechtigung der Christ in Abrede stellt; oder umgekehrt, der Christ wäre der Kläger und der Muslim der Angeklagte, welcher gegen die Forderung des christlichen Klägers protestirt. Ginge es nun nach der persönlichen Einsicht des Richters, welche im Gogensatze zur Gewissheit steht, so müsste der Muslim gegen den Christen Recht behalten. Aber es ist kein Streit darüber, dass wir nicht unserer Ansicht zu folgen haben, sondern unsere Entscheidung nach den durch Gott festgesetzten Rechtsbeweisen treffen müssen, wonach der

— freilich Traditionen von vielfach bezweifelnder Glaubwürdigkeit — dafür angeführt, dass man in Ermanglung überlieferter Decisionen das Ra'j als unbestrittenes Auskunftsmittel gelten liess. Alle „Genossen“ die vor die juristische Praxis gestellt waren, sollen es so gehalten haben, und die ersten Chalifen billigten ihr Vorgehen; und doch wird Niemand ihre Rechtgläubigkeit in Zweifel ziehen oder sie der Einführung von Neuerungen verdächtigen, welche Gott verboten hätte. So wird bereits von Abū Bekr erzählt, dass er, wenn zwei streitende Parteien sein richterliches Urtheil anriefen, vorerst das Gottesbuch einsah; fand er darin eine Entscheidung für den obschwebenden Fall, so fällte er das durch Gott offenbarte Urtheil; fand er keine, so suchte er dieselbe in der Sunna des Propheten; fand er auch dort keine bestimmte Entscheidung, so fragte er die Genossen, ob ihnen eine Entscheidung des Propheten bekannt sei, die auf den vorhandenen Fall Anwendung zulasse. Schlug auch dieser Versuch fehl, so hielt er Rath mit den Oberhäuptern der Gemeinde und traf die Entscheidung nach der Ansicht, in welcher sie sich allesammt einigten. Ebenso soll es auch 'Omar gehalten haben. Desgleichen wird von Ibn Mas'ūd¹⁾ überliefert, dass in Fällen wo weder aus dem Buch, noch aus der Sunna, noch aus den Reden und Handlungen der Frommen Entscheidungen zu holen sind, der Richter seine Einsicht in selbstständiger Weise walten lasse „ohne zu sagen: 'so ist meine Ansicht, aber ich fürchte dieselbe zur Geltung zu bringen': denn das Erlaubte ist klar, und das Verbotene ist auch klar, aber zwischen beiden giebt es zweifelhafte Fälle; lass nun dasjenige, woran du zweifelst, von dem bestimmen, woran du keinen Zweifel hegst“²⁾. Aber das Wichtigste und am meisten Verbreitete sind die Instructionen, welche bereits der Prophet und später 'Omar den in die eroberten Provinzen entsendeten Richtern mitgegeben haben sollen; es sind dies die gewichtigsten Argumente der Vertheidiger des Ra'j, welche bestrebt waren, der Gültigkeit desselben in die älteste Zeit des Islām zurückreichende Autorität und eine alte Tradition anzudichten. Mu'ād b. Gabal, der im Auftrage des Propheten nach Jemen ging, eröffnete seinem Sender, auf die Frage, nach welchen Grundsätzen er in seinem Wirkungskreise das Recht handhaben werde, dass er nach seinem Ra'j entscheiden werde in Fällen, für welche er in der Schrift und in der Tradition keine Entscheidung vorfinde. Der Prophet billigte

Kläger seine Forderung durch Beibringung von glaubwürdigen Zeugen, der Angeklagte seine Leugnung durch den Schwur zu erhärten habe. Die „Vermuthung“ aber müssen wir ganz und gar von uns werfen“. Ibtāl Bl. 18 b.

1) Ibn Hazm erkennt, gegen seine Gewohnheit, die Glaubwürdigkeit

dieser Tradition an, deutet aber die Worte **فليجتهد رأيه** dahin, dass man mit

Fleiß und Emsigkeit nach authentischen Traditionen weiter forschen müsse, wenn sie nicht nach der ersten Umschau auf der Hand liegen.

2) Ibtāl Bl. 5 b.

dieses Vorhaben mit den Worten: Gott sei Dank dafür, dass er dem Abgesandten des Propheten Gottes zu jener Einsicht verhilft, an welcher der Prophet Gottes Wohlgefallen findet¹⁾. Und 'Omar soll dem als Richter bestellten Surej̄h folgende Instruction mitgegeben haben: „Wenn du etwas im Buche Allāh's findest, so frage weiter niemand; wenn dir etwas aus dem Buche Allāh's nicht klar wird, so folge der Sunna; findest du es aber auch in der Sunna nicht, so folge selbstständig deiner eigenen Ansicht“²⁾. Es wären noch andere, allem Anscheine nach apokryphe Richterinstructionen zu erwähnen, welche an den Namen 'Omar's geknüpft sind, namentlich eine, in welcher dem Abū Mūsā al-Aš'arī die Handhabung des Kijās empfohlen wird, freilich in dem Sinne, wie die Zulassung desselben in den zwischen dem starren Traditionalismus und der speculativen Richtung vermittelnden Schulen formulirt wird. Dort heisst es: . . . „Deinen Verstand, deinen Verstand (nimm zusammen) bei Dingen, die in deinem Innern schwankend sind, wenn du im Buche Gottes und in der Tradition seines Propheten nichts darüber findest. Nimm Kenntniss von den Analogien und Aehnlichkeiten, und vergleiche die Dinge in deinem Geiste; dann halte dich an das, was Gotte und seinem Propheten am liebsten und was am wahrscheinlichsten ist“³⁾. In diesen aus einer längeren Richterinstruction ausgehobenen Worten finden wir die Terminologie des Kijās, wie sie erst in späterer Zeit gäng und gäbe wurde. Wären jene Erzählungen, in welchen den Richtern die Anwendung des Ra'j empfohlen wird, authentisch, so würde die Opposition der conservativen Traditionarier gegen das Ra'j, der Autorität Muḥammed's und 'Omar's gegenüber, unbegreiflich sein. Aber eben die Bestreitung ihrer Authenticität und der Nachweis davon, dass das Isnād der

1) Vgl. die Stellen bei Sachau I. c. p. 6. Al-Māwerdi Constitutiones politicae ed. Enger p. III, I ist رسول الله in رسول رسول zu corrigiren. Ibtāl Bl. 6a scheint die älteste Version dieser Erzählung erhalten zu haben. Dort sagt Mu'ād ولا آلو اجتهد رأيي; die beiden letzten Worte fehlen in den übrigen Versionen des Berichtes.

2) Kitāb al-agāni XVI p. 32: وبعث به قاضينا ثم قال ما وجدته في كتاب الله فلا تسئل عنه احدا وما لم تستبين في كتاب الله فالزم السنة وان لم يكن في السنة فاجتهد رأيك.

3) Al-ʾIkd I p. 33: الفهم الفهم عند ما يتدلجج في صدرك ما لم يبلغك به كتاب الله ولا سنة نبيه صلعم اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عندك ثم اعمد الى احبها عند الله ورسوله واشبهها بالحق

betreffenden Berichte den Gesetzen der Traditionskunde nicht entspricht, ist die hauptsächlichste Waffe, mit welcher die Beweiskraft derselben von den Gegnern bekämpft wird. Und in der That muss sich auch eine kritische Betrachtung dieser Instructionen für die Unächtheit derselben entscheiden. Sie enthalten Begriffe und Termini für dieselben, welche in dieser scharfen Ausprägung erst einer späteren Zeit angehören. Bei Al-Belāḍorī (p. 49—50), wo die dem Mu'ād b. Ġabal mitgegebenen Instructionen ausführlich mitgetheilt werden, findet sich die oben angegebene nicht erwähnt. Bei der mangelhaften Beglaubigung dieser Argumente der Ra'j-Freunde konnten dann die Gegner auch weiter das Bewusstsein von der unvortheilhaften Bedeutung pflegen, welche sie dem Worte Ra'j als theologischem terminus beilegten. Al-ra'j, welches (an sich, ohne ein die gute Bedeutung aufhebendes Adjectiv) in dem gewöhnlichen arabischen Sprachgebrauch ein Wort von vortheilhafter Bedeutung ist¹⁾ und als gute, besonnene, richtige, vernünftige Ansicht dem عَوَى = unüberlegtem Entschluss, Eingebung der irrenden Leidenschaft, entgegengesetzt wird²⁾, ist für das Gefühl des conservativen Traditionariers ein Wort mit entschieden übler Nebenbedeutung³⁾ und im theologischen Sprachgebrauch jenem عَوَى beinahe gleichbedeutend geworden⁴⁾. Soviel

1) z. B. Agāni X p. 1.9, 18 in einem Lobgedichte des Abū 'Alī al-'Abī auf die omajjadischen Chalifen:

يغفنون النهار بالرأي والحزم ويحكيمون ليليم بالساجود

2) Z. B. ein Sprichwort إِذَا نُصِرَ الرَّأْيُ بَطَلَّ الْهَوَى Al-Mejdāni (ed. Búlāk) I p. 61.

3) الرَّأْيُ = ketzerische Ansicht, Al-Buchārī, Kitāb al-adab nr. 79
فَوَلِّتْ آيَةَ الْمُنْتَعَةِ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَعَلْنَاهَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
يَنْزِلُ قُرْآنَ يَحْكُمُهُ وَلَمْ يَنْهَ عَنْهُ حَتَّى مَاتَ قَالَ رَجُلٌ بَرَأَيْهِ مَا شَاءَ.

4) Vgl. Al-Gazzālī, Ihjā I p. 174, wo er zur Erklärung des bekannten Traditionssatzes مَنْ قَسَرَ الْقُرْآنَ بَرَأَيْهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَعَهُ مِنَ الْقَمَلِ die Ansicht ausspricht, dass das Wort الرَّأْيُ, lexicalisch betrachtet, sowohl in günstigem als auch in ungünstigem Sinne verstanden werden könne, dass aber der theologische Sprachgebrauch der Wendung in malam partem den Vorzug gebe:

wird aber auch von den extremen Vertretern der traditionellen Richtung zugegeben, dass das Ra'j schon in der ersten Generation der muhammedanischen Geschichte, in der patriarchalischen Periode der „Genossen“ angewendet wurde, freilich mit der Klausel, dass „Jeder der es anwendete sich gegen das Zugeständniss der Beweiskraft desselben energisch verwahrte und eine solche Zumuthung seinerseits zurückwies“¹⁾. In dieser ersten Periode der muhammedanischen Geschichte war die Entscheidung nach Massgabe der individuellen Einsicht noch ganz unbestimmt, ohne positive Direction, ohne eigentliche Richtung und Methode aufgetreten; in dem nachfolgenden Zeitalter erst gewann das Ra'j eine bestimmte Gestaltung und beginnt, sich in einer festen Richtung zu bewegen. Das Ra'j nimmt nun die logische Form der Analogie, *Ḳijās*, an. Sagte man früher: Dort, wo kein geschriebenes oder überliefertes positives Gesetz vorfindlich ist, mag der vor ein im Gesetz nicht vorgesehenes Verhältniss gestellte Richter seine eigene Einsicht anrufen, so sagte man von nun ab: Dieses Walten der eigenen Ansicht hat sich im Rahmen der Analogie zu bewegen, welche der freien Willkür der subjectiven Einsicht die Richtung vorzeichnet, in welcher sie zur Geltung kommen darf. In Hinsicht auf die Definition und Anwendungsart des *Ḳijās* haben sich — nach Ibn Ḥazm's Darstellung — zwei Methoden neben einander herangebildet. Darin stimmen beide überein, dass Fälle, die aus dem geschriebenen und überlieferten Gesetz nicht entschieden werden können, durch Vergleichung mit einer in jenen anerkannten Quellen vorkommenden Entscheidung beurtheilt werden müssen. Nur in Betreff des auf speculativem Wege zu ergründenden *tertium comparationis* gehen die beiden Methoden auseinander. Während die eine nach einer materiellen Aehnlichkeit der mit einander in Beziehung gesetzten Rechtsfälle, des geschriebenen und des neuerdings aufgetauchten, zu suchen vorschreibt, fordert die andere Methode dazu auf, die Ursache, die *ratio* (علة) des zur Vergleichung herangezogenen überlieferten Gesetzes zu ergründen, den Geist des Gesetzes zu erforschen und zuzusehen, ob das frei herausgefundene Causalitätsverhältniss, in welchem das Gesetz zu einem ungeschriebenen Principe steht, den neuerlich aufgetauchten Fall mit einschliesst oder nicht. Wir werden hievon in einem späteren Kapitel concrete Beispiele sehen, welche uns diese Methode in ihrer

ويكون السمران بالرأى القاسد الموافق للبهوى دون الاجتهاد
الصحيح والرأى يتناول الصحيح والقاسد والموافق للبهوى قد
يُخصّص باسم الرأى. Vgl. noch Anmerkung 1).

1) Ibtāl Bl. 2b, 3a.

praktischen Anwendung zeigen werden. Hier sei nur noch soviel vorausgeschickt, dass die Frage, ob nach den Gründen eines göttlichen Gesetzes geforscht werden dürfe, die spätere Theologie sehr lebhaft beschäftigte, und dass sie auch in den analogiefreundlichen Schulen nicht immer bejahend beantwortet wurde¹⁾.

War nun durch die Einführung des *Kijäs* dem frei waltenden *Ra'j* eine formelle Schranke gesetzt, so wurde dieselbe wieder durch das *Istihsân* zu Gunsten des ungezügelten *Ra'j* durchbrochen. Das Wort *Istihsân* sagt uns, um was es sich bei dessen Anerkennung handelt: „das für besser Erachten“; es ist, wie *Abū Bekr al-Sarachsî* definiert: „das Verlassen des *Kijäs* und die Berücksichtigung dessen, was für die Menschen bequemer ist“²⁾.

Bei dem Mangel an unparteiischen Quellen für die Geschichte der ältesten Entwicklung des muhammedanischen Rechtes, bei der tendentiösen Färbung der — zum grossen Theile ad hoc erdichteten — Daten, auf welchen eine solche aufgebaut werden könnte, ist es schwer, die chronologische Stelle genau zu bestimmen, welche die Einführung der oben gekennzeichneten Rechtsquellen des Islâm im Laufe jener Entwicklungsgeschichte einnimmt; es kann kaum bestimmt werden, wie weit der Gebrauch jener Entscheidungsquellen zur Zeit *Abū Hanifa's* gediehen war, und worin die neuen Momente bestanden, welche er zu der Praecisirung der Rechte des *Ra'j* und *Kijäs* in der muhammedanischen Gesetzeswissenschaft hinzufügte. Ja sogar auch darüber herrscht Ungewissheit, welchen Gebrauch *Abū Hanifa* von den speculativen Elementen der Rechtsdeduction machte, welchen Grad von Berechtigung er ihnen neben den traditionellen Rechtsquellen zugestand? Die Gegner seines Rechtssystems wollen behaupten, dass er der Tradition überhaupt keine grosse Wichtigkeit beilegte, sondern in erster Reihe die Thätig-

1) *Al-talwih ila kašf haqâ'ik al-tankih* von Sa'd al-dîn al-Taftazânî (Hdschr. der Kais. Hofbibliothek in Wien A. F. 167 [251] Bl. 181a)

الاصـل في النصوص عدم التعليل، اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب
فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل، وقيل الاصل
التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن
البعـض، وقيل ان الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه
من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله، وقد اشتهر
فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل
والمختار ان الاصل في النصوص التعليل،

2) bei Pertsch, Die arabischen Handschriften der herzogl. Bibliothek zu Gotha II p. 253 ad nr. 997.

keit der freien Speculation in der Rechtsdeduction betonte; sie geben die geringe Anzahl von Traditionssätzen genau an, welche er im Aufbau seines Rechtssystems zur Verwendung brachte. Zu seiner Zeit waren noch vier „Genossen“ am Leben, und er bestrebte sich nicht, von diesen Autoritäten Traditionen zu hören¹⁾. Seine Verteidiger weisen diese Anklage zurück und wollen bestimmt wissen, dass er das Ra'j nur dann eintreten liess, wenn die geschriebenen und überlieferten Quellen versagten. Es werden sogar Aussprüche von Abū Ḥanifa angeführt, in welchen er sich über die gerade ihm zugeschriebene Richtung verwerfend äussert: „In der Moschee zu uriniren ist nicht so verwerflich, wie manches ihrer Kijāse“. Und zu seinem Sohne soll der Imām einmal gesagt haben: „Wer die Anwendung des Kijās in der Gerichtsversammlung nicht unterlässt, ist kein Rechtskundiger²⁾. Um zwischen diesen Parteien zu entscheiden, müsste ein tieferer Einblick in die Schulräume des Abū Ḥanifa gegönnt sein, als er bei dem Zustande der Quellen möglich ist. Was wir wissen können ist zweierlei. Erstens: dass bereits vor Abū Ḥanifa die speculative Rechtsgelehrsamkeit, welche dem traditionellen Quellenmaterial keine vorwiegende Wichtigkeit zuerkannte, zur Blüthe gelangt war. Der unmittelbare Vorläufer Abū Ḥanifa's in 'Irāk scheint Ḥammād ibn Abī Suleymān zu sein (st. 119 oder 120), der als der grösste Rechtsgelehrte in 'Irāk galt, und von dem erzählt wird, dass er der erste war, der einen „Kreis um sich sammelte zur Beschäftigung mit der Wissenschaft“. Unter seinen Schülern wird auch Abū Ḥanifa genannt³⁾. Dieser Ḥammād nun war sehr schwach in der Kenntniss der Tradition, war aber — wie berichtet wird — „afkäh“ d. h. in der Rechtsgelehrsamkeit der bedeutendste seiner Zeitgenossen⁴⁾. Zweitens: dass Abū Ḥanifa den ersten Versuch machte, nach diesen Vorarbeiten das muhammedanische Recht auf Grundlage des Kijās zu codificiren; dies war bis zu seiner Zeit nicht geschehen. So wie nun eine systematische Darstellung des auf dem Grunde der Analogie auferbauten muhammedanischen Rechtes gegeben war, so war auch erst jetzt eine systematische Opposition gegen das Princip des Kijās und dessen Anwendung in dem positiven Rechte möglich. Ibn 'Ujejna soll gesagt haben: „Von zwei Dingen hätte ich nie vermuthet, dass sie sich über die Brücke von Kūfa hinaus verbreiten könnten: von der Art Ḥamza's den Koran zu lesen und von

1) Tahdib p. 498.

2) Ibtāl Bl. 15b.

3) Abu-l-Mahāsini Annalos ed. Juynboll I p. 311.

4) Tabakāt al-huffāz IV nr. 12 Auch von einem anderen Lehrer des Abū Ḥanifa, dem 'Aṭā b. Abī Muslim (st. 135), der die Rechtsgelehrsamkeit in Chorāsān vertrat, Abulmah. ib. 396 (فتیحة اهل خراسان) wird gesagt:

كان رديء الحفظ كثير الوهم Tabakāt huff. ib. nr. 37.

der Gesetzeswissenschaft des Abû Hanîfa; und siehe da, beide haben die Runde um die Welt gemacht“¹⁾.

Und in der That, es war eine sehr geringschätzigte Aufnahme, welche die wissenschaftliche That des Abû Hanîfa bei den conservativen Zeitgenossen fand. Sehr characteristisch für die Gesinnung der Zeitgenossen ist folgender Bericht über die Art der Verbreitung der Lehren des Imâm der Analogisten. Als er nämlich den einen seiner beiden Apostel, Zufar, von Kûfa nach dem benachbarten Baṣra entsandte, um dort für die neue Richtung in der Gesetzeswissenschaft Propaganda zu machen, da trat ihm überall heller Widerspruch entgegen, und sobald er die neue Lehre im Namen Abû Hanîfa's vortrug, wendete man sich von ihm ab. Als er darüber dem Lehrer Bericht erstattete, soll diesser folgende Aeusserung gethan haben: „Du bist in der Art und Weise, wie man Propaganda machen muss, sehr wenig bewandert. Kehre nur ruhig nach Baṣra zurück, trage den Leuten die Lehrmeinungen ihrer Imâme vor und lege gleichzeitig die Schwächen derselben dar. Hernach sage ihnen, dass es noch eine andere Lehrmeinung giebt, welche so und so lautet und sich auf diese und jene Argumente stützt. Hat nun dies Neue in ihren Seelen Wurzel gefasst, dann erst theile ihnen mit: es ist die Lehre Abû Hanîfa's. Nun werden sie sich schâmen, dieselbe zurückzuweisen“²⁾. Selbst ein Dichter, Zeitgenosse des Abû Hanîfa und Einwohner von Kûfa, wie der Imâm auch, bemächtigte sich des neuen Systems zum Zwecke epigrammatischen Spottes; es war der Dichter Musâwir³⁾. Es ist dies ein Symptom der öffentlichen Meinung; denn nicht sobald hat sich die dichterische Muse um die Spitzfindigkeiten der Juristerei gekümmert⁴⁾. In späterer Zeit hat man dann noch apokryphe Erzählungen erdichtet, um die Opposition der gelehrten und frommen Zeitgenossen gegen Abû Hanîfa darzustellen. Die bemerkenswertheste unter ihnen ist wohl folgende, welche wir bei Al-Damîrî⁵⁾ nach einer älteren Quelle⁶⁾ in breiter Umständlichkeit aufbewahrt finden. Ibn Subrama — der selber dem Fikh anhing,

1) Abu-l-Mahâsin I p. ٢٥.

2) Mafâtîḥ VIII p. ٩٧.

3) Kitâb al-agâni XVI p. ١٩٩. Vgl. auch meine Beiträge zur Literaturgesch. der Si'a p. 65.

4) Wir finden auch poetische Lobpreisungen des Abû Hanîfa, Fihrist p. ٢٠٢, ferner des Mâlik ibn Anas bei Al-Huṣri I p. ٩٩, Al-Gâhiz Bl. 181a von dem Dichter 'Abdallâh b. Sâlim gen. Ibn Al-Chajjât; der sieben Fuḩahâ von Medîna in einem Liebesgedicht Agâni VIII p. ٩٣.

5) Hajât al-hejwân II p. ١٣٢ s. v. طبي.

6) Auch Ibn Ḥazm kennt diese Erzählung طبي. Ibtâl Bl. 15b.

ohne sich viel mit den Traditionen abzugeben¹⁾ — erzählt: Ich und Abū Ḥanīfa besuchten einmal den Ga'far b. Muḥammed al-Šādiq; ich stellte meinen Begleiter als Gesetzesgelehrten aus 'Irāk vor. Da sprach Ga'far: Vielleicht ist es jener, der in der Religion nach seinem eignen Ra'j Analogien aufstellt (يقيس الدين برأيه); ist's vielleicht Al-No'mān b. Tābit? — Ich selbst — fügt der Erzähler hinzu — erfuhr seinen Namen erst durch diese Frage. „Ja wohl, — entgegnete Abū Ḥanīfa —, der bin ich, Gott möge mir Gelingen verleihen!“ Da sprach Ga'far: „Fürchte Gott und wende in der Religion keine Analogie an nach deiner willkürlichen Meinung; denn Iblis war es, der zuerst einen Analogieschluss aufstellte!“ Nun folgen Bemerkungen, aus welchen die Unzulänglichkeit der Speculation in religionsgesetzlichen Dingen hervorgehen soll. „Sage mir einmal, was ist ein schwereres Verbrechen vor Allāh: Mord oder Ehebruch?“ „Ohne Zweifel ist Morden ein grösseres Verbrechen“ entgegnete Abū Ḥanīfa. „Und dennoch wird der Mord auf Grund der Aussage zweier Zeugen abgeurtheilt, während Ehebruch erst durch die Aussage von vier Zeugen als erwiesen betrachtet wird. Wie besteht hier deine Analogie?“ „Und was ist verdienstlicher vor Allāh: Fasten oder Beten?“ „Entschieden ist das Gebet verdienstlicher“ antwortet Abū Ḥanīfa. „Und dennoch muss die Menstruirende das Fasten unterbrechen, während ihr Gebet in diesem Zustande nicht untersagt ist²⁾. Fürchte Gott, o Diener Gottes! und stelle nicht willkürliche Analogieschlüsse in der Religion auf; denn sowohl wir als auch unsere Gegner können morgen vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden. Wir werden dann sagen: ‚Allāh hat gesagt, der Prophet Allāh's hat gesagt‘; du aber und deine Genossen werden sagen: ‚So haben wir gehört, so haben wir vermuthet‘. Allāh aber wird mit uns und mit euch nach seinem Willen verfahren“.

Auch müssige Spitzfindigkeiten hat man zuweilen dem Gründer der „speculativen“ Schule angedichtet. So wird erzählt, dass als der Traditionarier Ḳatāda, der namentlich in biblischen Legenden sehr bewandert war, nach Kūfa kam, sich ein grosser Kreis von Menschen um ihn sanmelte, um den vielgerühmten Bašrier kennen zu lernen. Auf sein Anerbieten, über jede beliebige Frage ex abrupto Aufschluss zu geben, drängte sich der damals noch jugendliche Abū Ḥanīfa mit der Frage heran: „Welchen Geschlechtes war wohl die Ameise Salomo's (Sūra XXVII)?“ Der gelehrte Ḳatāda war hierdurch in Verlegenheit gesetzt und erklärte, diese Frage nicht beantworten zu können. Da gab der jugendliche Frager selbst

5) Abu-l-Maḥāsini I p. ۳۹.

6) Dieser Einwurf gegen die Analogie findet sich auch bei Al-Buchāri Kitāb al-ṣaum nr. 41.

die Antwort: „Es war eine weibliche Ameise. Heisst es doch v. 18 ‚Kâlat (sie sprach) eine Ameise‘. Wäre es ein Männchen gewesen, so hätte bei dem Umstande, dass namla gen. epic. ist, die Masculin-form (kala) gebraucht werden müssen“¹⁾. Charakteristisch für die Meinung, welche man nicht lange nach ihrem Entstehen von der Schule Abû Hanîfa's hegte, ist auch folgende Anekdote. Hammâd b. Salama erzählt: Es war ein Wegelagerer zur Zeit des Heidenthums, der das geraubte Hab und Gut der Pilger mittels eines Krummstabes zu sich heranzuziehen pflegte. Des Raubes angeklagt, pflegte er die Entschuldigung zu gebrauchen: Nicht ich, sondern dieser Krummstab hat sich fremdes Gut angeeignet. Hammâd sagt: Lebte dieser Mann noch heute, so gehörte er gewiss zu den Genossen Abû Hanîfa's²⁾. Und von Hafş b. Gijât (st. 177) wird folgendes Urtheil überliefert: Abû Hanîfa ist der bestunterrichtete Mensch über Dinge, die nie gewesen sind, der unwissendste aber über Dinge, die wirklich gewesen sind“ d. h. er ist ein scharfsinniger Casuist, aber kein gelehrter Gesetzkundiger³⁾. In allen diesen Erzählungen⁴⁾ und Urtheilen wird, wie wir sehen, der casuistische, auf Spitzfindigkeiten gerichtete Geist der Rechtsmethode des Abû Hanîfa und seiner Schule theils feiner theils gröber verspottet. Während die Traditionsschulen ihr Augenmerk auf das Gegebene, Concrete richteten, worüber sie wieder auf Grundlage concret gegebener historischer Rechtsdaten urtheilten, gefielen sich die Anhänger des Ra'j in casuistischen Spitzfindigkeiten, die jedes actuellen Interesses entbehrten. Auch jene Theologen, welche mehr die ethische Seite der Religion pflegten, wendeten sich mit Widerwillen von der juristischen Casuistik ab. Unter vielen Aussprüchen, die zur Characterisirung dieses Gegensatzes angeführt werden könnten, erwähne ich hier nur den Ausspruch eines frommen Theologen von Kûfa, 'Amr b. Kejs al-Malâ'i (st. 146): Ein Traditionssatz, durch welchen mein Herz wohlwollend gestimmt wird und durch den ich meinem Gotte näher gebracht werde, ist mir lieber als funfzig Rechtsentscheidungen des Surejh⁵⁾.

Die Formel für Fragen der Rechtscasuistik scheint: „ara'ajta“ (von رأى^ع als verbum cordis: videturne tibi? quid tibi videtur?

1) Al-Damirî II p. ۴۳۴.

2) Al-Gâhiz Bl. 121a.

3) ibid. Bl. 62a وسئل حفص بن غياث عن فقه أبي خنيفة فقال
اعلم الناس بما لم يكن واجهلهم بما كان.

4) Dahin ist auch Tausend und eine Nacht, 296—7 N. zu zählen, wo die Auswüchse der banefitischen Casuistik und Spitzfindigkeit in der Person des Abû Jûsuf zum Gegenstande spasshafter Konik gemacht werden (Bûlak 1279. II p. ۱۵۹—۶.).

5) Abu-l-Mahâsin I p. ۳۶۶.

in dieser Anwendung aber s. v. a.: was meinst du in Betreff eines vorausgesetzten Falles so und so?) gelautes zu haben, und die Traditionarier verpönten demnach diese im Verkehre der Casuisten gewöhnliche Ausdrucksformel. Von Ibn Mas'ūd z. B. überliefern sie folgenden Ausspruch: „Hütet euch vor dem „ara'ajta, ara'ajta“, denn die vor euch waren, sind durch „ara'ajta ara'ajta“ zu Grunde gegangen; vergleichet nicht eine Sache mit einer andern (vermittels der Analogie), damit euer Fuss nicht strauchle, nachdem er fest gestanden; und wenn Jemand von euch um eine Sache gefragt wird, über die er nichts weiss, so sage er: „Ich weiss es nicht“, denn „dies ist das Drittel der Wissenschaft“¹⁾. Und von Al-Sa'bi wird neben anderen höchst geringschätzigen Aeusserungen über Ra'j ein Fluch gegen dieses ara'ajta überliefert²⁾, obwohl nachgewiesen werden könnte, dass diese Formel auch aus dem Munde des Propheten selbst³⁾ und seiner frommen Genossen gehört ward⁴⁾. Welchen Widerwillen die Traditionarier reinsten Wassers gegen die blosse Casuistik hegten, von welcher her ihnen die Gefahr des Nachweises drohte, dass gar manche logisch mögliche Rechtsfrage in den traditionellen Quellen nicht behandelt sei und nur auf speculativem Wege entschieden werden könne, ist aus folgender dem Masrūk zugeschriebenen Aeusserung ersichtlich. Wenn diesem nämlich eine Frage vorgelegt wurde, so pflegte er zu dem Fragsteller zu sagen: „Ist dieser Fall auch schon vor-

1) Ibtāl Bl. 13 b.

2) ibid. Bl. 10 b *قال الشعبي لعن الله رأيت وقال صالح بن مسلم سألت الشعبي عن مسألة من النكاح فقال إن أخبرتك بأمر قبّل عليه.*

3) *Gazâ'al-şojd* (Buch.) nr. 22 *أرأيت لو كان على أمك دين*; hier ist aber keine Anfrage, über welche Aufschluss verlangt wird. *Magâzî* nr. 12 legt Mikdād b. 'Amr al-Kindi dem Propheten eine casuistische Frage vor und beginnt den Vortrag derselben mit *أرأيت أن* *لقيت رجلا الخ*. In der Parallelstelle *Dijät* nr. 1 fehlt dieses *أرأيت*, aus dessen Vorhandensein an der andern Stelle Al-Kastalānī (X p. ٣٨) gegen andere Erklärer die Ansicht begründet, dass jene Frage eine casuistische, keine actuelle gewesen sei.

4) *Kitāb al-wuḍū'* nr. 34 (35) *أنه (زيد بن خالد) سأل عثمان* *ابن عفان أرأيت إذا جامع الرجل فلم يمس الخ*.

gekommen?“ Wenn diese Frage verneint wurde, so sagte dann Masrûk zum Fragsteller: „So erlasse mir denn die Antwort auf dieselbe, bis sich ein solcher Fall auch wirklich ereignen wird“¹⁾. Der im nächsten Abschnitt als ra'jfrendlicher und deshalb nicht recht anerkannter Sâfi'it zu erwähnende Abû Taur al-Baġdâdi legte einem anderen Rechtsgelehrten die folgende Frage vor: „Jemand nimmt von zwei Leuten je ein Ei und steckt beide Eier in seinen Aermel; nun zerbricht eines der beiden Eier und wird ganz unbrauchbar. Welchem von den beiden Eigenthümern muss nun Schadenersatz geleistet werden?“ Der Befragte nahm dem Abû Taur diese Frage sehr übel und sagte: „Man muss warten, bis überhaupt Anspruch auf Schadenersatz erhoben wird.“ „Du bekennst also — entgegnete Abû Taur — du wissest hierin keinen Bescheid?“ „Ich sage — erwiderte jener — entferne dich; denn wir haben Rechtsbescheide zu ertheilen, nicht aber Neugierige zu unterrichten“²⁾.

Ausser solchen, mehr spöttischen als auf die Principien eingehenden Einwendungen gegen die speculative Richtung begegnen wir auch aus der unmittelbar auf die Feststellung von Abû Hanîfa's System folgenden Zeit der ersten Beschuldigung desselben, dass es durch die willkürliche Vernachlässigung der positiven Rechtsquellen zu Gunsten der speculativen Neuerung (بدعة) die Grundlagen des Gesetzes zerstöre und für Ehebruch und Unzucht gegen Korân und Sunna Rechtstitel biete³⁾.

Die Methode nun, die man in den ältesten Ra'jkreisen befolgte und welche dann Abû Hanîfa in ein System brachte, die Tendenz, sich mit der Constatirung, Bearbeitung und Verwendung des vorhandenen überlieferten Materials nicht zu begnügen, sondern darüber hinausgehend alle gegebenen und casuistisch erdenklichen Erfordernisse der richterlichen Praxis zu verfolgen, nannte man im Gegensatze zu 'Ilm al-ġadît mit dem besonderen Namen Fiġh. Sachau hat das genetische Verständniss dieses Gegensatzes klar gelegt, und ich verweise hier auf seine treffende Auseinandersetzung⁴⁾. Fiġh ist auch seiner ursprünglichen Bedeutung nach ein Synonym von Ra'j; auch jenes bedeutet: Einsicht, Ver-

1) Al-Ša'râni I p. 43 *وكان مسروق اذا سئل عن مسألة يقول*
للسائل عدل وقعت فان قال لا قال اعفني حتى تكون.

2) Ibn al-Mulakkîn Bl. 2a.

3) Ibn Kuteyba, Kitâb al-ma'ârif p. 249

فكم من فرج محصنة عفيف أحل حرامه بأبي حنيفة

4) Zur ältest. Gesch. des muhamm. Rechts p. 15 ff.

ständniss ¹⁾. Bevor aber das Wort *Fikḥ* in der theologischen Terminologie zum Gegensatz von *Ḥadīṭ* specialisirt wurde, ist es noch durch eine allgemeine Bedeutung hindurchgegangen. Diese allgemeine Bedeutung ist aus einer Stelle der Tradition ersichtlich, der ältesten Stelle, glaube ich, die man für die theologische Anwendung des Wortes nachweisen kann: اذا ولغ الكلب في إناء ليس

له وضوء غيره يتوضأ وقال سفيان هذا الفقه بعينه يقول الله تعالى فلم تاجدوا ماء فتيمموا وهذا ماء

massgebende, dem Koran gemässe, in der Praxis durchzuführende Auffassung, und zwar eben die, welche sich dem Wortlaute des Korans anschliesst, ohne anderen Rücksichten in der Entscheidung zu folgen; es bedeutet auch demgemäss das richtige Religionsgesetz ³⁾. Erst später wird *Fikḥ* zum Gegensatz von *Ḥadīṭ*, so dass wir in der älteren Literatur- und Gelehrten-geschichte auf Schritt und Tritt der Bemerkung begegnen: N. N. war der grösste *Faḳīḥ* seines Landes, im *Ḥadīṭ* war er klein, und umgekehrt. *Aḥmed b. Sahl* (st. 282) sagt: Wäre ich *Ḳaḍī*, so würde ich beide einkerern lassen: den, welcher *Ḥadīṭ* treibt ohne *Fikḥ*, und den, welcher dieses betreibt ohne jenes; während der Ausdruck *أهل الحديث والفقه* die Gesamtheit aller kanonischen Gelehrten bedeutet. Erst nachdem die Kämpfe der beiden Schulen überwunden waren, schwindet wieder dieses antithetische Verhältniss der beiden termini und *Fikḥ* wird zur Rechtsgelehrsamkeit im Allgemeinen ⁴⁾. Wenn man dann die traditionelle Richtung der Rechtsgelehrsamkeit be-

1) Muslim (*Sifāt al-munāfiqīn*) V p. 349 *اجتمع عند البيت ثلاثة نفر قرشيان ونفقى او ثقفيان وقرشى قليل ففقه قلوبهم كثير شاحم*

قصر الخطبة. Bemerkenswerth ist noch folgender Traditionensatz: *بطنونهم*.

bei *Ibn al-Sikkīṭ*, *Kitāb al-alfāz* (Leidener Hschr. Warner) nr. 597 p. 414. Zu beachten ist: *Ibn Hišām* ed.

Wüstenfeld p. I. hf, 6 *فأمهل حتى تقدم المدينة فأنها دار السنة*

وتأخلف بأهل الفقه وأشرف الناس الضح; hier kam *Ahl fikḥ* als: einsichtsvolle Leute, ebenso wie in der Bedeutung: Leute, welche das Religionsgesetz kennen, gefasst werden. Der Context der Stelle setzt allerdings eine Zeit voraus, in welcher das Traditionswesen bereits ziemlich entfaltet war.

2) *Al-Buchārī Wudū'* nr. 33.

3) z. B. *Al-Balāḍorī* p. 377. 2 *وصية على تعليم الناس الفقه والقرآن*.

4) auch Gesetz, sogar Sprachgesetz, — regel. Man kennt den Buchtibel *فقه اللغة* von *Ibn Fāris* und *Al-Taʿālibī*. Vgl. *Ibn Jaʿis* ed. *Jahn* p. VI, 3

zeichnen wollte, so musste man sagen: *فقده الحديث*. Ja man sagt von Jemandem, der sich in der Gesetzeswissenschaft der schroffsten Schattirung der antianalogistischen Richtung anschliesst:

تفقد على مذهب داود الظاهري.

III.

In Al-Sâfi'i feiert die Rechtsgeschichte des Islâm jenen Imâm, dessen denkwürdigstes Werk die Schöpfung eines Correctivs ist, welches sich, angesichts der mit Abû Hanîfa's System um sich greifenden subjectiven Tendenz des Fik̄h dem traditionellen Standpunkte gegenüber, als dringendes Bedürfniss erwies. Die Muhammedaner betrachten, unbeschadet der Verdienste des Mâlik b. Anas¹⁾ in dieser Richtung, mit Recht den Imâm Al-Sâfi'i als Vindex des Traditionalismus, und aus seiner Schule ist auch die letzte kräftige Reaction des Traditionalismus gegen das Ra'j und seine Consequenzen hervorgegangen. „Ich vergleiche das Ra'j des Abû Hanîfa am besten mit dem Faden einer Zauberin, welcher, je nachdem sie ihn auf die eine oder andere Weise auszieht, gelblich oder röthlich erscheint“ — mit diesen Worten soll Al-Sâfi'i die willkürliche Anwendung des Ra'j, wie es vor seinem Auftreten in der Fik̄h-Schule geübt ward, verspottet haben²⁾. Kijâs war aller-

mit Bezug auf Diptota: *وَالْفَقْدُ فِيهِ مَا ذَكَرْنَاهُ* = die Regel hierüber ist das was wir erwähnt haben. In dem Sprichworte *خَيْرُ الْفَقْدِ مَا حَاصَرَتْ بِهِ*

Al-Mejdânî I p. ٢١٣ hat *فَقْدٌ* die allgem. Bedeutung: Kenntniss, Wissenschaft.

1) Die Traditionsanhänger zählen Mâlik beharrlich zu den Anhängern des Ra'j. Ahmed b. Hanbal sagt von 'Abdallah b. Nâfi' (st. 206) „er war kein Sâhib hadit sondern Anhänger des Ra'j des Mâlik“ (Tahdib p. ٣٧٤). Für das Verhältniss der älteren sâfi'tischen Schule zu Mâlik ist die Erzählung sehr lehrreich, dass Muhammed b. Naṣr (st. 294 in Samarkand) anfangs den Sâfi'i nicht sehr hoch hielt, in Medina hatte er aber ein Traungesicht, in welchem er den Propheten befragte: „Soll ich mich mit dem Ra'j des Abû Hanîfa beschäftigen?“ Der Prophet verneinte. „Mit dem Ra'j des Mâlik?“ Der Prophet antwortete: „Du kannst davon festhalten, was meiner Tradition entspricht“. Auf die Frage, ob er sich mit dem Ra'j des Sâf. beschäftigen sollte, machte der Prophet eine zürnende Kopfbewegung und sagte: „Was sagst du: Ra'j des Sâfi'i? Dies ist nicht Ra'j, sondern eine Zurückweisung aller die meiner Sunna widersprechen“ (ibid. p. ١٢٢). Merkwürdigerweise wird (ibid. p. ٦٨٣) dieselbe Erzählung mit Bezug auf Abû Ga'far al-Tirmidî zum Besten gegeben.

2) So citirt wenigstens sein Schüler Ahmed b. Sinân al-Kattân (st. 260): *رَوَى ابْنُ حَبَانَ فِي ثِقَاتِهِ فِي تَرْجَمَتِهِ بِإِسْنَادِهِ إِلَى الشَّافِعِيِّ* *قَالَ مَا أَشْبَهَ رَأَى أَبِي حَنِيفَةَ إِلَّا بِخَيْطٍ سَحَابَةٍ تَمُدُّهُ كَذَا فَتْرَاهُ* *ابن al-Mulakkin, Bl. 105 b.*

dings durch Abū Hanīfa's Arbeit, aber noch mehr durch die Gewalt der Verhältnisse ein Factor der Rechtswissenschaft geworden, der nun einmal aus den Rechtsquellen nicht zu verbannen war. Dies wollte auch Al-Sāfi'ī nicht thun; und hätte er es auch gewollt, er würde — wie dies die Erfolglosigkeit der Anstrengungen der späteren Ausläufer seiner Schule zeigt — nichts zu erreichen vermocht haben. Was er thun konnte und auch that, war die Disciplinirung des Gebrauches, den man ohne Schädigung des Vorrechtes der Schrift und der Tradition von der neu eingeführten Rechtsquelle zu machen habe, die Einschränkung ihrer freien, willkürlichen Anwendung durch methodische Gesetze ihres Gebrauches. Diese That ist Zweck und Resultat zugleich der durch Al-Sāfi'ī begründeten ¹⁾ Wissenschaft von den „Uṣūl al-fikh“, welche sich an seinen Namen knüpft. Wäre uns der Tractat erhalten, in welchem Al-Sāfi'ī diese neue, für die Rechtskunde des Islām reformatorische, dieselbe erst recht in die Reihe der Wissenschaften einführende Disciplin begründete, so wäre es den Erforschern der Geschichte des muhammedanischen Geistes vergönnt, bis ins Einzelne die Stelle ganz genau zu bestimmen, welche Al-Sāfi'ī im Widerstreite des Traditionalismus gegen die Einseitigkeit des Kijās einnimmt. In Ermanglung derselben sind wir auf die von Al-Sāfi'ī's grundlegender Schrift abgeleiteten Schriften und auf das angewiesen, was die Muhammedaner selbst von der Wirksamkeit des grossen Imām urtheilen. Für den Grundgedanken seines Systems ist ein Ausspruch ²⁾ charakteristisch, der ihm in Bezug auf die durch ihn begründeten uṣūl zugeschrieben wird: „Welchen Ausspruch immer ich gethan, welchen Grundsatz (aṣl) immer ich aufgestellt haben mag, — giebt es darüber etwas von dem Propheten Ueberliefertes, was dagegen spräche, so bleibt es bei dem, was der Prophet gesagt hat; ganz dasselbe ist auch meine Ansicht“. Und er wiederholte — so setzt unsere Quelle hinzu — diesen Ausspruch mehrere Male hintereinander ³⁾. Gelegentlich sei bemerkt, dass dieser Ausspruch von dem amerikanischen Orientalisten Prof. Salisbury ⁴⁾ missverstanden worden zu sein scheint; er giebt folgende Uebersetzung davon:

1) Zu beachten ist jedoch, was von Al-Tauri überliefert wird: „Ibn Lahī'a (st. 174 in Aegypten, 30 Jahre vor Sāf.) ist mächtig der uṣūl und wir besitzen die furū“ (Tahdīb p. 364). 2) Vgl. auch al-Sahrastāni p. 14.

3) Bei al-Gurgāni: وَعَنْ أَشَافِعِي رَضِيَ مَعَهُمَا قُلْتُ مِمَّنْ قَوْلُ أَوْ أَصَلْتُ مِنْ أَصْلِ فِيهِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قُلْتُ فَالْقَوْلُ مَا قَالَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ قَوْلِي وَجَعَلَ يَرُدُّهُ.

4) Contributions from original sources to the knowledge of Muslim Tradition (Journ. of the American Orient. Society Bd. VII, 1862, p. 108).

„Whatever I declare as a saying of the Prophet or lay down as a principle by the expression ‚on the authority of the Messenger of God‘ at variance with something elsewhere said by me, the true saying is that of the Prophet, which I thereby may my declaration to the refutation of anything so said by me to the contrary 1)“.

Ebenso bezeichnend ist es für die Richtung Al-Sâfi's, dass er das Istihân, eine durch die hanafitische Richtung gemachte Concession, welche das methodische Element der Anwendung des Kijâs völlig in Frage stellt, nicht anerkennt, und — nach Einigen — auch das Ta'îl verpönt 2). Gegen die Anwendung des ersteren, des willkürlichsten Momentes der hanafitischen Methode, verfasste er eine eigene Streischrift, von welcher uns jedoch nur der Titel erhalten ist 3). Dafür aber kam in seiner Schule — ob auf seine eigene Initiative hin, lässt sich nicht bestimmen — ein neues gesundes Rechtsprincip auf, welches den bezeichnenden Namen Al-istiṣḥâb (etwa: Zugesellung) erhielt und in vielen Fragen des Rechtes und der Ritualistik ein positives Princip für die Lösung mancher Verwicklung bietet.

Am markigsten hat unter allen muhammedanischen Theologen, denen wir charakteristische Bemerkungen über das Rechtssystem Al-Sâfi's verdanken, die Ideen desselben gekennzeichnet: Al-Nawâwî, selbst Anhänger der nach dem Imâm benannten Schule. „Er trat auf, als die Rechtsbücher mit systematischer Gliederung bereits abgeschlossen, die Gesetze bereits festgestellt und gesichtet waren. Er studirte die Rechtsrichtungen der Vorgänger und lernte von

1) Es ist zu bedauern, dass in dieser nützlichen und anregenden Studie über das Traditionswesen der Muhammedaner derartige Vorsehen nicht selten vorkommen. Ich will diese Gelegenheit benutzen, um noch eines derselben zu berichtigen. Aus Al-Gurgâni's Einleitung wird u. A. folgende Stelle angeführt:

ومن غلط في حديثه فيبين له الغلط فاصم ولم يرجع قيل يسقط عدالته قال ابن الصلاح هذا اذا كان على وجه العناد واما اذا كان على وجه التنقيح فلا تذييل اغرض الناس في عذبه الاعصار الخ.

Mit فلا schliesst hier der Satz und تذييل (= Anhang) ist zweifellos Ueberschrift. Der Uebersetzer aber nimmt فلا تذييل als zusammengehörig und erhält folgenden Sinn: „Ibn Al-Salâh says he does so in the way of opposition or of captiousness in discussion — But to cut the matter short, men in these times treat with slight etc.“, statt: „I. al-S sagt: Dies gilt nur dann [d. h. derjenige, welcher bei einer fehlerhaften Traditionsweise wissentlich verharret, verscherzt nur in dem Falle seine Glaubwürdigkeit], wenn er aus Widerspänstigkeit bei dem Fehler verharret; that or so aber deswegen, weil ihn seine Untersuchungen auf diese Version führten, dann (verliert or seine Glaubwürdigkeit) nicht. — Anhang. In neuerer Zeit haben die Menschen u. s. w.“. 2) Vgl.

oben p. 12 Anm. 3) Fihrist p. 21., 29 كتاب ابطال الاستحسان.

den hervorragenden Imâmen, er disputirte mit den Tüchtigsten und Gründlichsten, er glättete ihre Lehrmeinungen und prüfte sie, und hernach stellte er aus allem Erlernten eine Methode fest, welche das Buch, die Sunna, den Consensus und die Analogie vereinigte, und sich nicht auf die eine oder die andere unter diesen Quellen beschränkte, wie dies bei Anderen der Fall ist¹⁾. Ein anderer Sâfi'it Abû Bekr al-Âgurri (st. 360) characterisirt, freilich im Namen einer ungenannten Autorität, das Verhältniss Al-Sâfi'i's zu den übrigen Imâmen in folgender Weise: „In der Schule des Abû Hanîfa findet man weder (begründetes) Ra'j noch auch Hadîth, in der Schule des Mâlik ist schwaches Ra'j und richtiges Hadîth, bei Ishâk b. Râhwejhî ist schwaches Hadîth und schwaches Ra'j, bei Al-Sâfi'i ist richtiges Ra'j und richtiges Hadîth²⁾. Hiernach wäre Al-Sâfi'i Eklektiker gewesen, der die widerstreitenden Einseitigkeiten durch gleichmässige Berücksichtigung ihrer Principien in eine höhere Synthese vereinigte. Der Grundton dieser ausgleichenden Arbeit war aber der Traditionalismus, so sehr, dass man in 'Irâk, bekanntlich dem Heerde des Kijâs, den Sâfi'i den Beschützer der Tradition (ناصر الحديث) und in Chorâsân seine Anhänger κατ' ἐξοχὴν Ashâb al-ḥadîth nennen konnte³⁾. Die strengsten Verfechter des traditionellen Standpunctes rühmen seine Traditionstreue und feiern den Einfluss, den er auf die Niederwerfung des Antitraditionalismus ausübte. Al-Ḥasan al-Za'farânî sagt von ihm: Die Anhänger der Tradition schliesen, es erweckte sie Al-Sâfi'i und sie erwachten. Ahmed b. Ḥanbal, bekanntlich der traditionstreueste unter den Imâmen: Wir wollten die Anhänger des Ra'j widerlegen, es ging aber nicht gut; da kam Al-Sâfi'i und verschaffte uns den Sieg⁴⁾. Von seiner Traditionstreue ist dieser Ahmed b. Ḥanbal so sehr überzeugt, dass er Fragen, welche in der Tradition nicht entschieden werden, unbedenklich der Entscheidung Al-Sâfi'i's anheimstellt, „denn nie hat Jemand in der Wissenschaft mitgeredet, welcher weniger geirrt und sich fester an die Sunna des Propheten geklammert hätte als Al-Sâfi'i“, und Ishâk b. Râhwejhî schliesst sich diesem Lobspruche an⁵⁾. Dasselbe zeigt auch der Umstand, dass Al-Sâfi'i's Erscheinen in 'Irâk den Anhang der hanefitischen Schule bedeutend verminderte, und in die Herrschaft derselben eine fühlbare Bresche schlug. Gelehrte vom Schlage eines Abû Taur (st. 240), die früher dem Ra'j anhängen, verliessen diese Richtung als sie sahen, wie Al-Sâfi'i Fiḫh und Sunna

1) Tahdib al-asmâ p. 43 12. 2) Al-Sa'ra'ni I p. v., oben.

3) Tahdib p. 44 penult. f. Statt *متبعي مذهب* ist dort *متبعي* zu lesen.

4) ibid. p. 44 penult. v1, 6. 5) ibid. p. v1 penult. ff. v8, 8.

zu vereinigen wusste (جمعه بين الفقه والسنة¹⁾). Als Al-Sâfi'î in Bagdad erschien, wurden in den westlichen Moscheen zwölf Collegia im Sinne der Ahl-Ra'j gelesen, durch des Imâm's Erscheinen schrumpften diese auf 3—4 zusammen²⁾. Am deutlichsten spricht für den herrschenden Geist der sâfi'itischen Schule der Umstand, dass aus derselben jener Mann hervorging, welcher an die Reaction des Imâm gegen die Einseitigkeit der 'irakischen Schule anknüpfend, die letzten Consequenzen dieser Reaction zog und über die Intentionen des Meisters hinausgehend, die Berechtigung von Ra'j und Kijâs mit allem was dazu gehört, mit Haut und Haar verwarf, und als Wiedererwecker des alten Traditionalismus auftrat: Dâwûd b. 'Alî al-Zâhiri, der Begründer jener Richtung, welche den Gegenstand dieser Abhandlung bildet. Es ist nicht zu übersehen, dass wir unter den Werken Al-Sâfi'î's eins unter dem Titel: كتاب الحكم بالظاهر „Ueber das Urtheilen auf Grund des äussern Wortsinnes“ finden³⁾, eine Schrift, in welcher der Imâm wahrscheinlich sein Verhältniss zu den speculativen Rechtsquellen deutlich auseinandersetzt und welche dem Dâwûd Anknüpfungspuncte für seine eigene Theorie bieten mochte. Bemerkenswerth ist es allerdings, dass uns das ظاهر in diesem Buchtitel zu allererst in terminologischer Bedeutung entgegentritt. Dies ist aber noch nicht das Zâhir der dâwûdischen Schule; denn bei den Sâfi'iten versteht man unter diesem terminus, — im Gegensatze gegen jene Schriftauslegung, neben welcher wegen der jeden Zweifel ausschliessenden Klarheit eines Schriftverses (z. B. wo deutliche Zahlenangaben enthalten sind) durchaus keine andere möglich ist, — jene Deutungsart eines bestimmten Gesetztextes, welche aus innern und äussern Gründen, unter allen Deutungsmöglichkeiten die wahrscheinlichste, durch das Gewicht der für sie sprechenden Gründe alle andern überwiegende ist, also was man sonst راجح zu nennen pflegt⁴⁾, nicht aber Zâhir im Sinne Dâwûd's.

1) Tahdîb. p. ٦٨.

2) ib. p. ٨٢.

3) Fihrist p. ٢١., 28.

4) Warakât Bl. 24a: ومثال النص قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة فهذا لا يحتمل ما عدا العشرة وكذلك أسماء الأعداد مثل الثلاثة والخمسة ونحوهما نص فيما دلت عليه لا يحتمل غيره والظاهر ما احتتمل امرين أحدهما الظاهر من الآخر يعني إذا حملته على طرفه الراجح فالظاهر في الحقيقة هو الاحتمال الراجح من احتمالي النص واحتمالاته.

Dāwūd fühlte nicht, dass er durch seine bis zum Aeussersten gehende Verläugnung der Analogie die aussöhnenden Tendenzen der Schule, als deren Zögling er sich bekannte und deren Gründer er selbst in zweien seiner Schriften glorificirte, in Frage stellte¹⁾. Ihm war Al-Sāfi'ī „eine Fackel für die Träger der Ueberlieferungen und die Fortpflanzer der Traditionen“ und sein Verdienst bestand darin „dass er die Fälschungen und die Gaukeleien der Gegner aufdeckte und zunichte machte, ihre Nichtigkeiten widerlegte und zerschmettete“²⁾.

Wie wir aus allen diesen Urtheilen ersehen konnten, hat die Lehrmeinung Al-Sāfi'ī's zwei Seiten. Von der einen Seite macht er den Ausgangspunkten des Abū Ḥanīfa Concessionen; freilich geht er aber nicht so weit wie dieser, und diese Beschränkung bildet die zweite Seite seines Systems: vor Allem, Berücksichtigung der Tradition. Er giebt dem Abū Ḥanīfa die Berechtigung des Kijās als Rechtsquelle nur insofern zu, als dasselbe auf die geschriebenen und überlieferten Quellen begründet ist. Bekanntlich war Abū Ḥanīfa, dessen stärkste Seite nicht eben die Traditionenkunde war, hierin nicht so scrupulös. Muḥammed b. al-Ḥasan — so erzählt Abu-l-fedā — sagte einst zu Al-Sāfi'ī: „Wer war der Gelehrtere von beiden: unser Meister (Abū Ḥanīfa) oder der Eurige (Mālik)?“ „Soll ich diese Frage nach voller Gerechtigkeit beantworten?“ fragte Al-Sāfi'ī. „Ja wohl!“ entgegnete jener. Nun begann Al-Sāfi'ī zu fragen: „Ich frage Dich, bei Gott, wer war Gelehrter im Korān: unser oder Euer Meister?“ „Bei Gott“ erwiderte jener „der Eurige war der Gelehrtere darin“. „Und in der Sunna?“ „Bei Gott! auch hierin Euer Meister!“ „Und welcher war der Gelehrtere in den Aussprüchen der Genossen des Propheten?“ „Auch hierin war es Euer Meister“. „Nun“ sagte Al-Sāfi'ī, „bleibt nur noch die Analogie übrig: diese aber kann nur auf jene drei begründet werden“³⁾. In der Schule Al-Sāfi'ī's ist dieser Antagonismus gegen Abū Ḥanīfa trotz Festhaltung des Kijās lange lebendig geblieben⁴⁾. Auch haben die wahren Vertreter der sāfi'itischen Grundsätze gegen jeden Versuch Front gemacht, in der Gesetzeskunde eitle Casuistik zu treiben und Fragen zu behandeln,

1) Ibn Hazm verurtheilt auch von seinem Standpunkte aus die Anhänger der sāfi'itischen Schule ebenso wie die der ḥanefitischen, *Ibtāl* Bl. 19 a.

2) *Tahdīb* p. 81. 3) *Abulfeda*, *Annales Muslemici* ed. Roiske II p. 66. Reiske umschreibt p. 69 nicht ganz richtig.

4) Noch im VI. Jhd. ist der berühmte Šāfi'ī Fachr al-Dīn Al-Rāzī einerseits ein scharfer Polemiker gegen Abū Ḥanīfa (*Al-Ša'rānī* I p. v.), andererseits, wie wir in einem der nächsten Kapitel sehen werden, derjenige, der die stärksten dialektischen Argumente für die Berechtigung des Kijās herbeischaffte und in seinem grossen Tafsīrwerke fortwährend gegen die *نفية القياس*

polemisirt.

die kein actuelles Interesse haben (لا يتعلق به حكم ناجز تمس) (الحاجة إليه), so sehr, dass sie selbst das Studium der auf den Propheten bezüglichen Ausnahmsgesetze (مسائل الخصائص) als eitle Faselerei verpönten¹⁾. Andererseits waren die Anhänger des durch Al-Sâfi'i geschaffenen Systems nicht im Stande, die feine Vereinigung, die der Imâm der Schule für die beiden, man sollte meinen, einander ausschliessende Elemente der positiven Rechtspraxis schuf, theoretisch festzuhalten. Nur wenige hielten das Bewusstsein von der vermittelnden Rolle, welche die Richtung des Al-Sâfi'i anstrebte, so fest wie z. B. Ahmed b. Sahl (st. 282), ein Augenzeuge der Kämpfe der Extremen; er sagte: Wäre ich Kâdi, so würde ich beide einkerkern lassen, sowohl denjenigen, der das Hadit sucht ohne das Fik̄h zu berücksichtigen, als auch denjenigen, der die umgekehrte Einseitigkeit begehrt. Von der aurea media, auf welche sie gestellt wurden, sprangen sie bald in Extreme hinein. Bald finden wir unter den Anhängern Al-Sâfi'i's wahrhafte Aşhab al-ra'j; wir erwähnen als solchen z. B. einen der ersten Verbreiter der älteren Lehre Al-Sâfi'i's, des sogenannten قديم, den Abû Taur Al-Kelbi Al-Baġdâdi, (st. 240) der — trotzdem er selbst seinen Abfall vom Ra'j verkündet (s. oben S. 18) — von den Sâfi'iten ausdrücklich ein Ra'janhänger genannt wird²⁾, neben seinem Zeit- und Heimathsgenossen Al-Huseyn b. 'Ali Al-Karâbisi Al-Baġdâdi (st. 245), dessen Rechtsentscheidungen man die Willkür der Ra'jschule anmerkt, der er in seiner früheren Zeit angehört haben soll³⁾. Auch ein Schüler des Abû 'Abd Allâh Al-Mahâmili, Sirhâb b. Jûsuf Abû Tâhir Al-Tibrizi wird bezeichnet:

(مسائل الرأى)⁴⁾. Aber auch das specifisch traditionelle Moment wurde von einigen Anhängern der sâfi'itischen Schule in extremer Weise betrieben. Wir können ihre Namen aus den Tabakât dieses Madhab bequem zusammenlesen. Ich erwähne hier nur einen Sâfi'iten, der dem Madhab gegenüber vielleicht die meiste Selbstständigkeit bethätigte. Es ist dies Abu-l-Hâsim Al-Dârîki (st. 375). Al-Nawawî berichtet von ihm folgendes. Wenn ihm eine Frage zur Entscheidung vorgelegt wurde, so dachte er lange über die-

1) Tahdib p. 50.

2) Ibn al-Mulâkkin Bl. 2 a wird von diesem Sâfi'iten gesagt: احد

رواة القديم امام بالاجماع وتعتت ابو حاتم فيه فقال ليس محله محل المسعبي في الحديث كان يتكلم بالرأى فيخطى ويصيب.

3) ibid Bl. 3 a.

4) ibid. 197 a.

selbe nach und traf häufig eine Entscheidung, die nicht nur der Lehre des Abū Hanīfa, sondern auch der des Sāfi'ī widersprach. Darüber zur Rede gestellt pflegte er zu antworten: Hier ist die Tradition des A. von B. von C. . . . bis hinauf zum Propheten; dieser Tradition zu folgen ist besser, als so zu thun wie Abū Hanīfa oder Al-Sāfi'ī gelehrt haben¹⁾. Der merkwürdigste aber unter jenen Sāfi'iten, welche innerhalb dieses Madhab das traditionelle Moment bis zum Aeussersten trieben, war im III. Jhd. d. H. der Imām der nach ihm benannten dāwūd'schen oder Zāhir-schule: Abū Suleymān Dāwūd b. 'Alī b. Chalaf.

Seine Familie stammte aus Kāsan in der Nähe von Ispahān, wo sein Vater Secretär des Kādi 'Abd Allāh b. Chālid Al-Kūfi war²⁾. Dāwūd wurde in Kūfa geboren³⁾; die Angaben über sein Geburtsjahr schwanken zwischen 200—202 d. H. Seine Lehrjahre verlebte er zumeist in Bagdad. Unter den Lehrern, deren Vorträge er hörte, werden Abū Taur, Suleymān b. Harb, 'Amr b. Marzūk, Al-Ḳa'nabī, Muhammed b. Katir, Musaddad b. Musarhad, lauter berühmte Theologen und Traditionskenner, genannt. Zu dieser Zeit lehrte der berühmte Ishāk b. Rāhwejhī in Nisābūr (st. 233); Dāwūd verliess Bagdad, um seine Lehrjahre in dem Hörsaale Ishāk's abzuschliessen. Hier scheint er auch in der Richtung, welcher er später in der theologischen Methode anhing, stark angeregt worden zu sein. Wir haben bereits oben (S. 4) sehen können, dass man diesen Ishāk der traditionellen Schule zuteilt. Er pflegte die sich zum Ra'j gegensätzlich verhaltende Seite der Lehre Al-Sāfi'ī's. Er ist es, der die Ansicht überliefert hat, dass jene traditionellen Aussprüche, welche die Anhänger des Ra'j als Argumente für ihre Stellung anzuführen pflegen und in welchen das „gelehrte Herausarbeiten der Meinung“ (اجتهاد الرأي) empfohlen wird,

nicht im Sinne des Ra'j aufzufassen, sondern dahin zu deuten seien, dass in zweifelhaften Fällen, wo die Schrift und die Tradition keine Entscheidung fällen, der Rath der Gelehrten einzuholen sei, dass demnach nicht der Meinung des Einzelnen, sondern dem Urtheil der Gesamtheit ein entscheidendes Votum in der Rechtsentscheidung zukomme⁴⁾. Dāwūd behauptete dem Ishāk gegenüber, der bei seinen Zeitgenossen in hoher Achtung stand, viel selbstständigen, freien Muth; Dāwūd allein wagte es seine Ansichten und Lehren zu widerlegen⁵⁾. Wir wollen, von den Lehrern

1) Tahdib p. ۷۵۳.

2) Ibn al-Mulakkin Bl. 5b.

3) Täğ

al-Dīn al-Subki Tabakāt al-Sāfi'ijja (Handschr. der Bodlej. in Oxford, Marsh. nr. 135) Bl. 175.

4) Ibtāl Bl. 11a اجتهاد الرأي هو مشاوره

احل العلم لا ان يقول براه

5) Tahdib p. ۲۳۸.

Dāwūd's sprechend, nur noch erwähnen, dass ihn einige Biographen zum unmittelbaren Schüler Al-Sāfi's machen wollen, welche chronologische Unmöglichkeit jedoch mit Recht zurückgewiesen wird; Dāwūd war höchstens vier Jahre alt als Al-Sāfi starb¹⁾. Zu jener Annahme wird wohl der Umstand Anlass gegeben haben, dass Dāwūd der erste²⁾ Schriftsteller war, welcher die Vorzüge des Imām's (مناقب) in der Literatur behandelte; er verfasste zwei Schriften dieses Inhaltes und sein bereits oben (S. 25) mitgetheiltes Urtheil über Al-Sāfi wird wohl diesen Lobschriften entlehnt sein. Dāwūd, der in den biographischen Klassenwerken (ṭabaḳāt) der Sāfiiten eine ruhmvolle Stelle einnimmt, wird von seinen Biographen im Allgemeinen als ein fanatischer Anhänger (متعصب)³⁾ des Sāfi bezeichnet, was um so höher anzurechnen ist, als er selbst von Haus aus in der hanefitischen Richtung erzogen wurde, welcher sein Vater angehörte⁴⁾. Aus Nisābūr zurückgekehrt liess er sich in Bagdād lehrend nieder. Die grosse Anzahl seiner ansehnlichen Schüler wird von den Biographen durch die Angabe veranschaulicht, dass in seinem Wohnorte vierhundert Ṭaylasāne (bei Einigen grüne T.) vorfindlich waren⁵⁾. Unter denen, die seine Vorträge besuchten, wird der grosse sāfiitische Gelehrte Muḥammed b. Ibrāhim b. Sa'id Al-'Abdī genannt, einer der hervorragendsten Traditionsgelehrten seiner Zeit (st. 291), der auch dem Buchārī als Autorität galt. Dāwūd sagte von ihm zu seinen Genossen: „Es ist hier Jemand anwesend, von dem man wohl profitieren, der aber (von uns) nicht profitieren kann“⁶⁾. Dāwūd's Ruf verbreitete sich bald über die Gemarkungen Bagdād's

1) Ibn al-Mulāḳḳin l. c. ووهم الاستناد أبو منصور حيث قال
فيما نقضه على أبي عبد الله الجرجاني الحنفى أن داود هذا من
تلامذة الشافعى لأنه كان عمره عند موت الشافعى أربعاً أو دونها
ولعله أراد بالتلمذة كونه من أتباعه وإنكاره القياس لا يخرجهم عنهم

2) H. Ch. VI p. 149.

3) Ibn Chalīkān nr. 222 (ed. Wüstenfeld III p. 11).

4) Ibn al-Mulāḳḳin l. c. وكون أبو حنيفة.

5) Ṭabaḳāt al-huffāz IX, 44 vgl. Reiske, zu Abulfeda II p. 720.
Eine ähnliche Art, die grosse Anzahl der Zuhörer zu bezeichnen, ist der auf
Sahl Al-Su'lūki (st. 387) bezügliche Bericht, dass in seinem Hörsale mehr als
500 Tintenfässer waren, Ṭabḏīb p. 137.

6) Ibn al-Mulāḳḳin Bl. 9a حضرهم من يفيد ولا يستفيد.

hinaus¹⁾, man wandte sich von den entferntesten Centren der muhammedanischen Gelehrsamkeit in strittigen Fällen mit theologischen Anfragen an ihn²⁾. Alle Biographen preisen einstimmig seinen frommen biedern Charakter, überall begegnen wir dem Ruhme seines asketischen Lebenswandels; die demüthige Gesinnung, die er in seinen Gebeten an den Tag zu legen wusste, soll zu seiner Zeit unübertroffen gewesen sein³⁾. Nur in Betreff seiner dogmatischen Rechtgläubigkeit begegnen wir einigen Zweifeln (er soll das Erschaffensein des Korân's geglaubt haben), deren Erwähnung in einem späteren Abschnitte (VIII. 2. a.) an die Reihe kommt. Charakteristisch ist noch folgende Erzählung über Dâwûd. Ibrâhîm al-Muzanî⁴⁾ sagte einmal im Laufe der Conversation zu Dâwûd b. Chalaf (sic!) al-Isbahânî: „Wenn aber Jemand so sagt, so ist er aus der Religion ausgetreten, Lob sei Gott!“ فان قال كذا

(فقد خرج عن الملة والحمد لله). Darob stellte ihn nun Dâwûd zur Rede und sagte ihm widerlegend: Sollen wir Gott lobpreisen indem wir Jemanden aus der Religion ausschliessen? Dies ist vielmehr Gelegenheit für ein *istirgâ'* (nämlich die Formel: *أنا لله وأنا إليه راجعون*, welche bei Unglücksfällen gebraucht wird), während die Lobpreisung für freudige Gelegenheiten passend ist⁵⁾.

Als Traditionsgelehrten hielt man den Stifter der Zâhirschule nicht hoch, vielleicht eben wegen seiner theologischen Sonderstellung. Trotzdem seine Werke viele Traditionsaussprüche enthalten, wird auf seine Autorität hin nur selten ein traditioneller Satz citirt. Al-Subkî hebt einen einzelnen Satz hervor, der besonders durch Dâwûd verbreitet wurde: den Satz nämlich, dass wer aus Liebesgram stirbt als Märtyrer zu betrachten ist⁶⁾. Aber auch

1) Al-Subkî sagt von ihm (Tabakât I. c.): *أحد أئمة المسلمين وهداة*

الدين الطاهر ذكرهم في الآفاق على ممر السنين الساتم خيرهم في انظار الارضين. 2) Fihrist p. ٢١٧, 18 ff. 3) Abulfedâ, Annales

II p. 260, Al-Sam'ânî (s. Beilagen), Al-Subkî I. c. u. a. m. 4) dies ist wohl Abû Ibrâhîm Ismâ'il b. Ibrâhîm Al-Muzanî (st. 264) s. Fihrist I p. ٢١٢, vgl. II p. 86. 5) Al-'Ikd al-farid II p. ٢١٥.

6) Tabakât al-Sâf. I. c. *ومن احاديث داود ما رواه ابو بكر*

محمد ابنه عنه قال حدثني سويد بن سعيد ثنا علي بن مسهر عن ابي يحيى الفتنان عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم من عشق ونحف فكنتم فمات فهو شهيد قال الحاكم ابو

auf anderem Gebiete haben manche Gelehrte den Dâwûd herabzusetzen gesucht. Abu-l-'Abbâs Ta'lab fällte das Urtheil über ihn, dass er mehr Verstand als solide Gelehrsamkeit besessen habe, ein Urtheil welches noch überboten wurde durch den Mutakallim Muhammed b. Zejd al-Wâsi'i: „Wer das Non plus ultra von Unwissenheit erreichen will“ sagte dieser spöttische Dogmatiker „der treibe Kalâm nach Nâsi, Fiqh nach Dâwûd und Grammatik nach Niftaweyhi“¹⁾. Dieser Letztere war übrigens selbst Anhänger der dâwûd'schen Lehren. — Dâwûd starb i. J. 270 in Bagdâd.

Die stattliche Reihe seiner Werke, welche im Fihrist ausführlich angegeben werden, welche jedoch sehr früh vom Schauplatze des muhammedanischen Verkehrs verschwanden, stand vollends im Dienste jener theologischen Anschauung, welche zwar nicht Dâwûd zu allererst²⁾ vertrat — ihr Kampf gegen die gegenwärtige Ansicht geht ja in die älteste Zeit der muhammedanischen Theologie zurück —, der er aber unter allen Theologen den schärfsten Ausdruck gab und die er dem Abû Hanifa gegenüber in ein umgrenztes, das sâfi'tische ergänzende System zu fassen suchte: dem über Al-Sâfi'î hinausgehenden, wenn auch auf seine Anregung hin entstandenen Bestreben, das Kijâs aus der Reihe der berechtigten Quellen der kanonischen Rechtsdeduction hinauszuschaffen. Die Titel seiner Werke, welche uns von diesen allein in authentischer Form erhalten sind, zeigen uns diese Tendenz seiner Lehrthätigkeit, welche Ibn Chaldûn in folgenden Worten kennzeichnet: „Sie (die Anhänger Dâwûd's) reducirten die Quellen der Erfassung des Gesetzes ausschliesslich auf das Ausdrückliche (in Koran und Tradition Bestimmte) und auf den Consensus, als in welchen alles Gesetz enthalten sein soll. Sie führten auch das offenbare (nicht erst durch Speculation zu erschliessende) Kijâs und die Ursachen des Gesetzes, selbst da, wo die Ursache, als solche, in der Schrift ausdrücklich dargelegt wird, auf die Schrift zurück (d. h. erlaubten keine über den in der Schrift erwähnten Fall hinausgehende Nutzenanwendung der Analogie und der Gesetzesursachen); denn — so sagen sie — die schriftlich erwähnte Gesetzesursache ist, so oft wir ihr begegnen, nichts anderes als die Bestimmung des (concreten) Gesetzes (nicht aber die Bestimmung eines Principes)“³⁾. Ausser dem Kijâs und Ta'lil verwarf Dâwûd auch noch das Taklid, d. h. den unbedingten Anschluss an die Lehrmeinung eines Imâm oder einer Schule in Fragen, welche in den berechtigten Gesetzesquellen nicht klar entschieden sind. „Das blinde

عبد الله اتعجب من هذا الحديث فإنه لم يحدث به عن سويد
ابن سعيد ثقة وداود وابنه ثقتان*

1) Fihrist p. vj, 18. 2) Gegen Spitta, Al A's'ari p. 80 Ann. 1.

3) Mukaddima ed. Bâlâk p. ٣٧٢.

Nachsprechen der Lehre jemandes, der nicht unfehlbar ist (معتموم) ist verwerflich und zeugt von Blindheit der Einsicht“ — dieser gegen das Taklîd gerichtete Ausspruch wird ihm zugeschrieben. „Pfui über jemanden — so soll er noch gesagt haben — dem eine Fackel gegeben ist, mit welcher er seine Pfade erleuchten könnte, und diese Fackel ausbläst um einherzugehen auf einen Andern gestützt“, d. h. — wie unsere Quelle ergänzend hinzu setzt — man brauche nicht blindlings einer menschlichen Autorität zu folgen, wenn man selbst die Gesetzesquellen zu benutzen im Stande ist. Jemand befragte den Dâwûd, welcher Gesetzesschule er sich anschliessen möge; da sagte er zu ihm: „Schliesse dich weder mir noch aber auch dem Mâlik oder dem Auzâ'î oder Al-Nachâ'î oder Anderen slavisch an; nimm die Gesetze daher, woher sie selbst dieselben schöpften¹⁾. Unsere Quelle citirt hier Aussprüche, welche mindestens im Geiste Dâwûds gehalten sind, der selbst ein Buch gegen das Taklîd verfasste²⁾.

Mit diesen Lehren ging der fanatische Sâfi'it in seiner einseitigen Ausarbeitung und Entwicklung der sâfi'itischen Lehre in ein Lager über, in welchem Al-Sâfi'î selbst nicht stehen mochte; noch weniger aber die Schule Al-Sâfi'î's, welche das Taklîd zu diesem Imâm auf ihre Fahne schrieb und vom Standpunkte der durch Al-Sâfi'î eingeführten Uşûlwissenschaft den Grundsatz festhielt: „Nicht derjenige ist ein Faķih, der die Aussprüche der Menschen sammelt und einen derselben bevorzugt, sondern derjenige der auf Grund der Schrift oder der Tradition ein Princip (اصل) ergründet, welches vor ihm nicht ergründet war, und aus dieser Wurzel hundert Zweige ableitet“³⁾. Diese freie Gedankenthätigkeit begegnet der offenen Missbilligung der Zâhirschule. Es wundert uns daher gar nicht, wenn wir unter den Gegnern Dâwûd's gerade den ersten grossen Vertreter der sâfi'itischen Schule, Abu-l-'Abbâs ibn Surejġ (st. 305) finden, der, um den Standpunkt der sâfi'itischen Schule klar zu legen, polemische Werke gegen die Ahl al-Raġ und die Ahl al-Zâhir schrieb⁴⁾, und in mündlichen Disputationen mit Dâwûd und seinem Sohne manches spitzige Witzwort gegen ihr System schleuderte⁵⁾, so wie im Allgemeinen bald nach Dâwûd's Auftreten eine Reihe von Gegenschriften gegen die „Verwerfung des Kijâs“

1) Al-Sa'rânî I p. 6v. 2) كتاب الذب عن كتاب إبطال

وحنف كتباً في 3) Tahdib p. 8v. 4) ibid. p. viii

الرد على المخالفين من أهل الرأي وأهل الظاهر. 5) Fihrist

p. 233, 6. Tahdib v. 4. Ibn Challikân nr. 20 (I p. 31).

die theologische Literatur des Islâm belebte ¹⁾. Die Opposition der dâwûd'schen Methode gegen die der herrschenden Gesetzeschulen bestand aber nicht allein in der Verwerfung der speculativen Quellen. Auch in der Anwendung der von Dâwûd im Vereine mit den gegnerischen Schulen als gültig anerkannten Quellen unterscheidet sich Dâwûd's Richtung oft in principieller Beziehung von den ihr vorangehenden Schulen. Wir werden in der Folge bei speciellen Fällen oft Gelegenheit haben, auf die beiderseitigen Verschiedenheiten in der Benutzung der geschriebenen Gesetzesquellen aufmerksam zu machen; die in principieller Beziehung weittragendste Unterscheidungslehre in Hinsicht auf die geschriebenen Quellen ist wohl die beiderseitige Anschauung von Chušûs und 'Umûm in den kanonischen Texten, worauf wir weiter unten in dem Kapitel über Ibn Ĥazm des Näheren eingehen. Auch das Iğmâ' ist, wie wir aus der soeben angeführten Stelle des Ibn Chaldûn sehen konnten, eine der Zâhirschule mit den gegnerischen Richtungen gemeinsame Rechtsquelle. Gemeinsam ist ihnen jedoch nur der Begriff des Iğmâ', als der des Consensus der competenten Gelehrten der Kirche in Bezug auf Gesetzesfragen, welche in den geschriebenen Quellen nicht genau erörtert sind. Welche aber jene Autoritäten sind, die bei der Constatirung des Iğmâ' in Betracht zu ziehen seien, darüber hat die Zâhirschule ²⁾ wesentlich andere Meinungen als die, welche in den gegnerischen Schulen zur Geltung kamen. Dieser Unterschied musste mit dem Fortschritte der Zeit immer eingreifender werden, ja sogar die klare Formulirung des Gegensatzes konnte erst in den spätern Generationen zu scharfer Ausprägung gelangen; aber wir dürfen voraussetzen, dass die Ansichten der spätern Zâhiriten über die Ausdehnung und den Kompetenzkreis des Iğmâ' ihre erste Begründung in einem Buche fanden, welches der Stifter der Zâhirschule dieser Rechtsquelle widmete ³⁾. Wir müssen im Allgemeinen die Thatsache in Betracht ziehen, dass sich in Hinsicht auf die Bedeutung des Iğmâ' innerhalb des Islâm, — wir sprechen

1) Muhammed al-Ķâšânî (früher selbst Anhänger Dâwûd's), Al-Mu'âfâ al-Nahrawânî, Schüler Al-Ṭabari's, verfassten solche Gegenschriften. Fihrist p. ۲۳۹, 8.

2) und innerhalb derselben wieder Ibn Ĥazm, der, wie wir schon hier vorzunehmen wollen, die gewohnte Auffassung des Iğmâ' mit folgender Motivirung in Frage stellt: Da es auch Ginnen gab, welche zu den gläubigen Genossen des Propheten gehörten, und es nicht möglich ist, sich über die Meinungen derselben Kenntniss zu verschaffen, so ist das Vorgeben eines „Consensus der Genossen“ oitel Lug und Trug. (Ibn Ĥağar, Işâba ed. Calcutta I p. v). Jedoch wir werden sehen, dass I. H. sich sehr kräftig auf Iğmâ' beruft; er muss demnach jedenfalls in Beziehung hierauf eine eigene Ansicht gehabt haben, welche aus unseren Materialien nicht mehr erschlossen werden kann.

3) Fihrist p. ۲۱۷, 12 كتاب الاجماع.

hier nicht bloss von den Anfängen der Entwicklungsgeschichte der muhammedanischen Theologie — die widersprechendsten Meinungen ausbildeten. Es wird auch von solchen Theologen gesprochen, welche die Geltung desselben ganz und gar in Abrede stellen. Sie sagen, es sei unmöglich, in Bezug auf welche Generation immer die übereinstimmende Meinung sämtlicher kompetenter Autoritäten festzustellen. Wem wäre es möglich, von der Existenz jeder einzelnen dieser Autoritäten Kenntniss zu haben? Gar oft mag eine einfache Frau in ihrem Gemache die Stufe eines Muğtahid erklimmen, ohne dass die Zeitgenossen von ihrer Existenz Kenntniss haben. Und selbst dann, wenn wir voraussetzen, dass es möglich sei, ein suffrage universel sämtlicher gelehrter Zeitgenossen einzuholen: wer bürgt denn dafür, dass dasjenige, was sie als ihre Meinung aussprechen, auch wirklich ihre innere Ueberzeugung ist? Und endlich — so sagen die Leugner des Iğmâ' — hätte der Prophet in seinen Instructionen an Mu'ad (s. oben S. 8) nicht den Consensus als Rechtsquelle genannt, wenn er ihn überhaupt als solche gelten lassen wollte? Dieses Stillschweigen ist ein Beweis dafür, dass Iğmâ' überhaupt als Rechtsquelle nicht zu gelten hat¹⁾. Aber selbst jene Gesetzgelehrten, welche das Iğmâ' als Rechtsquelle anerkennen und sich hierbei auf verschiedene, nicht immer unzweifelhaft authentische Traditionssätze berufen²⁾, sind in der

1) Warakât Bl. 33 b واحتجّ منكروا الاجماع بامرّين احدهما منع
تفسيره فان علماء العصر غير محصورين وفيهم الخامل والمشهور
ورب امرأة في خدرها بلغت درجة الاجتهاد ولا يُعَلَّم بها ولو قُرض
جميع اهل الاجتهاد لا يُعلم اتقانهم بجواز اظهار احدهم خلاف ما
في نفسه وثانيهما ان حديث معاذ المشهور لم يذكّر فيه الاجماع
ولو كان حاجةً نذكره،

2) Der zumeist angeführte traditionelle Beleg ist der Satz: لا تجتمع
قال رسول الله صلعم ان الله أجاركم: أوتمى على صلاة
من ثلث خصال ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا وان لا يظهر
اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا على صلاة.
Auch andere, minder zutreffende Aussprüche pflegen in den Usûlwerken angeführt zu werden; im Koran war es sehr schwer eine Stütze zu finden, man
berief sich dennoch auf Sure IV v. 115 (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ)

Definition dieser Rechtsquelle nicht immer einer Ansicht. Mālik b. Anas zieht bekanntlich nur die übereinstimmende Lehre der Gelehrten von Medīna in Betracht und ist in diesem Sinne eigentlich unter die Leugner dessen, was man gewöhnlich unter Igmâ' versteht, zu setzen¹⁾. Und diejenigen Gesetzeslehrer, welche bei der Feststellung des Igmâ' die durch Mālik geforderte territoriale Beschränkung verwerfen, sind bezüglich der zeitlichen Grenze, welche beim Igmâ' in Betracht kommt, unter einander uneinig. Sie verstehen unter Igmâ': „Die Uebereinstimmung der Gelehrten in der Kirche Muhammed's in einem Zeitalter in Bezug auf eine

gesetzliche Frage“ اتِّفَاقَ الْمُجْتَمِعِينَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي عَصْرِ

اتِّفَاقَ عُلَمَاءِ أَهْلِ الْعَصْرِ (Imâm al-Hāramejn: على حكم شرعي

(على حكم الحادثة). Soll nun die Uebereinstimmung der den

Lebenden vorangegangenen Generationen von Muġtalidīn in Betracht gezogen werden, oder ist die zeitgenössische Generation gemeint?²⁾

Ist, um ihre Terminologie beizubehalten, انقراض العصر شرط الاجماع

oder nicht? Diese Frage nun kommt in der Zāhirschule gar nicht in Betracht. Sie sagt, und sagt es wahrscheinlich ihrem Stifter Dāwūd nach, der sich um die Beibringung eines daraufbezüglichen Traditionssatzes bemühte (s. oben S. 33 Anm. 2), dass unter Igmâ' einzig und allein die Uebereinstimmung der „Genossen des Propheten“

(اجماع الصحابة) zu verstehen sei, dass nur dasjenige, was mit

Bezug auf den authentisch nachweisbaren Consensus der Genossen gelehrt wird, berechtigt, dass aber der Consensus der spätern Generationen, ja selbst der der Tabi'in völlig gleichgültig sei und dass aus demselben keine Rechtslehre abgeleitet werden könne

Andero Theologen betrachten die Geltung des Igmâ' als Postulat des gesunden Menschenverstandes und mühen sich nicht ab, nach geschriebenen Beweisen für dieselbe zu forschen.

1) Kremor, Culturgeschichte des Orients I p. 488.

2) Die hauptsächlichsten auf اجماع bezüglichen Streitfragen sind kurz zusammengestellt im Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans s. v. I p. ۲۳۸—۴۰. Aber die Unterscheidung zwischen a) اجماع القول b) اجماع الفعل c) اجماع السكوت ist dort nicht erörtert. Vgl. über Igmâ' jetzt auch C. Snouck Hurgronjo's Abhandlung: Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islâm (Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned. Indie 4e Volgr. VI. Deel 1883) p. 43 ff. des Sonderabdrucks. Diese ausgezeichnete Arbeit des holländischen Gelehrten war zur Zeit der Abfassung vorliegender Abhandlung noch nicht erschienen.

und dürfe¹⁾. Denn, so argumentiren sie, nur zur Zeit der Genossen, welche einen an einem Orte vereinigten Kreis bildeten, dessen Mitglieder wie deren Anzahl jedem bekannt waren, war es möglich, die Uebereinstimmung sämmtlicher competenter Autoritäten zu erheben. Nach Ablauf der Generation der „Genossen“ aber zerstreuten sich die Gelehrten in alle Länder und Zonen und vermehrten sich so sehr, dass ihre Zahl nicht zu bestimmen ist und dass eine Ortschaft sie nicht einschliessen konnte. Was sie also in voller Uebereinstimmung lehren, liesse sich gar nicht bestimmen.

Wir ersehen hieraus, dass in den Schulen Abū Ḥanifa's und Al-Sāfi's sehr leicht eine Lehre auf Grund des Iğmâ' zur Geltung kommen mochte, welche die Zāhirschule als völlig unbegründet verwerfen konnte. Das Princip aber des Iğmâ' hat auch Dāwūd und seine Schule anerkannt, und ihre Polemik wendet sich zumeist nur gegen die Anwendung jener Rechtsquellen, die sie im Princip als unzulässig verwerfen, gegen die der speculativen Quellen.

Dāwūd's Opposition gegen Kijās und Ra'j, die Existenz seiner dieser Opposition gewidmeten Schriften ist in ihrem geschichtlichen und literarischen Zusammenhange erst dann recht zu begreifen, wenn wir sie in Beziehung setzen zu der in der Schule Abū Jūsuf's hervorgetretenen literarischen Bestrebung, die Berechtigung der speculativen Quellen theoretisch immer tiefer zu begründen, nachdem sie praktisch in Abū Ḥanifa's System ihr Bürgerrecht erhalten hatten. Die „*كتاب إبطال الغيباس*“ u. s. w. sind als Gegenschriften

zu fassen gegen ḥanefitische Werke, wie z. B. das *كتاب إثبات* *كتاب اجتهد الرأي* und *كتاب إبطال الغيباس*, wie deren der Schüler Abū Jūsuf's, Abū Mūsa 'Isa b. Abān b. Ṣadaqa (st. 220) in die Welt setzte, um die theologischen Scrupel der traditionsfreundlichen Reaction zu zerstreuen²⁾.

1) Warakāt Bl. 34a *خلافًا لأهل الظاهر فأنهم قالوا الإجماع المحتج به إجماع الصحابة واعتمدوا به على أن الإحاطة بأقوال المجتمعين في أيام الصحابة كانت ممكنة لاشتهار العلماء وانحصار (والانحصار cod.) عددهم فأمّا بعد الصحابة فإن [العلماء] تفرّقوا في الامصار واختلّفوا في الاقطار وكثروا بحيث لا يحصرهم عدد ولا يجمعهم بلد ولا يمكن الوقوف على قولهم.*

2) Flügel, Ueber die Classen der ḥanefitischen Rechtsgelehrten (Abhandlungen der phil. histor. Classe der kgl. sächs. Gesellsch. d. W. W. Bd. III [1861] p. 288.

Aber auch Dâwûd sollte die Erfahrung machen, die für die alten Aṣḥâb al-ḥadīṭ der vorhanefitischen Epoche nicht ausbleiben konnte. Auch ihm zeigte die Praxis die thatsächliche Unzulänglichkeit seiner Theorie; er hatte gut auf das ausschliessliche Recht der Schrift und der Tradition pochen, Analogie und Ra'j verwerfen: die richterliche Praxis musste immer nach Succurs aus anderen Vorrathskammern rufen, wenn die geschriebenen und überlieferten Quellen sie im Stiche liessen. Immer mussten die exclusiven Traditionisten auf die ultima ratio des Sa'bî (oben S. 7) zurückkommen. Dies sollte auch Dâwûd erfahren. Die Praxis versagte ihm die Möglichkeit der vollen Bethätigung seiner eigenen Theorien. Er selbst war genöthigt, in der Praxis der Gesetzeskunde das Kijâs zu benutzen und es als „Beweis“ gelten zu lassen¹⁾. Dies ist aber nichts anderes als eine Wiederannäherung an den Standpunkt Al-Sâfi'î's. Diesem praktischen Zwange weichend, hat denn die durch Dâwûd begründete Schule die starre Verwerfung der selbständigen, von der Tradition freien Meinung aufgeben müssen, während sich jedoch immer noch ein Häuflein von Ideologen fand, welche den starren Negativismus festhielten. Al-Mâwerdî erwähnt diese beiden Schattirungen der „Kijâsleugner“ (نفاة القياس) bei der Frage, ob solchen Theologen richterliche Aemter anvertraut werden dürfen: „Diejenigen, welche die Analogie verwerfen, sind von zwei Arten. Die einen verwerfen dieselbe und folgen dem Aeusseren des Textes und richten sich nach den Sprüchen der Altvordern da wo diese mit keinem Text in Widerstreit stehen. Das selbstständige Iğtihâd aber verwerfen sie völlig und wenden sich ab von dem eigenen Denken und freien Ergründen. Solchen darf man nicht Richterämter anvertrauen, da sie die Methoden der Gesetzeskunde nur in unzulänglicher Weise bethätigen. Eine andere Classe derselben verwirft zwar die Analogie, geht aber in der Gesetzesdeduction dennoch selbstständig vor, indem sie sich auf den Inhalt (Geist) der Worte und den Sinn der Anrede stützen. Dahin gehören die Ahl al-Zâhir; ob man solchen Theologen ein Richteramt anvertrauen dürfe, darüber sind die Genossen Al-Sâfi'î's getheilte Meinung“²⁾. Es versteht sich von selbst, dass

1) Abulfedâ Annales II p. 262 وكان داود لا يرى القياس في

كتاب und كتاب الشريعة ثم اضطر اليه فسماه دليلاً und كتاب دليلاً unter die أدلة الشرع auf. Reiske liest ذليلاً und findet

folgenden Sinn: „et quamvis (!) ab ipso rerum usu et indole cogeretur deinceps similitudinis rationem habere, nihilominus (!) tamen appellabat eum ferondae sententiae modum ignobilem“. Vgl. hierüber auch Al-Sam'ânî (Beilage V).

2) Constitutiones politicae ed. Enger p. III.

Dâwûd dem Kijâs nur im äussersten Nothfalle ein Recht einräumte; die Concession, es ein Dalil zu nennen, haben später fanatischere Schüler, wie z. B. Ibn Ĥazm einer war, zurückgenommen.

Bei dem geringen Raume, den in Dâwûd's Lehrsystem die bei allen seinen Vorgängern breiter Berücksichtigung gewürdigten speculativen Hilfsmittel fanden, musste jenes in vielen Punkten von den gangbaren Schulen abweichende Meinungen aufweisen. Es wäre für die vergleichende Kenntniss der ältesten muhammedanischen Gesetzeskunde von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit, wenn wir die Reihe der Unterscheidungslehren Dâwûd's und der Zâhiriten vollständig besässen. Die Lehre der Ahl al-Zâhir wurde aber, wie wir im letzten Kapitel näher sehen werden, von der Berücksichtigung in der Feststellung des Consensus bald völlig ausgeschlossen, und daher kommt es, dass in Werken, in welchen die Unterscheidungslehren (خلافيات) der orthodoxen Schulen vergleichend dargestellt werden¹⁾, die Lehren der Ahl al-Zâhir, als

1) Diese Literatur, welche jedoch nicht zu verwechseln ist mit der Wissenschaft von dem اختلاف الصحابة (s. Anmerkung 2), verdiente einmal in bibliographischer Beziehung eingehend behandelt zu werden. Eröffnet wird sie, wie ich glaube, durch Al-Sâfi's Arbeit اختلاف العراقيين, in welcher er die Differenzpunkte zwischen Abû Ĥanifa und Muhammed ibn Abî Lejlâ zusammenstellt (Tahdib p. vv.). Nach Flügel (Abhandlungen der sächs. Ges. d. WW. Phil. hist. Cl. 1861 p. 301) wurde dieses علم الخلاف von Abû Zejd 'Abd Allâh Al-Dabûsî (Mitte des V. Jhd.) begründet durch sein تأسيس النظر في اختلاف الائمة. Wir können jedoch schon früher (III. u. IV. Jhd.) Anfänge und Ausführungen in dieser Frage nachweisen. Abû Bekr ibn al-Mundir (st. 309/10) wird als berühmter Schriftsteller in diesem Fache bezeichnet (Tahdib p. 4v); dessen Zeitgenosse Al-Tabari (st. 310) schrieb ein كتاب اختلاف الفقهاء (Fihrist p. 335, 5); vgl. oben S. 4; später verfasste Abû Bekr al-Râzi Al-Gassâs (st. 370) einen Auszug aus Al-Tahâwî's Werk über اختلاف العلماء (oder اختلاف الفقهاء) Ibn Kutlubugâ p. 6, 17). Hierher gehört auch der Sâfiite Zakarijâ b. Jahjâ Al-Sâgî (st. 307) mit seinem كتاب اختلافات الفقهاء. Bei Ibn al-Mulakkîn (Bl. 12b) wird von Al-Huseyn b. al-Kâsim Abû 'Alî Al-Tabari (st. 350) gesagt: وهو أول من جرد الخلاف وصنعه. Vgl. dieselbe Angabe bei Abu-l-Mahâsin II p. 30v. Zu erwähnen ist noch, dass man in späterer Zeit unter علم الخلاف vorzugsweise nur die Kenntniss der Unterscheidungs-

für den Consensus völlig gleichgültig, ganz und gar unberücksichtigt und unerwähnt blieben. Nur von den daraufbezüglichen Werken zweier Verfasser ist mir ein Anderes bekannt geworden. Der Hanefit Muḥammed b. ‘Abd al-Raḥmān al-Samar-kandī Al-Singārī (st. 721) verfasste ein in diese Literaturgruppe gehöriges Werk: *عمدة الطالب لمعرفة المذاهب*, in welchem neben den vier orthodoxen Schulen auch die Lehrmeinungen der Sī‘a und der Dāwūditen Punkt für Punkt vorgeführt werden¹⁾; dieses Buch ist uns aber nicht erhalten geblieben. Dann ist der berühmte Theosoph ‘Abd al-Wahhāb Al-Sa‘rānī (st. 973) zu nennen, welcher in Folge der eigenthümlichen Tendenz seiner „Wage der Wahrheit“ (*ميزان الحق*), in welcher er eben die Lehre von der Gleichwerthigkeit aller differirenden Schulmeinungen, als für den Geist der Religion gleichgültiger Formensachen, theoretisch durchzuführen strebt, den Unterscheidungslehren der Ahl al-Zāhir neben denen der orthodoxen Schulen gleichberechtigte Erwähnung gönnt²⁾. Das Mizān verfasste Al-Sa‘rānī nachdem er bereits in die Richtung der muhammedanischen Theosophie eingetreten war. Aber schon bevor er sich dieser Richtung angeschlossen hatte, verfasste er unter dem Titel: *كتات المنهاج (المنهج) المبين في بيان أدلة* (oder *المنهج*) ein Buch ähnlichen Inhaltes³⁾, welches — wenn ich dies aus den Worten, dass es die „actuellen und verschwundenen“ *Madāhib* behandle, folgern darf⁴⁾ — neben den orthodoxen Schulen

lehren der beiden Schulen des Abū Hanifa und Al-Sāfi‘i verstand. So finden wir bei Al-Firkāh (Warākāt Bl. 52b) zu den Worten des Imām al-Ḥaramejn

ومن شروط المفتى أن يكون عالماً بالفقہ اصلاً وشرعاً خلافاً ومدعباً

folgende Bemerkung des Commentators: *وقوله خلافاً يعني أن يكون عالماً*

باختلاف العلماء في احكام الوقائع الفروعية من اقوال الصحابة

والتابعين ومن بعدهم ولا يكفي ما يفهم من مطلق اسم الخلاف

الآن وهو علم الخلاف بين الامامين الشافعي وابي حنيفة فقط.

1) Ibn Kuṭlubugā p. 42 nr., 165.

2) Solcho Stellen sind ausser den in dieser Arbeit später anzuführenden noch folgende: I pp. 133, 134, 137, 138, 141, 144, 151, 152, 156, 228, II pp. 33, 45, 47, 53, 58, 60, 62, 74, 92, 119, 223, 232.

3) Ein kleines Stück davon ist in einer Gothaer Sammelhandschrift. Vgl. Pertsch Arab. Handschriften I p. 21 nr. 123.

4) Mizān I p. 74 *أدلة* *في بيان المبين بالمنهج*

auch die Zâhirschule berücksichtigt. Dieses Werk welches er sowohl im Mizân als auch anderweitig ¹⁾ oft citirt, wird wohl als identisch anzusehen sein mit einem **كتاب أدلة المذاهب**, welches Al-Sa'rânî ebenfalls als sein Werk anführt ²⁾. Ausserdem wird in einigen grösser angelegten Tafsirwerken und Traditionscommentaren bei Stellen, aus deren eigenthümlicher Interpretation eine Sonderlehre der Zâhirschule folgt, auf diese, zuweilen mit Darlegung des Ideenganges der bezüglichen Beweisführung, hingewiesen. Aus diesen Werken haben wir denn auch in dieser Arbeit unsere Daten hinsichtlich der Lehrmeinungen der Zâhirschule zumeist schöpfen müssen.

Wir dürfen annehmen, dass die Anhänger Dâwûd's seine Lehren immer weiter entwickelten, die Consequenzen seiner Grundsätze auf weitere Kreise ausdehnten, mit einem Worte, von ihrem Standpunkte aus eine Vervollkommnung der zâhiritischen Gesetzeswissenschaft anstrebten und bewerkstelligten. Zu bestimmen, was von dem, was wir die Lehre der Zâhirschule nennen, den successiven Generationen von Zâhiriten einzeln angehört, können wir uns nicht anheischig machen. Ja sogar für die in dieser Beziehung wichtigste Frage: „was hat Dâwûd selbst von den übrigen Imamen Abweichendes in der Gesetzeswissenschaft gelehrt?“, sind wir **nur** auf spärliche Daten angewiesen. Wir können es nicht als unzweifelhaft hinstellen, wenn die Quellen, denen wir in den folgenden Abschnitten Glauben schenken, eine oder die andere Lehre der Zâhirschule als von Dâwûd selbst abstammend erwähnen. Sicher ist in diesem Falle nur dies, dass wir eine zâhiritische Lehre vor uns haben; unsicher bleibt aber, ob sie bereits von Dâwûd ausgesprochen wurde. Einige Lehrmeinungen aber werden im Laufe der Rede über Dâwûd's System als dem Dâwûd selbst angehörige und sein System besonders charakterisirende hervorgehoben. Von diesen wenigstens gilt mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass sie wirklich von dem Stifter der Zâhirschule herrühren. Solche Punkte sind: die Lehre Dâwûd's von der Beschränkung des Verbotes, goldene oder silberne Gefässe zu gebrauchen, auf das Trinken aus solchen Gefässen ³⁾; von der Beschränkung des Wucherverbotes auf die

المجتهدين كمثل بذلك فأتى جمعت فيه أدلة جميع المذاهب
المستعملة والمندرسه قبل دخولي في محبة طريق القوم ووقوعى
على عين الشريعة التي يتشعر منها اقوال جميع المجتهدين
ومقلديهم.

1) Latâ'if al-minan (Hschr. des ung. National-Museums Nr. XV) Bl. 178 a.

2) Mizân I. p. v.

3) Abulfedâ Annales II p. 262.

IV.

Wir können kein anschaulicheres Beispiel für die Beleuchtung des Verhältnisses der Záhirschule zu den übrigen orthodoxen muhammedanischen Gesetzesschulen anführen, als ihre Grundlehre betreffs des Wucherverbotes. In den Traditionen, in welchen das koranische Wuchergesetz näher bestimmt ist, werden sechs Arten genannt, mit denen — in der durch das muhammedanische Gesetz untersagten Weise — Wucher zu treiben verboten wird; und zwar:

Gold, Silber, Weizen, *الذَّعْبُ الْفِضَّةُ السِّمْرُ الشَّعِيرُ النَّعْمُ وَالزَّبِيبُ*

Gerste, Datteln, Rosinen. Nun lehren die analogistischen Schulen, dass diese sechs Arten in den Traditionen nur als Specimina aufgeführt werden, dass sie aber keineswegs das ganze Gebiet der wucherfähigen Arten ausschliessend umfassen. Um nun bestimmen zu können, für welche Arten die eben genannten sechs als Beispiele gelten, suchen sie nach der Methode des Ta'íl den Grund (عَلَّةٌ) ¹⁾ des Verbotes bei jeder Gattung, den Gesichtspunkt unter

welchen sie betreffs dieses speciellen Gesetzes fallen, die höheren Gattungen, deren Arten sie sind. Aus einer solchen Betrachtung folgt dann nach ihnen, dass nicht nur diese Arten, sondern die Gattungen, unter die sie gehören, dem Wucherverbote unterliegen. So hat schon in früher Zeit ein medinenser Rechtsgelehrter, Lehrer des Málík b. Anas, Rabí'a, dem der Beiname „Rabí'a des Raj“

(ربيعة الرأي) gegeben wurde, den Gesichtspunkt aufgestellt, dass auf Alles, was der Almosensteuer (زكاة) unterworfen ist, das Wucherverbot Bezug habe, woraus also folgen würde, dass auch Haus- und Reitthiere in dieses Verbot inbegriffen sind ²⁾. In den Gesetzesschulen ging man auf noch speciellere Distinctionen ein. So z. B. sagt die Schule Abú Hanífa's, dass die ersten beiden Arten nur Beispiele sind für das ganze genus des durch Gewicht Bestimmbaren (موزون), dessen Arten sie sind; die Schule Al-Sâfi's sieht in denselben die Vertreter alles Werth Habenden (جنس الأثما), in den aufgezählten Früchten nur Beispiele von Nahrungsmitteln (مطعمومات) u. s. w.; so dass also nach diesen

1) عَلَّةُ النَّخْمِ, worüber Al-Aš'ari mit einem málikitischen Theologen disputirt, ist die „ratio des Weinverbotes“ nicht „Zweck des Weines“, wie Spitta Zur Geschichte Abu-l-Hasan al-Aš'ari's p. 81 nr. 98 erklärt.

2) كُلُّ مَا تَحْتَاجُ فِيهِ الزَّكَاةُ فَهُوَ رِبَوِيٌّ فَلَا يَحْجُوزُ بِبَيْعِ الْبَعِيرِ بِالْبَعِيرِ.

Schulen das Wucherverbot nicht nur auf die in der Tradition angeführten Arten, sondern auf Alles, was unter denselben Gesichtspunkt fällt, Bezug hat. Diese Schulen lassen, wie wir sehen, die Analogie walten und dehnen das Geschriebene durch die Anwendung der Analogie auf nicht ausdrücklich Geschriebenes aus. Die Zāhirschule kann dieser auf speculativer Willkür beruhenden Erweiterung des geschriebenen Gesetzes ihre Zustimmung nicht geben; wären jene Gattungen gemeint, so hätte der Prophet sicherlich dem kürzeren Ausdruck den Vorzug gebend, statt einzelne Arten zu nennen, bloss den einen Gattungsnamen gebraucht¹⁾. Das Wuchergesetz kann nach ihrer Ansicht nur auf jene sechs Arten Bezug haben, welche in der Tradition ausdrücklich erwähnt sind; wenn jemand mit solchen Dingen, welche in diesen sechs Arten nicht inbegriffen sind, die durch das muhammedanische Gesetz als Wucher betrachtete Art von Handel treibt, so hat er dieses Gesetz nicht übertreten²⁾.

Wir erkennen an diesem Beispiele den leitenden Gesichtspunkt der Gesetzeswissenschaft der Zāhirschule in ihrem Unterschiede von dem sonstigen orthodoxen Fiqh. Während dem letzteren, und zwar desto schärfer und systematischer, je mehr constitutives Recht dem Ra'j und besonders der Analogie zuerkannt wird, stets die Frage vorschwebt: aus welchem Grunde wird in Bezug auf ein bestimmtes Individuum oder in Bezug auf eine bestimmte Sache etwas angeordnet? und dann das betreffende Gesetz über den in der Schrift und der Tradition

1) *ان الشارح خص من المكيلات والمطعومات* ٥٣٠ p. II *Mafātih* II
والاقوات اشياء اربعة فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات او في كل
المطعومات لقال لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا او قال لا تبيعوا
المطعوم بالمطعوم متفاضلا فان هذا الكلام يكون اشدا اختصارا واكثر
فائدة فلما لم يقل ذلك بل عدّ الاربعة علمنا ان حكم الحرمة
مقصود عليها فقط.

2) *ونسب النبي في هذه الاحاديث على* ٥١ p. IV *Al-Nawawi*
تحريم الربا في ستة اشياء الذهب والفضة الخ فقال اهل الظاهر لا
ربا في غير هذه الستة بناء على اصلهم في نفى القياس فل جميع
العلماء سواهم لا يختص بالستة بل يتعدى في معناها وهو ما يشار بها
في العلة واختلغوا في العلة الخ. Vgl. noch ausführlicher *Al-Sa'ra'ni* II

ausdrücklich constatirten Fall hinaus auf Alles ausgedehnt wird, was in Anbetracht der obschwebenden Gesetzesursache demselben analog ist (vgl. oben S. 30), betrachtet die Zâhirschule einen solchen Syllogismus als einen willkürlichen, dem Gedanken des Gesetzgebers eigenmächtig untergeschobenen und beschränkt das Gesetz (حَدْم) ausschliesslich auf die im Gesetz namhaft gemachten persönlichen oder sachlichen Fälle (المنصوص). Nach der Ansicht der Zâhirschule hat man überhaupt bei keinem Gesetze Gottes nach der Ursache desselben zu fragen, ebenso wie bei keinem Werke Gottes die Ursache der Hervorbringung zu untersuchen ist; die einzige Ursache der Hervorbringung derselben ist der souveräne Wille Gottes¹⁾: ganz dasselbe gilt auch von dem Gesetz.

In dem Traditionsausspruche, in welchem den Rechtgläubigen jede Art von Luxus verboten wird, nennt der Text blos „das

Trinken aus goldenen und silbernen Gefässen“: قال رسول الله صلعم

من شرب في إناء من ذهب أو فضة فأنما يبجرجر في بطنه ناراً من

جهنم „Wer aus einem goldenen oder silbernen Gefässe trinkt, der

schlüpft (mit diesem Trunke) Höllefeuer in seinen Bauch“²⁾. Allerdings ist es wahr, dass in einigen Parallelversionen dieses Traditionssatzes neben dem Trinken auch das Essen aus solchen Gefässen

erwähnt wird (الذى يأكل أو يشرب في الخ): jedoch ist jene oben

citirte Version die ursprünglichere, und an dieselbe hält sich Dâwûd und seine Zâhirschule, indem sie lehren, das Verbot beziehe sich lediglich auf das, was der einfache Wortlaut bietet. Verboten ist ausschliesslich das Trinken aus Gold- oder Silbergefässen; jeder anderweitige Gebrauch, den jemand von goldenen und silbernen Geräthen machen wollte, ja selbst das Essen aus denselben, ist erlaubt³⁾. Diese Lehre Dâwûd's wird als Beispiel für die Methode

1) Ibn Hazm I Bl. 27b أنه تعالى لا يفعل شيئاً لعلّة وأنه تعالى

يفعل ما يشاء وإن كلّ ما فعله هو عدل وحكمة أي شيء كان

vgl. Ibtâl Bl. 3a, 14a. 2) Muslim, Kitâb al-libâs nr. 2.

3) Al-Nawawi IV p. 419 واجتمع المسلمون على تحريم الأكل

والشرب في إناء الذهب وإناء الفضة على الرجل وعلى المرأة ولا

يخالف ذلك أحد من العلماء إلا ما حكاه أصحابنا العراقيون أن

للشافعي قولاً قديماً أنه يبكره ولا يحرم وحكوا عن داود الطائفي

تحريم الشرب وجواز الأكل وسائر وجوه الاستعمال.

der Zähririchtung bei dem Historiker Abulfeda angeführt¹⁾. Die Kijässchulen forschen auch hier vermittelt ihrer auf die Motivirung der Gesetze und auf die Deduction von Analogien auf Grund dieser Motivirung auferbauten Forschungsmethode dem Geiste des Gesetzes nach. Da die im Traditionstext ausdrücklich erwähnte Benutzung von Gold und Silber nur deshalb verboten sein konnte, weil der Gesetzgeber den luxuriösen Gebrauch derselben miss-

billigte, um hierdurch Hochmuth und Prahlerei (خِيَالَاء) hintanzuhalten, darum muss in jenem beispielsweise hervorgebobenen Detail jede Art von Benutzung inbegriffen sein. Sie verbieten demzufolge z. B. auch die Benutzung solcher Gefässe für die rituelle Waschung (wuđú)²⁾; einige Codices erwähnen sogar, dass die kleine Sonde, die man beim Auftragen des Kohl benutzt, nicht aus Gold oder Silber sein dürfe³⁾. Nach diesen Beispielen wird einleuchtend sein, wie es zu verstehen ist, wenn wir sagen, dass der vorwiegendste Unterschied zwischen dem Gesetz nach der Auffassung der Zährirschule und den durch die Kijässchulen entwickelten Gesetzesfolgerungen (شُرُوع) darin besteht, dass in jenem der Wortlaut der als autoritativ anerkannten Gesetzestexte ausschliesslich massgebend ist, während in der Entwicklung des Gesetzes in letzteren über diesen strengen Wortlaut hinausgegangen wird. Der soeben betonte Grundunterschied in der Gesetzesentwicklung beider Schulen bezieht sich auf beide der geschriebenen autoritativen Quellen des muhammedanischen Gesetzes: nämlich sowohl auf Kitáb als auch auf Sunna. Wir wollen auf beiden Gebieten einige concrete Beispiele dieses Gegensatzes betrachten.

1. Sure II v. 283 giebt Muhammed im Namen Gottes folgendes Gesetz: Nachdem er angeordnet, dass im regelmässigen geschäftlichen Verkehr die Sicherheit der Habe des Gläubigers durch schriftliche Bestätigung der entlehnten Summe von Seiten des Schuldners gefordert werde, sagt er: **وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ فَلَمْ** „Wenn ihr aber auf der Reise seid

1) Annales Muslemici ed. Reiske II p. 262.

2) قول الائمة الاربعة ان استعمال اواني الذعيب والغصّة حتى في غير الأكل والشرب حرام على الرجال والنساء الآ في قول الشافعي مع قول داود أنّما يحرم الأكل والشرب [sic] خاصة والأول مشدد والثاني متخفف واقف على حدّ ما ورد.

3) Burhân al-din Al-Birmâwi's Supercommentar zu Abu-l-Kâsim al-Gazzi's Šarḥ al-gâja, Bülâk 1287 p. 1v.

und keinen Schreiber findet, so wird ein Unterpfand in Beschlag genommen*. Schon einige Rechtslehrer der ältern Zeit, so besonders im I. Jhd. der Mekkaner Muġāhid (st. 100—4) und im II. Jhd. der Baṣrier Al-Daḥḥāk (st. 212), legten den Vers nach dem strikten Wortlaute aus und beschränkten das Pfändungsrecht auf die Reise; wenn sich hingegen die beiden Parteien zu Hause oder im Allgemeinen an regelmässigen stabilen Wohnorten menschlicher Gesellschaft (في الحضر) befinden, so hat nach ihnen das Unterpfand im geschäftlichen Verkehr nicht statt, sondern es muss unter solchen Umständen der Gläubiger seinen Anspruch durch die Aufsetzung einer schriftlichen Schuldurkunde versichern¹⁾. Diese wortgetreue Auslegung und praktische Anwendung des koranischen Gesetzeswortes wurde von den Rechtsschulen aus leicht begreiflichen Gründen verworfen, so sehr, dass Al-Buchārī sich berechtigt fühlen konnte, die Gültigkeit des Pfandes unter Verhältnissen, die durch das Korānwort ausgeschlossen zu sein scheinen, schon in der Titelüberschrift zu dem betreffenden Kapitel seines Traditionswerkes als unbestritten mit einfließen zu lassen, indem er dem Kapitel über das Unterpfand folgende Aufschrift vorsetzt: كتاب في الرهن

في الحضر وقوله تعالى وإن كنتم الآية

und in der That zeigen die dort zusammengestellten traditionellen Mittheilungen der Zeitgenossen und Gefährten des Propheten, dass der Prophet in Medīna, also im ḥaḍar, seinen Gläubigern Pfänder gab. Nur Dāwūd al-Zāhirī und seine Schule fügen sich nicht der allgemeinen Auffassung, nach welcher der Umstand der Reise im Koranverse nur a potiori hervorgehoben wird, ohne eine Beschränkung ausdrücken zu wollen, und nehmen sich vielmehr der vergessenen Lehre Muġāhid's und Al-Daḥḥāk's an²⁾. In der Anmerkung finden wir, dass Faḥr al-dīn Al-Rāzī in Sure IV v. 102 einen Beweis

1) Maḥātib II p. 558 في الرهن على أن الرهن في السفر والحضر سواء وفي حال وجود الكاتب وعدمه وكان مجاهد يذهب إلى أن الرهن لا يجوز إلا في السفر آخذًا بضامن الآية ولا يعمل بقوله اليوم وإنما تقيدت الآية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم وليس الخوف من شرط جواز القصر.

2) وبه (يعنى بقول مجاهد والضحاح) Al-Kastalānī IV p. 223 vgl. Al-Ša'rānī II p. 85. قال داود وأهل الظاهر

für die Thatsache findet, dass bei gewissen Gesetzen des Koran bestimmte Fälle *blos a potiori* (على سبيل الغالب) angeführt werden, ohne dass damit angedeutet würde, dass das betreffende Gesetz ausschliesslich nur auf diesen bestimmten Fall Bezug hat. Aber auch bezüglich des in dieser Beweisstelle enthaltenen Gesetzes klammert sich Dâwûd und seine Zâhirschule an den Wortlaut des Schriftausdruckes; nur dass hier die gegnerischen Schulen diejenigen sind, welche innerhalb des Gebietes des Schriftwortes eine aus dem Geiste desselben folgende Beschränkung vollziehen, während wieder andererseits die Zâhirschule auch hier den Generalisationsbeteubungen der Kijâsschulen widerstrebt. Auf diesen Vers wird nämlich das Zugeständniss des sogenannten *ṣalât al-chauf* und *ṣalât al-musâfir* zurückgeführt. Muḥammed sagt dort: *وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ*

Und wenn ihr das Land durchstreift, so begeht ihr keine Sünde dadurch, dass ihr das Gebet kürzet, so ihr fürchtet, dass euch die Ungläubigen beunruhigen könnten“. Die allgemeinen Gesetzesschulen ¹⁾ bestimmen hier gewisse locale Grenzen für die Anwendung des Zugeständnisses, welches behufs Abkürzung des vorgeschriebenen Gebetes der Reisenden gemacht wird. So z. B. bestimmen Mâlik und Al-Sâfi‘î, dass dieses „Durchstreifen des Landes“ sich zum mindesten auf die Entfernung von 4 Poststationen zu je 4 farsach, die Parasange zu 3 mil, das mil zu 12 000 Schritten d. i. 3000 *chaṭwa’s* (denn je 3 Schritte *اقدام* machen eine *chaṭwa* aus), vom Wohnort aus gerechnet, erstrecken müsse; andere geben andere Massbestimmungen an; alle berufen sich auf Traditionen, welche von den wortklaubenden Zâhiriten als nicht genügend beglaubigt (*آحاد*)

verworfen werden. Kleinere Entfernungen vom Wohnorte können nicht als Reisen betrachtet werden, die den Muslim berechtigen, von dem Zugeständniss des kurzen *ṣalât al-chauf* Gebrauch zu machen. Die Ahl al-zâhir wollen von dieser exegetischen Beschränkung nichts wissen. Sich an den Wortlaut des korânischen Gesetzes klammernd, sagen sie: Der in Rede stehende Koranvers enthält einen Bedingungssatz; so oft nun der im Vordersatz enthaltene Fall eintritt, allemal wenn „ein Streifen durch das Land“ d. h. eine Entfernung vom regelmässigen Wohnorte stattfindet,

1) Auch im Sinitischen Gesetz werden die Entfernungen, sowie die Art und die Umstände der Reise genau festgesetzt, für welche die Befugniss des abgekürzten *صلاة المسافر* Geltung hat. Query, *Droit musulman* I p. 126—132.

darf das gekürzte Gebet verrichtet werden. Die Bestimmung der hierzu nothwendigen Entfernung vom gewöhnlichen Wohnorte ist eine willkürliche Neuerung jener Traditionare, auf welche sich die gegnerischen Schulen berufen, und können gegen das ausdrückliche naṣṣ des Koran gar keine Bedeutung haben ¹⁾. Immer wird aber vorausgesetzt, dass auch die andere im Koranvers erwähnte Bedingung — nämlich Bedrohung durch den ungläubigen Feind — vorhanden sei, eine Nebenbedingung, auf welche wieder die andern Schulen kein Gewicht legen, sondern dem gekürzten Gebete auch unter anderen Umständen Raum geben. In einem safitischen Codex z. B. finde ich folgende Fälle aufgezählt, in denen das gekürzte „Furchtgebet“ zulässig ist: in jedem erlaubten Kampfe oder auf der Flucht in einem solchen Kampfe, wie wenn z. B. der Gerechte gegen den Unterdrücker kämpft, oder der Vermögende gegen jemanden, der seine Habe entwenden will; wenn jemand vor einer Ueberschwemmung oder einem Brande sich flüchtet, oder vor einem Raubthiere, dem man sonst nicht entkommen kann, oder wenn jemand ein Land verlässt, wo Gewaltthätigkeit herrscht, ja selbst wenn ein zahlungsunfähiger Schuldner vor seinem Gläubiger flieht ²⁾. Die durch die Bedingungsworte **إِن** und **إِذَا** eingeleiteten

Sätze haben zwar den Sinn, dass so oft die in solchen Sätzen enthaltene Bedingung vorliegt, auch die im Nachsatze enthaltene Aussage zur Geltung kommt, sie sagen aber nicht aus, dass diese letztere ausschliesslich an die im Vordersatze gegebene Bedingung geknüpft sei; vielmehr tritt sie in allen ähnlichen und verwandten Fällen ebenfalls in Geltung. Natürlich widersetzt sich die Zāhir-schoola dieser Generalisation ³⁾.

زعم داود وإهل الظاهر أن قليل السفر
 وكتيره سواء في جواز الرخصة . . . احتجوا أهل الظاهر بالآية فقالوا
 أن قوله تعالى وإذا ضربتم في الأرض . . . جملة مركبة من شرط وجزاء
 الشرط هو الضرب في الأرض والجزاء هو جواز القصر وإذا حصل
 الشرط وجب أن يترتب عليه الجزاء سواء كان الشرط الذي هو
 السفر طويلا أو قصيرا أقصى ما في الباب أن يقال فهذا يقتضي
 حصول الرخصة عند انتقال الاتساع من محلّة إلى محلّة ومن دار
 إلى دار. 2) Burhān al-dīn Aī-Birmāwī p. 131. 3) Maḥātib
 p. 449 إن كلمة **إِن** وكلمة **إِذَا** تفيد أن عند حصول الشرط يحصل
 المشروط ولا تفيد أن عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط.

An den Geltungskreis der unter einem Bedingungswörtchen eingeführten Aussage in einem Koranvers knüpft sich auch folgender Differenzpunkt zwischen den beiderseitigen Gesetzsschulen.

Sure V v. 8: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ u. s. w. „O ihr, die ihr gläubig seid! wenn ihr zum Gebet aufsteht, so waschet eure Gesichter und eure Hände u. s. w.“. Man begegnet häufig der durchaus irrigen Ansicht, dass es eine der ceremoniellen Obliegenheiten des muhammedanischen Lebens sei, dass man vor jedem der fünf kanonischen Gebete die rituelle Ablution (al-wuḍū') vollziehe. In der That folgt dies aus dem eben angeführten Koranverse, und zum Theil auch aus der thatsächlichen Praxis frommer Muslims. Aber andererseits herrscht keine Meinungsverschiedenheit unter den vier anerkannten Gesetzsschulen darüber, dass diese fromme Praxis allerdings eine gottwohlgefällige (مستحب) ¹⁾, dass sie aber durchaus nicht obligatorischer Natur (فرض واجب) sei. Obligatorisch sei nur eine einmalige Waschung für alle fünf vorgeschriebenen Gebete des Tages, und die Gültigkeit dieses einmaligen rituellen Aktes erstreckt sich innerhalb der Zeitdauer dieser fünf Gebete auf so lange, als der status puritatis nicht durch einen Zufall aufgehoben wird, der nach den muhammedanischen Rituallehren eine Ablution erforderlich macht. Es ist überliefert, dass der Prophet selbst am Tage der Eroberung Mekka's alle fünf Gebete unter einem einzigen wuḍū' verrichtet und 'Omar gegenüber ausdrücklich bemerkt habe, dass er vorsätzlich so handle und dies für richtig erachte. Diese Ueberlieferung bestimmt die vier anerkannten Schulen, welche in dieser Frage vollständigen Consensus darbieten, den erwähnten Koranvers, dessen Wortlaut in entschiedenem Widerspruch zu dieser Lehre steht, dahin zu deuten, dass er eben das Obwalten jener oben angedeuteten Umstände voraussetze, unter denen eine erneute Ablution vor einem Zwischengebete nothwendig wird ²⁾. Man hat sich nicht gescheut, diese Interpretation in den Text des Verses hineinzubringen, indem man zwischen die Worte الصَّلَاةِ und فَاغْسِلُوا die Worte وَأَنْتُمْ مُحَدِّثُونَ einschob. Dass man schon in

1) Abū Su'ūd führt in seinem Tafsīr (Marginalausgabe von Būlāk III p. 578) zur Unterstützung dieser Auffassung der Fuḡahā noch folgende Tradition

an: مَنْ تَوَضَّأَ عَلَيَّ طَهَّرَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ, aus welchem Ausspruch hervorgeht, dass das erneute wuḍū' in statu puritatis ein opus supererogationis ist.

2) Al-Bejdāwī z. St. I p. 328, 14 ist dies umständlich erörtert.

alter Zeit das wuḏū' vor dem jedesmaligen Gebete so sehr zu vernachlässigen pflegte, dass in dieser Beziehung bald die zügelloseste Praxis Platz griff, erhellt auch aus einer Anekdote die in der Biographie des gottlosen Dichters Al-Uḳejšir al-Asadī erzählt wird. Die fromme Tante dieses Dichters wollte ihren zügellosen Neffen durchaus zur Einhaltung der Gebete anhalten. „Du bist mir mit deiner Zudringlichkeit schon lästig geworden!“ sagte endlich der Dichter. „Nun wähle zwischen zwei Möglichkeiten. Entweder ich vollziehe die Waschung ohne zu beten, oder ich bete, aber ohne die vorangehenden Waschungen zu vollziehen“. „Nun wenn es nicht anders sein kann“, entgegnete die Tante, „so bete denn ohne wuḏū'“¹⁾. Von verschiedenen frommen Muslimen der ersten Jahrhunderte wird ausdrücklich berichtet, dass sie das Abendgebet und das darauffolgende Frühgebet unter einer Ablution zu verrichten pflegten²⁾. Es ist klar, dass — was auf diesem Gebiete auch anderweitig sehr oft beobachtet werden kann — die Gesetzlehrer in diesem Punkte der laxer gewordenen Praxis Concessionen machten und das Gesetz durch die Künste der Interpretation dem sich frei entfaltenden Leben gemäss, das sie um jeden Preis mit den Anforderungen des Gesetzes im Einklang wissen wollten, ummodelten. Dieser Anpassungsvorgang ist eine Erscheinung, die sich wie ein rother Faden durch die Exegese und Traditionsliteratur hindurchzieht. Wir begegnen ihr aber auch in nichtmuhammedanischen Religionsliteraturen. Es ist jedoch leicht begreiflich, dass die Schule Dāwūd's ein solches Ansinnen erstlich zurückwies und — in Uebereinstimmung mit der Lehre der Si'ā — den Wortlaut des Korāns und nur diesen allein urgierend, fordert, dass vor jedem kanonischen Gebete unter allen Umständen das wuḏū' vollzogen werde, und diesen Akt als streng obligatorisch betrachtet. Die dieser Auffassung entgegenstehenden traditionellen Erzählungen³⁾ werden, als nicht voll authentische, zu schwach befunden, um den Wortsinn der Schrift modificiren zu können; ja selbst für den Fall, dass sie authentisch wären⁴⁾, könnten sie das koranische Gebot nicht abschwächen nach dem von der Zāhirschule

1) Kitāb al-aḡānī X p. 41.

2) Abu-l-Mahāsīn, Annales I p. ۳۸۸, ۵۰۷, ۵۳۳ u. a. m.

3) Die massgebende Stelle ist Kitāb al-wuḏū' nr. 55 (56), wo Anas berichtet, dass der Prophet vor jedem Gebete das wuḏū' vollzog, was aber die Genossen betrifft: **يُحِبُّ أَحَدُنَا الْوُضُوءَ مَا لَمْ يَحْدَثْ**.

4) Al-Sa'rānī führt diese Streitfrage unter den **مسائل الاختلاف** nicht an; wohl aber stellt er in der Einleitung zum Mizān I p. ۸¹ Traditionssätze zusammen, die — mit einander in Widerspruch — den beiderseitigen Lehren als Stütze dienen können.

festgehaltenen Grundsatz: *أَنَّ الدَّلَالَهَ الْقَوْلِيَّةَ أَقْوَى مِنَ الدَّلَالَهَ الْفِعْلِيَّةَ* „der Beweis, der dem gesprochenen Worte entnommen wird,

ist zwingender als ein Beweis, der aus der geübten That gefolgert wird“; zumal in unserem Falle, wo aus dem Texte der Erzählung gefolgert werden muss, dass Muhammed unter den ausserordentlichen Umständen der Eroberung seiner Vaterstadt die strenge Einhaltung des fünfmaligen wuđú' ausnahmsweise vernachlässigen musste. Wir sehen, die Záhirschule steift sich auf die Erklärung des Wörtchens *إِذَا* im Koranverse = „so oft ihr zum Gebete

aufsteht u. s. w.“. Es ist interessant zu sehen, wie Fachr al-dîn Al-Râzî, der diese Streitfrage mit gewohnter Weitläufigkeit unter scholastischer Beibringung aller Argumente von beiden Seiten registriert ¹⁾, der Auffassung der Schule Dâwúd's folgende syntaktische Anschauung über die Sphäre des Wörtchens *إِذَا* entgegengesetzt: Die Fuķahâ sagen: das Wort *إِذَا* involvrt nicht die all-

gemeine Geltung. Beweis hierfür ist folgendes: Wenn jemand zu seinem Eheweibe sagt: „Wenn (*إِذَا*) du ins Haus trittst, so bist

du geschieden“, und die Frau tritt mehreremale ins Haus: ist sie nun geschieden, so oft sie ins Haus eintritt?“ Oder ein Herr sagt zu seinem Slaven: „Wenn (*إِذَا*) du auf den Markt gehst, so suche

N. N. auf und sage ihm dies und das“. Der Slave muss, um seinem Herrn zu gehorchen, seinen Befehl nur einmal ausführen, nicht aber so oft er den Markt betritt N. N. aufsuchen und die ihm aufgetragene Botschaft bestellen. Es ist nicht bekannt — setzt Fachr al-dîn ironisch hinzu — wie Dâwúd in der Ehescheidungsfrage denkt; möglich ist's wohl, dass er auch hier die wiederholte Ehescheidung als nothwendige Folge betrachtet ²⁾.

1) *Mafâtiħ* III p. ٥٣٨ ff. 2) *قَالَ الْفُقَهَاءُ أَنَّ كَلِمَةَ إِذَا لَا تَقْيِدُ*

*الْعَمُومِ بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَوْ قَالَ لِأَمْرَاتِهِ إِذَا دَخَلْتِ الدَّارَ فَانْتِ نَاطِقِ
فَدَخَلْتِ مَرَّةً طَلَّقْتِ ثُمَّ لَوْ دَخَلْتِ ثَانِيًا لَمْ تَطْلُقِي وَذَلِكَ يَدُلُّ
عَلَى أَنَّ كَلِمَةَ إِذَا لَا تَقْيِدُ الْعَمُومَ وَابْتِصَانِ أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ
إِذَا دَخَلْتِ السُّوقَ فَادْخُلِي عَلَى فُلَانٍ وَقُلِي لَهُ كَذَا وَكَذَا فَهَذَا لَا
يَقْيِدُ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَاعْلَمِ أَنَّ مَذْهَبَ دَاوُدَ فِي مَسْئَلَةِ
الطَّلَاقِ غَيْرَ مَعْلُومٍ ثَلَاثَةً يَلْتَزِمُ الْعَمُومَ*

An Sure LVI v. 78 (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) und die voran-

gehenden Verse hat man bekanntlich das Gesetz angelehnt, dass ein Koranexemplar nur von Menschen, die sich im Zustande ritueller Reinheit befinden, berührt werden dürfe. Daher die Scheu rigoroser Muslime, Koranexemplare von Nichtmuhammedanern berühren zu lassen. Jene Verse finden wir denn auch in jedem mit einiger Sorgfalt verfertigten Koranexemplar oberhalb der ersten

Sure in kalligraphischer Pracht glänzen: **إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكِينٍ لَا يُكُونُ لَكَ يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**. In neuerer Zeit hat man auch in

dieser Beziehung einer liberaleren Praxis Raum gegeben, und jeder kann sich hievon in den Privatbibliotheken der Muhammedaner von unbezweifelnder Rechtgläubigkeit, wo mit den Prachtkoranen gern eine Art stolzierender Luxus getrieben wird, unzähligmahl überzeugen. In der That werden von der ältern Exegese die angeführten Koranverse mit vollem Recht, und wie dies der Zusammenhang erfordert, gar nicht auf den geschriebenen Koran (muṣḥaf), sondern auf die „wohlbewahrte Tafel“ bezogen, und die „muṭahharūn“, welche dieselbe berühren, sind dann auch nicht „rituell gereinigte Menschen“, sondern die Engel, welche von den fleischlichen Trübungen rein und allein in der Lage sind den lauh mahfūz mit ihren Händen zu berühren. Trotzdem ist — wie wir auch aus Al-Bejdāwi z. St. ersehen — für die rituelle Praxis die neuere und unwahrscheinlichere Erklärung durchgedrungen¹⁾ und alle vier Gesetzschulen lehren, dass man nur im Zustande ritueller Reinheit ein Koranexemplar berühren dürfe. Es ist nicht anders zu erwarten, als dass die Sī'iten, die, unterstützt durch Residuen altparsischer Anschauungen, die muhammedanischen Gesetze über rituelle Reinheit am rigorosesten entfaltet haben, sich dieser Auslegung der angeführten Koranverse gern anschliessen²⁾, welche übrigens in der Tradition von der Bekehrungsgeschichte 'Omars bereits als die Auffassung des frühesten muhammedanischen Zeitalters dargestellt wird³⁾. Die zāhiritischen Lehrer halten sich auch hier an den Wortsinn der Schriftstelle und bringen denselben in der Gesetzlehre zur praktischen Durchführung. Sie lehren hier im Gegensatz zum Consensus der anerkannten Schulen, dass die per-

1) Bd. II p. ۳۱. **أَوْ لَا يَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ مِنَ الْأَحْدَاثِ**

فيكون نفيًا بمعنى انتهى; vgl. auch die anderen dort angeführten Erklärungen. 2) Chardin, Voyages en Perse ed. Paris 1811. VI p. 323. Query, Droit musulman I p. 14. 3) Ibn Hišām p. ۳۳۹, 5 v. u.

ibid. ۹۹, 9; vgl. noch Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed II p. 88.

ex uxoribus suis; deinde poenitet eos ejus quod dixerunt: poena eorum erit liberatio cervicis etc.“

Savary und Kasimirski: „Ceux qui jurent, de ne plus vivre avec leurs femmes, et qui se repentent de leur serment, ne pourront avoir commerce avec elles, avant d'avoir donné la liberté à un captif“.

Ullmann (S. 475): „Diejenigen, welche sich von ihren Frauen trennen mit der Erklärung, dass sie dieselben wie den Rücken ihrer Mütter betrachten wollen, später aber das, was sie ausgesprochen, gern wieder zurücknehmen möchten u. s. w.“

Palmer: „But those, who back out their wives and than would recall their speech, — than the manumission of a captive before etc.“

Die muhammedanischen Kanonisten, welche innerhalb des Auffassungskreises der interpretatio vulgata über dieses Wort *يعودون* verschiedene Ansichten haben, stimmen doch alle betreffs jenes allgemeinen Sinnes der Koranworte überein, dass hier von einem Bereuen des Scheidungsaktes und von dem Wunsche des Ehemannes die Rede sei, die Geltung der ausgesprochenen Lossagungsformel zu annulliren und zu seiner Frau zurückzukehren. Auch in der sīitischen Deduction des muhammedanischen Gesetzes ist diese Auslegung des Verses massgebend; auf dieselbe gründet sich wie in den sunnitischen Richtungen ein ganzes Kapitel der Rechtsbestimmungen über das Zihâr¹⁾. Wir finden die verschiedenen Auffassungen von *يعودون* in den Originalcommentaren zusammengestellt. Am bemerkenswerthesten ist die Auffassung des Sufjân Al-Taurî²⁾: „diejenigen, welche (als Heiden vor dem Islâm) ihre Frauen mit der damals üblichen Zihârformel zu entlassen pflegten³⁾, dann als Bekenner des Islâm zu dieser Formel zurückkehren, die müssen sich der vorgeschriebenen Sühne unterwerfen“. Es lässt sich nicht leugnen, dass diese Interpretation dem Wortlaute des Koranverses viel näher kommt, als alle innerhalb des Kreises der

1) bei Query, Droit musulman II p. 62—65.

2) bei Al-Bejdâwi z. St. II p. ٣١٧, 21 او بالظهار في الاسلام على ان قوله يظهرين بمعنى يعتادون الظهار ان كانوا يظهرين في الجاهلية وهو قول الثوري

3) Ueber den Ursprung dieser Formel als Ehelösungsformel bei den heidnischen Arabern entnehmen wir dem Kitâb al-agâni VIII p. ٥., 13 die Angabe, dass dieselbe zu allererst durch Hisâm b. Al-Mugira seiner Frau Asmâ' gegenüber angewendet, dann von den Korejsiten als Ehelösungsformel eingeführt wurde. — Im Islâm wird die erste Anwendung des Zihâr von Aus b. Aus (st. 32) gemeldet, Tahdib p. ١٧٨.

interpretatio vulgata sich bewegenden Erklärungsversuche. Noch näher steht ihm aber die Erklärung der Zâhirschule; diese fasst das im Koranvers enthaltene Gesetz in folgender Weise auf: Wenn der Ehemann die Zihârformel einmal gebraucht und dieselbe später wiederholt, dann muss er sich der anbefohlenen Sühne unterziehen. Al-Bejdâwî z. St. deutet diese Erklärung durch die kurzen Worte an:

بتكراره لفظا وهو قول الظاهرية: deutlicher und weitläufiger ist dieselbe, wie gewöhnlich, bei Fachr al-dîn Al-Râzî zu lesen ¹⁾. Es zeigt sich auch hier, was wir schon oben bei Gelegenheit des Pfandgesetzes beobachten konnten, dass die Zâhiriten bei ihren den betretenen Pfad der gewöhnlichen Interpretation verlassenden exegetischen Versuchen zuweilen ältere, aus der praktischen Geltung entschwundene Meinungen auffrischen. Es ist schliesslich nicht zu übersehen, dass der Verschiedenheit in der Interpretation des in Rede stehenden Koranverses nicht bloss ein theoretisches exegetisches Moment innewohnt, sondern dass dieselbe auf die Gestaltung der gesetzlichen Praxis entscheidenden Einfluss übt; denn im Sinne der zâhiritischen Erklärung hat der, welcher die Repudiation seiner Frau bereuend, dieselbe zurückziehen will, die Ausführung dieser Absicht durch die Vollziehung der hier vorgeschriebenen Sühne nicht im mindesten befördert.

2. Mit eben derselben peinlichen Genauigkeit, mit welcher die Anhänger der Zâhirschule den Wortlaut des Koran's als Basis der gesetzwissenschaftlichen Deduction behandeln, gehen sie vor, wenn sie ein Gesetz aus dem Hadîth abzuleiten haben. Auch auf diesem Gebiete halten sie ihre Grundlehre von dem Verhältnisse des Gesetzlehrers zu den Worten des Gesetzgebers unverbrüchlich fest und erachten es für unberechtigt, die Intention des Gesetzgebers nach subjectivem Gutdünken errathen zu wollen, um dann nach Massgabe dieser Intention Analogien zu folgern und der gesetzlichen Praxis eine Richtung zu geben, welche unter dem Vorwande, dem Geiste des Gesetzes zu folgen, sich vom objectiven Sinne des Textes entfernt.

Unter Musâkât (Gärtnervertrag) versteht man im muhammedanischen Agriculturleben einen in das Gebiet der Gesellschaftsverträge gehörigen Vertrag, welcher darin besteht, „dass ein Grundbesitzer für die Pflege und Besorgung von Obstbäumen, Wein- und Gemüsegärten dem Bebauer einen gewissen Antheil an dem

1) Ma'âtiḥ VIII p. 109 إذا كبر لفظ الظهار فقد عد وان لم يكبر
 لم يكن عودا وهذا قول احمد الظاهر واحتجوا عليه بان شاعر قوله
 ثم يعودون لما قالوا يدل على اعادة ما فعلوه وهذا لا يكون الا
 بالتكرير

Erträgnisse zusichert¹⁾. Es herrscht betreffs der Zulässigkeit solcher Verträge²⁾ grosse Meinungsverschiedenheit zwischen den theologischen Schulen der Muhammedaner. Das muhammedanische Gesetz hält auf dem ganzen Gebiete des Handels-, Mieth- und Vertragsrechtes den Grundsatz fest, dass bei jedem Kaufe und Verträge zwischen den beiden Parteien betreffs des Kauf- resp. Pachtstillings jeden Zweifel und jede Täuschung ausschliessende Klarheit herrschen müsse und dass geschäftliche Abschlüsse und Verträge, welche sich hinterdrein als Täuschungen des einen der contrahirenden Theile herausstellen, invalidirt werden können, ja sehr oft, da die sich später herausstellende Thatsache einer beabsichtigten Täuschung von vornherein verboten war, null und nichtig sind. Die Unsicherheit des Ertrages und die Möglichkeit der Täuschung des Pächters im Falle der Musákát- und verwandten Verträge erregte bei den Gesetzlehrern ernste Bedenken in Betreff der Gültigkeit und Zulässigkeit solcher Abmachungen. Was besonders den Gärtnervertrag betrifft, so gehen die in Betracht kommenden Meinungen in folgender Weise auseinander. Abū Hanifa hält ihn für geradezu unzulässig³⁾, ein Beweis dafür, wie gering er die klaren Worte der Tradition schätzte, wenn ihn seine Begriffe von der gesellschaftlichen Moral anders inspirirten; dem gerade entgegengesetzt ist die Lehre Málík's, der das Musákát für das ganze Gebiet des Gartenbaues als zulässig erklärt, während Al-Sâfi'i diese Zulässigkeit auf Dattelbäume und Weinstöcke beschränkt. Nun ist es wichtig die Tradition zu kennen, aus welcher das Musákát seinen Rechtstitel herleitet. „Als Chejbar erobert wurde, batën die Juden den Propheten, sie dort weiter wohnen zu lassen, unter der Bedingung, dass sie das Land für die Hälfte des Ertrages aller Dattelbäume und Saaten bebauen sollten. Da sprach der Prophet: Unter dieser Bedingung gestatte ich euch, so lange wir wollen, den ferneren Aufenthalt“⁴⁾. Wir ersehen hieraus, dass Málík und Al-Sâfi'i den Vertrag, der mit den Juden in Betreff der Dattelbäume abgeschlossen wurde, als ein Specimen, als eine Grundlage für weitere Analogie betrachten. Da Weinstöcke und Dattelbäume in vielen anderen Beziehungen gleichen Gesetzen unterliegen, so stellt

1) s. Kremer, Culturgeschichte des Orients I p. 514. Van den Berg, De contractu „do ut des“ jure mohammedano p. 67 De Beginsel van het Mohammedan. Regt. p. 89.

2) Man kann sich von der fast heispiellosen Unschlüssigkeit, welche in den gesetzgebenden Kreisen der Muhammedaner schon in den ältesten Zeiten betreffs dieser ganzen Kategorie der Gesellschaftsverträge herrschte, überzeugen, wenn man die Traditionen über Muchäbara, Muzâra'a u. s. w., auf die ich der Kürze halber blos verweise, nachliest. Al-Buchârî Kitâb al-hart w'al-muzâra'a nr. 8—10 und besonders noch nr. 18—19 (vgl. dazu Al-Kastal. IV p. 199—202) und Muslim, Kitâb al-bujû' nr. 15.

3) In seiner Schule allerdings ging man später von seiner ursprünglichen Lehre ab, s. Kremer l. c. I p. 514. 4) Muslim, Kitâb al-musákát nr. 1.

sie Al-Sâfi'î auch in Betreff des Musâkât — dessen Zulässigkeit durch diese Tradition documentirt ist — auf gleiche Linie. Mâlik sucht den allgemeinen Grund der Zulässigkeit und findet, dass das ökonomische Bedürfniss dem Gesetzgeber die Abschliessung des Vertrages mit den früheren Bodenbesitzern unabweislich aufdrängte. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, kann natürlich kein Unterschied zwischen den verschiedenen Fruchtgattungen gemacht werden. Wir sehen hier zwei Arten des Kijâs als Grundlagen der Gesetzesdeduction. Es versteht sich von selbst, dass Dâwûd¹⁾ jede auf speculative Weise entstehende Gesetzerweiterung verpöndend, sich wieder streng an das hält, was in dem Worte des Gesetzes gestattet oder verboten wird; ohne die Ursachen des Verbotes oder der Erlaubniss zu untersuchen, ohne sich auf eine Verfolgung der Gesichtspunkte des Gesetzgebers einzulassen, ist für ihn das Geschriebene allein und ausschliesslich massgebend, in dem geschriebenen Texte aber fand er nichts als ein Document für die Zulässigkeit des Musâkâtvertrages in Bezug auf Datteln. So entschied er sich denn auch dafür, diese eine Fruchtgattung als ausschliesslich zulässiges Object des in Rede stehenden Vertrages zu erklären.

Man kann in der That die rein äusserlichen Gesichtspunkte der Gesetzesinterpretation der Zâhirschule in ihrem gegensätzlichen Verhältnisse zu den tieferen Motiven der analogistischen Schulen an keinem Theile des vorliegenden Materiales besser beobachten, als an der Auslegung von Gesetztexten in welchen mit Bezug auf ein Moment des religiösen Lebens, der rituellen Uebung oder des gesellschaftlichen Verkehres bestimmte Einzeldinge genannt werden. Ueberall an solchen Stellen wird die Zâhirschule ihre coërcitive Auffassung zur Geltung bringen. Wir wollen hierfür zu den bisher vorgeführten noch ein materiell ziemlich gleichgültig scheinendes, aber in formeller Beziehung den Standpunkt der Schule beleuchtendes Beispiel aus dem rituellen Theile der muhammedanischen Tradition herausheben: ihre Lehre vom Şadaqat (oder

1) Al-Nawawî IV p. ۳. واختلفوا فيما يجوز عليه المساقاة من الاشجار فقال داود تجوز على النخل خاصة وقال الشافعى على النخل والعنب خاصة وقال مالك تجوز على جميع الاشجار وهو قول للشافعى فاما داود فاما رخصة فلم يتعد فيه المخصوص عليها واما الشافعى فوافق داود في كونها رخصة لكن قال حكم العنب حكم النخل في معظم الابواب واما مالك فقال سبب الجواز الحاجة والمصلحة وهذا يشمل الجميع فيقال عليه

Zakât al-fiṭr¹⁾. Nach Ausgang des Fastenmonats Ramaḍān muss der Muslim, ehe er sich den Freuden des „kleinen Festes“ hingiebt, diese Opfergabe spenden, nach Auffassung der Theologen gleichsam als allfällige Sühne für etwa vorgekommene Vergehungen gegen das Fastengesetz. Nach der Meinung einiger Theologen soll diese vor Einführung des an ihre Stelle getretenen Almosenzehntes (Al-Zakât) ungeordnete Steuer nach Einrichtung des letztern ihre obligatorische Geltung verloren haben; sie wird aber noch heute von den Mulims bis ins Innere Afrika's hinein gern verabreicht. Die Aulād Solēmān, tief im Sūdān, geben dem Hadsch 'Abd al-'Āṭi zum Ausgang des Ramaḍān ein mudd duchn als Ṣadaqa²⁾. Worin nun diese Opfergabe zu bestehen hat und welche Personen zu ihrer Leistung verpflichtet sind, dafür ist die Hauptstelle in den Gesetzesquellen folgender Traditionsausspruch: „Der Gesandte Gottes bestimmte als pflichtgemässes Zakât al-fiṭr ein Ṣā' Datteln oder ein Ṣā' Gerste; (diese Pflicht gilt) für den Sklaven und für den Freien, für Mann und Weib, für Klein und Gross von den Muslimin. Und er befahl, dass diese Opfergabe abgeliefert werde bevor die Menschen zum Gebete (des folgenden Festtages) ausgehen“³⁾. Ibn Ḥazm zieht hier die äusserste Consequenz der zāhiritischen Methode, indem er ganz im Gegensatze zu den übrigen Schulen, welche in dem Ṣā' Datteln oder Gerste bloss eine Bestimmung des Minimalmasses der obligatorischen Opfergabe sehen, welches aber auch in solchen Fruchtgattungen bestehen könne, die in der Tradition nicht besonders namhaft gemacht sind⁴⁾ — lehrt, dass das Zakât al-fiṭr ausschliesslich in diesen Gattungen dargereicht werden müsse, und dass es keine Gültigkeit habe, wenn eine andere

1) Vgl. Krehl, ZDMG. IV p. 10. Ueber den Ursprung dieses Almosengesetzes s. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad III p. 57.

2) Nachtigal, Sabarā und Sūdān II p. 275.

3) Al-Buchāri Kitāb al-zakāt nr. 70: **فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ وَالذَّكْرِ وَالْأُنْثَى وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ.**

4) Al-Birmāwi p. 143 zählt nach der Reihenfolge ihrer Würdigkeit folgende Gattungen auf: Weizen (بُرّ), Spelt (سَلْت), Gerste (شَعِير), Durra (دُرّة), Reis (أرز), Kichererbsen (حمص), Wicken (مَش), Linsen (عَدَس), Bohnen (فول), Datteln (نَمْر), Rosinen (زَبِيب), Käse aus geronnener Milch (أَقْض), Milch (لَبَن), Käse (جَمِين). Man hat diese Reihenfolge durch einen Vors dem Gedächtnisse einzuprägen versucht; die Anfangsbuchstaben der Worte der

Fruchtgattung in gleichwerthiger Quantität verabreicht werde¹⁾. Aber hiermit ist die zāhiritische Sonderinterpretation der angeführten Tradition noch lange nicht erschöpft. Die Tradition bestimmt, dass den Sklaven die Pflicht des Zakât al-fitr obliege. Dies verstehen die vier Rechtsschulen so, dass der Eigenthümer die Pflicht habe, für seine Sklaven diese Opfergabe darzubringen; hat doch der Sklave keinen selbständigen Besitz. Dâwûd hingegen steift sich auf den Wortlaut *على العبد*: der Sklave selbst ist verpflichtet dieses Fastenopfer darzubringen und dafür verantwortlich; sein Herr hat in Hinsicht darauf keine andere Verpflichtung, als ihm einen ausserordentlichen Erwerb anzuweisen, aus welchem er die Kosten dieses ihm persönlich obliegenden Opfers bestreiten könne²⁾. Ja, Ibn Hazm geht noch weiter. Da in der Tradition von Kleinen die Rede ist, ohne dass aus dem Wortlaute der Tradition zwingend zu erweisen wäre, dass es sich hier um geborene Kinder handelt, so macht er es dem Vater zur Pflicht, auch für einen Embryo, sobald er 120 Tage des embryonischen Daseins erfüllt hat, die vorgeschriebene *ṣadaka* zu leisten³⁾. Es ist nicht zu übersehen, dass der hanbalitische Codex die Darbringung des Fastenopfers für einen Embryo

ersten Verszeile sind die Anfangsbuchstaben der Namen der oben aufgezählten Gattungen:

بِاللَّهِ سَلَّ شَيْخٌ ذِي رَمَزٍ حَكَمِي مِثْلًا عَنْ فُورٍ تَرَكَ زَكَاةَ الْفِطْرِ لَوْ جِهَلَا
حُرُوفَ أَوَّلِهَا جَاءَتْ مَرْتَبَةً أَسْمَاءُ قِيَّتْ زَكَاةَ الْفِطْرِ أَنْ عَقَلَا

1) Al-Kastalâni III p. 4v صاعاً من أيهما شاء

ولا يُجْزَى غيرهما وبذلك قال ابن حزم لكن ورد في روايات أخرى
ذكر اجنس آخر.

2) Al-Nawawi III p. ٨ فإن داود أخذ بظاهرة فأوجبها على

العبد بنفسه وأوجب على السيد تمكينه من كسبها كما يمكنه
من صلاة الفرض ومذهب الجمهور وجوبها على سيده عنه.

3) Al-Kastalâni ibid. p. ١٣ لا فطرة على الجنين خلافا لابن

حزم حيث قال بوجوبها مستنداً بقوله أو صاعاً من التمر على
الصغير قال لأن الجنين في بطن أمه يقع عليه اسم الصغير فإذا
أكمل مائة وعشرين يوماً في بطن أمه قبل انصداع العاجر من ليلة
العيد وجب أن تؤدى عنه صدقة الفطر.

als fromme, wünschenswerthe That (سنة), wenn auch nicht als obligatorisch bezeichnet¹⁾.

Wir ersehen aus dem Vorhergehenden den Antheil, den der berühmte Dogmatiker Abū Muḥammed ibn Ḥazm an der Weiterentwicklung der Schule des Dāwūd al-Zāhirī nahm; er zog aus dem Schriftworte Consequenzen, die zu ziehen den spärlichen Vertretern der Schule nicht in den Sinn gekommen war. Es ist im Zusammenhange mit Ibn Ḥazm's sonstigen Anschauungen, die wir im achten Abschnitte näher kennen lernen werden, leicht zu verstehen, dass er den starren Wortlaut gerne dort argirte, wo es sich um das schroffe Verhältniss zu Andersgläubigen handelt. Es ist eine bemerkenswerthe That der Traditionarier und — etwa mit Ausnahme Ahmed b. Ḥanbal's und seiner Schule — der Begründer der muhammedanischen Gesetzssysteme, dass sie oft liberale Ansichten kundgebende Traditionssätze unterschoben und diesen entgegenstehende als authentisch anerkannte Traditionssätze für die Praxis so auslegten, dass durch diese Auslegung die Schroffheit und Unbeugsamkeit des Textes nach seiner wörtlichen Auslegung gebrochen wurde. Die Traditionswissenschaft und die Auslegungskunst hat auf diesem Gebiete Erfolge für die Humanität, welche die bei diesem Vorgehen waltende pia fraus auf der einen und die philologisch-exegetischen Gewaltakte auf der andern Seite in günstigem Lichte erscheinen lassen, — Erfolge übrigens, welche ihrer weiten Ausdehnung nach noch immer nicht gehörig gewürdigt sind. Der Zāhirschule, welche diese Auslegungskünste verwarf, blieb der humanitäre Segen derselben verschlossen. Niemand hätte weniger Lust verspürt als Ibn Ḥazm, welcher sich durch seine fanatische Feindschaft gegen alles Nichtmuhammedanische bemerkbar macht, von denselben in dieser Richtung Gebrauch zu machen. Die Frage, ob ein Muhammedaner durch Andersgläubige zubereitete Gerichte geniessen dürfe, hat die muhammedanischen Theologen vielfach beschäftigt. In der Stufenleiter der Ansichten und Lehren, welche in dieser Frage sich herausgebildet haben, sind fast alle Grade der Gesinnung gegen Andersgläubige, von den barbarischsten bis zu den liberalsten vertreten. In den Rahmen dieser Frage gehört noch eine andere: ob der Muhammedaner Christen und Juden zugehörige Geräthe für die eigene Mahlzeit benutzen dürfe, oder nicht? Die Tradition bietet folgende Mittheilung: Der Prophet wurde von einem Muslim, der in Syrien Gelegenheit hatte, in häufige Berührung mit Nichtmuhammedanern zu treten, befragt: O Abgesandter Gottes! Wir leben in dem Lande eines Volkes von den Ahl-al-kitāb und wir essen aus ihren Gefässen; ferner leben wir in einem Lande, wo es Jagdwild

1) Seġh Mar'ī Dalīl al-ṭālib li-nejl al-ma'ārib (Bālak 1288)

giebt, und da jage ich denn mit meinem Bogen, und ich jage mit Hilfe meines abgerichteten Hundes und solcher, die nicht abgerichtet sind. Belehre mich nun darüber, was von allen diesen Dingen erlaubt ist? Da entgegnete der Prophet: Was die erste Frage betrifft, so sollt ihr, wenn ihr andere Geräthe als die der Ahl-alkitáb finden könnt, nicht aus den ihrigen essen; findet ihr aber keine andern als die ihrigen, so spület dieselben aus, dann könnt ihr aus denselben essen¹⁾. Nun folgern hieraus sämtliche muhammedanischen Theologen, dass das Benutzen der Gefässe von Nichtmuhammedanern an sich nicht verboten sei; denn wäre es dies, so dürften ja solche Gefässe auch dann nicht benutzt werden, wenn sonst keine anderen herbeigeschafft werden können; denn das an sich Verbotene wird ja durch die Abwesenheit von Erlaubtem nicht selbst zu einem solchen. Vielmehr wird die Prohibitivform in obiger Tradition — wofür wir im fünften Abschnitt eine grössere Reihe von Beispielen anführen werden — als Wunsch des Propheten, gewissermassen was die christliche Theologie consilium evangelicum nennt, gedeutet, dessen Erfüllung wohl gut aufgenommen wird, dessen Vernachlässigung jedoch keine Gesetzesübertretung involvirt²⁾. Ja die Fuqahá beschränken den in der Tradition ausgedrückten Befehl auf den Fall, dass die Nichtmuhammedaner die angebotenen Gefässe für solche Dinge benutzt hätten, welche nach muhammedanischen Begriffen als nağas gelten; sonst gehört die Benutzung derselben auch ohne vorangegangenes Auswaschen

1) Al-Buchári Kitáb al-dabá'ih nr. 10: سمعت ابا ثعلبة: الخشنى رضى يقول اتيت رسول الله صلعم فقلت يا رسول الله انا بارض قوم اهل الكتاب ناكل في آيتهم وارض صيد اصيد بقوسى واصيد بكلبى المعلم والذى ليس معلما فاخبرنى ما الذى يحل لنا من ذلك فقال اما ما ذكرت انك بارض قوم اهل الكتاب تاكل في آيتهم فان وجدتم غير آيتهم فلا تأكلوا فيها وان لم تجدوا فاغسلوها ثم كلوا فيها . . .

2) Al-Kasfaláni VIII p. ۲۸۹ وأجاب من قال بأن الحكم للاصل حتى تتحقق النجاسة بأن الامر بالغسل محمول على الاستحباب احتياطاً وأما الفقهاء فانهم يقولون ان لا كراهة في استعمال اوانى الكفار التى ليست مستعملة في النجاسة ولو لم تغسل عندهم وان كان الاولى الغسل للاحتياط لا لثبوت الكراهة في ذلك،

nicht einmal in die Kategorie des Makrüh. In der That wird uns in der Tradition berichtet, — allerdings hat Ibn 'Asâkir die Tradition aus seiner Ausgabe des Buchârî ausgemerzt — dass 'Omar seine religiöse Waschung aus einem Gefässe verrichtet habe, welches aus einem christlichen Hause herbeigeht wurde ¹⁾. Ganz anders Ibn Hâzim; dieser ergreift recht gern die Gelegenheit, einen Beweis seiner Intoleranz zu geben und ein Gesetz zu erhärten, das neben Anderem mit dazu dient, den freien Verkehr mit Nichtmuhammadanern zu erschweren. Er folgert ganz consequent aus dem Wortlaute der Tradition folgendes gültige Gesetz: „Die Benutzung von Gefässen der Ahl-al-kitâb ist im Allgemeinen nicht erlaubt, es sei denn unter Umständen, wo erlaubte Gefässe absolut nicht herbeigeschafft werden können, und auch dann nur, nachdem man dieselben ausgespült“ ²⁾.

Diese Auffassung des Ibn Hâzim ist eine consequente Folge von Ibn Hâzim's, mit der sîitischen übereinstimmenden, Lehre von der rituellen Unreinheit Andersgläubiger. Bekanntlich haben die Sîiten in ihrer das äusserste Mass der Rigorosität und Unduldsamkeit erreichenden Gesetzgebung über Tahâra und Nağâsa ³⁾ die äussersten Consequenzen der koranischen Lehre (Sure IX v. 28) ⁴⁾ gezogen und den Körper des Ungläubigen und Ketzers unter ihre „deh nağâsat“ aufgenommen, und dieses Urtheil auf alles ausgedehnt, was der Ungläubige berührt. Chardin ⁵⁾ hat manches Sonderbare aus seiner Reiseerfahrung über diesen Theil des rituellen Lebens der Perser mitgetheilt, dessen Codification man in Querry's erschöpfendem Buche nachlesen kann ⁶⁾. Der sunnitische Islâm ⁷⁾

1) Kitâb al-wuđû' nr. 44 (ed. Krehl) nr. 45 (Bûlâk).

2) Al-Kast. p. 349 اخذ بضاعة ابن حزم فقال لا يجوز استعمال آنية أهل الكتاب إلا بشرطين أن لا يوجد غيرها وأن يغسل وأجيب بأن الأمر بغسلها عند فقد غيرها دال على تطهرتها بالغسل والأمر باجتنابها عند وجود غيرها للمبالغة في التنفير عنها.

3) vgl. oben p. 51. 4) إنما المشركون نجس. 5) Voyages

en Perse VI p. 321 ff. 6) Droit musulman I p. 47 art. 267 ff.

7) Es ist für die geschichtliche Betrachtung dieser Frage nicht zu übersehen, dass in Ibn Ishâk's traditionellen Quellen das Gelübde des 'Âsim b.

Tâbit als eine seltene Ausnahme erwähnt wird: أن لا يمسسه مشرك ولا أن لا يمسسه مشركاً أبداً تنجساً Ibn Hisâm p. 54v und 439, vgl. jedoch ibid.

وانت رجل مشرك نجس فلم أحب أن تجلس على فراش رسول الله صلعم. p. 80v

hingegen hat in diesem Punkte eine glänzende Probe seiner Perfectibilität und Entwicklungsfähigkeit, sowie auch der Möglichkeit, sein starres Formenwesen den Anforderungen des gesellschaftlichen Verkehrs anzupassen, geliefert, indem er die koranische Lehre von der Unreinheit der Ungläubigen durch seine Deutungen so lange modificirte, bis er dahin kam, dieselbe geradezu über Bord zu werfen 1). Al-Nawawî sagt es in seinem Commentare zu dem Traditionssatze, in welchem die Reinheit der Muslimin ausgesprochen wird 2), unverhohlen heraus: „Dies ist das Gesetz in Betreff des Muslim; was aber den Ungläubigen betrifft, so ist er in Bezug auf Reinheit und Unreinheit von demselben Gesichtspunkte aus zu beurtheilen, wie der Muslim“ 3); und Fachr al-din Al-Râzî weist den Anspruch auf Consensus für die im Koran enthaltene und von den Zejditen (Sî'iten), in Uebereinstimmung mit der älteren auch bei Al-Bejdâwî angeführten Auslegung, festgehaltene intolerante Lehre mit Entschiedenheit zurück, sich auf die traditionelle Erzählung berufend, dass der Prophet aus Gefässen der Nichtmuslimin getrunken habe. Wie könnte sich denn auch — so schliesst er — durch den blossen Uebertritt zum Islâm an dem Körper eines Menschen der Uebergang vom Zustande der Unreinheit in den der Reinheit vollziehen? 4). Wir finden Ibn Hazm in diesem Punkte

1) Die drei liberaleren Gesetzschulen bezeichnen in ihrer Interpretation des in Rede stehenden Verses je ein Moment dieses allmähigen Fortschrittes. Al-Sâffî's Schule ist der Ansicht, dass aus demselben nichts anderes deducirt werden könne, als das für Ungläubige geltende Verbot, das heilige Gebiet von Mekka zu betreten; die mâlikitische Schule dehnt dies Verbot auf sämtliche Moscheen in Mekka aus; nach der Auffassung der Haneliten wird den Andersgläubigen für einen provisorischen Aufenthalt selbst der Eintritt in das heilige Haramgebiet von Mekka nicht verwehrt (Al-Mâwerdî p. 240). Mit letzterer Lehre wird die Geltung des koranischen Verbotes geradezu aufgehoben! 2) Muslim, Kitâb al-ṭahâra nr 56 رسول أن

عن حذيفة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتته فاحمده فغسله ثم جاء فقال كنت جنباً قال إن المسلم لم ينجس.

3) Al-Nawawî I p. 213 إذا حكم المسلم وأما الكافر فحكمه في الطهارة والنجاسة حكم المسلم إذا مذهبنا ومذهب الجماعة من السلف والخلف وهذا كله باجماع المسلمين.

4) Mafâtiḥ IV p. 914 واختلفوا في تفسير كون المشرك نجساً نقل صاحب الكشاف عن ابن عباس أن أعيانهم نجسة كالكلاب والخنزير وعن الحسن من صافح مشركاً توثقاً وهذا هو قول الهادي من أئمة الزيدية وأما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة أبدانهم وأعلم

gegen die zu seiner Zeit bereits zur Geltung gekommene liberalere Gesinnung im Lager jener, welche sich nicht begnügen, die rituelle Nağása der Ungläubigen als etwas Accessorisches zu betrachten, dessen sie sich weniger sorgfältig zu entledigen suchen als die Muhammedaner, welche hierin genau vorgeschriebene Gesetze befolgen, sondern die Substanz des Ungläubigen als unrein bezeichnen. Er hält sich fest an das exclusive Moment, welches der Traditionslehre *ان المومن لا ينجس* innewohnt ¹⁾, während alle

übrigen muhammedanischen Lehrer diese Anschauung auch auf die Ungläubigen ausdehnen. Ich glaube, dass an dieser Auffassung nicht allein die Deductionsmethode Ibn Hazm's, sondern auch sein individueller Fanatismus gegen Andersgläubige einen hervorragenden Antheil hat. Wie gehässig seine Sprache ist, wenn er auf Nichtmuhammedaner zu sprechen kommt, habe ich schon bei früheren Gelegenheiten gezeigt, und auch in den Proben, die ich in der gegenwärtigen Abhandlung aus seinem Hauptwerke gebe, werden wir Gelegenheit haben, dies zu sehen. Auch dies sei erwähnt, dass er gegen Abū Hanīfa, der in dem Ausdrucke Mušrik die Bekenner des Judenthums nicht mit einschliesst, diesen Namen auf alle Nichtmuhammedaner ausdehnt. Diese Anschauung ist von den schwerwiegendsten Folgen in der angewendeten Gesetzeswissenschaft begleitet ²⁾.

Zum Schlusse möge noch ein Beispiel angeführt werden, welches uns einerseits auf das im nächsten Abschnitt zu behandelnde Moment der Entwicklung der Gesetzesinterpretation vorbereitet, und andererseits zeigen kann, wie die allgemeinen Gesetzesschulen, im Gegensatze gegen die Zāhirschule, sich bis zur äussersten Grenze der Wortverleugnung versteigen, wenn es gilt, den Wortlaut des Gesetzes dem alltäglichen Usus des Lebens zu accommodiren, wo sich derselbe von den Forderungen des starren Gesetzes entfernt hatte. In solchen Fällen treten die Vertreter der Zāhirschule als Retter des wirklichen Sinnes der Schriftworte auf, und das objective Recht, eine richtige Exegese zu vertreten, ist in solchen Fällen unstreitig auf ihrer Seite. Ein solcher Fall ist folgender: Die

ان ظاهر القرآن يدلّ على كونهم اذنجاسا فلا يرجع عنه الا بدليل منفصل ولا يمكن ادعاء الاجماع فيه لما بيننا ان الاختلاف فيه حاصل واحتج القاضي على طهارتهم بما روى ان النبي صلعم شرب من اوانيهم وايضا لو كان جسمه نجسا لم يبدل ذلك بسبب الاسلام.

1) Al-Buchāri, Kitāb al-ğusl nr. 23 und dazu 'Al-Kaṣṭal. I p. 386.

2) Vgl. weitläufig über diese wichtige Frage der interconfessionellen Gesetzgebung der Muhammedaner Ibn Hazm, Kitāb al-milal II Bl. 17—18.

muhammedanische Tradition schreibt dem Rechtgläubigen vor, vor dem Freitagsgebete die volle Waschung (ḡusl) zu vollziehen; bekanntlich ist dieselbe von dem wuḡū' wesentlich verschieden. Der Text der Tradition drückt dies in folgenden Worten aus: „Die Waschung am Freitag ist nothwendig (d. h. obligatorisch) für Jeden, der das Alter der Pubertät erreicht hat“¹⁾. Zur Bezeichnung des Grades dieser rituellen Pflicht wird hier das Wort واجب gebraucht, ein Ausdruck, welcher in der Terminologie des muhammedanischen Gesetzes den höchsten Grad der bedingungslosen Verpflichtung bezeichnet. Nun sagen die orthodoxen Schulen, — selbst die strenge hanbalitische Schule bildet hier keine Ausnahme²⁾ — trotzdem alle Variationen des Traditionstextes einstimmig und unzweideutig das „واجب“ dieses Gesetzes betonen, dennoch, dass die in demselben angeordnete Pflicht keine obligatorische sei, sondern nur einen frommen Usus (Sunna) empfehle, dessen Unterlassung aber keinesfalls der Uebertretung eines verpflichtenden Gebotes gleichzustellen sei³⁾. Auch die si'itische Gesetzgebung zählt diesen Usus unter die اغسال مسنونة⁴⁾. Zur Motivirung dieser Anschauung und zur Aussöhnung derselben mit dem nicht verkennbaren Worte واجب mussten alle möglichen Künste in Anwendung gebracht werden. Einige Vertreter der antitraditionellen Auffassung meinen, dass das oben angeführte Gesetz in dieser Form abrogirt worden sei (منسوخ), was aber nicht alle anerkennen, da keine authentische Tradition nachzuweisen war, welche für die angebliche Abrogation hätte Zeugniss ablegen können (ناسخ). Andere versuchten durch grammatisches taḡdīr die herrschende Praxis in den Wortlaut des Gesetzes hineinzuzinterpretiren. Sie sagen, das Wort واجب stehe statt: كالواجب = „so wie nothwendig“ und wolle anzeigen, wie hoch dieser fromme Usus in der Achtung des Propheten stehe, ohne dass er ihm jedoch für obligatorisch hielte⁵⁾.

1) Al-Buchārī Kitāb al-ḡum'a nr. 2, Kitāb al-ṣahādāt nr. 18

2) Šeich Mar'ī l. c. I
 3) z. B. si'itische Gesetz nach Abu-l-Kāsim al-Ġazzī (Bālak 1287) p. ۳۳
 4) (يعنى الاغسال المستحبة) سنة عشر آكدحا لصلاة جمعة p. ۱۷
 5) وهي (يعنى الاغسال المستحبة) سنة عشر آكدحا لصلاة جمعة p. ۱۷

3) z. B. si'itische Gesetz nach Abu-l-Kāsim al-Ġazzī (Bālak 1287) p. ۳۳

mit dem Zusatz: وَلَا تَجِبُ إِلَّا بِالْغَدْرِ 4) Querry, Droit musulman I p. 36.

5) Al-Kastalānī II p. ۱۷۱ vgl. IV p. ۴۰۱ في واجب أي كالواجب في

تأكيد الندبية أو واجب في الاختيار وكرم الاخلاق والنظافة أو في

Eine andere Erklärung, deren Urheber der berühmte hanefitische Kanonist Al-Ḳudûrî ist, zeigt uns die höchste Blüthe der gewalthütigen Spitzfindigkeit der Epigonen der muhammedanischen Gesetzesgelehrsamkeit; er behauptet واجب bedeute hier = wegfallend (von وَجَب fallen) und على stehe für عن, so dass in die Worte: „unerlässlich (obliegend) für Jedermann“ die Bedeutung „entfallend von Jedermann“ d. h. erlässlich, unnöthig in Bezug auf Jedermann, hineininterpretirt wird, also das gerade Gegentheil des wörtlichen Sinnes¹⁾. Diesen vertreten auch in dieser Frage wieder einzig und allein die Anhänger der Zâhirschule, auch bei dieser Gelegenheit die seither verworfene Ansicht einiger Autoritäten der frühesten Epoche aufnehmend²⁾.

قولہ واجب بمعنى ساقط وعلى: Al-Ḳudûrî: التكميلية لا في الحكم بمعنى عن.

1) Ich finde eine interessante Analogie für die durch philologische Beweise unterstützte Verschiebung der Terminologie der Gesetzeskunde, wie sie Al-Ḳudûrî an dem Terminus واجب vollzieht, in der verwandten talmudischen Literatur. Unter den Folgerungen, welche aus dem biblischen Gesetze Leviticus XX v. 32 gezogen werden, finden wir im babyl. Talm. Kiddûšin fol. 33 a: אין בעלי אומניות רשאים לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקים במלאכתם d. h. dass es Handwerkern nicht erlaubt sei, der äussern Ehrenbezeugung wegen (Aufstehen), die man sonst den Gelehrten schuldet, ihre Arbeit zu unterbrechen. Dieses Gesetz hängt mit der grossen moralischen Bedeutung zusammen, die der Talmûd dem Handwerke und dem ehrlichen Gewerbe überhaupt beizmisst. Der hier gebrauchte Ausdruck רשאים ist ein in seiner Bedeutung sicherer Terminus für erlaubt. Nun finden spätere Erklärer dieser Lehre (vgl. Tosaph. z. St. Anf. אין), dass es eine Beschränkung der freiwilligen Pietät und Ehrerbietung sei, Handwerkern geradezu zu verbieten zum Ausdruck der Ehrerbietung vor Gelehrten ihre Arbeit freiwillig zu unterbrechen. Sie haben nun den sonst gesicherten Begriff des Terminus רשאים verschoben und denselben an dieser Stelle mit einem anderen Terminus dieser Wissenschaft, nämlich dem (mit واجب gleichbedeutenden) חייבים = verpflichtet, identificirt, um den Sinn zu gewinnen: Arbeiter sind nicht verpflichtet ihre Arbeit zu unterbrechen, aber die freiwillige Unterbrechung ist ihnen erlaubt. So unschreibt Maimonides, Talmûd Tôrâ V, 2 das talmudische Gesetz mit den Worten: 'אין בעלי אומניות חייבין לעמוד וכו'; ihm folgen in dieser Auffassung die späteren Codificatoren. R. Mose aus Coucy (סמג Geb. nr. 13) begründet diese Verschiebung mit einem philologischen Argumente; er findet nämlich im Targûm Exod. XXII v. 24, Jesaj. XXIV v. 2 u. a. m. das aram. רשאים für hebr. נשאים Schuldner; das רשאים der Talmudstelle gehöre nun in diese Gruppe = schuldig.

2) Al-Kastalâni ibid. وقد تمسك به من قال بالوجوب وهو مذهب

الشافعية وحكى عن جماعة من السلف منهم أبو حنيفة وعمر بن يسار

V.

Nach der Auffassung der muhammedanischen Theologen wohnt nicht Allem, was in den überlieferten Quellen des muhammedanischen Gesetzes in Form von Geboten und Verboten angeordnet, beziehungsweise untersagt ist, der gleiche Grad imperativer oder prohibitiver Kraft inne. Viele Aussprüche sind in die äussere — sprachliche — Form des Gebotes oder der Untersagung gekleidet, ohne dass jedoch die Uebertretung derselben die über Gesetzesübertretungen verhängte göttliche oder weltliche Srafe nach sich zöge.

Von diesem Gesichtspunkte aus unterscheidet die Gesetzeswissenschaft des Islām im Grossen und Ganzen fünf Kategorien:

1. الواجب oder الفرض¹⁾ das Nothwendige, streng Obligatorische, dessen Erfüllung belohnt und dessen Unterlassung bestraft wird ما يُثاب على فعله ويُعاقب على تركه.

2. المندوب das Anempfohlene, d. h. was nicht in obligatorischer Weise angeordnet, sondern als fromme Handlung anbefohlen ist, für dessen Ausübung Gott zwar erkenntlich ist, dessen Unterlassung aber keine Strafe nach sich zieht. ما يُثاب على

تركه²⁾ فعله ولا يعاقب على تركه. Im Sinne dieser letzteren Bestimmung fällt mit diesem مندوب diejenige Kategorie von religiösen Ausübungen zusammen, welche im Gegensatze gegen die erste Kategorie als سنة bezeichnet wird³⁾. In der genauen Terminologie der

1) Die hanefitische Schule trennt, in Rücksicht auf den Grad der Evidenz der betreffenden Gesetze, الواجب von الفرض, insofern sie الواجب von solchen Handlungen gebraucht, deren obligatorische Natur durch ein zwingendes Argument (دليل قطعى oder برهان) nachgewiesen werden kann, während sich die obligatorische Natur des فرض bloss auf Wahrscheinlichkeitsargumente (أمارة^E oder دليل ظنى) stützt. — Beide Klassen haben noch zahlreiche Unterarten.

2) Ich erinnere hier an Al-Hariri XXXII. Makāma p. ٤٠٢, 2 (de Sacy's 2. Ausg.) قال أيمسح المتوضئ أتثيبه، قال فندب إليه ولم يجب عليه.

— Auf dem analogen Gebiete der talmudischen Gesetzkunde sind hier die beiden Stufen התורה und התורה zu beachten (Babyl. Jebhāmōth fol. 65 b).

3) Als charakteristisch für die Tradition der altarabischen Poesie sei erwähnt, dass in einem vorislamischen Lobgedichte auf den Stamm 'Adwān von

die Zulässigkeit *ما كان تركه واجبا على فعله في نظر الشرع*.

Diese Kategorie zerfällt je nach dem Grade der Entschiedenheit

jener Argumente in zwei Unterklassen: a) *المكروه كراهة تنزيه*

d. h. eine Handlung, welche bloss insofern gemissbilligt wird, als ihre Unterlassung jedem anempfohlen wird, der sich eines frommen Lebenswandels befeissigt, ohne dass aber die Ausübung derselben

geahndet würde; b) *المكروه كراهة تحريم*, welche in einem solchen

Grade gemissbilligt wird, dass sie fast zusammenfällt mit

5. *الحرام* oder *المحظور* dem schlechthin Verbotenen,

dessen Ausübung bestraft und dessen Unterlassung belohnt wird

(*ما لا يثاب على فعله بل يعاقب ولا يعاقب على تركه بل يثاب*).

Von einem andern Gesichtspunkte aus werden diesen fünf

Klassen noch zwei durch die correlativen Termini *عزيمة* und *رخصة*

gekennzeichneten Klassen angereiht. *عزيمة* ist wörtlich „Auf-

forderung“ d. h. das Gesetz an sich, ohne Berücksichtigung der

etwaigen Hindernisse seiner Befolgung (also nicht wie Freytag durch

Missverständniss des betreffenden Artikels bei Al-Gurgāni erklärt:

leges necessario observandae in Corano latae). So ist z. B. das

Gesetz, im Ramadānmonat zu fasten, oder die täglichen Gebete

zu verrichten, je eine *عزيمة* von Seiten Gottes an die Menschen;

dahingegen ist *رخصة* eine von Gott gewährte Concession, welche

für gewisse Fälle der Verhinderung von der Erfüllung

eines bestimmten Gesetzes dispensirt, ohne dass jedoch das Gesetz

im Allgemeinen ausser Kraft träte. So z. B. hat Gott den Genuss

von verschiedenen Speisen verboten; aber für den Fall der Noth

(*في ما خصصة*), wie wenn beispielsweise in einer bestimmten Lebens-

lage keine andere als eine verbotene Speise zur Verhütung des

Hungertodes vorhanden wäre) eine *رخصة* in Bezug auf dieses

Gesetz festgestellt (Sure V, v. 4—5), welche Concession aber nur

für solche Nothfälle Geltung hat¹⁾. Ibn 'Abbās sagt: „Die Ruchsa

1) Vgl. Al-Bejdāwi I p. 14v, 11, welcher die Worte der oben an-

geführten Korānstelle: *غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِأَتَمِّ* so umschreibt: *مَجْأَوْزًا حُدَّ*

الرخصة.

ist ein Almosen das euch Gott giebt; weiset es nicht zurück“ (d. h. machet von derselben Gebrauch, so oft ihr in dem Falle seid, und glaubet nicht, dass es besser sei, selbst in solchen Fällen das ursprüngliche Gebot zu halten)¹⁾.

Die nähere Erörterung aller dieser Begriffe²⁾, in Betreff welcher die verschiedenen Schulen im Grossen und Ganzen, abgesehen von den innerhalb der einzelnen Schulen selbstständig festgesetzten Neben- und Mittelstufen³⁾, volle Einhelligkeit herrscht, bildet den vorwiegendsten Inhalt des ersten Theiles der unter dem Namen 'Ilm uşûl al-fikh bekannten Hodegetik der muhammedanischen Gesetzeswissenschaft. Die in den theologischen Schulen und Werken der Muhammedaner gangbaren Definitionen der soeben erörterten Hauptbegriffe findet man in lichtvoller Darstellung in den betreffenden Artikeln des trefflichen Dictionary of the technical terms used in the Sciences of the Musalman der „Bibliotheca indica“⁴⁾.

Während aber die orthodoxen Schulen in Betreff der Unterscheidung dieser Kategorien und der Bestimmung ihres Begriffes keine wesentliche Divergenz unter einander aufweisen⁵⁾, herrscht um so grössere Meinungsverschiedenheit darüber, in welche der eben erwähnten Gesetzeskategorien bestimmte Handlungen und Unterlassungen einzuordnen seien, je nach den Traditionsstellen, welche die eine oder die andere Schule beibringt, beziehungsweise je nach der von ihr beliebten Interpretationsweise der beigebrachten Texte, oder je nach den verschiedenartigen Analogiefolgerungen, welche sie bei etwaigem Stillschweigen der Texte in einer Frage anwenden. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: der Genuss des

1) Al-Huşrî I p. ٥١ الرخصة من الله صدقة فلا تردوا صدقته.

2) Den Begriff, der Ruchsa kann man durch die Beachtung von I. Korinth. VII v. 6 dem Verständniss näher bringen: κατὰ συγγνώμην ὃν κατ' ἐπιταγήν.

3) So z. B. ist eine streitige Mittelstufe neben مستحب das مندوب; die westlichen Mälikiten stellen diese Klasse besonders auf, während die östlichen Anhänger dieser Schule dieselbe mit in die 2. Kategorie einschliessen:

ان العراقيين لا يفرقون بين السنة والمستحب وغيرهما من الرجعية
 والمندوب والمغاربة يفرقون بينها
 Sejch Al-'Idwî's Glossen zu dem mälikitischen Codex des 'Abd al-Bâki Al-Zarqânî (Bûlâk 1289) II p. ١٩٧.

4) Vgl. auch Mouradgea d'Ohsson Tableau général de l'empire Ottoman I p. 31—35. Obige Definitionen sind zumeist den Warakât entlehnt.

5) Einzelne Theologen haben allerdings, unbeschadet der allgemeingültigen Eintheilung, von ihren individuellen (moralischen, theosophischen u. s. w.) Grundsätzen ausgehend, noch andere Stufenleitern des حلال und حرام aufgestellt; ich erwähne nur Al-Gazzâli, Ihjâ II p. ٨٠—٨٨.

weise der vierten b) Kategorie zu sehen, während die vier orthodoxen Gesetzschulen, einer minder wortdienenischen Auffassung des Gesetzes huldigend, das betreffende Gebot oder Verbot oft einer der Zwischenkategorien zuteilen. Nach dieser herrschenden Richtung der Gesetzesinterpretation mag in dem Texte ausdrücklich gesagt sein **أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ** d. h. „der Gesandte Gottes sprach den Befehl aus“, ohne dass diese Formel, wie aus ihrem Wortlaute zu folgern wäre, die unerlässliche Verbindlichkeit (**وجوب**) des betreffenden Gebotes nach sich zöge; ein in dieser entschiedenen Form ausgesprochenes Gebot kann nach ihrer Auffassung etwas von dem Gesetzgeber bloss Anempfohlenes bedeuten und nicht selten finden wir bei solchen Geboten die Worte des Erklärers **أَمْرٌ لِلتَّذَبُّبِ** ¹⁾. Am klarsten hat die kanonische Wissenschaft der orthodoxen Schulen diesen ihren Standpunkt in Bezug auf die schärfste aller imperativen resp. prohibitiven Formen gekennzeichnet. Die grammatische Form des Imperativs **أَقْتُلْ** — so sagen sie — bedeutet in der Gesetzeswissenschaft nur dann ein unerlässliches Gesetz, wenn die Umstände, unter denen ein solches Gesetz auftritt, nicht darauf hinweisen, dass darunter nur eine Anempfehlung des Gesetzgebers, oder seine Erlaubniss etwas zu thun, zu verstehen sei. Nur von solchen begleitenden Umständen abgelöst, kann die Imperativform schlechthin als verbindlicher Befehl aufgefasst werden. Die begleitenden Umstände nun sind zweierlei Art: entweder solche, welche an dem Gebote selbst haften, sei es nun an dem Textausdrucke desselben oder an den Umständen unter denen es verordnet oder ausgeübt ward oder solche, welche von dem Texte selbst unabhängig sind. Zu letzterer Art gehören Gebote wie das im Koran Sure II v. 282 angeordnete: „Stellet Zeugen auf, wenn ihr Kaufverträge abschliesst“. Hier wird die Imperativform (**أشهادوا**) angewendet; nichtsdestoweniger lehrt die Majorität der Imâme ²⁾, dass hier nur ein Wunsch und kein verpflichtender Befehl vorliegt, und zwar aus dem Grunde, weil die Tradition die Praxis des Propheten bezeugt, dass er ohne Zeugen Käufe und Verkäufe vornahm, diese Praxis aber den zuverlässigsten Commentar für die Intention des Gesetzes abgiebt. Dies ist ein von dem Texte des Gebotes zwar unabhängiger, aber die Deutung desselben beeinflussender äusserer Umstand, der die

1) Al-Buchâri, Kitâb al-ṭalâḳ nr. 43.

2) Vgl. hierzu Al-Bej-

والاوامر التي في هذه الآية للاستحباب عند الثمر
الاتمة الخ.

obligatorische Natur des Gebotes aufhebt. — Zur ersteren Art gehört z. B. Sure V v. 3 „Wenn ihr (nach Beendigung der Wallfahrt wieder) in den profanen Zustand eintretet, dann geht auf die Jagd“. Dieser Satz kann trotz der in demselben angewendeten

imperativen Form (فَاصْطَادُوا) nie als ein Befehl — „ihr müsst gehen“ gedeutet werden; vielmehr wird hier den Gläubigen das Jagen, welches ihnen im Zustande des ihram verboten war, einfach wieder gestattet¹⁾. Hier weisen im Texte selbst liegende Umstände auf diese Interpretation des Gesetzes hin, und zwar entweder nach der Regel, dass ein Gebot, welches in antithetischer Weise auf ein Verbot folgt, nicht als Befehl, sondern als Erlaubniss genommen werden müsse, oder — wenn wir diesen Grundsatz nicht anerkennen — nach Analogie von Sure II v. 232. Auch Sure LXII v. 10 „Und wenn das Gebet beendet ist, so mögt ihr euch im Lande umher zerstreuen und von Gottes Gnade (Nutzen) suchen“ müssen die Imperativformen وَأَبْتَغُوا وَاَنْتَشِرُوا permissiv gefasst werden wegen des vorhergehenden Verbotes, während des Gebetes Handelsgeschäfte auszuüben.

Nach der Auseinandersetzung Ibn Kutejba's, der sich mit unserer Frage in einem seiner Responsa²⁾ beschäftigt, kann nicht

1) Vgl. Al-Bejdâwi I p. ۲۶۹, 3, II p. ۳۳۳, 14 وَاَحْتَجَّ بِهِ مِنْ جَعَلِ الْاَمْرَ بَعْدَ الْحِظْمِ لِلْاِبَاحَةِ.

2) Kitāb al-masā'il (arab. Hschr. der herzogl. Bibliothek in Gotha Nr. 636) Bl. 5b: وَسَأَلْتُ قَد تَخْتَلَفُ الْعَرَبُ فِي الْأَسْمِ الَّذِي يَحْتَمِلُ مَعْنِيَيْنِ فَيُضَنُّ وَاحِدٌ أَحَدَ الْمَعْنِيَيْنِ وَيُضَنُّ آخَرَ الْمَعْنَى الْآخَرَ وَقَدْ يَقَعُ هَذَا فِي جَمِيعِ عَمَدِ الْحُرُوفِ ذَوَاتِ الْوُجُوهِ وَأَمَّا يَسْتَدَلُّ عَلَى مَعَانِيهَا بِمَا يَتَقَدَّمُ قَبْلِهَا مِنَ الْكَلَامِ وَيَتَأَخَّرُ وَرَبَّمَا لَمْ يُسْتَدَلَّ بِذَلِكَ فَيَحْتَمِلُ حِينَئِذٍ إِلَى التَّوْقِيفِ وَالنَّدْبِ وَالْفُرْصِ لَا يُعَلِّمُ إِلَّا تَوْقِيفًا لِأَنَّ الْمَخْرُجِينَ مَخْرُجٌ وَاحِدٌ مَا لَمْ يَبَيِّنْ ذَلِكَ الرَّسُولُ صَلَّعَ وَفِي الْقُرْآنِ أَشْيَاءٌ مِنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ تَخْرُجُ مَخْرُجًا وَاحِدًا وَعَمِي لَا تَسْتَوِي فِي الْمَعْنَى فَمِنْهَا أَمْرٌ هُوَ فُرْصٌ كَقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَقْبِرُوا أَنْتَلُوا وَأَتُوا الزَّكَاةَ وَمِنْهَا أَمْرٌ هُوَ تَأْدِيبٌ كَقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ وَمِنْهَا أَمْرٌ هُوَ تَهْدٌ كَقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ وَهَذَا شَيْءٌ لَا يُعَلِّمُ إِلَّا بِالتَّوْقِيفِ،

der Zusammenhang der Rede darüber entscheiden, ob eine Imperativform Befehl oder Anempfehlung ausdrücke, sondern dies sei Sache der Belehrung und Feststellung in jedem einzelnen Falle.

Die Vertreter der Wissenschaft von den Principien der Gesetzkunde haben selbstverständlich das meiste Interesse daran, die verschiedenen Functionen aufzuzählen, welche die grammatische Imperativform vertritt, um von Fall zu Fall entscheiden zu können, ob ein die Form des Befehles oder des Verbotes zeigender Ausdruck als solche erklärt werden müsse, oder ob er in eine andere Kategorie einzuordnen sei. Der berühmte säfi'tische Theolog Imām al-Ḥaramejn behandelt diese Frage mit grosser Bündigkeit. „Es erscheint — so sagt er — im Texte zuweilen die Form des Befehles, aber beabsichtigt ist eine Erlaubniss, (s. die obigen Beispiele), eine Drohung („so thut denn, was ihr wollt“ Sure XII v. 40, Al-Bejdāwi z. St. **تهديد شديد**) oder der Ausdruck der Gleichgültigkeit und Indifferenz der Handlungsweise der angeredeten Person (z. B. „Brennt nur — im Höllenfeuer — gleichviel ob ihr's ertraget oder nicht“, wörtlich: ertraget es oder ertraget es nicht Sure LII v. 16, oder ein profanes Beispiel: „Donnere und blitze, o Zejd“, was kein Befehl sein kann, sondern = gleichviel ob du nun donnertest oder blitztest). Auch dann, wenn die Entstehung einer Sache oder eines Zustandes angekündigt wird, wird der Entschluss, dieselben hervorzubringen, durch die Form des Befehles ausgedrückt, obwohl bei der Machtlosigkeit der Creatur, einem solchen Befehle aus eigener Kraft Folge zu leisten, ein Befehl hier nicht gut angebracht ist (z. B. „Werdet zu Affen“ Sure II v. 61, „O Feuer! werde zur Kühle und zum Heile für Abraham“ Sure XXI v. 69)“. Selbstverständlich werden diese letzteren Punkte näher in der Grammatik abgehandelt; die Theologie ist an denselben durch den Umstand betheilig, dass die Form des Befehles zum Ausdrucke anderer Kategorien dient; wie denn die Verwendung der befehlenden Form zum Ausdrucke der Erlaubniss auch streng genommen in den Rahmen der Gesetzeswissenschaft gehört²⁾.

Die orthodoxen Schulen nun machen von der Concession, die befehlende Form **للاباحة، للندب، للاستحباب** zu erklären, den ausgiebigsten Gebrauch. Wer irgend einen Koran- oder Traditionencommentar mit Aufmerksamkeit gelesen, dem wird es nicht entgangen sein, wie diese Termini so oft hinter Imperativformen des

1) Al-Bejdāwi z. St. I p. 4f, 25 **وقوله كونوا نبيس بامر ان لا قدرة لهم عليه وانما المراد به سرعة التكوين.**

2) Warakāt Bl. 12a, 17a (in unsern Beilagen).

Textes erklärend folgen. Natürlich konnten sich auch die Anhänger der Zāhirschule der Zulassung einer solchen Interpretationsweise nicht immer entschlagen. In der Regel aber opponiren sie derselben in Bezug auf streng genommen gesetzgebende Texte. Wir haben hiervon bereits oben (S. 49) ein Beispiel gesehen, und in dem gegenwärtigen Abschnitte, welcher sich speciell mit diesem Momente des Fik̄h der Zāhirschule beschäftigt, wollen wir zur näheren Beleuchtung desselben den schon vorgeführten Proben zāhiritischer Gesetzinterpretation in dieser Richtung noch einige aus dem Gebiete des Korans und der Tradition beifügen; denn auch in Bezug auf dieses Moment ihrer Gesetzesauffassung wendet die Zāhirschule ihre Interpretationsmethoden gleichmässig auf beide Quellen des muhammedanischen Gesetzes ¹⁾ an.

1.

Da heisst es zum Beispiel im Koran Sure IV v. 3 **فَاتَّكِحُوا** ما طاب لكم من النساء. Während nun die gemeine Auslegung die ist, dass es jedem Muhammedaner freisteht zu heirathen, oder im besten Falle, dass Gott dem Muslim das eheliche Leben empfiehlt, in keinem Falle aber, dass er es ihm obligatorisch anbefiehlt ²⁾, folgern die Zāhiriten aus der Imperativform **فَاتَّكِحُوا**, dass hier ein **وجوب**, eine bindende Verpflichtung enthalten ist für diejenigen, welche die Bedingungen der Erfüllung dieses Gebotes in sich vereinigen ³⁾. Wie sehr es ihnen hier um die blosser Geltendmachung des Wortlautes zu thun ist, ist daraus ersichtlich, dass

1) Im äussersten Gegensatze zu dieser Anschauung stehen einige Süfi's mit ihrer Auffassung der Kategorien der einzelnen muhammedanischen Gesetze. Sie sagen, dass selbst da, wo in der Tradition ausdrücklich hervorgehoben wird, dass ein Verbot in die Kategorie des **مكروه** gehört, dennoch oft eigentliches **حرام** gemeint sei und verstanden werden müsse, da die Kirchenväter des Islam aus Bescheidenheit und guter Sitte sich scheuten, für die von ihnen deducirten Verbote denselben Ausdruck zu gebrauchen, der für ein koranisches Verbot gilt. Al-Ša'rānī I p. 134 führt diese Ansicht im Namen seines Lehrers 'Alī al-Chawwās an und setzt sie ausführlich auseinander.

2) Es giebt auch solche Gesetzesgelehrte, welche für die Bevorzugung des Coelibats Traditionen anführen; vgl. über diese Meinungsverschiedenheit Query, Droit musulman Bd. I p. 639.

3) Diese Beschränkung folgt aus den Worten der Tradition Nikāh 2 **من**

استطاع منكم الباءة فليتزوج الخ.

nach ihrer Ansicht dem Gesetze durch einmalige¹⁾ Eheschliessung Genüge geschieht, denn nicht der fortwährende Ehestand, sondern das einmalige Factum der Eheschliessung ist es, was in obigem Verse anbefohlen wird²⁾.

Sure VI v. 121. وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ

wurde, denn dies ist Sünde“. Es kann nicht geleugnet werden, dass die objective Betrachtung dieses Koranverses in diesem Gesetze dasjenige finden wird, was die muhammedanischen Theologen in die erste resp. fünfte der oben aufgezählten Kategorien einordnen. Nichtsdestoweniger haben die orthodoxen Schulen darin kein strictes Verbot gefunden, und mit Ausnahme Ahmed's — aber auch nur nach der einen Version des von ihm überlieferten Gesetzes — eine laxere Praxis begünstigt: es sei nicht unerlässliche Bedingung der rituellen Zulässigkeit der Speise, dass vor ihrer Zubereitung der Name Gottes genannt worden sei; namentlich mit Bezug auf Geschlachtetes hat dieser Grundsatz der Imáme Wichtigkeit für die Praxis, denn im Sinne desselben ist es dem Muhammedaner möglich, von solchen Thieren herrührendes Fleisch, vor deren Tödtung der Name Alláh's nicht genannt wurde, zu geniessen³⁾. Allerdings ist von dieser Nachsicht der Fall ausgeschlossen, dass dabei der Name fremder Götter genannt worden wäre.

1) Al-Sa'arâni II p. ۱۳۳ قول داود بوجوبه مطلقا على الرجل والمرأة لكن مرة في العجم أن امتثال امر الشارع يحصل بالمرة الواحدة ما لم يبدأ بليلى على التكثير. 2) Charakteristisch ist in dieser Beziehung folgende Motivirung: قال اهل الظاهر إنما يلزمه التزويج: فقط فلا يلزمه الوطء وتعلقوا بظاهر الامر في هذا الحديث nämlich der S. 74 Anm. 3) angeführten Tradition. — Al-Nawawi III p. ۳۰۶.

3) Al-Kastalâni VIII p. ۲۷۶ ففيه مشروعية التسمية وهي محلل وفاق لكتهم اختلفوا هل هي شرط في حل الاكل فذهب الشافعى في جماعة وهي رواية عن مالك واحمد الى السنة فلا يقدر ترك التسمية وذهب احمد في الراجح عنده الى الوجوب لاجعلها شرطا في حديث عدى وذهب ابو حنيفة ومالك والجمهور الى الجواز عند السهو.

Die sogenannte *تسمية* ist also nach Ansicht dieser Schulen frommer Brauch, wie es im Allgemeinen die muhammedanische Tradition betont, dass der Ausdruck davon, dass eine Handlung im Namen Alláh's geschehe, vor keiner wichtigern Ausübung fehlen soll¹⁾; und es ist bekannt, wie viel Sorgfalt in der alltäglichen Praxis auf diesen Grundsatz verwendet wird. Ibn 'Abbás will vom Propheten den Ausspruch gehört haben, dass der Satan hinter Jeden aufsitze, der ein Reitthier besteigt, ohne die *Bismi-lláh*-formel ausgesprochen zu haben²⁾. Dies alles aber ist nur fromme Sitte und nicht obligatorisches Erforderniss, und auf dieselbe Stufe suchen, allerdings nicht in demselben Grade, die vier orthodoxen Schulen, gewiss auch hier im Interesse des Einklangs des Gesetzes mit der laxen Praxis des gewöhnlichen Lebens (vgl. S. 49), das im oben citirten Koranvers enthaltene Gesetz herabzudrücken; sie führen Traditionen an, aus welchen die Ueberflüssigkeit der äusserlichen Erwähnung Alláh's erhellen soll³⁾. Am strengsten ist noch Abū Hanīfa, welcher das *ذكر الله* zwar obligatorisch fordert, mit dem Zusatze, dass, wenn die Einhaltung dieser Observanz aus Versehen vergessen wurde, dieses Versehen an der Zulässigkeit der Speise keinen Eintrag thut⁴⁾; dieselbe Unterscheidung zwischen vorsätzlicher und unfreiwilliger Unterlassung wird auch in der *sifitischen* Gestaltung des muhammedanischen Gesetzes festgesetzt⁵⁾. Dáwūd al-Zāhiri protestirt gegen alle diese Concessionen; er urgirt den prohibitiven Wortlaut des koranischen Gesetzes und erklärt jede Speise für unbedingt unzulässig (*حرام*). bei der nicht

1) Ein sehr häufig anzutreffender Ausspruch Muhammods: *كُلْ أَمْ ذِي بِأَل لَا يَبْتَدَأُ بِذِكْرِ اللَّهِ فَهُوَ أَتَمُّ*.

2) Al-Damiri I p. 399 *وروى أبو القاسم الطبراني في كتاب الدعوات عن عطاء عن ابن عباس رضيهما عن النبي صلعم أنه قال إذا ركب العبد الدابة ولم يذكر اسم الله رده الشيطان فقال تغن فان كان لا يحسن الغناء قال له تمن فلا يزال في امنيته حتى ينزل* Auch dem *جماع* soll die *تسمية* vorangehen, Al-Buchāri, Kitāb al-wuḍū' nr. 8.

3) Mafātiḥ IV p. 22 wird folgender Traditionssatz angeführt: *ذكر الله ذبيحة* Al-Bejdāwī I p. 30, 7. *مع المسلم سواء قال أو لم يقل* 4) Vgl. Al-Sa'rāni II p. 4. 5) Query, Droit musulman II p. 215 art. 57.

Allâh's Name genannt wurde, ob man nun die Erwähnung desselben absichtlich oder bloss aus Versehen unterlassen habe¹⁾. Auch Ahmed b. Hanbal — dessen Lehre, wie wir noch werden sehen können, der Zâhirschule am nächsten steht — soll nach einer, jedoch wenig berücksichtigten Version denselben Standpunkt eingenommen haben.

2.

Gehen wir nun zu Beispielen, welche sich an Traditionsaussprüche anknüpfen. Als Uebergang wählen wir einen in der Tradition enthaltenen Ausspruch, dessen Auslegung in engem Zusammenhange steht mit einem Koranverse, von welchem jener eigentlich nur abgeleitet ist und uns die an dem äussern Wortlaut haftende Methode der Zâhirschule in ihrem vollen Lichte zeigt. Wohlbekannt ist der Traditionsausspruch, welcher in der Grammatik als Beispiel für die dialektische Anwendung des *am*

als Artikel (für ال) angeführt zu werden pflegt: ليس من البر الصيام

في السفر „Es gehört nicht zur Frömmigkeit das Fasten auf der Reise“²⁾; dieser Ausspruch der Tradition ist im Zusammenhange

zu betrachten mit der Koranstelle Sure II v. 180 فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ

مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

„Wer aber von euch krank oder auf einer Reise ist, (für den ist vorgeschrieben) eine (gleiche) Anzahl von anderen Tagen“. Die allgemein anerkannte Auffassung der orthodoxen Gesetzesschulen von diesen Aussprüchen des Koran's und der Tradition ist die, dass es dem Kranken und dem Reisenden freistehe, das Ramaḍânfasten zu brechen und die versäumten Fasttage, in ruhigere Verhältnisse zurückgekehrt, nachzuholen. Nur darüber giebt es Meinungsverschiedenheit in ihren Kreisen, ob es für solche Leute verdienstlicher sei, von dem durch Allâh und den Propheten gewährten Zugeständnisse Gebrauch zu machen, oder ob es besser für sie sei, auf diese Enthebung verzichtend, trotz der schwierigen Verhältnisse, unter denen sie leben, das Ramaḍânfasten zu vollziehen. Darin aber stimmen Alle überein, dass der Ausspruch des Koran's und der Tradition nur facultativ³⁾, keines-

1) ظهير في تحريم متروك التسمية عمدًا أو Al-Bejdâwi l. c. نسيانًا واليه ذهب داود وعن أحمد مثله.

2) Al-Buchâri, Kitâb al-ṣaum nr. 36.

3) Im Interesse dieser Auffassung scheint man die Trad. ib. nr. 37 erdichtet zu haben:

عن أنس بن مالك قال كنا نسافر مع النبي صلعم فلم يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم

falls aber imperativ, resp. prohibitiv zu fassen sei. Es wird jedoch von einigen der festen Gestaltung der Gesetzschulen vorangegangenen Lehrern überliefert, dass sie letzterer Ansicht gewesen seien¹⁾. Diese Meinungsverschiedenheit führt auch praktische Konsequenzen mit sich. Ist das Brechen des Fastens unter gewissen Verhältnissen obligatorisch befohlen, so wird derjenige, der diesem Befehle nicht Folge leistend am allgemeinen Fasten weiter theilnimmt, an seinem Wohnorte angelangt oder nach Wiederherstellung seiner Gesundheit die betreffende Anzahl von Tagen nochmals fasten müssen, da sein früheres Fasten in die Zahl der obligatorischen Fasttage nicht eingerechnet werden kann. Diesen alten Autoritäten, zu welchen auch Abū Hurejra gehört²⁾, schliesst sich, dem sich später herausbildenden Consensus widersprechend, die Gesetzschule Dāwūd's an. „Es ist nicht Frömmigkeit“ ist ein Ausdruck, der dem Wortsinne nach soviel bedeutet als „ein frommer Mensch thut nicht dergleichen“; und auch der Koranvers ist seinem einfachen Wortlaute nach imperativisch zu fassen.

Wir haben häufig Gelegenheit, den Abū Hurejra unter den Autoritäten der Zāhirschule zu finden. Die Gesetzestradiation, die er vertritt, ist oft nicht im Einklange mit den Lehren der Ra'jleute und wird als Einwurf gegen dieselben angeführt. Damit wird wohl die Erscheinung zusammenhängen, dass Traditionen Abū Hurejra's, selbst solche, die in die kanonischen Sammlungen aufgenommen sind, von den Rechtsgelehrten als Autoritäten für die Rechtsentscheidung oft verworfen werden; in Al-Damiri's Artikel über die „Schlange“ werden aus ältern Büchern sehr interessante Mittheilungen hierüber gemacht, auf welche näher einzugehen wir hier keinen Raum haben³⁾. Charakteristisch ist folgende einem angeblich zwischen Abū Muḥī' al-Balchī und Abū Ḥanīfa geführten Zwiesgespräch entnommene Aeusserung des Abū Ḥanīfa. „Wie wäre es“ fragte Abū Muḥī' „wenn deine Ansicht der des Abū Bekr

1) Mafātih II p. 174 ذهب قوم من علماء الصحابة إلى أنه يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ويصوما عدة من أيام أخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي في أعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام في السفر قضى في الحصر وهذا اختيار داود بن علي الصغفاني وذهب أكثر الفقهاء إلى أن الإفطار رخصة vgl. Al-Sa'raṇi

II p. ٢٠, Al-Nawawī III p. ٩٣.

2) Al-Bejdāwī I p. 11, 24 zu dem obigen Koranvers وهذا على سبيل الرخصة وقيل على الوجوب واليه ذهب الظاهرية وبه قال أبو هريرة.

3) Al-Damiri I p. ٣٥٠.—٣٥١.

widersprüche?“ „Ich würde“ entgegnete der Imām „meine Meinung zu Gunsten der seinigem aufgeben, ebenso zu Gunsten der des ‘Omar, ‘Otmān, ‘Alī, ja selbst zu Gunsten der übrigen Genossen des Propheten, mit Ausnahme des Abū Hurejra, Anas b. Mālik und Samura b. Gūndab“¹⁾. Es wird berichtet, dass ‘Omar b. ‘Iḥābīb (st. 207) beinah sein Leben verwirkt hätte, weil er Abū Hurejra gegen die Angriffe der Hofgelehrten des Hārūn al-Rašīd vertheidigte²⁾, und auch eine Stelle bei Al-Azraqī³⁾ ist nicht zu übersehen, aus welcher hervorgeht, dass man den Abū Hurejra lügenhafter Nachrichten für fähig hielt.

„Kein Recht hat ein mulimischer Mann — so heisst es wörtlich in einer Tradition — der ein Ding besitzt, worüber er testamentarisch verfügen will, dass er zweimal nächtliche ohne sein Testament geschrieben bei sich zu haben“⁴⁾. Die Gesetzschulen sehen hierin eine Aneiferung, von der Institution des Testirens Gebrauch zu machen; allerdings einen Befehl des Propheten, aber nur einen solchen, welcher der zweiten Kategorie der Gebote angehört. Nur Dāwūd und seine Schule erblicken in der kategorischen Form der Aussage einen Anhaltspunkt dafür, dass der Prophet hier einen bindenden Befehl erteilt, den Niemand übertreten dürfe, dem vielmehr Jedermann nachkommen müsse. Jeder Muhammedaner hat sonach die gesetzliche Pflicht, so er Vermögen besitzt, rechtzeitig sein Testament zu machen⁵⁾. Es ist bekannt, dass mit dieser Frage zusammenhängende Momente in den Streitigkeiten zwischen Sunniten und Schiiten eine nicht unbedeutende Rolle spielen.

In dem Kapitel über Assignationen⁶⁾ lesen wir folgenden Ausspruch des Propheten: „Das Hinausschieben (der Schuldenbezahlung) von Seiten eines Reichen ist eine Ungerechtigkeit; wenn nun Jemand (an Stelle der Baarzahlung) eine Anweisung erhält auf einen reichen Mann, so möge er dieselbe annehmen (um hierdurch

1) bei Al-Ša‘rānī I p. vj. 2) Tahdīb p. ۴۴۹. 3) Chroniken

der Stadt Mekka I p. ۳۵, 12. 4) Muslim, Kitāb al-wašijja nr. 1

ما حق امرئ مسلم له شيء يورثه أن يوصي فيه أن يبني بيت ليلتين إلا فيه الحديث على 5) Al-Nawawi IV p. ۸۴ . ووصيته مكتوبة عنده

الوصية وقد اجمع المسلمون على الأمر بها لكن مذمومًا ومذموم المذمومين أنها مندوبة لا واجبة وقيل داود وغيره من أهل الظاهر على واجبة لهذا الحديث ولا دلالة لهم فيه فليس فيه تصريح بإيجابها.

6) Vgl. Kremer, Culturgeschichte des Orients u. s. w. I 509—10.

den Reichen zur Erfüllung seiner Zahlungspflicht zu veranlassen)¹⁾. Auch hierin finden die Zāhiriten, im Einklange mit einigen Anhängern der hanbalitischen Schule, in Anbetracht der Sprachform, in welcher Muhammed diesen Ausspruch gethan hat, ein Gebot erster Kategorie, d. h. es ist dem Assignatar unter keinen Umständen erlaubt, die Assignation zurückzuweisen und auf Baarzahlung zu dringen. Die übrigen Schulen begnügen sich, in obigem Traditionsausspruche eine facultative Anempfehlung des Propheten zu finden, mit der kein bindendes, imperatives Gesetz beabsichtigt sei²⁾.

Den Zāhiriten genügt das Vorkommen der grammatischen Form des Imperativs zur Feststellung eines Gebotes erster Kategorie, auch dann, wenn in dem betreffenden Traditionsausspruche kein allgemeines Gesetz, sondern nur eine gelegentliche Decision, hervorgerufen durch die Anfrage eines Einzelnen, gegeben wird. „Sa'd b. 'Ubāda befragte den Propheten in Betreff eines Gelübdes, das seine Mutter gethan, aber nicht erfüllt hatte, da sie inzwischen gestorben war. Da sprach der Prophet: „So erfülle es denn an ihrer Statt“³⁾. Nur die Zāhirschule findet hier einen Anlass, hieraus die Verpflichtung, dass der Erbe das Gelübde des Erblassers stellvertretend erfülle, als obligatorisches Gesetz zu deduciren. Die übrigen Schulen halten dies für keine gesetzliche Pflicht, sondern nur für eine pietätvolle Handlung, es sei denn, dass sich das Gelübde auf die Widmung eines Theiles des Vermögens bezieht und aus der Hinterlassenschaft eingelöst werden kann. Sonst kann der Erbe nicht zur Erfüllung eines Gelübdes angehalten werden, das nicht er selbst auf sich genommen hat⁴⁾.

1) Al-Buchāri, Kitāb al-hawāla nr. 2 مَطَّلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ وَمِنْ أَتْبَعِ [Variante: فَلَیَحْتَمَلْ] عَلٰی مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ
[وَاذَا أَحْيِلَ أَحَدَكُمْ عَلٰی مَلِيٍّ فَلْيَحْتَمَلْ] عَلٰی مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ

2) Al-Kasṭalāni IV p. 133 وَجِبْهُورِ الْعُلَمَاءِ عَلٰی أَنْ عَسَدًا الْأَمْرَ
لِنَدْبٍ وَقَالَ أَهْلُ الظَّاهِرِ وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْحَنَابِلَةِ بِالْوَجُوبِ فَوَجِبُوا
قَبُولِهَا عَلٰی الْمَلِيِّ.

3) Muslim, Kitāb al-naḍr nr. 1. Al-Buchāri, Kitāb al-waṣāʾij nr. 19
أَنَّ سَعْدَ بْنَ عِبَادَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اسْتَفْتَنِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّ أُمَّيْ مَاتَتْ
وَعَلَيْهَا نَذْرٌ فَقَالَ أَقْبِضْ عَنْهَا. Bei Ibn Sa'd, wo in der Biographie des

Sa'd b. 'Ubāda eine ganze Reihe von unterschiedlichen Versionen der Anfrage Sa'd's bei dem Propheten mitgetheilt ist, geschieht dieselbe in ganz anderer Richtung; nur eine Hschr. weist die in den Traditionssammlungen mitgetheilte Anfrage auf. S. bei Luthi, Das Classenbuch des Ibn Sa'd p. 74.

4) Al-Nawawī IV p. 99 وَاعْلَمَ أَنْ مَذْعَبَنَا وَمَذْعَبَ الْأَجْبُورِ أَنْ

3.

Aus dem eben Erörterten folgt noch ein anderer principieller Gesichtspunkt, welcher die Zährschule veranlasst, die Reihe der *واجبات* und *محظورات* im Gegensatze zu der übereinstimmenden Lehre aller anderen orthodoxen Schulen zu vermehren. Darüber herrscht kein Streit innerhalb der verschiedenen theologischen Richtungen des Islām, dass nicht jede Sunna des Propheten verbindliches Gesetz ist. Der Prophet hat ja selbst Zeugniß dafür abgelegt, dass sein Verhalten zuweilen nur individuelle Bedeutung habe und dass aus demselben kein allgemein gültiges Gesetz für die muslimische Gemeinde gefolgert werden solle. Châlid b. Al-Walid, gemeinlich „das Schwert Gottes“ genannt, berichtete dem Ibn 'Abbâs, dass er gemeinschaftlich mit dem Propheten seiner Tante, der Gattin des Propheten, Namens Mejmûna, einen Besuch abgestattet habe. Mejmûna bewirthete ihre Gäste mit eben vorrâthigem Eidechsenbraten (*صَبَّ مَحْفُونٌ*), den ihre Schwester Hafida bint al-Hârit aus Nağd mitgebracht hatte. Dies Gericht wurde nun dem Propheten vorgesetzt, der nie eine Speise berührte, ohne dass darüber vorher der Name Gottes genannt worden war. Als nun der Prophet nach der vorgesetzten Speise griff, da sagte eine der anwesenden Frauen zur Hauswirthin: „Theile doch dem Propheten mit, dass es Eidechsenfleisch ist, was du ihm vorgesetzt hast“. Als der Prophet diese Worte vernahm, zog er seine Hand zurück. Châlid aber fragte: „Ist denn diese Speise verboten, o Gesandter Gottes?“ „Nein!“ entgegnete der Prophet „aber diese Speise kommt in meiner Heimath nicht vor, und ich enthalte mich derselben“. „Ich aber — fährt Châlid fort — zerlegte den Eidechsenbraten und ass davon, und der Gesandte Gottes sah mir zu 1) [und verbot es mir nicht — Muslim]“. Bei Muslim werden Traditionen erwähnt, wonach der Prophet, über Eidechsenfleisch befragt, von der Kanzel herab die Decision gab: „ich selbst esse es nicht, aber ich verbiete es euch nicht 2)“. Aus diesen Traditionen

الوارث لا يلزمه قضاء النذر الواجب على الميت إذا كان غير
ملئى ولا إذا كان ملبثاً ولم يخلف تركة لكن يستحب له ذلك
وقال أهل الظاهر يلزمه ذلك لحديث سعد عداً ودليلنا أن الوارث
لم يلزمه فلا يلزم وحديث سعد يحتمل أنه قضاء من تركتها أو
تبرع به وليس في الحديث تصريح بالزامه ذلك.

1) Kitâb al-aṭ'ima nr. 10. Vgl. andere Versionen bei Al-Damiri II p. 40. 2) Kitâb al-sejd nr. 5 (Commentar Ausgabe V p. ۳۳۵).

folgt die Thatsache, dass der Prophet seinen eigenen, in das Gebiet des Ritualgesetzes gehörigen Gewohnheiten keine verbindlichmachende Bedeutung für die allgemeine Uebung oder Enthaltung zuschrieb. Dasselbe gilt auch von den in der Tradition überlieferten Aussprüchen des Propheten. So hoch man auch die Verdienstlichkeit und Gottwohlgefälligkeit des Bestrebens stellte, Allem, was der Prophet gesprochen oder geübt, nachzufolgen und selbst in den geringfügigsten Momenten der gewöhnlichen Lebensweise zuerst danach zu fragen, wie es der Prophet und die Genossen damit hielten¹⁾ — ein Bestreben in dessen Bethätigung bekanntlich viele muhammedanische Autoritäten bis zur äussersten Grenze der Scrupulosität vordrangen²⁾ — so wurde andererseits festgestellt, dass nicht Alles, was vom Propheten als ein beglaubigter Ausspruch mitgetheilt wird, einen obligatorischen Befehl involvirt. Nur über das, was auf Fragpunkte des D in Bezug hat, hat der Prophet bindende Gesetze gegeben, hat er Gottes Willen verdolmetscht; in weltlichen Dingen hat er Rathschläge ertheilt, deren Befolgung allerdings verdienstlich ist, ohne dass sie aber eine unerlässliche Pflicht jedes Muslim sein soll. In einer Tradition bei Muslim³⁾ macht der Prophet selbst diesen Unterschied zwischen den zwei Gattungen seiner Aussprüche. Er beobachtete einmal in Medina, wie die Leute die Palmenbäume künstlich befruchteten. Da fragte er: „Was thut ihr da?“ „Wir thun dies von jeher“ entgegneten sie, worauf der Prophet sagte: „Vielleicht wäre es besser, ihr thätet es nicht“. Sie unterliessen daher von nun an ihr bisheriges Verfahren, aber die Bäume missriethen sichtlich. Man erwähnte diesen Umstand vor dem Propheten, und er sprach hierauf Folgendes aus: „Ich bin nur ein Mensch; befehle ich euch nun etwas, was auf eure Religion Bezug hat, so befolgt es; befehle ich euch aber etwas aus eigener Meinung⁴⁾, so bin ich eben nichts anderes als ein Mensch (d. h. in

1) Vgl. z. B. ein Beispiel bei Abu-l-Mahâsin I p. ۳۱۶.

2) Man berichtet von Ibn 'Omar, dass er die Nachmittagsruhe (قبيل) immer unter einem bestimmten Baume zwischen Mekka und Medina hielt, weil der Prophet dasselbe zu thun pflegte. — Ahmed b. Hanbal enthielt sich zeitlebens des Genusses der Melonen, aus dem Grunde, weil ihn keine Tradition darüber belehrte, in welcher Weise der Prophet bei dem Genusse derselben zu verfahren pflegte. (Al-Ša'rânî I p. ۶۷). Bei Al-Mağkari I p. ۸۱. findet man eine interessante Nachricht darüber, wie man Werth darauf legte, unter veränderten Verhältnissen auf die vom Propheten angewendeten Masse zurückzugreifen.

3) Kitâb al-fadâ'il nr. 31 *اتمما انا بشر اذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به واذا أمرتكم بشيء من رأيي فاتمما انا بشر.*

4) Diese Stelle, sowie auch die folgende, ist für die Bedeutung des Wortes *رأي* sehr belehrend. Al-Nawawi V p. ۱۲۰ erklärt dies Wort an unserer

diesen Fällen bin ich nicht Bote des göttlichen Willens, sondern spreche meine eigene Meinung aus). An diesen von dem Propheten festgestellten Grundsatz hielten sich denn auch die spätern muhammedanischen Theologen: „Der Prophet“ sagt Al-Baṭālǧāsī „pfl egte in seinen Zusammenkünften Mittheilungen in erzählender Weise zu machen, ohne dabei Gebot oder Verbot im Auge zu haben, und auch nicht, dass er den Inhalt dieser Mittheilungen zu einem Grundsatz der Religion machen wolle“¹⁾. Ibn Chaldūn macht bei Gelegenheit der auf Heilkunde bezüglichen Aussprüche

des Propheten (الطبيب النبوي) dieselbe Bemerkung, um darzuthun, dass die derartigen Rathschläge Muhammed's nicht obligatorischer Natur sein können, „denn der Prophet wurde gesendet um uns die Religionsgesetze zu lehren, nicht aber um uns in der Heilkunde zu unterrichten oder uns über andere Dinge, die zu den alltäglichen Gewohnheiten gehören, zu belehren“²⁾. Ein muhammedanischer Theolog aus dem XI. Jhd. der Hīgra, Reġeb b. Aḥmed³⁾, sagt mit Bezug auf folgende Traditionsmittheilung: „Wir reisten einst mit 'Omar b. al-Chaṭṭāb, da bemerkten wir, dass er auf einem Punkte des Weges plötzlich von der Strasse abbog; darüber

Stelle: *أى فى أمر الدنيا ومعاشها لا على التشريع فإما ما قاله*

باجتهاده صلعم وراه شرعا يجب العمل به. Vgl. noch die folgende

Stelle: Der Prophet borieth sich mit Sa'd b. Mu'ād und Sa'd b. 'Ubāda über die dem Fezāriten 'Ujajna für seine Hilfeleistung gegen die Stämme in Aussicht zu stellende Belohnung. Der Prophet nämlich bot dem Fezārahauptling den dritten Theil des Dattelertrages an, er aber wollte die Hilfstruppe nur dann stellen, wenn ihm die Hälfte des Dattelertrages zugesichert würde. Da befragte der Prophet die beiden Sa'd; diese sprachen: „Wenn du (von Gott) einen Befehl hierüber erhalten hast, so handle nach demselben und ziehe; hast du aber keinen göttlichen Befehl erhalten, so, bei Gott, hätten wir für die Fezāra keine andere Belohnung als das Schwert!“ Da sprach der Prophet: „Ich habe gar keinen Befehl erhalten; hätte ich dies, so würde ich mich nicht mit euch berathen; nur eine Meinung lege ich euch vor“.

لم أومر بشيء ولو أمرت بشيء ما شاورتكما وإنما هو رأى اعرضه

عليكما (Biographie des Sa'd b. 'Ub. in M. J. Müller, Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber p. 1. f.

1) Bei Al-Damīri II p. ٢٥٣ *أنه عم كان يذكم فى مجالسه*

الاخيار حكاية ويتكلم بما لا يريد به أمرا ولا نهيا ولا ان يجعله

2) Mukad-dima ed. Būlāk p. ٢١٢.

3) Vgl. über sein Werk H. Ch. VI p. 161. Dieses inhaltreiche Buch wurde in Konstantinopel 1261 (1845) in 2 Quartbänden gedruckt; diese Ausgabe steht mir jedoch nicht zur Verfügung.

befragt, ob er dies vorsätzlich thue, sagte er: Ich sah, dass der Prophet dasselbe that, und so ahme ich ihm denn nach“. „Solche Sunna's werden genannt *السنة العادية* „alltägliche Gewohnheiten betreffende“ oder auch *السنة الزائدة* „überflüssige“ (supererogative)

— vgl. *سنة الهدى* ¹⁾ —; es ist keine Sünde, dieselben zu unterlassen, wohl aber ist die Ausübung derselben eine gottwohlgefällige That, und ihre Unterlassung wird gemissbilligt, ohne jedoch göttliche Strafe nach sich zu ziehen. Es liegt hierin bloss eine Aneiferung, der Sunna im Allgemeinen zu folgen, ob sie nun eine solche sei, in welcher religiöse Leitung beabsichtigt wird, oder ob sie zu den sogenannten „überflüssigen“ gehöre“ ²⁾.

Dies ist der gemeingültige Standpunkt der muhammedanischen Theologie, welcher auch in den bestbeglaubigten Auslegungen der Traditionssammlungen zur Geltung gebracht ist. Immer hat es Ultra's gegeben, Individuen und Gesellschaften, die in der Behandlung des religiös-praktischen Werthes einzelner Traditionen über das durch die Gesamtheit festgesetzte Mass hinausgingen; zu kanonischer Geltung ist aber ihre Auffassung nicht gelangt. In ihre Reihe gehört auch unsere Zährschule. Aus den Beispielen, die wir von ihrer Auffassung einer Anzahl von sogenannten „Traditionen der Gewohnheit“ gesehen haben, können wir folgern, dass sie in Traditionsstellen, wo der Rath des Propheten mit Bezug auf eine in religionsgesetzlicher Hinsicht ganz indifferente Handlung in Form des grammatischen Imperativs ausgedrückt ist, dieses äusserliche Moment des Sprachausdruckes festhaltend, obligatorische Gebote oder Verbote (1. und 5. Kategorie) erblicken. Ich werde von jeder der beiden Arten je ein Beispiel erwähnen. In einer Traditionsmittheilung berichtet Anas b. Mâlik: „Es wurden für den Gottgesandten zahme Hausschafe (*شاء داحين*), die sich im

1) D'Ohsson, Tableau etc. Bd. I p. 34.

2) Al-wasila al-Ahmadijja w'al dari'a al-sarmadijja fi šarh tarikat al-Muhammadijja (Hschr. des ung. Nationalmuseums, Orient.

nr. XVI) fol. 19a *ويقال مثل هذه السنة السنّة العادية والسنة الزائدة* ولا حرج في تركها بل فعلها حسن وتركها مكروه كراهة التنزيه وفيه حث على اتباع السنة مطلقا سواء كانت من سنن الهدى او من سنن الزوائد قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة واخرج البيهقي عن ابن عمر انه كان ياتى شجرة بين مكة والمدينة فيقبل تحتها ويخبر ان النبي عم كان يفعل ذلك

Hause des Anas b. Mâlik befanden, gemelkt und die Milch mit Wasser aus dem im Hause des Anas befindlichen Brunnen vermengt. Der Becher wurde dem Propheten gereicht, dieser that einen Trunk daraus, bis dass er den Becher vom Munde entfernte. Es befand sich aber zu seiner Linken Abû Bekr, zu seiner Rechten sass ein Beduine. Nun sagte 'Omar — denn er fürchtete, der Prophet werde den Becher dem Beduinen reichen —: „Reiche ihn dem Abû Bekr neben dir!“ Der Prophet reichte ihn aber dem Beduinen und sagte hierauf: „Immer nach rechts, immer nach rechts“¹⁾. An diese Tradition knüpfen die Gesetzgelehrten die Folgerung, dass es eine empfehlungswerthe Gewohnheit guter Lebensart und feiner Sitte sei, Speise, Trank u. a. m. immer von links nach rechts im Kreise zu reichen, im allgemeinen der rechten Seite den Vorzug zu geben²⁾ und in allen Verrichtungen diese Anschauung zu bethätigen³⁾. Ein Religionsgesetz sieht hierin niemand als der Zâhirite Ibn Hazm, der auch die Consequenzen dieser Auffassung zieht⁴⁾.

Ebenso wird von den Zâhiriten auch die blosse Sprachform des Verbotes selbst dort wo nur auf gute Sitte abzielende Rathschläge gegeben werden, als Anlass dazu betrachtet, ein religiöses Verbot (تَكْرِيم) zu constatiren, während die anderen Schulen darin nur Missbilligung (كِرَاهَة تَنْبِيه) finden. „Der Prophet verbot (نَبِي) das أَقْرَان oder قِرَان, es sei denn es geschehe mit besonderer

Erlaubniss des Genossen“⁵⁾. Unter den obigen Ausdrücken versteht man die Gewohnheit, dass jemand zwei Datteln nebeneinander hält und mit einem Male von beiden isst. Die Commentatoren stimmen darin überein, dass dieser Ausspruch nur darauf abzielt, zu lehren, man möge nicht Heisshunger und Gefrässigkeit vor seinen Gästen und Tischgenossen an den Tag legen, da dies beleidigend wirkt und den Anschein hat, als wolle man den Mitessern

1) Al-Buchârî, Kitâb al-hiba nr. 4, Ašriba nr. 18, Musâkât nr. 2.

2) Vgl. Kitâb al-libâs nr. 38. 77. In die Moschee soll man zur rechten Seite eintreten: Kitâb al-šalât nr. 47 u. a. m.

3) Kitâb al-wudû' nr. 31 كان النبي صلعم يعاجبه التيممين في
 'كان النبي صلعم يعاجبه التيممين في' vgl. Kitâb al-a'ima nr. 5.
 Vgl. bei den Griechen Ilias I 598, Odys. XVIII 418, bei den Juden: כל
 פינות שאחה פונה לא יהו אלא דרך ימין (Talm. bab. Šotâ fol. 15b).

4) Al-Kastalâni IV p. 217 خالف ابن حزم فقال لا يجوز مناولة

غير اليمين إلا بيمين اليمين 5) Al-Buchârî, Kitâb al-ma'âlim nr. 14.

A'ima nr. 44. Šarika nr. 4. Muslim, Kitâb al-ašriba nr. 23.

zuvorkommen. Nur die Anhänger der Zâhirschule finden darin wegen des Wortes *نَهَى* ein allen sonstigen Verboten gleichkommen- des religiöses Gesetz. Dies ist ihre Auffassung von allen Stellen in welchen sie das Wort: „er verbot“ oder seine Synonyma finden¹⁾.

VI.

Es ist bereits betont worden, dass die Gesetzschule des Ahmed b. Hanbal in der rigorosen Auslegung der Gesetzquellen der Methode der Zâhirschule am nächsten kommt. Wir konnten denn auch im Verlaufe des letzten Abschnittes einige Beispiele dafür finden, dass in streitigen Gesetzfragen der Gründer der hanbalitischen Richtung nach denselben Grundsätzen urtheilt, von welchen sich die Zâhirschule leiten lässt; die Beispiele davon wären zahlreicher gewesen, wenn uns nicht bei der Auswahl unserer Beispiele für die Entscheidungen der Zâhirschule der Grundsatz geleitet hätte, in derselben nur auf das Rücksicht zu nehmen, worin die Zâhirijja allen anderen kanonischen Schulen gegenüber eine Ausnahmstellung einnimmt²⁾. Die Hanbalschule lässt nun ihre wörtliche Anwendung der in der Tradition enthaltenen Aussprüche auch in solchen Fällen walten, in welchen wir wenigstens kein sicheres Zeugniß dafür haben, dass auch die Zâhirschule in den betreffenden Fragen der Rituallehre und des kanonischen Rechtes für die praktische Anwendung denselben Standpunkt eingenommen habe.

Es wird erzählt, dass Anas, der Genosse des Propheten, folgende Mittheilung machte: „Wir standen früh auf zum Freitagsgottesdienst und hielten die Mittagsruhe nach Beendigung desselben“³⁾. Alle Gesetzschulen legen diese Mittheilung dahin aus, dass die Genossen des Propheten sich beeilten, die Freitagsandacht rechtzeitig abzuhalten, um mit derselben vor der Mittags-siesta zu Ende sein zu können. Die Hanbaliten folgern aus derselben, dass das Freitagsgebet auch zeitlich morgens in gültiger

1) Al-Kastalâni IV p. ٢٩٥, Al-Nawawi IV p. ٢٠٣ *وعمل النهي*

للتحريم او للتنزيه فنقل عياض عن عمل الطاعم انه للتحريم وعن غيرهم انه للتنزيه. 2) Man nennt solche Separatvota gegen den sonstigen

Consensus: *مَقْرَآت*. 3) Al-Buchâri, Kitâb al-ğum'a nr. 15 *اخبرنا حميد*

عن انس كنا نيكم بالجمعة ونقبل بعد الجمعة.

Weise verrichtet werden könne¹⁾; dem widerspricht bekanntlich die gesammte Praxis des Islâm.

In dem Buche über Rechtssprüche (— in der Krehl'schen Ausgabe noch nicht erschienen —) lesen wir: „Abû Bakra schrieb an seinen Sohn, (der) in Sigîstân (das Richteramt ausübte): Sprich nicht Recht zwischen zwei (rechtsuchenden Parteien) wenn du in Zorn bist; denn ich habe den Propheten sagen hören: „Ein Richter möge keine Rechtsentscheidung aussprechen, wenn er zornig ist“²⁾. Dieser Ausspruch wird im Allgemeinen als eine weise Verhaltensmassregel, ein guter Rath für Richter betrachtet³⁾. Manche Rechtslehrer gehen in der Anwendung des in demselben enthaltenen Grundsatzes sehr weit. So z. B. missbilligt der Sâfiit Abu-l-Fajjâd al-Bašrî, dass ein Richter sich mit seinen privaten materiellen Angelegenheiten, z. B. mit den Kosten seines Hausstandes beschäftige, da dies seine Vernunft noch mehr als der Zorn beschäftige⁴⁾. Trotz dieser peinlichen Behutsamkeit erblickt aber niemand als einige Hanbaliten in dem angeführten Ausspruche des Propheten eine prohibitive Aussage; diese ziehen aus demselben die Schlussfolgerung: „ein Richter darf im Zustande des Zornes nicht Recht sprechen“ mit der Consequenz, dass ein in diesem Zustande gefällter Urtheilsspruch gar nicht rechtskräftig ist, da es dem Richter überhaupt verboten war, denselben zu fällen. Wie weit die haarspaltende Casuistik der Fuḡahâ geht, ersehen wir daraus, dass auch innerhalb dieser Anschauung der Unterschied gemacht wird, ob der Richter betreffs der Rechtsentscheidung volle Klarheit hatte, bevor er in Zorn gerieth, oder ob der Eintritt dieses Seelenaffectes dem reifen Ueberblick über den obschwebenden Rechtsfall voranging⁵⁾.

1) Al-Kastalâni II p. 194 *أى نبالر بصلاتها قبل القيلولة*
وقد توسك بظاهره الحنابلة في صاحة وقوعها باكر النهار.

2) Kitâb al-ahkâm nr. 13 *كتب ابو بكره الى ابنه وكان*
بساجستان بان لا تقضى بين اثنين وانت غضبان فأتى سمعت
النبي صلعم يقول لا يقضين حكّم بين اثنين وهو غضبان.

3) Query, Droit musulman II p. 392 art. 49. 4) Ibn al-Mu-
lakkin Bl. 95a *يكره للقاضي النظر في نفقة اخله وضيعته لان هذا*
أشغل لغيره من كثير من الغضب. 5) Al-Kastalâni X p. 39. *وعن*
بعض الحنابلة لا ينفذ الحكم في حال الغضب لثبوت النهى عنه
والنهي يقتضى الفساد وقيل بعضهم بين ان يكون الغضب طراً
عليه بعد ان استبان له الحكم فلا يؤثر والا فهو محلّ الخلاف.

Zum Beschluss ein Beispiel aus der Gesetzgebung über Sklaven. „Muddabar“¹⁾ heisst im muhammedanischen Recht ein Sklave, dem sein Herr bei Lebzeiten dazu bestimmt, dass er nach seinem Tode ipso eventu die Freiheit erlange²⁾. So heisst es z. B. von der Favoritin Fauz. „dass sie einer der barmekidischen Jünglinge als Sklavin kaufte **فَدَّيَّرَهَا** und ihr für den Fall seines Todes die Erlangung ihrer Freiheit zusicherte“³⁾. Nun entsteht die Frage, ob ein solcher Sklave vor der Erlangung seiner Freiheit d. h. vor dem Tode seines Eigenthümers von diesem verkauft werden dürfe, oder ob sich derselbe durch die förmliche Aussprechung der Formel des **Tadbir** seines Verfügungsrechtes über die Person des Sklaven begeben habe. Die Tradition⁴⁾ erzählt einen concreten Fall, in welchem Jemand seinem Sklaven die Freiheit in Form des **Tadbir** zusicherte, und dass der Prophet selbst diesen Sklaven bei Lebzeiten des Eigenthümers von diesem kaufte. Viele der älteren Rechtslehrer entscheiden denn auch, mit Berufung auf die Autorität der Tradition und die in derselben bezeugte Praxis des Propheten, dass ein Mudabbar klave rechtsgültig verkauft werden dürfe. Nur **Abū Hanifa** und nach einigen Berichten auch **Mālik** deuten die Tradition auf einen bestimmten Fall⁵⁾, im Allgemeinen aber lehren sie, dass der Mudabbar nicht verkauft werden dürfe; der Prophet selbst habe nicht die persönliche Freiheit, sondern bloss die Dienste des durch ihn erstandenen Mudabbar-sklaven erkauf⁶⁾. — Die

1) Von **دَبَّرَ** pars posterior, denn der Tod ist im Verhältniss zum Leben **دَبَّرَ**. Andere leiten dieses Wort ab von **دَبَّرَ** anordnen.

2) Van den Berg, De contractu etc. p. 38 n. 2. Querry, Droit musulman II p. 119 ff. 3) Kitāb al-agāni XV p. 141, 9 v. u.

4) Al-Buchārī, Kitāb al-'atq nr. 9.

5) Al-Nawawī IV p. 11v **وفي هذا الحديث دلالة مذعب الشافعي وموافقيه أنه يجوز بيع المدبر قبل موت سيده لهذا الحديث قياساً على الموصى بعقده فإنه يجوز بيعه بالاجماع وممن جوزه عائشة وطاوس وعطاء والحسن ومجاهد واحمد واسحاق وابو ثور وداود رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة ومالك وجهور العلماء والسلف من الصحابة ومن والشاميين والكوفيين رحمهم الله تعالى لا يجوز بيع المدبر قلولاً وإنما باعه النبي صلعم في دين كان على سيده.**

6) Al-Kastalāni IV p. 353 **وتسألوا للحديث بأنه لم يبع رقبته 353 وإنما باع خدمته.**

Praxis der muhammedanischen Gesellschaft hat diese letztere Anschauung adoptirt. Die Sklavin Baḡl, berühmt durch die Menge von poetischen Ueberlieferungen, die sie innehatte, war im Besitze des Ga'far b. Mûsâ Al-Hâdi. Muḡammed b. Zubejda, dem ihre Vorzüge erzählt wurden, wollte die Baḡl von Ga'far kaufen; dieser weigerte sich aber dem Wunsche Muḡammed's zu entsprechen: „Meinesgleichen verkauft kein Mädchen“ sagte er. „Nun so schenke mir dasselbe“ bat nun Muḡammed, worauf Ga'far erwiederte: „Auch dies geht nicht an, denn es ist eine Mudabbara“. Um nun in den zeitweiligen Besitz des kenntnisreichen Mädchens zu gelangen, miethete es Muḡammed von Ga'far; diese Erwerbungsart war mit Bezug auf Mudabbar-skaven nicht ausdrücklich verboten ¹⁾.

Auch in der Mudabbarfrage können wir das starre Festhalten der ḡanbalitischen Schule an dem Wortlaute des Gesetzes bemerken. Nach einer durch Ibn Ḥazm anerkannten Version hätte der Imām Aḡmed b. Ḥanbal die Erlaubniß, den Mudabbar-skaven zu verkaufen, nur auf einen männlichen Skaven beschränkt, da in der Tradition nur von einem solchen die Rede ist; von einer weiblichen Mudabbara hören wir nicht, dass der Prophet durch sein eigenes Beispiel in ihren Verkauf gewilligt habe. Ibn Ḥazm selbst, der diese Version mittheilt, nennt sie „eine Unterscheidung für deren Richtigkeit kein Argument vorliegt“ ²⁾. In dieser Frage also überragt die Schule Ibn Ḥanbals die Anhänger der Zāhirschule an peinlicher Wortklauberei ³⁾.

VII.

1.

Im Kampfe um die Berechtigung der Rechtsquellen waren sowohl die Anhänger der „Analogie“ und der „Meinung“, als auch die Gegner der Berechtigung derselben eifrig bestrebt, für die durch sie vertheidigten Anschauungen von der Methode der muhammedanischen Gesetzwissenschaft gewichtige Argumente aus dem heiligen Buche, aus der Tradition des Propheten und aus den Worten und den Thaten der „Genossen“ herbeizuholen. Eine nüchterne, vorurtheilsfreie Exegese allerdings widersetzte sich den Versuchen, in die Texte des Korans Aeusserungen über spät ent-

1) Kitāb al-agānī XV p. 140 oben. 2) Al-Kaṣṭalānī l. c. الرابع

تخصيصه بالمدير فلا يجوز في المدير وهو رواية عن احمد وحزم
به ابن حزم عنه وقال هذا تفريق لا برهان على صحته

3) Ueber dieses Kapitel des ḡanbalitischen Gesetzcodex siehe übrigens Sejch Mar'i l. c. II p. 37.

standene Untersuchungsmethoden, welche noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises der muhammedanischen Offenbarung liegen, hineininterpretiren zu wollen¹⁾. Aber die scholastische Exegese hat mit um so grösserer Lüsterheit an den naivsten Stellen des Korans in diesem complicirten Sinne heruminterpretirt. Auch für Igmâ' als Rechtsquelle hat man sich bestrebt, einen besonderen Rechtstitel aus dem Koran zu holen. Aber dies wollte nicht leicht gehen. Vom Imâm Al-Sâfi'î erzählt man, dass er um die koranische Sanction dieser Rechtsquelle befragt, das heilige Buch nicht weniger als dreihundertmal durchlas, bis er an Sure IV v. 115 eine, freilich sehr schwache Stütze für die Herleitung der Autorität des Consensus ecclesiae fand: „Wer sich vom Propheten trennt, nachdem ihm die Rechtleitung klar geworden und einen anderen Weg befolgt als den der Rechtgläubigen (d. h. den der rechtgläubigen Gesamtheit), von dem wenden wir uns ab und wir unterhalten mit ihm das Höllefeuer.“²⁾

Am eifrigsten jedoch wurde nach Koranversen gefahudet, welche dem vielumstrittenen Raĵ und Kijâs als Stütze dienen könnten. Da führte man gern den Koranvers Sure IV v. 85 an, wo von einem selbstständigen Ergründen (يستنبطون) des Gesetzes die Rede ist³⁾. Dann Sure LIX v. 2 قَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْاَبْصَارِ „Machet die Nutzenwendung o ihr, die ihr Einsicht besitzt“. Al-Bejdâwî macht zu dieser Stelle folgende Bemerkung: „Dieser Schriftvers wird als Argument dafür angeführt, dass das Kijâs als Rechtsbeweis gilt; denn in ihm ist der Befehl enthalten, von der einen Sachlage ausgehend, die andere zu beurtheilen, und in Anbetracht der zwischen beiden obwaltenden gemeinsamen Momente, die eine

1) Bei Al-Zamachšari zu Sure LXVII v. 10 لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ
 und lesen wir folgende Bemerkung: ومن بدع التفاسير أن المراد لو كنا على
 مذهب أهل الحديث [نسمع] أو على مذهب أهل الرأي
 [نعقل] كأن هذه الآية نزلت بعد ظهور عذبي المدعيين
 وكان سائر اصحاب المذاهب والمجتهدين قد أنزل الله وعيدهم.
 Nach Al-Sahrastâni p. 163^m penult. stützt sich die Berechtigung des Kijâs
 auf den Consensus, welcher letzterer hinwieder durch die Schrift als Autorität
 bezeichnet wird. 2) Mafâtil III p. 443 روى أن الشافعي رضي الله عنه سئل
 عن آية في كتاب الله تدل على أن الاجماع حجة فقرأ القرآن
 ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الآية. 3) Ibtâ' al Bl. 18 a.

bei der Beurtheilung der anderen zu verwenden, wie wir dies in den Uşûlwerken festgesetzt haben“. Mit bequemer Systematik hat man dann auch alle vier Rechtsquellen in einem Verse vereint finden wollen, nämlich in Sure IV v. 62: „O ihr, die ihr rechtgläubig seid! Gehorchet Allâh [Koran als geoffenbartes Wort Allâh's] und gehorchet dem Propheten [Sunna] und denjenigen, welche Herren des Befehles sind unter euch [Consensus der Imame]; wenn ihr aber betreffs einer Sache verschiedener Meinung seid, so führet sie zurück zu Allâh und den Propheten [Analogie auf Grund von Entscheidungen, die aus jenen Quellen deutlich hervorgehen], wenn ihr glaubet an Allâh und den jüngsten Tag. Dies ist gut für euch und heilsam für euere Seele“¹⁾. Natürlich verfangen solche Argumente an den Anhängern der gegnerischen Schulen nicht. Ibn Ḥazm hört nicht auf zu fragen: „Wenn alle diese Methoden durch die koranische Offenbarung festgesetzt sind, wie kommt es denn, dass keine von ihnen klar beim rechten Namen genannt wird, und dass alle Termini für dieselben neue Erfindungen sind?“²⁾. Ferner wäre es ja absurd, voraussetzen zu wollen, dass es Gottes Wille sei, dass sein Gesetz nach Massgabe der durch jene Ausdrücke bestimmten Methoden deducirt werde, während die Quellen seiner Religion jene Ausdrücke nicht kennen und auch nicht bestimmen, was unter denselben zu verstehen, und welcher Gebrauch von jenen Methoden zu machen sei. Gott würde in diesem Falle von uns etwas gefordert haben, zu dessen Ausführung uns die Möglichkeit fehlt. Allerdings hat man — setzt er fort — aus dem Koran Belege dafür anführen können, dass Gottes Thaten in bestimmten Fällen bestimmte Ursachen zu Grunde liegen. Solche Ursachen zu bestimmen, steht aber nur Gott und dem Propheten zu; der Gesetzgelehrte aber hat darüber hinaus nicht die Befugniss, Ursachen zu erklügeln; thut er dies so überschreitet er die durch Gott gesteckten Grenzen. Wenn daher jemand lehrt, dass weil Gott die eine Sache befohlen oder verboten hat, daraus auf Grund selbsterklügelter gemeinsamer Ursachen Befehl oder Verbot in Bezug auf eine andere Sache folge, ohne dass Gott dieselbe ausdrücklich angeordnet oder verboten hat, der bekennt hierdurch, dass er willkürlich gegen Gottes eignen Willen lehrt³⁾.

1) Ma'âtib III p. ٣٥٦—٦١ in weitläufiger Ausführung. Auch Al-Bejdâwi z. St. deutet diese Anwendung des Koranverses in kurzen Worten an; ebenso Abû Su'ûd, Marginalausgabe von Bûlâk p. ٣٧٣. 2) Ibtâl Bl. 4b.

3) Ibtâl Bl. 19a *وقول آخر جامع أيضا وهو ان من المحال الباطل الممتنع الذي لا يجوز البتة ان يكون الله تعالى يامرنا بالقياس او بالتعليل او بالرأى او بالتقليد ثم لا يبيِّن لنا ما القياس وما*

Selbstverständlich suchten die Feinde der speculativen Schule noch mehr als die Anhänger derselben recht eifrig, die Rechtfertigung ihres Standpunktes aus dem Koran zu beweisen. Suchten diese nach Stellen, in welchen Anweisung gegeben wird, die im Koran und in der Sunna niedergelegte Gesetzgebung dem Bedarfe entsprechend zu ergänzen, so wollten jene die Unzulässigkeit einer solchen Ergänzung aus dem heiligen Buche selbst beweisen. Ibn Ḥazm führt neben seiner polemischen Abwehr der Beweise der Kijásfreunde natürlich auch die zur Befestigung seiner Lehre geeigneten Beweisstellen unaufhörlich auf der Feder. Von kijás-treuer Seite beschäftigt sich der grosse Dogmatiker Fachr al-dīn Al-Rāzī bei einer jeden der Koranstellen, welche die sogenannten „Nufāt al-Kijás“ zur Begründung ihres Standpunktes als Beweis beibringen, mit der Widerlegung ihrer Argumentation, und der scholastischen Breitspurigkeit dieses Schriftstellers haben wir auch zumeist die Kenntniss von dieser Anwendung der betreffenden Koranstellen zu verdanken¹⁾. Wir wollen in Kurzem sehen, was

التعليل وما الاستحسان وما الرأي وكيف يكون كل ذلك وعلى
 اى شيء نقيس وبأى شيء نعلل وباستحسان من نأخذ ورأى من
 نقبل ومن يقلد لأن هذا تكليف مما ليس في الوسع وما لا سبيل
 الى معرفته ولا الى تأديته فاذ لا شك في ذلك فقد بطل جميع
 هذه الوجوه بيقين لا شك والله تعالى الحمد كثيراً وايضا فكل
 ما ذكروه من انه في القرآن ان الله تعالى فعل امر كذا لاجل امر كذا
 وكل خبر ذكروه في تسبب شيء بشيء آخر (وهه نسبه سى نسي
 احمر cod. فانه يقال لهم كل ما قاله تعالى من ذلك ورسوله صلعم
 فهو حق وبه نقول وكل ما عللتم انتم ما لم يأت به نص وكل ما حكتم
 انتم به تسببنا بحكم آخر بغير نص فهو الباطل لانه تعدى
 لحدود الله تعالى وإقرار منكم بانه لما حرم الله تعالى امراً كذا
 ووجب امراً كذا اوجبنا نحن امراً آخر وحرمنا نحن امراً آخر
 غير ما امر الله تعالى به وهذا هو غير امر الله تعالى وهذا لا
 يحل اصلاً وبالله تعالى التوفيق

1) Mafātib III p. ٢٥, IV p. ١٩٨, ٥٥٠, ٧٢٩, VII p. ٣٩١.

zur Unterstützung der analogiefeindlichen These aus Koranstellen zusammengetragen ward.

Am kräftigsten wird der Grundsatz betont, dass in den directen Willensäußerungen Gottes d. h. dem geschriebenen und durch den Propheten überlieferten Gesetze alles muhammedanische Gesetz enthalten sei, und dass darüber hinaus kein Religionsgesetz möglich ist, demnach keine Quelle, ein solches zu deduciren, gültig sein kann; sie berufen sich hierin hauptsächlich auf Sure VI

v. 38: *١) ما قَرِطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ*. Dann berufen sie sich

noch mit Vorliebe auf Sure XVI v. 46: *فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ*

و، wie sie sagen, den Rechtgläubigen gezeigt

wird, woran sie sich in zweifelhaften Fällen zu halten haben. Wäre — so folgern die Nufāt al-Kijās — die Analogie eine berechtigte Deductionsquelle, so würde für zweifelhafte Fälle der Befehl ertheilt worden sein, die obschwebenden Fragen auf analoge Fälle hin zu prüfen, und die Zweifel vermittels des Kijās in speculativer Weise zu lösen. Das meiste Gewicht aber wird auf Sure VI v. 116 gelegt, wo von den Ungläubigen gesagt wird, dass sie der will-

kürlichen Meinung folgen *إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ* und in weitläufiger

Auseinandersetzung wird dann dargelegt, dass auch das auf Analogieschlüsse gegründete Urtheil in diese Kategorie gehöre. Auch Sure VII v. 46 führen sie an, wo in Bezug auf streitige Fragen angeordnet wird, dass das Urtheil über dieselben bei Gott stehe

(وما اختلفتم فيه فاحكمه الى الله).

Damit kann nicht die Analogie gemeint sein, sondern der ausdrückliche Wortsinn der göttlichen Texte (النصوص); denn während diese allen Muhammedanern gleiches

Gesetz bieten, wird durch die Anwendung jener die Meinungsverschiedenheit eher befördert als aufgehoben, da die Analogiefolgerungen, von verschiedenen Subjecten geübt, zu verschiedenen Resultaten führen, und die Folgerungen des Kijās in derselben Frage nicht mit zwingender Nothwendigkeit dieselben Gesetze ergeben. In demselben Sinne werden auch Sure III v. 97, VIII v. 48 angeführt und mit grossem Nachdrucke betont, dass die Anwendung des Kijās die Einhelligkeit der muhammedanischen Gemeinde gefährde: „Die Zulassung des Kijās führt zur Meinungsverschiedenheit, diese aber wird durch den Korantext verpönt: so folgt denn aus demselben auch, dass es verboten sei, sein praktisches Leben auf Gesetze zu gründen, die durch Kijās gefolgert werden. Dass dieser Schluss ein nothwendiger sei, das beweist

1) Ibfāl Bl 8b.

der Augenschein. Sehen wir ja, dass die Welt voller Meinungsverschiedenheit ist in Folge der Anwendung des Kijäs in der Gesetzeswissenschaft¹⁾. Damit sind die Mađāhib gemeint.

2.

Wir werden zu einem nicht unwichtigen Ergebnisse in Bezug auf die religiöse Auffassung des Islām gelangen, wenn wir einige Augenblicke bei dieser theologischen Grundanschauung verweilen und ihre Stellung innerhalb der muhammedanischen Theologie einer näheren Prüfung unterziehen. Der eben in Betracht gezogenen Anschauungsweise der Nufāt al-Kijās steht ein im Islām seit alter Zeit allgemein verbreiteter Grundsatz entgegen: Ichtilāfu ummatī raĥmatun, d. h. die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist (Ausfluss der göttlichen) Barmherzigkeit²⁾. Dieser Ausspruch wird dem Propheten zugeschrieben und wir begegnen demselben bei verschiedenen Gelegenheiten wie einem allbekannten authentischen Ausspruche; die Anwendung, die demselben zutheil wird, zeigt uns am besten, wie die theologischen Autoritäten denselben verstanden wissen wollen. Wir wollen denn auch einige Beispiele betrachten. Bei Gelegenheit der Pilgerfahrt des Chalifen Hārūn al-Rašid wird erzählt: Der Chalife schenkte dem Mālik b. Anas 3000 Denare, welche der Imām in Empfang nahm, ohne jedoch dieselben zu verausgaben. Als Al-Rašid (nach beendigter Pilgerreise) sich anschickte, nach Trāk zurückzukehren, sagte er zu Mālik: „Du musst mit uns kommen, denn ich habe die feste Absicht, die Menschen deinem Al-Muwaţţa zuzuführen, ebenso wie sie ‘Otmān dem Koran zugeführt hat“. Da erwiderte der Imām: Was das Letztere betrifft, so ist dies nicht gut möglich; denn die Genossen des Propheten zerstreuten sich nach dessen Tode in alle Gegenden und verbreiteten dort die Traditionen, so dass nun die Bewohner jeder Gegend ihre (eigene Art in der) Wissenschaft besitzen. Der Prophet hat überdies gesagt: Die Verschiedenheit in meiner Gemeinde ist Barmherzigkeit. Auch dies ist nicht gut möglich, dass ich mit dir ziehe, denn der Prophet hat gesagt: „Al-Medīna ist das beste für sie, wenn sie's doch wüssten“. Dies aber hier sind eure Denare so wie sie waren; so ihr wollt, nehmt sie hin, wenn ihr aber wollt, lasst sie hier“²⁾. Mit andern Worten: In ver-

1) Mafātih IV p. 50. القول بالقياس يقضى المنازعة والمنازعة

محرمه فهذه الآية توجب ان يكون العمل بالقياس حراماً ببيان الملازمة المشاهدة فانا نرى ان الدنيا صارت مملوءة من الاختلافات يسبب القياس.

2) Ich habe diese Erzählung nach Al-Damiri II p. 383 gegeben, wo dieselbe aus dem Ibjā des Gazzāli, VI. Kapitel des Kitāb

schiedenen Ländern haben sich verschiedene Versionen von des Propheten traditionellen Aussprüchen festgesetzt und dies ist kein Werk des Teufels, sondern eine Gnade Gottes; so möge denn auch hierfür das Gesetz nicht in feste Worte gebannt werden, sondern immerhin die freie Entwicklung der Tradition auch ferner walten. Mit Recht, glaube ich, sagt Dugat: *On pourrait en Orient si le progrès avait chance de s'y acclimater, s'appuyer sur ce hadith de Mahomet pour amener les Musulmans à adopter des idées plus larges, plus tolérantes que celles qu'ils ont*. — Ein anderes Beispiel für die Anwendung dieses angeblichen Traditionssatzes. Bei Al-Buchârî ebenso wie bei Muslim¹⁾ finden wir in verschiedenen Fassungen und mit verschiedenen Sanad folgende traditionelle Erzählung des Ibn 'Abbâs: „Als der Prophet dem Tode nahe war, da befanden sich Leute im Hause, darunter auch 'Omar b. Al-Chattâb. Da sprach der Prophet: „Kommet her, ich möchte euch etwas Geschriebenes geben, wodurch ihr dann nicht mehr herumirren würdet“. Hierauf sprach 'Omar: „Fürwahr, die Schmerzen haben Gewalt über den Propheten gewonnen! Habt ihr doch den Koran, daran ist uns Genüge als Gottes Buch“. Da war die Umgebung verschiedener Ansicht; einige von ihnen sagten: Bringet doch her, damit der Prophet euch etwas aufschreiben könne, nach welchem ihr nicht mehr irren würdet! Als nun unter ihnen viel Hin- und Herreden in Anwesenheit des Propheten entstand, da sagte dieser: „Erhebet euch!“ 'Ubejd Allâh sagte: Ibn 'Abbâs sprach: „O welch' Unglück, welch' grosses Unglück ist es, dass ihr Gerede und Gestreite den Propheten verhinderte, diese Schrift zu schreiben“. Ich erwähnte bereits, dass diese Erzählung in verschiedenartigen Fassungen vorliegt, deren Sinn aber auf die in Obigem ad libitum herausgewählte Version hinausläuft. Nun haben die muhammedanischen Theologen begreiflicher Weise viel Tinte verbraucht, um das unbegreifliche Vorgehen 'Omar's zu erklären und zu rechtfertigen. Der Prophet will letztwillige Verfügungen treffen, will seinen Getreuen etwas Geschriebenes zur Richtschnur geben, damit sie nach seinem Tode wissen, woran sie sich zu halten haben, und der sonst allerzeit Eifrige und Getreue widersetzt sich dem Willen des verehrten Meisters: er will nichts Geschriebenes von ihm, ausser dem Koran! Unter den vielen Erklärungen, welche für diese Thatsache gegeben werden, finden wir bei einigen Commentatoren die, dass 'Omar den Zustand des Propheten bereits zu bedenklich fand, dass er befürchten musste, der Prophet — fleischlicher Schwäche unterworfen wie jeder andere

al-'ilm, angeführt wird, wo ich jedoch vergeblich nach ihr gesucht habe. Wir finden dieselbe Erzählung aus einer anderen Quelle und in anderem Zusammenhang bei Dugat *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (Paris 1878) p. 266.

1) Al-Buchârî, *Kitâb al-'ilm* nr. 40. *Mardâ* nr. 17. Muslim, *Waşîja* nr. 5.

Mensch — würde nun Fehler begehen. Uns interessirt hier zu-
meist, was Al-Chitâbi zur Beantwortung obiger Fragen beibringt.
Er führt den prophetischen Ausspruch über Ichtilâf al-umma
an, und glaubt, 'Omar habe die in demselben liegende Auffassung
für so triftig befunden, dass er Verfügungen, die der Entstehung
von Meinungsverschiedenheiten vorbeugen sollten, gar nicht auf-
kommen lassen wollte: die Meinungsverschiedenheit in Religions-
sachen sei eben im Sinne jenes Ausspruches eine Gnade für die
muhammedanische Gemeinde ¹⁾.

Diese Ansicht ist denn auch in die weitesten Kreise des ortho-
doxen Islâm tief eingedrungen, und die muhammedanische Literatur
ist bis in die neueste Zeit hinunter ²⁾ durchtränkt von derselben ³⁾.
Aus ihr ist jene das muhammedanische Leben seit alter Zeit be-
herrschende, für die oberflächliche Betrachtung fast räthselhaft
scheinende Duldung und gegenseitige Anerkennung abgeleitet, welche
die Madâhib gegen einander bezeigen. Es ist jedem bekannt, wie
diese gegenseitige Anerkennung in den grossen Kathedralen des
Islâm auch äusserlich stets zum Ausdrucke gelangte. Der ein-
seitige Sectenfanatismus (تعصب) wird von den orthodoxen Theo-
logen als der muhammedanischen Lehre widersprechend behandelt;
keinem der vier Riten ist es gestattet, sich als alleinseligmachend
zu declariren, ein jeder muss — selbst bei einander schnurstracks
zuwiderlaufender Lehre — die Berechtigung des andern anerkennen.
Als Al-Mahâmili im IV. Jhd. sein berühmtes Buch Al-Muḥâni'
herausgab, tadelte ihn sein Lehrer Abū Ḥâmid Al-Isfarâ'ini darüber,
dass er in demselben die Lehre nur eines Madhab vortrug und
dieselbe von den entgegengesetzten Lehren der andern Riten los-

1) Al-Nawawî VI p. 91 *قال الخطابي وقد روى عن النبي صلعم انه قال اختلاف امتي رحمة فاستنوب عمر ما قاله.*

2) Ahmed al-Direbî al-Ganîmi schreibt in seinem *كتاب غاية*
وعملته على: ٣٠٠ (Bûlak 1297) المقصود لمن يتعاطى العقود الخ
مذعب هؤلاء الائمة الذين من الله علينا بهم غاية المنة وجعل
اختلافهم رحمة للامة. Dieses Werk wurde i. J. 1123 verfasst und ent-
hält das muhammedanische Ehrerecht nach den vier orthodoxen Riten.

3) Vgl. Al-Muḥaddasî ed. de Goeje p. ٣٨, 16 ff. *الانسرى ان*
اصحاب النبي صلعم قد اختلفوا وجعل اختلافهم رحمة وقال بايهم
(اختلاف) الآية vgl. *ibid.* p. ٣٩٩, wo Z. 22 statt *الآية*
zu lesen ist: *الامة.*

löste. Ja er verbot ihm sogar, seine Vorträge weiter zu besuchen und Al-Mahâmili musste List anwenden, um den Vortrag des Sejh's zu hören ohne dabei persönlich anwesend zu sein¹⁾. Allerdings kamen und kommen noch heute vereinzelt Fälle von Madhabfanatismus vor; aber das Verhalten der Orthodoxie gegenüber solchen Ausschreitungen zeigt uns erst recht, dass sich die sunnitische Lehre mit denselben nicht identificiren mag. So lesen wir z. B. dass der hanefitische Kādî Abū 'Abdallāh Al-Dāmaġānî (st. 506) gesagt haben soll: „Wäre mir ein Statthalteramt gegeben, so würde ich in meiner Provinz den Anhängern des Sāfi'i die über Juden und Christen verhängte Gizja auferlegen“, aber wir lesen gleich unmittelbar neben dieser Mittheilung, dass er dieser Aeussung wegen getadelt wurde²⁾. Als der Kādî 'Abd al-Wahhāb b. Naṣr Al-Baġdādî sein grosses Werk, in welchem er den mālikitischen Ritus über die andern orthodoxen Riten triumphiren lässt, beendet

hatte, (النَّصْرَةُ لِمَذْهَبِ إِمَامِ دَارِ الْهَجْرَةِ) warf es ein fanatischer sāfi'itischer Kādî von Kairo in den Nil. Zur Strafe für diesen Akt der Intoleranz — so erzählt unsere Quelle — wurde dieser Fanatiker, den Timūr auf seinem Eroberungszuge aus Aegypten als Gefangenen mit sich nahm, im Euphrat ertränkt. „Die Strafe ist stets der Sünde entsprechend“³⁾. In demselben historischen Werke, dem wir diese Notiz entnehmen, kann man ein Lehrgedicht von Abū 'Abdallāh Al-Rā'i aus Granada (VIII. Jhd.) lesen, worin die Gleichwerthigkeit der Madāhib auseinandergesetzt und das Ta'aṣṣub⁴⁾ geschmäht wird⁵⁾; und als der ägyptische Theologe Taḳî al-din Muḥammed nach dem Westen kam, da erzählte er, dass es in Aegypten nie vorkomme, dass Leute von wirklicher solider Gelehrsamkeit und Kenntniss dem einen Madhab vor dem andern den Vorzug einräumen⁶⁾. Diese Erscheinungen, deren Aufzählung um ein bedeutendes vermehrt werden könnte, repräsentiren die herrschende Auffassung des Islām und sind allesammt im Zusammenhange mit dem Traditionssatze: Ichtilāf ummatî u. s. w., dessen Ausfluss sie sind, zu beurtheilen.

1) Tahdib p. 491. 2) Jākūt I p. v. 8. Dieselbe Aeussung that der Sāfi'it Muhammed al-Tūsî (st. 576) mit Bezug auf die Hanbaliten, dafür wurde er von einem fanatischen Hanbaliten vergiftet: *وكان فيه تحامل على*

الحنابلة بحيث كان يقول لو أن لى أمراً لوضعت عليهم الجزية
Ibn al-Mulakkîn Bl. 141a. 3) Al-Maḳkārî I

p. 84. 4) Bemerkenswerth ist hier die Form *تعصيب* für *تعصب*.

5) Al-Maḳkārî ibid. p. 437. 6) ibid. II p. 11.

Um die Authentie dieses Traditionssatzes ist es allerdings nicht eben gut bestellt. Derselbe kann sich als wohlbeglaubigter Ausspruch Muhammed's nicht ausweisen. In den zwei kanonischen „Corpus“ begegnen wir ihm nicht; dafür aber begegnen wir (ganz abgesehen jetzt von Koranstellen wie Sure XI v. 120, aus welchen ersichtlich ist, dass eben die von Gott Begnadeten frei von Meinungsverschiedenheiten sind: *اولا يزالوا مختلفين الا من رحم ربك*).

einem andern besser beglaubigten Ausspruche, der das gerade Gegentheil lehrt. Derselbe wird dem 'Ali zugeschrieben und lautet: Von 'Ali wird berichtet, dass er folgendes sagte: „Entscheidet so wie ihr bisher entschieden habt, denn ich liebe die Meinungsverschiedenheit nicht, damit unter den Menschen Uebereinstimmung herrsche“¹⁾. Er soll dies bei Gelegenheit einer concreten Rechtsfrage ausgesprochen haben (— ob es nämlich erlaubt sei, Sklavinnen, die Kinder geboren haben, weiter zu verkaufen? —), in welcher er früher anders geurtheilt hatte als 'Omar, nun aber um der Meinungsverschiedenheit vorzubeugen, sich zur allgemein herrschenden Auffassung wendete²⁾.

Wenn wir nun in Betracht ziehen, dass wir hier zwei einander geradezu widersprechenden Anschauungen gegenüberstehen, so können wir uns der Ansicht nicht verschliessen, dass wir in diesen Traditionssätzen den Ausdruck verschiedener, im Laufe der ältesten Geschichte des Islām zur Geltung gekommenen Strömungen vor uns haben, von denen eine jede durch Beibringung geheiligter Aussprüche sich zu legitimiren, gleichsam ihre kanonische Sanction zu erhalten strebte; die eine, welche den Ausdruck der individuellen Meinungsverschiedenheit, als der Religion schädlich, verbannt wissen wollte — („Disputandi pruritus ecclesiae scabies“) — und diese Strömung scheint die Legitimität auf ihrer Seite zu haben; und eine andere, welche in der geistigen Freiheit und Selbstständigkeit keine Gefahr für den Islām erblickte, welche in derselben sogar einen Segen sah. Die Traditionsaus-

1) Al-Buchārī, Faḍā'il al-aṣḥāb nr. 10 *عن علي رحمه الله قال اقتصوا كما كنتم تقصون فاني اكره الاختلاف حتى يكون للناس جماعة.*

2) Dem Commentator Al-Kaṣṭalānī VI p. ۱۳۳ entgeht der Widerspruch nicht, der zwischen der hier zu Tage tretenden Ansicht 'Ali's und jener angeblichen Tradition obwaltet; er sucht ihn in der bekannten dialektischen Weise orientalischer Commentatoren auszugleichen: *فاني اكره الاختلاف على الشيخين او الاختلاف الذي يودى الى التنازع والفتن والا فاختلاف الامة رحمة.*

sprüche von der Art des اختلاف ائمتي رحمة werden wohl ihren Ursprung jenen Kreisen zu verdanken haben, denen man in der Kirchengeschichte des Islām später den Namen اصحاب القياس gab, mindestens aber Kreisen, welche den starr traditionellen Standpunkt aufgaben. Dieser Strömung gehört auch die Interpretation der شعب Tradition an, nach welcher die Vielheit der religiösen

Secten innerhalb eines Religionssystems ein Beweis der Vorzüglichkeit desselben ist, von welcher Interpretation des ausführlichen zu handeln ich vor Jahren anderwärts Gelegenheit hatte und nachwies, dass dieselbe falsch sei und den ursprünglichen Intentionen des Textes nicht entspreche ¹⁾).

Wir haben gesehen, dass die Nufāt al-Kijās diese Deductions-methode (Kijās) aus dem Grunde verwarfen, weil dieselbe zur Meinungsverschiedenheit führt. Den grössten Vertreter der Zāhirschule, Ibn Ḥazm, finden wir natürlich obenan unter denjenigen, welche die „Meinungsverschiedenheit“ verpönen. Diesem Gedanken giebt er gleich in der Einleitung seiner gegen das Kijās gerichteten Streitschrift klaren Ausdruck. Gott hat — dies ist in Kürze sein Ideengang — durch Muhammed alles an die Menschheit gelangen lassen, was zur Vollkommenheit der Religion und der Rechtleitung gehört; er hat aber die später eingetretene Meinungsverschiedenheit in seiner Allwissenheit vorhergesehen und in seiner Allmacht vorherbestimmt, nicht aber ohne dieselbe als Abweichung von dem richtigen Pfade zu kennzeichnen, für welche Anschauung Ibn Ḥazm die bezeugenden Koranstellen anführt ²⁾. Es wird nicht uninteressant

1) Beiträge zur Literaturgeschichte der Ši'a u. s. w. p. 9.

2) Ibt'āl Einleit.: فان الله عز وجل بعث محمدا عبده ورسوله عم بالهدى ودين الحق والنور فهدي به الى الطريق المستقيمة للجنة المنجئة من النار وعرفنا بما اوحى اليه مراده منا وانقل بملته التي ابتعثه بها كل ملّة دان بها احد من الانس والجن واخبرنا تعالى انه اكمل به الدين ووضح به البيان فقال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال تعالى ليبين للناس ما نزل اليهم فوفق الله تعالى لاتباعه من اراد به التحيم فكانوا خيرة الله من خلفه واوليائه من عباده فلم يزالوا على ذلك الى ان قبضه الله تعالى الى جنته ورضوانه صلعم وقد اتم به الدين واستوفى به

sein zu sehen, wie ein mit Recht berühmter arabischer Historiker, dessen zähiritische Neigungen uns im Laufe dieser Abhandlung noch beschäftigen werden, sich dieser Frage gegenüber verhält. Al-Makrîzî¹⁾ ist es, der, nachdem er die Ansichten der verschiedenen theologischen Schulen über die anthropomorphistischen Stellen des Koran vorgetragen, seine Darstellung mit folgender Betrachtung schliesst: „Eine jede von diesen Parteien bringt ihre Argumente vor . . . und sie werden nicht aufhören verschiedene Meinungen zu haben, mit Ausnahme jener, deren sich dein Gott erbarmt, und dazu hat er sie erschaffen²⁾ und Allâh wird zwischen ihnen richten am Tage der Auferstehung in Bezug worauf sie einander widersprachen“. Al-Makrîzî betrachtet, wie wir sehen, als Getreuer der zähiritischen Richtung, aber mehr noch als Getreuer der alten koranischen Auffassung nicht die Verschiedenheit, sondern die Uebereinstimmung und Gleichmässigkeit der Ansichten als Ausfluss der göttlichen Gnade.

Gegen die Authentie des freisinnigen Ausspruches Ichtîlâf u. s. w. wurde jedoch nicht nur von orthodox-traditioneller Seite Opposition gemacht. Derselbe Al-Chiṭâbî, welcher diesen Grundsatz als Erklärungsgrund des sonderbaren Benehmens ‘Omar’s angesichts des Sterbebettes des Propheten anführt, lässt diese Gelegenheit nicht vorübergehen, ohne die Glaubwürdigkeit derselben gegen die äusserste Linke der muhammedanischen Liberalen in Schutz zu nehmen: „Gegen den Traditionssatz „Die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist Gnade“ haben zwei Männer Einwendungen gemacht, von denen der eine in religiöser Beziehung arg beleumundet ist — nämlich ‘Amr b. Baḥr Al-Gâhiz —, und der andere durch seine Spasshaftigkeit und Fri-

التبيين وكان من قضاء الله عز وجل السابق في علمه الذي اخبرنا به تعالى ان قال ولا يزالوا مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم فايقنا بصحة خبر الله عز وجل ان الاختلاف سيحدث فينا ونهانا الله تعالى عنه فقال عز من قائل واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات واوكلت لهم عذاب عظيم وقال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا . . . ابو هريرة عن النبي صلعم ذروني ما تركتم واتما حلكت الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلفهم على انبياءهم

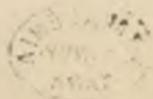
1) Chiṭaṭ II p. ۳۲.

2) Citat aus Koran Su. XI v. 120.



volität bekannt ist, nämlich Ishâk b. Ibrâhîm Al-Mausîlî. Nachdem dieser sein Buch über die Gesänge verfasst und sich in diesen Nichtigkeiten hervorgethan hatte, gab er sich nicht damit zufrieden, womit er sich von diesen Sünden an Zehrung vorgesehen, so dass er in seinem Buche auch die Traditionisten schmäht und die Meinung ausspricht, dass diese solche Dinge überliefern, von denen sie nichts wissen. Er und Al-Gâhîz sagen: Wäre die Meinungsverschiedenheit eine Gnade, so folgte hieraus, dass die Uebereinstimmung als Strafe zu betrachten sei. Ferner meint er, dass die Meinungsverschiedenheit nur bei Lebzeiten des Propheten als Gnade betrachtet werden konnte, da man damals in der Lage war, den Propheten zu befragen und von ihm Aufklärung zu erhalten. Diesen schlechten Einwendungen gegenüber ist Folgendes zu erwiedern: Aus der Thatsache, dass ein Ding als Gnade betrachtet wird, folgt noch immer nicht, dass das Gegentheil davon eine Strafe sei; eine solche Schlussfolgerung kann nur ein Unwissender oder jemand, der sich als unwissend hinstellt, vorbringen. So finden wir z. B. im Koran: Durch seine Barmherzigkeit macht er euch die Nacht und den Tag damit ihr ruhet u. s. w. Hier wird die Nacht eine Folge der göttlichen Barmherzigkeit genannt, ohne dass wir deshalb folgern dürften, dass der Tag eine Strafe sei. Dies ist klar und man kann daran nicht zweifeln. In Bezug auf die Religion ist dreierlei Meinungsverschiedenheit möglich: erstens betreffs des Daseins eines Schöpfers und seiner Einzigkeit: diese zu leugnen wäre Unglaube; zweitens betreffs seiner Attribute und seines Willens: das Leugnen derselben ist Ketzerei; drittens betreffs der aus den Grundsätzen des Glaubens folgenden Gesetze, welche verschiedene Ansichten ertragen. Die Meinungsverschiedenheit in Betracht dieser letzten Klasse hat Gott den Gelehrten als Gabe seiner Barmherzigkeit und Gnade zuerkannt. Dies ist dasjenige, was man unter den Worten der in Frage stehenden Tradition zu verstehen hat¹⁾. Andere sind noch weiter gegangen in der Toleranz gegen religiöse Meinungsverschiedenheiten; ihr Standpunkt tritt uns in mehr anekdotenhafter als dogmatischer Form in einer Erzählung bei Ibn 'Abd Rabbihi entgegen. Der Chalife Ma'mûn befragte einst einen chorâsânischen Renegaten um die Ursache seines Rückfalles ins Heidenthum, nachdem er früher am Islâm so viel Gefallen gefunden hatte. „Mich hat — entgegnete der Renegat — dem Islâm die Erscheinung entfremdet, dass ihr so viel Verschiedenheiten in eurer Religion habt“. Hierauf entgegnete der Chalife: „Zweierlei sind die Verschiedenheiten, die du bei uns antriffst. Es giebt Verschiedenheiten im Ritus, wie z. B. in der Adânformel, im Lobgebete während der Leichenbestattung, im Gebete der beiden hohen Feiertage, in dem Glaubensbekennt-

1) Al-Nawawî IV p. 31.



nisse und der Begrüssung der Propheten am Schlusse des obligaten Gebetes, in den Lesarten des Koran, in den Decisionen über gesetzliche Anfragen u. dgl. Dies sind nun aber keine eigentlichen Verschiedenheiten, sie betreffen nur dasjenige, was der freien Wahl überlassen ist; es ist die Benutzung des breiten Spielraumes und der Erleichterung, welche die Tradition bietet: ob man nun diese oder jene der gleichmässig zugelassenen Formen übt, macht keinen Unterschied. Eine andere Art von Verschiedenheiten betrifft die Auslegung der heiligen Texte des Koran und der Sunna, welche vorkommen, trotzdem wir im Dogma der Offenbarung und der Substanz der Tradition alle eines Sinnes sind. Wenn es nun diese Meinungsverschiedenheiten sind, welche dich unserer Religion entfremdet haben, so findest du ja dieselben auch bei andern Confessionen. Wäre nicht die Verschiedenheit in der Auslegung der Bibel, so gäbe es keinen Unterschied zwischen Juden und Christen, welche sonst in der Anerkennung des Offenbarungsdogmas eines Sinnes sind. Wäre es Gottes Wille gewesen, so hätte er seine Bücher wohlherklärt geoffenbart, und es wäre kein Widerstreit entstanden in der Auslegung der Worte seiner Propheten. Aber nichts wird uns, weder auf religiösem noch auf weltlichem Gebiete in vollkommenem Masse zutheil, es sei denn nach langem Studium und fortgesetztem Eifer und Nachdenken. Wäre dem nicht so, so gäbe es keine Mühe und keine Versuchung, keinen Meinungsunterschied und keinen Zwiespalt; es gäbe keinen Unterschied zwischen Fähigen und Unfähigen, zwischen Wissenden und Unwissenden“. Als der Renegat diese Auseinandersetzung angehört hatte, legte er von neuem das muhammedanische Glaubensbekenntniss ab¹⁾.

Der Mu'tazilit Al-Gâhiz steht mit der Verurtheilung der Ichtilâf-tradition nicht vereinzelt unter seinen Sectengenossen. Wir sind nicht berechtigt, diese Anschauung als Sectenstandpunkt der Mu'taziliten hinzustellen; dafür fehlen uns hinreichende literarische Belege. Aber Thatsache ist es, dass ausser Al-Gâhiz noch ein anderer Mu'tazilit an der Gültigkeit dieses angeblichen Traditionsausspruches gerüttelt hat. Von einem der massgebendsten Mitglieder der älteren Mu'tazila, von Abû Hudejl Muḥammed Al-'Allâf (st. 227) wird berichtet, dass er auf die Frage: Was für die muhammedanische Gemeinde vortheilhafter sei, Meinungs-gleichheit oder Meinungsverschiedenheit? erwidert habe: „die Ueber-einstimmung“, und als man ihm die diesem Grundsätze entgegenstehenden Momente aus Muḥammed's Leben entgegenhielt, tiefes Schweigen bewahrt habe²⁾.

1) Al-'Ikd al-farid I p. ٢٥٥.

2) Al-Damiri I p. ١٥. wird diese Nachricht aus Ibn Challikân citirt, dieselbe ist jedoch an ihrer Stelle (nr. 617 ed. Wüstenfeld VI p. ١٢٢) nicht zu finden.

3.

Mehr aber noch als der Koran muss die muhammedanische Tradition für jede der beiden Parteien Beweise liefern. Und hier ist es am Platze, einer auf das Mass der Objectivität der Traditionsammlungen bezüglichen Bemerkung Raum zu geben. Wir können nämlich aus einer vergleichenden Betrachtung der beiden als kanonisch angesehenen Traditionensammlungen (Al-Buchârî's und Muslim's) den Eindruck empfangen, dass während der letztgenannte Sammler in Betreff der Form der Mittheilung der durch ihn gesammelten und seinem „Corpus“ einverleibten traditionellen Daten und Aussprüchen die unparteiische Objectivität des Materialiensammlers und Redacteurs nicht leicht verlässt, dem Leser überlassend, welchen Gebrauch er von dem dargebotenen Materiale machen, welche Schlussfolgerungen er aus demselben ziehen werde: sein Rivale, Al-Buchârî, nicht selten sein subjectives Urtheil mit einfließen, sein persönliches Interesse an der Richtung des zu gewinnenden Resultates merken lässt, und zuweilen persönlich Stellung nimmt in streitigen Fragen, deren Lösung sich an die Auslegung und Verwerthung des betreffenden Traditionssatzes anzuknüpfen hat. Ebenso wie wir bei ihm sprachlichen Bemerkungen und Glossen zu den mitgetheilten Aussprüchen begegnen, so finden wir auch vom Texte der Tradition freistehende materielle Bemerkungen und subjective Meinungsäusserungen. Zum vorwiegenden Theile bietet ihm die jedem Paragraphen vorgesetzte Titelaufschrift, wo er unter anderen auch einmal in weitläufiger Weise die widerstreitenden Rechtsansichten der higâzenischen und irâkischen Schulen registriert¹⁾, reichliche Gelegenheit, das Urtheil des Lesers betreffs seiner Meinung über die praktische Nutzenanwendung des betreffenden Traditionssatzes zu praeoccupiren. So z. B. giebt er dem Leser durch die Aufschrift: **باب من قال ان الایمان هو العمل لقول**

الله تعالى وتلك الجنة التي اخرج Kitâb al-îmân nr. 16 vorsetzt, einen nicht zu verkennenden Fingerzeig dafür, für welche These der orthodoxen Dogmatik er den unter dieser Ueberschrift folgenden Traditionssatz in der Streitfrage über die Definition des Ausdruckes Îmân als Beweisstelle zu verwenden habe; und selbst muhammedanische Commentatoren haben diese Tendenz aus der schüchternen Maske der Worte **من قال ان** heraus erkannt²⁾. Wie sehr Al-Buchârî bestrebt ist, durch die

1) Kitâb al-talâk nr. 24.

2) Al-Kastalâni I p. ۱۳۷ وغرض

البيخاري من هذا الباب وغيره اثبات ان العمل من اجزاء الایمان
رتا على من يقول ان العمل لا مدخل له في معاينة الایمان.

Traditionssätze etwas Bestimmtes zu beweisen, für bestimmte Thesen Beweismaterial zu liefern, erhellt u. A. auch daraus, dass er hin und wieder einen Paragraphen mit den Worten einleitet: „Als Beweis für . . . kann Folgendes dienen“¹⁾. Wir haben oben (S. 45) gesehen, wie Al-Buchârî durch die Einschlebung eines einzigen Wortes in die Aufschrift des Kapitels über das Pfänderrecht in einer streitigen Frage dieses Kapitels eine bestimmte Stellung einnimmt. Es erinnert dieser Vorgang an Erscheinungen, die an analogen kanonischen Materialien anderer Religionskreise vor sich gingen²⁾. Muslim hat in seiner Sammlung solche Aufschriften nicht angewendet, wie Al-Nawawî (p. ۱۳) sagt „um das Volumen seines Werkes durch dieselben nicht zur vermehren oder wegen anderer Ursachen“; erst Commentatoren und Glossatoren haben versucht, den Paragraphen der muslim'schen Sammlung Ueberschriften (تراجم) beizugeben.

Es ist nicht anders zu erwarten, dass der grösste Traditionarier der muhammedanischen Welt seine Sympathie der Schule der اصحاب الحديث zuwendet, und wenn er auch das Ra'j und die Analogie als Rechtsquelle nicht geradezu verwirft, deren Bedeutung auf enge Grenzen reducirt. Diese seine Gesinnung ist aus der Art und Weise zu ersehen, wie er einige Traditionsaussprüche mittheilt, die er als gegen die speculative Methode gerichtet auffasst; woraus wir gleichzeitig ersehen können, wie viel subjectives Urtheil Al-Buchârî in seine trockenen Kapitel- und Paragraphenüberschriften hineinlegen konnte. Wir wollen nun diese analogiefeindlichen Traditionsaussprüche betrachten:

Kitâb al-itişâm nr. 7³⁾. باب ما يذكر من ذم الرأى وتكلف

القياس ولا تقف لا تقبل⁴⁾ ما ليس لك به علم حدثنا سعيد بن تليد حدثني ابن وهب حدثني عبد الرحمن بن شريح وغيره عن أبي الاسود عن عروة قال حج علينا عبد الله بن عمرو فسمعته

1) Fard al-chums nr. 4. ۱4. 16 ومن الدليل على أن الخمس الخ

2) Vgl. im Allgemeinen Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts I p. 74 und K. Hase's Handbuch der protestantischen Polemik p. 494 der ersten Ausgabe.

3) Dieser Theil ist in den bisher erschienenen Bänden der Krehl'schen Ausgabe noch nicht enthalten; unser Text ist der Büläker Commentar Ausgabe in 10 Bänden vom Jahre 1285 entnommen. 4) Die Worte لا تقبل لا تقف scheinen mir ursprünglich eine Variante des vorhergehenden ولا تقف zu sein; im Buchârîtext des Abū Darr fehlen denn auch diese Worte.

يقول سمعت النبي صلعم ان الله لا ينزع بعد ان اعطاهموه انزاعاً ولكن ينزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال Hier wird allerdings von dem auf Grund des Ra'j geschöpften Urtheil abgerathen; aber wir sehen, welche weitgehende Schlussfolgerung Al-Buchârî durch die Titelüberschrift hieran knüpft. Noch weiter geht er im selben Buche nr. 9:

باب تعليم النبي صلعم أمته من الرجال والنساء مما علمه الله تعالى ليس برأى ولا تمثيل، حدثنا مسدد حدثنا ابو عوانة عن عبد الرحمن بن الاصبهاني عن ابن صالح ذكوان عن ابي سعيد جاءت امرأة الى رسول الله صلعم فقالت يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك فاجعل لنا من نفسك يوماً ناتيكي فيه تعلمنا مما علمك الله فقال اجتمعن في يوم كذا وكذا في مكان كذا وكذا فاجتمعن فأتاهن رسول الله صلعم فعلمهن مما علمه الله تعالى ثم قال ما منكن امرأة تقدم بين يديها من ولدها ثلاثة الا كان لها حجاباً من النار فقالت امرأة منهن يا رسول الله آئنين¹ قال فأعادتها مرتين ثم قال واثنين واثنين² وائنين، Aus diesem Traditionsausprüche hätte Al-Buchârî ohne subjective Voreingenommenheit gegen die Schule des Ra'j die in der Ueberschrift enthaltene Schlussfolgerung (welche sich ohne Zweifel bloss an die Worte: Er lehrte sie, was Allâh ihn gelehrt hatte) nicht ziehen können²). Diese Voreingenommenheit Al-Buchârî's leuchtet auch aus dem Umstande hervor, dass er Kitâb al-šaum nr. 41 folgendes anführt, was gar nicht Ausspruch des Propheten ist, sondern eine allgemeine tendentiöse Schlussfolgerung aus den Traditionen:

قال ابو الزناد ان السنن ووجوه الحق لنا تى كثيرًا على خلاف الرأي فما يجد المسلمون بدا من اتباعها من ذلك ان الحائض

ومطابقة ٣٤٦ X p. Al-Kastalâni 1) Eine Variante: أوائنين.

الحديث للترجمة في قوله الا كان لها حجاباً من النار لان هذا الامر توثيقي لا يعلم الا من قبل الله تعالى ليس قولاً برأى ولا تمثيل.

تقضى الصيام ولا تقضى الصلاة. d. h. ein richtiger Beweis dafür, dass die Analogie in der Beurtheilung religiöser Fragen auf Abwege führt.

Welcher Natur die für solche später aufgetauchte theologische Fragen aus den Traditionen geholten Argumente seien, zeigt uns am besten eine der wichtigsten Beweisstellen, die man aus der Traditionsliteratur gegen das Ra'j ins Treffen zu führen pflegt:

Al-Buchârî, Kitâb al-farâ'id nr. 2: باب تعليم الفرائض وقال

عقبة بن عامر تعلموا قبيل الظنَّين يعنى الذين يتكلمون بالظنَّ، حدثنا موسى بن اسمعيل حدثنا وعيب حدثنا ابن طائس عن ابيهِ عن ابي حنيفة قال قال رسول الله صلعم اياكم والظنَّ فان الظنَّ اكذب الحديث ولا تحسبوا ولا تجسبوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا.

Wir sehen, dass hier eine rein moralische Lehre¹⁾, in welcher die Menschen vor der Verdächtigung ihrer Nebenmenschen gewarnt werden, zur Warnung vor einer rechtswissenschaftlichen Methode (ظنَّ = Meinung in der Bedeutung von رأى) umgestempelt wird. Ein durchaus ethischer Ausspruch

Muhammed's ist hierdurch in das Erbrecht gerathen; es ist dies für die Art der Redaction der Sammlung Al-Buchârî's charakteristisch. Ausser diesen findet man noch viele gegen die Ra'j-schule angeführte Traditionssätze, von denen aber ein grosser Theil in den kanonischen Sammlungen gar nicht nachweisbar ist²⁾.

Noch viel schwächer steht es um jene Stellen der Traditionsliteratur, aus welchen die Ra'j-schule die Argumente für ihre Berechtigung zu holen versucht hat. Directe Aussprüche, in welchen den Gläubigen aufgetragen würde, sie mögen in ihren Urtheilen die Analogie als Deductionsmethode anwenden, giebt es in den authentischen Sammlungen nicht. Jedoch haben die Theologen der analogistischen Schule bei Gelegenheit einiger Traditionen, aus denen hervorgeht, dass der Prophet in seinen Urtheilen den Analogieschluss angewendet, darauf hingewiesen, dass aus diesen That-sachen die Berechtigung dieser Deductionsmethode für die Rechtswissenschaft gefolgert werden darf. Al-Buchârî selbst hütet sich diesen Folgerungen Ausdruck zu verleihen, aber seine qijâsfreund-

1) wie auch aus den Parallelstellen ersichtlich, vgl. Al-Buchârî, Nikâh nr. 45. Muslim, Kitâb al-birr nr. 8 (V p. ۳۳۴).

2) Viele Stellen sind zusammengetragen bei Al-Ša'râni I p. ۹۴—۹۵.

lichen Commentatoren greifen um so gieriger nach solchen Stützen ihrer Theorien, wie gleich aus folgendem ersichtlich wird:

Kitāb al i'tiṣām nr. 12. *باب من شبهه اصلا معلوماً باصل*

مبيّن قد بين الله حكمهما ليعفيهم السائل، حدثنا مسدد حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان امرأة جاءت الى النبي صلعم فقالت ان امي نذرت ان تحج فماتت قبل ان تحج افاحج عنها قال نعم حتى عنها رأيت لو كان على امك تين اكنت فاصيته قالت نعم قال فاقضوا الذي له فان الله احق بالوفاء، Der Prophet entscheidet hier die Frage, ob die Tochter das Wallfahrtsgelübde der verstorbenen Mutter vollziehen müsse mit Hinweisung auf ein in einem analogen Falle gültiges Gesetz, dass nämlich der Erbe die Schuldverpflichtung des Erblassers einlösen müsse; hieraus folgt, dass der Prophet auf Grund von Analogieschlüssen gefällte Rechtsentscheidungen für berechtigt hielt¹⁾.

Eine andere Stelle ist Kitāb al-bujū' nr. 103. Hier handelt es sich um die Frage, ob sich ein Muslim mit dem Verkaufe von Wein beschäftigen dürfe oder nicht. *بلغ عمر ان فلانا باع*

خمرًا فقال فانتل الله فلانا ألم يعلم ان رسول الله صلعم قال قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فاجملوها قباعوها. 'Omar entscheidet hier die obschwebende Frage durch das Zurückgehen auf eine analoge Entscheidung des Propheten. Daraus, dass der Prophet die Juden darüber zurechtwies, dass sie mit einer ihnen verbotenen Speise Handel treiben, folgt, dass mit einem verbotenen Nahrungsmittel (hier Wein) kein Handel getrieben werden dürfe.

Auch andere Rechtsdecisionen der Aṣḥāb werden von den Analogisten angeführt als Beweise dafür, dass die höchsten Autoritäten des Islām in ihren Rechtsentscheidungen von der Analogie Gebrauch machten²⁾. Die Erbansprüche des Grossvaters eines Erblassers den andern Erben gegenüber, die Ersatzpflicht desjenigen der das Verbot des Blutvergiessens im geheiligten Territorium

1) Al-Kaṣṭalānī X p. 376.

2) Faḥr al-dīn Al-Rāzī, einer

der eifrigsten Verfechter des Kijās, führt im Mafātiḥ an den vielen Stellen, die er der Apologie des Kijās widmet, noch andere Traditionssätze an, welche in den Sahih's nicht vorkommen; vgl. auch Al-Kaṣṭalānī III p. 421.

während der Wallfahrt durch die Tödtung eines Hasen verletzt, das Verbot einer Art zugehörige Fruchtgattungen von verschiedener Qualität um einander zu verkaufen, die Höhe des Lösegeldes, welches jemand zu bezahlen hat, der seinem Nebenmenschen einen Zahn ausschlägt, und andere gesetzliche Verfügungen werden — so erzählen die Analogisten — von ‘Omar, ‘Ali, Zejd b. Tâbit auf dem Wege des Kijâs festgestellt. Die Gegner der Analogie allerdings erkennen die Daten, auf welche diese Thatsachen gestützt werden, nicht als echte und genügend beglaubigte Traditionen an und Ibn Ḥazm wendet viel Eifer an die Zurückweisung derselben. „Ein Genosse soll gesagt haben, dass der Grossvater und die Brüder des Erblassers zweien Kanälen gleichen, die sich von einem und demselben Strome abzweigen; ein anderer soll diese Verwandtschaftsgrade mit zwei Aesten eines und desselben Baumes verglichen haben. Gott sei für, dass die Genossen an solch einer Deduction Gefallen gefunden haben sollen. Was hat denn die Abzweigung der Kanäle oder der Aeste für Beweiskraft in Hinsicht auf die Höhe des Erbenspruches eines Grossvaters neben Brüdern des Erblassers, ob jener ein Sechstel oder ein Drittel erbt, oder gar der Universalerbe ist? Dies muss Jedermann einsehen, um wie viel mehr musste es demjenigen klar sein, der nach dem Propheten der vollkommenste unter den Menschen ist an Vernunft und Verstand! Es sind jene Erzählungen nichts anderes als erlogene Nachrichten, ersonnen von den Anhängern der Analogie für ihre Nachbeter, unter denen sie dann allgemein verbreitet wurden“¹⁾. In derselben schneidigen Weise weist Ibn Ḥazm alle aus angeblichen Traditionsaussprüchen geschöpften Argumente der Analogisten zurück, namentlich aber durch den auf die Regeln der Traditionswissenschaft gegründeten Nachweis der Unechtheit, ungenügenden Beglaubigung und Unmöglichkeit der betreffenden Aussprüche. Ich habe zur Vervollständigung unseres Materiales die betreffenden Stellen aus Ibn Ḥazm’s Abhandlung *Ibtâ‘al al-Kijâs*, aus welcher seinerseits auch Al-Sa‘râni geschöpft zu haben scheint, in den dieser Schrift beigegebenen Beilagen I—III mitgetheilt.

Aber auch den Kijâsschulen angehörende Gelehrte haben häufig die Authentie der Traditionssätze und Erzählungen bestritten, aus welchen ihre Parteigenossen die Berechtigung des Kijâs als Rechtsquelle zu folgern pflegten. Ja auch in Bezug auf die berühmte Mu‘âdtradition (s. oben S. 8), die Hauptstütze der Kijâsfreunde und mehr noch in Bezug auf das angebliche Sendschreiben ‘Omar’s an Al-As‘arî äussern viele derselben keine günstigere Meinung als der Kijâsfeind Ibn Ḥazm und seine zâhiritischen Gefährten²⁾. Für sie nun ist die kanonische Stütze der Geltung des Kijâs der stillschweigende Consensus der Genossen des Propheten betreffs der Gültigkeit dieser Rechtsquelle. Da auch in jener patriarchalischen

1) *Ibtâ‘al* Bl. 3 b.

2) *Warakât* Bl. 46 b.

Epoche des muhammedanischen Rechts in dunkeln Streitfragen jeder Genosse auf Grundlage individueller Analogie urtheilte, ohne dass die andern Genossen gegen dieses Vorgehen Protest erhoben hätten, so ist die Stellung des Kijâs im ältesten Consensus der muhammedanischen Kirchenautoritäten zu Gunsten desselben entschieden ¹⁾.

VIII.

1.

Für eine übersichtliche Darstellung der Geschichte der Entwicklung und des Einflusses der Zâhirschule steht nur spärliches Material zur Verfügung des Forschers. Wir besitzen keine Tabaḳât der zu dieser Richtung gehörenden Gelehrten und so mangelt uns eines der besten Hilfsmittel für das Studium der Geschichte der Zâhirijja.

Es scheint, dass die muhammedanischen Historiker der Reaction Dâwûd's gegen die herrschende Methode des kanonischen Rechts nicht viel Wichtigkeit beigemessen haben. Unter denselben geht nur Abu-l-fedâ auf die Lehre Dâwûd's näher ein; wir finden bei ihm wenigstens eine kurzgefasste, durch ein concretes Beispiel beleuchtete Charakteristik des zâhiritischen Systems ²⁾. Al-Mas-ûdî ³⁾, ein Schriftsteller, der sonst ein offenes Auge und ein tiefes Interesse für alles in kulturhistorischer Beziehung Bedeutsame bekundet, und später Ibn al-Aṭîr ⁴⁾ verzeichnen unter dem Sterbejahre 270 ganz trocken, der Letztere sogar nur unter der Rubrik „vermischte Ereignisse“, den Tod des Begründers der Zâhirschule ohne auch nur ein Wort zu verlieren über die Bedeutung, die seiner Lehre und seinen Schriften beizumessen ist. Diese selbst scheinen ganz und gar verloren zu sein; auch directen Citaten aus denselben begegnen wir in späteren Schriften nicht. Obwohl anfangs noch als selbstständiges System innerhalb des orthodoxen Islâm (مذهب)

مستقل betrachtet, das bei der Feststellung des Consensus in einer bestimmten Frage in Betracht zu ziehen ist, verliert die Lehre Dâwûd's später auch in dieser Beziehung alle Autorität und Be-

1) Waraḳât Bl. 46 a واجود الطُّرُق في اثبات القياس التمسكى
باجماع الصحابة عليه فانهم لما اختلفوا اخذ كل واحد
بما رآه عنده قياسا صحيحا ولا ينكر بعضهم على بعض وذلك دليل
على اجماعهم على القياس في الشرعيات

2) Annales Moslemici ed. Reiske II p. 260. 3) Murûḡ VIII p. 64.

4) Al-Kâmil ed. Bûlâk VII p. 178 unter عدة حوادث.

achtung. Gelehrte, welche der Zâhirschule gegenüber schonend gestimmt waren, berücksichtigen ihr Separatvotum wo sie das ausdrückliche Kijâs (القياس الجلي) nicht verwirft, andere nur in Uşûlfragen mit Ausschluss ihrer Abweichungen in abgeleiteten speciellen Rechtsfragen, während z. B. der berühmte Al-Guwejnî, bekannt unter dem Ehrennamen Imâm al-Ḥaramejn sagt, dass die Kijâsleugner nicht einmal den „Gelehrten der muhammedanischen Gemeinde“ (علماء الأمة) beizuzählen und unter die „Träger des Gesetzes“ (حملة الشريعة) zu rechnen, sondern einfach dem unwissenden Pöbel gleichzustellen seien ¹⁾. Al-Nawawî kann bereits constatiren, dass nach der Ansicht jener, welche die Wahrheit anstreben und erfassen, in einem Falle, wo Dâwûd eine von der der vier orthodoxen Imâme abweichende Lehre aufstellt, dieser Widerspruch die Thatsache des Consensus nicht aufhebt ²⁾.

In Betreff der Verbreitung und des Verfalles der Zâhirschule steht uns eine Reihe von historischen und literaturgeschichtlichen Angaben zur Verfügung, die uns feste Punkte bieten kann in unserer Vorstellung von den Kreisen, welche diese Schule innerhalb der muhammedanischen Welt beschrieb. Die erste Verbreitung fand die Zâhirschule selbstverständlich in 'Irâk, in dem Kreise wo sie entstand. Die gelehrten Vertreter der Zâhirijja, welche der Verfasser des Fihrist (im Jahre 377) erwähnt ³⁾ und welche sich noch unter dem Einflusse des Stifters und seines Sohnes zur Zâhirijja wendeten, gehören zumeist 'Irâk an. Den Namen, welche Ibn Abi-l-Nadîm als die Vertreter dieser Schule im ersten Jahrhundert ihres Bestandes vorführt, können jedoch noch einige ergänzend hinzugefügt werden. Als Schüler des Muḥammed b. Dâwûd wird, und zwar ausdrücklich als Zâhiri genant der seiner Frömmigkeit wegen berühmte 'Abd al-Mu'min b. Ṭufejl al-Tamîmî Al-Nasafi (st. 346) ⁴⁾; Abu-l-Maḥâsin nennt den Baṣrensener Abd Allâh b. 'Alî Al-Wardîrî, der das Amt eines Richters bekleidete (st. 375), „den Šejch der Ahl al-Zâhir“ ⁵⁾. Andere Ver-

1) Vgl. über diese Frage weitläufig Tahdib p. ۳۳۹ ff.; p. ۳۳۷ ist سائر نفات الغيبس (بخلاف داود) zu corrigiren.

2) Commentar zu Muslim IV p. ۴۱۹ فإما يحققون يقولون لا يعتد به (يعنى بقول داود) لاخلاله بالقياس وهو احد شروط المجتهد Tahdib في الاجماع الذى يعتد به. Vgl. über den Ausdruck p. ۷۱۱, 6 ff. 3) Fihrist I p. ۳۱۹—۳۱۹. Vgl. ZDMG. XIII p. 615.

4) Tabakât al-huffâz XI no. 63.

5) Quatremère, Histoire des Sult. Maml. I. c. p. 270.

treter der Schule werden noch bei Al-Sam'ânî, in dem in unserer Beilage Nr. V. mitgetheilten Berichte (auf den ich zu diesem Zwecke verweise), namhaft gemacht. Nach Dâwûd's Tode stand dem Madhab der Zâhiriten dessen Sohn Muḥammed vor, der nicht nur Theologe war — er gab Fetwa's —, sondern auch als Dichter und Schöngeist einen guten Namen hatte ¹⁾. Aus dem Umstande, dass der Verfasser des Fihrist in seiner Notiz über den Zâhiriten Ibn al-Muḡallis die Worte gebraucht: „Auf ihn gelangte die Würde eines Oberhauptes der Dâwûditen zu seiner Zeit“ können wir schliessen, dass nach Muḥammed's Tode die Würde eines Oberhauptes der jungen Zâhiritengemeinde immer erneuert wurde.

Von 'Irâk aus verbreitete sich die Zâhirschule durch Schüler aus allen Ländern in weitere Gebiete der muhammedanischen Welt. Schon Dâwûd selbst hatte theologische Anfragen zu beantworten, die ihm aus den entferntesten Gegenden zukamen; Sammlungen von Responsen auf isfahânische und chârezmische Anfragen werden unter seinen Werken aufgezählt ²⁾. Die Veranlassung dieser Gutachten beweist wohl, dass man schon zu Dâwûd's Zeit in Mittelasien seine Autorität hochstellte. Von 'Irâk aus scheint die Zâhirschule sich nach Persien verbreitet zu haben, hier war besonders Sîrâz ein Centrum der Zâhiriten ³⁾. Eine mir nicht ganz klare Notiz bei Jâkût scheint darauf hinzudeuten, dass um Sahrzûr herum um d. J. 341 die fanatische Befolgung „des äusseren Sinnes der Texte“ Ursache von Todtschlag und Plünderung ward ⁴⁾.

Schon in dieser ältesten Periode der Zâhirschule schlossen sich Anhänger der muhammedanischen Theosophie, im Fiḫr der die Nachbeterei nach einer bestimmten ritualistischen Sekte principiell ausschliessenden Schule Dâwûd's an. Wir werden diese Erscheinung im späteren Verlaufe unserer Darstellung näher kennen

1) Al-Sam'ânî, nr. 2. 2) Fihrist p. 11v, 18. Vgl. oben S. 29.

3) Abû Ishâk al-Sîrâzî (st. 476) Ṭabakât, bei Rifâ'a Beg al-Tahtâwî (ein im Jahre 1873 verstorbener gelehrter Staatsbeamter in Kairo) in seiner Schrift *القول السديد في الاجتهاد والتجديد* (Kairo, Druckerei des Wâdi al-Nîl 1287) p. 14. Diese in altmuhammedanischem Sinne gehaltene Schrift ist als wissenschaftl. Beilage zu der pädagogischen Revue *Raudat al-madâris* (Jahrg. I nr. 6) erschienen.

4) Jâkût III p. 34. وقد كان اهل نيم ازراى وقعوا باهل عنده

المدينة وقتلواهم وسلبواهم واحرقواهم بالنار للعصبية في الدين طاهر الشريعة. Diese Worte sind nicht recht klar. Wird in dieser Stelle gesagt, dass die Bewohner von Nim Azrâj, weil sie selbst sich an den äusseren Wortsinne des Gesetzes hielten, die berichtigten Nachbarn mordeten und ausplünderten; oder haben sich die Bewohner von شير an das „Aeußere des Gesetzes“ gehalten? Sie werden übrigens als Sîriten bezeichnet.

lernen. Der erste Mystiker unter den Zāhiriten scheint ein gewisser Ruwejm b. Aḥmed Abū Muḥammed, ein Baḡdāder, gewesen zu sein (st. 303)¹⁾. Unter seinen Schülern finden wir den Sīrāzer Muḥammed b. Chafif b. Isfeksād Al-Dabbī (st. 371 im Alter von über hundert Jahren), der im Fikḥ den Sāfiiten Ibn Surejǧ zum Lehrmeister hatte. Ich vermuthete, dass dieser „Sejch der Šūfi's in den Städten von Fāris“²⁾ nicht frei von zāhiritischen Velleitäten war. Ich folgerte dies durchaus nicht aus der Charakteristik, die von diesem Gelehrten in den mir zu Gebote stehenden Quellen geliefert wird: dass er nämlich zu den gelehrtesten Sejchen **الطائفة** (Jākūt; **الظاهر** Ibn al-Mulakkin) gehörte. Dies ist nicht die gewöhnliche Art, die Zugehörigkeit eines Gelehrten zur Zāhirschule zu bezeichnen³⁾. Vielmehr sind diese Worte dahin zu deuten, dass der Mystiker, dessen Specialität vor allen Dingen „die Wissenschaft des Innern“ (**علم الباطن**) bildet, auch in den „Wissenschaften des Aeussern“ d. h. im Fikḥ und seinen Zweigen heimisch war. Muḥammed b. Chafif's Hinneigung zur Methode der Zāhiriten, welche bei ihm, als Genossen des Ruwejm, von vornherein nicht auffallend sein kann, folgerte ich aus einer Mittheilung über sein Verhalten in rituellen Dingen. Einer seiner Biographen erzählt nämlich, dass er in seinen alten Tagen das Stehen nicht mehr aushielt und genöthigt war, sein Gebet sitzend zu verrichten. Dies veranlasste ihn, bei jedem Gebete die doppelte Anzahl der vorgeschriebenen obligatorischen Kniebeugungen (rak'āt) zu vollziehen. Es heisst nämlich in der Tradition, dass das Gebet des Sitzenden nur den halben Werth des Gebetes des aufrecht Stehenden habe. Diese Tradition deutete Muhammed b. Chafif gegen die gewöhnliche Praxis dem Wortlaute nach⁴⁾; dies ist echt zāhiritisch.

Al-Muḥaddasi, dieser von tiefem theologischen Interesse durchdrungene geographische Schriftsteller, Zeitgenosse des Ibn Abi-l-Nadim, giebt uns einige sehr werthvolle Notizen über die Verbreitung und den Einfluss der Zāhirschule im IV. Jhd. d. H. Wir erfahren aus seinen Angaben, dass sich nicht nur theologische Gelehrte zur Zāhirijja bekennen, sondern dass diese Richtung auch unter dem gewöhnlichen Volke Anhänger fand, dass dieselben eine

1) Abu-l-Maḥāsin, Annales II p. 198.

2) Jākūt III p. 300.

3) Allerdings finden wir aber auch **علم الظاهر** in diesem Sinne Abu-l-Maḥāsin II p. 199. 6).

4) Ibn al-Mulakkin Bl. 108b **وضعف في آخر عمره عن القيام** فجعل بدل كل ركعة من أوراده ركعتين قاعدا للخبر صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم؛ قلت الخبر مأخوذ على غير المعذور.

geschlossene Corporation bildeten, dass sie Propaganda betrieben, um ihre Lehre zu verbreiten¹⁾. Die Zāhirijja war also zu dieser Zeit noch nicht, was sie später wurde, die unmächtige Schrulle einzelner Theologen, welche sich der Anerkennung der Berechtigung des Kijās theoretisch widersetzen, sondern eine verbreitete Religionspartei, welche in ihrer Mitte Gelehrte zählte, welche das Bestreben nach Einfluss und Verbreitung fühlte und bethätigte. Besonders aber war sie in Persien verbreitet und einflussreich; man verlieh hier ihren Bekennern auch administrative Stellen und Richterämter; hier lehrten ihre Theologen und sorgten für die wissenschaftliche Begründung des Madhab²⁾. In Chorāsān ist zu jener Zeit ihr hervorragendster Vertreter der im Jahre 376 verstorbene dāwūdische Kādī Abu-1Kāsīm ‘Ubejd Allāh b. ‘Alī Al-Nacha‘i³⁾; derselbe war Schüler des Mahāmili, welcher unter jenen Wenigen genannt wird, die, wenn sie auch nicht den Lehren Dāwūd’s zustimmten, dieselben dennoch als berechnete Aesserungen des muhammedanischen Geistes würdigten⁴⁾. Von Persien aus scheinen sie sich nach Šind⁵⁾ — wo ohnehin die der Zāhirijja zumeist entsprechenden juristischen Grundsätze herrschten — und nach ‘Omān⁶⁾ verbreitet zu haben. In Šind wird der Kādī Abū Muḥammed Al-Manšūrī als ausgezeichnete Vertreter der Zāhirijja genannt; er verbreitete diese Richtung durch mündliche Lehre und in einer Reihe von Schriften. In Syrien war keine Spur von ihnen vorhanden⁷⁾ und auch im Maḡrib, wo die beiden analogistischen Schulen des Abū Ḥanifa und Mālik regierten, und gegen Al-Sāfi‘i’s Richtung grosse Antipathien vorherrschten, scheint der später zur Geltung gekommene Einfluss der traditionellen Richtung noch nicht geahnt worden zu sein⁸⁾. Von grossem Interesse ist die knappe aber markige Charakterschilderung, die der ausgezeichnete Beobachter der Sitten von den Anhängern der Zāhirschule entwirft. Sie sind — so sagt er — von vier Eigenschaften nicht frei: von Stolz, von empfindlicher Reizbarkeit, Redseligkeit und Behübigkeit⁹⁾.

Wir sahen eben, dass Al-Muḡaddasī, der von dem Vorhandensein der Zāhirijja in den verschiedenen Ländern Notiz nimmt, in Andalusien und überhaupt im Maḡrib noch keine Spur derselben findet. Ihre Ausbreitung nach diesen Provinzen des Islām gehört auch thatsächlich einer spätern Zeit an. Aber schon im IV. Jhd. finden wir in Andalusien einen bedeutenden Vertreter der Zāhir-

1) Al-Muḡaddasī p. ۳۷. 2) ibid. p. ۴۳۹, 11; vgl. p. ۴۴۱ note a).

Unter **اعل الحديث** sind an dieser Stelle wohl Anhänger Aḡmad b. Ḥanbal’s zu verstehen. 3) Al-Sam‘ānī (Boilage V). 4) Tahdīb p. ۳۳۷. 5) Al-Muḡaddasī p. ۴۸۱, 8.

6) ibid. p. ۹۶, 10. 7) ibid. p. ۱۷۹, 20. 8) ibid. p. ۳۳۹ f. 9) ibid. p. ۴۱, 5.

schule, der Zeit nach den ersten, den wir im Mağrib nachweisen können. Es ist dies Mundir b. Zijād al-Bollūṭī, der durch seine Energie und Gerechtigkeitsliebe berühmte Oberrichter von Cordova (st. 355). In der öffentlichen Praxis bethätigte er das System Mālik's — der Richter musste ja nach dem herrschenden Rechtscodex walten; aber in seinem individuellen Verhalten und in seiner Familie richtete er sich nach dem System des Dāwūd b. 'Alī, für dessen Lehren er auch im wissenschaftlichen Verkehre einstand. Es wird berichtet, dass Mundir die Werke des Begründers der Zāhirschule sammelte¹⁾ und die in denselben enthaltenen Lehren auch gegen gegnerische Angriffe vertheidigte²⁾. Es folgt hieraus, dass in Andalusien schon zu jener Zeit die Lehren der Zāhirijja in der theologischen Forschung Berücksichtigung fanden, wie hätte sonst Mundir eine apologetische Thätigkeit im Interesse derselben entfalten können? — und dass die Angabe des Historikers der Almohadendynastie, 'Abd-al-Wāhid Al-Marrākōšī, als wäre vor Ibn Ḥazm kein einziger berühmter Vertreter der Zāhirijja aufgetreten³⁾, der Pünktlichkeit entbehrt.

Man darf behaupten, dass die Länder des westlichen Islām der geeignetste Boden für die Ausbreitung dieser Lehren waren. Die muhammedanischen Bewohner dieser Länder bekannten sich zwar zu den analogistischen Schulen der muhammedanischen Theologie, aber der Sieg der mālikitischen Jurisprudenz führte ihnen diejenige dieser Schulen zu, welche sich vom Boden des strikten Traditionalismus nur wenig entfernt hatte. Al-Muḳaddasī charakterisirt die theologische Richtung der Andalusier mit den Worten: „Dort herrscht die Rechtsschule des Mālik und im Lesen des Korans das System des Nāfi'; sie sagen: wir anerkennen nur das Buch Gottes und das Muwaṭṭa' des Mālik, treffen sie jemanden der sich zu Abū Ḥanifa oder Al-Sāfi'i bekennt, so verweisen sie ihn des Landes“⁴⁾; sie hielten sich also ausschliesslich an die traditionellen Quellen des Islām, ganz so wie die Zāhirijja, der sie auch an Unduldsamkeit gegen andere Madhabs ähnlich sind. Der westliche Islām bezeugte denn auch für das Studium der Traditionen mehr Interesse und Neigung als der den juristischen und philosophischen Speculationen geneigte Osten⁵⁾. Die pietätvolle Verehrung für die Traditionssammlungen hat sich im Mağrib auch in äussern Formen kräftiger bethätigt als in den östlichen Provinzen des Islām. Noch im VIII. Jhd. schrieb ein mağribinischer Fürst

1) Al-Maḳkari I p. f'vf. 2) ibid. II p. 114. Von Mundir wird bei Ibn Ḥazm, Kitāb al-milal f. Bl. 130a die Ansicht angeführt, dass die **كواكب** (Sphären) nicht mit den Himmeln identisch seien. Ibn Ḥazm bestreitet und widerlegt diese Ansicht in seiner gewohnten Weise. 3) The History of the Almohades ed. Dozy p. 130, 3. 4) Al-Muḳaddasī p. 114. 5) Al-Maḳkari I p. f'45.

eigenhändig die sechs berühmten Sammlungen der kanonischen Traditionen nieder, welche am Maulidfest in grosser Parade hinter dem angeblich 'otmânischen Koran einhergetragen wurden¹⁾. Damit hängt die Thatsache zusammen, dass in Nordafrika der Schwur bei der Traditionssammlung des Buchârî als ein höchst heiliger angesehen ist²⁾.

Ein grosses Verdienst um die Begründung des traditionstreuen Sinnes muss dem berühmten Koranexegeten Baķî b. Muchlîd Al-Ķurţubî zugeeignet werden. Dieser grosse Exeget, dessen ihm von Al-Sujûţî³⁾ zum Vorwurf gemachte Weitschweifigkeit dem Erforscher des Islâm nach der Kenntnissnahme von dem ganzen Werke, welches leider nur fragmentarisch erhalten ist, wahrhafte Begierde einflössen kann, schloss sich keiner einzigen der zu seiner Zeit (st. 276) herrschenden Fikhrichtungen an, sondern gründete seine Rechtsdeduction ausschliesslich auf die Tradition; er befolgte mit andern Worten die durch seinen 'irâkischen Zeitgenossen Dâwûd zur Geltung gebrachten Principien. Die Ahl al-ra'j waren ihm darob nicht wenig gram; ihm aber bot die Gunst seines Fürsten Muĥammed b. 'Abd al-Raĥmân Ersatz für den Hass der Zunft⁴⁾. Es ist leicht begreiflich, dass Ibn Ĥazm⁵⁾ den Ķurţubî sehr hoch hielt, seinen Commentar als unübertroffenes Meisterwerk feiert, und denselben auch dem grossen exegetischen Werke des Tabarî vorzieht. Besonders rühmt er an Al-Ķurţubî, dass er nach den Intentionen der Traditionen vorgehe; übrigens hält er seine Richtung als der des Ahmed b. Ĥanbal am nächsten kommend.

2.

Wir können demnach behaupten, dass wenn auch die exclusive Art, in welcher Ibn Ĥazm dem starren Traditionalismus der Zâhirschule zum Siege verhelfen wollte, auf entschiedenem Widerspruch in Andalusien stiess, doch wieder eben die specielle Art des andalusischen Islâm die eigentliche Vorbedingung war für die Hervorbringung eines theologischen Charakters, als welchen wir den des

1) S. Bargès, Tlemçen p. 382. 433. Dieselbe Verehrung für die Traditionswerke hat sich im Magrib bis in die neueren Zeiten fortgepflanzt. „Wonn Muley Isma'îl etwas Grosses mit seiner schwarzen Armee ausrichten wollte, so liess er dieses Buch (Al-Buchârî) eben wie die Bundeslade im alten Testament, in Procession und unter den grössten Feierlichkeiten mit zu Felde führen, welches auch noch jetzt im vollen Gebrauch ist. Der Aufenthalt dieses Buches ist allemal in einem schönen Kasten und es hat sein eigenes kleines Zelt, worunter es nahe bei der Person des Königs gesetzt wird“ erzählt Hüst, Nachrichten von Marókos und Fes (Kopenhagen 1781) p. 238.

2) Walsin Esterhazy, De la domination turque dans l'ancienne regence d'Alger (Paris 1840) p. 213. 222. 3) Itĥân ed. Kairo II p. ١٧٧.

4) Al-Maĥĥarî I p. ٨١—٨١'. 5) Vgl. Tabakât al-ĥuffâz X nr. 2. Tab. al-muffasirin ed. Meursinge nr. 25 Al-Maĥĥarî l. c.

‘Alī b. Alī med Abū Muḥammed Ibn Ḥazm kennen. Unter den Vorkämpfern der dāwūd’schen Schule ist dieser merkwürdige Mann als der weitaus berühmteste bekannt. Für uns repräsentiren seine auf uns gekommenen Werke die theologische Literatur der Zāhirschule; es ist mir nicht bekannt geworden, dass von specifisch zāhiritischer Literatur ausser den den muhammedanischen Autodafé’s abgerungenen wenigen Bänden Ibn Ḥazm’scher Werke noch etwas Selbstständiges auf uns gekommen wäre.

Ueber seinen Lebensgang und seine literarische Thätigkeit sind wir durch die tüchtigen Beiträge holländischer Orientalisten belehrt worden. Die Bibliographie seiner Schriften könnte noch durch einige Kleinigkeiten vervollständigt werden; in der Anmerkung ¹⁾ gebe ich Notizen über einzelne, meines Wissens noch nicht verzeichnete Ibn Ḥazmica, auf welche ich während meiner Beschäftigung mit diesem merkwürdigen Schriftsteller gestossen bin.

1) Die Traditionsriwājāt haben widersprechende Angaben darüber, welcher Art die Wallfahrt und ‘Umra des Propheten gewesen sei. Vgl. Snouck-Hurgronje, Het Mekkaanse Feest (Leiden 1880) p. 85 ff. Ibn Ḥazm gab eine eigene Schrift heraus, in welcher er diese Widersprüche ausglich: وقد جمع

بينها ابو محمد ابن حزم الظاهري في كتاب صنعته في حجة الوداع خاصة وانصى انه صلعم كان قارنا وتاول باقى الاحاديث (Al-Nawawi III p. 143). Ibn Ḥazm, der — wie wir in seinem grossen Werke fort und fort

sehen — sich ungemein viel mit persönlicher, mündlicher Controverse, mit Aš‘ariten, Mu‘taziliten, Christen, Juden und Freidenkern abgab, hat auch mehrere der Einzelpolemik gewidmete Schriften verfasst. Seine Streitschrift gegen den Juden Ibn Nagdélā ist bereits nachgewiesen (vgl. meinen Aufsatz, Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I in Kobak’s Jeschurun VIII — 1872 — p. 81); desgleichen eine polemische Schrift gegen das Buch العلم

الالهى vom Arzte Muhammed al-Rāzī, speciell gegen die Behauptung gerichtet, dass Seele, Raum und Zeit ewig seien *بيان العالم محدث وان له مديرا*

لم يزل الا ان النفس والمكان المطلق وحسب الخلا والزمان المطلق لم يزل معه (Milal I Bl. 2a, vgl. ibid. Bl. 13a, wo diese Streitschrift citirt wird).

Er verfasste auch eine „grosse“ Streitschrift gegen den Dogmatiker Michāf b. Dūnās in Kairawān, der die These vertheidigte, dass der Glaube bloss im innerlichen Bekenntniss bestehe: ولنا كتاب كبير نقصنا فيه اهل

شبه هذه المقالة الفاسدة كتبناه على رجل من المتكلمين يسمى ماخطف بن دوناس من اهل قيروان افريقيّة (Ibd. II Bl. 10a).

a.

Ibn Ḥazm repräsentirt in seinem Zeitalter die zāhiritische Opposition gegen die herrschende muhammedanische Orthodoxie; er repräsentirt dieselbe, und dies ist das neue Moment, das er in den Kreis der Zāhirschule einführte, nicht nur in Bezug auf die Gesetzwissenschaft, sondern auch in Bezug auf die Dogmatik. In jenen Abschnitten dieser Studie, in welchen wir uns mit dem positiven Fikḥ der Zāhirschule in seinem Verhältniss zu den herrschenden Kijāsschulen beschäftigen, ist uns der Name Ibn Ḥazm's mehr als einmal entgegengetreten; sein Standpunkt ist der des starren Kijāsleugners (نسأى القياس), er desavouirt alle Zugeständnisse, die seit Begründung der Zāhirschule an die zur Geltung gekommene Richtung gemacht wurden. Die Schule Mālik's und die des Abū Ḥanifa werden von ihm in gleicher Weise verpönt. Von dem Gründer der ersteren, einem Gelehrten den man nach dem Vorgange von Kremer's als Repräsentanten der traditionellen Methode in der Rechtswissenschaft und als Antipoden der speculativen Richtung Abū Ḥanifa's zu betrachten pflegt, überliefert Ibn Ḥazm folgende Erzählung, welche uns zur Genüge das Urtheil kennen lehrt, welches der intransigente Zāhirite von dem Repräsentanten der traditionellen Rechtswissenschaft hegte. „Als der Imām Mālik sich dem Tode nahe fühlte, sprach er: Ich wünschte jetzt, dass ich wegen jeder Frage, in der ich nach meinem Raĵ entschied, mit einem Geißelhieb bestraft werden könnte, und dass ich vor dem Propheten Gottes nicht mit Dingen erscheinen müsste, die ich zu seinem Gesetze eigenmächtig hinzugefügt, oder in welchen ich gegen den äusseren Wortsinn seines Gesetzes geurtheilt habe“¹⁾. Diese angebliche Selbstkritik Mālik's ist vielmehr die Kritik des Zāhiriten über die Lebensarbeit dessen, der unter die getreuesten Getreuen der Tradition gezählt zu werden pflegt. Noch strenger aber geht Ibn Ḥazm gegen Abū Ḥanifa, als den eigentlichen Stifter des analogistischen Fikḥ ins Gericht. Man überliefert von ihm ein Epigramm gegen die Schule Abū Ḥanifa's wie folgt:

„Wenn du mir Lügenhaftes berichtet hast, so liegt auf dir die Schuld Abū Ḥanifa's und Zofar's,
 „Welche sich in abtrünniger Weise der Analogie hingaben, und sich von der Befolgung der Tradition abwendeten“.

Dieses Epigramm hatte folgende Entgegnung von Seiten eines Ḥanefiten zur Folge:

1) Ibtāl Bl. 12b, Al-Sa'rānī I p. 40; ebendasselbst p. 49 finden wir noch folgende Mittheilung im Namen des Walid b. Muslim aus Damascus (st. 194): Mālik fragte mich: Erwähnt man in eurem Lande des Abū Ḥanifa? Als ich diese Frage bejahte, sagte er zu mir: „Niemand sollte dann in eurem Lande seinen Wohnsitz nehmen“.

- „Es war nicht recht, o Ibn Hazm, denjenigen zu tadeln, der die Wissenschaften umfasste und hervorragend war an Vorzug, und berühmt;
 „Denn der Vorzug Abū Hanifa's ist im Laufe der Generationen anerkannt, und ihm darin ähnlich ist sein Genosse Zofar;
 „Wenn du dich nicht bekehrst von dieser Rede, so glaube ich, dass du nicht weit stehst vom Höllenfeuer.
 „Abū Hanifa's Analogie hatte nicht statt, wenn andere Beweise vorhanden sind aus der Schrift und der Tradition,
 „In Abwesenheit aber solcher Beweise dürfen Analogioschlüsse angewendet werden, wie dies Mu'ād¹⁾ verordnete²⁾.

Ausser einigen Theilen des Muḥalla ist kein Fikhwerk von Ibn Hazm zugänglich geworden, auch jenes nicht, in welchem er seine Stellung zu den geltenden Methoden der Rechtsdeduction entwickelt, ein Werk, auf welches er in seinem uns erhaltenen Hauptwerke des öftern Bezug nimmt³⁾ und wofür uns einiger Ersatz geboten wird in seinem Tractat: „Ibṭāl al-ḳijās w-al-ra'j w-al-istiḥsān w-al-taḳlīd w-al-talīl“, worin er seine polemische Stellung gegen die Ḳijāsschulen und ihre Methodik in scharfer Weise kennzeichnet. Ibn Hazm nahm eine freie, selbstständige Stellung ein innerhalb der praktischen Folgerungen der Zāhirschule⁴⁾, er setzte sich in manchen Fragen auch über Dāwūd's Meinung hinweg⁵⁾. Die Anhänger Ibn Hazm's, welche sich vorwiegend im Maḡrib fanden, bildeten denn auch eine eigene Abtheilung innerhalb der Zāhirrichtung, welche unter dem besonderen Namen Al-Ḥazmijja von dem Trosse der Zāhiriten unterschieden wurde⁶⁾. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn von manchen Anhängern der Zāhirschule ausdrücklich bemerkt wird, dass sie dieselbe nach der Methode des Ibn Hazm (على طريقة ابن حزم) befolgten. Er forderte die consequente Anwendung jener Principien, welche Dāwūd aufgestellt hatte, bevor er sich zu einem Pact mit dem Ḳijās bequemen musste⁷⁾. Mit welchem Sophisma er die Skepsis

1) Vgl. oben S. 8. 2) Ich habe diese Streitverse auf die Autorität des Rifā'a Beg Al-Taḥṭāwi hin citirt; s. oben S. 111 Anm. 3. 3) الأحكام

في أصول الأحكام H. Ch. I p. 176 nr. 165. Ibn Hazm nimmt darauf Bezug Bd. I Bl. 201 b in Betreff der Frage: الاستدلال بالشاهد على الغائب

Bd. II Bl. 69 a über من لم يبلغه الدعوة عدل هو مكلف. 4) Allgemein hört man unter muhammedanischen Gelehrten Ibn Hazm als Autorität für die Zulässigkeit der Benützung von Musikinstrumenten und Spielzeugen

(آلات اللهو واللعب) anführen. 5) Ibn Chaldūn, Muḳaddima p. 373

وصار إلى مذعب الظاهر ومهم فيه باجتهاد زعمه في أقوالهم وخالف وكان بالمغرب منهم خلق 6) Ibn al-Atīr XII p. 41 امامهم داود

كثير يقل لهم الحزمية منسوبون إلى ابن حزم. 7) S. oben S. 36.

selbst in Betreff des Igmâ' — einer Rechtsquelle auf die er sich selbst unzähligemal beruft — anzuregen versuchte, haben wir bereits oben (S. 32 Anm. 2) gesehen. Dann hat er auch, und dies ist seine eigene Idee gewesen, zu allererst die Grundsätze der Zâhirschule auf die Dogmatik angewendet. Dies letztere ist der leitende Gedanke des „Kitâb al-milal w-al-nihâl“. Aber wir finden in diesem Werke auch Anhaltspunkte für die Erkenntnis der Ueberzeugungen Ibn Ḥazm's in den principiellen Fragen des kanonischen Rechts. An einen abschliessenden Abschnitt dieses bedeutenden Werkes gelangt, schliesst er die Auseinandersetzung seiner Auffassung von der Prophetenmission Muḥammed's mit einer Danksagung an Gott dafür, „wozu wir mit seiner Hilfe gelangt sind von der islamischen Religion und wozu er uns verholfen hat von dem orthodoxen (wörtlich: katholischen, der Gesamttübereinstimmung entsprechenden), auf die Sunna begründeten Bekenntnisse; ferner dafür, dass er uns angeleitet hat, unser religiöses Bekenntnis und unser praktisches Leben von dem äusseren Wortsinne des Koran und der von seinem Propheten im Auftrage seines hochgepriesenen Senders zweifellos herrührenden Sunna bestimmen zu lassen, und dass er uns nicht zu jenen hat gehören lassen, welche ihren Alvorderen und ihren gelehrten Autoritäten blindlings nachfolgen ohne entscheidenden Beweis und ohne zwingendes Argument, und nicht zu jenen, welche ihren irrigen Einfällen folgen, die im Widerspruch stehen mit dem Worte Gottes und des Propheten, und nicht zu jenen, welche nach Massgabe ihres Ra'j und ihrer individuellen Meinung urtheilen ohne Leitung von Gott und seinem Propheten. O Gott! So wie wir begonnen haben mit dieser herrlichen Gnadengabe, so mache uns dieselbe voll (bis an unser Ende), geselle sie uns zu, und entziehe uns dieselbe nicht, bis dass Du uns zu Dir abberufst, während wir ihr anhängen, auf dass wir vor Dir erscheinen können nicht als Fälscher und Verdreher Deines Gesetzes“¹⁾. Und an einer andern Stelle, bei Verhandlung der

1) Kitâb al-milal I Bl. 127a والحمد لله رب العالمين عدد

خليقه ورضى نفسه ورتة (ورقة. cod.) عرشه ومداد كلماته على ما
 وطقنا له من الملة الاسلامية ثم على ما يسرنا عليه من النحلة
 الجماعية السنية ثم على ما عهدنا له من التدين والعمل بظاهر
 القرآن وبظاهر السنة الثابتة عنه صلعم عن باعته عز وجل ولم
 يجعلنا ممن تقلد اسلافه واحباره دون برهان قاطع وحاجة قاهرة
 ولا ممن يتبع الامواء المضللة المخالفة لقوله ولقول نبيه صلعم ولا

Frage ob Gott selbst die Thaten der Menschen erschaffe (خلق) (الاشغال) zeigt er, wie die Schule der Mu'taziliten an jenen Versen des Korans herumdeutet, welche zur Stütze der alten orthodoxen Lehre angeführt zu werden pflegen. Da kommt es auch auf den Vers Sure LIV v. 49 (كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) zu sprechen, den die Mu'taziliten nicht als allgemeine, umfassende Aussage (عموم) gelten lassen wollen, sondern als auf eine bestimmte, specielle Thatsache bezüglich auffassen (تخصيص) nach einer ihnen geläufigen Behandlungsweise solcher Koranstellen, in welchen, wie in der oben angeführten, eine Aussage mit generalisirenden Ausdrücken (z. B. hier كَلَّ شَيْءٍ) eingeleitet wird. Auch Al-As'ari hat diese Methode der Schriftauslegung zugelassen und dieselbe, wie mir scheint, in den Specialschriften: في ان القياس يُتخصَّص ظاهر القرآن und begründet. Ich übersetze nämlich diesen letzteren Titel nicht mit Spitta, „über die Traditionen und ihre specielle Eigenthümlichkeit“¹⁾, sondern: „über die Traditionen und ihre Specialisirung“. Bekanntlich spielt die Frage des عموم und خصوص in Bezug auf die Auslegung des Korans und der Traditionen, sowohl in dem gesetzwissenschaftlichen als auch in dem dogmatischen Theile der muhammedanischen Theologie eine gewichtige Rolle. Kann ein allgemein gehaltener Ausdruck des Koran dieser Allgemeinheit entzogen und in der Deutung auf einen speciellen Fall beschränkt werden? Wodurch wird die Zulässigkeit oder geradezu die Nothwendigkeit einer solchen Specialisirung begründet? Kann ein Traditionsausspruch, kann eine Analogiefolgerung die Specialisirung der im Wortausdruck liegenden Allgemeinheit begründen? Bietet die Form des Ausdruckes an sich ein Kriterium für die Nothwendigkeit der Deutung eines Verses auf das Allgemeine, oder nicht? — diese und verwandte Fragen sind es, welche in Bezug

مَنْ يَحْكُم بِرَأْيِهِ وَظَنِّهِ دُونَ هُدَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، اللَّهُمَّ كَمَا ابْتَدَأْنَا
 بِهَذِهِ النِّعْمَةِ الْجَلِيلَةِ فَاتَّمِّمْهَا عَلَيْنَا وَأَصْحَابِنَا أَيُّهَا وَلَا تَخَالَفْ بِهَا
 عَنَّا حَتَّىٰ تَقْبِضَنَا إِلَيْكَ وَنَحْنُ مُسْتَمْسِكُونَ بِهَا فَتُلْقَاكَ بِهَا غَيْرِ
 مُبَدَّلِينَ وَلَا مُغَيَّرِينَ اللَّهُمَّ آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ

1) Zur Geschichte Abu-l-Hasan Al-As'ari's p. 63 n. 4 p. 64 n. 12.

auf dieses Kapitel der exegetischen Methodologie in den Uṣūlwerken mit gehöriger Weitläufigkeit verhandelt werden. Manche Theologen haben die Axt an die Wurzel dieser ganzen Untersuchung gelegt, indem sie sagen, der Sprachausdruck biete überhaupt kein *عموم* schlechthin; die Sprache besitze keine Form, welche an sich stets auf ein Allgemeines zu deuten sei. Soll nun eine Aussage als allgemein umfassend betrachtet werden, so müsse ein vom Sprachausdruck unabhängiges Beweismoment beigebracht werden, womit erwiesen werde, dass sich die betreffende Aussage nicht auf etwas Specielles bezieht. Al-Aṣ'arī wird als leitender Vertreter dieser Meinung angeführt, deren Anhänger *المواقفيّة* genannt werden¹⁾.

Ibn Ḥazm nun schliesst sich jenen an, welche in diesem exegetischen Grundsatz eine unbegründete Willkür finden, und weist dieselbe, wohl auf Ideen weiterbauend, welche Dāwūd al-Zāhiri in einer uns nur dem Titel nach bekannten Schrift²⁾ niedergelegt hatte, nach seiner Gewohnheit in kräftigen Worten zurück. Er betont das dem Kanon der Aṣ'ariten geradezu entgegengesetzte exegetische Gesetz, dass jeglicher Ausdruck des Koran auf das Allgemeine gedeutet werden müsse, es sei denn, dass eine andere Stelle die allgemeine Geltung desselben aufhebend seine specielle Beziehung auf einen besonderen Fall rechtfertigt. Nun sind es aber eben die Kijāsschulen, welche, ohne dem destructiven exegetischen Principe des Aṣ'arī zu huldigen, in der Deutung der Gesetze, koranische oder traditionelle Texte, welche die Anhänger der Zāhirschule als auf das Allgemeine zu beziehende Verordnungen

1) Warakāt Bl. 18a وحكى عن الشيخ ابي الحسن الاشعري انه قال ليس للعموم صيغة في لغة العرب وحكى عنه ان هذه الصيغ (الصيغة cod.) [يعنى الاسم الواحد المعرف بالالف واللام واسم الجمع المعرف بالالف واللام والاسماء المبهمة كمن قيمن يعقل وما فيما لا يعقل واي في الجميع وايين في المكان ومتى في الزمان وما في الاستفهام ولا في النكرات] مشتركة بين العموم والخصوص فيوجب التوقف عند ورودها حتى يُعَلَم المراد بدليل منفصل وتبعه جماعة من اهل الاصول في هذا المذهب فسَمُوا الواقفيّة لتوقفهم في المراد بهذه الصيغ عند الاطلاق،

2) Fihrist p. 11v, 14. كتاب الخصوص والعموم.

auffassen, als durch einen besonderen, individuellen oder gelegentlichen Fall veranlasste, und nur auf diesen zu beziehende Bestimmungen deuten. Sie lassen sich zu solchen Deutungen zuweilen durch blosse Analogieschlüsse bestimmen, nach dem Grundsatz:

القياس يختص بالنص. Ibn Ḥazm erblickt hierin eine Gefahr für

die Sicherheit der Gesetzdeduction: „Könnte man — sagt er — das Allgemeine ohne triftigen Grund auf etwas Specielles beschränken, oder gar ein traditionelles Gesetz als abrogirt erklären, so könnte von keinem der überlieferten göttlichen Aussagen und Gesetze die sichere Wahrheit festgestellt werden; denn niemals wäre es ausgeschlossen, dass Jemand, entgegen dem klaren Wortlaute und im Widerspruche mit der allgemeinen Fassung des Gesetzes die Allgemeinheit aufhobe. Dies aber ist die reine Sophisterei, ist Unglaube und Narrheit. Gott möge uns vor Irreleitung bewahren“¹⁾. Und dies steht im Zusammenhange mit Ibn Ḥazm's exegetischem Kanon, den er an einer ganz grossen Anzahl von Stellen seines Hauptwerkes immer und immer mit grossem Nachdruck betonend wiederholt, dass es nämlich „Pflicht sei, das Gotteswort seinem äusseren Wortsinne nach zu interpretiren; diesem darf es nur dann abgewendet werden, wenn ein anderes geschriebenes Gotteswort, oder der Consensus (der Genossen des Propheten), oder die aus der sinnlichen Erfahrung²⁾ folgende Nothwendigkeit den Beweis in zwingender Weise erbringen, dass ein bestimmtes Gotteswort nicht nach dem gewöhnlichen Wortsinne aufzufassen sei. Denn das Wort Gottes und die in seinem Namen erflossenen Mittheilungen und Gesetze sind keiner Veränderung fähig; der Consensus behauptet niemals etwas anderes als die Wahrheit, und Gott sagt immer nur die Wahrheit; was aber durch einen zwingenden Beweis widerlegt wird, das widerstreitet der Wahrheit“. Unter „zwingenden Beweisen“ versteht er allerdings nicht speculative

1) Ibn Ḥazm ibid. Bl. 193 b بل كل عموم فعلى ظاهره حتى يقوم

برهان بانه مخصوص او انه منسوخ ولو كان غير هذا لما صحت حقيقته في شيء من اخبار الله تعالى ولا صحت شيعته ابدا لانه لا يعجز احد في كل امر من اوامر الله تعالى وفي كل خبر من اخباره عز وجل ان يحمله على غير ظاهره وعلى نقص (نقص cod.) ما يقتضيه عمومه وهذا عين السفسطة والكفر والتماقة
 ضرورية حسن²⁾ ونعوذ بالله من الخذلان،
 Stelle (Bl. 195 a), wo dieser Kanon wiederholt wird, heisst es an Stelle dieser Worte: ضرورية عقل „logische Nothwendigkeit“.

Argumente; wie wir sehen werden, ist er in beiden Disciplinen der Theologie, in der Gesetzwissenschaft ebenso wie in der Dogmatik in fortwährendem Kampfe gegen die Einführung speculativer Momente in die Entscheidung theologischer Fragen. Fügen wir hinzu, dass er den eben erwähnten Kanon bei Gelegenheit seiner Verhandlung über das Wesen des göttlichen Wissens ausspricht und zwar gegen diejenigen Dogmatiker, welche das Wissen als Attribut Gottes von dem Wesen Gottes loslösen, und zum Beweise ihrer These den Vers Sure II v. 256 anführen: „Sie umfassen nichts von seinem Wissen, nur was er will“. Hieraus folgern sie, dass das Wissen Gottes theilbar sei, also geschaffenes Accidens. Dem gegenüber stellt Ibn Ḥazm als den äussern Sinn der Worte **مِنْ عِلْمِهِ** die Erklärung auf: „das Wissen von ihm“ (genitivus objectivus), also „die Menschen können von Gottes Wesen nur soviel wissen und erkennen, was Gott selbst als zu ihrer Erkenntniss gehörig zulässt¹⁾. Wir ersehen hieraus, dass dasjenige,

1) Bd. I Bl. 143 b فان اعترض معترض بقول الله عز وجل ولا يكيفون بشيء من علمه الا بما شاء فقال ان من للتبعيض ولا يتبعض الا مخلوق ولا يحاط الا بمخلوق محدث وقد نص الله تعالى على انه يحاط بما شاء من علمه فوجب ان علمه مخلوق لانه محاط ببعضه وهو متبعض فالجواب وبالله تعالى التوفيق ان كلام الله تعالى واجب ان يكمل على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتة الا ان ياتي نص او اجماع او ضرورة حسن على ان شيئا منه ليس على ظاهره وانه قد نقل عن ظاهره الى معنى اخر فالانقياد واجب علينا لما اوجبه من ذلك النص او الاجماع او الضرورة لان كلام الله تعالى واجب واخباره واوامره لا تختلف والاجماع لا ياتي الا بحق والله تعالى لا يقول الا الحق وكل ما ابطله برهان ضروري فليس بحق فاذ عدا كما قلنا ضرورة وقد ثبت ان علم الله تعالى ليس عرضا ولا جسما ولا عو شىء غير المبارى عز وجل فبالضرورة تعلم ان معنى قوله عز وجل ولا يكيفون بشيء من علمه انما المراد العلم المخلوق الذى هو عرض فى العالمين من عباده وهذا لا شك فيه لانه لا علم لنا الا ما علمنا قال الله عز وجل وما اوتيتم

was Ibn Ḥazm den äusseren Sinn des Schriftwortes nennt, zuweilen nicht äusserlicher ist als dasjenige, was er als Abweichung von dem äusseren Schriftsinne verwirft, und dass in diesen Sachen oft nur Momente des exegetischen Geschmacks vorliegen.

Mit diesem seinem Kanon im engsten Zusammenhange steht, was wir eigentlich als Voraussetzung desselben betrachten müssen, der Grundsatz Ibn Ḥazm's, dass die in den Gesetztexten gebrauchten Worte streng nach ihrer lexicalisch festgestellten Bedeutung erklärt werden müssen. „Wer aber irgend etwas von den in der Sprache gebräuchlichen Wörtern von ihrem festgesetzten Sinne abwendet, ohne hierauf deutenden Schrifttext oder die Uebereinstimmung aller Gesetzautoritäten, der hat sich von der Regel der vernünftigen und bescheidenen Menschen losgesagt, und ist in die Reihe jener eingetreten, mit denen man nicht sprechen kann. Wäre jenes möglich, so könnte ja jemand leicht sagen: was man (in der Religion) mit dem Worte Gebet bezeichnet, ist nicht dasjenige, was ihr gewöhnlich unter diesem Ausdrucke versteht, sondern etwas ganz anderes, und das Wort Wasser bedeute Wein. Dies aber involvirte die Vernichtung aller Wahrheiten“. Auch hier betont er, dass es verboten sei, eine solche Verrückung des Wortsinnes aus eigenem Ra'j zu unternehmen¹⁾. Es ist selbst-

من العلم الا قليلا يريد تعالى ما خلق من العلوم وبتيا في عبادته
 Vgl. Bl. 169 a in seiner Widerlegung derjenigen Theologen, welche Suro LXXV
 v. 22 *ناظرة* . . . الى ربها ناظرة durch die figürliche Erklärung des Wortes
ناظرة als Beweis dafür, dass die Gerechten im Jenseits Gott sehen, nicht
 gelten lassen wollen: وحمل الكلام على ظاهره الذى وضع له في اللغة
 فرض لا يجوز تعديده الا بنص او اجماع لان من فعل غير ذلك
 افسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله.

ومن احال شيئا من الالفاظ اللغوية عن موضوعها
 1) Bl. 179 b
 في اللغة بغير نص محيل لها ولا باجماع من احد الشريعة فقد فارق
 حكم احد العقول والحياء وصار في نصاب من لا يتكلم معه ولا يعجز
 احد ان يقول الصلاة ليست ما تعنون بها وانما هي امر كذا والماء
 في الخمر وفي هذا بطلان الحقائق كلها فليس لاحد ان يصرف
 هذه اللفظة (الاستطاعة) عن موضوعها في اللغة برأيه من غير
 نص ولا اجماع ولو جز هذا لبطلت الحقائق ولم يصح تقاضم ابدا
 vgl. Bl. 180 a.

verständlich, dass dieses lexicalische Argument namentlich in der dogmatischen Polemik, wo es sich gar häufig um minutiösen Wortstreit handelt, zur Anwendung kommt. So z. B. führt es Ibn Ḥazm fast mit denselben Worten, die wir soeben citirt, gegen jene Mu'taziliten ins Treffen, welche dem Ausdrucke أَضَلَّ, welches von Gott mit Beziehung auf die Menschen im Koran auf Schritt und Tritt wiederkehrt, eine von der gewöhnlichen Auslegung verschiedene Erklärung وَقَالَ بَعْضُهُمْ مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَمَّاهُمْ ضَالِّينَ وَحَكَمَ أَتَاهُمْ ضَالِّينَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ مَعْنَى أَضَلَّهُمْ أَتَلَقَّهِمْ كَمَا يَتَلَقَّ بَعْضُهُمْ بَعْضَهُمْ (تَقْبُولُ أَضَلَّتْ بِعَيْبَرِي) geben wollen, um dem Gedanken auszuweichen, dass Gott die Menschen irre führt. „Dies ist das richtige ضلال, nämlich dass sie ihre Halsstörigkeit, und ihr blindes Nachhängen nach einem Grundsatz, dessen Unrichtigkeit einleuchtet, und ihr Nachbeten nach schlechten Autoritäten unter ihren Vorgängern dahin führt, dass sie vorgeben, nicht verstehen zu können, was dies sei: Irreleitung, das Versiegeln (der Herzen der Ungläubigen). Gott hat alles dies klar genug erläutert; und sind es doch arabische Worte von bekannten Bedeutungen in der Sprache des Koran, und es ist niemandem erlaubt, diese sprachliche Bedeutung auf anderes zu wenden u. s. w.“¹⁾

Es würde uns zu weit führen, wollten wir eine grössere Blumenlese von Stellen anführen, um dieses lexicalisch-theologische Princip Ibn Ḥazm's näher zu beleuchten, dessen Tragweite übrigens auch aus dem bisher Angeführten ersichtlich sein dürfte. Jedoch wollen wir noch einer hieher gehörigen Beobachtung Raum geben, ehe wir an die Darstellung der zāhiritischen Ausgangspunkte der Dogmatik Ibn Ḥazm's gehen. Die Beurtheilung des unmittelbaren Sinnes der bei theologischen Fragen in Betracht kommenden Worte geht bei ihm nicht von demselben Gesichtspunkte aus, wie die

1) Bl. 189 b قَبِيحٌ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (nämlich in dem Satze:

كَلَّمَ مَيْسَرَ لَمَّا خُلِقَ لَهُ) أَنَّ الْبُهْدَى وَالتَّوْفِيقَ عَوَّ تَيْسِيرَ اللَّهِ تَعَالَى الْمُؤْمِنِينَ لِلدَّخِيرِ الَّذِي لَهُ خَلْقُهُ وَتَيْسِيرَهُ الْفَاسِقَ لِلشَّرِّ الَّذِي [لَهُ] خَلْقُهُ وَهُوَ مُوَافِقٌ لِنُغَّةِ وَالْقُرْآنِ وَالْبِرَاعِينَ الصَّرُورَةَ الْعَقْلِيَّةَ وَلَمَّا عَلَيْهِ الْفُقَهَاءُ وَالْأَثَمَةَ الْمُحَدِّثُونَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَعَامَّةُ الْمُسْلِمِينَ حَاشَى مِنْ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ مِنْ اتِّبَاعِ الْعِبَارِيِّينَ الْخُلَعَاءَ كَالنِّظَامِ وَالْعَلَّافِ وَثَمَامَةَ وَالْجَاهِلِيَّ

lexicalische Abschätzung irgend eines Wortes bei den Sprachgelehrten. Nicht das ist in Betracht zu ziehen, wenn der Bedeutungskreis irgend eines Ausdruckes bestimmt wird, in welcher Bedeutung derselbe durch die klassischen Autoritäten der arabischen Sprache, die alten Dichter belegt werden kann, sondern es ist zu erforschen: welche Bedeutungsbestimmung folgt aus dem Sprachgebrauche des Koran. Jene können nicht als Beweise angeführt werden, wenn es sich um die Begriffsbestimmung dogmatischer Termini handelt. Unter den Stellen, in denen Ibn Ḥazm diesem Gedanken Ausdruck giebt, ist die bemerkenswertheste diejenige, in welcher er die Definition des Begriffes „Īmān“ Glaube behandelt. Die Vertreter der verschiedenen dogmatischen Richtungen haben in Bezug auf den Begriffskreis dieses wichtigsten Principes jeder Dogmatik verschiedene Meinungen aufgestellt. Einige sehen im Glauben die innere Gotteserkenntnis (معرفة الله تعالى) (بالقلب), ohne Rücksicht auf die Bethätigung derselben in Wort und That (Gahm b. Šafawān al-Samarqandī und Al-Aš'ari); nach einer andern Ansicht besteht das Īmān in dem Bekennen Gottes mit der Zunge (الإقرار باللسان) ohne Rücksicht auf den innerlichen

Glauben und die äussere Bethätigung (Muḥammed b. Kirām al-Siġistānī); wieder Andere verbinden Beides, den innerlichen Glauben und das Bekenntnis mit dem Begriffe des Īmān, nehmen aber auf die äussere Erfüllung der göttlichen Gesetze keine Rücksicht (Abū Hanifa und andere Gesetzgelehrte). Der Standpunkt Ibn Ḥazm's ist der, dass der Begriff des Īmān alle drei Momente in sich fasse, Glauben, Bekenntnis und Werke, und dass niemandem der Name eines Rechtgläubigen (مؤمن) zukomme, der nicht allen drei Factoren des Īmān entspricht, welcher demnach, je nachdem dieselben in dem Individuum mehr oder weniger bethätigt werden, in grösserem oder geringerem Masse vorhanden ist¹⁾. Der Gedankengang Ibn Ḥazm's in der Widerlegung der gegnerischen Ansichten ist in Kürze folgender: Die Gegner berufen sich auf die luga, in welcher das Wort آمن die Bedeutung hat: تصديق.

1) Kitāb al-milal II Bl. 1b الإيمان هو المعرفة بالقلب وبالدين والإقرار باللسان والعمل بالجوارح وإن كل طاعة وعمل خير فرضاً كان أو تافهلاً فهو إيمان وكل ما أزداد الإنسان عمل خير أزداد إيماناً وكل ما عصى نقص إيمانه. Vgl. für diese Grundfrage der muhammedanischen Dogmatik die übersichtliche Darstellung des Quellenmaterials bei Al-Gazzālī Iḥjā Bd. I p. 10 ff.

Nun bedeutet aber dies letztere das Fürwahranerkennen welcher gleichgültigen Sache immer; die Araber, welche dieses Wort schufen, hatten keine Ahnung davon, was im Islām als „Glauben“ betrachtet wird, sie verwarfen ja, als derselbe in ihrer Geschichte zu allererst auftrat, Allāh und den Propheten. Es ist wichtig, sich auf die *luġa* zu berufen in Sachen der Dogmatik. Nicht das Lexicon, sondern einzig und allein Gott besitzt die Autorität zu bestimmen, was das Verbum *أمن* IV in der Religion bedeute; und in Textstellen, deren göttlichen Ursprung jedermann anerkennen muss, sind die guten Werke in dem Kreise des Imān mit eingeschlossen. Gott ist der Schöpfer der Sprache und derer die sie benutzen, er hat die Macht, dieselbe zu wenden und ihre Ausdrücke dahin zu kehren, wohin er eben will. Welch' Wunder ist es, dass jemand bei Inru'-l-Kejs, oder Zuhejr, oder Ġerir, oder Al-'Tirmāh, oder Al-Ĥutej'a, oder Al-Sammāch, oder einem anderen Araber aus dem Stamme Asad, oder Sulejm, oder Temīm, oder anderen Stämmen der Araber in prosaischer oder poetischer Rede die Anwendung eines Wortes findet, und dieselbe dann als bindende unwiderlegbare Regel gelten lässt für die Benutzung dieser Worte; wenn aber Gott, der Schöpfer der Sprachen und derer die sie benutzen, eine Redensart schafft, derselbe Mensch sich an dieselbe nicht halten und sie nicht als Beweis gelten lassen will, vielmehr dieselbe wendet und dreht; dergleichen verfährt er, wenn er beim Propheten eine Redensart findet. Bei Gott! Muhammed b. 'Abdallāh b. 'Abd-al-Muttalib b. Ĥāsim ist auch in der Zeit, bevor ihn Gott mit seiner Sendung auszeichnete, und als er in Mekka der Prophet seines Volkes wurde, in den Augen eines jeden, der einen Funken von Verstand besitzt, der Sprache seines Volkes ohne Zweifel kundiger und in derselben mit mehr Wohlredekunst begabt, und kompetenter dafür, dass sein Sprachgebrauch als Argument gelte, als der erstbeste Chandakī, oder Kejsi, oder Raba'i, oder Ijādi, oder 'Akkī, oder Ĥimjarī, oder Tahalānī, oder Kuḍā'i; wie nun erst als ihn Gott berief als Warner, und ihn auserwählte als Mittler zwischen ihm und allen seinen Geschöpfen, und sein Wort auf seiner Zunge fließen liess, und ihm die Aufbewahrung derselben anvertraute? Giebt es einen grösseren Irrthum als die *ἀπαξ λεγόμενα* der Labid b. Rabī'a, Abū Zejd al-Kalbī, Ibn Aḥmar als Beweise für die Bedeutung von seltenen arabischen Worten gelten zu lassen ¹⁾, und es für unrichtig zu halten, dass man sich in der Begriffsbestimmung des Wortes *أمن* an die Anwendung halte, die Gott selbst von diesem Worte machte, und sein Gesandter aus dem Stamme Kurejs, der die Muttermilch einsog unter den

1) hier werden die betreffenden Verse ausführlich angeführt.

Banū Sa'd b. Bekr b. Hawāzin?¹⁾ So begründete denn Ibn Ḥazm seinen Grundsatz von der Verschiedenheit des lexicalischen und dogmatischen Sprachgebrauchs, ein Grundsatz übrigens, den innerhalb der Sprachwissenschaft der Lexicograph und sprachwissenschaftliche Isagogiker Ibn Fāris in einem Kapitel seines *Fīḫ al-luġa* vertritt²⁾ und Al-Sujūṭī in einem lehrreichen Kapitel seiner für das Studium der arabischen Philologie so trefflichen philologischen Encyclopädie des weiteren ausgeführt und aus der Literatur mit zahlreichen Beweisstellen entwickelt hat³⁾, nachdem viel früher der berühmte Al-Ġāhiz den ersten Anstoss zu ähnlichen Forschungen in einem bemerkenswerthen Excursus gegeben hatte, in welchem er die Entstehung neuer Wortbedeutungen durch den Einfluss des Islām in dieser Literatur zu allererst auseinandergesetzt hat⁴⁾. Die volle Bearbeitung dieses wichtigen Kapitels der arabischen Philologie bietet auch für die Religionsgeschichte des arabischen Volkes, namentlich für die Vergleichung der moralischen und religiösen Begriffe der vorislamitischen mit denen der zum Islām bekehrten Araber so viele lehrreiche Momente dar, dass es verdiente, vom Standpunkte unserer sprachgeschichtlichen Erkenntnisse aus umfassend behandelt zu werden. Doch hier ist nicht der Ort für Andeutungen oder Ausführungen auf diesem, eine selbstständige Behandlung erheischenden Gebiete. Da uns hier bei diesem Punkte unserer gegenwärtigen Arbeit besonders das muhammedanische *Fīḫ* nabeliegt, so möge noch jener Beobachtung Ausdruck gegeben werden, dass die Thatsache des Unterschiedes zwischen dem lexicalisch festgestellten und dem in der Religionswissenschaft gültigem Sprachgebrauch in letzterer zu allgemeiner Geltung gelangt ist. Ein hervorragender, allgemein anerkannter Lehrsatz des 'Ilm uṣūl al-fīḫ ist im Hinblick auf jene Thatsache folgender: *حَمَلُ اللَّغْوِ عَلَى الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ*

مَقْدَمٌ عَلَى حَمَلِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ اللَّغْوِيَّةِ, d. h. „wo der religiöse

Sprachgebrauch dem lexicalisch festgestellten Sprachgebrauche entgegengesetzt ist, dort ist (in der Gesetzwissenschaft) dem ersteren der Vorzug zu geben“, und es ist, wenn in der Entscheidung obschwebender Streitfragen die Festhaltung der Wortbedeutung von Einfluss ist, nur der religiöse Sprachgebrauch, nimmer aber der

1) *ibid.* Blatt 3 b. Der Schlusssatz scheint eine Anspielung zu sein auf die angeblichen Worte des Propheten: *أَنَا أَعْرَبُكُمْ أَنَا فَرَسِي وَأَسْتَرْضَعْتُ*

في *بنى سعد بن بكر*. Ibn Hiṣām, *Leben Muhammed's* p. 1.4.

2) vgl. meine Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern Nr. III p. 17. 3) *Al-Muzhir fi 'ulūm al-luġa* I p. 161 ff.

4) *Kitāb al-ḥojwān* Bl. 58 b ff.

lexicalische in Rücksicht zu ziehen. Dass man diesem Grundsatz auf dem Gebiete der angewandten Gesetzkunde in der spitzfindigsten Weise Raum gegeben hat, wird folgendes hierauf bezügliche Beispiel zeigen. In Bezug auf das muhammedanische Gesetz über die Ehescheidung (الطلاق) darf wohl als bekannt vorausgesetzt werden, dass eine Ehe als für endgiltig aufgelöst erst dann betrachtet wird (الطلاق البائن), wenn das Aussprechen der Scheidungsformel in gewissen, gesetzlich bestimmten Zwischenräumen dreimal erfolgt ist; nach dreimal erfolgter Ehescheidung kann nur des تحليل den getrennten Ehegatten die Wiederverbindung ermöglichen. Ebenso bekannt ist auch jenes Gesetz, dass es dem Ehegatten nicht erlaubt ist, die Ehescheidung zu vollziehen, wenn sich die Frau im Zustande der monatlichen Reinigung (الحَيْض) befindet. Nun entsteht folgende Frage: Wenn eine der gesetzlich erforderlichen dreimaligen Ehescheidungserklärungen ausgesprochen wurde, während sich die Frau im Zustande des هَيْجَد befand, wird dann diese Erklärung als giltig mitgerechnet oder aber, wird der Gesichtspunkt zur Geltung gebracht, dass da dieser Zustand der endgiltigen Realisirung der Scheidung hinderlich ist, auch die vorbereitenden Erklärungen während derselben als null und nichtig betrachtet werden? Die vier orthodoxen Schulen geben der erstern Entscheidung Raum, sie sagen mit Al-Buchârî: *اِذَا طَلَّقَتْ الْحَائِضُ يُعْتَدُّ بِذَلِكَ الطَّلَاقِ*;

die Zâhirijja hingegen entscheidet sich — und zwar hier in Uebereinstimmung mit dem sî'itischen Gesetze — für das Gegenteil. Die Tradition, auf deren Interpretation es in diesem Streite ankommt, hat folgenden Wortlaut: 'Abd-Allâh der Sohn 'Omars erklärte seine Gattin Âmina für geschieden als sich diese im Zustande des هَيْجَد befand. 'Omar legte nun die Frage nach der Giltigkeit des geschehenen Aktes dem Propheten vor; dieser entschied: „Befiehl ihm (deinem Sohne) *فَلْيُرَاجِعْهَا*, dass er sich

ihr wieder zuwende“. Der lexicalische Sprachgebrauch weist nun darauf hin, dass der geschehene Akt der Scheidung als ungiltig erklärt wurde; رَجَعَ bedeutet: zurückkehren an jenen Ort oder in jenen Zustand, an welchem, resp. in welchem man sich vorher befand, in unserem Falle also in den Zustand des Ungeschiedenseins (الرجعة اللغوية هي الرد إلى حالها). Nun aber sagen die Juristen: Ein Zurückkehren (رجوع) ist nur möglich, wenn demselben ein Scheiden vorangegangen, d. h. wenn der

Scheidungsakt als gültig betrachtet wird. In der That heisst die I. und II. dem *طلاق رجعي* vorangehende Scheidung *طلاق باتن*.

Diesem juristischen Sprachgebrauche muss in gesetzwissenschaftlichen Dingen vor der lexicalischen Definition der Vorzug eingeräumt werden ¹⁾.

Wir müssen wieder zu Ibn Ḥazm zurückkehren. Bis zum Höhepunkte steigert sich sein fanatischer Eifer bei Gelegenheit der Widerlegung der philologischen Beweisführung jener Richtung, welche lehrt, dass unter Imān ausschliesslich das Aussprechen der Bekenntnisformel zu verstehen sei. Um dies zu begründen, beruft sich jemand auf einen Vers des christlich-arabischen Dichters Al-Achṭal als *locus probans*. „Wir aber sagen dieser Argumentation gegenüber: Verflucht, verflucht ist der Verfasser dieser Verszeile, und verflucht, verflucht ist derjenige, der diesen Christen als Argument vorführt in Sachen der Religion Allāh's. Dies gehört nicht ins Kapitel der Sprachkunde, in welcher man sich auf einen Beduinenaraber berufen kann, wenn dieser auch ein Ungläubiger ist; dies ist vielmehr eine Frage des gesunden Menschenverstandes. Nun bezeugt sowohl die Vernunft, als auch die sinnliche Erfahrung, dass jener Ungläubige in dieser Verszeile gelogen hat. Es ist dies ferner eine religiöse Frage: nun ist aber in einer solchen Gott der Hochgepriesene glaubwürdiger als jener Christ, denn Gott sagt: „Sie sprechen mit ihrem Munde, was sie im Herzen nicht glauben“ (Sure III v. 161), gerade im Gegensatze zu dem, was Al-Achṭal in seinem Verse behauptet. Wir aber halten Gottes Aussage für Wahrheit und sagen, dass Al-Achṭal lügt. Gott verfluche denjenigen, der Al-Achṭal als Beweis anführt um damit Gottes Wort zu widerlegen“ ²⁾. Für die Geschichte des Streitens übrigens, ob unter Imān das blosses Taṣḍīq zu verstehen sei, wie man auf lexicologischer Basis behauptet hat, oder ob in diesem

1) Kitāb al-ṭalāk nr. 2 vgl. nr. 44 und dazu Al-Kaṣṭal. B. VIII p. 143.

2) Kitāb al-milal II Bl. 15 b *واحتج بعضهم في هذا بقول الأخطل النصراني لعنه الله*

*إن الكلام من القواد وإنما جعل اللسان على القواد دليلاً
قال أبو محمد فجوابنا على هذا الاحتجاج أن نقول ملعون ملعون
قائل هذا البيت وملعون ملعون من جعل قول النصراني حجة في
دين الله تعالى عز وجل وليس هذا من باب اللغة التي تحتج
بالعربي فان كان كافراً فانما هي قضية عقلية فالعقل والحس*

dogmatischen Ausdrücke die praktische Ausübung inbegriffen sei, ist es nicht ohne Interesse, zu sehen, wie die Traditionenfabrikation sich auch dieser Streitfrage bemächtigt und dieselbe in ihren Kreis gezogen hat. Wir finden nämlich bei Al-Mas'ûdi¹⁾ einen mit grossem Applomb eingeführten Traditionssatz, wonach der Prophet dem 'Alī folgendes zu Papier dictirt haben soll: Im Namen Gottes u. s. w. „Der Glaube (Imân) ist dasjenige, was von den Herzen in Ehren gehalten und durch die religiösen Handlungen des Menschen bewahrheitet wird; Islâm ist dasjenige, was von den Lippen kommt (das äussere Bekenntniss) und wodurch die Ehe gültig wird (insoweit die muslimische Qualität des Ehegatten unerlässliche Bedingung ist)“:

الايمان ما وقّره القلوب وصدّقته الاعمال والاسلام ما تصدّيق جرى به اللسان وحلت به المناكحة
 Die Verbindung des تصدّيق mit den اعمال soll hier, wie ich vermüthe, die Vereinigung der lexicalischen Definition mit der Lehre von der Unerlässlichkeit der bona opera ausdrücken, und es verdankt wohl diese apokryphe Tendenztradition eben dem Bestreben nach dieser Vereinigung ihren Ursprung.

b.

Es war nicht gut möglich, Ibn Ḥazm's Standpunkt in der Gesetzkunde von seiner Dogmatik zu trennen, und so haben wir denn auch in dem vorangehenden Paragraphen an das Gebiet der Dogmatik streifen müssen. Giebt es denn aber auch eine besondere zāhiritische Dogmatik, in demselben Sinne wie wir von einem zāhiritischen Fiqh sprechen konnten? Die Zāhirrichtung wird immer nur als Madhhab fiqhî, also als eine Abzweigung der muhammedanischen Orthodoxie erwähnt, welche sich nur in der praktischen Gesetzwissenschaft von den übrigen Richtungen des orthodoxen Islâm unterscheidet. Unter den Madāhib kalāmijja begegnen wir der Zāhirschule nicht. Und in der That, wenn wir die uns bekannten Koryphäen der Zāhirschule in

يشهدان بكذبه في هذا البيت وقضية شرعية قاله عز وجل
 اصدق من النصراني اللعين اذ يقول الله تعالى يقولون بافواههم
 ما ليس في قلوبهم فاخير عز وجل ان من الناس من يقول بلسانه
 ما ليس في قلبه بخلاف قول الاخطل في بيئته المذكور فنحن
 نصدق الله تعالى ونكذب الاخطل ولعن الله من جعل الاخطل
 حجة يرد بها قول الله عز وجل وحسبنا الله ونعم الوكيل

1) Murûḡ, Pariser Ausgabe VII p. 383.

den verschiedenen Zeitaltern auf ihren dogmatischen Standpunkt hin einer vergleichenden Betrachtung unterziehen, so werden wir bald finden, dass die verschiedenartigsten, einander diametral entgegenlaufenden dogmatischen Richtungen sich mit ihrer Zugehörigkeit zur zāhiritischen Fikhschule vereinigen liessen. Da finden wir z. B. neben Ibn Ḥazm, der die Lehre von der Existenz göttlicher Attribute als Irrlehre verdammt, Al-Makrīzī, der die Attribute zulässt, aber nur in dem Sinne der voraś'arischen Orthodoxie der Imāme der traditionstreuen Schulen, dabei mit Ibn Ḥazm das Ta'wil d. h. die allegorische Auslegung der Schriftworte verwirft. Da finden wir neben den Almohaden, welche die Zāhirijja von staatswegen zur regierenden Religionsrichtung erhoben und dabei die Dogmatik Al-Aś'arī's beschützten ¹⁾, wieder Ibn Ḥazm, der noch mehr als den Mu'taziliten seine grimmige Feindschaft dem System der Aś'ariten zuwendet. Da finden wir unter den Zāhiriten bedeutende Vertreter der Theosophie neben Ibn Ḥazm, der Šūfi's und 'Alivergötterer wegen des sie gemeinsam charakterisirenden Ta'wil gleichmässig verwirft ²⁾ Giebt es denn einen gewaltigeren Gegensatz in dogmatischen Dingen, als die worttreue Exegese, die Ibn Ḥazm anstrebt und die Exegese, welche uns in dem in Būlak gedruckten zweibändigen Tafsīr des Verfassers der Fuṣūṣ und der Futūḥāt entgegentritt ³⁾? Gemeinsam ist beiden nur die Zurückweisung der Verkörperlichung Gottes, also gerade ein Moment,

1) Dozy, Essai sur l'histoire de l'islamisme trad. V. Chauvin p. 377 ff. 2) Kitāb al-milal II Bl. 140b *وَأَعْلَمُوا أَنْ كَلَّمَ مِنْ يَنْتَمِي*

إِلَى دِينِ الْإِسْلَامِ بِهَذِهِ الْكُفْرَاتِ الْفَاحِشَةِ الَّتِي ذَكَرْنَا مِنْ دَعْوَى الرِّيَاضِيَّةِ فَإِنَّمَا عِنْدَ عَرَمِ التَّشْيِيعِ (الشَّنِيعِ. cod.) وَمَذْهَبِ الصُّوفِيَّةِ لِأَنَّ كَلَّمَتِي الطَّائِفَتَيْنِ اصْحَابِ تَأْوِيلَاتٍ وَخُرُوجٍ عَنِ طَائِفِ الْقُرْآنِ بِدَعْوَاهُمُ الْفَاسِدَةِ وَمِنْ قَوْلِ بَعْضِ الصُّوفِيَّةِ أَنْ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ سَقَطَتْ عَنْهُ الْأَعْمَالُ الشَّرْعِيَّةُ وَإِنْ بَعْضُهُمْ وَاتَّصَلَ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

3) Muhammedanische Freigeister pflegen von diesem Mystiker folgendes, an Abu-1-'Alā al-Ma'arri und 'Omar Chajjām lebhaft erinnernde Gedicht zu citiren. Für die Authentie kann ich freilich nicht einstehen, es sei hier als Curiosum aus meinen Reisenotizen eingeschaltet:

لَقَدْ كُنْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ أَنْكُمْ صَاحِبِي إِذَا لَمْ يَكُنْ دِينِي إِلَى دِينِهِ دَانِي
وَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كَلَّ صَوْرَةَ فَمَرَعَى لِعُزْلَانٍ وَدِيمٍ لِرَعْبِمَانٍ
وَبَيْتِ لَأَوْكَاثَانَ وَكَعْبَةِ طَائِفٍ وَالسَّوَابِ تَسْوَرَةَ وَمَصْحَافِ قُرْآنٍ
أَدِينُ بِدِينِ الْحَبِّ الَّتِي تَوَجَّهَتْ رَكَائِبُهُ فَالْمَدِينِ دِينِي وَأَيْمَانِي

welches sie, ehrlich genommen, vom eigentlichen Zâhir entfernt. Diese Erscheinung kann uns zur historischen Bekräftigung der Darstellung dienen, die wir in Betreff der durch Dâwûd begründeten Schule in den muhammedanischen Berichten finden, wonach

dieselbe lediglich ein *مذعب تقبى* und kein *مذعب كلامى* ist ¹⁾,

d. h. eine Schule, welche nur zu den juristischen Richtungen innerhalb des Islâm Stellung nimmt, dem Kalâm gegenüber aber völlig indifferent bleibt. Es ist daher ganz unrichtig, wenn Houtsma den Schwerpunkt der zâhiritischen Schule in der wörtlichen Auslegung der anthropomorphistischen Stellen der heiligen Schriften findet ²⁾. Ganz abgesehen davon, dass die Zâhiriten gegen eine solche exegetisch-dogmatische Richtung sich entschieden verwahren, ist es eben nicht die dogmatische Exegese, sondern ihre Auffassung und Behandlung des kanonischen Rechtes, was ihr charakteristisches Unterscheidungszeichen gegenüber dem gewöhnlichen orthodoxen Islâm bildet. Die Anthropomorphisten gehören in eine wesentlich verschiedene Gruppe und dürfen mit den Zâhiriten nicht verwechselt werden. Dadurch wird aber nicht ausgeschlossen, dass wir uns mit der Frage beschäftigen können: welchen Standpunkt der Begründer der Zâhirschule in den Fragen der Dogmatik, welche das theologische Bewusstsein seiner Zeit lebhaft in Bewegung setzten, einnahm, ohne dass aber dieser Standpunkt als Charakterzeichen der Schule, die sich nur in Bezug auf ihr Fikh von den andern orthodoxen Schulen unterschied, zur Geltung gekommen wäre? Wenn wir hier Al-Sahrastânî's historische Darstellung unbedingten Glauben schenken sollen, müssten wir behaupten, dass Dâwûd b. 'Alî in dogmatischer Beziehung, im Vereine mit andern Imamen, wie Mâlik b. Anas und Ahmed b. Hanbal eine rein passive, oder — wenn wir wollen — negative Stellung einnimmt. Diese kennzeichnet sich dadurch, dass sie wohl die figürliche Interpretation der anthropomorphistischen Stellen des Koran und der Sunna zurückweist, andererseits aber ebenso entschieden deren wörtliche Erklärung im Sinne des *Tag'sîm* oder *Tasbîh*, der körperlichen Auffassung des göttlichen Wesens und seiner Attribute ablehnt und es gar nicht versucht, in den Sinn der anthropomorphistischen Ausdrücke einzudringen: mit einem Worte, den Standpunkt darstellt, den Mâlik b. Anas mit den bekannten Worten kennzeichnet: „Das Sichaufrichten Gottes auf seinem Throne ist bekannt, wie dies zu verstehen sei, ist unbekannt, der Glaube daran ist Pflicht, das Fragen danach ist Ketzerei“. Dieser Richtung scheint auch der Imâm Al-Sâfi, mit seinem Anathema gegen das Kalâm ³⁾ an-

1) Al-Mukaddasi p. ٣٧. Ibn Chaldûn, Mukaddima p. ٣٧٢.

2) De strijd over het dogma p. 85. Houtsma hat hier wohl Abulfeda II p. 260 zu folgen geglaubt.

3) Für diese, zuletzt von Spitta (Zur Geschichte Abu-l-Hasan Al-A's'arî's p. 52—55 und besonders im

gehört zu haben¹⁾. Man nennt diese nach allen Seiten hin vorsichtige Art sich in dogmatischen Fragen zu benehmen: *Tarîk al-salâma*, d. h. die Methode des *noli me tangere*. Eine positiv formulirte Stellung innerhalb der dogmatischen Streitfragen der islamitischen Schulen, eine solche, welche für sich wieder das Lösungswort einer Secte bieten könnte, fasst dieser Standpunkt nicht in sich. Für eine Schule aber, deren Schwerpunkt nicht in der dogmatischen Speculation, sondern im kanonischen Rechte liegt, reicht er zur Noth aus.

Nichtsdestoweniger finden wir in Betreff zweier bestimmter Fragen der Dogmatik Andeutungen darüber, dass Dâwûd b. 'Alî in Hinsicht auf dieselben seine individuelle dogmatische Anschauung formulirt habe, ohne jedoch diese Anschauung als integrirenden Bestandtheil seines sogenannten zâhiritischen Systems hinzustellen. Ich weiss nicht, wie viel Gewicht auf Al-Sam'ânî's (st. 562) Bericht²⁾ zu legen sei, wonach der Imâm Ahmed b. Hanbal³⁾ sich geweigert habe, den Dâwûd b. 'Alî — wohl unmittelbar nachdem sich dieser aus Nisâbûr heimgekehrt in Bagdâd ansiedelte — zu empfangen, weil er von ihm hörte, dass er ketzerische Meinungen betreffs des Erschaffenseins des Koran hege; diese Nachricht erhielt Ahmed von Nisâbûr her durch Muḥammed b. Jahja, und die Versicherung des Sohnes, dass Dâwûd frei von Ketzerei sei, vermochte nicht, ihm beim Imâm Einlass zu eröffnen. Jedenfalls steht es fest, dass dieses Bekenntniss des Dâwûd — für den Fall, dass er dasselbe auch über seine Jugendzeit hinaus festhielt — nicht massgebend für seine Schule war, die sich in dogmatischer Beziehung ziemlich indifferent verhielt. Von Ibn Ḥazm erfahren wir, dass Dâwûd positive Stellung eingenommen in der Frage: in wiefern von Gott die Attribute des Sehens und Hörens ausgesagt

Textauszug p. 124) behandelte Thatsache ist höchst bemerkenswerth Al-Ġazâlî, *Ihjâ* I p. ٩٣ ff. Ueberaus interessante Beiträge sind noch zu finden bei

Al-Damirî s. v. *أسد* I p. ١٢—١٧. Man findet an diesen Stellen schätzbare Materialien für die Beurtheilung der Stellung der alten Imâme zur speculativen Theologie.

1) Al-Šahrastânî p. ٧٥, ٧٥. Am energischesten trat unter diesen Imâmen Ibn Hanbal für die Zurückweisung der philosophischen Speculation ein. Musste sich ja der sonst als Asect bekannte Al-Hârîr Al-Muhâsibî (st. 243) vor dem Fanatismus des Imâm und seiner Anhänger verborgen halten, weil er sich auch mit Kalâmfragen beschäftigte. Bei seinem Leichenbegängnisse waren nur vier Menschen anwesend. Abulfedâ II p. 200. 2) *Kitâb al-ansâb* Bl. 280 a (Beilage V).

3) Dieser Imâm, der sich bekanntlich zur Zeit des Mâmûn'schen rationalistischen Terrorismus unbeugsam zur alten orthodoxen Lehre hielt, war umso strenger gegen jene Theologen, welche sich unter dem Drucke des terroristischen Zwanges zu Concessionen herbeiliessen. Ein solcher war u. A. der fromme Traditionarier 'Abd-al-Malik b. 'Abd-al-'Azîz Al-Tammâr (st. 228). Ahmed b. Hanbal untersagte denn auch seinen Schülern, von Al-Tammâr Traditionen aufzunehmen: *Abu-l-Mahâsin* I p. ٧٧٧.

werden können, und wie es aufzufassen sei, wenn im Koran von Gott gesagt wird, er sei der Hörende, der Sehende. Al-As'ari sagt hier in Uebereinstimmung mit vielen orthodoxen und manchen mu'tazilitischen Theologen, dass Gott sieht durch den von ihm ausgehenden Act des Sehens, hört durch den von ihm ausgehenden Act des Hörens. Dāwūd schliesst sich denjenigen an, welche in obiger Auffassung eine Verkörperlichung des Gottesbegriffes finden, und vielmehr sagen: Gott sei ein Sehender und Hörender durch die ihm immanenten, von seinem Wesen als besondere Acte nicht zu trennenden Kräfte des Sehens und Hörens. Man könne von ihm nicht sagen: er sieht oder er hört, denn er übt keinen Act des Sehens oder Hörens aus ¹⁾. In diesem Wortstreite schliesst sich Ibn Ḥazm seinem Führer in der Gesetzwissenschaft an.

Schon diese letztere Thatsache deutet zur Genüge an, dass Dāwūd über das trockene Fikh hinaus eine bewusste Stellung auch in dogmatischer Beziehung entwickelt habe, und es wäre sehr unwahrscheinlich voranzusetzen, dass ihn auf dem weiten Gebiete der Dogmatik gerade diese eine, mit vielen andern Fragen des Kalām in engstem Zusammenhang stehende Streitfrage beschäftigt habe. Glücklicherweise ist uns jedoch eine allgemeine Notiz erhalten geblieben, aus welcher wir folgern dürfen, dass Dāwūd's Beschäftigung mit der Dogmatik weitere Kreise beschrieb, als wir nach Al-Sahrastāni's Charakteristik seines Standpunktes vermuthen müssten. Die Thatsache nämlich, dass Al-As'ari — wohl in seiner mu'tazilitischen Zeit — in Betreff der Dogmatik (الاعتقاد) eine Streitschrift gegen den Begründer der Zāhir-
schule richtete, eine Streitschrift übrigens, welche der Verfasser

1) Ibn Ḥazm I Bl. 146 b قال ابو محمد واجمع المسلمون على القول

بما جاء به نص القرآن من ان الله تعالى سميع بصير ثم اختلفوا فقالت طائفة من اهل السنة والاشعرية وجعفر بن حرب من المعتزلة وعشام بن الحكم وجميع المجسمة قطع ان الله سميع بصير يبصر وذهبت طائفة من اهل السنة منهم الشافعي وداود بن علي وعبد العزيز بن مسلم الكندي رضيهم وغيرهم الى ان الله تعالى سميع بصير ولا يقال يسمع ولا يبصر ولكن سميع بذاته بصير بذاته قال ابو محمد وبهذا نقول ولا يجوز اطلاق سمع ولا بصر حيث لم يأت به نص كما ذكرنا آنفا من انه تعالى لا يجوز ان يخبر عنه بما لم يخبر عن نفسه،

nach seinem Uebertritt zum orthodoxen Islâm selber widerlegte ¹⁾, beweist uns zur Genüge, dass der Lehrkreis Dâwûd's nicht auf das blossе Fik̄h beschränkt war, dass er sich ferner nicht begnügt habe, sich hinter die bequeme Salâma der alten Imâme zu verschanzen, sondern dass er in den seine Zeit bewegenden religionswissenschaftlichen Fragen seine Stimme abgab. In der Liste seiner Schriften bei Ibn Abi-l-Nadîm finden wir allerdings nur Werke aus dem Kreise der Gesetzwissenschaft.

Aber wenn sich auch Dâwûd, nach den eben angeführten Daten, seine Dogmatik gebildet hat, drang dieselbe in die Zâhirschule nicht ein; sie hatte mit dem Fik̄h, welches das Wesen dieser Schule ausmachte, nichts gemein. Erst Ibn Ḥazm wollte innerhalb der Zâhirschule einen weiteren Schritt machen, nämlich die Fragen der Dogmatik in dieselbe einzubeziehen. Dieser Versuch, den er in seinem dogmatischen Werke in genialer Weise ausführte, blieb fruchtlos. Auch nach Ibn Ḥazm fanden Dogmatiker der verschiedensten Farbe innerhalb der Zâhirschule Raum. Wir dürfen vermuthen, dass es die dogmatische Richtung und die dogmatischen Principien Dâwûd's sind, welche Ibn Ḥazm festhielt und in seinem polemischen Werke weiter entwickelte. War es ja auf allen Religionsgebieten die Polemik, durch welche eine bewusste Entwicklung, eine feste Definition des Glaubensinhaltes befördert, ja durch dieselbe erst möglich wurde. Vielleicht sprechen wir keine leere Hypothese aus, wenn wir der Meinung Raum geben, dass die Anklage, Dâwûd bekenne sich zum Erschaffensein des Koran ²⁾ in dem Sinne aufzufassen sei, Dâwûd habe gelehrt, dass die äusseren Bestandtheile des geschriebenen und die physiologischen Momente des gelesenen Koran nicht von ewig her sind. Diese These wird durch Ibn Ḥazm weitläufig entwickelt.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, trotzdem diese Gelegenheit zur Ausführung derselben vor allem verlockend schiene, eine systematische Darstellung des dogmatischen Systems des Ibn Ḥazm zu liefern. Es ist dies eine Schuld, deren Abtragung mit Recht noch von jenen erwartet werden kann, deren besonderes Arbeitsgebiet es ist, die dogmatisch-philosophischen Bewegungen im Islâm in ihrer geschichtlichen Entwicklung darzustellen. Hier kann sich unsere Aufgabe nur auf einen Theil dieses Kapitels erstrecken, auf die Frage nämlich, in welchen Momenten der Dogmatik und Religionsphilosophie Ibn Ḥazm's zâhiritische Gesichtspunkte zur Geltung kommen und worin sich dieselben offenbaren? Diese Frage zu beantworten wollen wir in der hier folgenden Darstellung versuchen, und der Leser hält es uns wohl zu Gute, dass wir mit einer das Gleichmass in diesem Abschnitte ausser Acht lassenden Weitläufigkeit Textauszüge aus Ibn Ḥazm's Hauptwerke

1) S. Spitta a. a. O. p. 79 nr. 84. 2) Bekanntlich wurde auch gegen Al-Buchâri dieselbe Anschuldigung erhoben (vgl. Krehl ZDMG. IV p. 6).

anföhren, die Gelegenheit wahrnehmend, aus diesem für eine volle Edition zu breitspurigen Werke den Ideengang und die Darstellungsweise des Verfassers charakterisirende Auszüge ans Licht zu stellen. Nur soviel wollen wir zur Bestimmung der allgemeinen Stellung Ibn Ḥazm's zu den religionsphilosophischen Schulen im Islām voraussenden, dass dieser Dogmatiker der als orthodox geltenden Richtung der As'ariten ebenso feindlich, und vielleicht noch feindlicher gegenübersteht, als den Anthropomorphisten einerseits und den Mu'taziliten andererseits. Wenn wir zwar das nach Ibn 'Asâkir's Mittheilung jetzt in zwei guten Ausgaben vorliegende Glaubensbekenntniss Al-As'ari's im Gegensatz zur Mu'tazila betrachten, so sollten wir glauben, Al-As'ari's Standpunkt gebe dem zähirithischen Dogmatiker keine Gelegenheit zur Opposition. Doch wenn wir erfahren, dass Al-As'ari seinem Bekenntnisse eine in speculativer Richtung auslaufende Interpretation gegeben, in welcher er seine Attributenlehre zum ausgleichenden Element machte im Widerstreite des spiritualistischen Gottesbegriffes gegen das Festhalten an äusseren Wortlaute des Korans, so werden wir begreifen, dass Ibn Ḥazm, der in dieser Ausgleichung jeden Einfluss der Speculation, welcher er ihren Platz im rechten Glauben consequent streitig macht²⁾, verdamnte, dem As'arismus feindlich entgegen-

1) Spitta p. 128—37, Mehren p. 115—24.

2) Welche Stellung er der Speculation in der Deduction der Dogmatik anweist, werden wir noch sehen; interessant ist wohl auch seine Lehre von der Stellung der Vernunftschlüsse im Glauben überhaupt, namentlich im Verhältniss zu der diesbezüglichen Lehre anderer Theologen. Um diese anzudeuten,

theile ich folgende Stelle mit: **عَدَلْ يَكُونُ مُؤْمِنًا مَنِ اعْتَقَدَ الْاِسْلَامَ دُونَ اسْتِدْلَالِ اِمٍ لَا يَكُونُ مُؤْمِنًا مُسْلِمًا اِلَّا مَنِ اسْتَدَلَّ**، قال ابو محمد ذهب محمد بن جرير الطبري والاشعريّة كليهما حاشي ابا جعفر السمناني الى انه لا يكون مسلمًا وقال الطبري من بلغ الاحتلام والاشعار من الرجال والنساء وبلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله عز وجل بجميع اسماء وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال وقال انه اذا بلغ الغلام او الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك لتحديث احمد بن محمد بن الحسور(?) قال لي ابو بكر احمد بن الفضل ابن بهرام الدينوري قال لنا الطبري فذكر ما قلناه وقالت الاشعريّة لا يلزمهما الاستدلال على ذلك الا بعد البلوغ، قال ابو محمد قال سائر أهل

treten musste. Seine Polemik ist, in Anbetracht der Härte und Rücksichtslosigkeit des polemischen Verfahrens gegen die As'ariten noch viel strenger als gegen die Anhänger der Mu'tazila. Von diesen sagt er ausdrücklich, dass sie trotz ihrer Irrthümer als Muhammedaner zu betrachten seien, für welche die Unwissenheit als Entschuldigungsgrund angeführt werden kann (dafür dass sie Gott die Eigenschaften des *جوان* und *ساختاء* beilegen), ein Entschuldigungsgrund, der sie von der Zuzählung zu den Ungläubigen befreit, ohne dass sie sich aber deshalb der Zurechtweisung (von Seiten der Rechtgläubigen) entziehen könnten; lernen aber können sie noch immerhin¹⁾. Ganz anders geht er mit den As'ariten ins Gericht, in dieser und in andern Fragen. Wir wollen hierfür nur ein Beispiel anführen, und zwar die dogmatische Unterscheidungslehre in Bezug auf den Koran als „Wort Gottes“. Es ist bekannt, dass die Auffassung des muhammedanischen Begriffes *كلام الله* zu den weitgehendsten Meinungsverschiedenheiten Anlass gegeben hat. Die Mu'taziliten behaupten, das „Wort Gottes“ sei das Attribut einer in der Zeit entstandenen (erschaffenen) That Gottes (*صفة فعل مخلوق*), also nicht ewig; so oft Gott gesprochen, hat er sein Wort immer erst schaffend hervorgebracht. Ahmed b. Hanbal und andere Imāme halten Gottes Wort für unerschaffen und ewig und als solches identisch mit seinem ewigen Wissen (*كلام الله عز وجل هو علمه لم ينزل*). Am bestimmtsten prononciren die As'ariten ihren Standpunkt, indem sie sagen: Das Wort Gottes ist von ewig her und unerschaffen, von Gott zwar verschieden als Attribut seines Wesens, nichtsdestoweniger aber nur ein einziges untheilbares; das heisst: Gottes Wort ist nur eines und so oft Gott gesprochen, so war es immer dasselbe Wort Gottes, das in die Erscheinung getreten (*كلام الله عز وجل صفة ذات لم ينزل*)

الاسلام كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا شك فيه وقال بلسانه لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وان ما جاء به حق ونبى من كتب دين سوى دين محمد فانه مسلم مومن ليس عليه غير ذلك الا الاعمال

Bd. II Bl. 54 a.

ولكن المعتزلة معذورون بالجهل عذراً يبعضهم
 عن الكفر ولا يخرجهم عن الايمان لا عذراً يسقط عنهم الملامه
 لان التعلّم لهم معرض ممكن ولكن لا عذرى لمن اصل الله تعالى،

1) Bd. I Bl. 162 a

غير مخلوق وهو غير الله تعالى وخلاف الله تعالى وهو غير علم
Die Lehre der As'ariten — sagt Abū Muḥammed — ist ein entschiedener Widerspruch gegen Gott selbst und gegen alle Bekenner des Islām. Denn Gott sagt im Koran: „Sprich! Wäre das Meer lauter Tinte für die Worte meines Gottes, fürwahr das Meer ginge zu Ende bevor die Worte meines Gottes zu Ende gingen“ (Sure XVIII v. 109) und ferner heisst es: „Wäre alles, was auf der Erde an Bäumen ist lauter Federn und das Meer würde hernach zu sieben Meeren anwachsen, so würden die Worte Gottes nicht erschöpft sein“ (Sure XXXI v. 26). Es giebt keine tiefere Verirrung und nicht mehr Abwesenheit allen Schamgefühls und keine grössere Verstocktheit und kein grösseres Leugnen Gottes als jene behütigen, die diese vor jedem Muslim zweifellos als Worte Gottes, dem nichts Nichtiges zugänglich ist, anerkannte Rede hören, aus welcher hervorgeht, dass Gotte unzählige Worte eigen sind, und dann dennoch auf Grund ihrer eigenen nichtswürdigen Meinung sagen, dass Gotte nur ein Wort eigen ist. Wenn sie nun aber sagen sollten, dass sie diese Behauptung nur deswegen aufstellen, um Gott mit keinerlei Vielheit in Zusammenhang zu bringen, so werden sie durch ihre eigene Lehre Lügen gestraft, nach welcher es 15 von Gott verschiedene und ausser ihm befindliche Dinge (die Attribute) giebt, welche allesammt mit Gott ewig sind. Es sagt Abū Muḥammed: Diese dem Al-As'ari anhängende Secte behauptet ausserdem, dass es nicht Gottes Wort war, was Gabriel in das Herz Muhammeds offenbarte, sondern dass dasjenige, was er brachte, nur figurlich das Wort Gottes genannt wird; ferner, dass von dem, was aus den Koranexemplaren gelesen wird und in denselben geschrieben steht, nichts als Gottes Wort betrachtet werden dürfe, und dass Gottes Wort immer nur an Gott selbst haftet und Gott nie verlässt um an etwas anderem zu haften, und dass dasselbe nicht an Orten in die Erscheinung tritt, welche es verlässt, um später an anderen Orten in die Erscheinung zu treten, und auch nicht in verbundenen Buchstaben besteht; dass auch ein Wort Gottes nicht besser, vorzüglicher und gewichtiger sein kann als ein anderes. „Sie sagen auch: Gott hört nicht auf zur Hölle zu sagen: „Bist du schon erfüllt?“ (Sure L v. 29) und zu den Ungläubigen: „Schweiget in ihr und sprecht nicht!“ (Sure XXIII v. 110) und dass Gott zu dem, was er hervorzubringen beschlossen, ewig spricht: „Werde!“ Es sagt Abū Muḥammed: Dies ist purer Unglaube, den man nicht wegdeuten kann. Denn wir wollen sie fragen: Ist der Koran Gottes Wort oder nicht? Sagen sie nun nein, so sind sie nach übereinstimmender Lehre aller Muhammedaner Ungläubige; sagen sie aber ja, so fragen wir sie weiter: Ist Koran dasjenige, was in den Moscheen recitirt, und in den Maṣḥaf's geschrieben, und in den Herzen auswendig gewusst wird

oder aber etwas anderes? Sagen sie nein, nun so werden sie nach übereinstimmender Lehre aller Muhammedaner des Unglaubens geziehen; sagen sie aber ja, so widersprechen sie ihrer eigenen schlechten Lehre und bekennen sich zu der Lehre der muhammedanischen Gemeinschaft¹⁾. Fügen wir nun, schon einmal bei

1) Bd. I Bl. 170 u
 وأما قولهم أنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد
 فاختلاف مجرى لله تعالى ولجميع أهل الإسلام لأن الله عز وجل
 يقول قل لو كان البحر ممدادا لكتلمات ربي لنفدت البحر قبل أن تنقذ
 كلمات ربي ويقول تعالى ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام
 والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله قال أبو
 محمد ولا ضلال أضل ولا حياء أعدم ولا مجاهرة أظم ولا تكذيب
 لله اعظم ممن سمع هذا الكلام الذي لا يشك مسلم أنه خير الله
 تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بان لله
 تعالى كلمات لا ينفدن (بمعنى) ثم يقول هو من رأيه الخسيس
 أنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد فإن اتعوا أنهم فرؤا من ان يكثرؤا
 مع الله أكدتهم قولهم ان هاهنا خمسة عشر شيئا كتبتها متغايرة
 وكتبتها غير الله وخلاف الله وكتبتها لم تنزل مع الله تعالى الله عما
 يقول الظالمون علوا كبيرا قال أبو محمد وقالت ايضا هذه الطائفة
 المنتمية الى الاشعري ان كلام الله تعالى وجد لم ينزل به جبرئيل
 على قلب محمد صلعم وإنما نزل عليه بشيء آخر هو عبارة عن
 كلام الله تعالى وان الذي يُقرأ في المصاحف ويكتب فيها ليس
 شيء منه كلام الله تعالى وان كلام الله تعالى لا يترايل المارى ولا
 يقوم بغيره ولا يحل في الاماكن ولا ينتقل ولا هو حروف موصلة ولا
 بعضه خير من بعض ولا افضل ولا اعظم ممن بعض وقالوا لم ينزل
 تعالى قائلا لحيثم هل امنتلات وقائلا للكتف احسنوا شيها ولا
 تكلمون ولم ينزل تعالى قائلا نكل ما اراد تكوينه كن قال أبو
 محمد وهذا كفر مجرى بلا تأويل وذلك انا نسئلهم عن القرآن أهو
 كلام الله أم لا فان قالوا ليس هو كلام الله كفروا باجماع الأمة وان

dieser Frage, Ibn Hazms eigene Lehre hinzu. Er lehrt nach Anleitung der hierauf bezüglichen Koranstellen, 1) dass Koran und Gotteswort zwei synonyme Ausdrücke für denselben Begriff sind, 2) dass der Koran selbst durch Gabriel dem Muhammed überbracht wurde, 3) „Koran“ und „Gotteswort“ wird von fünferlei Dingen ausgesagt: a) von der an Muhammed ergangenen Offenbarung, b) vom hörbaren gesprochenen Laut des vorgelesenen Koran, c) vom Inhalt dieser gesprochenen Worte z. B. von den einzelnen Stellen und Geboten, d) vom geschriebenen Koranexemplar. e) vom auswendig gewussten Text. Dies folgt aus Koran- und Traditionsstellen, die I. H. in aller Breite anführt. Endlich 4) dass nicht alle Theile des Koran gleichwerthig sind; von der Fâtiha, der Ichlâsformel und anderen Stellen des Koran hat uns Gott selbst gesagt, dass sie höher stehen als andere Theile des Gottesbuches. Fragt man nun: ob der Koran, wie ihn Ibn Hazm hier definiert, erschaffen oder unerschaffen sei? so giebt uns der Verfasser folgende Antwort. Allerdings sind die Laute Explosionen der Sprachorgane, sowie die arabische Sprache und alle anderen Sprachen, in welchen sie erscheinen, erschaffene Dinge sind. Auch was geschrieben wird, ist erschaffen, denn das geschrieben vor uns liegende Maṣḥaf besteht aus Häuten von Thieren, und aus Tinte, welche wieder aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzt ist; auch die Bewegung der Hand des Schreibenden und die Bewegung der Zunge des Lesenden und die Festsetzung alles Geschriebenen und Gelesenen in der Seele ist erschaffen. Aber das unendliche von Gott untrennbare Wissen Gottes, was wir Koran und Gotteswort nennen, ist unerschaffen. Wir nennen also Koran fünferlei Dinge, von denen vier erschaffen und eins unerschaffen ist. Da nun das Attribut des Theils nicht das Ganze umfasst, so darf es nicht zur Bestimmung des Ganzen ausgesagt werden. Man darf also nicht sagen, der Koran sei erschaffen. Vielmehr muss dieses Theilattribut in Be-

قالوا بل هو كلام الله سألناهم عن القرآن أحو الذي يُتلى في المساجد
ويُكتب في المصاحف ويُحفظ في الصدور أم لا فان قالوا لا كفروا
باجتماع الأمة وان قالوا نعم تركوا قولهم الفاسد واقروا ان كلام الله
تعالى في المصاحف ومسموع من الفقهاء ومحفوظ في الصدور كما
يقول جميع اهل الاسلام، قال ابو محمد وقال قوم في اللفظ بالقرآن
ونسبوا الى اهل السنة انهم يقولون ان الصوت غير مخلوق والخط
غير مخلوق، قال ابو محمد وهذا باطل وما قال قط مسلم ان
الصوت الذي هو الهواء غير مخلوق وان للحبر غير مخلوق،

zug auf das Ganze negirt werden. Der Koran ist demnach weder Schöpfer noch Geschaffenes¹⁾. Diese Definition begegnet sich mit der durch Abū Ḥanīfa im „Fiḫ akbar“ festgestellten Lehre über das Erschaffen- oder Unerschaffensein des Gottesbuches²⁾. Wenn nun jemand, der eben den Koran vorliest, sagen würde: Was ich hier gelesen habe, ist nicht Gottes Wort, so würde er sich der Verleugnung Gottes schuldig machen; ebenso wie es Lüge wäre, wenn jemand, und sei es auch aus bescheidener guter Sitte, von einer in der Sunna gebotenen Handlung, die er selbst eben ausgeübt hat, sagen würde: „Dies ist nicht das Thun des Propheten“.

Die Ursache der sonderbaren Erscheinung, dass Ibn Ḥazm mit den Anhängern der Mu‘tazila, wie wir soeben sehen konnten, unvergleichlich glimpflicher umgeht, als mit denen der as‘aritischen Orthodoxie, liegt meiner Ansicht nach in der Thatsache, dass er sich jenen in einem Cardinalpunkte der Dogmatik nähern und im Vereine mit ihnen gegen die As‘ariten opponiren konnte: in der Lehre von der Existenz oder Nichtexistenz göttlicher Attribute (ṣifāt). Freilich war es ein anders geartetes Raisonement, durch welches die Vertreter des äussersten Rationalismus in der muhammedanischen Dogmatik zu Lehrsätzen gelangten, denen gegenüber der Vertreter der äussersten Orthodoxie, in deren Augen Al-As‘arī als Ketzler gilt, Naehsicht walten lassen konnte. Bei Ibn Ḥazm ist es überhaupt kein Raisonement, das ihn in der Feststellung seiner dogmatischen Ueberzeugungen leitet. Bei ihm giebt es immer nur eine Frage, von deren Beantwortung sein Verhalten den einzelnen dogmatischen Lehrsätzen gegenüber bestimmt wird: Lassen wohl die Texte der Schrift und der Tradition (und zwar nicht ihr Geist sondern ihr Wort) diese oder jene Formulirung eines Glaubenssatzes zu? Mit der Beantwortung dieser Frage ist das Schicksal der einzelnen dogmatischen Streitfragen erledigt. „Würde man uns“ sagt er „folgende Frage vorlegen: Ihr behauptet doch, Gott sei lebend aber nicht in dem Sinne, wie dies von den lebenden Creaturen ausgesagt wird;

1) Blatt 172 a ولا خالق ولا الخالق ان القرآن لا خالق ولا مخلوق وان كلام الله تعالى لا خالق ولا مخلوق لان الاربعة المسميات منه ليست خالقا فلا يجوز ان يطلق على القرآن ولا على كلام الله تعالى اسم خالق ولان المعنى الخامس غير مخلوق ولا يجوز ان يوقع صفة البعض على الكل الذي لا تعمه تلك الصفة بل واجب ان يطلق نفي تلك الصفة التى لبعض على الكل،

2) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams p. 41.

wissend, aber nicht in dem Sinne wie dies wissende Creaturen sind; mächtig, aber nicht in dem Sinne, wie wir dies von den Mächtigen aussagen: warum verbietet ihr nun dies zu sagen: Gott sei Körper aber nicht in dem Sinne, wie es die erschaffenen Körper sind — würde man uns nun diese Frage vorlegen, so würden wir folgende Antwort geben: Würde nicht der Text des Koran Gott die Namen eines Lebenden, Wissenden, Mächtigen beilegen, so würden wir von ihm keinen einzigen dieser Namen gebrauchen. Aber es ist auch religiöse Pflicht dabei stehen zu bleiben, was im Text ausdrücklich enthalten ist. Nun finden wir aber nirgends in den heiligen Texten, dass Gott „Körper“ genannt wird, und es ist kein Argument vorhanden, ihn mit diesem Namen zu benennen; vielmehr verbietet uns das allein massgebende Argument, diesen Namen von ihm zu gebrauchen. Wäre eine Textstelle zu finden, in welcher von Gott gesagt wird, dass er Körper sei, so wäre es unsere unerlässliche Pflicht, dem Texte zu folgen und zu sagen: Gott ist Körper, aber nicht wie die anderen Körper es sind¹⁾. In der Zurückweisung dieser Benennung ist demnach für Ibn Ḥazm ausser dem Moment des Anthropomorphismus in vorwiegender Weise das Moment der Abweichung von den textuell festgesetzten Benennungen Gottes massgebend²⁾. Denn die Eigenschaftsnamen, die im Koran

فَانْ قَالُوا لَنَا اَنْكُمْ تَقُولُونَ اَنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ
 حَتَّى لَا كَالْاَحْيَاءِ وَعَلِيمٍ لَا كَالْعُلَمَاءِ وَقَدِيرٍ لَا كَالْقَادِرِينَ وَشَيْءٌ لَا
 كَالْاَشْيَاءِ فَلَمْ نَمْنَعْتُمْ الْقَوْلَ بِاَنَّهُ جِسْمٌ لَا كَالْاَجْسَامِ قَبِيلٌ لَهُمْ وَيَا لَلّٰه
 تَعَالَى التَّوْفِيقُ لِسُورَةِ النَّصْرِ الْوَارِدِ بِتَسْمِيَتِهِ تَعَالَى بِاَنَّهُ حَتَّى وَقَدِيرٍ
 وَعَلِيمٍ مَا سَمِيَنَاهُ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ لَكِنِ الْوَقُوفُ عِنْدَ النَّصْرِ فَرَضَ وَلَمْ
 يَأْتِ النَّصْرَ بِتَسْمِيَتِهِ تَعَالَى جِسْمًا وَلَا قِصَمَ الْبِرْهَمَانِ بِتَسْمِيَتِهِ جِسْمًا
 بَلِ الْبِرْهَمَانِ مَنَاعٌ مِنْ تَسْمِيَتِهِ تَعَالَى بِذَلِكَ وَسُوْا اَتَانَا نَصْرًا بِتَسْمِيَتِهِ
 تَعَالَى جِسْمًا لَوْجِبَ عَلَيْنَا الْقَوْلُ بِذَلِكَ وَكُنَّا حَيْثُ نُنَادِي تَقُولُ اَنَّهُ
 [جِسْمٌ] لَا كَالْاَجْسَامِ كَمَا قُلْنَا فِي عَلِيمٍ وَقَدِيرٍ وَحَتَّى وَلَا فَرَقَ،

وَمَنْ قَالَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى جِسْمٌ لَا كَالْاَجْسَامِ فَلَيْسَ
 2) Bl. 139 a
 مَشْبَهًا لَكِنَّهُ اَلْحَدُّ فِي اَسْمَاءِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ اِنْ سَمَّاهُ عَزَّ وَجَلَّ بِمَا لَمْ
 يَسْمُ بِهِ نَفْسَهُ وَاَمَّا مَنْ قَالَ اَنَّهُ تَعَالَى كَالْاَجْسَامِ فَهُوَ مُلْحَدٌ فِي
 اَسْمَاءِ اللّٰهِ تَعَالَى وَمَشْبَهٌ مَعَ ذَلِكَ،

von Gott ausgesagt werden, sind nicht Attribute, deren Vorhandensein im Wesen Gottes etwa durch die speculative Erforschung dieses Wesens erkannt werden könnte, sondern sie sind Eigennamen, mit denen sich Gott selbst benannt hat. Zu sagen, dass Gott Attribute habe, ist eine Absurdität. Denn die Ausdrücke „Attribut“ oder „Attribute“ hat weder Gott selbst in seinem geoffenbarten Worte in Bezug auf sein Wesen gebraucht, noch auch finden wir, dass dies der Prophet mit Bezug auf Gott gethan habe, auch hat nie einer der Genossen oder ihrer Nachfolger, oder der Nachfolger der letzteren diese Ausdrücke mit Beziehung auf Gott angewendet. Es ist demnach auch uns nicht erlaubt diesen Sprachgebrauch anzuwenden oder dem in demselben liegenden Glauben anzuhängen, von dem wir mit vollem Rechte sagen können, dass der Consensus der rechtgläubigen Genossen denselben verworfen hat und dass er demnach eine verwerfliche Neuerung ist. Es sagt Gott: „Dies sind nichts anderes als Namen, die ihr und eure Väter ersonnen habt, Gott aber hat hierzu keine Macht ertheilt; sie folgen lediglich ihrer Meinung und dem, wozu ihre Seelen Lust verspüren (Sure LIII v. 63)“. Das Wort *Sifât* haben die *Mutaziliten* ersonnen und ihnen folgte eine Partei der *Mutakallimûn*, welche hierdurch einen Weg betraten, der von dem Pfade der frommen Vorfahren abweicht und welche nicht als Beispiel und Vorbild dienen können. Wer aber die durch Gott gesteckten Grenzen überschreitet, begeht eine Ungerechtigkeit an sich selbst. Es ist nicht ausgeschlossen, dass dieser Ausdruck durch die Gesetzgelehrten der späteren Generation in Umlauf gesetzt worden sei, und zwar durch solche, welche den richtigen Sinn desselben nicht recht überlegten, und so läge dem Irrthum und das Straucheln eines Wissenden vor. In der Religion ist nur dasjenige wahr, was Gott selbst in seinem Buche oder der Prophet in den von ihm herrührenden Aussprüchen ausdrücklich festgesetzt hat, oder was die Uebereinstimmung der rechtgläubigen Gemeinde als wahr erkennt. Alles, was dies überschreitet, ist Irrthum. Man könnte uns eine von *Sa'îd b. Abî Hilâl* herrührende Tradition entgegen halten, wonach jemand bei jeder Kniebeugung (während des kanonischen Gebetes) die Verse: *Sprich! er ist Allâh, ein Einziger u. s. w.* in Verbindung mit einer anderen *Sure* recitirte, und dem Propheten hierüber die Aufklärung gab, dass in diesen Sprüchen die Beschreibung (*صفة*) des Allbarmherzigen enthalten sei, worauf dann der Prophet entgegnet haben soll, dass Gott dieselben ebenso bevorzuge, wie der Befragte selbst. Wir würden dem gegenüber antworten, dass diese bei *Sa'îd* vereinzelte Tradition nicht genügend beglaubigt sei, dass sie vielmehr von mehreren Autoritäten als verdächtig beanstandet wird, daher für die Legitimität des Ausdruckes *الله صفة* keinen genügenden Beweis er-

bringe¹⁾. Aber eine solche Argumentation der Gegner wäre auch ihren eigenen Grundsätzen keineswegs entsprechend; denn auch sie anerkennen die auf den Bericht eines Einzelnen gegründete Traditionsmittheilung nicht als unabweisliche Quelle sichern Wissens²⁾.

1) Wir bemerken jedoch, dass Al-Buchârî einem Kapitel seines Traditionswerkes die Aufschrift vorsetzt: **بَاب مَا يُدْكَرُ فِي الذَّاتِ وَالشَّمْعَاتِ** (Kitâb al-tauhid nr. 14) und wie Al-Kastalâni z. St. (X p. 424) bemerkt, gebraucht Al-Bejhakî in der entsprechenden Kapitelüberschrift sogar den Ausdruck **صفات**.

2) Ibn Hazm ibid. Bl. 139a **وَأَمَّا إِتْلَاقَ لَفْظِ الصِّفَاتِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَحَالٌ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَنْصُ قَطُّ فِي كَلَامِهِ الْمَسْمُوعِ عَلَى لَفْظَةِ الصِّفَاتِ وَلَا لِفِظَةِ الصِّفَةِ وَلَا جَاءَ قَطُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَلَا عَنِ أَحَدٍ مِنْ خِيَارِ التَّابِعِينَ وَلَا عَنِ أَحَدٍ مِنْ خِيَارِ تَابِعِي التَّابِعِينَ وَمَا كَانَ عِنْدًا فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَنْطَلِقَ بِهِ وَلَوْ قُلْنَا أَنَّ الْجَمَاعَ قَدْ تِمَّقَنَ عَلَى تَرْكِ هَذِهِ اللَّفْظَةِ لَصَدَّقْنَا فَلَا يَجُوزُ الْقَوْلُ بِلَفْظِ الصِّفَاتِ وَلَا اعْتِقَادُهُ بَلْ عَمِي بَدْعٌ مَنكُورٌ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّ عَمَى الْأَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاءُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى، قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ وَأَمَّا اخْتِرَاعَ لَفْظِ الصِّفَاتِ الْمَعْتَرَّةِ وَسَلْكَ سَبِيلَهُمْ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِ الْكَلَامِ سَلَكُوا عِوَضَ مَسَلِكِ السَّلَفِ الصَّالِحِ لَيْسَ فِيهِمْ أُسْوَةٌ وَلَا قُدْوَةٌ وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنَعْمَ الْوَكِيلُ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَرَبَّمَا أُتْلِقَ عِنْدَهُ اللَّفْظَةُ مِنْ مَتَأَخَّرِي الْأُمَّةِ مِنَ الْفُقَهَاءِ مَنْ لَمْ يَحْقُقِ النَّظَرَ فِيهَا فَهِيَ وَهَلَةٌ وَرَيْسَةٌ عَانِمٌ وَأَمَّا الْحَقُّ فِي الدِّينِ مَا جَاءَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى نَصًّا أَوْ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَلِكَ أَوْ صَوِّحَ الْجَمَاعِ الْأُمَّةِ كُلِّهَا عَلَيْهِ وَمَا عَدَا عِذَا فَضْلًا، فَإِنْ اعْتَرَضُوا بِالْحَدِيثِ الَّذِي رَوَيْنَاهُ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ وَهْبٍ عَنِ عَمْرِو بْنِ الْحَرِثِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عِلَّالٍ عَنِ أَبِي الرَّجَالِ**

Es steht demnach niemandem zu, auf eigene Faust Gott eine Eigenschaft beizulegen, selbst dann nicht, wenn durch einen logischen Schluss das Vorhandensein dieser Eigenschaft in Gott bewiesen werden könnte. Ibn Hazm macht diesen Grundsatz dem Mu'taziliten Abu-l-Hudajl Al-'Allaf gegenüber geltend, der die Identität des göttlichen Wissens mit dem göttlichen Wesen philosophisch bewiesen haben will. „Es ist nicht erlaubt, dass jemand Gott eine Eigenschaft oder einen Namen beilege auf Grund seiner Schlussfolgerung; denn Gott steht im Gegensatz zu seinen Schöpfungen, es darf ihm demnach keine von den Eigenschaften und Namen seiner Schöpfungen auf Grund der Schlussfolgerung beigelegt werden, denn dies wäre einerseits eine Vergleichung des Schöpfers mit der Creatur, andererseits ein Abweichen von dem, was er selbst in Bezug auf seine Namen festgesetzt, also lügenhafte Erfindung. Man darf Gott nur mit solchen Namen nennen, und von ihm nur solche Namen aussagen, mit welchen er sich selbst in seinem Buche oder durch den Mund seines Propheten benannt hat, oder wobei sich der Consensus der rechtgläubigen Gemeinde in sicherer Weise geeinigt hat. Andere Benennungen dürfen selbst dann nicht angewendet werden, wenn der Sinn einer solchen Benennung ein richtiger wäre. So wissen wir z. B. mit Sicherheit, dass Gott der Erbauer des Himmels ist; nichtsdestoweniger wäre es nicht erlaubt, ihm den Namen „Baumeister“ beizulegen, oder den Namen „Färber“, trotzdem wir wissen, dass er es ist, der die Farben der Pflanzen und Thiere hervorgebracht“¹⁾. Es

محمد بن عبد الرحمن عن أمه عميرة عن عائشة في الرجل الذي كان يقرأ قل هو الله احد في كل ركعة مع سورة أخرى وأن رسول الله صلعم أمر أن يسأل عن ذلك فقال في صفة الرحمن فإنا أحبها فأخبره عم أن الله يحبه فاجواب وبالله تعالى التوفيق أن هذه اللفظة انفرد بها سعيد بن أبي عجلان وليس بالقوي قد ذكره بالتحليل يحيى واحمد ايضا فان احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغ على اصولهم لأنه خبر واحد لا يوجب عندكم العلم.
vgl. noch Bl. 154 n.

وأما قول أبي الهذيل أن علم الله هو الله فإنه 1) Bl. 145 b تسمية منه للبارئ تعالى باستدلالة ولا يجوز أن يوصف الله تعالى ولا أن يسمى باستدلال البتة لأنه بخلاف كل ما خلق فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الاسماء التي يسمى بها شيء من خلقه

ist dies übrigens ein Standpunkt, den gerade in Bezug auf die Namen, mit welchen Gott angerufen werden darf, auch nichtzähiritische Theologen einnehmen, indem sie das Recht der Analogie auf diesem Gebiete völlig ausschliessen. „Analogien haben nur auf dem Gebiete der praktischen Gesetzübung statt — sagt Imâm al-Ḥaramajn Abu-l-Ma'âli —; man darf sich aber nicht an dieselben halten bei der Benennung und Beschreibung Gottes.“ *انّ الاقيسة الشرعية*

من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الله تعالى وصفته (1)
 Von dem oben gekennzeichneten Gesichtspunkten ausgehend, verpönt es Ibn Ḥazm auch, von Gott den Namen Al-Ḳadim zu gebrauchen, ein Name der ihm von den Mutakallimûn mit Vorliebe beigelegt wird; denn erstens kann dieser Name als auf Gott bezüglicher durch keinen Schriftvers belegt werden; zweitens finden wir auf der andern Seite, dass dieser Beiname vom Monde gebraucht wird (Sure XXXVI v. 39), also von einem erschaffenen Gegenstande, mit welchem Gott verglichen würde, wenn wir ihm denselben Namen beilegten. Das Wort Ḳadim wird in der Sprache von dem Begriff des zeitlichen Prius gebraucht, wenn die eine Sache der andern in Bezug auf den Zeitpunkt ihrer Entstehung um eine bestimmte Zeit vorausgeht. Ein solcher Name kann aber von Gott nicht gebraucht werden; vielmehr hat Gott

ولا ان يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه او سماه باسم يسمى به شيء من خلقه استدلالا على ذلك بما وجد في خلقه فقد شبهه تعالى بخلقه وألحد في اسمائه وافتسرى الكذب ولا يجوز ان يسمى الله تعالى ولا ان يتخبر عنه الا بما سمى به نفسه او أخبر به عن نفسه في كتابه او على لسان رسوله صلعم او صحح به اجماع جميع اهل الاسلام المتيقن ولا مزيد وحتى وان كان المعنى صحيحا فلا يجوز ان يطلق عليه تعالى باللفظ وقد علمنا يقينا انه تعالى بناء السماء ولا يجوز ان يسمى بناً وأنه تعالى خلق اصباغ النبات والحيوان ولا يجوز ان يسمى صبغا وعكدا كل شيء لم يسم به نفسه

1) Bei Al-Damiri I p. ٢٢٥ s. v. الذرّ sind in einem für unsere Materie höchst interessanten Exkurs die wichtigsten Meinungsäusserungen der sunnitischen Theologen übersichtlich zusammengestellt.

für sein Verhältniss zur Zeit den Namen Al-auwal festgesetzt, welchen kein Geschöpf mit ihm theilt, und der durch blosse Schlussfolgerungen deducirte Bezeichnungen, wie Kadim eine ist, überflüssig macht. Es ist gleichviel, ob jemand Gott Kadim nennt, um hierdurch seine Ewigkeit zu setzen und sein Entstehen auszuschliessen, oder ob er ihn Körper nennen würde, um durch diese Benennung sein Dasein positiv zu bezeichnen und sein Nichtsein auszuschliessen; denn keine der beiden Benennungen kann durch eine Textstelle belegt werden ¹⁾. Der schriftliche Beleg und höchstens noch die Begründung durch den Consensus sind demnach das alleinige Kriterium für die Berechtigung der mit Beziehung auf Gott gebrauchten Namen und Ausdrücke. Selbstverständlich ist es, dass selbst die Synonyma aller auf diese Weise berechtigten Namen ausgeschlossen sind. Man darf sagen, Gott sei

الظاهر aber nicht السخى أو الجواد; er nennt sich selbst الظاهر aber wir dürfen ihn nicht البادى oder المعلن nennen ²⁾. Auch

der Umstand kann nicht massgebend sein, dass eine bestimmte Eigenschaft eine rühmliche, Gottes würdige ist; denn sobald sie nicht durch die Schrift bezeugt werden kann, ist ihre Anwendung

1) Ibn Hāzīm l. c. Bl. 151 a قال أبو محمد ومما أحدثه أهل

الكلام من الإحداث في أسماء الله تعالى أن سموه تعالى القديم قال أبو محمد وهذا لا يجوز البتة لأنه لم يصح به نص البتة ولا يجوز أن نسمي الله تعالى بما لم يسم به نفسه وقد قال تعالى والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم من صفات المخلوقين فلا يحل أن نسمي الله عز وجل بذلك وإنما يعرف القديم في اللغة من القدمة الزمانية أي أن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة وهذا منفي عن الله تعالى وقد اغنى الله عز وجل عن هذه التسمية بلفظة أول فهذا هو الاسم الذي لا يشاركه تعالى فيه غيره وهو معنى أنه لم يزل وقد قلنا بالبرهان أن الله تعالى لا يجوز أن يسمى بالاستدلال ولا فرق بين من قال أنه يسمى ربه تعالى جسماً اثباتاً للوجود ونقياً لعدم وبين من سماه قديماً اثباتاً لأنه لم يزل ونقياً للحدوث لأن كلى اللفظين لم يأت

به نص. 2) Bl. 155 b. Vgl. dasselbe Bl. 161 a.

verboten, während wieder andererseits dasjenige, was für unser Gefühl als unrühmlich erscheint (z. B. Gott mit der List in Zusammenhang zu bringen) von Gott ausgesagt werden darf, sobald die Autorität der Schrift Anlass dazu bietet. Ich gebe hier den Text jener Stelle des Buches des Ibn Hazm, in welcher er, so zu sagen, die Consequenzen seiner dogmatischen Anschauung von den Namen Gottes zieht und darf wohl mit Recht von einer weiteren Erklärung dieser Stelle absehen:

Bl. 156 a فَادَّ صَحَّ عَدَا بَيْنَنَا فَلَا يَحْتَلُّ أَنْ تَسْمَى اللَّهَ عَزَّ
 وَجَدَّ الْقَدِيمَ وَلَا الْحَيَّانَ وَلَا الْمَنَّانَ وَلَا الْقَبْرَةَ وَلَا ائْتَانَهُ وَلَا الْبَاقِيَ
 وَلَا الْخَالِدَ وَلَا الْعَالِمَ وَلَا الرَّأْيَى وَلَا السَّمْعَ وَلَا الْمُعْتَلَى وَلَا الْمُتِمَارَكَ
 وَلَا الطَّالِبَ وَلَا الْغَالِبَ وَلَا انْصَارَ وَلَا النَّافِعَ وَلَا الْمُدْرِكَ وَلَا الْمُبْدَى
 وَلَا الْمُعِيدَ وَلَا النَّاطِقَ وَلَا الْمُتَكَلِّمَ وَلَا الْقَادِرَ وَلَا السَّوَارِثَ وَلَا الْبَاصِثَ
 وَلَا الْفَاهِمَ وَلَا الْجَلِيلَ وَلَا الْمُعْطَى وَلَا الْمُنْعَمَ وَلَا الْمُحْسِنَ وَلَا الْخَتَمَ
 وَلَا ائْتِحَاكِمَ وَلَا الْوَقَابَ وَلَا الْغَاثِمَ وَلَا الْمُضِلَّ وَلَا الْهَادِيَ وَلَا السَّعْدَلَّ
 وَلَا الرِّضَى وَلَا الصَّدَاقَ وَلَا ائْتَمَطُولَ وَلَا ائْتَفْضَلَ وَلَا ائْتَمَنَّانَ¹⁾ وَلَا
 الْخَيْرَ وَلَا الْجَيِّدَ²⁾ وَلَا الْخَافِظَ وَلَا السَّبْدِيَّعَ وَلَا الْإِلَاهَ وَلَا الْمُجْمَلَ وَلَا
 الْمُحْيِيَّ وَلَا الْمُمَيِّتَ وَلَا الْمُنْصِفَ وَلَا بِشَىءٍ نَسَمَ يَسْمُ بِهِ نَفْسَهُ
 أَصْلًا وَأَنْ كَانَ غَايَةَ الْمَدْحِ عِنْدَنَا أَوْ كَانَ مُتَصَرِّفًا مِنْ أَعْمَالِهِ تَعَالَى
 إِلَّا أَنْ يُخَجِّرَ عَنْهُ بِكَلِّ هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَا عَلَى الْإِضَافَةِ الَّتِي مَا يَذْكَرُ
 مَعَ الْوَصْفِ (حِينَئِذٍ) وَالْإِخْبَارِ عَنْ فِعْلِهِ فَبِهَذَا جَائِزٌ حِينَئِذٍ فَيُجَوِّزُ
 أَنْ يَقُولَ³⁾ عَالِمَ الْخَفِيَّاتِ عَالِمَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ
 غَالِبَ عَلَى أَمْرِهِ غَالِبَ كُلِّ مَنْ طَغَى أَوْ نَحْوَ هَذَا الْقَادِرَ عَلَى مَا يَشَاءُ
 الْقَاهِرَ لِمَمْلُوكِ وَارِثَ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا الْمُعْطَى لِكُلِّ مَا بِيَدَيْنَا
 الْوَاهِبَ لَنَا كُلِّ مَا عِنْدَنَا الْمُنْعَمَ عَلَى خَلْقِهِ الْمُحْسِنَ إِلَى أَوْلِيَاءِهِ
 الْحَاكِمَ بِالْحَقِّ الْمُبْدَى لِمَخْلَقِهِ الْمُعِيدَ لَهُ الْمُضِلَّ لِأَعْدَائِهِ الْهَادِيَ
 لِأَوْلِيَاءِهِ الْعَدْلَ فِي حُكْمِهِ الصَّدَاقَ فِي قَوْلِهِ بَدِيْعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْإِلَاهَ
 الْخَلْقَ مُحْيِيَّ الْآحْيَاءِ وَالْمَوْتَى مُمَيِّتَ الْآحْيَاءِ السُّنْصِفَ مِمَّنْ ظَلَمَ

1) ! wohl irrthümlich wiederholt.

2) cod. الحَم.

3) cod. يقول.

باني الدنيا وداحيها ومُسَوِّبها ونحو هذا لأن كَلَّ هذا اخبار عن فعله تعالى وهذا مباح لنا باجماع وليس لنا أن نسميه إلا بنفس، وكذلك نقول ان لله تعالى كيداً ومكرًا وكبرياء وليس هذا من المدح فيما بيننا بل هذا فيما بيننا ثم ولا يحل أن نقول (1) ان لله تعالى عقلاً وشجاعةً وعقّةً ودهاءً وثهماً وذكاءً وهذا غاية المدح فيما بيننا شبطل أن يراعى فيما يتخير به عن الله تعالى ما هو مدح عندنا او ما هو ذم عندنا بل النص فقط وبالله تعالى التوفيق، ومن البرهان على هذا ان رسول الله صلعم قال ان لله تعالى تسعة وتسعين اسماً مائة غير واحد من أحصاها دخل الجنة (2) فلو كانت هذه الاسماء التي معنا منها جائزاً ان تطلق لكانت اسماء لله تعالى اكثر من مائة ونيف فهذا باطل لأن قول رسول الله صلعم مائة غير واحد مانع من ان تكون اكثر من ذلك ولو جاز ذلك لكان قوله عمّ كذباً وهذا كفر ممن اجاره وبالله التوفيق وقال تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فاسماه بلا شك كما في داخله فيما علمه آدم عمّ وتخصيص كلامه عمّ لا يحل إذ ذلك كذلك فمن هو الذي اشتقها من الصفات فان قالوا عو اشتقها كذبوا على الله تعالى جهراً ان اخبروا عنه بما لم يتخير به تعالى عن نفسه وهذا عظيم نعوذ بالله منه،

1) cod. يقول. 2) Al-Buchāri, Kitāb al-da'awāt nr. 73, Šurūt nr. 18, Tauhīd nr. 12. Muslim, Kitāb al-'ilm nr. 6 und dazu Al-Nawawī V p. 289. Die Literatorur über die „schönen Namen“ wurde im Islām immer reichlich gepflegt. Al-Šāḥib ibn 'Abbād schrieb كتاب مختصر

Fihrist, p. 130, 7. Vgl. für den Standpunkt der Mutakallimūn den eingehenden Excurs bei Faḥr al-dīn Al-Rāzī im Ma-fātīh IV p. 473 ff. J. W. Redhouse's Abhandlung „On the most comely Names etc.“ ist wohl die jüngste Arbeit über diesen Gegenstand (Journal of Royal asiatic Society 1881). Redhouse führt 552 Nummern auf. Es sei auch erwähnt, dass Ibn Ḥazm selbst eine Specialschrift über „die Namen Gottes“ verfasste, in welcher er wohl die in den oben mitgetheilten Excerpten entwickelten Ansichten noch weiter ausführt. Al-Gazzālī hat diese Schrift gesehen (Al-Maḥḥārī I p. 612). Vgl. auch Al-Mawākif p. 164 ff.

So sind denn also die koranischen Stellen über die „schönen Namen Gottes“ (Sure VII v. 179, XX v. 7) zusammen mit den hierauf bezüglichen Aussprüchen der Tradition, in welchen von 99 Namen Gottes (100 minus 1) geredet wird das Correctivum gegen die Attributenlehre der Dogmatiker, vornehmlich der Asʿariten, welche dem Begriffe der göttlichen Attribute Eingang in die orthodoxe Dogmatik verschafft haben. Nach der zāhiritischen Lehre dürfe man diese 99 Eigenschaftsnamen nicht als „Attribute“ Gottes fassen, denn ein Attribut setzt ein Subject voraus, welches als Träger des Attributes von diesem verschieden ist, eine Vorstellung, die wir von Gott nicht bilden dürfen, es sei denn, dass sie durch einen Schriftbeweis begründet werden könnte, was aber in unserem Falle ausgeschlossen ist. Wovon also die asʿaritischen Dogmatiker sagen, dass damit Attribute Gottes bezeichnet werden, mit anderen Worten, jene Eigenschaftsworte, welche von ihm im Koran und in der Sunna erwähnt sind, sind Namen, Eigennamen Gottes, deren Berechtigung bloss aus der Autorität des geschriebenen Wortes, nicht aber auf speculativem Wege begründet werden kann. Wir dürfen also nicht sagen: Gott wird deswegen der Lebendige genannt, weil das Thun nicht anders gedacht werden kann, als ausgehend von einem Lebendigen. Denn diejenigen, die auf diese Weise motiviren, setzen sich zu ihrer eigenen Lehre, dass „Gottes Leben anders sei als das der übrigen Lebenden“, in gewaltigen Widerspruch; da sie durch diese Benennung implicite zugeben, dass das Leben, in dem Sinne wie dies von den Geschöpfen ausgesagt wird, nicht nothwendig demjenigen eigen sein muss, von dem ein Thun ausgeht. Ebenso steht es auch damit, wenn wir Gott den Wissenden und Mächtigen nennen¹⁾.

1) Ibn Hazm Bl. 154a وأما لفظ الصفة في اللغة العربية وفي جميع اللغات فأنما هي عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها لا معنى للصفة غير هذا البتة وهذا أمر لا يجوز إضافته إلى الله تعالى البتة إلا أن يأتي نص أخير الله تعالى به عن نفسه فتوقف عنده وتدرى حينئذ أنه اسم علم لا مشتق من صفة أصلاً وأنه خير عند تعالى لا يراد به غيره عز وجل ولا يرجع منه إلى سواه البتة والعجب كذا العجب أن يسموا الله تعالى حياً لأنهم لم يجدوا الفعل يقع إلا من حتى ثم يقولون أنه لا كالأحياء فعادوا إلى دليلهم فافسدوه لأنهم إذا أوجبوا وقوع الفعل من حتى ليس كالأحياء الذين لا يقع الأفعال إلا منهم وأن كان بخلاف ما عبيدوه فلا

Recht wunderlich ist ein logisches Argument, welches Ibn Hazm mit Vorliebe anwendet, um zu beweisen, dass die Namen Gottes nicht Eigenschaften bezeichnen. „Wir wissen — sagt er —¹⁾ dass Gott in Wirklichkeit und nicht in metaphorischer Weise „der Barmherzigste der Barmherzigen“ genannt wird; wer dies leugnete, dessen Blut und Vermögen wäre vogelfrei. Nun ist es aber Gott, der die Kinder heimsucht mit Blatterkrankheiten und Krebschäden und Dämonen²⁾ und Diphteritis und schmerzhaften Krankheiten,

ينكم (ولا) وقوع الفعل (العقل) ممن لا يسمى حياً وان كان بخلاف ما عهده،

1) Ibn Hazm B. 155 a وقد علمنا ان الله تعالى أرحم الراحمين حقا لا مجازاً من انكم هذا شهو كفر حلالاً لله وماله وهو تعالى يبتلى الاطفال بلجذري والأواكل والجنس والذبحة والوجع حتى يموتوا والجوع حتى يموتوا كذلك ويقجع الآباء بالبناء وكذلك الأميات والاحباء بعضهم ببعض حتى يهلكوا شكلاً ووجداً وكذلك الطيم بولادها وليست هذه صفة الرحمة بيننا فصحة يقينا أنها اسماء سمى الله تعالى بها نفسه غير مشتقة من صفة محمولة فيه تعالى وحاشى له من ذلك. Auf dieses letztere Momont kommt I. H. gern zurück, so z. B. Bl. 162 a inmitten seiner Beweisführung dafür, dass man Gott nicht *saxi* nennen dürfe: ولا يختلف اثنان من كل من في العالم في ان أمراً له ماء عذب حاض ولا يحتاج اليد وطعام عظيم فضل لا حاجة به اليد ورأى رجلاً من عرض الناس أو عبداً من عبيده يموت جوعاً وعطشاً فلم يسقه ولا اطعمه فانه في غاية البخل والشح والقسوة والظلم والله تعالى يرى كثيراً من عباده واطفالا من اطفالهم يموتون عطشاً وجوعاً وعنده مخارج السموات وخزائن الارض ولا يرحمهم بنقطة ماء ولا لقمة طعام حتى يموتوا كذلك ولا يوصف لذلك بشح ولا بخل ولا ظلم ولا قسوة بل هو الرحيم الكريم كما سمى نفسه فبطل قياسهم الفاسد في انصفت انعاب عندهم على الشاهد.

2) Bezieht sich wohl auf den muhammedanischen Aberglauben, dass die Dämonen auf Kinderraub ausgehen; in einem Traditionssatze bei Al-Buchārī

von denen sie hinweggerafft werden, und mit Hunger, an dem sie ebenfalls sterben; so bringt er Schrecken über die Väter und Mütter durch die Kinder und über den Freund durch das Leid das er dem andern zuwendet, so dass sie durch den Schmerz über den Verlust der Kinder und Freunde hin werden; so sucht er auch die Vögel heim durch ihre Jungen. Dies passt nicht zum Attribut der Barmherzigkeit, wie wir dieselbe unter uns auffassen. Hieraus folgt denn mit Sicherheit, dass jene Benennungen Eigennamen sind, mit welchen sich Gott selbst benannt hat und nicht von Eigenschaften abgeleitet sind, deren Träger er ist“.

Diese Neigung Ibn Ḥazm's die von Gott ausgesagten Appellativa zu Eigennamen zu stempeln, findet auf einem andern Gebiete ihre Parallele in jener Lehre des Ibn Ḥazm, dass Traditionssätzen, in denen von einem *رجل صحابى*, einem anonymen Gefährten des Propheten gesprochen wird, dieses *رجل* nicht die Bedeutung „irgend jemand“ habe, sondern eine Person Namens Raḡul bezeichne¹⁾. Solche Schrullen förderte die kleinliche Anwendung der zähirischen Consequenzen zu Tage. Wie peinlich die in Ibn Ḥazm's Spuren wandelnde Zähirschule in der Durchführung ihres Grundsatzes betreffs der Gott zukommenden Namen vorging, wird auch daraus ersichtlich, dass sie den Versuch machte, Al-dahr unter die Namen Allāh's aufzunehmen, wegen folgender durch Abū Hurejra verbreiteten Tradition: „Es sprach der Prophet: So sprach Allāh: Es beleidigt mich der Menschensohn, wenn er die Ewigkeit (oder das Schicksal) — Al-dahr — schmät, denn das Schicksal bin ich selbst, in meiner Hand ist der Befehl, ich wende die Nacht und den Tag“²⁾. Diese poetische Identification Gottes mit dem Dahr sollen die Zähiriten als Anhaltspunkt dafür benutzt haben, „das Schicksal“ unter die schönen Namen Gottes zu rechnen³⁾ Ibn

giebt Muhammed folgende Lehre: *خَمَرُوا الْآتِيَةَ وَأَوَكُوا الْأَسْقِيَةَ وَأَجِيفُوا*
الْأَبْوَابَ وَكَفُوا صَبِيَانَكُمْ فَإِنَّ لِلْحَجَّ سَيَارَةَ خَطْفَةَ وَأَطْفَمُوا أَمْصَابِيحَ
عِنْدَ الرِّقْدِ فَإِنَّ الْفُيُوسِقَةَ رَبَّمَا أَخَذْتَ الْفَتِيلَةَ وَأَحْرَقْتَ أَحَدَ الْبَيْتِ

1) Bei Ibn Hagar Isāba I p. 11.4.

2) Al-Buchāri, Kitāb al-adab nr. 160, Kitāb al-tafsir nr. 249 zu

XLV 23: *عَنْ أَبِي عَرِيْبَةَ رَضِيَ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُوْذِيْنِي ابْنُ آدَمَ يَسْتَبِ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ بِيَدِي الْأَمْرِ أَقْلَبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ.*

3) Es werden auch folgende Aussprüche Muhammeds tradirt (in den kanonischen Sammlungen allerdings haben sie keinen Platz gefunden): *لَا تَسْمُوا*

Ḥazm wird als die Autorität dieser Anschauung bezeichnet¹⁾; jedoch habe ich bei Ibn Ḥazm nichts derartiges gefunden. Soviel ist jedoch sicher, dass sich die Zāhiriten mit den Konsequenzen beschäftigten, welche an der Hand der von ihnen befolgten Grundsätze aus dieser Tradition zu ziehen wären. Um denselben aus dem Wege zu gehen, hat der Sohn des Begründers der Zāhirschule die LA. *وَأَنَا الدَّقَمَرُ* in dem Text unserer Tradition vorgeschlagen, um durch dieselbe der Nöthigung jener Identification zu entgehen und den Sinn zu gewinnen: „So lange die ewige Zeit dauert, werde ich u. s. w.“, eine Version, der sich auch andere Traditionsgelehrte, unter ihnen auch Ibn ‘Abd al-Barr, dem wir später als Zāhiriten begegnen werden, anschliessen²⁾. Es sei mir jedoch erlaubt, meine eigene Meinung in Betreff des fraglichen Traditionssatzes auszusprechen. Ich glaube, dass er zu jenen Sätzen der muhammedanischen Tradition gehört, welche ihren Ursprung der altarabischen Spruchweisheit verdanken. Sein heidnisches Urbild ist folgendes Sprichwort: *3) مَنْ عَتَبَ عَلَى الدَّهْرِ طَلَّتْ مَعْتَبَتُهُ* und auch in einem Trauergedichte des Lebīd auf seinen Bruder Arbad finden wir eine Spur davon⁴⁾. Die muhammedanische Wendung dieses Sprichwortes bietet die Dahr-Tradition. In diese Reihe gehört, um noch ein Beispiel anzuführen, der Traditionssatz: *انصُرْ إِخْوَانَ ظَالِمًا*

الدُّنْيَا فَتَعَمَّتْ مَطْيَبَةَ الْمُؤْمِنِ عَلَيْهَا يَبْلُغُ الْجَنَّةَ وَبِهَا يَنْجُو مِنَ النَّارِ
 لا تَسْبَعُوا الرِّيحَ فَاتِيهَا مِنْ 382 Al-Damīri II p. 382
 neben anderen Versionen, Al-Damīri II p. 382
عَلَا نفس الرحمن جل وعلا
 ibid. Bd. I p. 18; der obige Ausspruch über Dahr gehört wohl in diese Familie.

قال ابن كثير غلط ابن حزم ومن 378 Al-Kastalāni VII p. 378
 نَحَا نَحْوَهُ مِنَ الظَّاعِرِيَّةِ فِي عَدَمِ الدَّقَمَرِ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحَسَنِيَّةِ أَخَذًا
 2) Al-Nawawī V p. 49 zu der Parallelstelle bei
 من عدا الحديث
 وقال أبو بكر ومحمد بن داود الاصبهاني الظاعري 1
 Muslim Adab nr. 1
 أما عو الدقمر بالنصب على الظرف أي أنا مدة الدقمر أقلب ليله
 ونهاره وحكى ابن عبد البر هذه الرواية عن بعض أهل العلم وقال
 الدخاس يجوز النصب أي فان الله باق مقيم أبدا لا يزول،
 3) Al-Mejdāni II p. 214. 4) Kitāb al-ugāni XV, 141, 2 *والدهم

ان عاتبت ليس بمعتب*

او مظلوما „Hilf deinem Bruder ob er nun im Recht oder Unrecht sei“, freilich mit der Wendung, dass man in letzterem Falle die Beihilfe dadurch bethätige, dass man den Bruder vom Wege des Unrechtes zu dem des Rechtes zurückführe¹⁾. Aber auch die Heiden lehrten bereits jenen Satz, ohne ihm die im Islām zur Geltung gekommene moralische Wendung zu geben; sie lehrten vielmehr, dass man dem Bruder, selbst wenn er Unrecht übt, in seinen Zwecken fördern und unterstützen müsse²⁾. Muhammed, oder der Islām hat in beiden hier erwähnten Fällen heidnisch arabische Lehren wörtlich übernommen und denselben bloss eine muhammedanische Wendung verliehen³⁾.

In der Forderung übrigens, dass von Gott nur solche Eigenschaften ausgesagt werden, die in den schriftlichen Autoritäten des Glaubens ausdrücklich als solche bezeichnet werden, und dass dem Wesen Gottes auf bloss speculativem Wege nichts zugeeignet werden dürfe, geht Ibn Ḥazm so weit, dass er dieselbe auch gegen Nichtmuhammedaner, mit Berufung auf ihre eigenen heiligen Schriften geltend macht. Der Ansicht jener christlichen Dogmatiker, welche den Sohn mit dem Wissen Gottes und den heiligen Geist mit seinem Leben identificiren, stellt er entgegen, dass sie hiefür keinen Beleg aus den Evangelien und ihren sonstigen Religionsbüchern beibringen könnten⁴⁾. Auch philologische Gründe führt er übrigens

1) Al-Buchāri, Kitāb al-mazālim nr. 4. Muslim, Kitāb al-birr nr. 16 und vgl. die Commentatoren. 2) Al-Mejdāni II p. ۳۲۳.

3) Dass man schon in früher Zeit die Dahr-tradition von dogmatischem Standpunkte aus anstössig fand, und Versuche machte, dieselbe durch Interpretation mit dem Geiste des Islām in Einklang zu bringen, zeigt folgender Erklärungsversuch des bagrischen Theologen 'Abd al-Raḥmān b. Mahdi

(st. 198): *واما قوله لا تسموا الدرهم فان الدرهم هو الله فما احسن ما قسم ذلك عبد الرحمن بن مهدي قال وجه هذا عندنا ان القوم قالوا وما يهلكنا الا الدرهم فلما قال القوم ذلك قال النبي صلعم ذلك الله يعني ان الذي احلكم القرون هو الله عز وجل فتوهم منه* Al-Gāhiz Bl. 60 b. *المتوهم انه اتما وقع الكلام على الدرهم*

4) Ibn Ḥazm I Blatt 20 a *ولذلك ان بعضهم قال لمتما وجب ان يكون الباري تعالى حيا عالما وجب ان يكون له حياء وعلم فحيائه في التي تسمى روح القدس وعلمه هو الذي يسمى ابنا* *قل ابو محمد وهذا من اغت ما يكون من الاحتجاج لانه قدمننا ان الباري تعالى لا يوصف بشيء من هذا من طريق الاستدلال*

gegen diese Ansicht ins Treffen. — Ausser dem Schriftbeweise lässt er in dogmatischen Dingen im Allgemeinen nur noch das *Iğmâ'* (consensus) als Autorität gelten, dort wo die Schrift und die beglaubigte Tradition keinen textuellen Anhaltspunkt bietet. Es wäre verboten von Gott zu sagen, er sei „Erwecker der Todten“ und „Tödter der Lebenden“ (denn diese Ausdrücke kommen mit dieser Participform im Koran und in der Tradition nicht vor, wo sie nur mit Verb. finit. gefunden werden), wenn die Zulässigkeit dieser Sprachausdrücke und noch einiger anderer nicht im Consensus seine Stütze fände¹⁾.

Wir haben hier bis zum Ueberdruss sehen können, wie Ibn Hazm die gesetzwissenschaftlichen Grundsätze der Zâhirschule auf die Dogmatik anwendet und in dieser letztern nur die geschriebenen Religionsquellen und den Consensus als Autoritäten zulässt. So wie sich diese Schule im Fik̄h gegen den Analogiebeweis, Kijās, verwahrt, so will ihn Ibn Hazm auch aus der Dogmatik verbannt wissen. Er weist uns weitläufig nach, dass man Gott keine Eigenschaften beilegen dürfe, welche aus der Negation einer andern folgen, die ihm nicht eigen (z. B. dass man ihn einen Helden nenne, weil ihm Feigheit ferne ist u. s. w.); es sei denn, dass eine solche Benennung Gottes durch klare Koran- oder Traditionsstellen belegt werden könnte. Den Lebenden, Wissenden, Mächtigen aber können wir Gott nennen, nicht deshalb, weil er nicht todt, unwissend und kraftlos ist, sondern weil er in Stellen der Schrift so genannt wird; wäre dies nicht, so dürfte niemand Gott mit diesen Namen nennen, denn er würde dann Gott mit der Creatur vergleichen.

Ganz besonders gilt dies von dem Namen حَيٌّ, welcher in einer

لكن من طريق السمع خاصة وليس يصح لهم دليل لا من انجيلهم
ولا من غيره من الكتب ان العلم يسمى ابنا ولا في كتبهم ان علم
الله هو ابنه وقد اتى بعضهم ان هذا تقتضيه اللغة اللطيفية من
ان علم العالم يقال فيه انه ابنه الخ

1) Blatt 155 b وأما اثبات الوصف او التسمية له تعالى فلا يجوز
الآن بنص وبخير عنه من افعاله عز وجل فنقول (فلا نقول: 1.) انه تعالى
مُحْيِي الموتي ومُهِيت الاحياء * ^١ اَلَا لَآتِه يَشْتِمُ
cod. unverständlich: لَوْلَا يَشْتِمُ (الا لا سمى), vielleicht könnte gelesen werden
شيء من ذلك ولولا الاجماع على اباحة اطلاق بعض ذلك عنا
ما أُجْرِنَاهُ

Koranstelle auch denjenigen bedeutet, welcher die Wahrheit erfasst und Gottes Wesen in Wahrheit anerkennt. „Noch eines muss bemerkt werden“ setzt er dann fort¹⁾ „dass nämlich die As'ariten von sich sagen, dass sie die Vergleichung Gottes mit der Creatur verpönen, während sie doch selbst vollständig in diese Sünde verfallen. Sie sagen nämlich: Da der Handelnde unter den Menschen nur ein solcher sein kann, der lebendig, wissend und mächtig ist, so folgt, dass auch der Schöpfer, der alle Dinge hervorbringt, diese Eigenschaften besitzen müsse. Dies ist der Wortlaut ihres Analogieschlusses; hoch erhaben ist Gott über die geschaffenen Dinge und die Aehnlichkeit mit denselben! Selbst diejenigen, welche die Berechtigung der Analogie zugestehen, geben ihm nur in solchen Fällen Raum, wo aus der Analogie einer Sache mit einer andern ihr ähnlichen eine Folgerung gezogen werden soll; dass aber eine Sache mit einer anderen verglichen werde, welche ihr nach allen Richtungen hin gegensätzlich gegenübersteht, und durchaus in keinem Punkte ähnlich ist, dies ist nach der Ansicht niemandes gestattet, ganz abgesehen davon, dass die Kijâsmethode überhaupt durchaus nichtig ist“. Während er aber unaufhörlich gegen Kijâs und Istidlâl und jede willkürliche Einführung von speculativen Momenten in die theologische Untersuchung eifert, sind es eben, wie wir sehen konnten, logische Argumente mit denen er selbst das Verfahren der gegnerischen Schulen ad absurdum zu führen bestrebt ist. Ja er ist es selbst, der die aristotelischen Werke als „gesunde, nützliche, auf den Monotheismus hinleitende Bücher“ angelegentlichst anempfiehlt, welche sowohl den Gesetzgelehrten als auch den Dogmatikern zur Aufstellung correcter Praemissen und zur Folgerung correcter Schlüsse, zur Formulirung richtiger Definitionen und Vollführung anderer logischer Operationen Anweisungen geben,

1) Blatt 153 b وايضا فانهم يدعون انهم ينكرون التشبيه ثم
 يركبونه اتم ركوب فيقولون لما لم يكن الفاعل عندنا الا حيا عالما
 قادرا وجب ان يكون البارى الفاعل لاشياء حيا عالما قادرا وهذا
 نص قياسهم تعالى الله (له cod.) على المخلوقات وتشبيهه تعالى بها
 ولا يجوز عند الثقلين بالقياس ان يقاس الشيء الا على نظيره
 واما ان يقاس الشيء على خلافه من كل جهة وعلى ما لا يشبهه في
 شيء البتة فهذا ما لا يجوز اصلا عند احد فكيف والقياس كله
 باطل لا يجوز

welche dem Faḳīh muḡtahid in seinem eigenen und in seiner Religionsgenossen Interesse unentbehrlich sind ¹⁾).

Dieselben Gesichtspunkte, welche dem zāhiritischen Dogmatiker in der Frage über die göttlichen Attribute, die leitenden Gedanken seiner Glaubenslehre bieten, weisen ihm auch in den übrigen Kapiteln der Dogmatik die Richtung an, in welcher er sowohl im Aufbau seines eigenen positiven Systems als auch in der Polemik gegen die gegnerischen Schulen vorzugehen habe. So z. B. in der Entscheidung der Frage: ob man von Gott aussagen dürfe, dass er Willen besitze und dass er ein Wollender sei. Ibn Ḥazm führt zwar gegen die Ansicht jener Dogmatiker, welche diese Frage bejahend, den Willen ein ewiges Attribut des göttlichen Wesens nennen, das philosophische Argument an, dass in diesem Falle auch das von Gott Gewollte ewig sein müsste, da doch nach dem Ausspruche des Koran, die Willensakte Gottes stets das Dasein des Gewollten begleitet (Sure II v. 111. III v. 42 u. a. m.). Die Hauptsache bleibt aber in seiner Argumentation die Berufung auf die klare Ausdrucksweise der Schrifttexte (naṣṣ). In denselben finden wir stets nur die Formen des Verbi finiti sowohl des Perfectum als auch des Imperfectum von dem Verbum, welches den göttlichen Willensakt ausdrückt. Nie aber finden wir, weder im Koran noch in der Sunna, dass in Verbindung mit Gott das nomen verbi irāda „das Wollen“ oder die Participform murīd „Wollender“ gebraucht würde. Wir dürfen daher von Gott nicht mehr behaupten, als was er selbst von sich aussagt: er will, er will nicht, er hat gewollt, er hat nicht gewollt, nicht aber: das Wollen oder der

قال ابو محمد وهذه الكتب كلها (يعنى الكتب 1) Bl. 128 b
التي جمعها ارسطاطاليس في حدود الكلام) كتب سالمة مفيدة
دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته عظيمة المنفعة في انتقاد
جميع العلوم وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود نفى مسائل
الاحكام الشرعية فيها يعرف كيف التوصل الى الاستنباط وكيف
تؤخذ الالفاظ على مقتضاها وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل
من المفسر وبناء الالفاظ بعضها على بعض وكيف تقديم المقدمات
وانتاج النتائج وما يصح من ذلك صحة ضرورية ابدا وما يصح مرة
ويبطل أخرى وما لا يصح البتة وضرب الحدود التي ما شدد عنها
كان خارجا عن اصله ودليل الخطأ ودليل الاستقراء وغير ذلك
مما لا غنى للفقير المجتهد لنفسه ولا عمل ملته عنه

Wille Gottes, er sei ein Wollender „denn dies Letztere kommt weder in einem Texte des Koran noch in einem Ausspruche des Propheten, noch aber in denen der frommen Vorfahren vor. Diesen verwerflichen Sprachgebrauch haben erst einige Mutakallimûn eingeführt, in Bezug auf deren Seligkeit man mehr Furcht als Hoffnung hegen müsse. Sie haben — so charakterirt hier Ibn Hāzīm wieder die Asʿariten ¹⁾ — keinen wahren Schritt gethan im Islām und nicht in der Gottesfurcht, und in dem Streben nach dem Rechten, und in der Wissenschaft des Koran und der Traditionen des Propheten und dessen, worin die Rechtgläubigen überein-

وَأَمَّا الْإِرَادَةُ فَقَدْ اثْبَتَهَا قَوْمٌ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ وَقَالُوا 1) Bl. 160b
لَمْ تَنْزِلِ الْإِرَادَةَ وَلَمْ يَنْزِلِ اللَّهُ تَعَالَى مَرِيدًا بِهَا قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ وَهَذَا
خَطَأً لِتَبَعَاتِهِمْ صُرُوفُهُمْ أَحَدُهُمَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَنْصَ عَلَى أَنَّهُ
مَرِيدٌ وَلَا عَلَى أَنَّ لَهُ إِرَادَةً وَأَيْضًا فَإِنَّ الْإِرَادَةَ مِنَ اللَّهِ
تَعَالَى لَوْ كَانَتْ لَمْ تَنْزِلْ لَكَانَ الْمَرَادُ لَمْ يَنْزِلْ بِنَصِّ الْقُرْآنِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ
وَجَلَّ أَنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَخَبِرَ تَعَالَى
أَنَّهُ إِذَا أَرَادَ الشَّيْءَ كَانَ وَأَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى تَصْوِيبِ قَوْلِ مَنْ قَالَ مَا شَاءَ
اللَّهُ كَانَ وَالْمَشِيئَةُ عَنِ الْإِرَادَةِ فَصَحَّ بِمَا ذَكَرْنَا صَحْحًا لَا شَكَّ فِيهَا أَنَّ
أَسْوَأَ مَا يُقَالُ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ كَمَا قَالَ تَعَالَى إِذَا أَرَادَ شَيْئًا وَيَقُولُ أَنَّهُ
تَعَالَى يَرِيدُ مَا أَرَادَ وَلَا يَرِيدُ مَا لَمْ يَرِدْ كَمَا قَالَ تَعَالَى يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ
الْيُسْرَ وَلَا يَرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ قَالَ تَعَالَى أَوْلَيْتُكَ الَّذِينَ لَمْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ
يُنزِلَهُمْ قُلُوبَهُمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا وَقَالَ تَعَالَى ثُمَّ يَرِدُ اللَّهُ أَنْ
يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا
حَرَجًا فَنَحْنُ نَقُولُ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَرَادَ وَيَرِيدُ وَلَمْ يَرِدْ وَلَا يَرِيدُ
وَلَا نَقُولُ أَنَّ لَهُ إِرَادَةَ وَلَا أَنَّهُ مَرِيدٌ لِأَنَّهُ لَمْ يَأْتِ نَصٌّ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى
بِذَلِكَ وَلَا مِنْ رَسُولِهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا جَاءَ نَفْيٌ قَطْرَ عَنْ أَحَدٍ مِنَ السَّلَفِ
الصَّالِحِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَأَمَّا أَطْلُقُ هَذَا الْأَطْلَاقَ الْفَاحِشَ قَوْمٌ مِنَ
الْمُتَكَلِّمِينَ لِحُوفِ عَلَيْهِمْ أَقْوَى مِنْ رَجَاءِ السَّلَامَةِ لَهُمْ لَا قَدَمَ صَدِّقٍ
لَهُمْ فِي الْإِسْلَامِ وَلَا فِي السُّورِ وَلَا فِي الْاجْتِهَادِ فِي التَّخْيِيرِ وَلَا فِي الْعِلْمِ
بِالسُّقْرَانِ وَلَا بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا بِمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ

stimmen, und dessen, worin sie verschiedener Meinung sind, auch nicht in den Definitionen des Kalâm und in der Erforschung der Wesenheit (Quiddität) und Qualität der geschaffenen Dinge; sie folgen vielmehr dem, was sich ihnen als Schein aufdrängt, und stürzen sich tollkühn in die Orte des Verderbens ohne Führung von Gott; wir flehen Gott um Schutz an vor dieser Gefahr. Gott hat im Koran gesagt: „Würden sie es zu dem Propheten und zu den Männern des Befehles unter ihnen zurückführen, so würden es diejenigen wissen, die es von ihnen erforschen (Sure IV v. 85)“. In diesem Ausspruche hat Gott klar angedeutet, dass wer die Streitfragen nicht auf Gottes Buch und auf die Rede des Gottesgesandten, so wie auch auf den Consens der Gelehrten unter den Genossen und ihrer Nachfolger und derer die nach ihnen auf ihren Pfaden wandelten, zurückführt, selbst dasjenige nicht weiss, was er auf Grund seiner eigenen Vermuthung und Meinung herausgeklügelt¹⁾.

ولا بما اختلفوا فيه ولا بحدود الكلام وحقائق ماهيات المخلوقات
وكيفياتها فيم يتبعون ما تراءى لهم وبقتحون المهالك بلا حدى
من الله عز وجل تعود بالله من ذلك وقد قال تعالى ولو رآه الراسول
الرسول والى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فتمس
تعالى على ان من لم يبرأ ما اختلف فيه الى كتابه والى كلام
رسوله صلعم والى اجماع العلماء من الصحابة والتابعين رضى الله
عنهم اجمعين ولا من سلك سبيلهم بعدهم فلم يعلم ما استنبطه
بظنه ورأيه ولسنا نكفر المحاجة على القصد الى تبين الحق وتبينه
بل عذا هو العمل الفاضل الحسن واتما نكفر الاقدام فى الدين بغير
برهان من قرآن او سنة او اجماع بعد ان اوجبه برهان الحسن وأول
بديهة العقل والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة من صحة
التوحيد والنبوة واذا ثبتنا بما ذكرنا ضرورة العقل توجب الوقوف
عند جميع ما قاله لنا الرسول الذى بعثه الله تعالى اليه وامرنا
بضاغته وان لا يعترضوا بالظنون الكاذبة والاراء الفاسدة والقياسات
السخيفة وانتقليد المهلك.

1) Wir gewinnen einen besseren Sinn, wenn wir den Text so corrigiren dürfen: „der weiss nur dasjenige, was er aus seiner eigenen u. s. w. herausgeklügelt“.

Wir selbst weisen nicht das Bedürfniss danach zurück, dass die Wahrheit ergründet werde und dass sie klar dastehe; ja wir sagen sogar, dass dies eine vorzügliche, schöne That sei. Wir weisen nur dies zurück, dass man in der Religion ohne Argumente aus Koran, Sunna und Consensus vorgehe, nachdem doch die zwingende Natur eines solchen Argumentes durch den Beweis der Sinne, der Axiomata der Vernunft und durch die Conclusionen, welche aus ihren richtigen Praemissen folgen, als da sind die Wahrheit des Monotheismus und Prophetismus, gefordert wird. Wenn wir nun dasjenige festhalten, was wir erwähnt haben, so folgt aus der Verstandesnothwendigkeit in zwingender Weise, dass wir dabei stehen bleiben, was uns der Prophet gesagt, den uns Gott geschickt und dessen Befolgung er uns anbefohlen hat, und dass ihm nicht trügerische Vermuthungen, falsche Meinungen, fadenscheinige Analogien und verderbliche Nachbeterei (nach Schulmeinungen) entgegen gesetzt werden mögen“.

In ebenso äusserlicher Weise setzt er sich auch mit den Mutaziliten auseinander; z. B. in der Frage, ob Gott die sündhaften Handlungen der Menschen erschaffen habe. Bekanntlich verwerfen die Mutaziliten diesen Glauben der Orthodoxie. „Sie wenden in speculativer Richtung folgendes ein: Wenn Gott den Unglauben und die sündhaften Handlungen erschaffen hätte, so folgte hieraus, dass er demjenigen zürnte, was er selbst gethan, und nicht Wohlgefallen fände daran, was er selbst erschaffen, und missbilligte, was er selbst geübt; sein Zorn und seine Missbilligung richteten sich demnach gegen dasjenige, was er selbst angeordnet und beschlossen hatte. Diese Einwendung — sagt Ibn Hazm — ist hinfällige Gaukelei. Wir stellen nicht in Abrede, denn Gott selbst hat es uns gesagt, dass er gegen Unglauben, Ungerechtigkeit und Lüge zürnt und keinen Gefallen daran findet, vielmehr dies alles missbillige und mit seinem Zorne bestrafe. Wir haben uns hierin nur in das göttliche Wort zu fügen. Aber wir wollen dieselbe Frage gegen sie selbst kehren und sagen: Hat Gott nicht Iblis, Pharao, den Wein und die Ungläubigen selbst erschaffen? Sie können nicht anders als mit ja antworten. Dann aber fragen wir weiter: Hat Gott Wohlgefallen an allen diesen, oder wendet er seinen Zorn gegen sie? Es wird wohl jeder alles dies bejahen müssen. Dann aber sagen wir: Dies ist ja dasselbe, was ihr vorhin zurückgewiesen habt, dass nämlich Gott seiner eigenen Anordnung zürne, seine eigene That missbillige und seine eigene Schöpfung verwerfe und verfluche! Stimmen sie dem nicht bei und wollten sagen, Gott habe nicht die Ungläubigen an sich verworfen, und nicht der Person des Iblis selbst gezürnt, und nicht den Wein an sich gemissbilligt, so können wir ihnen dies nicht zugestehen; denn Gott hat es im Koran ausdrücklich ausgesprochen, dass er Iblis und die Ungläubigen verflucht habe, und dass sie

von Gott verworfen und verflucht seien, und dass ihnen gezürnt werde; dasselbe gilt vom Wein und von den Götzen¹⁾).

Auch auf die Grundlegung der ethischen Begriffe musste die zäbirische Methode der Religionswissenschaft bei Ibn Ḥazm nicht unbedeutenden Einfluss ausüben. Auch hier gilt ihm vor allen Dingen einzig und ausschliesslich der schriftliche Beweis als Grundlage; die Folgerung, ob sie nun aus aprioristischen Sätzen oder aus Erfahrungsthatfachen abgeleitet ist, verwirft er auch auf diesem Gebiete völlig. Eine Handlung ist gut oder schlecht, nicht ihrer Natur und ihrem ethischen oder religiösen Werthe nach, sondern einzig und allein nur dadurch, dass sie durch den göttlichen Willen, der in Koran und Tradition zu Tage getreten, als solche bezeichnet werden. Dieselbe That kann demgemäss einige Zeit eine gute That gewesen, dann durch den souveränen Willen Gottes plötzlich in eine verwerfliche umgewandelt worden sein. Ibn Ḥazm kann hier allerdings seine Beispiele nur aus der muhammedanischen Ritualistik wählen. Das Wenden des Gesichtes beim Gebete gen

Bl. 197 b وَأَمَّا اعْتِرَاضُهُمْ مِنْ طَرِيقِ النَّظَرِ بَانَ قَالُوا أَنَّهُ تَعَالَى
 أَنْ كَانَ خَلَقَ الْكُفْرَ وَالْمَعَاصِيَ فَهُوَ أَذْنٌ يَغْضَبُ مِمَّا فَعَلَ وَيَغْضَبُ
 مِمَّا خَلَقَ وَلَا يَرْضَى مَا صَنَعَ وَيَسْخَطُ مَا فَعَلَ وَيَكْرَهُ مَا يَفْعَلُ وَأَنَّهُ
 يَغْضَبُ وَيَسْخَطُ مِنْ تَدْبِيرِهِ وَتَقْدِيرِهِ فَهَذَا تَمْويهٌ ضَعِيفٌ وَفَحْشٌ
 لَا نَنكِرُ ذَلِكَ إِذْ أَخْبَرَنَا اللَّهُ عَزَّ وَجَدَّ بِذَلِكَ [وَإِنْ هُوَ] تَعَالَى قَدْ
 أَخْبَرَنَا أَنَّهُ يَسْخَطُ الْكُفْرَ وَالظُّلْمَ وَالْكَذِبَ وَلَا يَرْضَاهُ وَأَنَّهُ يَكْرَهُ كُلَّ
 ذَلِكَ وَيَغْضَبُ مِنْهُ فَلَيْسَ إِلَّا التَّسْلِيمُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَدَّ ثُمَّ نَعَكْسُ
 عَلَيْهِمْ عِذَا السُّؤَالَ نَفْسَهُ فَنَقُولُ لَهُمْ أَلَيْسَ اللَّهُ خَلَقَ إِبْلِيسَ وَفِرْعَوْنَ
 وَالْأَخْمَرَ وَالْكَفَّارَ فَلَا يَدَّ مِنْ نَعَمٍ فَنَقُولُ لَهُمْ أَيْضًا جَدَّ وَعَزَّ عَنْ هَوْلَاءِ
 كَلِمَتِهِمْ أَمْ هُوَ سَاخِطٌ لَهُمْ فَلَا يَدَّ مِنْ أَنَّهُ سَاخِطٌ لَهُمْ كَرَاهَهُمْ
 غَضَبَانِ عَلَيْهِمْ غَيْرِ رَاضٍ عَنْهُمْ فَنَقُولُ لَهُمْ عِذَا نَفَسَ مَا أَنْكَرْتُمْ مِنْ
 أَنَّهُ تَعَالَى سَاخِطٌ تَدْبِيرِهِ وَغَضَبٌ مِنْ فَعَلِهِ وَكَرَهُ مَا خَلَقَ وَلَعْنَةُ شَارَانَ
 قَالُوا لَمْ يَكْرَهُ عَيْنَ الْكُفْرِ (الْكَفَّارَ 1). وَلَا سَاخِطٌ شَاخِصَ إِبْلِيسَ وَلَا
 كَرَهُ عَيْنَ الْخَمْرِ لَمْ نَسَلَمْ لَهُمْ ذَلِكَ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَدْ نَصَّ عَلَى أَنَّهُ لَعْنُ
 إِبْلِيسَ وَالْكَفَّارِ وَأَنَّهُمْ مَسْخُوطُونَ مَلْعُونُونَ مَكْرُوهُونَ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى
 مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ وَكَذَلِكَ الْأَخْمَرُ وَالْأَوْثَانُ‘

Jerusalem war früher eine „schöne Bewegung, und rechter Glaube“, dieselbe Bewegung hat aber Gott später als eine verwerfliche, als Zeichen der Ungläubigkeit, bezeichnet. Daraus folgt für Ibn Ḥazm, „dass es in der Welt keine an sich gute und keine an sich verwerfliche Sache gebe; sondern nur was Gott gut nennt, wird hierdurch gut, und was Gott verwerflich nennt, wird hierdurch verwerflich. Nur Gottes Schöpfung ist durchaus gut, Gott selbst nennt sie so; des Menschen durch Gott in ihn erschaffene Handlungen werden aber ausschliesslich durch Gottes unabhängigen Willen qualificirt“¹⁾.

„So giebt es auch in der Welt keine That, die man an sich Laster nennen könnte; hierzu wird sie nur durch ihr Verhältniss zum Willen Gottes. Die Tödtung des Zejd ist Laster, wenn Gott dieselbe verboten hat, Gerechtigkeit aber, wenn Gott dieselbe anbefiehlt. Allerdings kann man sagen, dass etwas an sich Lüge sei, insofern nämlich jemand eine Aussage macht, die der Thatsache widerspricht. Dieses Moment allein macht ihn aber weder zu einem Sünder noch der Schmähung würdig; hierzu wird er nur insofern, als Gott diese That als eine Sünde und verwerfliche Handlung in positiver Weise bezeichnet“²⁾.

1) Ibn Ḥazm Bl. 196 a كما كانت الصلاة الى بيت المقدس حركة حسنة ايماً ثم سماها تعالى قبيحة كقراً وهذه تلك الحركة نفسها فصحت أنه ليس في العالم شيء حسن لعينه ولا شيء قبيح لعينه لكن ما سماه الله تعالى حسناً فهو حسن وقاعده متحسن قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وقال تعالى حل جزاء الاحسان الا الاحسان وما سماه الله تعالى قبيحاً فهو حركة قبيحة وقد سمي عز وجل خلقه لكل شيء في العالم حسناً فهو كله من الله تعالى حسن وسمى ما وقع من ذلك من عباده كما شاء فبعض ذلك قبيح فهو قبيح وبعض ذلك حسنة فهو حسن وبعض ذلك قبيح ثم حسنة فكان قبيحاً ثم حسن وبعض ذلك حسنة ثم قبيح فكان حسناً ثم قبيح كما صارت الصلاة الى النبوة حسنة بعد ان كانت قبيحة وكذلك جميع افعال الناس التي خلقها الله تعالى فيهم

2) Bl. 200 a أنه ليس في العالم ظلم لعينه ولا بذاته البتة وأما الظلم بالاضافة فيقولون قتل زيد اذا نهي الله عنه ظلماً وقتله اذا

Aber eine vielumstrittene Frage der muhammedanischen Theologie war es, an welcher Ibn Ḥazm zur Verläugnung der exegetischen Gesetze, die er aufstellte, gezwungen ward. Die anthropomorphistischen Ausdrücke, welche wir im Koran und in der Tradition von Gott finden, boten dem zāhiritischen Religionsphilosophen ein Problem, an welchem sein zāhiritisches Bekenntniß straucheln musste. Schrifttreu sind in diesen Fragen einzig und allein die Anthropomorphisten (المجسّمَة), welche sich an den Wortlaut der heil. Schrift haltend, ungescheut bekennen, Gott habe ein Angesicht, Hände, Finger, Füße u. s. w. So steht es ausdrücklich in den Schriften und daran kann nicht herumgedeutet werden. Ibn Ḥazm verwirft diese Anschauung in scharfen, schmähenden Worten; ebenso scharf verwirft er aber auch die Deutungen der As'ariten und Mu'taziliten, welche in jenen Ausdrücken figurliche Ausdrucksweise finden. Um nun nach beiden Richtungen hin seine zāhiritische Anschauung zur Geltung zu bringen, muss er seine Zuflucht zum Lexicon nehmen und für jene Worte, welche für den oberflächlichen Sinn körperliche Gliedmassen bezeichnen, Bedeutungen finden, welche mit der spiritualistischen Anschauung von Gott verträglich sind. Oder aber er deutet die anthropomorphistischen Ausdrücke ganz weg, und betrachtet sie, sich auf den Sprachgebrauch berufend, als pleonastische Beigaben. So ist ihm z. B. *يد الله*, *وجه الله* u. a. m. nichts als pleonastischer Ausdruck für *الله*, während wieder für andere Ausdrücke lexicalische Interpretationen gesucht, z. B. für den Fuss, *رجل*, Gottes die Bedeutung: Versammlung *جماعة*, für Finger, *اصبع*, die Bedeutung: Hände *نعمّة* Gnade u. a. m. oder grammatische Rechtfertigungen gegeben werden. Wir haben schon oben (S. 123) ein Beispiel dafür gesehen, dass Ibn Ḥazm durch die Geltendmachung des *اضافة الملك* schwierige Textstellen für seine eigene theologische Theorie rettet. Dafür liefert er auch in diesem Kapitel ein Beispiel. Gott erschafft den Adam „in seiner Form“ bedeutet nicht dass der Mensch in Gottes Form erschaffen worden sei, so dass hieraus folgen könnte, dass Gott eine Form habe; sondern Gott erschuf ihn in der Form, die er für ihn wählte. Alle Formen gehören (als Besitzer) Gott

امر الله بقتله عدلاً وأما الكذب فهو كسذب نعينه وبيادته فكذلك من
 اخبر بخبر بخلاف ما هو فهو كاذب إلا أنه لا يكون بذلك آثماً
 ولا مذموماً إلا حيث أوجب الله تعالى فيه الاثم والذم فقط،

an, er wählte unter den vielen in seinem Besitze befindlichen Formen eine aus, und prägte sie dem Adam auf. Folgendes ist die hierauf bezügliche Hauptstelle in Ibn Ḥazm's religionsphilosophischem Werk, welche uns zugleich sein Verhältniss zu den dogmatischen Schulen klar vorführt:

Bl. 157a: قال أبو محمد قال الله عز وجل ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام فدعيت المجسمة التي الاحتجاج بهذا في مذهبهم وقال آخرون وجه الله تعالى إنما يراد به الله عز وجل قال أبو محمد وهذا هو الحق الذي قام البرهان بصحته لما قدمنا من إبطال القول بالنجسيم وقال أبو الهذيل وجه الله هو الله قال أبو محمد وهذا لا ينبغي أن يطلق لاقه تسمية وتسمية الله تعالى لا يجوز إلا بئس ولكن نقول وجه الله ليس هو غير الله تعالى ولا يرجع منه إلى شيء سوى الله تعالى برهان ذلك قول الله تعالى حاكيا ممن رضى قوله إنما نطعمكم لوجه الله فصمح يقينا أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى وبه عز وجل نتأيّد وقال تعالى يد الله فوق أيديهم وقال تعالى لما خلقت بيدي وقال تعالى مما عملت أيدينا أنعاما وقال تعالى بل يدها مبسوطتان وقد رسول الله صلعم عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين فدعيت المجسمة التي ما ذكرنا مما قد سلف بطلان قولهم فيه ودعيت المعتزلة التي ان اليد النعمة وهو أيضا لا معنى له لاقه دعوى بلا برهان وقال الأشعري أن المراد بقول الله تعالى أيدينا إنما معناه اليدين وأن ذكر الأعين إنما معناه عينان وهذا باطل مدخل في قول المجسمة بل نقول أن هذا أخبار عن الله تعالى لا يرجع من ذكر اليد إلى شيء سواه تعالى والله تعالى كما قال بيد ويدان وأيد وعيين وأعيين كما قال عز وجل ولتصنع على عيني وقال تعالى فأنك بعيننا ولا يجوز لأحد أن يصف الله عز وجل بأن له عيين لأن النسب لم يأت بذلك ونقول أن المراد بكل ما ذكرنا الله عز وجل لا شيء غيره وقال تعالى حاكيا عن قول قائل قال يا حسرتي على ما فرطت في جنبي

الله وهذا معناه فيما يقصد به الى الله عز وجل وفي جانب عبادته
وصح عن رسول الله صلعم ان جهنم لا تمتلىء حتى يضع الله فيها
قدمه وصح في هذا الحديث حتى يضع فيها رجله ومعنى هذا ما
قد بينه رسول الله صلعم في حديث آخر صحيح اخبر فيه ان الله
تعالى بعد يوم القيمة يخلق خلقاً يدخلهم الجنة والله تعالى
يقول للجنة والنار ولكل واحدة منكما ملوفاً بمعنى القدم في الحديث
المذكور انما هو كما قال تعالى قَدَّمَ صِدْقَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرِيدُ سَالِفَ
صِدْقٍ فمعناه الأمة التي تقدم في علمه تعالى انه يملأ بها جهنم
ومعنى رجله نحو ذلك لان الرجل للجماعة في اللغة اي يضع فيها
الجماعة التي قد سبق في علمه تعالى انه يملأ جهنم بها وكذلك
الحديث الصحيح ان رسول الله صلعم قال ان قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الله عز وجل اي بين تدبيرين ونعمتين من تدبير
الله عز وجل ونعمه اما كفاية يسره واما بلايا جرّها (cod. حرة) عليه
والاصبع في اللغة النعمة واخبر عم ان الله تعالى يبدؤ للمؤمن يوم
القيمة في غير الصورة التي عرفوها وهذا ظاهر بين وهو انهم يرون
صورة الخال من اليول والمخافة غير التي يظنون في الدنيا وبرهان
صحة هذا القول قوله عم في الحديث المذكور غير التي عرفتموه
بها وبالضرورة نعلم اننا لم نعلم الله عز وجل تعالى في الدنيا صورة
اصلاً فصح ما ذكرناه يقيناً وكذلك القول في الحديث الثابت خلق
الله آدم على صورته فهذا اضافة ملك يريد الصورة التي يخيّرنا الله
عز وجل ليكون آدم عم مصوراً عليها وكل فاصل في طبقته فانه
يتنسب الى الله تعالى ويضاف اليه عز وجل كما نقول بيت الله
عن الكعبة والبيوت كلها بيوت الله تعالى وكما نقول في جبرئيل
وعيسى عليهما السلام روح الله والارواح كلها لله تعالى ملك له (لها cod.)
والمقول في ناقة صالح عم ناقة الله والنوق كلها لله عز وجل فعلى
هذا المعنى قيل على صورة الرحمن والصور كلها لله تعالى في ملك

نه وخلق له، وقد رأيت لابن ثورك وغيره من الأشعرية في الكلام في هذا الحديث أنهم قالوا معنى قوله عم أن الله خلق آدم على صورته إنما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والافتقار واجتماع صفات الكمال فيه وإسجد له ملائكة كما أسجدتم لنفسه وجعل له الأمر والنهي على ذريته كما كان لله كل ذلك، قال أبو محمد هذا نص كلام أبي جعفر السمناني عن شيوخه حرفاً حرفاً وهذا كفر ماجد لا مزية فيه لأنه سوى بين الله تعالى وآدم في الحياة والعلم والافتقار وفي أن سجودهم لله تعالى سجود عبادة فإن كانوا سجدوا لآدم عبادة له فهذا شرك مجرّد ثم زاد في أن الأمر والنهي لادم على ذريته كما هو لله تعالى وهذا شرك لا خفاء به، وكذلك ما صرح عن النبي صلعم عن يوم القيمة أن الله عز وجل يكشف عن ساق فيأخرون سجداً فهذا كما قال الله عز وجل في القرآن يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود وإنما هذا إخبار عن شدة الأمر وحول الموقف كما تقول قد شمرت الحرب عن ساقها والعجب ممن ينكر هذه الأخبار الصحاح وإنما جاءت بما جاء به القرآن نصاً ولكن من ضاع علمه اندم ما لا علم له به وقد عاب الله هذا فقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تأويله،

Auch vor dem Takdir schrickt Ibn Hazm nicht zurück, wo der äussere Wortsinn die Körperlichkeit Gottes ergäbe; so erklärt er — gestützt auf die Autorität des Ahmed b. Hanbal-Stellen wie z. B. وجاء ربك „dein Gott kam“ mit folgender restitutio: es kam der Befehl Gottes (1) وجاء أمر ربك. Wir sehen, dass Ibn Hazm in der Erklärung der anthropomorphistischen Stellen des Koran und der Tradition seinem eigenen Systeme untreu wird und an den Ausdrücken der Schrift dieselbe interpretative Willkür begeht, die er sonst den Mutaziliten in schonungslosen Ausdrücken zum Vorwurf macht. Angesichts der grossen Anzahl von anthropomorphistischen Stellen, die der Koran aufweist, war es in diesem Punkte dem Ibn Hazm nicht möglich, jene in dogmatischer Be-

1) Bl. 159 a.

ziehung unbequemen Stellen der Tradition, bei deren Interpretirung seine zäbritische Worttreue zu Schanden wird, als unecht oder nicht genügend bezeugt zu verwerfen, ein Vorgang, den er sonst, wie wir selbst bisher zu wiederholten Malen sehen konnten, als ultima ratio in der Entkräftung der Argumente der Gegner anzuwenden liebt.

Aber es fehlte dafür auf der Seite der spiritualistischen Dogmatiker nicht an Versuchen, anthropomorphistische Ausdrücke aus dem Text der Traditionssammlungen zu entfernen. Diese Thatsache, die aus dem in den Commentaren beigebrachten textkritischen Apparate hervorleuchtet, ist für die Geschichte der kanonischen Texte des Islâm genug wichtig, dass wir dieselbe hier durch einige Beispiele beleuchten dürfen:

Kitâb al-tafsîr nr. 253 (zu Sure XLVII v. 27) heisst es:

خَلَقَ اللهُ الْخَلْقَ فَلَمَّا فَرَعَ مِنْهُ قَمَتِ الرَّحْمَنُ فَأَخَذَتْ بِحَقْوِ
 (بِحَقْوِي) الرَّحْمَنِ فَقَالَ لَهُ مَهْ الْجَحْ
 „Nachdem Gott die Schöpfung vollendet hatte, erhob sich die Verwandtenliebe und erfasste Gottes Lendengürtel. Da sprach Gott zu ihr: „Zurück!“ Sie aber sprach: „Dies ist der Zufluchtsort dessen, der Deinen Schutz sucht vor Treubruch u. s. w.“ Den Spiritualis^{ten} mochte „der Lendengürtel Gottes“ anstössig klingen und es geschahen Versuche, die anstössigen Worte aus dem Texte auszumerzen. Bei Al-Kaşfalânî (VII p. ۳۸۲), wo der apparatus criticus in nicht genug zu rühmender Fülle mitgetheilt ist, finden wir denn auch Textrecensionen verzeichnet, in denen die anstössigen Worte mit dem Zeichen „deleatur“ (كشط) überstrichen sind. Im Text des Abû Darr fehlen diese Worte gänzlich; Ibn Haġar bemerkt in seinem Commentar (فتح الباری), dass das Object des Verbum اخذت (حذف لانتم مفعول اخذت), obwohl der Satz ohne dieses Object keinen rechten Sinn giebt; Abû Zejd las die Worte بحقوى الرحمن nicht, obwohl sie in seinem Texte standen. — Eine ähnliche Stelle ist Tafsîr nr. 264 (zu Sure L v. 29). Hier heisst es von der Hölle, dass sie nicht voll wird, bis dass Gott seinen Fuss auf die Hölle setzt, dann sagt sie: Genug, genug! ثم الغر فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول قط قط. Bei Muslim finden wir in der Parallelstelle die Worte: حتى يضع الله رجله und in einer anderen Version dieses Traditionssatzes, wo Al-Buchârî die Worte حتى يضع قدمه überliefert, liest

Muslim: حتى يضع رب العبرة قدمة. Al-Ḳaṣṭalānī (ibid. p. ٣٩٥) theilt folgende Bemerkung mit: وانكر ابن شورك لفظ رجلاه وقال: ابن الجوزي هي تحريف من بعض الرواة ورت عليهما برواية انصاحيين بها وأولت بالجماعة. Ich vermüthe, dass schon die Weglassung des Subjektes اللّٰه und ربّ العبرة bei Al-Buchāri dem Bestreben zuzuschreiben ist, den anthropomorphistischen Ausdruck — wenn auch nur äusserlich — in etwas zu mässigen. Ibn Fūrak und Ibn Al-Ġauzī hielten das Wort رَجَلَهُ für Interpolation oder Verdrehung von Seiten eines Tradenten.

Auch auf dem Gebiete der Interpretation wurden — mit Ausschluss der allegorischen Auslegung — auf grammatischer Basis Versuche gemacht, anstössige Anthropomorphismen durch die Exegese zu mildern. Ein Beispiel hiefür bietet Al-Buchāri, Kitāb al-zakāt nr. 8. „Wer den Werth einer Dattel aus rechtmässigem Erwerb als Almosen giebt für wahr von dem empfängt es Gott mit seiner Rechten, und vermehrt es für den Geber, so wie einer von euch ein Füllen aufzieht, bis dass jenes Almosen zur Höhe eines Berges anwächst“ من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يقبل الله الا الطيب وان الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبه كما يربي احدكم فلوة حتى تكون مثل الجبل. In einigen Versionen heisst es sogar noch sinnlicher: فتربو في كف

الرحمن حتى تكون اعظم من الجبل. Die Traditionsgelehrten und Theologen haben an den sinnlichen Ausdrücken in diesem Traditionssatz viel herumgedeutet. Man findet bei Al-Damiri II p. ٣٩٥ s. v. فلو eine interessante Zusammenstellung der betreffenden Ansichten; uns interessirt hier zumeist jene, nach welcher بيمينه nicht die rechte Hand Gottes, sondern die des Beschenkten bedeuten soll: Gott empfängt das Almosen gleichsam durch die Hand des Bedürftigen, dem es gespendet wird; in dem Augenblicke da jener das Almosen empfängt, empfängt es auch Gott. So viel textkritische und exegetische Willkür wurde angewendet, um die Tradition von dem Vorwurfe des Tagsim zu befreien, welchen die Muhammedaner gewöhnlich den Juden und ihren heiligen Schriften zur Last zu legen pflegten¹⁾.

1) Grätz, Monatschrift 1880 p. 309 Anm. Vgl. für die obigen Stellen Al-Ġī Mawākif p. vvff.

3.

Wir wiederholen: Ibn Hazm hat den Gedanken der Zâhirschule insofern weitergeführt, als er in der Dogmatik des Islâm eine auf diesem Gebiete neue Methode zur Geltung bringen wollte, die zâhiritische. Er hat die Fragen der Glaubenslehre nach denselben Gesichtspunkten behandelt und beurtheilt, aus welchen die Schule, der er im Fikh angehörte, die Fragen der Gesetzwissenschaft betrachtete und behandelte. Die Dogmatik Ibn Hazm's ist ihrer Methode nach eine getreue Consequenz seines Fikh. Bis zu seiner Zeit war es nicht versucht worden, eine zâhiritische Dogmatik aufzubauen.

Aber auch Ibn Hazm ist es nicht gelungen, seine Dogmatik innerhalb der Zâhirschule zur Geltung zu bringen. Auch nachher bleibt die Stellung zu den dogmatischen Streitfragen für die Qualification eines Theologen als Angehörigen der Zâhirschule völlig indifferent; auch fernerhin bleibt es einzig und allein die Stellung in der Gesetzwissenschaft und die Ansicht von den berechtigten und unberechtigten Quellen der Rechtsdeduction, was die Zugehörigkeit zur Schule Dâwûd al-Zâhiri's bestimmt.

Das Schicksal Ibn Hazm's und seiner Schriften ist aus der Geschichte des Mauren in Spanien genügend bekannt. Der Fanatismus, die Unversöhnlichkeit, die verletzende Rücksichtslosigkeit, die gegen alle Gegenmeinung sich kehrende Verketzerungssucht, welche die vorwiegenden Züge des literarischen Bildes unsers Ibn Hazm ausmachen, waren nicht geeignet, seinen Bestrebungen Freunde und Anhänger aus den gegnerischen Lagern zu erwerben. Die Nachwelt hat seine schonungslose literarische Manier und sein rücksichtsloses Schmâhen der grössten Autoritäten der Vergangenheit und Gegenwart durch das Sprichwort charakterisirt: „Das Schwert des Hağğâğ und die Zunge des Ibn Hazm“¹⁾.

1) Ibn Al-Mulakkin Bl. 22a s. v. Abû Bekr ibn Fûrak erzählt mit Berufung auf Ibn Hazm, dass Sultan Mahmûd b. Sebektekin diesen Dogmatiker tödten liess wegen seiner Lehre: Muhammed war der Prophet Gottes, ist es

aber in der Gegenwart nicht mehr. *ان نبينا صلعم ليس هو رسول الله*

اليوم لكنه كان رسول الله. Ein Loser, der den Anachronismus bemerkte,

macht hierzu folgende Glosse: *لا يصح هذا النقل من حيث التاريخ فان*

ابن فورق مات قبل ان يتملك هذا السلطان محمود فتنبه له فان

ابن حزم طويل اللسان في حق العلماء بلا مستند حتى في الاثمة

الاربعة ولذلك ضرب المثل بجرأته فقيل سيف الحجاج ولسان

ابن حزم، فبالله المستعان.

Noch abstossender musste sein schroffer Charakter im Leben und in der Wissenschaft auf seine Zeitgenossen wirken. Der vom Osten heimkehrende Abu-l-Walid al-Bâgî, während dessen Abwesenheit vom Vaterlande die wichtigsten Schriften Ibn Ĥazm's in Spanien erschienen waren und viel von sich reden machten, fand „sehr viel Anmuthiges in den Reden Ibn Ĥazm's, ausser dem Umstande, dass er mit denselben das herrschende Mađhab verliess. Es fand sich denn auch in Andalus niemand, der sich mit seiner Gelehrsamkeit beschäftigte. Die Theologen zogen sich selbst vom polemischen Verkehr mit ihm zurück; nur einige Ungelehrte folgten seiner Ansicht. Er liess sich auf der Insel Majorca nieder, wo er als Oberhaupt einer Schaar von Anhängern lebte, und die Bewohner der Insel folgten seinen Lehren“. Al-Bâgî, der auch seinerseits der wörtlichen Auslegung der Traditionen nicht abhold war¹⁾, begab sich nun zu Ibn Ĥazm und widerlegte seine Thesen im persönlichen Verkehre²⁾. Auch ein Schüler des Bâgî, der im Jahre 500 gestorbene Abû Bekr Muḥammed b. Ĥajdara verfasste eine Widerlegungsschrift gegen den berühmten Zâhiriten³⁾.

Also die gewaltige Lehre des Ibn Ĥazm musste, wenn wir der Darstellung Al-Bâgî's Glauben schenken sollen, aus dem andalusischen Festlande, wo sie selbst als der Widerlegung unwerth erachtet wurde, flüchten und fern vom theologischen Verkehr auf der Insel Majorca ein Scheindasein fristen. Jedoch scheint uns die düstere Schilderung, welche Al-Bâgî von der gänzlichen Wirkungslosigkeit der theologischen Bestrebungen Ibn Ĥazm's entwirft, übertrieben zu sein. Wir finden einige berühmte Namen unter den Vertretern der Zâhirschule zu Ibn Ĥazm's Zeit und wir können voraussetzen, dass es der Einfluss dieses Theologen war, der sie ins zâhiritische Lager führte. Da finden wir vorerst den grossen Traditionsgelehrten Ibn 'Abd al-Barr Abû 'Omar Jûsuf al-Nimrî aus Cordova (st. 463) Kâđî von Lissabon. Er theilte

1) Er folgerte aus dem Wortlaute der berühmten Hudebjijatradition (Nöldoke, Gesch. des Korans S. 8), dass der Prophet des Schreibens kundig war. Der fanatische Fakîh Abû Bekr Al-Sâ'ig belegte ihn deshalb mit dem Beinamen eines Kâfir und selbst das ungelehrte Volk stiftete Aufruhr gegen den übrigens streng orthodoxen Theologen, der durch sein Zugeständniss an die wortgemässe Exegese die Wunderkraft des Propheten, die um so heller strahlt, je weniger Kenntnisse Muhammed selbst ins Prophetenthum mitbrachte, dadurch abschwächte, dass er ihn aus der Liste der Analphabeten streichen wollte. Bekanntlich macht die orthodoxe Theologie alle Anstrengungen, um durch die

gewaltsame Deutung des Wortes **فَكَتَبَ** in jener Tradition, den Propheten als ummî zu retten. Um so merkwürdiger musste seine Erleuchtung sein, je unwissender er selbst gewesen. Vgl. über die Disputation des Bâgî ausser Al-Makkari noch Sprenger, Moḥammad II p. 398. 2) Al-Makkari I p. ٥٠٥.

3) Tabakât al-Ĥuffâz XV nr. 28 **رد على ابن حزم**.

die Sympathien des ersten Stifters der Zâhirschule für den Imâm Al-Sâfi¹⁾. Von seinem Werke Al-tamhîd rühmt Ibn Ḥazm, dass es auf dem Gebiete des auf Grundlage der Tradition auferbauten Fikḥ nicht seinesgleichen, geschweige denn besseres gebe²⁾.

Unter traditionellem Fikḥ (فقہ الحدیث) versteht Ibn Ḥazm eben sein zâhiritisches System der Gesetzwissenschaft; eines seiner eigenen gesetzwissenschaftlichen Werke führt den Titel فی الایصال (في الاتصال³⁾). Den Terminus selbst finden wir allerdings bereits in einigen falschen Traditionssätzen⁴⁾. Ibn 'Abd al-Barr verliess später die Zâhirijja und wurde Mâlikit; als Kâḍi konnte er wohl keiner anderen als der herrschenden Schule angehören.

In diese Gruppe gehört auch ein den Lesern des Geschichtswerkes von Al-Maḥḥarî sehr geläufiger Name: Abû 'Abdallâh b. Muḥammed al-Ḥumejdi (st. 488), der seine theologische Ausbildung den Ibn 'Abd al-Barr und Ibn Ḥazm zu verdanken

1) Tabakât al-Ḥuffâz XIV nr. 12. 2) Al-Maḥḥarî II p. 114

وَعُو كِتَابٌ لَا أَعْلَمُ فِي فَقْهِ الْحَدِيثِ مِثْلَهُ أَصْلًا فَكَيْفَ أَحْسَنَ مِنْهُ

3) Tabakât al-Ḥuffâz XIV nr. 15. 4) An diesen, den Gegensatz zwischen der gewöhnlichen kijâsfreundlichen und der kijâsfeindlichen, auf pure Tradition gegründeten Jurisprudenz bezeichnenden Terminus, finde ich einen Anklang in einer Tradition, die wie so vieles Apokryphe an die Abschieds-

wallfahrt Muhammeds (حَاجَّةُ السُّودَاعِ) angelehnt wird. Damals soll der Prophet unter anderen folgenden (in den Sahîḥen nicht vorkommenden) Ausspruch gethan haben: Allâh möge erglänzen lassen einen Mann, der einen Ausspruch von mir hört und denselben in sich aufnimmt; denn gar mancher

Träger des Fikḥ ist kein Vertreter des Traditionsfikḥ. نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ

مَقَالَتِي فَوَعَاهَا قُرْبَ حَامِلٍ فَقَدْ نَيْسَ بِفَقِيهِ الْحَدِيثِ (Taḥdib p. ۳۲,

Al-Kastalâni, Einleitung p. ۴). Auch andere Versionen dieses Satzes wurden überliefert; und aus denselben können wir eben gegen das Alterthum des Aus-

druckes نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ Verdacht schöpfen, u. A.: نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ

مَقَالَتِي فَحَفِظْتُهَا وَوَعَاهَا وَأَدَاعَا قُرْبَ حَامِلٍ فَقَدْ نَيْسَ مِنْهُ عُو أَثَقَهُ مِنْهُ

oder: قُرْبَ مَبْلَغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ. Nur diese letzten Worte allein finden

wir in authentisch anerkannten Traditionen, sie sind entlehnt dem Kitâb al-

ilm nr. 9 des Buchârî; vgl. auch: قُلْعَلْ بَعْضٌ مِنْ يَبْلَغُهُ أَنْ يَكُونِ

أَوْعَى مِنْ بَعْضٍ مِنْ سَمِعَهُ Kitâb al-maġâzi nr. 77, Tauḥîd nr. 24,

kürzer Fitân nr. 8.

hatte. Er pflegte andauernd des Letztern Umgang ¹⁾, zu dessen bedeutendsten Schülern er gezählt wird ²⁾. Er studirte die Werke des Ibn Ḥazm unter des Verfassers eigener Anleitung und erkannte auch sein *Madḥab* als das wahre. Oeffentlich mochte er dies aber nicht zeigen; es wäre ihm wohl damals in seiner Carrière hinderlich gewesen.

Solange die Zāhirrichtung der Theologen Gunst und Hass anheimgestellt war, konnte es ihr nicht gelingen, über die Studirstube einzelner Theologen hinaus Propaganda zu machen. Es wird wohl nur eine ganz winzige Gemeinde gewesen sein, die zu dieser Zeit noch das Banner Dāwūd al-Zāhirī's hoch hielt, und selbst unter diesen Wenigen hat es Manchen gegeben, der neben seiner zāhiritischen Privatüberzeugung eine andere officielle Ueberzeugung kundthat, die der herrschenden Majorität. Wir werden bald sehen, dass zu dieser Zeit die Zāhirschule ihre Existenz als Corporation, als von den übrigen orthodoxen *Madāhib* selbstständige Schule eingebüsst hatte, und dass sie in die herrschende mālikitische Schule aufging. Es ist leicht zu begreifen, dass die Theologen eine Bestrebung, welche die Wunder ihrer casuistischen Spitzfindigkeit überflüssig machen wollte, nicht aufkommen liessen; sie drängten sie vielmehr zurück, ignorirten ihre Vertreter und sorgten für die Verdunklung ihrer Thätigkeit. Dem Zunftinteresse gegenüber war auch der gewaltige Ibn Ḥazm, sobald er unter die Theologen ging, zur Ohnmacht verdammt. In dem auf Ibn Ḥazm folgenden Jahrhundert sollte aber der Zāhirschule Genugthuung werden für ihre bisherigen Niederlagen. Wir sprechen von einer theologischen Reform, die nicht von Theologen, sondern von Fürsten geleitet ward und dem zāhiritischen System den Triumph gönnte, seine Principien zu einer Art Staatsreligion erhoben zu sehen. Wir glauben zwar nicht, dass die vorangegangene Thätigkeit Ibn Ḥazm's und seiner Schüler auf die Entstehung dieser merkwürdigen Reaction von directem Einflusse war; denn der Historiker derselben erwähnt weder des Ibn Ḥazm noch auch seiner Schriften im Rahmen der Ereignisse, die seinen Tendenzen zum Siege verhalf. Aber andererseits wäre es wieder undenkbar, dass eine so radicale Bewegung, wie die, von welcher wir sprechen wollen, ganz ausser Zusammenhang sei mit ihren historischen Praemissen, mit den Vorgängern, die das gleiche Ziel angestrebte. Es war eben wieder die Dogmatik Ibn Ḥazm's, welche die in dogmatischer Beziehung auf aš'aritischer Basis stehende almohadische Bewegung von ihrem zāhiritischen Vorläufer scheiden musste.

Zur selbstständigen, ja sogar staatlich bevorzugten Richtung in der Ausübung des Islām wurde nämlich die Zāhirrichtung unter dem dritten Herrscher aus der Dynastie der Almohaden in

1) Al-Maḥḳarī I p. 81ff.

2) Tabakāt al-Ijūfāz XV nr. 9.

Spanien und Nordafrika: Abū Jūsuf Ja'kūb (am Ende des VI. Jhderts. d. H.), der eine besondere Vorliebe für Tradition und Traditionsgelehrte bethätigte. „Er bekannte sich öffentlich — so erzählt Ibn al-Atīr — zur Zāhirijja und wandte sich von der mālikitischen Richtung ab¹⁾); die Sache der Zāhiriten nahm denn auch zu seinen Zeiten einen grossen Aufschwung. Im Mağrib waren sie durch viele Bekenner vertreten, die man mit Beziehung auf Ibn Ḥazm mit dem Namen Ḥazmijja bezeichnete²⁾, nur waren diese in die mālikitische Schule aufgegangen (مغمورون)

(بالملكية). Zu seinen Zeiten aber erschienen sie wieder selbstständig und fanden weite Verbreitung. Am Ende seiner Tage jedoch erlangte die sāfiitische Richtung das Richteramt in einigen Ländern, und auch der Fürst neigte zu ihnen³⁾. Aus diesem Berichte ersehen wir klar, wie die Zāhirschule nach Ibn Ḥazm ihre selbstständige Bedeutung einbüsste und in die herrschende Schule aufging und wie nahe sich noch zu dieser Zeit die Bekenner der Zāhirschule zur sāfiitischen Richtung fühlten. Am weitläufigsten jedoch erzählt uns ein zeitgenössischer Historiker von dem Wesen der Reform des Abū Jūsuf Ja'kūb. „Zu seinen Zeiten“ so erzählt uns der zeitgenössische Historiker der Almohadendynastie „kam die Wissenschaft der Furū' zu Falle; die Gesetzgelehrten fürchteten sich vor dem Herrscher; dieser liess die Bücher der (herrschenden) Schule (der Mālikiten) verbrennen, nachdem er aus denselben die Koran- und Traditionsstellen ausziehen liess, welche darin angeführt waren... Ich selbst war Augenzeuge davon, als man in Fāṣ ganze Lasten von diesen Büchern zusammenbrachte und dieselben dem Feuer preisgab. Dieser Herrscher trug den Menschen unter Androhung schwerer Strafen auf, die Beschäftigung mit der Wissenschaft des Ra'j zu unterlassen; hingegen gab er einigen seiner Hofgelehrten den Auftrag, aus den zehn nach Kapiteln geordneten Traditionswerken, nämlich aus den Sāḥīḥen des Buchārī und des Muslim, aus dem Werke des Tirmidī, aus dem Muwaṭṭa' des Mālik, sowie aus den Traditionssammlungen der Abū Dāwūd, Al-Nasā'ī, Al-Bazzār, Ibn Abi Sejba, Al-Dāraḳuṭnī und Al-Bejhaḳī, eine Gesetzesammlung über das Gebet und was mit demselben zusammenhängt, zu redigiren, ähnlich der die rituelle Reinigung betreffenden Traditionssammlung des Ibn Tumart. Sie leisteten denn auch Folge, und veranstalteten die ihnen aufgetragene Sammlung; der Regent selbst dictirte nun dieses Werk seinen Unterthanen, und machte ihnen die Erlernung desselben zur Pflicht. Dieses Sammelwerk verbreitete sich denn auch im ganzen Mağrib, hoch und niedrig lernten es auswendig; wer es auswendig wusste, hatte hiefür kost-

1) Mit denselben Worten auch Abulfedā IV p. 174. p. 118.

3) Ibn al-Atīr, Kāmil XII p. 41.

2) Vgl. oben

bare Belohnung vom Herrscher zu erwarten an Kleidungsstücken und sonstigen Werthsachen. Im Ganzen ging das Bestreben dieses Herrschers dahin, die Richtung des Mälík aus Magrib mit einem Male auszutilgen, und die Menschen dem Zâhir in Koran und Tradition zuzuführen. Dieselbe Tendenz hatten schon sein Vater und sein Ahn im Auge; nur dass diese mit derselben nicht offen hervortraten¹⁾. Als nämlich Hafiz Abū Bekr b. al-Gadd seine erste Audienz bei dem Vater des Ja'kūb nahm, fand er vor ihm das Werk des Jūnus über das kanonische Gesetz. „Sieh' nur Abū Bekr! — so redete er den Gelehrten an — ich betrachte hier diese auseinandergelassenen Meinungen, welche man in späteren Zeiten in Alláh's Religion aufbrachte; in einer und derselben Frage findest du vier und fünf und noch mehr Lehrmeinungen; wo steckt nun eigentlich die Wahrheit und an welche der auseinandergelassenen Ansichten müsse sich der Nachbeter halten? Abū Bekr begann hierauf die dem Herrscher auftauchenden Schwierigkeiten zu lösen. Er aber unterbrach den Vortrag des Gelehrten mit den Worten: „O Abū Bekr, es giebt nur entweder dies hier — da deutete er auf ein Koranexemplar — oder dies da — auf das Traditionswerk des Abū Dāwūd zu seiner Rechten deutend — oder das Schwert“²⁾. In den Zeiten Ja'kūb's aber trat all dasjenige in die Oeffentlichkeit, was zu Zeiten seines Vaters und Grossvaters im Verborgenen schwebte“³⁾. Al-Damiri, der dieses für die Geschichte der Zâhirschule hochwichtige Ereigniss in kurzen Worten ebenfalls mittheilt⁴⁾, setzt hinzu, dass die durch den Almohadenherrscher inaugurierte Richtung eifrige Nachfolger fand an den beiden Ibn Dihja, nämlich dem Brüderpaare Abu-l-Chattâb und Abū 'Amr und an Muḥjî al-dîn Ibn 'Arabi.

Der ältere Ibn Dihja ist in der theologischen Welt des Islâm namentlich durch die Opposition bekannt geworden, die er einem Lieblingsglauben des orthodoxen Volkes entgegensetzte, welches Muhammed trotz seiner eigenen Verwahrung dagegen⁵⁾, dem Jesus an Wunderübungen nicht gerne nachstehen lassen wollte. Die naive Orthodoxie des Islâm wurde von ihren Theologen gern in dem Glauben bestärkt, dass Muhammed seine verstorbenen Eltern vom Tode auferweckte, damit sie, die während ihres Lebens Heiden waren, das Prophetenthum des Sohnes laut bekennen, um so des muslimischen Paradieses theilhaftig werden zu können, dessen sie

1) 'Abd al-Mu'min begünstigte die mälikitische Schule. Al-Damiri I p. 174.

2) Eine ähnliche Aeusserung überliefert Abu-l-Ḥasan al-Gudāmi vom Sultan Abu-l-Walid, bei M. J. Müller, Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber p. 178.

3) Al-Marrūkoṣi, Kitāb al-mu'ǧib ed. Dozy p. 13—14.

4) Ḥajāt al-hajwān I p. 10v.

5) Vgl. mein Culto des Saints chez les Musulmans p. 34.

ohne dies Bekenntniss verlustig wären. Al-Sujūṭī verfasste nicht weniger als sechs Werke zu Gunsten dieses Glaubens und zur Widerlegung der gegnerischen Argumente, welche namentlich auf den äussern Sinn (ظاهر) der Traditionen ¹⁾ gegründet, durch unsern Ibn Dihja vertreten werden ²⁾. Dieser andalusische Theologe ist besonders als grosser Traditionssammler berühmt, wird aber gleichzeitig beschuldigt, viel Unbeglaubigtes in Umlauf gesetzt zu haben, vielleicht um dem Zugeständniss des Kijās auszuweichen (s. oben p. 7). Er war, wie es scheint, in der Kritik der Glaubwürdigkeit der Traditionen sehr liberal; Ibn 'Arabi beanstandete z. B. die Richtigkeit eines Traditionssatzes, wogegen Ibn Dihja bemerkt: „Wie wunderbar ist es doch, dass Ibn 'Arabi diesen Satz in seinem Buche كتاب الغوامض والعوامم zurückweist, während er doch bekannter ist als die Morgenröthe“ ³⁾. Er bereiste viele Länder um sich in der Traditionswissenschaft zu vervollkommen; auch in der Luḡawissenschaft war er als grosse Autorität anerkannt ⁴⁾. Nach vielen Reisen nahm er seinen ständigen Aufenthalt in Aegypten, wo er als Erzieher des später unter dem Namen Al-Malik al-Kāmil bekannten Fürsten thätig war, der ihm grosser Ehren theilhaftig werden liess. Auf den Thron gelangt gründete dieser Fürst für seinen Erzieher eine eigene Professur der Traditionswissenschaft an der neuerrichteten Traditionsschule, durch welche der die Wissenschaften hochhaltende Ejjubidenfürst dem durch Nūr al-dīn Mahmūd al-Zenḡi in Damaskus gelieferten Muster einer Fachschule für Hadīṭwissenschaft nachzueifern suchte ⁵⁾. Diesem Protector, der auch als mächtiger Fürst nicht aufhörte, seinem ehemaligen Lehrer die grössten Ehren zu erweisen ⁶⁾, widmete der dankbare Gelehrte sein Werk تنبيه البصائر في أسماء أم الكتاب, eine Synonymik der Benennungen des Weines, in welchem es der Verf. allen Vorgängern zuvorthuend bis zu 190 Namen des ver-

- 1) Kitāb al-aḡānī XVI p. 14 wird ein Ausspruch Muhammed's mitgetheilt, wonach der tugendhafte Hātīm ebenso wie sein eigener Vater und der Vater Abraham's in der Hölle seien. 2) Diese Daten sind jetzt zusammengestellt im Burda-commentar von dem noch lebenden Seich der Al-Azharmoschee Hasan al-Idwī, Al-Nafaḥāt al-Šādilijja I p. 64 ff. (Dieses Werk umfasst 3 Bände, von denen die zwei ersten in Lithographie, der dritte in Typendruck erschienen ist; danach ist die Angabe im Wissenssch. Jahresber. der DMG. für 1879 p. 160 Anm. 177 zu corrigiren). 3) Al-Damiri I p. 128. 4) Seine Biographie bei Ibn Challikān ed. Wüstenf. IV p. III nr. 508. Tabakāt al-Ḥuffāz XVIII nr. 16; bei beiden wird nicht angegeben, was Al-Maḡḡarī I p. 60 ausdrücklich bemerkt, dass Ibn Dihja ظاهر المدعي. 5) Al-Maḡḡarī, Chīṭaṭ II p. 370. 6) Al-Maḡḡarī II p. 94.

abscheuten Getränkes brachte. Wie dankbar er die Wohlthaten seines fürstlichen Schülers erkannte, zeigen folgende Worte der Dedication an denselben: *وشرّفته باسم مولانا سلطان الاسلام غياث الاتام عماد [دين] الله كهف الآمة ناصر الشريعة محيي السنة السيّد الاجلّ العالم العامل السلطان الملك الكامل ناصر الدنيا والدين عزّ المملوك والسلاطين شهير امير المؤمنين ادام الله على قواعد السيادة في مساعد الزيادة علاه* und so fort in den überschwenglichsten Ausdrücken des Ruhmes und der Schmeichelei, die wir ja in gelehrten Dedicationen muhammedanischer Schriftsteller an ihre Protectoren und Fürsten so oft finden; besonders aber das von Dankbarkeit übersprudelnde Lobgedicht, welches diesen ruhmredigen Worten folgt¹⁾. Als fanatisch orthodoxer Muslim, denn dies zu sein bietet die theologische Methode der Zāhiriten mehr Anlass als irgendwelche andere Richtung des orthodoxen Islām, hat er auch in diesem lexicalischen Werke keine Gelegenheit unbenützt vorübergehen lassen, wo er sich als altgläubigen Muslim documentiren konnte. Besonders wunderlich berühren uns seine polemischen Ausfälle gegen Etymologien von Weinnamen, die von einer günstigen, wohlwollenden Betrachtung dieser „Mutter aller Todsünden“ ausgehen²⁾; er geht oft so weit, die Berechtigung von überlieferten Namen des Weines geradezu in Abrede zu stellen, wenn diese Namen von dem verabscheuten Getränke etwas Vortheilhaftes aussagen. Der Kürze halber verweise ich bloss auf die Artikel in denen er dieses Bestreben bethätigt; es sind die Artikel: *الراحة, الذكّية, الزبّية, الشمرونية, الضاردة, العروس, العلف, الغنّية, الكلفاء, المحبّبة, المسرية, المناجيد, المنّية, الناس, الناجود*. Als Probe des in diesem Buche zu Tage tretenden Geistes will ich mittheilen, was er bei Gelegenheit der Benennung *اللفّ* sagt, um den Leser mit der allgemeinen Richtung dieses Verfassers bekannt zu machen. Ibn Dihja behauptet nämlich, dieser Name, welcher Huld bedeutet, sei von den Missethättern, welche Gottes Gebote verachten, einem so verächtlichen Gegenstande, wie es der Wein ist, beigelegt worden. Er geht

1) Hschr. der Leidener Universitätsbibliothek Cod. Warner nr. 581 Bl. 3b. 2) Ibn Dihja schrieb ausserdem ein Buch: *وخرج الجمع*

في تحريم الخمر, das er in der Synonymik einigemal citirt.

sogar so weit, aus purem Fanatismus, den Beinamen des Weines *الخسروانى* vom Verbum *خَسِرَ* abzuleiten, nur zu dem Zwecke, um das abscheuliche Getränk um einen Ehrennamen zu verkürzen ¹⁾. Mit seinem dogmatischen Bekenntnisse in engem Zusammenhange steht jedoch eine gelegentliche schmähende Aeusserung über den Mu'taziliten Al-Nazzâm in einer Anekdote über die Begegnung des Dogmatikers mit einem Lastträger, auf welche wir der Kürze halber hier nur verweisen können ²⁾.

Dieser Ibn Dihja erlag zuletzt dem Neide seiner Feinde, die ihm seinen Ruhm und seine hervorragende Stellung in Aegypten missgönnten und alles Mögliche daran setzten, ihn als Schwindler zu entlarven. Die Bemühungen der Feinde verfringen anfangs nicht an der wohlmeinenden Gesinnung des Fürsten. Einem Gelehrten, Namens Abû Ishâk Ibrâhîm Al-Sanhûrî, der eigens nach Andalusien reiste, um Daten für den Nachweis dessen zu sammeln, dass Ibn Dihja nie die Vorträge jener Schejche hörte, deren Schüler zu sein er vorgab, gelang es auf Grundlage eines durch alle jene Schejche gefertigten Protokolles, die Lügenhaftigkeit des fürstlichen Günstlings documentarisch nachzuweisen; nichtsdestoweniger wurde dieser Ankläger auf Befehl des Fürsten gefänglich eingezogen und auf einem Esel durch die Stadt geführt, während öffentliche Ausrufer die Ursachen dieser Bestrafung kundthaten ³⁾, dann wurde er Landes verwiesen. Auch die Anklage Al-Sanhûrî's, dass Ibn Dihja seine Genealogie ganz fälschlich auf den kinderlos verstorbenen Kelbiten Dihja und auf Al-Ḥusejn zurückführe ⁴⁾, blieb von Seiten

1) Tanbih al-baṣā'ir I. c. s. v. *خسروانى* und *نطف*.

2) ibid. s. v. *روح النوق* — *سموها بذلك قديما ولهم في ذلك*

*اشعار ومن آخر من قال فيه واحل البطالة يستحسنون قوله والله
والمسلمون يكرهون اعتقاده وفعله وهو ابو اسحاق ابراهيم بن سيار
المعروف بالمنظام المتكلم المعتزلى البصرى مولى بنى ضبيعة.*

Vgl. den hierauf citirten Vers und den Anlass desselben bei Houtsma I. c.

p. 82 nach Ibn Kutejba. 3) *أشبه على حمار* vgl. Abul Maḥâsin II

p. ۱۸۳, ult., vgl. ibid. p. ۱۹., 15. Al-Mubarrad, Kâmil p. ۳۲۱. Dozy's
Supplément etc. I p. 186 a, 795 a. II 69 a. Ibn Batûṭa I p. 220. Aus
der vulgären Litteratur 'Antar (Kairo) IX p. ۱۴۴ vgl. ib. XVIII p. ۹۱ u. a. m.
Vgl. noch Quatremère, Mémoires geogr. et historiques de l'Égypte II
p. 260. 4) Auf dem Titelblatte des Cod. Warner nr. 581 wird er genannt:

السيد الامام العالم الاوحد ملك الحقاظ سلطان المحدثين عالم

Al-Malik al-Kâmil's unberücksichtigt. Ein Dichter, Abu-l-Mahâsin ibn 'Onejn bemerkt aus diesem Anlasse mit vernichtender Satire gegen die schwindelhafte Stammtafel des problematischen Hofgelehrten, dass in Bezug auf seine kelbitische Genealogie soviel als sicher angenommen werden darf, dass wenn er auch nicht von Kelb, doch wohl von kelb (Hund) abstamme, eine Bemerkung, bei deren Gelegenheit daran erinnert werden kann, dass in ähnlicher Weise die Benennung Ibn al-Kelbî thatsächlich von dem nicht-arabischen Postmeister (oder Polizeichef) des Chalifen Al-Mutawakkil¹⁾, mit Rücksicht darauf gebraucht wird, dass sein Vater den Beinamen „Wacht hund der Karawanenstation“ führte²⁾. Später aber hatte der Sultân selber Gelegenheit, sich von den Schwindeleien seines gelehrten Günstlings zu überzeugen; er setzte ihn ab und ernannte zu seinem Nachfolger in der Professur an der Traditionsschule seinen Bruder Abû 'Amr 'Otmân (st. 634)³⁾. Auch dieser Gelehrte wird unter den Anhängern der Zâhirschule genannt; näheres über seine gelehrte Wirksamkeit habe ich jedoch nicht in Erfahrung bringen können.

Wir kommen wieder darauf zurück, worauf hinzuweisen wir bereits oben S. 132 Gelegenheit gefunden, dass für die Zugehörigkeit zur Zâhirschule der dogmatische Standpunkt ganz indifferent ist. Unabweisbar drängt sich uns diese Thatsache auf, wenn wir in Betracht ziehen, dass Anhänger der şûfischen Richtung so bequem Raum fanden im Rahmen der Zâhirschule. Einer der ältesten Anhänger Dâwûd's war der im Jahre 303 verstorbene Şûfi Ruwejm b. Aḥmed⁴⁾. Ich vermüthe, dass dies keine zufällige Erscheinung ist; sie ist vielmehr in der eigenthümlichen Anschauung der Şûfi's in Betreff des muhammedanischen Religionsgesetzes begründet. Die mystisch-theosophische Schule der muhammedanischen Theologie verwarf die juristischen Spitzfindigkeiten der Kanonisten, in welchen sie die Wissenschaft der Werkheiligkeit erblickt und mit ihrer eigenthümlichen Anschauung von dem Werthe und der Bedeutung des Gesetzes könnte sich eine peinliche Zugehörigkeit zu einer bestimmten, in einer der vier orthodoxen Fikḥschulen, im Gegen-

الخفافيين مفى الفرق افضى انفضة ذو النسيبين الطائفتين ما بين
 رحمة والنحسين. Der Titel مفى الفرق weist darauf hin, dass I. D.
 keine feste Stellung mit Bezug auf eine bestimmte orthodoxe Rechtsschule einnahm.

1) Die betreffende Stelle ist ein interessanter Beleg zu Kremer, Cultur-
 geschichte I 193 unten. 2) Kitâb al-agâni IX p. ٢٨ ولم يكن

ابن الكلبي هذا من العرب انما كان ابو يلقب كلب الرجل ثقيل
 له الكلبي. 3) Al-Makkarî I p. ٥٢٣, ٥٢٥ ff. II p. ٩٤.

4) Abu-l-Mahâsin II p. ١٩٨.

satz gegen die Schwesternmadāhib zur Ausprägung gelangenden Auffassung des Gesetzes nicht vereinigen. Da ihnen die gesetzlichen Formen nur kleinliche Mittel sind zur Erreichung tieferer religiöser Ziele, so muss ihnen innerhalb des Islām selbst die verschiedene Art der Erfüllung dieser Formen, wie sie in den Madāhib festgesetzt wird, völlig gleichgültig sein. Darin liegt nun die Verwerfung des Taklīd; ein negatives Princip, in Bezug auf welches, allerdings in verschiedenem Sinne, die Zāhiriten mit den Mystikern dieselbe Ueberzeugung hegen. Es ist bekannt, wie die mystische Schule von den Unterschieden der vier orthodoxen Schulen denkt, und wie ihr die trockene, rein formelle Auffassung der Fikhwissenschaft völlig werthlos erscheint¹⁾. Und den Unterschied der Madāhib in der Auffassung des formalen Theiles der Religion muss sie geradezu als die der ihrigen am meisten entgegengesetzte theologische Richtung ansehen. Im III. Jhd. hören wir von Jaḥja b. Mu'ād al-Rāzī (st. 258) folgende Anrede an die „Gelehrten der Welt“: Euere Schlösser sind kaišarisch, euere Häuser chosroisch, euere Kleidung ṭālūtisch, euere Fussbekleidung goliathisch, euere Gefässe pharaonisch, euere Reitthiere kārūnisch, euere Tische gāhilitisch, euere theologischen Madāhib satanisch: wo bleibt nun das Muhammedanische?“²⁾ Also geradezu satanisch werden die Madāhib al-fikḥ genannt! Diese Verwerfung der Madāhibunterschiede ist die allgemeine Anschauung der mystischen Schule, die in allen ihren Schriften zu klarer Ausprägung gelangt. Wir begnügen uns, auf eine der hervorragendsten Autoritäten dieser Schule, auf Al-Ḳušejrī hinzuweisen³⁾. Al-Sa'rānī hat sein

1) Noch in neuerer Zeit finden wir bei einem mālikitischen Theologen mit ausgeprägter ṣūfischer Färbung folgenden Ausspruch: **مَنْ تَفَقَّهَ وَلَمْ يَتَصَوَّفَ فَقَدْ تَزَلَّزَلَ وَمَنْ تَصَوَّفَ وَلَمْ يَتَفَقَّهَ فَقَدْ تَزَلَّزَلَ وَمَنْ تَفَقَّهَ وَتَصَوَّفَ فَقَدْ تَحَقَّقَ** 'Abd al-Bāqī al-Zarkānī II p. 190 (Text). Der diesen Ausspruch gothan ist selber Jurist. 2) Al-Damirī I p. 401

اصحاب العلم قصوركم قيصرية وبيوتكم كسروية واثوابكم طالوتية واخفافكم جالوتية واوانيسكم شعونية وماكيكم قارونية وموائدكم جاهلية ومذاهبكم شيطانية فيبين المحمديّة

ويقبج بالمريد أن 3) Risāla (Hschr. der Universitätsbibliothek in Budapest Nr. II) Bl. 277 a **ينسب الى مذهب من مذاهب من ليس من هذه الطريقة وليس انساب الصوفى الى مذهب من مذاهب المختلفين سوى طريقة**

ganzes theologisches System auf diese Grundanschauung von den Madāhib gebaut¹⁾; und auch in seiner hochinteressanten Selbstbiographie hat er an vielen Stellen derselben Anschauung unzweideutigen Ausdruck gegeben. Der letztgenannte Theosoph gehört übrigens zu jener Gruppe der ṣūfischen Theologen, welche die vollkommene Ergründung der kanonischen Gesetzwissenschaft als unerlässliche Vorschule des Ṣūfismus bezeichnet, zu dem Zwecke, um bei polemischen Anlässen die Waffen aus der Rüstkammer der Gegner in erfolgreicher Weise holen zu können. Allerdings bemerkt er, dass so geschulte Ṣūfi's zu seiner Zeit bereits so selten wie „rother Schwefel“ geworden waren. Auch daraus, dass Al-Ša'rānī die gründliche Kenntniss der Gesetzwissenschaft, bloss zu Zwecken der erfolgreichen Parteitaktik fordert, nicht aber wegen des gottgefälligen Wesens dieser Wissenschaft, können wir ersehen, wie tief der Werth der in den Rechtsschulen geübten Wissenschaft in den Augen des rechten Ṣūfi steht, welcher, wie wir bei Al-Kusejri sehen, die „Wissenschaft der Gotteserreichung“ der Wissenschaft der „dialektischen Beweisführung“ der kanonischen Theologen, sowohl der Traditionarier als auch der spekulativen Schule, als diametralen Gegensatz gegenüberstellt.

الصوفيّة الّا نتيجّة جهلهم بمذاهب أهل هذه الطريفة فإن هؤلاء
 حاجتهم في مسائلهم أظهر من حاجتهم كسل أحد وقواعد مذاعبهم
 اقوى من قواعد كسل مذاهب والناس أما اصحاب النقل والامر وأما
 ارباب العقل والفكر وشيوخ هذه الطائفة ارتقوا عن هذه النجاسة
 فالذي للناس غيب فليهم ظهور والذي للخلق من المعروف مقصود
 فليهم من الحق سبحانه وتعالى موجود فليهم أهل التوصل والناس
 أهل الاستدلال وهم كما قل القائل

ليلى بوجهك مشرق وظلامه في الناس سار
 فالناس في سدف الظلام ونحن في ضوء النهار

1) Vgl. oben S. 38.

2) Laṭā'if al-minan Bl. 13b

وسمعت سيدي علي الخواص يقول قد اجتمع اشياخ الطريق على انه لا
 يجوز لاحد التصدر لتبريئة المرئيين الا بعد تبرئه في الشريعة
 والآنها كما عليه السادة الشاذلية فكان الشيخ ابو الحسن انشأني
 وسيدي ابو العباس المرسي وسيدي ياقوت العرشي والشيخ تاج

Eine verwandte Anschauung finden wir in Bezug auf Fik̄h auch bei jenem muhammedanischen Theologen ausgeprägt, der im Islām die schönste Vereinigung zwischen formaler Gesetzwissenschaft und spiritualistischer Vertiefung geschaffen: bei Al-Gazzālī. So wie im III. Jhd. Jahja al-Rāzī die Fik̄hgelehrten mit ihren Madāhib „weltliche Gelehrte“ (علماء الدنيا) nannte, so zählt auch Al-Gazzālī die von ihnen betriebene Wissenschaft unter die weltlichen Disciplinen (علوم الدنيا). Es ist der Mühe werth, die Worte zu lesen, in denen Al-Gazzālī an einer der kühnsten Stellen seines denkwürdigen Buches ¹⁾ seiner Ansicht über die Werthschätzung der Fik̄hwissenschaft Ausdruck verleiht, und seine weitläufige Auseinandersetzung mit folgenden Schlussworten krönt: „Wie könnte man sich denn auch vorstellen, dass die Wissenschaft von den Gesetzen über Ehescheidung, Eheprocesse, Geschäfte mit anticipirter Bezahlung der Kaufpreise, Miethverhältnisse, Baarzahlung u. a. m. eine Wissenschaft sei, welche für das Jenseits vorbereitet? Wer diese Dinge studirt, um dadurch Allāh näher zu kommen, ist geradezu verrückt“. Das theologische Element im Fik̄h hält er für etwas Accessorisches, ebenso wie etwaige mathematische, medicinische, grammatische u. a. m. Momente dieses Studiums, welche den Begriff desselben durchaus nicht bestimmen können. Diese Qualificirung des Fik̄h ²⁾ steht allerdings in einem, vielleicht auch beabsichtigten, scharfen Gegensatze zu jener Ansicht, dass das Fik̄h vorwiegend علم الآخرة bezeichnen soll ³⁾. Auch über die Methode der Gesetzdeduction hat sich Al-Gazzālī ausgesprochen: „Die Wurzeln der Gesetzwissenschaft — so sagt er — sind vier: das göttliche Buch, die Sunna des Propheten, der Consensus der Gemeinde und die von den Genossen überlieferten Worte und

الدين بس عطاء الله رضى الله تعالى عنهم لا يدخلون أحدا في الطريق إلا بعد تباحره في علوم الشريعة بحيث يقطع العلماء في مجالس المشاورة بالحجج الواضحة فاذا لم يتبخر كذلك لا يأخذون العهد عليه أبدا وهذا الامر قد صار اعلم في هذا الزمان اعز من الكبريت الاحمر.

1) Ihjā I p. ١٧—١٨. Damit zu vergleichen ist auch ein Urtheil über die Beschäftigung mit Fik̄h in desselben Verfassers Paraenose: „O Kind!“

2) ibid. III p. ١٨, wo er in anderem Zusammenhange auf die Classificirung der Wissenschaften zurückkommt, erwähnt er das Fik̄h nicht ausdrücklich.

3) Vgl. Sachau, Zur ältesten Gesch. d. muhammed. Rechts p. ١٩.

Thaten (أثار الصحابة). Der Consensus ist eine solche Wurzel, insofern er auf die Sunna hinweist, er ist also eine Wurzel dritter Stufe. In demselben Sinne sind auch die Traditionen der Genossen als Wurzel der Gesetzwissenschaft zu betrachten; die Genossen nämlich waren Zeugen der Offenbarung und erfassten durch ihre Kunde von den das Geoffenbarte begleitenden Umständen Vieles, was Andere nicht mit eigenen Augen sehen konnten. Oft umfasst der sprachliche Ausdruck nicht Alles, was durch die Kenntniss von den eine Thatsache begleitenden Umständen erfasst werden kann. Darum haben auch die Gelehrten anbefohlen, dass man sich nach den Genossen richte und sich an dasjenige halte, was von ihnen überliefert ist. „Zweige“ der Gesetzwissenschaft sind jene Dinge, welche aus jenen Wurzeln abgeleitet werden können, und zwar nicht nach Massgabe ihres wörtlichen Ausdruckes, sondern dadurch, dass die Vernunft auf den tieferen Sinn achtet und sich in Folge davon das Verständniss erweitert, so zwar dass aus dem ausgesprochenen Wort etwas unausgesprochen Gebliebenes erschlossen wird. Z. B. aus dem Worte der Tradition: „Der Richter möge kein Urtheil fällen, wenn er sich im Zustande des Zornes befindet“, wird gefolgert, dass er auch dann kein Urtheil spreche, wenn er mit Verdauungsbeschwerden behaftet ist, oder wenn er dem Hunger oder krankhaften Schmerzen unterworfen ist“¹⁾. Dies letztere ist das, was beim rechten Namen Kijâs genannt wird, und es ist nicht wenig merkwürdig, dass Al-Gazzâlî, der nur an dieser einen Stelle seines Ihjâ von den Quellen der muhammedanischen Gesetzdeduction handelt, einerseits der Nennung der Analogie aus dem Wege geht, und andererseits in der Reihe der primären Quellen (Wurzeln) die „Âtâr der Genossen“ als besondere Nummer behandelt, während sie sonst unter Sunna oder Igmâ' subsumirt zu werden pflegen. Es hat den äusseren Anschein, als thäte er dies, um die Vierzahl der Uşûl al-fikh oder Arkân (al-igtihâd) beibehalten zu können, zu welchen sonst auch Kijâs gezählt zu werden pflegt. Es kann nicht übersehen werden, dass Al-Gazzâlî an dieser Stelle von dem gewöhnlichen Wege der analogistischen Theologen abweicht. Wenn er auch die Berechtigung der Analogie den Zahiriten gegenüber anerkennt, gleiches Recht und gleiche Würde mit den traditionellen Quellen erkennt er ihr nicht zu. Zum vollen Bewusstsein dieses Gegensatzes gelangte er jedoch selbst nicht, oder er besass nicht den Muth, denselben consequent zu bekennen. Es ist vielleicht eines jener, zur Beförderung des Erfolges seines Werkes geübten Zugeständnisse (s. die Einleitung des Ihjâ) an das System der Fukahâ, dass er an einer anderen Stelle die Analogie als ebenbürtiges Element der praktischen Theologie anerkennt. Er thut dies in einer, in sein Ihjâ eingeschalteten Specialschrift über das

1) Ihjâ I p. 10.

Erlaubtsein der Instrumentalmusik (مسئلة السماع), in deren Einleitung er sich in folgender Weise hören lässt: „Die Kenntniss der in das Gebiet der Gesetzkunde gehörigen Dinge (الشرعيات) wird umfasst durch das klare Textwort und durch Analogien, welche aus Textworten gefolgert werden. Unter Ersterem verstehe ich dasjenige, worüber sich der Prophet in Worten oder Thaten geäußert hat; unter Kijäs verstehe ich den aus seinen Worten und Thaten zu folgernden tiefern Sinn“¹⁾. Al-Gazzālī hat übrigens in seiner vielbewegten Theologenlaufbahn in Betreff des Kijäs eine Wandlung durchgemacht. So wird z. B. berichtet, dass er anfänglich jene Form der Analogie, die man Kijās al-tard²⁾ nennt, (und wofür die oben S. 41 f. behandelte Materie als Beispiel angeführt zu werden pflegt) in Uebereinstimmung mit den chorásánischen Šāfi‘iten³⁾ als berechtigte Form des Kijäs nicht anerkennen wollte, in einem späteren Werke jedoch die Nothwendigkeit der Anerkennung dieser Form des Kijäs nachwies⁴⁾. — Wir können

1) Ihjâ II p. ٣٤٨. 2) Es würde zu weit führen, im Rahmen dieser Schrift uns auch auf die Erklärung der verschiedenen Formen und Arten des Kijäs einzulassen. Das Wichtigste, und darunter auch die Definition des Kijās al-tard im Unterschiede von Kijās al-illa, Kijās al-dalāla und Kijās al-subha findet der Leser im Dictionary of technical terms etc. p. 1144.

3) Die šāfi‘itische Schule zerfällt in zwei Abtheilungen: die chorásánische, die den Abū Hámīd al-Isfarā‘īnī, und die ‘irākische, die den Kaffāl al-Marwāzī als ihren Imām anerkennen. Man nennt Gelehrte, die als Autoritäten für beide Zweige der šāfi‘itischen Schule anerkannt wurden, z. B. Al-Nawawī (s. Vorredo zu Tahdīb), Ġamāl al-dīn al-Bulkejnī u. a. m. vgl. Ibn al-Mulakkin Bl. 103 b. 4) Warakāt Bl. 48 a

وَلَمْ يَدْخُلْ
قياس الطرد فكذلك يرى أنه غير مقبول وهذا هو ظاهر قول
الخيراسانيين من اصحابنا وقد شدد الغزالي الابتكار (الفكر cod.)
في كتابه المشتمل على قياس الطرد وقال انه تصرف في الشرع بغير
دليل يرجع عن هذا القول في كتابه الذي سماه شفاء العليل وقال
القول بقياس الطرد لا بد منه وقد عمل به الصحابة رضيهم ومن
بعدهم من اعدل العلم فان الاجناس الستة المنصوص عليها في باب
الربا اختلف الصحابة في عدتها الربا فيها والحق كذلك بها ما يراه
مشتركا في العلة وليس ثم الا اوصاف طردية مثل الطعام والكيل
والجنس والتقدير

aus der oben angeführten Stelle des Ihjâ mindestens die Thatsache folgern, dass Al-Ġazzâlî in jener Epoche seiner theologischen Thätigkeit, in welcher er die ihn durchdringende theosophische Neigung mit der Wissenschaft der Fuḡahâ zu vereinigen bestrebt war, das Kijâs der Letzteren nicht so leichthin den traditionellen Quellen des Gesetzes gleichstellen mochte.

Es musste aus den vorangehenden Auseinandersetzungen klar werden, dass die Grundlehren der Zâhirschule auf die Anhänger der Theosophie nicht gewöhnliche Anziehungskraft ausübten. Zu den muhammedanischen Theologen, welche sich unter dem Einflusse der während der Almohadenherrschaft zur staatlichen Geltung gelangten Zâhirrichtung im Fikḥ anschlossen, wird auch der berühmte Mystiker Muḡjî al-dîn Ibn 'Arabî (st. 638) gezählt. Ibn 'Arabî war „ein Zâhirî in Betreff des rituellen Theiles der Religion, ein Bâtinî in Bezug auf die Glaubenslehre“¹⁾. Sehr interessant ist bezüglich der zâhiritischen Anschauung dieses Mystikers folgende Notiz. In seinem Werke „Fuṭūḡât“ spricht er unter anderen auch von der Ankunft des Mahdî, ihre Vorzeichen und die dieselbe begleitenden Ereignisse. Al-Mahdî soll bekanntlich die mit Unrecht erfüllte Welt wieder mit Recht erfüllen und Gericht halten über die ganze Menschheit. Nun stellt sich dies der zâhiritische Mystiker in folgender Weise vor. „Er wird nach der durch das Ra'j nicht getrübt Religion urtheilen, und in dem grössten Theile seiner Urtheile den Schulmeinungen der Gelehrten widersprechen“²⁾. An einer anderen Stelle dieses Werkes sagt er wieder vom Mahdî: „Die Worte der Tradition: „Der Mahdî folgt meiner Spur, so dass er nicht irrt“, beweisen, dass er der muhammedanischen Tradition folgt und nichts Untraditionelles übt und dass ihm die Anwendung der Analogie untersagt ist, wenn klare göttliche Aussprüche vorhanden sind, die er durch den Engel der Inspiration erhält, so wie nach der Ansicht mancher Gottesgelehrten die Anwendung der Analogie überhaupt allen Gottesgläubigen verboten ist“³⁾. Also auch Al-Mahdî selbst ist Zâhirî. Ibn 'Arabî studirte übrigens — wie Al-Makkari berichtet — die Werke des Ibn Ḥazm, die er auch in seiner Igâza aufzählt. Er war es auch, der einen Auszug aus dem dreissig Bände fassenden Werke des Ibn Ḥazm *كُتُبُ الْمُحْتَلَى*

1) Al-Makkari I p. 54v, ibid. p. 549 في *وكان ضاعربى المذهب*

العبادات باطنى النظر في الاعتقادات. 2) citirt bei Al-Idwî, Commentar zur Burda I p. 184 *يحكم بالدين الخالص عن الرأى ويخالف*

في غالب احكامه مذاهب العلماء. 3) ibid. p. 180.

unter dem Titel *كتاب المعلى* redigirte ¹⁾. Der Codex, den die herzogl. Gothaer Bibliothek von Ibn Ḥazm's Abhandlung über die Nichtigkeit des *Kijās* und des *Ra'j* etc. besitzt, wird auf die Ueberlieferung Ibn 'Arabī's zurückgeführt, dem wir also die Erhaltung dieses zusammenfassenden Grundwerkes über die Principien der *Zāhirschule* verdanken. In der Einführung dieses Werkes erzählt er folgenden Traum: Ich sah mich im Dorfe *Saraf* bei *Sevilla*, dort sah ich eine Fläche, aus welcher eine Anhöhe hervorragte. Auf dieser Anhöhe stand der Prophet, und ihm entgegen kam ein Mann, den ich nicht kannte; die beiden umarmten sich so fest, dass sie in einander aufzugehen und zu einer Person zu werden schienen. Grosser Lichtglanz verbarg sie vor den Augen der Menschen. „Möchte ich doch wissen“ dachte ich „wer dieser fremde Mann sei?“ Da hörte ich sagen: „Dies ist der Traditionsgelehrte 'Alī ibn Ḥazm“. „So gross ist also — dachte ich, nachdem ich erwacht war — der Werth der Tradition“. Ich hörte vordem nie den Namen Ibn Ḥazm's. Einer meiner *Sejche* den ich darüber befragte, theilte mir mit, dass dieser Mann eine *Capacität* auf dem Gebiete der Traditionswissenschaft sei“. So wurde denn der eifrige Verfechter der *Zāhirschule*, den seine Zeitgenossen verketzerten und verpönten, durch den grössten Mystiker einer spätern Zeit, der auch selbst *Zāhirī* gewesen, mit dem *Nimbus* der Wunderlegende geschmückt ²⁾. Alle diese Daten beleuchten zur Genüge die Thatsache, dass der grosse Theosoph in der Gesetzkunde den Lehrmeinungen der *Zāhiriten* anhing. Es ist in diesem Zusammenhange nicht befremdend zu erfahren, dass Ibn 'Arabī mit directem *Isnād* selbst von *Abū Ḥanifa* Aussprüche überlieferte, welche diese Lehrmeinung unterstützen und in welchen das *Ra'j* verpönt wird ³⁾.

Im selben Jahre wie Ibn 'Arabī starb noch ein anderer, in vielen Beziehungen merkwürdiger Anhänger der *Zāhirschule* in *Andalusien*, *Abu-l-'Abbās Aḥmed b. Muḥammed al-Omawī Ibn al-Rūmijja* aus *Sevilla*. Er wird bald *النباتى* ⁴⁾, bald *العشاب* ⁵⁾ beigenannt; beides wegen seiner ausgezeichneten Kenntniss in der *Botanik*, von welcher *Al-Makḳarī* Proben mittheilt. Dieser *Botaniker* war ein ebenso ausgezeichneter Traditionskenner und in der *Theologie* folgte er dem *Ibn Ḥazm*, dessen fanatischer Anhänger er war. Er erhielt dafür auch den Namen *الحزمى*.

1) Bei *Al-Sa'rānī* I p. 8^f werden beide Werke unter den von *Al-Sa'rānī* durchstudirten Werken genannt. 2) Arab. Hschr. der herzogl. Bibliothek in *Gotha* Nr. 640 Bl. 1a. 3) *Dictionary of technical terms* (s. v. *استحسنان*) I, 391, 5 v. u. 4) *Tabakāt al-Huffāz* XVIII nr. 18. 5) *Al-Makḳarī* I p. 8^{vj}.

4.

Die Zeit zwischen dem VI.—VII. Jhd. scheint nun auch die Blüthezeit der Zāhirschule in Andalusien gewesen zu sein. Ueber ihre Stellung in anderen Ländern in diesen Zeitraume ¹⁾ fehlt uns jede Nachricht. Auch in Andalusien schwindet mit den Almohaden die Macht und der Einfluss des zāhiritischen Systems. Wir hören weiter nur noch von einzelnen Gelehrten, die der Zāhirschule angehörten. Da finden wir den im Jahre 659 gestorbenen berühmten Gelehrten des Magrib Abū Bekr ibn Sejjid al-nās aus Sevilla, Prediger in Tūnis, der als Zāhiri bezeichnet wird ²⁾. Wir besitzen von ihm eine Biographie des Propheten, in welcher Ibn Ḥazm häufig angeführt wird. Es werden wohl in jenem Werke Materialien für die Zāhirijja zu finden sein, durch welche unsere Darstellung ergänzt werden könnte. Dann wird der im J. 745 verstorbene Atīr al-dīn Abū Ḥajjān genannt, der wieder seinerseits andere zāhiritische Zeitgenossen aufzählt, denen er begegnete: Abu-l-'Abbās Aḥmed Al-Anṣārī aus Sevilla der Ascet und Abu-l-faḍl Muḥammed Al-Fihri aus Santa Maria ³⁾. Was Abū Ḥajjān's Traditionstreue und sein zāhiritisches Bekenntniss anbelangt, dem er übrigens in späteren Jahren zu Gunsten der ṣāfi'itischen Richtung entsagte, so enthält seine bei Al-Makḥarī mitgetheilte Biographie mehrere Momente, die mit denselben in engem Zusammenhange stehen und seine theologische Richtung in interessanter Weise beleuchten. So sagt z. B. Abū Ḥajjān in einem Gedichtchen ⁴⁾:

„Würde ich nicht drei Dinge lieben, so wünschte ich nicht unter die Lebenden gezählt zu werden“

und unter diesen Dingen:

„Mein Festhalten an dem Ḥadīṭ, während die Menschen die Sunna des Ausgewählten vergessen haben und dem Ra'j folgen;

„Wirst du denn verlassen den klaren Text (naṣṣ) der vom Propheten herrührt, und wirst der Führung eines gewöhnlichen Menschen folgen? Fürwahr (wenn du dies thuest) so tauschest du Irreleitung für Rechtleitung ein“.

Wer erkennt hier nicht das ewige Caeterum censeo der Zāhiriten? Seine Vorliebe für die Tradition drückt Abu Ḥajjān auch in einem Lobgedicht auf Al-Buchārī aus:

„Ist etwa die Religion — so sagt er in diesem Lobgedicht — etwas an-

1) Der Andalusier Abū 'Āmir Muhammed b. Sa'dūn Al-'Abdari

st. 154 war من اعيان الحقاظ وفقهاء انطاعرية. Dieser lebte nicht

in seiner Heimath, sondern in Bagdad (Tab. Huff. XV nr. 40). Desgleichen lebte der aus Granada stammende Traditionsgelehrte Abū 'Abdallāh Al-Bajjāsī, dessen Hinneigung zur Zāhirijja hervorgehoben wird, in Aegypten (st. in Kairo 703) Al-Makḥarī I p. 60..

2) Tab. Huff. XIX nr. 4.

3) Al-Makḥ. ib. p. 87v.

4) ibid. p. 87l.

deres, als was uns die Grossen überliefert, welche die traditionellen Aussprüche überbrachten von dem dessen Inneres voller Anmuth (dem Propheten)?“ u. s. w.¹⁾

Und in seinem Testament warnt er unter anderen vor der Speculation über das Wesen Gottes und seiner Attribute und anderen Dingen, welche das Untersuchungsgebiet der As'ariten und Mu'taziliten bilden²⁾.

Ibn Haġar al-'Asġalānī, der in seinem Werke über die Biographien berühmter Muhammedaner des VII. Jhdertes. auch diesem hervorragenden Vertreter der muhammedanischen Wissenschaft in jener Zeit einen besondern Artikel widmet, sagt von ihm: er sei Zāhirī gewesen sogar in der Grammatik³⁾. Man könnte leicht verleitet werden, diese Aesserung dahin zu deuten, dass Abū Ḥajjān in seiner Auffassung und Behandlung der Grammatik sich von der zu seiner Zeit bereits in Schwung gekommenen sprachphilosophischen Behandlungsweise der Grammatik⁴⁾ fern hielt, die unter anderen auch sein Zeitgenosse Husejn b. Muḥammed Al-Ḳurtubī betrieb⁵⁾. Ich halte jedoch folgende Auffassung des angeführten Urtheils für wahrscheinlicher. So wie die Zāhiriten ihr Fiḫ auf die überkommenen Traditionssammlungen gründeten, so arbeitete Abū Ḥajjān auch für die Wiederherstellung der ausschliesslichen Autorität der überkommen Grundwerke der Grammatik: namentlich des Buches von Sibawejhi und Ibn Mālik. Es wird uns thatsächlich die Nachricht mitgetheilt, dass Abū Ḥajjān für die Werke des Letztern Propaganda machte, die dunkeln Stellen in denselben erläuterte, dafür aber das grammatische Werk des Ibn Ḥāġib mit der Aeusserung verwarf: Dies ist Grammatik der Juristen (نحو الفقهاء). Er trug seinen Schülern nie ein anderes grammatisches Werk vor als das Grundwerk Sibawejhi's oder das Tashil des Ibn Mālik⁶⁾. Seine Verehrung für erstern ist besonders noch aus folgender Episode seiner Biographie ersichtlich. Abū Ḥajjān hatte grosse Verehrung für Taġī al-dīn Ibn Tejmijja, der merkwürdigsten Erscheinung im Islām des VIII. Jhderts⁷⁾. Um die Person und die Lehren dieses Ḥanbaliten dreht sich in

1) Al-Maġġarī I p. ٨٥٣ v. 4. 2) ibid. p. ٨٢٨. 3) Hschr. der Kais. Hofbibliothek in Wien, Mixt. nr. 245 Bd. I Bl. 101b فكان

ابو حيان طاعنيا حتى في النحو. 4) Vgl. meine Nachweise in der ZDMG. Bd. XXXI (1877) p. 545—49. 5) Al-'Asġalānī I Bl. 341b

وكان حسن التعلم جدا شديد العناية بتنزيل قواعد النحو على قواعد المنطق مغربا بالمدقشة في التعريف والمواخذة والرد وال جواب.

6) Al-Maġġarī I p. ٨٢٨. 7) Vgl. einiges aus der Literatur bei Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur p. 33—34.

Syrien und Aegypten die gesammte theologische Bewegung seiner Zeit, in der sein Name gewissermassen das Lösungswort der theologischen Parteien ward. Keiner bestimmten Lehrmeinung angehörend, war er so zu sagen Muhammedaner „auf eigene Faust“. Sein Zeitgenosse, der Reisende Ibn Baṭūṭa, der uns eine kurze Biographie dieses Gelehrten mittheilt, charakterisirt ihn sehr bündig mit den Worten: „er war ein bedeutender Mann, konnte über die verschiedensten Wissensgebiete sprechen, nur hatte er einen Sparren im Kopfe“¹⁾. Neben vielem Baroken, was er lehrte, flösst er uns auch Achtung ein für seine ethische Auffassung der Ehe; er hatte den Muth, das abscheuliche Institut des *تحليل* nach der dreimaligen Ehescheidung in einer eigenen Schrift zu verdammen²⁾. Unter den im Sinne der muhammedanischen Orthodoxie sonderbaren Lehren, die er verkündete, hebe ich besonders einige hervor: Er missbilligte es, den Propheten in der Noth anzurufen³⁾ und verbot die Wallfahrt zum Grabe des Propheten⁴⁾. In rücksichtslos unehrerbietiger Weise soll er von den ersten Chalifen geredet haben, wie er überhaupt in seinen öffentlichen Vorträgen grossen und kleinen, alten und modernen Gelehrten⁵⁾ an den Leib rückte. ‘Omar ziele er des Fehlers, von ‘Alī sagte er, dass er in 17 Fragen irriige Entscheidungen traf; ebenso frei und rücksichtslos sprach er sich über die übrigen Chalifen aus. Al-Gazzālī und die übrigen Aš‘ariten beschimpfte er — diese Freiheit hätte ihm bald das Leben gekostet — und über Ibn ‘Arabi schüttete er wie über die Mystiker überhaupt Schmähungen aus⁶⁾. In dogmatischer Beziehung lehrte er das Taḡsīm, die wörtliche Interpretirung der anthropomorphistischen Stellen des Koran und der Tradition, und hörte nicht auf, dieselbe zu bekennen, selbst nachdem er vor eine Inquisition gestellt, einen protokollarischen Widerruf seiner Lehren unterfertigt hatte⁷⁾. In einer seiner Predigten citirte er aus der

1) Ibn Baṭūṭa, Voyages I p. 215. 2) Hschr. der Leidener Universitätsbibl. Warner nr. 511. Catalogus Bd. IV p. 134. Vgl. die

Tradition bei Al-Damirī I p. ۲۰۷ *ألا أخبركم بالنبي المستعار عو*

المحكّل ثم قال لعن الله المحكّل والمحكّل له النبي. 3) Al-‘Askalānī

Bl. 79 a *أنه قال لا يستغاث بالنبي صلعم*. 4) Al-Kastalānī II

p. ۳۰ *منع من زيارة قبر النبي صلعم وعوم من أشع المسائل*

المنقولة عند. 5) wenn ich die Worte *قوتهم وحديثهم* in dem

schlechten Codex den ich benütze in *قوتهم وحديثهم* emendiren darf.

6) Al-‘Askalānī Bl. 83 a f. 7) *ibid.* Bl. 84 a *أن اليد والنقد والساق*

Tradition einen Text, in welchem die Worte vorkommen, dass „Gott von seinem Throne herabgestiegen“. Als er diese Worte las, stieg er einige Stufen der Kanzel herab und sagte: so wie ich hier herabsteige (أنا كنزولى هذا). Im Fik̄h hielt er sich an keine der orthodoxen Secten, in deren Lehren er grössere Gelehrsamkeit besass, als die gelehrtesten Vertreter jedes einzelnen Madhab; er nahm das Recht des Igtihād für sich voll in Anspruch und deducirte seine Urtheile zumeist aus den Traditionen und Ātār²⁾; Zāhirit war er aber nicht, denn es wird ausdrücklich hervorgehoben, dass er das Kijās anerkannte³⁾. Er war unversöhnlicher Feind der aristotelischen Philosophie. In einer gegen die letztere gerichteten Streitschrift (في نصيحة أهل الإيمان في)

(الرد على منطق الفيثوفان), aus welcher Al-Sujūfī einen Auszug verfertigte, sagt er unter anderen: „Diese Philosophen gehören in Lehre und Leben zu den niederträchtigsten Menschen. Die ungläubigen Juden und Christen sind ihnen vorzuziehen; die gesammte Philosophie steht nicht auf der Stufe der Juden und Christen, nach vollbrachter Fälschung ihrer Religionschriften, geschweige

وأنوجه صفات حقيقيّة لئله تعالى وأنه مستوي على العرش بذاته
ثقل له يلزم من ذلك التاجير والانقسام فقال أنا لا أسلم أن التاجير
والانقسام من خواص الاجسام فالزم بانه يقول بتخير التاجير في ذات
الله. — Der Widerruf Bl. 79 a.

1) Ibn Baṭūta I p. 217. 2) Diese Thatsache wird einige Dutzend-

male constatirt in der Apologie für Ibn Tejmijja من رعم الوافر علم من رعم

الرد الوافر علم من رعم الوافر علم من رعم الوافر علم من رعم الوافر علم
Ihschr. der Kön. Bibliothek in Berlin, Wetzstein I nr. 157, welche die Aussprüche berühmter Zeit-
genossen über Ibn Tejmijja enthält; z. B. Al-Dahabi Bl. 17 b لا يقتنى

بمدح معين بل بما قام الدليل عليه عنده ولقد نصر السنة
المحصنة والطريقة السلفية واحتج لها ببراهين ومقدمات وامور لم
يسبق اليها واطلق عبارات احكم عندها الاولون والآخرين وعابوا
وجسر هو عليها حتى قام عليه خلق من علماء مصر والشام قياماً لا
يحتج بالقران 3) Al-'Asḳalāni Bl. 81 b مزيد عليه ويدعوه ونظروه

والحديث والقياس ويبرهن وينظر الخ.

denn dass sie an ihre Stufe vor dieser Fälschung nicht heranreicht¹⁾. Dieser und anderer Lehrmeinungen wegen musste er sehr oft im Kerker büssen und von Seiten der officiellen Theologen Verfolgung und Beunruhigung über sich ergehen lassen. Sowohl während seines Lebens als auch nach seinem Tode fand er aber auch eine nicht unbeträchtliche Zahl grosser Verehrer unter den Hanbaliten und anderen Muhammedanern. Während ihn die eine Partei, wegen seiner Opposition gegen die Religionsphilosophie des As'arî und wegen seiner Unabhängigkeit von den orthodoxen Rechtsschulen mit dem Namen eines Ketzers belegt, der den Consensus verlasse (خارج عن اجماع الامة), haben ihn andere der höchsten Ehren würdig gehalten und ihn den grössten Muhammedaner seiner Zeit genannt²⁾. Zu seinen Verehrern nun zählte auch unser Abû Ḥajjân, welcher den Ibn Tejmijja in Aegypten kennen lernte. Welch hohe Meinung er von dem vielangefehdeten Manne hatte, beweist ein Lobgedicht auf ihn, das er einst vor einer gelehrten Versammlung improvisirte, die sich um Ibn Tejmijja scharte³⁾:

„Als wir zu Takî al-din kamen, da trat uns entgegen ein Mann, der die Menschen auf Allâh's Wege ruft, ein Einziger ohne Fehl;

„Auf seinem Antlitz prägt sich der Charakter derjenigen aus, welche die Genossen des Besten der Geschöpfe waren, ein Licht das den Mond überstrahlt;

„Ein Gelehrter, durch welchen sich seine Zeitgenossen in Fröhlichkeit kleiden können; ein Meer, dessen Fluthen Perlen auswerfen;

„Ibn Tejmijja nimmt in der Beschützung unserer Religion die Stelle des Herrn aus dem Stamme Tejm ein, als sich ihm die Modar widersetzen;

„Er brachte die Wahrheit zum Vorschein, als ihre Spuren verwischt zu werden begannen; er löschte das Feuer des Schlechten aus, als dessen Funken zu fliegen begannen;

„Vordem sprachen wir von einem Gelehrten, der da erstehen soll; und siehe da! Du bist der Imam, dessen alle harrten.“

Ibn Regeb sagt in seinem Kitâb al-ṭabakât, dass dies die meisterhafteste poetische Leistung Abû Ḥajjân's sei⁴⁾. Bald aber

1) Hschr. der Leidener Universitätsbibliothek, Warner nr. 474. Bl. 35 b des Sufûtî'schen Auszuges. Dort wird auch von Al-Kušejri folgendes Gedicht gegen die Philosophie (besonders des Ibn Sinâ) angeführt:

قطعتنا الأخوة من معشم	بهم مرض من كتاب الشفا
وكم قلت يا قوم انتم على	شفا جوف من كتاب الشفا
فلما استهانوا بتهنبيهننا	رجعنا الى الله حتى كفا
فماتوا على ليس رسالتنا	وعشنا على ملّة المصنفا

2) Al-Makrizî, (Hitâṭ II p. 301.

3) Al-Makkarî I p. 85v.

4) Al-radd al-wâfir Bl. 33 b ان ابا حيان لم يقل ابياتاً خيراً منها ولا افحل.

schlug diese hohe Verehrung in das Gegentheil um. Abū Ḥajjān der ein Gegner des Tagsīm war, musste sich von Ibn Tejmīja abwenden, der in seinem Buche über den „Gottesthron“ (كتاب العرش) Ansichten lehrte, die in Abū Ḥajjān's Augen nicht als rechtgläubige bestehen konnten¹⁾. Diesen Bruch vollführte Abū Ḥajjān vor dem Jahre 737; denn wir hören, dass als er sich in diesem Jahre in Mekka zur religiösen Pilgerfahrt einfand, ein gewisser Muḥammed b. al-Muḥilb die Gedichte Abū Ḥajjān's aus seinem eigenen Munde kennen lernen wollte, der Dichter die Recitirung des Lobgedichts auf Ibn Tejmīja immer aufschob und dasselbe endlich am Schluss seiner übrigen poetischen Productionen unter grossen Entschuldigungen darüber vorbrachte, dass er dieses Gedichtes an einem solch heiligen Orte erwähne²⁾. Bei Al-'Askalāni finden wir sogar den Bericht, dass Abū Ḥajjān dieses Lobgedicht mit den Worten ablehnte: قد كشدتها من ديواني ولا اذكرة بخير „Ich habe dies Gedicht aus meinem Diwān getilgt, und mag ihn nicht mehr zu Gutem erwähnen“. Es wird aber noch ein anderer Grund dafür angeführt, dass Abū Ḥajjān dem früher so hoch verehrten Meister seine Achtung entzog, und dieser Grund ist es eben, den ich für sein Verhältniss zu Sibawejhi's Buch als charakteristisch anführen will. Abū Ḥajjān — so wird uns in der Apologie Ibn Tejmīja's, erzählt — besprach mit letzterem eine grammatische Frage. Der Seich I. T. widersprach dem Abū Ḥajjān und forderte von ihm den Beweis seiner Behauptung. Abū Ḥajjān berief sich auf Sibawejhi. „Sibawejhi schwatzt hier; ist denn Sib. der Prophet der Grammatik den Gott gesendet, damit er dieselbe verkünde, so dass wir ihn als unfehlbar betrachten müssen? Sibawejhi hat bezüglich des Korans an 80 Stellen geirrt, die weder du noch er versteht“³⁾. In diesen oder ähnlichen Ausdrücken soll sich Ibn Tejmīja geäussert haben. „Er war ein unerschrockener, und in Sachen der Wahrheit rücksichtsloser Mensch“⁴⁾. Diese Aeusserung hat nun den Bruch zwischen Abū

1) Al-Makkari I Bl. 89, 11.

2) Al-radd al-wāfir Bl. 33 b.

يفسر سيبويه أسيبويه نبي النحو أرسله الله به حتى يكون 3) معصوماً سيبويه أخطأ في القرآن في ثمانين موضعاً لا تقبمها أنت خبثاً في . In der entsprechenden Stelle bei Al-'Askalāni heisst es

الكتاب في ثمانين الخ. Dies Kitāb scheint der Abschreiber des Al-radd al-wāfir auf den Koran verstanden zu haben; es bezieht sich aber wohl auf das Kitāb des Sibaw.

4) Al-radd al-wāfir Bl. 34 a vgl. Al-Makkari p. 80 v. u. ganz kurz. Al-'Askalāni Bl. 82 b.

Hajjân und Ibn Tejm. hervorgerufen; ersterer betrachtete sie als „eine Sünde, die nie verziehen werden kann“ **أَتَّخَذَهُ ذَنْبًا لَا يَغْفَرُ**. Al-'Askalâni hätte keine schärfere und treffendere Charakteristik der Stellung Abû Hajjân's zur grammatischen Literatur geben können, als indem er sagt, dass A. H. auch in der Grammatik Zâhiri war, d. h. die alten Autoritäten der Grammatik, namentlich Sibawejhi als unverletzliche Grundlagen betrachtete, ebenso wie es die Haditsammlungen in der Religionswissenschaft sind.

5.

Mit Abû Hajjân sind wir ins VIII. Jhd. der muhammedanischen Zeitrechnung herabgelangt. In Spanien war zu jener Zeit ein den Zâhiriten durchaus ungünstiger theologischer Geist zur Herrschaft gelangt. Wie man in den machthabenden Kreisen die wortgetreue, dem Usus entgegengesetzte Befolgung der Tradition behandelte, wird am besten durch folgende Mittheilung charakterisirt. Ein zâhiritischer Gelehrter Aḥmed b. Šâbir Abû Ga'far al-Kejsî hielt sich nach zâhiritischer Weise an einige von ihm als authentisch anerkannte Traditionssätze, indem er entgegen dem orthodoxen Usus, der dies ohne Zweifel aus tieferen theologischen Gründen untersagt¹⁾, beim obligatorischen Gebete die Hand nach oben zu erheben pflegte. Der Sultan, dem dies berichtet wurde, drohte dem zâhiritischen Gelehrten, ihm die Hand abhauen zu lassen, wenn er dieselbe beim Gebet zu erheben fortführe. Da sagte Aḥmed: „Ein Klima, in welchem die Sunna des Propheten getödtet wird, so sehr, dass man den, der sie befolgt mit Abhauen der Hände bedroht, ist würdig, dass man aus demselben auswandere“. Er verliess denn auch Andalusien für Aegypten kurz nach dem Jahre 700²⁾.

Kurze Zeit nachher, noch immer im VIII. Jhd.³⁾, kann der grosse Historiker Ibn Chaldûn constatiren, dass die Richtung der Ahl-al-Zâhir mit dem Verschwinden ihrer Imâme und in Folge der Missbilligung der öffentlichen Meinung des Islâm (الجمهورية) gegenüber dieser theologischen Richtung, zur Zeit ganz aufgehört habe, und dass dieselbe nur mehr in Büchern vorhanden sei, aus

1) Vgl. über diese Frage meine Nachweise in Grätz' Monatschrift Jahrg. 1880 p. 313. 2) Al-Makkari I p. 49. Man vgl. zu **رفع اليدين** noch die Lehre des Aḥmed b. Sajjâr (st. 268) Tahdib p. 13v. 3) Aus dem VIII. Jhd. finden wir noch die Notiz, dass ein gewisser Ibn Hišâm Aḥmed b. Isma'il Al-Zâhiri ein Fetwa gegen den Sultan erlassen habe; unter seinen Anhängern wird Abu-l-Faḍl Sulejmân al-Muḳaddasi al-Jâsûfi al-Dimiškî genannt, der zugleich zu Ibn Tejmijâ's Kreis gehörte (st. 723) Al-radd al-wâfir Bl. 52a.

welchen sie allenfalls, wie ein Denkmal alter Zeit, studirt werden könne. Würde aber jemand durch dieses todte Studium angeregt, sich die Lehrsätze der Zâhirschule aneignen wollen, so würde er im Sinne der actuellen Theologie als Ketzler betrachtet werden, der sich der herrschenden Uebereinstimmung entgegenstemmt¹⁾.

Ich vermuthe, dass Ibn Chaldûn mit diesen harten Worten eine zeitgenössische religiöse Bewegung im Sinne hat, welche durch einen zâhiritischen Agitator angeregt, sich die Wiederbelebung der erstorbenen Zâhirschule zum Ziele setzte. Abu-l-Mahâsin Tağribardî ist es, dem wir die Kenntniss von dieser sonderbaren Bewegung verdanken und ich will in Bezug auf dieselbe meine Quelle selbst sprechen lassen²⁾:

„Ahmed b. Muḥammed b. Isma'îl b. 'Abd al-Raḥîm b. Jûsuf der hochgelehrte Seĵch und Imâm, der Zâhiri, bei- genannt Sihâb al-dîn Abû Hâsîm, bekannt unter dem Titel Al-Burhân, wurde zwischen Kairo und Fostât (Miṣr) geboren im Rabî' al-auwal des Jahres 704; er gehörte zu jenen, welche sich gegen Al-Malik al-Zâhir Barkûk auflehnten. Sein Vater war Gerichtsgeschworener. Ahmed wuchs in Kairo auf, und war Genosse des Sa'îd Al-Mashûlî, der ihm Neigung zur Zâhirsecte nach der Art des Ibn Ḥazm und anderer einflösste. Er that sich auch in dieser Richtung hervor und disputirte mit Leuten, welche sein Bekenntniss bestritten. Nachher machte er sich auf Reisen, durchstriefte die fernsten Länder und forderte die Menschen auf, in der religiösen Praxis ausschliesslich das Gottesbuch und die Tradition des Propheten als Richtschnur gelten zu lassen. Es leisteten denn auch viele Menschen diesem seinem Aufruf Folge von Chorâsân an bis nach Syrien. Endlich wurde er aber in Himṣ verhaftet und mit ihm eine Menge seiner Gesinnungsgenossen; man führte sie dann allesammt in Ketten gefesselt nach Aegypten. Barkûk liess den Ahmed vorführen und wies ihn seines Vorgehens wegen in der Weise zurecht; seine Genossen aber liess er geisseln. Hernach wurde er für längere Zeit verhaftet, bis dass er im Jahre 791 freigelassen wurde. Von dieser Zeit ab aber bis an seinen Tod (Donnerstag den 26, Gumâda I des Jahres 808) — lebte er in Verschollenheit. Der Seĵch Taĵî al-dîn Al-Maĵrizî rühmt ihn in überschwänglicher massloser Weise; war er ja selber Zâhiri. Nichtsdestoweniger laufen auch in dem diesem Gelehrten bei Al-Maĵrizî gewidmeten biographischen Artikel Daten über seine Verschollenheit unter, und dass er so arm war, dass ihm selbst das tägliche Brod fehlte. Fürwahr, Gott ist nicht ungerecht gegen die Menschen. Denn diese Zâhiriten charakterisirt der Umstand, dass sie ihre Zungen leichtsinnig laufen lassen gegen die gelehrten Imâme, die Oberhäupter der rechtgläubigen Schulen. — So nun

1) Muḳaddima p. ۳۷۳.

2) Al-manhal al-sâfi (Hschr. der Kais. Hofbibliothek in Wien Mixt. nr. 329 Bd. I Bl. 65b.

wird ihnen in dieser Welt vergolten, und im Jenseits schaltet Gott über sie“. Auf diese zāhiritische Bewegung in Syrien bezieht sich auch der Historiker Gemāl al-dīn Ibn Kāḍī Suhba, der als Zeitgenosse unter den Ereignissen des Jahres 788 einer „Revolte der Zāhiriten“ (فتنة الظاهرية) erwähnt; dieselbe wurde durch einen aus Hims stammenden Hanbaliten Namens Chālid angestiftet, der in Aleppo lebte und sich nach Damaskus begab, wo er sich seinem Genossen, dem Anführer der Zāhiriten Aḥmed al-Zāhiri anschloss¹⁾. Diese Bewegung, welche einen Aegyptier zum Urheber hatte, und sich nach Syrien verpflanzte, scheint auch in Aegypten starke Vertreter gehabt zu haben. Als solcher wird Mūsa b. al-Amīr Saraf al-dīn al-Zengī, Majordomus des Ajitmiš, erwähnt; er gehörte zu den Häuptern der Ahl-al-Zāhir und war ein fanatischer Gegner der orthodoxen Sunniten“ (st. 788)²⁾. Derselben Richtung gehört im Ausgange des VIII. Jhd. der Philologe Muḥammed b. ‘Alī b. ‘Abd-al-Razzāk an, Schüler der mālikitischen Richtung; von ihm wird erzählt, dass er sich zur Zāhirijja hinneigte, dies Bekenntniss aber nicht öffentlich zur Schau trug³⁾. Ein anderer ägyptischer Zāhirī aus dieser Zeit ist Aḥmed b. Muḥammed b. Maṣṣūr b. ‘Abdallāh genannt Šihāb al-dīn Al-Ašmūnī der Hanafī, der Grammatiker. „Er war — so sagt Abu-l-Maḥāsīn — ein vorzüglicher Rechtsgelehrter und hervorragend in der Grammatik, über welche er mehrere Werke verfasste; dabei war er auch noch in anderen Disciplinen heimisch. Al-Maḥrizī sagt: „Er neigte zur Richtung der Ahl al-Zāhir hin, später aber wurde er ihnen untreu und griff sie häufig an; ich selbst war viele Jahre hindurch sein Genosse“. Bis hieher Al-Maḥrizī; ich aber sage: er hat ein seliges Ende gefunden, da er sich der Leitung eines Mannes anvertraute, welcher in Bezug auf das Gottesbuch und die Sunna des Propheten bessere Kenntnisse hatte als dieser Pöbel von Zāhiriten (الابواب الظاهرية), welche auf das Ḥadīth Gewicht legen ohne seinen Sinn zu verstehen“⁴⁾. Dieser Gelehrte starb 809.

Derselben Zeit gehört ein allerdings etwas unregelmässiger Zāhirī an, Muḥammed Nāšir al-dīn Al-Ġindī (st. 797). Einen unregelmässigen Zāhiriten nennen wir ihn wegen der Be-

1) Hschr. der Pariser Nationalbibliothek Nr. 687 Bl. 15 a.

2) ibid. Bl. 21 b *يقال أنه من رؤس أهل الظاهر ويتعصب على أهل السنة*

3) ibid. Bl. 168 b *وكان يميل إلى مذهب الظاهرية ولا السنة*

4) Al-manhal al-sāfi l. c. Bl. 69 a. *يصرح به*

merkung unserer Quelle, dass er trotz seiner zähirischen Neigung ein heftiger Verehrer der hanefitischen Sejeche war, wegen der Kraft ihrer Beweisführung¹⁾. Aus allem, was wir bisher gesehen, geht aber hervor, dass es nicht zwei einander mehr abstoßende Pole geben kann, als es die Richtung der Zâhirijja und die Methode der hanefitischen Schule sind. Unter die Zâhiriten wird wohl dieser Theologe nur wegen einiger Gewohnheiten und Sonderbarkeiten gerathen sein, die mit seiner eifrigen Traditionstreue zusammenhängen. Er rasirte seinen Schnurrbart²⁾ (wohl wegen der wörtlichen Auslegung des Gesetzes, von welchem die Muhammedaner die Sitte, den Schnurrbart am Rande zu stutzen (قصّ الشارب)³⁾ ableiten) und hob seine Hände beim Gebet empor⁴⁾.

6.

Wir finden in obigen Auszügen den berühmten Historiker Al-Maḳrîzî als Anhänger der Zâhirschule bezeichnet; er scheint der letzte nennenswerthe Vertreter dieses Systems zu sein. Mit dem Nachweis der zâhirischen Anklänge seiner theologischen Anschauungsweise wollen wir diese historische Rundschau beschliessen. „Taḳî al-dîn AlMaḳrîzî (st. 845) war — so erzählt von ihm Abu-l-Maḥâsin Taḡribardi — ein ausgezeichnete, vielseitiger, gründlicher und gewissenhafter Gelehrter, religiös, wohlthuend, die Leute der Sunna liebend, er hatte viel Neigung für die Tradition und richtete sein praktisches Leben mit Vorliebe nach Massgabe derselben ein, so sehr dass man ihm die Zâhirrichtung zueignete. Er besass einige ungerechtfertigte Voreingenommenheit gegen die Gelehrten hanefitischer Richtung; man merkt dies an seinen

1) Al-manhal al-ṣâfi II Bl. 334b قلتُ ومع ميله لمذعبه الطاعري كان كثير التعصب للسادة (لاسادة) الحنفية لقوة أدلتهم.

2) يحقى شاربہ. Auch vom Propheten wird dies berichtet, und der Zâhirite mag sich dieser Tradition angeschlossen haben, bei Ibn Haḡar Iṣâba IV p. 434 رسول الله صلعم يحقى شاربہ. Vom Imâm Mâlik b. Anas wird erzählt Abu-l-Maḥâsin I p. 499, 5 v. u. وكان لا يحقى شاربہ. ويراہ مٹلہ; vgl. Landberg, Proverbes et dictons du peuple arabe p. 256.

3) Diese Sitte wird auf Abraham zurückgeführt Tahdîb p. 139.

4) في كذ يرفع يديه في كذ حفظ ورفع في الصلوة. Was unter في كذ حفظ zu verstehen sei, kann ich mir nicht erklären; vielleicht: beim auswendigen Recitiren des Korans? Vgl. übrigens oben p. 193.

Schriften“¹⁾. Ich muss allerdings als merkwürdige Erscheinung constataren, dass Al-Makrîzî dort, wo er von den ritualistischen und dogmatischen Richtungen und Secten handelt, des Madhab des Dâwûd auch mit keiner Silbe erwähnt; vielleicht eben nur, um seinen Standpunkt dieser Religionsrichtung gegenüber nicht unverhohlen kennzeichnen zu müssen. Dass das Urtheil Abu-l-Mahâsin's über die Stellung Al-Makrîzî's zu den verschiedenen Verzweigungen des orthodoxen Islâm nicht unberechtigt ist, dafür können wir einige Beweise anführen, und zwar nach beiden Seiten, nach der ritualistischen und nach der dogmatischen. Es kann uns nicht entgehen, wenn wir Al-Makrîzî's knappe Schilderung der Ausbreitung der vier orthodoxen Fikhrichtungen in den verschiedenen Ländern des Islâm, beobachten²⁾, dass dem Verfasser eine gewisse Abneigung gegen dieselben zu Gunsten des puristischen Traditionalismus leitet. Die dem Makrîzî in seiner historischen Darstellungsweise charakterisirende kalte Objectivität lässt seine Sympathien und Antipathien nicht zum Durchbruch gelangen; dem in die Beziehungen der muhammedanischen Gesetzschulen eingeweihten Leser wird sein Standpunkt innerhab derselben nichtsdestoweniger entgegengetreten. „Der Rechtgläubige — so sagt Al-Makrîzî — müsse an alles dasjenige glauben, was das Gesetz gebracht hat und zwar in jener Weise, wie dies Allâh selbst gewollt hat, ohne tiefsinnige Interpretation nach seinem (des Menschen) eigenen Denken und ohne auf Grund seiner eigenen Meinung darüber zu klügeln (من غير تأويل بفكره ولا تحكيم فيه برأيه); denn Gott offenbarte die Gesetze nur deshalb, weil der menschliche Verstand nicht genug selbstständig ist, um die Wahrheiten der Dinge so zu erfassen, wie sie in Gottes Wissen sind“³⁾. Es ist hier die Antithese zwischen „Gesetz“ d. h. überliefertem Gesetz (ما جاء به الشريعة) und Ra'j nicht zu verkennen. Auch von den Richtungen des Mâlik b. Anas und der des Auzâ'i sprechend, bedient er sich des Ausdruckes: Ra'j des Mâlik und des Auzâ'i⁴⁾. An derselben Stelle schildert Al-Makrîzî, wie durch den dominirenden persönlichen Einfluss des Abû Jûsuf einerseits und des Jahja b. Jahja andererseits, welche in ihren Ländern das Decernat für Richterstellen inne hatten, alle Welt den Madhab's dieses Gelehrten nachging, und schliesst mit folgenden Worten: „Das Richteramt blieb nun eine Zeit lang die Domäne der Genossen Sahnûns, sie stürzten über die weltlichen Vortheile her (dieselben einander streitig machend), wie Hengste auf Kameelstuten losstürzten⁵⁾, bis dass das Richteramt

1) Silv. de Sacy, Chrestomathie arabe II p. 411—13. 415 (1. Auflage).

2) Chiṭaṭ II p. ٣٣١ ff. 3) ibid. p. ٣٣١ oben. 4) ibid. p. ٣٣٣, 20.

5) Vgl. für **صال** VI, Ibn Hišâm p. ٧١٢, 8.

in der Familie der Banû Hâsim erblich wurde; sie erbten von einander das Richteramt, so wie etwa Grund und Boden in einer Familie vererbt wird¹⁾.

Als hörten wir hier das Echo der Worte des Ibn Hâzm, welcher in seiner Charakteristik der geistlichen Zustände in Andalusien sagt: Zwei Madhab verbreiteten sich durch die Macht und Herrschaft: erstens das des Abû Hanîfa, denn als Abû Jûsuf zum Kâdî ernannt wurde, da hing die Bestellung der Richter vom äussersten Osten bis zur äussersten Grenze der afrikanischen Provinz von seinem Gutachten ab, er aber liess nur solche Leute ernennen, die sich zu seinem Madhab bekannten; dann das Madhab des Mâlik bei uns in Andalus, denn Jahja b. Jahja war einflussreich beim Sultan und nur seine Stimme wurde angehört, wenn es galt Richter zu ernennen. Kein Richter wurde in den Provinzen Andalusiens bestellt, es sei denn auf seinen Rath²⁾ und über seine Wahl, er aber schlug nur seine Genossen und nur Männer seines Madhab vor; die Menschen aber strömen dem weltlichen Vortheil zu und so gaben sie sich denn dem hin, wovon sie die Erreichung ihrer Ziele hoffen konnten³⁾. Mehr noch aber als der mâlikitischen Richtung war unser Al-Makrîzî der hanefitischen Schule, der er selbst in seiner Jugend angehörte⁴⁾, abgeneigt; Abu-l-Mahâsin hat seine Neigungen in dieser Beziehung ganz richtig aufgefasst. Wie uns sein Hauptwerk (Chitâ) ersehen lässt, hat ihn gegen die zeitgenössischen Anhänger des Abû Hanîfa zumeist die Thatsache verbittert, dass es diese Richtung war, welche der Regierung ein Placet dafür gab, alle jene zu frommen Stiftungen gehörenden alten Baulichkeiten Kairo's zu confisciren und zu profaniren, von denen zwei Zeugen aussagten, dass sie die Sicherheit des Nachbars oder des Passanten (الحجار وعمار) gefährden. Die Folgen dieses Vorgehens gediehen so weit, dass man selbst grosse Moscheen verkaufte, wenn die Gebäude ringsumher in Verfall geriethen. Viele Reste des muhammedanischen Alterthums in Kairo mögen durch dieses pietätlose Vorgehen eines allen historischen Sinnes baren Geschlechts vertilgt worden sein. „So gingen — klagt Al-Makrîzî — die Grabkapellen in beiden Karâfen Kairo's zu Grunde, und alles was da war an prächtigen Gebäuden und herrlichen Häusern als

1) Al-Makrîzî ibid. l. 25. وصار القضاء في أصحابنا سحنون دولا

يتصاونون على الدنيا تصاول الفحول على الشحول الى ان قوتى القضاء بها بنو عاظم وكانوا مالكية فتوارثوا القضاء كما توارث الضبياع.

2) Vgl. Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien I p. 302.

3) Al-Makrîzî I p. 444.

4) Flügel, Anmerkungen zu Ibn Kutlubugâ p. 76.

da sind . . . * (hier zählt der Geschichtsschreiber einige hervor-
ragendere Beispiele auf). Dies musste den Altherthumsforscher
Al-Makrîzî mit nicht geringem Schmerz erfüllen, dem er auch in
seiner diesbezüglichen merkwürdigen Abhandlung freien Lauf lässt¹⁾.
Es war der Rechtsspruch des im Jahre 435 ernannten hanefitischen
Oberkâdî, Kamâl al-dîn 'Omar ibn Al-'Adîm²⁾, der diesen
vandalischen Vorgang sanctionirte. Aus diesen persönlichen Gef-
ühlen heraus gewinnen dann auch folgende gelegentlichen Worte
des Makrîzî an Verständniss: „Das Madhab des Mâlik wurde
in Aegypten allgemein verbreiteter als das des Abû Hanîfa,
wegen der Achtung, der die Genossen des Mâlik in Aegypten be-
gegneten; das Madhab des Abû Hanîfa war in Aegypten früher
gar nicht gekannt Isma'il b. al-Jasâ' aus Kûfa wurde
nach Ibn Lahî'a zum Kâdî ernannt, er gehörte zu unseren besseren
Kâdî's, nur dass er sich zu Abû Hanîfa bekannte, dessen Madhab
die Aegypten nicht gekannt hatten. Seine Lehre bestand in der
Vernichtung der Stiftungsgebäude; dies verdross die Aegypten und
sie verwarfen daher sein Madhab; bis zur Ankunft Al-Sâfi'î's
war denn auch die mâlikitische Richtung in Aegypten am ver-
breitetsten“³⁾.

Was wir von Al-Makrîzî's Stellung zur muhammedanischen
Dogmatik wissen, bestärkt uns in der Voraussetzung, dass er auch
in diesen Theile der muhammedanischen Theologie dem Bekennt-
nisse der Zâhirschule am nächsten stand. Die Leser des Ibn Hâzm
werden auch aus der kurzen Darlegung seines dogmatischen Stand-
punktes die Verwandtschaft Al-Makrîzî's mit jenem streitbaren Zâhi-
riten herausfühlen. Sein dogmatischer Standpunkt ist übrigens von
den philosophischen Schulstreitigkeiten völlig unabhängig, er steht
der Schule Al-As'arî's ebenso fern, wie der der Mu'tazila. Nur der
Gebrauch des Ausdruckes „Attribute Gottes“ scheidet ihn
von Ibn Hâzm's schroffer Orthodoxie. Von seiner Abhandlung über
Al-As'arî und seine Lehre empfängt man den Eindruck, als be-
schriebe er das Leben und die Lehren eines Mannes, zu dessen
Schule er selbst nicht gehört. Es wird nicht ohne alle Absicht
geschehen sein, wenn an vielen Stellen dieser Abhandlung hervor-
gehoben wird, dass die Dogmatik Al-As'arî's durch Thaten der
Gewalt und Blutvergiessung sich zur herrschenden Lehre im Is-
lâm erhob.

Was dem Makrîzî von seiner traditionellen Schulung und von
seinen zâhiritischen Neigungen her auch in diesen Fragen in erster
Reihe hochsteht, ist die unbedingte Annahme dessen, was die
Traditionen über das Wesen Gottes enthalten. Nun aber steht es
unstreitig fest, „dass alle Muhammedaner darin eines Sinnes sind,

1) Al-Makrîzî, *ibid.* II p. 199.

2) Ibn Kutlubugâ ed. Flügel

p. 97 nr. 140.

3) Chiṭāṭ II p. 111, 6.

dass es erlaubt sei, jene Ahâdîth zu überliefern, welche von Attributen Gottes handeln, dass es erlaubt sei, sie zu verbreiten und anderen mitzutheilen. Kein Meinungsunterschied herrscht unter ihnen in dieser Frage. Aber die Bekenner der Wahrheit unter ihnen stimmen auch darin überein, dass diese Traditionen eine Deutung nicht ertragen, nach welcher Gott der Creatur irgendwie ähnlich sei, denn es heisst ja im Koran: „Kein Ding ist ihm ähnlich; und er ist der Hörende und der Sehende“ (Sure XLII v. 9) und: „Sage: Er ist Gott, ein Einziger, Gott der Ewige, er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, nicht ist ihm ähnlich irgend einer“ (CXII). Jene Traditionen stehen jedoch mit diesen Koranversen nicht in Widerstreit, denn „die Ueberlieferung derselben hat keinen anderen Zweck als die Verneinung des Ta'îl. Die Feinde des Propheten nannten nämlich Gott mit Namen, durch welche sie seine hohen Attribute leugneten, indem ihn der eine

die Natur, der andere den Urgrund (العلة) nannte u. s. w.“ Nur dieses polemischen Zweckes wegen legt sich Gott im Koran Attribute bei, und werden von ihm in den Traditionen Attribute ausgesagt. Die Aussöhnung der Unvergleichbarkeit Gottes mit den anthropomorphistischen Stellen der heil. Urkunden darf aber nicht

durch das beliebte Mittel der Deutung (التأويل) versucht werden, „Es ist uns nicht bekannt, dass je einer von den Genossen oder ihren Nachfolgern und den Nachfolgern der letzteren diese Traditionen durch Ta'wîl gedeutet hätte; der Grund davon, dass sie sich dieser Deutungsart enthielten, ist die Verherrlichung Gottes, den sie erhaben hielten darüber, dass er ein Gegenstand sprichwörtlicher (symbolischer?) Ausdrücke sei. So oft von Gott ein körperliches Attribut ausgesagt wird, wie z. B. dass „seine Hand über ihren Händen ist“ oder „dass seine Hände ausgestreckt sind“, wird jeder beim blossen Recitiren solcher Stellen schon den richtigen Sinn derselben verstehen“. Die metaphorische Auslegung solcher Stellen schliesst die Vergleichung Gottes mit den Geschöpfen in sich. „Diejenigen welche Attribute zulieszen, entfernten die Herrlichkeit Gottes davon, dass sie ihn mit Körpern, ob nun in eigentlichem Sinne oder metaphorisch verglichen; dabei war ihnen bewusst, dass diese Sprache Worte enthalte, welche sowohl auf den Schöpfer als auch auf sein Geschöpf angewendet werden, sie scheuten sich jedoch, diese Worte „Homonyme“ (مشتريكة) zu nennen, denn Gott hat keinen Genossen (شريك). Daher kommt es, dass die Altvorderen keine dieser anthropomorphistischen Traditionen deuteten, obwohl wir mit Bestimmtheit wissen, dass dieselben ihrer Ansicht nach entfernt waren von der Bedeutung, welche ihnen von den Unwissenden in voreiliger Weise zugeemuthet wird¹⁾.“

1) Chifâṭ II p. ۳۹۱.



mir bei Al-Makrîzî mindestens nicht erinnerlich ist, beschäftigt hatte, sondern auch, dass er es nicht gescheut hat, die Worte des berühmten Zâhiriten wörtlich zu entlehnen, oder besser gesagt zu plagiren. Er konnte dies in Rücksicht auf die minimale Verbreitung der Schriften des Ibn Ḥazm, zumal in Aegypten, mit Zuversicht verüben. Das kräftige Resumé mit welchem Al-Makrîzî seine oben reproducirte Darstellung beschliesst, habe ich fast wörtlich bei Ibn Ḥazm gefunden, wie folgende Nebeneinanderstellung zeigt:

Al-Makrîzî, Chiṭaṭ. Bd. II
p. ۳۶۲:

والحق الذي لا ريب فيه ان
دين الله تعالى ظاهر لا باطن
فيه وجوه لا سر تحتها وهو
كله لازم كل احد لا مسامحة
فيه ولم يكتف رسول الله صلعم
من الشريعة ولا كلمة ولا اطلع
اخص الناس به من زوجة او
ولد عم على شيء من الشريعة
كتمه عن الأحمر والأسود
ورعاة الغنم ولا كان عنده
صلعم سر ولا رمز ولا باطن
غير ما دعا الناس كلهم اليه
ولو كتم شيئاً لما بلغ كما
أمر ومن قال هذا فهو كافر
باجماع الامة واصل كل بدعة
في الدين البعد عن كلام
السلف والانحراف عن اعتقاد
الصدر الأول . . .

Ibn Ḥazm, Kitâb al-milal
Bd. I fol. 137 a nach einer kurzen
Charakteristik der chârigitischen
und sîitischen Secten:

واعلموا ان دين الله تعالى ظاهر لا
باطن فيه وجه لا سر تحتها كله
برهان لا مسامحة فيه واتهموا كل من
يدعو¹⁾ ان يتبع بلا برهان وكل من
ادعى ان للديانة سراً وباطناً فهي
دعوى ومخالف واعلموا ان رسول الله
صلعم لم يكتف من الشريعة كلمة ثما
فوقها ولا اطلع اخص الناس به من
زوجة او ابنة او عم او ابن عم او
صاحب على شيء من الشريعة كتمه
عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم ولا كان
عنده عم سر ولا رمز ولا باطن غير ما
دعا الناس كلهم اليه ولو كتمهم
شيئاً لما بلغ كما أمر ومن قال هذا
فهو كافر فأيكم وكل قول لم يمين
سبيله ولا وضع دليله ولا تعوجوا عما
مصنى عليه نبيكم صلعم وأصحابه
رضى الله عنهم

1) دعوا.

7.

So hätten wir denn unseren Rundblick über die bedeutenderen Vertreter der Principien der Zâhirschule vom III.—IX. Jahrhundert mit Al-Makrîzî geschlossen. Wir haben unserer Liste nur solche Theologen einverleibt, welche aus den glaubwürdigen Berichten über ihren Lebensgang und ihre Lehren als Zâhiriten zu erkennen waren. Die Benennung **الظاهرى** 1) konnte uns nicht unter allen Umständen veranlassen, den betreffenden Gelehrten der Schule Dâwûd b. 'Alî's voreilig beizuzählen 2); und zwar aus dem Grunde nicht, weil diese Nisba nicht hinter jedem Namen, dem sie angehängt ist, eine theologische Bezeichnung vertritt, sondern sehr oft eine auf den Namen ägyptischer Fürsten, welchen das Prädicat **الملك الظاهر** zugeeignet wurde, bezügliche Nisba ist. So heisst z. B. in diesem Sinne ein Theologe aus der Zeit dieser Fürsten Gemâl al-dîn Aḥmed b. Muḥammed Al-Zâhirî, ein anderer Sihâb al-dîn Aḥmed Al-Zâhirî, der eine war Šâfi'it der andere Ḥanefit 3). In demselben Sinne wird auch der Vater eines Ibn al-Zâhirî 4) auszuschliessen sein, und dasselbe gilt von einer grossen Anzahl anderer Träger dieses Beinamens, welcher namentlich in jener Zeit, die in Abu-l-Maḥâsin's biographischem Werke Al-manḥal al-šâfi'î umschlossen wird, häufig ist. Auch der Vater des Abu-l-Maḥâsin führte aus demselben Grunde den Beinamen **الظاهرى**, war jedoch weit entfernt davon, ein Anhänger der Zâhirschule zu sein. Sein Name Al-Zâhirî kam daher, weil der Vater des berühmten Historikers durch Al-Malik al-Zâhir Barkûk als Sklave angekauft wurde 5).

Seit dem X. Jahrhundert scheint das Maḥab Ahl al-Zâhir unter die Todten gegangen zu sein. Den charakteristischen Elementen seiner theologischen Anschauung können wir aber auch in späterer Zeit und noch unter den modernen muhammedanischen

1) In Wüstenfeld's Jâkûtausgabe hingegen ist der Druckfehler **الظاهرى** in **الظاهرى** zu verbessern: I p. 431, 3, 443, 14; II p. 583, 20 und VI p. 315, 1. 2) Fihrist p. 163, 3 ff. wird unter den humoristischen Schrift-

stellern im III. Jhd. ein Abu-l-Kâsim ibn al-Šâh **الظاهرى** unter Aufzählung der Titel seiner Werke erwähnt. Es ist mir nicht klar, welche Bowedniss es bei diesem Schriftsteller mit dem Beinamen Al-Zâhirî habe? 3) Vgl. Weijers in Meursinge's *Liber de interpretibus Korâni* p. 66. 4) *Tabakât al-Ḥuffâz* XX nr. 8. 5) Aus demselben Grunde muss man

sich hüten den Beinamen **الداودى** vorschnell dahin deuten zu wollen, dass sein Träger der Schule Dâwûd's angehörte.

Theologen begegnen, namentlich unter denjenigen, denen die theologische Wissenschaft nicht praktisches Gewerbe, sondern lediglich theoretisches Studium ist. Wir finden noch immer Personen, aus deren Munde wir Anklänge an die alten Principien der dem Ra'j feindlichen Ahl-al-ḥadīṭ vernahmen können¹⁾. Einen Zāhiriten nennt sich nun aber niemand von diesen. Sie gehören zumeist der winzigen Schaar der Ḥanbaliten an, oder sind, wenn sie auch einer andern der vier Riten einverleibt sind, Traditionsforscher, die sich um die sogenannten Furū' wenig kümmern. Aber die Mehrzahl der heutigen muhammedanischen Theologen hängt dem praktischen Studium der Furū' nach, und Specialisten in der Ḥadīṭwissenschaft nehmen von Tag zu Tag immer mehr ab. Das Ḥadīṭ aber hat die Seele der Zāhirschule gebildet.

So stehen denn die vier Quellen der Gesetzdeduction: Kitāb, Sunna, Iḡmā' und Kijās unbestritten da in der Anerkennung der muhammedanischen Theologenwelt. Ja, wir können sagen, dass man hin und wieder versucht hat, denselben noch andere gleichberechtigte Quellen anzureihen. So finden wir z. B. eine Notiz darüber, dass Kāḍī Ḥusejn (st. 462) die Rücksichtnahme auf das „Urf“ — bald Gewohnheitsrecht²⁾, bald was man am besten als „Common sens“ bezeichnen könnte, — (welches thatsächlich in vielen wichtigen Kapiteln des muhammedanischen Gesetzes als individuelle Eigenthümlichkeit vieler Länder sich erhalten hat, und die Stellung einnahm, die etwa heute die Kānūn's in muhammedanischen Staaten einnehmen), als massgebenden Factor der Rechtsentscheidung neben jene vier kanonischen Rechtsquellen stellte³⁾.

1) In wiefern jene Gelehrten in älteren Zeiten, von welchen ihre Biographen berichten, dass sie sich keinem positiven Madhab anschlossen, sondern sich ausschliesslich an die Tradition und an die Salaf hielten, zur Zāhirschule zu rechnen sind, muss unentschieden bleiben. 2) Als solches heisst es auch 'Ādat und wird von dem kanonischen Recht, Šarī'a unterschieden, als das in einigen Ländern vor der Bekehrung zum Islām üblich gewesene Recht, welches durch das kanonische Gesetz nicht verdrängt werden konnte. Man muss diesbezüglich die interessante Stelle in Chardin Voyages en Perse ed. L. Langlès (Paris 1811) VI p. 70—75 nachlesen. Ueber die Ausdehnung des 'Ādat bei den Muhammedanern im Dāghestān findet man bei George Kennan, The mountains and mountaineers of the Eastern Caucasus (Journal of the American Geograph. Society 1874) p. 184, Belehrung; auch unter den malayischen Muhammedanern gilt in vielen Kapiteln der Gesetzgebung noch bis zum heutigen Tage das 'Ādat, worüber Van den Berg, Beginsel van het Mohammedansche Recht p. 126. Dahin gehören auch die Laiengesetze (Kānūn) der kabylichen Muhammedaner des Mezāb, welche neben dem durch die Iazzāben (Fukahā) gehandhabten Religionsgesetze bestehen, worüber vor kurzem E. Masqueray berichtet hat im Journal des Debats vom 12. Januar 1883 (Le Mezab, II. Artikel). 3) Al-Kaṣṭalāni IV p. ٤٣٥ وقد فل

القاضي حسين الرجوع الى العرف احد القواعد الخمس التي يتيمى عليها الفقه.

Der Kāḍī wird mit dieser Ansicht nur älteren Regungen der muhammedanischen Juristen Ausdruck gegeben haben, welche einerseits das weltliche mit dem religiösen Gesetz in dieser Weise auszugleichen strebten, andererseits der individuellen Eigenthümlichkeit der einzelnen Theile des muhammedanischen Staates ihre Berechtigung innerhalb der universalen Natur des muhammedanischen Gesetzes sichern wollten. Schon im III. Jhd. hören wir, dass das 'Urf vor dem Kijās bevorzugt wurde¹⁾; innerhalb der Gesetzgebung über Eide, Gelübde, Masse etc. begegnen wir oft der Anschauung, dass hier der Sprachgebrauch und die Gewohnheit massgebend und den Folgerungen die aus dem traditionell Fixirten zu ziehen wären, vorzuziehen sind²⁾. Das 'Urf soll das wandelbare, dem Wechsel und der Veränderung unterworfenene, dem Zeitgeiste und den Anforderungen des Ortes entsprechende³⁾ Element in dem System der muhammedanischen Institutionen repräsentiren. Aus dem X. Jahrhundert d. H. haben wir einen jüdischen Bericht, aus welchem ersichtlich ist, dass zu jener Zeit in Aegypten das 'Urf von Gerichten gehandhabt wurde, die von den das Kirchenrecht handhabenden Organen unabhängig und selbst in der Verhängung von Todesstrafen unbeschränkt waren⁴⁾. Flügel hat in seiner Abhandlung „über die Klassen der hanefitischen Rechtsgelehrten“

1) Al-Muḳaddasi p. ٢٧٢, 9 **لَمَّا كَانَ التَّعَارُفُ عِنْدَنَا مَقْدَمًا عَلَى**

انقياس 2) Vgl. bei Al-Damiri I p. ٢٠٤, II p. ٣٩١ Beweise wie dieser Gesichtspunkt zu Casuistik Anlass bot vgl. Al-Kaṣṭalāni I p. ٢٩٩ (zu Ṣalāṭ nr. 20). S. hauptsächlich noch die wichtigen Stellen bei Al-Muḳaddasi ٣١.

بِأَنَّ اجْرِيْنَا **التَّعَارُفُ**. . . مَبْنِيٌّ عَلَى مَسَائِلِ الْإِيمَانِ النِّج **التَّعَارُفُ**, ibid. ١١٥f. **بِأَنَّ اجْرِيْنَا** . . . مَبْنِيٌّ عَلَى مَسَائِلِ الْإِيمَانِ النِّج **التَّعَارُفُ**. Auch der hanbalitische Codex Dalil al-tālib II p. ١٣٩ lehrt: **فَالْإِيمَانُ مَبْنِيٌّ عَلَى الْعُرْفِ**. 3) Vgl. Mawāḳif-

commentar p. ٢٣٩, wo der Verf. beweisen will, dass die Prostration

(السجود) in dem 'Urf der Engel dasselbe bedeutet, was der Gruss (السلام)

in dem 'Urf der Menschen: **لَإِنَّ عَذَّةَ قِصَّةِ عُرْفِيَّةَ تَجُوزُ اخْتِلَافَهَا**

بِاخْتِلَافِ الْأَمْنَةِ. 4) R. Dāwid b. Abi Zimrā RGA. nr. 296 (ed.

Venedig I fol. 53 a) **שֵׁשׁ לַהֵם שְׁנֵי מִיָּנִי מִשְׁפַּטְּ אֶחָד שְׂרֵעִי (שְׂרֵעִי)**

וְאֶחָד עֲרַפִּי (עֲרַפִּי) וְהַמִּשְׁפַּטְּ הַשְּׂרֵעִי הוּא מְסוּר לְשׁוּפַטְּ הַגְּדוֹל

וְהוּא פוֹסֵק הַדִּין וְהַשֵּׁר מִצְוָה לַעֲשׂוֹת הַמִּשְׁפַּטְּ וְהַמִּשְׁפַּטְּ הַיְּעוֹרָפִי שֶׁהוּא

כְּמוֹ הַיְּעוֹרָפִי שֶׁעַד הוּא מְסוּר לְשֵׁר הַמְּדִינָה וְיִכְוֹל לְהִרְגוֹ כְּפִי הַיְּעוֹרָפִי

אֲפִלּוּ שְׁלֹא מִן הַדִּין וּבְלֹא יְדִיעַת הַשׁוֹפֵט הַגְּדוֹל וְכוּ'

das 'Urf mit Unrecht mit dem *Ḳijâs* identificirt¹⁾. Ausser dem 'Urf hat man aber versucht, auch das *Istiḥsân*, oder wie es in der mâlikitischen Schule benannt wurde, das *Istiṣlâḥ* (oben S. 12) den vier Rechtsquellen beizuordnen. Es ist im Rahmen dieser Bestrebung bemerkenswerth, dass der *Sâfi't Al-Sujû'î*, welcher die Methode der theologischen Disciplinen auf die Behandlung der philologischen Wissenschaften übertrug²⁾, ausser den vier theologischen Erkenntnisquellen auch des *Istiṣhâb* der *sâfi'tischen* Schule, der er angehörte, unter den Quellen der philologischen Erkenntnis nennt³⁾. *Fachr al-dîn Al-Râzî* protestirt in Bezug auf die theologische Forschung gegen jeden Versuch, zu den vier allgemein anerkannten Rechtsquellen noch andere hinzuzufügen; er thut dies mit Berufung auf Sure IV v. 62 (worin man, wie wir S. 91 gesehen haben, die Aufzählung der vier kanonischen Rechtsquellen finden wollte): „Diejenigen, denen die Beobachtung der göttlichen Gebote als Pflicht auferlegt wurde, haben sich nur an diese vier Rechtsquellen zu halten. Wenn nun unter dem *Istiḥsân* des *Abû Ḥanifa* und dem *Istiṣlâḥ* des *Mâlik* eines dieser vier Dinge gemeint ist, so läge nur eine Verwechslung des terminologischen Ausdrucks vor, die gar nichts nützt; sind sie aber von jenen vier Dingen verschieden, so wäre es entschieden nichtig, dieselben zu lehren“⁴⁾.

So wurde denn jeder Versuch, über jene vier Quellen hinauszugehen ebenso ernstlich zurückgewiesen, wie der Versuch der *Zâhirschule* die Gültigkeit einer einzelnen von denselben zu erschüttern, scheitern musste.

1) Abhandlungen der philol. histor. Classe der kgl. sächs. Gesellsch. d. WW. III (1861) p. 279.

2) Siehe meine Abhandlung Zur Charakteristik *Al-Sujû'î's* etc. (Sitzungsberichte der Akademie der WW. in Wien. Phil. hist. Cl. 1871. Octoberheft p. 14 ff.).

3) *Spronger*, Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime ZDMG. XXXII p. 7. In dieser Stelle ist (unter nr. 3) المنقول nicht das Uebertragene, sondern das Ueberlieferte.

4) *Mafâtiḥ* III p. ٣٩١.

Beilagen.

I.—III. Aus Ibn Ḥazm's *Ibtāl al-Ḳijās* etc.

(Vgl. SS. 5—20; 90 ff.)

I. 1)

وتلك الاشياء التي حدثت على الرأى والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد، فكان حدوث الرأى في القرن الأول قرن الصحابة رضی اللہ عنہم مع ان كل من روى عنه في ذلك شيء من الصحابة رضی اللہ عنہم اجمعين فكلمهم متبرئ منه غير قاطع به وهكذا فضلاء كل قرن بعدهم الى زماننا هذا، وحقيقة معنى لفظ الرأى الذى اختلفنا فيه هو الحكم في الدين بغير نص ولكن بما يراه المفتى أحوظ وأعدل في التحريم او²⁾ التحليل او الايجاب ومن وقف على هذا الحد وعرف ما معنى الرأى اكتفى في ايجاب المنع منه بغير برهان اذ هو قول بلا برهان،

ثم حدث القياس في القرن الثانى وقال به بعضهم وانكره سائرهم ونفوا منه ومعنى لفظ القياس الذى اختلفنا فيه هو أنهم قالوا يجب ان يُحكم فيما لا نص فيه من الدين بمثل الحكم فيما فيه نص او فيما أُجمع عليه من احكام الدين ثم اختلفوا فقال حدّاقهم³⁾ لاتفاقهما في علة الحكم وقال بعضهم لاتفاقهما في وجه من الشبه وقلنا نحن هذه قضية باطله⁴⁾ في ثلاثة مواضع احدها قولهم فيما

1) Bl. 2 b.

2) Bl. 3 a.

3) cod. حدّاقهم.

4) cod. باطل.

لا نص فيه وهذا معدوم جملة⁵⁾ إذ ما لا نص فيه فليس من دين الله والدين كله منصوص عليه وثانيتها حيث أنه لو وجد لما جاز أن يحكم بما فيه نص [إذ] هذا دعوى بلا برهان وثالثتها قولهم⁶⁾ لاتفاقهما في علة الحكم ولا علة لشيء من أحكام الله إذ دعوى العلة في ذلك قول بلا برهان،

ثم حدث الاستحسان في القرن⁷⁾ الثالث كذلك ومعنى لفظه الاستحسان هو أن يقتضى بما يراه حسناً فقط وهذا باطل لأنه اتباع الهوى وقول بلا برهان والاحواء⁸⁾ تختلف في الاستحسان،

ثم حدث التقليد والتعليل في القرن الرابع والتقليد هو أن يقتضى في الدين بفتيا⁹⁾ لأن فلاناً العالم أو فلاناً الصاحب اقتضى بها بلا نص في ذلك وهذا باطل لأنه قول في الدين [بلا برهان]⁶⁾ وقد يختلف الصحابة والتابعون والعلماء في ذلك فما السدى جعل بعضهم أولى بالاتباع من بعض، وأما التعليل وهو أن يستخرج المفنى علة الحكم الذى جاء به النص وهذا باطل بيقين لأنه إخبار عن الله تعالى أنه إنما حكم من أجل تلك العلة وهذا كذب على الله تعالى وإخبار عن الله بما لم يُخبر به فمن عرف حقيقة هذه الوجوه انتفى في إبطالها بذكر⁶⁾ دون تكلف برهان فديف والبراهين قائمة على بطلانها من القرآن و[الحديث]⁶⁾ ومن المعقول¹⁰⁾ وبالله التوفيق، برهان ما ذكرنا من حدوث [القياس]⁶⁾ أنه قد صرح عن كثير من الصحابة رضى الله عنهم الفتيا في بعض المسائل الواردة بالرأى ولم يأت قط عن أحد منهم القول بالقياس إلا في الرسالة المنسوبة إلى عمر رضى الله عنه وخبر موضوع عن علي عم عن عاصم عن علي رضى الله عنه قال القياس لمن عرف

5) cod. جملة. 6) verstümmoltes Wort. 7) cod. القول. 8) cod.

الاحواء vgl. ZDMG. Bd. XXXV p. 521. 9) cod. دعماً. 10) cod.

المعقول.

للحال [والحرام] ⁶ شفاه لنعلم برويه شعبية ¹¹ [وهو] ضعيف والحجاج
ساقط والا [سنان] ⁶ مجهول وأما الرسالة عن عمر فان فيها وقس
الأسمور وأعصر الأشباه والأمثال ثم اعمد الى اولها بالحق واحبتها
الى الله عز وجل فاقض به او كلاما هذا معناه بيقين وهذه رسالة
لا تصح عن عمر رضى الله عنه لأنها إنما جاءت من طريق عبد الملك
عن ابيه الوليد وكلاهما متروك الحديث ومن طريق عبد ¹² الله
ابن ابي سعيد وهو مجهول واحب الأشياء الى الله تعالى لا يعرف
الا ياخيار الله عز وجل وهذا مقرون بالشرك قال الله تعالى وأن
تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون
فان قالوا قد رويت المقيسة عن عمر بن الخطاب وعلى بن ابي
طالب وزيد بن ثابت رضى الله عنهم في شأن الجذ وميراثه وروى
عن ابن عباس ان الله تعالى امرنا لنحكم في ارباب قيمتها ربع
درهم وروى عنه ايضا في تساوى ديات الاسنان لو لم يعتبر ذلك الا
بالاصابع عقلها سواء سواء وعن سعد بن ابي وقاص في منع ⁶ بيع
البيضاء بالسلب ¹³ قياسا على بيع الرطب بالتمر قيل لهم أما ما
روى في ميراث الجذ فلا يصح البتة لأنه رواه عيسى الخياط عن
الشعبي منقطعاً وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم وهو ساقط ثم ان
ما في تلك الرواية ان احدكم شبه الجذ مع الاخوة بالجذ وتبين من
خليج من نهر وشبه الآخر بعصيين من غصن من شجرة وحاش
لله ان يرضى الصحابة رضى الله عنهم بمثل هذا لأنه ليس في
تشعب الجذ اول والاغصان دليل أصلا على مقاسمة الجذ للاخوة
الى الثلث او الى السدس او على انفراد الجذ بالميراث هذا لا
يخفى على احد فكيف على أتم الناس عقلا وفيهما بعد الانبياء

11) cod. برويه دعمه. Die Conjectur شعبه stütze ich auf das häufige
Vorkommen von الحجاج عن شعبية vgl. Tabak. Huff. V nr. 24. 12) Bl. 3 b.

13) cod. السلب بالسلب.

عليهم السلام وإنما هي أخبار مكذوبة أعياها أصحاب القياس عند مقلديهم فذاعت عندهم وهي في أصلها باطل فأنما¹⁴⁾ قياس الحكم على التحكيم في جزاء الصيد فلا يصح البتة عن ابن عباس قال أرسلني علي إلى الخزرجية لأكلهم فلما قالوا لا حكم الآ نله قلت اجل صدقتم لا حكم الآ نله وان الله قد حكم في رجل وامرأته وحكم في قتل الصيد والحكم في رجل وامرأة والصيد افضل ام الحكم في الأمة يرجع بها ويحقق دماءها ويلتم شععتها وهذا عن مجهول لم يسم ولم يدر من هو في خلق الله وايضا فانه لا خلاف بين احد من الأمة كلها في انه لا يجوز في شىء من الاحكام كلها ان يقضى فيها الا حتى يحكم فيها ذوا عدل كما يفعل في جزاء الصيد وحكم الزوجين فلو احتج محتج في ابطال القياس بهذا لكان حاجته قاطعة وأما الرواية في لو لم يعتبر ذلك الا بالاصابع ديتهما سواء فلا حجة لهم في ذلك لان القياس عند الغالين به انما هو ان يحكم للمسلوب عنه¹⁵⁾ بمثل الحكم في المنصوص عليه او ان يحكم للمختلف فيه بمثل الحكم في المجتمع عليه لاتفاقيهما في العلة وليس في الاصابع اجماع ولا في الأسنان اجماع فيقاس احدهما على الآخر والنسب وارد في الاسنان كما ورد في الاصابع قال ابن المسيب قضى عمر بن الخطاب فيما اقبل من الفم اعلى الفم واسفله خمس ثلاثين وفي الاضراس بعير بعير¹⁶⁾ حتى اذا كان معاوية واصيبت اضراسه قال انا اعلم بالاضراس من عمر فقضى فيها باخمس خمس قال سعيد فلو اصيب الفم كله في قضاء عمر لنقصت الدية¹⁷⁾ ولو اصاب في قضاء معاوية زانت الدية ولو كنت انا جعلت في الاضراس بعيرين بعيرين فتلك الدية كاملة، وعن سعيد بن المسيب ان عمر جعل في الايهام خمس عشرة وفي السبابة عشرا وفي الوسطى

14) Bl. 4 a. 15) nämlich: النص. 16) wohl بعيراً بعيراً
es sei denn, dass hier oratio recta vorausgesetzt wird. 17) Bl. 4 b.

عشرا وفي المنتصر تسعا وفي المختصر ستا حتى وجد كتابا عند آل حزم ان الاصابع كلها سواء فأخذ به، قال ابو محمد في كتاب آل حزم ايضا ان الاسنان سواء وقد روى الشعبي عن شريح عن عمر ابن الخطاب ان دية الاسنان كلها سواء فبطل ان يكون في الاصابع اجماع يقاس عليه الاسنان. واما النص عن ابن عباس ان رسول الله صلعم قال الاصابع سواء الاسنان سواء الثانية¹⁸⁾ والنصر سواء هذه وهذه سواء فبطل ان يكون النص في حكم الاصابع دون الاسنان فقد صح ان ابن عباس رضه ان كان عنده النص على الاصابع والاسنان بالسوية فانه لم يرد قط بقوله ذلك ان يقاس الاسنان على الاصابع لكنه خاطب بذلك القول مروان وكان يسوى بين الاصابع ويريد التفصيل في الاسنان لتفاضل منافعها فانكر عليه التفريق بين الامرين والتعليل وهذا ابطال القياس نصا ولا خلاف في انه لا يحتاج الى قياس فيما فيه نص، والاعتبار في لغة العرب لا يقع البتة الا على التعجب والتفكر وما عرفت العرب قط هذا القياس فمن¹⁹⁾ المحال ان يحدث ابن عباس لغة في الشريعة لا تعرفها العرب واما حديث سعد فلا يصح لانه انما روى من طريق زيد ابي عياش وهو مجهول ثم لو صح فان جميعهم مبطل لذلك القياس وكيف يحتجون بقول سعد رضي الله عنه وهم مخالفون له وكلمهم يجيز البيضاء بالسلت واما يحفظ القياس عن قوم من اهل العصر الثاني،

ثم حدث الاستحسان في القرون الثالث وما علمنا احدا قال به قبل ابي حنيفة واصحابه وقد وقع لمالك في النادر²⁰⁾ فانهم يقولون القياس في هذه المسئلة كذا لدينا نستحسن خلاف ذلك،

18) cod. السمه. 19) Bl. 5 a. 20) Nach Dictionary of the technical

terms etc. p. 39. ist das Istihšan auch im Sinne der hanbalitischen Schule ein دليل; jedoch sind, wie man aus dem betreffenden Artikel ersehen kann, die Definitionen dieses Terminus bei verschiedenen Uşūlgelehrten sehr verschiedenartig und zum Theil einander geradezu ausschliessend.

ثم حدث التقليد في حشوة اصحاب عمدين الرجلين فانه اخذت كل طائفة ما روى عن صاحبها لا تتعداه الى غيره وان اختلفت فتاويه ولا يعرف هذا عن احد قبل هاتين الطائفتين، ثم حدث التقليد في اصحاب الشافعي وان اختلفت اقواله وتضادت فتاويه على ان هؤلاء الفقهاء رحمهم الله قد نهوهم عن تقليد عم فخالفوا عم وصيتهم فكل طائفة تنصر المنعاض من اقوال صاحبها،
واما التعليل فهو ان تخرجوا لشرايع الله تعالى الواردة في القرآن والسنة عللاً كانت تلك الشرايع بزعمهم واجبة من اجلها ثم حرموا ان تلك العلل حيثما²¹ وجدت وجب للحكم في ذلك بما حكم النص في الذي استخرجوا له تلك العلة، قال ابو محمد ولم يدخل عصر من الاعصار من طائفة منكبة لما ظهر من هذه الامور منبرية منها على ما نذكره في آخر الرسالة،

II. 1)

بطلان الرأي قال ابو محمد اما اصل الرأي فان عمدتهم عن عمد الله بن رافع قال سمعت أم سلمة من رسول الله صلعم انه قال انما افضى بينكم برأبي² فيما لم ينزل عليّ فيه شيء وقالوا ان الصحابة رضيم غير متهمين على الاسلام لا تظنون بهم احداث دين وشرع لم يأذن به الله تعالى وقد صرح انهم قالوا بالرأي فلولا ان القول به جائز ما قالوه وذكروا حديث ميمون بن مهران قال كان ابو بكر الصديق رضه اذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله فان وجد فيه ما يقضى به قضى وان لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلعم فان وجد فيها ما يقضى به قضى فاذا اعياه ذلك سأل الناس عدل علمتم ان رسول الله صلعم قضى فيه بقضاء فو... اليه

21) cod. ما حيث.

1) Bl. 51. 2) cod. برأى.

القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا فان لم يجد سنة سنّها
النبى صلعم جمع رؤساء الناس فاستشارهم فاذا اجتمع رأيهم على
شيء قضى به قال وكان عمر يفعل ذلك فاذا اعياه ان يجد ذلك
في الكتاب والسنة قال هل كان ابو بكر قضى فيه بقضاء فان كان
لابى بكر قضاء قضى به، وعن ابن مسعود قال اكتبوا³⁾ عليه ذات
يوم فقال انه قد يأتى علينا زمان نُسنا نقضى ونُسنا عنلك^(?) 4)... ثم
ان الله تعالى بلغنا ما ترون فمن عرض له قضاء بعد اليوم فليقتص
بما في كتاب الله فان جاءه امر ليس في كتاب الله ولا قضى به
نبيه عم فليقتص بما قضى به الصالحون فان جاءه امر ليس في
كتاب الله ولا قضى به نبيه عم ولا قضى به الصالحون فليجتهد
رأيه ولا يقل انى ارى واتى اخاف فان الحلال بين والحرام بين وبين
ذلك متشابهات ودع ما يريبك انى ما لا يريبك، وقالوا قد امر
الله عز وجل بانفذ الحكم بالشاهدين او اليمين وانما عدا غلبة
الظن ان قد يكون الشهود كذبة او مغفلين ويكون اليمين كاذبة،
وذكروا حديث معاذ ان رسول الله صلعم ان بعثه الى اليمن سألته
بماذا تقضى فقال افضى بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب
الله قال فمسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد في سنة رسول الله
صلعم قال اجتهد رأيى ولا آلو فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول
الله لما يرضى رسول الله وذكروا قوله تعالى وشاورهم فى الامر وقوله
تعالى وأمرهم شورى بينهم، قال ابو محمد هذه عمدتهم 5) اما
حديث ام سلمة فساقط لوجه اولها انه لا يصح لان راويه أسامة
بن زيد وهو ضعيف اى الأسامتين كان أسامة بن زيد الليثى
او أسامة بن زيد بن أسلم، والثانى ان رأى رسول الله⁵⁾ حق مقطوع
عليه وليس رأى عنده كذلك قال الله تعالى لتحكم بيمين الناس
بما أراه الله وقال تعالى وما ينبطق عن النهوى ان نحو الآ وحى

3) cod. اكبروا.

4) Bl. 6 a.

5) Bl. 6 b.

يُوحَىٰ وإمرة تعالَىٰ ان يقول ان أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ فَصَحَّ أَنَّهُ
عَمَّ لَا يَقُولُ شَيْئًا إِلَّا عَنِ وَحْيٍ وَأَنَّهُ لَا يَحْكُمُ إِلَّا بِمَا أَرَاهُ اللَّهُ وَأَمَّا
قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَيَشَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِنَّا نَسْأَلُ مَنْ أَحْتَجُّهُ بِهِ أَيَّرَىٰ أَنَّ اللَّهَ
تَعَالَىٰ أَمَرَ رَسُولَهُ صَلَّعُمْ أَنْ يَشَاوِرَهُمْ فِي كَيْفٍ يَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ وَفِي كَيْفِ
صَلَاةٍ تُفَرِّضُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَكَمْ رَكْعَةً وَأَيَّ شَهْرٍ يُصَامُ وَمِمَّنْ كَمْ
يُؤْتَى الْبُرْكَاتُ وَفِي أَيِّ الْأَصْنَافِ تَكُونُ وَالْيَ أَيُّنَ يَكُونُ الْحَجُّ وَمَاذَا
يُحْرَمُ مِنَ الْمَطَاعِمِ وَالْمَشَارِبِ وَكَمْ مِنَ الزَّوْجَاتِ تَبَاحُ وَبِكُمْ مِنَ
الطَّلَاقِ تَحْرِيمِ الْمَرْأَةِ وَعَلَىٰ سَائِرِ الشَّرَائِعِ فَمَنْ جَوَّزَ ذَلِكَ فَهُوَ كَأَمْرِ
مُشْرِكٍ وَأَيْضًا فَنَارَ فِيهَا فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَرَدَّ الْأَمْرَ إِلَى
النَّبِيِّ صَلَّعُمْ [لَا] إِلَى الْمَشَاوِرِينَ وَأَيْضًا قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ
رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ لَوْ يُضِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأُمَّمِ لَعَنَتُمْ فَمَنْعَ اللَّهُ تَعَالَىٰ مِنْ
طَاعَتِهِ عَصَمَ لِرَأْيِ أَصْحَابِهِ رَضِيهِمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ وَأَيْضًا فَمَا فِي
الْعَائِمِ مُسْلِمٍ يَسْتَأْجِزُ أَنْ يَقُولَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ أَوْجَبَ عَلَى رَسُولِهِ
عَمَّ طَاعَةَ رَأْيِ أَصْحَابِهِ صَلَّعُمْ وَهَذَا النُّقُولُ كُفِّرُ وَأَمَّا قَوْلُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ
أَنَّ طَاعَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّعُمْ (6) فَرِيضٌ وَاجِبٌ عَلَى الصَّكَّابَةِ وَعَلَى جَمِيعِ
الْإِنْسِ وَالْحَيَّةِ ثُمَّ عَرَفْنَا أَيْضًا شَيْءًا مِنَ الشَّرْعِ إِلَّا حَتَّى يَشَاوِرَ
جَمِيعَهُمْ وَيَنْتَهِى قَدُومَ غَائِبِهِمْ أَمْ يَصَحُّ الشَّرْعُ بِمَشَاوِرَةِ الْبَعْضِ دُونَ
الْبَعْضِ فَإِنْ قَالُوا لَا يَصَحُّ إِلَّا بِمَشَاوِرَةِ جَمِيعِهِمْ أَتَوْا مَعَ الضَّلَالِ بِالْمَحَالِ
لَأَنَّهُمْ عَشْرَاتُ الْوَفِّ فَمَشَاوِرَتُهُمْ تَكْلِيفٌ لِلْهَرَجِ وَإِنْ قَالُوا يَصَحُّ بِمَشَاوِرَةِ
الْبَعْضِ فَلَنَا مَا حَدَّ ذَلِكَ الْبَعْضُ أَتَّخِذُونَهُ بَعْدُ أَمْ تَجُوزِي (7)
مَشَاوِرَةَ وَاحِدٍ فَصَحَّ أَنْ قَوْلُهُمْ بَلَا بَرَعَانِ وَلَوْ كَانَ فَرِيضًا لَمَا صَحَّ شَيْءٌ
مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ بِالْوَحْيِ فَقَطَّ إِلَّا حَتَّى يَشَاوِرَ الصَّكَّابَةَ رَضِيَهُمْ كُلَّهُمْ
أَوْ بَعْضَهُمْ وَهَذَا كُفْرٌ بَلَا خِلَافٍ وَأَيْضًا فَإِنَّ حَاجَةَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّ هَؤُلَاءِ
أَمَّا أَخَذُوا بِرَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ وَبَعْضِ مَنْ لَيْسَ مِنَ الْآيَةِ إِجْبَابِ مَشَاوِرَةَ
عَدِيدِ الرَّجُلِينَ ثُمَّ لَوْ جَازَ [أَنْ] يُمَدَّ مَدَى (8) الْمَشَاوِرَةَ إِلَى غَيْرِ

6) Bl. 7 a.

7) cod. دحوى.

8) cod. حدى; otwa حد؟

الصحابة لما كان فيها حاجة لانه ليس فيها ترجيح لرأى ابي حنيفة ومالك رحمهما الله على رأى غيرهما فهى حاجة عليهم والمشاورة فى الايمان على فيما هى فيه فى⁹ ترتيب من الغزو والى اى جهة وايسن ينزل الجيش وفى سائر الاشياء المباحة وقد خرج النساءى حديثا يذكر فيه ان النبى صلعم قال لاصحابه زمن الخديبية اشيروا علىّ وخرج مسلم ان رسول الله صلعم لما بلغه اقبال ابي سفيان قال لاصحابه اشيروا علىّ وحديث المشاورة فى أسارى بدر¹⁰ وأما حديث معاذ فعير¹¹ صحيح لانه عن الحارث بن عمرو الهذلى ابن اخى المغيرة بن شعبة الثقفى ولا يدرى احد من هؤلاء ولا يعرف له غير هذا الحديث ذكر ذلك البخارى فى تاريخه الاوسط فى الطبقات ثم هو ايضا عن رجال من اهل حمص من اصحاب معاذ والدين انما يؤخذ عن الثقات المعروفين وقد اتفق الجميع على انه لا يؤخذ ممن لا يدرى حاله ونقل الحديث شهادة من اكبر الشهادات لانها شهادة على الله عز وجل وعلى رسوله صلعم فلا يحل ان يتسائل فى ذلك وقال قوم انه منقول نقل التواتر وهذا كذب لان نقل التواتر ان يكون نقله فى كل عصر متواترا من مبدئه الى مبلغه وهذا حديث لم يعرف قديما ولا ذكره احد من الصحابة ولا من التابعين غير ابي عون حتى تعلق به المتأخرون فافشوه الى أتباعهم ومقلديهم¹² وما احتج به احد من المتقدمين لان مخرجه ضعيف ورواه مع ذلك عن ابي عون شعبة وابو اسحاق سليمان بن عمرو الشيبانى قط لم يروه غيرهما وكلاهما ثقة حافظ واختلفا فيه ورويناه من طريق شعبة عن ابي عون عن ناس من اصحاب معاذ من اهل حمص وذكر الحديث قبل وأما رواية ابي اسحاق الشيبانى فحدثنا بها احمد بن محمد الطلمنكى قال

9) cod. ألى. 10) viell. zu ergänzen: [مشهور]. 11) III. 7 b.)

12) verstümmelt, die Reste deuten auf obiges Wort.

حدثنا¹³⁾ هو ابو عورن قال لما بعث
رسول الله صلعم معاذاً الى اليمن قال له يا معاذ بم تقضى قال
اقضى بما في كتاب الله قال فان جاءك امر ليس في كتاب الله قال
اقضى بما قضى به نبيّه عم قال فان جاءك امر ليس في كتاب الله
ولم يقض به نبيّه ولم يقض به الصالحون قال أو في بحق جهدي
فقال عم الحميد لئذ جعل رسول رسول الله يقضى بما رضى
به رسول الله فلم يذكر ههنا اجتهد رأيي ومن المحال ان يقول
رسول الله نعماد ان لم تجرد في كتاب الله ولا في سنة نبيّه وهو عم
قد سئل عن الخمر فقال ما أنزل عليّ فيها شيء الا هذه الآية
العامة¹⁴⁾ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا
يَرَهُ فلم يحكم فيها رسول الله صلعم بحكم البتة بغير الوحي فكيف
يجوز ذلك لغيره فقد اتانا من ربه بقوله الصادق ما فرطنا في
الكتاب من شيء وبقوله لتبين للناس ما نزل اليهم فلا سبيل الى
وجود شريعة لله تعالى فطها في الكتاب ولم يبيتها رسول الله
صلعم فصح ان هذا لا يجوز ان يقوله عم ثم لو صح فلا يخلو ان
يكون مبنيًا معاذ وحده¹⁵⁾ او له ولغيره فان كان له وحده فجميع
[اصحاب]¹⁶⁾ الرأي على خطأ لانهم لا يتبعون رأي معاذ ولا في
مسئلة واحدة وانما يتبع الحنفيون رأي ابي حنيفة ويتبع
المالكيون رأي مالك فقط خالف ذلك رأي معاذ او وافقه وان
كان له ولغيره فليس [ابو] حنيفة ولا مالك أولى بالرأي من غيرهما
وانما الذي روي عن ابي بكر وعمر رضيهما فانه لا [حاجة]¹⁷⁾ لهم فيه
لوجهين احدهما انه لا يصح لانه راويه ميمون بن مهران [وهو ما
صحيح]¹⁶⁾ ابا بكر ولا عمر لان مولده سنة اربعين بعد موت ابي
بكر¹⁷⁾ بسبع وعشرين سنة وبعد موت عمر بسبع عشرة

13) Bl. 8 a hierauf folgt ein isnād, das ich der Kürze halber weggelassen.

14) cod. العادة.

15) Bl. 8 b.

16) oder nach einigen Resten des ver-

stümmelten Textes: ثم يصاحب.

17) verst. الله عنه.

سنة او نحوها والثاني انه لا يحتمل ان يُظن ان ابي بكر وعمر رضيهما
 يجمعان القوم من الصحابة رضيهم ليشرعوا شريعة لم يشرعها الله
 عز وجل وذلك لا يخلو من احد اربعة اوجه كلها كفر ممن أجازة
 وهو اما شيء مات رسول الله صلعم وقد نص على تحريمه فجمعاعم
 ليحلوه او نص على ايجابه فجمعاعم ليسقطوه او شيء نص على
 تحليله او سكت عن تحريمه فجمعاعم ليحرموه او شيء نص على
 سقوط وجوبه او سكت عن ايجابه فجمعاعم ليوجبوه وفي هذه الوجوه
 يدخل كل تحريم في دم او اباحته¹⁸⁾ وكل تحريم في نسوة او
 [اباحتين] وكل تحريم فرج او اباحته وكل تحريم مال¹⁹⁾ او اباحته
 وكل ايجاب²⁰⁾ لحد او اسقاطه وكل ايجاب عبادة او اسقاطها وقال
 تعالى شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وقال صلعم ان
 دماءكم واموالكم واعراضكم وأبشاركم عليكم حرام فان لم يكن جمع
 ابي بكر وعمر رضيهما الصحابة رضيهم على شيء من هذه الوجوه
 فقد بطل ان يجمعاعم لرأى يكون به في الدين فيبطل بلا شك
 وايضا فانه لا يؤبه²¹⁾ عليهم في ترك ما قد صح من حكم ابي بكر
 وعمر اذا خالف رأى ابي حنيفة ومالك كقصص ابي بكر وعمر
 رضيهما من ضربته السوط ومن اللطمة وكمساقتهما اجل خبير الى
 غير اجل مسمى وكسجودهما في اذا السماء انشقت ونم يسه
 المالكيون هذا في كثير جدا وهذا الأخير حجة عليهم نو صح
 فكيف وهو لا يصح، واما حديث ابن مسعود فصحيح ثبت وقوله
 فليجتهدوا به انما هو بلا شك في طلب السنة المأثورة برهان ذلك
 قنونه متصل ولا تقل اني ارى واتى اخاف وقوله في آخر الحديث
 نع ما يريكم اني ما لا يريكم وان لا تقصى الا في²²⁾ للحلال اليقين او

18) cod. اباحة. 19) cod. حال. 20) Das Wort ايجاب folgt
 auf Bl. 18 a der Hschr. Der Zusammenhang ist sowohl aus dem Sinne un-
 zweifelhaft, als auch aus der Gleichheit der Schriftzüge und des Papiers; zwischen
 Bl. 8 b und 18 a bemerken wir frischere Tinte, neueres Papier und jüngere
 Schriftzüge. 21) cod. دوده. 22) cod. بالحلال.

في الحرام البين ، وأما ما ذكره من الامر بالحكم بالشهود واليمين
ولعل الشهود كاذبون او مغفلون واليمين كاذبة وان هذا انما هو
على غلبة الظن بل ما يحكم من ذلك الا بيقين الحق الذي²³⁾
امرنا الله به لا يمتري في ذلك مسلم ولم يكلفنا الله تعالى مراعاة
الشهود في الكذب والصدق ولا معرفة كذب اليمين او صدقها فلو
كان هذا فعالب الظن واعوذ بالله من ذلك لكننا اذا اختصم الينا
مسلم فاضل به تقى عدل ونصرائى مثلث مشهور بالكذب على الله
وعلى الناس خليع ماجن فدعى المسلم عليه ديناً قل او كثر فانكر
النصرائى او ادعى النصرائى وانكر المسلم لوجب ان يعطى المسلم
السب بدعواه لانه في اغلب الظن الذى يناطح اليقين هو الصادق
والنصرائى هو الكاذب لكن لا خلاف في اننا لا نفعل ذلك بل نحكم
بيقين امر الله تعالى بالبيينة العدة عندنا او بيمين المدعى
عليه ونطرح الظن جملة وبالله التوفيق ،

قال ابو محمد وذكروا قوله عز وجل نعلمه²⁴⁾ الذين يستنبطونه
منهم وهذه حجة عليهم لان اولها ولو رده الى الرسول والى اولى
الامر منهم وسو في لغة العرب التى نزل بها القرآن حرف يدل على
امتناع الشئ لامتناع غيره فصح ان الآية حجة في ابطال الاستنباط
بالرأى فصح انهم لو رده الى الرسول والى اولى الامر منهم وهو
السنة والاجماع [نعلمه] فصح انهم لم يعلموه فبطل الاستنباط بلا
شك ولم يبق الا الرد الى القرآن والسنة ۞

. III.

الآثار في القياس ، حدثنا احمد بن قاسم (1) عن
عوف بن مالك الاشجعي قال قال رسول الله صلعم تفقرن امتى على

23) Bl. 18 b. 24) cod. نعلمه.

1) hier ein lauges Isnād.

بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتى قوم يقيسون الامور
برأيهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال،
واما الصحابة رضيم عن مجاهد قال نهى عمر بن الخطاب عن
المكيلة قال مجاهد في المقايسة، وقال ابن مسعود ليس عام الا
والذى بعده اشرف منه لا اقول عام امطر من عام ولا عام اجذب من
عام ولا امير خير من امير ولكن ذهب خياركم وعلماءكم ثم يحدث
قوم يقيسون الامور برأيهم فيهدم²⁾ الاسلام وينتلم³⁾، وقال ابن
مسعود ايكم وأرأيت رأيك فاتما عليك من كان قبلكم بأرأيت رأيك
ولا تقيسوا شيئاً بشيء فتزل⁴⁾ قدم بعد ثبوتها واذا سئل احدكم
عما لا يعلم فليقل لا اعلم فانه ثلث العلم، عن الاصمعي انه ذكر له
ان التخليل كان يقول القياس باطل قال الاصمعي هذا اخذه عن
اياس بن معاوية هو القاضي فان قيل كان التخليل يقيس في
التحاو قلنا قد صح عنه انه لم يقطع به وانما جعله ظناً، فان قيل
كان اياس يقيس في قضائه قلنا باطل انما كان يستدل بدلائل
ظاهرة لا تحمل الا ما يقضى به من تأملها وهذا اسناد صحيح عن
التخليل، فان قيل ان ثعلبا روى عنه انه قال العبرة بالقياس⁵⁾ قلنا

2) Al-Sa'ra'ni I p. 42. 3) Die hier ausgesprochene „Entartungstheorie“ finden wir auch in besser beglaubigten Traditionsaussprüchen ausgeprägt; die Hauptstelle ist wohl Al-Buchâri Kitâb al-fitan nr. 6

أئمتنا انس بن مالك فشكونا اليه ما تلقى من الخجاج فقال اصبروا
فانه لا ياتى عليكم زمان الا الذى بعده شر منه حتى تلعفوا ربكم،
Dies scheint auch die Weltanschauung der vormuhammedanischen Araber ge-
wesen zu sein. Durejd b. al-Simma sagt in einer Ansprache: يا عولاء ان

Agâni XVI أولكم كان خير اول وكل حتى سلف خير من الخلف
p. 142, 2. 4) Bl. 14 a. 5) cod. العبرة القياس ohne ب. Wenn die
L.A. des Codex aufrecht erhalten werden sollte, so läge hier eine Beziehung
auf Sure LIX v. 2 فاعتبروا vor, bekanntlich eine Beweistelle der Anhänger der
Analogie, s. oben S. 90.

هذا لا يصحّ عن ثعلب ولو صحّ كان رأياً منه لأنّ القياس الذي
اختلفنا⁶⁾ فيه في الدين لم تعرفه العرب قطّ أنما هو لفظ حدث
في أصل الشرع على معنى شرعي⁷⁾ عن محمد بن اسمعيل البخاري
مؤلف الصحيح قال قال لي صدقة عن اسمعيل بن موسى عن ابن
عقبة عن الضحاك عن جابر بن زيد قال لقيني ابن عمر فقال يا جابر
أنك من فقهاء البصرة فتفتي فلا تقسّ إلا بدتساب ناطق أو سنّة
قاضية، وعن ابن عمر أنّه قال العلم ثلاث كتاب الله الناطق وسنّة
قاضية ولا أدري⁸⁾

قال أبو محمد رحمه الله التعليل الذي لا يبني أصحاب القياس
قياسهم إلا عليه لا يمكن أن يوجد شيء منه في القرآن ولا⁹⁾ في
سنّة رسول الله صلعم وهذا الخبر يكذب رواية لحارث بن عمرو
المجهول عن معاذ اجتهد رأيي ولا ألو¹⁰⁾ فان يقول معاذ ويبتدع
كلّما ليس من كتاب الله عزّ وجلّ ولا من سنّة رسول الله صلعم
ثباتكم وإياه فأنه بدعة وضلالة لأنّ ما لا يوجد في القرآن ولا في
السنّة بدعة وضلالة، قال عليّ رحمه الله فهؤلاء من الصحابة رضيت
مبطلون للقياس ولا مخالف لهم من الصحابة ولا يوجد أثر صحيح
عن أحد منهم والتحمد لله، وعن كلود (?) بن أبي هند قال سمعت
محمد بن سيرين يقول القياس شوم وأول من فاس انليس وأنما
عبدت الشمس والقمر بالقياس، وعن مسلمة بن عليّ أن شريحاً
القاضي قال السنّة سبقت قياسكم، وعن الشعبي عن مسروق قال
لا أقيس شيئاً بشيء قلت له ليه قال أخاف أن تنزل رجلي، وعن
الشعبي قال قال مسروق أني أخاف أن أقيس فننزل قدمي بعد
ثبوتها، وعن عيسى بن أبي عيسى أنّه سمع الشعبي يقول إياكم

6) cod. اختلفا. 7) cod. شرع. 8) Vgl. sehr interessante
Aeusserungen von Rechtsgelahrten und Philologen hierüber bei Al-Sujûti,
Muzhir II p. 143. 9) Bl. 14b. 10) cod. ألو.

والمقيسة فولاذى نفسى بيده ان أخذتم بالمقيسة لتتحلن الحرام
 ولتأخرتمن الحلال ولكن ما بلغكم عن اصحاب رسول الله صلعم
 فاحفظوه، وعن الجبيرة بن مقسم عن الشعبي قال السنة لم توضع
 بالمقاييس، قال ابو محمد على لم¹¹ يرو ما ذكر من مقيسة عمر
 ابن الخطاب وعمر وزيد في الحد الآ من طريق عيسى بن ابي
 عيسى عن الشعبي وأخرى مثلها وهذا قول الشعبي في ابطال انقياس
 فيمنبغى على اصلهم ان يقولوا انه لم يترك¹² ما روى عن هؤلاء
 الصحابة الآ بما هو اقوى منه فكثير ما يقولون مثل هذا اذا
 وافق تقليدعم، وعن محمد بن مسلم قال قال لى الشعبي انما
 علمتكم حين تركتم الآثار واخذتم بالمقاييس لقد بغض لى هذا
 الماحشم¹³ فلهو ابغض الى من كناسة اهل هؤلاء الصعافقة قال
 ابو محمد سألت حماد بن احمد عن معنى الصعافقة فقال لى كلاماً
 معناه أنهم الذين يتخذون تجارة غير محمودة يتفكحون في
 المضيق بلا روية، وعن عطاء بن السائب قال قال لى الربيع بن
 خثيم اياكم ان يقول الرجل لشيء ان الله حرمه¹⁴ او نهى عنه فيقول
 الله عز وجل كذبت لم احرمه ولم انه عنه او يقول ان الله احل
 هذا او امر به فيقول الله كذبت لم احلله ولم امر به، قال ابو
 محمد هذه صفة ما حرم او احل بالمقياس بغير نص من قرآن او
 سنة، وعن عطاء بن ابي رباح في قول الله عز وجل فان تنازعتم في
 شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر قال
 الى كتاب الله تعالى والى سنة رسوله صلعم، وعن ميمون بن
 مهران في¹⁵ قوله تعالى فردوه الى الله ورسوله قال الى كتاب الله
 والى الرسول ما دام حياً فاذا قبض فالى سنته، وعن ابن شبرمة ان
 جعفر بن محمد بن على بن الحسين قال لأبى حنيفة اتفق الله

11) Bl. 15 a.

12) cod. addit: الآ.

13) zweifelhaft; cod. الماحسد.

14) cod. حرم.

15) Bl. 15 b.

ولا تقيس فاننا نقف غذا نحسن ومن خالفنا بين يدي الله تعالى
 فنقول قال الله تعالى وقال رسول الله صلعم وتقول انت واصحابك
 سمعنا ورأينا فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء، وعن سفيان الثوري عن
 عارون بن ابراهيم المديني قال سمعت عبد الله بن عبد الله بن
 عمر¹⁶ قال قال النبي لم يدع الله شيئا ان يبينه [الا] ان يكون بينه
 فما قال الله عز وجل فهو كما قال وما قال رسول الله عم فهو كما قال وما
 لم يقل الله تعالى ورسوله عم فبعفو الله ورحمته فلا تبachtوا عنه¹⁷،
 وعن وكيع بن الجراح انه قال ليحيى بن صالح الوحاظي احذر
 الرأي فاتي سمعت ابا حنيفة يقول البول في المساجد احسن من
 بعض قياسهم، وعن حماد بن ابي حنيفة قال النبي من لم يدع
 القياس في مجلس القضاء لم يفقه،

IV.

Aus den Warakât fî usûl al-fik̄h des Imâm al-Hara-
 mejn mit dem Commentare von Ibn al-Firkâh.

(Vgl. SS. 71—73).

a) Bl. 12 a: وصيغة اُفْعَل عند الاطلاق والتجريد عن القرينة

تُحْمَلُ عَلَيْهِ¹ إلا ما دلّ الدليل على أن المراد منه الندب أو الاباحة
 فيُحْمَلُ عَلَيْهِ، يعني صيغة الامر بلغة العرب اُفْعَلْ واذا كانت مجردة
 عن القرائن حُمِلَتْ على الامر وقوله إلا ما دلّ الدليل على أن المراد
 منه الندب أو الاباحة فيُحْمَلُ عَلَيْهِ الاستثناء من غير الجنس فان
 ما دلّ الدليل على صرفة من الامر ليس مجردا ويمكن ان يكون
 استثناء متصلا ويكون المعنى ان الصيغة المجردة للامر إلا ان يعلم
 بدليل متصل² خروجها عنه وقد تكون الصيغة مجردة عن القرائن

16) cod. عنها. 17) cod. عبد الله بن عبد بن عمر.

1) scil. على الأمر. 2) cod. منفصل.

الحالية والمقالية الصارفة الصيغة عن الامر ويعلم بدليل منفصل
ومثال الصيغة المجردة التي خرجت عن الامر بدليل مُنْفَصِل³⁾
قوله تعالى وَأَشْهَدُوا إذا تبايعتم هذه صيغة امر بالشهادة مجرّدة⁴⁾
عن معارض حملها الفقهاء على الندب بما رآه صارفاً له عن الامر
وهو قولهم ان النقي صلعم باع ولم يشهد واشترى ولم يشهد فحملوا
الصيغة على الندب، وقوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا عند من
يرى الامر الوارد بعد الحظر للإباحة⁵⁾ ممّا صُرف عن الوجوب بقريضة
فليس صيغة الامر فيه مجرّدة وأما من لا يرى الامر الوارد بعد الحظر
للإباحة فإنه عنده من باب قوله تعالى وَأَشْهَدُوا إذا تبايعتم
صيغة مجرّدة عرّفت بدليل منفصل خروجها عن الامر الى الإباحة
والدليل المنفصل هو اتفاق اهل العلم على عدم وجوب الاصطيد،
وكذلك قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض فإن
الانتشار كان حراماً قبل انقضاء الصلاة فالامر بالانتشار بعد انقضائها
امرٌ يعهد الحظر ففيه ما تقدّم بعد قوله تعالى وإذا حللتم
فاصطادوا،

b) Bl. 17 a ويرد صيغة الامر والمراد بها الإباحة والتهديد او

التسوية أو التكوين والقصد، بيان ورود صيغة الامر بمعنى غير
الايجاب وفائدة الفقه في معرفة ذلك تنبيل ما لم يحمل من الأوامر
على الايجاب على وجه [من] الوجوه المغايرة للايجاب ويذكر¹⁾
الضمير في تذكيره الى الامر ويجوز تأنيته رداً الى الصيغة وكان
ينبغي ان يذكر ورود الامر للندب فإنه من المحال المشهورة ولكنه
اكتفى بما تقدّم من الاشارة اليه من بيان الواجب والمندوب، ومن
ورود صيغة الامر للإباحة قوله تعالى كلوا مما في الارض حلالاً طيباً

3) cod. متصل. 4) cod. مجرّد. 5) cod. لإباحة. 6) cod.

قصيتم.

1) ist wohl in ويرجع zu corrigiren.

وقوله تعالى وإذا حَلَلْتُمْ فاصْبُدُوا وقوله تعالى فإذا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَمِنَ وَرُودِ صِيغَةِ الْأَمْرِ لِلتَّهْدِيدِ قَوْلُهُ تَعَالَى ائْمَلُوا مَا شِئْتُمْ وَالتَّسْوِيَةِ قَوْلُهُ ارْعُدْ وَأَتْرَقَ يَا زَيْدٌ²⁾ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا وَأَمَّا وَرُودُ صِيغَةِ الْأَمْرِ بِمَعْنَى التَّنْكِوِينِ فَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى كُونُوا قِدْرَةً وَقَوْلُهُ تَعَالَى قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا³⁾

V.

Aus dem Kitâb al-ansâb des Abû Sa'd 'Abd al-Karîm Al-Sam'ânî. Hschr. des Asiat. Museums in St. Petersburg¹⁾.

(Vgl. SS. 27—30; 111. 113.)

1. Artikel: الداودى²⁾.

عده النسبة الى مذهب داود والى اسم داود كما المذهب جماعة انتحلوا مذهب ابي سليمان داود بن علي الاصمغاني امام احمد الطائفة وظيفتهم وظيفهم كثيرا منهم ابو القاسم عبيد الله بن علي بن الحسن بن محمد بن عمرو بن حزم بن مالك بن كاهل بن زياد ابن نهيك بن عسيم بن سعد بن مالك بن النخع الكوفي النخعي القاضي الداودي كان ثقيفه الداودية في عهده باخراسان وسمع الحديث الكثير بالعراق ومصر سمع ببغداد ابا عبد الله الحسين ابن اسمعيل المحاملي وبالكوفة ابا العباس احمد بن محمد بن عقدة الحافظ وبمصر ابا جعفر احمد بن محمد بن سلام الطحاوي وبدمشق ابا بكر احمد بن سليمان بن زياد الدمشقي انتخب عليه الحاكم ابو عبد الله الحافظ الفوائد وكتبها الناس روى عنه ابو عبد الله الغنجاوي وابو العباس المستغفري الحافظان وتوفي

يرعد ويبرق ليس شيء 2) vgl. Ibn Hišam p. 474, 14

1) S. Notices sommaires des Manuscrits arabes etc. par le Baron V. Rosen, St. Petersburg. 1881, p. 146. 2) Bl. 162 b.

ببخارا وكان قد سكنها الى ان توفي في جمادى الاولى سنة ٣٧١ ٣) ومن الداودية الذين عم علي مذهب داود بن

علي ابو بكر محمد بن موسى بن المثنى الفقيه الداودي النهرواني من اصل النهروان سكن بغداد كان فقيها نبيلاً علي مذهب داود ابن علي سمع ابا القسم عبد الله محمد البغوي و ابا سعيد الحسن ابن علي العدوي و ابا بكر عبد الله بن ابي داود روى عنه ابو بكر احمد بن محمد البرقاني ، ابن بنته ابو الحسن بن عمر بن روح النهرواني قال ابو بكر الخطيب سألت ابا بكر البرقاني عنه اكان ثقة فقال ما كان حاله تدبر الآ علي ثقته او كما قال ثم قال علقته عنه شيئاً يسيراً وكانت ولادته في شوال سنة ثلثمائة ومات في سنة ٣٨٤ ،

2. Artikel: الظاهرى ١).

... هذه النسبة الى اصحاب الظاهر وهم جماعة ينتحلون مذهب داود بن علي الاصبهاني صاحب الظاهر فانهم ياجرون بالنصوص علي ظاهرها وثبهم كثرة منهم ابو الحسين محمد بن الحسين البصري الظاهري كان علي مذهب داود حدث عن محمد بن الحسن بن الصباح الداودي روى عنه ابو نصر بن ابي عبد الله الشيرازي ، واما داود فهو ابو سليمان داود بن علي بن خلف الفقيه الظاهري الاصل سكن بغداد وكان من اصل قاشان بلدة عند اصبهان سمع [من] سليمان بن حرب وعمرو بن مرزوق والقعنبى ومحمد بن كثير العبدى ومسدد بن مسرهد رحل الى نيسابور وسمع من اسحق بن راحويه المسند والتفسير ثم قدم بغداد وصنف كتبه بها وهو امام اصحاب الظاهر وكان ورعاً ناسئاً

3) Hier folgen verschiedene داودى , deren Nisbe nicht auf die Däwūd'sche Fikh-richtung, sondern auf irgend einen Alu Namens Däwūd zurückgeht.

1) Bl. 280 a.

واحدًا وفي كتبه أحاديث كثيرة إلا أن الرواية عنده عزيزة جدًا روى
 عنه محمد بن داود وزكريا بن يحيى الساجي ويوسف بن يعقوب
 ابن مهران الداودي والعباس بن احمد المذكر²⁾ وذكره ابو العباس
 ثعلب فقال كان عقله اكثر من علمه وقال ابو عبد الله المحاملي
 رأيت داود بن علي يصلي فما رأيت مصليًا يشبهه في حسن توأصه
 وقد حكى لاحد بن حنبل عنه قول في القرآن بدّعه فيه وامتنع
 من الاجتماع معه بسببه واستأذن له ابنه³⁾ صالح بن احمد ان
 يدخل عليه فامتنع وقال كذب التي محمد بن يحيى الذعلي من
 نيسابور انه زعم ان القرآن محدث فلا يقربني قال أبيت⁴⁾ انه⁵⁾
 ينتقى من هذا وينكره فقال احمد بن حنبل محمد بن يحيى
 أصدق منه لا تأذن له في المصير التي قال ابو بكر احمد بن كامل
 ابن خلف في شهر رمضان يعني سنة سبعين ومائتين مات داود بن
 علي بن خلف الاصبهاني وهو أول من اظهر انتحال الطاهر ونفى
 القياس في الأحكام قولاً واضطر اليه فعلاً فسمّاه دليلاً وحكى ابنه
 محمد بن داود قال رأيت ابي في المنام فقلت له ما فعل الله بك
 قال غفر لي وسأحني قلت غفر لك فممن سأحكى قال يا بني الامر
 عظيم والويل كذ الويل لمن لم يسمع ولد سنة احدى ومائتين
 ومات ببغداد سنة سبعين ومائتين وكان ابيه علي بن خلف يتولى
 كتابة عبد الله بن خالد الكوفي قاضي اصبهان أيام المأمون⁶⁾
 وابنه ابو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الاصبهاني الفاشاني
 صاحب كتاب الزهرة كان عالماً ادبياً وشاعراً ظريفاً وله في الزهرة
 احاديث عن عباس بن محمد الدوري وطبقته ولما جلس في حلقة⁶⁾

2) cod. المذكر; kann nicht المذكور sein, da in diesem Stücke von
 diesem 'Abbās noch nicht die Rede war. 3) cod. ابن. 4) cod. أبيت,
 vielleicht آية. 5) Blatt 280 b. 6) cod. خلف.

أبيه بعد وفاته يُقتى استصغوره عن ذلك فدرسوا اليه رجلا وقالوا له
سَلِّهْ عَن حَدِّ السَّكْرِ مَا عَوَّ فَتَاهُ الرَّجُلُ فَسَأَلَهُ مَتَى يَكُونُ الْإِنْسَانُ
سَكْرَانَ فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ دَاوُدَ إِذَا غَرِبَ عَنْهُ الْهَمُومُ وَبَاحَ بِسِيَرِهِ⁷⁾
الْمَكْتُومِ فَاسْتَحْسَنَ ذَلِكَ مِنْهُ وَعَلِمَ مَوْضِعَهُ مِنَ الْعِلْمِ⁸⁾
مَلِيحَ شِعْرِهِ⁹⁾

وله أخيمار ومناظرات مع أبي العباس بن شريح الشافعي بحضرة
القاضي أبي عمير يوسف ممتنة مسطورة لحسنها ومن جملة
اشعاره⁹⁾

مات أبو بكر بن داود الاصبهاني الظاهري والقاضي يوسف بن يعقوب
في يوم واحد وهو يوم الاثنين لسبع خلون من شهر رمضان سنة ٣١٧
وقيل مات محمد بن داود لسبع خلون من شهر شوال من السنة^٩

وأبو الحسن عبد الله بن أحمد بن محمد ابن¹⁰⁾ المغلس أنفقيه
الظاهري له مصنفات علي مذعب داود بن علي حدثت عن جده
محمد ابن المغلس وعلي بن داود القنطري وأبي فلابة الرقاشي
وجعفر بن محمد بن شاكم الصائغ واسماعيل بن اسحق القاضي
وعبد الله بن أحمد بن حنبل والحسن بن علي العمري وغيرهم
روى عنه أبو الفضل محمد بن عبد الله الشيباني وكان ثقة فاضلا
تفقيها¹¹⁾ أخذ العلوم عن أبي بكر محمد بن داود وعن¹²⁾ ابن المغلس
انتشر علم داود في الاسلام وتوفي سنة ٣٣٤ أصابته سكتة^٩

7) cod. بسيرة. 8) vgl. Abu-l-Mahasin II p. ١٧٤. 9) hier
folgt die Mittheilung je eines Gedichtes. 10) fehlt im cod., vgl. Fihrist
p. ٣١٨, 4. 11) cod. فيها. 12) cod. عن.

Anmerkung 1).

(Zu Seite 10 und Seite 14, Anm. 4.)

Ra'j und Kijâs in der Poesie.

Wir können uns von der lebhaften Art der theologischen Disputation über Ra'j und traditionelle Theologie durch nichts besser überzeugen, als wenn wir in Betracht ziehen, dass zu jener Zeit, da diese Disputationen im Kreise der Theologen geführt wurden, im II. Jahrhundert, sogar die Dichterin 'Ulajja bint al-Mahdi (st. 210), Schwester des Chalifen Hârûn al-Rašid, auf diese theologischen Tagesfragen in einem Liebesgedicht Bezug nimmt:

„Die Angelegenheit der Liebe ist keine leichte Angelegenheit.

„Kein Kundiger kann dir Bescheid über sie geben;

„Die Liebe wird nicht angeordnet durch Ra'j und Analogie und Speculation¹⁾.

Denselben Gedanken spricht dieselbe Dichterin mit anderen Worten in einem Gedichtchen, dessen Grundgedanke: „dass die Liebe auf Ungerechtigkeit

gegründet ist“ (بِنِي الْحُبِّ عَلَى الْجَوْرِ) so aus:

„Keinen Beifall findet in Sachen der Liebe ein Liebender, der Argumente schön anordnen kann“²⁾.

Die verschiedene Anwendung des Ausdrucks Ra'j im gewöhnlichen Sprachgebrauch einerseits, und im theologischen andererseits, wird uns durch die Betrachtung folgender zwei Gedichtchen anschaulich, von denen ich nicht glaube, dass sie von einander unabhängig seien, obwohl ich mich bei der Unbestimmtheit ihrer Beglaubigung, in Betreff des relativen Alters derselben nicht entscheiden kann.

1) Aġâni IX p. 90 stehen nur diese beiden Verszeilen. Ich habe das Gedicht vollständiger gefunden bei Al-Ḥuṣri III p. 19

ليس خَطْبُ الهوى يخطب يسير ليس ينبئكي عنه مثل خبير
ليس أمر الهوى يُدبّر بالبرأى ولا بالقياس والتفكير
إنما الأمر في الهوى خَطَبَات مُخَدَّات الأمور بعد الأمور

2) Aġâni ibid. p. 81

ليس يُستحسن في حُكْم الهوى عاشق يُحسِن تَلْيِيف الحجاجِ

In ähnlicher Weise wird auf قياس und استدلال in Sachen der Liebe angespielt durch den Dichter 'Ali b. Hišam Aġ. XV p. 149, 6

وفي دون ذا ما يستدل به الفتى على العذر من احباده وبقيس

Bei Al-Sa'rânî Bd. I p. 41 lesen wir: 'Al-Sa'bi und 'Abd al-Rahmân b. Mahdi verwiesen jeden, von dem sie sahen, dass er sich zum Ra'j bekenne, und recitirten folgendes Gedicht:

دين النبي محمد مختار نعم المطية لفتى الآثار
لا ترغبين عن الحديث وإعله فالرأى نيل والحديث نهار

„Die Religion des Propheten Muhammed ist auserwählt; welch gutes Reitthier für den Mann sind doch die Ueberlieferungen!

„Wende dich nicht ab von der Tradition und ihren Vertretern: denn das Ra'j ist Nacht und die Tradition ist Tag“.

Im Ibtâl (Bl. 13 b) werden dieselben Verse im Namen von Ahmed b. Hanbal citirt (nur in v. 1 steht statt *مختار* — *اختار* = erwähle ich) mit der Hinzufügung eines v. 3:

ولربما جهل انفتى اثر الهدى والششمس برعة نها انوار

„Gar oft verkennt der Mann die Spur der Rechtleitung, während doch die Sonne glänzend ist und Lichtstrahlen verbreitet“.

Nun finde ich aber in einem von Ibn 'Abdi rabbihi Namens eines anonymen Dichters angeführten Verse (Kitâb al-ikd al-farid I p. 10) denselben

Gedanken, dass das *رأى* der Nacht gleiche mit einer ganz andern Wendung:

قال الشاعر

الرأى كالليل مسود جوانبه والليل لا يتجلي إلا بمصباح
فأصم مصابيح آراء الرجال الى مصباح رأيك تزدد ضوء مصباح

„Die Meinung (oder der Rath) ist wie die Nacht, finsterschwarz sind ihre Ränder, die Nacht aber wird nicht erhellt, es sei denn durch die Morgenröthe; „So füge denn die Leuchten der Meinungen anderer Leute zu deiner eignen hinzu: so wird dir der Glanz der Leuchten vermehrt werden“.

d. h. deine Meinung allein ist Dunkelheit, willst du Klarheit, so verlasse dich nicht auf diese allein, sondern hole die Meinung anderer Menschen ein. Es ist hier unverkennbar, dass von diesen beiden Versen der eine von dem andern

abhängig ist und dass entweder das theologische *الرأى نيل* von dem profanen

Dichter auf die gewöhnliche und ältere Bedeutung des Wortes *رأى* gewendet wurde, oder aber umgekehrt.

Anmerkung 2).

(Zu Seite 37.)

'Ilm al-ichtilâfât.

Von der Wissenschaft über die Unterscheidungslehren der Rechtsschulen und ihrer Imâme ist wohl zu unterscheiden die Kenntniss von den „Meinungsverschiedenheiten der Genossen des Propheten“, insofern eine solche in der Traditionsliteratur zum Ausdruck gelangt. Man kann nämlich auf den

ersten Blick in welches Kapitel der Traditionsliteratur immer die Beobachtung machen, dass in Bezug auf eine und dieselbe Frage des kanonischen Gesetzes verschiedene Traditionen im Namen verschiedener Genossen einander widersprechende Entscheidungen bieten. Da es vom Standpunkte der Zährschule ausgehend vorwiegend auf die Lehren der Tradition in den obwaltenden Rechtsfällen ankommt, so muss diese Schule natürlich sehr viel Gewicht auf die Kritik solcher widerstreitenden Traditionsdaten legen, um durch eine methodische Anwendung derselben der willkürlichen Hinneigung zu der einen oder der andern der widersprechenden Versionen zu entgehen. Um diese Kritik mit Erfolg ausüben und praktisch bethätigen zu können, muss sie auf die pragmatische Kenntniss der divergirenden Angaben der Tradition (اختلافات)

gegründet sein. Auf diese Wissenschaft legt demnach Ibn Hazm, der Muhammed b. Naṣr aus Marw (st. 294) als vollkommensten Meister dieser Wissenschaft rühmt¹⁾, grosses Gewicht und führt zur Empfehlung derselben mehrere Aussprüche von alten Autoritäten an: „Wer das Ichtilāf nicht kennt, wird keinen Erfolg haben“ sagt die eine, „wird von uns nicht zu den Gelehrten gezählt“ sagt die andere. Nach Mālik soll Jemand, der die Wissenschaft auf der Ichtilāf nicht inne hat, zum Rechtsprechen gar nicht zugelassen werden; und zwar soll sich dieser Ausspruch des berühmten Gelehrten von Medina nicht auf die Unterscheidungslehren und Differenzpunkte der praktischen Rechtsschulen beziehen, deren Pflege — wie wir gesehen haben — gleichfalls in einer reichen Literatur zur Entfaltung gelangte, sondern auf die Kenntniss von den differirenden Angaben der Traditionsautoritäten und von den abrogirten und abrogirenden Stellen des Koran und der Tradition in Fällen, wo die eine der widersprechenden Angaben ausdrücklich zu Gunsten einer andern ausser Geltung gesetzt ward. Da — so meint Ibn Hazm — die Imāme Abū Ḥanīfa und Al-Šāfi‘ hierin derselben Meinung waren, der Mālik Ausdruck giebt, so folgt hieraus, dass sich die Richter und Mufti's dieser Schulen in offenem Widerspruch mit den Stiftern der Schulen, denen sie bedingungslos anhängen, befinden.

Ibtāl Bl. 19 a: وقال سعيد بن أبي عروبة من لم يسمع الاختلاف
فلا نعتة عالما، وعن عباس بن محمد الدوري قال سمعت قبيصة
ابن عقبة يقول لا يفلح من لا يعرف الاختلاف، وعن أبي القسم
سنل مالك لمن يجوز الفتيا قال لا يجوز الفتيا إلا لمن علم ما
اختلف الناس فيه، قيل له أختلف أهل الرأي قال اختلف أصحاب
رسول الله صلعم وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن وحديث النبي
صلعم وكذلك يفتى، قال أبو محمد وهذا قول أبي حنيفة والشافعي
بلا خلاف فلينظر حكمهم ومفتوحهم اليوم أعده صفتهم أم لا فإن
كانوا ليسوا كذلك فقد خالفوا ما اتعوا تقليده وحصلوا على لا
شيء فتعوز بالله من الخذلان ۞

1) Tahdīb p. 12., Tabakāt al-ḥuffāz X nr. 19 vgl. Abu-l-Mahāsini II p. 1v.

Inhalt.

	Seite
Vorrede	V—X
Stand der Frage in der Literatur	1—2
I.	
Gegensatz der „Ahl al-ḥadīṭ“ und „Ahl al-raʿj“	3
Stellung der vier orthodoxen Schulen innerhalb derselben	4
II.	
Anfänge der Anwendung des Raʿj und Opposition gegen dieselbe	5—9
Wandlungen in der Bedeutung des Wortes: Raʿj	10
Kijās (Analogie), zweifache Art derselben	11
Taʿlīl — Istihṣān	12
Abū Ḥanīfa und seine Vorgänger	13
Geringschätzig Aufnahme des Systems von Abū Ḥanīfa bei den Zeitgenossen. — Den Anhängern des neuen Systems werden müßige Spitzfindigkeiten angedichtet. — Casuistik	14—17
ʿIlm al-ḥadīṭ und Fikḥ als Gegensätze	18
Wandlungen in der Bedeutung des Wortes: Fikḥ	19
III.	
Imām Al-Sāfiʿī	20—22
Urtheile der Theologen über die Wirksamkeit Al-Sāfiʿī's	23—24
Vermittelnde Stellung des Systems des Sāfiʿī	25—26
Vertreter des extremen Traditionalismus in der sāfiʿitischen Schule	27
Dāwūd b. ʿAlī	28—30
Sein System im Gegensatze zu den Vorgängern	31—32
Meinungsvchiedenheit über Iḡmāʿ	33—34
Anfänge der anti-zāhiritischen Literatur	35
Nothgedrungene Concessionen Dāwūd's an die Analogie	36
Literatur der Unterscheidungslehren der Gesetzschulen und Würdigung der zāhiritischen Lehren in dieser Literatur	37—38
In Dāwūd's Namen angeführte Lehren	39—40
IV.	
Gesichtspunkte der zāhiritischen Gesetzinterpretation im Gegensatz zu den übrigen orthodoxen Schulen	41—43
1. Beispiele hierfür aus dem Gebiete der Koraninterpretation	45—54
2. „ „ „ „ „ Traditionskunde	55—64
Gewaltsame Verschiebung der Terminologie der Gesetzkunde	65
V.	
Fünf Kategorien der muhammedanischen Gesetze	66—69
Verschiedene Gesichtspunkte der Gesetzschulen betreffs der Einordnung der Gesetze in je eine dieser Kategorien	70—73
Die Lehre der Zāhiriten und Beispiele für dieselbe 1. aus dem Gebiete der Koraninterpretation und 2. der Traditionskunde	74—80
Sunan ʿādīja; sunan zāʿida; sunan al-huda	81—85
VI.	
Verhältniß der zāhiritischen Lehren zu denen der Hanbaliten	86—89

	Seite
VII.	
1. Beweise der Ra'janhänger für ihre Lehre aus dem Koran und Widerlegung derselben durch die Gegner	90—93
2. Ichtilâfu ummatî rahmatun und praktische Consequenzen dieser Anschauung. — Verhältniss der Zâhîriten und Mu'taziliten zu derselben	94—102
3. Traditionelle Argumente der speculativen Richtung und ihrer Gegner	103—8
VIII.	
1. Die Stellung der Zâhîrîschule in der historischen Literatur	109
Ihr Verhältniss zum Iğmâ'	110
Früheste Verbreitung der Schule	111—13
Anfänge der Zâhîrîja in Andalusien. — Traditionstreue Richtung des magribinischen Islâm	114—15
2. 'Alî b. Aḥmed Ibn Hazm	116
a) Sein gegnerisches Verhalten gegen die mâlikitische und hanefitische Schule	117
Seine Sonderstellung innerhalb der Zâhîrîschule. — Al-Hazmîja, ein Zweig der Zâhîrîschule	118
I. H. hat die Grundsätze der Zâhîrîschule zu allererst auf die Dogmatik übertragen	119
Chuṣuṣ und 'Umûm	120—23
Exegetische Grundsätze des Ibn Hazm	124—30
b) Die Zâhîrîja ist Madhab fikhî und nicht M. kalâmî	131—32
Stellung der ältesten Imâme zu den dogmatischen Fragen	133
Dâwûd's bestimmte Stellung zu einzelnen dogmatischen Streitfragen	134—36
Ibn Hazm's Meinung über speculative Theologie. — Mu'taziliten und A'sariten	137—38
Das Dogma von der Natur des Koran	139—41
I. H.'s Kriterium für die dogmatischen Definitionen	142
Anwendung desselben auf die Attributenlehre und auf die Lehre von den Namen Gottes	143—55
Verpönung des Kijâs in der Dogmatik	156—58
Charakteristik der A'sariten	159—60
Zâhîrîtische Grundlagen der Ethik	164—69
3. Erfolglosigkeit der Bestrebungen des Ibn Hazm	171
Unmittelbare Schüler und Nachfolger des I. H.	172
Almohadische Bewegung	173—75
Die beiden Ibn Dihja	176—78
Verhältniss der Theosophie zur Zâhîrîschule	179—81
Al-Gazâlî's Ansichten über Fikh und Kijâs	182—84
Muhjî al-din Ibn 'Arabi	185—86
4. Einige Vertreter der Zâhîrîschule im VII. Jhd.	187
Abû Hujjân, seine zâhîrîtischen Neigungen. Verhältniss zu Ibn Tejmîja	188—92
5. Die zâhîrîtische Bewegung im VIII. Jhd.	193—95
6. Al-Makrîzî. Sein Verhältniss zur Zâhîrîschule und zu Ibn Hazm's Schriften	196—202
7. Verschiedene Bedeutung der Benennung: Al-Zâhîrî	203
8. Erweiterung der Rechtsquellen. — 'Urf	204—6
Beilagen I—V	
Anmerkung 1) (Ra'j und Kijâs in der Poesie)	207—27
Anmerkung 2) (Ibn al-ichtilâfât)	228
	229—30



Der Midrasch Bereschit Rabba, das ist die

haggadische Auslegung der Genesis, zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Dr. **Aug. Wünsche.** Mit einer Einleitung von Rabb. Dr. **Jul. Fürst.** Noten und Verbesserungen von Demselben und **D. O. Strachun,** und Varianten von Dr. **M. Grünwald.** 13 *M.*

Der Midrasch Schemot Rabba, das ist die

haggadische Auslegung des zweiten Buches Moses. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. **Aug. Wünsche.** Mit Noten und Verbesserungen von Rabbiner Dr. **J. Fürst** und **D. O. Strachun.** 9 *M.*

Der Midrasch Debarim Rabba, das ist die

haggadische Auslegung des fünften Buches Moses. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. **Aug. Wünsche.** Mit Noten und Verbesserungen von Rabbiner Dr. **J. Fürst** und **D. O. Strachun.** 5 *M.*

Der Midrasch Schir Ha-Schirim. (Midrasch

zum hohen Liede.) Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. **Aug. Wünsche.** *M.* 5. 50

Der Midrasch Ruth Rabba, das ist die haggadische

Auslegung des Buches Ruth. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. **Aug. Wünsche.** Ausgehängt sind einige Sagen von Salomo und drei Petrusagen. 3 *M.*

Der Midrasch Kohelet (zum Prediger Salo-

monis). Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. **Aug. Wünsche.** *M.* 4. 50, gebunden 5 *M.*



Die Israeliten und der Monotheismus von

Prof. **W. Hecker**, Prof. der Geschichte an der Universität
Gröningen. Vom Verfasser besorgte deutsche Ueber-
setzung. *M.* 1.50

Jésus-Christ d'après Mahomet ou les Notions

et les Doctrines musulmanes sur le Christianisme par
Ed. Sayous, Professeur-agrégé. *M.* 1.50

Die Räthselweisheit bei den Hebräern, mit

Hinblick auf andere alte Völker dargestellt von Lic. Dr.
Aug. Wünsche. *M.* 1.50

Die semitischen Völker und Sprachen als

erster Versuch einer Encyclopädie der semitischen Sprach-
und Alterthumswissenschaft von **Fritz Hommel**. I. Band:
Allgemeine Einleitung. (Die Semiten und ihre Bedeutung
für die Kulturgeschichte.) Erstes Buch: Die vorsemitischen
Kulturen in Aegypten und Babylonien. Mit zwei Karten
ausser und einer im Texte. *11 M.*

Einleitung in die Gesetzgebung und die Medicin

des Talmuds von Dr. **Julius Michael Rabbinowicz**. Aus
dem Französischen von **Sigmund Mayer**. *5 M.*

Comment dans deux situations historiques

les Sémites entrèrent en compétition avec les Aryens pour
l'hégémonie du monde et comment ils y faillirent, par
E. Littré. *1 M.*

Drei Ideale menschlicher Vollkommenheit.

Nach der Mischna, den Satzungen Loyola's und der Ethik
des Aristoteles von **R. Conder**. *75 Pf.*

