

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Vorlesungen über den Islam

Goldziher, Ignác

Heidelberg, 1925

Anmerkungen.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-7077

Anmerkungen.

I. Muhammed und der Islam.

¹ Vgl. Inleiding tot de Godsdienstwetenschap, II. Reihe, 9. Vorles. (holländ. Ausg., Amsterdam 1899), 177 ff.

² Dieses synkretistische Gepräge ist durch K. Vollers an einer Untersuchung der Chidr-Legende erprobt worden, in der V. neben jüdischen und christlichen Bestandteilen auch späte Nachklänge babylonischer und hellenistischer Mythologie gefunden hat. Vgl. Archiv für Religionswissenschaft, XII (1909), 277 ff. sowie Rich. Hartmann in den Preuß. Jahrb., CXLIII (1911), 92 ff.

³ Hubert Grimme legte Gewicht auf Einwirkungen aus dem Vorstellungskreise Südarabiens, besonders in seinem Muhammed (München 1904) und in den Orientalischen Studien (Nöldeke-Festschrift [Gießen 1906]), 453 ff.

⁴ Man lese die feinsinnige Darstellung Caetanis in seinen Studi di storia orientale, III, 277—292.

⁵ A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums³, I, 137.

⁶ Nachrichten über ihn bei Damīri, *Hajāt al-hajawān al-kubrā* (Bulāk 1284), II, 194 und II, 199. Vgl. dazu Caetani, V, 35, ferner *Ta'riḥ al-chamīs*, I, 225. — Die Azditen halten einen 'Amr aus ihrem Stamm für einen *nabi*. Vgl. Ibn Duraid, *Kitāb al-ischtikāk*, hrsg. v. F. Wüstenfeld (Göttingen 1854), 284, 3 v. u.

⁷ Vgl. dazu I. Guidi, *L'Arabie antéislamique. Quatre conférences données à l'Université Égyptienne du Caire en 1909.* (Paris 1921).

⁸ Dieses eschatologische Motiv hat am klarsten dargelegt C. Snouck Hurgronje, *Une nouvelle biographie de Mohammed* in der *Revue de l'Histoire des Religions*, XXX (1894), 194 ff. (abgedruckt in *Verspreide geschriften*, I [Bonn und Leipzig 1923], 319 ff.). Vgl. dazu P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde* (Paris 1911).

⁹ Vgl. *Kultur der Gegenwart*, I. Teil, 3. Abtg., 1. Band, 94, 12—24 v. u.

¹⁰ Die Forschungen über das Leben Muhammeds und die Frühgeschichte des Islams haben während des letzten Jahrzehnts eine ganz erhebliche Bereicherung erfahren. Hier ist vor allem des großangelegten Werkes von Principe Leone Caetani, Duca di Sermoneta, der *Annali dell'Islam* (bisher acht, bis zum Jahre 35 d. H. reichende Bände) zu gedenken, worin die Überlieferungen einer scharf sichtenden Prüfung unterzogen werden. Für die weitere Öffentlichkeit werden die Ergebnisse dieses Werkes in den *Studi di storia orientale* zusammengefaßt, deren dritter Band (Mailand 1914)

eine anziehende Beschreibung der medinischen Tätigkeit des Propheten sowie die Darstellung der Bewegungen unter dem Chalifat des Abū Bekr bietet. Vgl. dazu Nöldeke in *Der Islam*, V (Straßburg 1919: Die Tradition über das Leben Muhammads). Mit kühner Kritik greift der Scharfsinn des Paters H. Lammens in seinen die *Sira* (Leben Muhammads) behandelnden Schriften, die man bequem in G. Pfannmüllers verdienstlichem Handbuch der Islam-Literatur (Berlin und Leipzig 1923) zusammengestellt findet, in die auf Grund muslimischer Berichte herrschenden Anschauungen ein. Vgl. dazu C. H. Becker in *Der Islam*, IV. Bd. (Straßburg 1913: Prinzipielles zu Lammens' *Sirastudien* = *Islamstudien*, I, 520 ff.). Gleichzeitig hat Lammens es unternommen, in seinem Buch *Le Berceau de l'Islam* (Rom 1914) die physische und gesellschaftliche Umwelt zu schildern, inmitten deren der Islam entstanden ist. Vgl. die Besprechung Nöldekes in *Der Islam*, V (1914), 205 ff. Diese Werke bedeuten eine entscheidende Wendung in unseren Kenntnissen über den frühen Werdegang des Islams. Eine treffliche Zusammenfassung über *Recenti studi su Maometto e sulle origini dell'Islam* bietet Giorgio Levi della Vida auf S. 11—137 seines auch sonst lehrreichen (vgl. die Abschnitte *Il valore religioso e culturale dell'Islam* und *Panislamismo e Califfato*) Buches *Storia e religione nell'Oriente Semitico* (Rom 1924 in *Biblioteca di scienze e filosofia*, Nr. 2).

¹¹ Vgl. *Kultur der Gegenwart*, a. a. O., S. 95, 12 v. u.

¹² Dieser Gesichtspunkt ist durch C. Snouck Hurgronje in seiner Erstlingsschrift *Het mekkaansche Feest* (Leiden 1880; = *Verspreide Geschriften*, I [Bonn 1923], 1 ff.) begründet worden.

¹³ Ibn Sa'd, *Biographien*, II, 2, S. 124, 6: 27 Suren in Medina.

¹⁴ Diese Eigentümlichkeit ist bei den Muslimen selbst nicht unbeachtet geblieben. Dafür ist folgender Bericht bezeichnend, der an Abū Ruḥm al-Ghifārī, einen Genossen des Propheten, angeknüpft ist. Er ritt bei Gelegenheit eines Zuges auf einer Kamelstute an der Seite des Propheten; einmal drängten sich die beiden Reittiere so nahe aneinander, daß die etwas dicken Sandalen des Abū Ruḥm sich an dem Schenkel des Propheten rieben und diesem großen Schmerz verursachten. Der Prophet gab seinem Unmute darüber Ausdruck und schlug den Fuß des Abū Ruḥm mit seiner Reitgerte. Dieser aber geriet in große Angst „und — so sagt er selbst — ich fürchtete, daß über mich eine Koran-Offenbarung ergehen werde, weil ich diese schwere Sache angestellt habe“. Ibn Sa'd, *Biographien*, IV, 1, S. 180, 4—9.

¹⁵ Goldziher, *Abhandlungen zur arab. Philologie*, I, 71.

¹⁶ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Korans* (Göttingen 1860), 49. Neue Ausgabe, bes. v. F. Schwally, I (Leipzig 1909), 63.

¹⁷ Selbst ein Aufklärer wie Dschāhiz, *Bajān*, I, 158. 159 (Kairo 1313) verfißt die unübertrefflichen Vorzüge des Koranstils und des Ausdrucks in den Hadīth-Sprüchen, trotzdem seine Gesinnungsgenossen (Mu'taziliten) sich nicht eben zum Lehrsatz vom *i'dschāz al-ḥur'ān* bekannten (Muh. Studien, II, 401). Er hat eine besondere Schrift darüber verfaßt, auf die er sich im *kitāb al-ḥajawān* (Kairo 1323/24), III, 62 vorl. Z. beruft. Al-Īdschī, *Mawākif* (Bulāq 1325), 558-

nennt eben Dschāhiḡ als Vertreter der Lehre von der niemals erreichten rednerischen Vollkommenheit des Korans.

¹⁸ Die Asch'arī-Schule hält die Annahme eines Wertunterschiedes (*tafḏīl ba'd al-Ḳur'ān 'alā ba'd*) für entschieden unzulässig, vgl. Zurḡānī zu *Muwaṭṭa* (Kairo 1279/80), I, 157, während die Theologen altgläubiger Richtung es nicht ablehnen, daß bestimmte Teile des Korans inhaltlich gewichtiger sein können als andere. Diesen auch von den Rechtgläubigen gebilligten Standpunkt begründet der im Laufe dieser Studien noch zu nennende Taḡī al-dīn ibn Tejmīja in einer besonderen Schrift: *Dschawāb ahl al-īmān fī tafḏīl āj al-Ḳur'ān* (Kairo 1322; Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.*, II, 104, nr. 19).

¹⁹ Vgl. Ibn Sa'd, *Biographien* VII, 1, S. 63, 19ff.

²⁰ Vgl. R. Geyer in *WZKM*, XXI (1907), 400 und besonders Caetani, *Studi di storia orientale*, III, 346ff.

²¹ Für die jüdischen Elemente vgl. A. J. Wensinck's Leidener Doktorschrift *Mohammed en de Joden te Medina* (Leiden 1908). Zwar auf die spätere Entwicklung gerichtet, aber auch für die ersten Anfänge belehrend ist die Schrift von C. H. Becker, *Christentum und Islam* (Tübingen 1907), abgedruckt in *Islamstudien*, I (Leipzig 1924), 386ff.

²² Diese Zusammenfassung der fünf Grundpflichten s. Buchārī, *Imān*, nr. 37, *Tafsīr* nr. 208, wo auch die älteste Formel des islamischen Glaubensbekenntnisses enthalten ist. Vgl. *Usd al-ghāba*, V, 117, l. Z. — Es wäre eine für die Kenntnis der ältesten Entwicklung der Pflichtenlehre im Islam nützliche Studie, zu untersuchen, welche Pflichten in den alten Schriftwerken von Zeit zu Zeit als die Grundpfeiler des Glaubens und der Religionsübung aufgezählt sind. An dieser Stelle wollen wir nur dies erwähnen, daß in einem auf Muhammed zurückgeführten Spruche zu den im Text aufgezählten und seit alters als die Wurzeln des Islams anerkannten fünf Punkten noch ein sechster hinzugefügt ist: „daß du den Menschen bietest, was du wünschst, daß dir geboten werde, und den Menschen gegenüber vermeidest, was du nicht liebst, daß es dir zugefügt werde“ (Ibn Sa'd, VI, 37, 12ff., *Usd al-ghāba*, III, 266, vgl. 275 dieselbe Gruppe). Diese letztere Belehrung kommt auch sonst, außer Verbindung mit anderen Momenten, als selbständiger Spruch des Propheten häufig vor. Die 13. Nummer der Vierzig Überlieferungen des Nawawī (nach Buchārī und Muslim): „Niemand von euch ist gläubig, bis er nicht für seinen Bruder liebt, was er für sich selbst liebt“. Die *Ichwān al-ṣafā* (Ausgabe Bombay, IV, 271, 7) verwerfen diese Fassung des Spruches (*lejsa hādā min dschejjid al-kalām*); sie fordern statt des Wortes *li-achīhi* (für seinen Bruder) in verallgemeinernder Weise *li-ghajrihi* (für den anderen); jedoch führen sie selbst (a. a. O., 345, 19. 368, 11) den Lehrspruch in dem von ihnen vorher mißbilligten Text (*li-achīhi-l-mu'min*) an. Vgl. Ibn Ḳutejba, hrsg. v. F. Wüstenfeld, 203, 13 (*li'l-nās*). Ein ähnlicher Spruch von 'Alī b. Husejn bei Ja'ḡubī, *Historiae*, ed. Houtsma, II, 364, 6.

²³ Vgl. Martin Hartmann, *Der Islam* (Leipzig 1909), 18.

²⁴ Vgl. darüber Goldziher, *Die Sabbathinstitution im Islam* (Gedenkbuch für D. Kaufmann, [Breslau 1900], 89. 91).

²⁵ Revue critique et littéraire, 1906, S. 307.

²⁶ Vgl. die Bemerkungen C. H. Beckers in dem Aufsatz Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien? (Koloniale Rundschau, Mai 1909, 290 ff. = Islamstudien, II, 156 ff.) und Der Islam, III, 298, 13 ff. (= Islamstudien, II, 119 ff.). Vgl. auch L'islam et l'état marocain von Éd. Michaux-Bellaire in Revue du monde musulman, 1909, VIII, 313 ff. zur Widerlegung der verbreiteten Annahme, daß die Grundsätze des Islams den politischen Fortschritt verhindern. Über Reformtätigkeit, besonders aus wirtschaftlichem Gesichtspunkte vgl. Alfred Le Châtelier, La Position économique de l'Islam (Revue économique internationale, Juli 1910).

²⁷ W. St. Clair-Tisdall, The Religion of the Crescent² (London 1906; Society for promoting Christian knowledge), 62.

²⁸ Sproat, Scenes and Studies of Savage Life angeführt bei E. Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, II (London 1908), 160 mit zahlreichen Beispielen. Aus dem Fehlen eines Äquivalentes für das Wort „interessant“ im Türkischen und Arabischen hat man mit ebensoviel Unrecht den Mangel einer „intellectual curiosity“ bei den Völkern gefolgert, denen jene Sprachen eigen sind. (Duncan B. Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam [Chicago 1909], 121 und ebenda 122 die Anführung aus Turkey in Europe von Odysseus.)

²⁹ H. Oldenberg, Die Religion des Veda² (Berlin 1917), 310, 12.

³⁰ Vgl. Le livre des avares, hrsg. v. G. van Vloten (Leiden 1900), 212, 3 ff.

³¹ Vgl. Tirmidī, *Ṣaḥīḥ*, II, 63, 4.

³² Vgl. ähnliche Redensarten bei Ghazālī, *Iḥyā*, II, 158, vorl. Z., II, 110, 1; 159, 4; 299, 13; vgl. dazu ebenda II, 55, 1; 76, 5 v. u.; 102, 11; 112, 15; 114, vorl. Z.

³³ Vgl. Das Reich Christi, XII, 21.

³⁴ Nach einem Bericht in Der Islam, IV, 217.

³⁵ Eine andere, in der ersten Auflage gegebene Erklärung „in Liebe zu ihm (Gott)“ wird von einigen Auslegern zugelassen. Vgl. die philologische Begründung der jetzt in den Text aufgenommenen Übersetzung durch Sir Charles Lyall im JRAS, 1914, S. 158—163. Verschiedene Auffassungen der Beziehung der Nachsilbe an *ḥubbihī* hat 'Alī-al-Murtaḏā (st. 436/1044, vgl. Der Islam, III, 216), *Ghurar al-fawā'id wa-durar al-kalā'id* (Teheran 1277), 82 erörtert.

³⁶ *Ibn al-sabil*. Zugereiste Bedürftige als Gegenstand besonderer Wohlfahrtsfürsorge im alten Judentum, vgl. Jewish Encyclopaedia u. d. W. *charity*, III, 650 b. Vgl. A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums³, I, 182 ff.

³⁷ Vgl. W. St. Clair-Tisdall, a. a. O., 88.

³⁸ Vgl. Tirmidī, *Ṣaḥīḥ*, II, 50.

³⁹ Vgl. Ibn Sa'd, V, 100, 8 ff.

⁴⁰ Vgl. Buchārī, *Adab*, nr. 50; *Muwatṭa* (Kairo 1280), IV, 91.

⁴¹ Vgl. Buchārī, *Adab*, nr. 8 (hrsg. v. Krehl-Juynboll, IV, 111, 7).

⁴² Eine bis ins kleinlichste gehende Nachahmung des von der Legende mit den höchsten Vollkommenheiten ausgestatteten Muhammed ist das eifrigste Bestreben der Frommen. Diese Nachahmung hat im Ursprung nicht so sehr ethische Gesichtspunkte, als vielmehr

die Förmlichkeiten der rituellen Übungen und der äußerlichen Lebensgewohnheiten zum Gegenstand. 'Abdallāh, der Sohn des 'Omar, der sich in allen Dingen die Imitatio in diesem Sinne zur Aufgabe stellte (er galt als der peinlichst genaue Nachahmer des *al-amr al-awwal*, „der alten Sache“ [vgl. für den Ausdruck ebenda, V, 260, 3]. Ibn Sa'd, IV, I, 106, 22, Zurkānī zu *Muwatta*, I, 328, 9), bestrebt sich, auf seinen Zügen immer dort haltzumachen, wo der Prophet solches getan, überall zu beten, wo der Prophet ein Gebet verrichtet hatte, sein Kamel an den Stellen lagern zu lassen, an denen der Prophet dies einmal geschehen ließ. Man zeigte einen Baum, unter dem der Prophet einmal Rast hielt. Ibn 'Omar pflegte diesen Baum mit sorgfältiger Berieselung, damit er erhalten bleibe und nicht verdorre. (Nawawī, *Tahdīb*, 358.) In demselben Sinne strebt man auch nach der Nachahmung der Gewohnheiten der „Genossen des Propheten“; ihr Verhalten ist vorbildlich für den Rechtgläubigen (Ibn 'Abd al-barr al-Namari, *Dschāmi' bajān al-'ilm wa-faqlihi* [Kairo 1326, hrsg. v. Maḥmaṣānī], 157); dies ist ja der Inbegriff aller Sunna. Die theologische Darstellung der Prophetenbiographie geht davon aus, daß der Prophet selbst den Gesichtspunkt hatte, daß jede Kleinigkeit seines Verhaltens in religiösen Übungen für die Zukunft als Sunna gelten werde. Darum unterläßt er einmal eine Modalität, damit die Gläubigen sie nicht zur Sunna machen möchten (Ibn Sa'd, II, 1, S. 131, 19). Vgl. Lammens, *Fāṭima et les filles de Mahomet* (Rom 1912), 96, Anm. 3.

Man kann es nicht anders erwarten, als daß Muhammed, den man sich mit der Zeit selbst als Muster körperlicher Schönheit vorstellte (bei 'Abdari, *Madchal al-schar' al-scharif* [Alexandria 1912], I, 127, 2; vgl. Tor Andrae, *Die person Muhammeds usw.* [Stockholm 1918], 199 f.), auch bald als ethisches Vorbild betrachtet wurde. Darüber gibt es eine große Literatur. Der Ausgangspunkt der Darstellung der religiösen Ethik zum Unterschied von der aus griechischen Quellen und nach deren Methode gearbeiteten philosophischen Ethiken z. B. der Schrift des Ibn Muschköje (Miskaweih, st. 421/1030) u. d. T. *tahdīb al-achlāk* (Läuterung der Sitten), ist die Beschreibung der Verhaltensweise des Propheten in den verschiedenen Lebenslagen. Darnach möge der fromme Gläubige sein eignes Leben einrichten. Man sehe z. B. die Einteilung des ethischen Wegweisers des Raḍī al-dīn al-Tabarsī (st. 548/1153) u. d. T. *makārim al-achlāk* (die edlen Tugenden des [sittlichen] Eigenschaften; Kairo 1303 mit dem Buche des Ibn Muschköje am Rande). Der durch seinen unbeugsamen Traditionalismus in Dogmatik und Gesetz bekannte Kordovaner Theologe Abū Muḥammed 'Alī ibn Hazm (st. 456/1069) faßt diese ethische Forderung zusammen in seiner Schrift über „Lebensführung und Heilung der Seelen“ (*Kitāb al-achlāk wa'l-sijar fi mudāwāt al-nufūs*), der auch darum einige Beachtung verdient, weil ihm der Verfasser *Confessiones* einverleibt hat: „Wer die Seligkeit der jenseitigen und die Weisheit der diesseitigen Welt, die Gerechtigkeit in der Lebensführung und die Vereinigung aller guten Eigenschaften sowie die Würdigkeit für die gesamten Vorzüge anstrebt, der möge dem Beispiele des Propheten Muhammed nachfolgen und, soweit es ihm möglich ist, seine Eigenschaften und

seine Lebensführung in Übung setzen. Möge uns Gott unterstützen mit seiner Gnade, auf daß wir uns diesem Musterbild angleichen“ (Kairo 1908, ed. Maḥmaṣānī, 21).

Aber auch darüber hinaus gab es einen Fortschritt. Obwohl dem Gedankenkreis einer in einem späteren Abschnitte zu behandelnden Richtung angehörend, darf bereits in diesem Zusammenhange hinzugefügt werden, daß auf einer höheren Entwicklungsstufe der islamischen Ethik unter dem Einflusse des Sufismus (IV. Abschnitt) als ethisches Ideal aufgestellt wird, daß man sich bestrebe, in der Lebensführung die Eigenschaften Gottes zu betätigen (*al-tachalluḡ bi-achlāk Allāh*). Vgl. τῷ θεῷ κατακολουθεῖν (auch ἀκολουθεῖν, Rohde, *Psyche*², [1910], II, 125, 136); *la-halōkh achar middōthāw schel haḡḡādōsch b. h.* (bab. Sotā 14a) *hiddābēḡ biderākhāw* (Sifrē, Deut. § 49, ed. Friedmann, 85a, 16).

Schon der alte Sufi Abu'l-Husejn al-Nurī (st. 295, 907) stellt dies als ethisches Ziel auf ('Attār, *Tadkirat al-aulijā*, hrsg. v. R. A. Nicholson [London 1907], II, 55, 1). Vgl. C. A. Nallino, *Il poema mistico d'Ibn al-Fāriḡ* in RSO, VIII (1919), 85. Ibn al-'Arabī fordert die Tugend, seinen Feinden Gutes zu erweisen, unter dem Gesichtspunkte der Gottesnachahmung (*Journ. of Royal As. Soc.*, 1906, 819, 10). Unter dem Einfluß seiner sufiischen Religionsanschauung spricht Ghazālī, der in der Einleitung zu seinem *Fatīḡat al-'ulūm* (Kairo 1322) den Spruch *tachallaḡū bi-achlāk Allāh* als Hadith anführt, als Zusammenfassung vorangehender weitläufiger Erörterung, die Lehre aus: „Die Vollkommenheit des Menschen und seine Glückseligkeit bestehen in dem Streben nach der Betätigung der Eigenschaften Gottes und darin, daß man sich mit dem wahren Wesen seiner Attribute schmücke“. Dies gebe der Vertiefung in den Sinn der Gottesnamen (*al-asmā' al-ḡusnā*) ihre Bedeutung (*al-Maḡṣad al-asnā* [Kairo, Taḡaddum, 1322], 23 ff.). Nur eine Kopie der Darlegungen des Ghazālī ist, was hierüber Ismā'il al-Fārānī (ungefähr 1485) in seinem Kommentar zu Alfārābīs Ringsteinen (hrsg. v. Horten, *Zeitschr. für Assyriol.* XX, 350) lehrt. Diese Fassung des ethischen Zieles wird übrigens bei den Sufis beeinflusst sein von der platonischen Auffassung, daß die erwünschte Flucht von der θνητῆ φύσις bestehe in ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Theaet. 176 B. Staat 613 A). Nach späteren griechischen Vorbildern wird von den arabischen Philosophen als das praktische Ziel der Philosophie aufgestellt „das Ähnlichwerden (*taschabbuḡ* = ὁμοίωσις) mit dem Schöpfer nach Maßgabe der Kraft des Menschen“ (Alfārābīs philosophische Abhandlungen, hrsg. v. F. Dieterici [Leiden 1890], 53, 15 und öfters in den Schriften der „Lauteren“, z. B. III, 133, 11. Ausg., Bombay 1306). Der Sufismus geht jedoch in der Bestimmung des *summum bonum* noch einen Schritt weiter, worüber unten im IV. Hauptstück auf S. 156 f. die Rede gehen wird.

⁴² Etwa wie der Dichter von einem Fürsten im Heidentum sagt: er sei eine Flamme, durch die man sich erleuchten läßt (*schihābun justadā'u bihi*, vgl. *Aḡḡānī*, IX, 8, 5 v. u.; *Dschāḡiḡ, Bajān*, II, 78, 17). Vgl. *Asma'ijjāt*, hrsg. v. W. Ahlwardt, 42, 15 (*ra'isun justadā'u binūrihi*); vom Propheten, Ka'b b. Zuhejr, *Bānat Su'ād* v. 50 (51) nach der einen Lesart. — Das Hadith: „holet nicht Licht vom

Feuer der Heiden“ (*lā tastadūū binār ahl al-schirk*) wird erklärt, daß man sich von ihnen nicht Rat holen möge (Ṭabarī, *Tafsīr*, IV, 38).

⁴⁴ Vgl. Tor Andrae, Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde (Stockholm 1918), 199 ff. — Auf dieses tiefgreifende Werk, in dem die Anschauungen und Lehrmeinungen vorgeführt werden, die in den verschiedenen Schichten der islamischen Religionsentwicklung (Selbstbewertung des Propheten im Koran, die Auffassung seines Charakters in der Überlieferung, in der rechtgläubigen Dogmatik und in der rationalistischen Theologie, im schīitischen Sektentum, in der islamischen Philosophie und in der gnostischen Theosophie des Šūfismus) in bezug auf das Wesen des Propheten zur Geltung gekommen sind, muß hier grundsätzlich verwiesen werden. Tor Andrae hat damit eine religionsgeschichtliche Lücke der Islamwissenschaft ausgefüllt.

⁴⁵ Vgl. Caetani, *Annali*, V, 345 (§ 578 Anm.).

⁴⁶ Vgl. Oriens Christianus, 1902, 392.

⁴⁷ Bei Dschāhiz, *Bajān*, I, 159 l. Z.; als Hadīth angeführt bei Abu'l-ʿAlā al-Maʿarrī, *Risālat al-ghufrān* (hrsg. v. Emin Hindī, Kairo 1903), 142.

⁴⁸ *Lisān al-ʿarab*, XI, 205, 10 u. d. W. *brk*; Ibn Kutejba, *Tāwil muhtalif al-ḥadīth* (Kairo 1326), 149, 4.

⁴⁹ Bei Ṭabarī, *Tafsīr*, XIV, 32, zu Sure 15 und 85.

⁵⁰ Dichtung und Wahrheit, XIV. Buch gegen Ende.

⁵¹ Buchārī, *Tauḥīd*, nr. 15. 22. 28. 55. — J. Barth (Festschrift für A. Berliner [Frankfurt a. M. 1903], 38, Nr. 6) führt diesen Spruch in einer Zusammenstellung midraschartiger Bestandteile der muslimischen Überlieferung an.

⁵² Z. B. von Kaḥs b. Saʿd b. ʿUbāda, *Uṣd al-ghāba*, IV, 215, 10; besonders 3. Z. v. u.

⁵³ In diese Reihe wird von einigen Erklärern gestellt Sure 13 v. 14 *wa-huwa ṣadīdu-l-miḥālī*, vgl. Kālī, *Amālī* (Bulāḳ 1324), II, 272.

⁵⁴ Vgl. Hupfeld-Riehm, Kommentar zu Psalm 18, 27.

⁵⁵ In diesem Sinne wird der häufige Spruch: *Allāh jachūn al-ḥāʾin* (Allah verrät den Verräter) erklärt. Vgl. *ḥadaʾatnī ḥadaʾahā Allāh* (sie hat mich betrogen, möge Allah sie betrügen!), vgl. Sure 4 v. 141. Ibn Saʿd, VIII, 167, 25; Tausend und Eine Nacht (Ausg. Bulāḳ 1279), IV, 70, 10 v. u. (Nr. 831): *man ḥadaʾa al-nās ḥadaʾahu Allāh*. Die Redensart ist abhängig von Sure 4 v. 141. — Muʿāwija läßt man in einer drohenden Ansprache an die sich auflehrenden Irāḳer die Worte gebrauchen: Denn Allah ist stark im Angriff und in der Strafe, er überlistet jene, die gegen ihn Verrat üben (*jamkuru bi-man makara bihi*). Ṭabarī, I, 2913, 6.

Wenn nun auch *makr* und *kejd*, die man Gott zuschreibt, nichts anderes ausdrücken wollen, als die Vereitelung der List der Widersacher, so hat sich die Phrase des *makr Allāh* vom Koran aus in den Sprachgebrauch des Islams unbedenklich eingelebt auch in Verbindungen, die nicht unter jene Erklärung zu ziehen sind. Ein sehr beliebter Bittspruch der Muhammedaner lautet: Wir suchen Zuflucht bei Allah vor dem *makr* Allah's (*naʿūdū billāhi min makr Allāh*; Schejch Hurejfiš, *Kitāb al-rauḍ al-fāʾik fi-l-mawāʾiz wa-l-*

raḳā'ik [Kairo 1310], 10, 16; 13, 26), was in die Gruppe jener Gebetsprüche gehört, in denen man vor Gott bei Gott Hilfe sucht (*a'ūdu bika minka*, vgl. 'Attār, *Tadkirat al-aulijā*, II, 80, 11; *minka ileyka*, ZDMG, XLVIII, 98). Unter den Gebeten des Propheten, deren Text den Gläubigen zum Gebrauch empfohlen wird, wird auch folgende Bitte erwähnt: „Hilf mir und hilf nicht gegen mich; übe *makr* zu meinen Gunsten, übe es aber nicht zu meinem Nachteil (*wamkur li walā tamkur 'alejja*) Nawawī, *Aḳār* (Kairo 1312), 175, 6 nach Trad. Tirmidī, II, 272. Diese Formel findet sich in noch stärkerer Fassung in dem dem 4. Imām, 'Alī Zejn al-'ābidīn als Verfasser zugeschriebenen schīitischen Gebetbuche *Ṣaḥīfa kāmila* (s. darüber Nöldeke-Festschrift, 314 unten), Nr. 4, Lucknow, Ithnā 'ascharijja-Druckerei, 1312, 33, 6: *wa-kid lanā walā takid 'alejnā wamkur lanā walā tamkur binā*. Man vgl. noch folgenden Spruch: „Wenn auch einer meiner Füße im Paradiese stünde, der andere aber noch draußen wäre, so fühlte ich mich nicht sicher vor dem *makr* Allāh“ (Subkī, *Tabaḳāt al-Schāfi'ijja*, III, 56, 7 unten). Vgl. 'Attār, a. a. O. II, 178, 21. Die Muslime selbst verstehen unter diesen Ausdrücken nichts anderes als die unabwendbare harte Strafe Gottes im Gegensatz zu seiner Barmherzigkeit; vgl. Ibn Sa'd, VII, 1, S. 153, 17.

⁵⁶ Vgl. besonders Ibn Sa'd, II, 1, S. 31, 14.

⁵⁷ Ebenda, IV, 1, S. 26 oben. Prophetensprüche gegen *makr* bei Dschāhiz, *Bajān*, I, 160, 9 v. u.; Zamachscharī, *Kaschschāf* zu 10, v. 24; *Usd-al-ghāba*, a. a. O., S. 216, 1: *al-makr wal-chadi'a fi-l-nār*.

⁵⁸ Unter diesen Gesichtspunkt sind die ältesten Kämpfe des Islams mehrfach gestellt im zweiten Band der *Annali dell' Islam* von Leone Caetani.

⁵⁹ Vgl. dazu Lammens, *Études sur le règne du Calife omaiyade Mo'āwia*, I, 422 (in *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph*, III [Beirut 1908], 286); *Le Califat de Yazīd I*, 294 (*Mélanges*, V [1912], 613), der die Annahme der ursprünglichen Konzeption des Islams als Weltreligion ablehnt. Dieselbe Anschauung vertritt auch mit Ablehnung der an gegenwärtiger Stelle verteidigten Ansicht des Verfassers Caetani, *Annali*, V, 324 Anm. Vgl. auch C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism*, (New York 1915), 44 f. Vgl. ferner Fr. Buhl, *Mohammeds Liv* (Kopenhagen 1903), 319 und ders., *Muhammedanismen som Verdensreligion* (Kopenhagen 1914). Der Bemerkung, daß *'ālamīn* im Koran ein vielverbrauchtetes Reimwort ist, kann die Sure 25 v. 1 entgegengestellt werden: *lijakūna li'l-'ālamīna naḍīran* („auf daß er den Welten ein Warner sei“). Hier steht das entscheidende Wort mitten im Satz. — Für das Verständnis des geschichtlichen Islams besitzt die Frage übrigens keine grundsätzliche Wichtigkeit.

⁶⁰ Ich stimme darin mit der Anschauung Nöldekes überein (in der Besprechung des Werkes von Caetani, *WZKM*, XXI (1907), 307). Nöldeke legt dort auch Gewicht auf die Koranstellen, in denen Muhammed (bereits in Mekka) sich als Botschafter und Warner *kāffatan li'l-nās* „an die Menschen insgesamt“ fühlt. Vgl. *Der Islam*, V (1914), 168 unten.

⁶¹ Dies mit Rücksicht auf Lammens, Mahomet fut-il sincère? (Recherches de Science religieuse 1911), 40 des Sonderdruckes.

⁶² *Wa-ursiltu ilā-l-chalki kaffatan*, Tirmidī, II, 293, 8 v. u.

⁶³ D. h. Araber und Nichtaraber (Muh. Stud., I, 269). Aber schon der alte Erklärer Mudschāhid bezieht den Ausdruck „die Roten“ auf die Menschen, „die Schwarzen“ auf die Dschinnen (*Musnad Aḥmed*, V, 145 unten). — Nach einer Überlieferung bei Ṭabarī, *Tafsīr* zu 25 v. I (XVIII, 123, 15) hatten zwei Propheten eine Weltsendung: Noah und Muhammed.

⁶⁴ Sie gibt dieser Universalität sogar einen den Menschenkreis überschreitenden Umfang, und zwar seien nicht nur die Dschinnen inbegriffen, sondern in gewissem Sinne auch die Engel. Eine weitläufige Darlegung der islamischen Anschauungen über diese Frage gibt Ibn Ḥadschar al-Hejtamī in seinen *al-Fatāwī al-ḥadithijja* (Kairo 1307), 114 ff.

⁶⁵ „Die Erde wurde mir zusammengefaltet (*zuwījat*) und es wurden mir Ost und West gezeigt; die Herrschaft meines Volkes wird sich dereinst auf alles erstrecken, was ich so zusammengefaltet vor mir sah.“ Ṭabarī, *Tafsīr* zu 6 v. 65, VII, 133; Ghazālī, *ihjā*, II, 347, 15; *Lisān al-‘arab* u. d. W. *zuj*, XIX, 83, 21, vgl. Ibn Dschubejr, *Travels*², 198, I, der Ort, wo dies geschehen ist). Darnach ist das *ru‘ijat ilejja* und *ru‘ija li* in Cheikho's Ausgabe der *Ṭabakāt al-umam* von Sā‘id al-Andalusī (Beirut 1912, 47, 9; Maschriḳ, XIV, 762, 9), zu verbessern.

⁶⁶ Ibn Sa‘d, II, 1, S. 83, 25.

⁶⁷ Wie man immer über den rhetorischen Wert des Korans urteilen möge, eines wird auch die Voreingenommenheit nicht in Abrede stellen können: Die Leute, die unter den Chalifen Abū Bekr und ‘Othmān das Geschäft der Fassung der ungeordneten Teile zu besorgen hatten, haben ihre Aufgabe zuweilen sehr ungeschickt gelöst. Mit Ausnahme der ältesten kurzen mekkanischen Suren, die der Prophet vor seiner Auswanderung nach Medīna als liturgische Texte benutzt hatte, und deren einzelne in sich abgeschlossene Stücke so kurz sind, daß sie einer sprachlichen Verwirrung weniger ausgesetzt waren, bieten im übrigen Bestände des heiligen Buches namentlich einige medinische Suren oft ein Bild der Unordnung, des Mangels an Zusammenhang, der den späteren Erklärern, denen die gegebene Reihenfolge als unantastbare Grundlage gelten mußte, nicht wenig Mühe und Schwierigkeit verursacht hat. Schī‘itische Erklärer sind, da ihnen ja die Unantastbarkeit des ‘othmānischen Koran weniger am Herzen liegt, leicht dabei, Versetzungen darin zu vermuten und aufzuzeigen. Wenn einmal die von Rudolf Geyer (Gött. Gel. Anz. 1909, 51) wieder dringend gewünschte, „einer wirklichen kritischen, den Ergebnissen der Wissenschaft in vollem Maße Rechnung tragende Textedition“ des Korans in Angriff genommen wird, wird sie auch auf die Ermittlung von Versetzungen der Verse aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange, auf Einschaltungen (vgl. August Fischer in der Nöldeke-Festschrift, 33 ff.) ihr Augenmerk richten müssen. Recht anschaulich tritt die Tatsache der verworrenen Bearbeitung in der Übersicht zu-

tage, die Nöldeke in seiner Geschichte des Korans (1. Aufl. 70—174; 2. Aufl. 87—234) von der Anordnung einzelner Suren gegeben hat.

Die Voraussetzung ungehöriger Einschübe kann zuweilen dazu helfen, Schwierigkeiten des Verständnisses beizukommen. Ich möchte dies durch ein Beispiel veranschaulichen:

In der 24. Sure ist (von Vers 27 an) die Rede davon, in welcher Weise züchtige Menschen zueinander zu Besuch gehen, wie sie sich zu melden, wie sie die Hausbewohner zu begrüßen, wie sich dabei Frauen und Kinder zu benehmen haben. Die Vorschriften über diese Verhältnisse sind dadurch in Verwirrung geraten, daß von v. 32—34, dann von v. 35—56 Abschweifungen eingeschoben sind, die an das Hauptthema nur lose anzufügen waren. (Vgl. Nöldeke-Schwally, 211.) Endlich bei v. 57 wird wieder in das Thema der Anmeldung der Besuche eingelenkt, bis v. 59. Da heißt es dann v. 60: „Es ist keine Beschränkung für den Blinden und keine Beschränkung für den Lahmen und keine Beschränkung für den Kranken und auch für euch selbst, daß ihr esset (in irgendeinem) von euren Häusern, oder den Häusern eurer Mütter, oder den Häusern eurer Brüder oder den Häusern eurer Schwestern, oder den Häusern eurer väterlichen Oheime oder den Häusern eurer väterlichen Tanten, oder den Häusern eurer mütterlichen Oheime oder den Häusern eurer mütterlichen Tanten, oder wovon ihr die Schlüssel im Besitze habt, oder eures Freundes. Es lastet kein Vergehen auf euch, ob ihr gesondert oder zusammen esset. (61) Und wenn ihr in Häuser eintretet, dann grüßet einander einen Gruß von Allah her, einen heilvollen und guten.“

Muhammed gibt hier seinen Leuten die Erlaubnis, zu ihren Angehörigen frei zu Tische zu gehen, selbst zu weiblichen Blutsverwandten sich zu Gaste laden zu lassen. Es kann nicht übersehen werden, daß die ersten Worte des v. 60, worin die Freiheit auf Blinde, Lahme und Kranke ausgedehnt wird, in den natürlichen Zusammenhang nicht recht passen. Die islamische Überlieferung hat freilich Motive gefunden, einen solchen Zusammenhang zu rechtfertigen (Buchārī, *Kitāb al-aṭ'ima*, Nr. 7). Selbst ein neuerer Schriftsteller über die „Medizin im Koran“ hat diese Nebeneinanderstellung sehr ernst genommen und daran die Kritik geknüpft, daß wohl die Gesellschaft von Blinden und Lahmen bei der Mahlzeit unbedenklich ist, „hingegen kann eine gemeinsame Mahlzeit mit einem Kranken in der Tat gesundheitlich sehr gefährlich werden; Muhammed hätte besser getan, die Abneigung dagegen nicht zu bekämpfen“ (Karl Opitz, *Die Medizin im Koran* [Stuttgart 1906], 63).

Bei näherer Betrachtung gewahren wir jedoch, daß die in diesem Zusammenhang fremdartige Stelle aus einer anderen Gruppe von Verordnungen hierher verschlagen wurde. Sie bezieht sich ursprünglich nicht auf Teilnahme an Mahlzeiten außer dem eigenen Hause, sondern auf die an den kriegerischen Unternehmungen des jungen Islams. Der Prophet eifert Sure 48 v. 11—16 gegen die „Zurückbleibenden von den Arabern“, die an dem vorangegangenen Kriegszuge nicht teilgenommen hatten, und droht ihnen mit harten göttlichen Strafen. Dem fügt er hinzu v. 17: „es ist für den Blinden

kein Zwang (*lejsa . . . ħaradschun*), und es ist für den Lahmen kein Zwang und es ist für den Kranken kein Zwang* — im Text wörtlich wie Sure 24 v. 60a —, d. h. das Zurückbleiben solcher oder sonstwie ernstlich verhinderter Leute gilt als entschuldigt. Dieser Spruch ist nun als fremdes Element in jenen anderen Zusammenhang versprengt worden und hat augenscheinlich die Fassung des Verses beeinflusst, dessen ursprünglicher Anfang nicht in sicherer Weise wiederhergestellt werden kann. Auch islamische Erklärer haben, freilich ohne einen Einschub vorauszusetzen, versucht, die Worte ihrem natürlichen Sinne nach als eine Entschuldigung des Zurückbleibens der körperlich Untauglichen vom Kriege zu erklären (bei Ṭabarī, *Tafsīr*, XVIII, 116, 21); müssen sich jedoch die Zurückweisung einer solchen Erklärung aus dem Grunde gefallen lassen, daß bei dieser Auffassung die fragliche Stelle „mit der vorhergehenden und folgenden nicht in Einklang stünde“ (Bajḍāwī, hrsg. v. Fleischer, II, 31, 6).

II. Die Entwicklung des Gesetzes.

¹ Abraham Kuenen, *National Religions and Universal Religions* (Hibbert Lectures 1882), 293.

² S. z. B. Ibn Sa'd, IV, II, 76, 25. — Alte Überlieferungsstellen über den Steuertarif, vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 50 Anm. 3; 51 Anm. 3. Außer dem Tarif werden den Steuererhebern (*muṣaddik*) auch schriftliche Anweisungen sachlicher Art mitgegeben, die sich auf die schonende Ausführung des Tarifs beziehen, Ibn Sa'd, VI, 45, 16.

³ „Die Araber waren in den frühesten Zeiten nicht fanatisch, sondern verkehrten fast brüderlich mit den christlichen semitischen Vettern; nachdem diese jedoch schnell ebenfalls Muselmanen geworden waren, brachten sie in den Schoß der neuen Religion jene Unversöhnlichkeit, jene blinde Feindseligkeit gegen den Glauben von Byzanz, mit welcher sie zuvor das orientalische Christentum hatten verkümmern lassen.“ Leone Caetani, *Das historische Studium des Islams* (Berlin 1908, am internationalen histor. Kongreß in Berlin gehaltener Vortrag), 9. — *Annali* IV, 298, 12 v. u. Sehr beachtenswert für diese Verhältnisse ist auch C. H. Becker, *Christentum und Islam* (Tübingen 1907), 16, abgedruckt *Islamstudien*, I (Leipzig 1924), 386 ff.

⁴ Selbst Earl of Cromer, *Modern Egypt*, II, (London 1908), 138, stellt Angaben über die Duldsamkeit im alten Islam zusammen.

⁵ Vgl. Nöldeke in *Zeitschr. für Assyriologie*, XXX (1915), 120.

⁶ Vgl. eine Anwendung dieses Grundsatzes durch 'Omar gegenüber seinem christlichen Sklaven. Ibn Sa'd, VI, 110, 2. Auch dem Muhammed selbst mutet man nicht Proselytenfängerei zu: „Wenn sie sich zum Islam bekehren, ist's gut; wenn nicht, so bleiben sie (bei ihrem früheren Glauben); der Islam ist ja weit“ (oder „breit“, ebenda, 30, 10).

⁷ Nach Kifti, hrsg. v. J. Lippert 319, 16 ff. wurde Maimūnī, der in Spanien vor seiner Auswanderung angeblich kurze Zeit zwangsweise äußerlich als Muslim erschienen war, in Ägypten, wo er an der Spitze des Judentums stand, von einem aus Spanien stammenden muslimischen Fanatiker, Abu'l-'Arab, beunruhigt, der ihn der Regierung als Abtrünnigen (*murtadd*) angab. Auf Abfall steht im Sinne des Gesetzes die Todesstrafe. Der als *al-Ḳāḍī al-fādīl* berühmte 'Abdarrahīm b. 'Alī fällt jedoch das Urteil: „Das Islambekenntnis eines dazu Gezwungenen hat nach dem Religionsgesetze keine Gültigkeit“; also könne die Klage auf Abfall nicht erhoben werden. — Dasselbe Urteil fällt gegen Ende des XVII. Jahrhunderts der Mufti von Konstantinopel in der Sache des maronitischen Emirs Junus, der vom Pascha von Tripolis gezwungen ward, sich zum Islam zu bekennen, jedoch bald darauf sein christliches Bekenntnis öffentlich erneuerte. Der Mufti erbrachte das Gutachten, daß das durch Gewaltmaßregeln erzwungene muslimische Bekenntnis null und nichtig sei. Der Sultan bestätigte das Gutachten des Mufti. Der gleichzeitige Patriarch von Antiochien, Stephanus Petrus, sagt darüber in einem Rundschreiben: *postea curavit (Junus) afferri sibi litteras ab ipso magno Turcorum Rege atque Judicum sententias, quibus declarabatur negationem Fidei ab ipso per vim extortam irritam esse et invalidam.* (De la Roque, *Voyage de Syrie et du Mont Libanon* [Paris 1722] II, 270—71.) Vgl. auch Moulavi Cherāgh Ali, *The proposed political, legal and social Reforms in the Ottoman Empire* (Bombay 1883), 50—58 über die Frage der Behandlung des Glaubensabfalls im Islam.

⁸ Dem stehen allerdings Offenbarungen gegenüber, in denen die Seligkeit vom Bekenntnis zum Islam bedingt wird (3 v. 79). Über die Ausgleichung des Widerspruches vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, I, 246, es liege ein Abschaffungsfall (*nāsich wa-mansūch*) vor; vgl. ebenda, III, 223.

⁹ Wāḳidī, hrsg. v. Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten, IV), Text, 77, 1.

¹⁰ Balādūrī, *Liber expugnationis regionum*, hrsg. v. de Goeje, 71, 12. — Jākūt, II, 549 unter 'Othmān.

¹¹ Vgl. de Goeje, *Mémoires sur la conquête de la Syrie*² (Leiden 1900), 106. 107.

¹² Vgl. über solche Verträge und deren kritische Beurteilung Caetani, *Annali dell' Islam*, III, 381; 956—59.

¹³ So wäre z. B. bei der Voraussetzung, daß gleich bei Eroberung Syriens den Christen die Beschränkung auferlegt worden sei, die Klöppel (*nākūs*) ihrer Kirchen nicht hören zu lassen, eine Anekdote unmöglich, die bei Ibn Ḳutejba, *'Ujūn al-achbār*, hrsg. v. Brockelmann, 138, 11 ff. vom Chalifen Mu'āwija erzählt wird. Den alternden Chalifen stört der Lärm dieser Klöppel im Schlaf; er sendet einen Abgesandten nach Byzanz, um die Einstellung des Lärms zu veranlassen. — Über Kirchenbauten vgl. ZDMG, XXXVIII, 674.

¹⁴ Ṭabarī, *Annales*, I, 2922, 6 ff. Vgl. das Beispiel des 'Āmir b. 'Abd Ḳajs bei Ibn Sa'd, VII, 1, S. 74, 20 ff. 'Omar mißbilligt es, gegen die Unterworfenen wegen des Charādsch peinliche Maßregeln (solche kamen vor; vgl. die in ZDMG, XXV, 124, 7 v. u.

angeführte Nachricht) anzuwenden. Der Prophet habe gesagt: „Wer die Menschen in dieser Welt peinigt, den wird Gott am Tage des Gerichtes peinigen.“ Ja'kūbī, *Historiae*, ed. Houtsma, II, 168, 11. Vgl. die dem Verwalter des Distriktes Emesa gegebene Anweisung (Ibn Sa'd, IV, 2, S. 14, 8). Besonders lehrreich ist der durch Abū Jūsuf, *Kitāb al-charādsch*, 71f gesammelte und dem Chalifen zur Befolgung empfohlene Hadīth-Stoff. Wer ihn kennt, wird nicht imstande sein, mit Rev. T. Kennedy den Satz niederschreiben: „Die Mohammedaner glauben, daß ein Unrecht, das einem Mohammedaner zugefügt wird, eine Sünde ist, aber ein Unrecht, das einem Ungläubigen zugefügt wird, ist keine Sünde“ (Das Reich Christi, XII, 23).

¹⁵ Balādurī, ebenda, 162. Lehrsprüche dieser Art wird der Scheich al-islām Dschemāl ed-dīn im Sinne gehabt haben, als er mit Bezug auf die Gleichberechtigung der Religionen in der neuen türkischen Verfassung dem Berichterstatter der Daily News (8. August 1908) erklärte: „Sie können versichert sein, so freiheitlich die Verfassung ist, der Islam ist noch freiheitlicher.“

Jedoch auch der Fanatismus gegen Andersgläubige hat, nach einem hier später zu erörternden Vorgange, Sprüche des Propheten zugunsten der lieblosen Behandlung der Nichtmuslimen ins Treffen geführt. Das Gebot des Propheten, Andersgläubigen den Salām-Gruß zu wehren und ihn mit zweideutigen Wortspielen zu erwidern, ist selbst in gutbeglaubigte Traditionssammlungen als glaubwürdig aufgenommen worden (Buchārī, *Dschihād* nr. 97, *Istīdān* nr. 22, *Da'awāt* nr. 67 [*Adab* nr. 34 (35)]. Vgl. Ibn Sa'd, IV, 2, S. 71, 6; V, 393, 26). Gruß mit reservatio mentalis bei Jākūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, I, 315, 2 (Niftaweih). Daß man es jedoch nicht allenthalben mit dem Geiste des Islams zu vereinbaren fand, ist aus den Mitteilungen bei Ibn Sa'd, V, 363, 26; VI, 203, 3ff. ersichtlich. Andere Aussprüche dieser Art werden als unecht verworfen. Z. B.: „Wenn jemand einem *ḍimmī* (schutzbefohlenen Juden oder Christen) ein freundliches Gesicht zeigt, ist es, als ob er mir einen Rippenstoß versetzte“ (bei Ibn Hadschar, *Fatāwī hadīthijja* — Kairo 1307 — 118 als ganz unbegründete Erdichtung [*lā ašla lahu*] angeführt). „Der Prophet traf einmal mit dem Engel Gabriel zusammen und wollte ihm die Hand reichen; der Engel wies ihn zurück mit der Begründung: du hast eben die Hand eines Juden ergriffen; du mußt erst die rituelle Waschung vollziehen (ehe du mich berühren kannst)“ (bei Dahabī, *Mizān al-ītidāl*, [Lucknow 1301], II, 232, und ausführlicher ebenda 275 als *chabar bāṭil*). „Wenn jemand (Muslim) mit einem *ḍimmī* Gemeinschaft macht und sich ihm demütig zeigt, so wird am Tage der Auferstehung zwischen ihnen ein Strom von Feuer gezogen, und man sagt zum Muslim: gehe durchs Feuer auf die andere Seite hinüber, damit du mit deinem Genossen abrechnest“ (ebenda, II, 575). Gesellschaftsverträge zwischen Muslimen und Juden waren zur Zeit, als dieser Spruch entstand, in der Tat sehr häufig; die daraus entstehenden Verhältnisse bilden wiederholt den Stoff gesetzlicher Erwägungen jüdischer Theologen (s. Louis Ginzberg, *Geonica* [New York 1909], II, 186). Das fanatische Hadīth will vor solcher Geschäftsgemeinschaft vom Standpunkt des Islams aus ernstlich warnen.

Jede Gesinnungsrichtung hat sich eben in Form von zurechtgemachten Prophetenworten ausgeprägt. Leute, wie die Hanbaliten, die selbst andersdenkenden Muslimen gegenüber die Elemente sozialer Duldsamkeit ablehnen (ZDMG, LXII, 12 ff.), sind natürlich nicht weniger hart gegen Angehörige fremder Bekenntnisse und halten sich gerne an die gehässigen Sprüche, während sie die Stützen der duldsamen Lehren zu erschüttern bestrebt sind. Bezeichnend ist es, daß man (wohl seine Schule) den Imām Ahmed ibn Hanbal den verbreiteten Überlieferungsspruch: „Wer einem *dimmī* weh tut, ist, als ob er mir selbst weh täte“, als unecht ablehnen läßt (Subkī, *Tabakāt al-Schāfi'ijja*, I, 286, 6 v. u.; vgl. V, 63, 2). — Die herrschende Lehre des Islams hat solche Gesinnungen, sowie die Zeugnisse, auf die sich ihre Vertreter berufen, immer abgelehnt.

¹⁶ Dschāhiz, *Bajān* I, 168, 10 v. u.; 169, 2; Buchārī, *Dschihād*, nr. 172; bei Ibn Sa'd, III, 1, S. 243 l. Z. werden in einer ähnlichen Ermahnung auch die von den Schützlingen gebotenen materiellen Vorteile (sie seien *arzāk 'ijālikum*) als Motiv angeführt.

¹⁷ J. L. Porter, *Five years in Damascus*² (London 1870), 235.

¹⁸ *Al-Zawādschir 'an iktirāf al-kabā'ir*, II (Kairo 1310), 77, nr. 317.

¹⁹ Vgl. die Berufung auf den Rechtsspruch des Chalifen 'Abd al-malik als Gesetzesgrundlage. *Muwatta*, III, 196.

²⁰ Z. B. die Frage, ob es gestattet sei, einen Leichnam vom Sterbeorte nach einer anderen Stelle zu überführen, entscheidet al-Zuhri durch Anführung des früheren Falles, daß man den Leichnam des Sa'd b. abi Waqqās von al-'Aqīq nach Medina verbrachte. Ibn Sa'd, III, 1, S. 104—105.

²¹ Vgl. z. B. Ibn Sa'd, V, 260, 3.

²² ZDMG, LXI, 863 ff.

²³ Aus einer für den Sunna-Begriff wichtigen Stelle bei Ibn Sa'd II, 2, S. 135, 19 ff. folgt, daß im 1. Jahrh. noch die Meinung vertreten war, daß nur das vom Propheten, nicht auch das von den Genossen Bezeugte als Sunna gelten könne. Diese Beschränkung konnte sich jedoch nicht durchsetzen.

²⁴ *Nahdsch al-balāgha* (dem 'Alī zugeschriebene Reden), II, 75, 7 (hrsg. v. Muḥammed 'Abduh, Beirut 1307). Das Wort „Entrinnen“ ist im Texte durch *mahiṣan* ausgedrückt. Cl. Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Houroufis* (Leiden-London 1909), Gibb-Series IX, Text 76, 17, hat dies Wort zu *machsijjan* verlesen und den merkwürdigen Sinn (Übers. 120, 23) herausgebracht: „car ils ne trouveront pas personne qui en soit châtée“.

²⁵ Schon zu Beginn des Traditionswesens ist die Rede von Leuten, „die Hadithe und Wissenschaft bringen; aber keiner, selbst nicht die nächste Umgebung, richtet sich nach ihnen“. Ibn Sa'd, II, 2, S. 117, 1.

²⁶ M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, 852, Anm. 43; desselben *Rangstreit-Literatur* (Wien 1908, Sitzungsber. d. Akad. d. W., phil.-hist. Kl., Bd. 155), 58. Viel Literatur über diesen Typus findet man zusammengestellt bei É. Galtier, *Futūḥ al-Bahnasā* (Mém. de l'Inst. franç.

d'arch. orient. du Caire, XXII, 1909), 20, Anm. 1. Die älteste nachweisbare Quelle hat E. Nestle aufgezeigt in OLZ, XV (1912), 254.

²⁷ Ausgabe Bulāq² (1279), 910. Nacht, IV, 228.

²⁸ Bei Ibn Kājjim al-Dschauzija, *Kitāb al-rūh* (Haidarābād 1318), 294.

²⁹ Bab. *Sanhedrīn* 91^a ganz unten. Die rabbinischen Vergleichsstellen bei H. Malten, *Personifications of Soul and Body* in JQR, New Series, II, 454; vgl. A. Marmorstein, OLZ, XV (1912), 449.

³⁰ Buchārī, *Adab*, nr. 18 (19), hrsg. v. Krehl-Juynboll, IV, 115, 5.

³¹ Ebenda, nr. 24, 25.

³² Ibn Sa'd, IV, 1, S. 168 unten.

³³ Ibn Tejmijja, *Rasā'il* (Kairo 1324), II, 342. — Zum *nijja*-Begriff vgl. A. J. Wensinck, *De intentiē in recht, ethiek en mystiek der semietische volken in den Verslagen en Mededeelingen der Kgl. Akad. v. Wet.*, Amsterdam, V, 4 (1919), 109—140.

³⁴ Bei Ibn Hadschar, *Isāba*, Ausg. Kalkutta, II, 396: „Wir haben zur Zeit des Propheten die Heuchelei (*al-rijā*) als das kleine *schirk* betrachtet“.

³⁵ Ibn Kājjim al-Dschauzija, *Kitāb al-dschawāb al-kāfi* (Kairo o. J.), 94, 4.

³⁶ *Arba'ūn al-Nawawī*, nr. 38.

³⁷ Die Kritiker haben zuweilen ein scharfes Auge für Zeitwidrigkeiten, finden jedoch in ihrer Bestrebung, formell wobl-beglaubigte Sprüche wegen inhaltlicher Schwierigkeiten nicht zurückzuweisen, sehr leicht auch Mittel und Wege, die Möglichkeit der Vorwegnahme späterer Verhältnisse im alten Hadīth zuzulassen. Im Musnad des Aḥmed b. Hanbal hat eine Erzählung Platz gefunden, in deren Text die Frau Umm al-dardā mitteilt, daß einmal der Prophet sie auf der Straße sah und fragte, woher sie komme. „Aus dem Bad“ (*ḥammām*), war ihre Antwort. Ibn al-Dschauzī, der ein eigenes Buch über untergeschobene Hadīthe verfaßte, nimmt keinen Anstand, den Spruch und die Belehrung, für die die Erzählung als Einkleidung dient, aus dem Grunde entschieden zurückzuweisen, weil es doch zu jener Zeit in Medīna keine Bäder gab. Wie nun andere, trotz der zeitlichen Unmöglichkeit, die Bedenken des Ibn al-Dschauzī beschwichtigen, s. Ibn Hadschar al-ʿAskalānī, *al-ḫaul al-musaddad fi'l-dabb ʿan al-Musnad* (Haidarābād 1319), 46.

³⁸ Ibn Sa'd, VIII, 1, S. 44, 14.

³⁹ Ebenda, 13, 5.

⁴⁰ Vgl. noch besonders einen dem Propheten zugeschriebenen Spruch, ebenda, I, 2, S. 105, 23, in dem die Anerkennung der Echtheit eines Hadīth von dem persönlichen Eindruck abhängig gemacht wird, den es in den Hörern erweckt.

⁴¹ Jerus. Talmud *Chagīgā*, 1, 8 gegen Ende.

⁴² Diese rechtsgeschichtliche Tatsache ist zuletzt an einem Beispiel im einzelnen erprobt worden durch Franz Fred. Schmidt's Doktorschrift: *Die Occupatio im islamischen Recht* (Straßburg 1910: Der Islam, I, 300—353).

⁴³ Teilweise Kultur der Gegenwart, 108, 7 ff.; vgl. Muham.-Studien, II, 52 ff.

⁴⁴ Bejhaḳī, *Mahāsīn*, hrsg. v. F. Schwally, 392 = Pseudo-Dschāhīz, hrsg. v. G. van Vloten, 181 oben.

⁴⁵ Vgl. ZDMG, LXII, 2, Anm.

⁴⁶ Sehr wichtig für die Beurteilung dieser Gesinnung ist der Spruch des Jahjā b. Sa'īd (st. 143/760): „Die Männer der (religiösen) Wissenschaft sind Leute von weiter Gesinnung (*ahlu tausi'atin*). Es herrscht immerfort Meinungsverschiedenheit unter denen, die Entscheidungen zu geben haben (*al-muftūna*): was der eine für erlaubt erklärt, hält der andere für verboten. Nichtsdestoweniger sind sie weit entfernt, einander zu tadeln. Jeder von ihnen fühlt jede ihm vorgelegte Frage wie einen schweren Berg auf sich lasten, und wenn er ein Tor (zu deren Erledigung) sich öffnen sieht, fühlt er sich von der Last erlöst“, bei Dahabī *Taḳkirat al-huffāz*, I, 124. (Vgl. über die Ängstlichkeit, Entscheidungen zu treffen, Ibn Sa'd, V, 139, 17 ff., Kāsim, Enkel des Abū Bekr). Der Spruch des Jahjā hat Ähnlichkeit mit dem des El'āzār b. 'Azarjā (b. Chagīgā 3b) über Meinungsverschiedenheiten im jüdischen Gesetz (mit Anlehnung an Kohel. 12, 11): „Obwohl diese als rein erklären, was jene für unrein halten, diese erlauben, was jene verbieten, diese für unbrauchbar erklären, was jene gestatten . . ., so sind doch alle (diese entgegengesetzten Meinungen) „von einem Hirten gegeben“, von Gott, „der sprach alle diese Worte“ (Exod. 20, 1); so wie auch besonders von den Meinungsgegensätzen der streitenden Schulen Schammai und Hillel gelehrt wird, daß „diese und jene Worte des lebendigen Gottes sind“ (b. 'Ērūbīn, 13b; vgl. b. Giṭṭīn, 6b). R. Simon b. Jochai betrachtet hingegen solche Meinungsverschiedenheit im Gesetz als Vergessen der Thōrā (Sifrē, Deuteron. § 48, hrsg. v. Friedmann, 84b, 11).

⁴⁷ Ein sehr bemerkenswertes Urteil aus späterer Zeit gegen den Maḏhab-Fanatismus der Fuḳahā findet man bei Tādsch al-dīn al-Subkī, *Mu'id al-ni'am wa-mubid al-niḳam*, hrsg. v. Myhrman (London 1908), 106—109; zugleich ein Beweis dafür, daß solche blindwütige Gesinnung zur Zeit des Verfassers (st. 771/1370) in Syrien und Ägypten unter den Gesetzesleuten vielfach vertreten war.

⁴⁸ Freilich wird die Echtheit dieses Spruches von muslimischen Kritikern vielfach angefochten; vgl. Zurḳānī zu *Muwatta* (Ausgabe Kairo), IV, 87.

⁴⁹ Über den Grundsatz s. Goldziher, *Zāhiriten*, 94 ff. Daß die Verschiedenheit der gesetzlichen Übung sehr früh Gegenstand des Tadels war, ersieht man aus der Auseinandersetzung Ma'mūns darüber bei Ṭajfūr, *Kitāb Baghdād*, hrsg. v. Keller, 61 und aus einer überaus wichtigen Stelle in einem dem Ibn al-Muḳaffa' zugeschriebenen Sendschreiben an den Chalifen (Arab. Zeitschrift *Muḳtabas*, III, 230 = *Rasā'il al-bulaghā* [Kairo 1908], 54).

⁵⁰ Vgl. solche Fälle bei Sujūṭī, *Bughjat al-wu'āt* (Kairo 1326), 226. 385 (nach Jāḳūt).

⁵¹ Abu-l-mahāsīn, *al-Nudschūm al-zāhira*, hrsg. v. W. Popper, VI, 164. Vgl. Ibn Challikān, nr. 565 (hrsg. v. F. Wüstenfeld, VI, 80 u. d. W. Ibn al-Dahhān), wo der *maḏhab*-Wechsel wegen Erlangung eines Hochschulamtes für Sprachlehre erfolgt.

⁵² Dahabī, *Mizān al-i'tidāl*, II, 370.

⁵³ Muḥibbī, *Chulāṣat al-aḥar fī a'jān al-ḥān al-ḥādī'aschar*, IV (Kairo 1284), 386, 3, wo Muḥ. ibn Aḥmed al-Schaubari (so ist oben S. 49 zweimal st. Schanbarī zu lesen) der Schāfi'ī der Zeit (*Schāfi'ī al-zamān*) genannt wird.

⁵⁴ Ebenda, I, 48: Ibrāhīm b. Muslim al-Ṣimādī (st. 1662).

⁵⁵ Z. B. Ibn al-Ḳalānīsī, *History of Damascus*, hrsg. v. Amedroz, 311 (aus d. 6. Jh. d. H.); der als Beispiel angeführte Ḳādī gibt Fetwās auf Grund des ḥanefitischen und ḥanbalitischen *madḥab*. Man vgl. das häufig vorkommende Beiwort *muftī al-firaḳ*, d. h. Muftī der verschiedenen Parteien, denen er gleichzeitig je vom Standpunkte ihrer eigenen *Madḥab*-Lehre Entscheidungen geben kann.

⁵⁶ 'Alī Mubārak, *Chīṭaṭ dšchādīda*, XI, 35 (nach Dschabartī); Maschriḳ, XIII, 26, 2.

⁵⁷ Davon zu unterscheiden ist, was man *talfiḳ al-madāhib* (Vereinigung der *madḥab*'s) nennt, d. h. wenn jemand, je nach seinem Gutdünken, in verschiedenen Fragen die verschiedenen Bestimmungen verschiedener Riten befolgt (*al-madḥab al-mulaffaḳ*, 'Alī al-Ḳārī, Erläuterung zum *Fiḳḥ akbar* (Kairo 1323), 116 in dogmatischer Anwendung). Dies wird von den Starrgläubigen als frevelerisches Vorgehen (*talā'ub fi-l-dīn*) mißbilligt. Vgl. über *talfiḳ* die Zeitschrift *Manār*, IV, 136 unten, 363 ff.; V, 675; XIV, 431.

⁵⁸ Vgl. *Kultur der Gegenwart*, 104, 13—29.

⁵⁹ *Kenz al-'ummāl*, VI, 233, nr. 4157 aus Musnad Aḥmed.

⁶⁰ *Inna idšmā'ahum lā jakūnu illā mā'sūman* (ihr Konsensus kann nur ein vom Irrtum geschützter sein); *fa-idšmā'uhum mā'sūm* (Ibn Tejmijja, *Rasā'il*, I, 17, 3; 82, 10). *Ma'sūm* (geschützt) ist ungefähr gleichbedeutend mit unfehlbar; derselbe Ausdruck wird auch von der Unfehlbarkeit der Propheten und Imame angewandt (vgl. oben S. 208f.). — Zu den Sonderheiten (*chaṣā'is*) des Propheten rechnet man, „daß seine Gemeinde dagegen geschützt ist, in einer Abirrung (*dalāla*) übereinzustimmen“ (Nawawī, *Tadhīb*, 53, 4).

⁶¹ In seiner dem *Kitāb al-umm* vorgesetzten *Risāla*, S. 65: *bāb al-idšmā'*; ebenda, 55, 8 v. u.: *idšmā' al-muslimīn in šchā'a Allāh lāzim* (die Übereinstimmung der Muslime ist, will's Gott, verbindlich, d. h. *vim legis habet*).

⁶² *Wa-nuṣlihi*. E. Palmer übersetzt: we will make him reach hell in der Voraussetzung, daß nur die I., nicht aber die IV. Konj. des Verbums *šalā* die Bedeutung von kochen, verbrennen, heizen hat; den Unterschied stellt auch Bajḍawī zu St. fest, der für die Vulgatalesart (IV. Konj.) die Bedeutung *adchala*, eintreten lassen, angibt. Jedoch ist aus den Angaben bei *Lisān al-'arab*, XIX, 201 ersichtlich, daß auch Konj. IV die von uns bevorzugte Übersetzung verträgt.

⁶³ Subkī, *Ṭabakāt al-Schāfi'ijja*, II, 19 unten. Sonst scheint das Herbeischaffen von Koranbeweisen dem Schāfi'ī nicht so viel Mühe gekostet zu haben. Er findet z. B. in Sure 98 v. 4 den stärksten Beweis gegen die Lehre der Murdschi'ten (Subkī, a. a. O., I, 227); ziemlich weit hergeholt. Man hat später auch andere Koranbeweise für die Idšmā'-Lehre gefunden; so z. B. leitet sie Fachr al-dīn al-Rāzī (*Mafātīḥ al-ghajb*, III, 38) aus Sure 3 v. 106 her. Vgl. für

andere Schriftbeweise Snouck Hurgronje in Revue de l'Hist. des Relig. XXXVII (1898), 17 (= Verspr. Geschr., III [Bonn 1923], 298).

⁶⁴ Abu Dāwūd, II, 131. Tirmidī, II, 25. Baghawī, *Maṣābiḥ al-Sunna*, I, 14.

⁶⁵ Oder: wobei die beiden heiligen Stätten (*al-ḥaramajn*) Mekka und Medīna übereinstimmen. Buchārī, *I'tisām*, nr. 16 (Titel).

⁶⁶ Vgl. R. Hartmann in OLZ, 1918, 193.

⁶⁷ Vgl. Zamachscharī, *Kaschschāf* zu 26 v. 196. In seiner alten Lehre übt auch Schāfi'ī diese Nachsicht in bezug auf die des Arabischen nicht kundige Person; nur als Vorbeter (*imām*) könne eine solche in gültiger Weise nicht dienen (*Kitāb al-umm*, I, 147).

⁶⁸ Beispiele: Buchārī, *Kitāb al-a'tima*, nr. 10; Muslim, V, 335; Ibn Sa'd, VI, 31, 24. Die Gesichtspunkte der Speisegesetze sind übersichtlich dargestellt bei Damīri, *Hajāt al-ḥajawān*, u. d. W. *waral*, II, 466 ff.

⁶⁹ Vgl. über diese Frage und das in Betracht kommende Koranmaterial Snouck Hurgronje in seiner Kritik von L. W. C. van den Bergs Beginselen van het Mohammedaansche Recht, 1. Art. 26—27 des Sonderdruckes (= V. G., II, 59 ff.); Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes (Leiden 1908), 175 ff.; M. Hartmann, Der islam. Orient, I, 112. Über Pferdefleisch vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, XIV, 52 zu Sure 16 v. 8, was gleichzeitig als gutes Beispiel für die Art der Beweisführung dienen kann. Dem Propheten läßt man die Frage vorlegen, ob der Genuß vom Fleische des Fuchses, der Hyäne oder des Wolfes erlaubt sei, Ibn Sa'd, VII, I, S. 33, 20 (die Fragen werden zurückgewiesen).

⁷⁰ Vgl. die dem Scha'bi vorgelegten kasuistischen, zum Teil ganz widersinnigen Fragen bei Dschāḥiḻ, *Hajawān*, VI, 52. Mit Hinweis auf Sure 6 v. 146 („Ich finde in dem, was mir geoffenbart wurde, nichts Verbotenes für den Essenden, daß er es genieße als . . .“) erklärt er den Genuß von Elefantenfleisch als zulässig. In der Tat wird es von den abessinischen Muslimen als Nahrung gebraucht; vgl. Enno Littmann, Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia, II (Leiden 1910), 239.

⁷¹ In der tierkundlichen Enzyklopädie des Damīri (*Hajāt al-ḥajawān*) wird am Schlusse jedes Artikels die Frage der religionsgesetzlichen Stellung des betreffenden Tieres nebst den bezüglichen Abweichungen der *maḏāhib* behandelt.

⁷² Vgl. hierüber Goldziher, *Zāhiriten*, 66 ff. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, 56 ff.

⁷³ Ein Beispiel bei Ghazālī, *Iḥjā*, II, 317, 14 ff.

⁷⁴ Vgl. C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers* (Batavia-Leiden 1893), I, 378 ff.

⁷⁵ Vgl. Kindī, *Governors and Judges of Egypt*, hrsg. v. Guest, 475, 2.

⁷⁶ Vgl. Zurkānī zu *Muwatṭa* (Kairo 1279/80), III, 184 und die Nachweise in ZDMG, LXIX, 45.

⁷⁷ Die Literatur dieses Zweiges der islamischen Gesetzwissenschaft hat am ausführlichsten behandelt Friedrich Kern (1874 bis 1921) in der ZDMG, LV, 61 ff. und in der Einleitung zu seiner Ausgabe des *Kitāb ichtilāf al-fuḡahā* von Ṭabarī (Kairo 1902), 4—8. Von den übersichtlichen Werken über die Abweichungen der Schulen

wird am meisten benutzt das große Buch der Wage (*Kitāb al-mizān*) vom ägyptischen Mystiker ʿAbd al-Wahhāb al-Schaʿrānī (st. 973/1565), das von A. Perron teilweise ins Französische übersetzt ist: *Balance de la loi musulmane ou Esprit de la législation islamique et divergences de ses quatre rites jurisprudentiels* (Alger 1898, herausgegeben vom Gouvernement général de l'Algérie).

⁷⁸ Buchārī, *Imān*, nr. 28. Vgl. Ibn Saʿd, I, 1, S. 128, 13. Man hat den Satz auch als Koranspruch angeführt. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Korans*, I, 181.

⁷⁹ Buchārī, *ʿIlm*, nr. 12; *Wuḍū*, nr. 61; *Adab*, nr. 79.

⁸⁰ Im *Lisān al-ʿarab* u. d. W. s'l, XIII, 339, 14 (vgl. Sure 5 v. 101).

⁸¹ Ibn Saʿd, VII, 1, S. 160, 10.

⁸² Ibn Saʿd, VI, 126, 3; VII, 1, S. 47, 21.

⁸³ ʿAbd al-barr al-Namarī, *Dschāmiʿ bajān al-ʿilm wa-faḍlihi* (Auszug, Kairo 1320), 133, 4.

⁸⁴ ʿAbd al-barr, a. a. O., S. 115, 9. Man vgl. mit dieser Anschauung den talmudischen Grundsatz: *Kōʾah de-hattēra ʿādif*, „die Kraft des Erlaubens ist wertvoller“, bab. *Berākḥōth* 60a und sehr oft.

⁸⁵ Bei Damirī, *Hajāt al-hajawān*, u. d. W. *sundschāb*, II, 41, 21.

⁸⁶ Darauf bezieht sich das Ḥadīth bei Buchārī, *Kitāb al-ʿiṣām*, nr. 16.

⁸⁷ Al-Dārimī, *Sunan* (Cawnpore 1293), 36. Der Bericht hat nur dann einen Sinn, wenn man, wie ich angenommen habe, an Stelle von *ḥalāl* (Erlaubtes) des Textes das „unbedingt Befohlene“ setzt.

⁸⁸ Ibn Saʿd, VI, 244, 20.

⁸⁹ Auch nach dem Nomokanon des Barhebraeus muß „der Name des lebendigen Gottes beim Schlachten angerufen werden“ (s. die Stellen bei Böckenhoff, *Speisegesetze mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen* [Münster 1907], 49). S. über ähnliche Erscheinungen im Nomokanon S. Fraenkel in der *Deutschen Literaturztg.* 1900, 188.

⁹⁰ Vgl. Ibn Saʿd, VI, 166, 21.

⁹¹ *Muwatta*, II, 356; *Aghānī*, XVI, 52. S. Goldziher's Artikel „Bismillāh“ in *Hastings' Encyclop. of Religion and Ethics*, II, 667^b.

⁹² Vgl. Subkī, *Muʿīd al-niʿam*, hrsg. v. Myhrman, 203, 10.

⁹³ Über wahlweise Bedeutung der Befehlsform vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, zu Sure 24 v. 33 (XVIII, 88 unten).

⁹⁴ Dieser Gegenstand ist in erschöpfender Weise behandelt durch Caetani, a. a. O., S. 449—477: *Il vino presso gli Arabi antichi e nei primi tempi dell' Islam*.

⁹⁵ Vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, I, 21 ff. Vgl. jetzt auch Lammens, *Études sur le règne du Calife Moʿāwija*, I, 411 (*Mélanges Beyrouth*, III, 275).

⁹⁶ Die Dichter der omajjadischen Zeit bezeichnen zuweilen den Wein, von dem sie sprechen, ausdrücklich als *ḥalāl* (gesetzlich erlaubt); Dschemil al-ʿUḍrī (*Aghānī*, VII, 79, 15), Ibn Kaḥs al-Ruḳajjāt (hrsg. v. Rhodokanakis, 57, 5: *aḥallahu Allāhu lanā*). Es ist nicht anzunehmen, daß darin eine Beziehung zu den Unterscheidungen der Gottesgelehrten vorauszusetzen sei (*Chizānat al-adab*, IV, 201). Beiläufig ist dagegen ein bei Jāḳūt, *Geogr. WB.*, II, 51, 5 ff. mit-

geteiltes Gedicht, worin der alternde Fromme den Weingenuß ablehnt. Die Küfier behaupten, daß jeder Ehrenmann dieses Gedicht hersagen müsse.

⁹⁷ Ausgabe Bülāk, 1279, IV, 140, 7 v. u. ff.

⁹⁸ *Usd al-ghāba*, V, 161. Suhejli, Anmerkungen zu Ibn Hischām, hrsg. v. F. Wüstenfeld, II, 175.

⁹⁹ Dieselbe praktische Korananwendung wird vom Gefährten und Kampfgenossen des Propheten, Kudāma b. Maz'un, einem nahen Verwandten des Chalifen 'Omar, und seinem Statthalter in Bahrejn berichtet (*Usd al-ghāba*, IV, 199).

¹⁰⁰ Vgl. Subkī, hrsg. v. Myhrman, 147.

¹⁰¹ *Nasā'ī*, *Sunan* (Ausc. Schahdara, 1282) II, 263—269.

¹⁰² In der Betrachtung, die Hassān b. Thābit über die Zustände seiner zeitgenössischen Gesellschaft anstellt, hebt er hervor, daß der Prophet wohl den Weingenuß (*chamr*) verboten habe, daß aber allenthalben dennoch Dattelwein (*nabīd*) genossen wird (*Aghānī*, XVI, 15 l. Z.). — Nach Ibn Sa'd, II, 1, S. 131, 5. 9; III, 1, S. 63, 26 hätte der Prophet selbst *nabīd* genossen. Vgl. die Begründung dieses Berichtes bei Nöldeke, *Der Islam*, V, 210, zu Lammens, *Berceau de l'Islam*, I, 92, Anm. 6. — *Nabīd* Lieblingstrank des 'Omar, vgl. Ibn Sa'd, III, 1, S. 257, 15.

¹⁰³ Die verschiedenen Getränke dieser Art s. bei al-Schāfi'ī, *Umm*, VI, 175 ff. Ein Hadīth gegen den Genuß von Obstwein (*scharāb naṣna'u min thimārinā*) bei Ibn Sa'd, V, 409 l. Z.: VII, 1, S. 62 oben. Die einander widersprechenden Hadīthe sind zum Zwecke der Unterstützung der gegeneinander kämpfenden Meinungen der Gesetzeslehrer ersonnen. — Der auch unter die schāfi'itischen Gottesgelehrten zählende lehrhafte Dichter Abu'l-faṭḥ al-Bustī (st. 401/1010 in Buchārā) verfaßte Reime über das Erlaubtsein des *nabīd*-Genusses. Vgl. Subkī, *Ṭabaqāt al-Schāf.*, IV, 4, 8 v. u.

¹⁰⁴ Daß mancher doch ein böses Gewissen dabei hatte, zeigt die Erzählung, daß der Chalife Ma'mūn, der den Kādī Jahjā b. Aktham bei seinen Mahlzeiten anwesend sein ließ, an denen er selbst dem *nabīd* zusprach, dem Kādī nie einen Trunk anbot. „Ich kann nicht dulden, daß ein Kādī *nabīd* genieße“. Ṭajfūr, *Kiṭāb Baghdād*, 258, 8 ff. In demselben Sinne äußert sich Ma'mūn gegenüber dem Kādī von Damaskus, der das ihm angebotene Dattel-*nabīd* zurückweist. *Aghānī*, X, 124, 12. Eine Mahnrede gegen den *nabīd*-Genuß selbst von einem Hanefiten (Abū Sa'id al-Sirāfi) bei Jāqūt, hrsg. v. Margoliouth, III, 1, S. 94 ff.

¹⁰⁵ Z. B. Ibn Sa'd, VI, 105, 18, Rosinenwein für 'Omar I. hergestellt.

¹⁰⁶ Ebenda, 175, 19.

¹⁰⁷ Ibn Sa'd, V, 276, 16.

¹⁰⁸ Jāqūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, II, 261, 2.

¹⁰⁹ Vgl. Mas'ūdī, *Murūsch* (Ausc. Paris), VIII, 195, 4.

¹¹⁰ Bei Kālī, *Amālī*, II (Bülāk 1324), 48, 12.

¹¹¹ Ibn Kutejba, *Ujūn al-achbār*, hrsg. v. C. Brockelmann, 373, 17.

Die dort erwähnte Monographie des Ibn Kut. über Getränke, für die wir früher auf Auszüge im *Ikd al-farīd* angewiesen waren, ist von A. Guy herausgegeben in der Kairoer arab. Monatsschrift *al-Muḫtabas*, II (1325/1907), 234—248; 387—392; 529—535.

¹¹² *Usd al-ghāba*, III, 95 unten. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß der fromme 'Abdallāh b. Mas'ūd gemeint ist.

¹¹³ Jākūt, IV, 520 ff. Vgl. Ibn Kajs al-Ruqajjāt, hrsg. v. Rhodokanakis, 46 v. 1; 57 v. 5.

¹¹⁴ Ibn Sa'd, VI, 67 vorl. Z.; 175, 20.

¹¹⁵ Dahabī, *Tadkirat al-huffāz*, I, 281.

¹¹⁶ Ibn Challikān, hrsg. v. F. Wüstenfeld, nr. 217.

¹¹⁷ Ebenda, nr. 290.

¹¹⁸ Ebenda, nr. 733.

¹¹⁹ Jākūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, I, 253.

¹²⁰ Tausend und Eine Nacht (Bulāq 1279), I, 162.

¹²¹ Ibn Sa'd, VI, 64, 3. 7.

¹²² *Usd al-ghāba*, V, 12, 1. — Kennzeichnend ist ein Geschichtchen darüber, wie ein Qādī sich mit dem Beinamen des Weines über den Genuß des verbotenen Getränkes hinwegtäuscht, bei Jākūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, V, 260.

¹²³ Buchārī, *Aschriba*, nr. 6.

¹²⁴ Im 'Irāq tritt das *tauḥīd* (die Beschäftigung mit den Glaubensfragen) zurück; vorherrschend ist das *fiqh* ('Aṭṭār, *Tadkirat al-aulijā*, II, 175 oben).

¹²⁵ *Musnad al-Schāfi'ī*, 89.

¹²⁶ Ibn Challikān, nr. 803.

¹²⁷ Vgl. Th. W. Juynbolls Artikel „Akdariya“ in der Enzyklopädie des Islam, I, 242. Die Frage des Erbrechtes des Großvaters war seit alten Zeiten Gegenstand juristischer Kasuistik (Ibn Sa'd, II, 2, S. 100, 9) und der Meinungsunterschiede (bei Damīrī, I, 351, s. v. *ḥajja*). Vgl. *Kitāb al-imāma wa'l-sijāsa* (Kairo 1904), II, 76. Einen überaus lehrreichen Einblick in die Verhältnisse der Entstehung gesetzlicher Bestimmungen in der alten Zeit des Islams gewähren die im *Kenz al-'ummāl*, VI, 14—18 in betreff dieser einen Erbrechtsfrage gesammelten Nachrichten.

¹²⁸ Über die Zwecke solcher Kasuistik vgl. Nawawī, *Tadhīb*, 55, 4 v. u.

¹²⁹ Damīrī, II, 289—90, u. d. W. *kird*.

¹³⁰ Ebenda I, 265, u. d. W. *dschinn*.

¹³¹ Geschlechtliche Verbindung zwischen Menschen und Dschinnen (*Ardat lili*) ist ein Fabeltyp, der aus dem babylonischen Vorstellungskreise mittelbar auch in die Volkserzählungen der Araber und dann auch in den islamischen Aberglauben eingedrungen ist. Es werden mit Namen genannt die Personen des arabischen Altertums und auch aus dem Kreise anderer Völker (vgl. Berūnī, *Chronol.*, 40, 12 ff.), die Früchte solcher Mischverbindungen waren. Vgl. Dschāḥiḻ, *Ḥajawān*, I, 85 ff., wo solche Fabeln heftig zurückgewiesen werden. Dsch. nennt Leute, die deren Möglichkeit zugeben, „böse-Gelehrte ('ulamā al-sau')“ und betont ausdrücklich, daß er sich nur berichterstattend verhalte (vgl. auch Damīrī, II, 25—27, u. d. W. *si'lāt*). Das „Buch der Korallenhügel“ (Kairo 1326) von Badr al-dīn al-Schiblī (st. 769/1367) enthält einen Abschnitt über die Möglichkeit solcher Verbindungen. Beispiele für den islamischen Volksglauben bei R. Campbel Thompson, *Proc. of Soc. of Bibl. Arch.* XXVIII, 83 und A. H. Sayce, *Folklore*, 1900, II, 388. Die Tatsächlichkeit

solcher Verbindungen wird auch aus Koran 17 v. 66, 55 v. 56. 74 gefolgert (Damīri, a. a. O., 27, 19). Religionsgesetzlich wird gegen die Zulässigkeit solcher Ehen (mit Rücksicht auf Sure 16 v. 74: „Allah hat euch aus euch selbst — *min anfusikum* — Gattinnen gegeben“) die Verschiedenheit der Arten der Eheschließenden (*ichtilāf al-dschins*) als *impedimentum dirimens* geltend gemacht, aber als solches nicht allgemein anerkannt (Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, V, 45, 5 v. u.). Daß die gesetzliche Ablehnung der Zulässigkeit solcher Eheverbindungen nicht als unanfechtbar gilt, ist daraus ersichtlich, daß Jahjā b. Ma'in und andere rechtgläubige Gewährsmänner den Scharfsinn einiger mit Namen genannten Gelehrten dem Umstande zuschreiben, daß eines ihrer Eltern ein Dschinn gewesen sei (Dahabī, *Tadkirat al-huffāz*, II, 149). Einen Milchbruder von Dschinnen erwähnt Ibn Challikān nr. 763; vgl. auch Goldziher, Abhandl. zur arab. Phil., II, CVIII; ferner D. B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago 1909), 143f.; 155. Der Glaube an das Vorhandensein solcher Mischehen ist heute zumeist in Nordafrika verbreitet (Beispiele bei E. Doutté, *Mission au Maroc* [Paris 1914], 88 f. unter marokkanischen Stämmen, ferner bei E. Westermarck, *The Nature of the Arab* Ginn usw. im *Journal of the Anthropol. Institute*, XXIX [1909]). Alfred Bel erzählt, daß die Leute in Tlemcen von einem 1908 verstorbenen Bewohner der Stadt die Meinung hatten, daß er außer seiner regelmäßigen Ehefrau auch mit einer *dschinnijja* ein ebeliches Verhältnis geschlossen hatte (La population musulmane de Tlemcen, S. 7 des S.-A. aus *Revue des Études ethnographiques et sociologiques* 1908). Nach dem Glauben der Sudanneger sind die Kinder aus solchen Ehen nicht lebensfähig. Vgl. J. B. Andrews, *Les fontaines des génies* (Alger 1903), S. 25. — Auch die Frage, ob Engel und Dschinnen die rechtliche Eignung haben, Besitz (*milk*) zu erwerben, wird juristisch verhandelt (Subkī, a. a. O., V, 179). Vgl. noch W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*², 50.

¹³² Vgl. Goldziher, Abhandl. zur arab. Phil., I, 109. Wir können hier al-Schāfi'ī als Ausnahme vom herrschenden Geiste der theologischen Juristen nennen. Seine Schule überliefert von ihm den Grundsatz: Wenn ein sonst unbescholtener Mann vorgäbe, Dschinnen gesehen zu haben, so würden wir ihn als einer gerichtlichen Zeugenschaft unfähig erklären (bei Subkī, a. a. O., I, 258, 4 v. u.; II, 50, 6).

¹³³ Dscharrī, *Diwān* (Ausg. Kairo 1313), II, 128, 13; *Naḳā'id*, hrsg. v. A. A. Bevan, 754, 3.

¹³⁴ Pseudo-Dschāḩiz, *Le Livre des Beautés et des Antithèses*, hrsg. v. G. van Vloten, 232. Wenn diese Erzählung auch nur den Wert eines Geschichtchens hat, kennzeichnet sie jedenfalls den Geist, der sie veranlassen konnte.

¹³⁵ ZDMG, LX, 223. Bereits Abū Jūsuf (vgl. S. 69) verfaßte eine Abhandlung über solche *hijal* (Dschāḩiz, *Hajawān*, III, 4, 2). Dieser Gegenstand bildet dann einen ständigen Stoff des praktischen *fiqh*, namentlich in der ḩanefitischen Schule. Eins der frühesten Werke dieser Art von Abū Bekr Aḩmed al-Chaḩḩāf (st. 261/874),

dem Hofjuristen des Chalifen al-Muhtadī, gilt als Grundwerk dieser juristischen Kunst; abgesehen von der 1314 in Kairo (wohl auf Grund der dortigen HS III, 42) veranstalteten liegt seit neuem eine von Jos. Schacht besorgte kritische Ausgabe vor: Abū Bakr Aḥmad ibn 'Umar ibn Muhair aš-Šaibānī al-Ḥaṣṣāf, *Kitāb al-ḥijāl ual-maḥāriḡ* (in den Beiträgen zur semitischen Philologie und Linguistik, 4. Heft, Hannover 1923, XV, 224 + 218 Ss.) vor. Vgl. dazu *Der Islam*, XIV (1924), 190 ff. Wie gegen viele Rechtsmißbräuche, so hat auch gegen das *Hijal*-Wesen nachdrücklich seine Stimme erhoben der Hanbalit Ibn Kaḡjim al-Dschauzija (st. 751/1350) in seinem *I'tām al-muwaḡka'in* (Kairo 1325), III, 136—137, wo der gesamte Stoff dieser rechtswissenschaftlichen Frage zu finden ist.

¹³⁶ *Mafātīḡ al-ghajb*, I, 411—413.

¹³⁷ Abu'l-faradsch ibn al-Dschauzī, *Kitāb al-adḡijā* (Kairo 1304), 55—66.

¹³⁸ Vgl. ein beliebtes Schulbeispiel dafür, wie Abū Jūsuf's Scharfsinn dem Chalifen zuliebe den Ausweg (*machradŝch*) aus einem Eide findet bei Damīrī, u. d. W. *baghl*, I, 176 (aus *Ta'riḡ Baghdād*), Kaḡwīnī, hrsg. v. Wüstenfeld, II, 211, 5 v. u.

¹³⁹ Ausgabe Būlak, 1279, II, 159—160 (296. und 297. Nacht), hingegen sein Scharfsinn beifällig gewürdigt, ebenda, II, 298 (398. Nacht).

¹⁴⁰ Arthur Christensen, *Contes persanes en langue populaire* (Kopenhagen 1918), 70, nr. 14.

¹⁴¹ Vgl. bereits im zweiten Jhdt. der Hidschra den Spruch des frommen Gottesgelehrten aus Kūfa, 'Amr b. Kaḡs al-Malā'ī (st. 146/763): „Ein Ḥadīth-Spruch, durch den mein Herz wohlwollend gestimmt wird und durch den ich zu meinem Gott gelange, ist mir lieber als fünfzig Rechtsentscheidungen des Schubruma“ (bei Abu-l-maḡāsin, *Annales*, hrsg. v. Juynboll, I, 396, 8). Man erhält einen besseren Sinn, wenn man *arfaka* in *urakḡiḡu* [*bihi*], „durch den ich mein Herz rühre“ verbessert.

III. Dogmatische Entwicklung.

¹ Dieser Anspruch ist im Islam in dem Satz ausgeprägt: *al-'ulamā warathat al-anbijā*: „die Glaubensgelehrten sind die Erben der Propheten“. Ferner: *'ulamā ḡadīhi 'l-umma ka-anbijā banī Isrā'īl*: „die Gelehrten dieser (der islamischen) Gemeinde sind den Propheten der Israeliten gleich“ (von Ka'b al-aḡbār, Ibn Kaḡjim al-Dschauzija, *Hidājat al-hajārā* [Kairo 1323], 122, I. Z.).

² S. die auf die Mißbilligung solcher Bewegungen bezüglichen Ḥadīthstellen Ibn Sa'd, IV, 1, S. 141, 15 ff., ZDMG, LVII, 393 f. Vgl. noch Buchārī, *Tafsīr*, nr. 237 (zu Sure 41), wo eine Reihe von Koranwidersprüchen aufgezählt ist, die man dem Ibn 'Abbās vorlegte.

³ *Uṣd al-ghāba*, II, 288, 9.

⁴ Bejḡaḡī, hrsg. v. Schwally, 171, 8: Mu'āwija sitzt in seinem innersten Gemach, einen Koran im Schoße; Ibn Sa'd V, 174, 13,

‘Abdalmalik führte vor seinem Regierungsantritt einen frommen, büßerischen Lebenswandel (*‘ābid, nāsik*). Vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, 134. Das fälschlich dem Ibn Kutejba zugeschriebene *Kitāb al-imāma wa’l-sijāsa* (Kairo 1904; vgl. darüber de Goeje, Rivista degli Studi Orientali, I, 415—421) bietet gern Angaben für die Frömmigkeit der Omajjaden. Den Vater des ‘Abdalmalik, Merwān I. — der nach einer anderen Quelle auch als Chalife eifrig um die Festsetzung des religiösen Gesetzes bemüht ist (Ibn Sa‘d, II, 2, S. 117, 8) — fanden die Leute, die zu ihm kamen, um ihm das Chalifat anzubieten, vor einem Lämpchen mit der Vorlesung des Korans beschäftigt (II, 22 l. Z.); ‘Abdalmalik selbst ruft die Leute zur „Wiederbelebung des Korans und der Sunna . . . man könne nicht verschiedener Meinung sein über seine Frömmigkeit“ (ebenda 25, 9); er soll zu jener Zeit sogar als Maßgeber in religionsgesetzlichen Entscheidungen (*fatwā*) anerkannt gewesen sein (Ibn Kaššim al-Dschauzija, *I’lām al-muwakka‘in*, I, 29, 7. Z. v. u.) und wird in der Tat neben drei anderen Gesetzeskundigen als einer der *fukahā ahl-al Madina* genannt (Balāduri, *Ansāb al-aschrāf*, hrsg. v. Ahlwardt, 163). Selbst von dem von den Frommen verpönten Haddschādsch werden Züge der Gottergebenheit erwähnt (72, 3; 74, 10; vgl. Ṭabarī, II, 1186, Anordnung von Buß- und Bettagen in den Moscheen; besonders zu beachten Dschāhiz, *Hajawān* V, 63, 5 v. u., wo von ihm berichtet wird, daß er für den Koran religiöse Ehrfurcht hegte — *jadīnu ‘ala-l-kur‘ān* —, im Gegensatz zu der Liebhaberei der omajjadischen Kreise für die Dichtung und Genealogie). Er wird vom frommen ‘Omar II. wegen des Vorzugs beneidet, dessen er die Koranleute beteiligt. Vgl. Lammens, *Études sur le règne de Mo‘āwija*, 351, Anm. 1. — Mißbilligung des Weintrinkens, *Aghānī*, XVI, 44, l. Z. Sehr viel beweisen die Rühmungen als Glaubenshelden, mit denen die Dichter den Chalifen und Staatsmännern angenehm sein wollen; z. B. Dscherīr, *Diwān* (Kairo 1313) I, 168, 8; II, 97, 5 v. u. (Merwān, der Ahn ‘Omar’s II., wird *du-l-nūr* genannt und seiner zum Ruhm des frommen Chalifen gedacht). *Naḳā’id*, hrsg. v. Bevan, 104 v. 19 nennt derselbe Dichter den Chalifen *imām al-hudā*, den Imam der (religiösen) Rechtleitung; siehe auch ‘Addschādsch, Anhang 22, 15. Vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 381.

⁵ C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt I* (Heidelberg 1906), 35.

⁶ Ibn Sa‘d, IV, 1, S. 137, S. 20.

⁷ So gekennzeichnet durch Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Berlin 1901, in *Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen*, phil.-hist. Kl. V, nr. 2), 7.

⁸ Ṭabarī, I, 2909, 16.

⁹ Die Niederwerfung solcher Aufständischen wird von Dscherīr (*Diwān*, I, 62, 13) als die Besiegung des *mubtadi‘ fi-l-din* (Neuerer in der Religion) gerühmt.

¹⁰ Darauf bezieht sich auch Ibn Sa‘d, II, 2, S. 119, 14.

¹¹ Ṭabarī, I, 3407, 7; II, 342, 16. — Dschumahī, *Klassen der Dichter*, hrsg. v. J. Hell, 136, 6 (frühomajjadische Zeit). Vgl.

auch van Vloten, *Recherches sur la Domination arabe* usw. (Amsterdam 1894), 73.

¹² Vgl. van Vloten, a. a. O., 36.

¹³ Lammens, *Études sur le règne de Mo'āwija*, 154ff. (*Mélanges Beyrouth*, II, 46 ff.).

¹⁴ *Aghānī*, XX, 13, 7. — Die starre 'alifreundliche Auflehnung des Hudschr b. 'Adī gegen den omajjadischen Statthalter Zijād wird als Gottesleugnung (*kufṛ billāh*) erklärt; *Aghānī*, XVI, 7, 4 v. u.

¹⁵ Dies folgt aus Ibn Sa'd, V, 68, 23ff.

¹⁶ Dies wird in parteilichen Erzählungen als eines ihrer Vergehen gerne erwähnt (*jasta'thirāna bi-l-fej'*), Ibn Sa'd IV, I, 166, 11; Abū Dāwūd, *Sunan*, II, 183. *Aghānī*, XX, 101, 10 v. u. Vgl. die *wasīja* des 'Omar an seinen Nachfolger: er möge sich in bezug auf die Beute keinen Vorzug vor den Untertanen zueignen. Dschāhiz, *Bajān*, I, 169, 10.

¹⁷ Ṭabarī, II, 300, 9ff.

¹⁸ Für ihre *bid'a's* ist sehr wichtig Kumejt, *Hāschimijjāt*, hrsg. v. Horovitz, 123, 7 ff.

¹⁹ Ein lehrreiches Beispiel zeigt Ibn Sa'd, V, 135, 3ff.

²⁰ Z. B. Sa'īd b. al-Musajjab, der innerhalb jedes Gebetes Flüche gegen die Banū Merwān ausstieß (Ibn Sa'd, V, 95, 5).

²¹ Vgl. Farazdaq, *Dīwān*, hrsg. v. Boucher, nr. 67, v. 4: *juṣallī warā'a mukaddibin*.

²² Schāhī, *Umm*, I, 140, l. Z. — Über die spätere Verallgemeinerung der Streitfrage vgl. Strothmann, *Kultus der Zaiditen*, 73f.

²³ Ibn Sa'd, IV, 1, S. 110, 3.

²⁴ Ebenda, VII, 1, S. 38, 18; vgl. *Nachr. der Gött. Ges. der Wiss. phil.-hist. Kl.*, 1916 (= Festgabe für Th. Nöldeke), 81.

²⁵ Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß auch ein Murdschi'te sich gegen die Grausamkeiten des Haddschādsch auflehnen kann (Ibn Sa'd, VI, 205, 12); damit ist kein Urteil über das omajjadische Chalifat ausgesprochen.

²⁶ Zum Sprachgebrauch: Ibn Sīrīn war *ardscha' al-nās li-hā-dīhi-l-ummati*, d. h. er war der nachsichtigste in der Beurteilung seiner Mitmenschen, aber streng gegen sich selbst (Nawawī, *Tah-dīb*, 108, 7 v. u.).

²⁷ Nach dem Berichte einiger Murdschi'ten hätte der fromme Chalife 'Omar II., mit dem sie diese Fragen verhandelten, sich ihrer Anschauungsweise angeschlossen. Ibn Sa'd, VI, 218, 20.

²⁸ Ibn Sa'd, ebenda, 214, 19, *al-murdschi'a al-ūlā*. Ein Beispiel für diese Richtung bietet die Gesinnung des Burejda b. al-Ḥuṣajb, ebenda, IV, 1, S. 179, 11ff.

²⁹ Ibn Sa'd, V, 394, 5: Ṭāwūs b. Kejsān.

³⁰ Murdschi'ten gegen 'Alīanhänger vgl. Muh. Stud. II, 91, Anm. 5. Vgl. Sabā'ī, fanatischer Schī'ite (Anhänger des 'Abdallāh b. Sabā), im Gegensatz zu Murdschi'ten. Ibn Sa'd VI, 192, 17. Dieser Gegensatz pflanzt sich bis in die Zeit fort, als das murdschi'tische Bekenntnis nur noch theoretische Bedeutung hatte. Dschāhiz (*Bajān*,

Ausg. Kairo 1311—13, II, 149 unten) führt folgendes Epigramm eines Schifiten an:

„Macht es dir Spaß, einen Murdschifiten noch vor seinem (wirklichen) Tod an seiner Krankheit sterben zu sehen:

„So rühme vor ihm fort und fort den 'Alī und sprich fromme Segnungen für den Propheten und die Leute seiner Familie (*ahl bejtihī*).“ Vgl. Damirī, u. d. W. *zandabil*, II, 12, 9 v. u.: *kāna murdschī'an jabghuḍu 'Alījjan*.

³¹ Sehr anschaulich wird die Beurteilung der omajjadischen Herrscher durch diese frommen Fanatiker vor Augen geführt, *Aghānī*, XX, 106; Chāridschiten töten in der grausamsten Weise einen Mann, der ein Hadīth verbreitet, worin der Prophet vor dem Aufstand warnt und passive Duldung empfiehlt, Ibn Sa'd, V, 182, 15 ff.

³² Dies steht nicht in Widerspruch mit den Daten, die G. van Vloten über Irdschā' zusammengestellt hat, ZDMG, XLV, 161 ff.

³³ Bischr al-Marīsī, Ibn Challikān, hrsg. v. Wüstenfeld, nr. 114. — Baghdādī, *Firaḳ*, 193, 6; Schahrastānī, hrsg. v. Cureton, 107, 10; Jāḳūt, Geogr. Wörterbuch, IV, 515, 12. Bei Abu'l-mahāsīn, hrsg. v. Juynboll, I, 647, Anm. 9 wird Bischr als *mu'tazilī* gekennzeichnet.

³⁴ Meinungsverschiedenheiten in dieser Frage innerhalb der Rechtgläubigen (Asch'ariten und Hanefiten) s. bei Fr. Kern in den Mitteilungen des Sem. für Orient. Spr., Jahrg. XI (1908), Abt. II, 267. Für den Charakter des Hadīth ist es sehr bezeichnend, daß man bereits einen „Genossen“ die Theorie vom Zu- und Abnehmen des Glaubens auseinandersetzen läßt, Ibn Sa'd, IV, 2, S. 92, 15 ff.

³⁵ Zuletzt konnte man, wie es scheint, für muslimische Gemeinschaften deistischer Art, in denen bei grundsätzlichem Festhalten am monotheistischen Bekenntnisse die rituellen Übungen vollends beiseite geschoben werden, die Bezeichnung als Murdschī'a für entsprechend halten. Ihr Merkmal ist ja die Herabsetzung des 'amal. Maḳdisī (schrieb 375/985) nennt als *murdschī'a* Namenmuslime, die er im Gebiete des Demāwend beobachtet hat, von denen er berichtet, daß es auf ihrem Gebiete keine Moscheen gebe, und daß die Bevölkerung die praktischen Übungen des Islams vernachlässige. Sie begnügen sich damit, daß sie *muwahhidūn* seien und die Abgaben für den Islamstaat leisteten (Biblioth. geograph. Arab., hrsg. v. de Goeje, III, 398 unten).

³⁶ In einem alten Gedankenaustausch über die *ḳadar*-Frage (zwischen Abu-l-aswad al-Du'alī und 'Imrān b. Ḥaṣīn, Muslim, V, 274) wird sie vom Gesichtspunkt des *zulm* aus erwogen.

³⁷ *Muwatta* (Kairo 1280), IV, 83, 12 v. u.

³⁸ Musnad Aḥmed (Dschābir, angeführt bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzīja *Kitāb al-ṣalāt wa-aḥkām tarīkihā* [Kairo, Na'asānī, 1313]), 46.

³⁹ Vgl. O. Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung (Leipzig 1898), 107 ff.

⁴⁰ Ghazālī, *Mizān al-'amal*, hrsg. v. Šabrī (Kairo 1328), 89, l. Z.

⁴¹ Gewöhnlich mit *kasaba* oder *iktasaba*: Sure 45 v. 20 *idsch-taraḥa*.

⁴² Ghazālī, *Iḥjā*, IV, 51.

⁴³ Tirmidī, II, 261 unten; eine beliebte Gebetsformel beginnt: *Allāhumma lā takilnā ilā anfusinā fa-na'dschiza* („O Gott, überlasse uns nicht uns selbst, so daß wir unmächtig würden“) bei Bahā al-dīn al-ʿĀmilī, *Miḥlāt* (Kairo 1317), 129, 2, wo eine große Reihe alter Gebetsformeln gesammelt ist. Vgl. das Gebet bei Jākūt, *Irschād*, hrsg. v. Margoliouth, III, 1, S. 44, 8.

⁴⁴ Solche Schwurformeln (*barā'a*) bei Mas'ūdī, *Murūdsch*, VI, 297; Jākūt, a. a. O., II, 173. Ja'kūbī, hrsg. v. Houtsma, II, 505. 509; Ibn al-Tiḡtakā, hrsg. v. Ahlwardt 232.

⁴⁵ Ich stimme in dieser Auffassung mit Carra de Vaux, *La doctrine de l'islam* (Paris 1909), 60 überein. Die verschiedenen dogmatischen Ansichten sind klar erörtert durch Ibn Kaḡim al-Dschauzija in *Schifā al-'alīl fī mas'īl al-kaḡā wa'l-kaḡar wa'l-ḥikma wa'l-ta'tīl* (Kairo 1323), besonders S. 85 ff.

⁴⁶ Vgl. die anziehende Studie H. Grimmes *Das Doppelge-sicht des Korans in den Preuß. Jahrbüchern* 1917, 42—54.

⁴⁷ Hubert Grimme, *Mohammed*, II, 105 ff. (Münster 1895).

⁴⁸ Bei Subkī, *Ṭabaḡāt al-Schāf.*, I, 50, 3 v. u. (nach älteren Quellen).

⁴⁹ Alfred v. Kremer, *Culturgesch. Streifzüge* (Leipzig 1873), 7 ff.

⁵⁰ C. H. Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung in Zeitschr. für Assyrl.* (1911), XXVI, 175—195 (abgedruckt in *Islamstudien*, I [Leipzig 1924], 432—449). Christlichen Einfluß auf das Aufkeimen der Lehre vom freien Willen scheinen, wie auch aus *Aghānī*, VIII, 79, 19 gefolgert werden kann, die Muslime selbst vorausgesetzt zu haben.

⁵¹ Die Ausreifung dieser Bewegung bezeichnen wohl die Nachrichten bei Ibn Sa'd, V, 140, 1; 148, 1, wonach Kaḡim, Enkel des Abū Bekr (st. 106/729), und Sālim, Enkel des 'Omar (st. 106/729), ihre Mißstimmung gegen die Kaḡariten kundgaben.

⁵² Dies ließen sich die Leute vom freien Willen nicht gefallen. Sie bezogen die Benennung als Kaḡariten auf die Gegner und wälzten den in Sprüchen des Propheten gegen Kaḡariten gemünzten Tadel (sie seien Magier des Islams, vgl. unten S. 184) auf die Deterministen ab, z. B. in einer dem 'Alī zugeschriebenen Rede bei Mur-taḡā, *Ghurār al-fawā'id wa-durar al-kaḡā'id* (Teheran 1277), 58, 7 v. u.; Zamachscharī, *Kaschschāf* zu Sure 41 v. 16. — Über verschiedene Deutungen dieser Bezeichnung vgl. C. A. Nallino in der *Rivista degli studi orientali*, VII (1916), 461—466.

⁵³ Vgl. diese Überlieferungen bei Ṭabarī, *Tafsīr*, XXV, 6 zu Sure 42 v. 9.

⁵⁴ Tirmidī, *Ṣaḡīḥ* (Bulāk 1292), II, 188, 11.

⁵⁵ Vgl. die Nachweise in *ZDMG*, LVII, 399, Anm. 1.

⁵⁶ Ebenda, 398. Nach einer andern Überlieferung tadelt der Prophet die Voraussetzung, daß ein unschuldiges Kind ins Paradies gelange. Noch während es sich in den Lenden des Vaters befand, sei über sein jenseitiges Schicksal beschlossen worden (Muslim, 286). Diese Überlieferungsstelle ist freilich Gegenstand ablehnender Kritik; vgl. Damīrī, II, 141 (u. d. W. 'usfūr), wo jedoch der mit

Berufung auf Muslim zugrunde gelegte Text mit dem hier bezogenen nicht übereinstimmt.

⁵⁷ Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, 217. 235. Wellhausen betont an der zweiten Stelle, daß eine solche Parteinahme nicht aus dogmatischen, sondern aus politischen Rücksichten geschah. — Die Verteidiger der Willensfreiheit überliefern Sendschreiben, die Hasan al-Basrī an den Chalifen 'Abd al-malik und an Haddschādsch gerichtet haben soll, in denen der fromme Mann die Machthaber vor der Torheit ihres Festhaltens am Glauben an ein *servum arbitrium* überzeugen will. Vgl. Aḥmad b. Jahjā, *Kitāb al-milal wa'l-nihal*, hrsg. v. Sir T. W. Arnold, Al-Mu'tazilah (Leipzig 1903), 12 ff.

⁵⁸ ZDMG, ebenda, 394. Man beachte den fatalistischen Vers des Farazdaq, ebenda, LX, 25.

⁵⁹ *Aghānī*, X, 99, 10.

⁶⁰ Ibn Kutejba, *Ma'ārif*, 225.

⁶¹ *Al-Imāma wa'l-sijāsa*, II, 41.

⁶² Ibn Sa'd, VI, 236, 19. Einige nennen Muḥammed ibn al-Hanafijja als jenen, der zuerst den Lehrsatz der Murdschi'ten aussprach; ebenda, V, 67, 16; nach anderen (ebenda 241, 19. 22) sei es sein Enkel Hasan gewesen, der auch eine Abhandlung über *irdschā* verfaßt habe. — Die hier gegebene Bestimmung siehe Kultur d. Gegenw., I, V, 64.

⁶³ Zu dieser Bedeutung der Benennung *mu'tazila* vgl. ZDMG, XLI, 35, Anm. 4. Vgl. Ibn Sa'd, V, 225, 4, wo *m.* ebenso wie das gleichbedeutende *munḳaṭī'*, ebenda, 208, 7; *'ābidan munḳaṭī'an ḳad 'itazala*, 254, 8 als Wechselwort von *'ābid* und *zāhid* zur Bezeichnung des Asketen gebraucht wird. Leute, die den frommer, gottinniger Lebensweise (*al-nusk wa'l-ta'alluh*) abtrünnigen Dichter Muḥammed b. Munādir (st. zur Zeit Ma'mūn's) zurechtweisen, um ihn wieder einem frommen Lebenswandel zuzuführen, werden als *mu'tazila* bezeichnet. *Aghānī*, XVII, 10, 5. 8. 20. In einer alten, aus nestorianischem Kreise stammenden arabischen Übersetzung des N. T. (verf. 1233) wird Pharisäer (sich Absondernde) mit demselben Wort übersetzt (Maschriḳ, XI, 905 vorl. Z.).

⁶⁴ Eine neuere Monographie schrieb Henri Galland, *Essai sur les Mo'tazélites, les rationalistes de l'Islam* (Genf 1906). Gegenüber dem neuen Erklärungsversuch der Benennung der *M.*, den seither C. A. Nallino in der *Rivista degli studi orientali*, VII (1916), 421—460 aufgestellt hat, hält Goldziher an der alten Auffassung fest. Vgl. *Der Islam*, VII (1918), 207 ff.

⁶⁵ Vgl. die Biographie bei Sir T. W. Arnold, *Al-Mu'tazilah*, 18, 12.

⁶⁶ Bei Bejhaḳī, hrsg. Schwally 364, vorl. Z. ff.; die asketische Schilderung bei Arnold a. a. O., 22, 5 ff. Über 'Amr b. 'Ubejd vgl. Murtaḳā, *Ghurar al-fawā'id wa durar al-ḳalā'id* (Teheran 1277), 66—69.

⁶⁷ Noch im 4. Jhd. *schejch min zuhhād al-mu'tazila*: ein Schejch von den mu'tazilitischen Bāḳern, Jāḳūt, *Irschād*, hrsg. v. Margoliouth, II, 309, 11.

⁶⁸ A. v. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, II, 267.

⁶⁹ Bei Dschāḥiẓ, *Hajawān*, III, 18 (vgl. VI, 11 über Zweifler). Solche Grundsätze machen ihre Wirkung selbst auf den vom mu'tazilitischen Standpunkte weit entfernten Ghazālī geltend; sie zeigt sich in seinem Ausspruche (*Mizān al-'amal* [Kairo 1328]: *man lam jašukka lam janzur*), „wer nicht zweifelt, kann nicht vernünftig erwägen“. — Der arabische Wortlaut des Ghazālischen Spruches ist angeführt bei Ibn Ṭufejl, *Hajj b. Jaḳzān* (hrsg. v. Gauthier, Alger 1900), 13, 4 v. u.

⁷⁰ Māturīdī, Kommentar zu *al-Fiḳh al-akbar* (Haidarābād 1321; Echtheit sehr unwahrscheinlich), 19.

⁷¹ Vgl. darüber *Lisān al-'arab*, u. d. W. *rbh*, III, 269 M. Er hat auch ein Lehrgedicht über die Vorzüge 'Alī's den Chawārīdsch gegenüber, Dschāḥiẓ, *Hajawān*, VI, 155, 9.

⁷² Dschāḥiẓ, a. a. O., VI, 95, vgl. ebenda, 19, 2 (an Stelle der hier durch Punkte bezeichneten Lücke steht im arabischen Texte des Druckes wie auch in der Wiener Dschāḥiẓ-Handschrift ein auch dem Versmaß nach verderbtes Wort, das wir uns nicht erklären konnten). Dieser freien Vernunfttätigkeit wird (96, 6) entgegengesetzt das unselbständige traditionelle Nachsprechen (*taḳlīd*), das die Geister der Durchschnittsmenschen beherrscht.

⁷³ Vgl. Maimūnī, *Guide des égarés*, I, c. 73, propos. XII. Über den Skeptizismus der Mutakallimūn vgl. ZDMG, LXII, 2.

⁷⁴ Goldziher, *Buch vom Wesen der Seele*, 13, Anm. zu 4, 5 ff.

⁷⁵ Fihrist, WZKM, IV (1890), 220, 3, unter den Schriften des Wāsil: *Kitāb al-ḥuṭab fi-l-tauḥīd wa'l-'adl*.

⁷⁶ Faḥr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghajb* z. St. V, 432.

⁷⁷ Baghdādī, *Kitāb al-farḳ*, 116; 167, 6 (Ka'bī), *Schah-rastānī*, 37, 12 (Nazzām).

⁷⁸ Bei Ṭabarī, *Tafsīr*, XII, 8, vorl. Z. (zu Sure 11 v. 18).

⁷⁹ *Kasschāf* zu Sure 42 v. 29, II (Ausc. Kairo 1307), 341. Der Gesichtspunkt des Ersatzes (*ta'wīd*) bei Tieren Dschāḥiẓ, *Kitāb al-ḥajawān*, I, 74. Alle diese mu'tazilitischen Forderungen weist Ghazālī zurück in seiner Glaubenslehre *Ḳawā'id al-'aḳā'id* (*Iḥjā*), I, 111—112).

⁸⁰ Ibn Ḳajjim al-Dschauzīja, *Hādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ* (Kairo 1325), I, 25: *mušabbīḥa fi-l-af'āl . . . mu'aṭṭila fi-l-šifāt*.

⁸¹ Dahabī, *Tadḳirat al-ḥuffāz*, II, 22.

⁸² Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ Dimaschk*, Heft 340 (Hschr. Landberg, jetzt in der Bibl. der Yale University, New Haven, Conn.).

⁸³ *Hādī al-arwāḥ*, II, 248.

⁸⁴ Als Vater des *ta'wīl*, der den Vertretern dieser hermeneutischen Methode als Muster gedient hat, betrachtet Ibn Tejmijja (*Madschmū'at al-rasā'il*, I, 426) den Bischr al-Marīsī (st. 218/833, vgl. H. Steiner, *Die Mu'taziliten* [Leipzig 1865], 78, Anm. 4).

⁸⁵ Der ḥanbalitische Theologe Muwaffaḳ al-dīn 'Abdallāh ibn Ḳudāma (st. 620/1223) schrieb: *Damm al-ta'wīl* (Verpönung des *t*), gedruckt in Kairo 1329 als nr. 9 in einem von Faradsch Zakī al-Kurdī herausgegebenen Sammelband zumeist ḥanbalitischer Schriften; ist bei Brockelmann, *Gesch. der ar. Lit.*, I, 398 nachzutragen). — In verschiedenen Schriften bekämpft Ibn Tejmijja (s. über ihn

den VI. Abschnitt) wiederholt den *ta'wīl* der Mutakallimūn und zieht die Grenzen des in traditionellem Sinne anwendbaren *t.* (z. B. *Tafsīr Sūrat al-ichlās*, [Kairo 1323], 71 ff.; *Risālat al-iklīl fi-l-mutašābih wa'l-ta'wīl* in *Madschmū'at al-rasā'il* [Kairo 1323], II).

⁸⁶ Ṭabarī, *Tafsīr*, zu Sure 45 v. 27 (XXV, 85), vgl. Abū Ma'mar al-Hudālī (st. 236/850 in Baghdād) *Tadkirat al-huffāz*, II, 56.

⁸⁷ Musnad Ahmed bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *I'lām al-muwakka'in* (Kairo 1325), II, 376.

⁸⁸ Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Hādī al-arwāḥ*, I, 104, 1; II, 26, 50.

⁸⁹ Vgl. Dahabī, *Tadkirat al-huffāz* I, 207, 5 v. u.

⁹⁰ Der Islam, III, 245—247; Zāmachscharī, *Kasschāf* zu Sure 42 v. 50; vgl. Senūsī, *Les prolégomènes théologiques*, hrsg. v. J. D. Luciani (Alger 1908), S. 197.

⁹¹ Ibn Hazm, *Nuḳaṭ al-'arūs*, hrsg. v. Seybold, 16, 6; vgl. Ḳalkaschandī, *Ṣubḥ al-a'schā* (Kairo 1913), I, 151, 3 v. u.

⁹² *Tadkirat al-huffāz*, I, 348 unten.

⁹³ Manche haben sich einer entschiedenen Erklärung enthalten (*wakf*, Übersetzung von ἐποχή) aus Ängstlichkeit und Feigheit (*tawarru'an wa-dschubnan*) — so faßt es der ḥanbalitisch-parteiische Dahabī auf, a. a. O., I, 310, 2; *uttuhima bi'l-wakf*, ebenda, II, 69, 3; einen solchen nennt man *wākifī* — Ein häßliches Beispiel der Ketzerriechei unter Ma'mūn bietet Dahabī, ebenda, I, 349.

⁹⁴ Ahmed b. Ḥanbal and the Miḥna (Leiden 1897). Vgl. ZDMG, LII, 155 ff.

⁹⁵ Muhammedanische Studien, II, 59.

⁹⁶ Ob Wahrheit oder Dichtung, ist die Erzählung im Pseudo-Dschāhiz, *Mahāsīn*, hrsg. v. G. van Vloten, 234, 6 ff. bezeichnend für die Vorstellung, die man sich von ihm bilden konnte. — Ihm ist ein zotenhaftes Buch seines unfätigen Höflings Abu'l-'Anbas al-Šajmarī gewidmet (Gött. Gel. Anzeigen, 1899, 456).

⁹⁷ Schahrastānī, hrsg. v. Careton, 68.

⁹⁸ Vgl. ZMDG, LXII, 7.

⁹⁹ *Kitāb al-ibāna 'an usūl al-dijāna* (Haidarābād 1321), 41.

¹⁰⁰ Ausdehnung der Ketzerriechei (*miḥna*) auf Ägypten bei Kindī, *Governors and Judges of Egypt*, hrsg. v. Guest (Gibb Memorial), 193, 7 ff. (Ausz. Gottheil 122f.); Subkī, *Ṭabakāt al-Šchāfi'ijja*, I, 276. Aus Ägypten wurden die rechtgläubigen Gottesgelehrten Buwejtī und Nu'ajm b. Hammād in Fesseln nach Baghdād gebracht und, da sie sich in der Koranfrage nicht mürbe machen ließen, in den Kerker geworfen. Ein anderer, Asbagh b. al-Faradsch, der auf Befehl Mu'tasim's ebenfalls nach Baghdād geschleppt worden war, entging diesem Schicksal nur dadurch, daß es ihm gelang, sich in Hulwān (dem heutigen Bade- und Kurort Heluān) versteckt zu halten. Vgl. Kindī, a. a. O., 447; Dahabī, *Tadkirat al-huffāz*, II, 8, 9; 44, 2.

¹⁰¹ Mas'ūdī, *Kitāb al-tanbīh* (Bibliotheca geogr. Arab., ed. de Goeje, VIII), 191.

¹⁰² Belegstellen und weitere Ausführung, vgl. ZDMG, LII, 158 Anm. und Einleitung zu *Le Livre de Mohammed ibn Toumert* (Alger 1903), 61—63; 71—74.

¹⁰³ *Ichwān al-ṣafā* (Ausz. Bombay), IV, 96 am Schluß einer strengen Beurteilung der Mutakallimūn. Beispiele für gegenseitige

Verketzerung der mu'tazilitischen Führer verschiedener Richtung bei 'Abd al-ḳābir al-Baghdādī, *Kitāb al-farḳ*, 110, 10; 115, 7; 153, 4; 167, 9; 184, 5 v. u.; 194, 4.

¹⁰⁴ Schahrastānī, a. a. O., 51 l. Z.

¹⁰⁵ Māwerdī, *Constitutiones politicae*, hrsg. v. M. Enger, 61 ff.; frz. Übers. v. E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux* (Alger 1915), 75f. Der Imām al-Schāfi'ī macht in einigen abgeleiteten Fragen keinen Unterschied zwischen den beiden Zonen: *dār al-islām* und *dār al-ḥarb*. Im allgemeinen hält er den Unterschied der beiden Zonen fest (*Kitāb al-umm*, I, 331). Vgl. Abū Zejd al-Dabbūsī, *Ta'sīs al-naẓar* (Kairo o. J.), 58.

¹⁰⁶ Bei Sir T. W. Arnold, *Al-Mu'tazilah*, 44, 12; 57, 5.

¹⁰⁷ Ibn Tejmijja in der *'Aḳīda ḥamawijja* (*Madschmū'at al-rasā'il*, I, 431, 3): *inna-l-'aḳla lā sabila lahu fī 'āmmat al-maṭālīb al-ilāhijja*.

¹⁰⁸ Titel: *Kitāb al-ibāna 'an uṣūl al-dijāna* gedruckt zu Haidarabad 1321/1903. Vgl. auch eine Zusammenstellung der dogmatischen Lehren des Asch'arī durch einen seiner Anhänger von Rescher in *Le Monde Oriental*, VII (Uppsala 1913), 126.

¹⁰⁹ *Hādī al-arwāḥ*, I, 26—33 aus Asch'arī's Schrift *Maḳālāt al-islāmijja*; für Ibn Tejmijja vgl. ZDMG, LXII, 5, Anm. 3.

¹¹⁰ M. Schreiner, *Zur Geschichte des Asch'aritentums*. (*Actes du huitième Congrès international des Orientalistes*, Section I A, S. 105.)

¹¹¹ Selbst Ghazālī sagt einmal, daß die meisten anthropomorphistischen Hadithe unecht, die echten dem *ta'wil* zugänglich seien; vgl. *al-iḳtiṣād fi-l-i'tiḳād*, 95, 8 v. u.

¹¹² Auch in der rabbinischen Agada finden wir die Anschauung ausgedrückt, daß im Himmel über Fragen des Gesetzes schulmäßig verhandelt wird; bab. *Pesāchīm* 50a Anf., *Chagīgā* 15b unten, *Giṭṭīn* 6b unten; Gott selbst beschäftige sich mit der Erwägung der abweichenden Meinungen rabbinischer Gesetzlehrer, er selbst forsche im Gesetz. Vgl. *Pesikṭā* de R. Kahanā, hrsg. v. Buber 40a: die drei ersten Stunden des Tages seien von Gott dem Gesetzesstudium gewidmet (b. *'Abōdā zārā* 3b). *Midr. Berēschiṯ rabbā* c. 49 mit Anlehnung an Hiob 37, 2: *hegeh*. Diesen Gesichtspunkt trifft man häufig im *Sēder Elijjāhū rabbā* (hrsg. v. Friedmann, Wien 1900), 61 vorl. Z. Vgl. noch andere, in der Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums, 1914, S. 313, Anm. 4 angeführte Stellen.

¹¹³ *Musnad Ahmed*, IV, 66; *Ṭabarī*, *Tafsīr*, zu 53 v. 8; 27 v. 26 sowie *Tor Andrae*, *Die person Muhammeds* (Stockholm 1918), 70.

¹¹⁴ *Muwatta* (Ausg. Kairo), I, 385. *Tirmidī*, *Ṣaḥīḥ*, II, 263. — Andere Beispiele, die den Gegenstand des *ta'wil* gebildet haben, in Goldziher, *Zāhiriten* 168. Eine zum Zweck der Unterstützung des krassesten Anthropomorphismus angelegte Sammlung von Hadithen verfaßte in Damaskus Hasan b. 'Alī al-Ahwāzī (st. 446/1055), s. darüber Jāḳūt, *Irschād*, hrsg. v. D. S. Margoliouth, III, 1, S. 153. — Ein *Arba'un*-Buch mit anthropomorphistischer Färbung verfaßte der übrigens als Ṣūfī bekannte Herāter Abū Ismā'il al-Anṣārī (st.

481/1088). Die einzelnen Abschnitte tragen Titel wie z. B.: *bāb iḥbāt al-kaḍam billāhi*, d. h. Hauptstück darüber, daß Gott wirklich Füße habe usw. Vgl. darüber Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, III, 117. Dieser Ansārī war wütender Gegner der Asch'ariten und in diesem Sinne Verfasser des Buches *Ḍamm al-kalām*, Tadel des Kalām. — Ghazālī (*Iḍschām al-'awāmm* [Kairo 1309], 17 oben) erwähnt ein Buch u. d. T. *Kitāb al-sifāt*, Buch über die (göttlichen) Eigenschaften, worin in besonderen Abschnitten die Hadithe aufgeführt werden, die sich auf Gliedmaßen Gottes beziehen; dies wird wohl mit dem erwähnten Buche des Ansārī oder einem dieselben Absichten verfolgenden Werke eines anderen Schriftstellers einerlei sein.

¹¹⁵ In einer Fassung bei Ibn Sa'd, VI, 37, 23 *jahbitu* mit dem Schlusse: „und wenn der Morgen aufgeht, steigt er wieder in die Höhe (*irtafa'a*)“.

¹¹⁶ Auch andere Erklärungen sind versucht worden, um den Anthropomorphismus dieses Spruches wegzudeuten; man findet sie aneinander gereiht in des Abū Muḥammed ibn al-Sid al-Bataljūsī *al-Intisāf* (hrsg. v. 'Omar al Maḥmasānī, Kairo 1319), 120f. (dies Buch ist für die Kenntnis der hier behandelten Fragen von großer Wichtigkeit); Muḥammed al-'Abdarī, *Kitāb al-madchal* (Alexandrien 1293), II, 25ff. Vgl. auch Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, II, 135, 13.

¹¹⁷ Buchārī, *Tafsīr*, nr. 264 (zu Sure 50 v. 29) mit Ibn al-Athīr, *Nihāja* I, 142; LA u. d. W. *dschbr* V, 182; verschiedene Lesarten bei Ṭabarī, *Tafsīr* z. St. XXVI, 95; vgl. Buchārī, *Tauḥīd*, nr. 7 (hrsg. v. Juynboll IV, 448).

¹¹⁸ Vgl. darüber die entschiedene Fassung bei Faḥr al-dīn al-Rāzī, *Ma'ālim usūl al-dīn*, Kap. II, § 10 (Ausg. Kairo 1323 a. R. des *Muḥaṣṣal* desselben Verfs., 9). Nach Aufzählung der subjektiven Bestandteile der herkömmlichen Beweisführung sagt er: „daraus folgt, daß die traditionellen Beweise nur Vermutungen ergeben (*ẓanniyya*), die Vernunftbeweise hingegen entscheidende Kraft haben; die Vermutung kann dem unumstößlichen Wissen nicht entgegengestellt werden“. Der Grundsatz des Kalām lautet immerfort: *al-dalā'il al-naqliyya lā tufīd al-jaḳīn*, al-İdschī-Dschurdschānī, *Mawāḳif* (Stambul 1239), 79.

¹¹⁹ *al-Islām wa'l-nasrānīyya ma' al-'ilm wa'l-madaniyya* (Kairo o. J., nach dem Tode des Verfassers gedruckt), 56.

¹²⁰ Vgl. M. Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam (Leipzig 1899), 64—75 = ZDMG, LII, 528—539.

¹²¹ Bei Ibn Tejmīyya, in der großen *Aḳīda hamawīyya*, *Madsch-mū'at al-rasā'il al-kubrā*, I, 468 unten. Vgl. die kalāmfeindlichen Aussprüche der Imame bei Damīrī u. d. W. *asad*, I, 14.

¹²² Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, I, 241, 5. Vgl. ebenda, 281, 7 v. u.

¹²³ Ein berühmter Traditionsgelehrter, Abū Sulejmān al-Chattābī al-Bustī (st. 388/998), schrieb ein Buch: *al-ghunja* (nicht *al-ghajba*, wie bei Abu'l-maḥāsīn ibn Taghri Birdī, *Annals*, hrsg. v. W. Popper [Berkeley 1909], 578, 15) *'an al-kalām wa-ahlihi*, „die Entbehrlichkeit des Kalām und seiner Vertreter“. Subkī, ebenda, II, 218, 15; Jāḳūt, hrsg. v. Margoliouth, II, 83, 7.

¹²⁴ Über die Quellen der Metaphysik und Naturphilosophie der Mu'taziliten haben wir die Studien von Saul Horowitz zu verzeichnen: Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām (Breslau 1909), vgl. dazu die Anzeige von M. Horten in OLZ, XII, 391 ff. Über die Philosophie des Kalām vgl. sodann M. Horten, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam (Bonn 1910).

¹²⁵ *Kitāb al-hajawān*, II, 48.

¹²⁶ *Mawāḳif*, a. a. O., 448.

¹²⁷ Vgl. Saul Horowitz, a. a. O., 12; M. Horten, ZDMG, LXIII, 784 ff.

¹²⁸ Vgl. oben Anm. 73 u. 74.

¹²⁹ Maimūnī, *Dalālat al-hā'irīn*, I, c. 69 Anf.

¹³⁰ Dschurdschānī zu *Mawāḳif* 512, 3 v. u.

¹³¹ Bei Ibn Ḥazm, *Kitāb al-milal wa'l-niḥal* (Kairo 1321), IV, 218 wörtlich angeführt aus dem Schlusse des vierten Buches des *al-Intiṣār fi-l-ḳur'ān* von Bāḳillānī. — Ibn Ḥazm weist diese Anschauung nachdrücklich zurück.

¹³² Ghazālī, *Mi'jār al-'ilm* (Kairo, Kurdistān-Druck. 1329), 184.

¹³³ *Ihḳā' ulūm al-dīn*, I, 85, 3.

¹³⁴ Ibrāhīm al-Schāḫibī, *Kitāb al-muwāfaḳāt* (Kasan 1909), I, 114.

¹³⁵ Ibn Ḥadschar al-Ḥejtamī, *al-Fatāwī al-ḥadīthijja* (Kairo 1307), 35.

¹³⁶ Bei *Ithāf al-sādat al-muttakīn* (Ausc. Kairo 1302), X, 53.

¹³⁷ Bei Zurḳānī, *Muwāḳa*-Erläuterung (Ausc. Kairo 1280), I, 13, 12 v. u. (im Namen des Ibn 'Abd al-salām).

¹³⁸ *Mawāḳif*, 506.

¹³⁹ Die die asch'aritische Lehre bekämpfende altgläubige Ibn Tejmijja-Schule nimmt diese starre Zurückweisung der Ursächlichkeit (*sababijja*) nicht an; vgl. die Abhandlung des Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *I'lām al-muwāḳa'in*, II, 371—373; III, 558. Die abzulehnenden Formeln des Ursächlichkeitsbegriffes sind bei Senūsī (gegen Ende des XV. Jahrhunderts) zusammengestellt, *Les prolégomènes théologiques*, herausgegeben und übersetzt von J. D. Luciani (Alger 1908), 108—112. Senūsī, dessen Lehrbücher als Grundwerke der rechtgläubigen Dogmatik gelten, hat, wie aus der Liste seiner Werke (Belkacem al-Hafnaoui, *Biographies des savants musulmans de l'Algérie*, I, 185 vorl. Z.) ersichtlich ist, der Zurückweisung der Ursächlichkeit auch noch eine besondere Bekenntnisschrift gewidmet, „worin er mit zwingenden Beweisen die Wirksamkeit ständiger Ursachen ablehnt“. Vgl. dazu nunmehr für die in diesem Abschnitt behandelten Fragen Saul Horowitz, *Der Einfluß der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern* (Breslau 1915). Über Das Problem der Kausalität bei den Arabern vgl. J. Obermann in der WZKM, XXIX (1915), 323 ff.; XXX (1917/18), 37 ff.

IV. Asketismus und Šūfismus.

¹ Man bezieht Sure 9 v. 93 auf sie.

² Bei der Eroberung von Ubulia erbeutete man soviel Kostbarkeiten, daß selbst die Hunde aus goldenen und silbernen Gefäßen gefüttert wurden, Ibn Sa'd, VII, 1, S. 53, 20.

³ Ibn Sa'd, I, 1, S. 145, 13.

⁴ Über den Reichtum des 'Alī und seine wenig büßerischen Neigungen spricht Ibn Hazm, *Kitāb al-mīlāl* (Ausg. Kairo), IV, 141.

⁵ Ibn Sa'd, III, 1, S. 77.

⁶ Ebenda, S. 158. Über die materiellen Güter und Bestrebungen dieser Leute vgl. H. Lammens, *La république marchande de la Mecque* (Bulletin de l'Institut égyptien, 1910, S. 42. 48).

⁷ Vgl. Goldziher, *Die Handwerke bei den Arabern im Globus*, LXVI. Jg., nr. 13.

⁸ Ibn Sa'd, III, 1, S. 117.

⁹ *Uṣd al-ghāba*, II, 295, 2. Auch vom frommen Muḥammed b. Sīrīn wird ein reicher Geldnachlaß berichtet. Vgl. Ibn Sa'd, VII, 1, S. 149, 23.

¹⁰ Nawawī, *Tahdīb*, 217, 4; 372, 4 v. u.; auch Sa'īd b. al-Musajjab, 284, 4 v. u. Vgl. Ibn Sa'd, V, 305, 4 ff. Für diese Verhältnisse bietet von anderen Gesichtspunkten aus bezeichnende Beispiele H. Lammens in den *Études sur le règne du Calife Mo'awija*, I, 148; 152 n. 5; 165 ff.; 177; 233 ff. (= *Mélanges Beyrouth*, II, 40; 44; 57 ff.; 69; 125 ff.). Vgl. auch Mas'ūdī, *Prairies d'or*, IV, 254 f.

¹¹ Vgl. Ibn Sa'd, VII, 1, S. 18, 15 ff.

¹² *Annali dell'Islam*, II, 399; 405; 543.

¹³ Ebenda, II, 1080 ff. Vgl. C. H. Becker, *Christentum und Islam*, 15 (= *Islamstudien*, I, 397). Eine sehr lebendige Darstellung der Araber vor dem Islam im Vergleich zu der guten materiellen Lage, in die sie durch den Islam gelangten, gibt Ḳatāda zu Sure 3 v. 99 bei Ṭabarī, *Tafsīr*, IV, 23.

¹⁴ Ibn Sa'd, V, 50, 27. Die Neigung zu Muhammed durch materielle Begünstigung veranlaßt, ebenda, 332, 16. Über die zwiefachen Gründe der kriegerischen Bewegung vgl. Nöldekes *Anzeige des Werkes von Caetani*, WZKM, XXI, 305.

¹⁵ *Tahdīb* 362, 6.

¹⁶ Ebenda, 519, 8. Sehr wichtig ist das Hadīth bei Buchārī, *Dschihād*, nr. 36 (vgl. *Riḳāḳ*, nr. 7), wo der Prophet seine Besorgnis wegen der „Segnungen der Erde und der Pracht der Welt“ ausspricht, die nach seinem Tode den Gläubigen zuteil werden, und diese Besorgnis durch die Hoffnung beschwichtigt, daß die zu erlangenden Schätze zu frommen Zwecken verwendet würden. Die Verbannung des Abū Darr wird noch in späten Zeiten als Anklagepunkt gegen die Omajjaden verwendet. Unter den Flüchen, die der schī'itisch gesinnte Bujidenfürst Mu'izz al-daula i. J. 351/962 auf die Wände der Moscheen Baghdāds schreiben ließ, ist auch folgender: 'Verflucht sei er, der den Abū Darr verbannte!'; gemeint ist Mu'awija (Ibn al-Athīr zum *Jahre*, Ausg. Kairo, VIII, 195).

¹⁷ Ibn Sa'd, IV, 1, S. 166.

¹⁸ *Kasschāf* zu Sure 9 v. 119. Abū Darr ist der Träger der Buß-Hadithe im *Kitāb al-riḳāk* des Buchārī.

¹⁹ Ibn Sa'd, IV, 1, S. 169, 8. 24. Vgl. C. Snouck Hurgronje in *Revue de l'Histoire des Religions*, XXX (1894), 169 (= *Verspreide Geschriften*, I, 355). Abu'l-Dardā sagte: Wer zwei Dirhem besitzt, gerät am Tage der Auferstehung unter peinlichere Rechenschaft, als wer nur einen Dirhem sein eigen nennt (Ibn Sa'd, VI, 200, 15).

²⁰ Ibn Kutejba, *'Ujūn al-achbār*, 375, 10.

²¹ Die Überlieferungsberichte über die Veranlassung dieser Offenbarung, bei Ṭabarī, *Tafsīr*, z. St., VII, 6—9. Dem Worte, das als „überschreitet nicht (das Erlaubte; *wa-lā ta'tadū*, vgl. Sure 23 v. 7)“ zu erklären ist, wird in dieser Anwendung die Bedeutung verliehen: „gehst nicht über die Grenze des gesetzlich Verbotenen hinaus; übertreibt nicht die Enthaltensamkeit!“. Selbst dem folgenden Vers 91, worin unabhängig vom vorhergehenden Nachsicht gegen unbedachte Schwüre zugestanden wird, bringt die herkömmliche Auslegung in Zusammenhang mit der Abmahnung von Bußgelübden, insofern dadurch das Gewissen derer, die etwa ihre Absicht mit einem Eid bekräftigt hätten, beruhigt werden solle. — Auch Sure 20 v. 1 („Wir haben den Koran nicht herabgesandt, damit du elend werdest“) wird von dem alten Koranerklärer Mudschāhid als Mißbilligung gegen Leute gedeutet, die während ihrer Andachtsübungen Stricke um ihren Körper zu winden pflegten (Ṭabarī, *Tafsīr*, XVII, 90). In ähnlichem Sinne wird Sure 28 v. 77b („Und vergiß nicht deinen Anteil an dieser Welt“) von alten Erklärern gedeutet (ebenda, XX, 66).

²² Ibn Sa'd, III, 1, S. 287.

²³ Ibn Sa'd, II, 2, S. 125, 10 ff.

²⁴ *Muwatta*, III, 55 Mitte. Azraḳī, hrsg. v. Wüstenfeld, 193.

²⁵ Ibn Sa'd, IV, II, S. 9 ff. verschiedene Darstellungen. (Diese Regel des Propheten wird in verschiedenen Erzählungen an je andere Genossen gerichtet, z. B. an 'Othmān b. Maz'ūn, bei Ibn Sa'd, III, 1, S. 287, 21; an 'Abdallāh b. 'Omar, Muh. Stud. II, 396, Anm. 1; vom Propheten gebilligte Belehrung des Salmān al-Fārisī an Abu'l-Dardā, Tirmidī, *Ṣaḥīḥ*, II, 66 unten). Die Erzählungen über den Sohn des 'Amr setzen den bereits als Sammlung vorhandenen Koran voraus; 'Abdallāh will ihn täglich zu Ende hersagen, der Prophet findet es genügend, wenn er durch das heilige Buch allmonatlich oder höchstens in zehn oder sechs Tagen durchkommt. (Beispiele für rühmende Erwähnung, daß fromme Männer in 5, 6 und 7 Tagen die Hersagung des ganzen Korans beendigen, Ibn Sa'd VI, 49, 6; 58, 12; 60, 24. Im Ramaḍān leistet man mehr; da pflegt man den Koran in je zwei Nächten zu beendigen.) Die Angabe ebenda IV, II, 11 l. Z., daß 'Abdallāh syrisch lesen konnte, deutet vielleicht auf christliche Beeinflussung seiner büßerischen Neigungen.

²⁶ *Musnad Aḥmed*, II, 64: *lā ṣāma man ṣāma al-abada*.

²⁷ Ibn Sa'd, I, 2, S. 95, 14.

²⁸ Māwerdī, *A'lām al-nubuwwa* (Kairo 1319), 153.

²⁹ Dahabī, *Tadk. al-huffāz*, III, 265.

³⁰ Vgl. Muhammed. Studien, II, 395. — Über diesen Abū Isrā'il vgl. Kašallānī, IX, 451 (zu Buchārī, *Ajmān*, Nr. 30).

³¹ *Usd al-ghāba* V, 132, 7; vgl. Ibn Sa'd, IV, 2, S. 17, 13. Über den Anlaß und Zusammenhang dieses Spruches vgl. die bei J. Horowitz, Spuren griechischer Mimen im Orient (Berlin 1905) 78—79 mitgeteilten Hadith-Erzählungen.

³² Ibn Hadschar al-Hejtamī, *al-Zawādschir 'an iktirāf al-kabā'ir*, nr. 241 der Hauptsünden (Auszg. Kairo 1310, II, 2).

³³ Ibn 'Abbās: „Der beste dieser (muslimischen) Gemeinde ist, wer die meisten Ehen schließt“ (Ibn Sa'd, I, 2, S. 95, 20). Immer ist es der Gesichtspunkt der Sunna, der bei der Empfehlung des ehelichen Lebens geltend gemacht wird. Ehelosigkeit ist sunnawidrig; die mönchische Lebensweise, *rahbānija*, fällt unter den Gesichtspunkt der *bid'a* (s. VI. Abschnitt), Ibn Sa'd, V, 70, 6; *al-rahbānija al-mubtada'a* (Ibn Kulejba, *'Ujūn al-achbār* 375, 12, vgl. Muh. Stud., II, 23, Anm. 6). Der ehelose Būßer wird trotz seiner sonstigen gesetzlichen Frömmigkeit als *tārik al-sunna* (der die Sunna verläßt) getadelt (Jāfi'i, *Rauḍ al-rajāhin*, Kairo 1297, 28, 8). Um so auffallender ist es, daß 'Abdallāh b. 'Omar, sonst ein Vorbild der Sunnatreue, ursprünglich die Absicht hatte, ein eheloses Leben zu führen (Ibn Sa'd IV, 1, S. 125, 19). Vom Genossen Abū Berza wird bei Ibn al-Dschauzī (die Stelle ist mir leider entgangen, vgl. Ähnliches von Abū'l-Dardā bei Dschāhiz, *Buchalā*, hrsg. v. G. van Vloten, 159, 4) folgender Spruch, allerdings mit schlechtem Zeugnis, angeführt: Wenn ich auch nur einen Tag vor meinem Lebensende stände, würde ich Allah nur als verheirateter Mann begegnen wollen (d. h. selbst einen Tag vor meinem Tode würde ich noch eine Ehe schließen), denn ich habe den Propheten sagen hören: Die Schlechtesten von euch sind die Ehelosen (*schirārukum 'uzzābukum*). An solche von der Traditionskritik in der Regel formell nicht als echt anerkannte, aber inhaltlich gebilligte Sprüche denkt man, wenn man Ehelose für unwürdig hält, bei den kanonischen Liturgien als Vorbeter (Imāme) zu erscheinen (*Revue du Monde musulman*, V, 32, 9 v. u.). Vgl. H. Lammens, *Fātima et les filles de Mahomet* (Rom 1912), 32f. Es ist immer zu beachten, daß im System der islamischen Askese die Verneinung des ehelichen Lebens aus diesem Gebiet ausgeschaltet wird. Vgl. Amedroz im *JRAS*, 1912, 557. Der berühmte Šūfi Sahl al-Tustarī spricht den Grundsatz aus: „Es ist unrichtig, den *zuhd* auch auf Frauen zu beziehen; denn dem Fürsten der Būßer (dem Propheten) waren die Frauen lieb“ und Ibn 'Ujejna führt zur Bekräftigung das reiche Eheleben des „būßerischsten der Genossen“ (= 'Alī) an (Abū Ṭālib al-Mekkī, *Kūt al-kulūb*, I, 267, 8ff.). — Der große Heilige 'Abd al-ḳādir al-Dschilānī hatte 94 Kinder (vgl. *JRAS*, 1907, S. 11, nach der Enzykl. des Islam, I, 43b freilich 49). Der spätere Šūfismus findet im Geschlechtsleben sogar religiöse Mysterien. In keiner andern Sache bewähre sich, sagt Muḥjī al-dīn ibn al-'Arabī, für den, der die Erkenntnis erreicht hat, der Gedanke der Gottesdienerschaft (*'ubūdiyya*) so stark wie im *nikāh* (*al-Futūḥāt al-mekkija* [Kairo 1329], I, 146, 2; IV, 477, 21). 'Abd al-wahhāb al-Scha'rānī zieht einen Vergleich zwischen *ṣalāt* und *nikāh* (*La-*

ṭā'if al-minan [Kairo 1321], I, 205) und spricht ganz unverhohlen darüber, welche Rolle die geschlechtlichen Dinge bei den Sūfīs spielen. Selbst der *Kuṭb*, die Spitze der heiligen Sūfī-Hierarchie, legt für sich das größte Gewicht auf sie (ebenda, I, 205; 226, 4 ff.; II, 164; 171); Scha'rānī selbst huldigte der Vielweiberei und verschmähte auch die sonstigen Zugeständnisse der islamischen Ehe (*sarārī*) nicht und erzählt darüber in wenig zurückhaltender Weise (ebenda, I, 134, 12; II, 159, 7). Vgl. dazu die bei Lammens, Mo'āwija, 165 = *Mélanges Beyrouth*, II, 57, Anm. 8 gesammelten Angaben und Beispiele aus Heiligenlegenden bei C. Trumelet, *L'Algérie légendaire* [Alger 1892] 436, 442; *Revue africaine*, 1913, 10, 7; Amedroz im *JRAS*, 1912, S. 557 ff. Sehr bezeichnend hierfür ist das hier nicht übersetzbare Gebet, das ein als Asket gerühmter Mann (*zāhid*) bei der Ka'ba verrichtet, bei Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, III, 289, 18. Man vergleiche auch die lehrreichen Angaben bei E. Doutté, *Les Marabouts* (Paris 1900) 84 ff. und E. Montet, *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc* (Genf 1909, in der Jubiläumsschrift der Universität Genf) 39, 66.

³⁴ Die Belege in meiner Abhandlung *L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam* (*Revue de l'Histoire des Relig.* 1898, XXXVII, 314 ff.).

³⁵ *Muh. Stud.*, II, 394.

³⁶ Vgl. *Muslim*, V, 282.

³⁷ *Arab. Hschr.*, Gotha, nr. 1001, Bl. 93.

³⁸ *Ibn Sa'd*, IV, 1, S. 19, 15 ff. eine sehr bezeichnende Nachricht; vgl. die zur Erklärung des Wortes *al-'afwa*, Sure 2 v. 217 bei *Ṭabarī*, *Tafsīr*, II, 205 gesammelten Belehrungen.

³⁹ *Ibn Mādscha*, *Sunan* (Steindruck, Dihli, 1282), 311.

⁴⁰ *An Arabic History of Gujarat*, ed. Sir E. D. Ross, I (London 1910), 346—348.

⁴¹ *Fihrist*, 44, 12.

⁴² Darüber *Revue de l'Hist. des Relig.*, XXVIII (1893), 381.

⁴³ Nr. 31 der Vierzig Traditionen des Nawawī ist folgende Lehre des Propheten: Ein Mann kam zu ihm mit der Anfrage: „Zeige mir eine Tat an, deren Ausübung mir Gottes und der Menschen Liebe verschafft!“ „Entsage der Welt, so wird dich Gott lieben; entsage dem, was in den Händen der Menschen ist, so werden dich die Menschen lieben.“ Der Spruch findet sich nicht in den strengeren Sammlungen und wird bloß aus dem Traditionswerk des Ibn Mādscha nachgewiesen: ein Beweis dafür, daß man ihn im III. Jahrhundert nicht allenthalben als echten Prophetenspruch anerkannte.

⁴⁴ *Dschāhiz*, *Tria Opuscula* ed. G. van Vloten, 132 ff. (= *Rasā'il*, Ausg. Kairo 1324, 125) legt besonderes Gewicht darauf, daß der Prophet nicht von griesgrämiger Natur war, sondern sich dem Humor stets zugänglich zeigte. Er wollte — sagt Ibn Kutejba, *Muchtalif al-hadith*, 373 — seine Anhänger durch sein Beispiel belehren, sich nicht der Griesgrämigkeit hinzugeben. Einer seiner Genossen sagt, er habe nie jemand gesehen, der mehr gelächelt habe (*akthar tabassuman*) als der Prophet (*Ibn Sa'd*, I, 2, S. 96, 7). Er war nach

‘Ā’iša *dahhāk bassām*, ebenda, 91, 4. Vgl. einen Abschnitt bei Suhrawardī, *‘Awārif al-ma‘ārif* (am Rande des *Ihā*, II, 295 ff.). Zubejr b. Bekkār (st. 256/870) verfaßte eine Sonderschrift über die Späße des Propheten (*Fihrist*, 110, 6), woraus wohl die Stelle bei Kaṣṭallānī, Buchārī-Kommentar IX, 500, 8 entnommen ist.

⁴⁵ Ibn Sa‘d, V, 54, 25.

⁴⁶ Lammens, Fātima et les filles de Mahomet, S. 69—75.

⁴⁷ Vgl. Nöldeke-Schwally, Geschichte des Korans, I, 170, Anm. Sehr belangreiche Angaben bei Ibn Kaṣṣim al-Dschauzija, *Kitāb al-dschawāb al-kāfi* (Kairo, o. J.), 171.

⁴⁸ Subkī, *Ṭabaqāt al-Šaḥāfi‘ija*, II, 146.

⁴⁹ *Kasschāf* zu Sure 59 v. 8. Man wird dabei an die Bullen des Papstes Johann XXII. *Quia nonnumquam* (1322), *Cum inter nonnullos* (1323) und an das Schicksal des Fra Francesco da Pistoja (1337) erinnert.

⁵⁰ Umajja ibn Abi ṣ Ṣalt, hrsg. v. F. Schulthess (Leipzig 1911), 23, 3.

⁵¹ Es geschieht nicht ohne Absicht, daß z. B. in den Nachrichten über Abū Bekr bei Ibn Sa‘d volle drei Seiten (III, 1, S. 133, 25—136, 5) ausschließlich der Bezeugung der herzlich gleichgültigen Tatsache gewidmet sind, daß der fromme Chalife seinen Bart mit Schönheitsmitteln zu behandeln pflegte. (Auch in den Lebensbeschreibungen anderer Genossen wird diese Liebhaberei reichlich behandelt.) Die Zurechtmachung solcher Mitteilungen wird ersichtlich, wenn wir ebenda, 150, 21 erfahren, daß „Leute von den verrückten Koranrezitierern (d. h. Frömmlern) meinen, daß das Färben des Bartes verboten sei“. Überlieferungen der ersten Art sollen demnach in großer Häufung als überwältigende Einwände gegen jene Betbrüder dienen. Es werden natürlich auch Beispiele für das Verhalten der letzteren treulich verzeichnet, z. B. VI, 201, 12; 231, 13 u. a. m. (vgl. ebenda, 26, 6).

⁵² Ibn Sa‘d, III, 2, S. 103.

⁵³ Eine Zusammenstellung bei Lammens, *Le Califat de Yazīd*, S. 213, Anm.

⁵⁴ Athen., II, 12 (nach J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*⁴, II, 381).

⁵⁵ Ibn Sa‘d, IV, 2, S. 29; VI, 17, 17; VII, 1, S. 5, 17 und sehr häufig.

⁵⁶ Ibn Sa‘d, V, 85, 5.

⁵⁷ Vgl. die Doktorschrift Muh. ibn al-Ḥanafijja von Hubert Banning (Erlangen 1909), 73 oben; über seine Geldgier ebenda, 68, durch deren Befriedigung er Entschädigung für die von ihm aufgegebenen Ansprüche finden wollte.

⁵⁸ Sie werden gewöhnlich als *kurrā’* bezeichnet, wörtlich soviel als (Koran)-Rezitierere. (Vgl. Lammens, *Mo‘āwija* 347: *Mélanges Beyrouth*, III, 211). In der Umgebung des Propheten werden solche *kurrā’* erwähnt und näher gekennzeichnet als Leute, die während des Tages für den Propheten „Wasser schöpften (*jastā-dibūna*) und Holz sammelten (vgl. Jos. 9, 21. 23. 27) und während der Nacht sich vor die Säulen stellten (ZDMG, LV, 505) und beteten“ (Ibn Sa‘d, III, I, 36 l. Z. 38, 8. 14). Vgl. Wellhausen, *Die reli-*

giös-politischen Oppositionsparteien, 10; G. Levi della Vida in Rivista degli studi orientali, VI, 480. Diese Bezeichnung erstreckt sich dann im allgemeinen auf Leute, die sich mit Verachtung aller Weltlichkeit frommen Übungen und einem beschaulichen, büßerischen Leben widmen; vgl. z. B. Ibn Sa'd, VI, 255, 18: Dāwūd al-Ṭā'ī glich (in seiner Kleidung) nicht den *ḥurrā'* (hier ist von Asketen im allgemeinen die Rede); *ḥārī'* im Gegensatz zu *fāsik* in einem Spruche des Dschunejd bei Ghazālī, *Iḥjā*, II, 161, 8. Schon in alter Zeit traute man ihrer Aufrichtigkeit nicht; *Musnad Aḥmed*, IV, 155: „die meisten Heuchler findet man unter den *Ḳ*. (*akthar munāfikī ḥādīhi-l-ummati ḥurrā'uhā*)“. In der Hölle gebe es eine „Zisterne des Grams“ (*dschubb al-ḥuzn*), wovon die heuchlerischen *Ḳ*. gesteckt werden (*al-ḳ. al-murā'ūna*, Tirmidī, II, 62, 3). Sie seien gegeneinander mit Gehässigkeit erfüllt; man möge daher ihre gegenseitige Zeugenschaft nicht annehmen (Damīrī u. d. W. *tejs*, I, 208, 3 v. u.). Auch fromme Leute späterer Geschlechter drücken ihre Abneigung gegen sie aus; eine Beurteilung ihrer Scheinheiligkeit von Mālik b. Dīnār bei Damīrī u. d. W. *'usfur*, II, 146 (aus *Schū'ab al-īmān* des Bejḥafī), vgl. Fuḍajl b. 'Ijād bei Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz*, I, 223, 11; Mudschāhid bei Jāḳūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, VI, 243, 5 (*ḥārī' murā'ī*). Zumal freidenkende oder weltlich gesinnte Leute drücken mit diesem Worte in schlimmem Sinne den Begriff des Frömmers aus (oben S. 64) und sprechen mit Geringschätzung von den *ḳ*. (Lammens, a. a. O., 351, Anm. 11, *Mélanges*, III, 215). — Das Zeitwort *ḳara'a*, V, *taḳarra'a* und mit Elision des Hamza *taḳarrā* ist s. v. a. *tanassaka*, sich der büßerischen Lebensführung hingeben. (*Ḳālī*, *Amālī*, III, 47 vorl. Z.) Als der große Philolog Abū 'Amr ibn al-'Alā sich der Weltflucht widmete (*lammā taḳarra'a*), übergab er die riesigen philologischen Sammlungen, die er angehäuft hatte, dem Feuer (Dschāḥiḳ in Goldziher, Abhandl. zur arab. Phil., I, 139, 9), ebenso wie der oben erwähnte Dāwūd al-Ṭā'ī, nachdem er zum *'ābid* wurde (*ta'abbada*), nichts mehr von den Wissenschaften (auch vom Hadīth nicht) hören wollte, in denen er früher hervorragte (Ibn Sa'd, a. a. O.).

⁵⁹ Ibn Sa'd, VI, 202, 18. Vgl. denselben Abū Isrā'il in Verbindung mit einem Ausspruch über die Vermeidung überflüssigen Kleidungsschmuckes beim Gebet, ebenda, 231, 15.

⁶⁰ Hier besonders in Basra; es ging der Spruch: *fiḥḥ Ḳufī wa-'ibāda Basrija*, küfische Gesetzeslehre und basrische Frömmigkeit (Ibn Tejmijja in *Manār*, XII (1327), 747, 750).

⁶¹ Vgl. Ibn Sa'd, VI, 111, 6.

⁶² Vgl. die Überlieferungsstellen bei Ṭabarī, *Tafsīr*, II, 201, 17 ff. Ähnliches von Sa'īd b. al-Musajjab, Ibn Sa'd, V, 99, 17.

⁶³ Ibn Sa'd, VI, 127, 22; 131, 14; 133, 11. 18. 25. Sein Artikel bei Ibn Sa'd ist sehr belehrend für die Kenntnis der Bekundungsarten der weltflüchtigen Richtung jener Zeit. Bezeichnend ist die religiöse Begründung seiner Abneigung gegen die Dichtkunst, die ihm mit anderen Asketen gemeinsam ist; ZDMG, LXIX, 202. Vgl. die Nachricht über Leute, die von der Dichtkunst die Ansicht hatten, daß sie die rituelle Reinheit unterbreche (*jankuḍ al-wuḍū*, bei Ibn Rāschīḳ, *al-'Umda* [Kairo 1907], I, 11, 12; vgl. Dschumahī, hrsg. v. J. Hell, 78, 4; ein frommer Mann, der Reime

nur in verstümmelter Form hersagen mochte, bei Subkī, *Ṭabaḳāt al-Šaḫf'ijja*, II, 81, 17.

⁶⁴ Man sehe die Lebensbeschreibung der alten Chalifen und Genossen in den šufischen *Ṭabaḳāt*. Unter ihnen ist besonders 'Alī das Vorbild bñßerischen Lebens nicht nur für die solche Absichten verfolgende Charakterschilderung, sondern auch für die volkstümliche Erinnerung (vgl. besonders Kālī, *Amālī*, II, 149, 9 ff.). Auch außerhalb eines tendenziösen Zusammenhanges sind die weltflüchtigen Ausschmückungen der Lebensberichte nicht selten. Als Beispiel kann die Schilderung der Sterbestunde des Genossen Mu'ād b. Dschebel angeführt werden, den Muhammed mit der Islamisierung des Jemen beauftragt, und der auch manchen Schlachttag mit dem Propheten mitgemacht hatte. Die in Syrien wütende Pest raffte viele seiner Familienmitglieder, zuletzt ihn selbst dahin. In den letzten Augenblicken seines Lebens läßt man ihn über Gottesliebe sprechen. Und als der Tod schon unmittelbar an ihn heranrückte, wird ihm folgende Rede in den Mund gelegt: „Willkommen, o Tod! Willkommen, freundlicher Besucher, der mich in Armut trifft! O mein Gott! Du weißt es, ich habe dich immer gefürchtet, heut aber hoffe ich sehnsüchtig auf dich. Ich habe die Welt und das lange Leben in ihr nicht geliebt, um Kanäle zu graben und Bäume zu pflanzen, sondern um in der Glut der Mittagshitze zu dursten, den (schweren) Stunden Trotz zu bieten und wegen des Andranges der 'ulamā zu den *Dikr*-Versammlungen“ (Nawawī, *Tahḏīb*, 561). Die Lebensbeschreibungen der frommen Richtung statten gerne die Krieger des Islams mit Zügen aus, die ihre Tapferkeit und ihren Heldenmut noch mit den Eigenschaften bñßerischer Frömmigkeit vervollständigen. Dies kennzeichnet das asketische Schriftentum bis in die spätesten Zeiten. Selbst Nūr al-dīn und Saladin nehmen die höchsten Stellen in der Heiligenhierarchie ein (Jāfi'ī, a. a. O., 285 oben), im Grunde mit demselben Recht, wie 'Alī schon in älterer Zeit unter die Heiligen geraten war.

⁶⁵ *Uṣd al-ghāba*, III, 88 u. d. W. 'Amir b. 'Abd al-Ḳajs.

⁶⁶ Ibn Sa'd, VII, 1, S. 77.

⁶⁷ S. meinen *Dīwān* des Huṭej'a 218 (zu 79, 7); zu den dortigen Nachweisen füge ich noch die bei Dschāḫiḻ, *Hajawān*, V, 145, 3, VI, 121, vorl. Z. angeführten Verse hinzu. Denselben Gegenstand behandelt L. Cheikho in seiner Zeitschrift *Maschrīḻ*, XI (1908).

⁶⁸ Vgl. mehrere Belege in *Revue de l'Histoire des Religions*, XXVIII, 381.

⁶⁹ Abū Dāwūd, *Marāsīl* (Kairo 1310), 23, 1: *lā sijāḫata fi-l-islām walā tabattula* (Ehelosigkeit) *fi-l-islām*.

⁷⁰ Ein Beispiel *Maschrīḻ*, XII, 611, 7 v. u. Vgl. auch Munk, *Guide des égarés*, II, 304, Nr. 2. — *Athwāb al-sijāḫa* s. v. a. Mönchskleider im Gegensatz zu weltlicher Kleidung, Damirī, *Hajāt al-hajawān*, II, 1, 165, u. d. W. 'akrab. Vom Raben als Trauervogel, der in Ruinen sich aufhält und schwarzes Gefieder hat, sagt man in diesem Sinne figürlich, daß er die *sijāḫa* übe (*Journ. As. Soc. of Bengal*, 1907, 176, 7 v. u.).

⁷¹ Notice of the writings of . . . al-Ḥārith . . . al-Muḫāsibī, the first Šufī Author, in *Transactions of the third Inter-*

national Congress for the History of Religions (Oxford 1908), I, 292f.

⁷² Ibn Sa'd, III, 1, S. 208, 26. Ṭabarī, I, 2754, l. Z. Vgl. Lammens, Mo'āwija, 165, A. 8.

⁷³ Von 'Abdallāh b. Mas'ūd, einem der frömmsten Gefährten des Propheten, wird berichtet, daß er sich alles überflüssigen (vom strengen Gesetz nicht geforderten) Fastens enthielt und als Grund angab, daß er mehr Gewicht auf das Beten lege; das Fasten schwäche zu sehr und könne leicht das Beten beeinträchtigen. Ibn Sa'd, ebenda, 109, 25. Derselbe 'Abdallāh verbietet auch dem Mi'dad und seinen Genossen (oben S. 147) die asketischen Übungen am Friedhof, Ibn Sa'd, VI, 111, 6.

⁷⁴ Ṭabarī, I, 2924, 9; *Usd al-ghāba*, V, 286.

⁷⁵ Ibn Sa'd, V, 225, 4.

⁷⁶ Ṭabarsī, *Makārim al-achlāk*, 66.

⁷⁷ Über diese Dinge ausführlicher in meiner hier benutzten Abhandlung Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sūfismus, WZKM (1899), XIII, 35ff.

⁷⁸ Dies Gleichnis wird in zwei Richtungen benutzt, und zwar neben der im Text angewandten Beziehung (*Madchal*, III, 157 vorl. Z.; Subkī, *Mu'īd al-ni'am*, 224, 4; Jāfi'ī, a. a. O., 315 l. Z. von Sahl al-Tustarī) auch in der Weise, daß der Jünger im Verhältnis zu seinem Meister wie der Leichnam in der Hand des Leichenwäschers sich verhalte, d. h. seinen Willen vollständig in den des Scheich aufgehen lasse (E. Blochet, *Études sur l'ésotérisme musulman* [Paris 1910], 127), z. B. 'Abd al-Karīm al-Rāzī (Schüler des Ghazālī) bei Subkī, *Ṭabakāt*, IV, 258 l. Z. Über unbedingte Unterwerfung an den *ustād* vgl. die Sprüche des Sahl al-Sa'lūkī bei Subkī, II, 163, 4ff. Unterschied zwischen *fiqh*-Schüler und *ṣūfī*-Schüler in dieser Beziehung, ebenda, IV, 258 unten. Die unwahrscheinliche Annahme, daß der ähnliche Ausdruck in den Verfassungen des Jesuitenordens (*perinde ac cadaver*) der Regel der Sūfibruderschaften entlehnt sei, ist wieder durch G. Bonet-Maury ausgesprochen worden: *Les Confréries religieuses dans l'Islamisme* usw. in *Transactions of the third International Congress for the History of Religions*, II, 344. Desgleichen stellt C. H. Becker, *Christentum und Islam*, 42 (abgedr. *Islamstudien*, I [Leipzig 1924], 421) die *exercitia spiritualia* unter den Einfluß der Zucht der mystischen Verbände. Auch D. B. Macdonald, *The religious attitude and life in Islam* (Chicago 1909), 219 hält die Abhängigkeit der Regel des Jesuitenordens von denen der Sūfibruderschaften für eine gesicherte Tatsache. Die Möglichkeit eines Einflusses des islamischen Sūfīwesens auf die christliche Mystik ist auch von Carra de Vaux zugegeben und durch den Nachweis von Gleichzeitigkeiten näher gebracht worden (*La doctrine de l'Islam* [Paris 1909], 247—8). Vgl. A. Mez, *Die Renaissance des Islāms* (Heidelberg 1922), 279, Anm. 4.

⁷⁹ Ghazālī, *Iḥjā*, IV, 445.

⁸⁰ Muḥibbī, *Chulāsāt al-athar*, III, 148. — Sufjān b. 'Uejna lehrt: Deine Sorge um die morgige Nahrung wird dir als Sünde an-

gerechnet: *fikruka fī rizki ghadīn juktabu 'alejka chaṭī'atan* (Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, III, 8).

⁸¹ Kuschejri, *Risāla fī 'ilm al-tasawwuf* (Kairo 1304), 243, 10 v. u.; Abdalkādir al-Dschilānī, *Ghunja* (Mekka 1314) II, 151; Behā al-dīn al-'Āmilī, *Keschkūl* (Bulāḡ 1288) I, 94 l. Z. von Schibli.

⁸² Vgl. G. A. Gerhard, *Phoenix* von Kolophon (Leipzig 1909), S. 87 ff.

⁸³ Selbst vom frommen 'Omar b. 'Abd al-'azīz hören wir ein Urteil zu Ungunsten der Besitzlosigkeit, Ibn Sa'd, V, 208, 16 (die Verbesserung M. J. de Goeje's in ZDMG, LXI, 460 scheint nicht notwendig zu sein). Es ist wohl ein Widerschein seiner der Weltflucht abgewandten vorchalifischen Zeit (Ibn Sa'd, ebenda, 244, 26 ff.; 246, 8 ff.; 254, 19; 285 l. Z.; 297, 18. Vgl. C. H. Becker, *Studien zur Omajjadengeschichte* in ZA, XV, 12, Anm. 1); er ging nicht von jeher *mischjat al-ruhbān*.

⁸⁴ Dahabī, *Taḍkira*, IV, 39.

⁸⁵ Eine der ältesten Schilderungen des bürgerlichen Vorbildes ist in einer langgedehnten apokryphen Mahnrede (*waṣīja*) des Propheten an Usāma b. Zejd enthalten, die in zwei Fassungen vorhanden ist (bei Sujūṭī, *al-La'ālī al-masnū'a fi-l-aḥādīth al-mauḍū'a* [Bearbeitung eines ähnlichen Werkes von Ibn al-Dschauzī, Kairo 1317] II, 166—7); die eine wird auch von den *Ichwān al-ṣafā* (Bombay 1306, I, 2, S. 98) mitgeteilt.

⁸⁶ *Revue de l'Histoire des Religions* XL (1899), 177.

⁸⁷ *Sūf* ist Kleidung der Mönche (*ziyy al-ruhbān*, Ibn Sa'd, VII, 1, S. 83, 10), der Armen ebenso wie der Büsser (*Ujūn al-achbār* 317, vorl. Z. 352, 6), der Sklaven (*Aghānī*, I, 132, 8) auch Sträflinge wurden in *sūf*-Kleider gesteckt (Ibn Sa'd, VIII, 348, 21; *Aghānī*, V, 18, 20); es sei auch die Kleidung der Propheten gewesen (Ibn Sa'd, I, 2, S. 176, 4). — Abū Mūsā al-Ašč'arī sagt zu seinem Sohn: „Hättest du uns in Gesellschaft unseres Propheten gesehen, wenn uns der Regen traf, so hättest du einen Schafgeruch gefühlt, der von unserer (feuchten) *sūf*-Kleidung kam.“ Es soll damit die weltflüchtige Lebensführung in der Umgebung des Propheten gekennzeichnet werden (Ibn Sa'd, IV, 1, S. 80, 18).

⁸⁸ Vgl. Nöldeke in ZDMG, XLVIII, 47.

⁸⁹ Dschelāl al-dīn Rūmī, Vierzeiler. Die hier benutzten Verweisungen sind der auf *Rubā'ijāt-i ḥazret-i Mewlānā* (Stambul 1312, Verlag des persischen Journals Achter) gegründeten ungarischen Bearbeitung von Alexander v. Kégl (1862—1920) (Budapest 1907; *Abhandlungen der Ungar. Akad. d. Wiss.*, I. Kl., Bd. XIX, nr. 10) entnommen.

⁹⁰ Ebenda.

⁹¹ *Wudschūduka ḍanbun lā juḡāsu bihi ḍanbun ācharu* (bei 'Abdalkādir al-Dschilānī, *Sirr al-asrār* [a. R. der *Ghunja*] I, 105).

⁹² Eine psychologische Zergliederung der sūfischen Zustände gab Duncan B. Macdonald in der VI. und VII. Vorlesung („Saints and the ascetic-ecstatic life in Islam“) seines *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago 1909), 156—219.

⁹³ *Masnavi i Ma'navi*, translated by E. H. Whinfield (London 1887), 52.

⁹⁴ *Dīwān-i Schems-i-Tebrīz* (hrsg. v. Nicholson, Cambridge 1898), 124.

⁹⁵ Ferīd ed-dīn 'Attār, *Tadkirat al-aulijā* (hrsg. v. R. A. Nicholson, London-Leiden 1905—1907), II, 216, 8. Vgl. C. A. Nallino in RSO, VIII (1919), 83.

⁹⁶ Der *Dīwān* des . . . Hāfiẓ, herausgeg. von V. v. Rosenzweig-Schwannau (Wien 1858—64), I, 324 (= Ghazelen auf *dāl* nr. 11).

⁹⁷ Vgl. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, T. XXIII) 211, Anm. 2.

⁹⁸ So wird z. B. der Sūfī Abū 'Ubejda 'Abbād al-chawwās (st. 162/778) bezeichnet; Abu'l-maḥāsīn, hrsg. v. Juynboll, I, 435 l. Z.

⁹⁹ Vgl. The Odes of Ibnu'l-Fāriḍ auf S. 162—266 in R. A. Nicholson's *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge 1921) und desselben Aufsatz im JRAS, 1906, S. 797 ff. sowie C. A. Nallino in RSO, VIII (1919), 1—106.

¹⁰⁰ Vgl. die Erklärung des Schādili bei Jāfi'i, *Rauḍ al-rajāhīn* 289 (verschiedene Stufen der Gottestrunkenheit).

¹⁰¹ Ghazālī, *Iḥjā*, IV, 348, 3; *Tadkirat al-aulijā*, II, 156, 9.

¹⁰² Aus Dschelāl al-dīn Rūmī's Vierzeilern (nach Al. v. Kégl).

¹⁰³ Den Begriff der Gottesliebe als höchstes Ziel des islamischen Lebens hat vom rechtgläubigen Standpunkt aus, sicher nicht ohne gegen den ihm widerwärtigen Sūfismus gerichtete polemische Absicht, dargestellt der Hanbalite Ibn Kaǧǧim al-Dschauzīja in seiner ethischen Abhandlung *Kitāb al-dschawāb al-kāfī li-man sa'ala 'an al-dawā al-schāfi* (Kairo, Taḳaddum-Druckerei o. J.) 141—147; 168—170; vgl. *Der Islam*, IX (1919), 144 ff.

¹⁰⁴ *Journal asiatique*, 1879, II, 377 ff., 451.

¹⁰⁵ Eines der frühesten Werke dieser Gattung ist das exegetische Buch *Ḥaḳā'ik al-tafsīr* (Wahrheiten der Schriftauslegung) von Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī aus Nīsābūr (st. 412/1021; Brockelmann, *Gesch. d. arab. Liter.*, I, 201). „Er brachte darin — sagt ein rechtgläubiger Geschichtsschreiber — unglückselige Gedanken und die bildlichen Erklärungen der *Bāṭiniyya*“ (Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz*, III, 249; JRAS, 1912, 584, 4 v. u.). Von diesem Sulamī, der auch Hadīthe in sūfischem Sinne anfertigte (*Zeitschr. f. Assyriol.* XXII, 318), wird ein Werk u. d. T. *Sunan al-sūfiyya* angeführt (bei Sujūṭī, *al-La'ālī al-maṣnū'a*, II, 178, M.); wie es scheint, der Fundort der von ihm eingeführten sūfischen Hadīthe. — Eine berühmte, auch durch Druckausgaben (zuerst *Būlak*, 1283 in 2 Bdn., zul. 1317) zugängliche Koranerläuterung in sūfischem Sinne ist der *Tafsīr* des Muḥjī al-dīn ibn al-'Arabī aus Murcia (st. 638/1240 in Damaskus). Die am Rande der Ausgabe des *Tafsīr al-Ṭabarī* (Ausg. Kairo) gedruckte Koranerklärung des Nizām al-dīn al-Ḥasan b. Muḥammed al-Nīsābūrī (Anf. des 8. Jhd. d. H.; vgl. ZDMG, LVII, 395, A. 4 und die Erläuterung zu Sure 17 v. 53, XV, 49, wo der Verf. von sieben abgelaufenen Jahrhunderten spricht) u. d. T. *Gharā'ib al-ḳur'ān wa-rahā'ib al-furḳān* läßt von Spruch zu Spruch dem gewöhnlichen *Tafsīr* ein bildliches *ta'wīl* folgen. In der islamischen Literatur viel erwähnt ist das dieselbe Richtung vertretende *Ta'*-

wilāt al-Kw'ān von 'Abdarrazzāk al-Kāschī oder al-Kāschānī aus Samarkand (st. 887/1482), das in mehreren Handschriften vorhanden ist (Brockelmann, a. a. O., II, 203, nr. 9). Die in unserem Text erwähnte Allegorie der sündigen Stadt und der drei Gottesboten ist dem letztgenannten Werk entnommen.

¹⁰⁶ In v. 626 seiner in sūfischen Kreisen berühmten *Tā'ijja*-*Ḳaṣīda Dīwān* Ausg. Beirut 1895, 120, 8; Ausg. Beirut 1860, 54, 3 v. u.).

¹⁰⁷ Muh. Stud., II, 14. Jedoch gibt es auch in der sunnitischen Überlieferung Mitteilungen darüber, daß der Prophet einzelne Genossen mit Belehrungen auszeichnete, die er den übrigen vorenthielt. Eines solchen Vorzugs konnte sich besonders Huḍejfa b. al-Jamān erfreuen, der auch den Titel *ṣāhib al-sirr* oder *s. sirr al-nabī* (Inhaber des Geheimnisses des Propheten) führt (Buch., *Istī'dān*, nr. 38, *Faḍā'il al-ashāb*, nr. 27; *Iḥjā*, I, 78). Es ist nun lehrreich zu sehen, daß die Theologen dieser Nachricht, die nichts anderes bedeuten kann, als daß Huḍejfa vom Propheten esoterischer Belehrung teilhaftig war, die Deutung gaben, daß Muhammed diesem Genossen die Namen der zweideutigen Personen (*munāfikūn*) — also keine esoterische religiöse Belehrung — kundgab (Nawawī, *Tahḍīb*, 200, 5); vgl. Ibn Sa'd, II, 2, S. 106, 26. Aber wir finden den Huḍejfa tatsächlich als Autorität zahlreicher apokalyptischer und eschatologischer Hadithe, z. B. über die dem jüngsten Tag vorangehenden Ereignisse, bei Ṭabarī, *Tafsīr*, XVII, 62 (zu Sure 21 v. 96; XXV, 62 zu Sure 44 v. 9); über das apokalyptische Tier (*dābbat al-arḍ*, Sure 27 v. 84) ebenda, XX, 10; über die prophetische Bedeutung der am Anfang der 42. Sure stehenden geheimnisvollen Buchstaben (ebenda, XXV, 5); über die politische Gestaltung nach dem Tode des 'Omar (Ibn Sa'd, III, 1, S. 240, 21 ff. nicht als Mitteilung des Propheten, sondern aus eigener Voraussicht). — Im Kanon des Muslim (V, 165) hat im Abschnitt „Vorzüge des 'Abdallāh b. Dscha'far“ folgende Mitteilung dieses Mannes Platz gefunden: „Eines Tages ließ mich der Prophet auf seinem Reittier hinter sich aufsitzen; da flüsterte er mir im geheimen (*asarra li*, entsprechend dem hebr. *lāchasch*, *lechischā* in ähnlichem Zusammenhang) Hadīth zu, das ich keinem Menschen mitteilen möchte.“ Buchārī hat diesen Spruch nicht aufgenommen. Es ist zu bemerken, daß dieser 'Abdallāh b. Dscha'far beim Tode des Propheten erst 10 Jahre alt war.

¹⁰⁸ Vgl. außer den unten Anm. 143 aufgeführten Abhandlungen Georg Jacob's noch die durch F. Babinger in seiner Schrift Schejch Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw (Berlin und Leipzig, 1921: *Der Islam*, XI (1921), 1—106; XII (1922), 103—109) sowie in seinem Beitrag zur Browne-Festschrift (Cambridge 1922: *A Volume of Oriental Studies* usw.) aufgeworfenen Fragen sowie F. W. Hasluck's (1878—1920) nachgelassenen Aufsatz *Heterodox Tribes of Asia Minor* im LI. Band des *Journal of the Royal Anthropological Institute* (London 1921), 310 ff.

¹⁰⁹ Die plotinischen Bestandteile im Sufī-System des Muḥjī al-dīn ibn al-'Arabī untersucht der spanische Gelehrte Miguel Asín

Palacios in La Psicología segun Mohidin Abenarabi (Actes du XIV^e Congrès internat. des Orientalistes [Alger 1905], III, 79—150).

¹¹⁰ Der Islam, VI (1915), 48 ff.

¹¹¹ *Fihrist*, 118. 119. 136. Vgl. über diese Literatur Fritz Hommel in den Verhandlungen des VII. Orientalistenkongr. (Wien 1887) Sem. Abtg., 115 ff. Die Wißbegierde der Gebildeten beschäftigt sich mit der Erscheinung des Buddha (Dschāhiz, *Tria Opuscula*, ed. G. van Vloten, 137, 10).

¹¹² *Aghānī*, III, 24.

¹¹³ Transactions of the ninth International Congress of Orientalists (London 1893), I, 114. Vgl. jedoch R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (London 1907), 298. Zu den dort angeführten Beispielen kann aus älterer Zeit hinzugefügt werden die Kennzeichnung 'Omar's durch Thābit b. Qurra: *malik fī zijj miskin*, ein König in Gestalt eines Armen (Jāḳūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, VI, 69, 6 v. u.).

¹¹⁴ Über die philosophischen Gedichte des Abū-l-'Alā al-Ma'arri (Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. W., Phil. hist. Kl. CXVII, nr. VI, Wien 1888), 30 ff. sowie R. A. Nicholson's *Studies in Islamic Poetry* (Cambridge 1921), 43—289 (The Meditation of Ma'arri).

¹¹⁵ Man wird freilich manche von den Charakterzügen dieser Zindīk-Mönche auch in der Schilderung wiederfinden, die wir aus den neuentdeckten Urkunden des Manichäismus kennen lernen; vgl. E. Chavannes und P. Pelliot, *Traité manichéen retrouvé en Chine* im JA, 1911, II, 572 ff.

¹¹⁶ Dschāhiz, *Hajawān*, IV, 147; V. v. Rosen in den Zapiski der Petersburger Universität, VI, 336—340.

¹¹⁷ Z. B. die Erzählungen bei Jāfi'ī, a. a. O., 208—211. Auf denselben Vorstellungskreis geht zurück die Erzählung vom „türkischen König und seinem Eidam“, dem großen Asketen, bei Ibn 'Arabschāh, *Fructus Imperatorum* (hrsg. v. Freytag, Bonn 1832), I, 48—53.

¹¹⁸ *Kurtubī, Taḳkīra*, bearb. von Scha'rānī (Kairo 1310), 15 unten.

¹¹⁹ Vgl. R. A. Nicholson in ZA, XXVI, 215 ff.; Husejn Sayani, *Ibn Adham: or the Saint-King in 'East and West'*, VII, 929—935; 1037—1043.

¹²⁰ *Masnavi* (Whinfield), 182. Die malerische Darstellung eines Ereignisses der Wunderlegenden des Ibr. b. Edhem im Delhi Archaeological Museum, *Journ. of the Royal As. Soc.*, 1909, 751 (vgl. dazu ebenda, 1910, 167). Das Grab dieses Heiligen wird in der syrischen Küstenstadt Dschabala (dem Gabala der Alten) im Nusajriergebiet verehrt; vgl. F. Buhl in *Enz. des Islam*, I, 1026. Die Nusajrier halten daselbst in der mittleren Nacht des Scha'bān-Monats andächtige Versammlungen ab. Vgl. *Maschrīḳ*, XIV, 124.

¹²¹ Vgl. Oskar Mann in *Der Islam*, II, 291.

¹²² Zum Unterschiede vom physischen Tod, dem großen *fanā* (*al-f. al-akbar*) nennen sie diesen Zustand „das kleine *f.*“ (*al-f. al-asghar*). Vgl. über das Verhältnis des Fanā-Begriffes zum Nirwana die treffende Bemerkung des Grafen E. v. Mülinen in G. Jacob's *Türkischer Bibliothek*, XI, 70.

- ¹²³ Masnavi, a. a. O., 159.
- ¹²⁴ Vgl. W. H. T. Gairdner, „The Way“ of a Moham-
medan Mystic, Leipzig 1912 (Auszüge daraus in: Der Christl. Orient
und die Muhammedaner-Mission XIV, 1913, 91—98).
- ¹²⁵ Von Ibrāhīm b. Edhem ist der Spruch: Nachdenken ist die
Wallfahrt der Vernunft (*haddsch al-'aḳl*).
- ¹²⁶ Kuschejri, *Risāla fī 'ilm al-taṣawwuf* (Kairo 1304), 51 ff.
- ¹²⁷ 'Attār, a. a. O., II, 184, 8; (denselben Gedanken entwickelt
Ibn al-'Arabi in *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 6. Hauptstück [Kairo 1304—1323],
I, 190); vgl. Oltramare, a. a. O., S. 116: „Connaitre intellectuelle-
ment Brahman, c'est un propos absurde; car toute connaissance
suppose une dualité, puisque dans toute connaissance il y a le
sujet qui connait et l'objet qui est connu“.
- ¹²⁸ Über die Einkleidung in die *chirka*, vgl. JRAS, 1907, 167.
- ¹²⁹ In dem Bestreben, ihre Anschauungen und Einrichtungen
aus der frühesten Zeit des Islams zu erweisen, ist in Sufi-Kreisen
die folgende Legende geschmiedet worden: Als Muhammed den
Armen (*fuḳarā*) verkündete, daß sie früher als die Reichen ins Para-
dies einziehen (Muh. Stud., II, 385 oben), gerieten sie in Ver-
zückung und zerrissen ihre Kleider (eine Äußerung des ekstatischen
Zustandes, WZKM, XVI, 139, Anm. 5). Da stieg der Engel Gabriel vom
Himmel herab und sagte zu Muhammed, daß Gott seinen Anteil
an den Lappen beanspruche. Er nahm denn auch einen Lappen
mit und hing ihn an den Gottesthron. Dies sei das Vorbild der
Sufikleidung (*chirka*). Ibn Tejmijja, *Rasā'il*, II, 282. Vgl. Tor An-
drae, Die person Muhammeds usw. (Stockholm 1918), 298.
- ¹³⁰ Sacred Books of the East, XII, 85, 95.
- ¹³¹ A. v. Kremer, Culturgeschichte. Streifzüge, 50 ff. Vgl.
für das Indische Rama Prasad, The Science of Breath and the
Philosophy of the Tatwas, translated from Sanskrit (London 1890).
- ¹³² Vgl. darüber Goldziher, Le Rosaire dans l'Islam (Revue
de l'Histoire des Religions XXI (1890), 295 ff.).
- ¹³³ Snouck Hurgronje, Arabië en Oost Indië (Leiden 1907),
16; Revue de l'Histoire des Rel. 1908, LVII, 71. (= Ver-
spreide Geschriften, IV. Band). Über diesen Zweig des Sufismus
vgl. die Leidener Doktorschrift von D. A. Rinkes, Abdoerraoef
van Singkel, Bijdragen tot de kennis van de mystiek op
Sumatra en Java (Heerenveen 1909).
- ¹³⁴ Vgl. dessen lehrreiches Buch The Mystics of Islam
(London 1914).
- ¹³⁵ Vgl. R. A. Nicholson, The goal of Muhammadan My-
sticism im JRAS, 1913, bes. S. 58.
- ¹³⁶ Vgl. die wichtige Abhandlung von R. A. Nicholson, The
Oldest Persian Manual of Sufism in Transactions of the third
International Congress for the History of Religions, I, 293 ff.
- ¹³⁷ A historical enquiry concerning the Origin and
Development of Sufism im JRAS, 1906, 303—348).
- ¹³⁸ Subki, *Ṭabaḳāt*, III, 239, l. Z.
- ¹³⁹ Vgl. über ihn und seine Werke ZDMG, LXV, 352 ff. —
'Abd al-Ḳābir ibn Ṭāhir al-Baghdādī ist Verfasser des Buches
al-farḳ bejn al-firāḳ das u. d. T. Moslem schisms and sects

von Kate Chambers Seelye (1. Teil, New York 1920, Columbia University Oriental Studies, 15) ins Englische übertragen wurde.

¹⁴⁰ Ein Mystiker des IV. Jahrhunderts d. H. Abū Sa'īd ibn al-'Arābī aus Baṣra (st. 340/951) äußert sich darüber: „Sie (die Ṣūfīs) gebrauchen den Ausdruck *al-dscham'*, Sammlung, während doch die Vorstellung davon bei jedem einzelnen von ihnen verschieden ist. Dasselbe gilt auch vom *fanā*. Sie gebrauchen dasselbe Wort, verstehen es aber in verschiedenem Sinne. Denn unbegrenzt ist der Sinn dieser Wörter. Sie sind (Exponenten) intuitiven Erkennens; aber das intuitive Erkennen läßt sich nicht abgrenzen“. Dahabī, a. a. O., III, 70.

¹⁴¹ Siehe die Ausführung dieses Grundsatzes bei einem seiner ältesten Vertreter, al-Hārith al-Muhāsibī (st. in Baghdād 243/857); Subkī, a. a. O., II, 41 vorl. Z. — Die *ḫulūb* (Herzen) spielen in der Ethik der islamischen Asketen die hervorragendste Rolle. Dies ist schon aus den bloßen Titeln ihrer literarischen Erzeugnisse ersichtlich. Vgl. darüber Revue des Études juives, XLIX, 157.

¹⁴² Über deren Verbreitung vgl. F. W. Hasluck, Geographical Distribution of the Bektashi im Annual of the British School at Athens, XXI (1914—16), 94—124.

¹⁴³ Vgl. Georg Jacob, Türkische Bibliothek IX: Beiträge zur Kenntnis des Ordens der Bektaschis und desselben Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen (München, 1909, Abhandl. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss. I. Kl., XXIV. Bd., III. Abt.), besonders S. 43 über gnostische Übereinstimmungen.

¹⁴⁴ Oltramare, a. a. O., I, 214: „A partir du moment où la connaissance s'est éveillée en moi, où je me suis uni à Brahman, il n'y a plus pour moi d'actes ni d'obligations; il n'y a plus ni Véda, ni pluralité, ni monde empirique, ni saṃsāra“; ebenda, 356: „Tout alors lui (le yogin) devient indifférent. Dans le monde physique d'abord: „Il n'y a plus pour lui d'aliments prohibés ou prescrits; tous les sucs sont pour lui sans suc“. . . Dans le monde moral aussi: „La méditation du yogin libère de tous les péchés, quand même le péché s'étendrait sur de nombreux yojana“.

¹⁴⁵ Z. B. bei dem Gnostiker Epiphanes, Sohn des Karpokrates. Durch die Betrachtung des Höchsten werden alle äußeren Werke gleichgültig und ohne Bedeutung. Daraus folgt die Verwerfung aller Gesetzlichkeit und sittlichen Ordnung. Selbst die zehn Gebote werden verhöhnt. Die γνῶσις μοναδική, die Vereinigung des Geistes mit der höchsten Einheit, erhebt ihn über alle beschränkenden Religionsformen. Joh. Aug. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme (Berlin 1818), 358—9; vgl. dazu die valentinianische Gnosis, K. Müller in den Nachrichten der Göttinger Ges. der Wiss., phil.-hist. Kl. 1920, 213 unten.

¹⁴⁶ Stromata, III, 5. Vgl. besonders A. v. Harnack, Dogmengeschichte⁴, I, 290.

¹⁴⁷ Vgl. Subkī, *Mu'īd al-ni'am*, hrsg. v. Myhrman, 178f.

¹⁴⁸ Mesnevī des Dschelāl ed-dīn Rūmī, übersetzt von Georg Rosen (München 1913), S. 89.

¹⁴⁹ Dschelāl al-dīn, Vierzeiler. Es ist eine der immer wiederkehrenden Klagen in der Ṣūfiliteratur selbst, daß sich dieser

Sache viele unwürdige Elemente beigesellen, die ihre Zugehörigkeit für irdische Zwecke mißbrauchen.

¹⁵⁰ Al-Nahrawālī, Geschichte der Stadt Mekka, hrsg. v. F. Wüstenfeld, III, 406, 11. Vgl. ein altes Beispiel bei Sprenger, Moḥammad, III, CLXXIX Anm. (Schibli). Die Malāmatī dürfen jedoch nicht mit der in der Türkei verbreiteten Bruderschaft der Malāmi verwechselt werden, über die Martin Hartmann wichtige Mitteilungen gemacht hat: Der islamische Orient, III (Index u. d. W. Vgl. aber Richard Hartmann in Der Islam VIII [1918], 203, sowie P. Brown, The Dervishes [London 1868], 79; 175—189).

¹⁵¹ Über ähnliche Erscheinungen im Christentum vgl. J. Horowitz, Spuren griechischer Mimen im Orient (Berlin 1905), 37. Vgl. ebenda, 52 Anm. 1.

¹⁵² Masnavi (Whinfield), 91.

¹⁵³ Vgl. die Analyse des Werkes von René Basset, *Recueil de Mémoires et de Textes publiés en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes* (Alger 1905), 1 ff.

¹⁵⁴ M. Hartmann, *Der islamische Orient*, I, 156 ff.

¹⁵⁵ Rich. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 65 ff.

¹⁵⁶ Attār, *Tadkirat al-aulijā*, II, 177, 11 ff. Dagegen scheint die Polemik des Gegners der Sūfis, Ibn Tejmijja, gerichtet zu sein, der den Adepten des Sūfismus der Anmaßung beschuldigt: *innahu ja'chuḍu min hejthi ja'chuḍu al-malak alladī ja'ti al-rasūla*, „daß er seine Kenntnis schöpfen wolle aus derselben Quelle, aus der der zu dem Propheten kommende Engel schöpft“, d. h. unmittelbar aus göttlicher Eröffnung (*Rasā'il*, I, 20).

¹⁵⁷ E. G. Browne, *History of Persian Literature under Tartar Dominion* (Cambridge 1920), 477.

¹⁵⁸ *al-fanā al-muṭlak alladī huwa ḥakḥ al-jakīn*, Ibn al-ʿArabī, *Tafsīr* zu Sure 29 v. 44 (Ausc. Kairo 1317, II, 64).

¹⁵⁹ *Diwān-i Schems-i Tebriz*, 124. Vgl. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 87 ff.

¹⁶⁰ Attār, *Tadkirat al-aulijā*, II, 159, 12. Ibn Tejmijja (a. a. O. I, 148 oben) erwähnt Sūfi-Leute, die den Propheten einen wahren Haß nachtragen, besonders dem Muḥammed, weil er „Trennung (*farḥ*) zwischen die Menschen brachte und jeden bestrafte, der sich nicht dazu bekannte“.

¹⁶¹ Masnavi (Whinfield), 83.

¹⁶² S. den Text bei Goldziher, *Zāhiriten*, 132. Vgl. auch Gg. Jacob, *Türkische Bibliothek*, IX, 23.

¹⁶³ *Dschelāl al-dīn*, Vierzeiler.

¹⁶⁴ Bei Ibn Tejmijja, a. a. O. I, 145: *al-ḥurʿān kulluhu schirk wa-innamā al-tauḥīd fī kalāminā*.

¹⁶⁵ E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, II, 268.

¹⁶⁶ Ausgabe v. V. v. Rosenzweig-Schwannau, I, 584 (*Dāl*, nr. 108).

¹⁶⁷ Vgl. H. Ethé, *Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akad. d. Wiss., phil. Kl. II* (1875), 157. Über Abū Saʿīd vgl. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge 1921), 1—76.

¹⁶⁸ Vgl. Friedrich Rosen, Die Sinnsprüche 'Omars des Zeltmachers (Stuttgart und Leipzig 1909), besonders die 118 ff. übersetzten Gedichte. — Zhukovskij in *al-Muzaffarijja* (Festschrift für V. v. Rosen, St. Petersburg 1897), 333; Kiftī, *Ta'rih al-hukamā*, hrsg. v. J. Lippert, 243.

¹⁶⁹ Masnavi (Whinfield), 53.

¹⁷⁰ Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, IV, 15: *juschawwischūna 'alejnā auḳātanā*.

¹⁷¹ Journ. of the Royal As. Soc., 1906, 819; vgl. die diesen Gedankengang entwickelnden Abschnitte in Ghazālīs *Iḥjā 'ulūm al-dīn*, III, 13 ff. — Der Mystiker Muḥjī al-dīn ibn al-'Arabī erließ an seinen jüngeren Zeitgenossen, den Dogmatiker Fachr al-dīn al-Rāzī, ein Sendschreiben, in dem er die Unzulänglichkeit der Wissenschaft des Fachr al-dīn nachweist. Vollkommenes Wissen erhalte man unmittelbar durch Gott, nicht durch Überlieferung und Lehrer. So habe auch der Ṣufī Abū Jezīd al-Bistāmī (st. 261/875) den 'ulamā seiner Zeit zugerufen: Ihr erhaltet totes Wissen von toten Leuten; wir bekommen unser Wissen vom Lebenden, der nicht stirbt; angeführt von 'Abd al-Wahhāb al-Scha'rānī bei Ḥasan al-'Adawī, Kommentar zur Burda, II (Kairo 1297), 76. Das Sendschreiben ist in vollem Text mitgeteilt im *Keschkūl* von Behā al-dīn al-'Āmilī, 341—42, jedoch fehlt in diesem Text die Berufung auf den Spruch des Abū Jezīd al-Bistāmī. — Ibn Tejmijja (*Rasā'il*, I, 52 unten) stellt die Auseinandersetzung des Ibn al-'Arabī mit al-Rāzī (und einem seiner Genossen) in Form mündlicher Verhandlung dar.

¹⁷² Dschelāl al-dīn Rūmī, Vierzeiler.

¹⁷³ *Risāla fī 'ilm al-taṣawwuf* am Ende.

¹⁷⁴ Ferīd ed-dīn 'Aṭṭār, *Taḍkirat al-aulijā*, II, 274.

¹⁷⁵ *Iḥjā*, I, 88, 8 v. u. berichtigt Ghazālī diese Übertreibung, indem er sie auf die Verwechslung der Kunstausrücke zurückführt.

¹⁷⁶ Auch diese Gedanken sind in der indischen Theosophie wiederzufinden und können wohl, durch mannigfache Vermittlungen, auf sie als letzte Quelle zurückgeführt werden. Ich verweise hier nach den Stellen bei Oltramare a. a. O. auf einige darauf bezügliche Lehren: S. 120 „Ce n'est pas par l'enseignement que l'ātman peut être perçu; ce n'est pas non plus par l'entendement, ni par la connaissance des Écritures; seul, celui qu'il choisit, le comprend; l'ātman leur révèle son existence“ (aus Kāṭhaka Upaniṣad); S. 115: „C'est pourquoi le brahmane doit se débarrasser de l'érudition et demeurer comme un enfant“; S. 210: „Cette connaissance n'est pas le fruit de quelque activité intellectuelle et dialectique. C'est le savoir profane qui a besoin de preuves et de raisonnements, mais l'Être se révèle par sa propre lumière; qu'est-il besoin de la démontrer?“ Derselbe Gedanke wird im Neuplatonismus so gefaßt: Zur Erfassung der Verstandeswelt wird man befähigt durch geistige Schau, nicht durch Logik und Syllogismus (Theologie des Aristot., hrsg. v. Dieterici, 163, 3).

¹⁷⁷ Vgl. ZDMG, LXII, 11 oben.

¹⁷⁸ Vgl. oben, Anm. 64.

¹⁷⁹ Vielleicht gehört dazu auch das Urteil des Auzā'i: „Die Šūf-Kleidung entspricht der Sunna auf Reisen, bei ständigem Wohnaufenthalt ist eine solche Kleidung *bid'a*“ (*Ih̄jā*, IV, 223, 4 v. u.; *Tadkirat al-ḥuffāz*, III, 232).

¹⁸⁰ Ibn Kutejba, *Ujūn al-achbār*, 355, 5.

¹⁸¹ Subkī, *Ṭabaḳāt al-Šāfi'ijja*, II, 151, 4.

¹⁸² S. ZDMG, XXVIII, 326, vgl. oben S. 103.

¹⁸³ Vgl. Der Islam, IX, 144 ff. Zur šūfi-feindlichen Literatur: 'Abdallāh al-Ḳajsarānī (st. 996), *Kitāb schun'at al-mutaṣawwifa*: Spottgedichte gegen Šūfi's; Chafādschī, *Ṭirāz al-madschālīs* (Kairo 1284), 232; spätere Literatur bei Brockelmann, Gesch. der ar. Lit., II, 329 (Šāfi al-dīn al-Ḥanafī; ebenda, 374 Abu'l-chejr al-Suwejdī).

¹⁸⁴ Über die Wandlungen dieser Benennung vgl. L. Massignon in Revue de l'Histoire des Religions, LXIII, 195, Anm. 2, sowie dessen Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (Paris 1922).

¹⁸⁵ 'Aṭṭār, II, 40, 19.

¹⁸⁶ Diesen verhöhnt auch Abu'l-'Alā al-Ma'arrī (Jāḳūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, I, 175, II).

¹⁸⁷ JRAS, 1906, 323.

¹⁸⁸ 'Aṭṭār, II, 48; 74 unten; Ibn al-'Arabī's Kleinere Schriften, hrsg. v. Nyberg (Leiden 1919), 113, 7.

¹⁸⁹ Über Hallādsch vgl. L. Massignon's zweibändiges Sonderwerk La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour-al-Halladj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Baghdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse (Paris 1922), mit Bibliographie hallādjiene am Schlusse des zweiten Teiles.

¹⁹⁰ Solche Klagen sind natürlich auch in der Zeit nach Ḳuschejrī nicht gegenstandlos; eine Reihe von Äußerungen ist zusammengestellt im Kommentar (*al-Futūḥāt al-ilāhijja*) des Aḥmed b. Muḥammed al-Šāḥidī aus Fes zu *al-Mabāḥith al-aslijja* des aus Saragossa stammenden šūfischen Schriftstellers Abu'l-'Abbās Aḥmed b. Muḥammed ibn al-Bannā al-Tudschibī (Kairo 1324/1906, I, 21 ff.). Im maghribinischen Šūfitum ist das Unsturzbestreben gegenüber dem Gesetz niemals so grell zum Ausdruck gekommen wie im Osten, die dagegen erhobenen Warnungen haben im westlichen Islam den meisten Eindruck gemacht. Vgl. auch die maghribinische Beurteilung des östlichen Šūfiwesens, ZDMG, XXVIII, 325 ff. und besonders das harte Urteil des Hamdullāh Mustaufī (schrieb 730/1330) im *Ta'riḥ-i guzīde* (hrsg. v. É. G. Browne, Gibb Series), 797.

¹⁹¹ *Risāla*, 19, 14; 10, vorl. Z.; 13, 2; 18, 6; 24, 1. 9 (vgl. Subkī, *Ṭab. al-Šāf.*, II, 36).

¹⁹² Zur Kennzeichnung des weiteren Verhältnisses des Ghazālī zu der von ihm bekämpften Philosophie ist erwähnenswert das Wort des Abū Bekr ibn al-'Arabī (Ḳāḍī zu Sevilla, st. 546/1151): „Unser Schejch Abū Ḥamid ist in den Leib der Philosophie eingedrungen; dann wollte er herausschlüpfen, aber es ging nicht mehr“ (angeführt bei 'Alī al-Ḳārī in der Erläuterung zum *Šchifā* des Ḳāḍī 'Ijād (Stambul 1299), II, 509).

¹⁹³ *Ih̄jā 'ulūm al-dīn*, I, 96, 11.

¹⁹⁴ *al-İktisād fi-l-ı'tikād* (Kairo, Ausg. Kabbānī, Adabijjat-Druckerei, o. J.), 102.

¹⁹⁵ Bei Jāfi'ī, *Rauḍ al-rajāhīn* (Kairo 1297), 28, 13.

¹⁹⁶ *Mizān al-'amal* (Kairo, Ausg. Šabrī al-Kurdī, 132S), 150; vgl. auch ebenda, S. 164 über die niedrige Stellung des Fikḥ, besonders seiner „Verästelungen (*tafri'āt*), wie sie in der Beschäftigung mit den Unterscheidungslehren (*chilāfijjāt*) in diesem Zeitalter“ entstanden sind. Er bekennt hier unverhohlen, entgegen dem *idschmā' al-fuḳahā*, ṣūfische Gesichtspunkte zu vertreten. Das Buch ist als Zeugnis für die Zeit, in der sich Ghazālī eben erst dem Sūfītum zuwendet (vor Antritt seiner Wanderjahre) aus dem Gesichtspunkt seines Entwicklungsganges von Wichtigkeit.

¹⁹⁷ *İh̄jā' ulūm al-dīn*, I, 87, 10 v. u.

¹⁹⁸ Der spätere Šūfī al-Scha'rānī hat in diesem theologischen Kreise sich besonders mit der Bewertung der rituellen Unterscheidungslehren beschäftigt (vgl. S. 317 oben, Anm. 77) und über ihr Verhältnis zueinander eine besondere Theorie entwickelt, nach der jede der abweichenden Gesetzbestimmungen nur relative Bedeutung habe. Dasselbe religiöse Gesetz habe zwei Gesichtspunkte: den der Strenge (*taschdīd*, Erschwerung) und den der Nachsicht (*tachfīf*, Erleichterung). Jener gilt für die vollkommeneren Menschen, von denen Gott die Entsagung fordere; dieser für die schwächeren, denen das nämliche Gesetz Erleichterungen zugestehe. Die verschiedenen Gesetzschulen vertreten, insofern sie in bezug auf dasselbe Gesetz im Widerspruch zueinander stehen, je eine dieser gleichwertigen und nur verhältnismäßig verschiedenen Stufen des religiösen Gesetzes. Dieses Nachweises wegen nennt Sch. das Werk, in dem er ihn hauptsächlich führt, „die Wage des Gesetzes“ (vgl. ZDMG, XXXVIII, 676). Wir erwähnen diese in mehreren Werken des Scha'rānī mit besonderem Nachdruck von ihm selbst als seine eigene verdienstliche Entdeckung gefeierte Theorie, um Gewicht darauf zu legen, daß sie bereits mehr als fünf Jahrhunderte vor ihm von einem alten Klassiker des Sūfismus, Abū Ṭālib al-Mekkī (st. 386/996) aufgestellt wurde (*Kūt al-ḫulūb* [Kairo 1310], II, 20 Mitte), der als *Schejch al-scharī'a wa'l-ḥakīka* (Meister des Gesetzes und der mystischen Wahrheit) gerühmt wird (Damīrī, II, 120, u. d. W. *ṭajr*), und dessen Werken sich eben auch Ghazālī sehr verpflichtet zu sein bekennt. Die Keime dieser Unterscheidung kann man sogar bis in das II. Jahrhundert d. H. zurück verfolgen; der asketische Traditionarier 'Abdallāh b. al-Mubārak (st. 181/797, vgl. über ihn M. Hartmann in Zeitschr. f. Assyr. XXIII, 241) stellt zwei einander widersprechende Hadīthe unter den Gesichtspunkt, daß die in der einen enthaltene Verordnung den erlesenen Menschen (*al-chawāss*), die andere dem gewöhnlichen Volk (*al-'awāmm*) gelte (angeführt im *İthāf al-sāda* [Kairo 1311], VII, 572).

¹⁹⁹ *İh̄jā' ulūm al-dīn*, I, 54, 17.

²⁰⁰ Vgl. über den Sinn dieses Titels Hans Bauer in *Der Islam*, IV, 159.

²⁰¹ ZDMG, LIII, 619, Anm. 2.

²⁰² Vgl. H. Bauer, a. a. O. und D. B. Macdonald in *The Life of al-Ghazzālī* (Journal of the American Oriental Society, XX, 1899, 96).

²⁰³ Und noch viele überschwengliche Ruhmesbetitelungen, deren man eine ganze Reihe z. B. auf der Inschrift eines im Arabischen Museum zu Kairo befindlichen Federkastens lesen kann, der angeblich dem Ghazālī zum Geschenk gemacht worden sei, dessen Echtheit jedoch sehr zu bezweifeln ist (Bulletin de l'Institut égyptien für 1906, 57, wo die Echtheit dieses Schaustücks vorausgesetzt wird). Über *mudschaddīd* vgl. Goldziher, Zur Charakteristik Sujūtī's und seiner literarischen Tätigkeit (Sitzungsb. der Wiener Ak. der Wiss., phil.-hist. Kl. [1871], LXXX, 7 ff.).

²⁰⁴ Die Stellen bei Yahuda, Prolegomena zu . . . *Kitāb al-hidāja* usw. (Darmstadt 1904) 14, Anm. 2.

²⁰⁵ In der Charakteristik Ghazālīs ist einiges aus meinem Aufsatz in Kultur d. Gegenw. S. 114—5 übernommen.

²⁰⁶ Das *ṣalāt* als Charakterzeichen des Muslim, Ibn Sa'd, III, 1, S. 254, 14; V, 145, 11 ff. In einem Gedicht des Hārīth b. 'Abdallāh al-Dscha'dī werden die Muslime das „Volk des *ṣalāt*“ genannt. Vgl. *lā ṣalāta lahu*, s. v. a.: er wird nicht zur islamischen Gemeinde gerechnet (Abū Jūsuf, *Kitāb al-charādsch*, 45, 7 v. u.). Einem Zeitgenossen des Aḥmed b. Hanbal, dem Fīḫ-Gelehrten Harb b. Ismā'īl al-Kermānī (st. 288/901) wurde es verübelt, daß er in seinem Buche *Kitāb al-sunna wal-dschamā'a* die von seinem eigenen Standpunkt abweichenden Parteien der *ahl al-ṣalāt* schmähte (Jāḳūt, Geogr. WB., III, 213 l. Z.).

²⁰⁷ Vgl. meine Einleitung zu Le Livre de Muhammed ibn Toumert (Alger 1903), 58—60.

²⁰⁸ Biblioth. geograph. Arabic., ed. de Goeje, III, 365—366.

²⁰⁹ Einleitung zu Ibn Toumert, a. a. O., 57.

²¹⁰ Vgl. den Aufsatz Zur Gesch. d. ḥanbalitischen Bewegungen, ZDMG, LXII, 5 und stellenweise. Abū Ma'mar al-Hudālī (vgl. oben) sagt kurzweg: „Wer sagt, daß Gott nicht redet, nicht hört, nicht sieht, nicht wohlgefällig ist und nicht zürnt (Attribute, die die Mu'taziliten einem *ta'wīl* unterwerfen), der ist ein *kāfir*.“ Aber er selbst hat sich zur Zeit der Inquisition (*miḥna*) als schwach erwiesen und machte der mu'tazilitischen Obrigkeit Zugeständnisse, die ihn vor weiterer Verfolgung befreiten. Er hatte dann leicht sagen: „Wir wurden Kāfirs und sind dadurch frei ausgegangen“ (*kafarnā wacharadschnā*), *Taḍkirat al-ḥuffāz*, II, 56.

²¹¹ Vgl. ZDMG, LVII, 395. Vom strengen küfischen Theologen Ibrāhīm al-Nacha'ī, Zeitgenossen des Haddschādsch (st. 96/714), wird bei Ibn Sa'd, VI, 191, 7 ff. eine Reihe von Aussprüchen und Urteilen über die Murdschīten mitgeteilt. Er äußert sein Mißvergnügen über ihre Lehre, warnt die Leute vor ihren bösen Folgen und möchte nicht, daß man viel in ihrer Gesellschaft sei (vgl. Sa'īd b. Dschubejr, ebenda, VII, 1, S. 166 oben). Er nennt ihre Lehre (l. 11. 13) *ra'j muḥdath* (eine neuerfundene Meinung) oder *bid'a* (s. letzten Abschnitt); aber das Wort *kufr* oder *kāfir* kommt nicht auf seine Lippen. — Das Keimen einer fanatischen Gesinnung zeigt sich bereits Mitte des II. Jahrhunderts d. H. Der basrische Traditionarier Abū-'l-Mu'tamir Sulejmān b. Ṭarchān (st. 143/761) vergießt in einer Krankheit Tränen darüber, daß er einmal einen Qadariten gegrüßt habe, und ängstigte sich darüber, daß er dafür von Gott werde zur

Rechenschaft gezogen werden. Er teilte niemanden seine Hadithe mit, ehe er sich überzeugt hatte, daß darin die Unzucht (und wohl jede andere Versündigung) als Verursachung Gottes, nicht aber als freie Tat des Menschen betrachtet werde (Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, I, 136). Sufjān al-Thaurī und ein Genosse gleichen Schlages wollen bei der Leichenbestattung von Murdschīten nicht anwesend sein, wiewohl besonders von einem der Verstorbenen sein frommer Lebenswandel Gegenstand des Rühmens ist (Ibn Saʿd, VI, 252, 4; 254, 1). Damit hat man sie aber immer noch nicht als *kāfir* brandmarken wollen. Es ist für die herrschende Meinung bezeichnend, daß das Vorgehen des Sufjān im Sinne einer Regelwidrigkeit erwähnt ist.

²¹² Auch da treten zuweilen mildere Anschauungen hervor; z. B. das Urteil über den Glaubensstand der Ḳarmāten bei Jākūt, hrsg. v. Margoliouth, I, 86 unten.

²¹³ Die feinen Unterscheidungen der späteren Dogmatiker hierüber sind bündig zusammengestellt in *Les Prolégomènes théologiques de Senoussi*, hrsg. v. J. D. Luciani, 96—112.

²¹⁴ Dschāḥiḻ, *Ḥajawān*, I, 80, 14; vgl. 103, 8.

²¹⁵ *Fajsal al-tafriḳa bejn al-islām waʿl-zandaḳa*, hrsg. v. Ḳabbānī (Kairo, Taraḳḳī 1319 [1901]). Auch an anderen Stellen behandelt Ghazālī dieselbe Frage, z. B. in *al-Iḳtiṣād fi-l-ʿitiḳād*, S. 111 ff. (Schlußabschnitt).

²¹⁶ Es ist für die allgemeine Richtung der nach-ghazālischen Rechtgläubigkeit bezeichnend, daß selbst ein zur Frommwütigkeit und zur Unnahbarkeit so willig hinneigender Theologe wie der ḥanbalitische Eiferer Taḳī al-dīn ibn Tejmijja (ZDMG, LXII, 25) in dieser Frage dem von ihm bekämpften Ghazālī näher steht als mancher rationalistische Dogmatiker. In seiner Erläuterung zur 112. Sūra, *Sūrat al-ichlās* (Kairo 1323, Ausg. Naʿasānī, 112—113) widmet er ihr eine eigene Ausführung, die mit dem Ergebnis schließt, daß Muʿtaziliten, Chāridschiten, Murdschīten sowie gemäßigte Schīiten (*al-tašajjuʿ al-mutawassiṭ*) nicht als Ungläubige zu betrachten seien. Sie stehen auf dem Boden von Koran und Sunna und gehen nur in deren Auslegung irre; sie tasten auch die Verbindlichkeit des Gesetzes in keiner Weise an. Ausgeschlossen sei die Dschahmijja wegen ihrer unerbittlichen Ablehnung aller göttlichen Namen und Attribute (*nafj al-asmāʿ maʿ nafj al-sifāt*) und besonders die Ismāʿiliten wegen ihrer Aufhebung der Gültigkeit des rituellen Gesetzes. In dieser maßvollen Auffassung des kampfesmutigen Ḥanbaliten kann man eine Wirkung der der alten milden Sunna entsprechenden Anschauung erblicken. Von zwei einander schroff entgegengesetzten Standpunkten aus weisen al-Ghazālī und sein grundsätzlicher Gegner Ibn Tejmijja den Einfluß der dogmatischen Schulbestimmungen auf das Wesen des Islams zurück.

V. Das Sektenwesen.

¹ Über dies alte Mißverständnis siehe Goldziher, Beiträge zur Literaturgeschichte der Schi'a und der sunnitischen Polemik (Wien 1874), 9 (Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl., LXXVIII, 445) und *Dénombrement des sectes musulmanes* in *Revue de l'Histoire des Religions*, XXVI, 129 ff.; vgl. ZDMG, LXI, 73 ff.

² 72 ist runde Zahl für Hyperbel. In Persien spottet man den Franken *firāngi heftād u-dū rāngi* (72-farbig), vgl. H. Grothe, Wanderungen in Persien, 208. — Die Ka'ba wird täglich von 72 Winden zur Anbetung besucht; vgl. Beilage zur Münch. Allg. Zeitung, 1902, nr. 21, Sp. 165b (nach Sch. Ischaev, *Sredne-Aziatskij im Vestnik* [Taschkent 1896], 58).

³ ZDMG, LXII, 5, Anm. 2. Die praktische Anwendung dieser Anschauung wird von al-Hārith al-Muḥāsibī (st. in Baghdād 243/857) berichtet (Kuschejrī, *Risāla* 15, 5), bei dem sie um so auffallender ist, als Hārith der asketischen Richtung angehörte, die wenig Gewicht auf dogmatische Spitzfindigkeiten legt. Nach anderen Berichten (Kazwinī, hrsg. v. Wüstenfeld, II, 215, 16; Subkī, *Ṭabaqāt al-Schāfi'ijja*, II, 38, 12) sei der Vater Rāfiḍī (Schi'ite) gewesen, was die *disparitas cultus* besser begründet.

⁴ Ibn al-Faḳīh al-Hamadānī, *Kitāb al-buldān*, hrsg. v. de Goeje, 44, 18.

⁵ Der Islam im Morgen- und Abendlande, I, 283.

⁶ Vgl. besonders J. Wellhausens Abhandlung: Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Berlin 1901).

⁷ So scheinen es Leute, die die Geschichte nicht eben aus theoretischen Gesichtspunkten betrachteten, beurteilt zu haben; *Iḥjā* II, 210, 13 v. u.

⁸ Eine klassische Darstellung der chāridschitischen Anschauungen gegenüber denen der übrigen islamischen Kreise in *Aghānī*, XX, 105 ff.

⁹ Ibn al-Athīr, *Kāmil ad annum* 256 (Kairo 1290), VII, 80.

¹⁰ A. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams 360. — Eine bündige Charakteristik des Christentums gibt J. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, 40-41.

¹¹ Derwisch al-Mahrūḳī, *Kitāb al-dalā'il fi-l-lawāzim wa'l-wasā'il* (Kairo 1320), 20. Derselbe Gedanke in Sittensprüchen; vgl. *Ujūn al-achbār*, 419, 18 ff.

¹² Klein, The Religion of Islam (London 1904), 132.

¹³ Vgl. ZDMG, XLI, 31 ff.

¹⁴ Vgl. *Revue de l'Histoire des Religions*, LII, 232. C. A. Nallino, *Rapporti fra la dogmatica mu'tazilita e quella degli Ibāditi* in der *Rivista degli studi orientali*, VII (1916), 455-460. Ein praktisches Beispiel zeigt die Behandlung des Koranverses 20 v. 4 in einer ibādītischen *Chuṭba* im III. Jahrhundert d. H. in Tāhert. (*Actes du XIV^e Congrès des Orientalistes* [Alger 1905], III [Suite], 126.) Der dort veröffentlichte Text bietet ein sehr anschauliches Bild vom inneren Leben der ibāditi-

schen Vereinigungen jener Zeit. — Die Chāridschiten leugnen z. B. mit einigen Muʿtaziliten die Daddschāl-Legenden, die für die Rechtgläubigen verbindlich sind, *Ḳaṣṭallānī*, X, 240 M.

¹⁵ Vgl. ZDMG, LXI, 864, 5. Anm.

¹⁶ Schabrastānī, *Book of religious and philosophical sects*, 95, 4 v. u.; 96, 8 v. u. von den Mejmūnijja.

¹⁷ Fachr al-dīn al-Rāzī, *Mafātih al-ghajb* (Bulāq 1289), I, 268 (nach al-Chatīb al-Baghdādī angeführt).

¹⁸ Vgl. über Einzelheiten Sachau, *Religiöse Anschauungen der Ibādītischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika* (Mitteil. d. Seminars f. Orient. Spr. 1898, II, 2, S. 47—82); Enrico Insabato, *Gli Abaditi del Gebel Nefusa* (Rom 1918); Percy Smith, *The Ibadhites in Moslem World*, 1922, 276 ff.; über die Literatur vgl. C. H. Becker in *Der Islam*, II, 4 (= *Islamstudien*, II, 66 f.).

¹⁹ Es ist unrichtig, wenn Dr. J. M. Zwemer in *The Mohammedan World of to day* (1906), 102 behauptet: „the Abadhi sect of Shiah origin“.

²⁰ Nach einer Bemerkung bei Ibn Hazm (st. 456/1064) soll es zu seiner Zeit auch in Andalus Ibāditen gegeben haben, vgl. *kitāb al-mīlāl* (Ausc. Kairo), IV, 179, vgl. 191, 8. Diese werden wohl aus Nordafrika herübergekommen oder nur zu vorübergehendem Aufenthalt in Spanien gewesen sein, wo Ibn Hazm mit ihnen zusammentraf.

²¹ Ibn al-Athīr, *Kāmil* (Kairo 1290), IX, 211.

²² Vgl. M. Hartmann in *Zeitschrift für Assyriologie*, XIX, 355 f.

²³ *Amālī al-Ḳālī*, III, 173, 3; 198 vorl. Z.

²⁴ *Muh. Studien*, II, 117. Es fehlt freilich nicht an sunnischen Tendenz-Hadīthen, in denen man Muhammed seinen Willen über die Aufeinanderfolge der Führer der Gemeinde nach seinem Tode kundgeben läßt (vgl. ebenda, II, 99, Anm. 1). Diese Kundgebungen treten jedoch nicht als feste Entscheidung der Nachfolgefrage auf und haben nicht die Form feierlicher Einsetzungsakte, wie sie die Schīiten für ʿAlī überliefern. — In einer Tradition bei Ibn Saʿd, III, 1, 46, 5 ff. findet man Ansätze zu der Behauptung, daß der Prophet selbst den ʿOthmān als einen seiner Chalifen bestimmt habe; es ist belangvoll, daß diese Nachricht auf einen *maulā* ʿOthmāns als Urtradenten zurückgeht, was für ihren Charakter entscheidend ist.

²⁵ Abū Dschaʿfar Muḥammed al-Kulīnī (st. 328/939 in Baghdād), *al-Uṣūl min al-Dschāmīʿ al-kāfī* (Bombay 1302), 261.

²⁶ Max van Berchem, *Journal asiatique*, 1907, I, 297 ff. M. Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* (Berlin 1901), 226.

²⁷ Vgl. die Kritik dieser Voraussetzungen durch einen ʿAliden bei Ibn Saʿd, V, 239, 2 ff.

²⁸ In einer Reihe von ganz plumpen Traditionssätzen, in denen Gott selbst, ferner Chaḍīr und Muhammed die Imamreihe der Zwölfer namentlich feststellen. Ein Jude aus aharonidischem Stamme kennt sie aus dem „Buch des Hārūn“ (vgl. hierüber *Zeitschr. f. alttest. Wiss.*, XIII, 316). Diese schīitischen Fabeln sind zusammengestellt bei Kulīnī, *Uṣūl al-Kāfī* 342—346. — Die Beweise der Imām-

theorien aus dem A. T. (ganz nach der Weise der sunnitischen Apologetiker, die die Sendung Muhammeds aus den biblischen Büchern nachweisen) sind durch einen modernen schiitischen Theologen Sejjid 'Alī Muḥammed zusammengestellt in einem Büchlein u. d. T. *Zād kaṭīl* (d. i. geringer Reisevorrat), das in der Ithnā-'ascharija-Druckerei in Lacknau (1290/1873) als Steindruck erschienen ist.

²⁹ Diese Art der Koranauslegung kann beispielsweise durch folgende Erklärung des Anfangs der 91. Sure veranschaulicht werden: Die Sonne und ihr Glanz (das ist Muhammed); der Mond, wenn er ihr folgt (ist 'Alī), der Tag, wenn er sie enthüllt (Hasan und Husejn), die Nacht, wenn sie sie verdeckt (das sind die Ōmajjaden). Diese Erklärung erscheint in Hadīthform als vom Propheten selbst gelieferte Deutung der Offenbarung, bei Sujūṭī, *al-La'ālī al-maṣnū'a fi-l-aḥādīth al-mauḏū'a* (Kairo, Adabijja 1317), I, 184.

³⁰ Ibn Sa'd, V, 234 unten. Für 'alidische Thronanmaßer war in Kairo das *dār al-bunūd* als Kerker bestimmt, Jāḳūt, II, 518, 3. — Die Grausamkeit des Abū Dscha'far al-Mansūr gegen ein hasanidisches Geschlecht, Abu-l-maḥāsīn, hrsg. v. Juynboll, I, 393.

³¹ Ibn Sa'd, VI, 261, 9ff.

³² Aus dem Gesichtspunkte eines 'Alī-Anhänger gilt der 'Abbāsīde al-Mansūr, trotz der beanspruchten Rechtmäßigkeit, als *dschā'ir* (Thronanmaßer); dies sagt ihm der fromme Theologe Abū Du'ejb (Ibn abī Dī'b bei C. van Arendonk, *De Opkomst usw.*, 40, 1) ins Gesicht (Nāwawī, *Tahḏīb*, 112, 6).

³³ *Aghānī*, XVI, 94.

³⁴ Über die *miḥan* der Schi'iten vgl. ein Sendschreiben des Abū Bekr al-Chwārizmī an die Schi'itengemeinde in Nisābūr, *Rasā'il* (Stambul 1297), 130ff. Der Traditionsspruch über die Prüfungen der Anhänger 'Alīs findet sich bei Ja'ḳūbī, *Historiae* ed. Houtsma, II, 242.

³⁵ *Kenz al-'ummāl*, VI, 81, nr. 1271.

³⁶ Vgl. Jāḳūt, hrsg. v. Margoliouth, VI, 136, 3.

³⁷ Ebenda, 12, 2.

³⁸ Dahabī, *Taḏkirat al-huffāz*, IV, 11.

³⁹ Vgl. E. G. Browne, *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge* (Cambr. 1896), 122–146 (wo auch Literaturangaben). Über Erzeugnisse dieser Literatur WZKM, XV, 330–1; neuere sind in R. Haupts *Orient. Literaturbericht*, I, nr. 3080–1 verzeichnet. Die Martyrologien werden auch *maḳātil* genannt. — Schi'itische Schriftsteller schreiben *maḳātil al-tālibijjīn*, z. B. Jāḳūt, hrsg. v. Margoliouth, I, 223 l. Z., 227, 11. Von ihrem Verfasser tradiert der Sammler des *Aghānī*, der ein Buch unter demselben Titel schrieb. — Die 'Aschūrā-Trauerfeier in Kerbelā ist zuletzt eingehend geschildert in *Lughat al-'arab* (1913), II, 286–295; vgl. Cl. Huart, *La procession des flagellants à Constantinople* (*Revue de l'Histoire des Religions* [1889], XIX, 353ff.). — Vgl. dazu die von E. Westermarck angeregte Helsingforser Doktorschrift von Ivar Lassy, *The Muharram mysteries among the Azerbaijan Turks of Caucasia* (Helsingfors 1916: IV, 284 Ss.), sowie desselben Verfassers schwedischen Auszug *Persiska Mysterier*,

Legend, dikt, drama och ceremoni (Helsingfors 1917: 237 Ss. mit über 50 Abbild.).

⁴⁰ Tha'ālibī, *Jatimat al-dahr*, I, 223. Ibn Challikān, hrsg. v. Wüstenfeld, IX, 59, wo statt *ma'āthimunā* zu lesen *ma'ātimunā*.

⁴¹ Mejdānī (Ausg. Būlak¹), I, 179: *arakku*.

⁴² Bei 'Alī b. Ibrāhīm al-Ḳummī (IV. Jhdt. d. H.), Koran-Erklärung (Steindruck, Teheran 1311—1313), 616, zu Sure 44 v. 11: „Nimm von uns die Strafe, denn fürwahr, wir sind Gläubige!“

⁴³ A. F. Badshah Husain, *Husain in the Philosophy of History* (Lucknow 1905), 20.

⁴⁴ Ebenda, 9. 18. 30.

⁴⁵ Kulīnī, a. a. O., 466. Das Zurücktreten der beiden Schutzengel wird auch für einen anderen Fall vorausgesetzt: sobald den Menschen erreicht, was ihm durch den göttlichen Schicksalsbeschuß zugebracht ist (*al-muḳaddar*); sie versuchen nicht, ihn dagegen zu schützen; sie müssen dem Beschuß freien Lauf lassen; Ibn Sa'd, III, 1, S. 22, 13.

⁴⁶ Vgl. über *taḳijja* Goldziher in ZDMG, LX, 213 ff. und Jos. Horowitz in *Der Islam*, III (1912), 63—67; vgl. ferner Subkī, I, 207, 12.

⁴⁷ Verfluchung (*la'n*) und *barā'a* bezeichnen von altersher die innere Beziehung der 'Alī-Anhänger zu den Gegnern, Ṭabarī, II, 115, 6.

⁴⁸ Kommentar des Imams Ḥasan al-'Askarī zur II. Sure 17.

⁴⁹ Kulīnī, 105.

⁵⁰ Vgl. einige Proben bei Cl. Huart in der RHR, 1889, XIX, 366.

⁵¹ Kulīnī, 105.

⁵² Die verschiedenen Lehrsprüche darüber bei Kulīnī, 368 ff. Abschnitt: *da'ā'im al-islām*. — Darum ist der treue Schi'ite = *mutawālī*, der (dem 'Aligeschlecht) Anhängliche; besondere Benennung eines syrischen Zweiges der Schi'itensekte.

⁵³ Sujūtī, *al-La'ālī al-masnū'a*, I, 184. In diesem Hauptstück (166 ff.) findet man eine Anthologie der Tendenz-Hadithe, die zur Unterstützung des schi'itischen Standpunktes von Parteileuten geschmiedet worden sind.

⁵⁴ *Aghānī*, XX, 107, 19 ff.

⁵⁵ Hillī, *Kaschf al-jakīn fī faḍā'il amīr al-mu'minīn* (Bombay 1298), 4.

⁵⁶ 'Alī al-Ḳārī, *Scharḥ al-fikh al-akbar* (Kairo 1323), 132 oben.

⁵⁷ Allerdings reihen die Ichwān al-safā (*Rasā'il*, Ausg. Bombay, IV, 66) die Attribute der höchsten religiösen Lehrautorität als Erfordernisse des Imams dessen politischen Aufgaben an und bezeichnen diese Auffassung vom Amte des Herrschers der Rechtgläubigen als ein von allen Muslimen anerkanntes Prinzip. Dies ist jedoch gewiß in ihrer schi'itischen Voreingenommenheit begründet.

⁵⁸ Das 'abbāsische Chalifat will in dieser einen Hinsicht nicht zurückstehen; 'Omar läßt man zu Ibn 'Abbās sagen: sein großes Wissen komme aus dem Hause des Propheten (*'an bejt al-nubuwwa*), Ibn Sa'd, II, 2, S. 122, 24. Die 'Abbāsiden lassen sich gern bezeichnen als *mīrāth al-nubuwwa* (Erbeil des Prophetentums) (*Agh.*, X, 124, 10; XVIII, 23*

79, 5; vgl. Ibn Dschubejr, *Travels*², ed. de Goeje 92, 2); daher ist ein Attribut der 'abbasidischen Chalifenwürde: *al-nabawi* (auf den Propheten zurückgehend; Ibn al-Kalanisi, *History of Damascus*, ed. Amedroz 155, 9. 5 v. u. 165, 5 v. u. 193, 11; Jākūt, *Mu'dscham al-udabā*, ed. Margoliouth II, 54, 12); jedoch nur im Sinne der rechtmäßigen Vererbung der Herrscherwürde vom Propheten her, zu dessen Familie auch die 'Abbāsiden gehören, nicht (wie bei den 'alidischen Imamen und den fātimidischen Chalifen) im Sinne der durch diese Abkunft angeborenen Zuständigkeit als lehrende Autorität. Vereinzelt finden wir als Schmeichelei auch aus omajjadischer Zeit die Würde des Chalifen als Erbschaft des Propheten bezeichnet in einem Schreiben des Kätib 'Abdalhamīd b. Jahjā (sofern es als echt betrachtet werden kann) an seinen Chalifen in *Rasā'il al-bulaghā*, I (Kairo 1908), 92, 9. Hier kann die Erbschaft auch nur im Sinne der beanspruchten Rechtmäßigkeit gemeint sein.

⁵⁹ Als Spruch des Imams Dscha'far al-sādiq angeführt von Suhrawardī im *Keschkūl* (Bulāk 1288) 357, 19. — Der im Dornbusch sprechende Gott wird besonders von Inkarnationsgläubigen als Gleichnis benutzt, vgl. S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, I, 48, 51.

⁶⁰ Vgl. Ausführliches in der *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, 325 ff.

⁶¹ Über Schattenlosigkeit vgl. *OLZ*, 1910, Sp. 242. Natürlich werfe der Prophet selbst keinen Schatten; süfische Erklärung bei Ibn al-'Arabī, II, 92 (Sure 20, 4); Asín Palacios, *Escatologia musulmana en la Divina Comedia* (Madrid 1919), 216.

⁶² Ibn Sa'd, V, 74, 14. Unverwundbarkeit als Erkennungszeichen des wahren Mahdi, *Kitāb al-farq*, 33 l. Z.

⁶³ Ebenda, I, 1, S. 113, 8 auf Grund von Sure 5 v. 71: *wa-llāhu ja'simuka mina-l-nāsi* (Gott schützt dich vor den Menschen), was man auf die körperliche Unverletzlichkeit des Propheten gedeutet hat. Davon handelt der 8. Abschnitt von Māwerdis *A'lām al-nubuwa* (Kairo 1319), 53—59. Über das Motiv der Unverwundbarkeit in Volkssage und Volksaberglauben vgl. Sir J. Frazer, *Golden Bough*³, I, 379. O. Berthold, *Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen* (Gießen 1911).

⁶⁴ Montet, *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord* (Genfer Jubiläumsschrift 1909), 32; vgl. Achille Robert in *Revue des traditions populaires*, XIX, Februarheft (nr. 12. 13).

⁶⁵ Vgl. *RHR*, 1889, XIX, 357, 13; 360.

⁶⁶ Solche 'Alī-ilāhī-Bekennen findet man z. B. auch unter den türkmenschen Bauern des seit dem Kriege 1877—78 durch die Türkei an Rußland abgetretenen Distriktes Kars (Ardaghan). — Über 'Alī-ilāhīs vgl. Vladimir Minorsky, *Notes sur la secte des Ahl-e-Haqq* (Paris 1922, Sonderdruck aus *RMM*, 40. und 44./45. Band), sowie dessen *Matériaux pour servir à l'étude des croyances de la secte persane, dite les Ahl-e-Haqq ou 'Alī-ilāhī*, I. Teil (Moskau 1911), ferner Eugène Aubin, *La Perse d'aujourd'hui* (Paris 1908), 333—336, 346, 350.

⁶⁷ I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm* (New Haven 1909), II (= *Journal of*

the American Oriental Society XXIX), 102. Ähnliche Lehren verkündete auch der 322/934 in Bagdad hingerichtete Selbstvergötterer al-Schalmaghānī. In seinem System der stufenweisen Verkörperungen der Gottheit werden Moses und Muhammed als Betrüger betrachtet; jener, weil er in der ihm durch Hārūn, dieser, weil er in der ihm durch 'Alī anvertrauten Sendung treulos vorging. Jākūt, hrsg. v. Margoliouth, I, 302, 13.

⁶⁸ ZDMG, XXXVIII, 391. Ibn Sa'd, III, I, 26, 10 ff.; V, 158, 18 ff., vgl. I. Friedländer in Zeitschr. f. Assyr., XXIII, 318, Anm. 3.

⁶⁹ I. Friedländer, Heterodoxies, I (= Journ. Amer. Or. Soc. XXVIII), 55 ff.

⁷⁰ Abū Zejd al-Balchī schrieb ein *Kitāb 'ismat al-anbiyā*, vgl. Jākūt, hrsg. v. Margoliouth, I, 142, 5 v. u. — Die Meinungen über 'isma sind zusammengestellt in Manār, V, 18—21; 87—93.

⁷¹ Klein, a. a. O., 73. Selbst der Philosoph Avicenna nimmt als unanfechtbar an, daß die Propheten „dem Irrtum und der Vergeflichkeit in keiner Weise ausgesetzt sind“ (Die Metaphysik Avicennas, übersetzt und erläutert von M. Horten [Halle 1907], 88, 19). Über die Unfehlbarkeit Muhammeds vgl. Tor Andræ, Die person Muhammeds (Stockholm 1918), 124 ff.

⁷² Vgl. Tor Andræ, a. a. O., 124 ff.

⁷³ Buchārī, *Tauḥīd*, 20: die zur *schafā'a* angerufenen Propheten erklären sich alle für sündhaft; freilich, nach Kaṣṭallānī, X, 437, nur aus Bescheidenheit.

⁷⁴ Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 159. Nawawī, *Tahḏīb*, 624, 3. Jahjā b. Z. ist auch sonst begünstigt, Ibn Sa'd, IV, 2, 76, 11.

⁷⁵ Ebenda, VI, 32, 5.

⁷⁶ 'Alī al-Kārī, *Scharḥ al-fikh al-akbar*, 51; eine Verhandlung über dies vielfach bestrittene Hadīth bei Subkī, *Ṭabaḳāt*, V, 123. Man läßt den Propheten Besorgnis äußern über sein jenseitiges Schicksal: „Ich weiß nicht, was mit mir geschehen wird“, Ibn Sa'd, III, 1, S. 289 l. Z. (nach Sure 46, 8). Buchārī, *Ta'bir*, nr. 26, aus Sure 46, 8. Ein starkes Sündenvergebungsgebet des Propheten, Buchārī, *Da'awāt*, nr. 39, 60; vgl. noch Subkī, II, 127.

⁷⁷ Al-Kālī, *Amālī*, II, 267.

⁷⁸ Die Überlieferung bringt diesen Spruch mit dem Hudejbija-Vertrag (6 d. H.) in Verbindung (Ibn Sa'd, II, 1, S. 76), den sie als Sieg (*fath*) betrachtet (*Usd al-ghāba*, V, 149, 14: *fathan 'azīman*), während er doch in Wirklichkeit eine Demütigung bedeutete. Dies haben selbst islamische Geschichtsdarsteller gefühlt: 'Omar — sagen sie — wäre einen solchen Vertrag nicht eingegangen (Ibn Sa'd, II, 1, S. 74, 5).

⁷⁹ Zur Erklärung der Redensart vgl. A. Fischer, ZDMG, LXII, 280.

⁸⁰ Bei Dahabī, *Tadkirat al-huffāz*, I, 235, 5.

⁸¹ *Al-Muḥibb al-Ṭabarī. Manāḳib al-'aschara* (Kairo 1326), II, 102, 6.

⁸² Buchārī, *Adab*, nr. 45 (Ausg. Juynboll, IV, 125).

⁸³ Vgl. Beispiele in Buchārī, *I'tisām* (Kaṣṭallānī, X, 365); *Ihḏā* I, 69 l. Z. — Muhammed vergift Koranverse, die er geoffenbart hatte, Buchārī, *Da'awāt*, 18.

⁸⁴ Bei Damirī, II, 216, 21 u. d. W. *ghirnik*.

⁸⁵ 'Alī al-Kārī, a. a. O., 136 unten.

⁸⁶ Nawawī, *Tahḏīb*, 113, 7.

⁸⁷ Badshah Husain, a. a. O., 5

⁸⁸ *Kaschf al-ghumma 'an dšamī' al-umma* (Kairo 1281), II, 62—75 nach Sujūtī. Vgl. Tor Andræ, *Die person Muhammeds*, 362.

⁸⁹ In der Tat sind die von Scha'rānī angeführten Eigenschaften des Propheten lauter Züge, die man im schīitischen Phantasiebild vom Propheten wiederfindet, z. B. in einer volkstümlichen Darstellung der schīitischen Glaubenslehre in türkischer Sprache, verfaßt von 'Abdarrahīm Chūjī (Stambul 1327), 10.

⁹⁰ Dies zeigen z. B. die dem vierten Imam 'Alī Zejn al-'Ābidīn zugeschriebenen Bußgebete (*Šahīfa kāmila*, nr. 9. 12. 31. 53).

⁹¹ Dschāhiz, *Tria Opuscula* ed. van Vloten (Leiden 1903), 137, 17 ff. (= *Rasā'il*, Ausg. Kairo 1324, 129 unten), erwähnt die schīitische Ansicht, daß die Imame insofern höher stehen als die Propheten, als diese wohl der Sünde, aber nicht dem Irrtum zugänglich sind, während die Imame weder sündigen noch irren.

⁹² Asad Allāh al-Kāzīmī, *Kaschf al-kinā' 'an wudschūb ḥud-dschijjat al-idšmā'* (Steindruck Bombay), 209.

⁹³ Kummī, *Koran-Erklärung*, 343, zu den Schlußworten der 13. Sure: „und bei dem die Kenntnis des Buches (*'ilm al-kitāb*) ist“; vgl. besonders noch ebenda, 457, zu Sure 24 v. 36 über die Wissenschaft der Imame; 699, zu Sure 72 v. 28 („denn er — d. i. 'Alī — umfaßt, was bei ihnen ist, und er berechnet alle Dinge an Zahl“), was gleichfalls auf die Kenntnis aller kosmischen und geschichtlichen Ereignisse bezogen wird.

⁹⁴ Ja'kūbī, *Historiae* ed. Houtsma, II, 525 unten. In diesem Sinne lassen auch gemäßigte Schīiten den 'Alī über die Zukunft des Islams prophezeien. Die ihm zugeschriebene, im IV. Jhdt. der Hidschra redigierte Sammlung von apokryphen Reden und Sendschreiben enthält, neben vielen allgemein gehaltenen apokalyptischen Äußerungen, Hinweise auf das Treiben des Hadschādsch, auf den Aufstand des *sāhib al-Zandsch*. In naiver Weise hat man auch die Vorhersagung des Mongoleneinbruches hineingedeutet; *Nahdsch al-balāgha* (hrsg. v. Muḥammed 'Abduh, Bejrūt 1307), I, 117. 126. Über ein Buch des 'Alī, in dem der tiefere Sinn des Korans ergründet war, Ibn Sa'd, XI, 101, 19. Die den 'Aliden zugeschriebenen geheimen Kenntnisse werden durch den Chāridschiten verspottet, *Aghānī*, XX, 107, 16 ff.

⁹⁵ Sie geben vor, dem 'Alī zugeschriebene geheimnisvolle Werke (s. vorige Anm.) zu besitzen, die bald als der Inbegriff aller religiösen Wissenschaft der Propheten geschildert, bald als apokalyptisch-weissagende Schriften bezeichnet werden, in denen die Weltereignisse aller Zukunft enthüllt seien. Sie seien dem 'Alī vom Propheten anvertraut und in der Reihenfolge der rechtmäßigen Imame, als der jeweiligen Träger der 'alidischen Geheimwissenschaft, von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden. Die meist-erwähnten von diesen Büchern sind das *Dschafr* und die *Dschānī'a*. Der alte Mu'tazilit Bischr b. al-Mu'tamir aus Baghdād (IX. Jhdt.) nennt in einem seiner Lehrgedichte die Schīiten Leute, „die vom *dšafr* verblindet sind“ (Dschāhiz, *Hajawān*, VI, 94, 1). Selbst die äußere Beschaffenheit dieser angeblichen Geheimbücher wird in

der schīitischen Literatur beschrieben; die *Dschāmi'a* als eine Rolle, die 70 Armlängen (nach dem Arm des Propheten gemessen) umfasse (Kulīnī, a. a. O., 146—148; Kāzīmī, a. a. O., 162). Siehe die Literatur darüber ZDMG, XLI, 123 ff. Außer diesen beiden Geheimschriften erwähnt Kulīnī noch das im Besitz der Imame befindliche *mashaf Fāṭima*, das der Prophet vor seinem Tode seiner Tochter anvertraut habe; es soll an Umfang dreimal so groß sein als der Koran.

Man hat mystische Prophezeiungsbücher dann im allgemeinen *dschafr* genannt; dies Wort scheint auch im maghrebischen *lendschefār* zu stecken bei E. Doutté, *Un texte arabe en dialecte oranais* 13, 25 (= *Mémoires de la Société de Linguistique*, XIII, 347). Die Handhabung und Erklärung der *dschafr*-Bücher ist ein vorzüglicher Gegenstand des islamischen Okkultismus. Vgl. z. B. Kairoer Katalog, VIII, 83. 101. Der berühmte Mystiker Muḥjī al-dīn ibn al-ʿArabī ist an dieser Literatur stark beteiligt (ebenda 552). Über ein in der großherrlichen Schatzkammer zu Stambul aufbewahrtes *dschafr*-Werk von Abū Bekr al-Dimashqī (st. 1102/1690) s. Murādī, *Silk al-durar* (Bulāk 1301), I, 51.

⁹⁶ Ein Enkel Husejns, Muḥammed b. ʿAlī (st. 114/732 oder 117/735 in Medīna im Alter von 73 Jahren) warnt bereits vor ihr als einer Fälschung des Korans, mit Berufung auf Sure 6 v. 67 (Ibn Saʿd, V, 236, 5. 7). Ganz abgesehen von einer dem Hasan al-ʿAskarī gewiß fälschlich zugeschriebenen Koranerläuterung, besitzen wir vom Anfang des IV. Jhdts. d. H. an vollständige schīitische *Tafsir*-Werke.

⁹⁷ Vgl. oben Anmerkung 29.

⁹⁸ Den Mangel einer maßgebenden Instanz im sunnitischen Islam macht diesem der Schīitismus schon in alter Zeit zum Vorwurf und läßt ihn durch ʿAlī selbst aussprechen; vgl. ZDMG, LIII, 382, Anm. 3. — Im selben Geiste verurteilt der neuzeitliche schīitische Gelehrte Badshah Husain (a. a. O., 14) die „pseudo-democratic form of government (der alten Chalifenzeit) based on the consciousness of the general tendency of the people“.

⁹⁹ Die Theologen der verschiedenen schīitischen Untersekten entwickeln gegeneinander eine reiche polemische Literatur, die nicht nur ihre abweichenden Meinungen in der Imamatsfrage zum Gegenstande hat, sondern auch auf andere dogmatische und gesetzliche Fragen sich erstreckt, in denen sich Unterschiede zwischen den einzelnen Schīitengruppen ergaben. An der Wende des III.—IV. Jahrhunderts d. H. schrieb der imāmitische Theologe Hasan b. Muḥammed al-Naubachtī, ein gewiegter Mutakallim, ein *Kitāb fraḥ al-Schī'a* (über die Sekten der Sch.), ferner *al-Radd ʿalā fraḥ al-Schī'a mā chalā al-Imāmijja* (Widerlegung der Sekten der Sch. mit Ausnahme der Imāmiten). Vgl. Abu'l-ʿAbbās Aḥmed al-Nadschāschī, *Kitāb al-ridschāl* (Schīitisches Gelehrtenlexikon, Bombay 1317), 46. — Dschāhiz, der der Entstehung der Sekten noch sehr nahe stand (st. 255/869), schrieb ein Buch über die Schīiten (*kitāb al-rāfiḍa*), das aber leider nicht erhalten zu sein scheint; er bezieht sich darauf in einer kurzen Abhandlung *fī bajān madāhib al-Schī'a* (*Rasā'il*, Ausg. Kairo, 178 bis 185; die Ausführung 181, 3 v. u.), die jedoch weniger bietet, als ihr Titel verspricht.

¹⁰⁰ Kāzimī, a. a. O., 80.

¹⁰¹ Über seinen Aufenthaltsort in einem von einer Fayence-Kuppel umwölbten (vgl. E. Herzfeld, Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Sāmarrā [Berlin 1912], 49) unterirdischen Gemach (*sārdāb*) bei Sāmarrā vgl. die Beschreibung von Kāzim al-Dudschejfi in der Baghdader Zeitschrift *Lughat al-ʿarab*, I (1912), 144 ff. Andere versetzen seinen Aufenthaltsort nach Hilla (Ibn Baṭṭūṭa, Pariser Ausg., II, 98, vgl. noch Goldziher, Abhandlungen zur arab. Philologie, II, LXIII).

¹⁰² Nadschāschī, a. a. O., 237.

¹⁰³ Die innerschīitischen Abweichungen in bezug auf die Person des verborgenen Imams vom Standpunkte des Zwölferglaubens aus dargestellt und widerlegt durch Abū Dschaʿfar ibn Babūje al-Ḳummī in der durch E. Möller herausgegebenen Schrift Beiträge zur Mahdīlehre des Islams (Heidelberg 1901). Vgl. die für die Kenntnis der inneren Sektengestaltung der Schīʿa wichtige Arbeit von I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites* (vgl. Anm. 67), II, 23—30.

¹⁰⁴ Die sunnitische Tendenz-Überlieferung läßt den *radschʿa*-Glauben als der ʿalidischen Familie fremd von Muḥammed b. ʿAlī (st. 114/732 oder 117/735), Enkel des Husejn, sehr nachdrücklich ablehnen (Ibn Saʿd, V, 236, 10). In derselben Weise läßt sie andere schīitische Grundlehren (Nachfolge u. a. m.) durch Abkömmlinge des Hasan und Husejn zurückweisen (ebenda, 235—239).

¹⁰⁵ Über ʿAbdallāh b. S. und die durch ihn über die Natur des ʿAlī verkündeten Lehren vgl. die Abhandlung I. Friedländers in *Zeitschr. f. Assyr.* XXIII, 296 ff. — Zum Glauben an die Wiederkehr des ʿAlī s. Dschāḥiḻ, *Hajawān* V, 134. Zum *radschʿa*-Glauben vgl. Ibn Saʿd, III, I, 26, 16; VI, 159, 13.

Auch in (nichtschiitischen) Sūfikreisen ist, im Anschluß an die bei ihnen gangbare Apotheose des ʿAlī, zuweilen die Vorstellung über sein Fortleben und dereinstiges Wiedererscheinen zum Ausdruck gekommen. Von dem heiligen ʿAlī Wefā berichtet Schaʿrānī: „Er sagte: ʿAlī b. Abī Ṭālib sei (in den Himmel) emporgehoben worden wie Jesus; wie dieser wird er auch herabsteigen“. Dazu fügt Schaʿrānī: „Dasselbe lehrte (mein Meister) Sejjidī ʿAlī al-Chawwās. Ich hörte ihn sagen: Noah behielt von der Arche ein Brett übrig auf den Namen des ʿAlī b. Abī Ṭālib, auf dem er dereinst in die Höhe erhoben werden sollte. Dies Brett blieb in der Obhut der göttlichen Allmacht aufbewahrt, bis ʿAlī auf ihm erhöht wurde“. (*Lawākiḥ al-ancār*, II, 59.) Diese Sūfillegende ist übrigens die weiterbildende Anknüpfung an die islamische Legende vom Bau der Arche. Gott befahl dem Noah 124 000 Bretter für den Bau zu bereiten; auf jedem ließ Gott den Namen je eines Propheten von Adam bis Muhammed sichtbar werden. Es stellte sich zuletzt heraus, daß zur Vollendung der Arche noch vier Bretter nötig waren; diese verfertigte nun Noah, und auf ihnen erschienen die Namen von vier Genossen (damit sind die vier ersten sunnitischen Chalifen gemeint, deren vierter ʿAlī). So ausgerüstet wurde dann die Arche gegen die Flut widerstandsfähig. Die Legende wird weitläufig erzählt in Muḥammed b. ʿAbdalrahmān al-Hamadānis Buch über die

Wochentage (*Kitāb al-sub'ijjāt fī mawā'iz al-barijjāt* [Būlak 1292] a. R. von Faschnis Kommentar zu den 40 Traditionen des Nawawī), 8–9.

¹⁰⁶ Wellhausen, Die religiösen Oppositionsparteien, 93. Man hat versucht, auch auf ältere Quellen dieses Glaubens zurückzugehen. In den Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch., VII, 71 hat Pinches auf Grund keilschriftlicher Texte gefolgert, daß bereits im alten Babylon der Glaube an das dereinstige Wiedererscheinen des alten Königs Sargon I., der die alte Reichsmacht wiederherstellen werde (*dadrum* „the twofold King“), gelebt haben soll. Lesung und Deutung ist jedoch von der assyriologischen Kritik abgelehnt worden.

¹⁰⁷ Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 158 (nach Origenes).

¹⁰⁸ Vgl. zuletzt die Einleitung Basset's zu Fekkare Jyasous (Les Apocryphes éthiopiens, XI. Bd., Paris 1909), 4–12.

¹⁰⁹ Revue des Traditions populaires, 1905, 416.

¹¹⁰ Mas'adī, Prairies d'or, hrsg. v. C. Barbier de Meynard, VI, 187.

¹¹¹ Bīrūnī, Chronology of ancient nations, übers. von E. Sachau, 194. — Über Bihāfrīd s. Houtsma in WZKM, 1889, 30 ff.

¹¹² Barhebraeus, Hist. Dynastiarum, Ausg. Beirut, 218, vgl. Zeitschr. f. Assyr., XXII, 337 ff.

¹¹³ *Risālat al-ghufrān* (Kairo 1321/1903), 150.

¹¹⁴ Bosworth-Smith, Mohammed and Mohammedanism² (London 1876), 32.

¹¹⁵ Henry Lansdell, Russian Central Asia, I (London 1885), 572.

¹¹⁶ Muh. Studien, II, 324; R. Frank, Scheich 'Adī, der große Heilige der Jezīdīs (Berlin 1911, XIV. Bd. der Türk. Bibliothek), 47.

¹¹⁷ Henri Carbou, La région du Tchad et du Ouadaï, I (Paris 1912), 136.

¹¹⁸ Vgl. I. Friedländer, Jewish-Arabic Studies in der Jewish Quarterly Review (1912), N. S. III, 266.

¹¹⁹ Transactions of the third Congress for the History of Religions, I, 101.

¹²⁰ Auch gläubige Schīiten verloren leicht die Geduld in der Erwartung der Wiederkehr des verborgenen Mahdī. Zur Beschwichtigung der Zweifel solcher Leute verfaßte Abū Dscha'far Muḥammed ibn Babūje (st. 381/991) seine oben (Anm. 103) erwähnte Schrift; vgl. die Einleitung und S. 17, 8 ff. Also kaum ein Jahrhundert nach dem Verschwinden des zwölften Imams war der Zweifel an der Wiederkehr im Kreise seiner Gläubigen verbreitet (*radscha'a kathīrun 'an al-kaul bīl-imāmat li-ṭūl al-amad*).

¹²¹ B. Talm. *Sanhedrin* 97b. Über die Herausrechnung der Ankunft des Messias aus dem Zahlenwert der Worte *hastēr astīr* in Deut. 31, 18 und aus Dan. 12, 11. 13 s. Bīrūnī, Chronology of ancient nations hrsg. v. Sachau, 15–17 (Schreiner, ZDMG, XLII, 600). Vgl. für diese Literatur die Bibliographie bei Steinschneider, ZDMG, XXVIII, 628, Anm. 2; S. Poznanski, Miscellen über Sa'adja, III (in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums, XLIV, 1901).

¹²² *Kaḍaba al-waḳkātūna*: „die Zeitbestimmer lügen“. Die Aussprüche der Imame hierüber in einem besonderen Kapitel (*bāb karāhijāt al-tauḳīt*, über Verwerflichkeit der Zeitbestimmung) bei Kulīnī, a. a. O., 232—33 und mit weiterem Material vermehrt im schiitischen Kalām-Werk des Dildār ‘Alī, *Mir’āt al-‘uḳūl fī ‘ilm al-usūl* (auch: *‘Imād al-islām fī ‘ilm al-kalām*), I, 115f. (Lacknau 1318—9). — Ein *Kitāb waḳt churūdsch al-ḳā‘im* (Zeitpunkt des Hervortretens des Mahdī) wird bei Ṭūsī, *List of Shy’a books*, nr. 617 von dem als Übertreiber (*ghāṭī*) und als Erfinder falscher Traditionen übel berüchtigten Muḥammed b. Hasan b. Dschumhūr al-Ḳummī verzeichnet. Dabin gehört wohl auch, wenn von einem schiitischen Theologen berichtet wird, er sei ein Übertreiber *fī-l-waḳt*, in bezug auf die (Berechnung der) Zeit (des Hervortretens des Mahdī, Nadschāschi, a. a. O., 64, 8). — Eine Mahdī-Berechnung des Ibn al-‘Arabī kritisiert weitläufig Ibn Chaldūn, *Prolegomena*, hrsg. v. Quatremère, *Not. et Extr. des MSS*, XVII, 167. Solche Berechnungen lehnen auch die Hurūfīs (oben S. 246f.) ab, trotzdem man von vornherein grade ihnen solche Kabbalistik zutrauen würde (Clément Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Houroufīs* [Leiden-London 1909], *Gibb Memorial Series*, IX, Texte 70 ff). Mit der Herausrechnung der Mahdī-Zeit verwandt sind die kabbalistischen Klügeleien in bezug auf die *sā‘a* („Stunde“, d. h. das Weltende, die Zeit der Auferstehung). Mit Berufung auf Sure 6 v. 59 („Bei Ihm sind die Schlüssel des Verborgenen, niemand kennt sie als nur Er“) und 7 v. 186 („Sie werden dich fragen nach der ‚Stunde‘, für welchen Zeitpunkt sie festgesetzt ist; sprich: ihr Wissen ist allein bei meinem Gott; nur Er wird sie zu ihrer Zeit bekannt machen“ = Matth. 24, 36) hat die korrekte Rechtgläubigkeit solche Berechnungen als koranwidrig zurückgewiesen. Den Stoff für dieses theologische Thema findet man ausführlich im Kommentar des Kaṣṭallānī (*Bulāḳ* 1285) zu Buchārī, *Idschārāt*, nr. 11 (IV, 150); *Tafsīr*, nr. 88 (VII, 232); nr. 335 (ebenda 458f.); *Riḳāḳ*, nr. 39 (IX, 323).

Die Astronomen des Islams haben sich viel mit der Herausrechnung der Zeitdauer des islamischen Reiches aus den Konstellationen beschäftigt. Der Philosoph al-Kindī hat eine eigene Abhandlung darüber, die O. Loth in den *Morgenländischen Forschungen* (Fleischer-Festschrift, Leipzig 1875), 263—309 bearbeitet hat. Koperiert außer den astrologischen Voraussetzungen auch mit Buchstabenkabbala und Zahlenmystik (ebenda 297). Er rühmt von der arabischen Schrift, daß sie sich ganz vorzüglich zu solchen Operationen eigne (Balawī, *Kitāb Alif-bā*, I, 99, 6). Auch die Ichwān al-ṣafā (Ausc. Bombay, IV, 225) lehren, daß das Erscheinen des *ṣāhib al-amr*, für den auch sie werben, durch die Konjunktionen bestimmt ist.

¹²³ Das Wort hat in seiner älteren religiösen Anwendung noch nicht die eschatologische Bedeutung, die erst später damit verknüpft wird. Dscharīr (*Naḳā‘id*, hrsg. v. Bevan, nr. 104 v. 29) gibt dem Abraham dies Beiwort. Wenn Hassān b. Thābit in seiner Totenklage auf Muhammed (*Dīwān*, Ausg. Tunis, 24, 4) ihn als *mahdī* rühmt, so will er damit durchaus keinen messianischen Begriff verbinden,

sondern den Propheten als einen stets auf dem rechten Wege wandernden Mann preisen (vgl. auch *al-muhtadī* im 5. Vers desselben Gedichtes oder *al-murschad*, gleichfalls in einem Trauergedicht auf den Propheten, Ibn Sa'd, II, 2, S. 94, 9). Von den alten Chalifen hat man auch in sunnitischen Kreisen dies Beiwort gern auf 'Alī bezogen. In einer vergleichenden Beurteilung seiner unmittelbaren Nachfolger läßt man durch den Propheten Abū Bekr als frommen Asketen, 'Omar als energischen, treffsichern Mann, 'Alī als *hādījan mahdījan*, Leiter und Rechtgeleiteten, bezeichnen (*Usd al-ghāba*, IV, 31, 3). Sulejmān b. Surad, der Rächer Husejns, nennt diesen (nach seinem Tode) *mahdī*, Sohn des *mahdī* (Ṭabarī, II, 546, 11). — Auch die Ruhmesdichter omajjadischer Chalifen spenden ihren Fürsten dies Epithet. Farazdaq verleiht es dem Omajjaden (*Nakā'id* 51 v. 60) ganz ebenso wie dem Propheten (ebenda v. 40). Sehr häufig finden wir es auch bei Dscharīr (*Dīwān*, Ausg. Kairo 1313, I, 58, 16 von 'Abdalmalik; II, 40, 7 v. u. von Sulejmān; 94, 5 v. u. von Hischām; vgl. *imām al-hudā* oben S. 322, 16 v. u.). Unter den omajjadischen Fürsten haben jedoch fromme Leute auf 'Omar II. als den wirklichen Mahdī geblickt (Ibn Sa'd, V, 245, 5 ff.). Erst in später Zeit (576/1180) gibt ein schmeichlerischer Dichter, Ibn al-Ta'āwīdī, dies Epithet seinem Chalifen in gesteigertem Sinne: der 'abbāsische Chalife (al-Nāsir), den er besingt, sei der Mahdī; neben ihm sei die Erwartung eines anderen messianischen M. überflüssig geworden (*Dīwān* des T., hrsg. v. Margoliouth [Kairo 1904], 103 v. 5. 6).

Bekannt ist die Anwendung des Wortes zur Bezeichnung islamischer Konvertiten; man gebraucht dafür auch die Form *mūhtedī*. (Vgl. Ibn al-Munajjir, *al-Intiṣāf* [zum *Kaschschāf* des Zamachscharī, Kairo 1307], I, 136 unten zu Sure 3 v. 5). Zwei Rektoren der Azharmoschee führten in dieser Eigenschaft den Beinamen: al-Mahdī: der Kopte Muḥammed (ursprünglich Hibat Allāh) al-Ḥifnī (1812—1815) und Schejch Muḥammed al-'Abbāsī al-Mahdī (in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts; ZDMG, LIII, 702 f.).

¹²⁴ Über den Mahdīgedanken im Islam und seine Anknüpfungen vgl. James Darmesteter, *Le Mahdī depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours* (Paris 1885); Snouck Hurgronje in der *Revue coloniale internationale* 1886 (abgedruckt in *Ver spreide geschriften*, I [Bonn 1923], 147 ff.); van Vloten, *Les croyances messianiques*, in seinen *Recherches sur la domination arabe* usw. (Amsterdam, Akademie, 1894), 54 ff.; denselben in ZDMG, LII, 218 ff.; E. Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane* (Paris 1903); I. Friedländer, *Die Messiasidee im Islam* (Festschrift für A. Berliner, Frankfurt a. M. 1903, 116—130), D. S. Margoliouth, *On Mahdī and Mahdism in the Proceedings of the British Academy*, VII (London 1916); A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, 291 ff.

¹²⁵ Besonders im maghribinischen (nordafrikanischen) Islam sind solche Bewegungen häufig hervorgetreten; die Maghribiner haben den überlieferten Glauben, daß der Mahdī auf marokkanischem Gebiet erscheinen werde (Doutté, *Les Marabouts* [Paris 1900], 74), wofür auch Ḥadīth-Sprüche geltend gemacht werden konnten (ZDMG,

XLI, 116f.). Im Maghrib sind auch zu verschiedenen Zeiten Männer aufgetreten, die sich als den wieder auf Erden erschienenen Jesus ausgaben und unter diesem Titel ihren Anhang zur Bekämpfung der Fremdherrschaft aufwiegelten (Doutté, a. a. O., 68). Während einige dieser Mahdibewegungen (wie z. B. die zur Gründung des Almohadenreiches im Maghrib führende) nach dem Sturze der durch sie herbeigeführten politischen Gebilde kaum irgendeine Nachwirkung für die Zukunft zurückließen, dauern die Spuren solcher Bewegungen im schifitischen Sektenwesen bis zum heutigen Tage fort. In den letzten Jahrhunderten sind einige solcher sektiererischen Erscheinungen außer im osmanischen Reiche (vgl. Anm. 126) in verschiedenen Teilen des indischen Islams zutage getreten, hervorgerufen durch Männer, die sich als den erwarteten Mahdī ausgaben, und deren bis zum heutigen Tage in Sektengruppen geeinigte Anhänger den Glauben haben, daß die Mahdīerwartung des Islams in jenen Männern beschlossen war. Man nennt solche Sekten daher *Ghajr-Mahdī*, d. h. Leute, die an das Erscheinen eines Mahdī für die Zukunft nicht mehr zu glauben haben. Einige von ihnen (Mahdawī-Sekte) betätigen wild-fanatistische Gesinnungen gegen Andersgläubige. Man findet Näheres über diese Sekten in E. Sell, *The Faith of Islam* (London 1880), 81—83. Im Bezirk Kermān (Belūtschistān) lebt noch jetzt die Erinnerung an einen indischen Mahdī vom Ende des XV. Jahrhunderts fort. Den rechtgläubigen Sunniten (Namāzī, so genannt, weil sie den gesetzlichen Salāt-Ritus = *namāz*, üben) steht dort die Sekte der *Dikrī* gegenüber, deren zumeist der nomadischen Bevölkerung angehörende Anhänger ihre vom rechtgläubigen Islam abweichende Lehre und Übung auf einen Mahdī, Muhammed aus Dschaunpūr, zurückführen, der aus Indien vertrieben, von Ort zu Ort wandernd in einem Tale des Hilmend (1505) starb (*Revue du Monde musulman*, V, 142). In der durch den rechtgläubigen Islam geheiligten „Schicksalsnacht“ (*lejl al-ḡadr*, 27. Ramadhān) errichteten sie einen Steinkreis (*dā'ira* «circular wall», vgl. Herklots, *Qanoon-e-Islam*, 259), innerhalb dessen sie ihren ketzerischen Ritus üben. Man nennt diese Sekte davon auch *dā'ire wāle*, d. h. „Leute des Kreises“ (Angaben von Josef Horowitz).

¹²⁶ Vgl. F. Babinger in *Der Islam*, XI (1921), 72 ff., sowie L. Forrer, *Die osmanische Chronik des Rustam Pascha* (Leipzig 1924: *Türk. Bibl.*, XX. Bd.), 21 f., 56; vgl. dazu 26, 72, 73.

¹²⁷ Vgl. Martin Hartmann, *Der islamische Orient*, III, 152.

¹²⁸ Vgl. z. B. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.*, I, 431, nr. 25. — Kritik der Mahdī-Hadīthe bei Ibn Chaldūn, *Muḡaddima* (Ausg. Bulāḡ 1284), 261. — Die Mahdī-Überlieferungen des sunnitischen Islams hat unter den theologischen Autoritäten der Orthodoxie in mehreren Schriften zusammengestellt der mekkanische Gelehrte Schihāb al-dīn Aḡmed Ibn Ḥadschar al-Hejtamī (st. 973/1565). Er hat darüber eine Sonderschrift verfaßt, die bei Brockelmann, a. a. O., II, 388, nr. 6 verzeichnet ist, und auf die er sich in einem Fetwā bezieht (*Fatāwī ḡadūthijja*, Kairo 1307, 27—32), worin er die sunnitischen Lehren über den Mahdīglauben, über die das Erscheinen dieses Erlösers begleitenden Ereignisse, sowie über falsche Mahdīs zusammenfaßt. Zu dieser Fetwābelehrung gab eine Anfrage Veranlassung „über

Leute, die von einem vor 40 Jahren verstorbenen Manne glauben, er sei der für das Ende der Zeiten verheißene Mahdī gewesen, und die jeden für ungläubig erklären, der daran nicht glaubt“. Es ist wahrscheinlich, daß dieser Glaube an einen der im X. Jahrhundert d. H. als Mahdīs auftretenden Männer geknüpft war, von denen in der Anm. 125 die Rede war. — Ibn Hadschar hat ferner die rechtgläubigen Mahdī-Überlieferungen zusammengestellt in einem seiner in Mekka zur Abwehr des Schīitismus i. J. 1543 gehaltenen Vorträge, *al-Šawā'ik al-muhrika* (Kairo 1312), 97—100.

¹²⁹ Die Hadīth-Sprüche darüber, schlecht beglaubigt und voll Widersprüche, im *Mānar*, VII, 393—396.

¹³⁰ Diesen Einwurf entkräften die „Zwölfer“ durch die Behauptung, daß der Text der den Namen des Mahdī festsetzenden Überlieferung verderbt (*musahhaf*) sei. An Stelle von „und der Name seines Vaters stimmt mit dem meines (des Propheten) Vaters (*abī*) überein“ hieß es ursprünglich „mit dem meines Sohnes“ (*ibnī*); d. h. der Name des Vaters des Mahdī, Hasan, ist mit dem des Enkels des Propheten gleich. Daß der Enkel als *ibn* bezeichnet wird, könne kein Bedenken erregen (Einleitung zu Menīnis Kommentar zum Ruhmesgedicht des Behā al-dīn al-Āmilī an den Mahdī, im Anhang des *Keschkūl* 395).

¹³¹ Vgl. Goldziher, Abhandlungen zur arab. Philol., II, LXII ff.

¹³² Von einigen auserwählten Männern geht der Glaube, daß sie persönlichen Verkehr mit dem verborgenen Imam gepflegt hätten; Beispiele findet man in Ṭūsī, List of Shy'a books, 353; Kāzimī, a. a. O., 230—231. Der schīitische Theologe 'Alī b. Sulejmān al-Zurārī stand in Verkehr mit dem verborgenen Imam und erhielt schriftliche Bescheide von ihm (*kāna lahu ittīšāl bi-šāhib al-amr wa-charadschat lahu taukī'āt*, Nadschāschī, *Ridschāl*, 184). Der ägyptische Šufī 'Abd al-Wahhāb al-Scha'rānī (st. 973/1565), der selbst maßlose Hirngespinnste über mystische Begegnungen hatte, erzählt in seinen Šufī-Biographien von einem älteren Šufīgenossen Hasan al-'Irākī (st. um 930/1522), der ihm mitteilte, daß er in früher Jugend in seiner Wohnung in Damaskus den Mahdī eine volle Woche hindurch beherbergt habe und von ihm in den šufischen Andachtsübungen unterrichtet worden sei. Dem Segen des Mahdī verdanke er sein hohes Lebensalter; zur Zeit dieses Verkehrs mit Sch. soll Hasan schon 127 Jahre alt gewesen sein. Fünfzig Jahre verbrachte er auf weiten Reisen bis nach China und Indien, worauf er sich in Kairo niederließ, wo er unter der Eifersucht anderer Šufīleute viel zu leiden hatte. Sie hatten ihn wohl als schwindelhaften Abenteuerer erkannt. (*Lawākiḥ al-anwār fī ṭabaqāt al-aḥjār* II, [Kairo 1299], 191.) — Es gibt auch Fabeln über schriftlichen Verkehr mit dem verborgenen Mahdī. Der Vater des berühmten schīitischen Theologen Abū Dscha'far Muḥammed b. 'Alī ibn Bābūje al-Ḳummī (st. 351/991) soll durch Vermittlung eines 'Alī b. Dscha'far b. al-Aswad ein schriftliches Ansuchen an den „Meister der Zeit“ gesandt haben, in dem er, der Kinderlose, um seine Fürsprache bei Gott zur Abwendung dieses Übelstandes bat. Er erhielt bald darauf vom Mahdī eine schriftliche Erledigung,

in der ihm die Geburt zweier Söhne verheißen wurde. Der Erstgeborene war eben Abū Dscha'far, der sich zeitlebens dessen gerühmt haben soll, daß er sein Dasein der Fürsprache des *ṣāhib al-amr* verdanke (Nadschāschi, a. a. O., 185). — Über einen Schriftgelehrten, der mit dem verborgenen Imam über Gesetzfragen (*ma-sā'il fī abwāb al-scharī'a*) schriftlich verhandelt haben will, vgl. ebenda, 251 unten.

¹³³ Eine solche Kaṣīde an den verborgenen Imam verfaßte u. a. der Hofgelehrte des persischen Schāh 'Abbās, Behā al-dīn al-'Āmili (st. 1031/1622); sie ist in seinem *Keschkūl* 87—89 mitgeteilt; der Text der Kaṣīde und der Kommentar von Aḥmed (nicht Muhammed; Brockelmann, I, 415, 18) al-Menīnī (st. 1108/1696, Biographie bei Murādi, *Silk al-durar*, I, 133—45) sind im Anhang zu diesem Werke (Bulak 1288) 394—435 mitgeteilt. Vgl. auch *Revue Africaine* 1906, 243.

¹³⁴ *Revue du Monde musulman*, VI, 535. Das Fetwā der 'Ulemā von Nedschef ist ebenda 681 in Übersetzung mitgeteilt. Es heißt darin: „Man muß allen Eifer anwenden, um die Verfassung durch einen heiligen Krieg zu befestigen, indem man sich dabei an den Steigbügel des Imams des Zeitalters hält — möge unser Leben sein Lösegeld sein. Das geringste Zuwiderhandeln und die geringste Nachlässigkeit (in der Erfüllung dieser Pflicht) käme dem Verlassen und der Bekämpfung dieser Majestät gleich“. Dies letztere bezieht sich nicht, wie der Übersetzer erklärt, auf den Propheten Muhammed, sondern auf den im vorhergehenden Satze genannten „Imam des Zeitalters“, d. h. den verborgenen Mahdī-Imām. — Auch die Freunde der verfassungsfeindlichen Reaktion berufen sich in einem die Zurückziehung der Verfassung billigenden Schriftstück darauf, daß dieser Schritt des Schāhs „durch Gott und den Imam des Zeitalters eingegeben sei“, vgl. *Revue du M. musulman*, VII, 151. — Vgl. noch E. G. Browne, *Persian Revolution* (Cambridge 1910), 152, 10 und 336 (Thronrede); E. Aubin, *La Perse d'aujourd'hui* (Paris 1908), 160.

¹³⁵ Dies bemerkt bereits Maḥdisī, hrsg. v. de Goéje, 238, 6.

¹³⁶ Ibn Tejmijja, *Rasā'il*, I, 277 unten führt als dogmatische Lehren der Rāfiḍī lauter mu'tazilitische Thesen an.

¹³⁷ Vgl. *ZDMG*, LIII, 381.

¹³⁸ Muhammed Bākir Dāmād, *al-Rawāschih al-samāwīja fī sharḥ al-aḥādīth al-imāmīja* (Bombay 1311), 133.

¹³⁹ Vgl. *Fark*, 150, 9.

¹⁴⁰ Kāzimī, a. a. O., 99. Der fātimidische Chalife al-Mustansir sagt in einem ihm zugeschriebenen Gedichtchen ausdrücklich, sein Bekenntnis sei *al-tauḥīd wa'l-'adl*; Ibn al-Ḳalānisi, *History of Damascus*, hrsg. v. Amedroz, 95, 11.

¹⁴¹ Zum Erweise dieser Tatsache möge es genügen, auf einige auch im Druck zugängliche Werke aus der theologischen Literatur der Schīiten hinzuweisen, aus denen die im Texte erwähnte Methode der schīitischen Dogmatik, auch in bezug auf die mit der Imamlehre zusammenhängenden Fragen, klar hervortritt. Eine bündige Darstellung der Imamlehre gibt Nasīr al-dīn al-Ṭūsī (st. 672/1273) in seinem *Tadschrīd al-'aḳā'id*, mit der Erläuterung des

‘Alī b. Muḥammed al-Ḳuschdschi (st. 879/1474, Brockelmann, I, 509), gedruckt Bombay 1301 (die Stelle findet sich Seite 399 ff.). — Nasīr al-dīn al-Ṭūsī hat ferner die Imamfrage in schī‘itischem Sinne im Gegensatz zu dem sunnitischen Standpunkt kurz beleuchtet in seinen Glossen zu dem *Muḥaṣṣal* des Fachr al-dīn al-Rāzī (Kairo 1323: *Talchīs al-muḥaṣṣal*; Brockelmann, I, 507, nr. 22), 176 ff. Hasan b. Jūsuf ibn al-Muṭahhar al-Hillī (st. 726/1326): *Kitāb al-alfejn al-fārīk bejna-l-sidk wa’l-mejn* (Buch der 2000, das scheidet zwischen Wahrheit und Lüge, d. i. 1000 Beweise für die Wahrheit der schī‘itischen Imamlehren und 1000 Widerlegungen der gegnerischen Einwürfe, Bombay 1298); desselben Verfassers: *al-Bāb al-ḥādī ‘aschar* (der elfte Abschnitt). Al-Hillī hat diesen Leitfaden der Dogmatik als Ergänzung seines Auszuges aus dem zehn Hauptstücke umfassenden und bloß die Ritualia behandelnden *Misbāḥ al-mutahaddschid* (Brockelmann I, 405) des Abū Dscha‘far al-Ṭūsī diesem Werke selbständig hinzugefügt. Es ist mit Erläuterung des Miḳdād b. ‘Abdallāh al-Hillī (Brockelmann, II, 199) herausgegeben (Naval-Kishor-Druck 1315/1898). — Aus der neueren Literatur ist besonders beachtenswert Dildar ‘Alis *Mir’āt al-‘uḳūl fī ‘ilm al-uṣūl*, ein über schī‘itische Dogmatik vorzüglich unterrichtendes Werk in zwei Bänden (von denen der eine das *tauḥīd*, der andere das ‘*adl* umfaßt), gedruckt in Lacknau (Druckerei ‘Imād al-Islām) 1319.

¹⁴² Gründliche Einsicht in solche Streitpunkte bietet das Buch *al-Intiṣār* vom schī‘itischen Gelehrten ‘Alī al-Murtaḍā ‘Alam al-ḥudā (st. 436/1044 in Baghdād). In diesem in einem Bombayer Steindruck vom Jahre 1315 d. H. zugänglichen Werke werden die rituellen und gesetzlichen Streitpunkte der Schī‘iten in ihrem Verhältnis zu den sunnitischen *madāhib* durch alle Kapitel der Gesetzkunde geprüft. Es ist das beste Hilfsmittel für die Kenntnis dieser Fragen. — In der europäischen Literatur ist das islamische Gesetz in seiner schī‘itischen Feststellung dargestellt durch Querry, *Droit musulman* (zwei Bände, Paris 1871).

¹⁴³ Vgl. Nöldeke-Festschrift (Gießen 1906), 323.

¹⁴⁴ Wir verweisen für diesen Streitpunkt auf die anschauliche Erzählung in der Autobiographie des ‘Umāra al-Jamanī, hrsg. v. H. Derenbourg (Paris 1897), 126. Sie bildet häufig den Gegenstand sunnitisch-schī‘itischen Streites; z. B. Abū Jahjā al-Dschurdschānī (Ṭūsī, *List of Shy‘a books*, 28, 5) verfaßte die Darstellung eines „Streitgespräches zwischen einem Schī‘iten und einem Murdschī‘iten (Sunniten) über das Bestreichen der Fußbekleidung, den Genuß des *dschirri*-Fisches und andere Streitfragen“. Der hier genannte Fisch (auch *inklīs* = ἔγκελος und *dschirriṯh* genannt) ist eine Aalart (Muräne, s. Imm. Löw in Nöldeke-Festschrift, 552 unten), deren Genuß nach der Überlieferung der Schī‘iten ‘Alī in hohem Grade gemißbilligt haben soll; darüber belangreiche Mitteilungen bei Dschāḥiz, *Kitāb al-hajawān*, I, 111 und Kulīnī, a. a. O., 217. Der Volksglaube hält die *dschirri* wie auch andere Tierarten für verzauberte Menschen, Dschāḥiz, a. a. O., VI, 24, 6; *Tria Opuscula*, 102, 11. — Vgl. über die Feststellung dieses Fischnamens noch Imm. Löw sowie Th. Nöldeke in *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, 85—86.

¹⁴⁵ E. G. Browne, An abridged translation of the History of Tabaristan by Ibn Isfendiyar (London 1905, Gibb Memorial Series, II), 175. — Selbstverständlich sammeln die Schiiten Hadith-Sprüche, die die Forderung dieser Art des *adān* bekräftigen, vgl. Abu'l-mahāsīn, hrsg. v. Popper, III, 12, vorl. Z. Durch die Veränderung des Gebetrufes in diesem Sinne wird in der Öffentlichkeit die schiitische Besitznahme eines früher durch Sunniten beherrschten Gebietes erwiesen (vgl. Maḳrīzī, *Chīṭāṭ*, II, 270 ff.). Damit bekundet z. B. der General Dschauhar den Sieg des fātimidischen Regimentes in der Tulun- und 'Amr-Moschee in der Hauptstadt Ägyptens (Gottheil im *Journal of the Americ. Orient. Soc.*, XXVII, 220, Anm. 3). Maḳrīzī, *Kitāb itti'āz al-hunafā*, hrsg. v. H. Bunz (Leipzig 1909), 78, l. Z. (92), wo auch über andere rituelle Meinungsverschiedenheiten die Rede geht. Der Rebell Basāsīrī läßt in Bagdad und den anderen irākischen Orten, um die Anerkennung des fātimidischen Chalifates zu bekunden, dem *adān* die schiitische Formel hinzufügen (Ibn al-Ḳalānisī, *History of Damascus*, hrsg. v. Amedroz, 88, 5 v. u., Subki, *Ṭabaḳāt al-Schāf.*, III, 295 stellenweise). — Ein Beispiel aus Südarabien steht bei Chazradschī, *The Pearl-Strings etc.*, translated by Redhouse, I (London 1906, Gibb M. S. III), 182; vgl. ebenda 190, 5 v. u. — Hingegen wird die Verleugnung der fātimidischen und die Rückkehr zur 'abbāsīdischen Oberhoheit in Damaskus und anderen Orten Syriens durch die Abschaffung jener Formel veranschaulicht (Fāriḳī bei Amedroz, a. a. O.; 109, Ibn al-Ḳalānisī, 301, 14), die der närrische Fatimide al-Hākim verordnete, als er in einem seiner Wahnsinnsanfalle die Attribute des Sunnitismus wieder einführen ließ (Abu'l-mahāsīn, hrsg. v. Popper, II, 599, 10). — Als im Jahre 307/919 Nordafrika der schiitischen Herrschaft unterworfen wurde, ließ der neue Machthaber dem frommen Mu'eddi'n 'Arūs die Zunge ausreißen und ihn unter großen Martern hinrichten, weil Zeugen gegen ihn aussagten, daß er im Gebetruf den durch die Schiiten geforderten Zusatz nicht hinzufügte (*Bajān al-mughrib*, hrsg. v. Dozy, I, 186). Vgl. die Verordnungen der schiitischen Eroberer daselbst nach dem Sturz der Aghlabiden, ebenda, I, 148; 231. Über *Adān*-Veränderungen vgl. noch Abu'l-mahāsīn, a. a. O., II, 713 vorl. Z.; 742, 3; 770, 12.

¹⁴⁶ Vgl. Maḳdisī, hrsg. v. de Goeje, 238, 2.

¹⁴⁷ Noch klarer tritt die Geringfügigkeit der ritualistischen Unterschiede zutage, wenn wir die verschiedenen alten Glaubensbekenntnisformeln (*'akā'id*) der sunnitischen Autoritäten daraufhin beobachten. Eine Reihe solcher *'Akā'id*-Formeln ist bei Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York 1903), 203 ff., in englischer Übersetzung gesammelt. Unter den alten Formeln ist im sunnitischen Islam die des Abū Dscha'far Aḥmad al-Ṭahāwī (st. 351/933) (gedruckt Kasan 1902, mit Kommentar des Sirādsch al-dīn 'Omar al-Hindī, st. 773/1371) sehr angesehen. Es wird darin auf die hauptsächlichsten Unterscheidungs Momente der zwei Sekten (Chalifatsordnung, Schätzung der Genossen) gehörig Bezug genommen, und diese werden in sunnitischem Sinne bestimmt. Von den ritualistischen Unterscheidungsfragen wird jedoch

nur auf eine einzige Bezug genommen, nämlich die Zulässigkeit dessen, daß man sich in der Vorbereitung zum Gebet unter gewissen die unmittelbare Waschung des Fußes erschwerenden Umständen „mit der Bestreichung der Fußbekleidung begnüge“ (*al-mash 'alā al-chuffejn*). Die Schiiten wollen einen solchen Ersatz nicht anerkennen. Mit demselben Gewicht wird die Zulassung des *m.* als unerläßliche Bedingung des sunnitischen Islams in einem kurzen Handbuch der Rechtgläubigkeit erwähnt, das Sufjān al-Thaurī (st. 161/778) dem Schu'ejb b. Dscharīr diktiert haben soll, vgl. *Dahabī, Taḍkirat al-huffāz*, I, 186. In dem dem Abū Hanīfa zugeschriebenen *al-Fiḥ al-akbar* wird nach dem Gebot, alle „Genossen“ zu verehren und wegen seiner Tatsünden niemand als Kāfir zu erklären, in bezug auf den Ritus nichts anderes hervorgehoben als: „Das Bestreichen der Fußbekleidung ist Sunna, und der Tarāwiḥ-Ritus in den Nächten des Ramaḍān ist Sunna, und das Beten hinter frommen und sündigen (Imamen), wenn sie sonst zu den Rechtgläubigen gehören (vgl. oben S. 78), ist erlaubt“. In einer als *Wasijja* bekannten Belehrung, die gleichfalls dem Abū Hanīfa zugeschrieben wird, wird aus dem rituellen Kreise ausschließlich das *mash 'alā al-chuffejn* erwähnt. „Wer die Zulässigkeit davon bestreitet, von dem kann man fürchten, daß er ein Ungläubiger ist“. (Vgl. auch die Lehre des Abū Hanīfa bei Jāfi', *Marham al-'ilal al-mu'ḍila*, hrsg. v. Sir E. D. Ross [Kalkutta 1910, Bibl. Indica, new series, nr. 1246], 75, 6.) Auch Abu'l-Hasan al-Asch'arī hebt in seiner Bekenntnisschrift *Maḳālāt al-islāmijjīn* diese rituelle Kleinigkeit unter den einschneidendsten Glaubenslehren hervor (bei Ibn Kaḟjim al-Dschauzija I, 31, 4). Im selben Sinne teilt Ghazālī als Spruch des Asketen Du'l-nūn mit: „Drei Dinge gehören zu den Kennzeichen der Sunna: Das Bestreichen der Fußbekleidung, die sorgfältige Teilnahme am Gebet in Gemeindeversammlungen und die Liebe für die Vorfahren (die „Genossen“) (*Kitāb al-iḳtiṣād fi-l-i'tikād*. Kairo, Kaḟbānī, o. J. 221). Daher klingt es wie eine Bemänglung der vollen Rechtgläubigkeit eines Mannes, wenn man von ihm als besondere Charaktereigentümlichkeit hervorhebt: „man verdächtigte ihn der Bestreichung seiner Füße (*al-mash 'alā riḍschlejhī*) mit Beseitigung des *chuff*“ (Abu'l-maḟāsin, hrsg. v. Popper, VI, 136, 13). Man begreift freilich nicht recht, warum man gerade diese Kleinigkeit mit so viel Gewicht ausrüstet und dogmatischen Grundsätzen fast als gleichwertig anreicht. „Wer das *mash* mißbilligt, hat fürwahr die Sunna verworfen; dies kenne ich nur als Eigenschaft des Satans“ (Ibn Sa'd, VI, 192, 5ff.). Der Erwähnung, daß der Prophet vom abessinischen Fürsten zwei schwarze Sandalen als Geschenk erhalten habe, wird hinzugefügt, daß er (bei der Vorbereitung zum Gebet) diese bestrichen habe (ebenda, I, 2, S. 169, 15). Und diese Auffassung lehrt uns die Umständlichkeit verstehen, mit der die Zulässigkeit des *mash* bezeugende Vorgänge in den lebensgeschichtlichen Überlieferungen bei Ibn Sa'd, VI, 34, 20; 75, 10 mitgeteilt sind; vgl. besonders 83, 12; 162, 4; 166, 14; 168, 6. 10. Die letzterwähnten Traditionen sollten um so eher dazu dienen, das sunnitische Zugeständnis zu rechtfertigen, als in ihnen 'Alī selbst als jener erscheint, der die von den Schiiten verpönte Übung gebilligt hat.

Hingegen läßt man den Haddschädsch b. Jüsuf in einer in Ahwāz gehaltenen *chufba* als Gegner des *mash* auftreten (bei Ṭabarī, *Tafsir*, VI, 73). — Vgl. noch A. J. Wensinck in *Der Islam*, V, 76 unten.

¹⁴⁸ Vgl. Goldziher, *Beiträge zur Literaturgeschichte der Schi'a*, 49.

¹⁴⁹ S. über diesen Typus der Eheschließung E. Westermarck, *The History of Human Marriage*, XXIII. Kap. (2. Ausg., London 1894), 517 ff.

¹⁵⁰ Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, II², 417.

¹⁵¹ W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage among the early Arabians*², 83 ff.; Wellhausen in *Nachrichten der Ges. d. Wiss.*, Göttingen 1893, 464 ff.; Lammens, *Mo'awija*, 409 (*Mélanges Beyrouth*, III, 273). Vgl. die eingehende Behandlung der *mut'a*-Frage durch Caetani, *Annali*, IV, 894 ff. — Die Nachrichten über die Abrogation der *m*-Ehe bei G. A. Wilken, *Het Matriarchaat bei de oude Arabieren* (Amsterdam 1884), 10 ff.

¹⁵² In diesen Versen werden lediglich zwei Arten rechtmäßigen Geschlechtsverkehrs festgesetzt: Gattinnen und durch Kauf erworbene Sklavinnen; „wer aber über diese hinaus begehrt, das sind die Übertreter“; dadurch sei eine dritte Art, die *mut'a*, ausgeschlossen.

¹⁵³ Abu'l-'Abbās al-Dschurdschānī, *al-Muntachab min kinājat al-udabā* (Kairo 1908), 108. Subkī, *Ṭabaqāt al-Schāf.*, II, 146, 3 v. u. Wie aber auch innerhalb des Sunna-Islams das *mut'a*-Verbot ausgespielt wird, vgl. Chr. Snouck Hurgronje in *Der Islam*, IV, 147. Wie man sich — von Gen. 38, 16 kaum verschieden — die *mut'a* vorstellte, vgl. *Muslim*, III, 312 f.

¹⁵⁴ Nach Aufzählung der ehebindernden Verwandtschaftsgrade: „und außerdem hat er euch erlaubt, daß ihr eurer Habe (Frauen) begehret in ehrbarer Weise, nicht in Unzucht, und deren ihr von ihnen genossen habt (*istamtātum*, daher: *mut'a*), denen gebet ihren Lohn (Morgengabe) in gesetzlichem Maße; und es wird euch nicht als Sünde angerechnet, worüber ihr über dies Maß hinaus miteinander übereinkommt“. Dies ist der durch eine Reihe von Traditionen unterstützte Text, in dem man die Rechtfertigung der *mut'a*-Ehe findet. Nach einer Nachricht bei Hāzimī, *Kitāb al-i'tibār fī bajān al-nāsich wa'l-mansūch min al-āthār* (Haidarābād 1319), 179 sollen im ursprünglichen Korantext nach den Worten „genossen habt“ noch die Worte gestanden haben: *ilā adschalin musamman* (bis zu einem festgesetzten Termin); dieser Zusatz wird besonders als Lesart des Ibn 'Abbās überliefert; durch sie gewinnt die Beziehung des Textes auf die Zeitehe eine besondere Stütze. Eine bündige Darstellung der Streitfrage aus schiitischem Gesichtspunkte bei Murtaḍā, *Intisār* 42. Der Chalif al-Ma'mūn soll die Absicht gehabt haben, die *mut'a*-Ehe wieder freizugeben, wurde jedoch von Jahjā b. Aktham davon abgebracht, vgl. Subkī, *a. a. O.*, I, 218, 3 ff. Trotz des zu jener Zeit bereits durchdrungenen *mut'a*-Verbotes übte der fromme Theologe Ibn Dschureidsch (st. 150/767) diese Form der Eheschließung in ausschweifender Weise, vgl. Dahabī, *Taḍkirat al-hufāz*, I, 153, 9; 154, 3.

¹⁵⁵ S. über solche Ehen in Persien E. G. Browne, *A Year amongst the Persians*, 462. Über Lockerheit der Eheauf-

fassung bei einem Teile der Schi'iten findet man eine auffallende Aufzeichnung des Dschāhiz in den *Muḥāḍarāt al-udabā* (Kairo 1287) des al-Rāghib al-Isfahānī, II, 140 (*wiḳāja*).

¹⁵⁶ Eine erschöpfende Darstellung des Standpunktes der Schi'a in dieser Frage, sowie die Kritik der von den Sunniten angeführten Beweisgründe gibt in neuester Zeit der schi'itische Theologe Muḥassin al-Husejnī al-ʿĀmilī in *al-Ḥuṣūn al-manīʿa* (Streitschrift gegen *Manār*, Damaskus 1327), 37—81.

¹⁵⁷ Vgl. für den schi'itischen Standpunkt Paul Kitabgi Khan, *Droit musulman schyite. Le mariage et le divorce* (Lausanne, Thèse, 1904), 79 ff.

¹⁵⁸ Kumejt, *Hāschimijāt*, hrsg. v. Jos. Horowitz, VI, v. 9.

¹⁵⁹ Über das wichtigste dieser Heiligtümer vgl. Arnold Nöldeke, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelā* (Berlin 1909, Türkische Bibliothek XI). Vgl. E. Herzfeld, *Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra* (Berlin 1912), 45 ff.; F. Langenegger, *Die Grabesmoscheen der Schi'iten im Iraq* (im *Globus*, XCVII, 231—237).

¹⁶⁰ Es ist kaum glaublich, daß Lynch von einem Scherifen die Belehrung erhalten haben soll, daß „die Muhammedaner in zwei Sekten geteilt seien, in die der Schiah, welche nur an den Koran glauben, und die Sunniten, die an den Koran und die Tradition glauben“ (Bericht über die Expedition der Ver. Staaten nach dem Jordan und dem Toten Meere, übers. v. Meißner [Leipzig 1850], 141). Um weitere Beispiele unrichtiger Angaben aus älterer Zeit beiseite zu lassen, will ich für die Zähigkeit dieses Irrtums nur zwei aus neuester Zeit anführen. Noch H. Derenbourg sagt in seinem Vortrag *La Science des Religions et l'Islamisme* (Paris 1886), 76: „La sounna . . . est rejetée par les schi'ites“. Und Sir J. W. Redhouse schreibt in seiner Anmerkung nr. 417 zu Chazradschts *Pearl-strings* 71: „the Shi'a and other heterodox Muslims pay little or no regard to tradition“. Noch auffallender ist es, daß in neuester Zeit ein Jurist aus Kairo den Unterschied zwischen Schi'iten und Sunniten in bezug auf die Stellung zur Überlieferung in derselben irrigen Weise darstellte, Dr. Riad Ghali, *De la Tradition considérée comme source du droit musulman* (Paris 1909), 25—27.

¹⁶¹ *Badā'ī' al-badā'ih* (Kairo 1316), I, 176 (a. R. der *Ma'āhid al-tansīs*).

¹⁶² Von dem zur Zeit des Ma'mūn in Kūfa verstorbenen 'Ubejd-allāh b. Mūsā (st. 213/828) wird berichtet, daß er schi'itisches Tendenzhadrth tradierte (Ibn Sa'd, VI, 279, 13); dessen wird auch sein Zeitgenosse Chalid b. Machlad (283, 24) beschuldigt.

¹⁶³ Zuletzt in *al-Schi'a wa-funūn al-Islām* vom zeitgenössischen schi'itischen Gelehrten Hasan Šadr al-dīn (Sidon 1331), 26—40: *fī taḳaddum al-schi'a fī 'ulūm al-ḥadīth*.

¹⁶⁴ Vgl. al-ʿĀmilī, *al-Ḥuṣūn al-manīʿa* (Damaskus 1327), 13.

¹⁶⁵ Gerade über die Frage, ob die in anerkannten Traditionen erhaltenen Bestimmungen ihre richtunggebende Geltung mit anderen Quellen der Gesetzdeduktion teilen, sind auch die Theologen der

Schī'a in zwei Parteien geteilt: Den *achbārijjūn*, d. h. jenen, die ihr Gesetz ausschließlich aus glaubwürdigen traditionellen Berichten (*achbār*) herleitend die Anwendung spekulativer Methoden ablehnen, stehen gegenüber die *usūlijjūn*, die auch den *kijās* (Analogie) und ähnliche subjektive Methoden als Wurzeln (*usūl*) zulassen. Das in Persien herrschende Schīitentum gehört der zweiten Richtung an, während die *achbārijjūn* unter den Schī'iten in Indien und im Bahrejn zu finden sind, vgl. L. Massignon, *Mission en Mésopotamie*, II (Kairo 1912), 114. Derselbe Prinzipienstreit ist auch auf sunnitischem Boden geführt worden. Vgl. die bei Schahras-tāni, 131, 7 v. u. erwähnten, einander mit Schwert und Verketzerung (*sejf wa-takfir*) befehdenden Parteien der *achbārijja* und *kalāmijja*.

¹⁶⁶ Vgl. ZDMG, XXXVI, 279 f.

¹⁶⁷ Josef Kohler in *Kultur der Gegenwart*, II. Abtg., VII, 1 (Allgemeine Rechtsgeschichte, erste Hälfte), 131.

¹⁶⁸ Snouck Hurgronje, *Mekka*, I (Haag 1888), 32 ff.

¹⁶⁹ Es kommt vor, daß der Schī'itismus auf persischem Gebiet (Kumm) erst durch arabische Ansiedler eingeführt wurde; Jāḳut, IV, 176, 4 ff.

¹⁷⁰ Tabari, I, 3081, 10. 14.

¹⁷¹ Carra de Vaux, *Le Mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam* (Paris 1898), 142. Vgl. Goldziher's Anzeige in ZDMG, LIII, 380 ff.

¹⁷² Die dem Zeremonialgesetz gegenüber betätigte Gleichgültigkeit tadelt an den Imamiten (zweifellos in übertreibend verallgemeinernder Weise) bereits der polemische Schriftsteller Schahfür b. Ṭāhir al-Isfarā'ini (st. 1078), s. den Auszug bei I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites*, II, 61, 20.

¹⁷³ *Aghāni*, XII, 23, 12 v. u.; vgl. WZKM, XV, 329.

¹⁷⁴ *Kult. d. Gegenw.*, 122, 14 v. u.

¹⁷⁵ Goldziher, *Zāhiriten*, 61 ff., ZDMG, LIII, 382. Vgl. Querry, a. a. O., I, 44 in dem Abschnitt über „Les êtres impurs et les substances impures“; nr. 10 ist: L'infidèle... „tels sont les sectateurs des ennemis de l'imam 'Ali et les hérétiques“.

¹⁷⁶ J. E. Polak, *Persien. Das Land und seine Bewohner* (Leipzig 1865), I, 128, 13.

¹⁷⁷ Ebenda, II, 55; vgl. 356, 8.

¹⁷⁸ Ebenda, II, 271, 2.

¹⁷⁹ E. G. Browne, *A Year amongst the Persians*, 371 unten.

¹⁸⁰ Vgl. ZDMG, LXI, 460, 29; ZDPV, XXIV, 61; *Moktabas*, VI, 395, Anm., bes. wichtig 399—400 (über Fanatismus der M.).

¹⁸¹ In neuester Zeit setzen sich auch in diesem Kreise moderne Kulturbestrebungen durch, vgl. RMM, XIX (1912), 117.

¹⁸² E. Renan, *Mission de Phénicie* (Paris 1864), 633; vgl. auch Lammens, *Sur la frontière nord de la Terre promise* (in der *Revue Études*, Paris 1899, Februar und März), 5 ff., 41 des SA. Es ist ein Irrtum, die M. zu den übertreibenden Schichten der Schī'a (wie die Nuṣajri) zu zählen; sie sind regelrechte Imamiten; ihre Religionslehrer holen ihre Vorbereitung zuweilen aus Persien.

¹⁸³ Subkī, *Tabakāt al-Schāf.*, IV, 28, 7 (Abu'l-Faḥ al-Maḳḏisī st. 490/1097). Begebenheit des Abū Bekr ibn al-Chatīb mit einem 'Alawī in Tyrus; vgl. ebenda, III, 14 oben. Vgl. Palästina-Jahrbuch, VIII, 180, Anm.

¹⁸⁴ Travels, ed. Wright-de Goeje (Gibb Memorial V), 280, 2.

¹⁸⁵ East of the Jordan (London 1881), 306. Dasselbe berichtet von ihnen Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui* (Paris 1884), 115 mit der unsinnigen Begründung: „à ces minuties intolérantes on reconnaît les pratiques de l'ancien judaïsme“. Aus der älteren Literatur können wir auf die Charakteristik verweisen, die Volney, der i. J. 1783—1785 in Syrien reiste, von den Metwālī-Schī'iten gibt: „Ils se réputent souillés par l'attouchement des étrangers; et contre l'usage général du Levant, ils ne boivent ni ne mangent dans le vase qui a servi à une personne qui n'est pas de leur secte, ils ne s'asseyent même pas à la même table“: *Voyage en Syrie et en Égypte* (Paris 1787), 79. Ähnliches wird auch von den in der Umgegend von Medīna angesiedelten und fast zur Pariakaste herabgesunkenen (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 252, 2. Anm.) schī'itischen Nachāwla (eigentlich Nawachila, Dattelpflanzer) berichtet, die ihre Abstammung auf die alten Anṣār zurückführen. „They count both Jews and Christians as unclean, being as scrupulous in this particular as the Persians, whose rules they follow in the discharge of their religious purifications“ (With the Pilgrims to Mecca. The great Pilgrimage by Hadji Chan and Wilfrid Sparray [1902], 233).

¹⁸⁶ Vgl. ausführlicher Goldziher, *Islamisme et Parsisme* (Actes du I. Congrès d'Histoire des Religions, I [Paris 1901], 119—147).

¹⁸⁷ Bei D. Menant in *Revue de Monde musulman*, III, 219.

¹⁸⁸ Murtaḏā, *Intisār*, 155. 157. Diese Frage des schī'itischen Gesetzes behandelt auch die bei Brockelmann, I, 188, 15 verzeichnete Schrift des von den Imamiten gefeierten al-Schejch al-mufīd; die Übersetzung „über die Schlachtopfer“ bei Brock. ist irreführend; es handelt sich um gewöhnliche profane Schlachtungen. — Auch Behā al-dīn al-'Āmilī schrieb eine Sonderschrift „über das Speiseverbot der von *ahl al-kitāb* geschlachteten Tiere“ (Hschr. Berlin, Petermann 247). Am Hofe des Sefewiden Schāh 'Abbās unterhielten sich die schī'itischen Gottesgelehrten mit Schejch Chiḏr al-Mārdīnī, Gesandten des türkischen Sultans Aḥmed, über diese Streitfrage (Muḥibbī, *Chulāṣat al-athar*, II, 130). Selbst gegen Muslime, die sie für Ketzer halten, üben die Schī'iten Unduldsamkeit in der Handhabung des Speisegesetzes (Ibn Tejmijja, *Rasā'il*, I, 278, 6).

¹⁸⁹ Es ist zweifelhaft, inwiefern hierher die alte Regel zu ziehen ist, daß als Muslim zu betrachten sei: „*man ṣallā ṣalātānā wa-dabaḥa dabīḥatanā*“, d. i. wer mit uns das *ṣalāt* übt und in der Weise unserer Schlachtung schlachtet (*Aghānī*, XV, 5, 15). Omar II. gestattet ausdrücklich auch den Genuß der von Samaritanern geschlachteten Tiere (Ibn Sa'd, V, 260, 15); dies ist nicht allgemein zugestanden worden. Abū Jusuf (*Kitāb al-charādsch*, 73, 3 v. u.) rechnet sie zu den *ahl al-schirk*. — Über Sābier vgl. ZDMG, XXXII, 392. Über die Bedingungen, unter denen die Schlachtungen der *ahl al-kitāb* zuzulassen seien, vgl. 'Abdarī, *Madchal*,

III, 215. — In der späteren düsteren Entwicklung der religiösen Übung haben auch manche sunnitische Lehrer das Bestreben gezeigt, die *dabā'ih ahl al-kitāb* mit dem Bann zu belegen; man ist ihnen aber mit Berufung auf den unzweideutigen Wortlaut von Sure 5 v. 7 entgegengetreten. Vgl. M. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arab. Sprache, 151.

¹⁹⁰ Ṭabarī, *Tafsīr*, II, 49.

¹⁹¹ *Aghānī*, XVI, 17, 2; vgl. zur Frage noch Mohammed ben Cheneb, Du mariage entre musulmans et non-musulmans in den Archives marocaines, XV, 55—79.

¹⁹² Baghdādī, *Fark*, 348, 9. Vgl. die eingehende Behandlung dieser Frage in *Manār* (1327), XII, 261—268. Die spätere Entwicklung scheint auch in dieser Frage bei den Sunniten, besonders den Schāfi'iten, unduldsamere Anschauungen gefördert zu haben, s. Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, 221; Snouck Hurgronje in ZDMG, XLV, 399. 401 (= Verspreide Geschriften, II [Bonn 1923], 279. 281).

¹⁹³ Vgl. Lammens, Mo'āwija, 293 (Mélanges Beyrouth, III, 157).

¹⁹⁴ Freilich zum Mißvergnügen des 'Omar, vgl. die wichtige Auseinandersetzung in Ṭabarī, *Tafsīr*, II, 221f. Der Bruder des Abū 'Ubejda b. al-Dscharrāh nahm eine Christin zur Frau, vgl. *Usd al-ghāba*, V, 107, 14; der Sāmānide Nūh b. Naṣr heiratete eine chinesische Prinzessin, vgl. *Jākūt*, III, 451, 22. Die Mutter des Harīth b. 'Abdallāh, baṣrischen Statthalters des 'Abdallāh b. al-Zubejr, war Christin und starb als solche; vgl. Ibn Sa'd, V, 19, 4.

¹⁹⁵ Vgl. J. v. Hammer-Purgstall, Geschichte des osmanischen Reiches², II (Pest 1836), 208. Die Worte des Fetwās können nur auf Eheschließung bezogen werden.

¹⁹⁶ The Moslem World, II (1912), 71—72.

¹⁹⁷ Über Ehen mit Frauen von den *ahl al-kitāb* s. Caetani, a. a. O., 787. — Zur Ergänzung des in unserem Texte Erörterten möge hinzugefügt werden, daß das Gesetz der Schi'iten die Ausschließung solcher Frauen nur für die übliche, dauernde Ehe *nikāh dā'im* fordert: für die jedenfalls geringer geachtete *mut'a*-Ehe (S. 229) werden sie eher zugelassen.

¹⁹⁸ Murtaḍā, a. a. O., 45.

¹⁹⁹ 'Askarī, Kommentar zur II. Sure, 215.

²⁰⁰ Die Stelle bei E. Westermarck, Origin and Development of Moral Ideas, I (London 1906), 557, Anm. 3.

²⁰¹ Balāḍurī, hrsg. v. de Goeje 129; vgl. die in den Traditionen aus Sure 2 v. 274 gefolgerte Lehre bei Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 58f.

²⁰² Kulīnī, a. a. O., 568. Vom Imam Dscha'far al-ṣādiq wird der Spruch überliefert: „Sein Kind von einer Jüdin oder Christin säugen lassen, ist besser, als es einer zu den Nāsibijja ('Alī-Feinden) gebörenden Amme anvertrauen“ (Nadschāschi, a. a. O., 219).

²⁰³ Man vergleiche z. B. die Gesinnung Ghazālīs gegen die Schi'iten mit folgender Auffassung eines schi'itischen Imams, der das Jenseits-Schicksal verschiedener Klassen von Ungläubigen nach seinem Geschmack ausmalt: „Was aber die *nussāb* ('Alī-Feinde) von den *ahl al-ḳibla* (vgl. oben S. 79 und 183) anbetrifft, so wird für sie ein zur Hölle hinführender Graben hergestellt, den Gott im Osten erschaffen hat,

so daß Flammen, Rauch und Brodeln des Höllenfeuers auf sie eindringen bis zum Tag der Auferstehung. An diesem werden sie nackt in die Hölle geführt, und man fragt sie: Wo ist der, den ihr zum Genossen gewählt außer Gott?, d. h. euer Imam, den ihr anerkannt habt mit Verleugnung dessen, den Gott als Imam über die Menschen gesetzt hat? (Kummī, a. a. O., 588, zu Sure 40 v. 75).

²⁰⁴ Kulinī, a. a. O., 39: *mā chālafa al-‘amma fafihi al-raschād.*

²⁰⁵ Zejd ist also für die Zejditen nicht 'one of the twelve Imams', wie dies in A. J. B. Wavell's *A Modern Pilgrim in Mecca* (London 1912) erzählt wird.

²⁰⁶ Über zejditische Imam-Lehre vgl. R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen* (Straßburg 1912) und Goldziher in *Der Islam*, III, 185 ff.

²⁰⁷ Über die Ismā'iliten vgl. zuletzt die Studien von W. Ivanow: *Ismailitica* (in den *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, VIII. Bd., Kalkutta 1922, 50 ff.: *Notes on the Ismailis in Persia*) sowie *Ismaili Manuscripts in the Asiatic Museum*, Petersburg 1917 (vgl. Sir E. D. Ross im *JRAS.* 1919, 429—435).

²⁰⁸ Z. B. Ibn Hadschar, *Raf' al-işr* in A. R. Guest, *The Governors and Judges in Egypt*, Gibb Memorial, XIX, 595, 6.

²⁰⁹ *Zeitschr. f. Assyriologie* (1908), XXII, 317 ff.

²¹⁰ Besonders bemerkenswert ist das System des Aḥmed b. al-Kajjal; vgl. Schahrastāni, hrsg. v. Cureton, 138.

²¹¹ Es ist jedoch erwähnenswert, daß in einer alten Darstellung der begleitenden Erscheinungen und Wirkungen des Erscheinens des Mahdi hervorgehoben wird, daß von jener Zeit an der Weingenuß im Islam freigegeben sein wird (bei Dschāḥiḡ, *Hajawān*, V, 75, 4).

²¹² *Kultur d. Gegenw.*, 126, 7—32.

²¹³ Eine gehässige Schilderung in diesem Sinne gibt Pseudo-Balchī, hrsg. v. Cl. Huart, IV, 8.

²¹⁴ M. J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides* (2. Aufl., Leiden 1880), besonders 158—170.

²¹⁵ *Prairies d'or*, VI, 385, 4.

²¹⁶ *Masnavi* (Whinfield), 169; vgl. die Übersetzung von Fr. Rosen in der Einleitung zu *Mesnevi*, übers. von Georg Rosen (München 1913), 11.

²¹⁷ *Mas'ūdī, Tanbih*, hrsg. v. de Goeje, 395, 11.

²¹⁸ Über dies System und seine Literatur vgl. außer den bekannten Studien von E. G. Browne die Veröffentlichung von Clément Huart und Riḡā Tewfik in E. J. W. Gibb Memorial Series, IX. Bd. (1909); G. Jacob, *Die Bektaschijje im Verhältnis zu verwandten Erscheinungen* (München 1909).

²¹⁹ Ghazālī zählt in seinen Bekenntnissen (*al-Munḡid*) die polemischen Schriften auf, die er gegen diese Sekte gerichtet hat; eine (*al-Mustazhiri*) führt den Namen des Chalifen, in dessen Auftrag sie abgefaßt wurde; sie ist nach der einzigen Handschrift des Britischen Museums von Goldziher bearbeitet worden u. d. T. Streitschrift des Ghazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte (in den Veröffent-

lichungen der de Goeje-Stiftung, Nr. 3, Leiden 1916). Die in Form und Inhalt lehrreichste dieser Schriften ist „die gerechte Wage“ (*al-kuṣṭās al-mustakīm*), das im Text erwähnte polemische Zwiegespräch zwischen dem Verfasser und einem Ismāʿīliten (hrsg. v. Ḳabbānī, Kairo 1318/1900).

²²⁰ Vgl. de Goeje, *Mémoire*, 171 (s. Anm. 214).

²²¹ Über die Stellung der Assassinen innerhalb der ismāʿīlischen Bewegungen vgl. Stanislas Guyard, *Un grand maître des Assassins au temps de Saladin* im *Journ. Asiat.* 1877, I, 324 ff. — Vgl. Ibn Dschubejr, *Travels*², 255, 3 ff. sowie P. Casanova, *Un nouveau manuscrit de la secte des Assassins* (über die Geburt des Nizār und die Ankunft Ḥasan al-Ṣabbāḥ's in Kairo) im *Journ. asiat.*, 1922, 126 ff.

²²² Vgl. Goldziher, *Lā misāsa* in *Revue Africaine*, 1908, 25.

²²³ Hier ungefähr 9000 Seelen; über ihre Sitze in Syrien s. Lammens, *Au pays des Nosairis* (in *Revue de l'Orient chrétien* 1900), 54 des SA., wo auch weitere Literatur angegeben ist, sowie dessen Aufsatz *Une visite au šaiḥ suprême des Nosairis Ḥaidarīs* im *Journal Asiatique*, XI, 5, S. 139—159. Vgl. noch unten Anm. 239.

²²⁴ Bis in den Pamir (Schughnan); vgl. RMM, XXIV, 202—218 (nach Semenov).

²²⁵ Vgl. M. Freih. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* (Berlin 1899), I, 133 Anm. Im selben Werk ist eine Übersicht über die Verzweigung der Imāʿilijja gegeben. — Die Chodschas halten sich jedoch nicht an das Siebenersystem der ismāʿīlischen Imamlehre; vgl. die Vereinigung *Chodscha iḥnā ʿaschari dšamāʿat* (also Zwölfer), *Revue du Monde musulm.*, VIII, 491. — Über die Chodschas in Bombay vgl. *The Moslem World*, I, 121 ff., 126 ff.; in Guzerat s. D. Menant in RMM, XII (1910), 215 ff., 406—424 (vgl. dazu X. Bd. 465 ff. über die Bohoras).

²²⁶ *Die Welt des Islams*, II, 71.

²²⁷ *Rev. du M. mus.*, II, 373.

²²⁸ S. die Abhandlung von Le Chatelier in *Rev. du M. mus.*, I, 48—85. Über die Würde des Agha Chān und ihre Vorgeschichte (in Persien, mit dem Sitz in Kerk) vgl. S. Guyard, a. a. O., 378 ff.

²²⁹ Vgl. M. Hartmann in den Mitteilungen des Seminars für Or. Sprachen, XI (1908), II. Abtg., 25; ders., *Reisebriefe aus Syrien* (Berlin 1913), 54.

²³⁰ Vgl. M. Hartmann in den Mitteilungen des Seminars für Orient. Spr. zu Berlin, XI, Abt. II, 25. Auch der Name der Lady Agha Chān begegnet unter den Förderern der weiblichen Kulturbewegung in Indien, *Revue du M. mus.*, VII, 483, 20. Die Baghdader Monatsschrift *Lughat al-ʿarab* III, 559 (April 1914), meldete die Wallfahrt seiner Mutter, Bibi Schams al-muluk Chanum, zu den schʿītischen Imamgräbern im Irāk.

²³¹ *Revue du Monde Mus.*, IV, 852.

²³² Übersetzt ebenda, VI, 548—551. Vgl. Agha Chan, *Indian Moslem Outlook* in *Edinburgh Review*, 1914, Januar, 1—13.

²³³ *Die Welt des Islams*, III, 51, Anm.

²³⁴ *Aghānī*, XIV, 163, 20.

²³⁵ Muhammed. Studien, II, 331.

²³⁶ Bei *Ḳazwīnī*, hrsg. v. F. Wüstenfeld, II, 390. Vgl. J. Markwart (Marquart) in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss., 1912, 491.

²³⁷ A. v. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*³, II, 347. Die semitische (nicht hellenisierte) Landbevölkerung des Gebietes von Antiochien blieb noch längere Zeit nach der Gestaltung der antiochenischen Kirche heidnisch; vgl. F. C. Burkitt, *Early eastern Christianity* (London 1904), 10, jedoch auch A. v. Harnack, a. a. O., 134, Anm. 2. Freilich beziehen sich diese Angaben auf die Zeit bis zum dritten Jahrhundert.

²³⁸ *Sulejmān al-Adanī, al-Bākūra al-Sulejmānīja* (Beirut 1863) 10, 14; René Dussaud, *Histoire et Religion des Nusairis* (Paris 1900), 164, 1.

²³⁹ Dussaud, a. a. O., wo auch eine Literatur-Übersicht gegeben ist. Vgl. *Archiv für Religionswiss.*, 1900, 85 ff. sowie Colonel Nieger, *Choix de documents sur le territoire des Alaouites (pays des Noseiris)* in der RMM, XLIX. Band (Paris 1922), 1—69 (mit 2 Karten und elf Tafeln), worin die einzelnen Nusajrī-Stämme aufgezählt werden.

²⁴⁰ *Archiv f. Relig.*, 1900, S. 90.

²⁴¹ Vgl. F. Babinger, Schejch Bedr ed-Dīn, der Sohn des Richters von Simāw (Berlin 1921 = *Der Islam*, XI. Bd., S. 1 ff.) und die dort verzeichnete Literatur. Eine besondere merkwürdige Stellung nehmen die sog. *achi's* (vgl. F. Babinger, a. a. O., 101) ein, die in nahen Beziehungen zu den Bektaschis standen und in der frübosmanischen Geschichte eine wichtige Rolle spielten. Über ihre Gliederung gibt das unveröffentlichte, sehr wichtige *kitāb al-futuwwa wa-ādāb al-muruwwa* des Jahjā Ibn Chalīl Tschopan al-Burghāsī (Schreibungschwankend) von dem mehrfache Abschriften vorhanden sind (z. B. in Dresden: *cod. turc.* 65, vgl. H. O. Fleischer, *Catalogus cod. orient.* [Lipsiae 1831], 8f.), genauere Aufschlüsse. In diesen Zusammenhang gehört auch das erstmals von H. Thorning angeschnittene Problem der Futuwwa-Bücher, das weiterer Aufhellung bedarf. Vgl. H. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens* (Berlin 1913: *Türk. Bibl.*, XVI. Bd.), sowie H. Ritter in *Der Islam*, X (1920), 244—250 und C. van Arendonk in der *Enzykl. des Islām*, II, 130 (Leiden 1914). Die anatolischen Futuwwa-Bücher weisen deutlich mittelasiatischen (turkestanischen) Einschlag auf.

²⁴² Welche Rolle diese Bünde noch in verhältnismäßig später Zeit im osmanischen Reiche spielten, zeigt z. B. das *Interrogatoire d'hérétiques musulmans* aus dem Jahre 1028/1619, das Abr. Danon im *Journ. asiat.*, XI. Reihe, 17. Bd., S. 281—293 veröffentlicht hat.

VI. Spätere Gestaltungen.

¹ Ed. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, I (London 1907), 161. Im zweiten Bande desselben Werkes S. 519 f. werden hierhergehörige Beispiele aus dem Kreise der primitiven Völker unter den Gesichtspunkt des Kultus der Verstorbenen gestellt.

² Vgl. *Kultur der Gegenwart*, 100. Dies Gefühl herrscht auch noch heute unter den von geschichtlichen Bildungseinflüssen unberührten Arabern; in verschiedenen Teilen ihres Verbreitungsgebietes bedienen sie sich zur Bezeichnung des Sunnabegriffes in diesem Sinne des Wortes *silf*, Ahnengewohnheit. Carlo Graf v. Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, II (Leiden 1909), 743.

³ Vgl. *Muh. Studien*, I, 9—12.

⁴ Ibn Sa'd, III, 1, S. 37, 3; VIII, 29, 10. Muhammed selbst bezeichnet seine Ermahnungen als *ḍikr muḥdath* (21 v. 2; 26 v. 4); die Erläuterer fassen dies jedoch als „wiederholte (sich erneuende) Ermahnung“.

⁵ Über den Begriffskreis der Sunna vgl. Snouck Hurgronje, *Le droit musulman in Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVII (1898), 6 ff. (= *Verspreide Geschriften*, II [Bonn 1923], 289 ff.).

⁶ Die Stelle ist mir leider entgangen.

⁷ Vgl. D. B. Macdonald, *Moral Education of Young among Muslims* (*International Journal of Ethics*, Philadelphia, XV [1905], 290).

⁸ Ibn Sa'd, V, 99, 15. Vor den *muḥdathāt al-umūr* wird in den *Ḥadīth-Sprüchen* häufig gewarnt; vgl. auch *Muhammed. Studien*, II, 16 ff.

⁹ Vor dem Richterstuhl des Sunnastrengen hat sich selbst eine gesellschaftliche Höflichkeitsformel auf ihre überlieferte Zulässigkeit auszuweisen: „woher hat er sie genommen?“ Ibn Sa'd, VI, 121, 6; in diesem Sinne werden ganz gleichgültige Begrüßungsphrasen als sunnawidrig verpönt, ZDMG, XXVIII, 310, *Ḳūt al-ḳulūb*, I (Kairo 1310), 163; vgl. auch *Revue du M. mus.*, III, 130.

¹⁰ Im Sinne der religionsgeschichtlichen Anschauung des Islams, wonach Judentum und Christentum den wahren Lehren ihrer Propheten abtrünnig geworden sind, ist die geschichtliche Gestaltung jener Religionen im Verhältnis zu ihrem Ursprung *bid'a*. Vgl. das bezeichnende Urteil des Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 110, 14.

¹¹ Bei Schibli, *Ākām al-mardschān* (Kairo 1326), 167, 16.

¹² Vgl. die Literatur bei Muhammed Taufiq al-Bekri, *Bejt al-Siddik* (Kairo 1323), 404 ff.

¹³ WZKM, XV, 33 ff.

¹⁴ Zu *Muwatṭa* (Ausc. Kairo), I, 360. Ḳastallānī, II, 174 oben, zu *salāt* nr. 164. — Schon früher hat der den strengen Traditionalismus vertretende Ibn Ḳajjim al-Dschauzija (st. 751/1350) einen Abschnitt seines Werkes *I'lām al-muwakka'in* (III, 27; 53, 13 ff., 60, 10 ff.; 79, 9) dem Nachweis des Grundsatzes gewidmet, daß „die gesetzliche Entscheidung (*fatwā*) sich verschieden gestalten müsse nach Maßgabe der Verschiedenheit der Orte, der

Zeiten, der Verhältnisse, der Absichten und Gewohnheiten“, und daß die Vernachlässigung dieses Grundsatzes die Ursache vieler Übel und Schwierigkeiten sei. In der Leitung des gesetzlichen Lebens sei das Gemeinwohl (*maṣlaḥa*) der maßgebende Gesichtspunkt; es müsse immer mit der Möglichkeit der Ausführung gerechnet werden (a. a. O., 38, 3 v. u.; 45, 9 v. u.). Vgl. dazu Maḥmūd Fathī, *La doctrine musulmane de l'abus des droits* (Lyon-Paris 1913), 209 ff. Freilich stehen die von Ibn Ḳajjim al-Dschauzījja zum Erweise dieses Grundsatzes angeführten kleinlichen Beispiele nicht im Verhältnis zu der Wichtigkeit, mit der er ihn ankündigt. Vgl. auch die von M. D. Santillana, *Code civil et commercial tunisien* (Tunis 1899), V—VIII aus Werken islamischer Theologen zusammengestellten Belege. Hingegen lehrt Abu'l-ma'ālī al-Dschuwejnī, der Lehrer Ghazālīs: „Wären die Entscheidungen nach Zeiten und Umständen verschieden, so führte dies zur Auflösung der gesetzlichen Ordnungen“ (bei 'Abdarī, *Madchal*, III [Alexandria 1323], 291, 10).

¹⁵ Vgl. *The Times* vom 21. Januar 1908, c. 4.

¹⁶ Über das *fatwā*-Wesen im allgemeinen und namentlich in bezug auf die Zulassung neuzeitlicher Einrichtungen vgl. Chr. Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph* in der *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XLII, 1900 (= *Verspreide Geschriften*, II [Bonn 1923], 419 ff.). Über die Zulässigkeit drahtlicher Mitteilungen für religiöse Feststellungen, z. B. zur gültigen Ermittlung der Sichtbarkeit des Neumondes des Ramaḍān (Fastenanfangs) und des Schawwāl-Monats (Fastenschlusses) hat der Damaszener Theologe Dschamāl al-dīn al-Ḳāsimī 1911 eine eigene Schrift mit bejahendem Ergebnis erscheinen lassen (*irṣād al-chalk ilā al-'amal bi-chabar al-barḳ*), in deren Einleitung er den Grundsatz erörtert: *inna-l-islām muwāfiq li-nawāmīs al-'umrān*, „daß der Islam den Einrichtungen der Kultur zustimmt“. Vgl. die arabische Zeitschrift *Manār*, das leitende Sprachrohr dieser Bestrebungen, XIII (Kairo 1328), 39. 41 ohne Berufung auf Zurḳānī, XIV (1329), 871. *Fatwā* über Lebensversicherung, *Manār*, VI, 938; über Postsparkasse, *Manār*, VI, 717 (vgl. dazu die Schrift von 'Alī Fikrī über die Erlaubtheit der Sparkassezinsen *dalīl al-'amala wa'l-'āmila*, Kairo 1923); über Wasserversicherung, *Manār*, VIII, 588 ff.; über Banken und Zinsengeschäfte, *Manār*, X, 430—439. Vorlesungen über Erlaubtheit des Zinsnehmens vor der Kairoer Universität vgl. *Journal Asiatique*, 1911, I, 354. Das *fatwā* über die Druckerei findet sich *Lughat al-'arab*, II, 227; *Moktabas*, VI (1911), 471.

¹⁷ Über die Einführung der Buchdruckerkunst in der Türkei und in Persien vgl. Franz Babinger, *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert* (Leipzig 1919).

¹⁸ *Revue du M. mus.*, III, 60. Über Muhammed 'Abduh, sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt vgl. M. Horten in den Beiträgen zur Kenntnis des Orients, XIII (1916), 83—114 und XIV (1917), 74—128.

¹⁹ Zu den Gründen, die man für die Absetzung des marokkanischen Sultans 'Abd al-'Azīz anführte, gehört neben anderen ihm zur Last gelegten islamwidrigen Taten auch die Zulassung der „Bank,

die Interessen von Geld bewirkt, was eine große Sünde ist*. *Revue du Monde musulman*, V, 428; *Der Islam*, III (1912), 73, 12; 79, 17 (wo die Absetzungsurkunde im arabischen Text mitgeteilt ist). Über die religiöse Sorge, die diese Frage den modernen indischen Muslimen macht, vgl. M. Hartmann in *Mitt. des Semin. f. orient. Sprachen*, XII, Abt. II, 101. Vgl. Ben Ali Fakar, *L'usure en droit musulman* (Lyon 1908), besonders 119, 128. Siehe über das Wuchergesetz des Islams Th. W. Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*, 270 ff. und die Literatur ebenda, 358, 12 v. u. ff.

²⁰ Die Thronrede, mit der der türkische Sultan am 14. November 1909 eine neue Parlamentssitzung eröffnete, begann mit einer Beziehung auf „die durch das *schar'* (religiöse Gesetz) vorgeschriebene parlamentarische Regierung“.

²¹ Moderne orientalische Gelehrte betrachten es als Axiom, daß „dans ce réveil un retour à l'ancien état de choses établi par le Prophète et préconisé par lui“ zu erkennen sei (Dr. Riad Ghali (= Rijād Ghālī), *De la Tradition considérée comme source du droit musulman* (Paris 1909), 5). Diese Tendenz hat in den letzten Jahren eine große Menge von apologetischen Schriften islamischer Theologen hervorgerufen.

²² Vgl. *Manār*, a. a. O. (Anm. 16) und 807, 16.

²³ *National Religions and Universal Religion* (London und Edinburgh 1882), 54.

²⁴ *Muh. Studien*, II, 277 ff. E. Doutté, *Les Marabouts* (Paris 1900; Sonderabdr. aus *Revue de l'Hist. des Relig.* XL u. XLI). Vgl. auch Goldziher, *Die Fortschritte der Islamwissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten* (Preuß. Jahrb. 1905, CXXI, 292–298 = *Congress of Arts and Science, Universal Exposition, St. Louis, 1904*, II, 508–515).

²⁵ In letzter Zeit erschienen mehrfach Untersuchungen über einzelne islamische Heilige und ihren weitreichenden Einfluß, so etwa R. Tschudi, *Das Vilājetnāme des Hadschim Sultan. Eine türkische Heiligenlegende* (Berlin 1914; Türk. Bibliothek); J. Horowitz, *Baba Ratan, the Saint of Bhatinda* im *JPHS*, II (1914), 97–117 (der, wie Selmān al-Fārisi der persische, der indische ‚Genosse‘ des Propheten ist); W. Ivanow, *A biography of Shaykh Ahmad-i-Jām* im *JRAS*, 1917, S. 291–365. Eine zusammenfassende Darstellung des Heiligenwesens, das besonders im seldschukischen und osmanischen Anatolien eine wichtige Rolle spielte und spielt, steht noch aus; wünschenswert wäre eine Studie über Sary Saltyk Sultan, über den *Der Islam*, XI (1921), 24, sowie *ZDMG*, LXXVI (1922), 150, vergleiche.

²⁶ Die Urteile über ihn bei Goldziher, *Zāhiriten*, 188 ff.

²⁷ Seine Grabstätte in Damaskus, vgl. M. Sobernheim in *Der Islam*, XII (1921), 21.

²⁸ Julius Euting, *Tagebuch einer Reise in Innerarabien*, I (Leiden 1896), 157 ff. Für weitere Literatur über Wahhābiten vgl. Th. W. Juynboll, a. a. O., 28, Anm. 2, sowie G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlin 1923), 324. Reichen Stoff zur Wahhābiten-Geschichte liefert H. St. J. B. Philby in seinem wichtigen zweibändigen Werk *The Heart of Arabia* (London

1922), I, XVII ff. Vgl. II, 353b (Blattweiser u. d. W. *Wahhābi*); vgl. J. H. Mordtmann u. d. W. Ibn Sa'ūd in der Enzyklopädie des Islām, II, 441—444 (mit Literaturnachweisen und Stammtafeln). — Der Widerspruch der Wahhābiten gegen alle in den alten Bräuchen des Islams nicht begründete Neuerungen hat zuweilen zu dem Mißverständnis Anlaß gegeben, daß ihre Betätigung des Islams ausschließlich auf den Koran gegründet ist, z. B. in der sonst zutreffenden Charakteristik der w. Bestrebungen in Charles Didier, Ein Aufenthalt bei dem Groß-Scherif von Mekka (deutsche Übers. Leipzig 1862), 222—225. Denselben Fehler begeht Baron Ed. Nolde in seiner Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien (Braunschweig 1895), wenn er berichtet, daß die W. „jede Oberlieferung, in erster Linie also auch die Sunna verwerfen“, während doch gerade das Gegenteil der Fall ist. Ebenso falsch ist es, sie mit einer süfischen *ṭarīqa* zu vergleichen, wie dies Lord Cromer in *Modern Egypt*, II, 37 tut.

²⁰ Ibn Dschubejr, *Travels*², hrsg. v. W. Wright und M. J. de Goeje, 190, 13.

²⁰ Es heißt aber die Annahme dieser Wirkungen übertreiben, wenn man selbst die Muridenbewegung im Kaukasus (Schāmyl) unter den Einfluß des Wahhābismus stellt, wie es in der *Revue du Monde musulman*, XX (1912), 213 geschah.

²¹ Sie vertreten dieselbe Sache, „wegen der der Prophet die *muschrīkūn* bekämpfte“, wie sich ein Wahhābit ausdrückt. Vgl. *Manār*, XII (1327), 390, 5 v. u.

²² Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen (Berlin 1860), 150. — Die Erscheinung, daß man die Bekämpfung von *bid'a*-Bräuchen, wenn sie einmal in der allgemeinen Übung festen Fuß gefaßt haben, geradezu als Auflehnung gegen die Sunna zu beurteilen pflegt, wird an verschiedenen ritualistischen Beispielen zum Gegenstand der Kritik gemacht vom maghribinischen Sunna-Eiferer Muḥammed al-'Abdarī (st. 737/1336—7) in seinem *Madchal al-schar' al-scharīf* (Alexandrien 1293), I, 54, 15; 249, 6 v. u.; II, 75, 10.

²³ Vgl. *Revue de l'Histoire des Religions*, XLVII (1903), 60.

²⁴ Über diese Bewegung, ihr religionsphilosophisches Lehrgebäude und ihr Schriftentum vgl. die Abhandlung von A. L. M. Nicolas, *Le chéikhisme* in der *Revue de Monde musulman* (1910), 234—241; 509—523; XII (1911), 444—455, ferner dess. Verfassers *Essai sur le chéikhisme* (Paris 1910/11), 4 Hefte.

²⁵ Dieser Terminus ist in der schī'itischen hagiologischen Literatur in seiner Anwendung auf heilige Personen sehr gebräuchlich. Man läßt den 'Alī erklären, er sei das *bāb Ḥiṭṭa* (Sure 2 v. 55; 7 v. 161); wer durch es eintritt, werde gerettet, wer von selber zurückbleibe, gehe zugrunde (Ja'qūbī, hrsg. v. Houtsma, II, 251, 8). Im schī'itischen Mystizismus heißen die geistlichen Würdenträger *abwāb* (Tore: Ibn al-Aṭhīr z. Jahre 322 gegen Ende, Ausg. Tornberg, VIII, 218). Besonders gilt dies natürlich von 'Alī und den Imamen; sie seien *abwāb Allāh*, ohne durch sie einzutreten, könne Gott nicht erkannt werden (Kulīnī, *Uṣūl al-kāfī*, 115; 118 stellenw.). Vgl. *al-a'immat wa'l-abwāb* (Maḥrīzī, *Itti'āz*, hrsg. v. H. Bunz [Leipzig

- 1909], 20, 2). In sunnitisch-mystischen Kreisen gelten die heiligen Personen (*aulijā*) als *abwāb Allāh* (Scha'rānī, *Lawāqih al-awcār*, I, 157). Vgl. den heiligen Bab 'Omar in Fergāna: „all the der- vishes in that country give the title of bab to their great shaykhs“ (Hudschwīrī, *Kaschf al-mahdschūb*, übers. v. R. A. Nicholson, 234).
- ³⁶ Der 322/934 in Baghdād hingerichtete Abū Dscha'far al- Schalmaghānī wurde von seinen Anhängern anerkannt als *al-bāb ilā al-imām al-muntazar* (Ibn al-Athīr z. J. 322).
- ³⁷ Kultur der Gegenwart, 128, 14–18.
- ³⁸ Zeitschrift für Assyriologie, XXII, 337.
- ³⁹ Sendschreiben des Behā Allāh, hrsg. v. V. v. Rosen (Petersburg, Akademie 1908), I, 112, 2–5.
- ⁴⁰ Ebenda, 19, 7; 94, 24. — Ein dichterischer Lobredner nennt Akbar sogar „das Zeichen der Manifestation Gottes“ (*nischān maḡhar-i- ḡakḡ*), Journal Asiatique, 1890, nr. 4.
- ⁴¹ Journal of Royal Asiatic Society, 1892, 294.
- ⁴² Ebenda, 326–335.
- ⁴³ Sendschreiben, 71, 15; 82, 22; 84 unten. Besonders ist das ganze Sendschreiben nr. 34 eine Polemik gegen die Bajān-Leute.
- ⁴⁴ A. H. Tumanskij (Mémoires de l'Académie imp. de St. Pétersbourg, 1899, VIII. Reihe, III. Bd., nr. 6).
- ⁴⁵ Sendschreiben, 18, 21; 20, 14 ff.; 94 unten; 93, 20.
- ⁴⁶ *Kitāb aḡdas*, nr. 212. 276. 468.
- ⁴⁷ Miss Ethel Rosenberg, Baha'ism, its ethical and social teachings (in Transactions of the third Internat. Congr. for the History of Religions. Oxford 1908, I, 324).
- ⁴⁸ *Kitāb aḡdas*, nr. 164. 385.
- ⁴⁹ Sendschreiben, 54, 21 ff.
- ⁵⁰ *Kitāb aḡdas*, nr. 145. 155 ff. 324. 179. 252. 371. 386.
- ⁵¹ Miss E. Rosenberg, a. a. O., 323.
- ⁵² Bei Hippolyte Dreyfus, in den Mélanges Hartwig Dérenbourg (Paris 1909), 421.
- ⁵³ *Kitāb aḡdas*, nr. 284. 292.
- ⁵⁴ Vgl. die Mitteilungen darüber in Revue du Monde mus. IX, 339–341. Vgl. auch die Auszüge aus Precepts of Beha von E. G. Browne im Journ. of Royal As. Soc., 1892, 679, nr. 15.
- ⁵⁵ Dieses Bildnis von Behā und 'Abbās sowie die Abbildung seines Grabdenkmals in 'Akka findet man in dem übrigens Bābī- feindlichen Buch: Zustände im heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Bejsenthüllt, übersetzt von Walther Schulz (Leipzig 1903); das Bildnis des 'Abbās ebenda und in The Asiatic Quarterly Review, 1913, 225, 236 gelegentlich seines Besuchs in Woking, sowie als Titelbild in E. G. Browne, Materials for the study of the Bābī Religion (Cambridge 1908); das Bildnis des Subḡi-i Ezel in E. G. Browne, The Tārīkh-i-Jadīd or New History of . . . the Bāb (Cambridge 1893); ferner bei E. G. Browne, Materials, 312 (mit dreien seiner Söhne).
- ⁵⁶ Vgl. über ihr Buch und eine Übersicht seines Inhaltes Trau- gott Mann in der Orient. Literaturzeitung, 1909, 36 ff.
- ⁵⁷ Une Institution Béhale: Le Machrequou'l-Azkār d'Achqābād (Mélanges Hartwig Dérenbourg, 415 ff.).

⁵⁸ Im Sammelwerk *The Muhammedan world of today*, 129.

⁵⁹ Isaac Adams, *Persia by a Persian*. Personal experiences of manners, customs, habits, religions and social life in Persia (London 1906), 467. S. 453 ist lediglich davon die Rede, daß das Bābītum already numbers its disciples by millions.

⁶⁰ Miss Jean Masson berichtet in der Januar-Nummer 1909 der *American Review of Reviews* über die außerordentlichen Fortschritte des Behā'itums, für das sie den Beruf der ‚ultimative religion‘ in Anspruch nimmt.

⁶¹ Abgesehen von Hippolyte Dreyfus, *Essai sur le Béhaïsme, son histoire, sa portée sociale* (Paris 1909) liegt jetzt eine ausführliche Darstellung des Bābītums von E. G. Browne vor in seinen *Materials for the study of the Bābī religion* (Cambridge 1908), worin alle ihm bekannte und erreichbare Literatur des Morgen- und Abendlandes zusammengestellt ist. Aus der ungemein reichen Literatur über diese Sekte, die teilweise bei G. Pfannmüller, *Handbuch der Islamliteratur* (Berlin 1923), 325 verzeichnet ist, sei hervorgehoben Wilhelm Herrigel, *Die Bahai-bewegung* (Stuttgart 1922), sowie Myron W. Phelps, *Abdul Baha Abbas' Leben und Lehren* (Stuttgart 1922; englisch New York 1903) und *Bahai Scriptures. Selections from the Utterances of Baha' Ullah and Abdul Baha*. Edited by Horace Holley (London 1924, 592 Ss.). Eine Darstellung der Bābī-Lehre nach einem Diktat eines hervorragenden Bābī enthält Auguste Bricteux, *Voyage en Perse* (Brüssel 1910), 244—269. — Über das Behā'itum in Deutschland, wo es besonders in Stuttgart eine starke Gemeinde besitzen soll, vgl. R. Mielck in *Der Islam*, XIII (1923), 138—144, sowie die unter 215 auf S. 365 f. des XIV. Bandes (1924) zusammengestellte Literatur.

⁶² Über die von ‚Abdulbehā in amerikanischen Städten gehaltenen Ansprachen vgl. *Star of the West*, III, nr. 12 (San Francisco), *Wisdom Talks of Abdul-Baha (Abbas Efendi) at Chicago, April 30th to May 5th, 1912*, wo auch die Weiherede mitgeteilt ist.

⁶³ Vgl. E. G. Browne im *Journal of Royal Asiatic Society*, 1892, S. 107 und die dort angeführte Abhandlung.

⁶⁴ Vgl. Ibn Battūta, *Voyages* (Pariser Ausg.), IV, 29, 223 von indischen Provinzen: „die meisten ihrer Bewohner sind Ungläubige“, d. i. Heiden (*kuffār*) unter dem Schutz (der Muslimen): *taht al-dimma*; also *ahl al-dimma* (Schutzbefohlene), wie sonst nur *dschizja*-zahlende Juden und Christen benannt werden. Im XIV. Jhd. gestattet ein islamischer Fürst in Indien den Chinesen, auf islamischem Gebiet gegen Entrichtung der *dschizja* eine Pagode zu errichten; Ibn Battūta, IV, 2.

⁶⁵ Vgl. darüber G. H. Westcott, *Kabir and the Kabir Panth* (Cawnpore 1907, Christ Church Mission Press, IV, 185 Ss.) und dazu J. H[orovitz] in *Der Islam*, XIV (1924), 372 f. — Vom Bijak des Kabir gibt es eine von Rev. Ahmed Schāh besorgte Neuausgabe *The Bijak of Kabir* (Cawnpore 1911, V, 237 Ss.) sowie eine englische Übertragung *The Bijak of Kabir* (Hamirpur 1917, IV, 236 Ss.). Über beide vgl. die ausführlichen Ausgaben von J. H[orovitz], a. a. O., S. 372 nr. 229, a, b. Vgl. dazu *One Hundred Poems*

of Kabir, translated by Rabindranath Tagore (London 1915, XXVIII, 67 Ss.). Über The influence of Kabir's teaching in Northern India handelt Sarat Chandra Mitra in der Hindustan Review 1919 (April), 332—339.

⁶⁶ Z. B. Einfluß des Kastenwesens bei J. Kohler in Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft 1891, X, 83 ff. Scheu vor Wiederverheiratung der Witwen, Muh. Stud., II, 333; diese wird übrigens außerhalb Indiens aus der Provinz Dschurdschän berichtet, Maḳdisī, hrsg. v. de Goeje 370, 9. Vgl. über solche Erscheinungen auch John Campbell Oman, The Mystics, Ascetics and Saints of India (London 1905), 135—136.

⁶⁷ T. Bloch in ZDMG, LXII, 654, Anm. 2.

⁶⁸ C. Snouck Hurgronje, De Beteekenis van den Islam voor zijne belijvers in Oost-Indië (Leiden 1883 = Verspreide Geschriften IV [1924]), 1 ff. sowie desselben De Atjehers (2 Bde., Batavia und Leiden 1893—4), engl. Übers. von A. W. S. Sullivan (2 Bde., Leiden 1906); Het Gayöland en zijne bewoners (Batavia 1903). — R. J. Wilkinson, Papers on Malay subjects. Life and Customs (Kuala Lumpur 1908). W. Skeat, Malay Spiritualism in Folk-Lore, XIII (1902), 134—165; vgl. Revue du M. mus., VII, 45 ff. 94 f. 180—197.

⁶⁹ Sir T. W. Arnold, Survivals of Hinduism among the Muhammadans of India (Transactions of the third Internat. Congr. Hist. of Relig., I, 314 ff.).

⁷⁰ Die Hschr. nr. 6635 des Britischen Museums enthält *chuṭba's* und Sendschreiben des Ahmed von Barēli, gesammelt für James O'Kinealy.

⁷¹ Vgl. über solche Bewegungen The Moslem World, IV (1914), 15 f.

⁷² Die Literatur über diese vielverzweigten Bewegungen sowie die Daten über ihr Ausbreitungsgebiet und die Statistik ihrer Ergebnisse bei Hubert Jansen, Verbreitung des Islams (Friedrichshagen 1897), 25—30.

⁷³ Über dies Werk vgl. Journ. Roy. As. Soc., XIII (1852), 310—372: Translation of the Takwiyat-ul-Iman usw. Über Ahmed vgl. auch den betreffenden Artikel in der Enzyklopädie des Islam, I, 201 b.

⁷⁴ Oman, a. a. O., 126.

⁷⁵ Journ. Roy. As. Soc. 1907, 325. 485. Grierson ebenda, 501—503, vgl. ebenda 1908, 248.

⁷⁶ Oman, a. a. O. und M. C. Westcott, a. a. O. stellen Kabirs Lehre unter den Einfluß des Islams. Vgl. dazu auch J. N. Farquhar, An Outline of the Religious Literature of India (Oxford 1920), 330—335 ff., ein Werk, das überhaupt für die ganze 'Muslim Influence A. D. 1350—A. D. 1800' in Indien eine treffliche Übersicht darbietet.

⁷⁷ Eine eingehende Würdigung von P. Oltramare in der Revue de l'Histoire des Religions, LXIII (1911), 53—68.

⁷⁸ Dieselbe Anschauung vertritt auch Oman, a. a. O., 132. M. Bloomfield kennzeichnet in seinem Religion of the Veda, the Ancient Religion in India (American Lectures on the History

of Religions, ser. VII, 1906—7), 10 dies religiöse System als „Mohammedanism fused with Hinduism in the hybrid religion of the Sikhs“; dem widerspricht jedoch A. Berriedale Keith im Journ. Roy. As. Soc. 1908, 884. Vgl. dazu auch Revue du M. mus., IV, 681 ff.: Antoine Cabaton, Les Sikhs de l'Inde et le Sikhisme und ebenda, IX, 361—411; J. Vinson, La Religion des Sikhs sowie M. Bloomfield, The Sikh Religion in der Toy-Festschrift (New York 1912), 169—186 (wo der Verfasser die indischen Elemente hervortreten läßt).

⁷⁹ Macauliffe in den Actes du XIVE Congrès des Orientalistes (Alger 1905), I, 137—63.

⁸⁰ Oman, a. a. O., 133.

⁸¹ Vgl. im Journal of Royal Asiatic Society 1916/17 die Einzelabhandlungen über Akbar den Großen.

⁸² Introduction to the Science of Religion (London 1873), 68. M. Müller gibt dort nach E. Blochmann lehrreiche Auszüge aus persischen Schriften über die religiösen Bestrebungen Akbars.

⁸³ Enzyklopädie des Islam, I, 89b. Unter den „Büßern des Libanon“ (ebenda, Z. 38) sind nicht die „Drusen“ zu verstehen, sondern islamische Asketen, als deren Sitz vorzugsweise das Libanongebirge genannt wird; Jaḳūt, IV, 348, 1. Besonders der Teil des Gebirges (Gebiet von Antiochien und Massīsa), den man *al-Lukkām* (= Amanus, s. Lammens, Mo'āwija, I, 15) nennt, wird als Aufenthaltort großer Heiliger gerühmt: Jāfi'ī, *Rauḍ al-rajāhīn*, 49, 5; 54, 14; 156, 1; Syrien als Stätte der Heiligen und Büßer, ZDMG, XXVIII, 295.

⁸⁴ Vgl. T. Bloch in ZDMG, LXIII, 101, 22 ff.

⁸⁵ Journal of Royal Asiatic Society of Bengal, 1914, 65 ff.

⁸⁶ Vgl. zur Frage des zoroastrischen Lehrers (ob Inder oder Perser) die Revue de l'Histoire des Religions, L (1904), 39 ff.

⁸⁷ Vgl. ZDMG, LXIX (1915), 178.

⁸⁸ Jos. Horowitz in ZDMG, LXVI (1912), 779; Beni Prasad, History of Jahangir (Oxford 1922).

⁸⁹ Revue de l'Hist. des Rel., LI (1905), 153 ff.

⁹⁰ Vgl. darüber den Aufsatz von Mlle. D. Menant, A propos de l'université musulmane d'Aligarh in der Revue du Monde Musulman, XXI (1912), 268 ff.

⁹¹ Über diese Bewegung vgl. H. Vámbéry, Die Kulturbestrebungen der Tataren (Deutsche Rundschau 1907, XXXIII, 72—91); über die günstigen Fortschritte des Unterrichtswesens in diesen Gebieten Molla Aminoff, Les Progrès de l'Instruction chez les Musulmans russes (Revue du M. mus., IX, 247—263; 295).

⁹² Kulīnī, *Uṣūl al-Kāfī*, 350.

⁹³ Vgl. M. Hartmann in Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jahrg. XI, Abt. II, 25, 7 ff.

⁹⁴ Vgl. außer M. Th. Houtsma, Le mouvement religieux des Ahmediyya aux Indes anglaises in der Revue du Monde Musulman, I (1907), 533 ff. (dazu M. Hartmann in den Mitteil. des Sem. für Or. Sprachen, XI, 2. Abtg. [Berlin 1908],

230 f.) H. D. Griswold, *The Ahmadiya Movement in The Moslem World*, II (1912), 373—379 sowie des verstorbenen H. A. Walter *The Ahmadiya movement* (Oxford 1918, 185 Ss.). — J. N. Fahrquhar, *Modern religious movements in India* (New York 1915) behandelt auch ausführlich die Ahmedijja-Bewegung und gibt ein Lichtbild ihres Gründers. — H. A. Walter, *The Ahmadiya Movement* (Oxford 1918) gibt S. 110 ff. genauere Aufstellungen über die Zahl der Anhänger der Ahmedijja. Darnach wäre diese erheblich geringer als eine halbe Million: *Allowing for a considerable increase in the six years that have since elapsed (seit 1912) it is safe to say that at the very most there are no more than 70 000 followers of Mirzā Ghulam at the present time (d. i. 1918).* — Über neuzeitliche Bewegungen im allgemeinen handelt Samuel Graham Wilson, ein amerikanischer Missionar, in seiner Zusammenstellung *Modern Movements among Moslems* (New York 1916, 305 Ss.).

⁹⁵ An dieser Stelle sollte auch noch die in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Verbindung mit dem Aufstand der Muhammedaner in ihrem chinesischen Gebiete (Kansu) durch den als Propheten auftretenden Ma-hua-lung (st. 1871) hervorgerufene und seither fortbestehende Sektenbewegung der Tschaiherinje (Chaiherinye) besprochen werden. Jedoch sind die Nachrichten, die über die Vorgeschichte, das Wesen und die Bestrebungen dieser chinesisch-islamischen Sekte (*hsin-kiao*, d. h. neue Religion, im Gegensatz zu *lao kiao*, d. h. alte Religion) zur Verfügung stehen, bisher noch viel zu unsicher, als daß eine zusammenfassende Darstellung in diesem Zusammenhange rätlich wäre. Vgl. dazu P. Dabry de Thiersant's Studien, z. B. im *Journal Asiatique*, VII, 3 (1874), 17—45, ferner Camille Imbault-Huart, ebenda, VIII, 14 (1889), 494 ff. sowie Ch.-Al.-Marie Cél. d'Ollone, *Recherches sur les Musulmans Chinois* (Paris 1911; dazu G. G. Warren, *D'Ollone's investigations on Chinese Moslems in New China*, 1920, 267—289 und 398—414) und schließlich Mart. Hartmanns nachgelassene Schrift *Zur Geschichte des Islams in China in den Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturkunde*, X. Bd. (Leipzig 1921), 20 ff. und seinen Aufsatz in *Die Welt des Islams*, I. Jg., 3. bis 4. Heft. Die Gleichstellung Chaiherinye = Zahirijja ist unmöglich. Über ältere religiöse Bewegungen im chinesischen Islam vgl. J. J. de Groot, *Over de Wahabietenbewegung in Kansoeh 1781—1789* (Verslagen en Mededeelingen, Akad. d. Wetensch., Amsterdam 1903, Letterkunde, IV. Reeks, 130—133).

⁹⁶ Als solcher Versuch ist folgende Tatsache erwähnenswert. Im XIV. Jahrhundert wollte die Regierung der Provinz Färs das Schi'itentum als offizielles Bekenntnis einführen. Nur dem hartnäckigen Widerspruch des Kādī al-kuḍāt von Schirāz, Madschd al-dīn Abū Ibrāhīm al-Bālī (st. 756/1355 in Schirāz im Alter von 94 Jahren), gelang es, dies Ansinnen zu vereiteln. Dafür war er harten Prüfungen ausgesetzt. Dieser Madschd al-dīn war bereits in seinem fünfzehnten Lebensjahre zum Oberkādī ernannt worden; bald abgesetzt erhielt er den als Korankommentator und Dogmatiker berühmten Bajḍāwī zum Nachfolger; nach sechs Monaten wurde er wieder in seine Stellung

eingesetzt, um sie bald wieder an Bajdāwī abzugeben. Nach nochmaliger Absetzung dieses zweiten behielt er dann das Amt ununterbrochen bis an sein Lebensende (Subkī, *Tabakāt al-Schāfi'ija*, VI, 83, wo die Angabe, daß er das Amt 75 Jahre verwaltete, auf einem Schreibfehler beruhen muß).

⁹⁷ Vgl. über ihn Maschriḳ, XI, 275, wo 1170/1756 als Sterbejahr angegeben ist; der hier genannten Schrift des Suwejdī geschieht dort keine Erwähnung, dagegen finden sich ausführliche Angaben über ihn und seine Werke in *Lughat al-'arab*, II, 219—223; Brockelmann, *Gesch. der ar. Lit.*, II, 377.

⁹⁸ *Kitāb al-hudschadsch al-kaṭ'ija li-ttifāk al-firaḳ al-islāmijja* (Kairo, Chāndschi, 1323); von diesem Buch erschien 1326 zu Kairo eine erweiterte Übersetzung in türkischer Sprache.

⁹⁹ Über Panislamismus vgl. C. H. Becker im *Archiv für Religionswissenschaft*, VII (1904), 169—192 (= *Islamstudien*, II [Leipzig 1924], 231 ff.), K. Vollers in *Preuß. Jahrbücher*, CXVII (1904), 18—24; C. Snouck Hurgronje in *Archives du Musée Teyler*, 3. Reihe, I. Bd. (Haarlem 1912), 87—105 (= *Verspr. Geschr.*, I [Bonn 1923], 365 ff.), sowie D. S. Margoliouth, *Pan-Islam* (London 1912) und G. Wyman Bury, *Pan-Islam* (London 1919). — Über muslimische Gegenwartsfragen handelt Th. Lothrop Stoddard, *The New World of Islam* (New York 1921).

¹⁰⁰ *Revue du Monde musul.*, I, 116; vgl. II, 389 f.

¹⁰¹ Ebenda, I, 160; vgl. II, 534.

¹⁰² Ebenda, IX, 311 (Oktober 1909).

¹⁰³ Ebenda, XXV, 350.

¹⁰⁴ Im Jahre 1905 wurde in Indien der Prediger Schejch 'Abd al-Haḳḳ al-A'zamī von den Frommen als Ketzer erklärt, weil er in einer Predigt (*chuṭba*) von den Schi'iten als „unseren Brüdern (*ich-wānunā*)“ gesprochen hatte; vgl. *Manār*, VIII (1323), 106.