



BRILL

Review

Reviewed Work(s):

Kitāb al-jihād wal-muqaddamāt

by

Āṣaf b. ʿAlī aṣghar Faiḍī

Review by: R. Strothmann

Source: *Oriens*, Vol. 6, No. 1 (Jun. 30, 1953), pp. 194-197

Published by: Brill

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/1579262>

Accessed: 02-03-2019 23:31 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Brill is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Oriens*

einen Organismus gehört nämlich eine Keimzelle hinein —, und das wiederum daran, dass die ‘aşabiya ein unausgeglichenes Produkt biologischer (organ. Werden und Vergehen) und nicht-biologischer (contrat social) Vorstellungen ist. Es wird also theoretisch nicht recht klar, welche Rolle der Einzelmensch in der ‘aşabiya spielt. Liegt in I. X.s nicht gerade tröstlicher Zeichnung des menschlichen Lebens ein Werturteil? Gibb, BSOS VII/1933, p. 31: I. X ... concerned with the problem of reconciling the ideal demands of the šari‘a with the facts of history ... that the course of history is what it is because of the infraction of the šari‘a by the sin of pride, the sin of luxury, the sin of greed. Even in the economic life it is only when the ordinances of the šari‘a are observed that prosperity follows. Since mankind will not follow the šari‘a it is condemned to an empty and unending cycle of rise and fall, conditioned by the „natural“ and inevitable consequences of the predominance of its animal instincts. In this sense I.X. may be a „pessimist“ or „determinist“, but his pessimism has a moral and religious, not a sociological, basis.” — Dazu ist folgendes zu sagen: a) die šari‘a hat es mit der Beurteilung der Handlungen von *Individuen* zu tun, abgesehen von den wenigen Fällen der farḍ ‘alā ‘l-kifāya, die aber weder von Gibb noch von I. X. erwähnt werden. Eine Kollektivschuld bei Verletzungen von ḥuqūq allāh gibt es nicht (sie wäre evtl. aus den koran. Geschichten von ‘Ād und Ṭamūd abzuleiten); hinsichtlich der ḥuqūq ādamī ist nur die Haftung der ‘āqila für das Blutgeld ein Residuum der Gruppenhaftung; ausserdem noch die Vorstellung von dār al-ḥarb/dār al-islām. b) I.X. vermeidet es, das Verhalten der Völker etc. nach den Werteskalen des fiqh (wācib-ḥarām) zu beurteilen. Das koran. „fitna“ = Aufstand etc. kommt nur sehr selten vor, bezeichnenderweise p. 314 (Nāširi-Ägypten), sonst wird tār gebraucht (p. 27, 5; 58, 3; 77, 3). Kriegsgreuel werden nicht häufig beurteilt, z.B. die Verwüstung von Damaskus durch Timurs Soldaten, p. 374, 16/17: *wa kāna amran balāḡa mabālighahū fi ‘š-šanā‘ati walqubḥ*, und noch p. 380, 19/20: *wa ‘ātat ‘asākiruhū (Timurs) fihā (Ḥalab, Ḥamāt, Ḥimš) bimā lam yusma‘ ašna‘u minhu*. c) šari‘a-gemässes Leben hat keine *irdische* Verheissung oder Garantie, wie I. X.s Leben beweist. šari‘a-widriges Leben kann von äusserem Erfolg gekrönt sein, vgl. p. 383, 2/3 zu Timur: *wa huwa mašnū‘un lahu wal-mulku billāhi yu‘tīhi man yašā‘u min ‘ibādihī*. d) Der Lebensrhythmus der Gemeinschaften gilt auch für die nicht-islamische Gesellschaft. e) „Pessimismus“ und „Determinismus“ beziehen sich auf das Individuum sub specie aeternitatis. Die fuqahā behandeln ja auch ausführlichst Verbrechen aller Art, ohne ein Rezept für ihre Abstellung zu bieten (abgesehen vom zacr-Charakter der Strafe) und werden *nicht* als Pessimisten, bzw. Deterministen bezeichnet, da sie sich bewusst auf die Analyse menschlicher Handlungen ohne metaphysische Kulisse beschränken (zumindest in den furū‘; Ausnahme: die Erörterung der Werteskala in den ušūl).

I. X. will die (normale) Weltgeschichte nicht als Weltgericht oder als Heils-, bzw. Unheilsweg, sondern als eine Art biologischen Prozess darstellen. Diese Absicht ist insofern unvollendet geblieben, als I. X. wohl aus den methodischen Prinzipien des klassischen fiqh die kunstvolle Analyse menschlichen Verhaltens — ohne grundsätzliche Anthropologie — von individuellen auf als analog empfundene kollektive Handlungen überträgt — und das scheint mir ein wesentlich Neues zu sein —, aber das Subjekt dieser Kollektivhandlungen nicht konsequent genug als einen lebendigen Organismus zeichnet, indem er die Beziehung von ‘aşabiya und Individuum offen lässt. Diese theoretische Lücke hat er durch die entsprechende Bearbeitung seines eigenen Lebensschicksales zu schliessen gesucht.

Köln a. Rhein.

E. Gräf

ĀŞAF B. ‘ALĪ AŞGHAR FAIḌĪ (Fyze) *Kitāb al-jihād wal-muqaddamāt*, mustakhraj min „*Da‘ā‘im al-islām*“ liḡāḏī al-Nu‘mān b. Muḥammad. — Cairo, Dār al-ma‘ārif 1379/1951. 70 Seiten arabischer Text, je 23 Seiten arabische und englische Einführung. 8°.

Als Muhammed einst Beutegut verteilte, stand ein Mann mit scheelsichtigem Blick unter vor-

stossenden Augenbrauen auf, sprach: Du verteilst nicht gerecht! und ging weg. Da verzerrte sich das Antlitz des Gottgesandten: „Wenn ich nicht gerecht verfare, wer dann? Doch schon vor mir wurde Moses so beleidigt und hat das ertragen.“ Dann winkte er seiner Umgebung: Wer geht auf diesen Mann los und schlägt ihn tot? Abū Bekr stand auf und traf den Mann. Der aber war in den unverletzlichen Bezirk der Moschee eingetreten und betete. Da sprach Abū Bekr: O Gottgesandter, ich fand ihn im Gebet. Muhammed sprach: Setz dich! Wer von euch wird auf ihn losgehen und ihn totschiagen? ‘Omar sprang auf, traf ihn aber gleichfalls beim Beten und kehrte zurück: Gottgesandter, ich traf ihn noch immer nicht fertig mit seinem Gebet; was hast du mit ihm vor? Muhammed: Setz dich! Wer will an ihn heran und ihn töten? Darauf ‘Alī: Ich, Gottgesandter. Da sprach dieser: Du o ‘Alī? ich denke nicht, dass du ihn fasst. Da ging ‘Alī hin, fand ihn aber nicht, kehrte um und teilte es dem Propheten mit. Der sprach: Wenn ihr ihn getötet hättet, wären nach meinem Tode nie mehr zwei von euch im Glauben uneins geworden. — Dieser gefährliche Nörgler sei Dhu l-Khuwāṣira gewesen, vom Stamme Tamīm, Prototyp der späteren Charidschiten. Die Erzählung entstammt dem Nachgrübeln über die innere Aufspaltung des Islam bei bleibendem, gemeinsamen Bekenntnis: hätte man den ersten Störenfried sofort umgebracht, wäre die Einheit erhalten geblieben. Die Geschichte ist hier Seite 57 f. sehr gut am Platze in einem Buch vom *Jihād*, hl. Krieg, der gar kein *Jihād* mehr ist. Echter *Jihād* gegen Nicht-Muhammedaner ist in der Ismailiten-Geschichte selten; die aus „heidnischer“ Bevölkerung z.B. in Indien stammenden Neu-Ismailiten sind nicht durch *Jihād* gewonnen sondern durch *Da‘wa*, Mission. Es ist die erfreuliche Ehrlichkeit dieses Fiqh-Buches, dass es nicht einfach eine unwirkliche Rechtskonstruktion wiederholt, sondern gleichsam einen Kommentar zu dem nie völlig anerkannten Chalifat des ‘Alī und seinen Bürgerkriegen liefert. Den Abschnitt *Al-waṣāyā* hatte Fyze für die Universität Bombay schon arabisch und englisch herausgegeben als *The Ismaili Law of wills*, London, Bombay . . . 1933. Hier in *Jihād* S. 57, 8 werden ‘Alī’s Gegner *Nākith*, *Qāsiṭ* und *Māriq* genannt; gemeint sind der Reihe nach 1) die Gegner in der Kamelschlacht 2) die Charidschiten und 3) die Syrer unter Mu‘āwiya, mit dem ‘Alī laut S. 62, 6 noch am Auferstehungstage kämpfen wird. Doch werden diese drei Kategorien, die auch bei anderen Rechtsschulen als Vertreter der *Bughāt*, Widerständigen, auftreten, hier nicht genau auseinander gehalten. Die Auffassung des Bürgerkrieges als *Jihād* macht die Einzelbestimmungen oft unklar. Nach allgemein islamischem Recht soll dem Kampf eine Aufforderung an den Gegner vorausgehen, sich zu unterwerfen. S. 62 unten heisst es: solche Aufforderung ist gut, sie braucht aber nicht zu erfolgen, da die Gegner die Forderungen des Islam schon kennen. Denn, heisst es weiter, man solle mit dem Angriff warten, bis jene anfangen; aber der Kampf ist Pflicht. Die Gegner ‘Alī’s waren schlimmer als die Muhammeds; denn letztere kannten als Heiden den Islam und den Koran noch nicht. Stichwort für die Behandlung des geschlagenen Gegners ist *fi‘a* oder *fa‘a*: Falls die Besiegten noch einen „Rückhalt“ haben, sind sie zu vernichten; ihre Habe wird Beute, die Verwundeten werden getötet, die Fliehenden verfolgt wie bei den Syrern von Ṣiffin, hinter denen noch Mu‘āwiya stand, während die Gegner in der Kamelschlacht, nachdem Ṭalḥa und Zubair gefallen waren, als blosse *Bughāt* milder zu behandeln waren. So vertritt dieses Buch eine Haltung wie die Zaiditen und Zwölfer (vgl. mein *Staatsrecht der Zaiditen* S. 78) ähnlich unter den Sunniten die Hanefiten und von den Charidschiten die Ibaditen, welche letztere in *Law of wills* 5 etwas missverständlich neben die Schiiten geraten sind.

Ein völlig ausgearbeitetes Gesetzbuch ist dies *K. al-jihād* nicht, zum Teil nur Sammlung der einschlägigen Koranstellen und der Traditionen. Diese erscheinen sämtlich in der Familienüberlieferung der ersten Zwölfer- und Ismaili-Imame; nur S. 8 unten ist einmal Zaid b. ‘Alī der Überlieferer. Im übrigen bedarf es keiner sorgfältigen Überliefererkette. Wie in *K. al-waṣāyā* ist auch hier am häufigsten *ruwḥinā an Ja‘far*, das auch wir so auffassen: wir sind (über mehrere Zwischenglieder) bevollmächtigt von Ja‘far zu berichten. Wie in *Waṣāyā* der ganze § 9, in der Form eines Testamentes von ‘Alī, religions-moralische Satzungen der Schia darlegt, so behandeln weite Teile

dieses *K. al-jihād* staatsrechtliche und Verwaltungsfragen, Rechte und Pflichten der Fürsten und Heerführer, ferner die verschiedenen Klassen der Staatsangehörigen (S. 28 ff.): Militär, Regierungs- und Gerichtsbeamte, Grundbesitzer, Kaufleute und Arme; dabei ist die Darstellung oft mehr *Adab* als *Fiqh*. Es dürfte dem Bestreben, nicht der Wirklichkeit der fatimidischen Herrschaft entsprechen, dass nur Schiiten als Beamte wirken sollten, die gut zu entlohnen, aber durch Spione zu überwachen seien (S. 28). Theoretisch ist Zentralgewalt gefordert mit Entscheidung des Imam (S. 27). Im Mittelpunkt steht 'Alī, als alter ego des Propheten: „'Alī ist von mir und ich von ihm“ (S. 51, 11). Manche Stellen wirken wie eine Ehrenrettung des 'Alī; dessen Misserfolge fallen seinen Anhängern zur Last. Sie waren schuld, dass die Koreisch sagten: „Der Sohn des Abū Ṭālib ist ein tapferer Mann, versteht aber nichts von Kriegsführung“ (60, 2). Mehrfach wünscht 'Alī sich andere Truppen und seinen eigenen einen schlimmeren Herrn. Eingestreut sind rühmende Erzählungen von Heldentaten des 'Alī und seiner Anhänger wie 'Ammār b. Yāsir. Auch begegnen die bekannten Ausfälle gegen Abū Bekr, 'Omar usw.; der Streit um das Beute-Fünftel des Propheten und um die Oase Fadak. Dass 'Alī oft mehr Langmut und Nachsicht als Schneid bewiesen habe, erklärt Imam Muḥammad Bāqir so, dass 'Alī fühlte, später würden seine Anhänger besiegt werden; so habe er ein Vorbild für Milde geben wollen (S. 68), wie er denn auch mit den Gegnern ohne *fiṭ'a* nicht die Ehe- und die Tischgemeinschaft aufgehoben habe (S. 57, 13, wo *h* statt *j* zu lesen).

Kadi Nu'mān, der mit dem grossen sunnitischen Rechtslehrer Namen und Vatertitel gemein hat, wird nicht ganz grundlos Abū Ḥanīfa der Schia genannt. Sein Leben und Werk beschrieb Fyzee in JRS 1934, 1-32. Von seinem *Iftitāḥ al-da'wa* gab W. Ivanow eine Probe in *The Rise of the Fatimids*, London 1942, S. 40-46/224-231. Mit dem Ende des Fatimiden-Reiches verloren auch die *Da'ā'im* ihre Bedeutung. Wie Nuṣairī in Syrien werden auch Ismaili in Indien nach Zwölfer-Recht gerichtet (*Law of wills* S. 5). Sieben Handschriften hat Fyzee gefunden; nur eine ist wahrscheinlich noch yemenischer Herkunft. Die andern stammen von Indien aus Gujrati-Sprachgebiet, wo das Arabische grosse Schwierigkeiten bereitet, sodass einige Mss wertlos sind. Fyzee's Hauptvorlage T mit wertvollen Glossen stammt vom Jahre 1731 (auf englischer Seite 17 versehentlich als zweites Y bezeichnet). Der textkritische Apparat bringt viele, doch meist nicht schwierige Varianten. Steht aber wirklich S. 22, 9 *malā'ika* in allen Handschriften anstatt *mala'ika*: in deinem Thron-Rat? 42,8 Hishām b. Umaiya heisst bei IS II a 30, 14: b. *Abī* U. Nach dem zur Familienüberlieferung Gesagten ist es belanglos, ob S. 46 Anm. 1 die Handschriften lesen „von 'Alī“ oder „vom Gottgesandten“. Vereinzelt S. 25 Anm. 4 bekennt der gewissenhafte Herausgeber, den Text nicht verstanden zu haben. Die Schilderung der Handschriften, ihrer Schreiber, Besitzer und der jeweils zeitgenössischen geistlichen Oberhirten gewährt einen Einblick in die Verhältnisse der ismailitischen Diaspora.

977 Sonnenjahre nachdem Kadi Nu'mān in Cairo starb, ist sein *K. al-jihād* vom indischen Gesandten Fyzee in Cairo herausgegeben unter Förderung des sunnitischen Kultusministers von Ägypten. Wir haben hinreichend Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Textausgabe, wenn sie auch nicht mehr bis zum Original zurückdringen konnte. Und auch ein anderes war nicht möglich: eine amtlich anerkannte offizielle Ausgabe. Es gibt nämlich von *Da'ā'im* ein kanonisches Manuskript. Es ist das genau vokalisierte in der Kurie der Dāwūdī-Gruppe der indischen Musta'li-Ismaili, der Bohora. Dies Manuskript darf aber den Sitz des geistlichen Oberhauptes, des Dā'ī al-muṭlaq, absoluten Missionars, in Bombay nie verlassen. Nachdem Fyzee 51½ Jahre in Bombay an den *Da'ā'im* gearbeitet hatte, durfte er ebenda das offizielle Ms unter Aufsicht flüchtig beschaun, und ein bestellter Vertrauensmann des Dā'ī durfte eine oberflächliche Teilkollation vornehmen. Ich habe diesen Vorgang als kennzeichnendes Beispiel erwähnt in einer demnächst erscheinenden Abhandlung der Berliner Akademie über die Erforschung morgenländischer Geheimsekten. Fyzee tadelt das Verhalten seines eigenen Dā'ī in keiner Weise, und ich habe erst recht keinen Anlass zur Kritik, achte vielmehr eine Gemeinschaft, die das Ihre abgesondert, d.h. heilig hält, und frage mich öfter, wie wir dazu kommen, geistiges Gut von Fremden ohne oder gar gegen deren Willen

an die Öffentlichkeit zu zerren. Da ist uns die Tatsache der Veröffentlichung einer ismailitischen Kardinalschrift durch einen Ismaili eine grosse Beruhigung. Fyzee bekämpft die Geheimnistuerei mit *taqīya* und *ketmān* in Dingen, die „klarer sind als die Sonne für jeden der griechische Philosophie studiert hat“ (arabische Einleitung 10, englische 8). Im übrigen seien *Taqīya*-Verbote auch nicht durchzuführen; dazu sind die Bohora in zu viele Gruppen gespalten, und selbst innerhalb der Dāwūdī bleibt die Exkommunikation durch den Dā'ī oft wirkungslos (*Law of wills* 4). Fyzee denkt bei griechischer Philosophie an die diskrete ismailitische Dogmatik. Doch selbst vor noch Intimeren glauben wir nicht Halt machen zu dürfen. Soweit der Islam und seine Sonderrichtungen Religion sind, ist der Gottesdienst ihr Herzstück. Ein erstrebenswertes Corpus liturgicum islamicum sollte auch Gut der Sonderkreise, wenn eben erreichbar, aufnehmen.

Hamburg

R. Strothmann

İRAN / IRAN

Macma' al-xawāşş.

Üç sene evvel Çagataycadan Farsçaya çevirerek aslını ve tercümesini bir arada yayınladığım *Macma' al-xawāşş* tezkiresi hakkında Ahmed Ateş „Oriens“ mecmuasında (Vol. 3, Nr. 2, p. 333-335) bir tenkit yazmıştır. Burada tenkit sahibinin itirazlarını birer birer ele alarak cevaplarını vermek istiyorum:

1) „Eserin baş tarafına konulmuş olan mukaddime, . . . bizzat *Macma' al-xawāşş* metninde bulunan müellifin hayatı ile alakalı fıkralar, eserde geçtikleri yerlerin sırasına göre, sıralanmıştır. Böyle bir yazıda en az yapılması icab eden şey, bu bilgilerin makul bir tertibe sokulması, her ne sebeple, yapılmamıştır.”

C e v a p : Bu bilgilerin makul bir tertibe sokulmuş olduğuna tasrih edilmemişse de, hakikatte buna riayet edilmiştir. Nitekim matbu mushanın ح, ط, ی sahifeleri gözden geçirilirse, bu bilgilerin dört kısma ayrıldığı derhal anlaşılır:

- Müellifin gördüğü ve kendileriyle muâşeretinde bulunduğu şair yahut başka kimselere ait parçalar (s. ح—ط, nr. 1-22);
- Bilmece bildiğine, şiirden anladığına ve şiir söylediğine dair fıkralar (s. ط—ی, nr. 23-32);
- Ressam olduğuna dair (s. ی, nr. 33);
- Haccamlık ve dişçilikten anladığına dair (s. ی, nr. 34).

Zaten bu bilgilere ait eserden aldığımız yerler sıra ile şu sahifelerdir: s. 15, 115, 58, 66, 126, 233, 239, 245, 304, 74, 273, 275, 250, 281, 236, 230, 259, 50, 98, 186, 285, 214, 278, 170, 84, 179, 252, 34, 279, 37, 33, 118, 91, 247, 255, 307. Bunların da katıyyen kitaptaki sıra ile olmadığını söylemeğe hacet yoktur.

2) „Metin kısmına gelince, naşir bunun için üç nüsha kullandığını söylüyor . . . Asıl metin kısmına sathî olarak bir göz atılınca, baş taraflar müstesna, diğer yerlerde hiç bir varyantın bulunmayışı hayreti mucip olmaktadır.”

C e v a p : Doğrusu biz B. Ateş'in burada maruz kaldığı hayretten hayretteyiz. Çünkü varyantlar eserin, en son sahifesine kadar, her yerinde dağınık şekilde bulunmaktadır. (Bakınız: matbu nüsha, s. 168, 180, 196, 204, 253, 254, 265, 266, 267, 277, 285, 289, 303, 308, 314, 316).

Eserin başlarında (ikinci mecmâ'nın sonuna kadar) kayd edilen notlar başka yerlerdeki nisbeten biraz fazla ise, bu, varyantlardan değil, tercüme halleri zikr edilen padişah ve şahzadelerin hükümlerlik yahut ölüm tarihleri gibi bir takım lüzumlu izahatı kaydetmeden ileri gelmiştir.

Bazı varyantların kaydedilmemesi de bunların önemli olmadığındandır (Mesela: „Kop t̄alib u rāğib irdilar” (M), ve „Kop rāğib irdilar” (D); „Xoş t̄ab'āna boluptur” (M), ve „Xoş t̄ab'āna vāki,