

Ueber
die oberste Herrschergewalt

nach dem

moslimischen Staatsrecht.

von

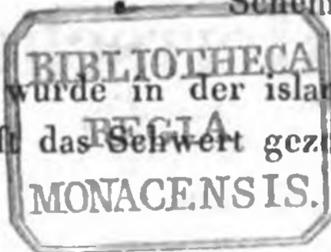
Prof. Marc. Jos. Müller.

ordentlichem Mitgliede der Academie der Wissenschaften.

ما سئل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سئل على
ما ممة في كل زمان

Sehristani ed. Cureton p. ١٢٦.

Zu allen Zeiten wurde in der islamischen Welt über kein Religions-
Princip so oft das Schwert gezogen, wie über die Souveränität.



Ueber
die oberste Herrschergewalt
nach dem
moslimischen Staatsrecht

von
Prof. Marc. Jos. Müller.

I.

Einleitung.

Es ist eine allgemein verbreitete Meinung, dass die moslimische Monarchie eine absolute und despotische sei. Man hört dies aussprechen nicht nur von Solchen, die keine speciellen Kenntnisse von jener Kulturstufe der Menschheit besitzen, die der Islam repräsentirt, sondern wohl auch von Solchen, die etwas näher sich damit beschäftigt haben. Selbst einer der grössten Kenner der moslimischen Institutionen, Mouradjea d'Ohsson, der Verfasser des classischen *tableau de l'empire othoman*, scheint viel zu wenig Gewicht auf die Bestimmungen gelegt zu haben, die der Gewalt des Fürsten heilsame Grenzen setzen. Man kann ihm sicherlich nicht den Vorwurf machen, dass er die Gesetze der Moslimen in dunklerem Lichte hätte dargestellt, als ein partheiloser philosophischer Beobachter sie auffassen muss. Diess leuchtet nicht nur aus seiner Behandlung des Gegenstandes im Ganzen hervor, sondern auch aus jenen bedeutenden Worten in der Einleitung (*discours préliminaire*, p. IX. Folioausgabe).

„Mais ce qui frappera davantage c'est de voir que presque tous les maux publics et particuliers qui affligent les Othomans n'ont pour principe ni la religion ni la loi: qu'ils derivent des préjugés populaires, de fausses opinions et de reglemens arbitraires dictés par le caprice, la passion, l'intérêt du moment, tous également contraires à l'esprit du Cour'ann et au dispositif de la loi canonique.“

Nur die Gewalt des irrationalen Factums, das häufig so stark ist, dass dagegen das Princip und das Gesetz in den Hintergrund tritt, so wie der Umstand, dass er, vermöge seines speciellen Zweckes, nur das hanefitische System moslimischer Jurisprudenz zu Grunde legte, das allerdings der weltlichen Macht mehr huldigte, als etwa z. B. das schafitische, konnten ihn zu der herben Bestimmung führen, dass der Fürst mit absoluter Auctorität über die Gläubigen herrsche.

„Chargé de la tutelle générale, velayet ammé, il (le chef suprême des Musulmans) regne sur les fidèles avec une autorité absolue.“ (tabl. tom. III. Code politique p. 3.) und dazu der Commentar

„Quelques soient au reste ses moeurs ou ses qualités personnelles, ainsi que ses droits au trone et à l'exercice de la puissance souveraine, du moment qu'il règne, *fut il vicieux, irréligieux, fut il un tyran*, eut il même usurpé l'empire, son autorité doit être généralement respectée dans tout ce qui concerne la religion, la justice distributive, et le gouvernement. Sa puissance spirituelle et temporelle ne peut être méconnue que dans le seul cas d'impiété manifeste et de transgression publique des préceptes de la religion et des lois canoniques de l'Islamisme.“ Hiezu muss noch der, pag. 5. des code politique statuirte, Grundsatz der Unverletzlichkeit der Person des Herrschers, so wie das Axiom (tom. I. p. 95). „Que les vices ni la tyrannie d'un Imam n'exigent pas sa déposition.“ *) gezogen werden.

*) Vergleiche die Note 1. 1. „Ce dogme qui est le premier bouclier des Souverains mahométans, rend leur *personne sacrée* aux yeux de toute la

Auf der andern Seite erscheinen aber doch zerstreut in dem grossen Werke einzelne Aeusserungen, die einen tiefern Blick in das Gewebe dieser Institutionen werfen lassen, und den allgemein hingestellten Grundsatz in etwas modificiren. Auch muss zu seiner Rechtfertigung angeführt werden, dass in den officiellen Quellen, die ihm zu Gebote standen, manche gegen die Herrschergewalt errichtete Schranke des alten moslimischen Staatsrecht weniger hervorspringend dargestellt wurde, auch manche wichtige Quelle ihm gar nicht zugänglich war.

Versuchen wir es also, ein deutliches Bild von den Grenzen der Souveränität bei den Moslimen uns zu verschaffen.

Was uns besonders bei dem Staatswesen der Moslimen in die Augen springt, das ist die so innige Verbindung von Religion und

nation: il est d'ailleurs conforme aux principes de la loi, qui, comme on l'a vu plus haut, n'admet pour tous les états du mahométisme que le seul gouvernement monarchique, en prescrivant aux sujets la *fidélité et la soumission les plus parfaites*, envers leurs Souverains. Ces principes, que les préjugés du fatalisme fortifient encore, inspirent au peuple le respect le plus profond pour ses maîtres, sans égard à leur vertu ou à leurs vices, à l'équité ou à la *tyrannie* de leur administration, sur tout lorsque le Monarque réunit en sa personne l'autorité spirituelle et temporelle, en qualité de khalife et d'Imam suprême. Respecté alors comme le vicaire et le lieutenant du Prophète *tout ce qui émane de son pouvoir, est regardé comme l'effet d'une inspiration du ciel*, qui exige l'exécution la plus prompte et la plus aveugle. C'est d'après cette opinion générale, que l'on appelle encore aujourd'hui les Souverains Othomans Zill' ullah, l'ombre, l'image de dieu sur la terre.

Si des khalifes, des monarques mahométans, des Sultans même de Constantinople ont été le jouet de la fortune, les victimes des conspirations ou des revoltes, ces évènements, ces révolutions ont toujours été regardées par l'Islamisme comme des *entreprises odieuses et des attentats criminels* contre la personne sacrée des Souverains.

Staat: in der That sind diese zwei Elemente bei jenen Völkern nicht getrennt, so dass jedes für sich seinen Zweck verfolgte, der von dem andern unabhängig wäre, sondern der Staat ist blos da, um die Religion zu tragen und zu erhalten, verhält sich als blosses Mittel zum Zwecke. Als der Prophet aufstand, um eine neue Lebensbewegung seinem Volke einzuhauchen, war es ihm zunächst nicht um politische Zwecke zu thun; sondern dasselbe sollte ein höheres geistig religiöses Leben gewinnen, und dieses allen Nationen der Erde mittheilen. Alle Bestimmungen, die auf das äussere Leben, Recht und Staat, gingen, bezogen sich unmittelbar auf dieses rein innerliche Ziel. Dadurch entstand die ganz eminent theocratiche Farbe seiner Gesetzgebung; und da seine Religion Anspruch darauf machte, die allein wahre zu seyn, so trat zugleich das Postulat auf, dass sie die allein und allgemein geltende werde. Dadurch bekam der Staat die Neigung, oder sah sich vielmehr in die Nothwendigkeit gesetzt, sich zum allgemein herrschenden zu machen. Dieses möchten wir das kosmokratorische Element nennen.

Die Männer, die dazu berufen waren, diese Zwecke zu erfüllen, waren Araber, Nomaden grösstentheils, nur wenig in das Städteleben eingeweiht, ohne politische Vergangenheit, ohne staatliche Institutionen, also Demokraten von Haus aus: dazu kam noch die Lehre des Propheten, dass alle Menschen vor Gott gleich sind, dass alle menschlichen Unterschiede vor dem überschwenglichen absoluten Wesen verschwinden, dessen Herrlichkeit der Araber nach seiner Weise nun anbeten und die übrigen Menschen lehren wollte. Zu diesem Zwecke sind *alle* berufen, und sie bilden die Gesamtheit der Knechte Gottes, die Gemeinde der Gläubigen. Erhaltung und Fortpflanzung der Religion auf der einen, Gerechtigkeit in Verkehr mit einander auf der andern Seite, ist der Zweck, dem sie alle dienen. Um dieser Gesamtheit Einheit zu geben, ist der *Imam*

vorhanden, der oberste Herrscher, gewählt*) von der Gemeinde, wie es der ursprüngliche Gedanke war, der selbst noch in dem spätern, gewissermassen erblichen, Chalifate zu Grunde lag.

Die Pflichten des Herrschers sind folgende zehn: **)

- 1) **Bewahrung der Religion nach ihren festgesetzten Principien und nach dem, was die Kirchenväter (سلف الأمة) mit allgemeiner Uebereinstimmung gelehrt haben.**
- 2) **Aufrechthaltung der rechtlichen Bestimmungen.**
- 2) **Beschützung des islamischen Gebietes und Vertheidigung der Familienehre.**
- 4) **Anwendung der peinlichen Strafen.**
- 5) **Befestigung der Grenzümter und Versehung derselben mit dem nöthigen Apparat.**
- 6) **Der heilige Kriege gegen solche, die dem Islam widerstreben.**
- 7) **Einsammeln des *fei* und der Zehnten.**
- 8) **Austheilung von Besoldungen, und was sonst aus dem Staatsschatz bezahlt werden muss.**
- 9) **Aufstellung von Intendanten und Bestellung von Räten.**
- 10) **Persönliche Betreibung der Hauptgeschäfte.**

*) cf. Hammer-Purgstall, Denkschriften der Akademie d. W. III. Bd. III. Abth.

**) Maverdi fol. 9 rect. seg. cf. Ibn Djemaat bei Hammer-Purgstall, Länderverwaltung unter dem Chalifate S. 178.

Dagegen hat er von den Unterthanen nur auf *Hülfe* und *Gehorsam* *) Anspruch zu machen, so lang er in dem Zustande verharret, der zur Führung des Imamats nothwendig ist. **)

Man sieht schon hieraus, dass von keiner absoluten Macht, sondern bloss von Pflichten, die der Souverän zu erfüllen hat, die Rede ist. Damit diess aber noch deutlicher werde, wollen wir die Stellung desselben zu mehreren socialen Potenzen ins Auge fassen.

Was die Verwaltung des Staatsgutes und Erhebung der Steuern betrifft, so ist es ein allgemeiner Grundsatz, dass der Souverän nichts ändern darf. Wie durch die heiligen Gesetze die Grundsteuer, Capitation, Zehnten bestimmt sind, so bleiben sie; eben so die Normen ihrer Verwendung. Was der Fürst darüber hinaus

*) *وجب له عليهم حقان الطاعة و النصرة* *) Maverdi fol. 10. rect. Ausführlicher wird diess von Ibn djemaat (Hammer Länderverwaltung p. 178) behandelt; doch findet sich hier keine Bestimmung, die nicht unter die zwei von Maverdi gegebenen sich subsumiren liesse. „Der Rechte des Sultans gegen das Volk und der Pflichten des Volkes gegen ihn sind zehn 1) Aeusserer und innerer Gehorsam seinen Geboten und Verboten (Sünden ausgenommen): 2) Rath in öffentlichen und geheimen Dingen: 3) Hülfleistungen, sowohl von innen als von aussen: 4) Anerkennung seiner höchsten Würde: 5) Es ist Pflicht, ihn aufzuwecken, wenn er lässig wird; ihn zu leiten, wenn er irrt; 6) ihn vor Bösen und Neidern zu warnen; 7) die Erstattung der von ihm geforderten Berichte; 8) die Hülfe in allen Regierungsgeschäften; 9) die Gewinnung aller Herzen; 10) die Ergebenheit in Wort und That, mit Gut und Seele, von aussen und innen, heimlich und öffentlich.“

**) *ما لم يتغير حاله* **) Hierüber unten Näheres.

verfügt, ist Exaction, Tyraunnei. *) Es gibt Rechtsgelehrte, welche geradezu läugnen, dass hieraus gültige Rechtsverhältnisse entspringen können, wie z. B. Bürgschaftsleistung für einen, dem ein solches Djibayet aufgelegt ist. Nach den interessanten Untersuchungen von Dr. Worms scheint es (wenigstens im Allgemeinen) keinem Zweifel zu unterliegen, dass das **Eigenthum von Grund und Boden** in keiner einzelnen der socialen Kategorien befestigt ist, sondern nur im Staate, in der Gesamtheit der Moslimen, als solcher allein, und dass Herrscher, Feudatäre, Pächter bloss Nutzniesser desselben in verschiedenen Graden sind.

Zunächst kommt zu betrachten das Verhältniss des Herrschers zur richterlichen Gewalt.

Zwar wird der Richter von dem Herrscher ernannt und abgesetzt: aber das Amt ist mit so vieler Heiligkeit im Bewusstseyn des

*) Es versteht sich, dass von den jetzigen moslimischen Staaten hier nicht die Rede ist, sondern lediglich von der moslimischen Gesetzgebung. Die Praxis ist freilich anders. (Ein neuerer arabischer Publicist Ibn Hamdan findet diesen Widerspalt der constitutiven Bestimmungen und der Praxis auch in Europa: ذلك قواعد مكتوبة في كتب الحرية والعمل على خلافها كما هو في كتبنا ويعمل سلاطينا بعكسه (Uebrigens werden solche ungesetzliche Steuern (mögen sie Gibâyât, Newâyib, tekâlifi schakka T. urfiye oder wie immer heissen) nur in der Voraussetzung, dass sie bloss für den Drang des Augenblicks aufgelegt, also vorübergehend sind, ertragen. d'Ohsson III. 387. tout changement à cet égard (Veränderung in den gesetzlichen Steuern) serait qualifié d'innovation illégale et rencontrerait une forte resistance dans les préjugés religieux du public la nation, qui ne veut souffrir l'établissement d'aucun impot fixe, supporte les vexations multipliées de ces taxes, censées toujours passagères, quoique renouvelées perpétuellement.

Moslims umgeben, die Vorbedingungen zur Erlangung dieser Würde, die durch unveränderliche Gesetze und hochverehrte Aussprüche des Propheten eingeschränkten Pflichten sind so bedeutend, dass sie an sich schon gewisse, wenigstens innerliche, Schranken gegen Uebergrieffe der obersten Gewalt bilden würden, wenn nicht noch äussere Bedingungen dazu kämen.

Der Richter muss*) ein volljähriger Mann seyn, Herr seiner Vernunft (nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes, welcher sich bloss auf die juridische Imputabilität von Handlungen bezieht, sondern sensu eminenti, von Einsicht und Urtheil), frei, Moslim, rechtschaffen (siehe unten), ohne Mangel an den Gesichts- und Hör-Organen, Theolog und Jurist, so dass er den gesammten Umfang der moslimischen Rechtsquellen nebst der zu Gesetzen gewordenen Interpretation der Kirchenväter, wenn man sich so ausdrücken darf, inne haben muss. In der türkischen Constitution ist ausserdem noch eine ganz bestimmte Anciennetät in der Hierarchie der Ulemas eingehalten.

Ueber die Frage, ob ein Mann von unsittlichem Lebenswandel das Richteramt behalten kann, sind die Doctoren verschiedener Meinung. Die mildere Ansicht spricht sich dahin aus, dass er desswegen nicht abgesetzt werden muss, aber würdig der Absetzung sei. *)

*) Hidayah. III. p. ۴۸۹ وان ارید بها (با لنوائب) ما ليس بحق كالجبايات
في زماننا اختلف المشائخ قال بعضهم لا تصح الكفالة بها الخ
cf. Hed. Hamilt. II. 590.

**) Maverdi fol. 38. vers. cf. Hammer Länderverwaltung p. 101.

***) Hidayah. III. ۳۰۹ فلو كان القاضي عدلا ففسق باخذ الرشوة
او غيره لا ينعزل ويستحق العزل

Die strengere schafitische Schule hingegen verwirft unbedingt als ungültig die Kadhischaft eines solchen Mannes. *)

Es ist verboten, sich um das Amt zu bewerben**), noch vielmehr es zu kaufen: ja es wird durchaus eingeschärft, dass es als eine grosse Last, mit der furchtbarsten Verantwortlichkeit belegt, angesehen werde, und geradezu als lobenswürdig gepriesen, wenn es abgelehnt wird.

Schon vom Propheten wird das Wort angeführt: „Wer zum Kadhi gemacht wird, befindet sich in einem Zustande, wie ein Geschöpf, das ohne Messer geschlachtet wird. ***)“

Ausgezeichnete Männer und Gesetzlehrer konnten nur mit grösster Mühe gezwungen werden, diese Stelle zu übernehmen. So der berühmte Stifter einer der grossen juridischen Schulen, Abu Hanifa und sein Jünger, Muhammed. †)

Aber eines der Hauptmittel, um die Unabhängigkeit des Richtersthles zu wahren, ist das bei den Moslimen unbedingt statuirte Princip der Oeffentlichkeit des Gerichtsverfahrens, ein Princip, dessen Wichtigkeit sogar in manchen Ländern des civilisirtesten Theiles der Welt verkannt wird.

*) ibid.

و قال الشافعي رح الفاسق لا يجوز قضاؤه كما
لا تقبل شهادته

***) ibid. ٣٠٤

من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين

†) cf. Hid. ibid. Slane's, Ibn Khallican I. 234, 235.

Als Ort der Rechtspflege wird eine Moschee gefodert, ja, wo möglich die Hauptmoschee der Stadt. *) Die Einwendung, die von einer Seite erhoben wird, dass ein Tempel auf diese Weise durch Polytheisten oder menstruirende Weiber verunreinigt werden könne, findet eine bündige und liberale Zurückweisung. Für den ersten Fall wird bemerkt, dass die Unreinigkeit des Polytheisten in seinem Glauben liege, das Aüsserliche aber nicht berühre, daher er sehr wohl in den Tempel treten darf. **) Was das zweite betrifft, so könne ja der Kadhi an das Thor der Moschee treten, ***) um die Klage der Weiber zu vernehmen, oder ihre Sache durch einen Agenten verhandeln lassen.

Es ist allerdings nicht verboten, dass der Richter in seinem Hause sitze, aber dann muss er dem Volke den Eintritt gestatten und seine gewöhnlichen Beisitzer um sich haben. †)

Ferner ist es dem Herrscher durchaus verwehrt, dem Richter Bedingungen vorzuschreiben, ja nicht einmal bestimmen darf er, ob das Urtheil nach hanefitischen oder schafitischen Principien abzufassen sei. ††)

*) Hidayah III. 311 المجلس للحكم جلوسا ظاهرا في المسجد - - والمسجد

الجامع اولى لانه اشهر

نجاسة المشرك في اعتقاده ولا في ظاهره (ظاهرة) فلا يمنع **)
من دخوله

***) Was ja auch geschehen muss, wenn der Prozess sich um ein Thier bewegt.

†) ولو جلس في داره لا بأس به و ياذن للناس بالدخول فيها و
يجلس معه من كان يجلس قبله لك

††) Maverdi hat hierüber fol. 40 eine ins Detail eingehende Erörterung,

Rechnen wir noch dazu, dass nach den Grundsätzen des moslimischen Rechts keine Appellation Statt findet, und dem Herrscher kein Begnadigungsrecht zusteht (nach Kant *) das schlüpfrigste unter allen Souveränitätsrechten), so möchte ungefähr das Verhältniss des Richters zur obersten Gewalt in der Hauptsache gezeichnet seyn.

Wenn auch vieles mangelhaft und willkürlich in der Organisation des Gerichtswesens ist, so bleibt doch auf jeden Fall fest, dass an eine absolute Gewalt des Fürsten über die Verwaltung des Rechts nicht zu denken ist.

Noch wichtiger aber ist das Verhältniss des Imams zur Gesetzgebung, oder vielmehr zu den Gesetzen.

Verglichen mit unsern europäischen Staatssystemen, in welchen die Gesetzgebung als das hauptsächlichste Element in der Feststellung des Gleichgewichts zwischen den verschiedenen staatlichen Mächten gilt, wo der Fürst um so mächtiger erscheint, je mehr er Antheil an derselben besitzt, ist es vielleicht das Auffallendste des moslimischen Staates, dass es in ihm *keine legislative Macht* im eigentlichen Sinne des Wortes, am wenigsten eine solche in den Händen des Fürsten gibt. Die Gesetze bestehen bereits als unveränderliche Normen mit heiliger Auctorität: ihnen ist der Fürst so gut unterworfen, als der letzte Bettler. Wie kann absolute Macht

aus der hervorgeht, dass im angegebenen Falle entweder die Bedingung null und nichtig ist, oder die Bestellung des Richters ungültig wird.

*) Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre 1797. p. 206.

bestehen, wo es dem Herrscher nicht erlaubt ist, nur ein Jota von dem Buchstaben des Gesetzes zu verrücken?

Verfolgen wir den Gang, den die Entwicklung des gesamten Rechts bei den Moslimen genommen hat, so bestätigt sich diess noch viel mehr.

Der Koran, als göttliche Offenbarung, nicht bloss in seinem dogmatischen Theil, sondern auch in seinen Bestimmungen über rechtliche und gesellschaftliche Verhältnisse, war die erste Richtschnur aller Urtheile und aller zu treffenden Verordnungen in diesen Gegenständen. Bald zeigte sich das Bedürfniss, über den Koran, weil doch in ihm nicht für alle Möglichkeiten Vorsorge getroffen war, hinaus zu gehen: man erinnerte sich einer Menge von Aussprüchen oder Handlungen des Propheten, die auf solche im Koran nicht näher bestimmte Dinge Bezug hatten: und auch diese wurden als Norm künftiger Handlungsweise aufgestellt. Diess geschah in den unmittelbar auf Mohammed folgenden Generationen, als noch mehrere seiner ausgezeichnetsten Gefährten und Freunde lebten. Diese beiden Elemente, Koran und Sunna, wurden in den Schulen, respective in den Moscheen commentirt, und zwar zunächst von denen, die noch mündlichen Unterricht von den Gefährten des Propheten genossen hatten. Diese Erklärungen nun, in wissenschaftliche Form gefasst, bilden den eigentlichen Codex iuris moslimici. In die Mitte des zweiten Jahrhunderts fällt das Ende dieser juristischen Entwicklung, die nun für alle Zeit, so lange der Islam, wenigstens in der sunnitischen Auffassung gilt, Norm und Regel geworden ist. Aber wohl muss man erwägen, dass alles dieses ohne Einwirkung der Fürstenmacht, ja sogar in manchen Fällen *gegen* weltliche Insinuation sich geltend machte und die moslimische Welt nicht nur mit einer Sammlung positiver Gesetze, sondern auch mit einer, beinahe unabhängigen Corporation von Gelehrten beschenkte, die als der

eigenthümliche Hort islamischer Religion und Rechtes, ja als die wahren Repräsentanten des moslimischen Bewusstseyns anzusehen sind. In ununterbrochener Folge von Abu Hanîfe, Mâlik, Schafii etc., und mit in sich geschlossenen Einrichtungen zieht sich bis in die neueste Zeit eine Reihe von Theologen und Canonisten herein, die dazu bestimmt sind, nach den unverrückbaren Gesetzen des Islams und nach ihrem durch das Studium der Quellen gebildeten Urtheil über alles, was das Wohl der moslimischen Gemeinde angeht, triftige Bestimmungen zu schöpfen.

Bekanntlich theilen sie sich in drei Kategorien

- 1) Professoren, um die Lehre zu erhalten und fortzupflanzen.
- 2) Richter, um in gegebenen Fällen das vorhandene Gesetz anzuwenden.
- 3) Muftis (Fukahâ) Rechtsconsulenten, um nach bestimmten Normen über Rechtsfälle die geeignete Subsumtion unter ein bestehendes Gesetz zu finden.

Zu diesen letztern muss auch der Sultan gehen, um die Billigung für irgend eine wichtige Massregel der Politik zu holen, sei es Krieg oder Frieden etc. etc., nur in den gewöhnlichsten Gegenständen der Administration ist es ihm erlaubt, hievon Umgang zu nehmen: obwohl es ganz gewöhnlich ist, dass auch in diesen Fällen der Herrscher, um desto mehr die Gemüther zu gewinnen, ein Fetwa sich erholt. *) Ueberhaupt beruht die ganze Macht des mosli-

*) Bei d'Ohsson. I. 298. findet sich das interessante fetwa, das sich Ahmed. III. bei dem Mufti Abdullah effendy über Einführung der Buchdruckerei erholte.

mischen Herrschers bloss auf der öffentlichen Meinung, auf der Ueberzeugung, dass er den Interessen der Religion und der Gesamtheit der Gläubigen dient.

Wenn also zwar von einer eigentlich legislativen Gewalt im Islam nicht gesprochen werden kann, so findet sich doch ein Analogon davon, in der Macht zu interpretiren und zu subsumiren. Und diese gehört nicht den Fürsten an, sondern einer eignen, dazu gebildeten Körperschaft von Gelehrten.

Noch bleibt uns eine Betrachtung übrig. Wir haben oben gesehen, dass d'Ohsson oder vielmehr seine hanefitische Quelle die Absetzung der Imame unter keiner Voraussetzung zugibt. Ein Missverstand kann hiebei nicht obwalten: denn die Ausdrücke sind zu bestimmt. Und doch findet sich bei ganz bewährten hanefitischen Schriftstellern die gegentheilige Ansicht ausgesprochen.

So sagt Alâuddin elhaskefi *) به ويعزل الفاسق تقليد يكره „Es ist nicht zu billigen, einen gottlosen Mann mit dem Imamat zu bekleiden: wegen Gottlosigkeit (به — بالفسق) wird ein Imam abgesetzt, es müsste denn Bürgerkrieg zu befürchten seyn.“

Die Hidayah **) geht noch weiter, und erlaubt Zwangsmassregeln, sogar den Mord, wenn der Imam seine Pflicht nicht erfüllt. (Ham. II 248) „whoever does not answer this description, is

*) فتاوى در مختار Calcut. 1827.

**) Leider besitzen wir die zwei ersten Theile dieses trefflichen Rechtsbuches nicht, ich muss mich daher auf Hamiltons Uebersetzung verlassen.

not the right Imam, whence it is not incumbent to support such a one, but rather it is incumbent *to oppose him, and make war upon him*, until such time as he either adopt a proper mode of conduct, *or be slain*: as is written in the *Madin ulhakayik*, copied from the *fewayid*.

Doch mag es sich mit den, vielleicht discordirenden Ansichten der Hanefiten verhalten, wie es wolle: wir haben eine bessere Quelle über den ursprünglichen Geist moslimischer Staatsverfassung, in dem ausgezeichneten Buch *الاحكام السلطانية* von dem Schafiten Abu Ihasan Ali elmaverdi, den Hammer Purgstall mit Recht den Hugo Grotius der Araber nennt. Dieser nimmt die Absetzbarkeit des Chalifen nicht nur bedingt, sondern unbedingt, und für jeden Fall an, wo der Imam seines Amtes moralisch oder physisch untüchtig wird.

Der Leser wird am Ende dieser Abhandlung die in's Detail gehende Erörterung Maverdis finden.

Bevor wir die nähere Betrachtung über die Stellung des Imams zur Gemeinde beginnen, halten wir es nicht für ungeeignet, den ungefähren Umfang der staatsrechtlichen Ansichten über den Imamats in den verschiedenen, sowohl orthodoxen als heterodoxen, Secten des Islams vorzuführen, und zeichnen daher in raschen Zügen die diessfälligen Antinomien.

II.

Antinomien des arabischen Staatsrechts über das Imamats.

I. ^a *Eine oberste Herrschergewalt ist überhaupt nothwendig.*

Diess ist die am meisten verbreitete Meinung und braucht daher keines weiteren Beleges.

I. ^b *Es ist nicht nothwendig dass eine oberste Herrschergewalt vorhanden sei.*

Maverdi fol. 2. recto.

و عقد ها لمن يقوم بها في الامّة

واجب بالاجماع و ان شد عنهم الاصم

„nach allgemeiner Uebereinkunft der ersten Lehrer des Islams ist es nothwendig mit ihr (der Souveränität) eine Person zu bekleiden, welche sie in der Nation ausübt, wenn gleich Aszamm die entgegengesetzte Meinung vertheidigt.“

Schehristani p. 87 führt diese Meinung von Charedjiten an „sie halten für erlaubt, dass in der Welt überhaupt kein Imam sei“, und speziell von einer Unterabtheilung der Charedjiten, den Anhängern Nadjda's Ibn Amir des Hanefiten, Nadjadat oder Adhiriten genannt, pag. 92

و اجبعت النجدات على
انه لا حاجة للناس الى امام قط وانما عليهم ان يتناصفوا
فيما بينهم فان راوا ان ذلك لا يتم الا بامام يحملهم عليه
فاقاموه جاز

„die Nadjadat sind übereingekommen, dass die Menschen

keinen Imam brauchen, nur liege ihnen ob, in ihren gegenseitigen Beziehungen sich der Billigkeit zu befleissigen: sollte diess aber ohne einen Imam, der sie dazu antreibt, nicht bewerkstelligt werden können, und sie in Folge davon einen solchen aufstellen, so sei es ihnen erlaubt.“

Nach dem Kitab ellawami, *) p. 103, ist die Meinung dieser Secte, dass das Imamats *absolut* nicht nothwendig sei *قال الكار بعد م و جو بها مطلقا* wenn nämlich die Form *م ح ا* mit *نجدات* identificirt werden darf. Zwar sieht der letzte Cosonant eher einem Re als einem Dal gleich: aber ich finde nicht, dass Hosein Ibn Mahommed en Nedjdjar, den man allein in jener Lesart suchen könnte, spezielle Meinungen über das Imamats geäussert hätte s. Schehristani p. 91 seqq.

Was die Nadjadat nach Schehristani zur Verhütung von Streit für erlaubt halten, erklären andere für nothwendig

و قال الا صم و بعض الخوارج بو جوبها (Lewâmi 103 verso)
في حال الاختلاف و استيلاء الظلم و عدم التناصف

„Aszamm und einige Charedjiten behaupten, dass Souveränität nothwendig sei, wenn Zwietracht und Ungerechtigkeit herrschen und gegenseitige Billigkeit fehle.“

Diesen entgegengesetzt sind die Hischamiten (Anhänger Hischam Ibn Amr elfûthy, (Schehristani p. 50, nach Djordjani elghûthy, nach dem Lewâmi elqarthy), welche bloss im Frieden einen Imam installiren. *ومن بدعته في*

الامامة قوله انها لا تنعقد في ايام الفتنة واختلاف الناس

وانما يجوز عقدها في حال الاتفاق و السلامة و كذلك
 ابو بكر الاصم كان يقول الامامة لا تنعقد الا باجماع الامة
 عن بكرة ابيهم

„Eine von Hischams Neuerungen ist seine Theorie über das Imamats, dass nämlich dasselbe Niemand übertragen werden dürfe zur Zeit des Bürgerkrieges und der Zwietracht unter den Menschen, wohl aber in den Tagen der Einigkeit und des Friedens: eben so lehrt *Abubekr el Aszamm*, der zu den Hischamiten gehört und das Imamats bloss durch die Gesamt-Nation, ohne ein einziges Individuum auszuschliessen, irgend Jemanden conferirt wissen will.“ Cf *Sacy Exposition de la religion des Druzes* I. p. xli.

Dieser Stelle gemäss muss die Anführung *Aszamm*s in der so eben erwähnten Stelle des *Lewâmi* berichtigt werden, da die *Erzählung Schehrstauis* offenbar bestimmter ist, und noch das *Zeuigniss Ibn Khalduns* für sich hat (*Freitag* Ch. p. ۱۰۳ **).

II. ^a *Die Einsetzung der Souveränität beruht auf göttlichem Gesetze.*

Orthodoxe Ansicht.

II. ^b *Die Souveränität beruht auf Principien der Vernunft.*

Maverdi Fol. 2.

واختلف في و جو بها هل و جبت بالعقل او بالشرع فقلت
 طائفة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم
 لزعيم يينعهم من المظالم و يفصل بينهم في التنازع و
 التخاصم — —

و قالت طائفة اخرى بل وجبت بالشرع دون العقل لان
الامام يقوم با امور شرعية الخ

„Doch hat sich in dieser Beziehung ein Streit erhoben, ob die oberste Würde nothwendig sei nach Principien der Vernunft oder nach Principien der Religion; die erste Meinung stützt sich darauf, dass es in der Natur vernünftiger Wesen liege, sich einem Obern unterzuordnen, damit durch ihn ungerechte Handlungen verhindert und in Streitigkeiten und Partheiungen eine Entscheidung gegeben werde. Andere schliessen die Vernunft aus als Princip der Souveränität und basiren diese auf das Religionsgesetz: denn der Imam leite die religionsgesetzlichen Angelegenheiten etc. cf. Ibn Khaldun p. 102.

Ebenso unterscheidet das Lawâmi, nur nennt es **سبع**, was Maverdi und Chaldun durch **شرع** bezeichnen. Es kommt übrigens auf dasselbe hinaus, da **سبع** bekanntlich die positiven Anordnungen, die Tradition, bedeutet im Gegensatz zur Vernunft (**عقل**) und freien Speculation. Cf. Schehristani p. 3, 9, 29 etc. Die Theorie des **عقل** wird einer Fraction **جماعة** der Motaziliten und Schiiten zugetheilt, die des **سبع** den Aschariten (**الاعا شرة**) den Traditionsmännern (*** اصحاب الحديث**) und den **الحما بيان** diese letztern sind

*) Ich nehme das Wort nicht in seiner speciellen Bedeutung, nach welcher es die Anhänger Schafis, Sofyan Ibn Thauri's, Hanbals und Daud elisfahanis bezeichnet, im Gegensatz zu den **اصحاب الراى** den Anhängern Abu Hanifa's und andern, sondern im allgemeinen Sinne, als Sunniten. Auch

offenbar Abu Ali Mahommed Ibn Abdulwehhâb el djobbây *) (von dem die Djobbaiten ihren Namen haben cf. Schehristani pag. ٥٤) und sein Sohn Abu Hâschim Abdus Sellam.

III. a *Es kann blos einen Imam geben.*

Orthodoxe Ansicht.

III. b *Es kann zwei Imame geben in zwei verschiedenen Ländern.*
Maverdi Fol. 4. verso.

واذا عقدت الا ما مة (و) الخلافة لامامين في بلدين لم
تتعقد امامتهما لانه لا يجوز ان يكون امامان في وقت
واحد وان شذ قوم فجوزوه

• „Sollte das Imamats und Chalifat zweien Imamen in zwei verschiedenen Districten übertragen worden seyn, so ist dasselbe für beide ungültig; denn es ist nicht erlaubt, dass zu gleicher Zeit zwei Imame existiren, wenn gleich einige Personen dieser allgemeinen Ansicht widersprechen und es für erlaubt halten.“

bei Schehristani pag. ٥٩ finde ich, dass die im Lewami unter den اهل السنة genannten Djobbaiten mit den Sunniten in der Frage über das Imamats übereinstimmen.

*) Nicht Djebbay ist zu lesen, sondern Djobbay. So schreibt es ausdrücklich das Merásid ulittilâ vor: جبا با لضم ثم التشديد و

القصر كورة من عمل خورستان فيه الجباى المتكلم وابنه

Dieses letztere schreibt Schehristani p. 80. den Kerramiten zu (جوزوا عقد البيعة لامامين في قطر ين) ferner dem Hamza Edrek, dem Stifter der hamzitischen Schule, einer Abart der Adjaride (p. 49), auch den Szalihhiten, jedoch nur bedingungsweise, wenn nämlich die beiden Imame in den Erfordernissen zu der höchsten Würde sich vollkommen gleich sind. Offenbar sind diese auch im Lawami unter den Zeiditen gemeint; denn zu diesen gehören als Abart die Szalihhiten. Ibn Khaldun nennt unter denen, die sich zu dieser Meinung hinneigen, Abu Jshak el isferayini, den berühmten Imam ulharamain, und spanische, sowie maghribinische Doctoren.

IV. ^a Der Souverän muss ein Mann seyn.

Orthodoxe Ansicht.

IV. ^b Auch eine Frau kann das Imamats bekleiden.

Ein Theil der Moslimiten (Anhänger Abu Moslim's) erkannten dessen Tochter Fatima nach ihres Vaters Tode als Imam an. Mes'ûdi bei Sacy Exposition p. lix. Auch die Schebibiten, Anhänger Schebib's Ibn Yezid, liessen Frauen zum Imamats zu. Sacy l. l. lxij. d'Ohsson l. 91. führt ein Beispiel weiblicher Herrschaft aus der Dynastie der Ghoriden an.

V. ^a Der Souverän muss ein freier Mann seyn.

Orthodoxe Ansicht.

V. ^b Er kann ein Sklave seyn.

Wir haben oben (I^b) gesehen, dass die Charidjiten einen Souverän nicht für nothwendig halten: „sollte man

aber“, heisst die Theorie ferner (Schehristani ۸۷) „einen bedürfen, so kann er ein *Knecht* oder *Freier* seyn, ein *Koreischite* oder *Nabatäer*.“

وان احتیج الیه فیجوز ان یکون عبدا او حرا او نبطیا او قرشیا

Lewâmi: قالت الحشویة یجوز عقد ها لمن اسفل

(استقل) بالریاسة و لو كان عبدا او فاسعا (فاسقا) متغلبا

„die Haschwiye*) sagen, dass jeder mit dem Imamat bestallt werden darf, der der Oberherrschaft sich bemächtigt, mag er auch ein *Sklave* oder ein *Gottloser* oder ein *Usurpator* seyn.

VI. ^a *Der Souverän hat unbedingten Gehorsam von den Unterthanen zu fodern.*

Vulgäre Ansicht.

VI. ^b *Der Gehorsam, der dem Souverän zu leisten ist, ist nur ein bedingter.*

Tradition des Propheten (Hammer encyclopädische Uebersicht der Wissenschaften des Orients p. 635): „*Gehorsam gegen den Imam ist jedes Rechtgläubigen Pflicht, so lange er nicht Gottesbeleidigung befiehlt; dann ist aller Gehorsam aufgehoben.*“

Tabari (ed. Kosegarten I. 42.) Abubekr spricht:

فان استقیمت فتابعونی وان زغت فقومونی

*) حشویة منسوباً فرقیها اند معتزله و شیعه و مرجیه Kamus

و جبریة و خوارج

„wenn ich recht handle, so folgt mir: weiche ich ab vom rechten Weg, so zeigt mir die wahre Richtung.“

Aehnliche Aussprüche Abubeers in den Tschihâr Ssad Kalimât bei Diez Denkwürdigkeiten I. p. 26.

ان احسنت فاعينوني وان اساءت فقوموني

I. p. 27. اطيعوني ما اطعت الله ورسوله فان عصيتهما فلا

طاعة لي عليكم

„Gehorchet mir so lange ich den Vorschriften Gottes und seines Gesandten folge: wenn ich aber von diesen abweiche, so liegt euch keine Pflicht des Gehorsams gegen mich ob.“

Hasan albasri gibt dem Gouverneur Ibn Hubeira folgende gute Lehre (Ibn Khallican 189 ed Slane.)

يا ابن هبيرة ان تعص الله فانما جعل الله هذا السلطان
ناصراً لدين الله وعباده فلا تتركين دين الله وعباده
بسلطان الله فانّه لا طاعة لخلق في معصيته الخالق

Slane I. 371. Reflect, o Ibn Hubeira if thou ever actest in disobedience to God, that he has only established this sultan (civil power) for the protection of his religion and his worshippers. Confound not then the civil power established by God with his religion: *for no obedience is due to a creature who disobeys its creator.*“

Consequent sehen daher die Charidjiten die *Rebellion* gegen den Imam, der den göttlichen Anordnungen widerstrebt, nicht bloss als facultativ, sondern als *nothwendige Pflicht* an: Schehristani p. 89

و يرون الخروج على الا مام اذا خالف السنة حقًا واجبًا

Cf. Sacy Exposition I. p. xii.

VII. ^a Der Souverän ist unabsetzbar.

d'Ohsson.

VII. ^b Der Souverän ist absetzbar.

Nicht nur von heterodoxen Secten wird dieser Satz behauptet (Dharâr bei Schehristani ٩٣ „wir können den Imam absetzen, wenn er dem göttlichen Gesetz zuwider handelt.“

Charidjiten ibidem p. ٨٧

ان غير السيرة و عدل عن الحق و جب عز له او قتله

„wenn der Imam seinen Lebenswandel ändert und von dem Rechte abweicht, so ist es *nothwendig* ihn *abzusetzen* oder zu *tödtten*,“) sondern er war auch Princip in der strengen orthodoxen Schule: siehe oben und die am Ende folgende Untersuchung Maverdis.

VIII. ^a Die Person des Souverän ist unverletzlich.

d'Ohsson. III. 4.

VIII. ^b Der Souverän kann getödtet werden.

Siehe den so eben (VII ^b) angeführten charidjitischen Satz, verglichen mit p. ١٣ Schehristani

الخو ارج اجتمعوا في كل زمان على واحد منهم بشرط ان يبقى على مقتضى اعتقادهم ويجرى على سنن العدل في معا ملتهم
والآخذ لوه و خلعوه و ربما قتلوه

„die Charidjiten haben sich zu jeder Zeit über einen Imam aus ihrer Mitte vereinigt unter der Bedingung, dass er bei ihrem Glauben beharre und in den Beziehungen zu ihnen nach den Vorschriften der Gerechtigkeit handle; wo nicht, so verliessen sie ihn und setzten ihn ab, häufig sogar tödteten sie ihn.“

IX. ^a Der Souverän muss ein Mudjtehid seyn.

(d. h. ein so durchaus gebildeter Theolog und Jurist, dass er in vorkommenden Fällen ein gegründetes kanonisches Urtheil abzugeben im Stande ist.)

Diess ist sicherlich die ursprüngliche Ansicht. Noch Maverdi fodert (Fol. 3. rect.) العلم الموصول الى الاجتهاد في النوازل والاحكام „die Wissenschaft, die zu einem kanonischen Urtheil in Streitfragen und Entscheidungen führt“ von dem Imam: doch war das Postulat so streng, dass die meisten Rechtsgelehrten davon abgehen.

IX. ^b Er braucht nicht Mudjtehid zu seyn.

وما لت جماعة من اهل السنة الى ذلك ١٢ p. Schehristani حتى جوزوا ان يكون الامام غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد ولكن يجب ان يكون معه من يكون من اهل الاجتهاد فيراجعه في الاحكام ويستفتى منه في الحلال و الحرام

„dahin (dass nicht der Vortrefflichste Imam seyn müsse) neigt sich auch eine Menge der Sunniten: ja sie halten es sogar für erlaubt, dass er kein Mudjtehid sei, noch auch kundig der Fälle des Idjtihâd: nur sei für ihn nothwendig, in seiner Nähe einen Mudjtehid zu haben, um sich in den

Entscheidungen bei ihm Raths zu erholen und ein Fetwa von ihm zu verlangen über das, was erlaubt und verboten ist.“ Aehnlich das Lewâmi 104 rect.

X. ^a Das Imamatus wird bestimmt durch positive Ausprüche des Propheten.

Lehre der Schia. Schehristani p. 108, 39 نصًا وبالنص والتعيين جلي ووصية das نص kann doppelt seyn, ein offenes جلي oder verstecktes خفي (cf. Ibn Khaldun p. 190) persönliche Bezeichnung (Schehr تسمية , اشارة بالعين , تشخيص 122 Ibn Chaldun 141) oder blosse Beschreibung نص بالوصف (Schehristani 118. Djordjani 79, wo die von Schehristani angeführten Djaruditen خا روزية heissen.)

X. ^b Das Imamatus wird vererbt.

Lehre der Rawenditen وقال الراوندية ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه و آله هو العباس بن عبد المطلب Lewâmi 104 verso. „Die Ravenditen nehmen an, dass der rechtmässige Imam nach dem gebenedeiten Propheten Abbas, der Sohn Abdelmotalibs war, durch Erbschaftsrecht.“

X. ^c Das Imamatus wird durch das Volk übertragen.

Mit Ausnahme der Schiiten halten sich beinahe alle muslimische Secten an diesen Grundsatz. Diese Lehre von dem اتفاق واختيار, اجماع الامة trennt sich in folgende Gesichtspunkte:

- 1) Alle Individuen der Nation, ohne Ausnahme, müssen sich über den zu wählenden Imam vereinen **اجماع الامة** **Abubecr el Aszamm cf. supra I. b** **عن بكرة ابيهم**
- 2) Eine Zahl von Notabeln reicht hin. Schehristani ١٣ **اهل الاختيار**, die Wahlmänner **جماعة معتبرة من الامة** (cf Maverdi Fol. 2. verso; vergleiche unten. Ibn Khaldun ١٥٩). Die Suleimaniten und Szalihiten halten zwei von der Elite der Moslimen für hinreichend. Schehristani ١١٩ ١٢٠ Lewami 204 rect. **السليمانية** **والصالحية** **جو زوا** **ايضا انعقاد الامامة با لبيعة و لو من اثنين من خيار الامة**
- 3) Der jeweilige Imam, als Stellvertreter des Volkes, kann die Nachfolge einem andern übertragen.

Hierüber Näheres in der unten folgenden Erörterung Maverdis.

XI. a *Der Imam muss absolut tugendhaft seyn.*

معصوم d. h. ohne grosse und kleine Sünden; so ist die Lehre der Schia. Schehristani ١٠٩ **ثبوت عصمة الائمة**

وجو با عن الكبائر والصغائر

XI. b *Es ist hinreichend, dass der Imam rechtlich sei.*

عدالة, **عدل** (d. h. er muss frei von Todsünden, und in den lässlichen Sünden nicht verstockt seyn) **Existimation**, im Gegensatz zu **فسق** **فاسق** **Infamia**. Hierüber unten.

XII. ^a Er muss vom Stamme Alis sein.

- 1) entweder von der Fatima: so die meisten Schiiten;
- 2) oder von der andern Frau, Hanefiyah: so die Kaisaniten.

XII. ^b Es genügt, dass er vom Stamme Koreisch sei.
gewöhnliche Theorie.

XII. ^c Er braucht kein Koreischite zu seyn.

So lehrt Abu Merwan Ghailân ben Mervân, Schehristani
t. 9. der berühmte Kadhi Abubecr elbâkilâni, Ibn Khaldun
107.

XII. ^d Er braucht nicht einmal ein Araber zu seyn, er kann ein Nabatäer seyn.

So lehren die Charidjiten (siehe oben V. ^b), so auch die Anhänger Dharâr's Ibn Amr, die sogar von zwei Candidaten, einem Nabatäischen und Arabischen, den ersteren vorziehen, weil dieser über eine geringere Zahl von Stammesgenossen zu disponiren, also geringere Auctorität aus seinen Connexionen ziehen kann. Schehristani 93

إلا ما مة تصلح في غير قر يش حتى اذا اجتمع قر شي و نبطي
قدما النبطي ان هو اقل عددا و اضعف و سيلا

Die Motaziliten erlauben zwar auch das Imamats einem Nichtkoreischiten, wollen aber nicht geradezu einen Nabatäer einem Koreischiten vorgezogen wissen.

و المعتزلة وان جو زوا الا ما مة في غير قر يش الا انهم لا
يقدرمون النبطي على القر شي

III.

So wenig die so eben aufgestellten Sätze Anspruch auf Vollständigkeit machen, so geht doch aus ihnen hervor, welche grosse Mannigfaltigkeit von Theorien über die Souveränität in der moslemischen Welt bestand. Es wäre eine nicht uninteressante Aufgabe, nachzuweisen, erstens: wie jene Sätze mit dem gesammten philosophischen und religiösen Systeme der jedesmaligen Urheber zusammenhängen, und dann, welchen Einfluss sie, positiver oder negativer Weise, auf die Entwicklung des wirklichen Staates gehabt haben. Allein theils ist der Raum für eine solche weitere Ausführung zu beschränkt, theils fehlen uns noch zu viele Kenntnisse des Details, um eine solche Untersuchung erschöpfend und somit fruchtbar zu machen.

Im Folgenden suchen wir nur einen Ueberblick des *sumitischen* Systems zu geben, wobei wir natürlich alles ausschliessen müssen, was für die Betrachtung einer so positiven Institution, wie das Imamats ist, störend und hinderlich seyn würde. Zu solchen ausserhalb des Weges liegenden Gesichtspunkten rechnen wir:

Erstens. Alle geschichtlichen Facta, wodurch die ursprüngliche arabische Idee des Imamates modificirt und getrübt wurde. Solche Alterationen haben ihren Grund nicht allein in der divergirenden Entwicklung des gesammten Religions-Systemes der Araber, sondern sind auch, und zwar hauptsächlich, durch Berührung mit andern Völkern und andern Kultursystemen bedingt worden. Schon Ibn Khaldun macht die Bemerkung, dass die männliche freie Huldigungsweise der ursprünglichen Moslimen durch die sklavischen Ceremonien, wie sie an dem alten *persischen* Hofe gebräuchlich waren, verdrängt wurde*). Dass das osmanische Staatsrecht durch-

*) Hammer Purgstall, über die rechtmässige Thronfolge nach den Be-

aus nicht mehr der ursprünglichen Bestimmung entspreche, sondern ein Nachbild des *byzantinischen* Wesens sei, hat noch zuletzt Fallmerayer*) mit grossem Rechte behauptet; und schon früher hat sicherlich romäisches Regiment seinen Einfluss auf den moslimischen Staat ausgeübt. Am meisten hat aber die *mongolische* Invasion beigetragen, um das alte Staatsrecht bis in seine Tiefen zu erschüttern und zu untergraben. Diesen drei grossen historischen Ursachen ist es zuzuschreiben, wenn die moslimische Souveränität uns mehr wie eine ungebundene und zügellose Despotie, als wie eine ziemlich beschränkte Monarchie erscheint.

Zweitens gehören hierher die populären Vorstellungen über das Institut, welche theils wegen der Unfähigkeit des grossen Haufens, die positiven Bestimmungen in Strenge zu fassen, theils wegen des Einflusses historischer, wenn auch dem ursprünglichem Sinne der Legislation widerstrebender faktischer Zustände, vielleicht auch vermöge einer dem Menschen angeborenen Ethelodulia die Grenzen der Souveränität weit über das im Anfange gewollte Maas hinausrü-

griffen des moslimischen Staatsrechts. Denkschriften der philolog.-philosoph. Classe der Akademie. III. 3. pag. 311. Coll. Silvestre de Sacy Chrestom. ar. II. 257. Freit. Chrest. p. 144.

- *) Fragmente aus dem Orient I. 305, „Schon früher hat man irgendwo bemerkt, dass nicht blos einige Praktiken der türkischen Staatsverwaltung byzantinisches Gepräge tragen; das ganze Gezimmer der osmanischen Monarchie, die Eintheilung der Provinzen, die Hierarchie des öffentlichen Dienstes, die obersten Justiztribunale im Ost und West vom Hellespont, in Europa und Anatolien, Name der Aemter, Form der Polizei- und Municipal-Verwaltung, Lug, Trug und öffentlicher Diebstahl der Obrigkeiten, Erbarmungslosigkeit und permanente Verschwörung des kaiserlichen Fiscus gegen Gut und Eigenthum der Unterthanen sind bis auf diese Stunde — nur mit türkischer Benennung — byzantinisch geblieben.“

cken, und dasselbe mit superstitiösen Vorstellungen aller Art umgeben. Dass sich solche Auswüchse im Orient ausgebildet haben, dürfen wir uns um so weniger wundern, da selbst im verständigen Abendland es nicht an staatsrechtlichen Superstitionen fehlt, wie z. B. die Lehre vom göttlichen Recht der Könige.

Drittens müssen wir von unseren Betrachtungen die philosophischen Speculationen der Orientalen über das Königthum ausschliessen. Diese zeigen sich in doppelter Form: 1) als Königsethik, welche bloß die moralische Stellung des Fürsten betrachtet, und indem sie bloß das allgemeine Menschliche in dem Verhältnisse der Regierenden und Regierten hervorhebt, von dem speciellen Staat absieht. 2) als allgemeine Politik, welche rein auf griechische, speciell aristotelische, Grundlagen gebaut, eine Einsicht in moslemisches Staatsrecht weder geben kann noch will.

Wir haben schon oben bemerkt, dass wir auch von der sunnitischen Auffassung bloß eine Seite hervorheben, die der schafitischen Schule, mit Ausschluss der übrigen, besonders der hanafitischen, und erlauben uns hier, um unsere Befugniss hiezu zu begründen, eine kurze Charakteristik dieser Gegensätze*)

*) Dass die Staatscategorien bei Hammer (encyclopädische Uebersicht der Wissenschaften im Oriente pag 560) سياسة كرامة, سياسة ملك, سياسة غلبة, سياسة جماعة nicht „die Staatskunst der Herrscher im Besitz, der Usurpatoren, des liberalen Sinnes und des gemeinen Besten“ bedeuten, sondern die Aequivalente für die griechischen Begriffe μοναρχία, τυραννίς, ἀριστοκρατία, δημοκρατία sind, glaube ich mit vollem Rechte annehmen zu dürfen. Auch für die übrigen bei Hammer (l. c.) aufgeführten staatlichen Verhältnisse wird man leicht die griechischen Analogien auffinden.

Bekanntlich gibt es vier Rechtsschulen in der moslimisch sunnitischen Welt, die in Bezug auf Orthodoxie als gleichberechtigt angesehen werden. In früherer Zeit existirten noch zwei andere, die aber jetzt ziemlich verschollen sind. Durch die Uebermacht des osmanischen Hauses, vielleicht auch durch andere innere Ursachen hat die eine von ihnen, die hanefitische, ein solches Uebergewicht erhalten, dass von den übrigen nur wenig die Rede ist. Während in den früheren Perioden die vier Ritus (wie man in Europa diese Rechtsschulen nennt) ohne Exklusivität neben einander existirten (in den Hauptstädten wenigstens waren die Gerichte nach jenen Schulen geschieden, und jede hatte in einem eigenen Kadhi'kodhat ihren obersten Repräsentanten), hat sich durch die enge Organisirung des Ulema-corps im türkischen Reiche und der Adoption des Hanefismus durch dieselben, diesen zu einer beinahe unbestrittenen Herrschaft erhoben, dass er allein in allen richterlichen Entscheidungen zu Grunde gelegt wird, und wir in Europa alle unsere Kenntniss vom moslimischen Rechte nur unter hanefitischer Färbung bekommen. Auch die Mongolen in Indien, und daher ihre Nachfolger, die Britten, haben in den Gerichtshöfen hanefitische Codices eingeführt. Und doch wäre es so wünschenswerth im Interesse der Rechts-Entwicklung, auch die anderen kennen zu lernen, wenigstens eine, die vorzüglichste derselben.

Schon Schehristani theilt jene sechs (oder vier) Secten in zwei Hauptklassen ein, in die Traditionsmänner (اصحاب الحديث) und Männer des eigenen Urtheils (اصحاب الراى). Als den Repräsentanten der ersten kann man unbedenklich *Schafi* annehmen, als den der zweiten Abu Hanifa. Eine Erforschung islamitischer Jurisprudenz würde daher zunächst den ersteren und seine Lehre als Gegenstand sich auswählen müssen. Das Prinzip seiner Schule besteht darin, sich streng an die geoffenbarten Texte (نصوص) zu

halten, und zur Schöpfung eines Urtheils nie zur analogischen Entscheidung Zuflucht zu nehmen, so lange eine Koransstelle oder eine Aeusserung in der Tradition gefunden wird, unter welche ein gegebener Fall subsumirt werden kann. Abu Hanifa hingegen stellt das Prinzip eignen Urtheils nach der Analogie unbestrittener Entscheidungen auf, wenn auch dadurch einzelne Traditionspunkte verletzt würden.

So bestimmt auch der Unterschied für das moslimische wissenschaftliche Bewusstseyn seyn mag, so werden wir von unserem Standpunkte aus doch hierin etwas Schwankendes finden. Man würde sich täuschen, wollte man annehmen, dass Schafii, ein Widersacher des wissenschaftlichen Urtheils, ein starrer Vertheidiger des Buchstaben gewesen wäre; Abu Hanifa hingegen exclusiv der Mann des Fortschrittes und der Weiterbildung. Beide hatten zur Aufgabe das Urtheil und die Forschung, nur das Object war ein anderes. Nämlich so: jene Masse von Traditionen über die Handlungen und Aussagen der Propheten, welche als zweite Gesetzesquelle der Sunniten gelten, war durchaus keine abgeschlossene, in allen Puncten fixirte. Viele waren apocryph, viele von untergeordneter Auctorität, viele andere, eben so gesicherte widersprechend, viele konnten, so ächt sie auch seyn mochten, nicht als bindend für die nachkommenden Geschlechter betrachtet werden, sondern blos als eigenthümliche Privilegien des Propheten, als specielle Verfügungen über einen einzelnen Fall ohne Consequenz für die Folgezeit gelten. Wir erinnern nur an die خصائص des Propheten. Obgleich die Nachahmung des Religionsstifters ein Hauptmerkmal des praktischen religiösen Lebens eines Moslims ist, so hat die Geschichte doch eine Menge Züge und Handlungen desselben überliefert, welche nachzuahmen unthunlich wäre, ja sogar den bestimmtesten Gesetzen der Gemeinde zuwiderliefe.

Vor Allem war also eine Sammlung, dann eine Sichtung und Critik der Traditionen nöthig, und hier konnte das Urtheil eben so frei walten, als etwa bei der Entscheidung über einen gegebenen Fall nach der Analogie mit andern. So sehr sich auch die Moslimen täuschen mögen, wenn sie glauben, dass jene Critik sich aus positiven Daten ableiten lasse: wir können kein anderes Prinzip finden, als den Geist des Islams überhaupt, wie ihn dieser oder jener grosse Jurist auffasste. Wir sehen diess ja auch bei Streitigkeiten in andern Religionsgesellschaften, bei denen die Theologen es sich nicht nehmen lassen wollen, dass sie rein nach positiven Beweisen verfahren, während ihre Untersuchung doch blos auf einer vorher concipirten Idee über das Ganze, den Geist der bestimmten Religion beruht.

Wir glauben uns nicht zu irren, wenn wir den Unterschied jener zwei Juristenschulen so charakterisiren, dass die eine, die schafitische, sich streng an den Geist des ursprünglichen Islams anschliesst, die andere, hanefitische, hingegen, ihn freier behandelt, und, später aufgetreten, mehr äusserlichen Nothwendigkeiten Concessionen macht*). Wenn man also von der letzteren eine grössere Freiheit des Geistes rühmen mag, so wird der ersteren das Lob der Consequenz nicht entgehen. Absehend von der Menge Discrepanzen, will ich zur Erläuterung nur ein Beispiel, das in das Staatsrecht einschlägt, anführen.

Ein Land, in dessen Besitz Ungläubige, die capitulirt haben, bleiben, zahlt die Grundsteuer (Kharadj): von dem Lande, dessen

*) Der strenge Schafit war stolz auf seine unabhängige Gesinnung, und sah mit Missbehagen auf die Hanifiten, denen er zu grosse Weltlichkeit und Nachgiebigkeit gegen die äussere Staatsgewalt vorwarf. Cf. Ibn Khallican ۲۱۴ Sl. Uebersetz. I. 417. nebst Slanes Note p. 418.

Einwohner den Islam angenommen haben, wird der Zehnte (Uschr) erlegt: eben so von den öden Gründen, welche ein Moslim zuerst bebaut, oder von solchen, welche der Imam als Beute (Ghanimet) unter seine Soldaten vertheilt.

Nun fragt es sich, wie es zu halten sey, wenn ein Zimmi (Ungläubiger, Schutzgenosse der islamitischen Gemeinde) ein Zehent- (Uschr-) Land besäet. Der Fall ist jedenfalls schwierig: denn nach dem ursprünglichen Sinne wird der Kharâdj von dem Lande, als erobertem, bezahlt, und hat zunächst keinen Bezug auf den Besitzer: das Uschr wird aber von der cultivirenden Person erlegt, wenn sie unter eine der obengenannten Kategorien fällt.

Sich streng an den Geist dieser Bestimmungen haltend, fordert Schafii weder den Kharâdj noch das Uschr von dem Zimmi, obwohl dieser dadurch in Vortheil gegen den Gläubigen zu stehen kömmt: Abu Hanifa lässt ihn aber den Kharâdj bezahlen, entweder weil er nicht will, dass ein Christ oder Jude etwas vor dem Moslim voraus haben soll, oder um dem Staatsschatze eine Revenue nicht entgehen zu lassen. Hier sehen wir trotz der Consequenz in den Statuten des Islams doch praktisch eine grosse Milde gegen die Andersgläubigen.

Nun der umgekehrte Fall: wenn ein Moslim ein Kharâdj-Land cultivirt. Eben so strikt entscheidet Schafii, dass der Moslim sowohl den Kharâdj als das Uschr bezahlen muss: denn der Kharâdj ist an das Land gebunden, Uschr an die cultivirende Person. Nach Abu Hanifa wird dem Moslim dadurch die Verpflichtung des Zehnten abgenommen und er entrichtet blos den Grundzins. Hier vereint sich bei Schafii mit der Consequenz eine strenge Gerechtigkeit gegen die Glaubensgenossen.

Maverdi fol. 70 verso:

وإذا ملك الذمّي أرض عشر فزرعها فقد اختلف الفقهاء في
حكمها فذهب الشافعي إلى أنه لا عشر فيها ولا خراج وقال أبو
حنيفة يوضع عليها الخراج ولا يسقط عنه بإسلامه — —
— — وإذا زرع المسلم أرض خراج أخذ منه عند الشافعي
عشر الزرع مع خراج الأرض ومنع أبو حنيفة من الجمع بينهما
واقترع على أخذ الخراج وحده

Man wird kaum den Einwurf erheben, dass die Ansichten der Juristen noch nicht hinreichend sind, um rechtliche Verhältnisse zu begründen. Diess mag gelten für andere Staaten, die aus andern Elementen entstanden sind, nicht aber für den islamitischen, in welchem die Juristen, wie wir oben schon bemerkt haben, die Träger des ganzen Volksbewusstseyns sind, und in welchem positives Recht und Juristenrecht absolut zusammenfallen. Diess gehört zu den besondern Eigenthümlichkeiten der moslemischen Welt*). Welche Stürme auch diese in ihrer Art einzige Schöpfung des Menschen betroffen haben mögen, so sehr auch Gewaltherrscher faktisch sich über die einfachen und menschlich billigen Maasse der Herrschaft hinausgesetzt haben, so wagten sie doch nicht, die ursprünglichen Bestimmungen rechtlich aufzuheben, und einen Codex der Gewalt

*) Ich wüsste nicht, dass es bei den Moslimen Gesetze gegen Majestätsbeleidigung gibt: wohl aber ist zu bemerken, dass eine Beleidigung des Juristen die Anklage des Unglaubens (Kufr), also der Beleidigung Gottes nach sich ziehe. Siehe Fatawa alemgiri II. ۳۷۴ seq.

und der Tyrannei an ihre Stelle zu bringen. Auch liegt uns, wie wir schon ausgesprochen haben, hier nicht ob, die historischen Alterationen der Institutionen nachzuweisen, als vielmehr den ursprünglichen Geist derselben zu erkennen.

Unser vorzüglichster Führer ist Maverdi, einer der ausgezeichnetsten Rechtsgelehrten der schafitischen Schule, Richter in mehreren Städten, und vom Hofe der Chalifen in wichtigen Staatsgeschäften verwendet, als Schriftsteller zu den ersten Grössen zählend*). Ibn Khaldun nennt ihn namentlich vor allen andern Staatsrechtslehrern**). Wenn auch vor ihm einzelne Parthien des Staatsrechts besonders, oder mit dem Privatrecht zugleich behandelt worden sind, so kann man ihn doch mit Recht als den Gründer des moslemischen Staatsrechts ansehen, weil alle Theile desselben gleichförmig von ihm discutirt und zusammengestellt und von den juridischen Doktrinen abgeschieden wurden***).

Vor Allem wird bei ihm schon auffallen, dass er nichts von jenen Insignien der Herrschaft meldet, auf welche spätere Herrscher so grosses Gewicht legten, und durch welche sie einen grösseren

*) Ibr. Khallikan, Slanc. II. 224. Hammer, Länderverw. 94. 231. etc. Wiener Jahrbücher, lxxx. Anzeigebl. pag. 48. Sacy. Chrest. II. p. 113. coll. 302. Abulf. Ann. III. 80. 118, 180, Coll. not. Reisk.

***) Freitag. Chrest. ar. 174.

***) Er selbst bemerkt am Ende seines Werkes, dass der grösste Theil desselben Buches solche Dinge in sich fasse, welche von den Rechtsgelehrten vernachlässigt oder zu kurz dargestellt wurden. Fol 148:

كان اكثر كتابنا هذا مشتتلا على ما اغفله الفقهاء وقصروا فيه
فذكرنا ما اغفلوه واستوفينا ما قصروا فيه

Zwischenraum zwischen dem Throne und der Gemeinde hervorzu-
bringen suchten. Er erwähnt nichts von der Musikkapelle, den
Reveillen und Zapfenstreichen, den Ceremonien bei der Audienz,
den Vorhängen, Fahnen, Satteldecken, Sonnenschirmen, Staats-
Yachten etc. etc., und all diesem glänzenden Flitter, an dem der
Pöbel sich ergötzt; kaum dass er das arme Erbe des arabischen
Propheten, das die Chalifen mehr als Andenken an den Gründer
der Religion, denn als Dokument ihrer Herrschaft bewahrten, im
Vorbeigehen anführt, darunter auch den heiligen Mantel*).

*) Da dieser Gegenstand in neuester Zeit einige Aufmerksamkeit erregt
hat, so will ich die treffende Stelle aus Maverdi (fol. 98) hersetzen,
zumal da sie einige unbekannte Aufschlüsse giebt:

وأما البردة فقد اختلف الناس فيها وحكى ابان بن ثعلب ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان وهبها لكعب بن زهير
واشترها معاوية وهى التى البسها الخلفاء وحكى ضرة بن ربيعة
ان هذه البردة كان رسول الله صلعم اعطاها اهل ايلة اماناً لهم
فاخذها منهم عبد الله بن خالد بن ابي اوفى كان عاملاً
عليهم من قبل مروان بن محمد وبعث بها اليه وكانت فى خزانتة
حتى اخذت بعد قتله وقيل اشترها ابو العباس السفاح
بثلاثماية دينار

„Was die Borda (den Mantel des Propheten) betrifft, so kur-
siren verschiedene Meinungen. Obban Ibn Thaaleb erzählt: dass
der gebenedeite Prophet denselben dem Kaab Ibn Zoheir gegeben
habe, von welchem der Khalife Moavia ihn kaufte, und das sey
derselbe, den die Chalifen anzuziehen pflegen (nämlich bei gewissen
Gelegenheiten). Dhamrah Ibn Rebiyat aber erzählt: diess sey der

In der That beschränkt sich Maverdi blos auf die Stellung des Imams in der Gemeinde, und wir sind befugt anzunehmen, dass alle jene historisch entstandenen Accessorien der Gewalt von ihm als Nebensache, oder als der rechtlichen Begründung ermangelnd, angesehen worden sind.

Nachdem er zuerst die Nothwendigkeit des Vorhandenseyns eines Imams aus religionsgesetzlichen Gründen nachgewiesen hat, geht er sogleich über auf die Betrachtung, wie die Pflichten des Imamats mit den übrigen Obligationen des Moslims zusammenhängen.

Alle Pflichten desselben werden in zwei Hauptklassen eingetheilt: a) فرض العين, solche, welche jedem Einzelnen, als solchem,

Mantel, welchen der Prophet den Bewohnern von Aila als Unterpfand des Schutzes gab: von ihnen habe denselben Abdallah Ibn Khalid ibn Ali Aufa genommen, als er ihr Gouverneur von Seite Mervan ibn Mohammed war, und ihn diesem Chalifen geschickt, in dessen Schatzkammer er blieb, bis er nach seiner Ermordung daraus genommen wurde. Nach einer andern Erzählung hat ihn Abulabbas esseffäh um dreihundert Dinare gekauft.“ Die Verfasser der trefflichen Untersuchungen über den heiligen Rock zu Trier (Düsseldorf 1844) haben blos die erste Tradition gekannt, und ihr vielleicht zu viel Gewicht beigelegt. Da aber der in der moslimischen Tradition sehr unterrichtete Maverdi, der in Bagdad lebte, nichts Gewisses darüber weiss, da also schon im V. Jahrhunderte keine sichere Kunde mehr vorhanden war, bei welcher Gelegenheit und wem der Prophet den Mantel gegeben habe, wann und wie man in den Besitz desselben gekommen war, so möchte man wohl den Schluss ziehen, dass der Prophetenmantel der Abbasiden vielleicht eben so apocryph war, als der pannus purpureus in der Domkirche zu Trier. Durch die Nachricht, dass einige schon in jener Zeit den Mantel nicht von Raab, sondern von Aila herkommen liessen, ist der Sage von der türkischen Borda gar alles Fundament entzogen.

obliegen, in deren Ausübung er sich von Niemand vertreten lassen kann; 2) فرض الكفاية, Substitutionspflichten, welche der Gesamtheit der Gläubigen, der moslimischen Gemeinde, als solcher, obliegen, welche aber, sobald eine Person oder ein Theil der Gemeinde sie ausübt, aufhören, obligatorisch für den Einzelnen zu seyn. Dahin gehört das Gebet für die Todten, dahin der heilige Krieg, dahin auch die Bekleidung des Amtes des kleinen Imamates (des Pfarramtes, wenn man sich so ausdrücken darf), des Richteramtes und das Studium der Jurisprudenz. Alle diese Verrichtungen sind also keine Privilegien, begründen keinen eigentlichen Stand, sondern sind blos zu betrachten als Uebernahme jener Pflichten, die Allen, collectiv genommen, gesetzlich gemeinsam sind, die aber nicht zu gleicher Zeit von Allen erfüllt werden können. Die Kriegerschaaren vertreten das ganze moslimische Volk, der Vorbeter in der Gemeinde die devote Gemeinde selbst, der Richter den Distrikt, der Rechtsgelehrte die gesammte staatlich-bürgerliche Ordnung. Zu dieser Kategorie gehört auch das Imamats; es ist Pflicht der ganzen Gemeinde, dafür zu sorgen, dass ein Imam vorhanden sey, und erst, wenn ein des Amtes Würdiger es ausübt, hört die Obligation für die andern auf. Er ist der Ausdruck und höchste Vollstrecker der Rechte die dem moslimischen Volk als Staat durch das religiöse Gesetz angewiesen sind.

Hier sehen wir schon einen Theil jener tiefen demokratischen Grundlage, welche das moslimische Wesen zu seiner Voraussetzung hat. Dieses Princip einer allgemeinen Gleichheit und einer allgemeinen Berufung zur Erfüllung göttlicher Gebote dominirt das ganze Gebäude moslimischer Existenz. Wenn man sagen kann, der Grund rechtlicher Ordnung in den anderen Staaten sey die Gleichheit vor dem Gesetze, so kann man von dem Islam behaupten, dass sein Grundgedanke die Gleichheit vor Gott, und die Gleichheit unter

dessen Dienern (den Moslimen) sey. Alles was stolz und mild ist im Charakter der Gläubigen, fließt aus dieser Quelle.

Es liegt vielleicht nicht ausser dem Wege, hier die Person des Fürsten, verglichen mit den übrigen Personen des moslimischen Gemeinwesens zu betrachten. Um den Punkt zu finden, um welchen die Rechtsverhältnisse sich schaaren, würde man kaum auf andere Rechtssysteme, wie das römische oder germanische und die in ihnen ausgeprägten Begriffe, recurriren können, weder auf den Stand die Civität, wie im erstern, mit ihrer Vorbedingung der Freiheit, und ihrer Entwicklung, der Familie, noch auch, wie in letzterer, auf den Stand des freien Eigenthums. Beide Verhältnisse würden sich schwerlich in derselben Ausdehnung, mit denselben Bestimmungen und staatlichen Moment im arabischen Rechte wiederfinden lassen, wenn gleich einige Analogien vorhanden sind. Das arabische Recht ist nicht organisch, im eugern Sinne entstanden, weder aus dem Bezug des Einzelnen zu einer alten Stadtgemeinde, noch aus dem Verhältnisse freier Grundbesitzer zu einander. Sein Ursprung liegt in der Entstehung einer neuen Religion, welche die alten Bedingungen des arabischen Volkslebens entweder ganz aufhob, oder im Innersten modificirte, und neben neuen religiösen Gesetzen und in unmittelbarer Verbindung mit diesen ein neues System bürgerlichen Zusammenlebens zu schaffen hatte. Wo ist nun der Mittelpunkt aller Rechtsverhältnisse, die Qualifikation eines Vollbürgers im islamischen Staat zu finden?

Ich glaube nicht Unrecht zu haben, wenn ich sie in jener Verrichtung der Moslims suche, bei welcher er im Interesse des Rechts, ja im Interesse Gottes und der göttlichen Ordnung auftritt, um eine Störung dieser Ordnung wieder zu heben, oder einen bestehenden Theil derselben zu bekräftigen. Diess ist die Zeugschaft (schehâdet). Nicht allein ist die Funktion eine solche, der sich Niemand

entziehen kann, ohne sich der Verletzung der heiligsten Pflicht schuldig zu machen, auf ihr beruht der Bestand der ganzen bürgerlichen Ordnung, da blos sie einen Beweis für Wiedererlangung gekränkter, geschmälerter oder verloreener Rechte liefert. So wie sie die Angel bildet für das ganze praktische Leben des Menschen, so ist die Qualifikation, die von einem Manne gefordert wird, um sie leisten zu können, auch absolut diejenige, welche zur Erlangung eines Staatsamtes, ja zur Erlangung der *Souveränität* selbst nothwendig ist. Wer nicht Zeuge seyn kann, kann auch nicht Richter seyn, wer nicht Zeuge seyn kann, kann auch nicht oberster Herrscher seyn, ja wer im Verlaufe dieser Funktionen jene Qualifikation verliert, läuft auch Gefahr, jener Würde verlustig zu gehen.

Die Qualifikationen für das Zeugenamt sind aber folgende*):

-
- *) Nach Ghazzali' Wasîth. Cod. Mon. 149. Flügel drückt sich im Catalog der Müncher Handschriften etwas zweifelhaft über die Verfasserschaft Ghazzali's aus. Sie ist aber unbestritten. Nicht allein finden sich auf dem ersten Blatte einige, zum Theil vom Buchbinder beschnittene, Worte, die man kaum anders lesen kann, als **الثانية** **من كتاب الوسيط** und auf dem Blatt 203 mit neuerer Schrift: **الثانية من الوسيط** sondern es stehen am Ende des Buches, offenbar von einem respektvollen Besitzer, poetische Apostrophen, die auf Niemand andern Bezug haben können, als auf Ghazzali. Die erste:

لله درّ من قال
 ذهب المذهب حبر احسن الله خلاصه
 ببسيط ووسيط ووجيز وخالصه

- 1) teklif, Imputabilität, d. h. der Zeuge muss in der natürlichen Verfassung seyn, die Verantwortlichkeit seiner Handlungen selbst zu übernehmen;
- 2) die Freiheit;
- 3) der Islam;
- 4) Rechtlichkeit;
- 5) Anstand;
- 6) Nichtvorhandenseyn von Verdacht.

Lassen wir das Letzte vor der Hand bei Seite (denn es ist keine allgemeine Qualifikation, sondern blos für specielle Fälle anwendbar, wenn z. B. Verwandte gegen oder für Verwandte zeugen, was nicht immer gestattet ist), so bleiben uns fünf allgemeine übrig, von denen die erste genau zu scheiden ist von den zwei zunächst folgenden, und diese wieder von den letzten. Was die

(Die im zweiten Halbvers genannten Wörter sind die Titel der bekannten Werke Ghazzâlis.)

Die zweite:

ايا حجة الاسلام مذ غبت برهة
بدا للاعادي رونق ومناقب

(Der Titel Hodjdjatulislâm ist aber beinahe exclusiv der Ehrenname jenes grossen Juristen.)

Was aber den vollsten Beweis liefert, ist, dass im Laufe des Werkes der Verfasser (fol. 173) auf ein anderes Werk aus seiner Feder verweist, nämlich auf das Kitab ihhyâ i olûmi'ddini, das bekannte encyclopädische Werk Ghazzâlis über die Religionswissenschaft.

Imputabilität (teklif) betrifft, so gehört sie offenbar zu dem, was die Römer als *status naturalis* betrachten. Sie wird bedingt durch die Volljährigkeit und den Besitz der Sinne und der Vernunft: Ihre Gegensätze sind die Unmündigen und Wahnsinnigen, welche beide unter Tutel stehen.

Die nächsten zwei würden nach römischer Anschauung unter dem *Status civilis* subsumirt werden müssen.

a) Die Freiheit (Hurriyya), welcher die Unfreiheit (Riqiyya) gegenübersteht. So grosses Gewicht auch die moslimische Jurisprudenz auf diese Kategorie legt, so würde man sich doch täuschen, wenn man den Gegensatz zwischen Freien und Unfreien so streng auffasste, als nach römischem oder germanischem Rechte. Diese beiden betrachten den Unfreien als Sache, während die arabische Gesetzgebung, milder und humaner, auch im Sklaven die menschliche Würde noch achtet und in ihm blos eine schutzbedürftige Person sieht, und ihm alle Pflege, die mit der Domesticität verbunden ist, angedeihen lässt, ja noch mehr. An eine gesetzlich erlaubte, oder praktisch geduldeten Misshandlung, wie sie bei christlichen Völkern gegen die unglücklichen Sklaven ausgeübt wurde und noch wird, ist bei den Arabern gar nicht zu denken.

b) Dass der so eben berührte Stand dem *status libertatis* entspreche, fällt in die Augen. Natürlich kann für die Eigenschaft des *Islams* im römischen Rechte nichts absolut identisches gefunden werden, wohl aber ein Analogon. Wenn wir nämlich genau ins Auge fassen, was oben über die Bildung des Staates und der Rechtsverhältnisse gesagt wurde, so können wir unmöglich verkennen, dass dem Islam die römische Civität gewissermassen entspricht. Was bei den Römern durch das Bürgerrecht bestimmt ist, diess wird bei den Arabern im Glaubens- und Rechts-Verbande mit der

ganzen moslimischen Gemeinde gefunden. Aber gerade dieses Princip, dass die Theilnahme an den geistigen Gütern, zu welcher jeder berufen ist, der den Willen dazu hat, den Bürger macht, brachte die gewaltigen Dimensionen des moslemischen Staates hervor. Die Unterschiede zwischen Eingeborenen und Fremden hören auf, und wollte der Araber auch einen Vorzug für sich geltend machen, weil seinem Geschlechte der Stifter der Religion angehört, so war die Antwort bereit: Kein Privilegium der Araber vor uns: denn wir haben den Islam angenommen, wie sie*). Oder suchte Jemand den Glanz der Geburt und hohe gesellschaftliche Stellung als Titel persönlicher Rechtsvortheile gegen einen gemeinen Mann anzuführen, so konnte er den strengen Ausspruch des republikanischen Chalifen hören: der Islam hat euch beide vereint, und Gleichheit hergestellt zwischen dem Könige und dem Plebejer in Bezug auf Strafen**). Aber auch der Sklave konnte Moslim seyn, und dieser Charakter gab ihm eine Stellung, welche weit erhaben ist über der, welche er in andern Rechtssystemen einnimmt. Wollte man römische Rechtsausdrücke gebrauchen, so würde man den Satz erhalten, dass die Libertät nicht der Civität zur Vorbedingung diene, dass der Servus auch Civis seyn könne, ein Satz der freilich gerade das Widerspiel der römischen Rechtsansicht ist, aber auch ganz bestimmt die Stellung des arabischen Sklaven gegenüber der des römischen ausdrückt. Die Dignität, die dem Moslim als solchem zukömmt***), kann auch dem Sklaven nicht entgehen.

*) Tamim bey Ibn Khallikan pag. ۴۰۷ ما لهم (للعرب) فضل علينا
اسلمنا كما اسلموا

***) Abulfeda. A. M. I. 234: ان الاسلام جمعكما وسوى بين الملك
والسوقة في الحد

****) Ibn Khallikar ۹۵۳ حرمة المسلم اعظم من حرمة الكعبة

Dem Islambürger stehen die Ungläubigen gegenüber: a) entweder solche, die in einem fremden Staate leben, mit dem der Islam-Staat im Kriegszustande sich befindet: diese (حربي) haben gar keine Rechte, bis sie sich als *mosta min* einen Schutz durch den Imam erwerben: b) oder solche, die im islamitischen Staate wohnen, nämlich jene, die durch die Bezahlung der *djizya* sich von der Bekriegung, der eigentlich jeder Ungläubige unterworfen ist, losgekauft und sich unter den Schutz der moslimischen Gemeinde begeben haben. Als solche, *Dhimmi*, geniessen sie alle Rechte, die ihnen durch die Gesetzgebung gewährt sind, und die sich auf keinen Fall geringer herausstellen, als die, welche die Juden bei uns geniessen.

Die letzten Qualifikationen eines Zeugen beziehen sich weder auf den natürlichen noch bürgerlichen Zustand, sondern auf die moralische Beschaffenheit, und entsprechen also der römischen *existimatio*, oder *status existimationis*.

Die Rechtlichkeit *عدالة* fordert, dass die Person keine grosse Sünde begangen, und aus der Begehung kleiner keine Gewohnheit gemacht hat. So streng sind aber die islamitischen Vorschriften in dieser Beziehung, dass zu den letzteren Dinge gerechnet werden, die wir für ziemlich gleichgültig halten, wie das Tragen von Seidenkleidern, goldenen Ringen, Schachspiel um Geld, unmoralische Gedichte etc. etc.

Durch die fünfte Qualifikation sind alle unanständigen Handlungen verboten, die der Würde und Ehre Eintrag thun würden, deren specielle Aufzählung wir aber unterlassen können.

Auch hier zeigt sich wieder der demokratische Typus des Islams. Jeder ist Vollbürger des Gemeinwesens, der seine Pflichten

als Moslim (islam und teklif), als homo sui juris (hurriyya) erfüllen kann, und seine Persönlichkeit vor jeder legalen oder socialen Beschimpfung bewahrt (adâlet und moruwwet): und hiemit ist auch zugleich die Grundlage und Vorbedingung jedes Staatsamtes und somit auch der Herrscherwürde gegeben.

Der nächste Begriff, der nun in das Auge gefasst werden muss, ist der: dass das Imamats ursprünglich der freien Wahl der Gemeinde überlassen ist, und ihre Legitimation erst durch die allgemeine Huldigung der Nation erhält. Wir werden hierüber in kein näheres Detail eingehen, als welche die Untersuchung Maverdis fordert, da Herr von Hammer Purgstall diesen Punkt mit seiner bekannten Gelehrsamkeit und Scharfsinne behandelt, oder vielmehr zuerst auf das Gebiet der Historie eingeführt hat*).

Wenn keiner, sagt Maverdi, vorhanden ist, der das Imamats ausübt, so versammeln sich zwei Klassen von Leuten, die Wahlmänner**), um einen Imam zu kiesen, und die, welche Anspruch auf die Bekleidung der Würde machen können***), damit einer von ihnen dazu erhoben werde. In diesem Augenblicke hört die Verpflichtung der Gesamtnation, von der wir oben gesprochen haben, auf, und sollte eine Verzögerung in der Aufstellung des Imams vor sich gehen, so ruht keine Sünde und keine Schuld auf dem Volke, sondern nur auf den so eben bezeichneten zwei Klassen von Bürgern.

*) Denkschriften der Akademie der Wissenschaften. Philol.-philosoph. Classe. III. Bd. III. Abth. pag. 585. sqq.

**) اهل العقد والحلّ oder اهل الاختيار

***) اهل الامامة

Von beiden werden bestimmte Qualifikationen gefordert.

Die Wahlmänner müssen besitzen:

- 1) die bürgerliche Existimation, Rechtlichkeit (adalet) nach allen ihren Bedingungen;
- 2) die Wissenschaft, wodurch man zur Kenntniss gelangt, welche Person nach den geltenden kanonischen Bedingungen auf das Imamats Anspruch habe;
- 3) die Einsicht und das Urtheil, welche zur Wahl dessen leiten, welcher unter den verschiedenen Anspruch besitzenden Candidaten für das Imamats passt, die Geschäfte mit der grössten Energie und Intelligenz leitet.

Wer in der Stadt des (verstorbenen oder abgetretenen) Imams sich aufhält, hat kein Vorzugsrecht; nur sind jene Personen, welche speciell in der Residenz befindlich sind, zur Investitur des Imamats durch das Herkommen, nicht durch göttliche Gesetze aufgestellt, weil sie früher den Tod des Imams vernehmen, und weil wirklich in der Regel die Candidaten der Würde sich in der Residenz aufhalten.

Die Candidaten des Imamats müssen folgende Qualifikationen haben:

- 1) die Adalat, mit ihren sämtlichen Bedingungen;
- 2) die Wissenschaft, die zu einem selbstständigen Urtheil über rechtliche Verhältnisse und Entscheidungen führt;
- 3) Gesundheit der Sinnesorgane des Gehörs, Gesichts und der Zunge, damit die persönliche Betreibung der Geschäfte, wozu jene Sinne nothwendig sind, möglich sey;

- 4) Freiheit der Glieder von einem Mangel, der von Bewegung und rascher Erhebung abhält;
- 5) gesunde Einsicht, die zur Verwaltung des Staates und Leitung der Geschäfte führt;
- 6) Tapferkeit und Muth, der zum Schutz der Ehre und zur Bekämpfung der Feinde nothwendig ist;
- 7) Ursprung aus der Familie Koraisch, welche sowohl durch Texte der Offenbarung als auch durch die allgemeine Uebereinstimmung der Jünger des Propheten begründet ist.

Die Ansicht, dass Nichtkoraischiten das Imamath erlangen können, wird aus historischen Gründen abgewiesen. Schon Abubekr habe die Anssarier, welche Lust hatten, das Chalifat sich zuzueignen oder es zu theilen, durch die Anführung eines Spruches des Propheten überwiesen, dass sie Unrecht hatten: Lasset vorantreten den Stamm Koraisch, nicht tretet ihm voran. (قدموا قريشا ولا تتقدموها)

Die nächste Frage ist, welche Wahlmänner concurriren müssen, um das Imamath zu verleihen. Die einfachste und zunächstliegende Ansicht, dass dasselbe nur durch Uebereinstimmung aller zu Lösen und Binden berechtigten Personen eines jeden Ortes übertragen werde, wurde zwar von einem Theil der Juristen aufgestellt. Dass diess aber nicht nothwendig sey, geht aus der Praxis der ersten Zeit des Islams hervor. So wurde in Abubecr das Chalifat gevestet nur durch die Wahl der gerade Gegenwärtigen, ohne dass man auf die Ankunft der Abwesenden wartete.

Nach andern ist die geringste Anzahl von Personen, durch welche das Imamath übertragen wird, *fünf*, entweder so, dass alle fünf sich hierüber vereinigen, oder so, dass nur einer überträgt, aber mit Uebereinstimmung der andern. Diess wird historisch be-

gründet durch die Vorgänge bei der Huldigung des Abubekr und durch die bekannte Niedersetzung der 6 Churmänner durch Omar. Nach anderen sind drei Männer hinreichend, nach Analogie des Gerichtes, wo ein Richter und zwei Zeugen, oder der Ehe, wo ein Weli und ebenfalls zwei Zeugen concurriren und das Rechtsgeschäft gültig machen.

Die Ansicht, dass die Würde von einem einzigen Manne übertragen werden könne, beruht blos auf der Tradition, dass Elabbas, der Oheim des Propheten, dem Ali ibn Abu Talib auf diese Weise das Chalifat zuwenden wollte.

Obwohl Maverdi sich nicht ausdrücklich erklärt, welche Ansicht die seinige sey, so geht doch aus der ganzen Haltung der Darstellung hervor, dass er alle, gerade in der Imamsstadt anwesenden, Wahlmänner für nothwendig zu der Wahlhandlung ansieht. Eben so wenig kann man zweifeln, dass die zur Lösung und Bindung berechtigten Personen die Rechtsgelehrten (fukahâ) sind. Ich glaube diess unbedenklich aus der zweiten der oben angeführten Qualifikationen schliessen zu können, wo das Wort Wissenschaft (علم) unbestreitbar in seiner technischen und engern Bedeutung von *Jurisprudenz* gebraucht wird, genau so, wie einige Zeilen weiter oben in dem Texte des Maverdi, wo unter den Substitutionspflichten das طلب العلم genannt wird, das Niemand als wissenschaftliches Studium überhaupt, sondern speciell als Studium des Rechtes auffassen wird. Der Jurist heisst auch desswegen علمي pl. علماء und persisch: دانشمند Ueberhaupt ist es absolut nothwendig, in derlei Untersuchungen den Sinn der Worte in ihrer speciellen Bedeutung zu nehmen, wie wir denn gesehen haben, dass die Qualifikation des Herrschers, *Gerechtigkeit*, nicht als allgemein

moralische Eigenschaft, wie man wohl gethan hat, zu nehmen ist, sondern als eine bestimmte bürgerliche und staatsrechtliche Kategorie. Allerdings scheint der Kreis der Wahlmänner praktisch etwas mehr ausgedehnt worden zu seyn, namentlich hat man in ihre Classe die Notabeln des Volkes überhaupt hineingezogen, wie man aus Abulfeda lernt, nach welchem das Wahlkollegium bei einer bestimmten Gelegenheit aus folgenden Personen zusammengesetzt war (Abulf. A. M. II. 412.):

- 1) die Vezire,
- 2) die Präsidenten der Divane,
- 3) die Nachkommen des Propheten,
- 4) die Kadhis,
- 5) die Abbasiden,
- 6) die Primaten der Stadt*).

Nachdem die Wahlmänner sich versammelt haben, so leiten sie eine Untersuchung über die Personen ein, welche zur Uebernahme des Imamates berechtigt sind, und in welchen die Bedingungen hiezu sich finden. Dann stellen sie zur Huldigung denjenigen vor, der am meisten Verdienst besitzt, und der die Bedingungen am vollkommensten in sich vereinigt, von dem man voraussetzen kann, dass die Menschen eilen werden sich ihm zu unterwerfen und nicht zögern, ihm die Huldigung zu leisten. Ist von dieser Classe derjenige bestimmt, durch dessen Kiesung sie ihr durch

*) Unter diesen sind sicherlich die Vorstände der Innungen und Kaufmannsgilden zu verstehen. Die Municipalverfassungen der moslimischen Städte sind noch ziemlich eine Terra incognita; verdienen aber gründliche Untersuchung.

kanonische Vorschriften geregeltes Urtheil (اجتهاد) geführt hat, so bieten sie ihm das Imamats an; erklärt er sich zur Uebernahme erbötig, so huldigen sie ihm, und mit ihrer Huldigung ist das Imamats in ihm gevestet, und die Gesamtgemeinde der Moslimen ist verpflichtet, ihnen in der Huldigung zu folgen, und sich ihm zu unterwerfen.

•Weigert er sich aber, das Imamats anzunehmen, so kann er nicht dazu gezwungen werden: denn es ist ein Amt, womit man nur durch gegenseitige Einstimmung und freie Wahl betraut wird, und wobei kein Zwang oder Nöthigung Statt finden kann. Man geht dann auf einen Andern, den Nächsten an Würdigkeit, über, und huldigt ihm.

Sind in zwei Personen auf gleiche Weise die Bedingungen für das Imamats vorhanden, so wird dem Aelteren von Beiden das Imamats zuerst angetragen, wenn gleich bei vollkommener Parität das höhere Alter nicht absolut den Ausschlag gibt: denn es gibt Fälle, wo man auch den Jüngern vorziehen kann. Wenn nämlich der Eine von Beiden gelehrter, der Andere tapferer ist, so muss bei der Wahl Rücksicht auf das genommen werden, was die Zeitumstände fordern. Bedingen diese ein Ueberwiegen der Tapferkeit, etwa wegen des vernachlässigten Zustandes der Gränzfestungen, oder wegen Erheben von Rebellen, so ist der, welcher mehr Tapferkeit besitzt, der Würdigere. Bedarf es aber des Ueberwiegens der Wissenschaft, zur Beruhigung des Volkes beim Auftreten von Sectenstiftern (Neologen), so zieht man den wissenschaftlich Gebildeten vor.

Sollte die Wahl auf zwei Candidaten fallen, welche um die höchste Würde sich streiten, so müssen, nach der Meinung eines Theiles der Rechtslehrer, Beide abgewiesen werden; und man wen-

det sich an einen Dritten. Doch ist nach der Ansicht der grossen Masse der Gelehrten und Juristen der Streit um das Imamats kein Verhinderungsgrund zur Erreichung desselben, und das Ambitioniren desselben nicht verboten. Haben ja auch die Schurâ-Männer gestritten, ohne dass desswegen einer von ihnen den Anspruch auf eine etwaige Wahl verloren hätte.

Aber darüber sind die Gelehrten uneinig, auf welche Weise, wenn die Verhältnisse beider Streitenden von der Art sind, dass sie gleichen Anspruch auf die oberste Würde haben, ihr Hader beseitigt werde. Einige lassen es auf das Loos ankommen, und auf wen dasselbe fällt, der wird vorgezogen. Andere aber wollen es den Wahlmännern überlassen, welchem von Beiden, mit Beseitigung des Loosens sie huldigen wollen.

Im Falle die Wahlmänner eine Person, die sie für die trefflichste unter den Candidaten halten, bestimmt und gehuldigt hätten, und es zeigte sich nachher, dass ein Anderer da sei, der jene übertrifft, so bleibt doch durch die Huldigung der Erste im Imamats gevestet, und es ist nicht erlaubt, zu dem Anderen, obgleich Trefflicheren, überzugehen.

Huldigt man dem weniger Trefflichen, obwohl ein Trefflicherer bekannt ist, so muss unterschieden werden. Geschieht es aus einem bestimmten Motiv, das dazu auffordert, wie z. B. Abwesenheit oder Krankheit des Trefflicheren, oder der Umstand, dass der weniger Treffliche leichter bei den Unterthanen Gehorsam findet und ihrem Herzen näher steht (populärer ist), so ist die Huldigung, die man dem Letzteren leistet, rechtskräftig und sein Imamats perfekt und gültig.

Wird aber einem solchen gehuldigt, ohne dass ein Motiv dazu auffordert, so gibt es zwei Ansichten. Einige Rechtslehrer, unter

andern *Eldjahiz*, behaupten, dass eine solche Huldigung nicht göltig sey: denn wenn das auf Gesetzesquellen gestützte Urtheil unter zwei Fällen sich für das Bessere entschieden hat, so ist nicht mehr erlaubt, davon abzugehen, und sich zu dem weniger Guten zu wenden: genau wie das Urtheil bei richterlichen Entscheidungen. Der grösste Theil der Theologen und Juristen lassen die oben erwähnte Huldigung zu, und behaupten die darauf gegründete Gältigkeit des Imamates, so dass das Vorhandenseyn eines Trefflicheren das Imamate des weniger Trefflichen nicht verhindert, wenn nur sonst die nothwendigen Bedingungen dazu in seiner Person erfüllt sind; wie ja diess auch bei der Besetzung von Richterstellen statt findet, zu denen auch der weniger Treffliche berufen werden kann, wenn gleich ein Ausgezeichneterer vorhanden ist.

Im Falle nur ein Einziger in der gegebenen Zeit sich findet, der die Bedingungen zum Imamate in sich vereinigt, so ist unbestreitbar dasselbe für ihn bestimmt, und nicht erlaubt, es Andern zu übertragen.

Nur darüber streiten die Gelehrten, ob das Imamate eines solchen göltig sey ohne vorgängige ausdrückliche Uebertragung und Wahl. Ein Theil der irakischen Rechtslehrer*) bejaht diess und schreibt dem Volke Gehorsam gegen ihn vor, wenn gleich die Wahlmänner ihm das Amt nicht übertragen: denn der Zweck der Wahl, sagen sie, ist blos zu beurtheilen, wer der Träger der höchsten Würde seyn soll. Jener ist aber schon durch seine Eigenschaften dazu bestimmt. Doch hält die grosse Masse der Rechtslehrer und Theologen**) an der Ansicht fest, dass nur durch ausgesprochene

*) Hanefiten.

**) d. h. vermöge des Gegensatzes, vorzugsweise der *Schafiten*.

Uebereinstimmung und Wahl sein Imamamt Gältigkeit erlangen könne. Aber die Wahlmänner sind verpflichtet, ihm dasselbe zu übertragen: zögern sie, so sind sie strafbar. Denn das Imamamt ist ein Amt, das nur durch einen Uebertragenden*) gältig wird: wie das Richteramt, zu welchem, wenn auch nur eine einzige fähige Person vorhanden, diese doch erst dann gelangt, wenn sie speziell bestallt wird. Andere aber kehren den Satz um, und sagen: jene Person wird Kadhi, wenn sie allein die nöthige Qualifikation besitzt, wie der, welcher allein, mit Ausschluss der Andern, die Bedingungen zum Imamamt vereinigt, Imam wird. Andere aber behaupten, jene Person wird nicht Kadhi, wenn gleich einer Imam wird, der in dem angegebenen Falle sich befindet: denn es ist ein Unterschied zwischen den beiden Würden, welcher dahin bestimmt wird, dass die Kadhischaft ein *specielles*, stellvertretendes Amt ist, von welchem man entfernt werden kann, wenn gleich die nöthige Qualifikation in dem Subjekt fortwährend bleibt, und dessen Anstellung nur Gältigkeit hat durch die Investitur dessen, welcher die stellvertretende Gewalt überträgt; das Imamamt hingegen ist ein Amt, das zu den *allgemeinen* Rechten gehört, und in welchem göttliche und menschliche Rechte sich vereinigen; von dem ein Individuum nicht entfernt werden kann, so lange die nöthige Qualifikation in ihm vorhanden ist; und es bedarf seine Bekleidung der höchsten Würde, wenn sich einmal seine Fähigkeit herausgestellt hat, keiner bekräftigenden Uebertragung.

Ist das Imamamt und Chalifat in zwei verschiedenen Städten zweien Personen übertragen worden, so ist dasselbe ungültig, denn es ist nicht erlaubt, dass zu gleicher Zeit zwei Imame existiren,

*) *عاقِد*, als Repräsentanten der Gemeinde in dem Contract, den diese mit dem Herrscher eingeht.

wenn gleich einige Personen widersprechen und es für erlaubt halten. Die Rechtsgelehrten theilen sich in verschiedene Ansichten, welcher von beiden so gewählten der rechte Imam sey. Die Einen sagen, derjenige sey es, dem das Imamamt in jener Stadt übertragen worden sey, in welcher sein Vorgänger starb, denn die hier Residirenden seyen sowohl die geeignetsten zur Uebertragung als Wahlmänner, als auch die würdigsten Candidaten des Amtes. Daher liege es auch der Gesammtnation in den Provinzen ob, jenen die Wahl zu überlassen, und dem sich zu unterwerfen, welchem sie gehuldigt haben, damit die Staatsgewalt nicht leide durch Verschiedenheit der Ansichten und Trennung der Meinungen. Nach Andern aber muss ein jeder der zwei gewählten Imame das Amt von sich abweisen und es dem Andern zuschieben, aus Liebe zum Frieden und zur Vermeidung des Bürgerkrieges, damit die Wahlmänner einen von ihnen, oder einen andern kiesen.

Wieder Andere wollen zur Aufhebung des Streites das Loos entscheiden lassen: wem das Loos zufalle, der sey der Würdigste des Imamates. Das Richtige hierüber liegt in der Ansicht der genau forschenden (الحقرون) Rechtsgelehrten, die sich dahin bestimmen, dass das Imamamt dem gehöre, welchem *zuerst* gehuldigt und das Amt übertragen worden ist, so wie es gehalten wird, wenn zwei Vormünder ein Weib an zwei verschiedene Männer verheirathet haben, wobei jene Heirath gültig ist, deren Contract zuerst geschlossen worden ist.

Hat sich bestimmt herausgestellt, welcher der prior tempore sey, so ist das Imamamt in ihm gevestet, und dem posterior tempore liegt es ob, die Herrschaft dem Andern zu überlassen und ihm zu huldigen. Sind Beide zu gleicher Zeit ernannt worden, keiner früher als der Andere, so sind beide Handlungen ungültig und das

Geschäft muss von Neuem begonnen werden, sey es um einen der Beiden, oder einen Dritten zu wählen.

Wenn aber die Huldigungen wirklich in zwei verschiedene Zeitmomente fallen, es aber Schwierigkeiten hat, zu entscheiden, welche von beiden die frühere war, so muss die Sache untersucht werden. Wenn während des Streites der Eine behauptet, er sey der prior tempore, so wird auf seinen Anspruch nicht gemerkt noch sei Eid angenommen: denn er hat das Recht darauf nicht speciell für sich, sondern es ist ein Recht der Moslimen insgesamt. Und weder ein Eid, noch eine Eidesverweigerung würde hierbei einen Ausschlag geben können. Ebenso, wenn der Streit zwischen ihnen aufhörte und der Eine zu Gunsten des Andern abtreten wollte, so wird für diesen das Imamats noch nicht gültig, ausser wenn ein evidentere Beweis für seine frühere Wahl beigebracht würde. Legt der Eine förmlich das Zeugniß für die frühere Wahl des Andern ab, so schliesst er sich allerdings selbst von dem Imamats aus, aber dadurch ist dieses für den Andern nicht gewonnen: denn jene Aussage betrifft ein Recht der Moslimen. Ist die Aussage aber zugleich mit der Deposition eines Zeugen verbunden, so wird sie angehört, wenn man weiss, dass er selbst während des Streites Zweifel hatte; sie wird aber nicht angehört, wenn man nichts von einem früheren Zweifel in seiner Meinung weiss, weil dann in einer der beiden Aussagen eine Lüge präsumirt würde.

Dauert selbst nach der Untersuchung noch die Ungewissheit über die Priorität des Einen oder Andern fort, ohne dass dafür ein evidentere Beweis gefunden würde, so darf doch nicht zur Entscheidung das Loos genommen werden, denn 1) die Imamatsübertragung ist eine contractuelle Handlung, und bei Contracten findet kein Loos Anwendung; 2) beim Imamats findet kein Communbesitz statt, und das Loos kann nicht eintreten, wo nicht Communbesitz

möglich ist, wie z. B. bei Heirathen; wohl aber im umgekehrten Falle, wie z. B. bei Geld. Die Fortdauer der Ungewissheit hebt die beiden Imamatsübertragungen auf, und fordert eine neue Contractshandlung von Seite der Churmänner für einen der zwei Rivalen. Es gibt Personen, welche in diesem Falle es für erlaubt halten, auf einen Dritten überzugehen, indem sie die beiden ersten als ihrer Ansprüche verlustig ansehen. Andere geben diess nicht zu, indem sie sagen, dass durch die Huldigung, die Beiden geleistet worden ist, auf jeden Fall alle andern ausgeschlossen sind, so dass Ungewissheit über die Priorität die Uebertragung der Würde an einen von Beiden nicht verhindert.

Diess sind die Regeln welche Maverdi für den Fall der wirklichen Wahl eines Chalifen durch die gesetzlichen Wahlmänner aufstellt. Aber neben dieser Form der Uebertragung der höchsten Würde gibt es noch eine andere, welche in der Zusage oder Ernennung durch einen legitimen Imam*) besteht. Dass dieser, indem er jene Handlung ausübt, die Stelle des Wahlkollegiums vertritt, und zugleich an die Gesetze der Gemeinde gebunden ist, lässt sich schon a priori annehmen, und wird durch die nachfolgende Darstellung unseres Verfassers bestätigt.

Dass die Uebertragung des Chalifates durch Ernennung von Seite des Vorfahren im Amte erlaubt und göltig sey, dahin hat sich die allgemeine Uebereinstimmung der Rechtslehrer entschieden, hauptsächlich wegen zwei historischen Antecedentien in der Urzeit des Islams, welche damals *ohne Widerspruch* der Gläubigen stattgefunden haben:

- 1) weil Abubekr den Omar ernannte und die Moslimen das

*) Vergl. Hammer Purgstall, Denkschr. etc. pag. 593.

Imamat des letzteren auf diese Ernennung hin angenommen (ratificirt اثبتوا) haben;

- 2) weil Omar die Nachfolgerschaft an die Schuramänner übertrug und das Volk ihren Ausspruch hierüber annahm*). Darunter befanden sich aber die ausgezeichnetsten Männer der Epoche und sie waren überzeugt von der Gültigkeit der Zusage und von dadurch bedingter Anschliessung der übrigen Gefährten des Propheten. Selbst Ali, der hiebei seine Hoffnungen getäuscht sah, konnte nichts gegen die Handlung selbst einwenden. Als er von el Abbas wegen seiner Theilnahme an der Schura getadelt wurde, sprach er: „das war eine hochwichtige Angelegenheit des Islams, ich sah für mich keine Möglichkeit mich derselben zu entziehen.“

So wurde die Zusage für die Verleihung des Imamats ein rechtskräftiger Modus durch die allgemeine Uebereinstimmung.

Will der Imam Jemanden zu seinem Nachfolger ernennen, so liegt ihm ob, genau zu prüfen, wer der Würdigste ist und die

*) Es scheint hier ein Widerspruch obzuwalten mit einer früheren Stelle, wo die Schuramänner bloß als Wahlmänner genommen wurden. Doch ist der Widerspruch nur scheinbar. Sie vereinigten die Qualitäten als Wähler und als Candidaten des Imamates in sich. Eventuell hatte Omar jedem Einzelnen die Nachfolge zugesagt. Diess geht evident aus einer nachfolgenden Aeusserung Maverdis, wo er wieder auf die Schura zu sprechen kömmt (pag. 7 recto) hervor:

والشورى دخل فيها اهل الامامة, und historisch aus dem Gegensatz, den sie zu Omars Sohne bildeten, der bei der Versammlung gegenwärtig seyn, und bei Stimmgleichheit die Entscheidung geben sollte, aber nicht selbst gewählt werden konnte.

nothwendigen Bedingungen in sich vereiniget. Hat sich sein (canonisches) Urtheil für einen entschieden, so treten folgende Rücksichten ein: Ist der Ernante weder Sohn noch Vater des Ernennenden, so ist diesem erlaubt, ohne Beziehung Anderer, ihn mit der Huldigung zu betrauen, und ihm die Zusage zu verleihen, wenn gleich keiner der Wahlmänner hierüber zu Rathe gezogen worden ist.

Doch besteht die Streitfrage, ob nicht eine ausdrückliche Beistimmung von ihrer Seite eine Bedingung zur Gältigmachung seiner Huldigung sey. Ein Theil der Bassrensischen Rechtslehrer nimmt die Beistimmung der Wahlmänner zu seiner Huldigung als eine Bedingung an, um das Volk zu verpflichten; denn es handelt sich um ein Recht, das ihm zukömmt und das blos durch die Wahlmänner vermittelt ist. Das Richtige aber ist, dass seine Huldigung göltig ist, und die Zustimmung der Wähler kanonisch nicht erforderlich. So beruhte auch die Huldigung Omars nicht auf der Zustimmung der Gefährten des Propheten. Der Imam*) hat ein eminentes Recht dazu, seine Wahl ist göltig, sein Ausspruch hierüber rechtskräftig.

Ist der ernannte Nachfolger Sohn oder Vater des Ernennenden, so gibt es, in Bezug auf die Frage, ob der Letztere dem Ersteren, ohne Beziehung Anderer, die Huldigung verleihen darf, drei Ansichten:

1) Erste Ansicht. Es ist nicht erlaubt, dass der Imam für sich allein seinem Sohne oder Vater die Huldigung verleihe, ohne den Rath der Wahlmänner einzuholen, die sich über die Würdigkeit desselben auszusprechen haben. Erst von diesem Moment an wird die Verleihung der Huldigung göltig, denn jene Erklärung der

*) Offenbar als Repräsentant des Volkswillens.

Wähler ist eine Reinigung*), wie sie bei Zeugnissablagen Statt finden muss. Ferner ist die Bekleidung mit der Huldigung in Bezug auf die Nation als schiedsrichterlicher Spruch anzusehen; und so wenig es einem Zengen gestattet ist, für Vater oder Sohn zu deponiren, eben so wenig kann Jemand zu Gunsten eines solchen Verwandten einen Schiedsspruch thun wegen des auf ihn fallenden Verdachtes, der aus der angeborenen Neigung zu den Verwandten sich herleitet.

2) **Zweite Ansicht:** Es ist dem Imam erlaubt, ohne Beziehung Anderer, die Zusage seinem Sohne oder Vater zu ertheilen; denn er ist der Fürst der Nation, dessen Befehl Rechtskraft hat, für und gegen sie, und das Rechtsverhältniss seiner Würde hat das Uebergewicht über das Rechtsverhältniss der Verwandtschaft und lässt weder einem Verdachte Raum, noch einem Motive sich ihm zu widersetzen. Er steht in demselben Falle, wenn er einem Verwandten die Zusage ertheilt, wie wenn er gegen einen Fremden dieses Recht ausübt, und die Frage, ob die Einwilligung der Wahlmänner noch zur Gältigkeit der Zusage kanonisch nothwendig ist, um die Nation zu verpflichten, ist nach dem zu beurtheilen was wir vorher angeführt haben.

3) **Dritte Ansicht.** Es ist erlaubt, ohne Beziehung Anderer, dem Vater die Huldigung zu ertheilen, nicht aber dem Sohne, denn die natürliche Neigung zum Sohne ist grösser, als die zum Vater, wie denn auch meistens, was man erwirbt, für den Sohn aufgespart wird, nicht für den Vater.

*) *Reinigung*, tezkiet, nennt man jenes Rechtsinstitut, vormöge dessen eine Person, deren bürgerliche Ehre (adalet) notorisch ist, die Adalet eines Andern, welche unbekannt oder bezweifelt ist, bekräftigt, und ihn sonach befähigt, als Zeuge aufzutreten.

Was die Verleihung des Imamats an einen Bruder oder sonst einem Seitenverwandten betrifft, so ist diese in Bezug auf die Frage, ob Andere zu Rathe gezogen werden müssen, gerade so anzusehen, wie die Uebertragung an entfernt stehende und fremde Personen.

Hat der Imam die Zusage der Nachfolge Demjenigen ertheilt, in welchem die nothwendigen Bedingungen sich finden, so gehört noch die Annahme von Seite des Ernannnten zur Vollständigkeit der Handlung. Man streitet sich über die Zeit, in welcher diese Annahme erfolgen muss. Die Einen setzen sie nach dem Tode des Ernennenden, in den Moment, wo auch die staatsrechtliche Thätigkeit des Ernennenden gültig wird; die andere, und zwar richtige Ansicht, setzt sie zwischen den Moment der Zusage und den Tod des Ernennenden, damit das Imamats, als etwas durch die Annahme bereits Perfektes, auf den Nachfolger übergehe.

Der Ernennende kann die einmal geschehene Ernennung nicht zurücknehmen, so lange der Zustand des Letztern sich nicht ändert, obgleich eine Zurücknahme der Bestellungen anderer seiner Stellvertreter (wie Emire, Veziere etc.) allerdings gestattet ist; denn er bezeichnet solche als seine Statthalter nur in seinem persönlichen Rechte, und kann sie somit wieder absetzen, hingegen erhält der Imamatsnachfolger von ihm die Zusage in einem Rechte der Moslimen, und desswegen kann ein solcher nicht wieder abgesetzt werden, so wenig als von den Wahlmännern die Huldigung, die sie einer Person geleistet haben, wieder zurückgenommen werden kann, so lange ihr Zustand sich nicht ändert (d. h. so lange sie nicht die Qualifikationen, die zur Bekleidung des Amtes gefordert werden, nicht verliert). Würde der Imam auch seine Zusage dem Einen entziehen, und sie auf einen Andern übertragen, so würde diese ungültig seyn, und der Erste in seinem Rechte einge-

schmälert bleiben, und träte dieser auch freiwillig wieder zurück, so erlangte doch dadurch die Huldigung des Andern keine Gültigkeit, sondern müsste von neuem geleistet werden.

Im Falle der Ernante um Entbindung von der Thronfolge nachsucht, hört doch die Gültigkeit der Zusage nicht eher auf, als bis er wirklich von der Verpflichtung durch den Ernennenden entbunden wird. Sieht sich dieser um und findet einen Andern, so ist sowohl die Bitte um Entbindung von Seite des Einen, als die Aufhebung der Zusage von Seite des Andern erlaubt, und jener tritt aus dem Verhältniss durch die beiderseitige Uebereinstimmung. Findet aber der Imam keinen Andern, so ist weder der Bitte um Entbindung Statt zu geben, noch dem Andern erlaubt, sie zu gewähren, und die vorausgegangene Zusage bleibt für Beide verbindlich.

Die Bedingungen des Imamates müssen in der Person des Ernanten genau in Acht genommen werden. Sollte der Imam einem Minderjährigen oder einem Manne, dem die bürgerliche Ehre abgeht (فاسق), die Nachfolge versprochen haben, dieser aber bis zum Tode des Chalifen manbar geworden und in den Besitz seiner Existimation wieder gekommen seyn, so hat doch die Uebernahme der Regierung von seiner Seite keine Gültigkeit, bis die Wahlmänner ihm die Huldigung von Neuem leisten.

Die Zusage, die der Imam einem Abwesenden, von dem man nicht weiss, ob er lebt, gegeben hat, ist ungültig. Weiss man aber, dass er lebt, so muss man auf seine Ankunft warten. Stirbt der Ernennende, während der Nachfolger noch in der Fremde ist, so fordern die Wahlmänner ihn auf, zu kommen. Ist das Land seines Aufenthaltes ferne, so dass seine Abwesenheit lange dauern würde, und die Moslimen durch die Verzögerung der Oberaufsicht in ihren Angelegenheiten Schaden befürchten müssten, so ernennen

die Wahlmänner einen Stellvertreter für ihn, dem sie für die Statthalterschaft, nicht aber für das Chalifat huldigen. Kömmt der abwesende Chalife an, so hört die Funktion des ernannten Statthalters auf; vor der Ankunft desselben sind alle seine Regierungshandlungen gültig, nachher aber ungültig.

Wollte der ernannte Thronfolger vor dem Tode des Chalifen seine Nachfolgerschaft an einen Dritten übertragen, so wäre diess unerlaubt; denn sein Chalifat (also auch die Macht darüber zu disponiren) hat erst Geltung nach dem Tode dessen, der ihn ernannt hat. Eben so, wenn er sagen würde: „Ich werde diesen oder jenen zum Thronfolger ernennen, wenn das Chalifat an mich wird gekommen seyn,“ wäre es unerlaubt, denn in diesem Augenblicke ist er noch nicht Chalife, und kann also rechtskräftig nicht über das Chalifat verfügen. Abdicirt der Chalife, so geht das Chalifat unmittelbar auf den ernannten Thronfolger über: die Abdication wird angesehen wie der Tod. Hat der Chalife zwei Thronfolger zu gleicher Zeit bestimmt, ohne dass dem Einen ein Vorzug vor dem Andern gegeben worden wäre, so kiesen die Wahlmänner nach seinem Tode einen von den Beiden, wie diess bei den Schuramännern geschehen ist.

Hier geht Maverdi in eine ausführlichere Erzählung über jene berühmte Omarische Maassregel ein, die wir bei einer andern Gelegenheit beleuchten werden, und nachdem er nachgewiesen hat, dass dieses Collegium, durch Uebereinstimmung seiner Glieder, von sechs auf drei, und endlich, da Abdurrahman ibn Auf seinen Ansprüchen auf das Chalifat, jedoch mit Beibehaltung seiner Stimme als Wähler, entsagt hatte, von drei auf zwei Candidaten (Ali und Othman) reducirt war, fährt er fort: Abdurrahman forderte nun den Beiden das Versprechen ab, dass der, welchem er huldigen würde, nach dem Buche Gottes und der Sunna (Praxis) der Propheten sich

richten, der andere aber dem Gewählten sich unterwerfen sollte, worauf er den Othman zum Chalifen erklärte. Da in diesem Wahlkollegium die von dem Chalifen auserlesenen Candidaten des Imamat selbst waren, und die Vorgänge der allgemeinen Uebereinstimmung sich erfreuten, so waren zu gleicher Zeit zwei Principien des Staatsrechts gewonnen, sowohl die Gültigkeit der Zusage, als die Gültigkeit einer Wahl durch die berechtigten Personen.

Eine solche Schura kann aus zwei oder mehreren Personen bestehen. Hat ein Imam eine solche niedergesetzt, so darf sie während dessen Lebzeiten seinen Nachfolger nicht wählen, ausser mit seiner speciellen Erlaubniss, denn er hat das nächste Recht an das Chalifat, und es ist nicht erlaubt, ihm einen Theilnehmer zu geben. Wenn aber die Wahlmänner eine Störung der Regierungsgewalt nach seinem Tode fürchten (wenn nicht unmittelbar nach seinem Tode Jemand die Zügel ergreift), so mögen sie ihn um Erlaubniss ersuchen und dann wählen.

Dem Chalifen steht es auch frei, Wahlmänner für den Fall der Thronerledigung zu bestimmen, so gut als es ihm gestattet ist, den Thronfolger zu ernennen; in diesem Falle dürfen blos diese wählen, so wie blos der ernannte Thronfolger investirt werden kann.

Der Chalife kann seine Zusage Zweien oder Mehreren in bestimmter Reihenfolge geben*). Diess wird aus der Ernennung dreier Heeresfürsten durch den Propheten für den Krieg von Muta hergeleitet. Auch finden sich Beispiele dieser Praxis in den beiden

*) Dieses Prinzip ist von Hammer Purgstall in der öfter erwähnten Abhandlung pag. 596 sqq. ins Licht gestellt, und ihre rechtliche Begründung nachgewiesen worden.

Dynastien, ohne dass ein Einziger der Rechtsgelehrten jener Zeit irgend einen Widerspruch erhoben hätte*).

1) Unter den omayyadischen Chalifen hatte Suleiman ibn Abdulmelik zunächst dem Omar ibn Abdulaziz die Nachfolge zugesagt, und eventuell nach diesem dem Jezid ibn Abdulmelik. Wenn auch Suleiman keine Auctorität ist, um die Rechtskräftigkeit einer derartigen Anordnung zu begründen, so liegt sie doch in den Rechtsgelehrten Tabis unter seinen Zeitgenossen, von denen er keinen Tadel hierüber erfuhr.

2) Unter den Abbasiden hatte Harun er Reschid die Nachfolge dreien seiner Söhne in folgender Ordnung zugesagt, zuerst dem Emin, dann dem Mamun, endlich dem Mutcmen, und zwar mit *Beirath****) der ausgezeichnetsten Rechtsgelehrten seiner Zeit.

Wenn der Chalife eine Zusage an drei mit bestimmt angeordneter Reihenfolge gegeben hat, und er stirbt, während dem die drei

*) Herr v. Hammer führt ebenfalls diese zwei Beispiele an; pag. 595 und 596, jedoch ohne den so eben beigebrachten Zusatz Maverdis, der uns von der höchsten Wichtigkeit dünkt, zu erwähnen. Dass ihm Maverdi eine grosse Bedeutung beilegt, geht daraus hervor, dass er ihn nicht nur zuerst allgemein für beide Fälle ausspricht, sondern ihn ausdrücklich bei jedem Einzelnen wiederholt. Nicht die Handlung des Chalifen für sich begründet die Gültigkeit jener Anwendung, sondern die Zustimmung der Ulemâ, sey es die explicite, wie im zweiten Fall, oder die implicite, wie im ersten (qui tacet, consentire videtur).

**) عن مشورة من عاصره من فضلاء العلماء Dieses Moment ist in dem v. Hammer'schen Manuscripte Maverdis durch die falsche Lesart *عن مشورة* verdunkelt. Vide pag. 610 der Abhandlung.

am Leben sind, so gehört nach seinem Tode das Chalifat dem Ersten; sollte dieser während des Lebens des Ernennenden sterben, so fällt die Nachfolge dem Zweiten zu; sterben die beiden Ersten zu Lebzeiten des Chalifen, so wird nach dessen Tode der Dritte sein Nachfolger.

Sind bei dem Tode des Chalifen alle drei am Leben, und erlangt also auf die angegebene Weise der Erste das Chalifat, so könnte der Fall eintreten, dass dieser die Zusage seiner Nachfolge, nach eigener Wahl, einem Andern geben wollte. Mehrere Rechtsgelehrte gestatten diess aber nicht, indem sie sich auf die Nothwendigkeit der Reihenfolge berufen, es müsste denn seyn, dass der Ernennende denjenigen, welcher eigentlich die nächsten Ansprüche auf das Chalifat hätte, freiwillig davon abzustehen bewegen könnte. So hatte Abu labbas es Sefäh dem alMansur, und nach diesem dem Isa ibn Musa die Nachfolge versprochen. Als nun Mansur auf den Thron kam, wollte er dem Isa den elMehdi vorangehen lassen, und entzog dem Ersteren die Zusage, indem er so in sein Recht eingriff. Die Rechtsgelehrten der Epoche in grosser Anzahl gestanden ihm die Befugniss nicht zu, die Thronfolge zum Schaden Isa's zu ändern, bis er ihn nicht zur freiwilligen Abtretung gebracht hätte.

Die Ansicht Schafis aber und der grossen Masse der Juristen ist die, dass demjenigen, an welchen das Chalifat gelangt ist, freistehe, die Herrschaft zu versprechen wem er will, indem er einen der mit ihm zur Nachfolge eingereiht war, von der Stelle verdrängt; und der Sinn der Reihenfolge beschränkt sich nur darauf, dass der, welcher wirklich des Chalifates würdig ist, nach dem Tode des Ernennenden den Thron besteigt. Ist aber, gemäss der Reihenfolge das Chalifat an einen von ihnen gekommen, so ist dieser der wahre Herrscher, auch in Bezug auf eine Zusage, die er einem Andern ertheilen mag, denn durch die Uebernahme des Chalifats

hat er die allgemeine Tutel und sein Befehl ist göltig; sein Recht am Chalifat ist das stärkere, und seine Zusage hierüber die zunächst zu beachtende. Was den Umstand betrifft, dass Mansur den Isa ibn Musa götlich zur Abtretung seiner Ansprüche bewog, so war diess eine blosser Handlung der Politik (سياسة) die darauf beruhte, dass er, am Beginne einer Dynastie stehend, seine Familie sich freundlich erhalten musste und alle Ursache hatte mit ihren Gliedern gut zu stehen.

Wenn der erste ernannte Thronfolger, nachdem er in den Besitz des Chalifates gelangt ist, stirbt, ohne die Zusage einem Andern gegeben zu haben, so wird der Zweite, vermöge der ursprünglichen Zusage und zwar vor dem Dritten, der Reihenfolge gemäss, Chalife, und ebenso wenn der Zweite ohne Zusage stirbt, der Dritte; denn die Zusage des Ernennenden erstreckt sich auf alle Drei, wenn nicht inzwischen eine Zusage eingetreten ist, welche die ursprüngliche derogirt, so dass also die Zusage für den Ersten eine unbedingt (pure) göltige (حتماً), für den Zweiten und Dritten bloss eine eventuelle*) (موقوفاً) ist.

Wollten die Wahlmänner, wenn der Erste der Dreien nach erlangtem Chalifat, ohne eine Bestimmung über die Nachfolge getroffen zu haben, stirbt, einen Andern als den Zweiten wählen, so ist diess nicht erlaubt; dasselbe gilt von dem Dritten: wenn es gleich gestattet ist, dass der Zweite die Nachfolge an einen Andern als den Dritten überträgt; denn die Zusage ist ein kanonischer Ausspruch, nur wenn ein solcher nicht vorhanden ist, tritt die Wahl ein.

*) Vielleicht besser: sub conditione resolutive.

Wenn der zusagende Chalife in folgender Form seinen Willen ausspricht: „Ich verspreche dem N. N. das Chalifat, und wenn dieser stirbt, nachdem das Chalifat an ihn gelangt ist, so soll N. N. nach ihm Chalife seyn,“ so ist das Chalifat des Letztern nicht gültig, und die ganze Zusage hat keine Rechtskraft. Denn diese ist nicht unbedingt, für einen bestimmten Fall; sondern die Thronfolge soll erst eintreten, nachdem das Chalifat an den Ersten gekommen seyn wird. Dieser kann aber sterben, bevor er Chalife wird, so dass die Zusage für den Zweiten keine Kraft haben würde; daher ist sie ungültig. Dem Ersten ist es, wenn er im Besitz des Chalifates ist, erlaubt, einem Andern die Zusage zu geben, und wenn er, ohne eine solche Bestimmung gegeben zu haben, stirbt, so steht es den Wahlmännern zu, einen Andern zu wählen.

Wenn einmal das Imamat in einem Individuum gevestet ist, sey es durch Wahl oder Zusage, so muss die Gesammt-Nation die Gelangung dieser Würde an den, der durch seine Eigenschaften derselben würdig ist, erfahren; doch ist es nicht nothwendig, dass ausser den Wahlmännern einer ihn persönlich kenne; denn durch sie steht der Beweis über das vollendete Faktum fest und ihre Huldigung gibt dem Chalifate volle Gültigkeit.

Suleiman ibn Djerir ist der Meinung, dass allen Menschen die Kenntniss des Imams nach seiner Person und seinem Namen obliege, wie die Kenntniss Gottes und seines Gesandten. Die grösste Masse ist dafür, dass die Gesammtheit der Gemeinde den Imam blos im Allgemeinen zu kennen verpflichtet sey und der Einzelne ihn nicht bei seiner Person oder Namen kennen dürfe, ausser in vorkommenden Fällen, welche dieses speciell nothwendig machen; so wie auch die Richter, durch welche die gerichtliche Entscheidung Gültigkeit erlange, und die Rechtsgelehrten (Fukahâ-mufti), welche die gesetzlichen Gutachten über Erlaubtes und Unerlaubtes

ansfertigen, von der Gesamtnation gekannt seyn müssen, blos im Allgemeinen nicht im Speciellen, ausgenommen in den treffenden Fällen, wo der Einzelne persönlich mit jenen Rechtspersonen zu verhandeln hat. Würde man für jedes Glied der Nation die Nothwendigkeit statuiren, den Imam persönlich und namentlich zu kennen, so müsste es bei jedem Thronwechsel seine Heimath verlassen, um sich zu dem neuen Imam zu begeben, und selbst die Entferntesten dürften nicht zurückbleiben. Diess würde aber zu einer Verödung der Länder führen, und es hiesse die Wohlfahrt opfern und das Verderben herbeiführen.

Zunächst liegt nun der Gesamt-Nation ob, dem Imam die allgemeinen Geschäfte zu überlassen, ohne sich seinen Befehlen zu entziehen, oder sich ihm zu widersetzen, damit er ausführe, was ihm von den Hauptangelegenheiten und in der Leitung der Provinzen (oder: Abtheilungen der Regierungsthätigkeit, Departements; beide Begriffe liegen in dem Worte اعمال) übertragen ist. Er wird *Chalife* genannt, weil er Nachfolger oder Stellvertreter des Propheten in seinem Volke ist. Auch kann er Chalifatullah (Stellvertreter Gottes) angeredet werden, was ihm Einige desswegen zugestehen, weil er die Rechte desselben an seiner Stelle handhabt, und weil Gott gesagt hat*): „er ist der, welcher euch zu Stellvertretern auf der Erde gesetzt, und der Einen von euch über den Andern um Rangesstufen erhoben hat.“ Diesen Titel missbilligen aber die meisten Rechtsgelehrten, indem sie sagen: Nur wer entfernt ist oder stirbt, ernennt einen Stellvertreter; der allmächtige Gott ist aber ewig, immer gegenwärtig: er entfernt sich nicht und stirbt nicht.

*) Coran VI. Vers 165: وهو الذي جعلكم خلائف الارض الخ

Als man zu Abubekr es Siddik sagte: O Chalife Gottes! antwortete er: ich bin nicht Chalife Gottes, sondern Chalife des Gesandten Gottes *).

- *) Die hochtrabenden Titel der Chalifen, besonders der spätern, erachtet Maverdi für unwerth aufgeführt zu werden. Was hätte er aber gesagt oder gedacht, wenn er erlebt hätte, wie die kleinen Königlein der Provinzen in Spanien sich mit dem Ehrentamen der Chalifen schmückten? Den Unmuth über solchen überhebenden Stolz hat Ibn Raschik auf folgende Weise ausgedrückt:

ما يزهدي في ارض اندلس تليق معتضد فيها ومعتد
القاب ملكة في غير موضعها كالهتر يحكى انتفاخا صورة الاسد

Gayangos history of the muhammedan Dynasties in Spain. I. 395, übersetzt diess folgendermassen: Nothing gives me a *better idea* of the names assumed by the *people* of Andalus than to hear, there is a Muatemed and a Muatedhed, Both titles of *kings*, *whose estates* were not in that country, and the present bearers of which resemble the cat in the tale, who tried to swell himself out to look like a lion.“ Besser vielleicht: „Was mir Spanien verleidet, das sind die hochtrabenden Beinamen: Grossmächtigster, Durchlachtigster, Titel königlicher Würde, die hier nicht am Platze sind und an die Katze erinnern, die sich aufbläht um einem Löwen ähnlich zu sehen.“ (cf. Freitag Chrest. 140 wo eine kleine Variante im letzten Verse.) Sollte nicht die Nähe der Gothen einen Einfluss auf diese Titelsucht der Araber gehabt haben? Und wie sehr hatten sich in Spanien die Umstände geändert, seit der Zeit, als ein omeyyadischer Chalife einem der gewaltigsten deutschen Kaiser den freundlichen Rath gab, ihn in der Erhaltung der Einheit des Reiches nachzuahmen, und den Grossen nicht zu viele Macht zu verleihen. (Vita Joh. Gorziensis. Pertz. Monum. VI. 376.) Unum est, in quo illum non satis providum esse constiterit. — Quid, inquit, illud est? — Quod potestatem virtutis suae non sibi soli retinet, sed passus ubere quemque suorum propria uti potestate, ita ut partes regni sui inter eos

Hierauf geht Maverdi auf die Pflichten des Souveräns gegen das Volk, und die des Volkes gegen ihn über, welche wir bereits in der Einleitung pag. 7 und 8 angeführt haben. Wir wenden uns also zum letzten Hauptstück, in welchem Maverdi die Fälle discutirt, welche den Verlust der höchsten Würde nach sich ziehen.

Das Volk ist dem Imam, wie bemerkt wurde, *Hülfe* und *Unterstützung* schuldig, so lange sein Zustand sich nicht ändert, d. h. so lange er im Besitze der Qualifikationen sich befindet, die ihn zur Ausübung seines Amtes befähigen.

Zwei Dinge sind es aber, welche den Verlust des Imamates nach sich ziehen:

- 1) Aufhören*) der bürgerlichen Ehre, infamia,
- 2) ein Fehler in der körperlichen Constitution.

dividat, quasi eos sibi fideliores inde habeat et subjectiores. Quod longe est: exinde enim superbia et rebellio contra eum nutritur etc.

*) جروح في عدالته So sehr ich wegen des geringen Raumes, den eine akademische Abhandlung einnehmen darf, es vermieden habe, in philologische Discussionen der Lesarten und Wörterbedeutungen einzugehn, so kann ich doch nicht umhin, über das erste arabische Wort einige Bemerkungen zu machen. Zwar ist die Bedeutung desselben über allen Zweifel erhoben (جرح) steht der عدالة gegenüber wie (تجريح) dem تعديل; das erste bedeutet die Unmöglichkeit zu zeugen, wegen bürgerlicher Infamie, das zweite die Erklärung, dass eine Person einer solchen Infamie unterliegt: in weiterer Ausdehnung (indem die Traditionen unter dem Schema von Zeugnissen angesehen werden), den Charakter einer apocryphen Tradition und die Kritik derselben. Die Schreibung des Wortes ist aber einigen Bedenklichkeiten unterworfen.

Das erste, Verlust der Ehre oder Infamie, kann aus zwei Ursachen entspringen; 1) aus der Hingabe an Leidenschaften, und 2) aus der Hingabe an Religionszweifel.

Die meisten neuern Philologen lesen das Wort **تَجْرِيعٌ**, **جَرَحٌ** wie z. B. Hammer, Länderverwaltung etc. p. 260. Flügel im Hadji-khalfa II. 590 und Djordjani p. ۷۸. Wüstenfeld, Nav. p. ۷ etc. Baron M'Guckin de Slane, nachdem er **حَرَجٌ** geschrieben hatte, will diess als Irrthum betrachtet wissen und befiehlt **جَرَحٌ** zu schreiben. (Ibn. Khallican I. 417. II. 15.) Diese Gelehrten haben überdiess auch noch die Auctorität Firuzabadis für sich. Und doch dürften einige Bedenklichkeiten erwachen. Vor Allem lässt sich nicht leicht eine rationelle Verbindung zwischen der technischen Bedeutung und der Grundbedeutung des Wortes **جَرَحٌ** finden, wohl aber lässt sich jene unmittelbar an das so häufig, schon im Koran, vorkommende Wort **حَرَجٌ** anknüpfen, welches „Schwierigkeit, Unmöglichkeit, besonders etwas auf legale Weise zu thun, dann eine Nota (im juridisch moralischen Sinn), Sünde etc.“ bedeutet. Ferner wird von der II. Conjugation **تَجْرِيعٌ** auch nicht im Kamus eine Bedeutung angeführt, welche einen Zusammenhang mit jenem juristischen Sinn hätte, wohl aber lässt sich diess von **تَحْرِيجٌ** sagen. **الْحُرْجَاتُ الثَّلَاثُ** oder **الْحُرْجَاتُ** ist die Art der Ehescheidung, welche es unerlaubt, *rechtlich unmöglich* macht, die Frau wiederaufzunehmen. Auch darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass die Schreibung, die wir vorgezogen wünschen, sich wirklich in ächt arabischen Handschriften findet. Endlich machen wir auch darauf aufmerksam, dass im jetzigen Arabischen das Wort **تَحْرِيجٌ** sich findet, und zwar in einer Bedeutung, die ihre Erklärung nur aus jenem arabischen Institut sich ableiten lässt, nämlich als *Censur*. So in einer Gesprächssamm-

statuirt, dass jeuer Fall sowohl die Bestallung mit dem Imamats als auch die Fortführung unmöglich macht, und sein Eintreten den Verlust desselben bedingt. Man beruft sich auf die Analogie zwischen Infamie und Unglauben (كفر), welche beide Statt finden, es mag das Individuum durch solche Interpretation oder nicht dazu gekommen seyn. Mehrere von den Rechtslehrern von Bassra behaupten aber, dass ein solcher Fall das Imamats nicht hindert und den Verlust desselben nicht nach sich zieht, so wenig, als diess bei der Bestallung eines Richters oder der Zulassung eines Zeugen Statt findet *).

Was die körperlichen Mängel betrifft, welche dem Imam anhaften können, so theilen sie sich in drei Klassen:

- 1) Mängel der Sinnesorgane,
- 2) Mängel der Gliedmassen,
- 3) Unmöglichkeit frei über die eigene Person zu disponiren.

I. Die Mängel der Sinnesorgane sind dreifach:

- a) solche, die vom Imamats ausschliessen;
- b) solche, die nicht ausschliessen;
- c) über welche in dieser Beziehung Streit ist.

Die ersteren theilen sich wieder in zwei:

- a) Verlust der gesunden Vernunft,
- b) Verlust des Gesichtes.

*) Natürlich ist diess den strengen Schafitischen Prinzipien schnurstracks entgegen.

Der Verlust der gesunden Vernunft ist doppelt:

α) zufällig eintretend, mit Hoffnung auf Wiederherstellung, z. B. Ohnmacht. Dieses verhindert die Bekleidung mit dem Imamat nicht, und verursacht nicht die Absetzung, da sie eine Krankheit von geringer Dauer ist und schnell aufhört: fiel ja selbst der Prophet, während seiner Krankheit, in Ohnmacht.

β) Dem Organismus anhaftend, ohne Hoffnung auf Wiederherstellung, wie der Wahnsinn und die epileptische Besessenheit (? خبل). Ist ein solcher Zustand andauernd, durch keinen lichten Augenblick unterbrochen, so hindert er sowohl die Investitur, als die Fortsetzung. Tritt er später ein, so ist das Imamat null und nichtig, so wie das Uebel erkannt und constatirt ist. Sind aber die Paroxysmen durch lichte Zwischenräume getrennt, und kehrt der Patient von Zeit zu Zeit zur Gesundheit zurück; so müssen zwei Fälle unterschieden werden. Ist die Dauer der Paroxysmen länger als die Momente der Erholung, so verhindert diess die Investitur und die Fortführung des Amtes. Im umgekehrten Falle ist zwar allerdings die Investitur unmöglich, aber die Meinungen sind getheilt, ob dadurch auch die Fortführung gehindert wird. Einige behaupten dieses und erklären das Imamat sogleich mit dem Eintritt dieser Krankheit für nichtig, weil durch sie Störungen in der Ausübung der Imamatspflichten eintreten. Andere geben diess nicht zu, indem sie das Prinzip aufstellen, dass, so wie die Bestallung auf vollkommene Gesundheit, so bei der Absetzung auf absolute Mangelhaftigkeit gesehen werden müsse.

Der Verlust des *Gesichtes* lässt weder Einsetzung in das Chalfat, noch die Fortführung desselben zu. Tritt er ein, so ist das Imamat null und nichtig: denn da derselbe die Bestallung mit dem Richteramte ungültig macht, und von der Zeugschaft ausschliesst, so muss er um so mehr die Gültigkeit des Imamates aufheben.

Die Amblyopie (عشا العين), die darin besteht, dass man bei Eintritt der Nacht nicht sieht, hindert weder die Bestallung noch die Fortführung, da diese Krankheit nur zur Zeit der Ruhe, (wo Geschäfte nicht nothwendig betrieben werden müssen) eintritt und Hoffnung zur Herstellung gibt.

Bei der Myopie muss man unterscheiden, ob der Patient die Individuen, welche er sieht, erkennen kann, oder nicht. Im ersten Falle ist er des Imamates fähig, im zweiten kann er dasselbe weder übernehmen noch fortführen.

Zu den Mängeln in den Sinnen, die durchaus keinen Einfluss auf die Bestallung des Imamates ausüben, gehören:

- a) Gefühllosigkeit der Nase, wodurch das Riechen von Düften unmöglich wird;
- b) Geschmacklosigkeit, wodurch die Speisen nicht erkannt werden,

da beide blos auf das Vergnügen, nicht aber auf Einsicht und Thatkraft sich beziehen.

Fehler von Sinnesorganen, über welche die Ansichten sich theilen, sind zwei: Taubheit und Stummheit. Allerdings verhindern diese, dass Jemand mit dem Imamate bekleidet werde; denn, wenn sie vorhanden sind, fehlt die Vollkommenheit der Qualifikationen: aber man streitet, ob nicht durch sie die Fortführung des bereits übernommenen Imamates unmöglich gemacht wird.

Die eine Parthei sagt, der Mann, der von diesen Mängeln betroffen werde, gehe des Imamats verlustig, wie der, welcher das Gesicht verliert, weil sie auf die Verwaltung der Geschäfte und die Handlungen des Herrschers Einfluss ausüben.

Andere aber sagen, wenn nur der Imam gut schreiben kann, so hindern jene Mängel ihn nicht an der Fortführung seines Amtes; kann er es nicht, so zieht diess den Verlust der Würde nach sich. Denn durch die Schrift kann man sich absolut verständlich machen, durch Zeichen aber nur sehr unsicher. Die erstere Ansicht ist die richtigere.

Was das Stammeln der Zunge und Harthörigkeit betrifft, in so weit diese doch noch wenigstens erlaubt, dass eine laute Stimme vernommen wird, so ziehen sie den Verlust des Chalifates nicht nach sich, wenn sie später eintreten. Aber man streitet sich, ob es zulässig sey, einen damit Behafteten zum Imam zu machen. Die einen, die diess nicht zugeben, berufen sich darauf, dass durch sie der Zustand der nothwendigen Vollkommenheit aufhört, die andern, die es zugeben, weisen auf den Propheten Moses hin, für welchen die Schwere der Zunge kein Hinderniss des Prophetenthums war; um so weniger könne sie die Bestallung mit dem Chalifate hindern.

II. Mängel an den Gliedmassen sind vierfach:

1) solche, welche weder die Gältigkeit der Investitur noch die Fortführung des Imamates beanstanden. Zu diesen gehört der Verlust von Gliedern, welcher keinen Einfluss auf Einsicht, Handlung und Bewegung hat, und die Amtsthätigkeit nicht stört, z. B. der Verlust der Ruthe und der Hoden, welcher weder hindert, dass Jemand zum Imam gemacht wird, noch, wenn das Unglück nach seiner Investitur eintritt, seine Absetzung bedingt; denn der Verlust jener Organe berührt blos die Zeugungsfähigkeit, und ist gerade so anzusehen, wie natürliches Unvermögen. Der erhabene Gott hat diese Eigenschaft dem Jahja, Sohn des Zakariyya beigelegt und ihn mit Lob geschmückt, indem er sagt: „einen Herrn, unvermögend (حصور), einen Propheten unter den Tugend-

haften“*). Wenn diess die Prophetenschaft nicht hindert, um wie viel weniger das Imamats.

Ebenso verhält es sich mit dem Verlust der beiden Ohren, welcher keinen Einfluss auf Einsicht und Thatkraft hat, und nur in einer verborgenen Unschönheit besteht, welche leicht verdeckt und dem Auge des Menschen entzogen werden kann.

2) Mängel an Gliedern, welche die Investitur und Fortführung des Imamates verhindern. Dazu gehört alles, was die Handlungsfähigkeit aufhebt, wie der Verlust der beiden Hände, oder Bewegungsfähigkeit, wie der Verlust der beiden Füße; denn diese machen es dem Manne unmöglich, die ihm gegen die Nation obliegenden Pflichten zu erfüllen, welche in Handlung und Bewegung bestehen.

3) Mängel, welche die Investitur verhindern, bei welchen es aber zweifelhaft ist, ob sie die Fortführung des einmal erlangten Amtes hindern. Dahin gehört alles, was Handlung oder Bewegung *theilweise* aufhebt, z. B.: der Verlust einer der beiden Hände oder eines der beiden Füße. Bei einem solchen Mangel ist die Bestallung mit dem Imamats auf jeden Fall ungültig, weil er die vollkommene Dispositionsfähigkeit hindert. Tritt er aber erst ein nach erfolgter Einsetzung in die höchste Würde, so gelten zwei Ansichten unter den Rechtsgelehrten. Die Einen lassen denselben den Verlust des Imamates nach sich ziehen, weil, wie sie sagen, eine Unfähigkeit, die von der Einsetzung in das Amt ausschliesst, auch

*) Sur. III. 34. Die zwei Erklärungen des Wortes *حصر*, welche hier Maverdi beibringt, als „unvermögend“ (nach Ibn. Mes'ud und Ibn Abbäs) und „ohne Zeugungsglied“ (nach Sa'id ibn elmoseyyib) kennt Beidhawi nicht.

die Fortführung desselben unmöglich macht. Andere geben diess nicht zu, indem sie an dem Prinzip festhalten, dass für die Investitur allerdings vollkommene Gesundheit kanonisch nothwendig sei, aber ebenso auch für die Absetzung ein vollkommener Mangel.

4) Fehler, welche die Fortführung des Chalifates nicht hindern, bei denen es aber zweifelhaft ist, ob sie die Bestallung unmöglich machen. Diese bestehen in Dingen, welche entstellend und hässlich sind, aber keinen Einfluss auf Handlung und Bewegung haben, wie z. B. eine abgeschnittene Nase und Blindheit an einem Auge. Diese ziehen den Verlust des bereits erworbenen Chalifates nicht nach sich, weil sie keinen Einfluss auf die Ausübung irgend einer der damit verbundenen Pflichten haben, wohl aber streiten sich die Rechtsgelehrten, ob es zulässig sei, ein damit behaftetes Individuum zum Imamat zu erheben. Die Einen geben es zu, weil das Nichtvorhandenseyn jener Difformitäten nicht zu den kanonischen Bedingungen gehören kann, da sie die Erfüllung der Pflichten nicht stören; die Anderen läugnen dieses, und sehen es allerdings als eine kanonische Bedingung an, dass die Vorsteher der Religion auch von einer schimpflichen Hässlichkeit und einem tadelhaften Mangel frei seien, wodurch die ihnen zukommende Ehrfurcht gemindert und dadurch ein Entziehen des schuldigen Gehorsams entstehen könnte, und was hiezu führt, sei ein Bruch in den Rechten des Volkes.

III. Mangel am freien Gebrauch seiner Persönlichkeit.

Dieser ist doppelt: Seclusion (سجن) und Zwang (تقييد).

Die *Seclusion* besteht darin, dass eine Person aus der Umgebung des Imams eine solche Gewalt über ihn erlangt, dass sie unabhängig von demselben die Geschäfte führt, jedoch ohne die Staats-(Religions-)Gesetze zu verletzen und ohne offene Opposition zu ma-

chen. Diess hindert das Imamats nicht und lässt keinen Angriff auf die Gültigkeit desselben zu; nur müssen, wie schon bemerkt, die Handlungen jenes Favoriten, der sich der Angelegenheiten des Chalifen bemächtigt hat, in Acht genommen werden. Sind sie mit den religiösen Vorschriften und den Forderungen der Gerechtigkeit übereinstimmend, so ist es erlaubt, ihn gewähren zu lassen in der Ausführung derselben und in der Ausfertigung der Befehle nach den Gesetzen, damit keine der religiösen Verpflichtungen eine Unterbrechung erleide, die zum Schaden der Nation ausschläge.

Laufen aber seine Handlungen den Vorschriften der Religion und der Gerechtigkeit zuwider, so darf man ihn nicht gewähren lassen, und der Chalife ist in die Nothwendigkeit versetzt, sich um einen Helfer umzusehen, der die Hand jener Person zurückhält und ihn aus dem Zustand der Vergewaltigung zieht.

Der *Zwang* besteht darin, dass der Imam gefangen in den Händen eines siegreichen Feindes sich befindet, ohne seine Befreiung bewerkstelligen zu können. Ein solcher Umstand lässt auf keinen Fall die Bestallung mit dem Chalifate zu, weil ein solches Individuum unmöglich mit Freiheit die Geschäfte der Moslimen führen kann; und es macht durchaus keinen Unterschied, ob jene Feinde Polytheisten oder aufrührerische Moslimen sind. In diesem Falle steht es der Nation zu, irgend einen andern Magnaten zu wählen.

Tritt aber erst nach der Bekleidung mit dem Imamats die Gefangenschaft des Imams ein, so liegt der gesammten Nation die Pflicht ob, ihn zu befreien; denn die Hilfe ist eine der Pflichten des Volkes gegenüber dem Imam. Er bleibt so lange in seiner Würde, als noch Hoffnung auf seine Befreiung, sei es durch Kampf, sei es durch Lösegeld, vorhanden ist.

Verzweifelt man aber an seiner Befreiung, so sind zwei Fälle zu unterscheiden: 1) ob er in Händen von Polytheisten, oder 2) von Moslimen sich gefangen befindet.

Im ersten Falle geht er unbedingt des Imamates verlustig, so wie sich die Unmöglichkeit ihm zu befreien herausgestellt hat, und die Wahlmänner haben eine neue Huldigung für einen Andern anzuordnen.

Hat er während der Gefangenschaft einen Thronfolger ernannt, so muss Rücksicht darauf genommen werden, ob er jene Zusage zu der Zeit gegeben hat, als bereits alle Hoffnung auf seine Befreiung verschwunden war. Ist dem also, so ist die Zusage ungültig, denn er hat sie gegeben, als er selbst nicht mehr im Besitze des Imamates war, und also eine Ernennung zur Thronfolge von seiner Seite keinen Werth mehr haben konnte.

Hat er aber die Zusage gegeben zu einer Zeit, als noch Aussicht auf seine einstige Befreiung vorhanden war, so ist diese gültig, weil sein Imamat noch fort dauerte; und das Imamat des von ihm ernannten Thronfolgers tritt mit dem Augenblicke ein, wo die Unmöglichkeit, den gefangenen Chalifen zu befreien, ausgesprochen ist, weil damit auch die Gültigkeit seiner Würde erlischt.

Würde er nach gegebener Zusage seine Befreiung aus der Gefangenschaft bewerkstelligen, so muss unterschieden werden. Tritt sie ein, nachdem die Hoffnung auf seine Rückkehr aufgegeben war, so rückt er nicht mehr in seine Stelle als Imam ein, weil er durch den genannten Umstand derselben bereits verlustig gegangen ist, und das Imamat bleibt in dem von ihm ernannten Nachfolger gevestet. Tritt aber seine Befreiung ein, bevor man daran verzweifelte, so bleibt er in seinem Imamate, und die Zusage für die Thronfolge gilt für die Zukunft.

Ist er aber gefangen bei aufrührerischen Moslimen, so bleibt er ebenfalls, so lange er auf seine Befreiung noch hoffen kann, auf jeden Fall in seinem Imamate. Ist aber keine Hoffnung hiezu mehr vorhanden, so können blos zwei Fälle eintreten: entweder haben die Rebellen einen andern Imam aufgestellt, oder nicht. Im letzteren Falle bleibt der bei ihnen gefangene Imam in seinem Imamate, denn die Huldigung, die ihm geleistet worden ist, ist auch für jene verbindlich, und der Gehorsam gegen ihn für sie eine nothwendige Pflicht. Er steht zu ihnen in demselben Verhältnisse, in welchem ein Chalife zu seinen loyalen Unterthanen (اهل العدل) steht, wenn er in Seclusion sich befindet, und die Wahlmänner sind nicht befugt, einen Beamten zu stellen der ihn vertrete, wenn er nicht selbst einen Stellvertreter ernennen kann; kann er es aber, so steht es ihm frei, unter ihnen, wen er will, zu ernennen.

Abdicirt aber der Gefangene, oder stirbt er, so wird der von ihm zum Stellvertreter Ernante nicht Imam: denn seine Stelle ist blos Vertretung eines Gegenwärtigen, ganz im Gegensatze zu dem ernannten Thronfolger, dessen Amt erst nach dem Abtreten des Ernennenden Wirklichkeit erhält und nie, so lange dieser noch in Thätigkeit ist, übernommen werden kann.

Haben aber die Rebellen einen Imam aufgestellt, und ihm gehuldigt, und sich zum Gehorsam gegen ihn verpflichtet, so geht der bei ihnen gefangene Imam seiner Würde verlustig in dem Augenblicke, als keine Hoffnung zu seiner Befreiung mehr vorhanden ist. Es steht dann den Wahlmännern in dem loyalen Gebiete (دار العدل) zu, das Imamat einer Person zu übertragen, über die sie sich vereinigen.

Bewerkstelligt der Gefangene seine Befreiung nach diesen Vorfällen, so erhält er sein früheres Imamat, dessen er einmal verlustig gegangen ist, nicht wieder zurück.

Nach diesen Erörterungen geht Maverdi auf die Characterisirung der von dem Imamate emanirenden Staatsämter über, die er in folgende vier Hauptkategorien eintheilt:

1) Allgemeine Aemter für den ganzen Umfang des Staates: Diese üben die Veziere aus, denn sie vertreten den Chalifen in der ganzen Weite seiner Regierungsthätigkeit.

2) Allgemeine Aemter in besonderen Gebieten, ausgeübt von den Emiren der Länder und der Distrikte; denn ihre Funktion in den ihnen zugewiesenen speciellen Gebieten erstreckt sich auf alle staatlichen Angelegenheiten.

3) Specielle Aemter für das Gesamtgebiet des Staates. Dahin gehört das Amt des Oberstrichters, des Oberstfeldherrn, des Intendanten der Gränzfestungen, des Oberstrentmeisters, des obersten Steuercontroleurs; ein jeder von diesen hat eine specielle Funktion, die sich aber auf alle Theile des Reiches erstreckt.

4) Specielle Aemter in speciellen Gebieten, z. B.: das Amt des Kadhis einer Stadt oder eines Distriktes, des Rentmeisters und Steuereintreibers eines Distriktes, des Commandanten einer Gränzfestung, des Generals einer Heeresabtheilung.

Indem wir noch einen Rückblick auf die ganze Reihe dieser staatsrechtlichen Entwicklungen werfen, erhebt sich die Frage: wie und durch welche Methode gelangten Maverdi und die übrigen Rechtsgelehrten zu jenen Bestimmungen, was war das Prinzip, das sie in der Aufstellung gewisser Gesetze über die Souveränität leitete.

Die Beantwortung dieser Frage kann nur in jenen Stellen, wo dem Statute ein juridischer Beweis zur Seite steht, und in den Ausdrücken gesucht werden, die aus einer anderen Sphäre des

Lebens und der ihr entsprechenden Wissenschaft genommen sind, und dann auf die staatsrechtlichen Verhältnisse des Imamates übertragen werden. Jene Stellen und Ausdrücke sind aber nicht wenige.

Wir finden in den meisten derselben, dass die Analogie mit civilrechtlichen Institutionen und den zur Wahrung derselben zunächst aufgestellten Staatsämtern entscheidet. In der That denkt sich der arabische Rechtslehrer, indem er die Souveränität bespricht, den Staat in seinen Elementen schon formirt, die rechtsverwaltenden Personen schon vorhanden, und dem Ganzen wird durch den Souverän nur die letzte Spitze gegeben. Diesem widerspricht nicht, dass am Ende alle untergeordneten Gewalten als von ihm emani- rend gedacht werden; denn wenn das ganze Gebäude in dem höchsten Herrscher gipfelt und dieser demselben erst die äussere Einheit verleiht, so erhalten jene, obwohl sie eigentlich schon vor ihm vorhanden sind, doch durch ihn ihre letzte Bestätigung, und schei- nen also von seiner Macht auszufließen*).

Jene Analogien sind aber folgende:

I. Der Contract, عقد. Dieser Begriff geht durch das ganze System als ein rother Faden. Schon in der Definition des Imama-

*) Auch kann gar wohl eine moslimische Gemeinde ohne Imam existiren. Dass diess ein staatsrechtlicher Grundsatz einer Sekte war, haben wir oben gesehen (pag. 18). Aber auch auf historischem Wege haben sich solche Gemeinden gebildet. Man hat schon früher dergleichen in Asien gefunden, jetzt liefern uns auch die Franzosen in Afrika bei den Arabern und Berbern interessante Beispiele von diesem Systeme bürgerlichen Lebens, nach welchem die Volksgemeinde (جماعة) absolut selbstständig ist. Wollte man für diese doch noch irgend ein Symbol der Einheit suchen, so könnte man es höchstens nur in dem Steinhafen finden, aus dem die Grabkapelle eines Marabut besteht.

tes wird das Wort gebraucht; und im ganzen Verlaufe wird die Uebertragung desselben immer عقد genannt; wäre es nicht zu schleppend gewesen, so hätten wir statt des Wortes „Uebertragung,“ um den Begriff zu erschöpfen, immer den Ausdruck „*contractuelle Uebertragung*“ gebrauchen müssen. Auch finden sich die juristischen Elemente des Vertrages ganz genau vor:

- 1) Die zwei Paciscenten als causa efficiens
 - a) auf der einen Seite das Volk insgesamt, oder seine Vertreter, sey es die Wahlmänner, sey es der Souverän selbst;
 - b) auf der andern Seite, der Candidat des Imamates.
- 2) Die Proposition und Acceptation (الايجاب والقبول) als causa materialis.
- 3) Die causa formalis, der Tausch zweier Objekte; der eine Paciscent gibt seinen Gehorsam, und der andere leistet ihm dafür Schutz in seinen Angelegenheiten. Auf diese Weise ist der Imamatskontrakt näher als Kaufkontrakt bestimmt. Die Huldigung selbst, die dem Souverän geleistet wird, heisst der Verkauf بيعة, und die ursprüngliche Huldigungsceremonie war die nämliche, welche unter den Arabern nach perfektem Kaufgeschäft üblich war, der Handschlag*).

II. Weli nikah (cf. pag. 58).

III. Zeugschaft. Im Allgemeinen haben wir schon auf die Wichtigkeit dieser civilen Kategorie aufmerksam gemacht, und füh-

*) cf. Ibn Chaldun bei Hammer, Sacy, Freitag. Vide supra pag. 31 not.

ren jetzt nur die Stellen an, wo specielle Funktionen derselben zur Erläuterung souveräner Befugnisse angeführt werden wie z. B. pag. 52. bis 59. 63. 77. 78.

IV. Richteramt. pag. 52. 56. 57. 71. 77. 78.

V. Institut der Mufti. pag. 71.

So unvollkommen auch die vorstehende Skizze seyn mag, so dürfte sie doch etwas beitragen, die allgemeine Ansicht von einem ursprünglichen und durchgängigen Despotismus im moslimischen Staate zu erschüttern; vielleicht ist es auch der Sache der Freiheit eben so zuträglich, nachzuweisen, dass durch die den östlichen Staaten zu Grunde liegenden Prinzipien ein menschlich billiges Regiment angestrebt und gewollt, die Unterdrückung aber und die Gewalt überall nur Missbrauch und Usurpation war, als sich in Deklamationen über den moslimischen Despotismus zu ergehen.

Für den des Islams weniger Kundigen nur noch eine Bemerkung zur Vermeidung eines Missverständnisses. Wenn auch göttliches und menschliches Recht, Staat und Religion, Theologie und Jurisprudenz bei den Moslimen zusammenfallen, so würde man sich doch gröblich täuschen, wenn man die Träger der Ideen, die Theologo-Juristen, für Priester ansehen wollte. Der Begriff eines Priesterstandes, der im Abendlande eine so grosse Rolle spielt, ist dem Islam vollkommen unbekannt. Mohammed hat jene ziemlich heidnische Institution von seiner Schöpfung abgehalten. Welche grosse Lehre liegt aber nicht in dem Umstande, dass, selbst ohne einen Priesterstand, die Vermischung des Religiösen mit dem Staatlichen hinreichend war, um den Staat aller Möglichkeit einer weiteren Entwicklung zu berauben.