

ERHANDLUNGEN FÜR DIE
KUNST DES MORGENLANDES

AN DER UNIVERSITÄT ZÜRICH
HERAUSGEGEBEN VON DR. JOHANNES KUNZ
ZÜRICH

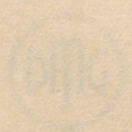
ISLAMICA

SCHRIFTEN DER ZENTRALEN BIBLIOTHEK

ISLAMISCHES INSTITUT

A. STEINER UND SÖHNE

ST. GALLER STRASSE 11, 8000 ZÜRICH



VERLAGSSTELLE: ZÜRICH

1900



Bf 1150

ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

MIT UNTERSTÜTZUNG DER DEUTSCHEN FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

XXIII, 6

ISLAMICA

SCHLUSSHEFT DER ZEITSCHRIFT „ISLAMICA“

HERAUSGEGEBEN VON

A. FISCHER UND E. BRÄUNLICH

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



KOMMISSIONSVERLAG F. A. BROCKHAUS

LEIPZIG 1938

ISLAMICA

Schreibmal des 12. Jahrhunderts

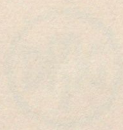
Handschrift

ABHANDLUNGEN
FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

MIT UNTERSTÜTZUNG DES DEUTSCHEN REICHTUMS-MINISTERIUMS
HERAUSGEGEBEN VON DER DEUTSCHEN MORGENLAND-KOMMISSION

XXII. 6

VERLAG VON FRIEDRICH VON SIEMENS



VERLAG VON FRIEDRICH VON SIEMENS

Handschrift

ADIMATSI

ABHANDLUNGEN
FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

MIT UNTERSTÜTZUNG DER DEUTSCHEN FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

XXIII, 6

ISLAMICA

Schlußheft der Zeitschrift „Islamica“

1939/280

HERAUSGEGEBEN

VON

A. FISCHER UND E. BRÄUNLICH

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



KOMMISSIONSVERLAG F. A. BROCKHAUS
LEIPZIG 1938

ISLAMICA

Schubert der Zeitschrift „Islamica“

HERAUSGEBER

VON

WILHELM KUNZE

A. FISCHER und E. BRÄUNLICH

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

DEUTSCHE MORGENTÄNDISCHE GESELLSCHAFT



KOMMISSIONSVERLAG R. BROCKHAUS

Druck der August Pries GmbH. in Leipzig

1939/280

VORBEMERKUNG DER HERAUSGEBER

Die in dem vorliegenden Heft zusammengefaßten Arbeiten wurden von den Unterzeichneten im Jahre 1935 zur Veröffentlichung in der damals noch von ihnen herausgegebenen Zeitschrift „Islamica“ angenommen. Das Eingehen der Zeitschrift verhinderte leider das Erscheinen der bereits gesetzten Aufsätze. Erst jetzt ist es möglich geworden, sie — wenn auch in anderem Rahmen — doch noch herauszubringen. Es ist uns daher eine angenehme Pflicht, dem Geschäftsführer der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Herrn Prof. Dr. KAHLE, für die mit Zustimmung der Deutschen Forschungsgemeinschaft erfolgte Aufnahme des Heftes in die „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes“ unseren aufrichtigsten Dank zu sagen. Diesem unserem Danke werden sich zweifellos die Herrn Verfasser der nun endlich der Öffentlichkeit zugänglich gewordenen Aufsätze anschließen.

A. FISCHER

E. BRÄUNLICH

VORBEREITUNG DER HERAUSGEBER

Die in dem vorliegenden Heft zusammengefaßten Arbeiten
wurden von den Herausgebern im Jahre 1885 zur Veröf-
fentlichung in der damals noch von ihnen herausgegebenen Zei-
tschrift „Zeitschrift für die Geschichte der Deutschen“
veröffentlicht. Leider das Fehlen der bereits erschienenen Ausgaben
hat es nicht möglich gemacht, sie — wenn auch in anderer
Form — doch noch herauszubringen. Es ist uns daher eine
angenehme Pflicht, dem Geschiedenis der Deutschen Morgen-
ländischen Gesellschaft Herrn Prof. Dr. KAHLE, für die mit
Ausnahme der Deutschen Forschungsgemeinschaft erfolgte
Aufnahme des Heftes in die „Abhandlungen für die Kunde des
Morgenlandes“ unseren aufrichtigen Dank zu sagen. Ebenso
unsern Dank wollen wir auch zuwenden der Herrn Verleger des
aus endlich der Öffentlichkeit zugänglich gewordenen Aufsätze
erschienen.

E. BRÄUNLICH

A. FISCHER

INHALTSVERZEICHNIS

AUFSÄTZE

	Seite
Philologisch-kritische Bemerkungen zu Ibnu-l-'Arīf 1141 †. Von M. Horten	I
Handbuch des islamischen Staats- und Verwaltungsrechtes von Badr-ad-dīn ibn Ġamā'ah. Herausgegeben, über- setzt und mit Anmerkungen versehen von H. Kofler. (Fortsetzung und Schluß)	18
Marginalia to Bergsträsser's Edition of Ibn Ḥalawaih. By A. Jeffery	130

BÜCHERBESPRECHUNGEN

<i>Diwān Nābigat Banī Šaibān</i> . Dār al-Kutub. Kairo 1351/1932. 133 Seiten. Von F. Krenkow	156
---	-----

INHALTSVERZEICHNIS

AUSSTZIE

Philosophisch-kritische Bemerkungen zu David Hartley's	1
Von M. Horner	1
Handbuch des menschlichen Geistes und Verstandes	1
von Hartley, die ihm (Hartley's) herausgegeben, über-	1
seht und mit Anmerkungen versehen von H. Koller.	1
(Göttingen und Berlin)	1
Marginalien zu Hartley'scher Edition of the Philosophy	1
A. Jaffery	1

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Über die Natur der Sprache, von K. F. Schlegel	1
1812. Von K. F. Schlegel	1

PHILOLOGISCH-KRITISCHE BEMERKUNGEN ZU
IBNU-L-‘ARĪF 1141†.

VON
M. HORTEN.

Asin Palacios veröffentlichte die unbekannte Schrift des Ibnu-l-‘Arif¹.

Die Mystik des b. ‘A. ist sowohl durch ihre Wurzeln als auch ihre Auswirkungen von Bedeutung. Sie setzt sich aus zwei Strömen zusammen, einem christlichen und einem pantheistischen. Auf das NT. (Paulus) geht der Weltverzicht und die Thesis von der überragenden Bedeutung der Minne zurück, vor der alle übrigen Tugenden für den Meister erlöschen. Die Schule b. ‘A.’s von Almeria hat diese Überlieferung hochgehalten und sie der Schādīli-Schule übermittelt, von der ibn ‘Abbād von Ronda „aus ihr die Grundlage der gesamten geistigen Richtung des Islam machte, ein Jahrhundert bevor der heilige Johannes vom Kreuz sie in die christliche Lehre übernahm“; 16, 20, Ibnu-l-‘Arabi gab ihr eine bis heute im Orient nachwirkende Verbreitung. Daneben fließt ein pantheistischer Strom, den Palacios (17) unumwunden anerkennt. Er erfüllt seit Bisṭāmī und Ḥallāḡ den ganzen Islam, wo in ihm intuitive Mystik Boden gefaßt hat. Wir sind A. Palacios für seine mühevollen und ergebnisreichen Arbeit zu großem Danke verpflichtet, und es soll nur ein Ausdruck unseres Dankes sein, wenn wir die Diskussion der aufgeworfenen Fragen aufnehmen.

Der Verfasser gibt an einigen Stellen offen zu, daß er den Sinn des Textes nicht hat erfassen können². Wir wollen diese

1 Ibn al-‘Arif, *Maḥāsīn al-majālis. Texte arabe, traduction et commentaire: Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane*, tome II, 1933. Die Abkürzungen B. und E. bedeuten die Textüberlieferungen.

2 44 A. 25: Je n’arrive point à saisir le sens exact de ce vers énigmatique. 61 A. 55: Son sens, même dans le texte plus complet du ms. B.,

Islamica (Schlußheft)

zunächst ins Auge fassen. Es soll bewiesen werden, 86 u., daß die Tugend der Hoffnung für den Meister nicht mehr besteht; denn er ist bereits in den Besitz des Objektes der Hoffnung, Gottes, gelangt. Ist sie doch eine Tugend des „Weges“, nicht des „Zieles“. Das Beispiel. Der Beduine sucht seine verlorene Kamelin. Es ist mondlose Nacht. Er findet sie nicht. Da geht der Mond auf, und er findet sie an einer Talstelle, an der er schon vorübergegangen war, „als die Finsternis sich wie ein Schleier zwischengeschoben hatte“: *wa-ḡ-ḡalāmu yaḥūlu dūna-hā* („vor ihr“). Erfreut bricht er in die Verse aus (Baṣīṭ)

ماذا اقول وقولى فيك ذو حصر * وقد كفيتنى التفصيل والجمل

فقلت لازلت مرفوعا فانت كذا * او قلت زالك ربى فهو قد فعلا

Für die Übersetzung muß vorausgeschickt werden, daß der Mond, der als Gott der Beduinen angesprochen wird, für den Mystiker zum Symbol der absoluten Ursubstanz geworden ist. Sodann gilt aus der Logik: wenn man ein Ding sowohl im einzelnen, *bi-t-tafṣīli*, als auch im allgemeinen, *bi-l-ʿiḡmālī* (hier: *ḡumalā*, Reimform, Plur. v. *ḡumlatan*) erkennt, hat man das Ziel des Wissens erreicht: das allseitige Durchdringen des Objekts. Der Mond zeigt sich in allen Phasen, sowohl in seiner Fülle („Höhe“, *marfūʿan*) als auch seiner Abnahme, *zāʿilan*. Dies ist bereits Symbol der Allseitigkeit und Fülle, die Gott für den Mystiker bedeutet. Sodann leistet er auch dem Beduinen die Erkenntnis des Einzelnen, *et-tafṣīla*, und des Allgemeinen, *el-ḡumalā*, in dem der Beduine die einzelnen Dinge im Mondlichte genau erkennt („er sah seine Kamelin, die sich mit ihrem Sattel niedergekniet hatte“ — alle Umrisse plastisch!) und auch die Weite des Tals und der Wüste. Ebenso verleiht Gott dem mystischen Meister die ganze Fülle des intuitiven Erkennens und Gotterlebens. Daher fällt für ihn der Begriff der Hoffnung. Nur die Liebe bleibt, — christlicher Einfluß (Paulus). „Was soll ich sagen, da (*wa-kausativ*!)

est pour moi très obscur. *ḡaṣar* wird frei wiedergegeben: si l'émotion m'empêche de parler de toi. Mystisch bedeutet es: die menschliche Sprache ist unfähig („beschränkt“), das Wesen Gottes darzustellen.

meine Rede, wenn sie über Dich (Gott), *fī-ka*, handelt, zu eng — beschränkt ist und da Du mir bereits die Erkenntnis des ganzen Wesens (des Einzelnen und Allgemeinen; Paarausdruck für Totalität) geleistet (gegeben; *kafayta-niya*, mit altem Pron. d. 1. Pers. wegen d. Rhythm.) hast. Wenn ich sage: 'Du (Gott-Mond) mögest immer erhaben — hoch sein', so bist Du ebendies. Oder wenn ich spreche: 'Mein Herr möge dich (Mond) abnehmen lassen', so hat er dies schon getan'. In Gott und durch Gott besitzt der Mystiker also alles, was nur irgendwie Gegenstand der Hoffnung sein könnte.

Der zweite „mysteriöse“ Text betrifft das Wesen des Nirvanas und ist daher von besonderem Werte, zumal Ibnu-l-'Arabī ihn zitiert und damit seine Autorität unterstreicht; 97, 3 u. 60, 4 u. A. 55. Ms. E. erweist sich auch hier wiederum als älterer Text, gegen den B. eine jüngere Abschwächung bedeutet, b. 'A. bestätigt die Form von E.:

حتى يفنى ما لم يكن ويبقى ما لم يزل

Es handelt sich um die im Paradies fortbestehende Substanz der Seligen: „Sie wallfahren hin zu dem 'Individuum der Urwesenheit'. Wenn sie dann dieses 'Urindividuum' intuitiv erfassen, erlöschen in ihm (in der Ursubstanz Gottes) die Zuständlichkeiten der Wallfahrer“, „so daß in das Nirvana versinkt, *yafnā*, was einst nicht war (nicht in den Kreis der vergänglichen *kaun*-Welt eingetreten war: *mā lam yakun*) und das ewig bleibt, *yabqā* (im Begriffe des *baqā* liegt der der Ewigkeit a parte post), was anfangslos bestand“, *lam yazal* (beim gedanklichen Zurückschreiten vom jetzigen Augenblicke in die Vergangenheit: „nie aufgehört hat zu sein“).

Dies ist der echte Text, weil der schwierigere und ältere, aus dem der folgende durch Einschlebung entstanden ist (Ms. B.):

الم تركيف فنى منهم ما لم يكن لدخول الجنان اهلا وبقي منهم ما لم يزل

„Siehst du denn nicht (*lam* Apokp. mit Präsensbedeutung) wie an ihnen (der Substanz der Seligen) das vernichtet wurde, was nicht würdig war, das Paradies zu betreten, und wie das an ihnen ewig bleibt, was immer bestand!“

I*

Der Mensch besteht aus zwei Komponenten: einer ewigen und einer zeitlichen. In der Präexistenz (Koran 7, 171) war nur der ewige Bestandteil vorhanden. Von ihm gilt die Formel, die auch auf Gott angewandt wird. Er ist das, *mā lam yazal*: was nie nicht war. Diese ewige Geistsubstanz des Menschen trat in den zeitlichen Verlauf des *kaun*-Kreises ein und erhielt bei diesem Vorgang des 'Wurde' (*kāna* auf den Befehl Gottes hin: *kun!* indem Gott sie durch den *takwīn* in die *kaun*-Welt hineinstellte) eine *Māyā*-Schicht. Diese ist nur Schein-Sein, vergänglich und zeitlich entstanden, ein außergöttliches Phänomenen-sein. Da nun alles Außergöttliche im Jenseits ins Nichts versinkt, muß diese *Māyā*-Schicht ins *fanā'* versinken und muß die ewige Komponente, da sie bestehen bleibt, Gott selbst sein; denn nur Gott selbst bleibt bestehen und besteht ewig, und alles Nichtgöttliche „wird ausgelöscht“, *idmahallat*, 97, 4 u. oft. Gott ist „das Individuum der Urwesenheit“¹ und mit ihm ist das menschliche Subjekt, die Geist-Person des Mystikers identisch.

Der Vorgang der „Vergottung“ in dem '*aynu-l- haqīqati* wird 93, 7 erläutert

انما عين الحقيقة عند القوم ان يكون قائما باقامة الحق له

„Die reine Urwesenheit selbst (das Urindividuum, das 97, 4 das letzte Ziel der mystischen Pilgerfahrt ist) stellt sich nach der Lehre der Schule, *qaum*, dadurch (klar) heraus, daß er, der Mensch, dadurch subsistiert, *qā'iman*, daß Gott ihm Subsistenz verleiht“, *'iqāmah*. Die Funktionen Gottes werden dann zu seinen Funktionen. „Er liebt Gott mit der Liebe Gottes zu ihm, sieht mit dem Blicke Gottes auf ihn“. Der Mensch nimmt die Natur, *ḥulq*, Gottes an, was die Mystik sonst als *taḥalluq* bezeichnet:

من غير ان يبقى منه بقية تقف على رسم او تناط باسم

¹ '*aynu-l- haqīqati* 53, 16; A. 39; 93, 9 u. 97, 4: la réalité ésotérique contemplée intuitivement. Durch den Vorgang der Vergottung wird der Mensch diese „Urwesenheit selbst“ („die reine Urw.“) d. h. dadurch, daß seine Funktionen mit denen Gottes zusammenfallen.

„ohne daß an und von dem Menschen¹ ein Rest bestehen bleibt, der auf einer Individualität ruht² oder in einem individuellen Eigensein³ besteht“.

Dieser Seinsbestand der Urwesenheit hat keine Funktion neben Gott und „bringt daher keine eigene Wirkung hervor“, *tata'allaqu bi-'itrin*. Diese Vergottung erstrebt auch die Minne, 90, 8. Sie sucht die Vereinigung mit der Ursubstanz, und alles andere ist für sie „Akzidenz“, *'araḍ > 'a'rāḍ*, dieser Ursubstanz, ohne eigene Subsistenz und daher ohne eigenes Sein, also *Māyā*. Der Begriff der Akzidenz-Welt wird auf diese Weise der der *Māyā*-Welt, wodurch der Text 90, 9 sich erklärt

وما دونها اغراض لاعراض

„Was vor der Minne besteht, sind Ziele einer Akzidenz—*Māyā*—Welt“.⁴

Neben diesen wichtigen Punkten läßt sich in vielen Einzelfragen eine genauere Erfassung des Sinnes erreichen, und auch diese scheinbar peripheren Einzelfälle stehen mit den Zentralgedanken des Systems in nächster Fühlung. Auch für Gram-

1 *min-hu*, ältere La. *ma'a-hū*, doppelt übersetzt: sans qu'il reste à l'esclave, de lui-même, en propre, chose (*baqiyah*) qu'il puisse considérer comme sienne.

2 *rasm* = Individualitätsprinzip . . . , in der Wiedergabe als „Formel“ verstanden: sans (diese Negation fehlt im Texte) s'arrêter aux formules (*rasm*, Singul.).

3 *nī* s'appropriier des noms. *ism* = Individualität durch den Begriff des „Namens“ angedeutet. Es handelt sich nicht um sprachliche Formeln und Namen, sondern um ontologische Komponenten der Person des Menschen. Das was deren Individualisierung bewirkt, wird beim Versinken in Gott abgestoßen. Die Geist—Person ohne die Individuationen der *Māyā*-welt ist demnach „die Urwesenheit selbst“, eine überaus evidente Formulierung des Pantheismus.

4 49, 5 u. Ce qui est au delà (im Gegenteil: „vor“ d. h. bevor der Mensch Gott erreicht, „vor“ dem letzten Ziele) de l'amour ce sont déjà les (ohne Artikel) buts des (auch ohne Artikel) états fortuits et accidentels (eine gute Umschreibung des *Māyā*-Gedankens) A. 33. Je ne suis pas bien sûr de traduire exactement la phrase elliptique (s. o.). Was außer der Ursubstanz ist, ist nur Schein und Akzidenzen *'a'rāḍ*.

matik und Terminologie besitzt die Klarstellung der Wortbedeutungen einige Wichtigkeit.

Das Nirvana wird in zweifacher Weise definiert, in subjektiver (46 A. 27: der Mystiker nimmt nichts Außergöttliches mehr wahr) und objektiver (ontologischer: es besteht nichts Außergöttliches mehr). Die Māyā ist versunken (49 A. 31). Letzteres gilt von der Bestimmung der Minne:

المحبة اول اودية الفناء „Die Minne ist der Anfang der Täler des Nirvanas“. Von ihnen führt der Weg hinab zu den Stationen des völligen „Ausgewischtwerdens“, *maḥw. 'awwal* ist in einer Zeitreihe der erste Moment, im Raume der erste Punkt „... le principe des vallées de l'anéantissement“. Auffallend ist die mehrdeutige Definition der *maḥabbah* 90, 3 u.; 50, 7: وجود تعظيم في القلب = „das Erleben (Vorhandensein) des Lobpreises (Gottes) im Herzen“. *wuḡūd* bezeichnet durchgängig das Dasein und erst in letzter Linie (dafür meist: *wiḡdān*) das Erleben. b. 'A. will durch die Verwendung dieses Terminus andeuten, daß die *maḥabbah* eine Schöpfung Gottes ist; denn nur Gott, der selbst wesenhaft *al-wuḡūd* = „das absolute Sein“ ist, kann *wuḡūd* erschaffen. Das Geschöpf, der Mensch kann keinerlei *wuḡūd* bewirken. Nur die psychologische Seite berücksichtigt die Wiedergabe 50, 7—9.

ما من يهون عليك ممن يكرم

Dieser *Kāmil*-Vers ist ein Ausruf, der bekräftigen soll, daß Gott das Geringe und Verachtete der Welt höher schätzt als das Große und Geehrte, 91, 1; 50, 17. „Du, Gott, hast mich (in der Welt) verächtlich gemacht und ich selbst habe mich verachtet und bin klein vor Dir erschienen“. Darauf folgt der obige zweite Halbvers: „Wie weit, *mā*, ist von dem, der geehrt wird, *mim-man yukramu*, ein solcher entfernt, der Dir gegenüber, *'alay-ka*, verächtlich dasteht“; *mā* ist als Ausrufpartikel den verwandten Wendungen mit *kayfa* und *'ayna* = „wie weit ist entfernt von“ (mit *min* im zweiten Gliede) zu vergleichen und kann nicht als Verneinung aufgefaßt werden: „Qui pour Toi est sans valeur ne mérite pas d'être honoré“. Der Gedanke ist der gegenteilige: Wer gering geachtet wird

in der Welt, steht für Gott höher da als ein anderer, den die Welt ehrt, — ein urchristlicher Gedanke. *'alay-ka* ist daher nicht nur: „Dir gegenüber“, sondern auch: „um Deinetwillen“, „in Deinem Namen“. Daß ein christlicher Einfluß vorliegt, beweist der 2. V. 91, 2. In ihm findet die Feindesliebe Erwähnung, — für Muslime und Beduinen ein unfaßbarer Gedanke¹.

Sodann wird, 91, 3; 51, 1, die urchristliche Idee entwickelt: „Ihr sollt allzeit beten!“. Sie nimmt als Definition der Minne folgende Gestalt an:

المحبة القيام بين يديه وانت قاعد

„Die Minne bedeutet, daß du zu Gott betest (vor Gott stehst = dich in die Gegenwart Gottes versetzt), auch während du (nach deiner physischen Erscheinung) zugleich sitztest“. Immer sollen wir geistig vor Gott stehen. *qiyām* ist das Beten besonders zur Nachtzeit und die Vorstellung, man stehe vor dem Throne Gottes. Dies kommt nicht klar zum Ausdruck in: *l'amour consiste à rester debout en Sa présence, alors que vous êtes assis.*

السكوت وانت ناطق

Die Minne ist „geistiges Schweigen, während du zugleich (nach deinem körperlichen Sein) sprichst“. Die Gottesminne (vgl. den Orden der *Malāmatīyah*) tritt äußerlich nicht in die Erscheinung, ja steht mit dem Äußeren sogar im Widerspruch. Durch *wa-* wird die Gleichzeitigkeit ausgedrückt. Dies wird abgeschwächt in: *à se taire, quand tu es en train de parler.* Dabei nimmt *wa-* auch die adversative Bedeutung an: „obwohl du zugleich sprichst“.

Daß E. den besseren Text hat, geht aus dem Beispiel 91, 7; 51, 10 hervor. Das Wesen der Minne kann mit menschlichen Worten nicht wiedergegeben werden. Wer dies unternimmt, tut es: *parce qu'il [croit] en posséder une savoureuse expérience.* E. hat: *fa-laysa la-hu min-hā dauqun* „Er hat von ihr kein direktes Erleben“ („Geschmack“) sondern nur ein entferntes. Bei einem direkten *dauq* würde er das Bewußtsein verlieren. Der Text von B., der in der Übersetzung zum Ausdruck

¹ In E. fehlt dieser 2. V., dessen 2. Hälfte metrisch unmöglich ist.

kommen soll, widerspricht dem Zusammenhang: „und deshalb besitzt er einen direkten *daug* von ihr“ (stark umgemodelt im Französischen zur Vermeidung des Widerspruches).

فالمحبة الصادقة لا تظهر على عين المحب بلفظه

„Die aufrichtig-echte Minne wird dem Minnenden nicht durch seinen sprachlichen Ausdruck klar“; denn die Sprache ist unfähig, das Geheimnis, *sirr*, 91, 7, der Liebe wiederzugeben. Der Gegenstand von *zhr* ist das Wesen der Minne: l'amour sincère ne met pas en évidence l'amant par ses paroles. Es ist aber nicht ein Deutlichmachen nach außen (für andere) gemeint, sondern ein inneres Schauen der Minne. Wo es sich um die Erfassung eines metaphysischen Wesens handelt, taucht immer der Terminus *haqiqah* auf. Man hat also den schweren Fehler zu vermeiden, diesen mit „Wirklichkeit“, „Dasein“ wiederzugeben. Er bedeutet nicht die Linie der existentia, sondern die der essentia: „Realwesenheit“. Dies zeigt folgender Text 91, 9:

لا يفهم حقيقتها من المحب سوى المكبوب

„Nur der Geliebte (Gott als das Objekt der Minne des Menschen) begreift das tiefere Wesen der Liebe an dem Minnenden“. *min* bedeutet, daß die Minne ein Teil des Minnenden ist und auch als von ihm ausfließend gedacht wird. Das Streben des suchenden Geistes ist darauf gerichtet, nicht etwa die Tatsächlichkeit der Minne zu erkennen — diese steht nicht in Zweifel —, sondern ihr metaphysisches, tieferes, eigentliches Wesen, durch das sie mit Gott als dem *mahbûb* in Wesenszusammenhang tritt. Dies verfehlt die Formulierung: à comprendre à fond l'existence réelle de l'amour dans (wäre *fî*-) l'amant il n'ya que l'aimé. Neben dieser höchsten Minne der Meister ist die der breiten Masse der Gläubigen zu betrachten. „Sie entsproßt der selbstsüchtigen und eigennützigen Betrachtung der göttlichen Wohltat“: *min mutāla'ati-l-minnati*. In *tl'* 3. ist vor allem die Nebenbedeutung des Egoismus hervorzuheben; denn eine rein theoretische Betrachtung ist kein Quellgrund für das Minne-Streben: l'amour naît de la considération des bienfaits divins. Es wird nicht sichtlich,

weshalb gerade die egoistische Liebe der breiten Masse aus der reinen considération erwachsen sollte. Die Nuancen der Termini sind zu beachten. Von der Minne der vollendeten Meister wird gesagt: *tudaqqiqu-l- 'išārata* 91, 2 u. 51, 2 u. Die „Hinweise“ der großen Meister wollen die metaphysischen Tiefen der Welt und Gottes in dunklen Worten andeuten. Die Minne verleiht solchen Aussprüchen den „feinsten“, „geistreichsten“, „tiefsten“ Sinn, indem dieser *tadqīq* dem *tahqīq* (= Erfassung der *haqīqah*, vgl. *daqīqah* = „zarte Wesenslinie“ = *raqīqah*, oft als Wortspiele verwandt) am nächsten zu kommen trachtet. „Diese Minne ‘verfeinert’ und ‘vergeistigt’ (fast im Sinne der Überspitzung) also den mystischen Hinweis“; zu dunkel ist: réduit en poudre toute indication. Die *hayrah*, die Perplexität der Seele im Erleben der wuchtigen Mysterien Gottes, wird von b. 'A. 91, 1 u. zum Medium gemacht, durch das man das Wesen der Minne erkenne: par l'embarras où jette la stupeur. Diese *hayrah* schließt jedes Formulieren menschlicher Worte aus und sogar das Erinnern. Dies enthält der Vers 92, 3 (*Tawīl*): فرد عليها الوجد افنيت ذكره: „Darauf (zwei Verse des angegebenen Sinnes gehen voraus) antwortete, *fa-radda*, die Minneekstase der *Mahabbah*: ‘du hast das kultisch-sprachliche Gedenken Gottes selbst vernichtet (ins Nirvana versenkt)“, „und so bleibt nur Seufzen und Perplexität (als mögliche Äußerung und Form des Minneerlebens) übrig“. Die Minne bedeutet das Nirvana und das Aufhören der Māyā-Welt. Zu dieser gehört nun aber das Anrufen Gottes in den festgesetzten Gebetformeln und ebenso das geschöpfliche Denken an Gott wie an ein außenstehendes Objekt; denn im Nirvana fällt Subjekt und Objekt zusammen. Durch den *dīkr* ist also der Weg zur *mahabbah* nicht zu finden. Diese besteht nur im innerst-subjektiven Gotterleben. Die Wiedergabe übersieht die Dialognatur des Verses: Qu'est revenue l'émotion qui a annihilé le souvenir“.¹

1 Die drei Verse, 92, 1—3, bieten auch metrische Bedenken. In V. 1 a fehlen zwischen *wa-qad* und *'ulbistu* drei Silben. In 2b sind zwei Silben überschüssig: l. *bi-dīkri-nā*, *fa-lim* (st. *lima*). *waḡd* nicht: émotion, sondern höchste Form der Minne als „Finden“ Gottes und sich Versenken in ihn.

يريد قياما بحق وباقامته له

Die Worte 93, 6 u.; 54, 1 bedeuten: „*yuridu* („will sagen“): die Pflicht gegen Gott erfüllend, aber (*wa-* auch: „und zwar“) dadurch, daß Gott ihm (dem Frommen) den Akt der Pflichterfüllung verleiht“, — Einfluß des NT. *'iqāmah* ist die Verleihung des *qiyām bi-l-ḥaqqi* = „der Handlung, durch die er die Pflicht ausführt“; denn Gott ist es, der die Handlungen der Menschen erschafft und „der ihnen das Beginnen und die Erfüllung verleiht“. Der Mensch besitzt ohne Gott keine eigene Handlung. Zu schwach ist demnach: mais [en pensant] que c'est Dieu même qui fait qu'ils les (die Pflichten) accomplissent.

لوقوفهم على فراغ المدبر منها

95, 1 u.; 57, 7. Die mystischen Meister besitzen volles Gottvertrauen, „weil, *li-*, sie erkennen, *wuqūf*, daß Gott der Weltleiter, *mudabbir*, mit der Leitung der Welt Dinge, *min-hā*, fertig geworden ist, sie abgeschlossen und zu Ende geführt hat“, so daß ihr Ablauf nicht mehr geändert werden kann; nicht: ils s'en tiennent, *wuqūf*, à ce que, sur ce sujet, décide Celui qui les gouverne. *frğ* ist nicht gleich *qdy*.

حزنيهم بأسهم عن انفسهم

96, 3; 57, 17. Ihre, der Meister, Traurigkeit ist ihr Leid (Unglück), das sie seitens ihrer sinnlichen Seelen erfahren; nicht: Leur tristesse naît seulement de l'inclination au mal, propre à leurs âmes sensibles. Für *'an* ist der kausale Sinn häufig, fremd aber der Gedanke: propre à . . . Beliebt sind Wortspiele mit Bedeutungsnuancen, 96, 5 u.; 59, 1: من رضى فله الرضى. *rdy* besitzt die reziproken Bedeutungen: seitens des Menschen: „ergeben sein in den Willen Gottes“, und seitens Gottes:

Metrische Texte sollte man nicht veröffentlichen, ohne deren Metrik klarzustellen; denn es ist sinnlos, fehlerhafte Texte übersetzen zu wollen. Unaufgeklärte metrische Fragen finden sich ferner noch 80, 6 u. 81, 4 u. (*Munsariḥ*?), 83, 8 u. (*Ramal*), 90, 3 (*Tawīl*) hat E. den aus den Varianten zusammenzustellenden allein möglichen Text, 95, 8b (*Tawīl*). *zamān* 94, 11 ist das Schicksal: „zusammen mit dem Schicksal besteht keine freie Wahl“ (undeutlich: Mais à l'égard du temps, il n'y a pas de choix).

„Wohlgefallen am Menschen haben“. „Jedem, der sich in den Willen Gottes ergibt, wird das Wohlgefallen Gottes zuteil“. Andernfalls ergibt sich die Tautologie: *Celui qui se conforme [aux décrets divins] se met en conformité avec Lui*. Die folgenden Worte müssten als *Tawīl*-Vers aus dem Prosatexte herausgehoben werden:

وعين الرضى عن كل عيب كيلة * ولكن عين السخط تبدى المساويا

wobei *kalīlatun* = „kurzsichtig“ nicht als *kalaylatin* = „wie eine Nacht“ zu lesen ist (in A. 50 richtig). Die folgenden Zeilen sind von besonderer Wichtigkeit, da sie vom Nirvana sprechen und dieses als Zielpunkt der Minne auffassen. Minne und Nirvana sind aufs engste verbunden; 96, 2 u.; 59, 8:

محبتهم فناؤهم في محبة الحق لهم فان المحاب كلها ضلت في محبة الحق

„Die Minne der Meister ist ihr Nirvana in der Liebe Gottes zu ihnen; denn alle Funktionen der Minne verlieren sich (und vergehen) in (der Unendlichkeit) der Liebe Gottes“. *mahābb* kann nicht die Objekte der Minne bedeuten (Plur. von *muhabb*, ungewöhnlich!); denn es soll das Nirvana der Subjekte gezeichnet werden, noch direkt die Subjekte, weil durch *-hā* „sie“ f. auf sie verwiesen wird. Folglich ist *mahābb* ein (ungewöhnlicher) Plur. zu *mahabbah*. *qallat* „in der unendlichen Wüste sich verirren“ erweckt die Vorstellung der Unendlichkeit. Dies ist der ältere Text, der jüngere lautet:

محبتهم فناؤهم في محبة الحق واحبابه

„Ihre Minne ist ihr Nirvana in der Liebe Gottes (d. h. zu Gott) und seiner Liebe (selten: *‘ihbābi-hi*, zu ihnen)“. Neben Gott hat kein Wesen Bestand und auch „die Freunde“ Gottes sind ins Nirvana versunken, so daß sie kein Objekt der Minne des Mystikers sein können. Sie würden ihn von Gott ja ablenken. Dies wird übersehen in: *Leur amour est leur anéantissement dans l'amour de Dieu et des ses amis* (*‘ahbābi-hi* st. *‘ihbābi-hi*); parce que tous les objets aimables (wäre *māhbūbāt*) meurent (*qallat* verschieden von *mātat*) dans l'amour de [Dieu qui est] la Vérité. Die Nirvana-Idee wird nun weiter entwickelt als

Verlust der Individuationsprinzipien. Eine philosophische Definition des Nirvanas liegt also den Worten zugrunde 97, 1; 59, 13:

شوقهم هربهم من رسمهم وسماتهم

„Ihr Verlangen (nach Gott) ist zugleich ihre Flucht aus ihrer Individuation (*rasm* = *ism*) und ihren individualisierenden Kennzeichen“. Das Einzelwesen wird als von Gott getrenntes Individuum ausgelöscht, *mahw*, und vergeht, *idmahalla*, und vom Mystiker bleibt nur die tiefere Schicht der Geist-Person, *sirr*, bestehen und diese ist mit Gott identisch. Unschärf zerfließt die Wiedergabe: Leur désir est de s'évader de leurs caractéristiques et marques personnelles. Der folgende Text 97, 5—2 u. fehlt in E. und ist auch schon aus dem Grunde unecht, weil er von einem körperlichen Paradiese erzählt. Die Mystiker lehnen dies ab. Es widerspricht dem Nirvana-Gedanken. *mutma'innah* bedeutet nicht nur tranquille, sondern: „glücklich“. Die Seele entwickelt sich von einer solchen, „die zum Bösen antreibt“, *'ammāratun bi-s-sū'i*, zu einer, „die (sich) Vorwürfe macht und Gewissensbisse hat“, *lawwā-mah*, auf dem Wege zur Vollkommenheit. *'ammārah* ist intensiv aktiv gemeint, also nicht: âme soumise à l'empire du mal, was eine Passivität darstellen würde. Der inhaltliche und stilistische Unterschied von 99, 1—106, 5 gegenüber den echten Teilen des Werkes springt in die Augen. Eine geistig unschöpferische Epigonenzeit hat an das kraftvolle Werk des Meisters einen wertlosen Anhang gefügt.

Daß E. den besseren Text hat, läßt sich an Dutzenden Fällen beweisen. Es wäre dann wohl ratsam gewesen, diesen Text vor allem auch in der Übersetzung als den Grundtext zu behandeln, zu dem die späteren Laa. vielleicht als Kommentare der Schule hinzutreten. 93, 1 u.:

الشوق هو هبوب القلب الى غائب (B.) . . . الى تمنى غائب يحضر

„Das Verlangen ist ein Streben des Herzens nach einem fernen Objekt“. Das ist klassische Kürze und Klarheit, *hubūb* ein genial gefundener neuer Fachausdruck. B. erweitert farblos: „nach dem Suchen eines fernen Objektes, daß es (Auslassung

von 'an grammatisch verwerflich) praesent werde“, — eine pleonastische Wendung. Man sieht Kräfte des Verfalles in B. an der Arbeit. 54, 19 erweitert diese Formel noch. Von den drei Versen 94, 9f. hat E. nur den ersten. Dieser allein ist im Zusammenhang berechtigt, die Hinzufügung der beiden anderen durch B. aber unberechtigt.

Besondere Beachtung verdienen die aus Ḥallāḡ herangezogenen Texte. Sie weisen nicht nur Abweichungen auf von dem rekonstruierten Originaltexte von Ḥ., sondern auch von den Überlieferungsformen, die im D. Ḥ. (Dīwān des Ḥ.) unter dem Namen des Ibnu-l-'Arif selbst berichtet werden. Sie bleiben ungeklärt.

Zu 95, 7f. wird die Vr. des D. Ḥ. *miṭālu-ka* st. *hayālu-ka* nicht erwähnt, ebenso umgekehrt in D. Ḥ. nicht die von b. 'A. In E. fehlt der 2. V., der eine metrische Unmöglichkeit enthält; st. *al-muḡīrati* kann nur *al-ḡā'irati* dem Rhythmus (*Ṭawīl*) gerecht werden. Die Texte scheinen oft in sehr willkürlicher Weise behandelt zu sein.

Wenn nach diesen scharfen Zeichnungen des Nirvanas das Ziel des mystischen „Wanderns“ 97, 4 *'aynu-l-haqīqati* ist, so wird damit „die Urwesenheit selbst“, d. h. ihr „Individuum“, *'ayn*, genannt im Sinne eines klaren Brahmanismus, der die Einsubstanzialität der Welt lehrt und das Versinken des Māyā-Scheins in diese Ursubstanz¹ (nicht mit *réalité* wiederzugeben; 59, 4 u.).

Neben diesen sachlichen Fragen ergeben sich auch einige beachtenswerte Einzelheiten für Lexikon und Grammatik des Arabischen.

Das Geschlecht wird gelegentlich nach dem Sinne gewählt: 97, 5:

فان ما قبل هذه المقامات مرادة الى هذه الغاية

„denn was vor diesen Stationen liegt, ist erstrebt dieses End-

¹ Vgl. meinen Aufsatz: Die liberale Mystik des Islam: Z. f. Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster i. W., 23 (1933), 308—316. Wenn 97 f. als Belege zum Nirvana Korantexte angeführt werden, die von einem sinnlichen Paradies sprechen, so soll jene Nirvanalehre der *bāṭin*-Sinn der koranischen Formeln sein.

zieles wegen“, st. *murādun*, da der Inhalt dieser *’irādah* Stationen der Mystik sind, *maqāmāt*; *’ilā* = „in der Ausrichtung auf ...“.

’ilm 75, 3 u. = „Theologie“. Dann ist zu übersetzen: „Der Theologe gelangt auf seinem Beweisgang bis in meine (Gottes) Nähe, *’ilayya*; für den Gnostiker bin ich selbst Beweis. Die Theologen sind äußerlich mit mir verbunden, *lī*, die Gnostiker bestehen durch mich, *bī*“ (pantheistische Subsistenz durch Gott). 76, 3: „Gott wird als Individuum (erst) deutlich, *’yn* 5., wenn (für das erschauende Subjekt, den Gnostiker) die Individuation erlischt“ (so daß Gott als einzige Substanz übrigbleibt). Die Māyā-Welt bildet das größte Hindernis der Gotteschau. Wenn ihr Schein zerfliegt, schauen wir Gott. Der Mensch ist in seiner leiblichen Erscheinung ein Teil dieses Māyā-Schleiers. Daher stammt — schon seit *Hallāğ* — der für alle pantheistischen Systeme selbstverständliche und oft betonte Grundgedanke: Der Mensch ist als Māyā-Individuum für sich selbst das größte Hindernis der mystischen Schau, 76, 8: „Bestände nicht der Gottesdiener, so würde Gott der Herr intuitiv erfaßt“¹.

76, 3 u. werden die *ḥawāṣṣ* = die „Auserwählten“, die Meister der mystischen Geheimlehre genannt. Die *’awāmm*, die ihnen gegenüberstehen, sind also nicht das Volk außerhalb der Mystik, sondern die breite Masse der Novizen, *murīdīn*. Dann ist *’irādah* nicht als *volonté* zu fassen, sondern als Noviziat, geistige Richtung des Novizen. Der 76, 1 u. genannte *ḡam*¹ ist nach 76, 3 *rasm* = „Individuation“ zu verstehen und tritt ein, wenn die Schemen der Māyā-Dinge, die aus *rusūm* bestehen, „ausgewischt“ werden. Er ist demnach das Nirvana im pantheistischen Sinne. Daher liegt in *tafarruq* nicht nur der Begriff: *séparation* [de Dieu] — das wäre: *mufāraqah* —, sondern das Zerfallen der Seinseinheit in eine Vielheit von Ursubstanz und Maya-Dingen, und gerade diese wird durch den Meister überwunden, während der Novize noch in ihr befangen bleibt, indem er am irdischen Glück, *ḥazz*, haftet

¹ = 30, 14 S’il n’y avait pas faute de la part du serviteur, il est sûr que le Seigneur serait contemplé. Q. 11 nicht *ḡzn* sondern *ḥsm* zu korrigieren.

und an der sinnlichen Seele, *nafs*, und den selbstsüchtigen Ansprüchen, *da'wā*, gegenüber Gott

77, 3 u. „Die Echtheit¹ (Güte) des Willens (des Meisters) besteht darin, daß man seine ganze Kraft erschöpft² und seine Fähigkeit bis zum letzten anstrengt³, trotz des ('mit dem') Verzichtes auf die eigene freie Wahl und indem man sich den Schicksalsfügungen anheimgibt“⁴; stellt den Kadavergehorsam des vollkommenen Mystikers in Gegensatz zu dem unvollkommenen des Novizen. In *tafrīq al-magmū'i* liegt der christliche Gedanke, daß der Vollkommene alle seine Habe unter die Armen verteilen muß (nicht nur: *dont on s'est séparé*). *ṭalabu-l- maḥqūdi* = „das Streben nach dem, was man entbehrt und gerne haben möchte“ (nicht = *la recherche de ce que l'on a perdu*), 78, 4, und *fuḍūlu-š-šahawāti* = „die Leidenschaften, die (alle) überflüssig sind“ d. h. nicht zum Wesen des geistigen Menschen gehören und daher von Gott ablenken (nicht: *désirs du superflu*); denn *fuḍūl* ist nicht Objekt, sondern logische Bestimmung zu *šahawāt*, durch *'idāfah* ausgedrückt.

ihtibās 'alā, 78, 6 bringt eine neue Bedeutung: „sich alle Mühe geben, etwas zu tun“ (hier: „die Welt von sich fern zu halten“, nicht: *que l'on s'abstient de les servir*), „alle Kräfte anspannen . . .“. In *munāza'ati nafsī-ka* liegt neben dem: *lutter avec toi même* mehr noch: die Bekämpfung der Sinnlichkeit; denn das folgende: *hissi-ka* = „deine Sinnlichkeit“ steht zu *nafs* in Parallele und gibt ihre Bedeutung an, wobei *šuhūdi nafsī-ka* bedeutet: „das dich Vergaffen in deine Sinnlichkeit“ (nicht: *te rendre compte de ta sensibilité*) und (*fī*) *baqā'i-ka ma'a-ka 'alā hirši-ka* = „das (in dem) Verweilen bei dir (selbst als einem Geschöpfe, also in der Trennung von Gott) in

1 *ṣiḥhat* (santé).

2 *baḍlu-l-wuṣ'i*, nicht: *remettre généreusement à Dieu* (das wäre: *mufāwāḍah*) *sa propre faculté d'agir*.

3 *wa-stifrāgu-ṭ-ṭāqati*, nicht: *rester le sujet vide de pouvoir*.

4 nicht: *persévérer immobile devant le cours des divins décrets*; denn *ṣkn 'ilā* = „zustimmen“, „sich einer Sache hingeben“, „überlassen“. Ebenso 79, 4 u. — 78, 1 ist *ṣafiyatahu* der richtige Text (Metrum: *Ṭawīl*).

der Lebensweise deiner Begierde“ (*‘alā* = „auf der Grundlage von . . .“, nicht: *rester avec toi* [bien que ce soit] contre ta concupiscence); denn es soll gerade die Verweltlichung ausgesprochen werden. 79, 4b. (*Tawīl*) „wenn du fragen würdest, wo mein Ort ist, erkennst du meinen Ort nicht“.

ومتى طالع بتوكله عوضا كان توكله مدخولا

Es handelt sich 79, 2 u. um die völlige Selbstlosigkeit des Gottvertrauens: „Wenn er aber auf Grund seines Gottvertrauens sehnsüchtig ausschaut auf einen Lohn (d. h. für sein G. und um den Preis seines G. s *bi-* einen Lohn erwartet), ist sein G. mit einem Mangel behaftet“, nicht: *s’il prétend considérer sa propre confiance en Dieu comme une remplaçante* [des causes occasionelles] etc.

ما لضر في محبتكم * عندنا والله من الم

83, 6 u. „Kein Leid besitzt für unser Erleben, *‘inda-nā*, einen Schmerz, das wir in der Minne zu euch erdulden“. Sinn: die Liebe verwandelt das Leid in Freude (nicht: *Par Dieu! je jure qu’il n’y a aucune douleur pour moi, comparable au dommage que souffre l’amour que j’ai pour vous*). Weil *Ramal-*Metrum vorliegt, ist im 1. Vers st. *suqmī: saqamī* zu lesen, und der 2. Vers muß lauten:

وعذاب ترتضون به * في فمي احلى من النعم

„Ein Leid, dem ihr (Engel der Schicksalsbestimmungen) zustimmt (um es über mich zu verhängen), ist in meinem Munde süßer als die köstlichen Gnadengaben“ (nicht: *Le supplice qu’à vous autres donne la mort* etc.; denn *tartaddūna* = - - - - - , st. *tartadūna* = - - - - -). Der erste Vers spricht das *Nirvana* aus: „Mein Sein in der Minne ist mein Nichtsein“, die Vernichtung meines Individuums in der Phänomenenwelt: *wa- wuḡūdī fī-l- hawā ‘adamī*. 84, 2 st. بساحته: بسكابة.

Sehr lehrreich für den Stil von b. ‘A. ist 86, 2:

لا كشف له عما طالعه منه في الدارين مزيدا

in dem gesagt werden soll, daß die materiellen Güter (einschließlich derer des sinnlichen Paradieses) nichts bedeuten neben den geistig-mystischen; *kšf ‘an* = „etw. erkennen“.

„Er (der Meister) erkennt die (sinnlichen) Güter, die er von ihm (Gott) in den beiden Wohnungen, dem Diesseits und Jenseits, erlebte ('erschaute') als keinen 'Zuwachs' (Eigenwert, etwas Bedeutsames neben dem mystischen Erleben)“. Die Übersetzung läßt dies von *lam yada'* Z. 1 abhängig sein: „... ne lui permet pas ... de découvrir¹ quelque chose qui s'ajoute à ce qu'il connaît² déjà clairement [des bienfaits divins] dans les deux séjours“.

Die Intentionen sind das Wesen der ethischen Handlung. Dies ist allgemeine Lehre der Mystik. Es ist daher allzu kühn *himam* mit Seelen zu übersetzen, auch wenn sie im Gegensatz zu den Leibern stehen, 84, 4: *الهمم تحمل البلاء لا الاجسام* = „Die Intentionen (die die ganze Intensität der Seele auf Gott richten und dadurch das Leid erleichtern) sind es, die die Prüfungen ertragen, nicht die Leiber (der Menschen)“; nicht: *ce sont les âmes qui subissent les tribulations, non les corps*). — Daß *'an* die Kausalwirkung umschreibt, zeigt der Text: *حزنهم باسها عن انفسهم الامارة بالسوء* = „Ihre (der Mystiker) Traurigkeit ist ihr Elend (Unglück, *ba'suhum*), das her stammt von, *'an*, ihren Sinnenseelen, die zum Bösen antreiben“ (nicht *'ammārātī*, obwohl *'anfus* Plur.); allzufrei wiedergegeben: *Leur tristesse naît seulement de l'inclination au mal, propre à leurs âmes sensibles*, wobei das vieldeutige *ba's* unübersetzt bleibt; 96, 3, ebd. 6 *nisyānun li-n-nafsi* = „Selbstvergessenheit“, „Selbstlosigkeit“, nicht: *oubli de l'âme*.

1 st. *kašfa* müßte *kašfan* stehen. *wa'* wie *trk*, *bqy* 4, *gdr* 3. Z. 5: „jemdm. (*la-hu*) die Möglichkeit zu etwas übrig lassen“.

2 st. *'am-mā* müßte *'alāmā* stehen. *'am-mā* ist Obj. zu *kšf*, nicht zu *mazīdan*. In *l'* 3. klingt auch die Nebenbedeutung an, die durch *muḡāla'atu-iwaḍin* = „Streben nach Lohn“ (für gute Werke), 85, 1 u. sichtbar wird (aus: „selbstsüchtiges und gieriges Aussehen nach Lohn“). Hier ist es gleichbedeutend mit: *mā šāhada-hu* (ebd.), eine Umschreibung für die empfangene, erlebte Wohltat. „Etwas nicht erkennen als einen Zuwachs“ = „erkennen, daß es kein Zuwachs ist“. Z. 6 wird *fī-d-dārayni* mit *fī-l-kaunayni* (*kaun* = „Seinsweise“) wiedergegeben, wodurch der materielle Himmel als *kaun* = „vergängliches Sein“ bezeichnet und verurteilt wird. Nur der Geist-Himmel des Nirvanas ist unvergänglich. Die beiden Verse 87, 9—10 sind metrisch (*Kāmil*) unmöglich. 89, 7 u. l. *bi-dāka* (st. *bi-dālika*) wegen *Ḥafif* (V. 3 ist unmetrisch).

HANDBUCH DES ISLAMISCHEN STAATS- UND VERWALTUNGSRECHTES VON BADR-AD-DĪN IBN ĠAMĀ'AH.

HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND MIT ANMERKUNGEN
VERSEHEN

VON
HANS KOFLER.

(Fortsetzung und Schluß.)

6. Kapitel.

Von der Verwendung der Truppen, ihrer Ausrüstung und Disposition zur Erfüllung der Pflicht des heiligen Krieges.

(1). Die Verwendung der Truppen und der Schutz der Grenzen ist eines der wichtigsten Interessen und dringendsten Aufgaben. Gott sagt (4, 73): „O ihr Gläubigen! seid auf eurer Hut und rückt in Trupps aus oder rückt aus in Masse!“ Das heißt: seid auf der Hut vor dem Feinde. Zu diesen Vorkehrungen gehört die Aufstellung großer Truppenmassen und ihre Besoldung. Gott sagt (8, 62): „So rüstet gegen sie, was ihr vermögt an Kräften“ usw. Zur Rüstung gegen den Feind gehört eine große Truppenzahl. So ist von Ḥudāifah überliefert, daß der Gesandte Gottes gesagt habe: „Schreibet mir auf, wer sich zum Islām bekennt!“ Und vom Propheten ist überliefert, daß er die Schlacht von Badr mit 313 Mann geliefert hat, der Zahl der Leute Saul's¹, und die Wallfahrt nach al-Ḥudāibijah² unter-

¹ Der arabische Text hat Ṭālūt; so nennen die Araber den biblischen Saul; es liegt aber an dieser Stelle dieselbe Verwechslung mit Gideon vor, deren sich auch Moḥammed (Qor. 2, 248—250) schuldig gemacht hat. Es sind offenbar die Judic. 7, 6ff. genannten 300 Mann Gideon's gemeint, die er aus den 10000 sichtete, indem er auf Gottes Befehl alle aus einem Bache trinken ließ und nur die wählte, die das Wasser leckten, während er die, die sich niederknieten, um zu trinken, nach Hause entließ.

² Als Moḥammed im Jahre 628 an der Spitze eines gut gerüsteten Zuges das Recht der Pilgerfahrt nach Mekka mit bewaffneter Hand erzwingen wollte, mußte er bei Ḥudāibijah einen für ihn nicht ganz günstigen Vertrag schließen und umkehren. Diese „Pilgerfahrt“ ist hier gemeint.

nahm er mit 1400 Mann, Mekka eroberte er mit 10000 Mann, die Schlacht von Hunain lieferte er mit 12000 Mann und die von Tabūk mit 70000 Mann. Ferner ist überliefert, daß 'Omar b. al-Ḥaṭṭāb jedes Jahr 40000 Kamelreiter einstellte. Und als man die Schätze von 'Irāq brachte, sagte er: „Nein, beim Herrn der Ka'bah, es wird nicht unter Dach kommen, bis ich es verteilt habe!“ Und ebenso pflegte der Gesandte Gottes mit den Vermögensstücken zu verfahren, die ihm anheimfielen. Dies alles weist auf den vorbildlichen Brauch des Propheten hinsichtlich der Verwendung der Truppen und ihrer Vermehrung hin. Es ist dies eines der wichtigsten Interessen des Islām. Und danach richtete sich der Brauch der orthodoxen Kalifen, an den sich ein Imām nach dem anderen hielt. Der Prophet und die Imāme nach ihm haben unablässig Geld für die Approvisionierung der Truppen zur Verfügung gestellt. Einige Gelehrte sagen: „Die Weisen der Araber und Nichtaraber sind einer Meinung hinsichtlich der folgenden Aussprüche: „Die Herrschaft ist ein Bau, dessen Grundmauer das Heer ist; wenn also die Grundmauer stark ist, so hat der Bau dauernden Bestand, ist sie aber schwach, so stürzt der Bau ein“. — „Es gibt keine Macht ohne Heer und kein Heer ohne Geld und kein Geld ohne Kultur und keine Kultur ohne Gerechtigkeit“. — Und von anderen Weisen ist der Spruch überliefert: „Der Freund des Sultāns ist sein Heer, das sein Helfer ist, und sein Feind ist das Geld; wenn also sein Feind schwach wird, indem er das Geld für sein Heer aufwendet, so erstarkt sein Freund und Helfer, wenn aber sein Feind erstarkt, indem er das Geld dem Heere vorenthält, so wird sein Heer, das sein Helfer ist, schwach“. Ferner wird erzählt: „Ein König hatte zwei Minister; einer von diesen bestärkte ihn darin, das Geld aufzusparen und zu thesaurieren und die Aufstellung des Heeres auf den Zeitpunkt zu verschieben, wo man seiner bedürfe, um es dann dafür zu verausgaben; er pflegte dabei folgenden Vergleich anzustellen: es ist wie mit einer Schüssel Honig, auf die sich die Fliegen stürzen; ebenso ist es mit dem Heere, sagte er, in dem Augenblicke, wo man seiner bedarf und es des Geldes ansichtig wird; der andere Minister hingegen ermunterte ihn, Truppen an-

zuwerben und das Geld dafür zu verausgaben, und verglich ihm deren Nichtvorhandensein im Augenblicke des Bedarfes mit dem Aufstellen der Schüssel Honig bei Nacht, wo keine Fliege hinkomme; wenn dann das Bedürfnis nach dem Heere sich einstellt, so trete derselbe Fall ein“. Darum ist es ein unerläßliches Erfordernis, die Besoldung der Truppen reichlich zu bemessen und ihre Bedürfnisse zu befriedigen, ihre Verfassung und die Interessen ihrer Familien genau zu untersuchen und sie entsprechend ihrer Mühewaltung zu ehren. Das läßt sich aber nur erreichen, indem man in der Verwendung der Finanzen Ordnung hält; ihr guter Zustand aber beruht auf der Kultur der Länder und diese wieder auf der Gerechtigkeit, wie Gesetz und Vernunft übereinstimmend lehren.

7. Kapitel.

Von der Dotation seitens des Sultāns und ihren Quellen und von den Arten der Belehungen durch ihn.

(1) Die Dotation seitens des Sultāns an die Truppen ist eines der wichtigsten Interessen, für die die Finanzen des Staatschatzes verausgabt werden. Denn unerläßlich ist eine Besoldung der Truppen, durch die sie angeworben werden, und eine Dotation, durch die sie für den Zweck, dem sie sich widmen, erhalten werden, nämlich zum Schutze und zur Verteidigung des islamischen Territoriums und seiner Bewohner.

Die Besoldung der Truppen erfolgt auf zwei Arten, durch Dotation und durch Belehnung. Die erstere, die Dotation, hat mehrere Quellen; die erste Quelle ist das *faj'*; das ist jedes Vermögen, das den Muslimen von seiten der Ungläubigen ohne Kampf und ohne Kavallerieeinfall zufällt; dieses kann wieder von verschiedener Art sein; erstens die Kopfsteuer *ğizjah*, zweitens der Zehent von den Handelsgeschäften der Ungläubigen, drittens jedes Vermögen, dessen Bezahlung an uns die Bedingung dafür ist, daß wir mit ihnen eine friedliche Vereinbarung schließen, viertens die Güter, die sie aus Furcht vor den Muslimen aufgegeben haben, fünftens die Güter, die sie infolge eines Unglücks, das ihnen widerfahren ist, im Stiche gelassen

und aufgegeben haben, sechstens das Vermögen eines erbenlosen Dimmī, siebentens das Vermögen der Personen, die zufolge Apostasie gestorben oder hingerichtet worden sind; alles das sind Güter des *faj'*; hingegen gehören die Beutestücke nicht zum *faj'*; denn die Beute *ḡanīmah* ist das, was den Ungläubigen im Kampfe oder bei einem Kavallerieeinfall abgenommen wird. Diese aber ist nach ihrer Fünftelung speziell den Eroberern vorbehalten, so daß niemand anderer sich darin mit ihnen teilt, wie wir das, so Gott will, in einem eigenen Kapitel darlegen werden.

Während aber die Vermögensstücke, die zum *faj'* gehören, feststehen, herrscht über seine Fünftelung nach dem Muster der Fünftelung der Beute unter den Gelehrten Meinungsverschiedenheit. Abū Ḥanīfah, Mālik, Aḥmad b. Ḥanbal und aš-Šāfi'ī, in einem seiner zwei diesbezüglichen Aussprüche, sagen, das *faj'* werde nicht gefünftelt, sondern der Sultān verwende es für die Interessen der Muslime, von denen das islamische Heer das wichtigste sei; ferner für die übrigen Allgemeininteressen, wie Befestigung der Grenzen, Bau von Kastellen und Beschaffung von Waffen und dergleichen mehr, wie wir noch, so Gott will, im einzelnen ausführen werden. Von aš-Šāfi'ī stammt aber auch der Ausspruch, daß die Güter des *faj'* gefünftelt werden und ein Fünftel davon den Zwecken dieses Fünftels zugeführt werde, worüber wir, so Gott will, im einzelnen sprechen werden; die restlichen vier Fünftel aber verwende der Sultān für das islamische Heer nach Maßgabe seines auskömmlichen Lebensunterhaltes und seiner Bedürfnisse; falls davon noch ein Überschuß verbleibt, so stehe es ihm frei, diesen wieder den Muslimen zur Verfügung zu stellen, er könne ihn aber auch für Waffen und Panzer als Ausrüstung für sie verwenden.

Abschnitt (2).

Wenn sich unter den Vermögensstücken des *faj'* Immobilien, nämlich Grundstücke oder Häuser und dgl. befinden, so werden diese zum unveräußerlichen Staatseigentum (*waqf*) zugunsten der Muslime; ein Viertel und der Ertrag davon wird für die Instandhaltung dieser Immobilien verwendet, vier Fünftel (des Restes) für die Allgemeininteressen und das (restliche) Fünftel

für die daran Anspruchsberechtigten. Wenn wir gesagt haben, daß das *faj* gefünfelt wird, und es dann wieder heißt, daß es zum *waqf* wird, indem es lediglich den Muslimen zufällt, und es weiter heißt, der Imām müsse es zum *waqf* erklären (nach der herrschenden Lehre), so ist das unter der Voraussetzung erlaubt, daß er (der Herrscher) seine Aufteilung oder seine Veräußerung und die Aufteilung des Verkaufspreises vor der Erklärung zum *waqf* beschlossen hat.

Unstatthaft ist es, daß ein Vermögensstück des *faj* für einen Ungläubigen verwendet werde und daß der darauf Wirtschaftende ein Ungläubiger sei. Dem Sultān steht es frei, aus dem *faj* solche Personen zu dotieren, deren Dotierung im Allgemeininteresse liegt, z. B. Gesandte, Richter, Gelehrte, Mufti's, Lehrer des Qorāns und der Wissenschaft, Vorbeter, Gebetsrufer und die Fürsten, deren Herzen Gott durch Moḥammed gewinnen ließ¹. So hat der Gesandte Gottes den Tamīmiten al-Aqra' b. Hābis mit Dotationen bedacht, ferner 'Ujainah b. Ḥaḍar von dem Stamme der Fazārah, al-'Abbās b. Mirdās vom Stamme Sulaim, ferner die Kundschafter, d. h. die Späher und dergleichen Leute mehr, deren Nutzen der Allgemeinheit zugute kommt. Handelt es sich aber um Personen, deren Dotierung nicht im Allgemeininteresse liegt, sondern bei denen man ihr spezielles Interesse im Auge hat, wie wenn man z. B. eine Person lediglich deshalb, weil man einen Nutzen von ihr vermutet, oder wegen ihres hohen Ranges dotiert, ohne daß sie der Dotation bedarf und ohne daß sie etwa ein Gelehrter ist, der einem Bedürfnis entspricht, oder ein Schiedsrichter, der judiziert, oder ein Soldat, der zur Zufriedenheit dient, so ist es unstatthaft, das Vermögen der Muslime dafür zu verwenden, sondern das geht die Privatschatulle des dotierenden Herrschers an. Ebenso darf kein Stück

1 Mit diesem Ausdrucke, der aus Qor. 9, 60 stammt, werden arabische Häuptlinge bezeichnet, denen Moḥammed reiche Geschenke machte, um sich ihrer Anhänglichkeit zu versichern; man verstand in einer späteren Zeit darunter alle jene, die man zur Verteidigung des Staates heranzog, endlich auch jene, die man aneifern wollte, für das mohammedanische Staatsinteresse zu wirken, oder die man zu gewinnen suchte, um ihre Angehörigen und Stammesverwandten zur Annahme des Islām zu bewegen.

von den Immobilien des Staatsschatzes und des *faj'* als *waqf* für eine solche Person oder für deren Kinder oder Enkel bestellt werden, es wäre denn, daß das im Allgemeininteresse liegt, dem keine andere Person genügen könnte; dann könnte sie dessen teilhaftig werden, damit dieser Vorteil verwirklicht werde. Dies deshalb, weil der Ertrag dieser Immobilien Gemeingut aller Muslime ist und niemand ohne Nutzen für das Gesamtwohl daran ein Sondereigentum hat, so daß die Übrigen davon ausgeschlossen werden. Die *waqf*-Bestellung an einem solchen Gut zu einem Zwecke des Gesamtwohles der Muslime ist statthaft, wie z. B. die *waqf*-Bestellung für Moscheen, Schulen, Gelehrte, Mufti's, Vorbeter, Gebetsrufer usw.

Die zweite Quelle der Dotation für die Truppen ist die Grundsteuer (*ḥarāğ*), das ist die Abgabe, die den Untertanen der *ḥarāğ*-Gebiete von der Person oder dem Ertrage des Gutes nach dem Ermessen des Herrschers oder seines Stellvertreters auferlegt wird. Diese Steuer wird zur Dotierung der Truppen verwendet, weil diese den Interessen der Muslime dienen.

Die Kulturgebiete sind von zweierlei Art: mit der Grundsteuer belastete und mit dem Zehent (*uṣr*) belastete. Die erste Art, die mit Grundsteuer belasteten, ist wieder von dreierlei Art: erstens solches Land, das die Muslime im Wege friedlicher Abmachung erworben haben unter der Bedingung, daß es Eigentum der Muslime, aber von der bisherigen ungläubigen Bevölkerung bewohnt bleiben solle gegen Bezahlung einer fixen Grundsteuer, die an uns zu entrichten ist. Dieses Land ist *faj'* und die dafür zu entrichtende Grundsteuer ein Pachtschilling. Diese Steuer entfällt nicht bei Übertritt der Bevölkerung zum Islām, sondern wird von dieser als Pachtschilling (weiterhin) eingehoben; treten sie aber in das *ḍimmah*-Verhältnis¹, so wird neben der Grundsteuer auch noch die Kopfsteuer von ihnen eingehoben. Die zweite Gattung umfaßt solche Gebiete, die auf dem Weg der Gewalt erobert und unter die Eroberer verteilt, dann aber vom Imām diesen wieder abgenommen worden sind, indem er ihnen mit ihrer Einwilligung eine Entschädigungs-

¹ Vgl. Anmerkung *Islamica* VII 1, S. 47.

summe zahlt, oder auch ohne eine solche, und sie zum *waqf* für die Muslime bestellt und mit der Grundsteuer belegt, wie das z. B. nach authentischer Überlieferung 'Omar mit Babylonien (Sawād) getan hat. Auch solches Gebiet ist also *ḥarāğ*-Gebiet, dem der Sultān nach seinem Ermessen die Grundsteuer auferlegt. Die dritte Gattung stellt ein solches Gebiet dar, das die Ungläubigen aus Furcht vor den Muslimen aufgegeben und fluchtartig verlassen haben. Dieses wird, wie oben gesagt, zum *waqf* für die Muslime, und dessen Bewohnern oder Nutznießern, es seien Muslime oder *Ḍimmī*'s, wird nach Ermessen des Sultāns die Grundsteuer auferlegt. Diesen drei Gattungen von *ḥarāğ*-Gebieten darf der Imām die Grundsteuer auferlegen; ihm steht auch das Recht zu, ein solches Gebiet in Teilpacht (*mu'āmalah*, *muzāra'ah*) zu geben, falls er die Sicherstellung dafür als gegeben erachtet, wie z. B. der Gesandte Gottes an die Bewohner von Ḥaibar gegen den Ertrag an Früchten und Feldprodukten verpachtet hat. Was endlich das Gebiet betrifft, mit dessen Bewohnern wir uns auf dem Wege der Kapitulation dahin geeinigt haben, daß ihnen gegen eine an uns zu entrichtende Grundsteuer der Besitz bleiben solle, so ist diese Grundsteuer in Wirklichkeit eine Kopfsteuer, die entfällt, sobald die Bewohner zum Islām übertreten oder das Eigentum daran an einen Muslim übergeht; denn einem Muslim kann keine Kopfsteuer auferlegt werden.

Die Grundsteuer ist durch die Erträge des betreffenden Gebietes, seine Bonität oder Unergiebigkeit, die Arten seiner Produkte und den Wert seines Ernteertrages, den größeren oder geringeren Umfang, ferner durch die Bewässerung und das Zubehör bestimmt, und zwar so, daß zwischen dessen Bewohnern und dem Staatsschatze Billigkeit walte ohne Benachteiligung für den einen oder den anderen Teil. So hat denn auch 'Omar Babylonien (Sawād) in verschiedener Weise die Grundsteuer auferlegt, indem er in gewissen Teilen ein *ğarīb* mit 1 *qafīz* und 1 *dirham* besteuerte; dann beauftragte er 'Otmān b. Ḥunaif mit der Katastrierung eines Teilgebietes davon und der Feststellung der Landesprodukte; auf Grund dessen besteuerte er das *ğarīb* Wein mit 10, Dattelpalmen mit 8, Zuckerrohr mit 6, frische Datteln mit 5, Weizen mit 4, Gerste mit 2 *dirham*. Das

bestätigte 'Omar, ging aber in den syrischen Gebieten mit Rücksicht auf die Produkte eines jeden Gebietes anders vor.

Das *ğarīb* ist 10 *qaṣabah* im Quadrat, die *qaṣabah* aber beträgt 6 Quadratellen und der *qafīz* beträgt $\frac{1}{10}$ *ğarīb*¹.

Abschnitt (3).

Wenn auf einem Gebiete ein Ereignis eintritt, das eine Wertsteigerung bedingt, wie etwa wenn ein neuer Wasserlauf auftritt oder ein Stück Land zuwächst und das Wasser es überschwemmt, oder aber ein Ereignis, das eine Wertminderung bedingt, wie etwa das Versiegen eines Wasserlaufes oder dergleichen, so soll man, falls man sich auf die Dauer (dieses neuen Zustandes) verlassen kann, so vorgehen, wie es die Billigkeit gegenüber der Bevölkerung und dem Staatsschatze erfordert. Falls aber auf seine Dauer kein Verlaß ist, so soll (die Grundsteuer) weder erhöht noch erniedrigt werden. Die Grundsteuer wird vom *harāğ*-Gebiete auch dann erhoben, wenn es nicht bestellt wird, und es wird außer der Grundsteuer auch die Armensteuer (*ṣadaqah*) von den Agrarprodukten und den Früchten, deren Anbau Pflicht wäre, eingehoben. Darüber sagen aš-Šāfi'ī, sowie Mālik und Aḥmad: „Da die Grundsteuer ein Pachtzins, der Zehent aber eine Armensteuer ist und ihre Zwecke ganz verschieden sind, so entfällt nicht das eine mit dem anderen“. Abū Ḥanīfah aber sagt: „Die Einhebung des Zehents und die der Grundsteuer sind streng voneinander zu sondern, und ungültig ist die Sicherstellung der Erträgnisse der Grundsteuer, des Zehents und der Kopfsteuer durch Bürgen, sondern das geschuldete Quantum davon ist zur Gänze einzuheben und der Erlös daraus zu bezahlen.

Die zweite Gattung von Landgebieten ist das mit dem Zehent *'uṣr* belastete, das ebenfalls wieder von dreierlei Art sein kann. Erstens solches Gebiet, das die Muslime oder einer von ihnen zuerst urbar gemacht haben, wie z. B. Baṣrah und andere unkultivierte Gebiete, deren Urbarmachung von einem Muslim zuerst in Angriff genommen wurde. Dieses Gebiet ist echtes

1 1 *ğarīb* = 10 Quadrat-*qaṣabah* = 1169,64 m²; 1 *qaṣabah* = 6 Ellen.

Eigentum, das mit dem Zehent, aber nicht mit Grundsteuer und Pachtzins belastet ist; es wird vielmehr die Almosensteuer von seinen Agrarprodukten und Früchten erhoben; das ist das Zehentgebiet im engeren Sinne. Die zweite Art stellt solches Gebiet dar, dessen Bewohner im Hinblick darauf sich gleich anfangs zum Islām bekannt haben, ohne daß deswegen ein Kampf oder eine Kapitulation stattgefunden hätte. Auch das ist also Zehentgebiet, das nicht mit der Grundsteuer belastet ist, sondern es wird die Almosensteuer von seinen Früchten und Agrarprodukten eingehoben wie oben. Die dritte Art umfaßt solche Gebiete, deren sich die Muslime mit Gewalt bemächtigt haben und die unter die Eroberer verteilt wurden; das Eigentum daran verbleibt diesen oder dem, der es auf gesetzlichem Wege von ihnen erwirbt; auch dieses Gebiet ist also Zehentgebiet wie jedes sonstige islamische Eigentum; es ist nicht mit der Grundsteuer belastet, sondern es wird der Zehent von seinen Früchten und Agrarprodukten auf gesetzliche Weise eingehoben wie oben; was aber von diesen drei Gebietsarten unter dem Titel „Grundsteuer“ erhoben wird, ist ein offenkundiges Unrecht, das das Gesetz verbietet und die Vernunft ausschließt.

Wenn ein Muslim Zehentgebiet von einem *Ḍimmī* kauft, der *Ḍimmī* aber es bewirtschaftet, so lastet weder der Zehent noch die Grundsteuer darauf. *Abū Ḥanifah* aber sagt: „Es wird mit der Grundsteuer belastet, die durch den Übertritt des Besitzers zum Islām nicht entfällt“.

Die dritte Quelle für die Dotierung der Truppen ist das Fünftel des Fünftels der Kriegsbeute und des *fajʿ*, wenn dieses, wie oben gesagt, gefünftelt wird. Es ist dies der Anteil des Propheten, den er für die Interessen seiner Nachfolger zur Verfügung gestellt hat, wie noch ausgeführt werden wird. Das wichtigste Interesse aber ist die Besoldung der Truppen, weil sie die Hüter des Islām sind; deshalb wird davon für sie die Summe ausgeworfen, die die Verhältnisse erfordern, wie wir, so Gott will, noch ausführen werden.

Die vierte Quelle für die Dotierung der Truppen ist der Staatsschatz; daraus wird die Besoldung der Truppen nach Maßgabe ihrer Bedürfnisse bestritten; denn der Staatsschatz

der Muslime ist für ihre Interessen bestimmt, deren wichtigstes die Aufstellung der Truppen ist. Der Staatsschatz aber stellt im besonderen die Geldquelle dar, gegen die sich die Ansprüche der Muslime in den Dingen richten, die sie im allgemeinen, ohne besondere Rücksicht auf einen speziellen Fall oder einen bestimmten Ort beanspruchen können; jede Summe also, die die Muslime in ihrer Gesamtheit beanspruchen können und die nicht bloß einer besonderen Kategorie von ihnen oder einem bestimmten Volksteile zugute kommt, fällt in den Bereich der allgemeinen Verpflichtungen des Staatsschatzes.

Die Einnahmequellen des Staatsschatzes sind sechs. Erstens der Anteil des Propheten, nämlich ein Fünftel des Fünftels der Kriegsbeute und des *faj*, wenn dieses gefünftelt wird, wie wir oben gesagt haben und wie wir hinsichtlich der Beute noch ausführen werden. Die zweite Quelle ist der Erlös aus der Grundsteuer, die wir oben geschildert haben. Die dritte Quelle ist das Vermögen der ohne bestimmte Erben verstorbenen Muslime oder *Dimmī's*. Abū Ḥanīfah sagt: „Das Vermögen eines Erbenlosen gehört als ein von ihm hinterlassenes Almosen den Armen“. Die vierte Quelle ist jede in Verlust geratene Sache, deren Eigentümer man nicht kennt. Die fünfte Quelle ist der Erlös aus der Kopfsteuer, die sechste der Zehent vom Vermögen der Ungläubigen, der von ihren Handelsgeschäften erhoben wird.

Die zweite Art der Besoldung der Truppen besteht in der Belehnung. Die Belehnung durch den Herrscher kann von dreierlei Art sein: Belehnung zu Eigentum, Belehnung mit den Erträgen und die Belehnung mit den allgemeinen Nutznießungen. Die erste Art, die Belehnung zu Eigentum ist wieder von dreierlei Art: erstens die Belehnung mit Brachland, das überhaupt noch nicht bewohnt und in Eigentum gewesen ist. Dem Sultān steht es frei, damit eine Person zu belehnen, die es urbar macht und kultiviert; durch die Urbarmachung wird es zu ihrem Eigentum wie jedes andere Eigentum, und diese Person hat das erste Anrecht darauf; denn der Prophet belehnte az-Zubair b. al-'Auwām mit einem so großen Stück von an-Naqī' (der Staatsdomäne), als sein Pferd springen würde; als dieses stille stand, warf er seine Peitsche danach; da sprach der Prophet:

„Ich schenke ihm das Stück, soweit seine Peitsche fällt“. Jeder beliebige darf Ödland urbar machen ohne Erlaubnis des Imāms gemäß dem Ausspruch des Propheten: „Wer totes Land wieder belebt, der darf es zu eigen behalten“. Abū Ḥanīfah aber sagt: „Die Urbarmachung ist nur mit Bewilligung des Imāms erlaubt“.

Die zweite Art stellt solches Gebiet dar, in dem sich noch eine Spur vorislamischer Kultur findet, das aber infolge langdauernder Verödung zum kulturlosen Ödland geworden ist. Dem Sultān steht es frei, es zu Volleigentum zu Lehen zu geben, und die Bestimmungen darüber sind dieselben wie beim eigentlichen Ödland; seine Urbarmachung ist, nach herrschender Lehre, ohne Bewilligung seitens des Sultāns erlaubt. Falls aber diese alte verfallene Kultur islamisch und der Eigentümer des Gebietes bekannt ist, so gehört es diesem oder seinen Erben. Eine Belehnung damit oder seine Urbarmachung ist nicht statthaft, und wenn die Kunde von dem Eigentümer verloren gegangen ist, so geht es durch die Urbarmachung nicht in das Eigentum über, sondern fällt dem Staatsschatze anheim und dem Imām steht es frei, es zu Lehen zu geben.

Die dritte Art stellt solches Kulturgebiet in Feindesland dar, das die Muslime noch nicht erobert haben, dessen Eroberung aber zu erwarten steht. Dem Sultān steht es dann frei, es dem zu Lehen zu geben, der bei der Eroberung sich dessen bemächtigt. Wenn es dann wirklich erobert wird, so hat er vor anderen den ersten Anspruch darauf. So ist denn auch überliefert, daß der Prophet den Tamīm ad-Dārī¹ mit Hebron und Bait al-‘Ainūn

¹ Gemeint ist Tamīm ad-Dārī, ein Christ, der an der syrischen Grenze wohnte; er kam, als Moḥammed im Jahre 9 d. H. von Tabūk zurückkehrte, nach Medina und sprach zu ihm: „Wir wohnen an der Grenze der Griechen, die dort zwei Orte besitzen, Ḥibrā' und Bait 'Ainūn; wenn nun Gott durch dich Syrien erobern läßt, so schenke mir die beiden Ortschaften!“ Moḥammed gewährte ihm die Bitte und ließ auf ein Stück Leder von 'Alī's Stiefel eine Schenkungsurkunde aufsetzen. Nach der Eroberung Syriens übergab Abū Bakr dem Tamīm jene Ortschaften, und seine Nachkommen, die unter dem Namen ad-Dārī in Hebron sehr zahlreich wurden, blieben in ungestörtem Besitze, bis 490 der Statthalter von Syrien ihnen den Besitz streitig machte. (Wüstenfeld, *Register zu den genealogischen Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, Göttingen 1853, S. 441f.).

in Syrien belehnt hat, bevor diese Stätten erobert wurden; ferner ist überliefert, daß er Abū Ta'labah al-Ḥasanī mit einem Landstrich auf dem Gebiete der Byzantiner belehnt habe, als dieser noch in deren Händen war, und daß er ihm dies schriftlich verbrieft habe.

Abschnitt (4).

Was sonst noch an *ḥarāğ*-Gebieten oder anderen vorhanden ist, gehört dem Staatsschatze; es ist unstatthaft, diese als Voll-eigentum zu Lehen zu geben, weil sie wie das *waqf* den Interessen der Muslime zu dienen haben; deshalb ist eine Eigentumsübertragung daran durch Belehnung oder auch durch einen anderen Rechtstitel verboten; sondern der Herrscher verfährt damit, wie es am zweckmäßigsten ist, indem er den Ertrag für den Staatsschatz verwendet oder dem, der das Gebiet bewirtschaftet oder bestellt, die Grundsteuer auferlegt, wenn er das für gut befindet, oder indem er es zur Nutznießung zu Lehen gibt, wie wir noch, so Gott will, ausführen werden.

Die zweite Art der Belehnung ist die Belehnung mit den Erträgnissen, wie das heutzutage in den Gebieten von Ägypten und Syrien — möge Gott diese beiden Länder beschützen! — der Fall ist. Diese Art der Belehnung ist wieder zweifach. Die eine besteht darin, daß der Herrscher gewisse Landstriche, deren Hingabe als Lehen gestattet ist, jemandem auf grund seines Anspruches auf einen auskömmlichen Lebensunterhalt zu Lehen gibt, der in eigener Person oder in den Personen seiner Stellvertreter den Nutzgenuß davon hat, ohne daß ein *waqf* oder Voll-eigentum vorliegt; das ist erlaubt, und das haben auch die Gefährten des Propheten so gehalten und ist unter den Muslimen stets unbestritten im Brauch gewesen. Die zweite Art besteht darin, daß der Herrscher gewissen regulären Soldtruppen einen Teil der oben erörterten Grundsteuer nach Maßgabe dessen, was ihnen zu einem auskömmlichen Leben und zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse gebührt, zu Lehen gibt. Das ist zulässig, denn es gebührt ihnen ein bestimmtes Maß von Subsistenzmitteln auf Grund des Umstandes, daß sie zum Schutze des islamischen Gebietes und seiner Bewohner ihr Leben in die Schanze schlagen.

Falls nun der Sold des Soldaten und der ihm verliehene Betrag der Grundsteuer dem Herrscher genau (zahlenmäßig) bekannt ist, so kann er den Soldaten für einen seinem Ermessen anheimgestellten Zeitraum damit belehnen. Wenn aber die Grundsteuer nach dem Ertragnis (mit Bezahlung in Naturalien) auf Grundlage einer Teilpacht veranlagt ist¹, wie das in den meisten Teilen Syriens üblich ist, so hängt die Zulässigkeit der Belehnung damit von der Zulässigkeit der Teilpacht ab; nach probablerer Ansicht ist das eine wie das andere zulässig. Meines Erachtens ist die Ansicht vorzuziehen, daß die Vermietung des Lehens für die entsprechende Zeit zulässig ist; diesbezüglich besteht aber eine andere Ansicht, wonach das unzulässig sei; das ist aber nach meinem Dafürhalten unbegründet, falls das Bedürfnis danach vorliegt, das Lehen zu vermieten oder in Teilpacht zu geben, zumal wenn es sich um Schenken und Häuser handelt.

Abschnitt (5).

Wenn der Herrscher ein solches Lehen für eine bestimmte Zeit verleiht und der Lehensinhaber die Eignung dazu und den Anspruch darauf weiterbehält, so verbleibt ihm das Lehen bis zum Ablauf dieser Frist. Stirbt er aber innerhalb dieser Frist, so verfällt sein Lehen durch sein Ableben und fällt wieder vom Zeitpunkte seines Todes an dem Staatsschatze anheim, und seinen Erben gebührt nur das, was in dem bis zu seinem Tode verstrichenen Zeitraume in sein Eigentum übergegangen ist. Falls er aber kein Eigentum besitzt, auf das die Erben Anspruch erheben könnten, so schenkt der Herrscher seinen Nachkommen, um sie zur Fortpflanzung zu ermuntern, das, was sie brauchen. Wenn während dieses Zeitraumes der Lehensmann von einer Schwäche oder Krankheit befallen wird, die ihm die Fähigkeit, in den Krieg zu ziehen und Dotationen zu erhalten, raubt, so

¹ Es gab für Grund und Boden eine dreifache Art der Besteuerung:
1. nach der Messung *masāḥak* mit fixem Betrag in Naturalien und Geld,
2. nach dem Ertragnis mit Bezahlung in natura *muqāsamah* (vgl. Anmerkung S. 50), 3. nach unveränderlichen, auf alten Abmachungen oder Pachtverträgen zwischen der Regierung und den Privaten beruhenden Einkommen *muqāṭā'ah*.

verbleibt ihm nach herrschender Lehre sein Lehen; diese Bestimmung hat den Zweck, die Truppen zu ermuntern, in den Krieg zu ziehen; denn das Bewußtsein, daß sein Lehen infolge seiner Erkrankung verfällt, wird ihn davon abhalten, sich dem Kriegsdienste zu widmen, da er befürchten muß, daß es infolge seiner Erkrankung ihm und nach seinem Tode seiner Familie verloren geht, und sein Sinnen und Trachten darauf gerichtet sein wird, daß es ihm und den Seinen zufalle.

Es ist unstatthaft, irgend ein Stück von den den Muslimen gehörigen Gebieten einer Person und dann deren Kindern als ewiges Lehen zu verleihen, und zwar aus den oben angeführten Gründen und weil eine solche Belehnung das Lehen zu einem vererblichen Vermögen machen würde. Wenn aber der Herrscher eine Person im besonderen auf Lebenszeit belehnt, so ist das nach einer Ansicht ungültig; die probablere Ansicht aber erkennt die Gültigkeit an. Ferner ist es unzulässig, eines von den zum *faj'* oder *ḥarāğ* gehörigen Grundstücken einem Nichtmuslim zu Lehen zu geben; denn auf Grund und Boden haben die Muslime Anspruch, nicht aber solche Personen, die den Muslimen nicht zu allgemeinem Nutzen gereichen; denn alle diese Vermögensstücke stellen Einkommen der Heereskommandanten und Landesfürsten dar, das zu ihrer Besoldung gehört. Unzulässig ist ferner die Belehnung der am *faj'* berechtigten Personen mit dem aus der Almosensteuer stammenden Vermögen; Abū Ḥanīfah aber sagt: „Es ist zulässig, sowohl das Vermögen des *faj'* als auch der Almosensteuer für jede der beiden Personenkategorien zu verwenden“.

Abschnitt (6).

Dem Herrscher steht es frei, nach Ablauf des Jahres das von ihm verliehene Lehen zurückzunehmen. Während des laufenden Jahres aber ist die Zurücknahme des Lehens nicht gestattet, falls die Zahlung seitens des Belehnten vor der Fälligkeit der auf das Jahr entfallenden Grundsteuer fällig wird; wenn hingegen die Grundsteuer vor der Fälligkeit seiner Zahlung fällig wird, so ist es dem Herrscher gestattet, das Lehen zurückzunehmen und ihn aus dem Dotationsfond zu entschädigen.

Abschnitt (7).

Was die Dotationsberechtigten außerhalb des Heeres betrifft, so ist deren Belehnung zulässig, indem man sie zu Lasten des *ḥarāğ*-Vermögens ein Jahr lang besoldet, falls ihre Besoldung auf Grund eines ständigen Amtes erfolgt, das sie nur durch Bestallung seitens des Herrschers oder des ihn darin vertretenden Beamten bekleiden können, wie z. B. Richter, Statthalter und *Dīwān*beamte. Bezüglich der Zulässigkeit der Belehnung über ein Jahr hinaus herrscht Meinungsverschiedenheit; nach probablerer Ansicht ist das zulässig. Was aber die Personen betrifft, die kein ständiges Amt bekleiden, wie die Steuereinnahmer, oder solche Personen, die einen Akt der Frömmigkeit setzen, z. B. eine freiwillige Kriegsdienstleistung, so ist diese freiwillige Leistung rechtswirksam wie etwa die der Vorbeter und Gebetsrufer. Es ist zulässig, ihre Besoldung auf das *ḥarāğ*-Vermögen anzuweisen, aber erst nachdem sie den Anspruch auf ihre Besoldung erworben haben und diese für den damit belasteten Fonds fällig geworden ist; eine Besoldung im vorhinein aber ist unzulässig. Ebenso unzulässig ist die Dotierung mit diesem Solde auf dem Wege der Belehnung, und desgleichen ist unzulässig die Belehnung zu Lasten der Kopfsteuer oder der Grundsteuer eines Landes, bezüglich dessen mit den Ungläubigen eine Kapitulation geschlossen wurde, daß es ihnen verbleiben solle; denn es ist keine sichere Gewähr dafür gegeben, da es ihnen ja freisteht, zum Islām überzutreten, wodurch dann die Grundsteuer für sie entfällt; und wenn darauf eine Anweisung erfolgt, nachdem die betreffende Person ihren Anspruch bereits erworben hat und die Besoldung des dazu Berechtigten bereits fällig geworden ist, so ist das erlaubt; es liegt dann aber, wie gesagt, eine Anweisung, aber keine Belehnung vor. Ebenso ist unstatthaft eine Belehnung mit der Almosensteuer, d. h. dem Zehent und dgl.; denn die Almosensteuer gebührt besonderen Kategorien von Personen, die, sobald die Verpflichtung dazu vorliegt, darauf Anspruch haben, wenn sie in diesem Augenblicke als anspruchsberechtigt qualifiziert sind. Unstatthaft aber ist deren Belehnung, bevor die Verpflichtung dazu vorliegt, weil ja die Möglichkeit besteht, daß das Gut vor dem Fälligkeitstermin zu-

grunde geht oder der Belehnte die Berechtigungsqualifikation einbüßt, so daß die Belehnung zwecklos würde und ihm kein Nutzen verbliebe. Wenn aber, nachdem die Verpflichtung dazu eingetreten ist, ein als anspruchsberechtigt Qualifizierter damit belehnt wird, so ist dieser Vorgang erlaubt und stellt gewissermaßen eine Überweisung dar. Sein Eigentumsrecht daran beschränkt sich also lediglich auf die Entgegennahme der Zahlung. Deshalb wird auch das Lehen (als solches) nicht zu einer Schuldforderung, die dem Inhaber gegen den Eigentümer des Gutes lediglich auf Grund der Belehnung zustünde.

Die Kategorien der an der Almosensteuer anspruchsberechtigten Personen sind die im Qorān erwähnten, wo es heißt (9, 60): „Die Almosen sind nur für die Armen und Bedürftigen und für die, welche sich darum bemühen, und die, deren Herzen gewonnen werden sollen¹, und für die Gefangenen und die Schuldner und für den Weg Allāh's und den Wanderer“. Nach aš-Šāfi'i und Aḥmad ist es Pflicht, die Almosensteuer unter die Personen zu verteilen, die zu diesen acht Kategorien gehören. Mālik und Abū Ḥanīfah aber sagen, es sei erlaubt, sie an eine einzige Kategorie der dazu Berechtigten zu verausgaben.

Die dritte Art der Belehnung ist die Belehnung zu allgemeinen Nutznießungen (*irfāq*); diese ist wieder zweifach; die erste Art umfaßt die im Inneren der Erde befindlichen Bodenschätze, zu denen man nur durch Arbeit gelangen kann, wie die Gold-, Silber-, Kupfer- und Eisenlager u. a. Dem Herrscher steht es nun frei, davon so viel zu Lehen zu geben, daß die Arbeit daran und der Abbau davon sich für den Belehnten rentiert. Wenn der Herrscher einen Teil davon zu Lehen gibt, so liegt nach probablerer Ansicht ein *irfāq*-Lehen vor, an dem der Belehnte nicht Eigentum erwirbt, in dem das Bergwerk mit inbegriffen ist, sondern er erwirbt nur die allgemeine Nutznießung davon, so lange er daran arbeitet und dabei verharret. Niemandem ist es gestattet, ihn daraus zu vertreiben. Falls er es aber aufgibt und sich davon abkehrt, so hört die Rechtswirkung der Belehnung auf und das Leben kehrt wieder in seinen früheren Zu-

¹ Vgl. Anmerkung S. 22.

stand zurück. Nach anderer Ansicht aber erwirbt der Belehnte Eigentum daran wie an seinem sonstigen Eigentum; aber diese Ansicht ist schwach begründet.

Was aber die Tagbaue betrifft, d. h. solche Lagerstätten, zu denen der Zugang offensteht und keiner Arbeit bedarf, wie Salz, Antimon, Naphtha, Erdpech, Schwefel und Erdöl, so kann der Herrscher dies alles nicht rechtsgültig zu Lehen geben, sondern das ist Gemeingut aller Muslime, an dem keiner gegenüber dem anderen ein Sonderrecht hat, wie das auch bei fließenden Gewässern und offenen Quellen der Fall ist; denn vom Propheten ist überliefert, daß er Abjaḍ b. Ḥammāl mit dem Salz von Ma'rib belehnt habe; als er aber erfuhr, daß infolge der Salzgewinnung gewissermaßen Süßwasser daraus geworden war, lehnte der Prophet die Weiterbelehnung ab.

Die zweite Art von *irfāq*-Lehen umfaßt die zwischen den Gebäuden liegenden Straßen, Wege, Plätze und Bazare. Falls sie nicht jemandes Eigentum sind und die Passanten nicht geschädigt werden, darf der Herrscher nach probablerer Ansicht Personen damit belehnen, die durch Errichten von Buden und durch Abwickeln von Handelsgeschäften im besonderen davon Nutzen ziehen, ohne aber dortselbst Gebäude oder dgl. zu errichten. Der Belehnte hat daran ein Vorrecht gegenüber anderen. Weder der Herrscher noch sonstwer darf dafür eine Entschädigung verlangen, einerlei ob er mit oder ohne Erlaubnis dort seinen Stand aufgeschlagen hat. Und wenn jemand, ohne vom Herrscher damit belehnt zu sein, einen solchen Platz vorwegnimmt, so ist es ihm doch erlaubt, den Nutzen daraus zu ziehen, wie wir oben gesagt haben. Falls er aber mit seinen Artikeln den Platz verläßt, so steht es jedem anderen frei, den Nutzen daraus zu ziehen.

Abschnitt (8).

Dem Herrscher ist es gestattet, einen Teil des Brachlandes für die Weide der zur Almosen- und Kopfsteuer gehörigen Kamele, der Pferde der Krieger und des Nutzviehes der Armen und der Personen, die zu schwach sind, sich zur Suche nach Weidegründen weit zu entfernen, zu reservieren. Denn der

Prophet hat an-Naqi' als Staatsgehege erklärt und Abū Bakr al-Marbudah, ebenso hat 'Omar Staatsgehege reserviert.

Der Herrscher darf aber nicht das Brachland (als Ganzes) reservieren, noch darf er das speziell für seine Person tun, sondern das ist nur erlaubt, wenn er es, wie gesagt, für die Interessen der Muslime tut. Außer dem Herrscher darf niemand Gründe reservieren. Falls aber der Herrscher Gründe reserviert und dies im Allgemeininteresse geschieht, so hat der Reiche und der Arme daran gleichen Anteil; geschieht es aber für die Armen im besonderen, so sind die Reichen davon ausgeschlossen. Wenn das Bedürfnis danach nicht mehr vorhanden ist oder das Interesse an einer Änderung des Staatsgeheges sich einstellt, so steht es dem Herrscher zu, es aufzuheben. Niemandem aber steht es zu, Brachland, das der Herrscher reserviert hat, zu reservieren, und er erwirbt, im Falle daß er es tut, keinen Besitz daran.

8. Kapitel.

Von der Bemessung der Truppendotationen und von den Gebühren der Kämpfer im heiligen Krieg.

(1). Der Prophet pflegte bei der Teilung der Kriegsbeute zwischen den Personen völlige Gleichheit walten zu lassen und keine wegen ihrer hohen Stellung oder Tapferkeit oder auf Grund des Umstandes, daß sie früher ausgewandert war, oder wegen einer anderen löblichen Eigenschaft vor einer anderen zu bevorzugen. Desgleichen beobachteten Abū Bakr und 'Alī völlige Unparteilichkeit unter den Personen und bevorzugten niemand wegen seines früheren Bekenntnisses zum Islām oder aus einem anderen Grunde. Diesbezüglich sagen Mālik und aš-Šāfi'ī: „Die Gleichstellung hat nicht den Sinn, daß man hinsichtlich des Betrages der Dotation unter den Dotierten völlige Gleichheit walten lasse, sondern der Sinn ist der, daß jede Person nach Maßgabe ihrer Bedürftigkeit und ihres auskömmlichen Unterhaltes dotiert werde, wie wir, so Gott will, noch ausführlich erörtern werden. Hingegen pflegten 'Omar b. al-Ḥaṭṭāb und 'Oṭmān die Bevorzugung auf Grund früheren Bekenntnisses zur Religion und früherer Auswanderung walten zu lassen und gingen in ihrem

Kalifate danach vor. Darüber sagt Abū Ḥanīfah: „Als ‘Omar mit Abū Bekr disputierte, da dieser alle Personen gleich behandelte, und fragte, ob er denn die Personen, die beide Auswanderungen mitgemacht und nach beiden Gebetsrichtungen gebetet haben¹, gleich behandeln wolle wie die Personen, die erst im Jahre des Sieges (der Eroberung von Mekka) aus Angst vor dem Schwerte sich zum Islām bekannt haben, da sprach Abū Bakr: „Sie haben es nur für Gott getan und ihre Belohnung liegt nur bei Gott; die Güter dieser Welt aber sind nur ein auskömmlicher Lebensunterhalt“. Da erwiderte ‘Omar: „Ich werde den, der den Gesandten Gottes bekämpft hat, nicht so behandeln wie den, der mit ihm gekämpft hat“. Als er dann Kalife wurde und den Zensus abfaßte, ließ er auf Grund früheren Bekenntnisses eine Bevorzugung Platz greifen und stufte die Dotationen nach Klassen ab. Die erste Klasse umfaßte die Fluchtgenossen (*muhāğirūn*), die an der Schlacht bei Badr teilgenommen hatten; für jeden von diesen setzte er 5000 Dirham pro Jahr aus; zu diesen gehörten ‘Otmān, ‘Alī, Ṭalḥah, az-Zubair und andere. Für sich selbst setzte er denselben Betrag aus wie für diese ohne jede Zugabe. Zu ihnen nahm er noch al-‘Abbās und al-Ḥusain wegen ihrer Stellung zum Propheten hinzu und bevorzugte niemanden gegenüber den Teilnehmern an der Schlacht bei Badr außer den Gattinnen des Propheten; denn diesen setzte er je 10000 Dirham aus, der ‘Ā’iṣah aber wegen ihrer Stellung und der Stellung ihres Vaters zum Propheten um 2000 Dirham mehr. Die zweite Klasse umfaßt die *Anṣār* (medinensischen Hilfsgenossen), die bei Badr dabei gewesen waren, denen er je 4000 Dirham aussetzte. Die dritte Klasse umfaßt die Personen, die vor der Einnahme von Mekka ausgewandert waren, wie z. B. Ḥālīd b. al-Walīd, ‘Amr b. al-‘Āṣ u. a. Diesen setzte er je 3000 Dirham aus, seinem eigenen Sohne ‘Abd Allāh ebensoviel, weil er mit ihm ausgewandert war; als man ihm dieserhalb Vorstellungen machte, sagte er: „Er ist ausgewandert, indem er seinem Vater folgte, darum möge Gott

1 Gemeint ist die erste Auswanderung nach Abessinien und die zweite nach Medina; die erste Gebetsrichtung *qiblah* war die nach Jerusalem; erst später, als sich Moḥammed mit den medinensischen Juden überworfen hatte, führte er die *qiblah* nach Mekka ein.

ihm gnädig sein und ihn zufrieden stellen!“ Die vierte Klasse umfaßt die Personen, die nach der Eroberung von Mekka den Islām angenommen hatten, wie z. B. Abū Sufjān, Mu‘āwijah, Ṣafwān b. Umayyah und ‘Ikrimah b. Abī Ğahl, denen er je 2000 Dirham pro Jahr aussetzte. Diesen gleich stellte er die unmündigen Kinder der Fluchtgenossen und Hilfsgenossen; zu diesen gehörte auch sein eigener Sohn ‘Abd Allāh. Hingegen bevorzugte er Usāmah b. Zaid und ‘Omar b. Salamah wegen ihrer Stellung zum Propheten; denn Usāmah war der Sohn seines Freigelassenen (und Adoptivsohnes Zaid b. Ḥārithah) und ‘Omar sein Stiefsohn. Die fünfte Klasse umfaßt die Personen, die nach den vorgenannten den Islām angenommen hatten, wie z. B. die Personen, die in den letzten Lebenszeiten des Propheten zum Islām übergetreten waren. Unter den Personen dieser Klasse ließ ‘Omar eine Bevorzugung eintreten nach Maßgabe ihrer Stellung (im Register der Stämme), ihrer kriegerischen Verdienste und ihrer Kenntnis des Qorāns; er setzte ihnen 2000, 1000, 500, 300 Dirham aus und ließ keinem weniger als 300 Dirham zukommen. Für die entwöhnten Kinder setzte er 100 Dirham aus, und wenn sie herangewachsen waren, 200. Nach der Tradition soll er gesagt haben: „Wahrlich, wenn die Finanzen sich vermehren, so werde ich für jedermann 4000 Dirham aussetzen, 1000 für sein Pferd, 1000 für seine Waffen, 1000 für seine Reisekosten und 1000, die er seinen Angehörigen vererben sollte.“

Abschnitt (2).

Wenn die Finanzen des Staatsschatzes eine Zunahme erfahren, darf niemand über das Maß seines auskömmlichen Unterhaltes hinaus dotiert werden, wie wir noch erörtern werden; denn der Staatsschatz besteht nur für die gesetzlich begründeten Ansprüche. Es dürfen daraus nur die Kämpfer im heiligen Krieg dotiert werden, weil sie ihr Leben für den Krieg und seine Zwecke in die Schanze schlagen. In dieser Hinsicht stehen alle einander gleich. Abū Ḥanīfah aber sagt: „Falls der Staatssäckel gut gefüllt ist, dürfen die regulären Soldtruppen daraus über das Maß ihres auskömmlichen Unterhaltes hinaus dotiert werden“.

Abschnitt (3).

Dem Herrscher steht es zu, dem Staatsschatz seinen Lebensunterhalt zu entnehmen, der seinen Verhältnissen, seinen Angehörigen, Sklaven und Sklavinnen, seiner Dienerschaft, seinen Palastgarden und Reittieren nach billigem Ermessen ohne Verschwendung und Knauserei angepaßt ist. 'Omar sagte: „Ich habe gegenüber dem Schatze Allāh's die Stellung eines Waisenvormunds eingenommen; wenn ich entbehren kann, so verzichte ich, und wenn ich bedürftig bin, so zehre ich nach Billigkeit“.

Abschnitt (4).

Der Herrscher setzt jedem Korpskommandanten und Soldaten an Dotationen und Lehen so viel aus, als er zu seinem auskömmlichen Lebensunterhalt, wie er seinen Verhältnissen, seinen soldatischen Fähigkeiten, seinem Rang auf der militärischen Stufenleiter, seinen Kindern, Sklaven und Sklavinnen, Dienern und Reittieren angepaßt ist, an Equipierung, Wohnung, Kleidung, Pferden und Waffen und Marschaurüstung braucht. Er hat dabei Rücksicht zu nehmen auf Zeit und Ort, auf Billigkeit und Teuerung und auf die Sitte des betreffenden Landes hinsichtlich der vom Gesetz vorgeschriebenen Nahrung und Kleidung und ihn hinsichtlich dieser ganzen Equipierung zufrieden zu stellen, damit er sich ganz dem Kriege und der Vorbereitung dazu widmen und seine ganze Person in dessen Dienst stellen könne. Wenn also sein Reittier eingeht oder seine Waffen im Kampfe verloren gehen und dafür in seiner Dotation oder in seinem Lehen kein Posten in Rechnung gestellt ist, so hat er ihm dafür Ersatz zu leisten. Er soll ihm aber keine Sklaven, Reittiere oder verbotenen Kleider bewilligen, die er lediglich zum Prunk ohne ein mit dem Kriege zusammenhängendes Interesse verwendet. Falls aber damit ein Interesse für den Krieg verbunden ist, so ist es erlaubt.

Abschnitt (5).

Untersagt ist den Männern unbedingt Gold als Kleidung und als Schmuck zu verwenden sowie solche Ringe zu tragen, es sei wenig oder viel, außer als Prothese (bei Verlust) eines

Zahnes, der Nase oder der Fingerspitze; denn im Falle der Not ist es gestattet. Verboten ist den Männern ferner das Tragen von reiner Seide wie Goldbrokat oder Seide aus Marz außer als Bordüre des Kleides oder als Überwurf dafür; erlaubt ist die Seide nämlich unter der Bedingung, daß die Verwendung nicht über den bloßen Namen hinausgehe. Verboten aber ist eine darüber hinausgehende Verwendung von Seide, wie z. B. gewisse Arten von Satteltüchern, verboten ist ferner ihre Verwendung als Teppiche und Vorhänge ebenso wie das Tragen als Kleidung. Nach Abū Ḥanīfah aber ist es erlaubt. Erlaubt ist den Männern die Verzierung der Waffen speziell mit Silber, nämlich Schwert, Lanze, Dolch und Gürtel, jedoch mit der Maßgabe, daß damit keine Verschwendung getrieben werde. Bezüglich der Verzierung des Sattels, des Zaumzeuges und Wehrgehänges besteht Meinungsverschiedenheit; die probablere Ansicht erklärt sie für erlaubt. Was aber das Gold betrifft, so ist bei keinem dieser Stücke die Verzierung damit erlaubt. Verboten ist ferner die Verwendung goldener und silberner Gefäße sowohl für die Männer wie für die Frauen. Der dicke Goldbrokat aber, der wie kein anderer Stoff geeignet ist, Waffen abzuhalten, darf als Kleidung speziell im Kriege verwendet werden. Und wenn eine Notlage dazu zwingt und sich nichts anderes findet, wie etwa bei Gefahr vor dem Tode durch Erfrieren oder bei überraschendem Ausbruch eines Krieges oder wenn sich ein krätziger Ausschlag am Körper bildet, dann darf der junge Mann Seide tragen. Den Frauen hingegen ist der Goldschmuck und die Seidenkleidung ohne Einschränkung gestattet.

Abschnitt (6).

Es ist angezeigt, daß für die Repartition der Dotationen ein bestimmter Zeitpunkt festgelegt sei, entweder innerhalb des Jahres oder eines seiner Abschnitte. Falls sich im Staatsschatze Geld befindet, so haben die regulären Soldtruppen Anspruch darauf; falls aber der Staatsschatz leer ist oder Knappheit aufweist, dann haben sie keinen Anspruch, bis sich im Staatsschatz wieder Geld angesammelt hat, und der Rückstand steht ihnen als Schuldforderung gegen die Staatskasse zu. Falls

Einnahmen erfolgen, ist ihnen ihre volle Gebühr auszuführen und dem Herrscher steht es zu, ihnen die Anweisung auf den Staatsschatz zu geben. Auch ist es zulässig, die für die regulären Soldtruppen für das folgende Jahr bestimmten Beträge zu verausgaben, falls der Staatsschatz gut gefüllt ist und wenn diese Beträge für Waffen, für den Bau von Festungen und für die Allgemeininteressen der Muslime verwendet werden.

Abschnitt (7).

Wenn von den regulären Soldaten einer stirbt, so verbleibt sein Lehen seinen Töchtern und Gattinnen, bis sie sich standesgemäß verheiraten, sowie den männlichen Hinterbliebenen, bis sie großjährig und ökonomisch unabhängig sind oder die Eignung zum Kriegsdienste erwerben. Dem Blinden und den an einer chronischen Krankheit Leidenden aber bleibt stets soviel gesichert, als er zu einem auskömmlichen Lebensunterhalt benötigt. Alle diese Bestimmungen verfolgen den Zweck, die Kriegsteilnehmer zu ermuntern und ihre Lust zum Kriege zu steigern und sie hinsichtlich ihrer Familien nach ihrem Ableben zu beruhigen. Wenn ein regulärer Soldat während des Jahres stirbt, so wird der ihm für das Jahr zukommende Restbetrag seiner Dotation seinen Erben ausbezahlt. Stirbt er nach Ablauf des Jahres, so wird seine (ganze) Jahresgebühr seinen Erben ausgefolgt.

Abschnitt (8).

Will ein regulärer Soldat sein Soldverhältnis selbst aufgeben und die Verwendung im Kriege und die damit zusammenhängenden Vorbereitungen quittieren, so ist ihm das freigestellt, falls er entbehrlich ist. Gehört er aber zu den Personen, deren man wegen ihrer Tapferkeit, Erfahrung, vorzüglichen Einsicht und Dienstleistung bedarf, so ist ihm das nicht erlaubt; auch darf ihm der Herrscher nicht die Möglichkeit dazu geben. Besitzt er aber Vermögen, durch das er in die Lage versetzt wird, die Kriegsausrüstung ohne Dotation seitens des Herrschers zu beschaffen, und trägt er den Verzicht auf die Dotation an, indem er aus eigenem Vermögen die Kriegsausrüstung besorgt, so ist das löblicher und trägt ihm großen Lohn ein.

Abschnitt (9).

Wenn der Herrscher oder dessen Stellvertreter ein Heer oder eine Truppe zu einem gerechten Kampfe aufbietet und die Soldaten ohne triftigen Grund sich der Pflicht entziehen, so entfällt ihre Dotation und ihr Lehen verfällt. Haben sie einen triftigen Grund im Hinblick auf die Überzahl des Feindes und die unzulängliche Zahl der eigenen Mannschaften oder was dergleichen Umstände mehr sind, die man solchen Leuten als Entschuldigung anzurechnen pflegt, so verfällt ihre Dotation nicht, falls ihre Entschuldigung zu Recht besteht.

9. Kapitel.

Von der Verwendung der Pferde und Waffen und von dem Training der Personen, die die Pflicht des heiligen Krieges erfüllen.

(1). Gott hat gesagt (8, 62): „Und rüstet wider sie, was ihr vermögt an Kräften und Rossehaufen!“ Der Prophet hat das Wort „Kraft“ (*quwwah*) als „Schießen“ (*ramj*) erklärt. Dem Herrscher und auch dem Korpskommandanten und Soldaten geziemt es, zum Zwecke der Verteidigung der Religion Alläh's und des heiligen Krieges edle Pferde und vorzügliche Waffen, deren sie zum Kampfe bedürfen, zu nehmen, indem sie dem Beispiele des Gottesgesandten und der auf ihn folgenden orthodoxen Kalifen folgen. Der Gesandte Gottes hat gesagt: „Wer sich im heiligen Kriege ein Pferd nimmt im Vertrauen und im Glauben auf Gottes Verheißung, für den wird das Füttern des Pferdes, sein Tränken, sein Urin und sein Kot als gute Werke am jüngsten Tage auf die Waage seiner Taten gelegt werden“. Ferner hat er gesagt: „Das Gute ist an die Stirnhaare der Pferde geknüpft bis zum jüngsten Tage“. Man fragte: „Und worin besteht dieses Gute?“ Er antwortete: „Im Lohn und in der Beute“. Ferner hat er gesagt: „Das Paradies liegt im Schatten der Schwerter“. Man soll aber damit nicht Ruhmredigkeit und Prahlerei anstreben, sonst entgeht einem der Lohn, und es haftet ihm die Sünde an.

Abschnitt (2).

Der Prophet und die orthodoxen Kalifen und deren Nachfolger hatten Pferde und Waffen für ihren Kampf im heiligen

Krieg. Was die Pferde des Gesandten Gottes betrifft, so sollen es deren sechs gewesen sein, nach anderen mehr; und zwar as-Sakb, al-Murtağiz, al-Ward, aḍ-Ḍarb, al-Laḥif, al-Lazāz, al-Baḥr, as-Subḥah und as-Saḥā. As-Sakb war das erste Pferd, das er erwarb und auf dem er in die Schlacht zog; es wurde so benannt, weil sein Gang so behende war wie das Fließen *sakb* des Wassers; es war ein Braunfuchs mit schwarzem Schwanz und schwarzer Mähne, nach anderen aber ein Brauner mit weißem Stirnfleck und weißem Fleck auf den Hinterbeinen, der aber die rechte Seite nicht erfaßte. Al-Murtağiz aber ist das Pferd, das er von al-A'rābī kaufte, wobei ihm Ḥuzaimah als Zeuge fungierte. Ibn al-Aṭīr sagt, es sei weiß gewesen und al-Murtağiz (ein Reğezgedicht rezitierend) benannt worden, wegen seines schönen Gewiehers. Al-Ward schenkte ihm Tamīm ad-Dārī, dann aber schenkte es der Prophet dem 'Amr, der es im heiligen Kriege ritt. Es hieß al-Ward (Rose), weil seine Färbung zwischen rot und fuchsig war. Aḍ-Ḍarb schenkte ihm Farwah al-Ğidāmī; *aḍ-ḍarb* heißt im Dialekt „der Hügel“; es hieß so wegen seiner Feistigkeit und Größe. Al-Laḥif schenkte ihm ebenfalls Farwah al-Ğidāmī, nach anderen Nachrichten aber ein anderer; es hieß so (der Bedeckende) wegen der Länge seines Schweifes, gleichsam als ob er die Erde bedeckte. Al-Lazāz hieß so (der Ausdauernde) wegen seiner Kraft und Ausdauer im Laufe. Al-Baḥr kaufte er von einer Sippe in Jemen und siegte damit im Wettlauf. As-Subḥah war eine hellbraune Stute, die er von einer Sippe vom Stamme der Ğuhainah kaufte und mit der er im Wettrennen siegte; sie hieß so (die Schwebende) wegen ihres Laufes; denn der *sabḥ* des Pferdes ist soviel wie der Lauf; daher das Wort Gottes (79, 3): „Und den Einherschwebenden“. Was aber as-Saḥā betrifft, so heißt es, das sei al-Baḥr, nach anderen aber sei es ein anderes Pferd.

Abschnitt (2).

Der Prophet hatte auch zwei Maultiere, eines davon war schwarz-weiß und hieß ad-Duldul wegen der Schnelligkeit seines Laufes; *duldul* ist ein großer Igel; er bekam es von al-Muquqis, dem Statthalter von Ägypten, als Geschenk; dieser schenkte ihm

zugleich zwei Sklavinnen, Mārijah und Sīrīn, einen Esel namens Ja'fūr, einen Eunuchen namens Ma'būr und einen Becher aus Glas. Das zweite Maultier hieß Fiḍḍah und war ein Geschenk des Farwah al-Ġiḍāmī, nach Anderen des Statthalters von Ailah; es war weiß wie Silber *fiḍḍah* und hieß deshalb so. Was seine Kamele betrifft, so hatte er eine Kamelstute namens al-'Aḍbā', al-Qaṣwā' und al-Ġaḍ'ā'; das war die Stute, die sich nicht einholen ließ; eine zweite Stute hieß Farwah und eine dritte al-Baġūm. Weiters hatte er 20 Milchstuten. An Waffen besaß er sechs Schwerter, nämlich al-'Aḍb, das er von seinem Vater geerbt haben soll, Dū-l-faḡār, das er in der Schlacht von Badr unter der Beute fand; es gehörte dem Munabbih b. al-Ḥaġġāġ und hieß so (das mit Wirbelknochen versehene) wegen der daran befindlichen kleinen Einkerbungen; ferner al-Ḥaif (Abhang), das so hieß, weil es geschweift war, vielleicht ist es aber das, das heute al-Qalāġūrī (?) heißt; ferner al-Muḥaddim (das Schneidige), das so heißt, weil es sehr scharf war; denn *ḥadama* heißt „schneiden“; ferner al-Battār (das Schneidige), weil es ebenfalls sehr scharf war; denn *batara* heißt ebenfalls „schneiden“; ferner ar-Rasūb (das Eindringende), das so hieß, weil es in den Gegenstand, der damit getroffen wurde, tief eindrang; dann al-Qal'ī (das aus Qal'ah bei Ḥulwān), ein Schwert, das er aus der Waffenbeute der Banū Qainuqā' gewann. Speere besaß er vier, einer davon hieß al-Mutaṭannī, drei weitere gewann er von den Banū Qainuqā'. Weiter hatte er zwei 'anazah, das sind Kurzspeere. Bogen hatte er vier, ar-Rauḥā', al-Baiḍā', aṣ-Ṣafrā' und al-Katūm; Panzer hatte er drei, einer davon hieß Dāt-al-fuḍūl, zwei andere eroberte er von den Banū Qainuqā'; ferner hatte er einen Köcher für seine Pfeile, der al-Kāfūr hieß, ferner eine Tartsche namens az-Zalūq und ein Wehrgehänge von breitem Leder, an dem sich drei silberne Ringe befanden und dessen Schließe und Endstück ebenfalls aus Silber waren. Weiters besaß er ein schwarzes Banner namens al-'Uqāb und eine weiße Fahne. Ferner hatte er einen Ringpanzer, den er am Tage der Eroberung von Mekka anlegte, und einen Metallhelm namens al-Ḥaudah, den er in der Schlacht am Berge Uḥud trug.

Abschnitt (4).

Jedermann von den Kriegsteilnehmern muß mit größtem Eifer die Kunst des Schießens lernen und sich darin einüben und desgleichen im Reiten und in der Reitkunst, um sich auf den Krieg vorzubereiten; ebenso muß er alles betreiben, was mit dem Kampf im Zusammenhang steht, wie das Fechten mit Lanzen und Wurfspeeren; empfehlenswert ist auch das Wettrennen und das Wettschießen um Geld, das für den Sieger im Wettlauf und Wettschießen ausgesetzt wird. Wer dafür Geld aussetzt, wird dafür entschädigt, weil es zu einem guten Zweck und für das Allgemeinwohl der Muslime verwendet wird. Dem Herrscher steht es zu, dieses Geld aus der Staatskasse dem Sieger auszuzahlen; wenn aber das zu diesem Zwecke verausgabte Geld von jemand anderen als von den zwei Wettenden oder nur speziell von einem von Beiden stammt, so ist die Wette ohne *Muḥallil* gültig; falls aber der Erlag des Geldes von ihnen beiden erfolgt, so ist die Wette ungültig und wird nur gültig durch einen *Muḥallil*, der ihnen ebenbürtig ist und mit ihnen in den Vertrag über Wettrennen und Wettschießen eintritt. Wenn er siegt, so bekommt er das Geld, wird er aber besiegt, so schuldet er nichts; das geschieht deshalb, damit die Wette den Charakter eines bloßen aleatorischen Vertrages verliere; und deshalb heißt der *Muḥallil* (der erlaubt Machende) so, weil er die Wette und den Gewinn erlaubt macht. Der aleatorische Vertrag aber besteht darin, daß einer von den Konkurrenten unaufhörlich entweder gewinnt oder verliert, was eben verboten ist. Falls sich aber unter ihnen ein Dritter befindet, der im Falle des Sieges gewinnt, im Falle der Niederlage aber nicht verliert, so ist die Wette erlaubt.

Abschnitt (4).

Gültig ist die Wette auf Pferden und Kamelen und das Wettschießen mit Pfeilen *nuššāb* und *nabl* und das Wettwerfen mit Lanzen und Wurfspießen. Nach probablerer Ansicht ist auch das Wettrennen auf Elefanten, Maultieren und Eseln gültig. Unerlaubt ist die Wette auf Ringkampf und Wettlauf sowie auf Vogelkämpfe und auf Vogelschießen mit Schleudersteinen und dgl., sowie auf Keulenwerfen, Schwimmen und Schachspiel.

Abschnitt (6).

Bei der Rennwette und dem Wettschießen ist der Startplatz und das Ziel, die Zahl der Schüsse, die Art des Schusses und des Treffers genau festzustellen und die Pferde, die Schützen und der Betrag und die Art des ausgesetzten Geldpreises zu bestimmen. Unnötig ist dagegen die genaue Bestimmung der Bogen. Der Vorsprung wird bei den Pferden an den Hälsen bestimmt, nach anderen aber an den Beinen, bei den Kamelen aber an der Stelle, wo die Schulterblätter einander zunächst kommen.

Abschnitt (7).

Von dem Gesandten Gottes ist überliefert, daß er den Ausspruch getan habe: „Das gute Zeichen bei den Pferden liegt in der fuchsignen Farbe“. Ferner soll er gesagt haben: „Nehmet euch lauter Rotbraune mit schwarzer Mähne und schwarzem Schweif (*kumait*) mit weißem Stirnfleck und weißen Flecken an den Fesseln“. Oder: „Lauter Füchse mit weißem Stirnfleck und weißen Flecken an den Fesseln“ oder „Lauter Rappen mit weißem Stirnfleck und weißen Flecken an den Fesseln“. Ferner hat er gesagt: „Die besten Pferde sind die Rappen mit kleinem weißen Stirnfleck und weißem Nasenfleck, dann die mit kleinem weißen Stirnfleck, weißen Flecken an den Fesseln, aber ohne Fleck am rechten Vorderbein. Ist es aber kein Rappe, so sei es ein Fuchs von dieser Färbung“. Es ist auch verbürgt, daß er die *šikāl* genannte Eigenschaft an den Pferden nicht leiden mochte; diese besteht darin, daß ein Fuß den weißen Fesselfleck nicht hat, drei Füße aber ihn haben oder umgekehrt. Rāšid b. Sa'd hat gesagt: „Die Alten zogen die Hengste vor, weil sie geeigneter zum Lasttragen und tapferer sind“.

10. Kapitel.

Von der Einrichtung des Dīwāns und von den Teilen des Dīwāns des Herrschers.

(1). Der Ausdruck *dīwān* stammt möglicherweise von der Redensart *dāwana al-ašjā*, d. h. die Dinge vereinigen, weil der Dīwān (Register) die Dinge einander nahe bringt. Nach anderer Ansicht ist *dīwānah* im Persischen eine Bezeichnung für „Teu-

fel“, mit der die Dīwānsbeamten wegen ihrer Geschicklichkeit in der Schreibkunst benannt worden seien. Es heißt, daß der Ursprung des Wortes darin liege, daß Chosroes einmal seine Beamten inspizierte, die das im Stillen schon vermuteten und deshalb in Aufregung waren. Da sagte er: „*Dīwānah*“ d. h. „Verrückte“, wonach sie dann benannt worden seien. Dann wurde das *h* durch Apokope abgeworfen. Sodann wurde das Wort auf die Akten angewendet, die zu dem Zwecke angelegt wurden, um die dem Herrscher obliegende Registrierung der Truppen, Finanzen, Ämter und Beamten festzulegen.

Der erste, der im Islām ein Register anlegte, war ‘Omar b. al-Ḥaṭṭāb, als die islamischen Truppen und die Finanzen immer mehr zunahmen und sich das Bedürfnis geltend machte, diese Dinge zu registrieren, und die Gefährten diesbezüglich um Rat fragten. Den Rat dazu erteilten ihm ‘Oṭmān b. ‘Affān und Ḥālīd b. al-Walīd und andere. Daher beauftragte er ‘Aqīl b. Abī Ṭālib, Muḡīrah b. Naufal und Ġubair b. Muṭ‘im, die zu den Quraiṣ gehörten, die Leute nach ihrem Range aufzuzeichnen und bei den Banū Hāšim anzufangen; dann sollten sie jedesmal die Sippe, die dem Gesandten am nächsten stand, voranstellen; das geschah im Jahre 10 der Hīġrah; nach anderen aber im Jahre 10, in welchem Ägypten erobert wurde, während Syrien im Jahre 14 erobert wurde.

Abschnitt (2).

Der Dīwān des Herrschers zerfällt grundsätzlich in vier Teile: erstens das Heeresregister; der Herrscher soll ein solches anlegen und darin die Namen aller Soldaten der regulären Soldtruppen eintragen, die sich für den Krieg zur Verfügung stellen, sowohl die Korpskommandanten als auch die anderen. Denn von Ḥuḍaifah ist überliefert, daß der Prophet gesagt habe: „Schreibt mir die auf, die den Islām bekennen usw.“ Dieser Ausspruch dient als Beweis dafür, daß das Brauch des Propheten war und auch seine Gefährten in Übereinstimmung damit handelten; denn das Bedürfnis erfordert das. Demnach werden die Namen der regulären Soldaten und der Betrag ihrer Löhnungen schriftlich festgelegt. In das Heeresregister werden aber nur die Namen solcher Personen eingetragen, die durch

sechs Eigenschaften qualifiziert sind, nämlich: männliches Geschlecht, Volljährigkeit, freier Stand, Islām und Freiheit von Gebrechen, die am Kampfe und am Feldzuge hindern, und Kenntnis des Kriegswesens. Nicht eingetragen werden also Frauen, Minderjährige, Wahnsinnige, Sklaven, *Ḍimmī's* und kampfunfähige Krüppel wie Blinde, chronisch Leidende, an der Hand Verstümmelte und Leute, die als Fußsoldaten oder Kavalleristen zu schwach sind; sind sie aber als Kavalleristen nicht zu schwach, so ist ihre Registrierung im *Dīwān* gestattet. Nicht eingetragen werden im Heeresregister Personen, deren Kraft für Feldzüge zu schwach oder deren Kenntnis des Kriegswesens zu gering ist oder die für den Angriff es an Mut fehlen lassen, weil sie für den Kampf zu schwach und dafür nicht disponiert sind. Falls derartige Personen zu den Familienmitgliedern des kriegstauglichen Soldaten gehören, so werden sie mit Rücksicht auf ihn als seine Familienmitglieder betrachtet und ihnen ihr vollständiger Lebensunterhalt ausgezahlt, ohne daß sie hinsichtlich der Dotation verkürzt werden. *Abū Ḥanīfah* hält es für erlaubt, die Sklaven hinsichtlich der Dotation besonders zu behandeln, und das ist das Verfahren *Abū Bakr's*; *aš-Šāfi'ī* hingegen verbietet es, und das ist das Verfahren des *'Omar b. al-Ḥaṭṭāb*. Wer sich bewußt ist, die Eignung zum heiligen Kriege nicht zu besitzen und dazu zu schwach zu sein, darf sich nicht unter die Kampftruppen eintragen lassen oder das, was für diese bestimmt ist, für sich in Empfang nehmen.

Abschnitt (3).

Falls im Register der Name eines Mannes eingetragen ist, der einen berühmten Namen trägt und den Ruf ausgezeichnete Fähigkeit genießt, wie die fürstlichen Heerführer und andere, so soll man sich's an seiner Berühmtheit genug sein lassen, und er braucht den Ruf seiner Qualifikation und seiner Eigenschaften nicht besonders hervorzuheben, weil ihm das nicht wohl ansteht; falls er aber nicht berühmt ist, so soll er seinen Namen, seine Sippe, seinen Stamm, seine Qualifikation, seine Fähigkeiten und das, was ihn vor anderen auszeichnet, bekannt geben und diese Umstände und seine Person seinem *'arīf*

„Stammeskontrollor“ zur Kenntnis bringen, damit dieser seine Verhältnisse kenne und ihn im Falle, daß man seiner bedarf, heranziehen kann. Dem Imām und dessen Stellvertreter steht es frei, dem Soldaten anläßlich seiner Eintragung ins Heeresregister den Huldigungseid abzunehmen.

Abschnitt (4).

In das Register wird auch der Betrag der Löhnungen der regulären Soldtruppen eingetragen, falls sie zu den Dotationsberechtigten gehören, sowie das Ausmaß ihrer Lehen und deren Arten und Bezugsquellen, falls sie zu den Lehenberechtigten gehören. Wenn sie Araber oder Nichtaraber oder beides sind, so soll man ihre Namen im Register nach ihrer Abstammung ordnen nach dem Vorgange von ‘Omar b. al-Ḥaṭṭāb, und jeweils den dem Propheten am nächsten Stehenden voranstellen; dieser, unser Herr, ist Moḥammed b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muṭṭalib b. Hāšim b. ‘Abd Manāf b. Quṣaij b. Kilāb b. Murrah b. Ka‘b b. Lu‘aij b. Ġālib b. Fihr b. Mālik b. an-Naṣr b. Kinānah b. Ḥuzaimah b. Mudrikah b. Iljās b. Muḍar b. Nizār b. Ma‘add b. ‘Adnān.

Man beginnt also bei den Hāšimiten, dann kommen die Kinder al-Muṭṭalib’s b. ‘Abd Manāf an die Reihe und so weiter Sippe für Sippe; falls zwei Sippen hinsichtlich der Nähe der Verwandtschaft einander gleich sind, so hat die Sippe den Vorrang, in der sich die Kognaten des Gesandten befinden. Was Quraiš betrifft, so ist das an-Naḍr b. Kinānah, nach anderen aber Fihr b. Mālik. Wenn dann Quraiš erledigt ist, so beginnt man bei den Hilfsgenossen wegen ihrer Ruhmestaten im Islām. Al-Māwardī sagt, Kinānah und die diesen nahestehenden Stämme hätten den Vorrang. Die Stammbäume der Araber haben sechs Abteilungen: *šī‘b*, *qabīlah*, *‘imārah*, *baṭn*, *faḥīd* und *faṣīlah*. Der *šī‘b* umfaßt die einzelnen *qabīlah*’s, wie z. B. der *šī‘b* Muḍar, die *qabīlah* umfaßt die verschiedenen *‘imārah*’s, z. B. Kinānah, die *‘imārah* umfaßt die verschiedenen *baṭn*’s, z. B. Quraiš, und der einzelne *baṭn* umfaßt die verschiedenen *faḥīd*’s, wie z. B. Tamīm und ‘Adī, und der *faḥīd* umfaßt die einzelnen *faṣīlah*’s wie Hāšim und Umaijah.

Abschnitt (5).

Sind also die Araber erledigt, so ordnet man die Nicht-araber nach ihnen. Kennt man ihre Genealogien nicht, so ordnet man sie nach den Arten und Ländern, z. B. die Türken, Byzantiner, Inder usw. Den Vorrang hierbei gewährt man nach dem höheren Alter und dem früheren Übertritt zum Islām, dann nach ihrem näheren Verhältnis zum Herrscher, dann nach ihrer größeren Ergebenheit gegenüber Gott und dem Herrscher; dies alles gilt hinsichtlich der einzelnen Stämme als solcher; was aber die einzelnen Militärpersonen als Individuen betrifft, so erfolgt die Voranstellung auf Grund des früheren Bekenntnisses zum Islām, dann auf Grund der Religiosität und Gottesfurcht, dann nach dem Alter und dann nach der Tapferkeit. Sind mehrere Personen in diesen Punkten einander gleich, so gebührt der Vorrang nach dem Eifer oder dem, der sich unter ihnen am wackersten hält. Dies alles ist aber nur empfehlenswert, keine unbedingte Pflicht. Weicht man davon ab, so lastet auf einem kein Vergehen und keine Sünde. Der Preis ist Gottes!

Abschnitt (6).

Es empfiehlt sich, daß die Truppen '*arīf*'s (Zenturionen) und *naqīb*'s (Dekurionen) haben, die dem Herrscher die Verhältnisse der Soldaten unterbreiten und über sie Bericht erstatten und die sie im Falle des Bedarfes stellig machen. Heißt es doch vom Propheten, daß er im Jahre des Feldzuges gegen Ḥaibar über je 10 Mann einen '*arīf*' gesetzt habe. So hatten auch die Hilfs-genossen (*Anṣār* v. Medina) 12 *naqīb*'s, 3 von den Aus und 9 von den Ḥazrağ. Und als in dem Feldzug gegen die Hawāzin die *Anṣār* vom Propheten abrückten, sagte er: „Kehret zurück, bis eure '*arīf*'s uns eure Sache vortragen“. Die Dekurionen und Zenturionen müssen zuverlässige, vertrauenswürdige Leute sein.

Der zweite Dīwān (Register) umfaßt die Buchhaltung über die dem Fiskus in den verschiedenen Landesteilen zustehenden Rechte; seine Aufgabe besteht darin, jeden Landesteil nach den Eigentümlichkeiten, durch die er sich von anderen unterscheidet, gesondert zu behandeln, seine einzelnen Striche nach den ver-

schiedenen rechtlichen Bestimmungen zu scheiden, die durch Gewalt und die durch Kapitulation eroberten Gebiete voneinander zu sondern, sowie die rechtlichen Bestimmungen für die *ḥarāğ*- und *ʿuṣr*-Gebiete, die künstlich und natürlich bewässerten Landstriche und das Ergebnis ihrer Vermessung und den Betrag der von den Personen oder dem Ertrag oder den Naturalien ($\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$ oder $\frac{1}{4}$)¹ erhobenen Abgaben festzustellen, ferner zu bestimmen, was *ḥarāğ* und was Kopfsteuer ist, ferner die Registrierung der Besitzer und die Beträge ihrer Nutznießung, die Zahl der in jedem Landstriche wohnhaften *Ḍimmī*'s und den auf jeden von ihnen entfallenden Betrag an Kopfsteuer, weiter eine jährliche Schätzung der *Ḍimmī*'s vorzunehmen, um festzustellen, wer die Volljährigkeit erreicht hat, und die Verstorbenen zu löschen. Ferner sind die in dem betreffenden Distrikte vorhandenen Bergwerke, ihre Zahl, ihre Kategorien und Arten und die in dem betreffenden Distrikte erzielbaren Abgaben von den Handelsgeschäften der Ungläubigen usw. festzustellen.

Abschnitt (7).

Wenn der Herrscher die rechtlichen Bestimmungen des Landes hinsichtlich der Beträge der herkömmlichen Abgaben im Rahmen der Vorschriften des qoranischen Rechtes ändert und das Recht und dessen gewissenhafte Interpretation dies gestattet, so ist es erlaubt und es wird dann letzteres rechtens. Wenn aber das Gesetz das verbietet, so wird diese Änderung eine verwerfliche Ungerechtigkeit, einerlei ob sie eine Steigerung oder Verminderung mit sich bringt; denn die Steigerung ist ein Vergehen gegen das Gesetz und die Verminderung ein Vergehen gegen den Fiskus.

1 Der Kalife al-Mahdī (775—785) führte die Ertragsbesteuerung *muğāsamah* ein, indem er die Steuern im Verhältnis zum wirklichen Ertrag festsetzte; demgemäß ließ er vom bebauten Land die Hälfte der Ernte als Steuer einheben; war die Bewässerung der Gründe mühsam und kostspielig, so wurde nur ein Drittel der Ernte als Steuer eingehoben und bei noch schwierigeren Bewässerungsverhältnissen nur ein Viertel. (Vgl. auch Anmerkung S. 30).

Abschnitt (8).

Was aber die Zölle und Abgaben betrifft, die von dem Warenverkehr zwischen den einzelnen Provinzen des islamischen Gebietes und von dem Austausch der verschiedenen Güter erhoben werden, so sind solche gesetzlich verboten; kein Gesetz gestattet das und die Billigkeit untersagt es; das sind vielmehr offenkundige Zwischenzölle und daher handgreifliche Ungerechtigkeiten.

Der dritte *Dīwān* (Register) ist der der Beamten nach den verschiedenen Ämtern; dieser umfaßt die Buchführung über 6 Punkte: über den Ernennenden, den Ernannten, das Ressort, die Dauer der Anstellung, über die Art und Weise, wie die Bestallung rechtsgültig zustande kommt, und über das an das Amt geknüpfte Gehalt.

Für den ersten, den Ernennenden, ist erforderlich, daß er berechtigt sei, das ihm übertragene Amt zu versehen, und das Verfügungsrecht darüber habe, wie der *Imām* und der Herrscher und der bevollmächtigte *Wezir*; wird aber jemand mit dem Amte betraut, der nicht seitens des kompetenten Organs dazu ermächtigt ist, so ist die Bestallung ungültig und der Ernannte kann nicht von sich aus Verfügungen treffen. Für den zweiten, den Ernannten, ist erforderlich, daß er auf Grund seiner Zuverlässigkeit Vertrauen verdient und daß er auf Grund seines auskömmlichen Lebensunterhaltes für sein Amt unabhängig sei und die dafür erforderlichen Bedingungen sämtlich erfülle. Unstatthaft ist die Bestallung eines *Ḍimmī* für irgendein muslimisches Amt außer für die Einhebung der Kopfsteuer von den *Ḍimmī's* oder für die Einhebung der von den Handelsgeschäften der Ungläubigen zu erhebenden Abgaben. Was hingegen die Einhebung der Grundsteuer und Vermögenssteuer und dgl. seitens der Muslime betrifft, so ist es unstatthaft, dafür einen *Ḍimmī* zu bestellen oder ihn mit irgend einer Angelegenheit der Muslime zu betrauen. Gott sagt (4, 140): „Und nimmermehr wird Gott den Ungläubigen gegen die Gläubigen einen Weg geben“. Wer aber einen *Ḍimmī* zum Beamten über einen Muslim bestellt, der gibt ihm einen Weg gegen diesen. Ferner sagt Gott (5, 56): „Nehmet nicht die Christen und Juden zu Freun-

den; einander nehmen sie zu Freunden, und wer von euch sie zu Freunden nimmt, der gehört zu ihnen“. Die Bestallung eines Ungläubigen als Beamten über einen Muslim beinhaltet auch eine Erhöhung dieses über jenen und eine Machtverleihung durch das Amt; das steht aber im Widerspruch mit dem Gesetz und dessen Prinzipien. Ferner sagt Gott (60, 1): „Nehmet nicht meinen Feind und euren Feind zu Freunden“; (wir bitten Gott um das Heil im Diesseits und im Jenseits).

Der dritte Punkt betrifft das Amt, das ihm verliehen wird. Dafür ist erforderlich, daß es auf seiten des Ernennenden und des Ernannten hinsichtlich seines Inhaltes und seines örtlichen Geltungsbereiches gegen jedes andere genau abgegrenzt sei, wie z. B. das Richteramt und die Polizei bezüglich der Kompetenz, und — bezüglich des örtlichen Geltungsbereiches — wie das Richteramt eines bestimmten Distriktes und die Polizei eines bestimmten Landes, ferner daß der Wirkungskreis, die Forderungen und Verpflichtungen genau umschrieben seien, wenn diese mit dem betreffenden Amte im Zusammenhang stehen.

Der vierte Punkt betrifft die zeitliche Dauer des Amtes und der damit verbundenen Gewalt. Falls das Amt zeitlich begrenzt ist, so hat der Beamte nach Ablauf dieser Zeit kein Verfügungsrecht mehr; oder wenn das Amt auf eine bestimmte Amtshandlung beschränkt ist, so hat er nach Erledigung dieser Amtshandlung kein Verfügungsrecht mehr; wenn es sich z. B. um die Grundsteuer eines bestimmten Jahres oder um die Kopfsteuer eines bestimmten Jahres handelt. Wenn also die bestimmte Frist abgelaufen oder die bestimmte Amtshandlung erledigt ist, so erlischt auch das Amt. Ist aber das Amt nicht auf eine bestimmte Zeitdauer oder auf eine bestimmte Amtshandlung beschränkt, sondern in allgemeiner Form verliehen, so ist die unbeschränkte Verfügungsgewalt darin statthaft. Und wenn das Amt dauernd ist wie das Richteramt, die Polizei und die Vogtei, so kann er es dauernd bekleiden, solange er nicht abgesetzt wird. Ist dieses Amt aber nicht dauernd und ist es nicht an einen bestimmten Turnus geknüpft wie z. B. die Verteilung der Beute auf einem Feldzuge, so erlischt das Amt mit der Erledigung der betreffenden Aufgabe; ist es aber an einen bestimm-

ten Turnus geknüpft wie z. B. die Einhebung der Grund- und Kopfsteuer und des Zehent, so gilt nach einer Ansicht die unbeschränkte Bestallung nur für ein Jahr; nach anderer Ansicht aber ist die Bestallung eine dauernde, solange er nicht abgesetzt wird.

Der fünfte Punkt betrifft die Art, wie die Bestallung rechtsgültig zustande kommt. Dies geschieht durch die mündliche Erklärung wie bei allen anderen Verträgen, z. B. durch die Worte: „Ich bekleide dich mit dem und dem Amte in dem und dem Lande oder in dem und dem Distrikte“. Die Bestallung ist aber auch gültig durch schriftliches Diplom an den zu Bestallenden in den Ämtern, die (unmittelbar) vom Herrscher besetzt werden, auch wenn keine mündliche Erklärung erfolgt; denn das Gewohnheitsrecht ist in diesem Falle anwendbar und durch seinen Einfluß entscheidend. Wenn ferner der Herrscher ausdrücklich einen einzigen Beamten mit einem Amte betraut, so bedeutet das für seinen Vorgänger die Amtsentsetzung; verfügt er aber, daß sie beide das Amt gemeinsam führen sollen, so haben sie es eben gemeinsam zu führen. Verleiht er es aber nur im allgemeinen Sinn, so richtet sich das Amt danach, was in diesem Falle herkömmlich ist: ist es also kollegialisch, so haben sie es gemeinschaftlich zu führen, ist es aber ein Einzelamt, so führt er es allein und der Vorgänger ist abgesetzt. Gibt es keinen Vorgänger in diesem Amte, so führt er es allein.

Der sechste Punkt betrifft das mit dem Amte verbundene fixe Gehalt; ist dieses genau fixiert, so hat er auf das ganze Anspruch, wenn er seine Amtspflichten vollständig erfüllt; kommt er aber seinen Pflichten nicht vollständig nach, so verfällt von seinem Gehalte der Betrag, der den versäumten Pflichten entspricht; tut er aber mehr als seine bloße Pflicht, so hat er keinen Anspruch auf ein Mehr an Gehalt; denn mit seiner Mehrleistung geht er entweder über seine Pflicht hinaus oder überschreitet das Recht und hat dann überhaupt keinen Anspruch.

Wenn das für das Amt bestimmte Gehalt nicht fixiert ist, so ist sein Vertrag ungültig und er hat Anspruch auf diejenige Entlohnung, die mit einem dem seinen ähnlichen Amte verbunden ist. Wenn ihm aber überhaupt kein Gehalt ausgesetzt

ist, so hat er nach einer Ansicht überhaupt keinen Anspruch, nach anderer Ansicht aber hat er Anspruch auf die Entlohnung, die mit einem dem seinen ähnlichen Amte verbunden ist. Wenn aber in dem Amte die Sitte besteht, die dem Amte zufließenden Geldbeträge (als Gehalt) einzukassieren, so hat er nach einer Ansicht Anspruch auf die Entlohnung, die mit einem dem seinen ähnlichen Amte verbunden ist, sonst aber nicht. Wenn im Register ein Gehalt festgesetzt ist, für das eine größere Anzahl von Beamten arbeitet, so ist dies die entsprechende Entlohnung für ein einziges Amt, aber nicht für mehrere.

Abschnitt (9).

Der Beamte hat auf sein Gehalt Anspruch vom ersten Augenblicke seiner Amtstätigkeit an und darf es aus seinem Amte entnehmen, falls dieses Vermögensstücke der ihm gebührenden Kategorie enthält, andernfalls aber aus der Staatskasse. Und wenn der Ernennende dem Beamten die Erlaubnis erteilt, sich einen Stellvertreter zu bestellen, so ist das statthaft; verbietet es er aber, so ist es untersagt, auch wenn er ihm die unbeschränkte Verfügungsgewalt verliehen hat. Wenn es dem Beamten möglich ist, allen Amtsobliegenheiten nachzukommen, so ist es ihm nicht gestattet, um einen Stellvertreter anzusuchen; ist ihm das aber nicht möglich, so darf er um einen solchen ansuchen.

Der vierte Dīwān (Register) ist das der Einnahmen und Ausgaben des Staatsschatzes. Der Staatsschatz stellt, wie oben gesagt, die Quelle dar für jede Summe, auf die die Muslime im allgemeinen Anspruch haben, ohne daß einem bestimmten Anspruchsberechtigten daran ein Sonderanspruch zustünde. Es gehört dies zu den Verpflichtungen des Staatsschatzes. Dieser Anspruch gleicht dem auf das Fünftel des Beutefünftels, sowie auf das *ḥarāğ*-Vermögen und die anderen oben besprochenen Quellen des Staatsschatzes, dessen detaillierte Erörterung im Kapitel von den Dotationen gegeben worden ist.

Jede Summe also, die für die Allgemeininteressen der Muslime bestimmt ist, ist aus dem Staatsschatze zu entnehmen und jede Summe, die für die Allgemeininteressen der Muslime ver-

ausgabt werden muß, begründet einen Anspruch zu Lasten des Staatsschatzes; wenn also diese Summe für den dafür bestimmten Zweck verausgabt wird, so geht sie zu Lasten des Staatsschatzes, gleichgültig ob sie auf Grund eines wesentlichen Bedürfnisses entnommen wird oder nicht.

Über alle Vermögensstücke der Muslime, die den Beamten zufließen oder aus ihren Händen hervorgehen, steht dem Staatsschatze bezüglich ihrer Einkassierung oder Verausgabung das Verfügungsrecht zu.

Was aber die Ansprüche eines bestimmten Muslims oder einer besonderen Kategorie von Muslimen betrifft, wie z. B. die vier Fünftel der Kriegsbeute und die Almosensteuer vom Vermögen, so fallen diese nicht in den Bereich der Forderungen des Staatsschatzes; denn der Anspruch auf die Kriegsbeute steht nur dem zu, der an der betreffenden Schlacht teilgenommen hat, die Almosensteuer aber gebührt besonderen Kategorien und darf daher nicht für andere verausgabt werden.

Abū Ḥanifah sagt, die Almosensteuer vom sichtbaren Vermögen wie der Zehent von den Agrarprodukten und Früchten und die Almosensteuer vom Nutzvieh gehören zu den Forderungen des Staatsschatzes; der Herrscher könne diese Beträge nach eigenem Ermessen verausgaben; ebenso stellen aber alle vom Vermögen der Muslime, von ihren Handelsgeschäften und ihrem Lebensunterhalt erhobenen Abgaben Zölle und Tributleistungen dar; das alles aber sei offenkundiges Unrecht und handgreifliche Gewalttätigkeit und falle in keiner Weise in den Bereich der Forderungen des Staatsschatzes.

Abschnitt (10).

Ist der Staatsschatz nicht imstande, alle Ausgaben zu bestreiten, so haben solche den Vorrang, deren Aufschub den Staatsschatz mit einer Schuld belastet, wie z. B. die Löhnung für die Truppen und dgl. Kann der Staatsschatz überhaupt keine Ausgabe bestreiten, so ist der Herrscher ermächtigt, zu Lasten des Staatsschatzes eine Anleihe aufzunehmen, die er für seine Ausgaben verwendet und vollständig zurückzahlt, sobald die Mittel des Staatsschatzes wieder angewachsen sind, und den Nach-

folgern in der Regierung der Muslime obliegt die Verpflichtung, diese Schuld abzutragen, wofern nicht der Kreditgeber seinen Anspruch darauf eingebüßt hat.

Behält der Staatsschatz nach Abzug seiner Ausgaben einen Überschuß, so wird nach Abū Ḥanīfah dieser Überschuß für unvorhergesehene Fälle, die die Muslime treffen können, aufgespart. Nach Ansicht aš-Šāfi'ī's aber wird der Überschuß für die Allgemeininteressen der Muslime verausgabt, z. B. für die Truppen, für den Bau von Festungen, Beschaffung von Waffen und Panzern und andere Interessen.

11. Kapitel.

Von der Vorzüglichkeit des heiligen Krieges und von den Vorbereitungen hiezu und von den dazu geeigneten Kämpfern.

(1). Gott sagt (9, 121): „Keinen Grund hatten die Bewohner von Medina und ihre Umwohner von den Steppenarabern, hinter dem Gesandten Gottes zurückzubleiben“ usw. bis zu den Worten (9, 122): „... auf daß Gott das beste ihrer Werke belohne“. Ferner sagt Gott (4, 97): „Allāh hat die Kämpfer vor den Daheimsitzenden mit hohem Lohne ausgezeichnet“. Weiter sagt Gott (2, 263): „Die da ihr Gut hingeben auf Allāh's Weg, gleichen einem Korn, das in sieben Ähren aufschießt, in deren jeder hundert Körner sind. Und Allāh gibt doppelt, wem er will“. Und vom Propheten ist der Ausspruch überliefert: „Die vorzüglichste Handlung des Gläubigen ist der heilige Krieg auf dem Wege Gottes“. Man fragte den Propheten, welcher Mensch der beste sei; da antwortete er: „Ein Gläubiger, der mit Gut und Blut auf dem Wege Gottes kämpft“. Ferner hat er gesagt: „Wessen Füße auf dem Wege Gottes sich mit Staub bedecken, dessen Füße bewahrt Gott vor dem Höllenfeuer“. Ferner hat er gesagt: „Wer da auf Gottes Weg kämpft, ist wie der Beter, der Fastende, der das Fasten nicht bricht, bis er mit Lohn oder Beute zu den Seinigen zurückkehrt oder bis daß Gott ihn hinwegnimmt und ins Paradies eingehen läßt“. Weiter hat er den Ausspruch getan: „Zwei Augen, die das Höllenfeuer nicht be-

rühren wird, sind ein Auge, das aus Gottesfurcht weint, und ein Auge, das auf dem Wege Gottes die ganze Nacht wacht“. Ferner hat er gesagt: „Ein Morgen oder ein Abend auf dem Wege Gottes ist besser als die Welt und ihre Schätze“.

Abschnitt (2).

Nach probablerer Ansicht war der heilige Krieg zur Zeit des Gesandten Gottes eine Kollektivpflicht so wie heute, entsprechend dem Worte Gottes (9, 123): „Die Gläubigen sind nicht verpflichtet, insgesamt auszuziehen; und wenn von jeder Schar von ihnen eine Abteilung nicht auszieht“ usw. Nach anderer Ansicht aber ist es eine individuelle Pflicht eines jeden Kampffähigen gewesen nach dem Worte Gottes (9, 41): „Zieh aus, leicht und schwer!“ Darauf wird aber erwidert, das beziehe sich auf den Fall, wo die Not es gebietet, denn dann wird es zur persönlichen Pflicht; darauf führt auch das Wort des Propheten: „Wenn ihr aufgeboten werdet, dann ziehet aus!“

Abschnitt (3).

Der heilige Krieg ist von zweierlei Art: eine Kollektivpflicht und eine Individualpflicht. Die erste Art, die eine Kollektivpflicht beinhaltet, besteht darin, daß, wenn eine genügende Zahl von Personen diese Pflicht erfüllt, für die Übrigen diese Verpflichtung dazu entfällt. Wenn also die Ungläubigen in ihren Gebieten bleiben, ohne die islamischen Gebiete anzugreifen und etwas gegen diese zu unternehmen, dann ist ihre Bekämpfung eine Kollektivpflicht; falls ein Teil der Muslime diese Pflicht erfüllt, dann entfällt für die übrigen die Sünde. Ferner: wenn die Muslime ihren Feinden überlegen sind, so ist das wenigste, um der Pflicht zu genügen, ein Feldzug jährlich. Unstatthaft ist es, daß der Herrscher selbst oder der, der ihn bei einer Truppe oder einem Korps und dgl. vertritt, den Islām ohne diesen jährlichen Feldzug läßt. Wenn also der Herrscher ein Jahr lang den Feldzug ohne triftigen Grund unterläßt, so versündigt er sich. Wenn aber die Notlage mehr als bloß einen Feldzug jährlich erheischt, so richtet sich die Pflicht nach Maß-

gabe des Bedürfnisses. Wenn aber die Notwendigkeit den Aufschub über das Jahr hinaus erfordert, sei es wegen der Schwäche der Muslime (was Gott verhüten möge!) oder wegen ihrer im Verhältnis zu den Feinden zu geringen Zahl oder aus ähnlichen triftigen Gründen, oder wenn die Notwendigkeit einen Waffenstillstand mit den Ungläubigen erfordert, so ist es erlaubt, den Feldzug über das Jahr hinaus zu verschieben nach Maßgabe des durch diesen Grund bedingten Bedürfnisses; denn der Prophet hat mit den Quraischiten einen Waffenstillstand auf 10 Jahre geschlossen.

Die zweite Art des heiligen Krieges ist die, die eine individuelle Pflicht darstellt, die jedem einzelnen persönlich obliegt und nicht von dem einen dem anderen abgenommen werden kann. Diese Art des Krieges liegt dann vor, wenn die Ungläubigen gegen ein Land zu Felde ziehen; dann wird der Krieg zur individuellen Pflicht, die jedem kriegstauglichen Einwohner dieses Landes obliegt. Es obliegt ihnen somit die Verteidigung und die Vorbereitung und Zurüstung dafür, soviel in ihren Kräften steht. Es besteht darin kein Unterschied zwischen Herren und Sklaven, zwischen dem Mannbaren und dem, der der Mannbarkeit nahe steht. In diesem Falle braucht der Sklave seinen Herrn nicht um Erlaubnis zu bitten und das Kind nicht seinen Vater, der Schuldner nicht seinen Gläubiger, sondern er muß ihm sogar nach Maßgabe des Bedürfnisses zuvorkommen. Findet sich unter den Einwohnern dieses Gebietes keine genügende Zahl zur Abwehr des gegen dieses heranziehenden Feindes, so müssen alle seine Nachbarn sich zu ihnen schlagen und ihnen bei der Abwehr des angreifenden Feindes helfen; weiter obliegt diese Pflicht den jeweils nächsten und so fort, bis die genügende Anzahl zustande kommt; ist das der Fall, so sind die übrigen Muslime frei von Sünde. Die Pflicht entfällt aber nicht wegen Mangels an einem Vehikel für den, den nur eine kurze Entfernung trennt, sondern er muß sich zu ihnen schlagen, auch wenn er zu Fuß gehen muß, wofern er nur marschfähig ist. Ebenso müssen wir, wenn die Ungläubigen einen Muslim gefangen nehmen, uns gegen sie erheben, um ihn zu befreien, wenn wir dadurch seine Befreiung erhoffen dürfen.

Abschnitt (4).

Der Krieg, der eine Kollektivpflicht begründet, obliegt aber nur den Muslimen, die mannbar, männlichen Geschlechtes, gesunden Verstandes und freien Standes und gesund und tauglich sind. Fehlt eine dieser 7 Eigenschaften, so obliegt ihm keine Pflicht. Deshalb obliegt die Pflicht nicht dem *Dimmī*, dem nicht Mannbaren, dem Wahnsinnigen, den Frauen, den Sklaven und den Kranken, infolge des Umstandes, der sie am Kampfe hindert, ebenso nicht den Armen, die die erforderlichen Waffen und andere Dinge für sich und die Ihrigen für den Marsch nicht beschaffen können. Unstatthaft ist es, den Muslim um Lohn für den Krieg zu dinge; denn wenn er am Kampfe teilnimmt, so ist er persönlich davon betroffen und der Kampf wird somit innerhalb seiner Rechtssphäre zur Individualpflicht; für eine Individualpflicht aber darf man keinen Lohn nehmen. Die Dotationen und Lehen aber, die die Truppen erhalten, stellen keine Entlohnung dar; ebensowenig ist das ein Lohn, was die Kriegsfreiwilligen von der Almosensteuer erhalten, sondern das ist eine ihnen zustehende Gebühr dafür, daß sie ihr Leben in die Schanze schlagen.

Was die Löhnung für den heiligen Krieg und die Annahme des Lohnes dafür betrifft, so erlauben das Mālik und Abū Ḥanīfah, weil es vom Propheten heißt, er habe den Ausspruch getan: „Dem Krieger gebührt sein Lohn und dem Lohngeber sein eigener Lohn und der Lohn des Kriegers“. Aš-Šāfi'i hingegen sagt, es sei unstatthaft, um Lohn in den Krieg zu ziehen; denn der heilige Krieg ist für den Krieger dadurch, daß er daran teilnimmt, eine unabweisbare Pflicht, und er darf dafür keinen Lohn nehmen.

Abschnitt (5).

Für den Herrscher und andere ist es empfehlenswert, die Leute zum heiligen Kriege zu ermuntern und ihnen ihren Bedarf an Waffen und dgl. reichlich zur Verfügung zu stellen. Verwerflich aber ist der Feldzug ohne Genehmigung des Herrschers oder des Emirs, der seine Stelle vertritt. Unstatthaft ist ferner der Feldzug für den Schuldner ohne Erlaubnis seines Gläubigers; ist aber die Schuld gestundet, so ist er erlaubt, und

wenn ein Bürge dafür eintritt, ist er ebenfalls erlaubt. Es heißt ferner, wenn der Krieger zu den regulären Soldtruppen gehört, so ist er erlaubt. Unerlaubt aber ist er für den, von dessen Eltern oder Großeltern eine Person Muslim ist, ohne deren Erlaubnis am Kampfe teilzunehmen. Wenn der muslimische Vater oder der Gläubiger die Erlaubnis erteilt, dann aber die Erlaubnis zurücknimmt, bevor die Schlacht begonnen hat, so haben die Betreffenden zurückzukehren, ausgenommen den Fall, daß durch ihre Umkehr den Muslimen der Mut benommen wird oder sie dadurch hilflos im Stiche gelassen werden; deshalb dürfen sie das nicht tun. Nachdem einmal die Schlacht begonnen und der Kampf sich entsponnen hat, ist geduldiges Ausharren Pflicht und die Umkehr verboten.

Abschnitt (6).

Im heiligen Kriege darf man keinen *Dimmī* oder Ungläubigen um Hilfe angehen, es wäre denn, daß der Herrscher ihre gute Gesinnung gegenüber den Muslimen kennt und überzeugt ist, daß man vor Verrat ihrerseits sicher ist und die Muslime sie in der Gewalt haben, falls sie etwa mit dem Feinde konspirieren sollten. Falls diese drei Bedingungen gegeben sind, ist es erlaubt, ihre Hilfe anzurufen. Unstatthaft ist es, Ungläubige im Heere als Verbündete zu nehmen, wenn sie im Glauben mit dem Feinde übereinstimmen, und diesbezüglich gibt es 4 Bedingungen.

Abschnitt (7).

Es empfiehlt sich für den Herrscher, wenn er einen Feldzug plant, ihn durch andere (Schein-)Unternehmungen zu verdecken nach dem Vorbilde des Gesandten Gottes und weil das eine (erlaubte) Kriegslist ist; es wäre denn, daß die Not dazu zwingt, damit offen vorzugehen, sei es wegen der weiten Entfernung und der Kosten dieses Feldzuges oder aus ähnlichen Gründen. Es empfiehlt sich ferner, Spione und Kundschafter vor und nach dem Ausrücken zu entsenden, um über den Feind und seine Stärke genaue Erkundigungen einzuziehen, und die Kundschafter, wenn möglich, auch in der feindlichen Armee zu verteilen, um von Augenblick zu Augenblick genaue Nachrichten über den Feind zu erhalten und von ihnen die Anführer der

Feinde und ihre Zahl und die Stärke ihrer Kavallerie zu erfragen und um womöglich allerlei Kniffe gegen die Feinde anwenden und die Begierde des Feindes steigern zu lassen.

Zu den Kriegslisten gehört auch, daß der Herrscher fingierte Schriftstücke und Briefe und falsche Nachrichten zu ihnen gelangen läßt und Pfeilschäfte beschreibt und zu den Feinden abschießen läßt, sowie daß er in seinem Heere falsche Nachrichten verbreitet, die dieses dann unter den Feinden absetzt. Überhaupt müssen Kriegslisten für die Erringung des Sieges die erste Arbeit leisten, der Kampf selbst aber muß das letzte Mittel zur Erlangung des Sieges sein. Denn Kriegslist und kluge Überlegung führen in den Kriegen eher zum erwünschten Ziel als der Kampf selbst; denn der Kriegsplan ist die Wurzel, der Kampf selbst aber nur ein Zweig, der aus jenem entspringt. So hat denn auch Abū at-Ṭajīb sehr schön gesagt:

„Die kluge Überlegung steht vor der Tapferkeit der Helden; jene steht an erster Stelle, diese aber an zweiter; wenn aber beide einmal sich in einer Person vereinigen, dann erreicht sie den höchsten Rang. Und wahrhaftig, gar manches Mal hat der Mann seinen Gegner durch kluge Überlegung getroffen, bevor noch die Reiter mit den Lanzen aufeinander losstürmten“.

Abschnitt (8).

Wenn der Herrscher oder dessen Stellvertreter ein Heer oder ein Korps entsendet, so ist es Brauch, daß er dafür einen Kommandanten ernennt und der Truppe das Banner knüpft und dem Heerführer Gottesfurcht empfiehlt und ihm das Wohl des Heeres oder Korps ans Herz legt. Denn so pflegte der Gesandte Gottes zu tun und das fördert am besten ihre Eintracht und Einmütigkeit. Der Heerführer oder Korpskommandant oder Grenzdistriktskommandant muß tapfer und kühn, klug und entschlossen sein, wie wir oben im Kapitel über das Emirat ausgeführt haben. Wenn der Heerführer oder Korpskommandant stirbt oder man seinen Verlust fürchtet, so obliegt den Truppen die Pflicht, einen von ihnen zum Kommandanten zu wählen, wie die Gefährten des Propheten in der Schlacht bei Mu'tah taten, als Hālid b. al-Walīd das Kommando ergriff und der

Prophet sich damit einverstanden erklärte. Falls aber der Herrscher sich beim Heere befindet, so ist es Brauch, daß er für seine eigene Person und für seine Truppen die Banner und Fahnen knüpft und daß jede Abteilung ein Banner hat, an dem man sie erkennt und um das sie sich schar, und daß die Banner von verschiedener Farbe und verschiedenem Aussehen sind; ich habe darauf bereits in meinem Werke „Leitfaden für die Truppen über die Kriegswerkzeuge“ hingewiesen. Der Bannerträger muß ein Mann von besonderer Standhaftigkeit, vollkommenem Mute und festem Herzen sein und gegenüber den verschiedenen Schrecknissen und dem Widerstand der tapferen Gegner standhaft ausharren; denn das Banner ist der Sammelpunkt des Heeres und das Zeichen der Festigkeit der Soldaten.

Abschnitt (9).

Das Herkommen gebietet, daß der Auszug des Heeres am Morgen des Donnerstags stattfinde nach dem Vorbilde des Gesandten Gottes; versäumt es aber den Donnerstag, so sei es der Montag oder der Sonnabend. Es empfiehlt sich, daß das Heer durch die Frommen und Schwachen um Sieg bitten läßt nach dem Ausspruche des Propheten: „Nur durch die Schwachen unter euch wird euch der Sieg verliehen“. Wenn der Herrscher den Kriegszug beschließt, so soll er sich bemühen, zuvor gottgefällige Werke zu verrichten, indem er z. B. Ungerechtigkeiten zurückweist, das Gute anbefiehlt und das Verwerfliche verbietet, sowie Werke der Pietät übt und über die zurückbleibenden Untertanen einen Stellvertreter setzt, der für sie taugt. In der authentischen Tradition ist die Überlieferung über das alles gegeben, wir haben uns aber mit Rücksicht auf den kompendiösen Charakter des vorliegenden Werkes der Kürze befleißigt.

Abschnitt (10).

Das Herkommen gebietet dem Herrscher oder seinem Stellvertreter, die unter seinem Kommando im Heere stehenden Kombattanten, die im Heeresregister eingetragen sind, sowie außer diesen die Kriegsfreiwilligen zu mustern und ihrer Verfassung bezüglich ihrer Pferde, ihrer Zahl, Waffen, Kamele und

Habseligkeiten sein Augenmerk zuzuwenden. Er soll Miesmachern und Leuten, die die Muslime aufregen, und solchen, in denen man feindliche Spione vermuten könnte, keinen Zutritt gewähren. Miesmacher sind nämlich solche Leute, die die Mannschaften durch den Hinweis auf die Stärke des Feindes oder auf die Schwäche der Muslime und dergl. einzuschüchtern versuchen. Diejenigen, die die Leute aufregen, sind solche, die allerhand Dinge erzählen, um damit den Mut der Muslime zu schwächen, z. B. daß ein großes Gemetzel unter ihnen stattgefunden habe, oder daß eine Schlachtreihe von ihnen durchbrochen sei oder ein Teil von ihnen die Flucht ergriffen habe oder daß feindliche Hilfstruppen eingetroffen seien. Falls solche Miesmacher oder Verbreiter aufregender Gerüchte sich in der Schlachtreihe befinden und am Kampfe teilnehmen, so gebührt ihnen kein Anteil an der Beute. Ebenso soll der Kommandant einem Minderjährigen und Wahnsinnigen keine Erlaubnis erteilen; wohl aber darf er einem, der der Mannbarkeit nahe steht, und einem Weibe die Erlaubnis erteilen, falls sie die (nötige) Ausdauer besitzen, oder sich im Kampfe nützlich erweisen oder den Kombattanten förderlich sind, indem sie die Habseligkeiten bewachen oder Dienstleistungen verrichten oder Verwundete pflegen und Kranke behandeln. Darauf weist auch die echte Tradition hin.

Abschnitt (II).

Der Herrscher soll von den Pferden und Reitkamelen keine kränklichen, hinfälligen, altersschwachen und jugendschwachen Tiere in den Kriegsdienst einstellen; denn sie nützen nichts und gar manchesmal hat ihre Teilnahme zu einer Schwächung des Heeres geführt, weil ihre Besitzer ihretwegen an einer Schwäche litten. Ferner hat er die nötigen Waffen und Ausrüstungsgegenstände, die das Heer mit sich führt, sowie den Bedarf an Waffen und Kriegswerkzeugen zu untersuchen. Verwerflich ist die Verwendung von Glocken am Halse der Reitkamele, weil der Prophet gesagt hat: „Die Engel begleiten keine Reisegesellschaft, bei der sich ein Hund oder eine Glocke befindet“. Er hat auch verboten, den Pferden einen Halfter anzulegen, sei es, damit es

beim Rennen nicht gewürgt werde oder sei es, weil man (ehemals) die Glocken daran zu hängen pflegte.

Abschnitt (12).

Der Heereskommandant hat die Truppen auf dem Marsche glimpflich zu behandeln, es wäre denn, daß eine Notwendigkeit zu einem gegensätzlichen Verhalten zwingt. Denn die milde Behandlung der Truppen ist das wirksamste Mittel, ihre Schlagkraft zu bewahren und ihre Lasttiere zu erhalten. Empfehlenswert und dem Brauche des Propheten entsprechend ist der Marsch am Ende der Nacht, abzulehnen der zu Beginn der Nacht. Dem Kommandanten obliegt ferner die Pflicht, sich um das Heer zu kümmern, indem er ihm seinen Bedarf an Proviant und Tierfutter beschafft und ihm dabei an die Hand geht, indem er ihm behilflich ist, diese Dinge dorthin zu schaffen, wo man ihrer bedarf, ferner indem er ihm Wasserstellen zugänglich macht und auf dem Marsche und im Biwak das für die Truppen und ihre Tiere Vorteilhafteste wählt, indem er ihnen möglichst oft Gelegenheit zum Weiden und Wasserholen gibt und indem er die leichtesten Wege und bequemsten Routen und sichersten Deckungen aussucht.

Abschnitt (13).

Dem Heerführer obliegt es ferner, die Truppen nach den feststehenden göttlichen Satzungen und den klaren Gesetznormen zu behandeln, die von den Religionsgesetzen festgelegten Zeremonien zu erfüllen, unter den Streitenden Recht walten zu lassen und den Vergewaltigten gegenüber den Ungerechten beizustehen. Denn in der Tradition heißt es: „Ein Heer geht nicht zugrunde, wenn nicht Furcht Gewalt über dieses erhält, und niemals verübt ein Heer Verrat, wenn nicht Gott in ihre Herzen Furcht einflößt, und niemals kommt ein Heer in die Enge, wenn Gott nicht den Tod über das Heer verhängt“. Und Abū ad-Dardā' hat gesagt: „O ihr Menschen, tuet Gutes, bevor ihr ins Feld zieht, denn nur mittels eurer guten Taten könnt ihr kämpfen“. Denn wer sich bereit macht, vor Gottes Angesicht zu treten und auf seinem Wege zu kämpfen, der ist fähig, seine

Aufgabe richtig zu erfüllen und sein Ende glücklich zu gestalten und in seiner Gänze vor Gott zu treten, um eine von beiden Wohltaten zu empfangen, entweder Märtyrertum auf Grund seiner wackeren Tat oder Rettung und Beute samt langem Leben.

Abschnitt (14).

Die Heeresangehörigen sollen keine Beschäftigung treiben, die ihre Gedanken ablenkt, wie Handel, Ackerbau, Aufführung von Prunkbauten, denn das alles lenkt von der aufrichtigen Hingabe an den Krieg ab und hindert das standhafte Ausharren im Kampfe und schwächt den festen Entschluß im Streben nach dem Märtyrertum. In der Tradition heißt es: ein Prophet habe, als er ins Feld zog, den Ausspruch getan: „Kein Mann soll mit mir ins Feld ziehen, der ein Gebäude aufgeführt und es nicht vollendet hat, noch ein Mann, der geheiratet, aber seiner Frau noch nicht beigewohnt hat, noch ein Mann, der ein Feld bestellt, aber noch nicht abgeerntet hat“.

Abschnitt (15).

Dem Heerführer obliegt die Pflicht, in geeigneter Weise seine Maßregeln und Vorsichtsmaßnahmen zu treffen, indem er Verstecke besetzt und vor der feindlichen Übermacht auf der Hut ist, ferner das Gros des Heeres mit Wächtern zu umgeben, die das Leben und Hab und Gut der Soldaten während der Zeit der Erholung und Ruhe beschützen. Er soll den Feind nicht gering schätzen, auch wenn er armselig ist, und sich vor ihm nicht sicher fühlen, auch wenn er verächtlich ist. Denn wie manchen gewaltigen Helden hat ein Floh nicht schlafen lassen und der Schlaf hat schon manche mächtige Herrschaft hintertrieben. Und in der Tradition heißt es: „Die Klugheit besteht im Mißtrauen“. Und von einem gewissen Dichter heißt es:

„Verachte nicht einen Feind, der dich treffen kann, wenn auch seine Arme kurz sind; denn die Schwerter zerschneiden wohl die Hälse, kommen aber nicht an das heran, was für die Nadeln erreichbar ist“.

Und so hat er denn im Gefecht mit dem Feinde die vorteilhafteste Stellung auszuwählen, die am meisten Wasser, die beste Luft

und die geschützte Deckung bietet, den Sieg am besten gewährleistet und den Angriff auf den Feind am leichtesten gestaltet; er hat ferner Rücksicht zu nehmen auf das Wohl der Schwachen und Starken, des Kommandanten und des Gros des Heeres, denn diese müssen einander helfen.

Abschnitt (16).

Es geziemt sich, daß der Heerführer in schwierigen Lagen den Rat erfahrener und einsichtiger Leute einhole und in unklaren Verhältnissen sich an kluge und gelehrte Männer wende und ihr Gutachten sich zu nutze mache; denn das führt am ehesten zu fester Entschlossenheit und zum Siege und verhindert am wirksamsten Fehler und Risiken. Gott hat zu seinem Propheten gesagt (3, 153): „Und befrage sie in der Angelegenheit um Rat!“ Dazu hat al-Hasan bemerkt: „Er (der Prophet) war, bei Gott! auf ihren Rat nicht angewiesen, aber er wollte der Gemeinde ein vorbildliches Beispiel geben“. Von ihm heißt es ferner, daß er den Ausspruch getan habe: „Niemals haben Leute sich untereinander beraten, ohne daß sie dahin geführt worden wären, das Richtige in ihren Angelegenheiten zu treffen“. Ferner heißt es: „Wer viel um Rat fragt, dessen Herrschaft erntet Lob“. Denn in der Beratschlagung liegt eine Begütigung des Herzens, eine Forderung der Eintracht und ein deutliches Erscheinen des Rechtes. Und so manche richtige Ansicht gibt der, der sie hegt, nicht eher kund, als bis er darum gefragt wird, ganz besonders im Verkehr mit den Königen und Magnaten, wegen der den Menschen innewohnenden Ehrfurcht und Hochachtung, und weil die feine Lebensart im Verkehr mit ihnen ein solches Verhalten gebietet. Wenn sie aber ihre Scheu überwinden und in der Beratung frei sprechen dürfen, dann weitet sich das Herz und gibt die Ansicht kund.

Die Weisen rechnen die Beratung zu den Grundlagen des Reiches und zu den Fundamenten der Herrschaft. Allezeit war es Gewohnheit der Propheten, sich mit anderen zu beraten, so daß sogar Abraham, der Freund Gottes, — Heil über ihn! — als er durch göttlichen Entschluß den Auftrag erhielt, seinen Sohn zu opfern, trotzdem es nicht unterließ, sich mit seinen

Dienern zu beraten. Einige Weise sagen: „Der König soll den Rat eines Unbeteiligten einholen, denn der ist in seiner Ansicht entschlossener und von plötzlich ausbrechendem gegenseitigen Groll weiter entfernt. Darum soll er diesen Rat der Gesamtheit vorlegen und sich dem zuwenden, was sich als das Vorzüglichste ergibt. Es heißt ferner: „Wer bei der Beratung nur freundliches Entgegenkommen sucht, der geht mit seiner Ansicht irre, oder wenn es sich um die Behandlung einer Krankheit handelt, dann steigert sich seine Krankheit, oder wenn es sich um eine Rechtsentscheidung handelt, dann begeht er eine Sünde“. Ferner heißt es: „Sei aufrichtig im Berichten, dann wird dir aufrichtiger Rat zuteil“.

12. Kapitel.

Über die Art des Kampfes und die Ausdauer gegenüber dem Widerstand der tapferen Gegner.

(1). Gott sagt (8, 47): „O ihr Gläubigen, wenn ihr auf eine Schar trefft, so stehet fest und gedenket Allāh's häufig; vielleicht ergeht es euch wohl, (48) und gehorchet Allāh und seinem Gesandten und hadert nicht mit einander, damit ihr nicht kleinmütig werdet und euer Sieg euch verloren gehe, und seid standhaft, denn Allāh ist mit den Standhaften“. Einige Gelehrte sagen, Gott habe in diesem Verse alle Verhaltensmaßregeln für den Krieg zusammengefaßt. Das Erste, womit der Herrscher oder sein Stellvertreter zu beginnen hat, ist die Bekämpfung der zunächst wohnenden Ungläubigen gemäß dem Worte Gottes (9, 124): „Kämpfet wider die Ungläubigen an euren Grenzen“. Sodann soll er die jeweils Nächsten bekämpfen. Wenn der Heerführer das Kriegsgebiet betritt, soll er Befehl geben, daß sich das Heer dazu kriegsmäßig ordne und kampfbereit mache, indem es die Schutz- und Trutzwaffen anlegt, wie der Gesandte Gottes mit seinen Gefährten bei Badr getan hat; denn das flößt größeres Vertrauen ein und erregt beim Feinde größere Furcht. Ferner soll er jeder Abteilung eine Parole geben, an der man sie erkennt, damit man den Muslim vom Ungläubigen unterscheiden könne, wenn es zum Kampfe kommt. Die Parole der Muslime in der

Schlacht bei Badr lautete: „O Einziger, sie werden nicht siegen!“ und in einer anderen Schlacht lautete sie: „O Siegreicher, töte!“

Abschnitt (2).

Jemand, an den die Aufforderung zum Übertritt zum Islām — möge Gott ihr Erfolg und Ehre verleihen! — noch nicht ergangen ist, soll man nicht bekriegen, bis man ihn aufgefordert hat, vor dem Kampfe überzutreten. Sind die Betreffenden solche, an die die Aufforderung bereits ergangen ist, so empfiehlt es sich, dies vor dem Kampfe (noch einmal) zu tun, es ist aber nicht Pflicht, weil sie es ja schon erfahren haben. Daher ist es sogar erlaubt, einen nächtlichen Überfall auf sie zu machen. Ferner: gehören sie zu den Personen, denen keine Kopfsteuer obliegt, wie die Verehrer der Götzenbilder, Engel und Idole, so soll man sie bekämpfen, bis sie zum Islām übertreten, und nichts anderes von ihrer Seite gelten lassen; ihre Frauen und Kinder werden gefangen genommen und ihre Habe geplündert. Gehören sie aber zu den Leuten, denen die Kopfsteuer obliegt, wie die Juden, Christen und Parsen, so soll man sie bekämpfen, bis sie zum Islām übertreten oder die Kopfsteuer entrichten. Es finden dann auf sie die für die *Dimmī's* geltenden Normen Anwendung, und ihre rechtliche Behandlung hinsichtlich Gefangennahme und Plünderung für den Fall, daß sie bekämpft werden, entspricht der der anderen.

Abschnitt (3).

Der Heerführer soll bei der Gefechtsaufstellung das Heer so ordnen, wie es der Gesandte Gottes in der Schlacht bei Badr getan hat¹, und sich auf jedem Flügel auf einen Mann, den er dafür als geeignet betrachtet, verlassen. Er soll ferner auf jeder Seite, wo er einen Hinterhalt befürchtet, ebenfalls einen solchen legen, wie der Gesandte Gottes in der Schlacht am Berge Uhud getan hat. Jeden Flügel soll er mittels Verstärkung durch Hilfstuppen so weit ausdehnen, daß er dem gegenüberstehenden

¹ D. h. in Linienformation, in festgeschlossenen Reihen ohne jeden Zwischenraum.

Feinde genau entspricht, und den Mut des Heeres dadurch stärken, daß er die Faktoren des Sieges und der Überlegenheit vor Augen führt, den Feind als gering hinstellt und seine Schwäche und seinen geringen Zusammenhalt und dgl. erwähnt. Gott sagt (8, 46): „Und als er sie euch beim Zusammentreffen in euren Augen als wenig erscheinen ließ“¹. Er soll ferner die Leute zum Kampfe, zum geduldigen Ausharren darin und zur Standhaftigkeit ermuntern und ihnen schildern, welche Rangstufen und welche großen Wohltaten und welche Arten von Ehrungen er für sie vorgesehen hat. Gott sagt (8, 66): „O Prophet, feue die Gläubigen zum Kampfe an!“ Denn der Gesandte Gottes schritt am Tage von Badr aus der Hütte², um die Leute zum Kampfe anzufeuern, und sprach: „Bei dem, in dessen Hand meine Seele liegt, es wird heute niemand, der dem Feinde entgegentritt und ausharrend, sich selbst beherrschend, anstürmend und nicht den Rücken kehrend, erschlagen, der nicht ins Paradies eingeht“. Und an einer anderen Stelle sagte er: „Wenn ihr mit ihnen handgemein werdet, so harret aus und wisset, daß das Paradies im Schatten der Schwerter liegt“. Überhaupt lassen sich die Vorzüge des heiligen Krieges gar nicht vollständig aufzählen; er (der Heerführer) soll davon erwähnen, was ihm gerade gegenwärtig ist, und die vom Jenseitsgedanken erfüllten Leute durch den Hinweis auf den Lohn und die reiche Vergeltung, die ihnen bei Gott beschieden ist, ermuntern, die weltlich Gesinnten aber durch den Hinweis auf den Sieg, die Beute und den Ruhm, wie wir, so Gott will, noch ausführen werden. Denn Gott hat zur Anfeuerung zum Kampfe beide Mittel zusammengefaßt und gesagt (3, 139): „Und wer den Lohn der Welt begehrt, dem geben wir davon, und wer den Lohn des Jenseits begehrt, dem geben wir davon“. Es heißt, der Lohn der Welt sei die Beute und der Lohn des Jenseits das Paradies.

¹ In der Schlacht bei Badr ließ Gott durch ein Wunder den Muslimen, um sie zu ermutigen, die Zahl der feindlichen Mekkaner als geringer erscheinen, als sie wirklich war, den Mekkanern hingegen die Zahl der Medinenser als doppelt so groß, als sie wirklich war.

² Vor der Schlacht bei Badr erbaute man Mohammed eine Hütte *'arīš*, von der aus er die Operationen leitete (Ibn Hišām, 439, 445).

Abschnitt (4).

Es geziemt sich, daß er (der Heerführer) dem ganzen Heere den Auftrag erteile, daß im Falle einer Niederlage — die Gott verhüten möge! — ihr Treffpunkt der und der Ort sein solle, und wenn die Niederlage anderswo eintritt, der und der Ort, damit die Soldaten sich in ihrer Vereinigung wieder aneinander aufrichten können, sei es, um weiter zu kämpfen oder um sich gegen einen nächtlichen Überfall oder gegen eine Übermacht von Feinden verschanzen zu können.

Abschnitt (5).

Es empfiehlt sich, beim Aufeinanderprallen der Schlachtreihen zu Gott zu beten und um Sieg zu flehen, sowie häufig den Namen Gottes auszusprechen und *Allāhu akbar* zu rufen, aber ohne die Stimme übermäßig laut zu erheben; denn Gott hat daran die Hoffnung auf Heil geknüpft und deshalb gesagt (8, 47): „Und gedenket häufig Allāh's; vielleicht ergeht es euch wohl!“ Und bezüglich des Heeres Saul's¹ ist überliefert, daß, als die Krieger Gott um Ausdauer und Standhaftigkeit und Hilfe baten, ihre Feinde die Flucht ergriffen. Eines von den Gebeten des Propheten beim Zusammentreffen mit dem Feinde lautet: „Zu deinen Diensten, o du, der du das Buch geoffenbart hast und die Wolken regnen läßt und die Truppen in die Flucht schlägst, schlage sie in die Flucht und hilf uns gegen sie!“ Und als er Ḥaibar bekriegte, sagte er: „*Allāhu akbar*! Möge Ḥaibar verwüstet werden!“ Ferner pflegte er, wenn er nicht zu Tagesanfang kämpfte, den Kampf zu verschieben, bis die Sonne unterging und die Abendwinde wehten und ihm der Sieg beschieden ward. Das hat aber nach Maßgabe der Umstände und nach den Erfordernissen des Augenblicks zu geschehen.

Abschnitt (6).

Das wichtigste Prinzip besteht darin, daß jeder Kämpfer beabsichtige, der Religion Allāh's zum Siege zu verhelfen, sein Wort zu erhöhen, das zu schanden zu machen, was dem Islām widerspricht, und zu trachten, daß das Wort Gottes am höchsten

¹ Vgl. Anmerkung 1 S. 18.

stehe. Dadurch wird ihm der herrliche Lohn und die reichliche Vergeltung zuteil und dadurch wird ihm sein Opfer an Gut und Blut leicht. Er soll sich aber in dieser Lage, wo die Seelen verkauft und die Gewinnste eingeheimst werden, davor hüten, durch seinen Kampf eine Beute oder eine Belohnung oder eine Protektion außer von Gott anzustreben oder bloß darauf bedacht zu sein, seine Tapferkeit zur Schau zu stellen oder sich sehen zu lassen oder von sich reden zu machen. Denn das ist offenkundiger Verlust und handgreiflicher Betrug. Es ist ja authentisch überliefert, daß der Prophet bezüglich des Mannes, der um der Beute und des Ruhmes willen und um seinen Rang zu zeigen, kämpft, befragt wurde, und wer sich auf dem Wege Gottes befinde; da antwortete er: „Wer in der Absicht kämpft, daß das Wort Gottes das Höchste sei, der befindet sich auf dem Wege Gottes“. Damit hat er also angedeutet, daß alles andere sich nicht auf dem Wege Gottes befinde.

Abschnitt (7).

Das geduldige Ausharren gegenüber dem Feinde beim Zusammenstoß der beiden Schlachtlinien und beim erbitterten Kampf der beiden Heeresmassen ist eines der bedeutendsten frommen Werke und eine der vorzüglichsten Arten der Gottesverehrung. Zahlreich sind die Qorānstellen und geschichtlichen Nachrichten, die darauf und auf die Vorzüglichkeit eines solchen Verhaltens Bezug nehmen, so z. B. das Wort Gottes (61, 4): „Siehe! Allāh liebt diejenigen, die auf seinem Wege in Schlachtordnung kämpfen“, oder das Gotteswort (9, 112): „Siehe! Allāh hat von den Gläubigen ihr Leben erkauft“, bis zu der Stelle, wo es heißt (9, 112): „... und das ist die große Glückseligkeit“, oder wie das Wort des Propheten: „Das Paradies liegt im Schatten der Schwerter“. Al-Ḥuṭābī sagt: „Das heißt, sich dem Gegner so weit nähern, bis der Schatten seines Schwertes über einem ist, ohne daß man davor den Rücken kehrt“.

Abschnitt (8).

Der Krieger muß sich seine Waffen für die Zeit des Bedarfes aufsparen; hat doch der Prophet am Schlachttage von Badr zu seinen Gefährten gesagt: „Wenn sie euch nahe sind,

dann greifet zu den Pfeilen und spart eure Pfeile auf“. D. h. beschießet sie nicht auf große Entfernung, sonst gehen euch eure Pfeile nutzlos verloren, sondern beschießet sie erst, wenn sie euch nahe gekommen und an euch herangerückt sind“. In einer anderen Lesart heißt es: „Wenn sie euch nahe gekommen sind, dann beschießet sie und zücket nicht die Schwerter, bis sie euch nicht an den Leib gerückt sind!“

Wer infolge schwerer Verwundung oder Verlustes seiner Waffen oder infolge einer hindernden Krankheit oder der Einbuße eines Pferdes kampfunfähig und nicht imstande ist, sich als Infanterist am Kampfe zu beteiligen, der darf aus diesen Gründen sich entfernen; er beabsichtigt mit seiner Entfernung, als *mutaharrif lil-qitāl*¹ oder als *mutahajjiz ilā fi'atin*¹ zu dienen, um nicht fahnenflüchtig zu sein.

Abschnitt (9).

Wenn die Zahl der Ungläubigen das Doppelte der Zahl der Muslime nicht übersteigt und zugleich beide Gegner an Stärke und Schwäche einander nahe kommen, so ist die Flucht verboten und eine schwere Sünde, die die Unbescholtenheit aufhebt, es wäre denn, daß es sich um einen *mutaharrif* oder *mutahajjiz* handelt. Denn Gott hat es zur Pflicht gemacht, daß 100 Mann gegen 200 standhalten und 1000 gegen 2000. Wer also ohne triftigen Grund, wie oben gesagt, die Flucht ergreift, der läßt eine Todsünde auf sich und zieht sich den Zorn Gottes zu (wir nehmen unsere Zuflucht zu Gott vor seinem Zorne!). Gott sagt (8, 16): „Und wer ihnen an jenem Tage den Rücken kehrt, außer er wende sich ab zum Kampfe oder zum Anschluß an einen Trupp, der hat sich Zorn von Allāh zugezogen und seine Herberge ist *ġahannam* und schlimm ist die Fahrt dorthin“. Dieser Vers weist darauf hin, daß die Flucht ohne triftigen Grund zu den schweren Todsünden und verderblichen Vergehen gehört. Der *mutaharrif lil-qitāl* ist derjenige, der den Feind an einen Ort lockt, wo man ihn leichter bekämpfen kann, oder in einen Hinterhalt, den man gelegt hat, um ihm an einer Stelle

¹ Über die Bedeutung dieser beiden Ausdrücke, die aus Qor. 8, 16 stammen, siehe den folgenden Abschnitt 9.

aufzulauern, die für ihn schwieriger ist; dieses Verfahren besteht z. B. darin, daß man von einem offenen Terrain in ein solches übergeht, wo der Feind beengt ist, oder von diesem in ein solches, wo man Raum genug hat, um ihn wirksam anzugreifen, oder darin, daß man es so einrichtet, daß dem Feind die Sonne oder der Wind entgegen ist, und dgl. Der *mutahajjiz ilā fi'atin* ist derjenige, der sich in der Absicht zurückzieht, eine Truppe aufzusuchen, um sie zu Hilfe zu rufen oder ihr Hilfe zu bringen und dgl. Dies alles findet aber nur statt, solange noch die Kampffähigkeit vorhanden ist; ist der Betreffende aber absolut kampfunfähig, wie oben ausgeführt wurde, so darf er sich entfernen, ausgenommen den Fall, daß seine Entfernung die Niederlage der Muslime nach sich zöge, und sie ohne sein festes Ausharren einander im Stiche ließen.

Abschnitt (10).

Wenn die Zahl der Ungläubigen über das Doppelte der Zahl der Muslime hinausgeht und beide einander an Stärke und Schwäche nahe kommen, wie wenn z. B. 1000 Mann von unseren Kerntruppen mit 3000 oder 2200 Mann feindlicher Kerntruppen zusammentreffen, so ist nach einer Ansicht die Flucht keinesfalls erlaubt. Nach probablerer Ansicht aber ist sie erlaubt; wenn aber die Muslime glauben, den Feind besiegen zu können, wenn sie standhalten, so geziemt es sich standzuhalten; wenn aber nach ihrer Ansicht die Möglichkeit der Niederlage im Falle des Ausharrens überwiegt, so ist es Pflicht, die Flucht zu wählen, um das Blut der Muslime nicht nutzlos zu vergießen und ihr Leben zu schonen, es wäre denn, daß durch ihr Ausharren ein Blutbad unter den Ungläubigen angerichtet würde; in diesem Falle ist die Flucht nicht Pflicht.

Abschnitt (11).

Wenn die beiden gegnerischen Parteien hinsichtlich Kraft und Schwäche einander nicht nahe kommen, wie wenn z. B. 1000 Mann von unseren Kerntruppen im Kampf mit 2200 gegnerischen Schwächlingen stehen, so ist die Flucht jedenfalls erlaubt; ebenso ist, wenn 1000 von unseren Schwächlingen im

Kämpfe mit 1900 oder 1500 Mann gegnerischer Kerntruppen stehen, nach probablerer Ansicht die Flucht erlaubt mit Rücksicht auf die Qualitäten hinsichtlich Stärke und Schwäche; dies alles gilt aber nur beim Zusammentreffen einer Heeresmasse mit der anderen, weil dabei die Krieger einander ermutigen können, es gilt aber nicht für den einzelnen Mann. Was den einzelnen Muslim betrifft, so darf er vor zwei Ungläubigen die Flucht ergreifen und hat nicht die Pflicht, ihnen beiden Widerstand zu leisten, weil eben, wie gesagt, bei einer Vereinigung der eine den anderen ermutigen kann, es wäre denn, daß er sich bewußt ist, sie beide bewältigen zu können. Frauen und Nichtmannbare dürfen in jedem Falle fliehen, weil sie nicht zum (ordentlichen) Kriegsvolk gehören.

Abschnitt (12).

Dem Heereskommandanten, z. B. dem Herrscher oder einem anderen, ist es nicht gestattet, in eigener Person zum Zweikampfe vorzutreten, weil im Falle seiner Niederlage durch seinen Tod eine Schwächung des Heeres gegeben ist. Denn der Prophet hat sich nur dem Ubaij b. Ḥalaf in der Schlacht bei Badr zum Zweikampf gestellt und ihn getötet, weil er fest davon überzeugt war, daß Gott ihm beistehen werde, im Gegensatz zu anderen Heerführern. Einem anderen als dem Heerführer aber ist der Zweikampf erlaubt, wenn er überzeugt ist, daß trotz dem Verluste der Hauptkämpfer der Krieg siegreich geführt wird und das Heer stark genug ist. Er darf auch zum Zweikampfe herausfordern und auch der Herausforderung des Gegners Folge leisten. Empfohlen aber ist es, nicht zum Zweikampf herauszufordern und der Herausforderung des Gegners keine Folge zu leisten außer mit Erlaubnis des Heerführers, weil diesem die Verantwortung und die Verfügung bezüglich der Hauptkämpfer zusteht. Als in der Schlacht bei Badr 'Utbaḥ, Šaibah und al-Walī vortraten und zum Zweikampf herausforderten, beauftragte der Prophet 'Alī, Ḥamzah und 'Ubaidah b. al-Ḥārīt, die mit jenen zum Zweikampf antreten sollten; dabei tötete Ḥamzah den 'Utbaḥ, 'Alī den al-Walīd, 'Ubaidah aber und Šaibah verwundeten einander schwer. Abū Ḥanīfah sagt:

„Es ist unstatthaft, mit der Herausforderung zum Zweikampf den Anfang zu machen, falls aber der Ungläubige zum Zweikampf herausfordert, so ist es dem, der sich bewußt ist, dem Gegner gewachsen zu sein, empfohlen, die Herausforderung anzunehmen. Und wenn der Ungläubige die Bedingung stellt, daß kein anderer mit ihm kämpfen solle, so soll man ihm diese Bedingung erfüllen, es wäre denn, daß er die Flucht ergreift, oder den Muslim schwer verwundet. Und wenn er die Bedingung stellt, daß man ihm nichts in den Weg lege, bis er in die Schlachtreihe zurückgekehrt ist, so soll man ihm seine Bedingung erfüllen.

Abschnitt (13).

Dem Muslim ist es erlaubt, den überwundenen Gegner von den kriegführenden Ungläubigen zu töten, einerlei, ob er Kombattant ist oder nicht, und einerlei, ob er angreift oder flieht; denn Gott sagt (9, 5): „Tötet die Götzendiener, wo ihr sie findet, und packet sie und belagert sie und lauert ihnen in jedem Hinterhalt auf“. Verwerflich aber ist es für den Muslim, seinen ungläubigen Vater oder Verwandten zu töten, außer wenn er Allāh oder seinen Gesandten lästert, oder wenn der Umstand, daß er am Leben bleibt, die Niederlage der Muslime nach sich zieht; denn in diesem Falle darf er ihn töten; nach probablerer Lehre dürfen der Mönch, der Greis, der Bresthafte, der Blinde und der an einer chronischen Krankheit Leidende ebenfalls unter allen Umständen getötet werden; es heißt aber anderseits, wenn sie keinen Einfluß auf den Krieg haben und am Kampfe nicht teilnehmen, dann dürfen sie nicht getötet werden; nehmen sie aber am Kampfe teil oder haben sie Einfluß auf die Kriegführung, so sollen sie ohne Unterschied getötet werden. Denn der Prophet hat den, der in der Schlacht gegen die Hawāzin den Duraid b. aṣ-Ṣimmah tötete, nicht desavouiert, obwohl dieser 120 Jahre alt war (nach anderen aber 60 Jahre), weil er auf die Kriegführung Einfluß hatte und seinen Leuten den Rat zu geben pflegte, ihre Kinder nicht in den Kampf mitzunehmen. Nicht erlaubt aber ist die Tötung der Frauen der Ungläubigen und ihrer Kinder, es wäre denn, daß sie am Kampfe teilnehmen und die Ungläubigen sich durch sie zu decken suchen und die Not-

wendigkeit dazu zwingt, sie zu töten oder zu beschießen. Die diesbezüglichen Bestimmungen werden wir, so Gott will, darlegen. Unerlaubt ist auch die Tötung des Gesandten der Ungläubigen, denn der Prophet sagte zum Gesandten Musailimah's¹: „Bestünde nicht das Gesetz, einen Gesandten nicht zu töten, so würde ich dir den Kopf abschlagen!“ Abgesehen davon verwehrt aber auch die Wahrung der (eigenen) Interessen ein solches Vorgehen.

Abschnitt (14).

Erlaubt ist es, die Ungläubigen in ihren Festungen und Kastellen zu belagern, Minen gegen sie anzulegen und die Lage zu verschärfen, indem man das Ein- und Ausgehen verhindert, die Getreidezufuhr abzuschneiden, Wasserläufe zu unterbinden, Bäume zu fällen, Brände zu legen, sie mit Naphthafeuer und Kriegsmaschinen zu beschießen und zu verwüsten, was die Kriegsraison verlangt; denn Gott sagt (9, 5): „... und belagert sie!“ Ferner hat auch der Prophet at-Ṭā'if belagert und mit Wurfmaschinen beschossen und die Weinpflanzungen in Brand gesteckt; ferner hat er die Banu-n-Naḍir belagert und ihre Dattelpalmen verbrannt. Falls aber nach Ansicht der Heerführer die Möglichkeit besteht, daß dies auch den Muslimen widerfahren könnte, und keine Not dazu zwingt, so ist es besser, es zu unterlassen. Man soll auch die Schweine töten und die berauschenden Getränke ausschütten. Von den Büchern der Ungläubigen soll man alles vernichten, was man nicht benutzen darf. Untersagt ist es, den Pferden die Flechsen zu durchschneiden und sonstige verbotene Tiere zu vernichten, es wäre denn, daß eine Notlage dazu zwingt, z. B. die Benützung als Lebensmittel oder die Abwehr des Feindes. Wenn wir von ihnen Pferde oder sonstige Tiere erbeuten, sie uns aber dann einholen, und wir nicht imstande sind, sie abzuwehren, und wir fürchten müssen, daß sie dadurch uns überwältigen, dann ist es uns gestattet, den Tieren die

¹ Musailimah vom Stamme der Banū Ḥanīfah in al-Jamāmah warf sich zu Lebzeiten Moḥammed's als Gegenprophet auf und verlor unter dem Kalifate Abū Bakr's in der Schlacht von Jamāmah (632) Schlacht und Leben.

Flechten zu durchschneiden und die Habe zu vernichten. Was die Frauen und Unmündigen betrifft, so töten wir sie grundsätzlich nicht, auch wenn wir fürchten müssen, daß die Ungläubigen uns einholen und sie uns wieder abnehmen.

Abschnitt (15).

Wenn die Muslime eine Festung belagern und die Besatzung wünscht, sich auf Grund des Schiedsspruches eines Schiedsrichters zu ergeben, so ist das unter der Bedingung erlaubt, daß der Schiedsrichter gerecht, vertrauenswürdig und zuverlässig sei und nur zum Wohle der Muslime seinen Schiedsspruch fälle, wie z. B. Sa'd b. Mu'ad bezüglich der Banū Quraizah als Schiedsrichter fungierte, als sie baten, sich nach seinem Schiedsspruche ergeben zu dürfen. Dieser entschied dahin, daß ihre Kombattanten getötet und ihre Angehörigen gefangen genommen werden sollten. Der Umstand, daß sich dort ein muslimischer Gefangener oder ein Kaufmann oder ihre Frauen und Kinder befinden, hindert nicht, ihre Festungen zu belagern und sie mit Feuer und Wurfmaschinen zu beschießen. Und es ist auch gestattet, diese Personen zu treffen, weil das ein Mittel ist, sie zu zwingen, ihren Widerstand aufzugeben.

Abschnitt (16).

Wenn die Ungläubigen im Augenblicke des Kampfes hinter dem Rücken von Muslimen oder Klienten Deckung suchen, so ist es verboten, sie zu beschießen, es wäre denn, daß ihre Schonung den Muslimen Eintrag tut und das Gemetzel der Ungläubigen unter ihnen noch größer würde. In diesem Falle ist es erlaubt, sie zu beschießen, wenn man dabei bestrebt ist, nur die Ungläubigen zu bekämpfen und sich nach Möglichkeit davor hütet, einen Muslim zu treffen. Wer aber in einer solchen Lage einen Muslim unter ihnen trifft und tötet und dann von der Tötung Kunde erhält, auf dem lastet nicht die Blutrache noch das Wergeld für Mord, wenn er während des Schusses nicht wußte, ob das aufs Korn genommene Individuum ein Muslim war, sondern es obliegt ihm nur die Sühne (durch Fasten etc.).

Die gesetzlichen Bestimmungen über die Kriegs- und sonstigen Gefangenen, sowie über das Essen von den Vorräten der Ungläubigen auf Kriegsgebiet und was sonst damit zusammenhängt, werden wir im Kapitel über die Kriegsbeute im einzelnen auseinandersetzen, so Gott will.

Abschnitt (17).

Wenn Gott durch Unterstützung der Muslime über deren Feinde obsiegt und ihr Land erobert, und sie nichts Besorgnis-erregendes zu befürchten haben, so ist es empfohlen, drei Tage am Ort des Sieges zu verweilen, weil nach der Überlieferung des Abū Ṭalḥah der Gesandte Gottes, wenn er ein Volk besiegt hatte, drei Tage lang auf dem Schlachtfelde zu verweilen pflegte. Der geheime Grund dafür — doch Gott weiß es besser! — mag wohl der sein, daß die Körper sich ausruhen und man der durch den Sieg zuteil gewordenen Gnade gedenken und den Dank dafür erneuern, sowie auch die Stärke und Tapferkeit den Feinden vor Augen führen soll. Verwerflich ist es, die Köpfe der erschlagenen Ungläubigen herumzutragen; es heißt aber: wenn dadurch ein Gemetzel unter den Ungläubigen entsteht, so ist es nicht verwerflich, sondern vielmehr empfehlenswert.

Abschnitt (18).

Es ist löblich, die siegreichen Krieger feierlich einzuholen, weil es die Überlieferung vom Brauch des Propheten vorschreibt; denn die Gefährten des Propheten pflegten auszurücken, um dem Gesandten Gottes entgegenzugehen, wenn er von einem Feldzuge heimkehrte. Für den Sieger und den Mekkapilger und auch für andere Reisende ist es empfehlenswert, sobald sie sich einer Stadt nähern, ihr Reittier ein wenig zu ermuntern und zu sprechen: „Reuig kehren wir zurück und beten unseren Herrn an und preisen Gott allein, denn er hat seinem Knechte Sieg verliehen, und er allein hat die Feinde in die Flucht geschlagen“. Es empfiehlt sich, eine Stadt am Vormittag zu betreten und zuerst in der Moschee zwei Gebetstouren zu verrichten nach dem Vorbilde des Gesandten Gottes.

13. Kapitel.

Über die Kriegsbeute und ihre Teile und über die genauen Bestimmungen darüber.

(1). Gott sagt (8, 42): „Und wisset, wenn ihr etwas erbeutet, so gehört der 5. Teil davon Allāh und dem Gesandten und seinen Verwandten und den Waisen und Armen und dem Sohn des Weges (Wanderer), wenn ihr an Allāh glaubt“ usw. Ferner sagt Gott (8, 70): „So esset von dem, was ihr erbeutet, was erlaubt und gut ist“. Und in dem Worte Gottes „von dem, was ihr erbeutet“ liegt ein Hinweis und eine Ermahnung, das Fünftel (der Beute) herauszugeben. Ferner hat der Prophet gesagt: „Mir sind die Beutestücke erlaubt, aber niemandem sind sie vor mir erlaubt“. Der Prophet hat die Beute von Badr, Ḥaibar und die der Hawāzin unter die Muslime verteilt, wie wir noch ausführen werden; und seine Gefährten haben die Beute von Syrien und vom Irāq verteilt. Die erste Beute, die im Islām verteilt worden ist, ist die Beute von Badr, nachdem sie Gott seinem Gesandten verliehen hatte; er verteilte sie nämlich unter seine Gefährten; und die erste Beute, die gefünftelt wurde, ist die Beute der Banū Qainuqā'; das war um die Mitte des Monats Šauwāl im Jahre 2 d. H., ungefähr einen Monat nach der Schlacht bei Badr.

Ganīmah „Beute“ ist eine *fa'īlah*-Bildung in der Bedeutung von *maḡnūmah* „erbeutet“; und das ist ein Adjektiv zu dem Substantiv *amwāl* „Vermögensstücke“, „erbeutete Vermögensstücke“. Das Wort ist abgeleitet von *ḡanam* d. h. „Gewinn“. Manchmal wird die Beute auch *atqāl* „Lasten, Gewichte“ genannt, d. h. „Übermaß, Überschuß“. In vorislamischer Zeit gehörte gesetzlich die Beute niemandem, sondern wurde an einer Stelle zusammengebracht; wenn dann ein Blitz vom Himmel herniederfuhr, so verzehrte er sie. Unsere Gemeinde aber hat Gott besonders ausgezeichnet, indem er ihr die Beute anheimgab als Ehrung für seinen Gesandten.

Abschnitt (2).

Die Beute ist nach dem heiligen Gesetz das, was die Muslime den Ungläubigen durch Gewaltanwendung abnehmen, sei es durch Kampf oder durch einen Kavallerieeinfall, in offener

Feldschlacht oder durch Belagerung oder durch einen Hinterhalt. Das alles ist Beute, aber nicht *faj*“; denn *faj*“ sind die Vermögensstücke der Ungläubigen, die ohne Gewalt genommen werden, wie wir oben im Kapitel von den Heeresdotationen ausgeführt haben; z. B. die Vermögensstücke, die sie aufgegeben oder im Stiche gelassen haben oder bezüglich derer sie mit uns eine Konvention abgeschlossen haben, oder solche, die wir von ihren Handelsgeschäften einheben u. dgl., wie oben gesagt. Ist das einmal klargestellt, so wisse, daß die gewaltsam eroberte Beute von zweierlei Art ist, erstens solche, deren Fünftelung und Verteilung nach dem Konsens Pflicht ist; das ist die allgemeine Beute (Beute im weiteren Sinne); die zweite Art ist die Beute, deren Verteilung und Fünftelung nach Ansicht einiger Juristen nicht Pflicht ist; diese Beute heißt *salab* und *nafl*. Das Genauere darüber und die befriedigende Erklärung davon wird, so Gott will, noch folgen.

Abbschnittt (3).

Wenn das muslimische Heer das Heer der Ungläubigen geschlagen oder die Muslime ein Land oder eine Festung mit Gewalt erobert haben, so ist dieses Land und alle Güter, die sich darin finden, unterschiedslos Beute, die der Fünftelung unterworfen ist; ebenso sind alle Vermögensstücke, die sie in offener Feldschlacht antreffen und die sie durch Überlegenheit oder durch Überwindung der Schwierigkeiten des Zugangs außerhalb der Feldschlacht an sich nehmen, Beute, die der Fünftelung und der Verteilung unterworfen ist, die, wie noch geschildert werden wird, zu fünfteln und zu verteilen ist nach dem Worte Gottes (8, 42): „Und wisset, wenn ihr etwas erbeutet, so gehört der 5. Teil davon Allāh“ usw. im Gegensatz zum *faj*“. Bezüglich des *salab* aber herrscht, wie oben erwähnt, Meinungsverschiedenheit, ob es gefünftelt werden muß.

Abschnittt (4).

Die allgemeine Beute zerfällt in 4 Teile, je nachdem ob sie in Kriegsgefangenen oder gefangenen Frauen oder Immobilien oder anderen Vermögensstücken besteht, wie z. B. Gold, Silber,

Pferde, Waffen, Kleider und Möbel. Die rechtlichen Bestimmungen bezüglich jedes einzelnen von diesen 4 Teilen werde ich, so Gott will, genau auseinandersetzen. Der erste Teil umfaßt also die Kriegsgefangenen, das sind die freien Männer gesunden Verstandes, die sich am Kampfe beteiligen, wenn sie von den Muslimen mit Gewalt durch den Sieg ergriffen werden; wenn wir sagen „die freien Männer“, so meinen wir das zum Unterschiede von den Frauen und Unmündigen und ihren Sklaven; denn diese sind *sabj*; und wenn wir sagen „die gesunden Verstandes sind“ und „am Kampfe teilnehmen“, so meinen wir damit, daß man von Wahnsinnigen und Greisen die Hand lassen soll, die am Kampfe keinen Anteil nehmen und die auch keinen Einfluß darauf nehmen. Und wenn wir sagen „wenn die Muslime sie mit Gewalt ergreifen“, so meinen wir das zum Unterschiede von solchen, die auf Grund eines friedlichen Abkommens oder eines Sicherheitspaktes in unsere Gewalt kommen, oder von solchen, die sich zum Islām bekennen, bevor wir sie besiegt haben. Denn für diese Kategorien gibt es besondere Rechtsbestimmungen, die wir, so Gott will, an geeigneter Stelle erläutern werden.

Abschnitt (5).

Gerät ein freier Mann gesunden Verstandes in Kriegsgefangenschaft, so hat der Herrscher oder dessen Stellvertreter nach aš-Šāfi'ī und Aḥmad (b. Ḥanbal) bezüglich seiner Person die freie Wahl unter 4 Möglichkeiten; nämlich ihn zu töten, zum Sklaven zu machen, unentgeltlich frei zu lassen oder gegen Lösegeld oder gegen muslimische Gefangene frei zu geben; denn Gott sagt: (47, 5): „... und dann entweder Gnade hernach oder Loskauf“. Und ferner hat der Prophet an-Naḍr b. al-Ḥārīt¹ und Abū 'Azzah² getötet und Schriftbesitzer und Götzendienner gleich behandelt. Nach einer Ansicht soll keiner, der seinen Glauben aufgibt, zum Sklaven gemacht werden, außer

1 Nach der Schlacht bei Badr von 'Alī auf Befehl Moḥammed's getötet (Ibn Hišām, 458).

2 Nach der Schlacht am Berge Uḥud von az-Zubair auf Befehl Moḥammed's getötet (Ibn Hišām, 591).

wenn er (früher) sich zum Islām bekannt hatte. Abū Ḥanīfah aber sagt: „Der Herrscher hat bezüglich des Gefangenen nur die Wahl, ihn entweder zu töten oder ihn zum Sklaven zu machen, nicht aber darf er ihn begnadigen oder gegen Lösegeld freigeben“. Mālik hingegen sagt: „Es steht ihm nicht zu, ihn zu begnadigen, er hat aber die freie Wahl zwischen den restlichen drei Möglichkeiten; er soll aber davon nur das wählen, was den Muslimen zum Wohle gereicht. Und falls er darüber im Augenblick keine Klarheit hat, so soll er ihn gefangen halten, bis ihm darüber Klarheit wird“. Beispiele dafür liegen vor; wenn dieser Gefangene unter den Muslimen ein furchtbares Gemetzel anrichtet und man keine Hoffnung hat, daß er zum Islām übertritt, dann ist seine Tötung eher am Platze; läßt sich aber auf seine Bekehrung hoffen und ist er eine Persönlichkeit, die bei ihrem Volke Gehorsam findet, so ist seine Begnadigung vorzuziehen; oder wenn er reich ist und die Muslime Geld nötig haben oder einen Gefangenen benötigen, der sich bei den Ungläubigen befindet, dann ist es besser, ihn gegen ein Lösegeld freizugeben; oder wenn er einen Dienst oder ein Handwerk versteht, dessen die Muslime bedürfen, so ist es besser, ihn als Sklaven zu behalten. Entscheidet man sich aber für seine Tötung, so soll man ihm den Kopf abschlagen, ohne ihn zu quälen oder zu verbrennen; entscheidet man sich aber für Freilassung gegen Lösegeld, so gehört dieses Geld zur Gesamtsumme der Beute wie die kriegsgefangenen Frauen; entscheidet man sich aber für Begnadigung im Hinblick auf ein Interesse, das man dabei im Auge hat, oder für Freilassung gegen einen muslimischen Gefangenen, so fällt er aus der Summe der Beute heraus.

Abschnitt (6).

Wird ein Gefangener zum Sklaven gemacht, der Vermögen besitzt, und hat er eine Schuld gegenüber einem Muslim, die vor dem Kriege kontrahiert wurde, und wurde sein Vermögen erbeutet, bevor er zum Sklaven gemacht wurde oder gleichzeitig mit seiner Versklavung, so gehört dieses Vermögen zur Beute und die Schuld besteht weiter bis zu seiner Freilassung. Wurde aber sein Vermögen nicht vor seiner Versklavung erbeutet, so

soll der Muslim sich aus diesem Vermögen seine Schuld bezahlt machen, und der Rest gehört zur Beute. Wenn der Herrscher einen Ungläubigen zum Sklaven macht, so darf er ihn einem Klienten und einem Feinde verkaufen, nach der Lehre aš-Šāfi'ī's und Mālik's; Aḥmad aber sagt, er dürfe ihn diesen beiden nicht verkaufen; Abū Ḥanīfah aber sagt, er könne von einem Klienten käuflich erworben werden, aber nicht von einem Feinde. Wenn der Gefangene ein hochbetagter Greis ist oder ein Mönch und er keinen Einfluß auf den Krieg hat und am Kampfe nicht teilnimmt und wir oben gesagt haben, daß die Tötung dieser Personen erlaubt sei, so meinten wir, daß der Herrscher bezüglich dieser Personen die freie Wahl zwischen den 4 oben erwähnten Möglichkeiten hat; und wenn wir anderseits gesagt haben, daß ihre Tötung nicht erlaubt sei, so meinten wir, daß er die Wahl hat zwischen den restlichen 3 Möglichkeiten. Diese Bestimmung findet auch statt, wenn der Gefangene bei seiner Gefangennahme zum Islām übertritt; denn dann entfällt im besonderen die Bestimmung, daß er getötet werden darf, und der Herrscher hat nur mehr die Wahl unter den restlichen 3 Möglichkeiten, nämlich Amnestierung oder Freilassung gegen Lösegeld oder Versklavung.

Abschnitt (7).

Wenn sich in Begleitung des Gefangenen seine Gattin und seine kleinen Kinder befinden, so findet in bezug auf seine Person die Bestimmung betreffs der freien Wahl zwischen den 4 Möglichkeiten statt, bezüglich seiner Frau aber und seiner Kinder die für *sabj* geltende Bestimmung mit Ausschluß der freien Wahl. Und wenn zwei freie Ehegatten zusammen gefangen genommen werden, so ist ihre Ehe durch die Gefangennahme rezindiert, nach der Lehre aš-Šāfi'ī's und Mālik's, einerlei ob die Gefangennahme vor oder nach der Konsummation der Kopula stattfindet; denn der Prophet hat in der Schlacht von Auṭās gesagt: „Eine Schwangere soll nicht geschwächt werden bis zu ihrer Niederkunft, und eine, die noch nicht menstruiert hat, soll nicht geschwächt werden, bis sie menstruiert“. Und er machte keinen Unterschied zwischen Verheirateten und anderen Frauen, noch

auch zwischen solchen, die allein gefangen genommen wurden, und solchen, die zusammen mit ihren Gatten gefangen genommen wurden. Abū Ḥanīfah sagt: „Wenn sie zusammen gefangen genommen werden, dann dauert die Ehe zwischen ihnen weiter, wird aber nur ein Gatte gefangen genommen, so ist ihre Ehe rezindiert“. Entsprechend seiner Lehre ist es also nicht erlaubt, eine gefangene Frau zu heiraten, deren Gatte in derselben Schlacht gefangen genommen wurde. Das ist aber ein Problem, das derjenige beachten und untersuchen muß, der auf seinen Glauben bedacht ist, nämlich die Anhänger der Lehre Abū Ḥanīfah's und andere. Was aber die unfreien Ehegatten betrifft, falls sie gefangen genommen werden, so besteht nach probablerer Ansicht die Ehe zwischen ihnen fort, denn sie gehören beide zur Beute und ihre Unfreiheit dauert fort.

Abschnitt (8).

Wenn der Ungläubige vor seiner Überwältigung zum Islām übertritt, so ist dadurch sein Leben sichergestellt und sein Vermögen vor Plünderung und seine kleinen Kinder vor Gefangennahme geschützt, ebenso seine Gattin, wenn sie zugleich mit ihm vor ihrer Überwältigung zum Islām übertritt. Nicht geschützt vor Gefangennahme aber wird seine Gattin durch seinen Übertritt zum Islām, wenn sie im Unglauben verharret, und ebensowenig seine ungläubigen großjährigen Kinder. Wird also seine Gattin vor seinem Übertritt zum Islām gefangen genommen, oder ist die Gefangene die Gattin eines *Ḍimmī*, so ist nach probablerer Ansicht das Eheband zwischen beiden rezindiert. Wenn ein Muslim oder *Ḍimmī* einen Sklaven freiläßt und dieser im Kriegsgebiete bleibt und wir ihn dann gefangennehmen, so wird er nach probablerer Ansicht, wenn er der Freigelassene eines *Ḍimmī* ist, zum Sklaven, ist er aber der Freigelassene eines Muslim, so wird er nicht zum Sklaven, damit das Recht des Muslims, das in einer Souveränität ihm gegenüber besteht, nicht aufgehoben werde. Ebenso wenig fällt derjenige unter die erwähnte Bestimmung bezüglich der Gefangenen, der auf Grund einer Kapitulation oder eines Sicherheitsvertrages sich unterworfen hat, sondern er bleibt, wie

oben erwähnt, im Genusse seines Schutzvertrages und Übereinkommens.

Der zweite Teil der Beute umfaßt den *sabj*, d. h. die Kinder der Götzendiener, deren Frauen und Sklaven; alle diese sind Beute für die Muslime. Ihre Tötung ist aber untersagt; wenn das Weib vor seiner Gefangennahme zum Islām übertritt, so ist es frei, und wenn sie mit einem Manne verheiratet ist, der nicht zum Islām übertritt, so wird ihre Ehe nicht rezindiert, bis ihre gesetzliche Wartezeit (*'iddah*)¹ abgelaufen ist; das ist ein Punkt, auf dem man in den Fällen aufmerksam machen soll, wo heutigentags Frauen zu uns übergehen. Wenn dann die gefangenen Frauen, Kinder und Sklaven nach gesetzlicher Art und Weise unter die Eroberer verteilt werden, so ist es untersagt, Schwangere zu schwächen bis zu ihrer Niederkunft und Menstruierende, bis sie ein zweitesmal menstruiert haben, und eine, die noch nicht menstruiert, bis zum Ablauf einer Wartezeit von einem Monat (nach anderen von 3 Monaten)²; in dieser Hinsicht steht die Jungfrau und die bereits Deflorierte, die Junge und die Alte gleich. Meinungsverschiedenheit aber herrscht unter den Gelehrten, ob es erlaubt ist, sich mit ihr sinnlich zu ergötzen, ohne sie zu schwächen.

Abschnitt (9).

Dem Herrscher steht es frei, den *sabj* gegen Lösegeld frei zu geben, ohne die Eroberer um ihre Einwilligung zu bitten; wenn er sie gegen Geld frei gibt, so gehört dieses Geld zur Beute und vertritt die Stelle der Personen; wenn er sie aber gegen muslimische Gefangene frei gibt, so muß er die Eroberer dafür je nach den Interessen entschädigen. Dem Herrscher steht es

1 *'iddah* ist die Zeit, die die Frau abwarten muß, bevor sie sich wieder verheiraten darf; diese dauert für die freie Frau, sofern es sich um eine Scheidung handelt, drei *qurū'*, d. h. drei intermenstruelle Perioden; wenn die Frau bereits aufgehört hat zu menstruierten oder damit noch nicht begonnen hat, so berechnet man die Dauer der *'iddah* nach Monaten, also drei Monate.

2 Nach islamischem Rechte muß der Muslim eine gewisse Zeit verstreichen lassen, ehe er eine neu erworbene Sklavin zur Konkubine machen darf; diese Zeit beträgt 1—3 Monate; der juristische terminus technicus dafür lautet *istibrā'* „Enthaltung“.

aber nicht zu, den *sabj* zu begnadigen außer mit Einwilligung der Eroberer, wie der Prophet mit dem *sabj* der Hawāzin verfuhr, (diese Einwilligung hebt ihre Rechte auf), oder gegen eine Entschädigung in Geld je nach den Interessen. Wer sich jedoch weigert, der kann nicht dazu gezwungen werden.

Abschnitt (10).

Wenn sich unter dem *sabj* ein Kind befindet, von dem keines der beiden Elternteile mit ihm im Heere ist, so besteht die Vorschrift, daß das Kind Muslim wird, indem es dem folgt, der es gefangen nimmt (so nach der Lehre aš-Šāfi'ī's und Abū Ḥanīfah's); befindet sich aber einer der beiden Elternteile mit ihm beim Heere, so folgt es der Religion dieses Teiles. Aḥmad b. Ḥanbal aber sagt, es folge unbedingt der Religion dessen, der es gefangen nimmt: Mālik aber sagt, wenn sich sein Vater bei ihm befindet, so folge es diesem, wenn aber seine Mutter sich bei ihm befinde, so folge es dem, der es gefangen nimmt. In den Fällen, wo es, wie wir gesagt haben, dem folgt, der es gefangen nimmt, ist es nicht erlaubt, daß es von einem Ungläubigen gekauft oder von einem solchen losgekauft werde.

Abschnitt (11).

Wenn der Muslim ein Kind der Ungläubigen oder eine Frau oder einen Sklaven tötet, so läßt er einen Frevel auf sich und ist verpflichtet, den Wert zu bezahlen und der Beute zu erstatten, es wäre denn, daß diese Personen sich am Kampfe beteiligen; dann ist es im besonderen erlaubt, sie während des Kampfes zu töten. Befindet sich bei der Frau ein kleines Kind und ein Kindeskind, so wird zwischen diesen beiden bei der Teilung kein Unterschied gemacht, ebensowenig beim Verkauf und bei der Schenkung. Ebenso ist es nach probablerer Ansicht verboten, in dieser Hinsicht zwischen diesem und dem Vater einen Unterschied zu machen.

Abschnitt (12).

Die *sabj*-Gefangenen, deren man sich vor ihrer Fünftelung und Verteilung bemächtigt hat, sind an die Beute abzustatten und es ist verboten, durch Verkauf oder Schenkung darüber

zu verfügen oder sie zu schwächen oder zu benützen, bis die gesetzliche Beute verteilt wird. Bemächtigt man sich aber eines Stückes davon, nachdem die Fünftelung und die Verteilung bereits erledigt ist, oder ohne daß eine solche stattfindet, wie das heutigentags meistens der Fall ist, so ist der beste Weg der, daß man es dem Herrscher oder den Eroberern einhändigt, wenn man diese kennt und zu ihnen kommt und die Möglichkeit besteht, es ihnen zu erstatten, oder dem Schiedsrichter wie alle sonstigen in Verlust geratenen Güter, damit dieser damit nach den dafür geltenden Bestimmungen verfare. Ebenso verfare man mit allen sonstigen Beutestücken, die einem in die Hände geraten.

Abschnitt (13).

Wenn nach der Fünftelung die *sabj*-Gefangenen nach den gesetzlichen Vorschriften verteilt werden, wie wir noch ausführen werden, so erwirbt derjenige, dem bei der Teilung eine Sklavin zufällt, Eigentum daran und es ist ihm gestattet, sie zu schwächen, nachdem ihre Wartezeit abgelaufen ist. Er darf ferner mit ihr Kinder erzeugen, sie verkaufen, verschenken, freilassen und alle Arten gesetzlicher Verfügungen an ihr vornehmen; ebenso an einem Kinde. Vor der Teilung aber hat er nach probablerer Ansicht kein Eigentum an der Beute und deshalb darf der Herrscher bei der Teilung gewisse Heeresangehörige mit besonderen Beutestücken bedenken. Nach anderer Lehre aber hat man an der Beute Miteigentum.

Abschnitt (14).

Wenn ein Eroberer eine zur Beute gehörige Sklavin vor der Teilung schwächt, so soll er gezüchtigt werden, aber nach aš-Šāfi'ī und Abū Ḥanīfah nicht schwer, nach Mālik aber wird er schwer bestraft, und es obliegt ihm die Bezahlung des vollen ihr gebührenden *mahr*¹, nach probablerer Ansicht; dieser *mahr* wird zur Beute gelegt. Nach anderer Ansicht aber, wonach man, wie oben gesagt, schon vor der Teilung Eigentum daran erwirbt, wird ihm von dem *mahr* soviel angerechnet, als seinem

¹ *mahr* ist der vom Bräutigam an den Brautvater zu zahlende Betrag.

Anteil an der Sklavin entspricht, wofern der Betrag des *mahr* bekannt ist; es wird ihm aber das ganze abgerechnet, wenn die Sklavin auf seinen Anteil entfällt; und wenn er sie schwängert, so wird sie durch diese Schwächung nicht *umm walad*¹, außer wenn sie bei der Teilung auf seinen Anteil entfällt; die Sklavin wird in diesem Falle *umm walad*, und das Kind ist frei und gehört zur Familie. Abū Ḥanīfah aber sagt, es sei unfrei, und man müsse den Wert dafür ersetzen und zur Beute legen.

Abschnitt (15).

Wenn man nun sagt: „Heutigentags ist es allgemein üblich, die Fünftelung und gesetzliche Verteilung der Beute zu unterlassen; nach welcher Methode läßt sich aber dann unter diesen Umständen bestimmen, wie man die gefangenen Frauen erlaubterweise besitzen darf?“ so antworte ich darauf: Der Scheich Abū Muḥammad al-Ġuwainī hat erklärt, daß die Keuschheit und Vorsorglichkeit heutigentags das Aufgeben des Konkubinales erfordern; will man aber einen gesetzlichen Weg einschlagen, so muß der, der diese Absicht hegt, dieses Ziel dadurch zu erreichen trachten, daß er die Sklavin nach ihrer Freilassung heiratet, oder mit ihr im Konkubinat lebt bei Fortdauer ihrer Unfreiheit; wünscht er das aber durch Heirat nach vorausgegangener Freilassung und ist er an ihrem Wert beteiligt, indem er zu den Soldaten gehört, die das Mädchen erbeutet haben, oder ist es auf gesetzlichem Wege, d. h. durch Kauf oder Schenkung, von jenen auf ihn übergegangen, sei es von den einzelnen Soldaten oder von dem, der es von ihnen käuflich erworben hat, so besteht seine Methode darin, daß er es freiläßt; er läßt dann nur seinen eigenen Anteil frei, aber die Freilassung geht dann nach probablerer Ansicht lediglich durch diesen Akt auf die übrigen Teile des Mädchens über. Sobald es freigelassen ist, hat er die Vormundschaft über das Mädchen

¹ Nach islamischem Rechte ist es verboten, eine Sklavin, die ihrem Herrn ein Kind geboren hat und als solche *umm walad* „Kindesmutter“ heißt, zu veräußern, und wenn sie ihm einen Sohn gebiert, so wird ihr, wenigstens in gewissen Ländern, nach dem Vorgange Mohammed's mit der koptischen Sklavin Mārijah, in der Regel die Freiheit geschenkt.

und sowohl er als auch andere dürfen sie durch Vermittlung des als *walī*¹ fungierenden Richters oder eines gesetzlichen *walī*'s, nämlich des Vaters oder ihres Bruders u. a. heiraten. Wenn aber ein anderer als der Freilassende sie heiratet, so kann das nur mit seiner Erlaubnis zusammen mit der Erlaubnis des Richters geschehen und zwar aus Vorsicht in Anbetracht der Möglichkeit, daß schon ein anderer von denen, die das Mädchen erbeutet haben, seinen Anteil an diesem freigelassen hat und die Freilassung auf das Mädchen übergegangen ist, ohne daß man es weiß, wodurch dann das Amt des *walī* dem Richter zusteht. Im Interesse der Vorsicht ist es auch rätlich, daß man das Mädchen nicht heirate oder verheirate ohne vorausgehende Zahlung des Kaufpreises an den Berechtigten, wie wir, so Gott will, noch ausführen werden; damit ist aber auch der Widerspruch gegenüber denen, die behaupten, daß die Freilassung nur durch Zahlung des Preises übergehe, aufgegeben.

Abschnitt (16).

Beabsichtigt man aber, die Schwächung des Mädchens erlaubt zu machen bei Fortdauer ihrer Unfreiheit und sind die betreffenden Soldaten nicht beisammen, so daß es unmöglich ist, sie zu registrieren, so besteht die Methode darin, daß man die Sklavin vom Herrscher oder von dem der ihn darin vertritt, käuflich erwirbt; der Herrscher übernimmt sodann die Fünftelung dieses Kaufpreises und dessen Verteilung unter die daran Berechtigten; sind aber die Soldaten, die das Mädchen erbeutet haben, an einem Orte beisammen, wo man ihnen die $\frac{4}{5}$ zukommen lassen kann, weil sie eine Truppe von geschlossener, bekannter Anzahl bilden, so besteht die Methode darin, daß man das eine Fünftel davon dem Herrscher oder dessen Stellvertreter oder dem Schiedsrichter zukommen läßt und es dann von diesem kauft, damit dieser den Kaufpreis desselben für die vom Gesetz

1 Wenn ein Mädchen sich verheiraten will, muß sie einen Bevollmächtigten *wakīl*, *walī* haben, der an ihrer statt den Vertrag mit dem Bräutigam ordnet und abschließt; als *walī* fungierte der Vater oder ihr nächster erwachsener männlicher Verwandte oder ein durch Testament bestimmter Vormund oder der *Qāḍī*.

vorgeschriebenen Zwecke des Fünftels verwen- de; die restlichen vier Fünftel aber werden den bekannten Leuten ausbezahlt, die das Mädchen erbeutet haben; dann kauft man sie von ihnen wieder zurück. Sodann ist es erlaubt, das Mädchen zu schwä- chen bei Fortdauer seiner Unfreiheit wie andere Sklavinnen, über die man frei verfügen kann. Dies alles findet dann statt, wenn die Sklavin zur Beute gehört, die durch Kampf oder Kavallerieeinfall gewonnen wurde. Wurde aber die Sklavin durch Diebstahl oder Raub erbeutet, oder dringt ein kleiner Spähertrupp in das Kriegsgebiet vor, der das Mädchen erbeutet, so besteht diesbezüglich unter den vier maßgebenden Juristen eine Meinungsverschiedenheit, die wir, so Gott will, später noch genauer erörtern werden.

Der dritte Teil der Beute umfaßt die Ländereien. Alle Grundstücke und Immobilien, deren sich die Muslime mit Ge- walt bemächtigt haben und die die Ungläubigen infolge von Tod oder Gefangenschaft oder Auswanderung (Verbannung) aufgegeben haben, gehören zur Beute. Die vier großen juristi- schen Schulhäupter sind aber hinsichtlich der darauf bezüg- lichen rechtlichen Bestimmungen verschiedener Meinung; aš- Šāfi'ī nämlich meint, daß diese Immobilien wie alle sonstigen Beutestücke gefünftelt und verteilt werden; denn der Prophte hat das Gebiet von Ḥaibar unter die Eroberer verteilt. Wenn aber der Herrscher sie ihres Besitzes entsetzt und sie gegen eine Entschädigung oder auch ohne eine solche mit der Aufgabe ihres Besitzes einverstanden sind, so ist das erlaubt und das Grundstück wird dann *waqf* zugunsten der Muslime, wie z. B. 'Omar mit dem Gebiete von Südbabylonien (Sawād) getan hat. Mālik hingegen sagt, das eroberte Gebiet sei (von vornherein) *waqf* zugunsten der Muslime, das weder gefünftelt noch verteilt werde. Abū Ḥanīfah endlich meint, dem Herrscher stehe es frei, es entweder wie alle sonstigen Beutestücke zu verteilen oder es als *waqf* zugunsten der Muslime zu erklären, wie die Lände- reien von Südbabylonien (Sawād), oder es in der Hand der Un- gläubigen zu lassen, wie Mekka, als es erobert wurde. Von Aḥmad (b. Ḥanbal) sind Aussprüche überliefert, die den drei erwähnten Ansichten entsprechen.

Abschnitt (17).

Über die Unterscheidung zwischen den auf Grund einer Kapitulation und den durch Gewalt eroberten Gebieten.

Mekka — möge Gott es auszeichnen! — wurde nach der Ansicht aš-Šāfi'ī's durch Kapitulation erobert; denn der Prophet schloß mit seinen Bewohnern den Sicherheitsvertrag von (Marr)-az-Zahrān, indem er sprach: „Wer das Haus Abū Sufjān's betritt, der ist (vor Verfolgung) sicher, und wer seine Haustüre schließt, ist sicher, und wer seine Waffen von sich wirft, der ist sicher“. Er befahl nur die Tötung einzelner Personen mit ihren Angehörigen, die er namentlich bezeichnete und von dem Sicherheitsvertrage ausnahm. Er nahm keine Hinrichtung, keine Gefangennahme, keine Verteilung von Vermögen, Grundstücken und Häusern vor. Das weist auf ein friedliches Abkommen hin. Abū Ḥanīfah und Mālik aber erklären, Mekka sei mit Gewalt erobert worden; von Aḥmad endlich sind zwei Aussprüche überliefert, die den genannten zwei Ansichten entsprechen. Al-Māwardī hingegen sagt, der untere Teil von Mekka sei mit Gewalt erobert worden, weil Ḥālid b. al-Walīd (mit Gewalt) eingedrungen sei, der obere Teil aber sei durch Kapitulation erobert worden, und von dorthier hielt Moḥammed seinen Einzug; infolgedessen behielt die für die Seite des Propheten geltende Bestimmung die Oberhand. Der Verkauf der Häuser von Mekka und ihr Besitz und der Handel damit ist nach aš-Šāfi'ī erlaubt; Abū Ḥanīfah und Mālik aber behaupten, das sei verboten, und in diesem Sinne lautet auch die Überlieferung über Aḥmad. Syrien hingegen und seine Ländereien wurden mit Gewalt erobert; was aber seine Städte betrifft, so wurde Jerusalem, Nābulus, Urdunn, Filastīn, Boṣrā und Aḡnādāin durch Kapitulation erobert; was aber Damaskus betrifft, so rückte Abū 'Ubaidah vom Tor al-Ġābijah (Westtor) auf Grund einer Kapitulation ein, Ḥālid b. al-Walīd hingegen vom Osttor her mit Gewalt, und sie trafen in der Mitte der Stadt aufeinander. Somit gebührt das Verdienst der Eroberung dem Abū 'Ubaidah, weil er der Oberkommandant war. Ḥimṣ aber wurde mit Gewalt erobert, Ḥamāh, Šaizar und Tanījat (al-'Uqāb) durch Kapitulation. Von Ägypten heißt es, es sei durch Kapitulation er-

obert worden, nach anderen aber durch Gewalt, nach anderen teils durch Kapitulation, teils durch Gewalt; nach probablerer Ansicht ist es zweimal erobert worden, das erstmal durch Kapitulation, dann wurde es aber vertragsbrüchig und 'Amr eroberte es ein zweitesmal durch Gewalt und es fällt daher unter die Bestimmungen, die bei gewaltsamer Eroberung in Kraft treten. Was endlich Südbabylonien (Sawād) betrifft, so ist dieses nach probablerer Ansicht mit Gewalt erobert worden, dann aber entsetzte 'Omar die Eroberer mit ihrer Einwilligung daraus und erklärte es zum *waqf* zugunsten der Muslime. Die davon erhobene Grundsteuer ist Pachtzins. Abū Ḥanīfah und Mālik aber sagen, es sei durch Kapitulation erobert worden; und die vier maßgebenden juristischen Schulhäupter haben darüber viele Untersuchungen angestellt und Meinungsverschiedenheiten ausgesprochen, die unser Kompendium nicht anführen kann.

Der vierte Teil der Beute umfaßt alle anderen Fahrnisse außer Kriegsgefangene, *sabj* und Immobilien, wie Gold, Silber, Pferde, Kleinvieh, Kamele, Waffen, Kleider, Schmuck, Möbel, Tiere und dgl. Das alles gehört zur Beute, die gefünfelt und verteilt werden muß, außer was besonders ausgenommen wird, wie z. B. der *salab*, worüber wir noch, so Gott will, im einzelnen handeln werden. Denn der Prophet hat die Güter der Banū Qainuqā' und die von Ḥaibar, Ḥunain und sonstigen Beutestücke verteilt und ebenso gingen seine Gefährten nach ihm vor.

Abschnitt (18).

Wenn sich unter der Beute Bücher befinden und diese von gesetzlich erlaubten Wissenszweigen handeln, wie etwa von den juristischen Wissenschaften, der Medizin, Mathematik und Poesie, so kommen sie zur Fünftelung und Verteilung an die Beute; handeln sie aber von verbotenen Wissenszweigen, wie etwa von denen der Ungläubigen und von Zauberei, so werden sie durch Feuer und dgl. vernichtet. Besteht aber die Möglichkeit, die Blätter abzuwaschen und zu benützen, so soll das geschehen und die Bücher zur Beute kommen. Gehören die Bücher zur Thora, zum Evangelium und Psalter, so sollen sie nach einer

Ansicht verbrannt werden, nach anderer Ansicht aber soll man damit nach der zweiten Art verfahren.

Abschnitt (19).

Wenn sich unter der Beute Jagdfalken, Habichte oder Katzen oder dergleichen des Besitzes fähige Tiere finden, deren Verkauf gestattet ist, so gehören sie zur Beute, die der Fünftelung und Verteilung unterworfen ist. Befinden sich aber unter der Beute Jagdhunde oder Nutztiere oder Getreidesamen, so steht dem Herrscher das Recht zu, damit eine beliebige Person besonders zu beschenken, ohne daß das in seinen Anteil mit eingerechnet wird, weil es wertlose Gegenstände sind. Ist es aber möglich, sie zu verteilen, so soll das geschehen. Ist es aber nicht möglich, und geraten die Leute darüber in Streit, so soll das Los zwischen ihnen entscheiden. Wenn aber alle es ablehnen, so soll man es den Leuten geben, die Anspruch auf das Fünftel haben, ohne es aber zu ihren Lasten anzurechnen.

Abschnitt (20).

Den Kombattanten steht im besonderen das Recht zu, die Lebensmittel, Fleisch und Obst, die sie im Feindesland vorfinden, zu verzehren und eßbare Tiere für ihre Mahlzeit zu schlachten, ebenso ihre Reittiere mit Stroh, Gerste und dgl. zu füttern, ohne daß ihnen etwas davon bei der Verteilung der Beute angerechnet wird; der Reiche, Arme und Bedürftige werden in diesem Punkte vollständig gleich behandelt. Nicht erlaubt aber ist es, die Falken, Habichte und dgl. davon zu füttern, sondern für sie muß ihr Besitzer das Futter kaufen oder es sich bei der Verteilung anrechnen lassen, im Gegensatz zu den Lebensmitteln für Menschen und Kamele; denn diese braucht man im Kriege, nicht aber benötigt man dabei Habichte und Falken. Unstatthaft ist es, etwas davon einem anderen als einem Kombattanten zu verkaufen oder zu leihen; tut das jemand, so muß er es der Beute erstatten, borgt er es einem Kombattanten, so gebührt diesem speziell auf Kriegsgebiet ein Ersatz dafür und das betreffende Stück gehört zu den auf Kriegsgebiet gefundenen Gegenständen, nicht aber zum Vermögen des Ent-

lehnern; wenn sie dann beide Freundesland betreten, bevor der Ersatz dafür geleistet worden ist, und sich das betreffende Stück noch in der Hand des Entlehners befindet, so ist es an die Beute abzuführen. Befindet sich in den Händen der Eroberer ein Überschuß von diesen Dingen, so ist dieser an die Beute abzugeben, damit es unter sie verteilt werde. Sind aber die Lebensmittel schmal bemessen oder entsteht unter den Bedürftigen über das Vorhandene eine Streitigkeit, so soll der Herrscher es nach Maßgabe ihrer Bedürftigkeit unter sie verteilen. Die rechtlichen Bestimmungen über die teils auf Kriegsgebiet teils auf Freundesgebiet spielenden Vorgänge sind in allen diesen Punkten dieselben wie die auf Kriegsgebiet.

Abschnitt (21).

Die Geschenke, die der Anführer der Ungläubigen dem Anführer der Muslime macht, gehören, wenn der Krieg noch nicht im Gange ist, diesem persönlich; wenn aber der Krieg bereits im Gange ist, so hat der Beschenkte kein spezielles Eigentum daran, sondern sie gehören nach aš-Šāfi'ī, Mālik und Aḥmad zur Beute; Abū Ḥanīfah aber sagt, sie gehören dem Anführer der Muslime. Und dies wird auch von Aḥmad überliefert.

Abschnitt (22).

Wenn ein einzelner Muslim oder ein kleiner Trupp insgeheim Feindesland betreten und durch Bestehlen der Ungläubigen Gut an sich bringen oder *sabj* gefangennehmen, oder wenn der Muslim dem Feinde ein Gut raubt oder es auf das Angebot hin nimmt und sich dann aus dem Staube macht, so gehört es nach einer Ansicht dem, der es nimmt, oder dem Trupp und wird nicht gefünftelt und verteilt, und der Imām al-Ġazālī¹ und andere entscheiden sich dafür; andere hingegen sagen, es gehöre zur Beute und sei zu fünfteln und zu verteilen. Diese Bestimmung findet auch Anwendung, wenn eine Späherabteilung ohne Erlaubnis des Herrschers einen Zug unternimmt. Abū Ḥanīfah aber sagt: „Haben die Betreffenden die Kraft, sich zu verteidigen, so wird es gefünftelt und verteilt, ist das aber nicht

¹ Vgl. Anmerkung Islamica VII 1, S. 36.

der Fall, so gehört es ausschließlich ihnen“. Es ist von ihm auch überliefert, daß das dem Staatsschatze gehöre, und wenn er etwas derartiges durch Kampf und Sieg erbeutet, so gehört es zur Beute und wird gefünfelt und verteilt.

Abschnitt (23).

Wenn ein Muslim auf Kriegsgebiet eine herrenlose Sache findet und die Möglichkeit besteht, daß sie einem Muslim gehört, oder wenn er die Sache (als einem Muslim gehörig) erkennt, aber der Eigentümer nicht ausfindig gemacht werden kann, so gehört diese Sache nach einer Ansicht zur Beute, nach anderer Ansicht aber gehört sie dem Finder persönlich.

Abschnitt (24).

Wenn ein Unmüdiger oder eine Frau oder ein kriegführender Feind ohne Sicherheitsvertrag islamisches Gebiet betritt und der Herrscher sich dafür entscheidet, diese Person als Sklaven zu nehmen, oder wenn ihnen ein Kamel oder Pferd auf islamisches Gebiet entläuft und ein Muslim es an sich nimmt, so fällt dies alles nach einer Ansicht unter die für *faj*¹⁾ geltenden Bestimmungen, die wir oben dargelegt haben; Aḥmad hingegen behauptet, es gehöre dem, der es an sich nimmt; Abū Jūsuf und Muḥammad¹⁾ aber sagen, wenn es ein Kriegsteilnehmer sei, so gehöre es dem, der ihn ergreift, ist es aber ein Kamel oder ein Pferd, so sei es *faj*.

Abschnitt (25).

Indifferente Dinge sind in Feindesland Haschisch, Brennholz und die Beute der Jagd und des Fischfangs, an der der Okkupant Eigentum erwirbt und die er persönlich besitzt wie in Freundesland. Findet sich daran ein Zeichen eines früheren Eigentumsrechtes, so soll dies berücksichtigt werden, und falls die Möglichkeit besteht, daß es einem Muslim gehört, so soll man diesen ausfindig machen, denn es ist ein Fundgegenstand; besteht diese Möglichkeit aber nicht, so gehört es zur Beute.

¹⁾ Gemeint ist wohl Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al Ġazzālī.

Abschnitt (26).

Wenn der Herrscher eine Truppe nach irgend einer Gegend des Kriegsgebietes entsendet, während der Herrscher selbst und der Rest des Heeres in ihrem Gebiete bleiben, so gehören der Truppe vier Fünftel dessen, was sie erbeutet mit Ausschluß des Heeres. Befindet sich aber das Heer (ebenfalls) in einem anderen Teile des Kriegsgebietes, so gehört das, was die Truppe oder das Heer erbeutet, beiden gemeinsam. Und wenn der Heerführer zwei Truppen nach einer Richtung entsendet und diese einander so nahe stehen, daß sie im Falle der Not einander helfen können, so gehört das, was jede von ihnen erbeutet, der Gesamtheit gemeinsam ebenso wie beim Verhältnis des Gesamtheeres zu einer einzelnen Truppe.

Abschnitt (27).

Wenn der Heerführer vor Beginn der Feindseligkeiten erklärt, daß, wer etwas erbeutet, dies für sich behalten dürfe, so ist das erlaubt. Abū Ḥanīfah und Aḥmad in einer Überlieferung sagen, das ist gültig, und wer etwas nimmt, der darf es für sich behalten; dasselbe wird auch von Mālik überliefert. Einige Anhänger aš-Šāfi'ī's aber sagen diesbezüglich, es sei klar, daß diese Lehrmeinung aš-Šāfi'ī's nicht echt ist, vielmehr müsse man, was man erbeute, an die Beute abliefern, wie aus dem Worte Gottes erhellt (8, 42): „Und wisset, wenn ihr etwas erbeutet, so gehört der fünfte Teil davon Allāh“ usw. Ferner auch deshalb, weil ein solches Verfahren dahin führen würde, die Krieger vom Kampfe abzulenken, indem sie nur mehr darauf bedacht wären, sich Privateigentum zu verschaffen. Und wenn das der Heerführer vor der Eroberung und dem Siege sagt, so ist es auch nicht gültig, und es besteht dafür nach einhelliger Meinung kein historischer Präzedenzfall.

Abschnitt (28).

Das Unterschlagen bei der Beute ist nach übereinstimmender Ansicht verboten; dieses besteht darin, daß man dem Imām oder dessen Stellvertreter irgend ein Stück der Beute, sei es auch noch so klein, verheimlicht oder an irgendeinem Stück

davon eine betrügerische Handlung vornimmt. Gott sagt (3, 155): „Und wer unterschlägt, soll, was er unterschlagen, am Tage der Auferstehung bringen!“ Es heißt, die Worte „er soll es bringen“ bedeuten „er soll es auf seinem Rücken tragen“; nach anderer Ansicht soll es heißen „er soll die Last desselben bringen“. Auch die Tradition ist in vielen Ḥadīten darin einig, daß sie das als Betrug erklärt. Der Prophet hatte nämlich einen Burschen namens Mudḡam; während dieser einmal den Kamelsattel des Propheten im Wādī-l-Qurā niederlegte, traf ihn ein Pfeil von Beduinen und tötete ihn; da sagten die Leute: „Wohl bekomme ihm das Paradies!“ Der Prophet aber sagte: „Nein! bei dem, in dessen Hand meine Seele liegt, sein Mantel brennt jetzt auf ihm im Höllenfeuer, er hat ihn vom *faj*“ der Muslime unterschlagen!“ Das hörte ein Mann und sprach: „O Gesandter, ich habe zwei Schuhriemen für ein Paar Schuhe von mir vorgefunden“. Da sprach er: „Dir wird dafür die entsprechende Strafe im Höllenfeuer zuteil werden!“ Vom Propheten ist auch der Ausspruch überliefert: „Dem Manne, der an Gott und den jüngsten Tag glaubt, ist es nicht erlaubt, Beute zu verkaufen, bis sie verteilt ist“. Ich sage: wer in seinem Glauben gewissenhaft handeln will, der muß dieses Ḥadīṭ berücksichtigen; denn darin ist auch der inbegriffen, der etwas von der Beute vor der Verteilung kauft und verkauft.

Abschnitt (29).

Wer ein Stück von der Beute, sei es auch noch so klein, unterschlägt, hat die Pflicht, es der Beute zurückzuerstatten, und muß seine Sünde bekennen und dafür um Verzeihung bitten. Ist es eine Sklavin, so ist es ihm nicht erlaubt, sie zu schwächen und sie zu verwenden und zu verkaufen. Verkauft er sie, so untersteht der Käufer derselben Norm, es wäre denn, daß er einen der oben geschilderten Wege einschlägt; und er soll sich nicht auf die Leute berufen, die heutzutage darüber Rechtsgutachten abgeben, denn diese sind von den Vorfahren und den Späteren widerlegt. Aḥmad b. Ḥanbal sagt, das Gut des Unterschlagenden ist zu verbrennen, außer wenn es ein Tier oder ein Qorān ist, zur Strafe für seine Unterschlagung.

Das unterschlagene Stück aber wird nicht verbrannt, weil es den Eroberern gehört. Alle diese Bestimmungen finden dann Anwendung, wenn der Herrscher oder dessen Stellvertreter vor dem Kampfe nicht erklärt hat, daß, wenn jemand sich etwas aneignet, es ihm gehöre. Hat er aber diese Erklärung abgegeben, so finden die Normen Anwendung, die wir samt den sich daran knüpfenden Meinungsverschiedenheiten wiedergegeben haben.

14. Kapitel.

Von der Teilung der Beute und den daran Berechtigten und von den Pflichten, die den Schiedsrichtern dabei obliegen.

(1). Gott sagt (8, 42): „Und wisset, wenn ihr etwas erbeutet, so gehört der fünfte Teil davon Allāh und dem Gesandten und seinen Verwandten und den Waisen und Armen und dem Wanderer, wenn ihr an Allāh glaubt und an das, was wir auf unseren Diener hinabsandten am Tage der Entscheidung (dem Tage der Begegnung der beiden Scharen)“ usw. Wir haben bereits oben erwähnt und es ist authentische Überlieferung, daß der Prophet die Beute der Banū Qainuqā' gefünftelt und verteilt hat, und das ist die erste Beute, die im Islām gefünftelt wurde. Ferner verteilte er die Beute von Ḥaibar und Hunain u. a. Die übereinstimmende Meinung geht dahin, daß diese Teilung, falls sie möglich ist, obligatorisch ist. Sie wird aber nicht vorgenommen, solange die Kriegsoperationen noch im Gange sind und andauern, damit nicht die Leute dadurch vom Kampfe abgelenkt und damit der Sieg über den Feind verwirklicht und der dauernde Besitz der Beute gesichert werde. Wenn dann die Kampfhandlungen abgeschlossen sind und die Situation geklärt ist, dann erst wird die Teilung vorgenommen. Die Teilung auf Kriegsgebiet ist nach aš-Šāfi'ī vorzuziehen; wird sie aber verschoben bis zur Rückkehr in islamisches Gebiet, so ist das erlaubt. Abū Ḥanīfah aber sagt, man solle die Teilung nur auf islamischem Gebiete vornehmen, Mālik aber sagt, die Güter sollen auf Kriegsgebiet verteilt werden, der *sabj* aber auf islamischem Gebiet. Einige Schāfi'iten aber sagen, man solle sich auf den Herrscher verlassen, was er für zweckmäßig hält.

Abschnitt (2).

Von der Anordnung in der Verteilung der Beute.

Diese besteht darin, daß man mit dem *salab* beginnt, dann kommt der Proviant an die Reihe, dann erfolgt die Fünftelung der Beute (*ḡanīmah*), dann die Abfindung (gewisser Personen) aus den vier Fünfteln, dann die Verteilung des Fünftels an die daran Berechtigten. Das erste, womit man bei der Teilung der Beute beginnt, ist der *salab* der Erschlagenen. Wer den von ihm Getöteten kennt, bekommt dessen *salab*, aber nur unter vier Bedingungen, die wir, so Gott will, später anführen werden: Aḥmad, Mālik und Abū Ḥanīfah sagen darüber: „Wenn der Herrscher oder dessen Stellvertreter vor dem Kampf eine Bedingung stellt, so hat der, der den Betreffenden tötet, Anspruch auf dessen *salab*, sonst aber nicht“. Von Aḥmad b. Ḥanbal ist der Ausspruch überliefert: „Tötet er ihn im Zweikampfe, so hat er Anspruch auf dessen *salab*, sonst aber nicht“. Der *salab* wird nicht gefünfelt, sondern zur Gänze dem daran Anspruchsberechtigten eingehändigt. Mālik aber sagt, er werde gefünfelt wie alle übrigen Beutestücke und der *salab* werde dem Grundstocke der Beute entnommen. Ferner sagt Mālik, er werde in das Fünftel des Fünftels eingerechnet. Beweis dafür sei der Ausspruch des Propheten: „Wer einen tötet, der hat einen klaren Anspruch gegen ihn und ihm gebührt dessen *salab*“. Und als er sich erkundigte, wer al-Ġāsūs getötet habe, und man erklärte, es habe ihn Ibn al Aqwa' getötet, sagte er: „Dessen *salab* gehört zur Gänze ihm“. Ferner schenkte er dem Abū Qatādah am Tage von Badr den *salab* derer, die er getötet hatte; das waren gegen 20 Erschlagene.

Abschnitt (3).

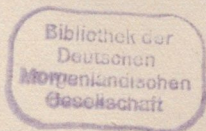
Die Bedingungen für die Anspruchsberechtigung an dem *salab* sind 4: erstens, daß er bei der Tötung des Feindes selbst die Gefahr auf sich nehme und ihn unschädlich mache; beschießt er ihn hingegen aus einer Festung oder aus dem Raume hinter der Schlachtlinie oder schießt er in die Front der Ungläubigen, so daß der Pfeil ihn (nur zufällig) trifft und tötet, so hat er keinen Anspruch auf dessen *salab*. Die zweite Bedingung besteht darin,

7*

daß er ihn töte, solange noch der Kampf im Gange ist; tötet er ihn aber, während er (der Feind) mit dem Heere der Ungläubigen flieht, so hat er keinen Anspruch auf dessen *salab*. Und wenn er ihn tötet, während er allein oder aus List flieht, so gehört ihm dessen *salab*. Die dritte Bedingung besteht darin, daß er ihn töte, solange er sich noch verteidigen kann; tötet er ihn hingegen, während er schon gefangen oder schwer verwundet ist, so hat er keinen Anspruch auf den *salab*. Die vierte Bedingung besteht darin, daß er ihn außer Gefecht setze, indem er ihn unschädlich macht, sei es dadurch, daß er ihn tötet oder schwer verwundet oder ihm beide Hände oder beide Füße abhaut oder eine Hand und einen Fuß zugleich oder ihn blendet oder, nach probablerer Ansicht, zum Gefangenen macht. Manche stellen aber noch eine fünfte Bedingung auf, nämlich daß der Betreffende zu denen gehören müsse, denen ein ordentlicher Beuteanteil zukommt; gehört er hingegen zu den Leuten, die sich mit einer bloßen Abfindung zufrieden geben müssen wie der Sklave und das Weib, so habe er keinen Anspruch auf den *salab* des von ihm Getöteten. Sind an der Tötung oder Verwundung des Betreffenden zwei Personen beteiligt, so teilen sie sich auch in den *salab*. Wenn aber einer von den beiden ihm die Hände oder Füße abhaut, dann aber der andere ihn vollends tötet, so gehört der *salab* dem ersten; denn er hat dessen Widerstand gebrochen. Wenn aber der eine ihm nur eine Hand abhaut und der andere ihn tötet, so gehört nach probablerer Ansicht der *salab* dem zweiten. Wenn aber jemand ein Weib oder einen Unmündigen, die sich am Kampfe nicht beteiligen, tötet, so hat er keinen Anspruch auf den *salab*.

Abschnitt (4).

Der *salab* ist das, was sich in der Hand des Getöteten befindet, nämlich Kleider, Pferd, Waffen, Wehrgehänge, Proviant und das Geschirr des Leibpferdes und des Handpferdes, das mit ihm oder vor ihm her geführt wird. Nicht zum *salab* aber gehören die restlichen Vermögensstücke, die sich im feindlichen Lager befinden, diese gehören vielmehr zur allgemeinen Beute (nach probablerer Ansicht), so auch die hinter ihm (am Sattel) festgebundene Manteltasche.



Abschnitt (5).

Sobald der *salab* erledigt ist, wird aus der Beute der lagernde und mittransportierte Proviant ausgeschieden; sodann werden die restlichen Beutestücke je nach ihren Gattungen gefünfelt, das heißt in fünf Anteile zerlegt; dabei ist es gestattet, die eine Gattung zu diesem Teile zu legen und die andere zu jenem und so auch bei der Teilung zwischen den Eroberern; denn die Berücksichtigung bei der Verteilung erfolgt nicht stückweise. Ist dann die Fünftelung vorgenommen, so werden die 5 Anteile verlost; das geschieht in der Weise, daß man 5 Zettel beschreibt und auf einen von diesen „für Gott und das Allgemeinwohl“ schreibt, auf die übrigen vier „für die Eroberer“. Dann werden die Zettel gleichmäßig zusammengefaltet; eine unbeteiligte Person legt dann jeden Zettel auf ein Fünftel; der Teil, für den sich ergibt, daß er Gott gehört, wird somit als „Fünftel“ bestimmt, die restlichen vier Fünftel gehören den Eroberern.

Abschnitt (6).

Sobald die Fünftelung mittels Verlosung erledigt ist, und die Fünftel festgestellt sind, beginnt man vor der Verteilung unter die Eroberer mit der Abfertigung aus den vier Fünfteln. Die Abfertigungsberechtigten umfassen vier Kategorien, die Unmündigen, Frauen, Sklaven und Ungläubigen, falls der Herrscher aus irgendeinem Interesse, das er darin erblickt, sie dazu bezieht. Diese vier Kategorien bekommen nur eine Abfertigung, aber keinen ordentlichen Anteil. Denn in der Tradition heißt es, der Prophet habe einem Sklaven, der mit ihm am Feldzug gegen *Ḥaibar* teilgenommen hatte, ein Schwert gegeben, aber nicht mit einem ordentlichen Beuteanteil beteiligt. Er pflegte auch die Frauen auf den Feldzügen mitzunehmen, gab ihnen aber keinen ordentlichen Beuteanteil. Auch nahm er die Hilfe von Juden aus dem Stamme der *Banū Qainuqā'* in Anspruch und gab ihnen dafür eine Abfertigung, aber keinen ordentlichen Beuteanteil. *Mālik* aber sagt, der Unmündige und der der Mündigkeit Nahestehende habe einen Beuteanteil zu bekommen, wenn er kampffähig sei, die Frauen aber hätten keine Abfertigung zu bekommen. Was aber die Marketender,

die Professionisten und Mietsknechte betrifft, so ist es sicher, daß sie, falls sie sich am Kampfe beteiligen, einen ordentlichen Beuteanteil zu bekommen haben, andernfalls aber nicht. Mālik aber sagt, sie hätten keinen ordentlichen Beuteanteil zu bekommen, und nach einer anderen Ansicht hätten sie auch keine Abfertigung zu bekommen. Die Abfertigung besteht in dem, was der Heerführer diesen vier Kategorien schenkt; das Ausmaß dieser Schenkung ist dem Ermessen und der Gewissenhaftigkeit des Heerführers anheimgestellt, soll aber den Anteil der Kombattanten nicht erreichen.

Abschnitt (7).

Ist die Abfertigung erledigt, so werden die vier Fünftel unter die anspruchsberechtigten Eroberer verteilt; das sind alle Leute, die mit der Absicht zu kämpfen an der Schlacht teilgenommen haben, d. h. also die erwachsenen, muslimischen, freien Männer; die regulären Soldtruppen und die Freiwilligen stehen in diesem Punkte einander gleich, ebenso steht derjenige, der wirklich kämpft, und andere einander gleich, wofern sie beide in der Schlachtreihe stehen; ebenso stehen die einander gleich, die an der Eröffnung des Kampfes teilnehmen, und die erst im Verlaufe des Kampfes eingreifen. Abū Ḥanīfah sagt: „Wenn das Reservekorps das Kriegsgebiet betritt, während der Kampf bereits im Gange ist, so ist es anspruchsberechtigt, auch wenn es zum Kampfe nicht mehr zurechtkommt, oder die Festung bereits eingenommen ist. Wer während des Kampfes erkrankt, geht seines Rechtes nicht verlustig. Wenn jemand vor dem Kampfe stirbt oder wenn sein Pferd verendet, so bekommen beide keinen Anteil; sterben sie aber nach dem Kampfe, so bekommen sie ihren Anteil; sterben sie während des Kampfes, so bekommt nach probablerer Ansicht das Pferd einen Anteil, wenn es während des Kampfes stirbt, der Reiter aber bekommt keinen Anteil. Abū Ḥanīfah aber sagt: „Wenn das Pferd oder der Reiter nach Betreten des Kriegsgebietes stirbt, so bekommt er einen Anteil.

Abschnitt (8).

Die Anteilsberechtigten müssen vollkommen gleich behandelt werden, so daß keiner gegenüber dem anderen bevorzugt wird, außer der Reiter gegenüber dem Fußsoldaten; denn der

Infanterist erhält einen Teil, der Kavallerist aber drei Teile, nämlich einen Teil für sich und zwei Teile für sein Pferd. In diesem Sinne äußern sich auch Mālik und Aḥmad und die große Masse der Juristen. Abū Ḥanīfah aber sagt, der Kavallerist bekomme zwei Teile, einen für sich und einen für sein Pferd, und die echte Überlieferung (*sunnah*) gibt ihm darin recht. Ferner sagt Abū Ḥanīfah, wenn das Pferd edel (*ʿatīq*) ist, so bekommt es zwei Teile, ist es aber *haḡīn* oder *muḡrif* oder *birdaun*, so bekommt es nur einen einzigen Teil; *ʿatīq* ist ein Pferd, dessen beide Eltern arabischen Geblüts sind, *birdaun* ein solches, dessen beide Eltern nichtarabischen Geblüts sind, *haḡīn* ist eines, dessen Vater arabisch und dessen Mutter nichtarabisch ist, und *muḡrif* eines, bei dem das Umgekehrte der Fall ist. Wer mit mehreren Pferden sich einfindet, bekommt aber nur für eines davon seinen Anteil; Aḥmad aber sagt, er bekomme den Anteil für zwei Pferde; nach probablerer Ansicht bekommt das Pferd nur dann einen Anteil, wenn es den Reiter wirklich trägt; kämpft aber der Reiter auf einem geliehenen Pferde, so gehören die zwei Teile dem Eigentümer, falls dieser an der Schlacht teilnimmt; ist er aber nicht zugegen, so gebührt der Anteil dem Kämpfer und dem Eigentümer gebührt nur ein entsprechender Mietzins. Aḥmad sagt ferner, die zwei Teile gehören unbedingt dem Eigentümer. Alle anderen Tiere außer den Pferden bekommen keinen ordentlichen Anteil, sondern nur eine Abfertigung, wobei Kamel und Elefant gegenüber dem Maultiere zu bevorzugen sind und das Maultier gegenüber dem Esel.

Abschnitt (9).

Befindet sich unter den Kombattanten eine Person, die sich im Kampfe besonders angestrengt und gegenüber dem Feinde besondere Tapferkeit an den Tag gelegt hat, so steht es dem Herrscher frei, den Betreffenden aus dem für das Allgemeinwohl bestimmten Anteil eine Extragabe zu seinem ordentlichen Beuteanteil hinzuzufügen nach Maßgabe seines Einflusses auf den Kampf. Denn der Prophet hat einer Truppe gegenüber *nafl* geübt; der *nafl* ist eine Zugabe an Vermögen zu dem (ordentlichen) Beuteanteil, die der Heerführer dem schenkt, der eine Tat voll-

bringt, durch die große Verluste für den Feind verursacht werden, oder wer einen Sieg herbeiführt, oder den Weg zur Einnahme einer Festung weist, oder wie man sich vor einem Hinterhalt hüten kann, oder ein Unglück abwehrt und dgl. mehr. Diese Extragabe kann einer Einzelperson oder einer Gruppe im besonderen gegeben werden; es ist aber auch gestattet, diese Extragabe generell zu verleihen, indem man bekannt gibt: „Wer mir den Zugang zu der und der Festung weist, dem gebe ich das und das als Zugabe, oder wer das Tor der Festung öffnet, oder wer den und den tötet, oder wer den und den zur Stelle schafft“. Wer also das erfüllt, der hat Anspruch auf das ihm bedingungsweise Versprochene. Es ist ferner erlaubt, den *nafl* dem für das Allgemeinwohl bestimmten Anteil zu entnehmen und auch aus dem Grundstock der Beute auszusetzen, z. B. ein Drittel oder ein Viertel je nach der betreffenden Tat und der damit verbundenen Gefahr; die Bemessung dieses Teiles ist der Gewissenhaftigkeit des Heerführers überlassen. In der Tradition heißt es, daß der Prophet für die *bad'ah* ein Viertel und für die *rag'ah* ein Drittel als *nafl* ausgesetzt habe; die *bad'ah* ist die Truppe, die der Heerführer, bevor er das Kriegsgebiet betritt, vor sich hersendet, die *rag'ah* hingegen ist die Truppe, die er in das Kriegsgebiet zurückschickt, nachdem er selbst bereits die Richtung in islamisches Gebiet eingeschlagen hat. Die *rag'ah* aber bekommt deshalb mehr, weil sie, nachdem bereits Ermüdung eingetreten und der Feind aufmerksam geworden ist, und das Heer sich schon entfernt hat, noch einmal umkehrt, während bei der *bad'ah* das Umgekehrte der Fall ist. Uneinigkeit aber herrscht unter den Gelehrten bezüglich dieses erwähnten Drittels und Viertels; nach einer Ansicht sei das ein Drittel oder ein Viertel der Beute, nach anderer Ansicht aber bestehe das Verfahren darin, daß man um ein Drittel oder ein Viertel um den Betrag seines (ordentlichen) Anteils hinausgeht. Ebenso herrscht Uneinigkeit über die Geldquelle, der diese Extragabe zu entnehmen ist; nach einer Ansicht wäre es der Grundstock der Beute, nach anderer Ansicht aber das Fünftel des Fünftels, das für das Gemeinwohl zur Verfügung steht, nach einer dritten Ansicht die vier Fünftel (der Beute).

Abschnitt (10).

Wer vor der Verteilung auf seinen Anteil verzichtet, der darf das tun, sein Anteil wird dann für die übrigen reserviert. Es können aber auch nach probablerer Ansicht alle zusammen verzichten. Es ist aber nicht gestattet, daß der, der einen getötet hat, auf sein *salab* verzichte (nach probablerer Ansicht), ebenso wenig, daß die Verwandten (des Propheten) auf ihren Anteil verzichten. Nach der Verteilung aber ist der Verzicht nicht mehr erlaubt, weil dann das Eigentum schon in festen Händen ist. Man hat aber kein Eigentum an der Beute vor der Verteilung, und deshalb darf auch der Heerführer bei der Verteilung gewisse Personen mit bestimmten Stücken besonders beschenken. Nach anderer Ansicht aber erwirbt man Eigentum an der Beute dadurch, daß man sich ihrer bemächtigt, auch ohne daß sie verteilt wird.

Abschnitt (11).

Wenn irgendein Beutemacher vor der Verteilung ein Stück aus der Beute entwendet, so soll er bestraft werden, aber nicht schwer, durch Verstümmelung. Entwendet er aber dieses Stück nach der Verteilung und stammt das Stück aus dem Fünftel, so soll er nicht verstümmelt werden, und stammt es aus den vier Fünfteln und erreicht es den Betrag seines (eigenen) Anteils, so soll er nicht verstümmelt werden; übersteigt es aber seinen Anteil um den Betrag, für den als Strafe Verstümmelung festgesetzt ist, so soll er verstümmelt werden.

Abschnitt (12).

Ist die Verteilung der vier Fünftel erledigt, so wird das Fünftel verteilt, das man durch Verlosung ausgeschieden hat. Über seine Verteilung besteht Meinungsverschiedenheit: aš-Šāfi'ī und die Mehrzahl der Juristen meinen, daß es in fünf Anteile zu zerlegen sei, wie es im Qorān überliefert ist; Abū Ḥanīfah aber meint, es sei in drei Anteile zu zerlegen, und läßt die zwei ersten Anteile fortfallen; Abū 'Abbās endlich meint, es sei in sechs Anteile zu teilen, einen für Gott, der für die Interessen der Ka'bah verwendet werde, und die übrigen fünf im Qorān

erwähnten Anteile. Mālik sagt, der Imām verwende es nach seinem Gutdünken. Der erste Anteil nach der Meinung aš-Šāfi'ī's ist der Anteil des Gesandten Gottes, der nach seinem Tode für die Interessen der Muslime verwendet wird, z. B. für die Besoldung der Truppen, die Befestigung der Grenzdistrikte, den Bau der Festungen, für die Beschaffung von Waffen, die Besoldung der Richter, Gelehrten, Vorbeter, Gebetsrufer und was dergleichen Allgemeininteressen der Muslime mehr sind. Der zweite Anteil gehört den Verwandten des Propheten, das sind die Nachkommen Hāšim's und 'Abd al-Muṭṭalib's, der beiden Söhne 'Abd Manāf's; das sind diejenigen, denen es verboten ist, Almosensteuer anzunehmen; die Armen und Reichen sind darin vollkommen gleich zu behandeln, wobei der Mann den Anteil zweier Frauen bekommt; ebenso stehen sich darin gleich der ferner und der näher Verwandte. Es heißt ferner, daß die Beute eines jeden Landstriches denen gehöre, die darin wohnen. Der dritte Anteil gehört speziell den armen Waisen; eine Waise ist eine Person, die noch nicht mündig ist und keinen Vater hat; nach Erreichen der Mündigkeit gibt es keine Waise mehr, ebenso ist die Person keine Waise, deren Mutter gestorben ist, während der Vater noch lebt. Der vierte Anteil gehört den Armen, d. h. denen, die des Lebensunterhaltes für sich und ihre Angehörigen oder der vollständigen Befriedigung ihrer Bedürfnisse ermangeln. Der sechste Anteil gehört den Wanderern (Söhnen des Weges), d. h. den armen Reisenden, die sich auf der Durchreise befinden und sich zur Weiterreise anschicken.

Abschnitt (13).

Wenn die Ungläubigen den Muslimen irgendein Stück von ihrem Vermögen entreißen, so erwerben sie daran kein Eigentum, sondern dieses verbleibt im Eigentum seiner (bisherigen) Eigentümer. Und wenn die Muslime sich eines solchen Dinges bemächtigen, so ist der Inhaber der Sache vor der Verteilung der Erstberechtigte daran; wenn man dies bis zur Verteilung nicht in Erfahrung bringen kann, so soll derjenige, auf dessen Anteil diese Sache entfällt, aus dem Fünftel des Fünftels entschädigt werden und diesen Betrag dem Eigentümer ausbezahlen.

Mālik und Abū Ḥanīfah aber sagen, sie erwerben Eigentum an dem, was sie mit Gewalt und durch ihre Überlegenheit an sich bringen; wenn dann die Muslime es an sich bringen, so ist der Inhaber der Sache vor der Verteilung der Erstberechtigten daran und nach der Verteilung der Erstberechtigten an dem Preis der Sache, und in diesem Punkte besteht nach unserer Meinung kein Unterschied zwischen Immobilien, Mobilien und Ländereien. Abū Ḥanīfah sagt, wenn die Immobilien und Ländereien mit dem Kriegsgebiet in Verbindung stehen, so erwerben sie Eigentum daran, ist das aber nicht der Fall, so bleibt es bei der sonstigen dafür geltenden Bestimmung.

15. Kapitel.

Von dem Waffenstillstand und dem Sicherheitsvertrage und den Bestimmungen, die den Sicherheitsvertrag betreffen.

(1). Gott sagt (8, 63): „Sind sie aber zum Frieden geneigt, so sei auch du ihm geneigt und vertrau auf Allāh!“ Das Wort *hudnah* „Waffenstillstand“ ist abgeleitet von *hudūn*, d. h. „Ruhe“, weil der Waffenstillstand das Kriegsgetümmel und den Aufruhr ruhen läßt. Dem Herrscher und seinem Stellvertreter ist es gestattet, den Waffenstillstand für eine bestimmte Zone oder Gegend abzuschließen, falls das Interesse dies bedingt, sei es um dem muslimischen Heere Rast zu gönnen oder um seine Angelegenheiten zu ordnen oder seine Rüstungen zu steigern oder um den Übertritt der Ungläubigen zum Islām oder die Annahme der Kopfsteuer ohne Kampf zu arrangieren. Unstatthaft ist der Abschluß des Waffenstillstandes ohne den Herrscher oder dessen Stellvertreter, mit Rücksicht auf die damit verbundenen Mißstände, im Gegensatz zum Sicherheitspakte mit einzelnen Ungläubigen, denn dieser ist auch einzelnen Muslimen erlaubt, wie wir, so Gott will, noch ausführen werden.

Abschnitt (2).

Erlaubt ist der Waffenstillstand ohne Festlegung einer bestimmten zeitlichen Dauer unter der Bedingung, daß sich der Herrscher das Recht vorbehält, ihn, wann es ihm gutdünkt, zu kündigen. Es ist aber auch gestattet, daß er bezüglich seiner

Dauer genau festgelegt wird. Wenn also auf Seite der Muslime keine Schwäche vorliegt, so darf man den Waffenstillstand auf 4 Monate oder darunter abschließen; unstatthaft aber ist nach probablerer Ansicht eine Dauer von mehr als 4 Monaten; nach anderer Ansicht aber ist es doch erlaubt, darüber hinauszugehen bis zu einem Zeitraum von weniger als einem Jahr, aber nicht bis zu einem vollen Jahr auf einmal, es wäre denn, daß es sich um einen Waffenstillstand zur See handelt. Liegt aber bei den Muslimen eine Schwäche vor, so darf man über 4 Monate hinausgehen bis zu einem Jahr und darüber nach Maßgabe des Bedürfnisses bis zu 10 Jahren; denn der Prophet hat mit den Qurais einen Waffenstillstand auf 10 Jahre geschlossen. Über 10 Jahre aber darf man nach übereinstimmender Lehre grundsätzlich nicht auf einmal hinausgehen; geht man auch nur einen einzigen Tag darüber hinaus, so ist der Überschuß ungültig.

Abschnitt (3).

Ungültig ist der Waffenstillstand, der unter der Bedingung geschlossen wird, daß die muslimischen Gefangenen nicht befreit werden dürfen oder daß die Kopfsteuer weniger als einen Dīnār pro Jahr betrage, oder unter der Bedingung, daß man dem Partner Geld bezahle oder daß man ihm die Frauen zurückstelle, die als Gläubige überlaufen, und dgl. Bedingungen mehr, die gesetzlich verwerflich sind. Wird der Waffenstillstand unter einer von diesen Bedingungen abgeschlossen, so ist er null und nichtig.

Abschnitt (4).

Wenn der Waffenstillstand auf eine bestimmte Dauer gilt, so muß man bis zum Ablauf dieser Frist vom Gegner ablassen, widrigenfalls der Vertrag gebrochen ist. Sobald aber die Frist abgelaufen ist oder der Gegner den Vertrag kündigt oder eine Handlung begeht, die den Vertragsbruch notwendig beinhaltet, oder eine der gestellten Bedingungen nicht erfüllt, so ist der Vertrag mit ihm aufgehoben, wie wenn z. B. die Ungläubigen die Muslime bekämpfen oder mit ihren militärischen Fachleuten korrespondieren oder deren Aufmerksamkeit auf die Schwächen der Muslime lenken oder einen Muslim töten; sowohl in diesem

Falle, als auch falls der Vertrag mit ihnen abgelaufen ist, ist es erlaubt, einen nächtlichen Überfall auf sie zu unternehmen und über sie herzufallen und ihre Ahnungslosigkeit auszunützen. Wenn nur einige von ihnen den Vertrag brechen und die übrigen sie nicht durch eine mündliche Erklärung oder eine Handlung desavouieren, so ist der Vertrag mit allen aufgehoben. Wenn sie sie aber desavouieren und sich nicht mit ihnen solidarisch erklären und den Herrscher davon in Kenntnis setzen, daß sie am Verträge festhalten, so ist der Vertrag mit ihnen nicht aufgehoben.

Abschnitt (5).

Wenn der Herrscher seitens der Gegner, die einen Waffenstillstand abschließen, Verrat befürchtet, so darf er ihnen den Vertrag kündigen. Gott sagt (8, 60): „Und wenn du Verrätere von einem Volke fürchtest, so wirf ihnen den Vertrag hin mit gleicher Behandlung! Siehe, Allāh liebt nicht die Verräter!“ Wenn er ihnen den Vertrag auf sagt, so bekommen sie die Geiseln zurück, und wenn diese Frauen oder kleine Kinder sind, so bekommen sie auch ihre Angehörigen. Die in unserer Gewalt befindlichen Mönche sollen nicht getötet werden; denn als die Ungläubigen zur Zeit Mu'āwijah's den Vertrag mit uns brachen, enthielten sich die Muslime, sie zu töten, indem sie sagten: „Die Erfüllung eines Vertrages bei Treulosigkeit (des Gegners) ist besser als Treulosigkeit mit Treulosigkeit zu vergelten“. Und vom Propheten ist der Ausspruch überliefert: „Gewähre Sicherheit dem, der sich auf dich verläßt, und verrate nicht den, der dich verrät!“

Abschnitt (6).

Einzelnen Muslimen ist es gestattet, einzelnen Ungläubigen Sicherheit zu gewähren, falls durch ihren Sicherheitsvertrag der Kampf in einer Gegend nicht beeinträchtigt wird; z. B. darf das einer tun oder zehn oder hundert oder die Besatzung einer Festung; ungültig aber ist der Sicherheitsvertrag für eine ganze Gegend oder ein ganzes Land, außer wenn der Herrscher, oder wer ihn darin vertritt, ihn abschließt. Gültig ist der Sicherheits-

vertrag seitens eines jeden geschäftsfähigen, der freien Willensentscheidung mächtigen Muslims; der Freie und der Sklave, der Reiche und Arme, Mann und Frau stehen hierin einander vollkommen gleich; denn der Prophet hat gesagt: „Das Blut aller Gläubigen ist ebenbürtig und selbst dem Niedrigsten von ihnen soll schnell ihr Schutz zuteil werden“. Ferner hat er zu Umm Hānī¹ gesagt: „Nun nehmen wir in Schutz, wen du in Schutz genommen hast, o Umm Hānī!“ Ungültig aber ist der von einem Ungläubigen, Unmündigen, Wahnsinnigen und Gezwungenen geschlossene Vertrag, wie wenn z. B. die Feinde einen Gefangenen zwingen, mit ihnen einen Sicherheitsvertrag abzuschließen.

Abschnitt (7).

Der Sicherheitsvertrag kommt zustande durch jede mündliche Erklärung, die seinen Sinn vollständig zum Ausdruck bringt, es sei ausdrücklich oder figürlich mit der entsprechenden Absicht. Die ausdrückliche Erklärung besteht darin, daß man sagt: „Ich gewähre dir Schutz, und du bist sicher!“ oder „Du stehst in meinem Schutze“ oder „Ich nehme dich in meinen Schutz, und du bist geschützt, du hast nichts zu besorgen und zu befürchten“. Daher stammt das persische Wort *matras* (*mā tārs* „fürchte nicht!) d. h. Schild, Panzer, Brustwehr. Die figürliche Erklärung mit der entsprechenden Absicht besteht

¹ Umm Hānī Fāḥitah bint Abī Ṭālib nahm bei der Eroberung von Mekka den Islām an, während ihr Gatte Hubairah b. 'Amr Götzendiener blieb. Ibn Hišām, 820 läßt sie selbst erzählen: „Als Moḥammed sich auf der Höhe von Mekka niedergelassen hatte, flüchteten sich Maḥzūmiten vom Geschlecht meines Schwiegervaters . . . zu mir. Mein Bruder 'Alī kam herbei und sagte: ‚Bei Gott, ich erschlage sie!‘ Ich schloß mein Haus hinter ihnen und ging zu Moḥammed, der sich gerade aus einem hölzernen Gefäß wusch, an dem noch Spuren von Teig waren, während seine Tochter Fāṭimah ihm sein Gewand vorhielt. Als er sich gewaschen hatte, zog er sein Gewand an und betete das Morgengebet mit 8 Kniebeugungen, dann ging er auf mich zu, hieß mich willkommen und fragte mich, was mich herführe. Ich erzählte ihm von den beiden Männern und von 'Alī. Da sagte er: ‚Wen du beschützezt, den beschützen auch wir, wem du Sicherheit gewährst, dem gewähren auch wir Sicherheit; er darf sie nicht töten‘. Die beiden waren al-Ḥārīṭ b. Hišām und Zubair b. Abī Umaiḥjah b. al-Muḡīrah“.

darin, daß man sagt: „Sei, wie du willst!“ oder „Du kannst dich bewegen, wie es dir beliebt“ oder „Sei guten Mutes!“ Al-Māwardī aber sagt, der Ausdruck „Du hast nichts zu besorgen und zu befürchten“ sei eine figürliche Erklärung. Der Sicherheitsvertrag kann auch durch eine bloße Gebärde, durch figürliche Redeweise und durch Gesandtschaft abgeschlossen werden, einerlei ob der Gesandte ein Muslim oder ein Ungläubiger ist. Er kommt aber nur dann zustande, wenn der Ungläubige davon Kenntnis hat und ihn annimmt; lehnt er ihn ab, so ist er null und nichtig. Der Sicherheitsvertrag erstreckt sich aber nicht auf die Personen und das Vermögen, das der Ungläubige auf Kriegsgebiet zurückgelassen hat, es wäre denn, daß er sich das ausdrücklich ausbedingt. Unstatthaft ist es, hinsichtlich der Dauer des Sicherheitsvertrages über 4 Monate hinauszugehen.

Abschnitt (8).

Der Sicherheitsvertrag mit einem Ungläubigen kann nur solange gültig abgeschlossen werden, als er imstande ist, sich zu verteidigen; nach seiner Gefangennahme und schweren Verwundung ist der Sicherheitsvertrag mit ihm ungültig. Wenn einmal der Sicherheitsvertrag mit seinen Bedingungen gültig abgeschlossen ist, so darf der Herrscher oder sonstwer ihn nicht für ungültig erklären, außer wenn er seitens der Ungläubigen Verrat befürchtet. Unerlaubt ist der Sicherheitsvertrag mit einer Person, durch deren Sicherung die Muslime Schaden erleiden würden, wie z. B. mit dem Spion. Wenn ein *Dimmī* einen Ungläubigen ausspioniert, so ist der Vertrag mit ihm aufgehoben, und wenn ein Muslim einen Ungläubigen ausspioniert, so soll er gezüchtigt werden. Abū Ḥanīfah aber sagt, er soll bestraft und längere Zeit der Freiheit beraubt werden. Mālik aber sagt, das sei der Gewissenhaftigkeit des Herrschers anheimgestellt.

Abschnitt (9).

Wenn ein feindlicher Kriegsteilnehmer islamisches Gebiet betritt, ohne einen Sicherheitsvertrag mit dem Herrscher oder dessen Stellvertreter oder mit einzelnen Muslimen abgeschlossen zu haben, so darf man ihn töten oder zum Sklaven machen;

man darf ihn aber auch amnestieren oder gegen Lösegeld freigeben, wie oben gesagt. Sein Vermögen aber ist *faj*, weil es ohne Kampf zugeflossen ist. Falls er sich aber darauf beruft, daß er als Gesandter gekommen sei, so soll man die Hand von ihm lassen, bis sich seine Sache bestätigt.

Abschnitt (10).

Falls der feindliche Kriegsteilnehmer die Erlaubnis erhält, islamisches Gebiet zu betreten, und der Herrscher in seinem Kommen einen Vorteil erblickt, sei es wegen eines Handelsgeschäftes, aus dem die Muslime Vorteil ziehen, oder als Gesandter oder um *sabj*-Gefangene zu erhandeln, so ist ihm das gestattet, außer das Betreten von Mekka und des heiligen Bezirks von Mekka; denn das Betreten dieser Stätte ist unter keinen Umständen gestattet. Wenn ihm dann das Betreten einer erlaubten Stätte gestattet wird, so darf er sich sogar 10 Tage lang oder eine andere ungefähr so lange Zeit dort aufhalten. Wünscht er eine Verlängerung dieser Frist, so darf man ihm einen Aufenthalt bis zu 4 Monaten gewähren, aber nicht mehr. Bleibt er so lange, als ihm gewährt wurde, so gelten für ihn während dieser Frist die für die *Dimmā*'s geltenden Bestimmungen, insofern als man ihn und sein Vermögen und was damit im Zusammenhange steht, schützt. Und bezüglich seines Verhaltens gelten für ihn die Bestimmungen des islamischen Gesetzes.

16. Kapitel.

Von der Bekämpfung islamischer Sektierer und von den Pflichten des Herrschers bei ihrer Bekämpfung.

(1). Gott sagt (49, 9): „Und wenn zwei Parteien der Gläubigen miteinander streiten, so stiftet Frieden unter ihnen; und wenn sich die eine gegen die andere vergeht, so kämpfet gegen die, welche sich vergeht, bis sie zu Allāh's Befehl zurückkehrt; und wenn sie zurückkehrt, so stiftet Frieden unter ihnen“ usw. Diejenigen, die sich zum Herrscher in Gegensatz stellen, indem sie gegen ihn ausrücken und ihm die Gefolgschaft aufsagen und sich weigern, eine ihnen obliegende Pflicht zu erfüllen, zerfallen

in Sektierer und andere. Die Sektierer sind diejenigen, die den Gehorsam gegen den Herrscher und die Gefügigkeit ihm gegenüber mit einer Proklamation und mit dem Einsatz von Machtmitteln, die sie verteidigen, aufgeben; die anderen sind diejenigen, die ihm den Gehorsam verweigern, ohne Proklamation und ohne Machtmittel oder mit Machtmitteln ohne Proklamation oder mit Proklamation ohne Machtmittel. Die Rechtsnormen bezüglich der zwei Gruppen sind verschieden; wir werden sie, so Gott will, anführen. Wenn sich eine muslimische Partei mit Macht- und Verteidigungsmitteln gegen den Herrscher erhebt und seine Absetzung erstrebt oder den Gehorsam gegen ihn aufkündigt oder eine obliegende Pflicht durch eine offene Proklamation verweigert, und er (der Herrscher) sie nur durch ihre Bekämpfung zum Gehorsam gegen ihn zurückführen kann, so haben wir es mit Sektierern zu tun. Der Herrscher soll zuerst die Frage an sie richten, was sie ihm vorzuwerfen hätten, und mit ihnen über ihre Ansicht disputieren; machen sie einen Einwurf, so soll er diesen beseitigen, indem er ihnen eine Erklärung gibt, auf die sie eingehen können. Wenn sie sich über ein Unrecht beklagen, so soll er es aus der Welt schaffen; und wenn sie dann zum Gehorsam zurückkehren, so soll er sie verschonen. Weigern sie sich aber, so soll er sie bekämpfen. Bereuen sie aber, so soll man ihre Reue annehmen und ihre Bekämpfung aufgeben. Beharren sie aber auf ihrem Vorhaben, so muß man sie bekämpfen. Wegen der Sektiererei sind sie aber nicht als Ungläubige anzusehen, sondern sie sind durch ihre Proklamation Empörer und Sünder. Was aber die betrifft, die dem Herrscher den Gehorsam aufsagen mit einer Proklamation ohne Machtmittel oder mit Machtmitteln ohne Proklamation, sondern durch störrigen Eigensinn, so bestehen für sie Normen, die von den für die Sektierer geltenden abweichen und die wir, so Gott will, anführen werden.

Abschnitt (2).

Wir haben erklärt, daß die Sektierer solche Leute sind, die mit einer Proklamation und mit Macht- und Verteidigungsmitteln dem Herrscher den Gehorsam verweigern; somit gehören

zur Qualifikation der Sektierer unbedingt die zwei Erfordernisse: Proklamation und Machtmittel. Die Proklamation besteht darin, daß man z. B. den Aufruf erläßt: „Verweigert die Almosensteuer!“ Die Macht- und Verteidigungsmittel aber wirken sich dahin aus, daß man den Befehlen der Sektierer Gehorsam leistet und daß sie sich in einer solchen Lage befinden, daß der Herrscher, um sie zum Gehorsam zu zwingen, Geld ausgeben, Leute in Bereitschaft setzen und einen Kampf ansagen muß; für diese Sektierer finden gewisse Normen Anwendung, die sich auf ihre Amtshandlungen, auf die Art und Weise ihrer Bekämpfung und auf die Entschädigung für das, was sie vernichtet haben, beziehen. Wir werden darüber, so Gott will, ausführlich sprechen.

Abschnitt (3).

Über ihre Amtshandlungen.

Das Zeugnis unbescholtener Sektierer ist gesetzlich zulässig, vorausgesetzt, daß sie nicht *fāsiq*¹ sind, und die Urteile ihrer Richter in den Landesteilen, deren sie sich bemächtigt haben, sind rechtswirksam, falls sie unbescholten sind und nach Gesetz und Recht urteilen. Ist aber ihr Zeuge *fāsiq*, so wird sein Zeugnis nicht angenommen, oder wenn ihr Richter das Leben der Treugebliebenen für vogelfrei erklärt oder Urteile fällt, durch die er sich mit einer Textstelle des Qorāns oder mit einem auf Grund des Konsensus oder eines klaren Analogieschlusses geltenden Gesetze in Widerspruch setzt, so hat sein Urteil keine gesetzliche Wirkung und muß abgelehnt werden. Und wenn von einem sektiererischen Richter ein Akt mit einem Urteil einem treugebliebenen Richter übermittelt wird und dieser Richter ein solcher ist, dessen Entscheidung rechtswirksam ist, so ist es erlaubt, danach vorzugehen, besser aber ist es, es zurückzuweisen. Abū Ḥanīfah aber sagt, es sei nicht erlaubt, es anzunehmen. Wenn man aber nicht weiß, ob es ein Richter ist, dessen Entscheidung rechtswirksam ist oder nicht, so bestehen hinsichtlich der Frage, ob man es annehmen und danach vor-

¹ Vgl. Isamica VII 1, S. 42, Anm 2.

gehen dürfe, zwei Ansichten: Ibn Kağğ sagt, aš-Šāfi'ī habe sich dafür entschieden, es zurückzuweisen und in diesem Sinne habe sich auch Abū Ḥanīfah ausgesprochen. Ihre Amtshandlungen, wie z. B. die Verhängung von Strafen, Einhebung der Almosensteuer, Erhebung der Grund- und Kopfsteuer und die Repartition der Löhnungen der regulären Soldtruppen auf ihre Truppen werden angerechnet; und wenn die rechtmäßigen Machthaber wieder in diesen Gebieten Einzug halten, so wird keine von diesen Leistungen mehr von ihnen gefordert, sondern alle derartigen Zahlungen in Anrechnung gebracht. Wenn aber die rechtmäßigen Machthaber davon keine Kenntnis haben und die Personen, von denen diese Leistungen erhoben worden sind, sich darauf berufen, so soll man darüber Erhebungen pflegen; handelt es sich um Almosensteuer oder um Strafgelder, so soll die eidliche Behauptung des Betreffenden anerkannt werden; handelt es sich aber um Kopf- oder Grundsteuer, so wird ihm nur auf Grund eines Beweises Glauben geschenkt. Was aber die Empörer betrifft, die eine Proklamation erlassen haben, aber über keine Machtmittel verfügen, oder solche, die über Machtmittel verfügen, ohne eine Proklamation erlassen zu haben, so haben die von ihren Richtern gefällten Entscheidungen keine Rechtswirksamkeit und ihre Erfüllung der Normen und Gesetze wird nicht in Anrechnung gebracht. Nach anderer Ansicht aber werden diese von den über Machtmittel verfügenden Empörern erbrachten Leistungen angerechnet, damit die Bewohner dieser Gegenden nicht dadurch geschädigt werden, daß diese Leistungen mehrfach von ihnen eingehoben werden.

Abschnitt (4).

Über die Art und Weise ihrer Bekämpfung.

Der Endzweck dieser Bekämpfung liegt darin, sie wieder zum Gehorsam zurückzuführen und die durch sie verursachten Schäden abzuwehren. Falls dies auf eine bestimmte Weise möglich ist, soll man nicht zu einer strengeren Methode greifen; und wann immer es möglich ist, sie durch Gesandtschaften, Warnungen, gütliches Zureden und Einschüchterung zum Gehorsam zurückzuführen, so soll man sie nicht gleich mit ihrer Bekämpfung

zur Vernunft bringen. Verharren sie aber auch dann noch bei ihrer Halsstarrigkeit, dann soll man sie hinrichten lassen. Bitten sie um eine Gnadenfrist und hegt der Herrscher die Überzeugung, daß sie beabsichtigen, die Rückkehr zum Gehorsam zu erwägen und sich darüber zu beraten, so soll er ihnen die Frist gewähren. Ist er aber der Überzeugung, daß sie entschlossen sind, sich zusammenzuschließen und auf Hilfe zu warten, so soll er ihnen keinen Aufschub gewähren. Ist es möglich, einen durch Gefangenschaft zur Pflicht zurückzuführen, so soll man ihn nicht schwer verletzen, und läßt es sich durch eine schwere Verletzung bewerkstelligen, so soll man ihm nicht den Garaus machen. Läßt es sich aber nur durch erbitterten Kampf und rücksichtslosen Krieg ermöglichen, dann entzieht sich die Sache der Kontrolle. Im Kriege soll man den Fliehenden verfolgen, aber die Verwundeten nicht abschlagen; man soll ferner den nicht bekämpfen, der seine Waffen wegwirft und den Kampf aufgibt; so auch, wenn ihre Truppen fliehen und sich zerstreuen, ihre Machtmittel sich unwirksam erweisen und ihr Zusammenhalt sich löst. Zeigen sie sich aber geschlossen unter dem Plane ihres Führers, so sollen wir sie verfolgen und nicht von ihnen ablassen, bis sie zum Gehorsam zurückkehren. Und wenn einer von ihnen zurückbleibt, so brauchen wir ihn nicht zu verfolgen oder zu töten. Und wenn einer von ihnen den Rücken kehrt, um sich zum Kampf zu wenden oder um Anschluß an einen nahen Trupp zu gewinnen, so soll man ihn verfolgen und bekämpfen; ist aber der Trupp ferne, so soll man ihn nicht verfolgen. Abū Ḥanīfah aber sagt, solche Leute solle man verfolgen und töten. Ihre Gefangenen aber sollen nicht getötet werden und ebensowenig ihre Schwerverwundeten. Abū Ḥanīfah aber erklärt es für erlaubt, sie (beide) zu töten, nachdem man sie gefesselt hat. Die gefangenen Kombattanten der Empörer sollen in Gewahrsam gehalten werden, bis der Krieg beendet und ihr Zusammenhalt gesprengt ist und man überzeugt sein darf, daß ihre Gemeinschaft vernichtet ist, es wäre denn, daß sie zum Gehorsam gegen den Herrscher zurückkehrt. Ihre gefangenen Frauen, Unmündigen und Sklaven werden bis zur Beendigung des Krieges in Gewahrsam gehalten, dann aber freigelassen; nach anderer Ansicht aber werden sie,

wenn ihre Festhaltung sie (die Empörer) zum Gehorsam und zur Pflichterfüllung zurückführt, nicht freigelassen, bis sie sich fügen. Wenn wir Waffen von ihnen erbeuten, so stellen wir ihnen diese nicht mehr zurück, bis der Krieg beendet ist und wir überzeugt sein können, daß durch ihre Zerstreuung oder durch die Rückkehr zum Gehorsam ihre Gemeinschaft vernichtet ist. Statt der Kriegswerkzeuge soll ihnen nach Beendigung des Krieges aus den sonstigen Vermögensstücken Ersatz geleistet werden. Unstatthaft ist ihre Bekämpfung mit den allgemein üblichen Mitteln und solchen, deren Wirkung allzu stark ist, wie Wurfmaschinen, Feuer, Abfeuern brennender Flüssigkeiten, es wäre denn, daß sie ihrerseits uns damit bekämpfen und wir in die Notlage versetzt werden, uns durch Repressalien zu verteidigen. Wenn sie sich in einer Festung verschanzen, in der sich nicht zu den Empörern gehörige Untertanen aufhalten, so sollen wir sie nicht mit Feuer oder Wurfmaschinen beschießen, sondern sie belagern und in die Enge treiben. Zu ihrer Bekämpfung soll man nicht die Hilfe der Ungläubigen in Anspruch nehmen. Abū Ḥanīfah aber sagt, es sei erlaubt, aber nicht die Hilfe solcher Leute, die aus Feindschaft oder aus Gegnerschaft gegen ihren Glauben beabsichtigen, sie im Falle der Flucht zu töten. Wenn hingegen die Empörer die Feinde gegen uns zu Hilfe rufen und mit ihnen einen Klientelvertrag abschließen, so hat der mit ihnen abgeschlossene Vertrag für uns keine verpflichtende Wirkung, sondern es finden auf sie die für feindliche Kombattanten geltenden Normen Anwendung, indem wir sie, auch wenn sie fliehen, töten und ihre Habe vernichten. Wenn sie aber Klienten gegen uns zu Hilfe rufen und diese, ohne gezwungen zu sein, ihnen folgen, so sind diese wie Feinde zu behandeln; sind sie aber gezwungen worden, so gelten für sie die für Empörer geltenden Normen.

Abschnitt (5).

Über die Schadensgutmachung.

Der Treugebliebene haftet nicht für das, was er im Kampfe gegen den Empörer im Verlaufe des Kampfes an Menschenleben oder Vermögen vernichtet. Dasselbe gilt nach probablerer An-

sicht für das, was der Empörer anlässlich des Kampfes und aus Notwendigkeit vernichtet. In diesem Sinne äußern sich auch Mālik, Abū Ḥanīfah und Aḥmad. Für das aber, was er außerhalb des Kampfes vernichtet, ist er haftbar. Und für das, was ohne Kriegsnotwendigkeit vernichtet wird, ist der Empörer im besonderen haftbar. Wenn sich der Empörer einer Sklavin oder einer Sklavin, die Kinder geboren hat, bemächtigt und sie schwächt, so hat er sich der (dafür vorgesehenen) Strafe zu unterziehen. Ist sie aber vergewaltigt worden, so obliegt ihm auch die Zahlung des *mahr*. Wenn er mit ihr ein Kind zeugt, so ist dieses Sklave des Eigentümers des Mädchens.

Wenn zwei Parteien, die sich gegen den Herrscher empören, einander bekämpfen, so soll man nicht die eine gegen die andere unterstützen, es wäre denn, daß die eine zum Gehorsam zurückkehrt. Und wenn ein Treugebliebener einem Empörer Sicherheit gewährt, so hat der mit ihm geschlossene Sicherheitsvertrag rechtliche Wirkung. Wenn zwei Parteien einander bekämpfen, um sich die Vormachtstellung zu erringen oder zu plündern oder aus Parteifanatismus, ohne aber den Gehorsam gegenüber dem Herrscher aufzusagen, so gelten beide als Übertreter und jeder von beiden obliegt die Haftpflicht für das, was sie zum Schaden der anderen an Menschenleben oder Vermögen vernichtet.

17. Kapitel.

Von dem Klientelvertrage und den dafür geltenden Bestimmungen und von den Obliegenheiten, die sich aus der Kontraktpflicht ergeben.

(1). Gott sagt (9, 29): „Kämpfet gegen jene, die nicht an Allāh glauben“ usw. bis zu der Stelle, wo es heißt: „... von denen, welchen die Schrift gegeben ward, bis sie den Tribut aus der Hand (d. h. ohne Vermittler) gedemütigt entrichten“. Der Klientelvertrag kann in gültiger Weise nur von dem Herrscher oder von dem, der ihn darin vertritt, abgeschlossen werden, und er hat dann die Pflicht, ihn einzuhalten, es wäre denn, daß die betreffenden Personen zu denen gehören, von denen man sich der Falschheit und der Spionage zugunsten der Ungläubigen

versehen muß. Der Klientelvertrag kann nur mit solchen Personen geschlossen werden, die eine Offenbarungsschrift besitzen, wie die Juden und Christen, oder solchen, die etwas Ähnliches wie eine Offenbarungsschrift besitzen, wie die persischen Feueranbeter; ebenso kann er geschlossen werden mit den Sabiern und den Samaritanern, wenn sie mit den „Schriftbesitzern“ in den Glaubensgrundsätzen übereinstimmen. Nicht aber darf der Klientelvertrag abgeschlossen werden mit den Götzendienern, islamischen Apostaten und solchen Personen, die zum Judentum und Christentum übertreten, nachdem sie ihren bisherigen Glauben abgeschworen und mit dem Islām vertauscht haben. Ferner kann der Vertrag mit einer Person abgeschlossen werden, deren eine Elternteil zu den Schriftbesitzern gehört (nach probablerer Ansicht); es heißt aber, wenn der Vater des Betreffenden Götzendiener ist, so kann der Vertrag mit ihm nicht abgeschlossen werden.

Die äußere Form des Vertragsschlusses besteht darin, daß der Herrscher oder dessen Stellvertreter die Erklärung abgibt: „Ich siedle euch an“ oder „Ich gestatte euch hiermit, auf islamischem Gebiete zu verbleiben unter der Bedingung, daß ihr die Kopfsteuer entrichtet und euch den islamischen Gesetzen fügt“. Unerläßlich ist aber auch eine mündliche Erklärung seitens der Klienten, die entnehmen läßt, daß sie die Erklärung des Herrschers annehmen. Nehmen sie an, so treten sie dadurch in den Klientelvertrag ein. Ungültig ist der Klientelvertrag auf Zeit.

Abschnitt (2).

Das Minimum der Kopfsteuer beträgt einen Dīnār in Barem oder dessen Äquivalent pro Jahr; unstatthaft ist es, unter diesen Betrag herabzugehen. Es empfiehlt sich, vom Reichen 4 Dīnār, vom Wohlhabenden 2 Dīnār und vom Unbemittelten 1 Dīnār zu erheben. Dies ist auch die Meinung Abū Ḥanīfah's. Wird aber mehr als 4 Dīnār ausbedungen, so ist das erlaubt; Mālik aber verbietet das. Weniger als 1 Dīnār aber ist nicht gestattet. Die Berücksichtigung, ob einer bemittelt oder unbemittelt ist, richtet sich nach dem Zeitpunkt der Zahlungsverpflichtung, nicht nach dem Augenblick des Vertragsabschlusses. Die Kopf-

steuer ist am Ende des Jahres zu erheben; dies ist auch die Meinung Mālik's und Aḥmad's; Abū Ḥanīfah hingegen sagt, am Jahresanfang.

Abschnitt (3).

Wenn ein Klient nach Ablauf des Jahres oder während des Jahres zum Islām übertritt, so entfällt die Kopfsteuer für die bereits (bis dahin) abgelaufene Zeit nicht. Und wenn er zwei Jahre lang die Taxe nicht bezahlt, so muß das Ganze von ihm erhoben werden. Abū Ḥanīfah und Mālik aber sagen, in diesem Falle entfalle die Taxe. Die Verpflichtung zur Zahlung der Kopftaxe des Verstorbenen geht auf die Legate und Testamente über wie alle sonstigen Schulden. Die Kopftaxe soll am Ende des Jahres ohne Strenge erhoben werden wie alle sonstigen Schulden; nach anderer Ansicht aber soll sie vielmehr so erhoben werden, daß damit eine Erniedrigung und Demütigung gegeben ist.

Abschnitt (4).

Wenn ein Kopfsteuerpflichtiger ersucht, daß man diese von ihm unter dem Titel der Almosen (Vermögens-)steuer, nicht unter dem der Kopfsteuer erheben möge, so steht es dem Herrscher frei, ihm diese Bitte zu gewähren unter der Bedingung, daß er sie verdoppelt; es wird demgemäß von 200 Dirham 10 erhoben, von 100 Dīnār 5 Dīnār und von 1000 Dīnār 50 Dīnār, ebenso von dem Nutzvieh, weil 'Omar den arabischen Christen diese Bitte gewährte und seine Gefährten ihm beipflichteten¹.

Abschnitt (5).

Wenn der Herrscher mit einem Volke den Klientelvertrag schließt, soll man ihre Namen, Quartiere, Stammbäume und ihre Religionszugehörigkeit aufzeichnen und über jede Kategorie

¹ Es handelt sich um eine Ausnahmebestimmung 'Omar's I., die er zugunsten des arabischen Stammes Taglib machte, der in Mesopotamien seine Wohnsitze hatte; er wollte die Angehörigen dieses Stammes als reine Araber nicht den unterworfenen Völkern gleichstellen, obgleich sie den Islām anzunehmen sich weigerten und beim Christentum ausharrten. 'Omar verordnete, daß die Taglib die doppelte Armentaxe *ṣadaqah*, *zakāh* entrichten, hingegen von der Kopf- und Grundsteuer befreit sein sollten.

von ihnen einen Aufseher setzen, der sie registriert und bekannt gibt, wer von ihnen stirbt, oder wer zum Islām übertritt oder verreist oder von einer Reise zurückkehrt oder ankommt, und der sie stellig macht, sobald die Verpflichtung zur Zahlung der Kopftaxe eintritt.

Abschnitt (6).

Einem Unmündigen und einem Unfreien oder teilweise Unfreien obliegt keine Kopfsteuer, ebenso nicht der Frau, dem Hermaphroditen und vollkommen Geistesgestörten. Mit ihren (der Klienten) Kindern wird, sobald sie volljährig werden, der Klientelvertrag geschlossen, wenn sie wollen, nach anderer Ansicht aber wird von ihnen (automatisch) die den Vätern obliegende Taxe erhoben. Wenn jemand an intermittierendem Wahnsinn leidet, so werden die Tage seiner lichten Zwischenräume zusammengerechnet, und wenn diese ein volles Jahr ausmachen, so wird die Taxe für ein Jahr erhoben. Abū Ḥanīfah aber sagt, man solle darauf Rücksicht nehmen, was überwiegt; überwiegt die Dauer der Geistesgestörtheit die Zeit der lichten Zwischenräume, so entfalle die Kopftaxe, überwiegen aber die lichten Zwischenräume, so ist sie zu entrichten. Pflicht ist die Kopftaxe für den chronisch Kranken, Blinden, Mönch, den hinfälligen Greis, den erwerbsunfähigen Armen; wenn eine von diesen Personen sich in Zahlungsschwierigkeiten befindet, so soll ihr ein Moratorium bewilligt werden bis zu dem Zeitpunkte, wo ihr die Zahlung leicht fällt, dann aber ist das Ganze von ihr zu fordern. Abū Ḥanīfah, Mālik und Aḥmad aber behaupten, daß ihnen für die Zeit der Unfähigkeit keine Taxe obliegt.

Abschnitt (7).

Sobald der Klientelvertrag in gültiger Weise abgeschlossen ist, steht ihnen (den Klienten) uns gegenüber der Anspruch zu, daß wir ihr Leben, ihr Vermögen und ihre Tempel, deren Fortbestand ihnen erlaubt ist, unangetastet lassen, ebenso ihre be rauschenden Getränke, so lange sie damit nicht in die Öffentlichkeit treten; tun sie das aber, so verschütten wir die Getränke, ohne dafür haftbar zu sein. Ferner obliegt uns die Pflicht, jeden

Muslim oder andere, die gegen die Klienten etwas Böses im Schilde führen, abzuhalten, falls sie sich auf islamischem Gebiete aufhalten; befinden sie sich aber auf Kriegsgebiet, so obliegt uns ihre Verteidigung nicht.

Abschnitt (8).

Über die Obliegenheiten, die sich aus dem Klientelvertrag ergeben.

Diese sind in dem Erlaß enthalten, den 'Omar b. al-Ḥaṭṭāb an die Christen von Syrien gerichtet hat, als dieses erobert wurde. Dieser Erlaß befiehlt, daß sie die Kopfsteuer aus der Hand (d. h. ohne Vermittler) gedemütigt entrichten, daß sie sich an die für sie geltenden islamischen Gesetze, z. B. die Strafe für Unzucht, Ehebruch, Diebstahl, die Haftung für Raub, und was dergleichen Bestimmungen mehr sind, halten. Ferner keinen muslimischen Reisenden zu hindern, sich in ihren Kirchen einzuquartieren, und sie drei Tage lang mit Speise und Trank zu versorgen, sowie ihnen und ihren Reittieren die Kirchen einzuräumen; ferner in den Kirchen die Glocken nur leise anzuschlagen und dort ihre Stimme bei der Rezitation und beim Gebet nicht zu laut zu erheben, so daß es die Muslime hören können; sich in dem Teile der Kirchen, der von den Muslimen mit Beschlag belegt ist, nicht zu versammeln; in den islamischen Gebieten kein Kloster, keine Kirche, keine Einsiedelei oder Mönchszelle neu zu errichten; was davon verfallen ist, nicht wieder herzustellen und darin oder in irgendeiner ihrer Behausungen einem Spion zur Ausspähung der Muslime Unterschlupf zu gewähren; ferner kein Kreuz auf ihren Kirchen sowie auf den Straßen und Bazaren der Muslime zur Schau zu stellen und ebensowenig eines ihrer Bücher; nicht den Qorān zu studieren und ihre Kinder nicht darin zu unterrichten; keinen ihrer Leute oder von anderen am Übertritt zum Islām zu hindern, falls er dazu geneigt ist; weiter die Muslime zu ehren und sich vor ihnen von den Sitzen zu erheben und sie hoch zu schätzen, sie auf ihren Wegen und Straßen recht zu führen; sie nicht in ihren Häusern auszuspähen; sich in ihrem Auftreten oder in der Kleidung nicht den Muslimen anzugleichen, sei es in betreff der Mütze, des Turbans, der

Beinkleider, der Sandalen oder des Haarscheitels; sich nicht ihrer Sprache und Schrift zu bedienen; ihre Siegelringe nicht mit arabischen Schriftzeichen zu gravieren; nicht auf Pferden und Sätteln zu reiten; keine Schwerter umzuhängen, keine Waffen anzukaufen oder solche am Wohnort oder auf der Reise bei sich zu tragen; die berauschenden Getränke nicht feilzuhalten oder zu zeigen; nicht mit den Palmzweigen und dem Idol¹ öffentliche Prozessionen abzuhalten; mit Schweinen nicht an den Muslimen vorüberzugehen; bei den Beerdigungen ihrer Verstorbenen keine Lichter in den Straßen der Muslime herumzutragen; bei ihren Leichenbegängnissen nicht die Stimme zu erheben, die Gesichter ihrer Toten nicht abzudecken und mit ihren Toten nicht an den Toten der Muslime vorüberzugehen; keine gegen die Muslime geplante Hinterlist geheimzuhalten; keine Sklaven zu nehmen, die schon im Besitze von Muslimen waren; den Vorderteil des Kopfes zu scheren und die Stirnlocken zusammenzurollen, den Gürtel um die Leibesmitte fest zusammenzubinden und nur mit dem Gürtel zu gehen; sich, wo immer sie sich aufhalten, ehrbar zu benehmen; keinen Muslim zu schlagen; keinen zu ihrer Religion zu ermuntern oder in diese einzuführen; keiner von ihnen soll mit einem Muslim ein Kompagniegeschäft eingehen, es wäre denn, daß die Geschäftsführung dem Muslim zusteht. Ferner dürfen sie nichts von unseren *sabj*-Gefangenen verletzen. Wer einen Muslim schlägt, der hat den mit ihm geschlossenen Vertrag gebrochen. Und wenn sie irgend eine von den vorstehenden Bestimmungen verändern oder eine Bedingung, die sie selbst übernommen und für die sie Garantie geleistet haben, nicht erfüllen, so besteht kein Klientelverhältnis mehr, und es ist dann ihnen gegenüber dasselbe erlaubt wie gegenüber Empörern und Sektierern.

Dies ist der Inhalt des Erlasses 'Omar's. Bezüglich gewisser

¹ „Im Text steht *bā'una*, ein Wort, das in den arabischen Wörterbüchern fehlt. Man könnte es für das syrisch-aramäische *bā'uta* halten, wobei ein Schreibfehler das *t* in ein *n* verunstaltet hat. In den von Amari benützten Texten steht *tāgutinā*, d. i. unserem Götzenbilde (wohl das Kruzifix) und diese Lesart scheint mir besser“ (A. v. Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, S. 103, Fußnote).

Punkte seines Inhaltes bestehen jedoch unter den maßgebenden Juristen Meinungsverschiedenheiten.

Die maßgebenden und angesehensten Juristen sagen:

Abschnitt (9).

Was die Bestimmungen über ihre Wohnungen, Kirchen und Fahrzeuge betrifft, so ist es ihnen verboten, höher zu bauen als ihre muslimischen Nachbarn; das ist Religionsgesetz, das auch durch die Einwilligung des Nachbarn nicht aufgehoben wird. Verboten ist ihnen aber auch, gleichhoch zu bauen, mag auch der Bau des muslimischen Nachbarn noch so niedrig sein. Besitzen sie bereits ein hohes Haus, so sind sie darauf zu belassen. Falls es verfällt, ist es verboten, es höher oder gleichhoch zu bauen, gerade so als ob es neu erbaut würde. Nicht gestattet ist ihnen ferner, neue Kirchen, Klöster oder Mönchszellen in Städten zu errichten, die die Muslime neu angelegt haben, wie Kairo, Baṣrah und Kūfah, ebenso nicht in Städten, deren Bevölkerung zum Islām übergetreten ist, wie die Stadt des Propheten, und in Jemen, noch auch in Gebieten, die die Muslime mit Gewalt erobert haben, wie Ägypten und Syrien und gewisse dazu gehörige Gebiete — die Gott erhalten möge! — . Jedesmal wenn in derartigen Gebieten Kirchen neu errichtet werden, muß man sie niederreißen. Was aber die alten aus vorislamischer Zeit stammenden Kirchen betrifft, so muß man unterscheiden: befinden sie sich auf einem Gebiete, das mit Gewalt erobert wurde, wie Ägypten und das binnenländische Syrien und gewisse dazugehörige Gebiete, so sind sie niederzureißen; sind sie aber in einem Gebiete, das durch Kapitulation erobert wurde, und wurde bei der Kapitulation ausbedungen, die Kirchen stehen zu lassen, so dürfen sie bestehen bleiben. Ich habe bereits im Vorausgehenden die Namen der Gebiete, die mit Gewalt und durch Kapitulation erobert worden sind, im 13. Kapitel angeführt. An jeder Kirche, die man fortbestehen lassen darf, ist es — nach einer Ansicht — verboten, verfallene Teile davon zu restaurieren; in diesem Sinne äußern sich auch Mālik und aš-Šāfi'ī in einer (diesbezüglichen) Bemerkung. Nach anderer Ansicht aber ist es nicht verboten und so lautet auch ein weiterer

Ausspruch aš-Šāfi'ī's. Dort, wo die Restaurierung gestattet ist, muß nach einer Ansicht bei Nacht heimlich und innerhalb der Mauer gebaut werden; nach anderer Ansicht ist das aber nicht notwendig. Es ist auch nicht erlaubt, Erweiterungsbauten auszuführen, und wenn die Raumausdehnung zu klein ist, so muß der Bau eingeschränkt werden. Verboten ist ihnen ferner, auf Pferden zu reiten und — nach einer Ansicht — auch auf wertvollen Maultieren. Sie dürfen sich beim Reiten keines Sattels oder eiserner Steigbügel bedienen, sondern haben auf einem Eselssattel querüber zu sitzen, indem sie beide Füße auf eine Seite geben, und die Steigbügel müssen, wenn sie solche (überhaupt) vonnöten haben, aus Holz sein. Sie sollen sich an die engste Stelle des Weges drücken, solange sie nicht dadurch in einen Abgrund oder in Kollision geraten, und sollen die Mitte des Weges den Muslimen freilassen.

Abschnitt (10).

Über das, wovon sie sich im Reden und Tun enthalten müssen.

Es obliegt ihnen die Pflicht, sich der Aussprache Allāh's und seines Gesandten und des Qorāns zu enthalten, weil das nicht erlaubt ist. Es ist rätlich, ihnen das bei Abschluß des Klientelvertrages als Bedingung aufzuerlegen, und daß, wenn jemand etwas davon ausspricht, der Vertrag mit ihm aufgehoben und er als vogelfrei betrachtet wird. Wir werden in der Folge die Umstände, durch die die Auflösung des Vertrages mit ihnen herbeigeführt wird, und die darauf bezüglichen Meinungsverschiedenheiten, so Gott will, anführen. Ferner haben sie die Pflicht, die Muslime ihren Gottesdienst, ihre Gebete und Rezitationen oder ihren Glauben an den Messias und an Esra nicht hören zu lassen, ferner haben sie sich zu hüten, den Frauen der Muslime in den Weg zu treten und etwas zu tun, was ihnen zum Schaden gereicht.

Abschnitt (11).

Von dem Unterscheidungszeichen (*ġijār*).

Den Klienten obliegt die Pflicht, sich bezüglich der Kleidung von den Muslimen durch ein Zeichen an der Außenseite der

Gewänder, sowie durch verschiedene Turbane und Mützen zu unterscheiden. Ersterer muß bei den Juden gelb, bei den Christen blau, bei den Parsen schwarz und rot sein. Die Taille muß durch einen Strick an der Außenseite des Kleides zusammengehalten werden, nicht aber durch einen Gürtel oder ein Gürteltuch. Die Frau hat den Gürtel über den Kleidern zusammenzubinden, einer von ihren Stiefeln hat schwarz, der andere rot zu sein; wenn sie ins Bad gehen, sollen sie kleine Glöckchen am Leibe tragen oder Ringe aus Eisen oder Blei am Halse. Nach einer anderen Ansicht ist es den Frauen der Klienten verwehrt, zusammen mit den muslimischen Frauen die Bäder zu besuchen; sie haben die Stirnlocken zu beschneiden und dürfen die Haarpföpfe nicht lang herabhängen lassen.

Abschnitt (12).

Verboten ist ihnen weiter der Aufenthalt im Ḥiğāz, d. h. in Mekka, Medīna, in der Jemāmah, in Ṭāʿif, Ḥaibar und Ġiddah und deren Stadtbezirken, d. h. den dazugehörigen Dörfern. In diesem Sinne äußern sich auch Mālik und Aḥmad. Wenn jemand zu Handelsgeschäften durchzieht, so darf er sich nicht länger als drei Tage aufhalten. Unter keinen Umständen aber darf es einem Ungläubigen ermöglicht werden, den heiligen Bezirk von Mekka zu betreten, dessen Grenzen allgemein bekannt sind. Wenn also ein Ungläubiger als Gesandter oder in einer wichtigen Angelegenheit zum Befehlshaber kommt und der Herrscher sich im heiligen Bezirke aufhält, so soll dieser zu ihm ins erlaubte Gebiet kommen oder einen Mittelsmann entsenden, der seine Gesandtschaft oder Botschaft anzuhören hat. Ebenso sollen sie auch alle übrigen Moscheen nicht betreten außer mit Erlaubnis der Muslime bei Vorhandensein einer dringenden Notwendigkeit für ihn oder für den Muslim, nicht aber zum Schlafen oder Essen. Abū Ḥanīfah aber sagt, es sei auch ohne Erlaubnis gestattet. Mālik und Aḥmad aber sagen, das Betreten der Moscheen sei ihnen unter keinen Umständen gestattet.

Abschnitt (13).

Sie sollen bei Beratungen keinen Ehrenplatz bekommen und nicht zuvorkommend behandelt werden und man soll sie

nicht zuerst mit dem *salām*-Gruße begrüßen; und wenn sie mit *as-salām 'alaikum* grüßen, so sollen wir nur *wa 'alaikum* sagen; man soll ihnen keine Ehrerbietung bezeugen und keiner von ihnen soll über einem Muslim sitzen oder seine Stimme gegen ihn erheben oder ihm Wein zu trinken geben oder ihm solchen zeigen; er soll auch seiner Bitte nicht willfahren, wenn er ihn darum bittet; er soll keinen Muslim für die Verrichtung der Arbeiten dingen.

Abschnitt (14).

Über die Umstände, durch die der Vertrag mit ihnen aufgehoben wird.

Wenn sich der Klient weigert, die Kopfsteuer zu entrichten oder sich den Gesetzen der islamischen Religion zu unterwerfen, oder uns bekriegt, so ist der Vertrag durch einen einzigen dieser drei Umstände aufgehoben, gleichgültig ob dies ihm gegenüber ausdrücklich ausbedungen worden ist oder nicht. In diesem Sinne äußern sich auch Mālik und Aḥmad; Abū Ḥanīfah aber sagt, der Vertrag sei nur dann aufgehoben, wenn der Klient über Verteidigungsmittel verfügt oder feindliches Gebiet betritt. Und wenn er Allāh oder seinen Gesandten oder den Islām oder den Qorān in den Mund nimmt, so ist, weil das unerlaubt ist, nach der Meinung Mālik's und Aḥmad's der Vertrag mit ihm gebrochen. In diesem Sinne entscheiden auch einige Schāfi'iten, andere aber sagen, wenn es ausdrücklich ausbedungen wurde, daß er sich dessen zu enthalten habe, widrigenfalls der Vertrag als gebrochen betrachtet werde, so ist der Vertrag mit ihm aufgehoben, sonst aber nicht. Abū Ḥanīfah aber sagt, der Vertrag sei nur dann aufgehoben, wenn die Klienten über Verteidigungsmittel verfügen oder Kriegsgebiet betreten, und wenn ein Klient eine Handlung begeht, die eine Schädigung der Muslime darstellt oder sie an Leben oder Vermögen bedroht; diese Handlungen können von siebenerlei Art sein: mit einer muslimischen Frau Unzucht treiben, einen Muslim von seinem Glauben abwendig zu machen versuchen, Straßenraub treiben, den Ungläubigen Späherdienste leisten, die Blößen der Muslime den Ungläubigen aufdecken oder einen Muslim töten. Nach pro-

bablerer Ansicht tritt, falls ihm ausdrücklich die Bestimmung gestellt wurde, daß er sich dieser Handlungen zu enthalten habe, widrigenfalls der Vertrag als aufgelöst gilt, die Auflösung des Vertrages ein, sonst aber nicht. Aḥmad aber sagt, der Vertrag wird dadurch unbedingt aufgehoben; Mālik aber meint, er werde nur durch Unzucht und durch Heirat mit einer Muslimin aufgehoben; Abū Ḥanīfah endlich meint, der Vertrag werde durch keine von den erwähnten Handlungen aufgehoben, außer wenn sie (die Klienten) über Verteidigungsmittel verfügen oder Kriegsgebiet betreten. Aber einerlei, ob wir in diesem ganzen Abschnitt sagten, der Vertrag werde aufgehoben oder nicht, unbedingt sind sie zu bestrafen und zu züchtigen; und dann gelten für sie, falls wir den Vertrag als gebrochen ansehen, die für den Fall des Vertragsbruches geltenden Normen.

Abschnitt (15).

Nicht aufgehoben wird der Vertrag durch solche ihnen untersagte Handlungen, in denen keine Schädigung für die Muslime liegt, wie z. B. den *ḡijār* unterlassen, Wein sehen lassen und ihren Glauben an den Messias und Esra zur Schau tragen, Kirchen bauen und ihre Bauten höher aufführen als die der Muslime, auf Pferden reiten, ihre Stimme bei der Rezitation erheben und dgl.; sondern dafür werden sie nur bestraft. Nach anderer Ansicht aber wird der Vertrag aufgehoben, wenn es ausbedungen wurde, daß dadurch die Auflösung des Vertrages eintreten solle, sonst aber nicht, sondern dann werden sie nur bestraft. In den Fällen aber, wo nach dem Gesetze die Auflösung des Vertrages erfolgt, wird der Betreffende getötet, falls man seiner habhaft wird. In diesem Sinne äußern sich auch Mālik und Abū Ḥanīfah, Aḥmad hingegen sagt, der Herrscher habe die Wahl, ihn entweder zu töten oder zum Sklaven zu machen. Von aš-Šāfi'i aber stammt der Ausspruch, daß er in seinen früheren Stand zurückversetzt werde. Das ist der Schluß. Und Gott weiß es am besten!

Und Gott gebe Heil unserem Herrn Moḥammed
und seiner Familie und seinen Genossen insgesamt!
Und der Lobpreis ist Gottes, des Herrn der Welten!

BERICHTIGUNGEN:

Islamica VI, 4 S. 355, Z. 6	statt (۲۲:۴۲)	lies (۴۲:۲۲)
„ „ „ S. 356, Z. 12	„ (۲۶:۴)	„ (۶۲:۴)
„ „ „ S. 361, Z. 7	„ (۱۳۵:۳)	„ (۱۵۳:۳)
„ „ „ S. 383, Z. 6	„ جَمَال	„ حَمَال
„ „ „ S. 383, Z. 17	„ البقيع	„ النقيع
„ „ „ S. 385, Z. 4	„ وابى معاوية	„ ومعاوية
„ „ „ S. 389, Z. 12	„ سُبِق	„ سَبِق
„ „ „ S. 390, Z. 4	„ معوّجا	„ معوجّا
„ VII, S. 9, Z. 20	„ وثانية	„ وثنيّة

MARGINALIA TO BERGSTRÄSSER'S EDITION OF IBN ḤĀLAWAIH.

BY A. JEFFERY.

When Prof. Bergsträßer commenced the printing of his edition of the *Muḥtaṣar fī Ṣawādd al-Qur'ān* of Ibn Ḥālawaih, it was agreed that I should read through the proofs of the text here in Cairo in order to save time. In the course of this reading I early noticed that many of the variant readings given in the text were not in accordance with statements as to those readings given in other sources. Sometimes the reading itself was different, and sometimes a reading well attested for a certain reader was here assigned to some other. Since Ibn Ḥālawaih stands quite apart from the general class of Muslim Qur'ān experts, and his witness in all probability goes back, like that of Ibn Ḡinnī, directly to the great authority Ibn Muğāhid, all variations in his text from the orthodox tradition have an importance of their own. On the other hand Prof. Bergsträßer was well aware that the two MSS on which he had to base his edition of the text were very imperfect, and in many instances it was possible that the statements in other sources, many of which actually used the work of Ibn Ḥālawaih, preserved more accurately his tradition as to the readings.

We had therefore agreed that I should prepare an Appendix to be printed with his edition of the text giving all the passages where such possible corrections to the text are relevant. I had already sent a preliminary list of these passages to Bergsträßer, and he had returned them to me with his annotations just a few weeks before the fatal accident that robbed me of a personal friend and Qur'ānic studies of their foremost European representative.

Under the circumstances it was felt better to let his edition of the text of Ibn Ḥālawaih be issued as he had left it, with just a word of Preface. That text represents Ibn Ḥālawaih's tradition as accurately as the editor could arrive at it

from the *MS* evidence available, and as such can stand by itself. The material collected for the proposed Appendix has a value of its own, however, for students of the text of the Qur'ān, and the editors of this Journal have graciously offered the hospitality of their pages to present it to such scholars as are interested.

To include all the passages where other sources differ from Ibn Ḥālawaih would have made these notes too bulky, and in any case would not have been very profitable, since even in the time of Ibn Muğāhid there was the greatest difference of opinion as to what and how different famous Readers read in hundreds of passages, so that Ibn Ḥālawaih's tradition has as much claim to be considered as any other. The following Marginalia, therefore, are rather in the nature of Notes to the text. Sometimes it is possible to emend the text, sometimes to clear up obscurities, but for the most part these Notes merely present suggestions which may be helpful to scholars who are using the text of Ibn Ḥālawaih as a source for the study of the text of the Qur'ān.

Prof. Bergsträßer has indicated in the *apparatus criticus* numerous emendations to the text. Where these are passed over in silence in the following notes it may be assumed that the material in the other sources supports them. This is so in the great majority of cases. Bergsträßer's skill in this matter was really remarkable. Time and time again I found that emendations that were clear to me from the material in my hands had been arrived at by him without knowledge of that material.

For the main sources quoted in the notes, the following abbreviations have been used —

- Al. = al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān*. 30 pts. Cairo n. d.
 Bağ. = al-Bağawī, *Ma'ālim at-Tanzīl* (on margin of *Tafsīr al-Ḥāzin*)
 7 pts. Cairo 1332.
 Baiḍ. = al-Baiḍāwī, *Anwār at-Tanzīl*. 5 pts. Cairo 1330.
 Ban. = al-Bannā', *Ithāf Fuḍalā' al-Baṣar*. Cairo 1317.
 Gin. = Ibn Ginnī, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des*
ibn Ginnī ed. Bergsträßer. München 1933.
 Ḥaj. = Abū Ḥajjān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. 8 vols. Cairo 1328.

- Ibn Ja'īš = Ibn Ja'īš, *Commentar zu Zamachšarī's Mufaṣṣal* ed. Jahn. Leipzig 1882.
- Iḥjā* = al-Ghazzālī's *Iḥjā 'Ulūm ad-Dīn*. 4 pts. Cairo 1348.
- Kanz* = *Kanz al-'Ummāl* of al-Muttaqī al-Hindī. 8 pts. Hyderabad 1315.
- Ḥizāna* = *Ḥizānat al-Adab* of 'Abd al-Qādir al-Baghdādī. 4 vols. Cairo 1299.
- LA.* = *Lisān al-'Arab*. Arabic Lexicon of Ibn Manẓūr. 20 pts. Cairo 1308.
- Muğ.* = *Muğnī al-Labīb* of Ibn Hišām. 2 pts. Cairo 1347.
- Qurṭ.* = al-Qurṭubī, *al-Ġāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. 2 pts. Cairo 1933 (all published to date).
- Rāzī* = Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ġaib*. 8 vols. Cairo 1327.
- Šk.* = aš-Šawkānī, *Fath al-Qaḍir fī 'Ilm at-Tafsīr*. 5 vols. Cairo 1349.
- Ṭab.* = aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-Bajān fī Tafsīr al-Qur'ān*. 30 pts. Cairo 1330.
- TR.* = Textus receptus, i. e. the text of the Egyptian Standard edition of the Qur'ān of 1344.
- 'Ukb.* = al-'Ukbarī, *Imlā' fī Wuḡūh al-I'rāb wa'l-Qirā'āt*. 2 pts. Cairo 1303.
- 'UkI.* = al-'Ukbarī, *I'rāb al-Qirā'āt aš-Šādḡa*. MS. Mingana 1648. (A MS discovered by me in the east last winter.)
- Zam.* = az-Zamaḡšarī, *al-Kašāf* ed. Nassau Lees. Calcutta 1861.

In the following notes the pagination of the edition of Ibn Ḥālawaih is followed, and references to the *apparatus crit.* are given according to the line of text. Thus 12 l. 4 means page 12 line 4, and 12 l. 4h means the note in the *hāmiš* (the apparatus at the foot of the page) referring to line 4 on that page.

p. 1 l. 6 مَلِك: this reading is well-known but not from Anas, who is elsewhere given as reading مَلِك like Abū Ḥaiwa.

1. 7. مَلِك: both مَلِك and مَلِك are well-known readings and so perhaps the form on the margin of MS 1 is meant for one of them.

1. 8. ابو السرار: this name is usually given as ابو السوار as in MS 1 see also Flügel, *Gramm. Schulen*, 47.

p. 2 1. 4. ابو حيوۃ النميري: this should be ابو حيوۃ النميري, see Zam. Haj.

1. 6. غَشَاوَة: other sources give it as غَشَاوَة from al-Ḥasan.

1. 9h. ابن ابى: the correct reading is ابى.

1. 10. لَاقُوا: other sources give the reading from Ibn as-Samaifa' as لَاقُوا, though some agree with لَاقُوا.

- p. 3 l. 6. **فِيهِ**: should be **فِيهِ**.
- p. 3 l. 6. **لَذَهَبَ**: Qurṭ. agrees with this, but others say Ibn Abī 'Abla read **لَاذَهَبَ**.
 l. 8h. The correct reading is **أَبَى عَمْرُو**.
 l. 10. **مَهْدًا**: the reading usually given from Ṭalḥa is **مِهْدًا**.
 Zam. Ḥaj.
- p. 4 l. 3. Hārūn al-Naḥwī is the same Reader as the Hārūn al-A'war of p. 3 l. 11 (see Index to Gin.). This **أَوْتُوا** would seem to have been an alternative reading from him, for it is supported by Qurṭ. though most of the other authorities have **أَتَوْا**.
 l. 8. **الْبَرْبَرِي**: Gin. agrees but Ḥaj. says **الْيَزِيدِي** as *MS* A.
 l. 9 (٣٣١): this should read (٣٢٢).
- p. 5 l. 8. Before **اِخَذْتَهُمْ** insert (س ٢٥٠٢).
 l. 10h **بَارِيكُم**: Ḥaj. I, 206 gives this reading as **بَارِيكُم** from az-Zuhrī and some lines from Nāfi'.
- p. 6 l. 2 **يَغْفِرُ**: Ḥaj. vowels this **يَغْفِرُ**.
 l. 4 **نُقْبِلُ**: on p. 5 l. 7 Qatāda is given as reading **يَقْبِلُ** with which Zam. agrees.
 l. 5h **فَاقْبِلُوا**: Haj. Al. Qurṭ. and 'UkI. all agree in giving this reading from Qatāda, though Gin. and 'UkI. also give **فَاقْتَالُوا** from him. Thus the suggestion in Berg's. note that something is missing from the text is unnecessary.
 l. 10h **تَذَكَّرُوا**: Zam. gives this **تَذَكَّرُوا** but Ḥaj. **تَذَكَّرُوا** as in *MS* A.
 l. 14h. (**تَشَابَهَ**): this is the correct form.
- p. 7 l. 7h **خَطَابَاهُ**: this is the way it is given in Zam.
 l. 10, 11h. **تَظَاهِرُونَ** and **تَظَاهِرُونَ** are the correct forms.
 l. 14h **عِطَاءَ وَعِيسَى** is the correct reading.
 l. 14 **وَأَذْكُرُوا**: the form from al-A'maš in Ban. is **وَأَذْكُرُوا** and this form is noted also by Zam.
- p. 8 l. 5 et 6 (س ١٠٢٢): Something seems wrong here. The reading in this passage is **وَمَا أُنْزِلَ عَلَى** and no reading there from al-Ḥasan and Qatāda is mentioned in any other source, nor do I find any **فَمَا** elsewhere in the Qur'ān.
 l. 9h **مِيَكْتَلُ** is the correct form. See Zam.
 l. 11h **عَمِدُوا**: so in Zam. Gin. but 'UkI. gives **عَمِدُوا** from Abū's-Sammāl and Abū Nahik.

- p. 9 l. 1h 'UkI. gives the reading from Ibn Mas'ūd as هُمَا بِضَارِبَيْنِ.
As رَاعُونَا was also read by al-A'maš (cf. Qurṭ. II, 53) his name has apparently dropped out of the text and the عَنْهُ would refer to him and not to Ibn Mas'ūd.
- p. 9 l. 3 Ibn Mas'ūd's reading was مَا نُنْسِكُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنَسِّخُهَا نَجِيءٌ بِمِثْلِهَا. See Zam. Gin. Ḥaj.
l. 4h سَيَّل: the only form given in the other sources is سِيل.
- p. 11 l. 16h يَطِيقُونَهُ is the correct reading.
- p. 12 l. 1h يَطِيقُونَهُ: 'UkI. gives from Muḡāhid يَطِيقُونَهُ not يَطِيقُونَهُ thus agreeing with Gin. See also Ḥaj.
l. 5 يَرْشُدُونَ: Abū's-Sammāl's reading, however, was يَرْشُدُونَ 'UkI.
l. 6 وَابْتَغُوا: possibly a mistake for آتَبِعُوا, Zam. Ṭab. Rāzī. Ḥaj. Šk.
l. 16, 16h القرطى or القرطى: in Ḥaj. II, 103 the Reader is called Mḥd. b. Ka'b al-Quraṭī.
- p. 13 l. 12 قَتَلَ فِيهِ قَتْلٌ وَكَتَلَ: Zam. however, says قَتَلَ فِيهِ كَبِيرٌ, so Ḥaj. Al. but 'UkI. قَتَلَ فِيهِ قُلٌ قَتَلَ.
l. 16 Ḥaj. II, 180 says Ibn Mas'ūd read للَّذِينَ أَلُوا.
- p. 14 l. 7 تَكْمَلُوا: the reading of Ibn 'Abbās in all the other sources is يُكْمِلُ Zam. Rāzī. Šk. Ḥaj.
اصْلَحَ لَهُمْ: there is no unanimity in the tradition as to the reading of Ṭā'ūs. Zam. and Ḥaj. say that he read اِصْلَحَ إِلَيْهِمْ and Gin. اَصْلَحَ إِلَيْهِمْ, so the reading here given may be a miswriting in the MS or it may be yet a further tradition as to his reading.
l. 14 أَرَادَ: read أَرَادَا.
- p. 15 l. 4 Zaid b. Ṭābit should probably be read Zaid b. 'Alī, cf. Rāzī and Ḥaj.
l. 10h 'UkI. gives the reading as تَرَّءَ from Mu'āḍ and Abū'l-Muta-wakkil, who would have read thus all through the Qur'ān. The reading تَرَّءَ from as-Sulamī is confirmed by Ḥaj. II, 249.
- p. 16 l. 8, 9 قِيلَ اَعْلَمُ: this is the reading of Ibn Mas'ūd in vv. 259/262 for قَالَ اَعْلَمُ.

- p. 17 l. 5 يُوْتِ: i. e. يُوْتِ the reading given from Ya'qūb by Baiḍ. Ban. Haj. Gin. Here as in similar passages elsewhere Berg. tells me that he thinks the older writing was without *hamza* which has frequently been wrongly inserted in the text.
- l. 11 The reading from al-Mufaḍḍal should be with initial *t* not *j*. See Zam. Haj. Al.
- l. 13 مَيْسِرَة (bis): The reading from 'Aṭā' was مَيْسِرَة, cf. Haj. Gin. 'UkI. The other was probably مَيْسِرَة which is a reading noted without name by Haj. II, 340.
- p. 19 l. 3 الْقِيَام: apparently an error for الْقِيَام which is regularly given as the reading from 'Umar.
- p. 21 l. 6 وَيَلْبَسُونَ بفتح الباء: should be read تَلْبَسُونَ بفتح الباء, Rāzī Haj.
- p. 22 l. 11 تَبَوَى الْمُؤْمِنِينَ: Haj. gives Jaḥjā's reading as تَبَوَى الْمُؤْمِنِينَ (the verb taken like تَحَيَّا).
- l. 14 كَيْن: the usual reading given from Ibn Muḥaiṣin is كَانَ on the measure of كَعْن.
- l. 15 قَتَلَ: Qatāda's reading was قَتَلَ as indicated in the MSS. Gin. Haj. 'UkI.
- l. 18 عَيْسَى الْبَصْرِي: probably to be read عَيْسَى الْبَصْرِي.
- p. 23 l. 3 كَلِمَةً عَدَل: This كَلِمَةً for كَلِمَةً in Ibn Mas'ūd's reading is not noted in any other source and is probably a scribal error.
- l. 7 عَلَيْهِم وَالْقَتْلَ بِالنَّصَب: it should probably read عَلَيْهِم وَالْقَتْلَ بِالنَّصَب, Zam. Haj.
- l. 10 لَمَنْ مِّنَ اللَّهِ: probably the variant meant is لَمَنْ مِّنَ اللَّهِ, Zam. Haj. *Mug.* 73.
- p. 24 l. 3 قَتَلُوا وَقَتَّلُوا: perhaps this ought to be قَتَلُوا وَقَتَّلُوا without *sadda*, Zam. Šk. Haj.
- l. 12 تَعَيَّلُوا: read تَعَيَّلُوا. Both Zam. and Haj. note that it was IV stem.
- l. 18 التَّى: al-Ḥasan's reading, however, was التَّى, 'UkI. Haj.
- p. 25 l. 2h يُوَصَّى: Zam. however, gives يُوَصَّى as in the text. So Ban. Al. 'UkI. يُوَرِّث: read يُوَرِّث, Zam. Šk. Haj.
- l. 12 Ibn 'Āmir: read Ibn 'Abbās, Zam. Haj. Al.
- p. 27 l. 3 النَحْوَى: i. e. Jazīd an-Naḥwī, cf. Gin. Haj.

- p. 28 l. 13 h يَهْدِي: this is the Ḥafṣ reading, while the يَهْدِي of the *MSS* is the reading of Ibn Kaṭīr, Ibn ‘Āmir and Warṣ.
- l. 14 اُنْنَا and وَنْنَا are both given from ‘Ā’iṣa, and اُنْنَا is ‘Aṭā’s reading.
- p. 29 l. 2 يَجِد: ‘UkI. however, gives this as a *Qirā’a* from al-Ğaḥdarī and Abū ‘Imrān.
- l. 9 حَرِصْتُمْ: ‘UkI. however, gives it as a reading from Abū Ḥaṣīn and Abū Haiwa.
- l. 15 مَذْبُذِيْن: this was al-Ḥasan’s reading. Ibn ‘Abbās apparently was written here by mistake.
- l. 15 h مَذْبُذِيْن: this was the reading of Abu’ s-Sammāl and Abū Ḥaṣīn, but Ibn ‘Abbās read مَذْبُذِيْن as in the text.
- l. 16 h يِرَاوْن: written يِرُوْن in ‘Ukb. Zam. Ḥaj. ‘UkI. It is a mere orthographic variation.
- p. 32 l. 14 Ḥāriġa’s reading السَّحَتْ occurs also in v. 42/46.
- p. 33 l. 16 The reading from Ibn ‘Abbās was probably عَبْدُ الطَّائِفِ, Šk. Ḥaj. Gin. Al.
- p. 34 l. 1 h عَبْدُ الطَّائِفِ: there is no need to consider this a mistake as such a reading is given without name by Zam. and Rāzī, is given from Ibn Mas‘ūd by Ḥaj., and from aḍ-Ḍaḥḥāk by ‘UkI.
- عَبْدًا: could it be لِلطَّائِفِ?
- l. 4 عَبَاد: the reading from Abū Wāqid given in Šk. is عَبَاد.
- l. 5 الطَّوَاغِيْتِ is commonly given as the reading of al-Ḥasan, but not the عَبَاد.
- l. 8 بُسْطَتَان: probably a scribal error. The reading commonly given from Ibn Mas‘ūd is بُسْطَان, and ‘UkI. says that Ṭalḥa read here precisely as Ibn Mas‘ūd.
- l. 10 فَاتَاهُمْ: read قَاتَاهُمْ with Zam. Ḥaj. Al.
- p. 35 l. 4 I can make nothing of this reading in VI, 145.
- l. 6 قِيَمًا: this is simply Ibn ‘Āmir’s reading, that of al-Ğaḥdarī was قِيَمًا, Ḥaj.
- l. 7 h يَبْد: both forms يَبْد and يَبْد are noted as readings in ‘UkI.

- p. 36 l. 6 يَكُونُ: Šk. however, gives the reading of al-A'maš as يَكُونُ which is also noted by Rāzī.
- l. 8 إِنَّهُ: 'UkI. however, gives it as أَنَّهُ.
- l. 18 مُبَدِّل: 'UkI. however, gives it as مَبْدَل from al-Ġaḥḍarī.
- p. 37 l. 7 اِنِّى مَلِكٌ: the reference is to verse 50 of this Sūra (and not to Sūra XI, 31). 'UkI. gives it as a reading in VI, 50 from Ibn Mas'ūd, Sa'īd b. Ġubair, 'Ikrima and al-Ġaḥḍarī.
- l. 8 فَتَنَّاہ: but see p. 130 l. 5 where 'Umar's reading is given correctly as فَتَنَّاہ.
- l. 16 يُوَفِّيهِ: the usual reading given from al-A'maš is يَتَوَفَّاهُ, Ban. 'Ukb. Ḥaj. Al.
- p. 38 l. 4 يَنْفَعُ: others give the reading from 'Abd al-Wārīṭ as يَنْفَعُ, cf. Ḥaj. IV, 161.
- l. 5 اَزْرَا: it was probably اَزْرَا the reading of Abū Ismā'il aš-Šāmī.
- l. 13 فُرَادَى: the reading usually given from 'Īsā b. 'Umar is فُرَادَا, Ḥaj.
- l. 14 الشمس والقمر: In v. 96 there were readings in *ġarr* and *raf* and it may be one of these that is meant here.
- p. 39 l. 10 وَيُنْعِدْ: the reading was يُنْعِدْ, Šk. Ḥaj. 'UkI.
- p. 40 l. 5 the full reading is وَمَا يُشْعِرُهُمْ أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ, Zam. Al.
- l. 7 وَلَتَصْغَى: So Ḥaj. who, however says that ad-Dānī gave al-Ḥasan as reading والتصغى.
- l. 9 يَكْسِبُونَ: possibly the reading meant is يَكْسِبُونَ given by 'UkI. from Ibn as-Samaifa' and al-Ġaḥḍarī.
- l. 10 أَكْثَر: or was it أَكْبَر a reading noted by Zam. Ḥaj.?
- p. 41 l. 2 h حَرَجٌ: read حَرَجٌ.
- l. 7 Ṭalḥa and al-Jamānī is read in 'UkI. and is probably correct.
- l. 10 الذى احسنوا: 'UkI. says that some gave this reading from Ibn Mas'ūd, who is perhaps meant here, and not Ibn Muḥaiṣin.
- p. 42 l. 15 h مُخَصِّفَانِ: this is the form given in Šk. Ḥaj. Gin. Al.
- p. 43 l. 4 h يَفْتَحُ: this is correct, Ban. 'UkI.
- l. 5 تَفْتَحُ: the reading from al-Jazīdī is تَفْتَحُ, Ban. see also Zam. Baiḍ.

- p. 45 l. 4 **بَان لَا اَقُول**: this is the reading of Ubai, Zam. Bağ. Šk. Haj. Muğ. Al. The reading of Ibn Mas'ūd was **اَنْ لَا اَقُول** omitting the **عَلَى**, Zam. Haj.
- l. 5 **لَا صَلْبَنُكُمْ**: Ban. gives the form as **لَا صَلْبَنُكُمْ**.
- l. 10 **تَطَيَّرُوا**: the reading should be **تَطَيَّرُوا**. See 'Ukb. Šk. Haj.
- p. 46 l. 5, 6 **تَشْمِتُ** and **تَشْمِتُ**: the notices as to these readings are much confused. The reading **تَشْمِتُ الاعداء** is usually given from Muğāhid (Ṭab. Šk. Gin.) though some add Mālik b. Dīnār (Šk. 'Ukl.). Others give the reading from Muğāhid as **تَشْمِتُ الاعداء** (Haj. Gin.) a reading noted also by 'Ukl., while LA, II, 355 says Muğāhid read **تَشْمِتُ**. The reading **تَشْمِتُ الاعداء** is given by Haj. from Ibn Muḥaišīn (whom Ban., however, quotes for **تَشْمِتُ**) but 'Ukl. gives it from Muğāhid and gives **تَشْمِتُ الاعداء** from Ibn Abī 'Abla, while Al. says the reading was **تَشْمِتُ**.
- l. 8 **فِي مَصْحَف**: the Codex was that of Ḥaḥṣa, Haj. IV, 398.
- l. 15 **يَعْدُونَ**: it should be **يَعْدُونَ** (Gin. Zam.) though there was a reading **يَعْدُونَ**, Zam. Haj.
- p. 47 l. 4 **بِئْسَ**: Ban. gives the reading of al-Ḥasan as **بِئْسَ**, but possibly **بِئْسَ** stands for this in the older orthography.
- l. 6 **بِئْسَ ابْن كَثِير**: this is the distinctively Madīnan reading of Nāfi', Abū Ḡa'far, Šaiba etc., so the probabilities are that the reference to Ibn Kaṭīr here is mistaken.
- l. 9 **تَرْحَمْنَا رَبَّنَا**: read **تَرْحَمْنَا رَبَّنَا** for Ibn Mas'ūd's variant.
- l. 10 **نَفْصَلُ**: probably what is meant is **يَقْصِلُ** a reading noted by Haj.
- p. 48 l. 3h **يَدْعُونَ** and **تَدْعُونَ**: both readings are given in 'Ukl.
- l. 8 **يَقْصِرُونَ**: 'Isā's reading is generally given as **يَقْصِرُونَ**, Šk. Haj. Al., but 'Ukl. notes **يَقْصِرُونَ** as the reading of Abū's-Sawwār and Abū'l-Ḡawzā'.
- p. 49 l. 1h **بِكَلِمَتِهِ**: the reference is obviously to v. 7 where this reading is noted by many sources and is expressly given by Haj. from Maslama b. Muḥārib.
- l. 10 Zam., however, says that Ibn 'Abbās read **لِيَقْيِدُوكَ**. So Al.
- p. 51 l. 14 **تَعْمَلُونَ**: read here **يَعْمَلُونَ**, Al.
- p. 52 l. 9h the reference in the reading of al-A'šā is to **النَّسَى**.

1. 10 ^{وَالنَّسِي} ^{بِإِ} ^{مُضْمُومَةٌ}: this probably is the reading ^{النَّسِي} given from Ibn Kaṭīr by Ḥaj. V, 39.
1. 12 ^{أَنْفَرُوا}: Abu's-Sammāl's reading was ^{أَنْفَرُوا}, 'UkI.
- p. 53 1. 3 ^{وَعَدَدَهُ} ^{عَدَدَهُ} ^{عَدَدَهُ} is given from Mḥd. b. 'Abd al-Malik b. Marwān and his son Mu'āwija by Ḥaj., V, 48. Cf. also *LA* IV, 275.
1. 4 ^{لَا رَقْصُوا}: this is the reading of Ibn az-Zubair, Zam. Gin. 'UkI. the reading of Mḥd. b. Zaid being ^{لَا وَقُضُوا}, Ḥaj. V, 49. Cf. also Zam. Rāzī.
- ^{تَفْتِي}: read ^{تُفْتِي}, Zam. Rāzī. Ḥaj. 'UkI.
- p. 53 1. 6 ^{يَصِيبُنَا}: others, however, give Ṭalḥa's reading as ^{يَصِيبُنَا} with ^ي, Zam. 'UkI. Ḥaj. Gin.
1. 7 ^{يَقْبَلُ مِنْهُمْ نَفَقَاتِهِمْ}: probably it should be ^{يَقْبَلُ مِنْهُمْ نَفَقَاتِهِمْ} which is al-Sulamī's reading, 'UkI.
- p. 54 1. 8 ^{وَقَدْ ذَكَرَ مَعَ السَّبْعَةِ}: the only trace of this reading among the Seven is that it is given by one line of tradition from Abū Bakr 'an' Āṣim (Šk. II, 372), though it is commonly given from Ja'qūb.
- p. 55 1. 1 ^{لِمَنْ حَارَبُوا}: some, however, give ^{لِلَّذِينَ حَارَبُوا} as the reading of al-A'maš, Ḥaj. V, 99.
1. 6 ^{فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ}: 'UkI. referring to this reading says ^{بتشديد} ^{فيهما}.
1. 11 ^{مع الصادقين بالفاء}: there is apparently some mistake here. There are two readings ^{مع الصادقين} (in dual) read by Zaid b. 'Alī, Ibn as-Samaifa' and others, and ^{مِنَ الصَادِقِينَ} read by Ibn Mas'ūd and Ibn 'Abbās. Cf. Ḥaj. Baḡ. Zam.
- p. 56 1. 9 ^{لَقَضِينَا}: read ^{لَقَضِينَا} Ḥaj. V, 129.
1. 11 the uncanonical reading from Ibn Kaṭīr in other sources is ^{لَا دَرْنُكُمْ}, Baḡ. Ḥaj. Al. and *Taisīr*, 121.
- p. 57 1. 3 for the full reading of Ubai see p. 58 l. 14 and 15.
- p. 58 1. 2 ^{بِكَلِمَتِهِ}: this is given on p. 49 l. 1 as from Maslama b. Muḥārib. In all probability, however, the reference here should be (مس) ^{بِكَلِمَتِهِ} where a reading ^{بِكَلِمَتِهِ} is noted by Zam. Baiḍ. Ḥaj. Al. though without the name of the reader.
1. 10 perhaps the reading of Jazīd was ^{بَابِدَانِك} which is given by Zam. from Abū Ḥanīfa. Cf. also Ḥaj. Šk. Al.
- p. 59 1. 2 ^{فَادَعُوا}: read ^{وَادَعُوا}, Zam. Gin. Ḥaj. Al. Šk.

- p. 59 l. 5—7 **تَوَلَّوْا**: there is some confusion here. In v. 3 al-Bazzī read **تَوَلَّوْا**, while Ibn Muḥaiṣin, 'Īsā b. 'Umar, al-A'rağ and al-Jamānī read **تَوَلَّوْا**, though some said 'Īsā and al-Jamānī read **تَوَلَّوْا**. In v. 60 we get precisely the same readings from al-Bazzī and **تَوَلَّوْا** from 'Īsā and al-A'rağ.
- l. 12 **نُوفَّ**: other sources note a reading **نُوفَّ**.
- p. 60 l. 4 **ابن المنذر**: or was it **ابو المنذر**? See Ibn al-Ğazārī, *Ṭabaqāt*, I, 309.
- l. 6 **ابنه**: the reading from Mḥd. b. 'Alī in the other sources is **ابنه**. Cf. Gin. Ḥaj. 'Ukl.
- l. 13 **الكنانى**: Al. gives this reader as 'Abd al-'Azīz b. Jaḥjā *'an al-Kisā'i*, so perhaps we should read **عن الكسائي**.
- p. 61 l. 15 **وَزُلْفَى**: other sources give the reading of Muğāhid as **وَزُلْفَى**, Šk. Ḥaj. 'Ukl.
- p. 62 l. 13, 14 There is much confusion in the sources here. It is clear that there were three readings **غَيْبَة**, **غَيْبَة** and **غَيْبَة**. The usual reading given from al-Ḥasan is **غَيْبَة** but Ḥaj. and Al. give his reading as **غَيْبَة**. Al-Ğaḥḍarī is given by Zam. Rāzī as reading **غَيْبَة**.
- l. 15 **بفتح النون**: this is the ordinary Ḥafṣ text. In Šk. and Ḥaj. however, we read that Abū Ğa'far and others read **بالادغام بغير اشمام**, and that is what may be meant here.
- p. 63 l. 6h **مَتَكَ**: Ḥaj. gives the reading from al-A'rağ as **مَتَكَ**, and al-Ḥasan's reading is usually given as **مَتَكَ**.
- l. 8 **(الله)**: Ibn Mas'ūd's reading is expressly given as **بالاضافة** in almost all the sources, so that the reading must be **الله**. Cf. *Muğ.* I, 108 and the *Ḥašija* of al-Ḥuḍarī I, 199.
- l. 10 **فَيُسْقَى**: the reading given from 'Ikrima is generally **فَيُسْقَى** which involves **رَبَّه**.
- p. 64 l. 3h **أَصَبَ**: this is the reading given by Zam.
- l. 11h **صُوع**: this is the reading from Ibn 'Aun given by Gin. Ḥaj. whereas **صُوغ** is given from Abū Ḥaiwa by 'Ukl.
- p. 65 l. 4 He is alone in giving **فوق كل ذي علم عالم** as Ibn Mas'ūd's reading. The usual form given is **فوق كل ذي علم عليم**, Gin. Ḥaj. Al. 'Ukb. and cf. *Ḥizāna*, II, 205, Ibn Ja'īš 63.
- l. 6 **سُرِقَ**: generally given as **سُرِقَ**. Zam. Šk. Ḥaj. and *LA*, XII 21.
- ابو رز**: read **ابو رزين** with Šk. Ḥaj. Al.

- p. 66 l. 13 **يَدْعُونَ**: read **تَدْعُونَ** with Ḥaj. Al. Rāzī. Zam.
 l. 16 **فَنَعَمَ**: the usual reading from Ibn Waṭṭāb is **فَنَعَمَ**, Gin. Ḥaj. Al. and cf. *Ḥizāna*, IV, 101.
- p. 67 l. 2 **مَكُوزَة**: Zam. agrees in this name, but Ḥaj. calls him Bakra al-A'rābī.
 l. 6 **تَحُل**: read **يَحُلُّ** with Ḥaj. V, 393.
 l. 9 **امثال**: there is some confusion in the tradition here. Zam. and 'UkI. agree in attributing this reading to 'Alī, but Ḥaj. says that he and Ibn Mas'ūd read **مثال**, while 'UkI. says that as-Sulamī read **مثال**.
 l. 14 Ḡunāḥ's reading was **سَيُعَلِّمُ الْكَافِرَ**, Ḥaj.
- p. 68 l. 3h **يَصِدُّونَ**: the MSS are correct here for the reading of al-Ḥasan is **يَصِدُّونَ** cf. 'UkI. Ḥaj.
 l. 4 there is some confusion as to Abū's-Sammāl's reading. Ḥaj. gives as here **بَلَسُنَ**, but 'UkI. says **بَلَسُنَ** and Gin. **بَلَسُنَ**.
- p. 69 l. 2 **يَهُوَى**: the reading from Ḡa'far b. Mḥd. is **تَهُوَى** Gin. 'UkI.
 l. 3 **يَهُوَى**: Maslama's reading is **تَهُوَى**, Gin. Ḥaj., there was also, however, a reading **يَهُوَى**, 'UkI.
 l. 4 **وَلَوْلَدَيَّ**: read **وَلَوْلَدَيَّ** with Zam. Gin. 'UkI.
 l. 8 **يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ بِالنُّونِ**: read **يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ بِالنُّونِ** with Šk. Ḥaj. 'Ukb.
- p. 70 l. 4 Ubai's reading was **وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً خَبِيثَةً**, Ḥaj. Al. 'UkI.
 l. 8 **رُبَّمَا**: the reading meant is probably **رُبَّمَا** which is noted by 'UkI. from 'Ikrima and 'Ālī b. Šāliḥ.
رُبَّتَمَا: Zam. gives **رُبَّتَمَا** but 'UkI. gives Abu's-Sammāl as reading **رُبَّتَمَا**.
- p. 71 l. 7 **كل المصاحف**: read **كل المصاحف**.
 l. 13 **تَتَحَتَّونَ**: it probably should be **يَتَحَتَّونَ** and refers to v. 82 where other sources give this reading from al-Ḥasan.
- p. 72 l. 4 **يُشْرِكُونَ**: perhaps the reading meant is **تُشْرِكُونَ** for which see Ḥaj. V, 472.
 l. 10 **بِالنَّجْمِ**: this was a reading from al-Ḥasan.
 l. 13 **يَبْيِئُهُمْ**: read **يَبْيِئُهُمْ** with Zam. Ḥaj. Al.

- p. 73 l. 8h مَفْرُطُونَ: so given by Ṭab. 'Ukb. Šk., but Ḥaj. gives both this and مَفْرُطُونَ from him.
 l. 9 (س ١٦ آ ١١٦): apparently a reference to (س ١٦ آ ١٢٢) has dropped out, for the readings are precisely the same there.
 l. 10 سَيِّعٌ: read سَيِّعًا with Zam. Gin. Ḥaj.
- p. 75 l. 2 والشين: read والسين with Gin. Ḥaj. Al.
 l. 4h لَيْسُونَ: was the reading given by Baiḍ and 'Ukl.
 l. 7 مُبْصَرَةٌ: or was it مَبْصَرَةٌ as given by Ḥaj.? 'Ukl. notes مَبْصَرَةٌ but not from Qatāda.
- p. 76 l. 7 الشياطين: Al-Ḥasan's reading is given الشيطان as in آ by Zam. and Ḥaj.
 خَشِيَةٌ: read خَشِيَةً with Ḥaj. 'Ukl.
- p. 77 l. 3 يُدْعَوْنَ: something has dropped out of the text here.
 يدعون was the reading of Zaid b. 'Alī (Ḥaj. 'Ukl.) but Ibn Mas'ūd's reading was تَدْعُونَ (Baḡ. Šk. Ḥaj.).
 مُبْصَرَةٌ: possibly here also something has dropped out of the text.
 مُبْصَرَةٌ is a well-known reading but not from Qatāda, who is given as reading مَبْصَرَةٌ, Ḥaj. Cf. the readers on Sūra XXVII, 13.
 l. 5 رَجَالِك: in the Corrections p. 223 this is altered to رَجَالِكَ which is the commoner reading, but Al. notes both, so that رَجَالِك might be the correct form here.
 l. 7 يدعوا: in the first occurrence point يَدْعُوا كُلُّ and in the second يَدْعُوا.
 l. 7h الساجستانى: No other source gives this from Ajjūb as-Saḥtijānī, and it may well be that the text means that the reading is from Abū Ḥātim as-Siḡistānī.
- p. 77 l. 10 أبى: see p. 27 where this reading is given from Ibn Mas'ūd. Al. gives it from both.
- p. 78 l. 9h these readings are all from al-A'sā'an Abī Bakr, Ḥaj.
 l. 11h مَرَفَقَا: the form usually given is مَرَفَقَا but some said it was مَرَفَقَا. Cf. *Taisir*, 142. The form مَرَفَقَا is unknown to me.
 l. 13 'Ikrima's reading is given as تَقْلِبُهُمْ by Ḥaj. and تَقْلِبُهُمْ by 'Ukl.
- p. 79 l. 2 يشعرون: the usual reading from Abū Ġa'far and Abū Šāliḥ is يشعرون بكم احد. Cf. Ḥaj. VI, 111.

- l. 3 Ibn Muḥaiṣin's *idgām* here was ثَلَاثَةٌ. Cf. Haj. 'UkI. Al.
- p. 80 l. 1 عنه: i. e. from Ibn Muḥaiṣin, whose name appears to have dropped out.
- l. 3 Ibn Mas'ūd's reading, however, is given by Zam. as لَكِنْ أَنَا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبِّي.
- l. 4h تَذْرِيه: this is the reading given by 'UkI. from Ibn Mas'ūd.
- l. 7 نَعَادِر: read نَعَادِر which is given from Abān by Haj. Al.
- l. 9 السَّخْتِيَانِي: given in Haj. as السَّخْتِيَانِي.
- l. 12 مَصْرَفًا: read مَصْرَفًا which was the reading of Zaid b. 'Alī, Haj. Al. 'UkI.
- p. 81 l. 1 عباس عن أبي عمرو: probably should be read عباس عن أبي عمرو as in l. 10.
- l. 2 ابن عباس: probably should be ابن عباس, see Rāzī V, 502.
- l. 12 رَحْمًا: read رُحْمًا with Šk.
- p. 82 l. 3 سَوَّى: read سَوَّى with Zam. Haj. 'UkI.
- l. 4h الصَّدْفَيْن: both this and الصَّدْفَيْن occur as variants, but Zirr is not mentioned here in any other source.
- l. 5 اسطاعوا: no other source mentions a reading from Ibn Mas'ūd here. The three variants noted are اصطاعوا given in some traditions from Nāfi' and Ibn Kaṭīr, اسطاعوا from Ḥamza and Ṭalḥa, and استطاعوا from al-A'maš, which latter is the most likely to be meant for Ibn Mas'ūd.
- l. 13h يَقْضَى: in Ibn Abī Dāwūd fol. 46 يَقْضَى كَلِمَاتٌ is given from Ibn Mas'ūd, and is probably the reading meant here.
- p. 83 l. 4 Al-Kalbī's reading was ذَكَرَ رَحْمَةً رَبِّكَ عَبْدُهُ, Haj. VI, 172.
- l. 8 the punctuation mark comes after Ibn 'Abbās, for it was al-Ḡaḥdarī who read يُرْتَنَى أَوْ يَرْتَنَى. This removes the difficulty suggested in l. 9h.
- l. 12h وهو: this is the reading given from al-Ḥasan in Zam. Haj. Rāzī.
- p. 84 l. 2h سَلَمَةَ is the correct name. Cf. Haj., VI, 182.
- l. 3 نَسِيًا: read نَسِيًا. Cf. Zam. Haj.
- l. 4h ابن أبي البراء: the form given in Ṭab. is البراء بن.
- p. 85 l. 1h بضم القاف: Zam. Rāzī, Šk. give al-Ḥasan's reading as قَوْلٌ but Haj., agrees in قَوْلٌ.

- l. 2 عمرو: most of the sources give the name as 'Umar (عمر).
- l. 6 يَمْتَرُونَ: read تَمْتَرُونَ with Haj., VI, 189.
- p. 86 l. 7 وولده: the reference is obviously to v. 77/80 where Zam. Haj. give the reading from Ibn Ja'mar.
- p. 87 l. 6 طاوى: Haj., VI, 224, however, gives this reading here in Sūra XX, 1 and not for LXXIX, 16, so it is possible that both طاوى and طوى are meant as variants for طه.
- p. 88 l. 1 تَنِيَا: read تَنِيَا with Zam. Rāzī. Haj. 'UkI. The Reader whose name has fallen out is Ibn Waṭṭāb, Haj. Al. 'UkI.
- l. 5 تحش الناس بالياء: read تحش الناس بالتاء, 'UkI. Haj.
- p. 89 l. 4 وان: read وَأَنَّ as Haj.
- l. 6 يُبْصَرُوا: some give the reading as تُبْصَرُوا Haj., but there is no unanimity.
- l. 9 تخلفه: Gin. says يحلفه but Haj. though he notes this, gives تخلفه for Abū Nahik.
- l. 11 تُرْقَبُ: Haj. Al. 'UkI. say تُرْقَبُ (IV).
- p. 90 l. 3 تحدث: 'UkI. gives Muḡāhid's reading as يُحَدِّثُ, and a reading تُحَدِّثُ from Jaḥjā b. Sallām. This latter reading is also noted by Zam. but without name.
- تَقْضَى: read تَقْضَى with Haj. Šk.
- l. 5 يُخَصِّفَانِ: others give al-Ḥasan's reading as يُخَصِّفَانِ.
- l. 7h الراء والهاء: both readings نَحْشُرُهُ and نَحْشُرُهُ are found recorded from Abān.
- p. 92 l. 6 لبوس: read لبوس with Haj. 'UkI.
- l. 7 فَعَلَهُ: others give the reading as فَعَّلَهُ, Zam. 'UkI., but Šk. agrees in فَعَّلَهُ.
- l. 8h لِيُحْصِنَكُمْ: Haj. gives لِيُحْصِنَكُمْ from al-Fuqaimī 'an Abī 'Amr, but there was also a reading لِيُحْصِنَكُمْ from Ibn Waṭṭāb and al-A'maš.
- l. 11 مُغْضِبًا: Zam. Haj. 'UkI. however, give it as مُغْضِبًا.
- p. 93 l. 13, 14 The text has been dislocated. قُلْ رَبِّىْ أَحْكَمُ الْجَاهِدِىْ should commence l. 13 before ورويت, for this is the reading of aḍ-Ḍaḥḥāk and the others. Cf. Haj. 'UkI.

- p. 94 l. 4 النخعى وعن: in the Corrections this is given as النخعى وعن but as the reading is given in Ḥaj. as النجعى 'an Abī 'Amr, this (as suggested in the *hāmiš*) is probably to be read here.
- l. 5 يَوْمَ: this is apparently a mistake, as all the other sources give al-Ḥasan's reading as البَعَث, instead of البَعَث i. e. بفتح العين. Cf. Zam. Gin. Ḥaj. Al. on the passage.
- يُقَرَّر: apparently something has dropped out of the text. نُفَر is the reading of al-Mufaḍḍal (as is suggested in the *hāmiš*), but there was also a reading يُقَرَّر (Ḥaj. Zam. 'Ubk. 'UkI.) which is generally given from Ibn Abī 'Abla.
- l. 6h نُخْرِجُكُمْ: both this and نُخْرِجُكُمْ are readings noted in the other sources, but Abū Zaid is quoted for neither of them.
- l. 7 من ضرة: the reading is مَنْ ضَرَّة and is from Ibn Mas'ūd.
- p. 95 l. 6h رُجَالِي: perhaps so, but Al. gives رُجَالِي from these Readers.
- l. 7 فَتَحَطِّفْهُ: the usual reading given from these three is فَتَحَطِّفْهُ Zam. Ḥaj. Al.
- l. 8 عمرو: read جعفر عمرو. Cf. Ḥaj. VI, 366.
- l. 12 صَوَافِيَا: Ḥaj. agrees with this, but Zam. and Rāzī give the reading as صَوَافِنَا.
- p. 96 l. 11 الْفُلْكَ: something seems to have dropped out of the text. On p. 11 l. 4 this reading is given from 'Isā b. 'Umar. The reading الْفُلْكَ is that which is elsewhere given for as-Sulamī and al-A'rağ.
- p. 97 l. 15, 16 the punctuation mark should be after مصعب not after والاحمر, for Abū Ḥaiwa's reading was هِيَهَات. Cf. Ibn Ja'īš. Gin. Ḥaj.
- p. 98 l. 4h the name of the missing Reader is 'Alī. Cf. Zam. Ḥaj. Al.
- l. 14 الظامى: I know of no such reader. Ḥaj. gives the reading from as-Sulamī.
- p. 100 l. 10 تَتَقَفُّوْهُ: Ibn Mas'ūd's reading, however, was تَتَقَفُّوْهُ, Zam. Rāzī. Ḥaj. Gin.
- p. 101 l. 12 انربه: this must be a mistake for آمن به.
- p. 102 l. 5, 5h دَرِي and دَرِي. Possibly something has dropped from the text. Both of these readings were recorded from Qatāda and Abān. Cf. Rāzī. 'UkI. Gin.

1. 7h **يُوقَدُ** and **تُوقَدُ**. Both these readings are noted in other sources. Rāzī gives the former from 'Āṣim and the latter from Abū 'Amr.
1. 9 **تَقَلَّبَ** is the reading generally given from Ibn Muḥaiṣin, Ban. Ḥaj. Al.
1. 15 **خلاله**: the other sources give the reading as **خَلَّله**, Ṭab. Šk. Ḥaj. Al. 'UkI.
- p. 103 1. 7h **مُكِّنَّم**: this is the reading as given in Šk.
1. 11 **وقد من شجرة بغير ياء**: read **وقد من شجرة بغير ياء** which was the reading of Ibn Mas'ūd, Ḥaj.
- p. 104 1. 6 **نَتَّخَذَ من بضم النون**: the text seems to be wrong here. The reading from al-Ḥaḡḡāḡ given in Ḥaj. and Al. is **نَتَّخَذَ أولياء** without any **من**, and this is the point of 'Āṣim's statement **أو ما علم ان فيها من**.
- p. 105 1. 1 **فدمرائهم**: read **فَدَمَّرَائِهِم** as Zam. Ḥaj. Gin. 'UkI.
1. 5 **قُمَرًا**: Šk. Ḥaj. Al. say **قُمَرًا** and Ban. 'UkI. say **قَمَرًا**, possibly all these were attributed to them.
1. 7 **اثانما**: probably to be read **اثانًا** as with Zam. Šk. Al., though Ḥaj., says these two readers read **اثانًا** **يَلْقَى**.
1. 12 **لَرَام**: Šk. Ḥaj. Al. 'UkI. give Abu's-Sammāl as reading **لَرَام** but Ḥaj. says Ibn Ḥālawaih gave him as reading **لَرَام** and Al. says **لَرَام**.
- p. 106 1. 4, 4h **فيظلل**: the other sources give Ṭalḥa's reading as **فَتَظَلِّل**.
- p. 108 1. 6 **يَتَّبِعُهُم**: others read **يَتَّبِعُهُم**, though some say these two Readers read **يَتَّبِعُهُم**. Berg. in a letter tells me that he thinks this is a mistaken correction from the misunderstanding of **بالجزم** which here refers to the **ياء**.
1. 12 **وفي**: read **في**. Cf. Zam.
1. 17h **يُحِطِّمْنَكُمْ**: is doubtless the proper correction for **يُحِطِّمْنَكُمْ** though that also is given from al-Ḥasan by Ḥaj. Al.
- p. 109 1. 2 **سَبَأَ**: Zam. points it **سَبَأَ** and Rāzī follows.
1. 4, 5 The text seems to have confused Ibn Mas'ūd with Ubai in this passage.
- p. 110 1. 3h **ولتبتينه ولتقولن**: the forms in the text are the correct readings from Muḡāhid.

- p. 112 l. 8 Ibn Mas'ūd's reading was **مَا أَتَى الْأَجَلَيْنِ** *Zam. Šk. Haj.*
 l. 11 **نُسْقَى**: Ṭalḥa's reading was **نُسْقَى**. *Šk. Haj. Al. and Cf. Zam.*
- p. 113 l. 1h **فَذَانِيكَ**: the other sources give **فَذَانِيكَ** without the *tašdīd*, as in the text here.
- p. 114 l. 3 **لَا نَحْسَفُ**: so *Zam.* but others say Ibn Mas'ūd read **لَا نَحْسَفُ**, *Gin. Haj. Al.*
 l. 5 Something has dropped from the text. Probably it should read **عِيسَى بْنُ سُلَيْمَانَ الْحِجَازِي وَالْجَحْدَرِي**. *Al-Ğaḥḍarī* is given by 'Ukī. as reading thus in this verse.
- p. 115 l. 1 **مُودَّة**: read **مُودَّة**.
 l. 2 Ibn Mas'ūd's reading was **إِنَّمَا مَوَدَّةٌ بَيْنَكُمْ**. *Zam. Al.*
 l. 9 **فَنَعِمَ**: *Zam. Haj. Al.* agree with *MS* **ب** that the reading was **فَنَعِمَ**.
 l. 10h 'Alqama al-Ḥimṣī is the name given in *Haj.* but *an-Naḥa'i* is not mentioned in any source.
- p. 116 l. 9 **ابن عباس**: *Haj. Al.* say 'Abbās 'an Abī 'Amr.
Abū Rağā': this should be **Abū Mālīk**, for **Abū Rağā'** like Ibn 'Abbās read **لِتُرَبُّوا**, *Haj.*
 l. 10 **عن أبي عمرو**: the suggestion in the Corrections that this should read **عن وعن** finds no support elsewhere. I suspect that there is a dislocation of the text, that in l. 9 we should read **عن أبي عمرو**: then **Abū Mālīk** after **بفتح التاء**, and then **Ibn 'Abbās** and **Abū Rağā'** for **لِتُرَبُّوا**.
 l. 12 **محمد بن كعب**: the other sources give **Ubai b. Ka'b**.
- p. 117 l. 1h **تمده** and **يمده**: the reading from Ibn Mas'ūd and **Ubai** seems to have been **يمده**, though there was a reading **تمده** attributed to Ibn Mas'ūd. *Cf. Haj. VII, 191.*
 l. 8 **تمده**: both **تُمَدُّ** and **تُمَدُّ** are noted.
 l. 9h **بِنِعْمَات**: this seems to be the correct reading, though **بِنِعْمَات** is also recorded from them both.
كالظلال: this was the reading of *al-Ğaḥḍarī*, that given from *Mḥd. b. al-Ḥanafija* is **كالظلال**, *Šk. Haj.*
 l. 11 **بأية**: the reading is given in other sources as **بأية**.

- l. 15 الملائكة يعرج: Haj. Al. give Ġunāḥ b. Ḥubaiš as reading نَعْرَجُ الملائكة in 4 v. of this Sūra, which is most likely what is meant here. No such reading is noted on LXX, 4.
- ما يعبدون: he means مِمَّا يَعْبُدُونَ of v. 4 of this Sūra, which was al-Ḥasan's reading.
- p. 118 l. 1h صَلَّيْنَا: both this and صَلُّنَا are quoted from 'Alī but only the latter from al-Ḥasan.
- صَلَّيْنَا: see p. 37.
- l. 11 the reading of Hārūn 'an Abī 'Amr was تَطْهَرُونَ, Haj. Al. وهو الذى يهدى, Qatāda's reading was وهو يهدى, Zam. Al.
- p. 119 l. 12 خَاتَم: this reading is impossible unless it merely means the *Imāla*. The only reading from 'Īsā given in any other source is the statement of 'Ukī, that he read وَخَتَمَ.
- p. 121 l. 4 طلق: Šk. Haj. agree but Gin. gives the name as Ṭulaiq.
- l. 16 الصبحاج: some sources give the name as Ḡahḡāh.
- p. 122 l. 2 فَرَّغَ: the correct reading is فَرَّغَ.
- l. 3 فَرَّغَ: probably to be read فَرَّغَ. Cf. Gin.
- مِيعَادُ: the usual reading given from 'Īsā, however, is مِيعَادُ.
- l. 6 Rāšid's reading from the Codex of al-Ḥaḡḡāḡ was مَكَّرَ اللَّيْلِ, Šk. Gin. Haj. (or مَكَّرَ 'Ukī.).
- Ibn Ja'mar's reading was مَكَّرُ not مَكَّرُ. Cf. Šk. Haj. 'Ukī.
- l. 7 اللالى: Al-Ḥasan's reading was بِاللَّائِي. Zam. Haj. Al.
- l. 8 Qatāda's reading was جزاء الضعف.
- l. 14 نُقَدِّرَ: the reading given elsewhere from al-A'maš is يُقَدِّرَ.
- p. 123 l. 1 Ubai's reading is given as وَإِنَّمَا عَلَى by Zam. Al. and لَأَمَّا عَلَى in *Ḥizāna*, IV, 428. In neither, however, is the *fi* before ضلال omitted, and it has probably been dropped here by oversight.
- l. 5 جَاعِلُ: read جَاعِلُ الملائكة with Haj. Al.
- l. 6 Al-Ḥasan's reading was جَاعِلُ الملائكة.
- l. 8 الكلام: in 'Alī's reading, however, that is usually given as الكَلِمَ.
- l. 11h the text is correct, for Haj., says that 'Abbās 'an Abī 'Amr read يَزَكِّي فَأَتَمَّا يَزَكِّي. So Al.

- p. 124 l. 2 التَّحْنُ: the other sources say Ḡunāḥ's reading was التَّحْنُ while التَّحْنُ is given as the reading of Abū 'Imrān.
- l. 3h لغوب: the correct reading from 'Alī is لَغُوبٌ.
- l. 7 السَّاعَى: Ḥaj. gives it as السَّاعَى and Al. السَّاعَى.
- p. 125 l. 4 زَقِيَّةٌ: so Zam. Šk. Al. and LA, XIX, 77, but Gin. says زَقِيَّةٌ.
- l. 9 سَابِقٌ: this reading is known, cf. Zam. 'UkI., but the reading from 'Umāra given in the other sources is سَابِقُ النَّهَارِ. Cf. Ibn Ja'īš 168, 1235, *Kāmil*, 143 and Ḥaj.
- l. 13 هُرَيْرَةٌ: there is some confusion in the sources as to whether this is Huraira or Hubaira.
- l. 15 اَحَدٌ: Ḥaj. says that he gave this reading from Ibn Waṭṭāb.
- l. 16 جَبَلًا: the only reading noted from al-Jamānī (i. e. Ibn as-Samaifa) is جَبَلًا, which was also the reading of Ibn 'Umar, who may perhaps be meant by ابن عامر. The reading noted from al-A'maš is probably جَبَلًا as given in Ḥaj. though جَبَلًا is also given from him.
- p. 126 l. 4 لِيَنْدَرَ: read لِيَنْدَرَ with Zam. Ḥaj. Al.
- p. 127 l. 12 التَّخْفِيفُ: i. e. al-Ḥasan also read خَطَفَ as TR. Ḥaj., VII, 353.
- l. 14h Al-Ḥiḡāzī is correct. Cf. Ḥaj. Al.
- p. 128 l. 4 سَلَّمَ: read سَلَّمَ with Zam. Rāzī. Šk. Ḥaj. and as in l. 14.
- l. 10 المَفْضَلُ: perhaps a mistake for اسمعيل who is elsewhere given as recording this reading from Nāfi'.
- l. 11 لَتَسْئَلُنِي etc.: apparently this was added at the end of the Sūra.
- l. 17 نَابِتَةٌ: Al. says نَابِتَةٌ.
- p. 129 l. 9h the second حِينَ: Al. 'UkI. say حِينَ and Ḥaj. حِينَ, but حِينَ is possible.
- l. 13 الجُرَادِ: Ḥaj. gives the name as الجُرَادِ and Al. as الجُرَادِ.
- p. 130 l. 12 اَهْلٌ: So Ḥaj. but others say Ibn as-Samaifa read اَهْلٌ.
- p. 131 l. 3 مَنْ: read مَنْ هُوَ as the variant is only in كَذَابٌ for كَذِبٌ.
- l. 4 the reading said to be from the حَرْفِ of Ibn Mas'ūd seems to be quite erroneous.
- p. 132 l. 1 والَّذِي جَاءَ: the other sources give Ibn Mas'ūd as reading والَّذِينَ جَاءُوا, Zam. Ṭab. Šk. Ḥaj.
- l. 10 something has dropped out here. The reading حَم is that of 'Isā as he says on p. 124, whereas the reading of Abu's-Sammāl is حَم, as again he gives correctly on p. 124.

- p. 132 l. 12 **لَتَنْذِرَ**: read **لَتَنْذِرَ** with Haj. 'UkI.
- p. 133 l. 11 **عبد الله بن بكير السلمي**: Haj., says 'Abdallāh b. Bakr as-Sahmī, and Šk. says Ḥabīb as-Sahmī. It is thus clear that **السلمي** is a mistake here for **السهمي**.
- p. 134 l. 4 **تَنْفَطِرْنَ**: the reading from Jūnus in the other sources is **تَنْفَطِرْنَ**, Zam. Rāzī. Haj.
 l. 9 probably to be read **يَزِد** which is quoted by Haj., as from Abū 'Amr.
 l. 13, 14 Haj. gives these names as 'Abd ar-Raḥmān aḍ-Ḍabgī, aš-Šumaiṭ b. 'Umair and Šumail b. 'Uḍra.
- p. 135 l. 15 **وَ**: read **وَ** with Haj. Al. 'UkI.
- p. 136 l. 3h See Tab. xxv, 46 for this reading of Ibn Mas'ūd and Ubai.
 l. 7 **الغنوي**: i. e. Abū's-Sarrār as in Zam. Haj. etc.
- p. 137 l. 1 **العابدين**: the correct reading is **العبيدين** and we should probably take the readers to be Abū 'Abd ar-Raḥmān (i. e. as-Sulamī) and al-Jamānī (i. e. Ibn as-Samaifa) as Al. gives them, though Gin. Šk. Haj. give the reading from 'Abd ar-Raḥmān al-Jamānī.
 l. 6 Ibn Mas'ūd's reading was **أَوْ مَنْ لَا يَنْشَأُ إِلَّا**, see p. 135.
 l. 10 **الحجازي**: Šk. says it was aš-Širāzī 'an al-Kisā'i.
- p. 138 l. 5 **مَنْهُ**: there is much difference of opinion as to this reading, whether it is **مَنْهُ** or **مَنْهُ**, which latter Al. gives expressly from Maslama b. Muḥārib.
 l. 7 **غَشَاوَةٌ**: Haj. however, says that Ibn Mas'ūd read **غَشَاوَةٌ**.
 l. 8 **حُجَّتُهُمْ بِالْفَتْح**: read **حُجَّتُهُمْ بِالضَم** which is given by 'UkI. from these three Readers.
 l. 11 **وإن الساعة**: Ibn Abī Dāwūd, fol. 47 says that Ibn Mas'ūd read here **وإن الساعة**.
 l. 14 **دَهْرًا**: the other sources give his reading as **دَهْرًا**.
- p. 139 l. 5 **وَفَصْلُهُ**: read **وَفَصْلُهُ** and cf. p. 116.
 l. 8 **عَنْهُ**: i. e. 'an al-Ḥasan.
- p. 140 l. 1 **سراج**: Gin., says Abū's-Sarrāḥ but Al. gives as-Sarrāḡ.
 l. 5 **فَدَى**: the other sources give this as **فَدَى**.
 l. 8 'Alī's reading apparently was **تُضَلَّ أَعْمَلُهُمْ** as Zam. Haj.
 l. 9 **بُغْتَة**: the reader was Hārūn b. Ḥātim 'an Ḥusain 'an Abī 'Amr, and the reading was **بُغْتَة**, cf. Zam. Gin. Haj. Al. 'UkI.
 l. 11 **أَنْ يَأْتِيَهُمْ**: read **أَنْ يَأْتِيَهُمْ**.

- p. 141 l. 2 **و**: read **و**.
 l. 8 the readings probably are **تُعْزِرُوهُ** and **تُعْزِرُوهُ** and **تُعْزِرُوهُ**.
- p. 142 l. 1 **اعطاهم**: this is actually given by Zam. as a reading in Sūra XLVII, 19.
 l. 13 **اهلها احق**: the reading was **اهلها واحق** بها, Zam. Ṭab. Al.
 l. 14 **لا تخافون**: 'UkI. says he read **لا تخافوا**.
- p. 143 l. 11 **اسلامهم**: on p. 144 l. 3 he gives Ibn Mas'ūd's reading as **اد اسلاموا قل لا يمتوا على**. 'UkI., says his reading was **اد اسلاموا** of which the above are probably partial reminiscences.
- p. 144 l. 1 **الحدرى**: Haj. gives the name as Abū Sa'id al-Ḥudarī.
 l. 3 **اسلموا**: see note to p. 143 l. 11.
 l. 10 **نلفظ**: read **يلفظ** with Al. and 'UkI.
 l. 12 **غطاك**: the other sources read **غطاك**.
 l. 13 **القيين**: the other sources read **القيين**.
 l. 16h **فتقبوا**: the other sources however, give it as in the text without the *tašdīd*.
- p. 145 l. 7h **يباء** is correct, the reference being to the final **ياء** and not to the first, so read **يستعجلونى**.
- p. 146 l. 2h **رفع التاء**: but Zam. also has **درستهم** as in the MSS here.
 l. 2 **ما التنهم**: perhaps **ما التتهم** as Ibn Muḥaiṣin and al-Ḥasan.
 l. 6 **بل يامرهم**: clearly a mistake, for all the other sources give **هم بل** for **ام هم** (i. e. in the second occurrence).
 l. 7 **ام ادرك**: but on p. 110 he gives him as reading **ام ادرك**.
- p. 147 l. 6 **يتقيوا**: others say he read **يتقيوا**.
 l. 9 **اليمان**: read **اليمان**.
 l. 10 **نكر**: the reading was **نكر**. Zam. 'Ukb. Gin. Haj. 'UkI.
 l. 14 **المالوان**: Šk. gives Mḥd. b. Ka'b for this reading instead of for the former.
- p. 148 l. 1 Abū Haiwa's reading was possibly **الاشر** a reading noted by Zam. Haj.
 l. 3 Abu's-Sammāl's reading is usually given as **ابشر متا واحدا**, though some said **واحدا**. Cf. Zam. Haj. Gin. Šk. 'UkI.

- l. 4 **بَيْنَهُمْ**: the reference is doubtless to v. 28 where some lines of tradition gave the reading from Abū 'Amr as **قَسَمَةٌ يَنْتَهُم** instead of **قَسَمَةٌ يَنْتَهُم**. Šk. Haj. Al.
- l. 8 **مَنْ يَعْقُوبُ**: Haj. Al. give him 'an Abī 'Amr.
- سَيُفْزَمُ**: the other sources give Abū Haiwa's reading as **سَيُفْزَمُ الْجَمْعُ**. Šk. Haj. 'UkI.
- l. 12 **وَنَهَرَ**: perhaps he means **وَنَهَرَ** which was the other well-known variant, though Haj. 'UkI. give al-A'rağ as reading **وَنَهَرَ** like the previous reading.
- p. 149 l. 1 **بِاللسان**: the well-known reading of Ibn Mas'ūd was **بِاللسان**, so probably we should read here **وفى قراءتنا بالقسط**. Cf. *Ihḡā*, II, 70.
- ابو الدينار**: probably **ابو الدينار** as on p. 156 l. 6.
- l. 2 the two readings from Bilāl seem to have been **تَحْسِرُوا** and **تَحْسِرُوا**. Zam. Gin. Haj. Šk.
- l. 8 Ḥanzala: some give him as Ibn 'Uṭmān (Al.) and others Ibn Nu'mān (Haj.).
- l. 9 **يُطَافُونَ**: other sources give the reading as **يُطَافُونَ**.
- l. 10 **يُطَوَّقَانِ**: there was a reading **يُطَوَّقَانِ** from al-A'maš which may be what is meant for Ṭalḡa. Al.
- l. 11. **كُنْتُمْ**: read **كُنْتُمْ** with Zam. Ṭab.
- l. 11h **تَصْلِيَانِهَا**: Zam. however gives **تَصْلِيَانِهَا**.
- l. 13 **بِسِيمَاهُمْ**: Haj. Al. give him as reading **بِسِيمَاهُمْ**.
- p. 150 l. 13h **ثَلَاثًا**: the MSS are correct, it was **ثَلَاثَةً**. Cf. 'UkI.
- p. 151 l. 9 **فَطَلَلْتُمْ**: read **فَطَلَلْتُمْ**.
- l. 11 Salmān al-Qārī: the other sources say Salmān al-Fārisī.
- l. 11h **الْمَطْهُرُونَ**: this is given in Šk. Haj. 'UkI., but there was also a reading **الْمَطْهُرُونَ**, Zam. 'UkI.
- p. 152 l. 3 **لَمُجْمَعُونَ**: or was this **لَمُجْمَعُونَ** as given by Zam. ?
- l. 13 **بِالْبَاءِ**: it should be **بِالنَّاءِ** which is commonly given from Ruwais.
- p. 153 l. 2 **عن عبد الله**: apparently 'Abdallāh b. 'Abbās. Cf. Haj. 'UkI.
- لِيَتَّعِلَّكُمْ**: probably the **لِيَتَّعِلَّكُمْ** given by 'UkI.
- l. 12 **هُوَ**: it should be **اللَّهُ**, Zam. Rāzī. Al.

1. 15 Ibn Mas'ūd's reading according to Ḥaj. was **وَإِذَا أَذْخَبْتُمْ فَلَا تَنْجُوا**.
- p. 154 1. 8 **يُوقَّ شَحَّ**: probably it should read **يُوقَّ شَحَّ** as *MS* **ب**, which is a reading noted by 'Ukl. from Abū'l-Ālija etc.
1. 9 **أَشَّتْ**: probably **أَشَّتْ** as given by Al. and noted by 'Ukl.
1. 10 **غَمَرًا**: Zam. points it **غَمَرًا**. See also Al. XXVIII, 48.
1. 15h *MS* **ب** is correct in adding al-Ḥasan to al-Jamānī.
- p. 155 1. 2 **حَنْفَاءَ**: Zam. gives the reading as **حَنْفَاءَ**.
1. 7 **يُفْصَلُ**: this is *TR*. Probably we should read **يُفْصَلُ** which Šk. Al. give from Abū Ḥaiwa.
1. 9 **فَعَقَبْتُمْ**: read **فَعَقَبْتُمْ** with Zam. Gin. Ḥaj.
1. 13 **يَدْعَى إِلَى**: read **يَدْعَى إِلَى** with Zam. Gin. Al. 'Ukl.
- p. 156 1. 1 **انتم انصار الله**: apparently he refers to Ibn Mas'ūd's reading **انتم انصارا لله**.
1. 14 read **فَطَبَعَ الله** with Šk. Ḥaj. Zam.
- p. 157 1. 1 **تَسْمَعُ**: read **يُسْمَعُ** with Zam. Ḥaj.
1. 6 **يُنْفِضُوا**: probably to be read **يُنْفِضُوا** with Zam. Rāzī. Šk. Ḥaj. 'Ukl.
1. 10 **صَوْرَكُمْ**: read **صَوْرَكُمْ** as in p. 99 and as given by Ḥaj. Al.
- p. 158 1. 4 **قُبْلٍ**: probably to be read **قُبْلٍ** with Zam. Gin.
1. 9 **يَنْزِلُ**: the other sources give 'Isā's reading as **يَنْزِلُ**.
1. 12 **مِثْلُهُنَّ**: read **مِثْلُهُنَّ**.
1. 13 **عن أبي بكر**: i. e. Abū Bakr 'an 'Aṣim, and not the Caliph Abū Bakr, therefore the **رضى الله عنه** should be omitted.
- p. 159 1. 1 **فلن يغنى**: read **فَلَمْ تَغْنِيَا** with Ḥaj. Al.
1. 5 Warš's reading was probably **يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ**.
1. 10 **أَمَّنْ**: this reference to Ṭalḥa reading **خَفِيفَةً** should be transferred to v. 20 where he read **أَمَّنْ** for **أَمَّنْ**.
1. 11h **البرجمي**: see p. 79.
- p. 160 1. 5 **يُكْشِفُ**: this is a well-known reading, but no other source gives it from al-Ḥasan, who is elsewhere said to have read **تُكْشِفُ**.
1. 9 Ibn Mas'ūd's reading was the omission of **ان**: no other source mentions that he differed from *TR* in the reading of **يدخلنها**.
- تَدَارَكْتُهُ**: read **تَدَارَكْتُهُ** with Zam. Rāzī. Ḥaj.

- p. 161 l. 11 **يُبْصِرُونَهُمْ**: the other sources give his reading as **يُبْصِرُونَهُمْ**
Zam. Haj. 'UkI.
l. 15 **ذَكَرْنَاهُ**: see p. 136 l. 11.
- p. 162 l. 11 **قُلْ أَحْيَى**: the other sources give Ġuwajja's reading as **قُلْ أَحْيَى**
Zam. Gin. Haj. and *LA*, xx, 259.
l. 12 **جَدَّ رَبَّنَا**: but Gin. Haj. Al. say **جَدَّ رَبَّنَا**.
تَقُولَ: other sources give it as **تَقُولَ**, Šk. Gin. Haj.
- p. 163 l. 10 **لِيُعْلَمَ**: probably to be read **لِيُعْلَمَ** as with Šk. Haj. Al. The reading **لِيُعْلَمَ** is well known but not from these Readers.
- p. 165 l. 3 Ibn az-Zubair's reading according to *Kanz* and Al. was **يَا فَلَانُ مَا سَلَكَكُمْ**.
l. 5 **مُنْشَرَةٌ**: there is difference of opinion as to whether Ibn Ġubair read **مُنْشَرَةٌ** or **مُنْشَرَةٌ**.
- p. 166 l. 10 **عَلَيْهِمْ**: this is 'Ā'īša's reading, that of Muġāhid and Ibn Sīrīn was **عَلَيْهِمْ**, Zam. Šk. Haj. 'UkI.
l. 11 **عَالِيَتُهُمْ**: the other sources give Ibn Mas'ūd's reading as **عَالِيَتُهُمْ**.
- p. 167 l. 12 **عَمَّةٌ**: the other sources give it as **عَمَّةٌ**.
تَسْأَلُونَ: the other sources give it as **تَسْأَلُونَ**, so it will necessitate the change **لَا تَأْ**.
l. 15 **تَجَاخَا**: 'UkI. gives 'Ikrima's reading as **تَجَاخَا**.
- p. 168 l. 3h **حَسَّابَا**: this is correct.
l. 9 **إِبْرَانِ مَرْسَهَا**: read **إِبْرَانِ مَرْسَهَا** as Gin. Haj.
l. 11h **تَرَى**: this is correct.
- p. 170 l. 12 **لَتَرْكَبَنَّ**: doubtful. Both **لَتَرْكَبَنَّ** and **لَتَرْكَبَنَّ** are known as readings.
l. 13 **لَيَرْكَبَنَّ**: 'Umar's reading is given elsewhere as **لَيَرْكَبَنَّ**.
- p. 171 l. 4 **يَبْدَأُ**: the other sources agree with *MS* **ب** in writing **يَبْدَأُ**. It is merely an orthographic difference.
l. 12 **أَنْ كُلَّ**: read **أَنْ كُلَّ** with Haj. Al. 'UkI.
- p. 172 l. 10 **يَسْمَعُ**: Ibn Abī Ishāq is mentioned in no other source. The **يَسْمَعُ** of the *MSS* may be correct, though **يَسْمَعُ** and also **تُسْمَعُ** are known readings.

- p. 173 l. 7 Ibn 'Āmir: Ḥaj. Al. give this reading from Ibn 'Abbās.
 l. 10 تُكَاضُّونَ: the other sources say تَكَاضُّونَ.
- p. 174 l. 1 لُبْدَا: read لُبْدَا with Ḥaj.
 l. 6 فَدَهْرَمَ: read فَدَهْدَمَ with Šk. Ḥaj. Al.
- p. 175 l. 6 غَرِيْمًا: Ṭab. says Ibn Mas'ūd read عَدِيْمًا.
- p. 176 l. 3 سَيِّئَاءَ: that is correct for one reading from 'Umar, but Ibn Mas'ūd's reading was سَيِّئَاءَ.
 l. 10 لَاسْفَعَنَّ: there is difference of opinion as to whether he read thus or لَاسْفَعَا.
 l. 11 for Nu'aim's reading see p. 112.
 l. 13 كُلِّ أَمْرٍ: read كُلِّ أَمْرٍ with Gin. Ṭab. 'Ukl. It is merely an orthographic difference.
- p. 177 l. 1 Ibn Mas'ūd's reading was اَلدِّينُ الْقِيَمَةُ, Zam. Ṭab. Ḥaj.
- p. 178 l. 6h اِبْنِ اَبِي مَعْدَانَ: Ḥaj. gives the name as Ibn Abī Sa'dān.
- p. 179 l. 1 حَكَى: see p. 84.
 l. 12 Zam. gives Ibn Mas'ūd's reading as اَللِّمَزَةُ اَللِّمَزَةُ.
- p. 182 l. 4 مُرَيَّتَنَّهُ: there is some difference of opinion as to whether his reading was this or مُرَيَّتَنَّهُ.
 حَامِلَةً: some gave it thus, others حَامِلَةً.
 l. 8 بَغِيْر قَل: others say that وَهُوَ was omitted also in this reading.
 l. 16 اَلنَّفَاثَتِ: read اَلنَّفَاثَتِ with Šk. Ḥaj. Al.
- p. 222 l. 2 (اَلنَّخْعَى) In Gin. 29 it was Jazīd an-Naḥwī, so there is no need to alter.
 l. 4 (اَلْحُسَيْنِ) in other sources it is given as al-Ḥasan.

Since the setting up of this article in 1935 much new material on the uncanonical variants has become available, making possible further elucidations of the text of Ibn Ḥālawaih. The writer hopes to be able to publish these supplementary notes in the near future.

October 1938.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

DĪWĀN NĀBIGĀT BANĪ ŠAIBĀN. Dār al-Kutub. Kairo
1351/1932. 133 Seiten.

Dieser Dīwān ist, nach einer Abschrift des Šinkīfī, von demselben Aḥmad Naṣīm publiziert, welcher für die Ausgabe des Dīwāns des Ġirān al-ʿAud verantwortlich ist. Im Jahre 1923 lieh mir Geyer seine Photographien einer Konstantinopler Hds., wohl des Originals der Kairoer, und ich machte für den eigenen Gebrauch eine Abschrift, so daß mir in diesem Falle möglich ist, die Korrektheit des Druckes zu kontrollieren. Die Photographien waren, mit sehr wenigen Ausnahmen, gut zu lesen und die Schrift schön und der Text reichlich vokalisiert.

Al-Āmidī im *Kitāb Muʿtalif wa-Muḥtalif Asmāʾ aš-Šuʿarāʾ*, in der Aufzählung der Dichter mit dem Namen Nābigā, sagt, daß er den Dīwān dieses Dichters nicht gesehen hat. Handschriften müssen recht selten gewesen sein, auch werden Verse von ihm sehr selten in den großen Wörterbüchern angeführt. Im *Kitāb al-Aġānī* ist ein kurzer Artikel¹, in welchem auch eine Anzahl Bruchstücke gegeben werden, die sich alle im Dīwān finden; er hat also den Dīwān in derselben Rezension wie der Druck vor sich gehabt. Aber wenn er sagt, daß er Christ gewesen ist, und beim Evangelium geschworen hat², muß er sich geirrt haben, denn das kann man nicht im Dīwān finden. Im Gegenteil kommen recht viele Verse vor, aus denen man schließen könnte³, daß er ein Muslim war. Auch über seine Zeit sind wir ziemlich genau unterrichtet, sowohl aus den Berichten im *Kitāb al-Aġānī* als aus den Überschriften der Gedichte. Er lebte unter ʿAbd al-Malik und kam noch zu Hišām und al-Walīd b. Yazīd. Er war also Zeitgenosse der großen Dichter Ġarīr, Farazdak und al-Aḥṭal. Sein Dīwān wimmelt von seltenen Wörtern und daß die Lexica ihn nicht öfter zitieren, bezeugt, wie schon vorher gesagt, daß seine Gedichte wenig bekannt waren. Der Herausgeber hat sich alle Mühe gegeben, in den Fußnoten solche Wörter zu erklären, wenn sie nicht schon in den spärlichen Kommentaren und Randnoten, von denen ihm einige entgangen sind, erklärt sind. Ein Vergleich

1 VI 151—154.

2 aber ganz anders Diw. 108 2. 3 und 5.

3 z. B. Seite 69 Z. 4.

mit meiner Abschrift beweist leider, daß der Herausgeber (Schuld seiner Vorlage von der Hand des Šinkīṭī?) seinen Text nicht annähernd so gut wie die Ausgabe des Ġirān al-ʿAud herausgegeben hat. Schon gleich zu Anfang in der Genealogie des Dichters sind zwei Fehler, weil der Herausgeber sich auf den, doch wie überall recht unzuverlässigen, Text des *Kitāb al-Aġānī* stützt anstatt auf den der Hds. Anstatt Sulaim muß mit der Hds. und Āmidī's *Kitāb al-Mu'talif*: Sulaimān gelesen werden. Anstatt Ḥammād hat die Hds. Ḥimār, einen recht oft vorkommenden Namen in alter Zeit, während bei Āmidī an dieser Stelle Ḥiḍār steht, was vielleicht wieder ein *Taṣḥīf* für Ḥimār ist.

Ich gebe im Folgenden die Stellen, wo die Ausgabe von der Hds. abweicht.

- S. 1 Z. 7 lies: داء; Z. 9 lies: دَيْبِيهِ, das Adjektiv bezieht sich auf المرووق, der Herausgeber hat an خَمْر gedacht, welches feminin ist; Z. 10 Hds. وَاَعْتَجَبَ welches richtig ist.
- S. 2 Z. 1 Hds. الحُكْر; Z. 5 Hds. hat Randnote غُو الحُكْلِي; Z. 6 Hds. hat über برهره die Glosse شَابَّة; Z. 10 Hds. يَنْيِلُه.
- S. 3 Z. 5 Ms. فذو الصَّوْتِ لَا يَجْلِي; Z. 7 أَنْشِدَتْ wohl falsch, oder hat hier رُواتِي die Bedeutung = überlieferte Gedichte?
- S. 4 Z. 6 فَتَلَّهَا; Z. 8 in Hds. über خلايا die Glosse الخَلِيَّة النحل خلايا und über غاب die Glosse الحطَب, ferner vokalisiert Hds. رَبَاعِهَا; Z. 9 Hds. hat أَنْجَدُ, das ich als solches in meiner Abschrift angemerkt habe, es ist aber doch wohl falsch.
- S. 5 Z. 5 Hds. hat أَرْقُ; Z. 6 die Hds. hat wie Druck وَأَضْحَكَ, aber die Glosse beweist, daß wir ضَمَجْتُ lesen müssen.
- S. 6 Z. 7 vor الاشوه hat Hds. noch شَوْه نَعَام.
- S. 7 Z. 4 Hds. hat نَقَائِقِ wohl falsch, aber richtig مَعَ الحِنّ; Z. 5 Ms. جَائِلًا; Z. 9 Hds. hat statt زَمَعَ die Verschreibung نَصَعَ.
- S. 8 Z. 3 Hds. زَرَّة statt حَدَّة, welches falsch ist.
- S. 9 Z. 1 صفَحَتِ ohne Tašdīd, so auch in Z. 3 im Kommentar; Z. 4 Hds. تُرْتَدِّي; Z. 5 Druckfehler, lies: الجُوزَاء; Z. 6 lies mit Hds. سَمُومٌ. Der Text hat in dieser Zeile يَنْشَقُّ, aber am Rande خَوْ يَتَشَقَّق; Z. 7 Hds. المُنْحَرِقِ, so auch im Kommentar.

- S. 10 Z. 5 Hds. vokalisiert **حُمِلَق**. Zu Note 10 auf derselben Seite muß ich sagen, daß die Hds. an der Stelle undeutlich ist.
- S. 11 Z. 5 Hds. **تُلَوِي**, welches richtig ist.
- S. 12 Z. 3 Hds. hat **يَسْبِقُ**, welches **يَبْسِقُ** gelesen werden muß, nicht wie Druck; Z. 5 Hds. hat **سُعْرَة** und am Rande **خو سُفْرَة**, welches wohl richtig ist; Z. 8 Hds. **صَدَّنِي** und am Rande die Lesart **صَدَّنَا**, welche die grammatische Schwierigkeit überwinden soll.
- S. 13 Z. 3 Hds. hat richtig **عَنْسِ كَمِينَة**; Z. 4 Hds. **جُلُودًا**; Z. 6 Hds. hat **عَنَافِدَهَا**, was auch möglich ist.
- S. 14 Z. 1 Lies mit Hds. **يَسْتَبِي**; Z. 2 Hds. vokalisiert **حُصِيدًا** und **رُمَاح**.
- S. 15 Z. 1 Hds. hat **مُرْنَة** und Randglosse **يُجَاوِبُهُ**; Z. 7 Hds. hat **تَجَرُّ**.
- S. 17 Z. 4 Hds. hat **فَصِيلَهَا**; Z. 5 Hds. vokalisiert **العَتَقُ**; Z. 6 Hds. hat richtig **قَاتَرُ**.
- S. 18 Z. 2 Hds. hat wie Text **الآخر**, aber man muß wegen des Metrums **آخر** lesen; Z. 3 Hds. hat **يُعَقِّب**; Z. 4 Hds. hat wohl richtig **فَتَقْنِي**; Z. 12 Dieser Vers und der folgende finden sich auch in der *Hamāsa* des Buḥturi S. 171, ed. Cheikho Nr. 556; Hds. hat **يَصْرَف** und dann **يَنْصَف**.
- S. 19 Z. 8 Hds. hat **تَخِيرَ بِنَقَشِ مُنْتَهَا**.
- S. 20 Z. 2 Hds. hat ganz anders **دِمَاء ... كَأَنَّ تَنَاقِيرَ**; Z. 3 Hds. **مِنِّي**; Z. 6 Hds. richtig **وَسَاخَتَهُ**; Z. 8 müssen wir wohl gegen die Hds. **وَمِنْ جَاحِشٍ** lesen; Z. 10 Hds. **رَاطِعَة**.
- S. 21 Z. 10 Hds. vokalisiert richtig **أَهَشَّ**.
- S. 22 Z. 7 Hds. vokalisiert **الْحُدَابِي**; Z. 9 Hds. hat **وَحْنِكَ**, was wohl für **حَانِكَ** oder **حَالِكَ** steht, welche als „tiefschwarz“ erklärt werden.
- S. 23 Z. 8 Hds. richtig **عَذَابٌ ... بِهِ**.

- S. 24 Z. 2 Hds. hat **سسى**, das *Sīn* mit v markiert.
- S. 25 Z. 1 Hds. hat wohl richtig **العطس**; Z. 2 Hds. **أجن**; Z. 3 **الركب**;
Z. 5 Hds. **عزهن**, das *r* deutlich als solches markiert, wohl **عزهن**.
- S. 25 Z. 6 Hds. **بثرت**.
- S. 26 Z. 1 Hds. hat **حوص** mit Markierung des *Hā'* und **الركب** statt **به** statt **بها**; Z. 5 **سدس**; Z. 3 **القوم**.
- S. 27 Z. 3 Hds. richtig **دومة**; Z. 8 Hds. richtig **شتان**.
- S. 28 Z. 5 Hds. richtig **يُحيل**; Z. 8 Hds. richtig **يصيدك**; Z. 9
Hds. **نَعَسُوا**; Z. 10 Hds. richtig **رُكْسُوا**.
- S. 29 Z. 6 Hds. **خمسوا**; Z. 8 Druckfehler **مولوني**.
- S. 30 Z. 13 Hds. **على قدور**.
- S. 31 Z. 2 Hds. **ومحوهم**; Z. 3 Hds. **إدا** (sic!) ... **فإن**; Z. 9 Hds. **قواية**.
- S. 33 Z. 4 **مبتلة** wohl falsch.
- S. 34 Z. 2 Hds. **سَخَطْتُ يَصِيد**; Z. 9 Hds. **أبار**. **بارث**; da *Dāl* und *Rā'* in der Hds. leicht zu verwechseln sind, kann ich mich verlesen haben, aber das *Rā'* von **أبار** ist markiert; Z. 10 in der Hds. am Rande **تَحَلَّ** **خو يروى**; Z. 11 unter **يمضى** die Variante **يُبْدِي**; Z. 13 Hds. **مُنَاجِب**.
- S. 35 Z. 10 Hds. **مطلع**; Z. 12 Hds. **يَقِيض**.
- S. 36 Z. 4 Hds. **يُخَالِفُه**; Z. 7: ich habe statt **الغداد** in der Hds. **العناد** gelesen.
- S. 37 Z. 3 Hds. **دقيق**; Z. 4 Hds. **يُعِينِنِي**; Z. 8 Hds. **فمقرون**, wohl falsch, denn gemeint ist Mafrūk b. 'Amr aš-Šaibānī; Z. 9: nach dieser Zeile ist in Hds. noch der Kommentar **مسود** **كأنه قال هو مسود** **وبعقف بهم**; Z. 10 Hds. hat **تَغَمَّط** statt **تَغَمَّط**, welches besser ist; Z. 11 Hds. hat deutlich **وَعُوف**, das *Rā'* markiert, aber gemeint ist entweder 'Auf b. 'Aṭīya b. al-Ḥarī' oder 'Auf b. al-Ḳa'kā'; Z. 12 Hds. hat **ذو المأنا أبو كرب**, während der Kommentar später S. 39 auch in der Hds. **ابو حرب** bietet.
- S. 38 Z. 15 Hds. hat **بنى عمرو بن همام** und in der folgenden Zeile ist das Wort nach **بنى** undeutlich, man könnte **قيس** oder **هند** lesen. Ich kann keinen der Namen unter den Unterabteilungen der Šaibān finden.

- S. 39 Z. 1 Hds. hat عَافِيَّةٌ; Z. 3 Die Hds. hat richtig سَامَةٌ. Es handelt sich um die Geschichte der Loskaufung der Banī Sāma b. Lu'ay durch Maškala b. Hubaira (*Ag.* IX. 105 und *Maṭālib* des Ibn al-Kalbī, von denen ich Abschrift besitze).
- S. 39 Z. 12 Hds. hat richtig رُبَيْعَةٌ; Z. 13 Hds. الذى أنى und richtig و vor dem zweiten هَانِيٍّ; Z. 15 Wie oben gesagt, hat die Hds. hier ابو كرب statt ابو حرب, aber ich habe عوفص statt عوقص gelesen. Ich glaube, dies ist richtig, eine Notiz über diesen Mann habe ich nicht gefunden. Alle Namen sind in der Hds. viel flüchtiger als der Rest geschrieben, und der Abschreiber war wohl nicht recht in den Genealogien bewandert.
- S. 40 Z. 6 Die Worte يمدح يزيد بن عبد الملك stehen nicht in der Hds. Z. 15 Hds. يَنْعُ.
- S. 41 Z. 1 In Kommentar folgt noch: وَيُرْوَى بِحُرْمَتِهِ. Z. 7 Hds. hat unter يَنْفَعُهَا die Variante يَنْفَعُكَ.
- S. 42 Z. 9 Hds. hat مكفاه.
- S. 43 Z. 1 fehlt in Hds. Z. 12 Hds. لِقَرُوضِنَا.
- S. 44 Z. 1 Hds. اُمْتَحَاءُ; Z. 3 hinter كَوَّةٌ hat Hds. او جيش; Z. 6 Hds. رَجَاتٍ; Z. 7 Hds. رَوْدٍ.
- S. 45 Z. 3 Hds. undeutlich الغلاء; Z. 6 Hds. هاهنا وسط الروضة; Z. 7 Hds. falsch ظَلَا; Z. 8 Hds. besser ثَوَّلِدَ; Z. 11 Hds. hat falsch نَسِيلٍ am Rand وكتبه نَسِيلٍ, d. i. Šinkīṭī.
- S. 46 Z. 6 in Hds. folgt Kommentar انابت انحطت بها; Z. 8 Hds. richtig فَنَاجَيْتُ; Z. 9 Hds. vokalisiert مَكَاءٌ.
- S. 47 Z. 5 Hds. ذَرِيحًا i. e. ذَرِيحًا „Canthariden“; „Arsenik“ زرُنِيحًا kannte der Dichter wohl nicht.
- S. 48 Z. 2 Hds. vokalisiert لَمْفَرِغٍ; Z. 6 Hds. vokalisiert اَلْخِلَاءُ; Z. 8 Hds. مَوْنَرٍ besser.
- S. 49 Z. 1 Hds. falsch اَوَّومَ; Verse Z. 4 und 6 in Hds. umgestellt. Z. 5 Hds. يزيد بن المهتلب, das Gedicht ist also an Yazīd b. al-Muhallab und nicht an Yazīd b. ʿAbd al-Malik gerichtet; aber der folgende Vers spricht dagegen, da Yazīd b. al-Muhallab

ein Azdī war. Z. 8 Variante in Hds. *يُجِوبُ عَلَى ذَوَائِبِهَا* nicht wie Druck.

- S. 50 Z. 5 Hds. richtig *مَعَدِّ*.
- S. 51 Z. 2 Hds. richtig *قَاتَحُمُ*; Z. 3 Randnote *خ تَلَفَا = تُلْفَى*.
- S. 51 Z. 9 Hds. nur *وقال*.
- S. 52 Z. 3 Hds. hat *طُرِدَهُ* im Kommentar, ohne Punkte. *Šinḳīṭī* hat Recht, es handelt sich um die Eroberung von *Ṭuranda* im Jahre 83 A. H. durch Maslama b. 'Abd al-Malik.
- S. 58 Z. 1 Hds. hat falsch *رَقَاق*; Z. 9 Hds. *تَنَدَى*; Z. 10 Hds. *تَبَدَّى*; Z. 12 *قَوَّى* fehlt in Hds.
- S. 59 Z. 11 Die Glosse ist nicht in Hds.
- S. 60 Z. 4 Hds. hat *غَيْبُهُم*, welches dialektisch sein könnte.
- S. 61 Randglosse *ارجوان*, welches sich wohl auf *البانجر* bezieht, ein Stoff, über den man nichts genaues wußte.
- S. 62 Z. 1 Hds. *أَنْثَمَنَّ*, ferner *خَمَرًا*, das falsch ist. Das *Damma* ist in der Hds. oft nicht vom *Fatha* zu unterscheiden, ebenso *Dāl* und *Rā'*.
- S. 63 Z. 2 Hds. hat *ذَلَّ*, wohl *ذَلَّ*; ferner Variante *وَدَقَّ*, wohl *رَقَّ*; Z. 11 Hds. hat doppelte Vokalisation *فَمُحَاق*; Z. 13 Hds. richtig *قَحْمًا* „vom Alter gebrochen“.
- S. 64 Z. 10 Hds. *يُرْكَبُ*.
- S. 65 Z. 6 Hds. vokalisiert *دِهَامِي* und hat Glosse *عَدَابُ مَاءٍ*, ferner zweimal *جِبَال*; Z. 8 Hds. hat *تُفَلِّجُ*; die Wörterbücher scheinen weder *فَلَجَ* noch *تَفَلَّجَ* in der Bedeutung „wie ein Bach laufen“ zu kennen.
- S. 66 Z. 2 Hds. hat *نَأَى*; dies wird *L'A* mit *سَبَقَ* „überholen“ erklärt. Z. 3 Hds. falsch *رَقَّتْ*, *Rā'* als solches markiert.
- S. 67 Z. 4 Hds. *نُشِيع* und die Glosse *أَقَصَّتِ التِّي قَدْ لَقِصَّتْ*. Dies ist richtig (siehe *L'A* VIII 343 2 v. u.), nicht die Fußnote des Herausgebers. Z. 6 Das Wort *اليراع* fehlt in Hds., und die Glosse lautet *نَارُ الْخَبَابِ*; Z. 9 *بَافِنٍ*, weder dies noch *بَافِنٍ* des Druckes scheinen einen Sinn zu geben und die Variante ist allein richtig. Ferner hat Hds. *الحنيف* falsch.

- S. 69 Z. 2 gegen Metrum aber doch wohl richtig *يَبْهِنْسُ*; Šinkīfī hat hier den Text verbessert, wie auch sonst oft. Z. 5 Hds. hier wie auch Z. 10 und sonst in der Hds. *يَعْفَهُ*, aber dies ist wohl nur die Undeutlichkeit des *Damma*.
- S. 69 Z. 11 Hds. *بِالْحَفَال*, mit Haken unter *Hā'*, aber doch falsch.
- S. 70 Z. 1 Vokalisiert *العُبريين*; Z. 6 Hds. *كَتَبَ*, der Herausgeber hat die Maḡribī-Schrift des Šinkīfī verlesen; Z. 9 Hds. richtig *وَيَذْدُ . . . الخلالة*.
- S. 71 Z. 1 Hds. richtig *أُبْرَزْتُ*; ferner falsch *يُوفِيهَا سَدِيفٌ*. Das letzte Wort ist undeutlich, aber *Kasra* klar, entweder *المِحال* oder *الطِحال*; Z. 9 Hds. *بَنُّوا*.
- S. 72 Z. 1 Hds. richtig *تَزْفِي*; Z. 2 *المِزمار*; Z. 4 Hds. richtig *حَدَجْتُ* „in eine Haudağ gesetzt wird“; Z. 5 Hds. *مُنَاعِمَهُ*; Z. 6 richtig *أَجْتَرْتُ*; Z. 10 Hds. *يَعْلُلْنِهَا*.
- S. 73 Z. 2 Hds. *تَرْهَأَ*; Z. 8 Hds. *بِرِّيَّة*.
- S. 74 Z. 7 Hds. *فَتِيَان*.
- S. 75 Z. 6 habe ich nicht in der Hds. gelesen; Z. 11 Hds. *يُعْتَنِي*.
- S. 76 Z. 2 *ظَهَرْتُ حَاجَتِي بِمَا قُلْتُ*; Z. 10 Hds. *مُخْتَلِقٌ* und *يَنْمِي*.
- S. 77 Z. 8 Es folgt Glosse, stellt *بذئ* *يعنى بنسل كريم*, deshalb wohl nicht von Šinkīfī mit abgeschrieben.
- S. 78 Z. 5 Hds. richtig *عَوْدٌ*, aber falsch *بُجْدٌ*; Z. 6 besser *مُسْنِفَةٌ*.
- S. 79 Z. 1 Hds. *شَرَا حَيْبٌ* und falsch *بَعْدٌ*; Z. 3 Hds. *حَشَدَتٌ* falsch; Z. 4 Hds. *لِهَا*; Z. 5 *يَغْضِبُهَا* *مَغْضُوبٌ*. Dieser Abū Bakr ist wohl Ibn al-Anbārī, nicht Ibn Duraid. Z. 6 Hds. *نَمَتْ نَاصَتْ*; Z. 7 Hds. *سُبِّي*, dies ist kufisch.
- S. 80 Z. 1 Hds. *مَرْهُوبَةٌ مِنْهَا وَمَرْهُوبٌ*, auch Z. 2 im Kommentar.
- S. 82 Z. 2 Hds. *تَرَاطُنٌ* und *وَكَلٌ* und *لَصَكٌ*.
- S. 83 Z. 1 Hds. *بِلَيْكٌ*, in Kommentar keine Vokale. Z. 3 Hds. *نُعَبِّدُ*, so auch Z. 4; ebd. Hds. falsch *تَسْبِيحٌ*. Z. 8 Randnote Variante *تَعْنِي دَقِيقٌ*; Z. 9 Glosse *رَفِيفٌ*; Z. 10 *تُعْنَشُ*, mit Glosse *تَعْنِي دَقِيقٌ*.

- S. 84 Z. 2 طائر ينهها (sic) mir unverständlich, wahrscheinlich ist نَبَّهًا aus Z. 5, wo نَبَّهًا in der Hds. fehlt, hierher geraten und Šinkīṭī hat dann daraus das unsinnige نَبَّه gemacht. Z. 6 Hds. hat من باد, welches ebenso unverständlich ist wie Z. 7 Hds. الغريب; dies hat der Herausgeber aus der Mağribī-Schrift des Šinkīṭī verlesen, weder das eine noch das andere gibt einen Sinn.
- S. 85 Z. 12 Hds. مَصْرُوع, was wohl richtig ist: „trunken hingestreckt“; Z. 13 حَصِيَّة.
- S. 86 Z. 1 Hds. تَحْرُق, die Variante also تَمْتَحِنُ aktiv (?); Z. 2 Hds. تَعَشَّى; Z. 6 Hds. يُغَدِّى; Z. 8 Hds. يَشْتَحِذ; Z. 9 Hds. falsch حَلَقَى; Z. 11 Hds. دَرَعَهَا, ich glaube richtig; Z. 14 Hds. richtig شَدَقَ, Plural von أَشَدَقَ „großmaulig = beredt“.
- S. 87 Z. 1 Hds. شَاجَى; das Richtige ist wohl شَاحَى „weitschrittig“; Z. 2 Hds. falsch تَيَّاج; Z. 5 Hds. falsch إِرْنَان; Z. 7 Hds. يَحْيُونَ und يَصِيدُونِي.
- S. 88 Z. 2 رَبْعِيَّات und لِقَيْت; Z. 4 Hds. كُبُش und عَاضِبَات, dazu Glosse لَقَيْت; KUBŠ, wohl richtig كُبُش, Plural von كَبَش; Z. 6 Hds. لَقَيْت Druckfehler. Z. 7 Hds. hat يَمْتَفِش, aber die Wurzel existiert nicht in den Wbb. Z. 11 Hds. الْحَشْوُ und الْحَشْوَةُ für طَرَقَ für مَرَقَ.
- S. 89 Z. 4 Glosse etwas anders in Hds. سل ما وسدت فاحترش الكراع und ذاك فَعَلَى ... والكروش; Z. 7 Druckfehler غَيْر; Z. 10 يمدح; Z. 11 رُحْبَةٍ; Z. 12 حَبَّةٌ; Z. 11 مسلمة بن عبد الملك.
- S. 90 Z. 2 Hds. hat الْعَلَل; Z. 10 vielleicht شَعَلُ oder ثَقُلَ.
- S. 91 Z. 1 Hds. فَصَدَّ; Z. 3 Hds. richtig سَحِيْقَة.
- S. 92 Z. 6 Hds. richtig مُفْتَعِل.
- S. 93 Z. 2 Hds. كَلْجَاش (sic) und بُرْد; Z. 3 Hds. قَرِين وُقُرُن; Z. 4 Hds. مُؤَنَّفَا = أُنْفَا „zuerst beweidet“; Z. 5 Hds. بعضها ...; vielleicht ist dies richtig im Dialekt der Šaibān, wir finden auch sonst س für ص im Dīwān. Z. 7 Hds. إِن, folgt Variante يُحَاوِبَهَا; Z. 10 Hds. فَتَحَوَّنَه.

- S. 94 Z. 4 Hds. مَفَاصِلُهَا und مِنْ دُوقِهَا; Z. 7 richtig تَعْمِدُهَا in Hds.
- S. 95 Z. 4 Hds. hat im Vers يَهْتَبُ, aber im Kommentar يَهْتَبُ; Z. 12 Hds. كَمَا تُغَيِّرُ.
- S. 96 Z. 3 Hds. الْحَبَلُ; Z. 5 Hds. جَاءَتْ.
- S. 97 Z. 1 Hds. يَشْمُوطُ; Z. 4 Hds. وَجَوْلَةٌ; Z. 5 Hds. تَحْوَى.
- S. 98 Z. 4 Hds. ثَكَلُ. Die Glosse Z. 5 steht in Hds. nach Z. 3 und lautet dort ^{حام}ولا تتل تقدمها في السير.
- S. 98 Z. 8 Hds. صُعْرًا ... ذَبَلْتُ .. ذَبَلُوا.
- S. 99 Z. 4 Hds. بَوُون.
- S. 100 Z. 4 Hds. hat in der Glosse noch لكثرة الجراحات; Z. 8 Hds. يَصَمُّ; Z. 11 Hds. نُسَلُّ.
- S. 101 Z. 5 In Hds. fehlt عبد الملك بن مروان. Z. 9. ضَبَّعَ und falsch يَصِيحُ.
- S. 102 Z. 1 Hds. قَرَحُ; Z. 6 Hds. تَلْتَمِعُ.
- S. 103 Z. 1 Hds. falsch صَعُوفَةٌ; Z. 7 Hds. richtig حَنَاها „ein Bogen, welchen Kuzah in seinem Sprühregen krümmt“.
- S. 104 Z. 3 Hds. richtig شَقَّقَ und الْمَعْدَى; Z. 4 ebenfalls شَقَّقَ; Z. 6 Hds. vokalisiert الْأَرْخَ, beides ist richtig; ebd. عَاطَشٌ, dagegen in der nächsten Zeile الْغَاطِشُ الْمَعْقَرُ; Z. 9 Hds. لَقِغْ; Z. 10 Hds. قَدَحُ.
- S. 105 Z. 1 Hds. richtig خَافَقَةٌ; Z. 2 Hds. صَرَقَتْ.
- S. 106 Z. 1 Hds. رَفَسَهَا; Z. 10 Hds. يَنْوَى; Z. 11 Hds. صَانَحُوا; Z. 12 Hds. مُنْتَصَحُ.
- S. 108 Z. 1 Hds. الْمَاجِدُ und رَبَّعُ; Z. 7 Hds. دَاوُدُ عَقْلُ; Z. 8 in Hds. fehlt يمدح. Die folgenden zwei Seiten sind in der Hds. stark beschädigt, und ich habe oft ganz anders als Šinkīfī gelesen, aber er hatte die Originalhds. vor sich. Z. 10 Hds. زَهَاءُهَا statt رِحَالِهَا; Z. 12 Hds. زَهَاءُهَا statt زِمَامِهَا.
- S. 109 Z. 1 Hds. كَلَفَتْهَا statt عُلِفَتْهَا; Z. 3 Hds. مَخَاضَةٌ statt بَغَابَةٍ; Z. 4 Hds. تَدَاعَى statt تَرَاهَى.

- S. 110 Z. 2 Hds. رَبِّهَا statt رَبِّهَا; Z. 3 Hds. عَتَقْتُ; Z. 5 Hds. يَسْخَح; Z. 6 Hds. richtig لِنَاتِهَا; Z. 7 Hds. نَمَامُهَا; Z. 10 Hds. richtig نُسَبَهُ.
- S. 111 Z. 4 Hds. جُلَالَهَا; Z. 5 Hds. نَعْمَامُهَا; Z. 8 البلق: Druckfehler.
- S. 112 Z. 1 Hds. hat hier und im Kommentar مات, aber das Richtige ist مَاتَ, ferner اَعْتَمْتُ für اَعْتَمَّتْ und الإكَامَ für التَّلَاع; Z. 3 Hds. مَبْعَقَة; Z. 10 Hds. رُحْمًا, mit Markierung des Rā' und Hā'.
- S. 113 Z. 2 Hds. عَفَاوْهَا; Z. 3 Glosse in Hds.: شَوْه الْغَزْعِ الْأَشْوَه; Z. 5 Hds. وَحَامُهَا.
- S. 114 Z. 3 Hds. richtig يُنْبِي; Z. 5 Hds. falsch يُمِدُّ.
- S. 115 Z. 8 Hds. جَدًّا أَنْعَامُهَا.
- S. 116 Z. 2 Hds. فَافَرَّهَا und يَهْلِكُ, Druckfehler; Z. 4 Hds. بِالْقَرْنَتَيْنِ und دِمَاشِي (?); Z. 11 Hds. تَنَاتْ (?) und richtig دِمَاشِي.
- S. 117 Z. 2 Hds. مِنَ الْوَدِّ; Z. 5 Hds. صَادَفْتُ.
- S. 118 Z. 1 Hds. فَأَقْتُلَ; Z. 6 Hds. عَنَاء; Z. 9 hat in Hds. eine Randglosse, die in der Photographie nicht ganz auf die Platte gekommen war; vielleicht war es der nächste Vers, welchen ich nicht in meiner Abschrift habe.
- S. 119 Z. 2 Diese Glosse muß von Šinkīfī sein, sie ist nicht in Hds.¹ Z. 3 Anstatt المَخَارِم habe ich المَخَارِع gelesen; Z. 6 Hds. richtig أَعْدِرُ, deshalb ist die Glosse in der folgenden Zeile richtig wie in Hds.: وَأَعْدِرُ آخِدُو (= آخِذْ) وَأَعْدِرُ; أَعْدِرُ ايضاً, denn ادْعِدْ hat nicht die Bedeutung تَرَكَ. Das Wort wird im Kommentar mit أَبْرَى „ich schabe ab“ und آخِذُ „ich nehme weg“ erklärt, eigentlich die عُدْرَة wegschneiden. Die Lexica scheinen diese Bedeutung nicht zu kennen. Z. 8 und 9 Hds. النِّقْض; Z. 10 Hds. falsch الظُّفَر.

¹ Hds. im Vers richtig وَكَانَ.

- S. 120 Z. 3 Hds. hat nur die Vokalisation **وَالْمُكْث**; Z. 4 Hds. undeutlich **التعطل** (?); Z. 6 Hds. vokalisiert **خُلُقًا**; Z. 10 Hds. **وَهُنَّ**; Z. 11 Hds. **رَجَاح** statt **رَبَاح**; Z. 12 Hds. **تَحْشَى... دَلَّة**; Z. 14 Hds. **مَدْرَب**.
- S. 121 Z. 3 Hds. richtig **مُنَجِّزٌ**. Das *u* von **منه** ist, wie in der alten Dichtung fast ausnahmslos, lang; Z. 8 die Worte **فَقَالَ يَعْتَعَى** sind nicht in Hds.
- S. 122 Z. 1 Hds. **فَاجِرٌ** und Variante **فَاجِرًا**; ferner **بِرَوَّاح** = **بَرَّاح** (?). Das Wort fehlt in den Wörterbüchern; Z. 5 Hds. hat falsch **الْفِرْدُ**; Z. 7 Hds. nur **وقال**.
- S. 123 Z. 6 Hds. falsch **الْعَيْسَى**.
- S. 124 Z. 5 Hds. richtig **عَرِقَات** d. h. „salzig-schwitzend“.
- S. 125 Z. 7 Hds. **حَسُودٌ**; Z. 9 Hds. **ضَافٌ**
- S. 126 Z. 1 Richtig **مَنْ هُمْ** „wer sie sind“; Z. 6 Hds. richtig **بِهَذَا** „dies für das“; Z. 7 Hds. **دَكَفٌ**; Z. 8 Hds. richtig **الْحَتَفُ**; Z. 12 **كَلَفٌ**.
- S. 127 Z. 1 Hds. vokalisiert **هَدَبٌ**; Z. 2 Hds. richtig **بِهَيْشٌ**.
- S. 128 Z. 3 Hds. vokalisiert **بِمِلْثَمِهَا**; Z. 7 Hds. **مُرَفَّعٌ**; Z. 9 Hds. **المُسْتَقَى** besser **يَعَارُ أَبْصَار**.
- S. 129 Z. 8 Hds. **تَحْذَى**, darunter Variante **وتحذى** (sic), wohl für **تَحْذَى**.
- S. 131 Z. 1 Hds. vokalisiert **بِثَرَّتْ**; Z. 8 Hds. **يَقْدُمُهَا** und **عُزْبَاء** mit Markierung des *ʿAin*.
- S. 132 Z. 1 Hds. **الدَّرَّ** anstatt **الزرد**; Z. 2 Hds. richtig **نَبَاهَا**; Z. 3 Hds. richtig **تَعْتَرِفُ**.... **ذِلًّا**; Z. 7 **الْبَرْقُ**.
- S. 133 Z. 3 Hds. **السَّدَف**; Z. 5 Hds. zweimal **يَسُوسُهَا**, aber falsch. Z. 7 Hds. richtig **الدِّين** und auch im Kommentar.

Um es gelinde auszudrücken, die Ausgabe entspricht den Erwartungen nicht, welche man vom Herausgeber des *Dīwāns* des *Ġirān al-ʿAud* und von *Šinkīṭī* hegen konnte. Daß die Hds. nicht

immer richtig ist, kann man aus den Stellen ersehen, wo der Herausgeber richtig emendiert hat; dagegen hat er, oder Šinkīṭī, nur zu oft falsch verbessert, ohne uns den Text seiner Vorlage in den Fußnoten zu geben.

Verse des an-Nābiga aš-Šaibānī werden nicht oft zitiert, trotz der Ausbeute von ungewöhnlichen Wörtern, welche die Lexikographen hätten finden können. Nur einmal führt ihn der *Lisān* (XIII 76 und sein Abschreiber, der *Tāğ al-'Arūs*) an. Zweimal al-Ḳālī, aber Buḥturī hat an mehreren Stellen Bruchstücke, darunter einige, welche nicht im Dīwān zu finden sind. Der Dīwān hat zwanzig Gedichte, wie der des Ġirān al-'Aud, und mit unserer wachsenden Kenntnis der alten Dichtersammlungen wird es klarer, daß die Sammler zu Anfang nicht danach strebten, alle Gedichte zu überliefern, sondern eine Auswahl trafen. Der Rest ging dann entweder verloren oder wurde, wenn noch Interesse vorhanden war, von Späteren als Nachlese den existierenden Rezensionen angehängt. Zeugnis hierfür sind der Dīwān des Zuhair in den Rezensionen des Ta'lab und Sukkarī und die Dīwāne des Imra' al-Ḳais, Tarafa und Nābiga Dubyānī, welche noch eine bessere Ausgabe erwarten.

F. Krenkow.

Im Jahre 1023 wurde die Stadt Magdeburg durch den Bischof von Halberstadt gegründet. Der Bischof hatte die Absicht, eine neue Stadt an der Elbe zu bauen, um die Handelswege zu sichern. Die Stadt wurde auf einer Insel in der Elbe erbaut, die heute noch als "Alte Insel" bekannt ist. Die ersten Gebäude waren einfache Holzhäuser, die von den Bauern der Umgebung errichtet wurden. Die Stadt wuchs schnell an, da sie an einer wichtigen Handelsroute lag. Im Jahre 1081 wurde die Stadt durch den Bischof von Halberstadt als freie Reichsstadt erklärt. Dies bedeutete, dass die Stadt unter dem Schutz des Kaisers stand und keine Steuern an den Bischof zahlen musste. Die Stadt wurde in drei Teile unterteilt: die Altstadt, die Neustadt und die Vorstadt. Die Altstadt lag am rechten Ufer der Elbe, die Neustadt am linken Ufer und die Vorstadt in der Mitte. Die Stadt wurde durch eine Mauer geschützt, die von vier Türmen gesichert wurde. Die Mauer hatte eine Länge von etwa 1,5 Kilometern. Die Stadt wurde in drei Teile unterteilt: die Altstadt, die Neustadt und die Vorstadt. Die Altstadt lag am rechten Ufer der Elbe, die Neustadt am linken Ufer und die Vorstadt in der Mitte. Die Stadt wurde durch eine Mauer geschützt, die von vier Türmen gesichert wurde. Die Mauer hatte eine Länge von etwa 1,5 Kilometern.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes

Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben
von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Band XXII, 1937:

1. Rempis, Christian: Beiträge zur Ḥayyām-Forschung. 219 Seiten. RM. 6.80
2. Alsdorf, Ludwig: Apabhraṃśa-Studien. VIII + 113 Seiten. RM. 2.50
3. Dietrich, Albert: Arabische Papyri aus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek. XII + 97 S. + 14 Tafelseiten. RM. 8.—
4. Bouda, K.: Beiträge zur kaukasischen und sibirischen Sprachwissenschaft. 63 Seiten. RM. 2.—
5. Littmann, Enno: Kairiner Sprichwörter und Rätsel. XV + 71 S. RM. 2.—, kartoniert RM. 2.50
6. Weller, Friedrich: Zum Soghdischen Vimalakīrtinirdeśasūtra. RM. 10.—, kartoniert RM. 11.—
7. Eichhorn, Werner: Die Westinschrift des Chang Tsai. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Nördlichen Sung. 93 Seiten. RM. 10.—, kartoniert RM. 11.—
8. Barthold, Wilhelm: Herat unter Ḥusein Baiqara, dem Timuriden. Deutsche Bearbeitung von Walther Hinz. IX + 97 Seiten. RM. 2.50, kartoniert RM. 3.20

Band XXIII, 1938:

1. Spitaler, Anton: Grammatik des neuaramäischen Dialekts von Ma'lūla (Antilibanon). XXVI + 225 Seiten. RM. 20.—, kart. RM. 22.—
2. Thieme, Paul: Der Fremdling im Rīgveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte Ari, Arya, Aryaman und Ārya. VIII + 178 S. RM. 8.—, kartoniert RM. 9.—
3. Stange, Hans O. H.: Die Monographie über Wang Mang. XXXIII + 336 S. RM. 25.—, kartoniert RM. 27.—
4. Littmann, Enno: Ägyptische Nationallieder und Königslieder der Gegenwart. 40 Seiten. RM. 2.50, kartoniert RM. 3.20
5. Wachtsmuth, Friedrich: Die Widerspiegelung völkischer Eigentümlichkeiten in der alt-morgenländischen Baugestaltung. 46 S. und 31 Abbildungen. RM. 4.—, kartoniert RM. 4.80
6. Islamica (Schlußheft). Hsg. von A. Fischer und E. Bräunlich. 167 S.
7. Atiya, Aziz Suryal: Egypt and Aragon. Embassies and Diplomatic Correspondence between 1300 and 1330. 73 S. RM. 9.—, kartoniert RM. 10.—

KOMMISSIONSVERLAG F. A. BROCKHAUS / LEIPZIG

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Auftrag
der Gesellschaft herausgegeben von Paul Kahle

Band 92 (Neue Folge Bd. 17)

Bibliotheca Islamica

Im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben
von Hellmut Ritter

Im Druck:

Band 11: 'Aṭṭār, Ferīdeddīn: Das Ilāhīnāme. Hrsg. von H. Ritter.

Band 12: ad-Dailamī Muḥ. b. al-Ḥasan: Bayān maḡhab al-bāṭiniya wa-baṭlānuhu ..., hrsg. von R. Strothmann.

Band 14: Ibn an-Nadīm: Kitāb al-Fihrist. Neu bearbeitet und herausgegeben von Johannes Fück. In Gemeinschaft mit der Osmania-University, Hyderabad (Deccan).

Band 15: Maḥmūd b. 'Uṭmān: Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī (gest. 426 H.). Hrsg. von Fritz Meier.

Kleinere Sanskrit-Texte

Herausgegeben von Heinrich Lüders
(Königlich Preussische Turfan-Expeditionen)

Heft I: Bruchstücke buddhistischer Dramen, herausgegeben von Heinrich Lüders, Berlin 1911. RM. 12. —

Heft II: Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta. Herausgegeben von Heinrich Lüders. 1926. RM. 24. —

Heft III: Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa der Sarvāstivādins. Mit einer Darstellung der Überlieferung des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa in den verschiedenen Schulen. Herausgegeben von Ernst Waldschmidt. 1926. RM. 24. —

Heft IV: Bruchstücke buddhistischer Sutras aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon I. Herausgegeben und im Zusammenhang mit ihren Parallelversionen bearbeitet von Ernst Waldschmidt. 1932. 4°. RM. 36. —

Heft V: Bruchstücke des Ātānāṭikasūtra aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon der Buddhisten. Herausgegeben und im Zusammenhang mit den indischen, tibetischen und chinesischen Parallelen bearbeitet von Helmut Hoffmann. 1939. 4°. 105 S.

Anschriften:

Geschäftsführer und Herausgeber der Zeitschrift und der Abhandlungen:
Prof. PAUL KAHLE, Bonn a. Rh., Poppelsdorfer Allee 25.

Schatzmeister: F. A. BROCKHAUS, Leipzig C 1, Querstr. 16 (Postscheckkonto: Leipzig 51472).

Bibliothek: Halle/Saale, Friedrichstr. 50 A.

Verzeichnis der Deutschen Sprachwissenschaftlichen

Abhandlungen der Deutschen Sprachwissenschaftlichen Gesellschaft

Band 1. 1901. Leipzig, 1901.

Herausgegeben von

Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. Dr. phil. Dr. phil.

Dr. phil. Dr. phil. Dr. phil. Dr. phil.

Verlag von Deutscher Wissenschaftlicher Verlag, Leipzig.

Preis 1.00 M.

Band 2. 1902. Leipzig, 1902.

Band 3. 1903. Leipzig, 1903.

Band 4. 1904. Leipzig, 1904.

Band 5. 1905. Leipzig, 1905.

Band 6. 1906. Leipzig, 1906.

Band 7. 1907. Leipzig, 1907.

Band 8. 1908. Leipzig, 1908.

Verzeichnis der Deutschen Sprachwissenschaftlichen

Abhandlungen der Deutschen Sprachwissenschaftlichen Gesellschaft

Band 9. 1909. Leipzig, 1909.

Band 10. 1910. Leipzig, 1910.

Band 11. 1911. Leipzig, 1911.

Band 12. 1912. Leipzig, 1912.

Band 13. 1913. Leipzig, 1913.

Band 14. 1914. Leipzig, 1914.

Band 15. 1915. Leipzig, 1915.

Band 16. 1916. Leipzig, 1916.

Band 17. 1917. Leipzig, 1917.

Band 18. 1918. Leipzig, 1918.

Band 19. 1919. Leipzig, 1919.

Band 20. 1920. Leipzig, 1920.

Band 21. 1921. Leipzig, 1921.

Band 22. 1922. Leipzig, 1922.

Band 23. 1923. Leipzig, 1923.

Band 24. 1924. Leipzig, 1924.

Band 25. 1925. Leipzig, 1925.

Band 26. 1926. Leipzig, 1926.

Band 27. 1927. Leipzig, 1927.

Band 28. 1928. Leipzig, 1928.



OPAC

O: Bb 1150

(23,6)

ULB Halle

000 381 047

3/1

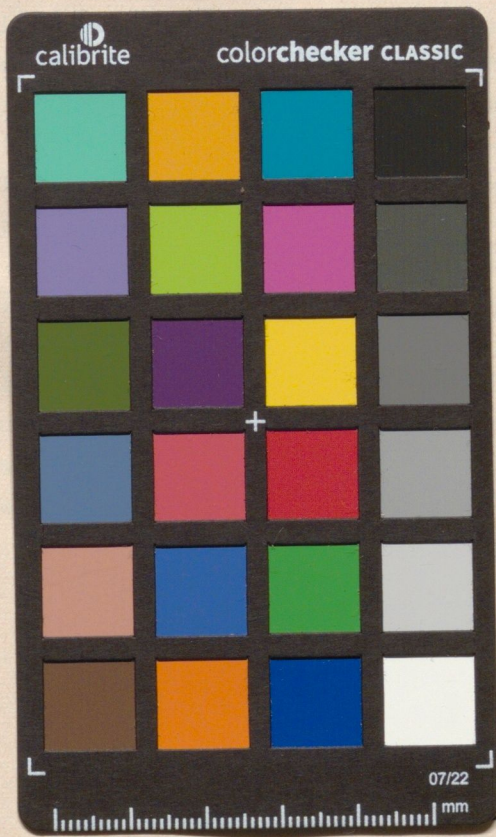


ISLAMICA

Schlußheft der Zeitschrift „Islamica“

1939/280

HERAUSGEGEBEN



RÄUNLICH

E GESELLSCHAFT

KOMMISSIONSVERLAG F. A. BROCKHAUS

LEIPZIG 1938

