

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_220049

UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 839.31 / 567 V. 2 Accession No. 195-33

Author S. nouet Hurograuje

Title verspride geschriften

This book should be returned on or before the date last marked below.

1925

VERSPREIDE GESCHRIFTEN

VAN

C. SNOUCK HURGRONJE

VOORZIEN VAN EEN BIBLIOGRAPHJE EN REGISTERS
DOOR DR. A.J. WENSINCK HOOGLEERAAR TE LEIDEN

KURT SCHROEDER / BONN UND LEIPZIG / 1923

VERSPREIDE GESCHRIFTEN¹

VAN

C. SNOUOK HURGRONJE

DEEL II

(GESCHRIFTEN BETREFFENDE HET MOHAMMEDAANSCH RECHT

KURT SCHROEDER / BONN UND LEIPZIG / 1923

INHOUD VAN HET TWEEDE DEEL

	b.v.	
Inhoud		1
X Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam		1
XI Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het mohammedaansche recht		59
XII Zelfverdediging of zelfverlaging?		223
XIII Mohammeedaansch recht en rechtswetenschap. Opmerkingen naar aanleiding van twee onlangs verschenen brochures		231
XIV De fiqh en de vergelijkende rechtswetenschap		249
XV Brief		265
XVI Ein arabischer Beleg zum heutigen Sklavenhandel in Singapore		273
XVII Le droit musulman		283
XVIII Iets over verjaring in het mohammedaansche recht		327
XIX Rechtstoestand van kinderen, buiten huwelijk geboren uit inlandsche vrouwen, die den mohammedaanschen godsdienst belijden		349
XX Een nieuw werk over sjaffitisch recht		363
XXI E. Sachau, Muhammedanisches Recht nach schafitischer Lehre		367
XXII Berichtigung		415
XXIII Islam und Phonograph		419
XXIV Kusejr 'Amra und das Bilderverbot		449

x

NIEUWE BIJDRAGEN TOT DE KENNIS
VAN DEN ISLĀM

1882

Gedagteekend: Leiden, December 1882.

Verschenen in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde
van Nederlandsch-Indie, IV^e volgrees, deel 6 (s Gravenhage,
1882), biz. 357—421.

Niet ten onrechte voorwaar wees Dr. Juynboll in dit Tijdschrift (1882, p. 263) op de noodzakeiijkheid der aanvulling onzer kennis van de „ons nog veel te weinig bekende toestanden van *den Islam op Java*"; zijne lezers zijn hem dank verschuldigd voor de mededeeling van hetgeen hi j gaf en kunnen het slechts betreuren flat zijne aantekeningen over de „leerboeken voor de Javaansche santri's in portefeuille bleven en niet liever de plaats innamen van het artikel getiteld „Sumatra " in hetzelfde stuk der Bijdragen. Voordat we echter op wezenlijke vermeerdering onzer kennis van den Islam op Java mogen hopen, moeten schrijvers en sprekers over Indische toestanden op de hoogte zijn van de allereerste beginselen van dezen wereldgodsdienst en zijne geschiedenis en daarvan zijn we nog verre verwijderd. Kon Dr. Kuyper¹⁾ in 's lands vergaderzaal spreken .. van de mogelijkheid, neen noodzakeiijkheid onzer erkenning van ilen Sultan von Turkije (of welken anderen chaliëf men ook wil noemen) als geestelijk hoofd der moslims in Indië, dan is dit bewijs zijner onkunde minder verbazend dan het feit, dat minister noch kanierleden hiertegen *iets* wisten in te brengen. En, om nit tallooze voorbeelden een ander te grijpen: voor de „Maandelijksche Revue" van *den Indisehen* (lids van September 1882²⁾) is de 66ne dwaasheid, dat „Sunna, I j ma en Qias" daar als „die overleveringen" s voorkomen, niet voldoende maar haast de schrijver zich, een nieuwbewijs zijner onwetendheid te geven door het op Java voorkomende erfrecht van vrouwen als eene afwijking van den Islam te noemen! Waar de zoodanigen als reviewers optreden, hoe zal het daar met de voorbereidende kennis in den ruimeren kring der lezers gesteld zijn?

Hoe weinigen van hen, die een good deel van hun leven in indië doorbrachten, zijn met de hoofdzaken der mosliinsche leer en instellingen bekend, hoevelen verkeerd dienaangaande ingeliecht! En

1) Verslag van het verhandelde in de vergaderinijen der Tweede Kamer in Comite-Generaal, p. 43.

2) Bladz. 320 ou 346—347. Andere schrijvers ontzien zich zelfs niet de Goddelijke Openbaring to vervalschen; althans in den Indi.schon Gids 1882, I, blad. 799, wordt eene Qoranplaats aangehaald, die in de bestaande uitgaven niet voorkomt.

geen wonder; niet slechts eene goedo opmerkingsgave, ook vooralgaande studie van den Islam is noodig, om eigenaardige verschijnselen en afwijkingen, die men in Indiö te zien zal krijgen, te begrijpen en juist te beoordeelen. Wie onzer is zoo dwaas een vijftigjarig Nederlandsch Protestant, die veel met Katholieken en Joden verkeerde, als autoriteit te beschouwen in zake de inrichting van hunnen eeredienst, het kenmerkende van hun godsdienstig geloof? En toch gaan zoovelen onder onze Indische schrijvers zoowel als hunne lezers van de onderstelling uit, dat een twintigjarig verblijf onder een volk, waarmee men niet zooals met zijne landgenooten op gelijken voet verkeert noch dezelfde taal spreekt, in een land zoo rijk aan den Westerling vreemde zaken, voldoende is om hem te doen geiden als kenner van den Islam in Indiö. Dit liefhebben, dat zijn eenigen steun in de onkunde van het publiek vindt, moet plaats maken voor ernstigen, wetenschappelijkeu zin.

Op een grooten kring van belangstellenden reken ik dus niet: maar ik mag hopen, dat zij, die van Dr. .hiynboll's Bijdragen kennis namen, ook niet onverschillig zullen zijn voor eenige aantekeningen, die voor oen deel naar aanleiding van de zijne geschreven werden. Het ligt in den aard der zaak, dat, waar ik reeds door hem behandelde onderwerpen bespreek, dit vooral geschiedt omdat mijne meening, naar ik hoop op goede gronden, van de zijne verschilt.

De proeven van etymologie, in bedoeld artikel gegeven, acht ik meest alle ongelukkig¹⁾; althans vind ik nog vrijheid aan de Arabische verklaring van mërbot, zoowel als aan de afleiding van modin uit mo'addzin vast te houden. Het voorstel om hier aan
359 het deelwoord mo'dzin te denken is onaannemelijk. Hoe, men zou het Javaansche, den Arabischen moslims onbekende, ambt van dorps-priester genoemd hebben met een Arabisch deelwoord, dat nooit een ambt aanduidt? Dat de bekende ambtsnaam mo'addzin eene meer uitgebreide, ja vaak geheel oneigenlijke beteekenis heeft gekregen, kan óns niet verwonderen, die zeiven met de woorden diaken en priester toch ook niet den dienaar en den oude van dagen aanduiden²⁾. Dat qaoem samenhangt met qaim (zij het dan ook niet juist met het meervoud) geloof ik ook; meer dan de beteekenissen, die Dr. J. uit het supplément aanhaalt, past hier

1) Het t. a. p. pag. 265 genoemde Galli zal wel = Qadhi zijn.

2) Ook in den vorm van het woord zal wel geen bezwaar bestaan; men vergelijkte dan niet moealip en dgg., maar malim = mo'allim. Dergelijke onregelmatigheden zijn niet zeldzaam: waarom zegt men bijv. dikir, pikir, maar niet: 'ilim; waqtoe, maar niet: lahdoe?

het ook aldaar voorkoraende: „qaim almasdjid, aussi qaim seul, bedeau . . . ; ils etaient sous les ordres du cahib accalat"; hiermede vergelijkte men Edrisi (ed. Dozy et de Goeje) p. 216, waar de moskeedienaren van de kathedraal te Cordova qawamato 'l masdjid¹⁾ en de chef dezer 60 lieden qaim genoemd worden; ook Aboe No'aim, die in zijne Geschiedenis van Ispahan²⁾ eene lijst geeft van qäims (chefs) eener kathedraal in die stad. De moskeedienaren waren dus qäims; hun chef de qiiim bij uitnemendheid of cahib accalat. Hier, gelijk bij modin, wijzigde zich de beteekenis van het woord eenigszins op Java. De overeenkomst van den naam lubbay³⁾ met den naam der dorpspriesters op West-Java was ook mij opgevallen; eene verklaring zie ik daarin echter niet. Over het algemeen stel ik in het boek van Herklots' h ofschoon het veel goeds bevat, niet zooveel vertrouwen als Dr. Juynboll; er zijn sedert betere boeken over den Islâm in Hindostan verschenen, waarin niet sommige flaters, gelijk bij Horklots het geval is⁵⁾, wantrouwen inboezemen 360) jegens het overige. Intusschen had de heer J. in dit boek⁶⁾ het noodige kunnen vinden omtrent het woord asjoerchâna, waarvan Dr. van der Tuuk, gewaagd genoeg, soertanah afleidt

Omtrent de vijf pilaren geven de aantekeningen van den Patih-politic niet veel nieuws: toch geeft het door Dr. Juynboll hier en elders over deze onderwerpen aangeteekende inij aanleiding tot eenige opmerkingen.

De sjahadat, door den Patih terecht als eerste pilaar genoemd, wordt in moslimsche fighboeken nooit behandeld: het was dus nioslimsche, en niet Europeesche methode⁷⁾, die van den Berg recht gaf tot uitsluiting van dit hoofdstuk, dat tot een ander moslimsch vak van wetenschap behoort.

In „het boek over de calat" wordt natuurlijk ook de Vrijdagdienst behandeld. Hier moet ik beslist protesteeren tegen Dr. J.'s

1) Meervoud van qaim almasdjid.

2) Leidsch Handschrift 568 fol. 12 .

il) Horklots: Qanoon - e - Islam p. 243.

4) Zoo zoldzaam als Dr. Juynboll (p. 269) meent, is dit boek niet; in 1863 verscheen te Madras *eene tweede uitgaaf.

5) Men zie Qanoon-e-Islâm p. 241 over de Sjafi'iten enz. enz.

6) Pag. 172, 186. Zie Juynboll t. a. p. pag. 292. Het woord komt in alle beschrijvingen van het Moharramfeest in Eng. Indie voor. Zie b. v. Sell, the Faith of Islâm (London 1880) p. 237.

7) Zoo Prof, van der Lith, Gids, Augustus 1882 p. 214, 215.

afkeuring van hetgeen Tjondre Negoro daarover sehreef, en dat wel o. a. op grond van dezelfde plaatsen, die Dr. J. voor zijne meening aanhaalt, Wie den Vrijdagclienst bijwoont, moet daarna nog de middagealat verrichten, had Prof. Veth gezegd. Volkornon terecht nierkte Tjondro Negoro hietegen aan, dat de Vrijdagdienst de middagyalät vervangt en deze dus niet op gene behoeft te volgen. En wat leert nu de eerste door Dr. J. hietegen aangehaalde plaats¹⁾? Hij, die volgens de wet niet tot de verplichto Vrijdagkerkgangers behoort, heeft de keuze tusschen het vrijwillig bijwonen van dien dienst of eene gevvene middagealat, waarbij het slechts verkieselijk heet, dat hij laatstgenoemde niet verrichte, voordat in zijne woonplaats de dienst afgeloopen, dus de bijwoning hem onmogelijk geworden is. Den verpliechten kerkganger is het bepaaid vrrboden reeds op of voor den tijd der algemeene godsdienstoefening de middagealat te doen. Slechts wanneer hem de bijwoning dier plechtigheid ontgaan is, mag hij dit gebed als surrogaat gebruikcn. Omtrent eene verplichtiug tot beide zaken sarnon leert deze plaats ons niets.

361 Wie de tweede plaats²⁾. door Dr. J. aangehaald, wil verstaan, moet zich herinneren dat in den Isläm elke verplichto řalat nog geacht wordt op den juisten tijd (waqtöe)³⁾ te zijn gehouden, wanneer slechts eene der twee of meer afdeelingen (rak'ats), waaruit zij bestaat, binnen de beide tijdgrenzen valt⁴⁾. Nu leert onze plaats, dat deze vrijheid niet voor den Vrijdagdienst geldt; tot de \<>orwaarden van zijne geldigheid behoort, dat, terwijl hij gehouden wordt, de waqtöe van het middagebed blijvende is, d. i. nog voortduurt. Dit alleen is de zin van het deelwoord met zijn. Ten overvloede blijkt deze bedoeling duidelijk uit hetgeen onmiddellijk volgt: „en wanneer bun de waqtöe (van het middagebed) ontgaat, terwijl zij met de Vrijdagealat bezig zijn, dan moeten zij haar als middagealat afmaken". Immers voor deze laatste is het voldoende, dat ééne rak'at binnen den waqtöe plaats hebbe. Zoo mogelijk nog duidelijker drukt zich omtrent deze vraag de in Indië beter dan Sjirazi bokende Ibn Qasim uit, waar hij als derde voorwaarde der geldigheid van den Vrijdagdienst noemt⁵⁾: „... dat de waqtöe

1) Sjirazi , 2—4.

2) Sjirazi 14—15.

3) Men weet dat voor olke calat twee tijdgrenzen worden opgegeven en dat de juiste tijd eene voorwaarde voor hare geldigheid is.

4) Zie b. v. Sjirazi j, 2—3.

5) Ibn Qasim, uitgaaf van Qairo (1289) p. 29; in de uitgaaf met Badjoeri's Commentaar I, 365—366.

I) blijvende zij d. i. de waqtoe van de middagealat; hot is namelijk eene voorwaarde, dat de Vrijdagdienst geheel binnen den waqtoe valle; wanneer dan de waqtoe van de middagc;alat om geraakt, zoodat er niet genoeg tijd blijft voor de noodzakelijke verrichtingen d. i. voor de 2 rak'ats en 2 chotbats. dan make men er eene middagc;alat van enz'\ De laatste zweeni van twijfel aan de juistheid dezer opvatting wordt weggenomen door hetgeen dezelfde auteur in het midden brengt omtrent het aantal rak'ats, die ieder moslim dagelijks innet verrichten'). Het minimum, waaruit volgens de Sjafi'ieten de 5 dagelijkse godsdienstoefeningen te zamen bestaan, bedraagt 17 rak'ats. Volgens Dr. Juynboll zou dit aantal op Vrijdag, vermeerderd met de 2 verplichte rak'ats der godsdienstoefening 17 + 2 — 19 be-
M2 dragen. Ochecl anders Ibn Qasim, die, zooals we verwachten, dit aantal voor gewone dagen op 17. voor Vrijdag op 15 bepaalt. Immers dan komen voor den kerkganger de 2 rak'ats van *dan* moskeedienst in de plaats van het viertal waaruit anders de middagc;alat moet bestaan. Dit alles belet natuurlijk niet, dat een goed moslim zoowel na als voor den eigenlijken dienst. vrijwillige (sonnat-) rak'ats in den masdjid pleegt te verrichten, welk feit sommigen aanleiding heeft gegeven tot de hier bestreden verwarring. Ik heb nog een aantal plaatsen te mijner beschikking, maar het aangehaalde is meer dan voldoende om aan te tooneu. dat terecht door Tjondro Negroro de Vrijdagdienst een vervanger van het middaggebed is genoemd²).

Ken enkel woord ook over de moslimsche feesten, naar aanleiding van hetgeen Dr. J. (blz. 288 vv.) daarover schreef. Wanneer in eenig land een nieuwe godsdienst in de plaats treedt van den bestaanden. geschiedt dit zelden of nooit zonder strijd van dezen voor zijn bestaan, en zonder concessiën van de nieuwe religie aan hare oudere zusters loopt deze strijd niet af. Zoo moest het Christendom heidensche goden als heiligen onschadelijk maken; zoo moest men in vole Mohammedaansche landen doen alsof het woord: „*geen* monuikendom in den Islām" niet door Mohammed gesproken ware. Hetgeen in het volksleven te diep wortel heeft geschoten om uitgeroeid te worden, moet de overwinnende godsdienst op eene of andere wijze bij zich inlijven op straffe van verlies zijner eigen

1) Ibn Qasim p. 25; Badjoeri I: 305.

2) Terecht zegt de goed onderrichte Kev. E. Sell, the Faith of Islām (London 1880) p. 201, over het Vrijdaggebed: „It must take the place of the Salat-uz-Zuhr, with which it agrees, except that two farz rak'ats instead of four are recited".

beteekenis voor liot volk. En nu is do menigte wel gewoonlijk aan niets meer gehecht dan aan hare feesten; deze moeten, goed- of kwaadschiks, eene plaats vinden, ook waar de goden aan wie zij oorspronkelijk gewijd waren, plaats maakten voor eene nieuwe orde van zaken. In die feesten vindt men zodoende, meer dan elders, overblyfsels uit elke periode der geschiedenis van een volk, zij het ook meestal op de zonderlingste wijze doorengemengd en saam-
363 gegroeid. Maar juist dit feit is oorzaak dat de moeielijkheid van het geven eener voldoende verklaring hier veel grooter is dan bv. voor godsdienstleer, wetten en dergelijke. Wie waagt zich aan eene verklaring van die talloze en ver uiteenlopende zaken, die in Perzie, Egypte en Hindostan nu verbonden worden met de gedachtenisviering van Hosains dood, maar inderdaad hiermede niet meer te maken hebben dan onze paascheieren met Christus' opstanding? Op dit gebied ontmoeten de eeuwen elkander en — dikwijls zonder dat men ze van elkaar kan onderscheiden; immers sprekend is soms de onderlinge gelijkenis van gebruiken, die niet de minste verwantschap hebben, geheel in oorsprong en beteekenis verschillen. Daarom mogen we ons dan ook slechts met bepaaldheid over den oorsprong van gebruiken uitspreken, waar behalve algemeene trekken van overeenkomst ook historische gegevens ons daartoe nopen.

En zooveel is er niet, dat aanleiding geeft, om Mohammeds geboortefeest op Java van dat van den Boeddha af te leiden.

De teekenen van overeenkomst, door Dr. J. aangegeven, spreken niet sterk; de opwachting der vorsten zal men daaronder nauwelijks kunnen rangschikken, en vereering van relieken vindt men toch waarlijk niet alleen bij Boeddhisten. Dat men in Hindostan dit feest veelal (niet algemeen, zie Sell, a. w. pag. 245)¹⁾ als Mohammeds sterfdag herdenkt, is in overeenstemming met de moslimsche traditie, die juist uit zijn sterfdag op willekeurige wijze zijn geboortedag heeft opgemaakt. Treedt Mohammeds geboortefeest hier en daar op den achtergrond, min of meer wordt het bijna overai gevierd²⁾. Van Turkije sprak Dr. J. zelf; meer zegt het, dat de maulid in Egypte als echt volksfeest gedurende negen dagen en nachten met grooten luister plaats vindt³⁾. De verklaring nu van dit feit uit Boeddhistischen invloed, die voor Egypte onaannemelijk is, zal ook voor Java herziening noodig hebben. Wie zal ons in bijzonderheden

1) Trouwens volgens Herklots zelve worden in Hindostan op dien sterfdag o. a. geboorte geschiedenissen geciteerd (o. a. pag. 234).

2) Men zie Sponger, *Leben und Lehre* III: LIV.

3) Lane, *Manners and Customs* 5th ed. II: 166vv.

verslag geven van het ontstaan der dzikrs; der vertoouingen van slangen- en scorpioeneneters en goochelaars; van hen, die zich door een paard laten betreden en van al die andere gemakkelijkheden
 364 zoowel als godsdienst oefeningen, die, naar Lane's voortreffelijke beschrijving, in Egypte ter eere van Mohammod's vorjaardag plaats grijpen? Evenmin als al deze zaken, evenmin staan de optochten, de bereiding van uitgozochte spijzen en dranken, illuminatiën, vuurwerk, muziekuitvoeringen, die volgens Herklots' beschrijving in Hindostan plaats hebben en waarvan men in onzen archipel een en ander terugvindt, met Mohammed in eenig werkeijk verband; maar laat het zich dan bitor voiklaren door voor zijn naam dien van Boeddha in de plaats te stellen?

Er is meer. Wie Lane's beschrijving der moslimsche feesten in Egypte kent, weet dat zij daar, naar den luister der viering gerangschikt, geheel in dezelfde orde op elkaar volgen als in O. Indië. Bovenaan het groote volksfeest: de maulid; dan het feest van de verbreking der vasten, juist gelijk in Indië met wederzijdsche gelukwenschingen, feestmalen om bezoek der graven gevierd¹⁾; dan het zoogenaamde Groote Feest. dat bijna overal buiten Mekka weinig beteekent, en, zooals Lane uitdrukkelijk zegt. in Egypte minder opgewekt gevierd wordt dan het kleine. Dit laatste heeft geene verklaring noodig; er is in den mens niet die aanleiding tot algemeen vreugdebeton als wanneer men den moeielijken onthoudingstijd, de maand Ramadhan achter den rug heeft.

Maar, wanneer het Boeddhisme²⁾ als onbevoegd ter zijde gesteld moet worden, wat verklaart ons dan de hooge waardeering van den maulid in zoover uiteengolegen landen? We behoeven, geloof ik, niet ver te zoeken. Al die volksgebruiken van zoo verschillenden aard, die wij boven opsomden, lieten zich kwalijk vereenigen met een der beide officieele, voorgeschreven feesten van den Islām; zij
 365 zouden daarbij haast niet geduld kunnen worden. Geen geschikter receptaculum voor allerlei geliefde godsdienst oefeningen en volksvermaken dan een gedenkdag, die geen kerkelijk, officieel karakter had. Gelijk men in Perzië al die zaken aan de geschiedenis van

1) Lane, a. w. pag. 210vv.

2) Hunter zegt in zijn „Indian Empire" pag. 189: „Buddhism has thus served as a link between the most ancient faiths of India and the modern worship of the eastern world. It has given sanctity to the centres of common pilgrimage, to which the great faiths of Asia resort". Hij noemt als voorbeelden o. a. heilige plaatsen, die door Sikhs, Boeddhisten en Moslims, natuurlijk met verschillende intentie, worden bezocht. Maar dan is het ook zonneklaar, dat men voor de verklaring van dergelijke gebruiken zoomin het Boeddhisme als den Islam te hulp moet roepen.

boteekenis voor hEt volk. En nu is do menigte wel gewoonlijk aan niets meer gehecht dan aan hare feesten; deze moeten, goed- of kwaadschiks, eene plaats vinden, ook waar de goden aan wie zij oorspronkelijk gewijd waren, plaats maakten voor eene nieuwe orde van zaken. In die feesten vindt men zodoende, meer dan elders, overblyfsels uit elke periode der geschiedenis van een volk, zij het ook meestal op de zonderlingste wijze dooreengemengd en saam-
363 gegroeid. Maar juist dit feit is oorzaak dat de moeielijkheid van het geven eener voldoende verklaring hier veel grooter is dan bv. voor godsdienstleer, wetten en dergelijke. Wie waagt zich aan eene verklaring van die talloze en ver uiteenlopende zaken, die in Perzië, Egypte en Hindostan nu verbonden worden met de gedachtenisviering van Hosains dood, maar inderdaad hiermede niet meer te maken hebben dan onze paascheieren met Christus' opstanding? Op dit gebied ontmoeten de eemven elkander en — dikwijls zonder dat men ze van elkaar kan onderscheiden; iramers sprekend is soms de onderlinge gelijkenis van gebruiken, die niet de minste verwantschap hebben, geheel in oorsprong en beteekenis verschillen. Daarom mogen we ons dau ook slechts met bepaaldheid over den oorsprong van gebruiken uitspreken, waar behalve algemeene trekken van overeenkomst ook historische gegevens ons daartoe nopen.

En zooveel is er niet, dat aanleiding geeft, om Mohammeds geboortefeest op Java van dat van den Boeddha af to leiden.

De teekenen van overeenkomst, door Dr. J. aangegeven, spreken niet sterk; de opwachting der vorsten zal men daaronder nauweijks kunnen rangschikken, en vereering van relieken vindt men toch waarlijk niet alleen bij Boeddhisten. Dat men in Hindostan dit feest veelal (niet algemeen, zie Sell, a. w. pag. 245)¹⁾ als Mohammeds sterfdag herdenkt, is in overeenstemming met de moslimsche traditie, die juist uit zijn sterfdag op willekeurige wijze zijn geboortedag heeft opgemaakt. Treedt Mohammeds geboortefeest hier en daar op den achtergrond, min of meer wordt het bijna overal gevierd²⁾. Van Turkije sprak Dr. J. zelf; meer zegt het, dat de maulid in Egypte als echt volksfeest gedurende negen dagen en nachten met grooten luister plaats vindt³⁾. De verklaring nu van dit feit uit Boeddhistischen invloed, die voor Egypte onaannemelijk is, zal ook voor Java herziening noodig hebben. Wie zal ons in bijzonderheden

1) Trouwens volgens Herklots zelve worden in Hindostan op dien sterfdag o. a. geboorte geschiedenissen gereciteerd (o. a. pag. 234).

2) Men zie Sponger, *Leben und Lehre* III: LIV.

3) Lane, *Manners and Customs* 5th ed. II: 166vv.

verslag geven van het ontstaan der dzikrs; der vertoouingen van slangen- en scorpioeneneters en goochelaars; van hen, die zich door een paard laten betreden en van al die andere gemakkelijkheden
364 zoowel als godsdienstoefeningen, die, naar Lane's voortreffelijke beschrijving, in Egypte ter eere van Mohammeds vorjaardag plaats grijpen? Evenin als al deze zaken, evenmin staan de optochten, de bereiding van uitgozochte spijzen en dranken. illumination, vuurwerk, muzickuitvoeringen, die volgens Herkiots' beschrijving in Hindostan plaats hebben en waarvan men in onzen archipel een en ander terugvindt, tot Mohammed in eenig werkelijk verband; maar laat het zich dan beter verklaren door zijn naam dien van Boeddha in de plaats te stellen?

Er is meer. Wie Lane's beschrijving der moslimsehe feesten in Egypte kent, weet dat zij daar, naar den luister der viering gerangschikt, geheel in dezelfde orde op elkaar volgen als in O. Indië. Bovenaan het groote volksfeest: de maulid; dan het feest van de verbreking der vasten, juist gelijk in Indië tot wederzijdsche gelukwenschingen, feestmalen en bezoek der graven gevierd¹⁾; dan het zuogenaanule Groote Feest. dat bijna overal buiten Mekka weinig beteekent, en, zooals Lane uitdrukkelijk zegt. in Egypte minder npgewekt gevierd wordt dan het kleine. Dit laatste feit heeft geene verklaring noodig; er is immers niet de aanleiding tot algemeen vreugdebetoon als wanneer men den moeilijken onthoudingstijd, de maand Ramadhan achter den rug heeft.

Maar, wanneer het Boeddhisme²⁾ als onbevoegd ter zijde gesteld moet worden, wat verklaart ons dan de hooge waardeering van den maulid in zoover uiteengelegen landen? We behoeven, geloof ik, niet ver te zoeken. Al die volksgebruiken van zoo verschillenden aard, die wij boven opsomden, lieten zich kwalijk vereenigen met een der beide officieele, voorgeschreven feesten van den Islam; zij
365 zouden daarbij haast niet geduld kunnen worden. Geen geschikter receptaculum voor allerlei geliefde godsdienstoefeningen en volksvermaken dan een gedenkdag, die geen kerkelijk, officieel karakter had. Gelijk men in Perzië al die zaken aan de geschiedenis van

1) Lane, a. w. pag. 210vv.

2) Hunter zegt in zijn „Indian Empire" pag. 189: „Buddhism has thus served as a link between the most ancient faiths of India and the modern worship of the eastern world. It has given sanctity to the centres of common pilgrimage, to which the great faiths of Asia resort". Hij noemt als voorbeelden o. a. heilige plaatsen, die door Sikhs, Boeddhisten en Moslims, natuurlijk met verschillende intentie, worden bezocht. Maar dan is het ook zonneklaar, dat men voor de verklaring van dergelijke gebruiken zoomin het Boeddhisme als den Islam te hulp mag roepen.

het lijden en sterven van den geëerden Hosaiu vastknoopte, zoo koos men elders Mokammeds geboorte- of sterfdag, welke beiden 66n zijn. Deze dag, op den feestkalender eigenlijk niet voorkomende, werd de groote dag voor het volk. Was men voortgegaan op dezelfde tijden als vroeger feesten van allerlei aard te vieren zonder eenige wijziging — men zou met den Islam op leven en dood hobbcn moeten kampen. Nu echter al die feesten een min of meer moslimsch gewaad aantrokken om te zamen den protect zeiven — zij het ook op half-heidensche wijze — hulde gingen brengen op zijn geboortedag, nu moest immers Mohammed als het ware goedkeurend glimlachen en het door de vingers zien, wanneer sums een gast er al zeer weinig moslimsch uitzag!

Over de zakat¹⁾ gaf Dr. Juynboll eenige nuttige aantekeningen. daarbij voor de verklaring verwijzende naar zijn artikel in de „Indische Gids“²⁾. Over die verklaring heb ik iets, ja veel op het hart.

Bij de behandeling van eene installing als deze kan men twee wegen inslaan: den systematisehen en den historischen. In het eerste geval ontslaat men zich van de verplichting, haar ontstaan en ontwikkeling te schetsen en geeft, met weglating desnoods van hetgeen ons onbelangrijk voorkomt, het resultaat: de geldende voorschriften. Wat de verklaring betreft, moet men zich dan aan de moslimsche autoriteiten houden — immers hun Islam wil men doen kennen — terwijl daarbij aangeduid kan worden, dat voor ons de eenig ware verklaring van instellingen, ook al heeten zij goddelijk, de historische is. Men zal dan moeten vermelden, dat de eenig moslimsche reden van bestaan der zakiit gelegen is niet in hare nuttigheid, maar 366 in den goddelijken wil. De moslims mogen echter wel de wijsheid van dien wil ook hierin bewonderen en meenen dan ook, op voorgang trouwens van den Qoran, dat Allah hierdoor do bezitting en daardoor ook den bezitter van de smet wilde zuiveren, die er anders op kleeft. Allah haat niet slechts den gierigaard, zooals de Qoran meermalen zegt; hij bedreigt met straf alien, die schatten verzamelen³⁾; maar il y a des accommodements: volgens de overlevering⁴⁾ zeide Mohammed: „Allah stelde de zakat slechts in

1) waarom Prof. van der Lith (Gids, Augustus 1882) zoowel als Dr. Juynboll in zijn laatste artikel steeds zakah of zaka schrijven, begrijp ik niet; tenzij men voortaan ook van de cala wensche te spreken?

2) 1880, I: 183 — 184.

3) Qor. IX: 34.

4) Baidhawi op Qor. IX: 34.

om u van de rest uwer bezitting niet een gerust geweten te doen genieten"; en: „hetgeen, waarvan zakāt betaald werd, is geen schat meer." Dat Allah deze wijze bedoeling had, ziet de moslim ook door den naam aangeduid, dien hij ten onrechte ais oorspronkelijk Arabisch beschouwt en als reinheid verklaart; een zeer gepaste naam voor hetgeen de bezittingen reinigt¹). Hierbij kan men dan opmerken, dat de woordverklaring onjuist is, mits men niet vergete er bij te voegen, dat ook de Arabische schrijvers haar niet voor de eenig ware houden en aan liene geheele opvatting "geen groot gewicht hechten. Daar toch een werkwoord zakā: groeien, toenemen beteekent, zoo merken ze op, dat zakāt ~toeneming ook den zin kan hebben van eene belasting, die men opbrengt om daardoor den zegen, die op het overblijvende rust, te doen toenemen²). Is 'Mü men met eene der beide verklaringen niet tevreden, zoo mag men ze vereenigen, en dit doen inderdaad de meeste moslimsche geleerden. Men ziet, alles te zamen genomen komt hunne wijsheid hierop neer dat Allah, die aan menschen geen rekeuschap verschuldigd is, de zakāt met al wat daarbij behoort heeft verordend; de mensch heeft zich daaraan te houden, al is hem ook de onschuldige liefhebberij geoorloofd, met behulp van een paar verkeerde etymologieën, op voorgang van Qoran en overlevering, te trachten den diepen zin er van te verstaan. De gedachte, dat Allahs inzettingen door het menschelijke denken als logisch samenhangend begrepen en de enkele voorschriften dus als 't ware door redeneering uit de beginselen afgeleid moeten kunnen worden, komt bij den moslim niet op³).

En gelukkig! want 'inderdaad bestaat die samenhang lang niet overal en is het niet de logica, maar de geschiedenis alleen, die ons de wording dier instellingen doet begrijpen door ons de vcr-

1) Zóó, en niet als eene reiniging van de personen alleen, verklaren het de moslimsche hadieth- en fi<hboeken. Zie Djabir, geciteerd in Zarqani's Commentar op Malik (ed. Qairo) II: '3, „wanneer ge van uwe bezitting de zakāt hebt opgebracht, dan hebt ge het kwaad ervan (der bezitting) doen weggaan." Qastalanis Commentaar op Bochari (ed. Boelaq) III: 1, Baidhāwī op Qor. II: 40 „want zij zuivert de bezitting van onreinheid en de ziel van gierigheid"; ook Badjoeri I: 442. De verklaring, door van den Berg gegeven, is dus juist, al haalt hij er ten onrechte (op voorgang trouwens van moslimsche schrijvers) Qor. IX: 104 bij aan; deze plaats is echter ook door Dr. Juynboll misverstaan, zooals de samenhang èu de commentaren leeren. Er is namelijk sprake van een çadaqat, als boete aan enkele moslims opgelegd wegens niet-deelneming aan den dijhād; niet van eene algemeene instelling.

2) Baidhāwī op Qor. 11: 40, Badjoeri I: 442.

3) Men weet overigens dat de meening, als zou de Schepper in zijn bestuur der zaken het hoogste heil der menschen bedoelen, voor den Islām als ketterij geldt.

schillende fasen te doen kennen, die zij doorliepen alvorens haar tegenwoordigen vorm te verkrijgen. De redeneering, door Dr. Juynboll ta.p.¹⁾ voorgedragen, leidt wellicht tot zijne conclusie: „voor de onverzorgden zorgt Allah." Maar de geschiedenis leert dat noch Mohammed noch zijne tijdgenooten of opvolgers deze denkbeelden gekend en daarom de noodzakelijkheid der zakât ingezien hebben. Bovendien zijn het niet eens alleen onverzorgden, die volgens de bestaande bepalingen recht hebben op een deel der zakât; of zou men de (vrijwillige) strijders in den heiligen oorlog hieronder mogen rangschikken? Zelfs dat zij, die „door den belastingschuldige moeten worden onderhouden"²⁾ niet in de zakât mogen doelen, is slechts de opinie van sommige scholen; Bochari dacht er anders over en kon zich daarvoor op goede autoriteiten beroepen³⁾. Neen, willen wij ons niet tevreden stellen met de kennis der zaken, zooals zij nu eenmaal zijn, willen wij hare wording en daarmede de verklaring van haar bestaan doorgronden, dan moeten wij den anderen, 368 den historischen weg inslaan; zoo alleen leeren we — niet, hoe de zaak zich wel had kunnen toedragen, maar — hoe in de werkelijkheid wetten, zij het ook vaak op onlogische wijze, ontstonden. Op dezen weg wensch ik thans mijnen lezers voor te gaan: hij is ongebaand, zoodat men mij eenig oponthoud, noodig voor het wegnemen der hindernissen, niet euvel mag duiden.

De instelling, die beurtelings met de namen zakât en cadaqat wordt aangeduid, is niet door Mohammed uitgevonden: zoowel de zaak als hare namen zijn van niet-Arabischen oorsprong. Bij Joden zoowel als Christenen, bepaaldelijk in het Oosten, gold het weggeven van hetgeen den meesten het liefst is; van aardse bezittingen als eene zeer godsdienstige daad, ja de deugd bij uitnemendheid. Hierbij wordt allereerst gelet op het offer, dat de gever daardoor brengt, waarvoor hij later op beïooring mag hopen, het geloof, dat hij erdoor openbaart en dat niet beschaamd zal worden, terwijl de ondersteuning der behoeftigen meer gevolg dan doel mag heeten. Van daar dat het velen christelijken heiligen door hunne biografen als groote verdienste wordt toegerekend, dat zij een groot vermogen als van zich wierpen, zeer dikwijls zonder dat daarbij blijkt of dit goed ook wél besteed werd⁴⁾. Hoeveel gewicht het nieuwere Joden-

1) Indische Gids 1880 I: 183.

2) Juynboll t. a. p. pg. 184.

3) Zie Qastalani III: 62—63.

4) Evenzoo wordt het Sjafi'i door zijn biograaf als een zeer schoone daad toegerekend, dat hij 1000 dinars, die hij in Jemen had verworven, bij zijn terugkeer reeds had uitgedeeld, vóórdat hij nog binnen Mekka was; ook dat hij eens zijn

dom zoowel als het oudste Christendom aan het doen van aalmoezen hechte, weet ieder, die geen vreemdeling is in het Nieuwe Testament. In godsdienstige kringen was de overtuiging algemeen, dat het bezit van rijkdom een hinderpaal, ja volgens sommigen een onoverkomelijk beletsel was voor de verwerving van de blijvende schatten der andere wereld. Hoe oprechter het geloof aan deze was, des te sterker werd de losheid, ja afkeer van het aardsche en de ijver om zich hiervan ten spoedigste geheel los te maken. Zóó groot was de ingenomenheid met deze deugd, dat men de gaven zelve eenvoudig gerechtigheid, deugd, in het Hebreeuwsch (*sidqah*) noemde. Of men het Joodsch-arameesche woord *zekôth*, :369 dat eveneens „verdienste, gerechtigheid” beteekent, ook buiten Arabië in den zin van „aalmoezen” gebruikte, dan of de Arabische Joden of eindelijk de moslims de eersten geweest zijn, die dit deden, blijft in het midden¹).

Tot de gebrekkige kennis die Mohammed, immers alleen uit mondelinge en vaak troebele bronnen, omtrent de vroeger geopenbaarde godsdiensten verwierf, behoorde natuurlijk allereerst eenig begrip van de eischen, door Allah zijnen schepselen gesteld, welker vervulling voorwaarde was der eeuwige zaligheid. In de oudste openbaringen vindt men die reeds duidelijk uitgesproken: naast verheerlijking van Allah in het ritueele gebed (*salât*) en vasten (*çaum*), beide zaken aangeduid met woorden, aan het Joodsch en Christelijk spraakgebruik ontleend, komt daar steeds het geven van aalmoezen als de deugd bij uitnemendheid op den voorgrond. Tot de beschouwing dezer openbaringen gaan we thans over, om te zien in welken vorm Mohammed zich dit denkbeeld der geopenbaarde godsdiensten had eigen gemaakt, in hoeverre hij hunne opvatting wijzigde. Voorloopig bespreken we alleen openbaringen, die Mohammed te Mekka vóór de Hidjah ten deel vielen; immers deze Hidjah verdeelt Mohammeds werkzaamheid in twee bijna gelijke deelen en zijne vestiging te Medina gaf aan den aard dier werkzaamheid een zoo geheel nieuw karakter, aan vele instellingen van den Islâm eene zoo eigenaardige ontwikkeling, dat deze verdeeling door de natuur der zaak wordt aangewezen.

In de bedoelde Qoninstukken dan komt onder de gezindheden en goede werken, die den mensch uitzicht op de zaligheid geven — nu

knecht beval, iemand die zijne zweep voor hem had opgeraapt al liet goud te geven, dat hij bij zich had (*Tahdzieb* I: 73). En zulke staaltjes vindt men in de meeste biographiën van vromen.

1) Men zie: S. Fraenkel, *De vocabulis in antiquis Aralmm carminibus et in Corano peregrinis*, Leiden 1880, pag. 23.

eens nevens vreeze voor Allah en zijne openbariug, dan met lijdzaamheid in vervolging, elders met het verrichten der çalat gepaard, — „dat zij van hetgeen wij hun beschoren hebben weg- of uitgeven¹⁾”. Het geven van aalmoezen dus, aangeduid door eene 370 vrij breedsprakige, telkens terugkeerende omschrijving. Ook in kortere bewoordingen wordt het goede werk aangeprezen. Denaam cadaqat en de daarmee samenhangende workwoorden, die „aalmoezen geven” beteekenen, worden te Mekka nog nooit gebruikt en schijnen dus Mohammed eerst te Medina door verkeer met de Joden bekend geworden te zijn²⁾. Maar wel komen de andere benaming: zakāt en de volgens Arabisch taalbewustzijn daarmede verwante woorden herhaaldelijk voor ter aanduiding van de gerechtigheid, die zich in gaven openbaart. Daarbij blijkt uit de wijze, waarop die woorden gebruikt worden, duidelijk dat de algemeene, oudere beteekenis: „verdienste, gerechtigheid”, ook Mohammed gemeenzaam was, zóó zelfs dat de overgang van deze in de meer bijzondere van „liefdegave” zachtens en bijna onmerkbaar plaats heeft, zóó dat men hier en daar moet aarzelen door wrik van de twee woorden men het zal vertalen. En geen wonder, daar immers de gerechtigheid zich altijd ook, ja voornamelijk, in liefdegaven moest openbaren.

Al de bedoelde woorden, hoe zij ook overigens in de gewone Arabische taal gebruikt werden, komen in den Qorān zoo goed als uitsluitend in godsdienstigen, niet oorspronkelijk Arabischen zin voor³⁾. Het Qorānische werkwoord zaka⁴⁾ beteekent: godsdienstig, vroom, rechtvaardig zijn i. 6. w. zoo zijn, dat men voor Allah kan verschijnen en hopen op de eeuwige belooning; al te nauwkeurig mag men het woord niet bepalen, immers niet nauwkeuriger dan hij, die het in de Arabische taal invoerde of er de eigenaardige kleur aan gaf.

1) Qorān XIII: 20, XXVIII: 54, XXXII: 10, XXXIV: 38, XXXV: 2lk XXXVI: 37. Vergelijk nog het zeer oude kort begrip van de plichten der geloovigen, Qor. LXX: 22 vv., waar dezen worden beschreven als „degenen, die een zeker recht op hunne bezittingen toekennen aan den bedelaar en den behoeftige.”

2) Immers Qor. XII: 88 is van geene aalmoezen sprake; in Qor. XXXVII: 50 is de beteekenis „voor waar houden” bijna even zeker als in LXXV: 31, XCII: 8, waar „voor leugen verklaren” er tegenover staat.

3) In den Qorān wordt zakāt niet in verband gebracht met  — toemen, maar alleen met den stam  n zijn; hiervan nu komt zelfs de eerste vorm slechts éénmaal en wel in den theologischen zin voor Qor. XXIV: 21. De eenige Qorānplaats, waar wellicht een adjectief van dezen stam niet-theologischclumzin heeft (XVIII: 18), heeft meer verklaring noodig dan zij geeft.

4) Qor. XXIV, 21.

Deze vroomheid moot zich natuurlijk in werken openbaren, maar 371 dat deze zonder de ware gezindheid ijdel zijn, zegt de Qorān herhaaldelijk. Wie aldus vroom is, heet zakī¹⁾, een woord, dat ook dient om voorschriften of handelingen aan te duiden, die tot de zoo gewenschte vroomheid leiden²⁾. Deze vroomheid zelve wordt met den naam zakāt aangeduid en wel somtijds zóó, dat van eene beperkte opvatting dezer vroomheid als liefdadigheid geen sprake kan zijn³⁾. Het werkwoord van dezen stam, dat causatieve beteekenis heeft: zakkā boteekent zoowel: iemand of iets vroom maken, tot. vroomheid leiden*), als ook een mensch of eene ziel vroom, rechtvaardig verklaren, hetwelk natuurlijk alleen aan Allah toekomt⁵⁾, zoodat dan ook de rechtvaardiging van zich zelf, naarmate zij in de eene of andere beteekenis wordt opgevat, den mensch door Allah wordt aanbevolen⁶⁾ of verboden⁷⁾. Eindelijk: het vroom zijn, gerechtigheid oefenen wordt veel vaker dan door het bovengenoemde zakā, door den anderen werkwoordsvorm tazakka aangeduid en wel in vele Mekkaansche openbaringen⁸⁾ zonder twijfel in den algemeenen zin. niet beperkt tot milddadigheid, maar aanduidende al wat men noodig heeft te doen om Gode aangenaam te zijn.

Men ziet, we blijven hier geheel binnen den kring van het joodsche en Christelijke spraakgebruik. Mogen ook Mohammed en zijne hoorders bij het gebruik dezer vreemde woorden wel aan het hun bekende Arabische zakā ~rein zijn gedacht hebben; moge 372 zelfs dit Arabische woord aan de godsdienstige termen de eigenaardig Arabische kleur gegeven hebben^{1*)}, in hoofdzaak bleven deze voor Mohammed beteekenen, wat zij voor zijne zegslieden, de „mensen van de openbaring” beteekend hadden. Nu was echter van den aanvang af voor Mohammed, gelijk voor zijne zegslieden, de hoofd-

1) Qor. XVIII: 73, XIX: 19.

2) Qor. XXIV: 28, 30; II: 132. Hier, waar het alleen op de bepaling der beteekenis is van woorden aankomt, citeer ik volledigheidshalve ook reeds een paar openbaringen, die eerst na de Hidjah geopenbaard zijn.

3) Qor. XVIII: 80, XIX: 14.

4) Zoo moet men zijne ziel rechtvaardig maken of houden (Qor. XCI: 9), zoo leidt de godsgezant uit Abraham's nageslacht zijn volk tot vroomheid door hun de openbaring te brengen (II: 123, 141>); vergelijk nog III: 158, LXII: 2 en •le vroeger besproken plaats IX: 104.

5) Qor. II: 169, III: 71, XXIV: 21. LI: 33.

6) Qor. XCI: 9.

7) Qor. IV: 52.

8) Qor. XX: 78, XXXV: 19, LXXIX: 18, LXXXVII: 14.

9) Zooals in Qor. II: 132, IX: 104, waar wel niet zonder reden zakka en tahhara in hetzelfde verband voorkomen.

deugd het doen van gaven; en deze beschouwing had in Arahîe op de beteekenis van zakat denzelfden, boven besproken invloed, dien zij vroeger althans op het woord cidqah geoefend had. Reeds in Mekkaansche openbaringen komen nevens plaatsen, waar zakat geheel algemeen de deugd aanduidt, andere voor, waar die deugd mischien, andere waar zij zeker als milddadigheid wordt opgevat. Hoogst leerzaam is in dit opzicht de vergelijking van een drietal Qoranplaatsen, die alle denzelfden aanhef hebben. „Wél hem", zoo heet het Qor. LXXXV 11: 14—15¹⁾, „die tazakka en den naam zijns „Heeren vermeldt en galat doet." Al wordt hier het houden van godsdienstoefeningen afzonderlijk naast het deugdzaam zijn vermeld, niets dwingt ons dit laatste begrip te beperken. Meer grond zou men daarvoor hebben, waar het heet-): „Wél den geloovigen, die zich in hunne calat verootmoedigen, die zich van de ijdelheid afwenden, die de zakat doen en zich kuisch gedragen". Waar zoo onderscheidene andere deugden nevens het doen van zakat vermeld worden, is de beperkte opvatting wel niet noodzakelijk, maar toch verre van onwaarschijnlijk. Zeker is deze bedoeld, waar:) tegenover den voor de hel bestemden vrek, de vrome gesteld wordt, die zijn vermogen weggeeft en zoo zakat oefent (tazakka). Zoo komt zonder sprongen de overgang tot stand tot die talrijke, ook reeds te Mekka talrijke openbaringen, waar zakat niets anders dan het geven⁴⁾, de deugd bij uitnemendheid of ook de gave") zelve aanduidt; waar nevens de galat, het geloof in de andere wereld: het doen van goede werken en dergelijke, als eene speciale deugd

373 van de zakat of, nog vaker, van het geven der zakat melding wordt gemaakt; eene deugd, die reeds bij Izaaq, Jakob, Ismaél, Jesus in dezelfde hooge achting stond als bij Mohammed. Eéne dezer openbaringen volsta als voorbeeld⁶⁾: „Geef den bloedverwant wat hem toekomt en den arme en den reiziger; dat is goed voor hen, die het aangezicht van Allah zoeken: wél hun! Wat gij aan woekerrente geeft, opdat het de bezitting der menschen vermeerdere, dat is *geen* woeker bij Allah, maar wat gij aan zakat geeft, Allahs aangezicht zoekende, voorwaar dat wordt vermenigvuldigd."

Zoo weten we dan, hoe de zakat eene moslimsche instelling werd en hoe zij in de eerste dertien jaren van Mohammeds werkzaamheid

1) Vergelijk nog Qor. XCĪ: 9 „Wél hem, die haar (zijne ziel) vroom houdt of raakt (zakka).

2) Qor. XXIII: 1-5.

3) Qor. XCII: 8.

4) Qor. XiX: 32, 56.

5) Qor. VII: 155, XXI: 73, XXX: 38, XXXI: 3, XL1: 6.

6) Qor. XXX: 37—38.

werd opgevat. Dat hier geen sprake is van gaven, welker hoeveelheid en bestemming bij reglement is bepaald, verwondert ons geenszins. Wie zon reglementen verwachten voor eene gemeente, welker ledental tusschen vier en vijftig wisselde, die meerendeels tot de armere klassen behoorden en waarvan de rijkere geen prikkel van buiten noodig hadden om hunne bezittingen af te staan; waar buitendien, ware er onwil geweest, bij gebrek aan gezag geen dwang geoeffend kon worden? Wie zich in die veelbewogen jaren bij Mohammed aansloot, hij deed het uit waarachtig geloof alleen en het zijn immers de lauwen en de valsche broeders, die in eene congregatie wetsbepalingen noodig maken? Geene belasting dus, maar dat men „bloedverwanten, armen en reizigers het hunne gaf"¹⁾ dat was de zakāt, de deugd bij uitnemendheid.

De moslimsche schrijvers zelve zien dit in en leeren dan ook, dat eerst to Medina de „wettelijke zakāt" werd voorgeschreven, m.a. w. dat de zakāt, die van den beginne af hoofdplicht aller moslims was, eerst na de Hidjrah, bij geheel veranderde omstandigheden, belasting werd. Alleen over den juisten tijd zijn zij het oneens: sommigen meenen, dat in het jaar 2, toen de strijd tegen Mekka begon en deze zoowel als het dagelijksch onderhoud der „immigranten" ruime middelen noodig maakte, de aalmoes een inkomstenbelasting werd; anderen, die vele na het jaar 2 geopenbaarde Qoranstukken met de wettelijke opvatting in strijd achten, meenen den overgang eerst na de inneming van Mekka, in het jaar 9 te 374 mogen stellen ²⁾). Belangrijk verschil voorzeker. Heeft een zoo ingrijpende maatregel dan op de tijdgenooten zoo weinig indruk gemaakt, dat zij niet eens de herinnering van het tijdstip dier hervorming bewaarden?

We moeten hier herinneren aan de wijze waarop veelal overleveringen zijn ontstaan in de eeuw, die op Mohammed volgde. De meeste moslimsche instellingen moesten na Mohammeds dood nog eene periode van ontwikkeling doorloopen voordat zij zoo geregeld waren, als men ze nu in de fikhboeken beschreven vindt. Daar de toongevende klasse in de eerste eeuw van den Islām lang niet altijd eensgezind was, ging deze ontwikkeling met veel strijd gepaard. Werd eene oude zaak geregeld of eene nieuwe ingevoerd, dan kwamen verschillende belangen met elkaar in botsing; het pro en contra werd heftig besproken en de eindelijk overwonnen minderheid bleef zich dikwijls lang nog lijdelijk verzetten. Tot de wapenen, die men aan beide zijden gebruikte, behoorden vooral

1) Qor. XXX: 37-38.

2) Radjoeri I: 441, Qastalani 11Ī: 11—12.

overleveringen omtrent de wijze, waarop een vorig geslacht, of liever nog de profeet zelf, zulk eene vraag beslist had. Dat bijna geen der toenmalige gezaghebbers (nu de heiligen van den Islām) zich daarbij ontzag, overleveringen voor zijn doel te vervaardigen of te doen vervaardigen, was een openbaar geheim. Het gevolg is, dat in verschillende traditiën den profeet beslissingen in den mond gelegd worden omtrent de meeste vragen, die zich in de eerste eeuw na hem voordeden maar voor hem nog geene vragen waren. Dikwijls kunnen we thans zulke overleveringen slechts op algemeene gronden aannemen of verwerpen, wegens gebrek aan onorastootelijke bewijzen, soms echter zijn wij in staat uit Qorānplaatsen, die het stempel van haren tijd vertoonen, met zekerheid te beslissen dat in dien tijd zulk een voorschrift, als men den profeet in den mond legt, niet kan gegeven zijn.

Deze mogelijkheid nu moeten we ook hier aannemen; wij staan niet voor het alternatief: de zakāt in het jaar 2, of 9 door den profeet tot eene belasting gemaakt; juist dit verschil in de overlevering legt ons de vraag op de lippen; is zulk eene hervorming wel dooïden profeet ingevoerd en kunnen we misschien de steeds maar half vertrouwbare overlevering met behulp van de onbetwistbare Open-
375 baring controleeren? Van hetgeen we in den Qorān vinden moeten we in elk geval uitgaan; daarop zij dus nu onze aandacht gevestigd.

Te Medina zijn vele openbaringen uitgevaardigd, waarin evenals vóór de Hidjrah, de groote deugd wordt aangeduid door termen als: „weggeven van hetgeen wij u beschoren hebben”¹⁾ of ook eenvoudig: „weggeven, uitgeven (infaq, nafaqat doen)”²⁾ of „uitgeven van hetgeen gij gaarne hebt”³⁾. Dat hiermede hetzelfde bedoeld wordt als elders met „de zakāt doen” en dergelijke, zal ieder toegeven, die de plaatsen in haar verband leest; te meer daar op het nalaten van het „weggeven” meermalen⁴⁾ eeuwige straf wordt bedreigd en niet zelden in óéne openbaring dezelfde zaak beurtelings nafaqat en zakāt heet⁵⁾. In de talrijke openbaringen over „zakst”, na de

1) Qor. II: 255, VIII: 3, XIV: 36, LXIII: 10, II: 2vv.; met laatstgenoemde plaats vergelijkte men de Mekkaansche openbaringen: XXIII: 4, LXXXVII: 14, XCI: 9.

2) Qor. II: 211, 216—217; hoezeer ook dit woord soms technische term is, zie men bijv. Qor. III: 15. Vergelijk nog III: 128, IX: 99—100.

3) Qor. III: 86. Uit zulke plaatsen ziet men duidelijk hoe ook in den Islām vooral de losheid van aardse schatten wegens de zekerheid, dat de ware schatten bij Allah zijn, uit de zakāt moet blijken. Zie ook hiervoor IX: 99—100 e. a. p.

4) O. a. Qor. II: 255.

5) Zie Qor. II: 263—281. Dat ook wel in Medinische openbaringen (IX: 53 vv., LVII: 7vv.) van nafaqat en infaq voor krijgstoerusting sprake is, mag ons niet

Hidjah gegeven, treedt de algeraeene beteekenis steeds meer op den achtergrond¹⁾ en wordt die iran gave de gewone, zoodat uiterst dikwijls, gelijk ook vroeger wel geschiedde, nevens andere hoofdplichten het geven der zakāt wordt aanbevolen²⁾. Dat deze aanbeveling hier een paar maal meer voorkomt dan te Mekka, verwondert 376 ons niet; het grooter en steeds meer afwisselend publiek, dat Mohammed hier voor zich had, geeft rekenschap van deze zoowel als andere herhalingen, die ons in de orakels na de vlucht vermoeien. Van eene verandering der steeds krachtig aanbevolen deugd in eene belasting kan op grond van deze plaatsen geen sprake zijn. Evenmin volgt zoo iets natuurlijk uit het feit, dat het woord cadaqat (meerv. cadaqat), dat bij de Joden reeds de verschillende beteekenissen had, die we aan zakāt zagen toegekend, voor het eerst te Medina door Allah wordt gebruikt om de hoofddeugd aan te duiden.

Over dit woord een paar opmerkingen. Zijn oorsprong en beteekenis werden boven pag. 12vg. besproken; wanneer we zeggen dat het met zijne verwanten in den Qorān hetzelfde beteekent als zakāt en zijne afleidingen, moeten we toch een paar restrictiën maken. Zóó algemeen als we zakāt soms gebruikt zagen; komen i;adaqat en het werkwoord tacaddaqa (- radaqat doen) in den Qoran nooit voor. Toch bleef van de oudere, ruimen beteekenis iets bewaard, waar bijv. genoemd werkwoord aanduidt: „het afzien, uit religieus motief, van een recht, dat men op anderer leven of bezitting heeft”³⁾. Wel is hier dan toch altijd sprake van het afstaan van een of ander om Gods wil; maar uitsluitend technisch is het woord daarom niet en men kon zelfs Mohammed de woorden in den mond leggen: „Elke goede daad is eene cadaqat”⁴⁾. Gewoonlijk echter heeft ook dit woord den zin van: „zijne bezitting wegschenken om Gods wil” en is dan geheel = zakāt. Nog ééne bijzonderheid zij volledigheidshalve hier vermeld. Eene gave, die men doet om een bepaald doel te bereiken⁵⁾ of (als boete) om eene overtreding of een verzuim

in de war brengen, want 1°. infāq ia uitgeven en kan dus op verschillende wijzen toegepast worden; 2°. die uitgaven voor den oorlog zijn ten slotte ook zakāt.

1) Hoewel zij zich nog meer dan eens vertoont in het werkwoord zakkā voor: rechtvaardig maken of verklaren; zie de boven pag. 370 aangehaalde plaatsen.

2) Men zie Qor. IV: 7, 160; V: b0; IX: 18, 72; XXII: 78; XXIV: 37, 55; XXXIII: 3*; LVIII: 14; LXXIII: 20.

3) Qor. I: 280 het „schenken” van uitgeleend kapitaal; IV: 94 het „schenken” van den bloedprijs voor een verslagen familielid; V: 49 het afzien van het jus talionis.

4) Zie Baidhawi op Qor. IV: 94. Eene andere traditie, geciteerd bij Zarqani I: 49 zegt: „wanneer de moslim uitgaven doet voor zijne familie, dat is hem eene cadaqat.”

5) Qor. LVIII: 13—14 vergelijk IV: 114. Mohammed hief namelijk eenigen tijd van de geloovigen, die hem wilden spreken, eene cadaqat als entreegeld; om de ergernis, die het gaf, moest hij het spoedig afschaffen.

377 **goed te maken**¹⁾ heet nooit **zak** at, steeds cadaqat. Overigens dekken beide woorden elkaar in de Openbaring volkomen²⁾; de moslimsche schrijvers weten dit trouwens zeer goed.

In geen der nu behandelde openbaringen een spoor van regeling eener belasting; nergens ligt zelfs de geregelde heffing van zakat ook maar als onderstelling ten grondslag. En toch bedoelen de moslims zulk een overgang, waar zij gewag maken van een tijd, toen de zakāt tot fardh (wettelijke verplichting) gemaakt werd, zooals zij zelve duidelijk zeggen. Zij kunnen dan ook dien overgang slechts vastknoopen aan een paar Qorīnverzen, die volstrekt geene bijzondere bepalingen bevatten³⁾ of ook op een bepaald geval betrekking hebben⁴⁾. Wijselijk nemen zij daarom aan, dat die belasting in den Qoran slechts algemeen aangeduid en alleen door de sonnat nader geregeld is⁶⁾.

Eene belangrijke wet, door Mohammed ingevoerd zonder dat de openbaring die ergens als bestaande onderstelt, zonder dat het jaar der invoering met zekerheid is overgeleverd! Wie daaraan twijfelt, is nog geen scepticus. Zou wellicht de verandering der hoofdeugd van de geopenbaarde godsdiensten in de inkomstenbelasting der moslims niet plotseling, maar allengskens en bijna ongemerkt tot stand gekomen zijn? Mijn recht om die vraag bevestigend te beantwoorden, zal niemand mij betwisten, die met mij Mohammeds verhouding tot de volgende drie voorname artikelen van de later geldende zakatwet heeft nagegaan:

1°. De zakātplichtigen. Slechts hij, die zeker minimum bezit, wordt naar den fiqh als zakatplichtige beschouwd. Werkelijk is de bepaling dezer minima de eenige, die de overlevering zonder aarzelen aan den profeet zelve toeschrijven durft⁸⁾.

378 Maar deze traditie is onecht; dit beweer ik niet slechts op algemeene gronden, maar omdat openbaringen zoowel als andere over-

1) Qor. I I : 192 wegens het scheren van het haar eens mohrim; I X : 104—105 als boete voor het thuisblijven van eene expeditie tegen de Byzantijnen.

2) Men zie Qor. I X : 76, 80; XXXIII : 35; LVII : 17; LXIII : 9 en het boven geciteerde I I : 263—281, waar cadaqat = zakāt = nafaqat dooreen gebruikt worden.

3) Namelijk de talrijke plaatsen, waar eenvoudig, evenals vóór de vlucht, bevolen wordt: „geeft de zakāt”; zie bijv. Badjoeri I : 441.

4) Qor. I X : 104—105 welke plaats, zelfs onhistorisch opgevat, geen enkel speciaal voorschrift zou bevatten.

5) Badjoeri t. a. p.

6) Traditie van Aboe Sa'ied ai Chodri (Qastalani I I I : 44—45), waar 5 kameelen, 5 kameelvrachten (dadels of gerst) en 5 ons (zilver) als zakātplichtig minimum wordt vastgesteld. De traditiën van Bochari haal ik alle uit Qastalani's commentaar aan; men kan ze in andere uitgaven gemakkelijk in het „boek van de zakāt” vinden. Men ziet, dat de overlevering de zakāt ook van verborgen goederen als eene instelling van Mohammed beschouwt.

leveringen het bewijzen. Op de vraag der geloovigen, wat zij moeten weggeven, antwoordt de Qorān eenmaal¹⁾: „uw overvloed” d. i. al wat gij missen kunt; in eene andere openbaring²⁾ uit het laatste jaar van Mohammeds leven (waardoor latere afschaffing minstens onwaarschijnlijk wordt) bedreigt Allah met eeuwige straf hen, die schatten vergaderen aan goud of zilver. Dat men zich later over dergelijke openbaringen heenzet³⁾ door de kunstmiddelen van zinsverdraaiing of ook de leer, dat zij later afgeschaft zijn, mag ons niet op het dwaalspoor brengen: te minder, daar de overlevering zelve ons leert, dat zeer ernstige volgelingen van Mohammed, die steeds met hem waren en dus op de hoogte moesten zijn, van geen der beide uitvluchten wilden weten. Aboe Dzarr, een der oudste aanhangers van Mohammed, veroordeelde ten sterkste de weelde, die, toen de Omajjadenpartij met Othmans chalifaat aan het roer kwam, dagelijks toenam en beriep zich daarvoor op de zooveen genoemde Qorānplaatsen zoowel als op een gezegde van Mohammed. Deze had hem namelijk op zekeren avond naar den berg Ohod ge-
 37) wezen, zeggende: „als ik de grootte van dien berg aan goud bezat voorwaar ik gaf het alles weg op drie dinars na^{vrij}). Van Aboe Dzarr heet het dan ook in zijne biographie⁵⁾: „zijne leer was, dat het den mensch verboden is, meer te verzamelen, dan wat hij noodig heeft” Dus hebben we ons Mohammed voor te stellen als een askeet, die allen eigendom veroordeelde? Neen, althans niet gedurende zijn geheele leven; maar wanneer een zijner beste aanhangers eene bedreiging, door hem in toorn den gierigaards naar het hoofd geslingerd, ook na Mohammeds dood zoo streng kon opvatten, dan is het

1) Qor. II: 216-217.

2) Qor. IX: 34.

3) Men betreft namelijk alle teksten in Qoran en hadieth, waarmede men geen weg weet, op de vrijwillige zakāt of acht ze afgeschaft sedert invoering der wettelijke, zie Qastalani I: 26 regel 2 v. o., 27 regel 12 v. o. Ook Qor. IX: 34, waar omnium consensu het bezit van schatten strafbaar wordt gesteld, acht Chalid ibn Aslam afgeschaft, ofschoon het tot de jongste Qorānstukken behoort; Ibn Omar behelpt zich met de uitvlucht dat schat hier beteekent: hetgeen, waarvan geen zakāt is opgebracht!! Zie Qastalani I: 11. Volgens eene overlevering zou Mohammed gezegd hebben: „wie een stuk goud of zilver voor zich houdt, hij zal er mee gebrandmerkt worden” (Baidhawi op Qor. IX: 34).

4) Qastalani I: 13—15.

5) Nawawi, Tahdzib ed. Wüstenfeld pag. 175. Dat ook Ali, Dhahhāk en anderen tot deze meening overhielden en het bezit van alle onnoodige zaken doemwaardig achtten, wordt uitdrukkelijk geleerd Zarqani I: 53. Aan Ali wordt de uitspraak toegeschreven: „4000 dirhems en daar beneden (mag men) tot eigen onderhoud (bozitten); wat daarboven gaat, is verboden schat.” (Baidhawi op Qor. IX: 35).

ondenkbaar dat deze algemeene wetten omtrent de zakāt gegeven zou hebben, zooals die later vigeerden. Aboe Dzarr had in Syrië vele aanhangers, zoóvele, dat de Omajjaden hem gevaarlijk achtten voor hun gezag. Waarom hielden ze hem de onwraakbare bepalingen van Mohammed niet voor, om zich te rechtvaardigen? Zij banden hem uit hunne provincie en legden hem het stilzwijgen op¹⁾. Tegen de minimum-bepaling door Mohammed strijdt evenzeer eene overlevering²⁾, volgens welke hij eeuwige straf voorspelde aan hem, die niet door gaven, hoe gering dan ook, al was het niet meer dan een stukje dadel, aan de hei trachtte te ontkomen! En ondubbelzinniger kan het niet, dan waar hij zeide: „op iederen moslim rust de plicht der çjidaqat”³⁾.

Men versta mij wel; ik zou niet gaarne instaan voor de echtheid van al deze traditiën; liever ze beschouwen als exponenten van de meeningen dergenen, die ze mededeelden en verbreidden dan van 380 de eischen, door Mohammed gesteld. Maar dit leeren ze ons, dat zijne tijdgenooten en vrienden na zijn dood alléén hierover oenstemmig dachten, dat de zakāt—çadaqat een hoofdplicht der moslims was; terwijl zij op de vraag: wie zich feitelijk van dien plicht te kwijten hadden, hemelsbreed verschillende antwoorden gaven. En daarmee is de onderstelling, dat de godsgezant zelf den niçab (zakātplichtig minimum) bepaald zou hebben, geoordeeld.

2°. De rechthebbenden op de zakāf. Ook hierover zijn de fiqhboeken, zooals bekend is, zeer nauwkeurig niet alleen, maar leiden zelfs hunne bepalingen uit Allahs eigen woorden af. We zullen zien, met welk recht. We merkten vroeger op, dat al zijn uit den aard der zaak onverzorgden de eersten, aan wie men pleegt te geven, het er bij de zakāt toch minder op aankomt aan wie men geeft, dan dát men weggeeft en daardoor toont in vertrouwen op Allahs heil los te zijn van aardsche schatten.

In den Qorān⁴⁾ zoowel als in de overlevering⁵⁾ worden meermalen ouders, bloedverwanten, weezen, armen, reizigers, bedelaars, slaven opgesomd als degenen, aan wie men zijne gaven moet uitreiken, maar bovendien schrijft de traditie den profeet ondubbelzinnig

1) Qastalani t. a. p.

2) Qastalani III: 22.

3) Traditie van den bekenden Aboo Moesa al Asj'ari bij Qastalani III: 43. De commentator tracht den duidelijken zin dezer woorden, onhandig genoeg, weg te redeneeren door te zeggen dat de profeet hier niet eigenlijk bevelen, meer aanbevelen wil!

4) Qor. II: 172, 211 e. a. p.

5) Qastalani II: 62—63.

uitspraken toe¹), volgens welke men niet te zeer behoeft te onderzoeken of zij, die van de godsdienstige mildheid genieten, dit juist noodig hebben of verdienen: ʕadaqat aan rijken, dieven en hoeren zelfs kan Gode welgevallig zijn; immers, zoo merkt de commentator aan, niet op het resultaat, maar op de nijjat, de bedoeling van den gever komt het aan. Wie bij zulke uitspraken onderscheidt tusschen de wettelijke en vrijwillige zakât, begaat natuurlijk een anachronisme, zooals zelfs Aboe Haniefa inzag²).

Nu hebben echter zonder twijfel Mohammeds tijdgenooten aan hunne ʕadaqats niet altijd zelve eene bepaalde bestemming gegeven, maar vaak hunne gaven ter beschikking van Mohammed gesteld, om daarmee naar goedvinden te handelen. En hij moedigde dit zeer aan; in de zeven jaren van moeitevollen strijd tegen den Mekkaanschen vijand ontbraken hem maar al te dikwijls de noodige middelen, om dien met kans van slagen voort te zetten en onophoudelijk bezwoer hij de geloovigen bij hunne zaligheid, de 3*1 deugd te beoefenen, te geven. Telkens weer wordt den gierigaards en lauwen geloovigen verweten — niet dat er zoovele onverzorgden zijn, maar — dat zij niet genoeg vadaqats ter beschikking van Allahs gezant stellen, om die op Allahs weg te besteden. Van daar dat hij eens, in arren moede, tot het heffen van entree-ʕadaqats van zijne bezoekers de toevlucht nam³); dat hij zijnen vrouwen eens beval ʕadaqat te geven, al was het ook van hunne lijfsieraden⁴); dat hij zich tot al te sterke veroordeeling van allen rijkdom liet verleiden⁵). Maar velen konden zich maar niet denken, dat de godsdienst hun zulke eischen stelde, dat men voor zulke doeleinden geven moest; voortdurend twistte men daarover⁶); het scheen, alsof niet de nietigheid van aardschen rijkdom thans tot veelheid van gaven leiden moest, veeleer zijne noodzakelijkheid voor de krijgskas, die Mohammed beheerde. Eene openbaring besliste de zaak⁷): wegens de oneenigheid over het doel der godsdienstige gaven, zegt Allah, zal de zaak door mijne uitspraak vaststaan: een achttal categorieën van personen worden genoemd, voor wie de gewijde gaven: ʕadaqat hier genoemd⁸), bestemd zijn. Natuurlijk

1) Qastalani III. 26.

2) Qastalani t. a. p.

3) Qor. LVIII: 13-14.

4) Qastalani HI: 47.

5) Qor. IX: 34.

6) Qor. VIII: 58.

7) Qor. VIII: 58-60.

8) Ook dit is opmerkelijk, dat niet de in zoovele openbarigen voorkomende term zakât, die later de officieele naam voor de belasting werd, maar dát woord

zijn die cadaqat bedoeld, die men ter beschikking van den profeet stelde; over andere twistte men niet. Natuurlijk wordt hier niet gedacht aan eene verdeeling der gaven in 8 gelijke deelen, zooals sommige rechtsgeleerden dit later wilden, evenmin als in andere openbaringen, waarin reeds tevoren een aantal categorieën genoemd werden, aan welke men de gaven moest doen toekomen¹⁾. Maar wat onderscheidt dan eigenlijk dit orakel van die andere? Allóón dit, dat hier ook de strijders voor de heilige zaak volgens Allah „bedeeld" mogen worden.

82 Daarover liep dus de twist; deze besteding der gaven maakte juist de bedeelingskas van Mohammed zoo dikwijls leeg²⁾ en de gevers minder geneigd, deze leemten aan te vullen. Van eene belasting kan men hier in zooverre spreken, als Mohammed te Medina de beoefening der hoofddeugd te minder aan *den* eigen aandrang overliet, naar mate de kas schraller voorzien was. Bedreigingen en vervloeking en werden hun niet gespaard, die de weldadigheid meer op de gewone wijze bleven beoefenen; zoo gaven dan velen, omdat zij het niet durfden laten en werd reeds dikwijls, voor het oogeblik althans, aan de gave meer waarde gehecht, dan aan de gezindheid.

Maar onder degenen, die van de cadaqat ontvangen, worden ook genoemd „zij, die daarover zijn aangesteld"; dit doet toch aan eene fiscale behandeling denken. In zekeren zin had die ook plaats, maar alleen waar het volstrekt noodig was om *iets* te ontvangen. Het was in den tijd, toen de zakat reeds meer als een uiterlijke plicht dan als blijk der gezindheid werd opgevat, dat Mohammeds heerschappij zich allengs uitbreidde over vele Bedowienestammen. Voor een deel traden dezen, althans in naam, tot het geloof toe en leerden dus ook de „mildheid" als hoofdplicht kennen. Nu kwam het echter in deze moeilijke dagen met Mohammeds inzichten en de behoeften der krijgskas het best overeen, dat de blijken van die mildheid der nieuw bekeerden vooraf naar Medina gezonden werden. Op zulke], vaak ver afgelegene stammen kon hij niet telkens een beroep doen, ais dit noodig bleek; bovendien waren de meesten hunner zonder zachten dwang niet te bewegen tot het geven van (cadaqāt) hier gebruikt wordt, dat later in den fiqh speciaal de vrijwillige gaven aanduidt. Tijdens het uitvaardigen der opeubaring bestond echter dit verschil, zooals wij weten, niet.

1) Qor. II: 172, 211 e. a. p. Trouwens de meeste faqiehs verklaren het ook niet óp deze wijze.

2) Immers voor tochten, waarbij geen buit van beteekenis te behalen viel of behaald werd, moest Mohammed zijne meer roof- dan strijdlustige Bedowien **„bedoelen"; anders bleven zij thuis.**

zaken, waarvoor zij niets terug ontvingen, want hun geloof aan de afrekening met Allah was zwak¹⁾). Met zulke stammen sloot Mohammed daarom verdragen, die hunne verhouding tot den jongen moslimschen staat regelden; gewoonlijk waren deze het resultaat van besprekingen met stamhoofden, die zich kwamen onderwerpen. Daarbij werd dan o. a. bepaald, hoe vele kameelen of schapen zij jaarlijks voor de door Mohammed bestuurde kas als „gaven" zou-
38:* den afleveren aan een daartoe te zenden, of uit hun midden aan te stellen ambtenaar. Wel was men hier verre van den tijd verwijderd, toen Allah eene (cadaqat zonder de daarbij behorende gezindheid als ijdel werk beneden eene beleefde weigering stelde²⁾); maar nood breekt wet: de eenmaal begonnen strijd moest voortgezet worden en eischte vele uitgaven. Voor zulke stammen nu was wel de zakat van den aanvang af eene belasting en bestonden er -- wel geene reglementen, maar toch — zekere overeenkomsten, die de minimale openbaringen hunner mildheid per jaar vaststelden. In zooverre kunnen we dus de traditie laten gelden, dat de zakat omstreeks het jaar 9 een wettelijk voorschrift werd. En zoo moest het natuurlijk overal gaan, waar geheele bevolkingen in naam bekeerd, feitelijk slechts onderworpen werden; daar maakte het ontbreken der gezindheid, die tot cadaqat aanleiding geeft, reglementen noodzakelijk.

Maar bij Mohammeds leven ging de regeling niet verder dan hoog noodig was. In sommige onderworpen streken bleef de zakāt, door de gegoede bewoners gegeven, voor de behoeftigen hunner provincie bestemd³⁾; en verschillende overleveringen⁴⁾ bewijzen hoe na Mohammeds dood echte geloovigen, zelfs familieleden van den profeet, zich volkomen bevoegd achtten (binnen de ruime grenzen, door de Openbaring gesteld), zelve hunne zakāt te besteden, naar het hun goeddacht. Wetten waren voor de onmondigen.

3°. Aan de zakat onderworpen goederen. Niemand, die mijn betoog tot hiertoe heeft gevolgd, zal wel de mededeeling verwachten, dat reeds Mohammed vijf soorten van bezitting⁵⁾) als zakāt-

1) Qor. IX: 99-100.

2) Qor. II: 263 vv.

3) Zie de instructie, die Mohammed in zijn laatste levensjaar aan Mo'adz, den bestuurder van Jemen, medegaf (Qastalani 111: 54).

4) Ibn Abbās kocht voor hetgeen hij als zakāt afzonderde slaven vrij of onderbeteunde arme hadji's; Hasan van Ba'ra leerde uitdrukkelijk dat de 8 in den Qorān genoemde categorieën slechts aangeven, op welke vergoehillende wijzen men zijne zakat kan besteden. Qastalani III: 64—65.

5) Zie van den Berg, Moh. Recht. 2e druk bh. 44 en de handboeken van den fiqh.

plichtig zou hebben aangewezen. Maar ook de meening door
 384 Dr. Juynboll¹⁾ en Prof. van der Lith²⁾ uitgesproken» als zou Mo-
 hammed de zakāt tot vee en veld- en boomvruchten bepaald en
 Omar die tot de „verborgen goederen" hebben uitgebreid, mist allen
 grond; beide meeningen worden door moslims niet voorgestaan en
 door de historie Weersproken. In Mohammeds tijd gaf ieder wat
 hij te geven had; niets was uitgesloten, niets ook bijzonder aan-
 gewezen. „Geeft goede zaken van hetgeen gij gewint en van
 hetgeen wij voor u uit de aarde doen voortkomen"³⁾ zegt Allah.
 Met „hetgeen gij gewint" zal hier toch wel handelswinst bedoeld
 zijn, zooals Bochari⁴⁾ terecht inziet. Talloos zijn de plaatsen, waar
 het doen van gaven „uit zijne bezitting" bevolen wordt, zonder
 eenige nadere beperking. En die bezitting bestond toch bij een
 groot deel van Mohammeds toehoorders uit hetgeen later „verborgen
 bezitting" heet. Goud en zilver eischte Mohammed soms van de
 gelukkige bezitters⁵⁾ en groote geldsommen stelden vaak, naar de
 traditie, de geloovigen te zijner beschikking⁶⁾. Mohammeds vrouwen
 gaven eens, op zijn bevel, daar zij niet anders hadden, hare* oor-
 en halssieraden als-cadaqat⁷⁾ en de bewoners van Jemen zonden
 in het laatste jaar van Mohammeds loven, kleedingstukken als
 cjadaqat naar Medina, omdat dit hun het gemakkelijkst viel⁸⁾. Wat
 men zooal tot de vrome gaven rekende, die elk moslim moest doen,
 wordt aardig geïllustreerd door eene traditie⁹⁾, die Mohammed eene
 hevige strafbedreiging in den mond legt tegen hen „die van hunne
 kameelen niet geven wat recht is", hetgeen nader verklaard wordt
 door de opmerking, dat tot dit „recht" o. a. behoort het melken der
 385 kameelinnen bij het water, waar immers steeds behoeftigen aanwezig
 zijn, wien men van'de melk hun deel moet geven. Moge al in de
verdragen, die Mohammed in zijn laatsten levenstijd met Bedo-

If Indische Gids 1880, I: 185.

2) Gids, Augustus 1882, pag. 214 v.

3) Qor. II: 269.

4) Qastalani III: 43. Wel zouden volgens eene andere traditie Aïsja en Ibn
 Abbas geleerd hebben: „vau koopwaren geen zakāt"; maar anderen zeiden: „de
 profeet beval ons steeds zakāt te geven van hetgeen we ten verkoop gereed
 maakten" (beide tradd. Zarqani II: 52). Beiden hebben in zekeren zin gelijk:
 1°. de later wettelijk geregelde zakāt schreef de profeet zoomin van koopwaren
 als van iets anders voor; 2°. zakāt van alwat men bezat, dus voor kooplieden
 van koopwaren, was in zijn tijd een hoofdplicht aller moslims.

5) Qor. IX: 34.

6) Zie de traditiën bij Baidhawi op Qor. IX: 80.

7) Traditie bij Qastalani III: 47.

8) t. a. p. pag. 46.

9) Qastalani III: 9.

wienenstamraen sloot, meestal van vee en dadels sprake zijn geweest, anderen eiscbte hij andere bezittingen met denzelfden nadruk af.

Wil men gaarne die gaven, die Mohammed in de laatste jaren in tijd van nood allen geloovigen afdwong in naam van Allah, (ter onderscheiding van de vroeger alleen vrijwillige gaven, waarbij de gezindheid hoofdzaak was) de verplichte zakât noemen, ik heb er niet tegen. Maar dan behoorden tot die belasting goud, zilver, lijfsieraden, Zuid-arabische manufacturen zoowel als vee, dadels en gerst; terwijl men niet van hare invoering, maar van den langzamen overgang der gave in eene opbrengst raag spreken. En bij moslims van den echten stempel bleven natuurlijk die beide zaken één en onverdeeld. Van het latere stelsel geen zweem.

Geheel in overeenstemming met deze resultaten is de groote onzekerheid, die ten opzichte van deze instelling kort na Mohammeds dood heerschte. Zulke zaken ziet men maar al te dikwijls over het hoofd, daar zij in den Islam gewoonlijk spoedig door algemeen geldende regels verdrongen zijn; maar juist de getuigenissen omtrent verdeeldheid over gewichtige zaken, getuigenissen voor ons in de traditieverzamelingen bewaard en aan het oog der moslims door vrome uit- en inleggers onttrokken, werpen het meest verrassende licht over het ontstaan der instellingen van den Islam.

Vele Bedowienien vielen van liet geloof af, toen de Godsgezant was gestorven; maar ook onder degenen, die hieraan, althans voor het uiterlijke, getrouw bleven, waren er die verdragen omtrent jaarlijkscho opbrengsten beschouwden als met Mohammed gesloten en door diens dood afgeschaft¹⁾. Hield men hun nu eene blijvende regeling van eene wettelijke zakât voor? Integendeel; vele geloovigen van onverdacht allooi en groote zaakkennis, met Omar, den grooten ijveraar, aan het hoofd, waren van dezelfde meening en hielden dwang in dezen voor ongeoorloofd²⁾. Wie aan Allah gelooft en de

386 (calat doet, zoo spraken zij, diens bezitting moet ons een onaantastbaar heiligdom zijn; alleen vijanden van den Islâm wilden zij bestrijden. Het geven van cadaqats bleef in hunne oogen eene deugd, die slechts in vrijheid beoefend kon worden. Had de profeet in tijden van nood bijzondere maatregelen genomen — men had *geen* recht die te veroordeelen, maar ook niet om ze na te volgen. Maar de onverzettelijke Aboe Bekr stond hier eene meer practische politiek voor: „ik maak geen onderscheid tusschen qalat en zakât", zeide

1) Beladzori pag. 94.

2) Beladzori t. a. p.; Qastalani lil: 6vv.

hij; „wie mij ook maar een geitje weigert, dat hij aan Mohammed placht te geven, dien zal ik bevechten". De praktische eischen van het oogenblik deden deze politiek van de daad zegevieren; de vredespartij gaf toe en hiermede was het eens voor goed beslist dat voortaan hij, die moslim werd, niet slechts den plicht der mildheid te betrachten, maar zakāt te betalen zou hebben. Niet de weinige weifelende stappen, door den profeet in deze richting gedaan, maar de stormpas van den eersten chalief besliste het pleit. Hij is ook de eerste, van wien ons een algemeen zakatreglement is overgeleverd, dat, na de onderwerping der muiters door hem aan de bestuurders der provinciën als instructie werd meegegeven. Dit was zijn werk, ook al diende hem wellicht de hoofdinhoud van een of meer der oudere verdragen als grondslag der regeling¹⁾. Dit reglement werd niet alleen in Arabië ingevoerd, maar ook in de andere landen, die nu spoedig voor den Islam veroverd werden en het bevat in hoofdzaak de nog geldende bepalingen omtrent de zakiitplichtige minima en de op te brengen hoeveelheid van verborgen bezittingen zoowel als van vee. Zooals wij boven opmerkten, 387 bleven in den aanvang deze zakatwetten nog alleen toegepast op de „onmondigen", hen, die niet geheel uit eigen beweging moslims geworden waren. Door de snelle vergroting van het rijk van den Islam en de daarmee samenhangende centralisatie van het bestuur werden in de practijk uitzonderingen onmogelijk, algemeene toepassing weldra noodzakelijk.

De spoedig veldwinnende schoolsche behandeling der moslimschc plichtenleer (fiqh) als een vak onderwierp ook de zakātbepalingen

1) Dit reglement vindt men o. a. Qastalani 111: 51; in de beide algemeen gebruikte traditie verzamelingen van Bochari en Moslim wordt alléén van deszelfs uitvaardiging door Aboe Bekr gesproken. In andere traditieverzamelingen wordt het wel eens de cadaqatbrief van Omar genoemd (b. v. Malik bij Zarqani 11: 55 vv.); waar dit geschiedt, wordt het reglement echter niet aa[^] Omar, maar aan den profeet zelve togeschreven. Deze stelde het op, maar hield het bij zich zonder het uit te vaardigen; dit deed voor het eerst Aboe Bekr en na hem Omar. Dat dit legende is, behoeft geen betoog. Maar ware het historisch, dan zou het, gelijk men ziet, nog niets bewijzen van uitbreiding der zakāt door Omar. De wettelijke koopwarenzakāt wordt voor het eerst behandeld in eene traditie, die op Omar 11 teruggaat, zonder te leeren, dat deze haar voor het eerst invoerde. Zonder autoriteit wordt hierbij gevoegd, dat reeds Omar I dezelfde maatregelen in Aila toepaste; maar aangenomen de juistheid dezer overlevering, is 1°. Omar I dan toch niet de eerste geweest, die van koopwaren (laat staan van andere „verborgen goederen") zakāt hief, en 2°. is de regeling der belasting in een havenstadje geheel iets anders dan eene belangrijke uitbreiding der zakāt. Ik vermoed, dat de meening over bedoelde hervorming door Prof. van der Lith on Juynboll uitgesproken, berust op verwarring met de regeling van den charād̄j.

aan de casuïstiek en bracht de systematisering der allengs aangroeiende stof mede. Den gang dezer zaken en de talloze verschillende beslissingen, die in den eersten tijd over bijna alle vragen zonder antecedent werden gegeven, leert men het best kennen door bestudeering der traditieverzameling van Malik. Zoo wordt het eenvoudig verklaard, dat eene eeuw na Mohammeds dood in de scholen reeds de meeste zakatvoorschriften golden, die wij nu nog in de fihqboeken vinden en die door van den Berg in het algemeen juist zijn weergegeven.

Over de zoogenaamde zakat alfitr kan ik kort zijn. Volgens een traditie van Abdallah ibn Omar¹⁾ zou Mohammed in de vastenmaand van het jaar 2 verordend hebben, dat zij die daartoe in staat zijn, ouden en jongen, mannen en vrouwen, vrijen en slaven, bij het eindigen der vasten elk 4 modd van de toen te Medina gewone levensmiddelen: dadels of gerst zouden uitdeelen aan de behoeftigen. Men mag er aan twifelen, of de profeet hiervan wel eene wet gemaakt heeft²⁾; of niet het zoo natuurlijke gebruik om vooral bij een feest, vooral bij dit feest, milde gaven den armen ten goede te doen komen, eerst later door de alles aangrijpende reglementeersucht tot bindend voorschrift is gemaakt. Toen dit eenmaal geschied was, streed men natuurlijk over de vraag of men ook andere levensmiddelen, dan die de overlevering noemt, mag uitdeelen; of de hoeveelheid steeds 4 modd zou bedragen dan wel afhangen van de duurte der eetwaren.

Elke der beide meeningen kan zich op achtbare autoriteiten beroepen, maar de bepalingen, door van den Berg medegedeeld, behielden het terrein. Onverklaarbaar is mij de uitspraak van Dr. Juynboll³⁾, dat deze zakat juist $\frac{1}{300}$ van de gewone bedraagt: het zijn toch twee ten eenen male onvergelykbare grootheden. De hoegrootheid der ééne belasting hangt alléén af van het aantal zielen, waaruit een gezin bestaat, die van de andere uitsluitend van hetgeen de belastingschuldige bezit.

Men ziet alweer aan de ontwikkeling dezer instelling, dat de geschiedenis andere wegen gaat, dan die de menschelijke logica haar soms zou willen aanwijzen. Omstandigheden, die niets met het

1) Qastalani I II : 95 vv.

2) Zelfs later hielden wel is waar zeer velen (o. a. de meeste Sjaffi'ieten) deze instelling voor fardh; naar anderen (o. a. de Hanafieten) gebruiken het minder sterke wādjb; de Malikieten achten haar slechts eene sonnat en enkele geleerden gingen zoover, dat zij de geheele pitrah door de wettelijke zakat afgeschaft achten. Zie Qastalani t. a. p.

3) Indisohe Gids 1880, 1: 188.

oorspronkelijk karakter der zakāt noch met Mohammeds denkbeelden te doen hadden, ontwikkelden deze instelling op eene wijze, zooals niemand dat te voren ook maar had kunnen vermoeden. De moslimsche schrijvers geven dan ook in sommige fiqhboeken wel enkele, zeer sobere algemeene beschouwingen over de zakāt, vastgeknoot aan de vermeende beteekenissen van het woord; maar spoedig gaan zij over tot de eenvoudige mededeeling der voorschriften, die evenmin uit beginselen afleidende als de geschiedenis dit deed. En deze zelfde ervaring doet men op, welke instelling van den Islām men ook in hare wording gadeslaat.

Over de vasten wil ik voor dezen keer slechts opmerken, dat Dr. Juynboll's uiteenzetting der motieven¹⁾ door dezelfde zoowel onmoslims als onhistorische systematiek wordt beheerscht als die 389 van de zakat (en calat). Ook dit nog: de term sahoer, waarvan Dr. J. de weglating aan van den Berg verwijt, wordt door hem verkeerd verklaard²⁾: sahoer is het eten, dat men tegen den morgen, dus om zich voor de beginnende vasten te sterken, gebruikt; hetgeen men ter verbreking van de vasten neemt, heet fatoes³⁾.

Ook omtrent de vijfde zuil, den hadj, wil ik kort zijn. Dat er moslims zijn, die bij het offeren te Mina of ook bij den naam der plaats, waar dit geschiedt, aan Molech denken, houd ik voor onmogelijk; daar mij geen naam, die op Moloekat⁴⁾ gelijkt, voor bedoelde offerplaats bekend is, zou ik eerder geneigd zijn, deze mededeeling voor onjuist te houden.

Het heeft reeds meermalen het onderwerp van vruchteloze discussien uitgemaakt, of onze regeering de godsdienstvrijheid zou schenden door maatregelen te nemen ter beperking van den hadj, hierin bestaande, dat men van candidaat-hadji's het bewijs van voldoende middelen vordert en bij gebreke hiervan hunne hadjreis niet als godsdienstplicht beschouwt. Dat men hiertoe volkomen recht heeft, bewijzen o. a. de volgende plaatsen aan een, ook in Indië bekend, Sjafi'itisch rechtsboek ontleend:

Ais iemand b. v. te Qairo niet reeds op 27 Sjawwāl de middelen bezit, om zich bij de dan vertrekkende groote hadj karavaan aan te

1) Indische Gids 1880, I: 188 vv.

2) t. a. p. blz. 191.

3) Men zie o. a. Badjoeri I: 75, 497—498.

4) Bijdragen 1882, pag. 271. [Moloekat is de Javaansche uitspraak van het Arab. mal ā'ik at, engelen].

sluiten, maar die een of meer dagen later verwerft: zoo is hij „tot den hadj niet verplicht; neen, deze is hem harām (wettelijk verboden), wanneer hij het zeker of ook maar waarschijnlijk acht, dat daaruit voor hem nadeel zou voortvloeien"¹⁾.

Tot de voorwaarden van het „wettelijk noodzakelijk zijn" van den hadj behoort, dat de hadji voldoende provisie heeft om meê te nemen; „ontbreekt hem deze, en zou hij den hadj willen doen in vertrouwen op hetgeen hij al bedelende zou verkrijgen, zoo wordt dit als makroeh (afkeurenswaardig) beschouwd"²⁾. Ook de reis 390 moet volkomen veilig zijn; is onveiligheid waarschijnlijk of staan de kansen ook maar gelijk, dan is de hadj verboden³⁾.

Alvorens van den eigenlijken fiqh af te stappen zij hier nog een bezwaar besproken, dat in het Augustusnummer van de Gids⁴⁾ door Prof. van der Lith en elders vroeger door Dr. Juynboll is ingebracht tegen van den Bergs behandeling van het erfrecht. Niemand, die het bovenstaande las, zal mij verdenken van minachting der historische methode. Wie het bestaande moslimsen'e erfrecht wil leeren kennen niet alleen, maar in zijn ontstaan verklaren, zal dus daarop dezelfde methode hebben toe te passen, die wij boven ter verklaring van de zakāt aanwendden; hij zal zich rekenschap moeten geven van den oorspronkelijken zin der wel is waar weinige, maar uiterst moeilijke Qorānverzen, die op dit onderwerp betrekking hebben, verzen, waarover reeds onder de oudste moslims verschil van meening bestond. Gegevens der moslimsche overlevering omtrent de „heidensche adat" in dezen zal hij eerst na uiterst behoedzame kritiek en toetsing aan de historische werkelijkheid mogen gebruiken. Dan zal hij verder de ontwikkeling van Mohammeds gebrekkige regeling tot het tegenwoordige systeem door ernstige studie van den hadieth op het spoor moeten komen. Eerst zoo verkrijgt men iets, dat op verklaring gelijkt. Of dit onderzoek zou leeren, dat de oudarabische adat de vrouwen van de erfenis uitsloot en alleen de zoogenaamde aḥabats liet erven⁵⁾, betwijfel ik ten sterkste. Voorloopig steunt deze meening alleen op het feit, dat de Qorancommentaren, die zich van de historische verklaring gewoonlijk zeer gemakkelijk afmaken en vooral voor den tijd der onwetendheid geene dwaasheid te dwaas vinden, bedoelde verzen

1) Badjoeri I: 529 reg. 6vv.

2) Badjoeri I: 526 reg. 2 vv. Vergelijk ook de Qorañcommentaren op II I: 193.

3) Badjoeri I: 522 reg. 6 v. o., 528 bovenaan.

4) Bladz. 215, 219 v.

5) Aldus Prof. van der Lith. t. a. p.

ontstaan achten naar aanleiding van eene **klacht**, bij den **profeet** door eene vrouw ingebracht. Deze achtte zich namelijk door den broeder van haren man, welke laatste in den rampzaligen slag bij Ohod gevallen was, benadeeld, daar hij zijns broeders nalatenschap aan zich getrokken had. Dat was nu zoo, voegen de commentaren er bij, de adat van den tijd der onwetendheid; men liet alleen mannen erven, daar slechts zij tot verdediging van het erfdeel in staat waren.

391 Moeten we die verklaring aannemen? Zijn we zeker, dat in geheel Arabië dezelfde adat heerschte? Wordt misbruik van macht bij zoo uiterst verwarde toestanden als die te Medina in het jaar 625 bestonden, voor ons, gelijk voor de commentaren, het best door de adat der djahilija verklaard? De geheele moslimsche traditie vloeit over van bewijzen, dat de vrouw, tijdens Mohammeds optreden, in Westarabië eene zelfstandige positie had, eene groote rol kon spelen. Dat dit reeds onder de eerste chaliefen anders werd, mag ons oog voor die waarheid niet sluiten. Vrouwen stelden soms belangrijke gaven ter beschikking van den profeet; zijne eerste vrouw, de weduwe Chadiedja, deed vóór haar huwelijk groote handelszaken op eigen hand. Onderstelt dit alles eene adat als waarvan boven sprake was? Men ziet, hier is nader onderzoek noodig; niet dat eene onderstelling zeer ingewikkelde zaken schijnbaar eenvoudig maakt, mag bij ons hare aanbeveling zijn; zij moet bestand wezen tegen historische critiek. Het huwelijks- en erfrecht in samenhang te behandelen, de moslimsche familie in hare ontwikkeling na te gaan — een schoone arbeid voorwaar, maar een, waaraan nog begonnen moet worden!

Terloops wil ik hier nog waarschuwen tegen de beschouwing van alwat men niet in moslimsche fighboeken vindt als afwijking van den Islām. Denkt men dan, dat buiten den Indischen archipel ooit de school het geheele leven heeft beheerscht? Dat de Islam er ooit in geslaagd is van een volk eene vergadering van faqiehs te maken, het oude te vernietigen? Er zijn in andere moslimsche landen meer parallelen te vinden voor de dusgenoemde „afwijkingen van den Islām" in Indië, dan men gewoonlijk meent. Prof. van der Lith¹⁾ zag in het trouwen ten overstaan van een „priester" een speciaal indisch gebruik. Maar in Egypte bijv.²⁾ speelt een faqieh (daar

1) Gids, Augustus 1882 pag. 224 v. Zoo is ook de beschouwing van een wali als paseq om de drie daar opgegeven redenen geen „verkeerde" maar wei een ietwat overdreven „opvatting van moslimsche voorschriften"; te vergelijken ongeveer met het plotseling toepassen der kerkelijke tucht in een land, waar men haar bestaan allengs begon te vergeten.

2) Lane i: 202 vv. (5th edition).

ongeveer = schoolmeester) geheel dezelfde rol bij het huwelijk. Dat wij nu dien man in Indië met den eigenlijk onjuisten naam van 392 priester bestempelen, maakt geen verschil; evenmin het feit, dat het hoofd der moskee, dat in andere landen meestal weinig beteekent, hier door een samenloop van omstandigheden met enkele functiën is belast, die elders anderen ambtenaren ten deel vallen.

Zonder aanspraak te maken op eene ook maar eenigszins volledige behandeling van de „wortelen of grondslagen van den fiqh”¹⁾, waarvoor de tijd nog niet gekomen is, wil ik hier ook over dit onderwerp een en ander mededeelen, dat tot wegneming van gangbare dwalingen leiden kan. Immers bij van den Berg zijn de inleidende beschouwingen, om een zacht woord te gebruiken, uiterst zwak — terwijl men niet altijd kan zeggen dat de door Dr. Juynboll²⁾ voorgestelde veranderingen ook verbeteringen zijn. Eene nauwkeurige studie van Prof. Sachau's opstel³⁾, door Dr. J. zelven aangehaald, had hier menig misverstand kunnen voorkomen; ofschoon ook die lezenswaardige studie ten slotte een dieperen indruk achterlaat van hetgeen voor de moslimsche rechtsgeschiedenis nog te doen dan van hetgeen in dezen gedaan is.

Over den Qorān als eersten grondslag zwijg ik; want al zijn de Gevoelboeken over de soorten van openbaringen en voorschriften en hunne onderlinge verhouding uitvoeriger, het noodige heeft van den Berg daarover gezegd.

Sonnat is *geene* verzameling, ook geene bijzondere soort van overleveringen, maar: een weg, wijze, manier. Dit kan actief of passief opgevat worden: iemands manier is zoowel de wijze, waarop hij pleegt te handelen als ook de wijze waarop het hem gewoonlijk gaat. De wijze, waarop Allah pleegde en pleegt te handelen met geslachten, die zijne gezanten verwerpen, heet in den Qorān bij 393 herhaling: Allahs sonnat⁴⁾, terwijl de „sonnat der vroegere geslachten”⁵⁾ in de openbaring meermalen aanduidt de manier, waarop — de regel, waarnaar zij behandeld worden. Zoo is de „sonnat van den profeet” zijne manier van doen, of, zooals het

1) Ik gebruik hier deze benaming (en niet „rechtsbronnen”), niet omdat ik aan den naam zooveel waarde hecht, maar om aan den ijdelcn woordenstrijd te ontgaan over de vraag of men den qijas wel eene bron mag noemen. Een „wortel” of grondslag is hij zeker en zóo noemen hem ook de moslimsche geleerden.

2) Indische Gids 1879, II : 811 vv.

3) Sachau, Zur ältesten Geschichte des Muhammedanischen Rechts. Wien 1870.

4) Qor. XVII: 79; XXXIII: 62 e. a. p.

5) Qor. VIII: 39, XV: 13 e. a. p.

latere systeem de beteekenis van dezen term uitbreidt; ook die wijze van handelen, die hij tijdens zijn leven aan anderen voorschreef, of ook maar in practijk zag brengen zonder haar af te keuren. Hoe komt men aan de geldigheid van deze „sonnat“, die in het moslimsen spraakgebruik al spoedig zonder meer de sonnat heet?

Nooit gaf de profeet zich zelf eene hoogere plaats dan die van overbrenger van Gods openbaringen en wanneer de ongeloofigen hem verweten, dat er aan hem niets bijzonder goddelijks was, dan antwoordde telkens weer de openbaring dat de gezant „een mensch was ais zij, die van Allah mededeelingen en boodschappen ontving“¹⁾. Zijn eenig wonder was de Qorān en deze was niet zijn werk maar dat van Allah alleen²⁾. En toch was, van Mohammeds eerste optreden als profeet af, zijn gedrag, zijne sonnat, richtsnoer voor zijne kleine gemeente. Het gedrag van een profeet, die zich zelven met nadruk feilbaar noemt, tot wet verheven? Om dit wel te verstaan, bedenke men, dat zoolang Mohammed leefde en zelfs jaren na zijn dood, van systeem, van een logisch ordenen der uit verschillende bronnen en behoeften voortgekomen voorstellingen en voorschriften, in den Islam geen sprake was. Daar woonde in die oudste gemeente veel geloof, veel gezond verstand, veel moed maar weinig of geen wijsgeerige ontwikkeling; die zou later van niet-Arabische zijde komen. Aan eene inconsequentie ergere men zich dus niet te zeer. Het doen en laten der gemeente werd van den aanvang af geregeld door Allahs woord. Maar de openbaringen waren betrekkelijk weinige en in vrij algemeene termen vervat. Qalāt was voorgeschreven: maar hoe? Over de formulieren, die men uitspreken, de houdingen die men in acht nemen moest, bevat de Qorān geen enkel voorschrift. En toch is geene moslimsche instelling ouder en heeft geene zich zoo vroeg in zekere vaste vormen bewogen, als juist de qalāt. Natuurlijk was hier de wijze, waarop Mohammed voorging, van den aanvang af de door allen stilzwijgend erkende wet³⁾. Geene openbaring, geene redeneering was noodig om deze erkenning af te dwingen; de natuur der zaak

1) Qor. XVIII: 110, XLI: 5.

2) Wie niet onbekend is met Mohammeds biografie, weet dat de wonderlegenden uit den tijd na zijn dood dagteekenen.

3) Hoogst eigenaardig is de uitdrukking, die Qor. II: 240 gebezigd wordt. Nadat eenige vrijheid is toegestaan, om wanneer men in gevaar verkeert, do qalāt te doen zooals de omstandigheden het toelaten, wordt den geloovigen op het gemoed gedrukt, in [veilige tijden Allah zoo te verheerlijken als hij het hun geleerd heeft. Hoe leerde Allah hun dit? Natuurlijk alleen door het voorbeeld van Mohammed.

bracht het mede, dat Gods gezant de boodschap, die hij overbracht, voor zoover dit noodig was toelichtte. Aan inconsequentien, gelegen in de practischo onfeilbaarverklaring der daden van een feilbaar mensch, dacht men daarbij niet. En zoo was het op elk ander gebied; de goddelijke openbaring vond hare natuurlijke aanvulling in de wijze, waarop Mohammed in de practijk harer voorschriften voorging. Zoo was de sonnat-annabi wet en regel der gemeente lang voordat zij zelve zich daarvan rekenschap had gegeven en zonder dat Allah of zijn gezant er aan dachten, dit bij wetsartikel vast te stellen. Deze sonnat gold reeds jaren, vóórdat nog iemand haar zelfs had genoemd. Deze naïeve, natuurlijke opvatting bleef bestaan, zoolang Mohammed leefde¹⁾.

Na zijn dood volgde hem één man op, maar de jonge staat werd niet door hem alleen bestuurd. De oude garde der voornaamste „medeutigewekenen\" de aanzienlijksten onder de „helpers\", die Mohammed in den hoogsten nood hadden opgenomen en beschermd, eindelijk ook die aanzienlijke Mekkanen van den ouden stempel, wier bekeering slechts een bukken voor overmacht was geweest en die nu allengs poogden hunne verloren positie in den Islam zei ven te herwinnen — deze drie klassen vormden de aristocratie, die de leiding der zaken in handen had. De meerderheid besliste feitelijk, wie Mohammed in de leiding dier zaken, waarvoor men één hoofd noodig had, zou opvolgen. Maar de invloed van den chaliëf hing bovenal van zijne persoonlijke hoedanigheden af; en meer dan menig naar de regelen der kunst samengesteld parlement op menige
395 Europeesche regeering, oefende deze aristocratie, wier ledental en bevoegdheid door geen enkel reglement bepaald waren, invloed op den gang der zaken. Over allerlei te nemen maatregelen en beslissingen, hoogst belangrijke zoowel als in onze oogen geheel onbeduidende zaken betreffende, ontstonden in den moslimschen staat hevige partijtwisten, waarvan de documenten deels voor ons in de traditieverzamelingen bewaard en door de verklaarders van later tijd te goeder trouw aan den blik der geloovigen onttrokken zijn. Het afdoende argument in zulke twisten was van den beginne af gelegen in het bewijs, dat reeds de profeet zoo gehandeld of beslist had; geen systeem stelde nog Mohammeds bevoegdheid als wetgever vast, maar de geheele gemeente achtte het „natuurlijk\" dat hij, die kon aantoonen Mohammed op zijne zijde te hebben, het pleit

1) Natuurlijk trad te Medina de regelende werkzaamheid van Mohammed meer dan te Mekka op den voorgrond; duidelijk zien we dit o. a. in de talrijke Medinische openbaringen, waar den geloovigen het bevel gegeven wordt „Allah en don gezant te gehoorzamen\".

gewonnen had. Was deze beschouwing reeds eene zonder bewijs aangenomen waarheid toen Mohammed leefde, men kan zich voorstellen, dat zij na zijn dood minder dan ooit kans had betwijfeld te worden; het kan ons zelfs geen oogenblik bevreemden, dat men juist toen ais met den dag meer waarde ging hechten aan de uitspraken van hem, wiens mond nu tot den dag des oordeels gesloten zou blijven. Geen wonder dat bij elk verschil van meening iedere partij trachtte getuigen te vinden voor het feit, dat zij terecht zich op Mohammeds bevel of voorbeeld beriep. Zoo ontstonden overleveringen.

Er behoort eene zekere mate van historischen zin en billijkheid toe om, wetende hoe algemeen het misbruik van deze wapenen in den eersten tijd na Mohammed was, toch het geheel e tweede geslacht van den Islām niet voor eene bende leugenaars en huichelaars te houden. Wanneer men echter telkens in verschillende tijdperken der geschiedenis strijd ziet voeren door middel van pseudopigrapha; daarbij bedenkende dat zulk litterarisch bedrog eigenlijk veeleer eene mode van sommige tijden moet heeten, waarvan ten slotte weinige tijdgenooten dupen zijn; niet vergetende ook dat menig strijder, al was hij zich min of meer bewust van de valscheid van zijn wapen, toch innig overtuigd bleef van het goed recht zijner zaak — dan zal men wellicht ook op dit gebied, meer begrijpende, meer vergeven.

Yoor ons doel is het genoeg, dat zelfs de opervlakkigste lezing der traditieverzamelingen deze waarheid in het oog doet springen: 396 De geldigheid van Mohammeds sonnat stond in het algemeen voor het geslacht, dat na hem leefde, als eene waarheid a priori vast. Maar nu doet zich eene moeielijkheid voor, die toch ook den geloovigen niet verborgen kon blijven. Door zoo bij de beslissing aller vragen Mohammeds handelwijze als norm aan te nemen, ging men verder dan de profeet zelf. Na zijn dood ging men steeds meer belang stellen in kleine, ja kleingeestige onderscheidingen en bepalingen en beriep zich ook daarvoor op zijn voorbeeld. Te recht of ten onrechte, dat kan ons betrekkelijk onverschillig zijn, maar zeker werd Mohammeds sonnat allengs norm ook in zulke zaken, waarin hij zichzelf niet als voorbeeld had gesteld, die hij hoogstens zonder daaraan groot gewicht te hechten, op de eene of andere wijze verricht had. Er zijn ons nog overleveringen bewaard, waaruit blijkt, dat men hierin niet dadelijk zoo ver ging; dat er een tijd was, waarin het gewone gezond verstand nog meer tot zijn recht kwam dan de strenge eischen der latere systematiek zouden gedoogen. Toen vond men nog geen tweestrijd tusschen de aanvaar-

ding, in het algemeen, van Mohammeds voorbeeld als regel en de wetenschap, dat ook hij, als feilbaar mensch, zelfs in godsdienstige zaken zich kon vergissen. Mohammed, zoo wordt op gezag van oen zeer betrouwbaar getuige vermeld, ging eens de zijnen voor bij oene godsdienstoefening (çalat) maar week hierbij eenigszins af van het anders bij zulke gelegenheden door hem gevolgde ritueel. Men maakte hem hierop opmerkzaam; wordt er bij dezen eene verandering in deze godsdienstoefening ingevoerd? zoo vraagde men. De profeet echter deed twee sadjdats (nederwerpingen) om zijn verzuim goed te maken en antwoordde toen: „wanneer in de çalat eene wijziging was ingevoerd, zou ik u dit hebben medegedeeld; maar ik ben slechts een mensch als gij, evenzeer als gij kan ik iets vergeten; wanneer ik eens iets vergeten heb, zoo maakt mij daarop opmerkzaam enz¹⁾”. Wil men bedenkingen maken tegen de echtheid dozer traditie, ik neem niet op mij, die weg te nemen; vraagt men of men waarlijk reeds tijdens Mohammeds leven zich ernstig bezorgd maakte omtrent zoo onbeduidende rituele afwijkingen, ik zou aarzelen bevestigend te antwoorden. Maar zelfs wanneer
397 do overlevering onecht is, bewijst zij even duidelijk, zoo niet duidelijker, hetgeen waarvoor ik haar als voorbeeld aanhaalde.

Zoo kon men zich dus later tegen het systeem, dat Mohammeds voorbeeld onbeperkt liet gelden, op overleveringen beroepen, die in de meest geachte, bijna heilige verzameling zijn opgenomen. Natuurlijk deed men dit niet; wat meer is, men nam aan dat deze geheele vergissing van Mohammed eenvoudig plaats had om alweder door zijn voorbeeld den geloovigen te leeren, dat men zulk eene fout door twee nederwerpingen moest herstellen! En dit was niet het eenige geval waarin het systeem tot gevolgtrekkingen leidde, die in lijnrechte tegenspraak waren met letter en geest van Qorân en overlevering. Dit moest steeds meer plaats hebben, naarmate men door schoolsche behandeling dezer onderwerpen, door bestrijding van andere zijde, door het opkomen van verschillende meeningen in de gemeente zelve, gedwongen werd de gangbare denkbeelden voor de logica te rechtvaardigen, dus te ordenen en, zoover mogelijk, uit algemeene beginselen af te leiden. Is vergissing of verzuim zelfs bij een profeet mogelijk, wie waarborgt ons dan dat de gemeente niet reeds lang den godsgezant navolgt in zaken, die uit zijne menschelijke feilbaarheid gesproten, eigenlijk geen gezag hebben?

Nog erger: wellicht heeft ook de openbaring zelve geleden daar zij toch door een feilbaren, aan vergeetachtigheid en andere zwak-

1) Qastalani I: 481.

heden onderhevigen mensen tot ons gekomen is. Hoe meer men hierover nadenkt, des te duidelijker moet men inzien dat hier de grens tusschen menschelijke willekeur en goddelijken wil ontbreekt. Zoo worden de gronden, waarop geloof en practijk, het godsdienstig en burgerlijk leven der moslims berusten, losgewoeid en dreigt het gebouw van den Islam, dat zoo stevig scheen te zijn, onverhoeds ineen te storten. Alles of niets! De waarheid der openbaring laat zich moeielijk, de geldigheid van Mohammeds voorbeeld onmogelijk volhouden, wanneer men den profeet feilbaar verklaart. Van het oogenblik, toen de Moslimsche gemeente dit begon in te zien, was de onfeilbaarheid der profeten voor haar een stuk der leer; de ontwikkeling van dit dogma slechts eene vraag van tijd. De talrijke Qorānplaatsen en overleveringen, die deze onfeilbaarheid even nadrukkelijk loochenen als het systeem haar verdedigt, onschadelijk te maken, is voor de harmonistiek eene moeielijke maar niet onuitvoerbare taak. Hoe zij zich hiervan gekweten heeft, kan
 398 men in de Kalamboeken nazien¹). Geheel onbeperkt kon wel is waar zelfs de meest geloovige kalām deze onfeilbaarheid niet laten gelden en daardoor verviel men dus weer in inconsequentien; maar men tracht behendig alle klippen te omzeilen, en, zooveel komt er van de 'icmat der profeten altijd terecht, dat de volkomen betrouwbaarheid der openbaring zoowel als de volstreckte geldigheid der sonnat er door bewezen worden.

Maar is het dan niet zonderling, dat Allah deze sonnat, die een zoo groote plaats inneemt in het leven der gemeente, nergens uitdrukkelijk heeft gewijd tot tweede fundament der wet? Voor ons, op historisch standpunt, natuurlijk niet; voor hen, die van het systeem uitgaan, wel. Zoo heeft men dan ook aan eenige niets zeggende Qorānverzen²), met geweld iets ontworpen, dat men voor een bewijs van de geldigheid der sonnat aanziet en uitgeeft.

Daar de bedoelde verzen, om dezen dienst te kunnen bewijzen, eerst, uit hun verband gerukt, hunne natuurlijke beteekenis moesten verliezen, staan we hierbij niet stil. Wij hebben hunne hulp niet meer noodig om in te zien hoe zich uit de natuurlijke, eenvoudige beschouwing der oudste gemeente, dat Mohammed haar beste leidman was, de leer ontwikkelde van de geldigheid zijner sonnat, zooals die zich openbaarde in zijn 1°. Spreken (bevelen en verbodsbepalingen), 2°. Handelen, 3°. Taqrier d. i. bevestiging eener in zijnen

1) Bijv. Mawaqif, ed. Sörensen, pag. 220 vv.

2) Qor. III: 29, XXXIII: 21 en LUI: 3 worden door verschillende schrijvers hiervoor aangehaald; de boven (blz. 34) aangehaalde plaats (II: 240), die althans zijdelings ten bewijze had kunnen strekken, laat men daarbij buiten beschouwing.

tijd bestaande gewoonte, door haar althans niet af te keuren. Alvorens tot de behandeling van den derden „wortel" over te gaan, wil ik nog aanstippen, dat Dr. Juynboll volkomen terecht tegen van den Berg de mogelijkheid der afschaffing van eene openbaring door eene overlevering heeft gehandhaafd, ofschoon hij zich wel wat al te sterk uitdrukt. Niet alle moslims toch, zelfs niet alle Sjafi'ieten zijn het hierover eens; van den imam Sjafi'i zelven worden door zijne leerlingen de beide tegenover elkaar staande meeningen hieromtrent overgeleverd. Wie de mogelijkheid ontkennen, nemen dan in sommige gevallen aan dat de traditiën over een betwist punt 399 van ouder datum zijn dan de openbaring omtrent hetzelfde; óf zij trachten, zoo goed het gaat, beide met elkaar in overeenstemming te brengen. Daarentegen kunnen de anderen zich beroepen op nog bestaande wettelijke voorschriften, die op Mohammeds sonnat steunen en in strijd zijn met de openbaring; b. v. een moslim is, en was reeds in Mohammeds tijd, vrij of hij al of niet bij testament over een deel van zijn vermogen wil beschikken, in weerwil van het Qoranvers 11:176 dat door geen ander vers is afgeschaft; — op overspel staat de straf van steeniging, welke eens op Mohammeds bevel werd voltrokken, hoewel Qor. XXIV:2 slechts geeseling bedreigt en door geene andere openbaring is vervangen¹). De voorstanders van deze meening beroepen zich echter niet op vermeende goddelijke uitspraken, die niet in den Qorftn zouden, voorkomen; al ligt natuurlijk het geloof aan Allahs bijzondere leiding in deze gevallen daaraan ten grondslag.

Idjmā' d. L. Overeenstemming heet de derde wortel van den fiqh, welks beteekenis door van den Berg geheel voorbijgezien en door Dr. Juynboll onjuist is voorgesteld.

We leerden reeds inzien hoe men na Mohammeds dood omtrent veel meer zaken in het onzekere verkeerde, dan men eene eeuw later wilde erkennen; zelfs de vraag of de zakāt wel eene belasting en de bestrijding van hen, die deze weigerden op te brengen wel geoorloofd was, maakte het onderwerp uit van een geschil tusschen de eerste twee chaliefen. Gelijk in deze, zoo was het ook in andere zaken, de practijk eischte van het eerste geslacht na den profeet krachtig handelen, feitelijke beslissing van vele belangrijke vragen, waarop noch Allah noch zijn gezant te voren het antwoord hadden gereed gemaakt. Even natuurlijk en vanzelf sprekend als van den

1) Deze geheele vraag vindt men uitvoerig besproken in 2 commentaren op de Waraqāt van den Imām-al Haramain, Brit. Mus. Add. Mss. 9623 fol. 138 v°. en 9621 fol 102.

aanvang van Mohammeds optreden af zijn voorbeeld den zijnen in het algemeen als regel had gegolden — evenzoo kwam, zonder systeem of redeneering, uit den drang der omstandigheden na zijn dood onmiddellijk de geldigheid der beslissingen van de „Regeering" te voorschijn. Wie ergerde zich er aan, dat de contrôle van de handelingen des chaliefs zonder constitutie plaats had? dat zoowel
 400 zijne bevoegdheid als die der vroeger beschreven aristocratie nergens nauwkeurig was omschreven? Niet naar theorieën, naar daden was de vraag; mocht hierdoor soms al geweld boven recht gaan, in het algemeen mag men gerust aannemen, dat zelden eene regeering zoo goed den wil van het denkende deel eens volks uitdrukte als die van den mosiimschen staat in den eersten tijd van zijn bestaan. Het was eene aristocratische republiek in den goeden zin dier beide woorden. Yeel van hetgeen in dien eersten, woeligen tijd tot wet verheven werd, liet de latere overlevering reeds door Mohammed aldus beslist zijn; maar bij zeer vele, belangrijke zaken was dit geheel onmogelijk en niettemin stonden deze voor het bewustzijn der gemeente even onwrikbaar vast als hetgeen zij meende van Allah of zijnen gezant te mogen afleiden. Ook hier ging de practijk aan de theorie, het gezond verstand aan het systeem vooraf.

Maar ook hier deden zich in later tijd de eischen der logica gelden. Instellingen zoo belangrijk als het chalifaat, de regeling van het grondbezit en der verschillende belastingen enz. waren onmisbare bestanddeelen van den Islam geworden. Aan de school kwam nu de beantwoording der vraag: met welk recht? Stellig heeft men, toen deze vraag zich voordeed, niet dadelijk het bevredigende antwoord gevonden. De bedoelde beslissingen uit de autoriteit des chaliefs als opvolger van Mohammed af te leiden, dat kon men niet; er waren te vele algemeen gehate chaliefen geweest en ook voor de toekomst was het opdragen van zulke beslissingen aan één persoon gevaarlijk. Bovendien was het in strijd met de werkelijkheid, daar nooit de chalief op eigen gezag belangrijke beslissingen kon nemen; en noch de openbaring noch de profeet hadden omtrent de opvolging iets bepaald, veel minder daarmêe zoo hoog gezag verbonden. Niet een persoon, maar eene gemeenschap had feitelijk wetten gemaakt en ingevoerd. Maar welke gemeenschap? Dit was moeilijk uit te maken, daar van den aanvang af het getal zoowel als de invloed der gezaghebbers alleen van omstandigheden had afgehangen, nooit wettelijk was bepaald. Elk geloovig moslim moest de noodzakelijkheid van het hun toegekende gezag inzien; de valsche broeders werden met min of meer geweld tot rede gebracht. Zoo ontleende dus de besturende raad te Medina

zijn gezag noch aan eene goddelijke opdracht, noch aan eene aanstelling van wege den profeet, maar aan de instemming van de intellectueele en moreele meerderheid der gemeente.

401 Dus onmisbare bestanddeelen van den Islam berustende op het goedvinden van feilbare menschen? Dat kon natuurlijk niet. Of hier het voorbeeld der christelijke kerk heeft medegewerkt, of in den Islām uit dezelfde behoeften dezelfde denkebeelden zijn gesproten — zeker is het, dat men reeds tamelijk vroeg kwam tot de leer van de onfeilbaarheid der gemeente. Dit proces had plaats in den tijd, toen men het nog waagde aan noodzakelijke waarheden meer kracht bij te zetten door die den profeet in den mond te leggen: in verschillenden vorm laten verschillende overleveringen het hem reeds uitspreken, dat „zijne gemeente als geheel nimmer tot dwaling in staat zal zijn”¹⁾. Zoo moest het beeld, dat de gemeente zich van den profeet maakte, een goed deel van hare ontwikkelingsbaan mede doorloopen. In den oudsten tijd vond men het voldoende, dat hij in een laatste woord aan de geloovigen hun het „vasthouden aan het Boek” op het nadrukkelijkst aanbeval. Toen men tot de overtuiging was gekomen, dat het leven der geloovigen niet alleen op de uitspraken der Openbaring rustte, moest hij in zijne afscheidsrede ook reeds zijne sonnat als tweeden grondslag van de plichtenleer hebben voorgesteld²⁾; eindelijk toen de onfeilbaarheid der gemeente een onmisbaar leerstuk was geworden, moest ook dit door zijn gezag worden geschraagd.

Sterker nog: men zocht en vond ook eene Qoranplaats, die dit dogma heet te behelzen³⁾, doch die inderdaad eenvoudig met eeuwige straf hem bedreigt, die weerspanning is tegen den profeet en niet den weg der geloovigen volgt!

Meer dan een eerste oppervlakkige blik zou doen vermoeden, rust op dezen derden grondslag van den fiqh: de overeenstemming dor gemeente. Immers tallooze openbaringen werden spoedig voor leeken onverstaanbaar en de mannen van het vak stonden soms zeer uiteenlopende meeningen voor; het vasthouden aan den corspronkelijken zin der Schrift was hier, gelijk elders, gemakkelijker voor te schrijven dan in practijk te brengen: menschelijke
102 hulp was noodig om den zin des Woords te verstaan. Erger nog was het met de sonnat gesteld, die men moest leeren kennen door

1) Zie o. a. de plaatsen, geciteerd bij Saohau, Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts, pag. 3; meer verschillende redactiën dezer uitspraak vindt men bij den Imām al Haramain, Brit Mus. Add. Mss. 9621 fol. 105 r* sqq.

2) Zie hierover mijn „Mekkaansche feest” pag. 145 vv.

3) Qor. IV: 115; aangehaald o. a. Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 105 v°.

middel van de steeds toenemende massa van echte en valsche, elkaar weersprekende overleveringen, welker recht verstand bovendien ook in den loop des tijds studie vereischte, die tot verschil van opvatting aanleiding gaf. Was hier de eene meening zoo goed als de andere? Zoo neen, wie had hier het recht van beslissen? De grootste kunde kon den verklaarder niet bewaren voor het gevaar van vergissing en misvatting der woorden van Allah of zijnen gezant; ook hier was onfeilbaar gezag noodig. Zoo berusten dan in laatster instantie niet slechts de na Mohammeds dood ontstane wetten en instellingen, maar de geheele practijk der moslimsche gemeente op haar eigen onfeilbaarheid en kan men aan dit dogma bijna geen te hooge beteekenis voor het systeem van den Islam toekennen.

Men ziet dus in, hoe gewichtige diensten deze „wortel van den fiqh" bewijst voor de verklaring van de moslimsche leer en wet, zooals die zich in de eerste eeuwen ontwikkelden. Maar voor de toekomst kon de erkenning van de „içmat der gemeente" tot gevaar en moeielijkheid aanleiding geven. Voor het verleden sluit zij slechts de aanvaarding in zich van de ontwikkeling, die de Islam nu eenmaal doorloopen heeft en tevens de rechtvaardiging van dit berusten in den loop der dingen; voor de toekomst geeft zij aanleiding tot vragen. Waar is thans, ja waar was eigenlijk reeds sedert de regeering der eerste vier „vrome chaliefen" de vergadering van mannen, die niet slechts het hoogste gezag feitelijk uitoefent, maar daarbij geacht mag worden te handelen naar den wil der ware moslims? Ieder weet dat het gezag der Omajjadenchaliefen te Damascus zoowel als dat der Abbasieden te Bagdad alles behalve op den wil eener echt-moslimsche aristocratie, meer op geweld en slimme politiek gegrond was. Het zou op ironie geleken hebben, wanneer van die hoven de zorg voor de hoogste geestelijke belangen der moslims was uitgegaan. In weerwil der verplaatsing van den zetel des Rijks, was Medina de moederstad van den Islam gebleven, maar — verstoken voortaan van den vroegeren invloed op regeeringszaken. De chaliefen werden steeds meer koningen; de „raad der aanzienlijken" te Medina werd de oudste en aanzienlijkste school, van waar zich de moslimsche wetenschap, de fiqh, over de andere middelpunten van moslimsche beschaving (Mekka, 403 Koefa, Bağra) weldra verbreidde. Van de school ging natuurlijk in den eersten tijd krachtige oppositie uit tegen het wereldsche hof, dat alles, ook het godsdienstige, voor staatsbelang deed zwichten; op den duur boog zij echter, door den nood gedrongen, het hoofd en ontstond er tusschen beide machten eene verstandhouding, op verdeeling van arbeid gegrond. Maar de eenheid was verbroken,

die, naar de latere opvatting althans, in de eerste jaren bestaan had: de samenwerking van onfeilbaarheid en feitelijk gezag. Dit was de moeielijkheid, die de leer van den Idjma' meebracht.

Maar er was ook een gevaar. Als er *geene* wettige vertegenwoordiging der gemeente meer bestond, dan kon zij nu immers zelve haren onfeilbaren wil gaan uitspreken en voorkomende vragen op afdoende wijze beslissen. Eene algemeene volksstemming was wel is waar reeds vroeg eene onmogelijkheid door de uitgestrektheid van het moslimsche rijk, maar men had zich steeds neergelegd bij hetgeen men voor de meening der meerderheid hield. Gesteld nu eens, dat een handig volksmenner grooten aanhang won voor hervormingen, die den Islam in zijn wezen aantastten, zou men zich dan bij die revolutie op grond van den Idjma' moeten neerleggen?

De Islam heeft nooit democratische neigingen gekoesterd; de partij van het „algemeen stemrecht", van de heerschappij der heffe des volks, die der Charidjieten, werd, zij het ook met moeite, overwonnen en sedert dien tijd hebben de moslimsche staatsrechtsgelerden steeds gezonde aristocratische beginselen voorgestaan. Van zulken geest waren zij ook bezielde, die zich ten doel stelden de „onfeilbaarheid der gemeente"* in hare toepassing onschadelijk te maken. Waardoor hadden eigenlijk de gezaghebbers der eerste eeuw, de wetsuitleggers na Mohammed zich van hunne medegeloovigen onderscheiden, wat gaf hun recht uit naam der onfeilbare gemeente gewichtige besluiten te nemen? Immers hunne meerderheid in kennis van de Openbaring, van Mohammeds sonnat, van den geest des Islams dus; deze had hun het geven van uitspraken, met dien geest in strijd, onmogelijk gemaakt. In zekeren zin oordeelden de geleerden van de tweede eeuw en later hierin terecht; al maakten zij ook soms te zeer in hunne verbeelding van die ongeletterde, energieke kampioenen van den eersten tijd, wier kracht meer in de daad dan in de theorie gelegen was — faqiehs, geleerden naar den smaak van hunnen tijd. Stelde men er thans den hoogsten prijs 104 op, alle of bijna alle overleveringen omtrent „de sonnat" in zijn geheugen te prenten, men begreep dat ook reeds Aboe Bekr, Omar en hunne tijdgenooten elkaar op zoo schoolsche wijze onderricht, en het in die kennis tot eene voor lateren bijna onbereikbare hoogte gebracht hadden. En op deze hunne geleerdheid grondde men hun gezag; toch werd daarbij de fictie der onfeilbare gemeente gered, daar immers zonder hare instemming de beslissingen der bestuurders van den Islam geen ingang gevonden zouden hebben. Ook het tweede geslacht der moslims had nog meermalen voor onopgeloste vragen gestaan en die beslist op eene wijze, welke sedert

als gezaghebbend bleef gelden. Maar altijd, zoowel toen de geleerden van Medina nog een raad van bestuur vormden als toen hun gezag dat der school geworden was, bleek de juistheid hunner uitspraken en hare aanvaarding door de gemeente op hunne geleerdheid te berusten. Zoo leerde de geschiedenis, of wat men daarvoor hield, van zelf hoe men die onfeilbaarheid had op te vatteu en voor het vervolg toe te passen.

Maar ook onder de faqiehs waren het reeds lang niet allen koks, die lange messen droegen; de vaagheid van het begrip „geleerde" maakte hier nadere beperking voor het systeem hoog noodig. En hiervoor dienden nu de door verschillende systematici gegeven definitiën van den allengs opkomenden kunstterm „modjtahid" d. w.z geleerde, die een zoo hoogen trap van kennis heeft bereikt, dat hij in staat geacht wordt voorkomende vragen te beantwoorden, moeielijkheden op te lossen. We spreken hier nu alleen van hetgeen later „algemeene idjtihad", hoogste rang van geleerdheid in den fikh zou heeten.

Ten slotte meonde men alle moeielijkheden te boven te zijn gekomen, door den derden grondslag der plichtenleer, den
• idjma', nader te bepalen als: de overeenstemming der moslimsche geleerden van een tijdperk omtrent zaken, die op de wet (sjar') betrekking hebben. Van deze overeenstemming behoeft slechts een deel van hen door handelen of spreken blijk te geven, terwijl voor de overigen het zwijgend toestemmen voldoende wordt geacht¹⁾. Hierbij is nog de stilzwijgende aanneming dezer uitspraken door de geheele gemeente volgens, sommige geleerden een noodzakelijk complement, terwijl anderen deze fictieve deel-
405 neming van het vulgus aan de „stemming" als overtoollige weelde beschouwen²⁾. Dat de hier uiteengezette beginselen verder in hunne toepassing breedvoeriger ontwikkeld worden dan ons noodig voorkomt, begrijpt ieder; het medegedeelde diene slechts om in het algemeen een denkbeeld te geven van de wijze, waarop de beste moslimsche geleerden den derden rechtswortel behandelen.

Intusschen kwam men tot zulke wel samenhangende beschouwingen niet ineens; eerst bij de behandeling deden zich allengs nieuwe moeielijkheden voor, en de eene na de andere werd opgelost. Moge men ook al vroeger stuksgewijze naar grondslagen hebben gezocht³⁾, de „wetenschap der grondslagen" werd eerst tegen

1) Brit. Mus. Add. Mss. 9623 fol. 140 r°. sqq.

2) Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 104 v°.

3) En dit heeft men zeker gedaan, blijkens de overleveringen over de geldigheid der sonnat zoowel als de onfeilbaarheid der gemeente.

het einde der 2^{de} eeuw na de Hidjrah geboren¹). Eerst sedert dien tijd begon men dus de on feilbaarheidsleer op de beschreven wijze te beperken en allengs de eischen vast te stellen, waaraan een geleerde moest voldoen, om tot de medeuitsprekers van den onfeilbaren wil der gemeente te behooren. En in dezen tijd waren sommigen van hen, die later ais „hoofden van scholen (madzhabs)" gelden reeds gestorven, anderen in den bloeitijd, nog anderen in het begin hunner werkzaamheid. Nadat de raadszaal te Medina in eene school herschapen was, werd ai spoedig de plichtenleer een op schoolsche wijze behandeld vak, waarvan de kennis zich van de moederstad uit voortplante over het enorme gebied van den Islām. Steeds bleef de behandeling dezer wetenschap overal de hoogst eigenaardige karakters trekken vertoonen, die haar te Medina reeds kenmerkten; ja, zonder overdrijving mag men zeggen dat in geene moderne wetenschap zulk eene verbazende eenheid van methode heerscht als in den mosiimschen fiqh. Natuurlijk deden ook hier de verschillende karakters en de opvoeding der personen, die de wetenschap beoefenden zoowel als de verschillende behoeften der landen en volken afwijkingen ontstaan; zoo kon men reeds in het begin 406 der 2^{de} eeuw van den fiqh van A. of B., of ook den fiqh van Medina, van Syrië, van Iraq spreken. Maar in dit alles vinden wij geene afwijkingen van eenige beteekenis, daar het beginsel overal één en hetzelfde is. Al schreven voorname moslimsche geleerden, die steeds meer zich met casuïstische haarkloverijen bezighielden, ook opzettelijk werken om elkaar te weerleggen⁵); al twijfelen we daarom ook of deze lieden elkaar wel dien overdreven lof toegezwaaide hebben, dien een later biograaf hun op de lippen legt³); dit alles verhindert ons niet te erkennen, dat al die strijd het wezen der zaak niet raakte. Hoe zou het ook anders kunnen, daar men elkaar, ook bij zeer uiteenlopende meeningen over bedoelde vragen, toch niet dorst verketteren? De geschiedenis van de onderlinge verhouding der fiqhscholen, die sedert den aanvang der 2^{de} eeuw «uitstonden, moet nog geschreven, ja bijna met hare bestudeering nog een aanvang gemaakt worden. Maar dit leert reeds een blik op eenige harer verschilpunten, dat deze scholen wel ieder een eigen

1) Sjafi'i was de eerste, die zich hiermee opzettelijk bezighield en over de „wortelen" schreef. Men zie Nawawi's Tahdzieb pag. 62. Hij schreef o. a. een afzonderlijk werk over den Idjmā¹; zie Fihrist I: 210.

2) Sjafi'i schreef een boek ter wederlegging van Mohammed ibn Hasan en een ter uiteenzetting van hetgeen, waarin hij van Malik verschilde (Fihrist I: 210); Aboe Joesof een ter wederlegging van Malik (ald. I: 203), enz.

3) Zie de biografieën van bijna alle „imāms" in Nawawi's Tahdzieb.

hoofd en een eigen terrein (hetzij stad of provincie), maar geen eigen karakter hadden. Dit nam niet weg dat de aanhangers der verschillende meeningen zich somtijds de aardigheid veroorloofden, de uitspraken des tegenstanders door de ook nu nog vaak gebruikte middelen van verscherping, afronding of ook verdraaiing bespottelijk te maken. Het schijnt, dat vooral de school van Iraq hiervan te lijden had; Iraqsensers schold men voor domooren en van hunne beroemde faqiehs vertelde men allerlei aardigheden. Het groote publiek vindt het gemakkelijker afwijkende meeningen te bespotten dan ze te leeren kennen; ook tot de „beschaafde" moslims drongen wel de grappen en overdreven voorstellingen, maar niet de kennis
 407 van den waren aard der fightwisten door¹⁾. Dat men dus in moslirasche werken van lateren tijd vooral die scheeve voorstellingen vindt, die eerst door eigen onderzoek in hare onwaarheid ons duidelijk worden, is evenmin bevreemdend als dat die anecdoten ook het eerste waren, wat Europeesche geleerden ons over de „rnadzhab" mededeelden. Maar erger is het, dat men hiermee blijft voortgaan, nu goede bronnen voor iedereen toegankelijk zijn en nu de eerste schrede op den goeden weg reeds door Prof. Sachau is gezet²⁾. Ook na zijne studie blijft het groote werk nog te doen; maar geen ernstig man mag nu nog herhalen, dat Aboe Haniefah zich door geringe kennis van de traditie of door eindeloze toepassing van den qijas onderscheidde. Zoowel Sachau's uiteenzetting als de studie der „verschilpunten" uit de bronnen weerlegt deze legende. De legende heeft van Aboe Haniefah een liberaal, een vereerder der logica, een minachter der overlevering gemaakt — hij was geen van de drie, hij was een faqieh onder de faqiehs³⁾. Verschil bestond er tusschen de geleerden en hierover

1) Mogen we niet vertrouwen op hetgeen moslimsche geleerden meededen over scholen, waartoe zij niet behooren — geheel waardeloos is het getuigenis van een Algerijn (van der Lith, Gids, Augustus 1882, pag. 236 noot 30) over de Hanbalieten, omtrent welke in Algerië al evenmin eene publieke opinie zal bestaan als ten onzent omtrent de Nestorianen. Eens hoorde ik een zeer beschaafd Katholiek eenen vrager antwoorden, dat de Remonstranten zoo heeten, dewijl zij aan de tegenwoordigheid des Heeren in de Remonstrans gelooven! Toch kende deze stelling meer Remonstranten dan bedoelde Algerijn Hanbalieten.

2) Men zie „Zur altesten Geschichte des muhammedanischen Rechts" vooral pag. 10 vv., pag. 16.

3) Om niet te uitvoerig te worden, voeg ik hier aan hetgeen Sachau reeds zeide slechts enkele argumenten toe: hoe weinig van vrijzinnige beginselen sprake kan zijn, blijkt uit het feit, dat Aboe Haniefah alle krijgsgevangenen in den heiligen oorlog tot dood of slavernij veroordeelt, terwijl Sjafi'i bovendien loskoop of zelfs eenvoudige vrijlating toestaat (Baidhawi op Qor. XLVII: 5); — verwerpt hij soms traditiën, die anderen aannemen, daartegenover staan ge-

408 zijn nog wellicht belangrijke studiën te maken; maar het bestond niet in hetgeen, waarin men uit gemakzucht zich gewend heeft heeft het te zoeken, op voorgang der moslimsche „publieke opinie“, die even oppervlakkig is als hare zusters.

Wij keeren tot ons punt van uitgang terug: reeds toen de „leer der grondslagen“ nog in de windselen lag, bestonden er scholen van fiqh. De toenemende omvang van het vak (door de steeds aangroeiende massa van overleveringen, die gekend en geschikt moesten worden zoowel als door de steeds meer studie vereischende Qorānverklaring), de practische noodzakelijkheid van beoefening door zeer velen had steeds meer hinderpalen in den weg gelegd aan de zelfstandige studie. Deze moest door de veranderde omstandigheden tot de hoogst begaafden beperkt blijven: voor de anderen was het jurare in verba magistri beter dan dwalen op eigen gezag. Zoo had elke provincie een of meer geleerden van beteekenis op dit gebied, wier leerlingen op hun gezag den fiqh in verschillende betrekkingen toepasten of ook verder leeraarden. De persoonlijke eigenaardigheden des meesters zoowel als de gunst of ongunst der regeering bepaalden de mate van hun invloed. En na hun dood waren het soms omstandigheden geheel buiten hen, die hunne school òf tot hooger bloei brachten óf allengs deden verdwijnen. Dat Auza'i's bloeiende school in Syrië na zijn dood voor die van Malik plaats moest maken¹⁾, dat Aboe Thaur's leer niet voor altijd Armenië en Adzarbaidjan kon blijven beheerschen²⁾ en men later, toen zijn madzhab geene beteekenis meer had voor de practijk, hier en daar geneigd was hem bij dien van Sjafi'i te annexeren³⁾, dat alles neemt niet weg, dat deze twee en zoovele anderen bij hun leven met Aboe Haniefā, Sjafi'i enz. volkomen gelijken rang hadden. En ook later nog, toen reeds de vier thans nog bestaande scholen en vele andere daarnemens bloeiden, achtte een geleerde van beteekenis zich volkomen bevoegd eene nieuwe te stichten. Zoo had de beroemde Tabari zijn eigen madzhab, die door verschillende leerlingen verbreid, eerst later even spoorloos als zoovele andere

vallen, waarin hij aan den uitwendigen zin eener trad. vasthoudt, terwijl de andere imāms dezen door qijās⁴⁾ weg verklaren (Qastalani III: 98); of ook aan eene overlevering vasthoudt, die anderen (b. v. Ibn Hanbal) verwerpen (aldaar pag. 100); zie ook Baidhawi op Qor. IV: 102, waar Aboe Haniefā op grond van twee traditiōn de meest bekrompen opvatting van dit vers voorstaat. Dat b. v. Mālik den qijās zeer veelvuldig toepaste, kan ieder gewaarworden, die zijn Mowatta bestudeert.

1) Zie hierover Sachau t. a. p. pag. 20 en het daar aangehaalde.

2) Fihrist. I: 211.

3) Zie Nawawis Tahdzieh pag. 680—681.

409 verdween¹⁾). Maar aan het einde der derde eeuw had toch allengs de zelfstandige werkzaamheid op dit beperkte gebied al het doenlijke gedaan en naderde de tijd, waarin men niet veel meer kon leveren dan scherpzinnige toepassingen of nieuwe combinaties van de gegeven materialen. In zich opnemen wat het voorgeslacht geleerd had, dit bespreken en verklaren, werd nu de taak der faqiehs; ook politieke omstandigheden werkten mede om het opgewekte leven in de wetenschap te doen plaats maken voor behoefte aan gezag.

En nu waren juist omstreeks dezen tijd, we zagen het, de vragen, die met de onfeilbaarheidsleer en den idjma' samenhangen, brandende vragen. Hoe de vereischten, voor de in onze definitie genoemde geleerden te bepalen, zoodat hierin geen gevaar lag voor de toekomst? De loop, dien de ontwikkeling van den fiqh intusschen genomen had, maakte de beantwoording dezer vraag gemakkelijker dan zij geweest zou zijn, indien nog geene gezaghebbende scholen bestaan hadden. Nu kon men zonder schroom de vereischten voor het modjtahid-zijn bijna onbereikbaar hoog stellen; immers men kon de modjtahids eigenlijk voor het vervolg wel missen. En wanneer men zonder al te nauwkeurig examen de groote fiqh-mannen van het verleden tot dien rang verhief, dan kwam dit voor de practijk hierop neer, dat men den fiqh, zooals de geschiedenis dien gaf, aanvaardde als volmaakt en verbindend voor altijd. Zoo werd dan al spoedig de overtuiging gevestigd dat allen, die mede gearbeid hadden aan de oprichting van het volmaakte fiqhgebouw, de eerste chaliefen en hunne raadslieden (de „gezellen" van den profeet), de groote geleerden van de oud-Medinische school²⁾, hunne opvolgers, de hoofden van de talrijke fiqhscholen, die in het uitgestrekte moslimsche rijk ontstonden, vooral ook zij, wier namen thans nog prijken aan het hoofd der „gevolgde" madzhabs, eene voor de epigonen zeer moeielijk te bereiken geleerdheid en daarmee evenredig gezag bezeten hadden. Vooral wat deze laatstgenoemden betreft, was deze conclusie van practisch belang. Het „jurare in verba magistri" was nu als wettig erkend; de hoogste roem van een geleerde kon nu bestaan in het doorgronden van hetgeen de „kerkvaders" hadden vastgesteld en in het maken van nieuwe gevolgtrekkingen uit hunne
410 sententiën. Hoe verder men komt in de geschiedenis, des te meer verdwijnt bij dezen arbeid alle zelfstandigheid en neemt de eerbiedige

1) Fihristl: 234 vv. Zoo waren ook de groote mannen in de wetenschap van de overlevering tevens zelfstandige beoefenaars van den fiqh (modjtahids) en velen hunner hoofden eener school.

2) Die der eerste eeuw brengt men gaarne onder het heilige getal zeven; zie o. a. Sachau t. a. p. pag. 9.

bewondering der vaderen toe. Eene zaak echter zou eerst geruimen tijd na deze ontwikkeling der leer allengs door de practijk uitgemaakt worden, namelijk welke der eerst nog vrij talrijke madzhabs het terrein of althans een deel hiervan zouden behouden. Omstandigheden van allerlei aard (die ons voor een groot deel nog onbekend zijn maar hier ook minder belang inboezemen, omdat zij met den aard der systemen zoo goed als niets te maken hebben) werkten samen om den eenen madzhab na den anderen te doen verdwijnen en plaats maken voor of opgaan in een anderen. De overlevende madzhabs werden wol, ter onderscheiding van hunne overleden broeders, (die overigens in gezag nooit beneden hen gesteld werden) de „gevolgde madzhabs" genoemd. Gedurende eenigen tijd, hoe lang is mij onbekend, waren zij tot een zestal beperkt; de namen der hoofden kan men o. a. in Dr. Juynboll's artikel vinden¹). Maar spoedig verloren nog twee hunner het eenmaal door hen ingenomen gebied en sedert dien tijd vindt men in moslimsche boeken geregeld van de vier imāms gesproken. Niet om daarmee het gezag der anderen in twijfel te trekken; maar omdat men met hen alleen in de practijk te maken heeft; zij toch vertegenwoordigen, elk in zijn gebied, voor geleerde moslims zoowel als leeken, in laatster instantie dat onfeilbare gezag, dat op veel breeder grondslagen rust. Eu zoo vindt men dan nu in een boekje, dat op vele Javaansehe pesantrèns als derde leerboek wordt gebruikt²): „Als u gevraagd wordt: van wiens geslacht zijt gij? zoo antwoord: ik ben van het geslacht van ill Adam. A. u. g. w.: tot wiens millat (godsdienstvorm) behoort gij? z. a.: tot die van Ibrahiem. A. u. g. w.: tot wiens gemeente? z. a.: tot die van Mohammed. A. u. g. w.: tot wiens madzhab? z. a.: tot den madzhab van de Kroon der godvruchtigen, den Imām der geloovigen, Mohammed ibn Idries us-Sjafi'i. A. u. g. w.: welk is het aantal der madzhabs? z. a.: vier; de eerste is die van *den* imām Aboo Haniefā, de tweede die van *den* imām Sjafi'i, de derde die van den imām Malik, de vierde die van den imām Ahmed ibn Hanbal, God zij hun allen genadig!"

iusschen deze imāms met hun bijna onbereikbaren idjtihād en

1) Indische (Gids 1879, 11:817. Men zal tevens begrijpen, dat de vraag daar verkeerd is gesteld. Niet: een viertal imāms of een zestal; maar of do historie, die het groote getal imāms allengs om de geschetste redenen doet inkrimpen — of de tegenwoordige toestand, waarin een viertal als hoofden van bestaande scholen, een onbepaald aantal, gelijk vroeger, als even gezaghebbend worden beschouwd. Het zestal vindt men nog als „de gevolgde madzhabs" vermeld in Nawawi's Tahdziob pag. 288.

2) De baboe ma' rifati' l'islam wal' i' man, wel eenvoudig baboe genoemd.

het vulgus staan nu de rechtsgeleerden (liever: faqiehs) niet hunne verschillende mindere graden van idjtihad, die niet door alle auteurs op dezelfde wijze beschreven worden, maar toch alle ten slotte slechts recht geven van beslissing in voorkomende gevallen, naar hetgeen de imāms hebben vastgesteld¹). De gewone meuschen hebben in deze zaken geen eigen oordeel; hun past de taqlied: het toekennen van gezag aan anderen (de faqiehs), d. i. feitelijk het volgen der uitspraken van hen, die in het laud hunner inwoning met dergelijk gezag bekleed zijn.

De steeds toenemende stomme bewondering van hetgeen de ouden wrochten, maakt de vraag of, in abstracto, het optreden van een modjtahid van den hoogsten rang nog mogelijk zou zijn, onbelangrijk. Toch is zij soms overwogen, bepaaldelijk in den tijd van den alomvattenden geleerde Djalaloe-ddien asSojoeti, die geneigd was haar bevestigend te beantwoorden en zichzelf dien graad toe te kennen. Hij begreep zelfs, dat er in elke eeuw een imam-modjtahid moest wezen en beriep zich hiervoor op eene traditie, welke Mohammed de woorden in den mond legt: „Allah zal na elke 100 jaren iemand zenden, die voor deze gemeente de zaak van haren godsdienst weer in orde brengt." Maar anderen, vóór en na Sojoeti passen deze overlevering toe op de groote geleerden, die, zooals alMozani, een tweeden of, zooals Nawawi, een derden graad bezitten. Met allen eerbied voor den polyhistor Sojoeti zeggen zij, en dit is do heerschende meening: „van omstreeks het jaar 300 der hidjrat af is de onbeperkte idjtihad afgesneden"²).

- 412 Deze hoogste modjtahids zijn dus voor den geloovige 1^o de voortreffelijkste organen der gemeente, op wier onfeilbaarheid een zoo groot deel der wetsbepalingen berust, 2^o de beste leermeesters in zaken, waarover geene onfeilbare uitspraken bestaan, aan wier gezag men zich in dezen te houden heeft.

De qijās geldt voor alle vier nog bestaande madzhabs als vierde rechtswortel; alleen de ahl azzāhir schijnen dezen verworpen te hebben, stellig niet zonder inconsequentien³).

1) De onderscheiding der graden, zooals van den Berg die geeft, zal men, met zijne toelichting, bij geen moslimsch auteur vinden. Men vergelijkte Badjoeri 1:12,

2) Zie Badjoeri I: 31. De beperking tot de çahābat alleen werd slechts door de „ahl azzāhir" aangenomen, omdat zij meenden dat men alleen in dien tijd de stemmen van alle rechthebbenden kon opnemen; zie Brit. Mi\8. Add. Mss. 9621 fol. 106 v°.

3) Een deel van hunne oppositie althans berust op ijdeln woordenstrijd, namelijk op hunne meer beperkte definitie van qijas. Veel van hetgeen anderen door qijas uit openbaringen of overleveringen affeiden, achten zij in die teksten van zelf opgesloten. Zie o. a. Brit. Mus. Add. Mss. 9621 f. 115 v°. sqq. Men vergelijkte

Qijas is meting, vergelijking. Hoewel nu, zooals we reeds weten, de leidslieden van het eerste geslacht na Mohammed zonder schroom beslissingen namen ook zonder angstvallige vergelijking — spreekt het toch van zelf, dat niet zelden dit hulpmiddel van het menschelijke denken ook hun zijne diensten bewees, al kwam het bij hen niet op, zich hiervan opzettelijk rekenschap te geven. Eigenlijk is dan ook reeds de toepassing van een voorschrift in een bijzonder geval, dat niet letterlijk in het voorschrift vermeld wordt, in zekeren zin qijās, en zoo ruim wordt dit woord zelfs ook als kunstterm door sommige geleerden opgevat¹). Voor hen is dus de geheele werkzaamheid der rechtsgeleerden qijas en vormt deze slechts een onderdeel van den idjtihād²). Maar eene meer beperkte opvatting van het woord was al vroeg de gewone, namelijk die van toepassing eener wetsbepaling, in Qoran of overlevering (m. a. w. in een naee) gegeven met het oog op zekere soort van gevallen, op eene andere soort, die met haar onder eene zelfde rubriek samen-

113 gevat kon worden. (Jolden dus zekere belastingvoorschriften volgens bestaande bepalingen, te Medina voor gerst en dadels en paste men die voorschriften elders op tarwe toe. dan was dit qijīs; immers beide soorten waren in verschillende landen „de gewone levensmiddelen”; dit laatste was de reden, waarom te Medina gerst en dadels beiaat waren, maar bracht dan ook van zelf elders de belasting van tarwe mede. Jaren lang werd de qijas toegepast, voordat de definitie van *den* term vaststond en zonder dat audere regelen de toepassing beperkten dan die van het gezond verstand. Verschillende omstandigheden werkten samen om ook hier regeling noodzakelijk te maken. Zoo de eisen van het systeem; stellig ook het misbruik, dat hier en daar (hoewel niet door Aboe Haniefa in het bijzonder) al licht van deze redeneermethode werd gemaakt; hetgeen te gevaarlijker was, omdat zich natuurlijk in den loop der eeuwen steeds vragen bleven voordoen, die alleen door qijās beantwoord konden worden. Hier kon men dus niet, zooals bij den idjmā', om het misbruik te keereu, het gebruik geheel „afsnijden”.

Het gebruik bepaalt de beteekenis der woorden en het lag in den aard der zaak, dat die van qijās steeds meer beperkt moest worden. Wanneer de profeet zoowel als de latere bestuurders van den Islām, gelijk alle redelijke wezens, geredeneerd en vergeleken hadden,

hier nog do merkwaardige plaats bij Abdo-'1-Wahid, edDozy, pag. 201—203: Waal-een vorst met allen ijver den „madzhab van de letter” invoert, openbaart dit zich niet in de afschaffing van gebruiken, maar bovenal in het verbranden van boeken.

1) Zie Dictionary of technical terms (Calcutta 1862) s. v.

2) Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 113 v.

zoo lag hierin voor een later geslacht geene aanleiding om voorschriften, die aan déze geestelijke werkzaamheid hun ontstaan dankten, onder eene afzonderlijke rubriek qijās te brengen. Immers niet aan deze methode dankten zij in de eerste plaats hunne geldigheid, maar daaraan dat zij òf tot Mohammeds sonnat behoorden òf op de overeenstemming der gemeente berustten. Men mocht er dus op wijzen, dat van oudsher ook door hen deze methode was toegepast, voor de algemeen geldende bepalingen was dit onverschillig. Maar er waren onderwerpen, waaromtrent men nooit tot volkomen overeenstemming was gekomen, waarover zoowel de çahābat als de latere autoriteiten verschillende meeningen hadden verdedigd, zonder dat dit ooit (althans zoo stelde men zich later de zaak liefst voor) aan de onderlinge harmonie en wederzijdsche waardeering afbreuk had gedaan. Voor zoover over zulke zaken met meer of minder gezag meeningen waren uitgesproken, die hare voorstanders door vergelijking, redeneering uit het onfeilbaar vaststaande afleidden, bracht men die beslissingen onder de rubriek qijas (in den beperkten, technischen zin); be-
414 schouwde men ze als takken, die uit den vierden rechts wortel hunne levenssappen ontvingen. Volkomen eenheid werd in het technisch gebruik van dit woord niet verkregen; verschillende definitiën bleven naast elkaar bestaan. Maar bij de meeste schrijvers bestaat de neiging om van den qijās uit te sluiten alles wat 1°. niet door vergelijking is verkregen; 2°. uit andere bronnen dan de onfeilbare wet (bijv. verstandswaarheden), zij het zelfs door vergelijking, is afgeleid¹). De eenvoudige toepassing van een wettelijk voorschrift op een bepaald, niet in alle details in den tekst beschreven geval, wordt dan als van zelf uit dien tekst voortvloeiende beschouwd, ook al stemt men toe dat hier qijas in den algemeensten zin plaats heeft²). Men verdeelt den qijās wei in 3 of 4 verschi-

1) Uit menschelijke wijsheid voortvloeiende meeningen, die men niet uit de goddelijke wet (sjar') kan afleiden, lieeten dan in tegenstelling met den qijas: ra'j. Hiermeê moot aangevuld worden hetgeen prof. Sachau t. a. p. pag. 10 vv., bepaaldelijk pag. 17 zegt. Dat beide woorden oorspronkelijk (daar zij immers secante begrippen aanduiden) veelal in denzelfden zin gebruikt werden, is door Prof. S. duidelijk aangetoond. De latere technische onderscheiding vindt men helder uiteengezet Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 115 v°. Daar wordt tevens gezegd, dat sommige wetsbepalingen, die alleen op ra'j steunen, geldig zijn omdat deze ra'j (mening) die van het onfeilbare lichaam der moslimsche gemeente was. Zoo is dus zekere soort van ra'j (gelijk onze commentaar er duidelijk bijvoegt) hetzelfde als idjtihād.

2) Van daar o. a. de definitie in de „Dictionary of technical terms”: „qijas is het overbrengen eener wettelijke bepaling van den wortel (een in de wet genoemde soort van gevallen) op den tak (eene soort van gevallen, waarover de wet zwijgt) om eene oorzaak, die niet door de taal alleen reeds begrepen wordt.”

lende soorten (naar men wil, op voorgang van Sjafi'i), naar hetgeen bij de verschillende wijzen van vergelijking als maatstaf dient. Zoo past men bijv. door middel van qijas op de éene zaak dezelfde wetbepalingen toe, die voor de andere gelden, nu eens omdat beide onder dezelfde rubriek van wettelijke handelingen behooren, dan 415 weer omdat beide zaken eene kenmerkende eigenschap gemeen hebben enz. Ook bestaan nog andere onderscheidingen, die wegens hare vaagheid en omdat de theorie hier steeds gebonden is aan eene zeer onstelselraatige practijk, die haar vooraf ging, voor ons weinig of geene beteekenis hebben¹⁾.

Natuurlijk moest men ook het recht der gemeente om den qijas toe te passen, lang nadat hiervan voortdurend gebruik gemaakt was, uit onfeilbare gegevens afleiden. Met een weinig goeden exegetischen wil laat zich ook uit den Qorün voor „eiken ketter zijne letter" halen en zoo beroepen zich sommige voorstanders van den qijas zoowel als sommige tegenstanders op een paar openbaringen²⁾, die voor dit doel natuurlijk eene gevaarlijke, ja doodelijke kunstbewerking moeten ondergaan. Anderen wilden zich hiervoor althans op Mohammed kunnen beroepen en zoo den qijas door de sonnat rechtvaardigen. Nu eens beriepen zij zich op sommige uitspraken, waarin hij voor de beantwoording van hem gedane vragen een beroep doet op het eigen inzicht (ra'j) van den vrager en zoo dezen zelf eene voor hem twijfelachtige zaak laat beslissen door gevolgtrekking uit iets, dat vaststaat: — dan weer gaan zij nog verder en leggen den profeet eene instructie in den mond, die hij aan zijnen stadhouder over Jemen: Moadz zou hebben meegegeven en die geheel den geest van het latere systeem ademt. Hij zou hem namelijk hebben opgedragen, zich in alles naar Qorün en sonnat te gedragen en in door deze beiden onbesliste gevallen, te handelen naar zijn beste weten; dit laatste kwam dus natuurlijk neer op een betamelijk gebruik van den qijas (of den ra'j, waarin deze ligt opgesloten³⁾).

Dus bv. niet de toepassing eener wet, die van gerst spreekt, op gerst (daar de taal dit aanwijst) maar bv. op tarwe (als zijnde ook een graansoort of een levensmiddel).

1) Men zie Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 115 V.

2) De voorstanders op LIX: 2 (zie Baidhawi t. p.), de tegenstanders op VI: 38. Het beroep op de eene zoowel als de andere openbaring wordt terecht afgekeurd Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 115 r°. De tegenstanders bestreden natuurlijk den qijas ook met behulp van anecdoten: zoo was Iblies volgens hen de eerste, die den qijas had toegepast (zie Sachau t. a. p. pag. 17 noot 4); dezelfde aardigheid, aan dezelfde gebeurtenis vastgeknoot, diende ook den bestrijders van den kalām om Iblies tot den oudsten motakallim te maken.

3) Deze traditie, die in de beide voornaamste kanonieke verzamelingen eene plaats vond, wordt aangehaald en besproken Add. Mss. 9621 fol. 114 v°. sqq., ook

Maar de meest bezonnen geleerden, zooals do auteur van den meer-
416 malen geciteerden commontaar op de Waraqa't van den Imām al
Haramain, hebben andere argumenten, die zij kunnen aanvoeren
zonder der historie al te veel geweld aan te doen¹⁾. Zij halen
eenige voorbeelden aan van gevallen, waarin de ṣahābat niet een-
stemmig dachten; daarin hielden zij zich „elk aan hetgeen hij voor
den waren qijās hield" en keurden dit niet in elkander af. We
wezen er reeds op, dat dit laatste uitgaat van eene overdreven
voorstelling omtrent de harmonie in de oudste gemeente, maar waar,
in welke godsdienstige of staatkundige vereeniging vindt men die
niet? Kwam men dooi- deze onderstelling in strijd met enkele
ondeugende overleveringen, de harmouistische exegese moest ook
iets te doen hebben; -- zonder onbescheidenheid mogen wij onder-
stellen dat de grooto Nawawi voor zijne onvermoeide werkzaamheid
in deze richting eenmaal eene eerplaats in het Paradijs zal ont-
vangen.

Zoo berust dus, volgens de beste geleerden, het recht om uit de
(onmiddellijk) in gewijde teksten gegeven bepalingen andere door
vergelijking en redeneering af te leiden — niet op Qorān of Sonnat,
maar — op den Idjmā^c.

Men zag hier ter loops door onzen auteur aangeduid, dat men
door wettige toepassing van den qijās tot verschillende resultaten
kan geraken. Ditzelfde kan men overal bevestigd vinden en inder-
daad is de maatstaf van vergelijking dikwijls uiterst willekeurig ge-
kozen²⁾. De wijsgeeren onder de moslims, die den naam qijās voor
417 „logische redeneering" gebruiken, zeggen dan ook: in het spraak-
gebruik van den fiqh is qijās zooveel als vergelijking (tamthiel)³⁾.
In de wijze van afleiding uit dezen „wortel" kan dus binnen de
grenzen van een madzhab zoowel als tusschen de madzhabs onder-
ling groot verschil bestaan. Maar nadrukkelijk moet het herhaald
worden: over het beginsel der aanwending zijn de vier imams het

Sachau, t. a. p. pag. 6. Deze geleerde schijnt onze overlevering, m. i. ten onrechte,
voor echt te houden. De auteur van onzen Commentaar (Add. 9b'21) wil uit deze
traditie niets afleiden, daar zij morsal is — wij betwisten hare geldigheid om in
haar zelve gelegen redenen, die vooral uitkomen, wanneer men ze vergelijkt met
de vroeger besproken overleveringen, waarin de profeet eenmaal naar Het Boek
als algemeenzaam verwijst, een ander maal het vasthouden aan den Qorān en de
sonnat (of, naar Sji'itische overlevering: „en Mohammeds familie") als den alom-
vattenden plicht der gemeente voorstelt.

1) Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 114 v^r.

2) De moslimsche auteurs noemen dezen maatstaf de Mllat (oorzaak) of ook
den djāmi' (vereeniger) der beide gevallen (wortel en tak).

3) Zie Dictionary of technical tenns s. v. qijās.

volkomen eens en in de practijk hunner scholen vindt men geen principieel verschil, dat zich uit verschillende opvatting van den qijās laat verklaren. Het eigenaardige van Aboe Haniefā was niet, dat hij den qijās meer gebruikte dan de gegevens der overlevering, maar dat hij van professie den qijās in den ouden algemeenen zin van het woord (—rechtspraktijk) uitoefende en geen leeraar deïtraditie was. En was Malik dit laatste wèl, dit belette hem niet tevens een zeer ruim gebruik van den qijās (ook in den technischen zin) te maken, zooals men in zijne traditieverzameling telkens kan zien. Hij zelf spreekt daar herhaaldelijk van zijnen ra'j (een latei-zoo gevreesd woord) en wordt door een zeer bevoegd auteur uit de derde eeuw der Hidjrat onder de „mannen van den ra'j" nevens Aboe Haniefā genoemd¹). De eenigen, die in de wortelleer eenigszins belangrijk schijnen af te wijken zijn de (nu niet meer bestaende) aanhangers van Da'oeḍ ibn Ali al Ispahani, de „lieden van de letter, den uitwendigen zin". Veel meer dan schijn is echter ook dit verschil niet. Immers al willen zij onder Idjmā' alleen de overeenstemming der „gezellen van den Profeet" begrijpen²) en den Qijās geheel verwerpen, zoo gelden toch voor hen in hoofdzak dezelfde wetsbepalingen als voor de andere scholen; ware dit anders, men zou hen ook wel niet als orthodox beschouwd hebben. Het voornaamste verschil is dus dat zij bepalingen, waarvan anderen 11b den lateien oorsprong gaarne erkennen, tot den tijd der yahabat terugbrengen; terwijl zij de volgens hen geldige voorschriften, die andere scholen slechts middellijk in de heilige teksten gegeven achten en door qijās er uit halen, beschouwen als onmiddellijk, zonder redeneering uit Qoran en overlevering af te leiden. Een eenvoudig voorbeeld zal dit ophelderen. Geene van de eerste drie „grondslagen" levert eenen tekst, waarin uitdrukkelijk den moslim verboden wordt, zijne ouders te slaan. Maar wel heet het in den Qoran³: „Zeg niet tot hen: foei! en scheld hun niet." Dit is dus een beslist geval of (naar de fighterminologie) „wortel". De „oorzaak", waarom de Qoran deze bepaling bevat en deze met het slaan

1) Zie over een en ander Saehau t. a. p. pag. 16. Nogmaals zij hier de aandacht gevestigd op de onjuistheid der beschouwing van Aboe Haniefā als traditieveraehter. De Warāqat en de Commentaren daarop (zie o. a. Add. 9621 fol. 110 r^o.—113 r^o.) leeren uitdrukkelijk, dat, terwijl Ibn Hanbal geneigd is, kritisch zwakke traditiën (iḥād) als argument te laten gelden en Sjafi'i alleen op die met volledige isnāds bouwen wil (motawātir of mosnad) — Aboe Haniefā en Maiik eene geheele, door Sjafi'i onbruikbaar geachte, soort (de morsals) als geldige argumenten (hoddjat) beschouwen!

2) Add. 9621 fol. 106 fol. V.

3) Qor. XVII: 24.

der ouders vergeleken mag worden is het afkeurenswaardige der belediging van ouders. De qijās maakt dus uit, dat a fortiori dat slaan verboden is. De „mensen van de letter", bang voor elke concessie aan de logica, nemen dit verbod wel over, maar niet den qijās die er toe leidt. Het spreekt immers van zelf, zeggen zij; het staat met andere woorden in de openbaring; daarvoor is geene redeneering of vergelijking noodig!¹⁾

In de „wetenschap der oecol" worden nog onderscheidene zaken besproken en vragen opgeworpen, die wij thans kunnen laten rusten. De vraag bijv. of alle handelingen „van nature" verboden zijn en de Goddelijke Wet o. a. dient om den mensch meê te deelen, wat hem geoorloofd zal wezen, dan wel alles den mensch geoorloofd is, tenzij de Sjar' hem zulks verbiedt — deze vraag en dergelijke mogen den Imām al Haramain²⁾ zorg baren, ons laten zij koud, daar zij geen materiaal leveren tot recht verstand van den Islām. Met eenige opmerkingen over de verhouding van leeken en geleerden willen wij voor ditmaal onze beschouwingen eindigen.

Wij weten reeds dat hunne verhouding door de moslims wordt uitgedrukt in de definitie der woorden taqlid (het erkennen van, en, in handelingen en geloof, steunen op gezag van anderen) en idjtihad (het gezag der kenners van de goddelijke wet, onderscheiden in verschillende graden). Eenheid is ook in deze definitiën
419 niet te verkrijgen; het is mijn voornemen niet hier eene opsomming te leveren van de dikwijls onbelangrijke verschillen, maar de aandacht te vestigen op sommige zaken, die men maar al te dikwijls voorbijziet.

De gewone moslim is tot taqlid verplicht. Deze bestaat voor hem in de erkenning van het gezag van een in zijnen madzhab met die autoriteit bekleeden modjtahid. Natuurlijk is het hierbij onverschillig of deze tot hem spreekt door middel van zijn eigen boek of door het mondeling onderwijs van een derde. Men bedenke wel, wat dit in zich sluit. Niet de Qorān noch eene kanonieke verzameling van overleveringen is der leeken wetboek; om die als zoodanig te kunnen gebruiken, zou hem eene kennis van Arabische spraakleer, Qorānexegese, biografie der overlevertaars enz. enz. ten dienste moeten staan, die men niet dan na lange studie bereikt. De Qorān is hem een kerkboek (om het eens Christelijk uit te drukken), dat hij lezen en herlezen moet, waarvan het van buiten leeren hem is aanbevolen — maar waaruit hij zijne geloofs- en

1) Dit alles vindt men uiteengezet Add. 9621 fol. 115 v. sq. Vergelijk boven pag. 50 (412), noot 3.

2) Add. Mss. 6532 fol. 231 v°.

plichtenleer evenmin zelf mag afleiden als bijv. de confessioneele Christen uit den Bijbel. Moge hem verder de hadieth eene zeer voortreffelijke stichtelijke lectuur opleveren — de toepassing komt hem niet toe. Wel zou de moslim mogen uitroepen: wat al menschen tusschen Allah en mij! Maar al kwam deze gedachte bij hem op, hij zou moeten berusten, daar ook die tusschenpersonen zich aan hem voordoen als van Allahs wege met gezag bekleed. Zoo heeft hij dan van den fiqh door opvoeding en onderwijs zich datgene eigen te maken, wat hij tot bestuur zijns levens noodig heeft en zich verder over te geven aan de leiding der door Allah gestelde machten.

Maar zelfs verreweg de meeste geleerden blijven, volgens veler meening, in de belangrijkste vragen van den fiqh aan den taqiied onderworpen. Zij moeten wel, om bijv. rechterlijke ambten te kunnen uitoefenen, in zekere mate modjtahids zijn, maar hoever gaat dit? Terwijl er vroeger modjtahids waren, zoo leert Badjoeri¹⁾, die, gelijk een Mozani, naar de beginselen van den imām (in casu Sjafi'i) het gebouw van den fiqh zeiven mochten optrekken; anderen, die zooals een Nawawi, op eigen gezag tusschen de in den madzhab geldende verschillende meeningen (qauls) mochten beslissen²⁾, zijn 420 reeds zoo groote geleerden als Ramli en Ibn Hadjar moqallids (aan gezag onderworpenen) te noemen. Immers hunne werkzaamheid bestond in het compileeren van gezaghebbende werken der oudere meesters. Ts hun idjtihād reeds zóó beperkt, terwijl toch hunne werken als leiddraad door den rechter gebruikt mogen worden, hoeveel te meer dan het gezag dergenen, die hunne rechterlijke uitspraken of rechtskundige adviezen aan de werken der zoeeven genoemden of hunner voorgangers moeten ontleenen! En toch is er reeds veel geleerdheid noodig om met recht op dezen laatsten graad aanspraak te kunnen maken.

De practijk heeft intusschen niet alijd zoo hooge eischen aan de rechters gesteld als de theorie; waar zou men ook anders het noodige personeel hebben moeten zoeken? Ja zelfs zijn er theoretici geweest, doordrongen van de beperktheid der menschelijke wetenschap, die de eischen ook der hoogere graden voor menschen bereikbaar stelden. Onder hen ook de Imām al Haramain en zijne commentatoren³⁾.

Stelden velen den eisch, dat de modjtahid-alfatwa (mofti) Qorān en overlevering geheel moest kennen met de bestaande verklaringen

1) Badjoeri I: 31 vergel. I: 12.

2) Slechts zij, die dezen graad bereikt hebben, worden door Badjoeri bevoegd geacht om over quaestieuze punten fatwa's te geven.

3) Add. Mss. 6532 fol. 231 v°, vergelijk Add. Mss. 9621 fol. 119 r°. sq.

daarbij en weten, welke hij als de juiste had aan te nemen en waarom, — zij stelden zich tevreden met beperkte kennis, gepaard aan degelijke oefening in het juist gebruik der bronnen van den fiqh. Zij konden zich hiervoor gelukkig beroepen op het voorbeeld van zoovele steunpilaren van den Islām uit den oudsten tijd, van wie men met zekerheid weet, dat zij op een beperkt terrein specialiteiten waren en die men toch later algemeen als modjtahids van hoogen rang heeft beschouwd. Zoo is er dan een middenweg tusschen het systeem, dat het hoogste wil, en de werkelijkheid, die maar al te dikwijls het laagste geeft.

De hooge beteekenis van de leer der „onfeilbare moslimsche gemeente”, die wel de grondslag der grondslagen, de wortel der wortels mag heeten; is zeker door het bovenstaande mijnen lezers duidelijk geworden. Zij is om zoo te zeggen, het eenige bewegelijke element in den Islām. De Qorān is onveranderlijk; van de vele bestaande overleveringen kan men meer of minder verwerpen, dit doet tot
421 het wezen der zaak weinig af. Maar hoe men dat alles heeft te verklaren, welke practische plichten daaruit voortvloeien, welke gevolgtrekkingen door middel van redeneering daaruit te maken zijn, dat wist alleen de onfeilbare gemeente en moet zij nog weten. Wie zich dus wil verlustigen in bespiegelingen à la Blunt over „the Future of Islam¹” dient dit bij zijn hervormingsprogram in het oog te houden. Daarbij raag hij niet vergeten dat volgens de gezaghebbende geleerden ook deze onfeilbaarheid hare grenzen heeft; zij achten de gemeente aan hare eigene, eenmaal genomen besluiten gebonden. Het zou dus te bezien staan in hoeverre de gemeente hierover anders mocht cordeelen en moenen, dat vele dier beslissingen slechts een tijdelijk karakter hebben en dus niet onherroepelijk zijn. Een vriend van den Islām zou hier geneigd worden, deze mogelijkheid aan te nemen en in de toekomst, wanneer de gemeente weder de gelegenheid zou vinden haren wil door middel eener wettige vertegenwoordiging uittespreken, gewichtige hervormingen van haar te verwachten. Wanneer eens in haar het historisch bewustzijn ontwaakte en een moslimsch concilie, door dit bewustzijn geleid, besloot aan „geest en hoofdzaak” van den Islām getrouw blijvende, met de eischen der nieuwere beschaving rekening te houden! Maar zelfs geheel afgezien van den tegen woordigen toestand, die ai zeer weinig uitzicht opent op de verwezenlijking dezer schoone droomen, kan de nuchtere geschiedvorschcr de vraag nauwelijks onderdrukken: of niet zulk eene zelfkennis voor den Islam gelijk zou staan met zelfvernietiging?

XI

M^R. L. W. C. VAN DEN BERG'S BEOEFENING
VAN HET MOHAMMEDAANSCH RECHT

1884

Verschenen in de Indische Gids, VI, I (Amsterdam, 1884)
blz. 363—434 en 737-816.

De beginselen van het Mohammedaansche Recht, volgens de imams Aboe Hanifat en Sjafi'i, door Mr. L. W. C. van den Berg. Derde druk. Batavia, Ernst en Co. s' iveravenhage, M. Nijhoff, 1883.,

Het is alsof het toeval soms werkt „met voorbedachten rade". In den *bul. Gids* van April 1883 betoogde ik dat de uitgave van zeker Arabisch rechtsboek (den *Minhađj*), door van den Berg op kosten der Regeering ondernomen, wat het Arabisch betreft, overbodig was, — wat de vertaling aangaat, verkeerd was aangelegd. Voor hetzelfde Tijdschrift bestemde v. d. Berg, blijkens *zijn brief in het Februari-nummer* dezes jaars, eene „*eenigxins uitvoerige beantwoording*" dier recensie; uitvoerig, de beleefdheid eischt dat wij dit onderstellen, door *argumenten*. Maar ziet! . . . door plichtverzuim van den drukker of van een postbeambte ontvangt van den Berg van zijn opstel vier *bladzijden* te weinig (in proef zoowel als in copie) ter correctie terug; nogmaals ziet! met deze bladzijden gingen juist de argumenten verloren, waaraan de beweringen, die nu alleen restten, hare kracht moesten ontleenen. Verloren? vraagt de lezer. Maar stonden zij dan niet gezet ter drukkerij en kon niet van den Berg hetzij eene tweede, volledige, proef verlangen — hetzij de correctie aan de redactie over- 304 laten? Zulke gedachten, lezer, kwamen bij van den Berg niet op; te minder daar „*xijne (Sn. Hurgronjé's) afkeuring, in Indië althans, weinig indruk heeft gemaakt*". En dat is immers de hoofdzaak bij eene wetenschappelijke mededeeling, welke indruk daardoor op een publiek van louter leeken wordt teweeg gebracht? IJdele moeite dus, aan een zoo tevreden publiek argumenten voor te zetten. De hooge beteekenis van v. d. Berg's uitgave blijkt hem buitendien voldoende uit het feit, dat zijn leermeester eenige van de ergste fouten wilde verbeteren; en dat er tevens „een practisch doel mee werd bereikt" is zóker, daar anders „de Indische Regeering niet de groote kosten zou hebben op zich genomen". Wat kan men aardig met die onpersoonlijke „Regeering" sollen! Onlangs deelde v. d. Berg ons in de voorrede zijner uitgave mede dat de voornaamste Sjafi'itische rechtsboeken „*ni traduits ni même publiés*" zijn; daarom, zegt hij, „*/aĩ p?*is Vinitiative au prés du Gouvernement colonial afin d'être chargé de publier le texte arabe de ce livre*". Wordt nu door mij de opmerking gemaakt dat wel degelijk van al die teksten, ook van den door

v. d. B. uitgegeveuen, uitnemende uitgaven bestaan, zoo verschuilt hij zich achter diezelfde Regeering, die hij zooeven als zijn werktuig voorstelde: Zij zou het niet laten doen, als het niet noodig was!

Mijne opmerkingen omtrent *de Fransche vertaling* berusten, zegt v. d. B., op gebrek aan rechtskunde. Anders zou ik weten, dat eene vertaling van een wetboek nooit „objectief” of „letterlijk” kan wezen, maar uit den aard der zaak omschrijvend is. Wij meenden dat deze „waarheid als eene koe” van *alle* vertalingen gold; maar het ligt dan zeker aan ons in de juristerij niet voldoende ingewijd verstand, wanneer wij hierdoor van den Berg's vertaling *op tien en meer verschillende wijzen* van allerlei *kunsttermen*, met zeer bepaalde beteekenis, niet gerechtvaardigd vinden; te minder wanneer soms *gêene* van die 10 vertalingen deugt¹). Mijne meening dat v. d. B. een beteren dienst aan wetenschap en practijk bewezen zou hebben door de getrouwe vertaling van een commentaar (en niet, gelijk hij deed, van een excerpt, door den schrijver bestemd om van buiten geleerd te worden²), zonder tekstuitgave, wilde hij weerleggen door een staaltje van zoodanige bewerking te geven. Inderdaad neem ik dadelijk aan, dat men vermakelijke staaltjes zou kunnen aanhalen, vermakelijk vooral voor den oningewijde; ik acht mij echter in staat tegenover elk zoodanig voor-
365 beeld een pendant te leveren uit van den Berg's Fransche vertaling van den Minhadj. De geheele fiqh-stijl heeft voor oningewijden iets hoogst zonderlings, vooral wanneer zij dien in eene andere dan de Arabische taal leeren kennen.

Mijne „*nevenbezwaren*” (sic) zijn volgens v. d. B. „al even ongegrond”. Dan zal het nog al schikken. Deels komen zij volgens v. d. B. voort uit mijne „gebrekkige kennis der Fransche taal”, ik had namelijk in mijne recensie gezegd, dat mij over het Fransch geen oordeel toekwam. Van don Berg, gewoon mot gezag te spreken over dingen, waarin hij leek is, vindt zulk eene verklaring ook bij een ander slechts denkbaar bij de grootste onwetendheid. Bovendien gevoelt hij zich tegenover mijne éenige aanmerking op eene Fransche uitdrukking (in zijne voorrede) gerust in zijn geloof aan den taai-meester Clavier, die zijne vertaling gecorrigeerd heeft. Heeft echter genoemde onderwijzer van den Berg diets gemaakt, dat men zouder

1) Een aantal krasse fouten in de Vertaling, welke ik bij mijne aankondiging van den Minhadj nog onvermeld liet, vindt men hieronder in de recensie van het *Mohammedaansch Recht*” te harer plaatse aangewezen.

2) Hij zelf erkent dit in zijn *brief*, waar hij zich over zijne al te vrije vertaling hiermede, verontschuldigt dat hij vertalen moest „een *wetboek zoo vol uitlatingen en verzwijgingen* (sic) als de *Minhadj at-talibin*”. Wie verbood hem. vraagden wij, een boek vol van iets anders dan „uitlatingen”, in casu: een commentaar te vertalen?

ironie iemand kan bedanken voor „la plupart des errata" dan heeft hij òf zich vergist òf van den Berg bij den neus gehad.

Over al die gevallen, waarin ik wees op fouten in de vertaling, voortvloeiende uit van den Berg's onbekendheid met de bronnenliteratuur, zet hij zich luchtig heen met eenige algemeene opmerkingen. Mijn „zelfgenoegzame toon" en wat dies meer zal wel „elk verstandig menseh" voorzichtig gemaakt hebben, zoodat hij mijne „verzekeringen op wetenschappelijk gebied steeds" hebbe aan te nemen onder benefice van inventaris". Het is te hopen, dat inderdaad elk verstandig mensch dit met alle verzekeringen van mij en anderen steeds zal doen. Met het oog hierop ben ik dan ook gewoon steeds nauwkeurig de bronnen aan te *geven*, waaruit mijne verzekeringen zijn geput. De nieuwhed van een groot aantal mijner resultaten dank ik vooral hieraan dat lieden als van den Berg, wier *plicht* het reeds sedert jaren was, bedoelde bronnen te raadplegen, in plaats hiervan liever Europeesche auteurs naschreven en een populair boek over liet Islamisme benevens eene beschrijving van de „Zeden en Gewoonten der Egyptenaren van den nieuweren tijd" raadpleegden als *bronnen van het recht* ¹⁾ \\ Dat zij liever dan zich een ernstig, maar moeielijk onderzoek te getroosten, napraatten hetgeen geleerden, wier specialiteit het Mohammedaansch Hecht *niet* was, dienaangaande terloops hebben medegedeeld, was voldoende om zich aldus de goedkoope reputatie van zulk eene specialiteit te verwerven daar, waar argumenten „weinig indruk maken". Dit plichtverzuim is op zichzelf *◇> ergerlijk genoeg bij iemand, wien tijd en gelegenheid tot onderzoek gegeven zijn zooals aan weinigen; maar het gaat al te ver, wanneer hij zich vermeet nu boveudien de uitkomsten der ernstige bronnenstudie van anderen te kenschetsen als subjectieve meeningen over „sommige zeer betwistbare en betwiste punten" in het vak. Men zou zeggen dat een man van het vak, als hoedanig van den Berg in sommige kringen geldt, voor zulke qualificatie bewijzen schuldig was. Maar hij -weet der goè gemeente ook zonder deze de overtuiging te schenken, dat hij tot zulk eene uitspraak gerechtigd is. Immers, voor zoover mijne resultaten nieuw zijn, zijn zij, naar van den Berg weet, „nog door geen geleerde van naam als juist erkend." Onze specialiteit wacht dus het oordeel van mannen van naam af, evenals hetgrootte publiek gewoonlijk doet, daar het uit eigen oogen niet zien kan. Wellicht vraagt een lezer of dat (door van den Berg *ten onrechte* onderstelde) stilzwijgen van mannen van naam over *zoo recente*

1) Zoo drukt van den Berg het zelf uit in den derden druk van zijn *Mohammedaansch Recht*, pag. 19; en onze bespreking zal toonen, dat die woorden de volle waarheid bevatten.

wetenschappelijke opstellen zich ook door den korten tijd hunner bekendheid zou laten verklaren? Of wel de wetenschappelijke beoordeelingen op eene bijdrage plegen te volgen zoo snel als de echo op het geluid onzer stem? Met zulke vragers laat v. d. B. zich niet in. Men veroorloove mij hier, naar aanleiding van van den Berg's uitspraak eene kleine uitweiding, die tevens dienen kan als inleiding mijner recensie van den onlangs verschenen derden druk zijner „Beginselen van het Mohamedaansche Recht”.

Het dusgenaamde *Mohamedaansche Recht*, beter: de *Fiqh*, vond ongelukkigerwijze tot hertoe zeer weinige ernstige beoefenaars. Van het meeste practisch belang is deszelfs studie natuurlijk voor die landen, welke, zooals *Frankrijk*, *Engeland*, *Rusland* en *Nederland* in hunne bezittingen Mohamedaansche onderdanen hebben te besturen. Het is jammer, maar waar, dat hetgeen tot nog toe in die landen aan ons vak werd gedaan, grootendeels voor de rechtbank eener critische wetenschap niet bestaan kan. Behalve enkele tekstuitgaven¹⁾ en vertalingen en een enkel hoogst gebrekkig oncritisch handboek, bepaalde zich de werkzaamheid der geleerden van het Westen in dezen tot beschrijvingen van zeden en gewoonten in door hen bezochte Mohamedaansche landen — beschrijvingen, welker verdiensten groot zijn, maar op een ander gebied dan het thans besprokene liggen. De historische beoefening van den *fiqh*, die alleen tot verklaring van het bestaande leiden kan, ontbrak geheel; jazelfs gaf zich niemand de moeite om een systematisch werk over de rechtsbeginselen en rechtsbronnen behoorlijk te lezen, maar hielden nagenoeg allen zich dien-aangaande aan de hoogst onbetrouwbare gegevens van Mirza Kazem

367 Beg in het *Journal Asiatique*. Geheel anders en veel beter zou het ons vak zijn gegaan, wanneer het in *Duitschland* beoefend ware; immers daar wijden zich in de laatste tientallen van jaren steeds meer uitstekende krachten aan ernstige beoefening van hetgeen in de wandeling „Oostersche studie” heet. Maar er is zooveel te doen; het Mohamedaansch Recht is, wat zijne litteratuur betreft, voor Oriëntalisten wel het minst aantrekkelijke gedeelte, en er is niets, dat in het bijzonder Duitschers er toe dringt, zich hiermede bezig te houden²⁾. Van studiën op dit zelden betreden gebied, vooral ook van uitgaven als de *Minhadj*, kan men dus van uit den vreemde weinige of geene bevoegde beoordeelingen wachten. De talrijke

1) De meeste en beste tekstuitgaven zijn niet in Europa, maar door Mohamedaansche geleerden in het Oosten bezorgd.

2) Tot de weinige uitzonderingen behoort Prof. Sachau, die echter slechts korten tijd aan het Mohamedaansch Hecht zijn aandacht schonk en sedert op ander gebied arbeide.

Oriëntalisten, die van die Kegeering present-exemplaren hebben ontvangen, zetten de zware deelen met hunne reuzenletters in de kast, om ze alleen bij schoonmaak weder eruit te halen en richten natuurlijk eene beleefde dankbetuiging aan de Regeering of aan den uitgever zelve. De recensie laten zij voorzichtigheidshalve aan de „*dii minores*—” in het vak over; de eenige aankondiging van den Minhadj, die mij onder de oogen kwam¹⁾, geschreven door een Duitsch emeritus-predikant, beperkt zich na eenige beleefdheidsformulen aan het adres van de Regeering en van den Berg tot de opmerking dat de titel niet juist vertaald is²⁾, de letters zeer groot en leelijk zijn en dat men in dit boek zien kan, hoeveel gewicht in den Islam aan het „gebed” (beter: de godsdienstoefeningen) wordt gehecht, daar het daarover handelende hoofdstuk (gelijk trouwens in *alle* fiqhboeken) zeer omvangrijk is. Wanneer van den Berg dus in zijnen brief met ophef gewag maakt van „de ontvangst, aan „den Minhadj at-talibin in het binnen- en buitenland te beurt gevallen \ dan is dit, zoo hij het oprecht meent, al zeer naïef. Immers de waardeeringen van iemands werk, door hen die present-exemplaren ontvingen van een boek, welks onderwerp buiten hun kring ligt, worden alleen door de ijdelheid voor iets anders dan beleefde vormen versleten. Ik zou daartegenover op zeer talrijke blijken van waardeering en instemming van „binnen- en buitenlandsche geleerden” kunnen wijzen, welke aan mijne studiën op het gebied van den Islam (waaronder óók mijne recensie van den Minhadj) ten deele vielen, waarvan „naar van den Berg weet, de resultaten nog door geen geleerde van naam als juist zijn erkend”. Maar het is mijne gewoonte niet, de waarde van eigen of anderer resultaten naar zulke blijken van welwillendheid af te meten.

368 Iets anders wil ik echter, tegenover van den Berg's uit de lucht gegrepen voorstelling, niet onvermeld laten. Wei geen Duitscher, maar toch voor een goed deel in Deutschland gevormd, is de uitnemendste beoefenaar van het Mohammedaansche Recht, dien ik ken: Dr. Goldziher te Budapest. In zijne onlangs verschenen studie „*Die Zahiriten*” vond hij het noodig, daar over de rechtsbeginselen of bronnen van den Islam *niets bruikbaars* bestond, deze zaken te behandelen als inleiding tot genoemde meer speciale studie, aan ééne rechtschool gewijd. Voor een deel dezelfde bronnen gebruikende, waarnaar ik in het einde van 1882 mijne studio in de Bijdragen van het Instituut over dit onderwerp bewerkte, kwam hij in alle hoofdzaken geheel

1) In de „*Deutsche Literaturzeitung*” van 29 September 1883 door Ph. Wolff.

2) De recensent vertaalt overigens ook zelf den titel niet volkomen juist. Van van den Berg's *xeles croyants* maakt hij suchenden het moet zijn: *étudiants*.

onafhankelijk tot dezelfde resultaten als ik; daar zijn, reeds vroeger afgewerkt, stuk eerst later werd gedrukt, kon hij nog met ingenomenheid op onze overeenstemming wijzen¹⁾). Ik bekén dat deze instemming van den eenige, die ernstig in deze onderwerpen heeft gewerkt, mij nog meer waard is dan de talrijke bewijzen van ingenomenheid, die andere Oriëntalistén mij omtrent dezelfde studie deden toekomen. De Heer van den Berg zou mij dus nu voortaan met oen gerust geweten kunnen naschrijven. Maar dit zal hij niet doen. Immers de waardeering, welke „binnen- en buitenslands" aan mijn *Mekkaansche feest* te beurt viel en die van den Berg niet onbekend zal zijn gebleven, heeft hem niet verleid om ook maar 'éene enkele van de vele fouten in zijn hoofdstuk over dat onderwerp te verbeteren, of met een enkel woord naar mijn werk te verwijzen. Hier kan ik op dergelijke wijze als van den Berg in zijn brief zegt: „de afkeuring van een jeugdig beoefenaar van het Mohammedaansche Recht, als de Heer S. H., met gelatenheid te dragen", verklaren dat ik weinig reden heb de miskenning van een *quasi*-beoefenaar van datzelfde Recht, als de Heer van den Berg, mij aan te trekken. En dit om eene principiële reden. De Heer van den Berg (de aangehaalde en nog aan te halen staaltjes bewijzen het) laat zich in zijne dusgenaamd wetenschappelijke werkzaamheid besturen door *persoonlijke*, en niet door *zakelijke* motieven. Hij behoort tot de voorstanders van eene instelling, die ik dagelijks meer leer verfoeien, die als de kanker knaagt aan alle ernstige studie: de „*sociétés d'admiration muluelle*". In een klein land vooral is het gevaar groot, dat men zich, ook op wetenschappelijk gebied, tevreden gaat stellen met dingen te leveren, die Busken Huét zeer geestig „*vaderlandsche onder-onsjes*" heeft genoemd. De leden van de „société" steken de loftrompet; wat 369 nood, of men er buiten den engen kring des vaderlands niet mee voor den dag zou kunnen komen! Hem, die niet mede iofzingt, overschreeuwt men als het mogelijk is of men doet hem als een onhandelbaar mensch in den ban. Tot bedoeld genre behoort van den Berg's Handboek voor „de Beginselen van het Mohammedaansche Recht", dat een treurig licht werpt op schrijvers opvatting van den ernst der wetenschap. Wanneer men in Duitschland tien jaren lang aan ons vak gearbeid had, ware zulk een boek onmogelijk. Maar al lezen vele Duitsche oriëntalistén Hollandsen — een boek over den fiqh beschouwen zij liefst alleen van de buitenzijde, zij hebben ander

1) Die *Zahiriten*, S. 34. Men zal hier wel geene overschatting van «de verdiensten mijner studie over de rechtsbronnen willen lezen — maar een betoog tegenover hen, die gelijk van den Berg, nooit een Oecol-werk gelezen hebben, dat de studie dier werken noodwendig tot zekere vaste resultaten leidt.

work te doen. En dit handboek is tien jaren oud; wordt geregeld verkocht en behoorde dus geregeld bijgewerkt te worden. Men versta mij wol: ik wil geenszins van den Berghs voorbeeld volgen en, om persoonlijke redenen, zijne verdiensten verkleinen. De eerste uitgave van zijn handboek was in de toenmalige omstandigheden een gelukkige greep. De hulpmiddelen voor het onderwijs in den fiqh waren geheel onvoldoende; na eenigen tijd het vak gedoceerd te hebben, gaf van den Berg zijne daartoe vervaardigde aantekeningen in het licht. Ongelijkmatige bewerking, oncritisch naschrijven van Europeesche schrijvers, talrijke fouten kondon toen niet verhinderen dat zulk eene eerste proeve gewaardeerd werd. En terecht. Maar wanneer iemand na 10 jaren voor specialiteit in het Mohammedaansch recht gegolden te hebben, eene derde uitgave van zulk een boek bezorgt, waarin slechts onbelangrijke verbeteringen zijn aangebracht; wanneer hij de talrijke, bij herhaling aangewezen principiële fouten niet verbetert: wanneer *de aard der* door hem niet opgemerkte *fouten* in details bewijst, dat hij in de fiqh-litteratuur vreemdeling is en Arabische bronnen citeert, welke hij niet gelezen heeft — dan is dit alles, in weerwil eener geusurpeerde reputatie, in een man van wetenschap niet te verschoonen. Het is nu drie jaren geleden, dat een minder gunstige critiek van den *tweeden* druk, door Dr. JIJNHOLL gegeven, aan van den Berg aanleiding gaf tot een artikel in ditzelfde tijdschrift, waarin hij niet veel minder tracht te doen dan zijnen criticus het zwijgen opleggen. Dit is hem meesterlijk gelukt. Ja zelfs wordt in het jongste Februarinumnummer van dit tijdschrift de *derde* druk, die, behoudens onvolledige mededeeling van Inlandsche termen, van den *tweeden slechts verschilt door kleine veranderingen* (lang niet altijd — verbeteringen), door Dr. Juynboll, zij het ook met eenig voorbehoud, geprezen¹⁾. Zoo gemakkelijk zal de Heer van den Berg mij geen schrik aanjagen; ik verklaar onvoorwaardelijk aan de *sociétés d'admirateurs* don oorlog. Voor bewondering van wetenschappelijken arbeid ben ik zoo vatbaar als iemand ter wereld; maar waar de wetenschap geprostitueerd wordt tot ijdele naammakerij, waar op de vaderlandsche onwetendheid gespeculeerd wordt om vaderlandsche onder-onsjes voor wetenschappelijk werk uit te geven, daar zal ik, zoo hot mijn gebied betreft, openlijk verzet aantekenen en *mijne argumenten sal ik geene maüreis laten maken, zonder ze tegen schipbreuk te hebben verzekerd.*

1) Naast het in die aankondiging vermelde Arab. *tarika* — nalatenschap verdiende vooral de vorm *tirkah* () vermeld te zijn, die blijkens het bekende „Eindresumé” op Java in gebruik is.

Van den Berg heeft zelf, blijkens zijne „Vorrede" gevoeld, dat het eigenlijk toch niet aanging zijn boek weer in de wereld te zenden zonder eenig blijk te geven, dat hij in 10 jaren iets geleerd had. Maar hij vergoelijkt zijn plichtverzuim en motiveert zijne werkeloosheid omdat veranderingen „in den vorm" of principiële wijzigingen hem in een leerboek, dat bij de opleiding van O. Indische ambtenaren „burgerrecht verkregen heeft" onwenschelijk voorkwamen; omdat „een boek zijn stempel moet behouden!" Leve het stempel, al gaat de ernst der wetenschap erbij te gronde! In hetzelfde bestek, bij dezelfde verdeling in hoofdstukken, had van den Berg zelfs zonder bronnenstudie, vele hoog noodige verbeteringen kunnen aanbrengen; nog meer, als hij met de bronnen zelve zich wezenlijk had bekend gemaakt. Maar waartoe die moeite? Zoolang er geen ander Handboek voor de aanstaande ambtenaren is, betalen dezen den exorbitanten prijs van f6.50 voor 272 pagina's druks, ook al laat de schrijver alles zooals het was. Als men in plaats van beschrijvingen van het leven der Egyptenaren na te schrijven, Arabische bronnen gebruikt, verliest immers het boek „zijn stempel"!

Bij de bespreking van dit werk, die wij aanstonds laten volgen, zullen wij intusschen met die *stempeltheorie* rekening moeten houden, willen wij billijk zijn. Een handboek ter kennismaking met den Islām voor aanstaande O. I. ambtenaren zou ik geheel anders ingericht willen zien dan deze „Beginnelsen". De plaats, hier ingenomen door de behandeling van koop- en andere contracten, welke in geen Mohammedaansch land — laat staan dan in Oost-Indië — gelden, zagen wij bij voorbeeld liever ingenomen door eene bespreking van het onderwijs aan de *pasantrèns*¹⁾, waarbij de daar met zooveel voorliefde behandelde *geloofsleer* het leeuwendeel zou ontvangen. Allerlei, waarvan wij hier met veel meer moeite ons op de hoogte kunnen stellen dan van den Berg in zijne omgeving en met zijne hulpmiddelen zouden wij daarin liever besproken zien dan veel onnuts, dat nu behandeld 371 wordt. En op den duur zou het onze plicht kunnen worden, zij het ook in ongunstiger omstandigheden dan die van van den Berg en in minder dan 10 jaren, eene dergelijke proeve samen te stellen, die zeker niet onfeilbaar wezen, maar van ernstig streven getuigenis geven zou. Maar dit is nu de vraag niet. Van dea Berg wil, na eenige korte inleidende beschouwingen, een Mohammedaansch *fiqh*-boek als het ware reproduceeren; opgehelderd hier en daar door al-

1) Is het Biet al te sterk, dat mij hier te Leiden in ruim 1 jaar, zonder bovenmatige inspanning, meer en nauwkeuriger gegevens omtrent *pasantrèns* en *soerau's* geworden, dan die door van den Berg gedurende eene jarenlange ambtelijke loopbaan werden medegedeeld?

gemeene beschouwingen en opmerkingen, aan reisbeschrijvingen en andere populair-wetenschappelijke boeken ontleend, en verrijkt met enkele korte aantekeningen over de toestanden in Oost-Indië. De vraag is dus voor ons: in boeverre heeft hij dit door hemzelf blijkens de Inleiding gestelde doel (om het even, of wij dit doel juist gekozen vinden of niet) bereikt? Is, naar dezen maatstaf gemeten, het handboek van dien aard, dat men na meer dan 10-jarige wetenschappelijke werkzaamheid, zonder schaamte ten dorden male het publiek ermede onder de oogen kan komen? En met publiek bedoelen wij dan natuurlijk het oordeelkundig publiek, dat liefst uit eigen oogen ziet, die niet lieden, aan wie van den Berg zijne argumenten onthoudt omdat zij nu toch al een gunstigen indruk van zijn werk ontvangen hebben. Men zal zien dat ons oordeel, na nauwgezette studie verkregen, bepaald ongunstig luiden moet. Zelfs dit doel, door hemzelf gesteld, heeft hij niet bereikt? neen, niet met ernst nagestreefd. Zelfs de studie van den Mindadj, waartoe deszelfs uitgave van den Berg eenigermate dwong, is onvruchtbaar gebleven voor zijne kennis van détails. Noch den Islam noch het Mohammedaansche Recht kent onze schrijver. Deze beschuldiging, niet minder hard voorzeker dan het verwijt van onkunde in het Fransch en van hooge ingenomenheid met eigen resultaten, die door geen geleerde van naam als juist zijn erkend, dat van den Berg ongegrond en zonder poging tot bewijs mij naar het hoofd slingerde, vindt hare doorgaande rechtvaardiging in de hierachter volgende critiek. Het eerste gedeelte, de Inleiding en het „Religieus Recht" bespreken wij, als het meest belangrijke, iets uitvoeriger; bij de bespreking van het tweede gedeelte, die in een later nummer van dit Tijdschrift volgt, zullen wij ons meer moeten beperken, om niet al te breedvoerig te worden. Maar wij zullen daarbij volkomen billijkheid betrachten en die gedeelten, waarin van den Berg zich het sterkst gevoelt, niet onopgemerkt laten voorbijgaan.

Mochten we hier on daar schijnen met al te weinig verschooning de waarheid te hebben gezegd, wij verklaren nadrukkelijk dat alle medewerking door ons met vreugde, en waardeering wordt begroet; maar dat wij nooit zullen medehelpen om de critiek, wier zwijgen in ons kleine land der wetenschap onberekenbaar nadeel berokkent, in den toovercirkel der socioté d'admiration mutuelle te bannen. En wanneer dan leden van zulk eene socioté, gelijk v. d. Berg, uit wre-
 372 vel over de critiek, die hun een prikkel moest zijn, verklaren en door daden toonen, dat zij van ons niets willen leeren, dit zal ons nooit verhinderen van hen, na zorgvuldige schifting, aan te nemen wat zij goeds bieden. De wijze man, zoo schreef immers ons con-

greslid Amien al-Madauï, grijpt de wetenschap waar hij kan on raapt de parel ook uit den mesthoop op.

Wij gaan thans over tot de behandeling van den *Derden Druk* der „*Beginselen van het Mohammedaansche Recht, vol-yens de imams Abor Hamfat en Sjöfi'i*“, door Mr. L. W. C. van den Berg, Batavia en 's Gravenhage, 1883.

i

Wenu mancher sich nicht verpflichtet fühite, das lin-
wahre zu wiedvrholeu, weil er's einmal gesagt Lat,
so waren os ganz andere Leute geworden".

GöRME.

De *Inleiding* (pag. 1 — 19) is nagenoeg onveranderd gebleven. Dat wil zeggen: Na eene hoogst gewaagde opmerking over de wijze waarop *de Semitische volken*" zich den staat voorstellen¹⁾ volgen beschouwingen omtrent de bronnen van het Mohammedaansche recht, die kant noch wal raken; waarin de hoofdzaken onjuist voorgesteld en in détails eene menigte fouten begaan worden. De herhaling, nu ten derden male, van deze Mirza Kazem Beg en verschillende Europeesche schrijvers nageschreven dwalingen is te minder te verontschuldigen daar, afgezien van de gelegenheid, die van den Berg had om zich zelf van de „beginselen van het Mohammedaansche Hecht" door bronnenstudie op de hoogte te stellen, mijne voor meer dan een jaar verschenen studie²⁾ ook den leek het noodige toegankelijk maakte. Deze omstandigheid ontslaat mij natuurlijk van de verplichting om hier nogmaals op de toen naar de Arabische bronnen behandelde onderwerpen terug te komen. Slechts enkele opmerkingen betreffende détails mogen hier plaats vinden.

Al dadelijk geeft het stellen van de '*adat* of '*orf* (Gewoonte) als eene zelfstandige hoofdbron van het Recht, naast den *Sjar*(Wet)" eene geheel verkeerde voorstelling van de zaak. Zeker heeft van 373 oudsher in het gebied van den Islam de Gewoonte *feitelijk* eene hoogst belangrijke rol gespeeld; belangrijker dan de schrijvers over den Islam in O. Indië, welke eene geheel bijzondere betoekenis der

1) Niet slechts eene ongepaste generalisatie maar ook in menig opzicht met de feiten in lijnrechten strijd.

2) In de „Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederl. Indië", 4 volgr. Zesde Deel [boven blz. 1—58].

3) Mob. Keënt. pag. 3.

'adat voor den Archipel vindiceeren, wel schijnen te denken¹⁾). Men kan van den Profeet zelf zeggen, dat hij de Arabische ⁴ödat of 'ādats liet bestaan, voor zoover niet de omstandigheden hem noodzaakten tot uniforme regeling eener zaak en voor zoover die 'ādats niet in strijd kwamen met de beginselen van den door hem gepredikten godsdienst. Noode ging Mohammed er meestal toe over om een tusschen zijne volgelingen ontbranden strijd door eene ondubbelzinnige uitspraak te beslechten; niet dan gedwongen liet hij door de Openbaring van Allah den strijdenden het zwijgen opleggen.

Zoo was bijv. de slag bij Bedr noodig om den Godsgezant te nopen, de *buitverdeeling* enz. bij wet te regelen; de slag bij Ohod om Openbaringen omtrent *erfrecht* te voorschijn te roepen; de onwilligheid van vele geloovigen om hunne vrome gaven voor den heiligen krijg en ten bate van de half bekeerden beschikbaar te stellen gaf eerst aanleiding tot de regeling der *zakatverdeeling*. Al deze en dergelijke zaken, door welke toevallige omstandigheid en om welke toevallige reden ook door Mohammed geregeld, werden hierdoor aan de heerschappij der 'aḍat onttrokken. Nooit echter gaf Mohammed ook maar het geringste blijk dat hij het zijne taak achtte de geheele 'aḍat door een samenstel van nieuwe wetten te vervangen. Integendeel: in den Qoran en in de overlevering liggen de bewijzen voor het grijpen, dat hij zeer ongaarne met vragen werd lastig gevallen; het initiatief op wetgevend gebied behoorden de geloovigen nan Allah en zijnen gezant over te laten. Ofschoon men in de practijk meestal van de onderstelling uitging, dat hetgeen in Allahs wet niet opzettelijk geregeld was, mocht blijven als van ouds, dacht men er niet aan theoretisch de 'adat naast Gods wet eene plaats te geven. En dit niet slechts omdat men in het geheel niet aan theorie of systematiek deed; neen, ook toen de wetenschap der *oeṣoel alfiqh*, der grondslagen van de plichtenleer opkwam, begreep men dat met eene zoo onvaste basis als de bonte en plaatselijk afwijkende *gebruiken* in een systeem niets viel aan te vangen. *Feitelijk* had de Islam in het door hem veroverd gebied niet alleen naar Allahs wet en naar Mohammeds voorbeeld alles geregeld, maar ook tal van Arabische 'adats, waar het ging, voor do oude volksgebruiken en landswetten in de plaats gesteld; feitelijk had dit laatste zijn eenigen grond in de omstandigheid, dat de Islam, op 374 Arabischen bodem ontstaan, aan do Arabieren zijne victorie dankte. Maar geen wereldgodsdienst kon in zijn *systeem* aan het overwicht

1) Aan deze fout: het beschouwen als exceptie van hetgeen hij kennismaking met den toestand in andere Mohammedaansche landen regel blijkt te zijn, maakt ook van den Berg, op de aangehaalde bladzijde en elders, zich schuldig.

van een ras zulk eene beteekenis toekennen. Men vond er clan ook iets anders op. Reeds lang gewoon met of zonder recht de beslissing van moeilijke strijdvragen aan Mohammed in den mond te leggen en zoo aan vele latere beslissingen het spoedig onbestreden gezag van de „*Sonnat annabi*” bij te zetten, deinsde men er niet voor terug dit procédé ook op de wet geworden oud-Arabische 'adats toe te passen. Naast hetgeen de Profeet aan zijne volgelingen had bevolen (قول) en hetgeen hijzelf door zijn voor (فعل) tot wet had gemaakt, stond nu datgene, wat in Mohammeds tijd en omgeving had bestaan zonder door hem te zijn afgekeurd, wat dus stilzwijgend door hem was bevestigd (تقرير): men stond reeds ver genoeg van Mohammeds leeftijd af om, zonder belachelijk te worden, dit alles onder den naam van „*Handelwijze des Profeets*” (Sonnat annabi) te durven samenvatten. Men zal moeten erkennen dat door deze aanvulling eener reeds bestaande leerstelling (die der geldigheid van Mohammeds sonnat) het doel uitnemend werd bereikt om den loop, dien de zaken nu eenmaal genomen hadden, theologisch te rechtvaardigen en op de werkelijkheid het zegel te drukken van Allahs goedkeuring. Eenmaal dit beginsel gegeven en aangenomen, moesten practische bezwaren, die daartegen bestonden, voor het geloovig gemoed al spoedig in beteekenis afnemen. Het schijnt wel in onze oogen zonderling, dat Mohammed al die gewoontewetten zou gekend hebben, die men aldus in het gebouw der Sonnat onder dak bracht; wij hebben moeite te gelooven, dat zijn stilzwijgen waarlijk de later daaraan gehechte goedkeurende beteekenis zou hebben gehad. Maar de Islam, voor welken deze (historisch gesproken) zonderlinge voorstelling als eene lap was, noodig om een deel zijner naaktheid te bedekken, stapt op den duur over zulke tegenwerpingen heen. Op den duur; want aanvankelijk zijn er geweest, die dezen stouten stap niet geheel medemaakten; die eene andere oplossing voor mogelijk hielden, waarbij de heerschappij van het Arabische ras minder sanctie erlangde. Voor hen was het eene ondergeschikte vraag of zeker gebruik in Mohammeds omgeving al dan niet bekend was geweest; bij de beoordeeling eener 'adat vraagden zij niet of *Mohammed persoonlijk*, maar of *de Islam* goedkeurend zweeg of niet. Vindt men in een door den Islam veroverd land gebruiken, die met geen beginsel of voorschrift van dezen godsdienst strijden, waarom zou men die niet evenzeer laten gelden als de Arabische 'adats, waarover Allahs wet zwijgt? zoo redeneerden zij. Bene belangrijke plaats¹⁾ uit Beladori's „*vero-*

1) Beladorsi, ed. de Goeje, pag. 448. De plaats is ook uit een ander oogpunt merkwaardig; men vindt hier nl. het door de meeste schrijvers verkeerd vertaalde

375 *veringen der landen*"* moge dit duidelijk maken. Daar heet het: ^Aboe Joesof leert: wanneer in een of ander land een vreemde (niet-Arabische), oude *sonnat* (d. i. hier geheel hetzelfde als wat men gewoonlijk onder 'adat verstaat) bestaat, welke de Islām niet veranderd noch afgeschaft heeft, en er komen dienaangaande tot den Soeverein klachten van lieden, voor wie uit die gewoonte nadeel voortspruit, dan staat het Hem niet vrij haar (die sonnat) te veranderen. Malik en Sjafi'i daarentegen leeren: Hij moet haar veranderen al is zij nog zoo oud; want het is Zijn plicht elke onrechtvaardige *sonnat* af te schaffen, welke een *moslim* tot sonnat maakt heeft.... hoeveel te meer hetgeen *ongeloovigen* tot sonnat hebben gemaakt." Deze accommodatie-leer vond echter op den duur geene gezaghebbende voorstanders meer, hoewel in de practijk allereuwe de 'adat een veel grooteren invloed behield dan zelfs zij haar wilde verzekeren. Men behoeft slechts de eeuwige klachten van geloovige geleerden uit alle tijden en landen over de geringschatting der Wet en de beschrijvingen van het openbaar en huiselijk leven in Mohammedaansche landen bij Europeesche schrijvers te lezen om zich hiervan te overtuigen.

Toch heeft ook de theorie de 'adat nooit *geheel* doodgezwegen. Kr zijn zaken, meestal van ondergeschikten aard, waaromtrent de Wet geene algemeen geldende en toch in de noodige bijzonderheden afdalende bepalingen kan geven; zulke naar plaats, tijd en andere omstandigheden verschillende regelen kon men natuurlijk niet, naarde anders zoo onbeschoornd toegepaste methode, aan Mohammed in den mond leggen. De Wet leert, dat de man aan zijne vrouw *roloende* voeding, kleeding en huisvesting schuldig is maar wat heeft men hier onder *voldoende* te verstaan? De Wet qualificeert het wegnemen van andermans goed slechts *dán* afs diefstal, wanneer dit goed door den rechtmatigen bezitter *behoorlijk bewaard* is.... maar welke bewaring kan voor verschillende goederen als *behoorlijk* gelden? De Wet erkent als eigenaar van een stuk woesten grond hem, die met inachtneming der bestaande bepalingen *feitelijk* met de ontginning of bebouwing *een aanvang heeft gemaakt* — maar wat heeft de rechter in twijfelachtige gevallen als *aanvang* der ontginning te beschouwen? De genoemde gevallen, men ziet het, hebben dit gemeen, dat do maatstaf, die bij do beslissing gebruikt moet worden, een conventionele is, door de Wet soms toevalligerwijze niet bepaald, soms uit den aard der zaak onmogelijk te bepalen. Men zou uit de fiqh-boeken een groot woord *sonnat* herhaaldelijk gebezigd in den algemeensten, neutralen zin van „gebruik, handelwijze ”.

aantal dergelijke quaestiën kunnen samen lezen¹⁾. Voor zulke gevallen 376 vallen nu kent de *Sjar'*, de goddelijke Wet zelve aan de '*adat* of '*orf* beslissende kracht toe; zoover ik weet, worden hiervoor geene Qorānplaatsen of overleveringen aangehaald, zoodat het goed recht van deze verwijzing naar „slands wijze" wel alleen op den derden „wortel van de plichten leer" d. i. op de Overeenstemming der onfeilbare geloovige Gemeente (Idjma) kan berusten. In ieder geval maakt deze '*adat* derhalve deel (en wel een zeer klein onderdeel) van den *Sjar'* zelve uit²⁾ in plaats van daarnaast eene „hoofdbron van het Mohammedaansche recht" te wezen.

De hoogste plaats, die enkele geleerden wel eens aan de '*adat* of '*orf* hebben willen toekennen, was die van *viijfden wortel* naast de andere vier algemeen erkende. Blijkbaar vonden zij een zeker afzonderlijk, eigenaardig beginsel in het „recht der gewoonte", dat hen noopte, dit niet zonder meer als onderdeel van den *idjmā'* te beschouwen. Evenals alle Qijasbeslissingen aan den Idjma hare geldigheid ontleenen, zoo ook de bepalingen, aan de '*adat* ontleend; maar met evenveel recht als den Qijās kon men dan ook, zoo meenden de bedoelde geleerden, do '*adat* afzonderlijk *nevens* (niet *onder*) den *idjmā'* vermelden. Do poging dezer rechtsgeleerden wordt in eene voortreffelijke onlangs verschenen studie van Dr. Ignaz Goldziher³⁾ besproken als een „Versuch . . . denselben (d. i. den 4 algemeen erkenden bronnen van den fiqh) noch andere gleichberechtigzte anzureihen". Maar deze poging was op den duur even vruchteloos als andere van dezelfde soort of, zooals Goldziher het uitdrukt: „So wurde denn jeder Versuch, über jene vier Quellen (Qoran, Sonnat, *idjma* , Qijas) hinauszugchen ebense ernstlich zurückgewieson, wie der Versuch der Zāhirschule die Gültigkeit einer cinzelnen von denselben zu erschüttern, scheitern musste." En zelfs deze mislukte poging had slechts ten doel aan do '*adat binnen den Sjar* eene *zelfstandige* plaats te verzekeren.

De gewoonlijk dusgenaamde *Rechtsbronnen*, bij van den Berg de bestanddeelen van het „beschreven Recht", worden vervolgens op

1) De door mij genoemde en eenige andere daarenboven vindt men in Badjoen's commentaar op Ibn Qāsim I I : 17, 64, 318, 322, 405; Qastalānī (Commentaar op Boebārī) I I I : 32—33 enz. enz.

2) Evenals de Qijas, die volgens de beste autoriteiten insgelijks alleen aan den *Idjmā'* zijne geldigheid ontleent, tot den *Sjar'* behoort.

3) Die Zahiriten, Ihr Lehrsystem und Ihre Geschichte, von Dr. Ignaz Goldziher, Leipzig 1884, pag. 204—206. Van deze voortreffelijke studie, die, gelijk boven vermeld werd, mijne behandeling der dusgenaamde *Rechtsbronnen* in allen deele bevestigt, hoop ik binnenkort eene bespreking in het *Literaturblatt für orient. Philologie* te geven [zie Deel VI der Verspreide Geschriften].

dezelfde, geheel verkeerde wijze als in de vorige drukken behandeld. Terwijl alle Mohammedaansche autoriteiten *Qoran*, *Sonnat* y *Idjma* en *Qijas* als de grondslagen van den fiqh aangeven, welk viertal als zoodanig natuurlijk ook in Indië bekend is¹⁾, gaat van den Berg 77 voort met, naar bronnen van den derden rang, naast *Qoran* en *Sonnat* de fatwā's der rechtsgeleerden te noemen. Dit zou zelfs onjuist zijn, wanneer men alleen wilde aangeven, in welke geschriften men de Mohammedaansche wet te zoeken heeft. Immers men zou dan behooren te noemen of 1° de geschriften, die als *rechtsbronnen* dienen d. z. de (*Qoran* en de (niet *Sonnat*, maar:) *Hadiethboeken*, in welke laatste men niet slechts de *Sonnat-annabl*, maar zeer veel ook vindt, dat alleen op de beslissing der onfeilbare gemeente (*Idjma'*) berust; of 2° de geldende rechtsboeken; die niet *naast*, maar *in de plaats can* de zoeven genoemde treden en welke inderdaad voor hen, die zich niet buiten en boven de rechtzinnige fiqhscholen plaatsen, de éénige vraagbaken zijn in zaken van recht.

Maar waarom niet liever de beginselen-quaestie behandeld zooals alle Mohammedaansche geleerden dit doen, met verklaring, zooveel mogelijk, van het ontstaan hunner voorstellingen? Oordeelkundige lezing van hetgeen van den Berg over een en ander mededeelt vestigt de meening, «dat dit niet uit wijsneuzigheid, maar uit *totale onbekendheid* met de litteratuur der Oerpoel alzoo is geschied. Do lectuur van het eerste het beste Arabische werkje over de Grondslagen van den Fiqh zou van den Berg van de dwaasheid zijner voorstelling overtuigd hebben. Hetgeen hij nu verder in bijzonderheden aangaande het ontstaan en den inhoud van *Qoran* en *Overlevering* mededeelt, bestaat uit opmerkingen van een dilettant naar aanleiding eener hoogst oppervlakkige kennismaking met eenige Europeesche boeken over deze onderwerpen²⁻⁾; het ontsnapt dus uit den aard der zaak aan alle détailcritiek, daar men nagenoeg elk woord door een ander zoude moeten vervangen, zoodat ik naar aanleiding van dit

1) Men zie Mededeelingen van wege het Ned. Zendelinggenootschap XIII: 18vv.. XIV 261 (Dahl, Chadis, Idjmaq en Qijas).

2) Uit vele doorslaande en voor de hand liggende bewijzen voor deze uitspraak zij hier aangehaald hetgeen v. d. B. op bladz. 7 zegt: Hoe groot intusschen het gezag is der overleveringen, zoodra zij met den Koran op geenerlei wijze zijn overeen te brengen, houdt dat gezag op en moet dit laatste boek door den rechter (qādhī) worden govolgd." Wanneer men nu weet 1°. dat wei degelijk sommige overleveringen Qorānplaatsen *afschaffen*; 2°. dat een qādhī noch den Qorān noch de overleveringen bij zijne rechtspraak heeft te raadplegen, dan kan men zich een donkbeeld vormen van den gespannen voet, waarop van den Berg met de Mohammedaansche rechtslitteratuur leeft! En zulke staaltjes vindt men het geheele **Handboek** door.

alles slechts naar het in de Bijdragen van het Instituut door mij geschrevene verwijzen kan. Slechts eenige fouten en omissiën in de noten wil ik nog vermelden:

Bladz. 5 noot 5 had zeker de nieuwe Engelsche Qoranvertaling van den bekenden Prof. Palmer genoemd moeten worden.

Bladz. 6, noot 1. Kras mag het heeten dat hier ten derden male de van onkunde aangaande fundamenteele zaken getuigenis gevende definitiën van *Sonnat* en *Hadieth* te lezen staan. Verwonderlijk is het ook, dat onder de Biographieën van Mohammed juist de ééno,
378 die voor de meeste lezers van van den Berg alle denkbare voordeelen (korthed, juistheid enz.) bevat, niet is vermeld, namelijk „das Leben Muhammed's von Th. Nöldeke“, Hannover 1863; dat vele andere levensbeschrijvingen niet vermeld worden, kan men een handboek als het besprokene nauwelijks als fout aanrekenen, maar zonderling schijnt het dat voor Syed Ameer Ali's *Life of Mohammed* eene uitzondering wordt gemaakt. Dit werk toch leert ons veel aangaande de denkwijze van sommige onder Engelschen invloed opgevoede Engelsch-Indische Mohammedanen, maar niets aangaande het leven van den Profeet. Ook hier schijnt dus het blinde toeval van den Berg van raad gediend te hebben bij de keuze.

Bladz. 7, noot 1. Hier vermeldt van den Berg de „voornaamste“ hadiethboeken; hij schijnt echter nooit van de in Mohammedaansche boeken keer op keer vermelde *„Zes („ahiciis“** vernomen te hebben. Onder deze gewijde boeken van den tweeden rang verstaat men gewoonlijk de traditie verzamelingen van Bochari, Moslim, Aboe DA oed, Ibn Madjah, Tirmidi en Nasifi, waarnevens do collectiën van Darimi, Miilik ibn Anas (door van den Berg voortdurend ibn Anis, gelijk vroeger ibn Anes genoemd), Ibn Hanbal en anderen zekeren rang innemen.

Bladz. 7, noot 3. In plaats van de in alle Sjafütische fiqhboeken hij herhaling voorkomende „5 *ahkām*“ d. i. vijf categorieën van menschelijke handelingen¹), die waarlijk wel vermelding en verklaring verdienden, vindt men hier slechts de termen: fardh, wādjib en sonnat . . . verklaard op eene wijze, die van van den Berg's volslagen onbekendheid met de Moslimsch-juridische kunsttermen getuigenis aflegt. Ditzelfde ziet men bevestigd op de volgende bladzijde (8), waar ten onrechte de termen *idjmā* en *djamāat* met elkander gelijkgesteld worden, terwijl de door van den Berg van beidon gegevene definitie op geen van beiden past.

1) Fardh = pèrloe (wādjib), sonnat (waarbij mostahabb, mandoeb enz. to vormelden), mobāh, makroeh en harām. Zie voor de verklaring dezer termen mijno aankondiging van van den Berg's Minhiidj-uitgave, DI. I, in den Indischen Gids van April 1883 [Deel VI van de Verspreide Geschriften].

Van de behandeling der ontwikkeling van den fiqh, van het ontstaan der rechtsscholen en de onderlinge verhouding der madhabs, die nu nog bestaan, geldt geheel hetzelfde, wat boven omtrent van den Berg's bespreking van Qoran en Sonnat werd opgemerkt: middelmatig als *dilletantenwerk*. De hoogste rechtsgeleerde autoriteit (idjtihad) wordt beschreven (*bladz. 10*) als betrekking hebbende op de oecoe grondslagen van den fiqh. Deze arme *grondslagen*, van welke overigens bij van den Berg zoo bedroevend weinig terecht komt verschijnen hier plotseling ter plaatse, waar zij niet behooren. Immers met *oeqoel* in *dezen samenhang* worden *gevallen* bedoeld die, naar het oordeel 379 van den modjtahid, uitdrukkelijk door een heiligen tekst beslist zijn¹⁾; uit dezulke moeten andere zich voordoende vragen door qijās en dergelijke hulpmiddelen opgelost worden. Deze laatste soort van vragen wordt met den naam *foeroé* takken aangeduid, maar men ziet dadelijk in, dat deze onderscheiding van oeqoel en foeroe^c niets met den aard der verschillende questiën te doen heeft. Zeer speciale vragen, détails van ondergeschikten aard zijn soms door gewijde teksten beslist en derhalve oecoel — zaken van vrij algemeen belang vaak eerst langs middellijken weg geregeld²⁾. De uitdrukkingen, die van den Berg aangaande de imams bezigt, dat zij „een zelfstandig systeem van rechtsgeleerdheid ontwikkelen” en aangaande de leerlingen dezer imams „die de door hen vastgestelde beginselen (sic!) (oecoel) hebben uitgewerkt tot een volledig systeem” bewijzen dan ook eene onbekendheid met de Mohammedaansche literatuur, die voor eene dusgenaamde specialiteit in het Mohammedaansche recht aan het ongeloofelijke grenst. Het zijn moderne f razen, die door elke bladzijde van ieder fiqhboek gelogenstraft worden. En het fraaist van alles

1) Een voorbeeld kan dit. het best ophelderen. In don „zakatbrief” van Aboe Bekr, dus in oen gezaghebbenden tekst, wordt aan do benaling der veezakat alleen *bijkleittree* (غنم) de beperking: *als het weidt* (سائمة) toegevoegd. De niet-zakatplichtigheid van niet vrij weidend kleinvee berust dus op den tekst zelven en *heet daarom act* terwijl die van hoorn vee en kameeleu een hieruit afgeleid gefal (*far*) is. Zoo heet dan ook bij Qastalanī III: 52 do beperking betreffende kleinvee om die reden oen *اصل يقاس عليه بخلاف جنسى الابل والبقر*. Men ziet, hoe weinig hier van „rechtsbeginselen” en daaruit afgeleide bijzondere gevallen sprake kan zijn.

2) Men heeft hier eene van de vele openbaringen eener oppervlakkigheid, die meent dat eenzelfde term in eiken samenhang hetzelfde moet beteekenen. De uitdrukking oecoel kan o. a. nog, behalve de beide genoemde beteekenissen, die van „geloofsleer” hebben; dan denkt men aan „oecoel addīn”. Zelfde verwarring vonden we boven in v. d. Bergs verklaring van het woord *sonnat* waar het eene soort van handelingen aanduidt; en in zijne vertaling van den Minhādī bij het woord *madhab* in den zin van een controvers punt van ondergeschikt belang.

is nog de kenschetsing van de werkzaamheid der genoemde „leerlingen van de Imāms" als hierin bestaande dat zij „het recht om zoo te zeggen meer *populariseerden*"! Voor hen, die het ABC van de methode der Mohammedaansche wetgeleerden van alle tijden kennen, is het zeker overbodig, deze aardigheid verder uit te pluizen.

Op *bladz.* 11 vv. krijgen wij in geheel verwaterden en soms bedorven vorm te lezen, wat de jongere¹⁾ geloovige biographen ons aangaande de levens der imāms mededeelen. Men meene niet dat de critiek eenig deel heeft gehad aan het tot stand komen dezer goedkoope mededeelingen, noch dat eene wezenlijke karakteristiek van de vier heerschende rechtsscholen door van den Berg ook maar is beproefd. In welken „aanvang" de school van Aboe Hanīfa als
380 „heerschende in de geheele Mohammedaansche wereld kon worden aangemerkt"²⁾ blijft van den Berg in gebreke ons te verhalen; zeker in een aanvang, waarvan in geschiedbronnen, welke buiten van den Berg niemand kent, gewag wordt gemaakt. En zulke bronnen, ook van anderen dan historischen aard, schijnen te bestaan. Immers elders³⁾ noemt van den Berg Sġaffī's boek over de grondslagen (oeġoel) des rechts „zijn meest bekende werk". Waarlijk veel verdienstelijker dan door de thans besproken compilatie zou van den Berg zich voor de Europeesche wetenschap maken wanneer hij dit tot heden verloren gewaande werk aan de wereld bekend maakte! Of meent v. d. Berg dat dit boek *eertijds* het meest bekende *is geweest*? Dan is zijne bewering onjuist, want Sġaffī's fiqhboeken waren minstens evenzeer geacht als en vooral in ruimer kring bekend dan zijn Oecoel-boek. Als staaltje van van den Berg's onbekendheid met de richtingen, die hij zijnen lezers diets maakt hun te schetsen, sta hier nog deze zinsnede betreffende Sġafi'ī: „terwijl omtrent zijne richting in het algemeen gezegd kan worden dat zij, zonder *zoo liberaal* te zijn als die van Aboe Hanīfat, toch ook even ver verwijderd is van de *niet altijd met hel gezond verstand overeen te brengen* letterknechterij van Malik. In elk fiqhsysteem is zéér, zéér veel dat zich niet laat overeenbrengen met hetgeen onder ons „gezond verstand" heet; maar ik tart den heer van den Berg om mij ééne letterknechterij te noemen, karakteristiek voor de Malikitische in onderscheiding van de andere scholen, waartegenover ik hem niet een even sterk sprekend pendant van tegenovergestelde strekking kan vertoonen.

1) Dozen werden natuurlijk gekozen, omdat zij in Europeesche vertaling voor den schrijver toegankelijk zijn.

2) Zoo deelt hij ons, blz. 12, mede.

3) Blz. 14. •

De karakteristiek van de Sjiïeten is bijna nog onmogelijker dan die van de orthodoxe rechtsscholen. Dat de Sjiïeten hunne eigene tradieverzamelingen hebben; en dus de meening, als zouden de Sjiïeten de (door de orthodoxen aangenomene) Sonnat verwerpen, geene dwaling is „welke alleen door den klank der namen schijnt ontstaan te zijn”¹⁾, bleef onzen schrijver onbekend.

Verderop geeft van den Berg rekenschap van de door hem geraadpleegde (althans aangehaalde) Mobammedaanscho rechtsboeken. Hoe weinig onzen schrijver bijgebleven is van die boeken zelfs, van welke
381 wij wel in de eerste plaats mogen onderstellen dat hij ze althans geopend heeft gezien, blijkt den oordeelkundigen lezer uit de wijze, waarop, *bladz. 1h'*, het bekende Mochtaear van Aboe Sjudja' voorkomt Dit „Kort Begrip*” is, evenzeer als de door van den Berg uitgegeven Minhâdj, «en boekske, bestemd — niet om van tijd tot tijd opgeslagen, maar — om van buiten geleerd te worden. Menige zin is, zooals hij daar staat voor den oningewijd»• volstrekt onverstaanbaar. Voor het recht verstand van zulk een excerpt is een mondelinge of schriftelijke commentaar *den* leerling onontbeerlijk. Heeft hij zulk eene uitlegging daarbij gehoord of gelezen, dan zal voortaan bij het opdreunt'n van den van buiten geleerden tekst allerlei hem voor den geest komen, dat naar aanleiding van verschillende woorden of uitdrukkingen ter sprake kwam. Zulke boekjes hebben dus bovenal paedagogische beteekenis en hebben. *conder commentaar*, voor ons, die het geheugen niet meer zooveel te bewaren geven, luttel waarde. Van dit Mochtaear nu zegt van den Berg o. a.: „Het bevat namelijk alleen de voornaamste *rechtsbeginselen*, terwijl enz.” Men sla toch eens, onverschillig waar, Keyzer's Fransche vertaling van den Mochtaear op, men zal overal détails, soms zeer zonderlinge casuspositiën vinden maar van hetgeen wij onder *beginselen* verstaan . . . nergens een spoor. Het heeft er iets van alsof men wilde beweren dat in eene tijdrekenkundige tabel de algemeene beginselen of do „grootte ideeën” der wereldgeschiedenis aangetroffen werden. Als *bronnen*

1) Van den Berg *bladz. 15*, noot. 2. Hij blijft Jan ook in gebreke ons te vertellen, wat die naam *Sonnat* hier dan wel te beteekenen zou hebben. Voor ons, die de zaak historisch willen beschouwen, hebben natuurlijk de Sjiïeten evenzeer eene Sonnat (zij het ook hunne eigene) als de „kottersche” Christelijke sekten hare kerken; voor den rechtzinnigen Mohammedaan hebben zij er geene. Over de Sjiïtische tradieverzamelingen zie men o. a. Goldziher, *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šī'a und der sunnitischen Polemik*, in *Sitzungsber. d. Wiener Akademie. phil. hist. Cl., LXXVIII. Bd., III. Heft*, 8.508, waar een Sjiïtisch auteur zich erop beroemt dat zijne partijgenooten „in het vak van den hadieth dubbel zooveel bezitten als de Ahl as-Sonnat in hunne zes Cahieh's”, welke bewering hij staft door de opsomming van een aantal hunner tradieverzamelingen.

van *het recht* (!) verklaart van den Berg de populaire werken van von Kremer en Dozy en de „Modern Egyptians" van Lane gebruikt te hebben. Wij zullen later gelegenheid hebben op te merken dat van den Berg met deze woorden, zeker bij ongeluk, der waarheid hulde gedaan heeft op eene wijze, die bijna niet door hem bedoeld kan zijn; dat deze hoogst zonderlinge bekentenis geen woord te veel bevat!

Aan het einde onzer bespreking van de „Inleiding" gekomen, herinneren wij nogmaals met nadruk dat door ons slechts enkele, als het ware typische feilen zijn aangestipt. Het geven eener eenigszins volledige erratalijst zou ondoenlijk zijn en is bovendien door ons vroeger verschenen opstel overbodig. Quidquid attigeris ulcus est! is do slotsom onzer beschouwing van dit gedeelte.

Zóó talrijk als in de Inleiding zijn de feilen van het corpus van dit handboek niet; maar talrijk genoeg toch om mij de zekerheid te geven dat, wanneer ik ze zelfs evenals bij de Inleiding, enkele uitkiezende en vele daar latende, besprak, nauwelijks een lezer mij ten einde toe zou blijven volgen. Ik zal dus steeds minder uitvoerig
382 worden, vermeldende vooral zulke zaken waarbij men met volle verzekerdheid van de instemming des lezers mag zeggen: ex uno disce omnes! Het uitvoerigst zal ik daartoe nog bij het *Eerste Deel*, het *Religieuse Recht*, gelijk van den Berg het noemt, stilstaan, omdat dit voor de kennis van den Islam in het algemeen en van den Islam in Indië in het bijzonder meer belang heeft dan eenig ander hoofdstuk van den fiqh. Dit toch is het, wat ieder volwassen geloovige behoort te weten, waarvan hij een groot deel geregeld in praktijk moet brengen. Alwat daarboven gaat is in mindere of meerdere mate *-vakstudie*. Zelfs hetgeen tot op zekere hoogte nog iedereen aangaat, zooals het huwelijks- en erfrecht, behoeven toch slechts enkelen te kennen; immers zij, aan wie in Mohammedaansche landen het toezicht op de sluiting en ontbinding van huwelijken en op de verdeling van boedels is toevertrouwd, gelijk dit in O. Indië met de door het Europeesch bestuur dusgenaamde „priesters" het geval is. Veel minder nog dan hiermede, hebben zich leken met de andere hoofdstukken van het recht in te laten. voor de handhaving daarvan zijn verschillende ambtenaren, met name de qadhī's, aangewezen. Echter waren er ten allen tijde en te aller plaatse talrijke afwijkingen van de voorschriften der Wet, die door gewoonte gesanctioneerd, alweder

een deel van den fiqh practisch onbeduidend maakten. Eindelijk vindt men in de fiqhboeken zeer veel, dat ook in de meest rechtzinnige ideaal-moslimsche omgeving geene toepassing meer zou kunnen vinden; voorschriften, gegeven met het oog op zeden en gebruiken, op spelen, op eeden en vervloekingsformulen, die alleen bij de oude Arabieren werden aangetroffen. De beroemde *Ghazali* bespot dan ook in zijn „*Ihja 'oeloem addin*” herhaaldelijk de faqiehs, welke meenen dat de godgevallige wetenschap bestaat in de kennis van koopcontracten, die nooit gesloten worden, en derzelver gevolgen; van wijzen van echtscheiding, die niemand ooit in practijk brengt en de methode om desbetreffende uitspraken te herroepen, kortom van zeer interessante gevallen, die nooit voorkomen. Dit nam niet weg dat die „geleerden” voortgingen zich op dergelijke wijsheid toe te leggen en hun hoogsten roem te stellen in het vinden eener oplossing voor vragen, die zij eerst zelve met moeite uitdachten. Natuurlijk vindt men de producten dezer onzalige schoolvosserij en slecht bestede vlijt in de fiqhboeken en dus ook in het Handboek, dat wij bespreken. Men zal het ons ten goede houden wanneer wij onze opmerkingen vooral aan die onderwerpen vastknoopen, die in ruimere Mohammedaansche kringen belangstelling wekken.

De algemeene quasi-ethnographische opmerkingen, waarmede (*bladz.* 21) het *Eerste Hoofdstuk*, handelende *Over de Reiniging*, wordt ingeleid, en waarin het ontstaan der denkbeelden omtrent rein en onrein
383 in het algemeen, en het bestaan van dergelijke voorstellingen bij de oude Arabieren wordt besproken, zijn geheel waardeloos. Wij handelen beleefd door te onderstellen, dat van den Berg het daarmee eigenlijk niet zoo ernstig heeft gemeend.

De lijst van onreine (*nadjis*) zaken, die van den Berg hierop laat volgen, is niet vrij van onjuistheden. Dat hij sub 1° nevens zwijnen en honden niet, gelijk moslimsche auteurs, vermeldt: „hetgeen uit die dieren (door vermenging met andere bij voorbeeld) geboren wordt”, zullen wij hem niet verwijten. Tot welke belachelijke aberraties de Mohammedaansche wetgeleerden zich naar aanleiding van zulke onderwerpen laten vervoeren, wil ik met een enkel voorbeeld aantoonen. De beroemde Badjoeri¹⁾ geeft in het Hoofdstuk over de Reinheid als regel dat dieren, die uit ouders van twee verschillende diersoorten geboren zijn, in zaken van onreinheid, geschiktheid voor spijs der menschen of voor offerande aan Allah de laagste der beide oudersoorten volgen. Van dezen regel, waarvoor hij een bekend rijmpje aanhaalt, geeft hij een aantal voorbeelden, die natuurlijk alle een vrij zonderlingen indruk maken. Ten slotte stelt hij het zonder-

1) DI. I *bladz.* 64 van zijnen Commentaar op Ibn Qasim.

lingste geval, dat namelijk uit twee als spijs den mensch geoorloofde dieren een wezen geboren wordt, dat in uiterlijk en hoedanigheden overeenkomt met een dier, dat men niet eten mag. Bij voorbeeld: een stier verwekt bij eene koe een wezen, dat alle eigenaardigheden en het voorkomen van een mensch vertoont!¹⁾ Dit wezen is krachtens zijne geboorte rund en dus geoorloofde spijs. Krachtens zijn aard is het echter mensch en kan dus den Qoran leeren, ja religieuze functiën uitoefenen bijv. bij het groote offerfeest als *chatieb* (prediker) optreden. Zoo geeft dit geval aanleiding tot het volgende raadsel, waaraan jeugdige wetgeleerden hunne scherpzinnigheid kunnen beproeven: „Wie is de *chatieb*, die bij het Groote Offerfeest ons voorgaat in de *calāt* en daarna als offerdier geslacht kan worden?" Dergelijke raadsels (*loghz*, meervoud: *alghüz*) vindt men in de *fiqh*-boeken vele. Zij doen ons zien tot welke dwaasheden casuïstiek, zij moge in den Azhar of in de gehoorzalen *onzer juristen* aan het woord zijn, noodzakelijk leidt. Tevens geven ze ons echter een blik op de paedagogiek der Mohammedaansche geleerden, die ook eene grap niet versmaden om hunne leerlingen tot inspanning van hun denkvermogen te prikkelen. Want al zijn bij Allah alle dingen mogelijk, 384 meer dan eene grap is toch bij deze en dergelijke casuspositiën door onze auteurs niet bedoeld. Wel verre van hen daarom van onnoozelheid te betichten²⁾, stellen wij hunne raadsels op ééne lijn met zoo menig voorstel in onze Rekenboeken, dat zonder practische beteekenis hoegenaamd, toch het vernuft van leerende knapen scherpt.

Men vergeve ons deze uitweiding; wij keeren tot de „onreine zaken" terug.

Sub 2° leze men in plaats van „alles, wat eene bedwelmende kracht heeft", „alle dranken", die enz.

Sub 3° wordt van *maitat* eene onjuiste definitie gegeven. Men heeft er, volgens de moslimsche autoriteiten, onder te verstaan niet alleen „alles, wat zijn natuurlijken dood gestorven is", maar alles

1) Men bedenke hierbij, dat voor den geloovigen Mohammedaan bij Allah in den strengsten zin des woords *alles mogelijk* is. Wat wij natuurwetten noemen, noemt hij de *‘adat* der schepping, hetgeen men gewoonlijk ziet gebeuren. Ken wonder wordt gedefinieerd als eene zaak, die de *‘adat* verbreekt. Laat Allah dus meestal uit runderen runderen voortkomen, dan is dit eene gewoonte, waarvan Hij steeds kan afwijken.

2) Trouwens van zulke maar al te vaak uitgesproken voorbarige oordeelen moet ons reeds de opmerking van zooveel onzin in de practijk van ons eigen onderwijs terughouden. Of behoorde niet tot ons aller eerste oefeningen in het Fransch de vertaling van dergelijke „uit het leven gegrepen" zinnen als eene vraag aan onzen tuinman of hij de overschoenen van de grootmoeder onzes schoolmakers ook had gezien, zoude zien en gezien zoude hebben?

wat gestorven of gedood is, om het even op welke wijze, *zonder de door den Islam voorgeschreven slachting*¹⁾). Deze slachting bestaat in het doorsnijden, met een scherp werktuig, van slokdarm en luchtpijp²⁾, waarbij sommigen nog de carotiden voegen. De *tasmija* of noeming van Allah's naam over het te slachten dier wordt daarbij niet door alle geleerden voor noodzakelijk, maar minstens voor wenschelijk gehouden. De geheele operatie wordt met de namen *dakat* of *tadkija* aangeduid. Beide termen ontbreken in de derde, gelijk in de vorige uitgaven van van den Berg's Handboek. Daar de bedoelde wettige slachting op dieren, welker vleesch geene geoorloofde spijs is, onmogelijk toegepast kan worden, zoo is hetgeen van den Berg sub 4° noemt („gedoode dieren, waarvan het vleesch niet door den mensch gegeten wordt”) van zelf onder *inaitat* begrepen.

Sub 6° behoorde onder de vochten uit het dierlijk lichaam, die niet verontreinigen, ook het sperma genitale van reine dieren en speeksel, slijm en dgg. van den mensch genoemd te zijn.

Door aanwending van water (resp. ook zand) zou men, volgens van den Berg, de gevolgen der verontreiniging kunnen wegnemen bij „alles, wat met éene dezer categorieën in aanraking is geweest”. Dit geldt intusschen van de 2e categorie niet; de onreinheid, door geestrijke dranken teweeggebracht, duurt voort totdat deze van aard veranderd zijn (*استحالة*), welke verandering bij den wijn den naam **تحلل** 385 azijn wording draagt De faqiehs geven dan ook³⁾ als middelen om de onreinheid weg te nemen: 1° water, 2° zand, 3° het looiingsproces: 4° azijn wording, waarbij soms nog 5° steenen gevoegd worden, die men gebruiken moetom de onreinheid na de vervulling eener natuurlijke behoefte weg te nemen. De beide hier genoemde kunstwoorden ontbreken in het Handboek.

Op *blad.* 23 vinden wij drie soorten van water als *ongeschikt* tot reiniging genoemd. Van de tweede dezer categorieën⁴⁾ moet men zeggen dat het gebruik ter reiniging niet verboden, hoogstens minder gewenscht verklaard wordt en zelfs dit laatste volgens Ibn Qasim uitsluitend in zeer warme landen⁵⁾. Behalve het sub 1° genoemde water („dat men zich onrechtmatig heeft toegeëigend”) wordt meestal

1) Bâdjoerî I: **الزائالة الحياة بغير ذكاة شرعية**. Baidhâwî op Qorân V: 4
والميتة ما فارقه الروح من غير تذكية.

2) Aldus Baidhâwî t. a. >.

3) Bâdjoerî I: 41 vgl. 61.

4) Water, **dat** „door de zon is warm gemaakt”.

5) Zulk water heet dan ook **bij** Ibn Qasim: *tahir motahbir makroeh* d. i. rein, tot *reiniging geschikt*, maar minder gewenscht.

door de faqiehs in dit verband genoemd het water van eene tot waqf gemaakte, openbare fontein (مسئل للشربة).

Beneden zeker maximum, welks maat 2 qollat bedraagt (we merken hier met genoegen op, dat de spelfout qallat, die de vorige drukken ontsierde, verbeterd is), wordt water door elke toevoeging van eenig onrein voorwerp, onrein. Daarboven wordt het door bijmenging van nadjiszaken slechts dan onrein, indien, gelijk van den Berg het uitdrukt, „indien het tevens van aard veranderd (motaghajjar) is.^v Dit *motaghajjar* behoort hier en in den Index in *motaghajjar* verbeterd te worden, en voor het eenigszins onverstaanbare: *van aard veranderd*, leze men, met de Mohammedaansche geleerden: *van kleur, reuk of smaak veranderd*. Terwijl men den betrekkelijk zoo onbeduidenden kunstterm *motaghajjar*, zij het dan ook verkeerd gespeld, in het Handboek vindt opgeteekend, zoekt men er het gewone woord: *motanaddjis* = verontreinigd vergeefs. Ik vermeld dit als karakteristiek voor van den Berg's methode van werken; we zullen er nog voorbeelden te over van ontmoeten.

Tot de verbeteringen, waardoor deze druk zich van zijne beide voorgangers onderscheidt, behoort nog, dat thans voor het eerst door van den Berg behoorlijk onderscheid gemaakt wordt tusschen 1 ° (grootte en kleine) onreinheid en 2 ° verontreiniging. Deze laatste had hij vroeger verkeerdelijk onder de *kleine onreinheid* gerangschikt en hierdoor ten onrechte beweerd, dat dergelijke bezoedelingen door eene ritueele wassching (wodhoe) weggenomen werden. De wegneming der *verontreiniging*, die van den Berg thans terecht alleen 386 op *blad*. 22 bespreekt¹⁾, draagt in de fighterminologie in onderscheiding van de wegneming der *onreine toestanden* (*tahara hokmijja*,

طهارة عينية) den naam van *ṭahūra 'ainijja* (طهارة حكيّة). Eene „grootte onreinheid" heet, behalve *djanabat* (Handboek, blz. 23 (ook *hadath akhar*. Deze term vindt men evenmin aangegeven als *djonob* ter aanduiding van hem, die aldus onrein is, of het zoo vaak in dit hoofdstuk van den fiqh vermeide *ūtihadha* (hemorrhagie). Ik herhaal, dat ik deze omissiën vooral vermeld omdat veel meer obscure termen soms door toeval in van den Berg's lijst terecht zijn gekomen. Evenzoo mist men, om met dit terrein in eens af te rekenen, hier en in het geheele boek den term *djima* coïtus (aldus ook in het Javaansch, waarvan de fighboeken letterlijk wemelen, terwijl het

1) Hoewel nog altijd niet met de vereischte duidelijkheid, daar alleen het reinigen van verontreinigde „voorwerpen" genoemd wordt, waaronder de leerende lezer niet licht bijv. *menselijke lichaamsdeelen* zal verstaan.

2) Men zie o. a. Bādjoeri I: 40.

minder voorkomende *dochoel*, dat de uitoefening dezer handeling voor de eerste maal met eene bepaalde vrouw aanduidt, wel eene plaats gevonden heeft! Hoewel djanābat en menstruatie deels (niet geheel) dezelfde gevolgen voor de Wet hebben, strijdt toch de rangschikking van beide onder éene rubriek¹⁾ tegen de Mohammedaansche methode. Eene taalfout is weer *mohaddath* (*bladz.* 24 en in het Register evenals in de vorige drukken) in plaats van *mohdith* = iemand, die door eene kleine onreinheid aangedaan is.

Hetgeen op de behandeling der onreine zaken en toestanden volgt, valt geheel uit den trant van het voorgaande. Terwijl ons over eerstgenoemde zaken de *wettelijke bepalingen* en voorschriften werden medegedeeld, om het even of zij voor de practijk meer of minder beteekenis hadden, vinden we hier eene beschrijving, naar Europeesche werken, van de kleine rituële wassing (*wodhoe*), zooals die gewoonlijk plaats heeft. Daarbij wordt geen rekening gehouden met de waarde, die de "Wet aan de 6^{éne} handeling boven de andere toekent m. a. w. wij vernemen nergens wat *fardh* (*perloe*), wat *sonnat* enz. is en verkrijgen dus, als we niet beter wisten, de voorstelling dat een *wodhoe* niet veel eenvoudiger kan afloopen dan hij hier beschreven is. Deze vermenging van de eischen der Wet met de gewoonten der practijk is gepast in het werk van E. W. Lane, dat van den Berg hier excerpeert*) en dat ons in de Egyptische, resp. Qaïreense maatschappij wil verplaatsen — in een handboek van het Mohammedaansche Recht behoort men theorie en practijk uiteen te houden. Wanneer vanden Berg aan het einde van zijne beschrijving dan ook zegt: „De volgorde (*tartīb*) der onderscheidene verrichtingen, waaruit de wassing bestaat, is volgens Sjafi'i *verplichtend, gelijk die hier t's uiteengezet*", dan moet dit zijn: gelijk die hier uiteen-
387 gezet had moeten worden; want deze in acht te nemen volgorde betreft alleen de *fardh* (*perloe*) handelingen, welke zijn: 1° de nijjat, 2° het wasschen van het gelaat, 3° het wasschen der handen en armen, 4° het wasschen van het hoofd, 5° het wasschen der voeten. Alle andere voorschriften, als: het éérs^t wasschen der handen (als instrumenten der geheele reiniging), de opsnuiving en mondspoeling, het 3-maal of althans een oneven aantal malen verrichten van elke handeling (*itar* genaamd; deze term ontbreekt iu het register), de tasmijat enz. zijn *sonnats*. Ook de *tajammom* (wassching met zand, bij gebrek aan water) wordt zeer onvolledig beschreven.

Ten slotte noemt van den Berg nog een aantal voorschriften, waarvan *sommige* in dit Hoofdstuk thuis behooren; „voorschriften"*, zooals

1) Handboek, pag. 23.

2) Lane, Manners and Customs of the modern Egyptians, 5th edition, I:85vv.

hij zegt, „voor allerlei handelingen, welke naar *onze* Europeesche „begrippen niets met den godsdienst te maken hebben". Ik geloof dat de Europeesche begrippen van vele Europeanen hieromtrent van die onzes schrijvers zullen afwijken. Wei degelijk heeft ook in onze maatschappij, waar de godsdienst in eere is, elke handeling hare qualificatie naar godsdienstigen maatstaf, heeft elke verrichting religieuze wijding noodig. Het verschil is dat bijv. in de Mozaïsche en Mohammedaansche Wet dit beginsel den vorm eener gedetailleerde beschrijving heeft aangenomen, terwijl het bij de Christenen meestal, niet altijd en overal, bij algemeenheden bleef. Onder de voorschriften, hier genoemd, maar niet beschreven, komt ook dat betreffende de *slachting van dieren*¹⁾ voor, waarover wij reeds boven spraken. In eene noot op *blad*z. 27 over dit en dergelijke voorschriften sprekende, noemt van den Berg het „*een zonderling verschijnsel*", dat bij de Mohammedaansche inwoners van den Indisehen Archipel in het algemeen, en bij die van Java in het bijzonder, die zich overigens kenmerken door het verwaarloozen hunner godsdienstplichten, juist deze bepalingen van den Islām nog het stipst (*sic*) worden nageleefd". Wij noemen het daarentegen zonderling, dat van den Berg niet weet, dat ditzelfde verschijnsel zich in alle Mohammedaansche landen voor-
doet; wij noemen het kinderachtig naïef, zich te verbazen, omdat iets, dat men op het gebied van *eiken godsdienst* kan waarnemen, zich ook bij de Oost-Indische Mohammedanen vertoont. Of waar hangt de menigte
388 niet aan uiterlijkheden, waardoor men zich van aanhangers van andere godsdiensten kan onderscheiden? Heeft van den Berg bij voorbeeld nooit gehoord dat Joden, die zich geheel aan het leven onder lieden van ander ras en godsdienst hebben aangepast, het langst aan de spijswetten en de besnijdenis blijven hangen? Het zou dwaas zijn, hierbij langer stil te staan; maar *zonderling* is het, dat iemand, die studie van den Islam heet te maken, zulke zaken *zonderling* noemt in drie uitgaven van een Handboek van het Mohammedaansche Recht²⁾.

1) Wij herinneren nogmaals dat de eenige eigenaardigheid, die van den Berg hier omtrent de Mohammedaansche slachting noemt, *tasmija*, minstens bijkomstig is. Dawoed b. 'A)ī en Aḥmad b. Ḥanbal achten haar onmisbaar; A. Ḥanifa vindt in onopzettelijk verzuim geen bezwaar; Malik en Sjafi achten haar volstrekt onnoodig, *althans* wanneer de slachting door een geloovige plaats heeft: vgl. Baidhāwī's Commentaar op Qor. VI: 121. Nog zij hier aangeteekond, dat van den Berg hier ten onrechte *mosjriks* (dienaars van meer dan éénen god) onderscheidt van Joden en Christenen. De Mohammedanen onderscheiden beide categorieën wel, als *ahlo'ikifāb*, van de *andere* mosjriks, maar beschouwen beiden niettemin als behorende tot deze „heidenen".

2) De *istindja* welken van den Berg hier (*blad*z. 26) in eene noot terloops als eene van die „allerlei zaken" noemt, behoorde onder de middelen ter reiniging (afwassching der bezoedelde deelen, wodhoe, ghosl enz.) genoemd te zijn. Het

Naar aanleiding van het slachten brengt van den Berg hier (*bladz.* 26, *noot* 6) even ter loops het feit ter sprake dat „het eten van sommige dieren . . . (den Mohammedanen) niet is geoorloofd"; reeds vroeger (*bladz.* 22, *noot* 7) merkte hij op: „Welke dieren, behalve de onreinen, al dan niet gegeten mogen worden, is een punt van veel verschil tusschen de rechtsgeleerden; alleen roofdieren worden door allen daartoe gerekend/

Zoo bijzonder groot is dit verschil toch niet; maar *iets* had van den Berg hieromtrent behooren mede te deelen. Nadat in den Qoran (V:1 vv.)¹⁾ de om verschillendè redenen verboden dieren zijn genoemd, als: de aan Allah ten offer gewijde (wanneer zij nog niet aan Hem geofferd zijn); de aan andere goden geofferde; de onreine dieren; hetgeen door ongeoorloofde jacht (d. i. op het heilig gebied of terwijl de jager zich in *iḥram*-toestand bevond) verkregen is en de *maitat* — worden hiertegenover als geoorloofde diersoorten genoemd:

الطيبات d. i. hetgeue goed is, goed smaakt. In eene andere Openbaring²⁾ worden vier paren opgeteld, welke Allah geschapen heeft om den mensch tot voedsel te strekken; echter stellig niet met de bedoeling om de eetbare diersoorten tot die 4 te bepalen*), evenmin als omgekeerd uit het feit, dat als onrein en dus verboden dier alleen het varken wordt genoemd, volgen zou, dat men honden mocht eten. Allah verbood alleen met name die dieren, die wel gegeten werden; hetgeen de hoorders der Openbaring zelve oneetbaar achtten, behoefde niet vermeld te worden.

Toen de Islam later verschillende volken beheerschte, die verschillende denkbeelden omtrent de eetbaarheid en oneetbaarheid van sommige diersoorten hadden, moest de *fiqh*, die bovendien steeds meer eene systematische wetenschap werd, duidelijk maken wat in dezen recht was in Allah's oogen. Van een toelaten van naar den landaard verschillende beschouwingen op zulk gebied kon, dit zagen wij boven⁴⁾, op den duur geen sprake zijn. Sommigen gingen nu bij de

is nl. eene vereischte verrichting na het voldoen aan natuurlijke behoeften vóór den wodhoe, die daarop volgen moet en staat dus niet op óéne lijn met andere voorschriften aangaande dit onderwerp.

1) Waarbij te vergelijken VI: 143. De bij van den Berg, *bladz.* 26, *twol* 2 aangehaalde plaats XXXIII: 21, moet men lezen: XXIII: 21.

2) Qor. VI: 143, kameelen, runderen, schapen en geiten worden hier genoemd.

3) Het doel der Openbaring is eenvoudig, aan de geloovigen mede te deelen, dat de gewoonte der Arabieren om in sommige gevallen de mannetjes of de wijfjes van enkele soorten van huisdieren ongeoorloofde spijs te achten, voor Allah geene waarde had, integendeel als afgoderij beschouwd moest worden. Hij noemt dan als voorbeelden natuurlijk die tamme dieren, op welke zulk bijgeloof toegepast werd.

4) *Bladz.* 374 v.

beantwoording der vraag: welke dieren worden door *dakāt* (wettige slachting) geoorloofde spijze? van de opsomming in Qor. VI: 143 en van enkele traditiën omtrent dit onderwerp uit en knoopten de algemeen als geoorloofd geldende diersoorten door middel van *Qijas* aan de genoemde vast. Anderen namen als grondslag het woord: „u zijn de طيبات, de goede diersoorten geoorloofd“¹⁾ en verklaarden dit goede of als hetgeen, waarvan de gezonde *menschelijke* natuur geen afschuw heeft of, meer nationaal Arabisch en tevens toevallig historisch juist, als hetgeen, waarvoor de *Arabieren* geen afschuw hebben²⁾; altijd voor zoover geen heilige tekst eene diersoort uitdrukkelijk verbiedt. De resultaten waren echter vrij wel bij allen dezelfde; alleen over *paardenvleesch*, dat *Hanbalieten* en *Sjafi'ieten* geoorloofd en de andere *madbabs* ongeoorloofd achten, vindt men verschil.

Een koddigen indruk maakt het slot van ons Hoofdstuk (N B!) over de *Rituë'ele Reinheid*: „Ten slotte heeft de Profeet ook verboden zich af te geven met zaken en handelingen, welke het gemoed van den mensch te zeer tot zich trekken, en daardoor afhouden van den dienst van Allah; b. v. waarzeggerij, muziek, schilder- en beeldhouwkunst, gouden of zilveren vaatwerk, hazardspel, bovenmatigen opschik enz“. Welk een stijl en welk een samenhang! De schilderkunst is volstrekt niet zoo onvoorwaardelijk verboden als van den Berg wil; boomen, planten en alle andere voorwerpen, alleen dieren uitgenomen, mag men afbeelden, zooveel men wil. Zelfs voor levende wezens maakt men eene uitzondering op het verbod, als de beeldjes of afbeeldingen als kinderspeelgoed gebruikt worden en het gebruik van tapijten met dierenfiguren daarin acht men geoorloofd, omdat de afbeeldingen dan niet rechtopstaan, ja vertreden worden³⁾. Echter heeft het verbod, iets levends af te beelden, niets met de reinheidswetten te maken. Dat men zich niet „bovenmatig opschikke“ is een moreele raad, geen ritueel gebod. Wel behoorde hier vermeld te zijn, dat *mannen* zich niet met zijde, goud of zilver mogen tooien. Dit verbod heeft *zijn oorsprong* ongetwijfeld in ascetische neigingen van den Islam in den eersten tijd van zijn bestaan⁴⁾. Om in de
390 wereld tot aanzien te geraken moest echter de Islam deze strengheid afleggen: men hield zich aan de letter van het verbod, achtte het geoorloofd zich op alle in de Overlevering niet genoemde wijzen „op

1) Qor. V: 6.

2) De drie hier genoemde meeningen vindt men o. a. in Baidhāwī's Commentaar op Qor. V: 6 en XVI: 116.

3) Zie Bādjoeri II:212vv.

4) Zie mijne opmerkingen dienaangaande in de Bijdr. 4 Volgreeks, Deel VI: 378 v. en vergelijk Goldziher, *Zāhiriten*, 8. 43 f.

te schikken" en liet de practijk en de propaganda der wereldschuwe vrees voor weelde aan strenge moralisten en mystieken over.

Ongeveer evenzoo is het met de *muziek* gesteld. In de fiqhboeken wordt zij gewoonlijk slechts terloops vermeld¹⁾, maar somtijds zóó, dat *verboden* muziekinstrumenten als eene bijzondere soort, van de geoorloofde dus onderscheiden, genoemd worden²⁾. En ofschoon de echte faqiehs over het algemeen de muziek niet beminnen, is het bekend genoeg dat zij in de geheele Mohammedaansche wereld steeds is en nog wordt beoefend on dat sommige godsdienst oefeningen (de *diler's*) veelal met muziek gepaard gaan. Ghazālī wijdt dan ook een vrij uitvoerig hoofdstuk van zijnen *Ihja*³⁾ aan de bespreking van de muziek en komt tot het resultaat, dat de geestelijke muziek Gode welgevallig en sommige soorten der wereldsche althans geoorloofd zijn. Do „waarzeggerij" (waarom niet ook de nog belangrijker tooverij genoemd) is zeer zeker verboden; maar niet „omdat zij het gemoed van den mensch tot zich trekt en daardoor afhoudt van den dienst van Allah", noch ook uit het oogpunt van rituëele reinheid. Zij is, evenals de tooverij, een indringen in de geheimen van Allah, waartoe men niet zonder de hulp van Satan en diens trawanten geraken kan; het vermogen om zich op die wijze wereldsche voordeelen te verschaffen, gaf Allah den mensch ter beproeving zijner trouw aan de goddelijke bevelen⁴⁾.

Men meene niet dat naar onze bedoeling, door het aanbrengen van de thans gegeven verbeteringen, van den Berg's behandeling van dit onderwerp de ware worden zou. In hetzelfde bestek zou men door eene korte historische inleiding⁵⁾, eene uiteenzetting van de voornaamste voorschriften (zorgvuldig geschift), een wijzen op de betekenissen dezer zaken zoowel voor de leer van den Islām als voor het leven van den moslim en eenige opmerkingen aangaande de practijk, een veel nuttiger hoofdstuk kunnen leveren. Maar wij hebben van den Berg's werk willen toetsen aan hetgeen hij zelf wilde geven; de methode ter zijde stellende, bepaalden wij ons dus tot de verbetering der voornaamste *fouten*.

1) Bijvoorbeeld in het hoofdstuk over den koop (*verboden* muziekinstrumenten zijn geen voorwerp van handel), over het bruiloftsfeest, de walima (de uitnoodiging tot zulk een feest is men gehouden aan te nemen, tenzij er verboden muziek wordt gemaakt) en dgg.

2) Zoo bijv. Bādjoerī 1: 582.

3) Deel II : 219 vv.

4) Men zie over deze geheime, afkeurenswaardige wetenschappen Ghazālī, *Ihja*: 26.

5) En hiervoor vindt men alleen reeds in Bocharī's traditieverzameling hoogst belangrijke gegevens.

391 Het *Tweede Hoofdstuk*, handelende *Over het Gebed*, of liever over de *Mohammedaansche godsdienst oefeningen* en feesten en alwat daarmee in verband staat, is zeker wel het gewichtigste. Het is dat gedeelte van den *fiqh*, dat iederen geloovige persoonlijk het meest aangaat, waarvan de kennis ons derhalve, willen wij de practijk van den Islam verstaan, het onontbeerlijkst is.

Alvorens „de vijf dagelijksche gebeden” (liever: *godsdienst oefeningen*, daar het gebed slechts een deel van de *calat* uitmaakt) te behandelen, geeft van den Berg ook hier eenige inleidende opmerkingen ten beste, welke, evenals die bij de „Reinheid” liever achterwege hadden moeten blijven. In plaats van zijne lezers kortelijk te oriënteeren in den *oorsprong* en de *geschiedenis* dezer godsdienst oefening, waarvoor in *Qorān* en *Overlevering* gegevens genoeg aanwezig zijn, geeft hij eenige orakels over de *heteekenis* der *ḡalāt*, uitspraken die alweder zonneklaar bewijzen, hoe weinig onze auteur zich in zijn onderwerp verdiept heeft.

In de *fiqh*-boeken worden de godsdienst oefeningen, gelijk alle andere onderwerpen, alleen naar de *uittwendige xijde* behandeld. Zelfs de *nijjat*, de bedoeling, die bij *deze* en de meeste andere religieuze verrichtingen vereischt wordt, sluit geene gemoedelijkheid, geen innerlijken drang des harten in zich. Wanneer ik de voorgeschreven formules in de bepaalde volgorde uitspreek, daarbij de voorgeschreven lichaamsbewegingen verrichtend en mij in den vereischten, ritueel reinen toestand bevindend — dan zou het denkbaar wezen, dat ik dit alles voor de grap deed, of ook om het door mijn voorbeeld aan een kind te leeren. Heb ik echter alvorens die oefening te houden, het bij mijzelf overdacht of uitgesproken, dat ik hierdoor voldoen wil aan Allah's gebod, om bijv. even na den middag eene *ḡalat* te doen — of dat ik mij door een overvloedig goed werk Allah's gunst wil verwerven, — dan is zulk eene bedoeling of *nijjat* voldoende om mijne handeling tot eene *ḡalat* te stempelen, terwijl zij anders met den godsdienst niets te maken zoude hebben. Zoo schijnt dus, naar den *fiqh*, de geheele Mohammedaansche godsdienst oefening eene reeks van uitwendige handelingen, los bijeengehouden door de bij den aanvang uitgesproken *nijjat*, die niet veel meer behelst dan de verklaring, dat men begrijpt aan het bevel van een oppermachtig Vorst te moeten gehoorzamen.

Niets dan lippendienst dus? Een oppervlakkig beschouwer van deze dingen zou het meenen en ... van den Berg meent het ook. „Dit (het gebed) is echter niet, zooals in de *christelijke theologie*¹⁾, eene uiting van het godsdienstig gevoel, een spreken met, een troost

1) Ik cursiveer,

zoeken bij de (sic) Schepper, doch eene plechtigheid, waarmede '392 het gemoed van den geloovige bijna niets te maken heeft, en welke op zichzelf reeds een verdienstelijk werk daarstelt."

Na de „daarstelling" van deze rapport-achtige waardeering en de opmerking, dat deze zinloosheid der *çalât* in O.-Indië nog erger is dan elders, merkt onze schrijver op, dat men „wel uit eenige Koran-plaatsen zou kunnen opmaken, dat het ook in de bedoeling van den Profeet heeft gelegen, om het gebed te maken tot eene uitdrukking van hetgeen in het hart omgaat, en tot eene godsdienstige overpeinzing¹⁾; doch de uitleggers vān den Koran en de rechtsgeleerden hebben deze bedoeling²⁾ ten eene (sie) male voorbijgezien, en volgens hen wordt alleen waarde gehecht aan de stipte opvolging der voorschriften, welke xij als de besten beschouwen om xich bij Allah aangetuun te waken"*)).

Wij merkten reeds op dat dezelfde indruk gemaakt wordt door elk hoofdstuk van den *fi<jh*, dat men nemen wil. De gevolgtrekking zou dus voor de hand liggen, dat de *Islām* van[uiteerlijkheden aaneenhangt, dat de gezindheid er niets toe doet. Men zou hierbij kunnen wijzen op het bekende feit, dat ook de „Christelijke theologie", die van den Berg als tegenhanger aanhaalde, op een groot gebied practisch tot dezelfde uitkomst leidt. Of tellen de millioenen Christenen niet mede, die wekelijks één- of meermalen de mis in eene hun vreemde taai hooren bedienen en die zelve eenige formuliergebeden plegen op te dreunen, waarvan de zin hun gemoed even vreemd blijft als die der schoone eerste soera van den *Qorān*, dat Mohammedaansche Onze Vader, aan vele biddende moslims? Maar van den Berg zou dan waarschijnlijk de tegenwerping maken dat dit resultaat in de Christelijke kerk in uwerwil van de Christelijke leer, in de gemeente van Mohammed daarentegen juist dóór de leer van den *Islām* tot stand is gekomen. Kn hij zou hierin gelijk hebben — als *fiqh* en *Islām* hetzelfde beteekenden. Maar dit is evenmin het geval als dat het hooren van de mis en het opdreunen van *Paternosters* en *Ave Maria's* naar Katholieke begrippen Gode aangenaam zoude wezen zonder dat het

1) Dit gezegde maakt van den Berg zelf in eene noot hierop weder zinloos, door te zeggen dat zulk een gebed *do'a* en niet *calat* heet m. a. w. dat ook Mohammed de *çalât* niet geestelijk heeft opgevat. Al deze onzin is het noodzakelijk gevolg van de verwarring der *calat* = godsdienstoefening, die uit gebed en rituële handelingen bestaat en *do'a* = mondeling verkeer met Allah, zij het ook in overgeleverde, voor den biddende vaak onverstaanbare termen. Practisch is voor de groote menigte de *do'a* dan ook juist even geesteloos geworden als de *calat*; beide kunnen echter evenzeer zaak des harten zijn.

2) Om de *çalât* tot een *do'a* te maken?

3) Ik cursiveer.

gemoed hieraan deelnam.' De zaak is belangrijk genoeg, om een oogenblik erbij stil te staan.

De Mohammedaansche wetenschappen worden onderscheiden in 393 1° die van het *Uitwendige* (علوم الظاهر) en 2° die van het *Inwendige* (علوم الباطن). Wat dit te beteekenen heeft, kan men het eenvoudigst uitdrukken door te zeggen dat de eerstgenoemde betrekking hebben op *deze Wereld* (الدنيا), de andere op *het Leven aan gene zijde van het graf* (الآخرة). Iedereen begrijpt dat wetenschappen als de geneeskunde, de krijgskunst en dergelijke tot de eerstgenoemde behooren; maar vreemd zullen zij, die door van den Berg zich lieten inlichten, opzien wanneer zij vernemen dat ook de *fiqh*, die toch Allah's wetten behandelt, tot de wetenschappen dezer Wereld behoort. En toch is dit zoo. Hoe de mensch in alle levensomstandigheden en betrekkingen te handelen heeft, dit leert hem de *fiqh*, voor *xoover het onder het bereik der menschelijke waarneming en controle valt*. Om bijvoorbeeld voor den moslimschen rechter een geldig getuigenis te kunnen afleggen, moet men van goed gedrag en geloof zijn¹⁾, d. w. z. niemand moet den getuige eene ketterij, eene groote zonde of eenig belangrijk verzuim zijner godsdienstige plichten kunnen aanwrijven. Al is echter diezelfde getuige *in zijn luwt* de meest verdoemelijke kafir, dan is toch de qadhī voor Allah verantwoord, wanneer hij zijne getuigenis laat gelden, ja mag dit zelfs volgens Allahs wet niet verwerpen. Zoo zou, om weder op zuiver godsdienstig gebied te komen, een Mohammedaan die ook maar óéne van de 5 dagelijkse (jalats verzuimde, ja die de waargenomen calat niet geheel naar eisch verrichtte, naar de (nooit in de practijk ingedrongen) eischen der strengste theorie, zich van de bevoegde macht eene les of zelfs eene straf op den hals halen. Zelfs de Mohammedaansche overheid matigt zich echter geene controle aan over den inwendigen mensch, daar Allah alléén de harten kent en de nieren proeft. Welnu: alles wat op die wijze tusschen den mensch en Allah blijven moet en alléén op den Dag des Oordeels afgerekend zal kunnen worden, valt buiten het gebied van den *fiqh* — maar daarom niet buiten den Islam. Niet alleen de Qoran, ook de Overlevering vloeit letterlijk over van uitspraken, waarin eene calat zonder dat het hart daarbij is, waarde loos genoemd en het denken aan Allah met diepen ootmoed over eigen zonden als eerste vereischte geldt van eene door Allah aan genomen godsdienstoefening. Hoe zou ook anders Mohammed onder de drie zaken, die hem in de wereld lief waren, „zijne verkwikking¹⁾

1) -adl.

2) Letterlijk: de afkoeling van mijn oog.

door de calat" genoemd kunnen hebben? Hoe zouden anders de levensberichten van Mohammedaansche vromen overvloeien van beschrijvingen der teedere gemoedsaandoeningen, waarin deze godsdienstoefening hen bracht? De heete tranen, die zij daarbij stortten, 394 de bezwijming, waarin velen hunner vielen, zou, als de calat slechts opus operatum was, ten eenenmale raadselachtig zijn. Wij willen ter verduidelijking van het gezegde nog even het woord geven aan een Mohammedaansch godgeleerde, die de wetenschappen van zijn tijd beheerschte, die door het nageslacht een „Vernieuwer van den godsdienst" werd genoemd en wiens werken in de moslimsche wereld als met een waas van heiligheid overtogen zijn: ik meen Ghazālī. Om duidelijk te maken wat het beteekent, dat de *fiqh* eene „wetenschap van het Uitwendige"* is, zegt deze in zijn beroemden *Ihjā'*¹⁾, als voorbeeld juist onze calat aanhalende: „De faqieh moet haar als gezond (ṣāhih) verklaren, wanneer (de geloovige) de formeele handelingen ervan verricht heeft en de uitwendige voorwaarden (voor hare geldigheid)* vervuld waren, ook al was hij den geheelen tijd bezig na te denken over de berekening van zijne handelsbelangen, alleen de tijd van den takbier³⁾ uitgenomen. *Toch baat zulk eene calat in de andere wereld evenmin als de geloofsbelijdenis met de tong alléén.* Maar de faqieh moet haar geldig verklaren, welke verklaring deze beteekenis heeft; dat door de handelingen van (den biddende) overeenkomst bereikt is met *den vorm* der bedoelde zaak, zoodat de Wet geen recht geeft hem te dooden of ter correctie te straffen. Maar de *verootmoediging en de tegenwoordigheid des harten*, waardoor het goede werk waarde verkrijgt voor de andere wereld, waardoor de uitwendige handeling eerst baten kan, daarmede heeft de faqieh geene bemoeienis. Wanneer hij hierop acht slaat, gaat hij buiten zijn vak."

Zeker, in weerwil van het groote aanzien, dat Ghazālī en anderen, die vóór en na hem gelijk dachten⁴⁾, in den Islam genieten, heeft het formalisme eene ontzagwekkende heerschappij verkregen. De Islam heeft in dezen dezelfde treurige ervaring opgedaan als elke godsdienst, die het ideaal niet tot de menschheid, maar de mensch-

1) Dl. 1:16.

2) Bijv. reinheid, het zich richten naar de Qibla enz.

3) Bij den takbier moet namelijk de *nijjat* geformuleerd of gedacht worden en dan kan men dus voor een oogenblik aan niets anders denken.

4) Ook de faqiehs in den engeren zin des woords plegen aldus hierover te denken en geven dan ook meermalen in hunne *fiqh*-boeken uitspraken ten beste over de onwaarde van lippendienst en wat dies meer zij, over de noodzakelijkheid van tegenwoordigheid des harten om eene daad Gode aangenaam te maken. Zij halen dikwijls zelfs den grootmeester Ghazālī aan en betoogen dus zelve, dat men er met beoefening der *fiqh*-voorschriften alleen niet komt.

heid tot het ideaal brengen wilde. In tijden van bijzondere opgewektheid moge telkens echt religieus gevoel den ouden vormen leven komen inblazen of zelfs nieuwe vormen scheppen; op den duur blijft zulk eene harmonie van ideaal en werkelijkheid tot uiterst kleine kringen beperkt en neemt de menigte de wachtwoorden en eenige uiterlijke vormen in zich op om, zij het ook eenigszins gewijzigd, 395 haar materiële leven als van ouds voort te zetten. Zoowel het Protestantisme als het Katholicisme weten hiervan mede te spreken. Maar waar mannen als Ghazfilî de hoogste eer genieten en het uitwendige, formeelc, bij zijn eigen naam genoemd, op zijn ware plaats gesteld wordt, daar mag men practijk en theorie niet vereenzelvigen, gelijk van den Berg dit deed, noch den faqiehs verwijten dat zij aan het geestelijke leven *geen* waarde hechten. Van faqiehs *als zoodanig* kunnen wij dit evenmin verwachten als wij van onze artsen opwekking tot studie of van onze wetgevers aansporingen tot vroomheid verlangen — maar behalve *faqiehs* zijn de meesten hunner ook *moslims* en als zoodanig gehouden, aan den geest meer waarde toe te kennen dan aan de letter.

Maar wij vergeten één bezwaar nog van van den Berg: „De bepaling trouwens, dat men *alleen tot Allah* (*sic*) in het Arabisch mag spreken, *daar dit de taal is, waarin Hij denkt*¹⁾, en welke in het Paradijs gesproken wordt, maakt een gebed, in Christelijken zin, bij vele rechtgelooovigen onmogelijk". Hier wordt wel weder voor een oogenblik vergeten dat de do'a dan toch nog overblijft, die van den Berg zelf, ietwat overdreven en onjuist, als het gebed des harten had bepaald en die in alle taal uitgesproken mag worden. Maar, geheel afgezien van de vraag, wie van den Berg den on-Mohammedaanschen nonsens wijsgemaakt heeft, dat „Allah in het Arabisch denkt", een bezwaar blijft het toch, dat slechts ééne taal voor de godsdienstoefening geoorloofd is. Een bezwaar in de practijk; want millioenen van geloovigen kennen weinig of geen Arabisch. Zij leeren dan in hunne jeugd een paar Qoranhooftstukken en andere meest noodige formules van buiten, terwijl zij, die zich met de lezing en het verstaan der geheele Openbaring bezig houden, bij zulke volken reeds eenigermate als geleerden gelden. Voor de meesten hunner blijft de Qoran bijna even gesloten als de Bijbel voor millioenen Christenen. Het best laat zich wellicht dat gebruik der Arabische taal door niet Arabisch sprekende geloovigen vergelijken met de rol, die het Hebreuewsch vervult in de godsdienstoefeningen onzer Joden. Eigenlijk gehouden te verstaan wat zij lezen en opzeggen, missen verreweg de meesten de gelegenheid om de hiertoe noodige kennis

1) Ik cursiveer.

der Hebreeuwsche (resp. Arabische) taal op te doen. Dit gemis is evenwel niet zóó groot als het schijnt. Immers de gebeden, die eiken dag één- of meermalen opgezegd worden, verliezen voor de meerderheid toch hunne beteekenis, al zijn zij in verstaanbare taal gesteld. Al is die taal de moedertaal van den geloovige, dan wemelen toch gewoonlijk religieuze formulieren of van archaïsmen (daar men 306 ook den vorm zelden wijzigt) of van dogmatische kunstwoorden, die *zonder nadere verklaring* voor den leek zinledig blijven. Die verklaring zal dikwijls niet veel minder tijd kosten dan de *vertaling* uit het Hebreeuwsch of Arabisch voor den Jood of Mohammedaan; feitelijk zijn onze Nederlandsche formulieren bijv. óók in eene vreemde taal gesteld. Het formalisme der groote massa verlaagt de vaste formule, zij moge in het Arabisch, Hebreeuwsch of in de moedertaal vervat zijn, tot ijdelen vorm. Hij, wien het hiermee ernst is, kan in het ééne zoowel als in het andere geval, met eenige moeite zich op de hoogste stellen; in beide gevallen *kan* de onontwikkelde, maar vrome dienaar Gods ook in door hem onbegrepen formules getuigenis *geven* van de „verootmoediging wegens eigen zonden en den eerbied voor Allah“, die naar den Islam het wezen des gebeds uitmaken. Dat nu de uiterlijke vormen (bewegingen des lichaams enz.) in den Islam uitdrukkelijker en nauwkeuriger bepaald zijn dan bijv. in het Christendom, kan op zichzelf niet schaden; men weet hoe, ook naar het onverdachte getuigenis van kafirs, de vormen der caalat niet slechts deemoed en eerbied uitdrukken, maar zelfs den onzijdigen toeschouwer daartoe stemmen. Wij gelooven dan ook niet dat de meestal zoo oneerbiedige houding van Protestantsche Christenen bij het gebed door hare ongedwongenheid tot de „tegenwoordigheid des harten“ bijdraagt. Deze opmerkingen mogen dienen om *de practijk* van den Islam, door eerlijke vergelijking met verwante zaken, billijk te beoordeelen. Maar geldt de beschuldiging van tot formalisme te leiden niet ook de *theorie*, de leer, die wil dat allen in het Arabisch Allah zullen verheerlijken? Wij zouden deze vraag bevestigend moeten beantwoorden, wanneer de plichtenleer van den Islam het onverschillig achtte, of Allahs dienaren deze formules ook verstonden. Maar dit is hier evenmin als bij de Joden ten opzichte hunner Heilige Boeken het geval. Men bedenke dat de eischen der Mohammedaansche Wet duidelijk en voor altijd geformuleerd werden in een tijd, toen de Islam nog een krachtig zich openbarend leven leidde. Mocht ook *Allah* niet juist in het Arabisch denken (zoals van den Berg zich op den mouw liet spelden), *de Arabieren* hadden deze gewoonte. Zij vereerden hunne taal meer dan iets op aarde; deze vereering werd, zoo mogelijk, nog verhoogd door het feit dat Allahs

laatste Openbaring in die taal verscheen. Waren zij als veroveraars reeds in het algemeen niet geneigd tot concessiën aan land- en volkseigenaardigheden, op het gebied der taal stond hunne alleenheerschappij reeds spoedig vast als een natuurlijke eisch. De aarzelende tegenstand, die hier en daar in de eerste twee eeuwen opkwam tegen dezen druk, werd spoedig overwonnen.

Overwonnen niet slechts in theorie, maar in de werkelijkheid; want zoolang en waar de Islām krachtig heerschte, werd bijna ge-
 397 regeld de volkstaal door het Arabisch verdrongen naar de voor beschaving minder toegankelijke streken of (en dit laatste op den duur slechts in geringe mate) beperkt tot de gedulde godsdienstige gemeenschappen (Christenen, Joden enz.). Het Arabisch begon dus overal met de taal te zijn der overheerschers, tevens officiële taal in kerk en staat, om allengs aller eigendom te worden. In zulk een tijd kan het geen verwondering baren dat men het een rechtraatigen eisch achtte, de geloovigen allengs overal op te leiden tot het verstaan van Openbaring en Overlevering, *zoals dexe nu eenmaal waren*) dat men het eene laakbare toefelijheid en onnoodige moeite achtte omgekeerd den godsdienst en zijne litteratuur tot de menschen te brengen. De onkunde van het Arabisch, die in verafgelegen en pas veroverde streken natuurlijk bleef bestaan, achtte men een overgangsverschijnsel en maakte daarvoor dus overgangsbepalingen. Zij, wier omstandigheden dit medebrachten, verkregen in de theorie eerrig uitstel voor de vervulling van den plicht aller geloovigen om zich de taal der gewijde oorkonden eigen te maken¹). Voorloopig konden zij het laten bij het van buiten leeren en liefst ook verstaan van de noodige formules en, duurde deze voorloopige toestand vaak wat al te lang, dan treft het verwijt van plichtverzuim niet hen, maar in de eerste plaats de geleerden, die in middelpunten van beschaving in grooten getale bijeenzijn, in plaats van zich te kwijten van de solidaire verplichting (fardh alkifajat) tot mededeeling hunner kennis.

Dat nu die algemeene Arabiseering in haren loop is gestuit en zoo doende een voorloopige toestand, tegen de leer van den Islām strijdende,¹ is blijven bestaan en o. a. de toch reeds formalistische neigingen der massa in de hand gewerkt heeft — dit moet men niet aan den Islam, maar aan de geschiedenis, aan force majeure wijten.

1) Zoo vindt men ook, zelfs nog in een betrekkelijk modern fihboek als dat van Badjoeri, telkens bij allerlei verzuim van andere plichten jegens Allah aan gegeven, dat dit als onopzettelijk en dus niet strafbaar wordt beschouwd voor hem, die opgegroeid is in een land, waar geen behoorlijk onderwijs gegeven wordt.

Zoo iemand heet dan جاهل معذور بانه قريب عهد بالاسلام او نشأ بعيناه عن العلماء.

Na deze algeraeene opmerking willen wij ons ook hier meer bepalen tot aanwijzing der gebreken van ons hoofdstuk in détails; en waarlijk deze ontbreken niet!

De mededeeling (*bladz.* 29), dat „een nuizuiman" vijf gebeden daags moet verrichten, wordt eerst juist door de aanvulling (*bladx.* 36); dat deze verplichting voor den geloovige eerst aanvangt, wanneer hij *uiqil-baliyh* (meerderjarig en in het bezit van verstandelijke vermogens) is. Naar aanleiding hiervan heb ik alweder op het ontbreken van een paar kunsttermen in ons Handboek te wijzen, die in elk Fiqhboek herhaaldelijk voorkomen. Hij, die den vereischten leeftijd ¹⁸ en gesteldheid des geestes bezit, om te behooren tot degenen, die in de Wet door Allah met bevelen en verbodsbepalingen belast worden, heet in *ilan Islām*: *mohnllaf* (مُكَلَّف), letterlijk: wien (nl. de vervulling der Wet) gelast is. Begaat hij willens en wetens een verzuim, dan is hij *athim* أَثِمٌّ en moet in deze of in de andere wereld of in beide daarvoor boeten. Verzuimt hij zijne plichten op den duur zonder blijken van berouw te geven, dan wordt hij *fāsiq* (فَاسِق), welken term van den Berg bij exceptie in zijn werk heeft opgenomen. Loochent hij *eene* verplichting, die door de onfeilbare gemeente als door Allah opgelegd wordt erkend, dan heet hij *djahid* (جَاهِد). Voor eiken van deze toestanden bestaan bepaalde wijzen van behandeling, welke de faqiehs als inleiding tot de bespreking van eiken voornamen plicht plegen aan te geven en welke men bij van den Berg vergeefs zoekt. En dat, terwijl men in zijn Register wél de Arabische namen vindt, die geiten, schapen en kameelen op verschillende leeftijden dragen; namen, die wel in de fiqhboeken bij de zakātbepalingen voorkomen, maar die noch voor de kennis van het wezen van den Islam noch voor die der tegenwoordige practijk in eenig Mohammedaansch land de geringste beteekenis hebben.

Voor elke der vijf dagelijksche *çalāts* geeft van den Berg den tijd aan, waarop zij gehouden moet worden¹⁾. Bij de zonsondergangs²⁾ *çalāt* merkt hij op dat zij „volgens Sjaʿfī begonnen moet worden terstond na den ondergang der zon, niet vroeger en niet later", hoewel èn

1) Zoo heet het bijv. Badjoerī I: 220—221 uitdrukkelijk, na de mededeeling dat de *cerptichting* tot de *calat* alleen op hem rust, die *moslim*-*ʿCtqil-biiligh* is: وهو حَتَّى التَكْلِيفِ „dit is de definitie van het mokallaf-zijn".

2) *Bladz.* 29—30. In de noot, *hladz.* 30, heet het verwarrender wijze: het uur voor het gebed bestemd.

Badjoeri¹⁾ èn de door van den Berg zelf uitgegeven Minhadj-) loeren, dat dit slechts ééne der twee, door Sjafi'i in verschillende tijdperken voorgestane meeningen is en de andere („zoolang de roode schemering duurt") door vele gezaghebbende Sjftfi'ieten, waaronder Nawawi, wordt omhelsd. In het algemeen heeft van den Berg de slechte gewoonte in zijn geheele boek zaken op rekening van Sjafi'i en Aboe Hanifa te schrijven, die slechts van de SjafHeten en de Hanafieten gelden. Vele uitspraken, door hem den beiden imams toegedicht, zijn òf in het geheel niet van hen afkomstig of slechts tijdelijk door hen verkondigd. Het zonder oordeel citeeren nu eens van den imam, 399 dan weer van zijne school, brengt eene zeer overtollige afwisseling in den stijl en is onhistorisch en onjuist.

Een paar opmerkingen nog omtrent den *namen* der calats. Vertaling van zulke termen is altijd moeielijk; die van *maghrib* door *avondgebed* kan desnoods worden toegelaten, maar niet alzoo die van 'isja door *nachtgebed*, daar laatstgenoemde term evenzeer geldt voor en door Mohammedaansche schrijvers wordt toegepast op de daaraan volgende *palāt al-çobh*-. Niet ongepast zou het geweest zijn op te merken, dat de *maghrib* oudtijds, met name bij de Bedowienen, ook 'isja heette⁴⁾ en de 'isja zelve veelal 'atama werd genoemd; dit laatste niet alleen bij de Bedowienen⁵⁾, maar ook in de Overlevering⁶⁾ en bij de geschiedschrijvers⁷⁾. Aan deze benamingen schijnt iets bijzonders verbonden te zijn, daar men het gebruik er van door de latere faqiehs veroordeeld vindt⁸⁾. Voor de **ظهر** was ook de naam **مَجِير** en voor de **صبح** waren de termen **فَجْر** en **غَدَاة**¹⁰⁾ in zwang.

Het is mij onmogelijk van eene zoo slordige bewerking als die deïgodsdienstoeffeningen door van den Berg alle fouten op te sommen; ik ben reeds bevreesd door eene bloemlezing te veel van liet geduld mijner lezers te vragen.

De begripsbepaling van het woord *moskee* (masdjid) op *bladz.* 3 (vergelijk ook blz. 25, 38 en 40) laat veel, zoo niet alles, te wenschen

1) DI. I: 213.

2) DI. I: 59 — 60.

3) Bādjoeri I: 548 bijvoorbeeld heeten beide tezamen de **صلوات الليل**.

4) Bochāri, ed. Boelāq, 1:83, vgl. Minhādġ ed. van den Berg I: 01.'

5) Aldus Minhādġ 1:61.

6) Bochāri, ed. Boelāq I: 81, 83, 422, 451.

7) Tabarī I I: 527, 539.

8) Minhādġ 1. c, Bādjoeti I: 213.

9) Bijv. Bochāri 1:81.

10) Bochāri I: 58, Tabarī I I: 547, 621 etc.

over; wij staan hierbij thans niet stil¹⁾. Van *blad*x. 30 af begint zich steeds duidelijker te openbaren, dat van den Berg de Arabische bronnen, aan het hoofd van dit hoofdstuk aangehaald, niet gelezen, maar daarentegen *Larie's „Marmers and Cnstorms of the modom Egyptians”*⁹⁾ zonder oordeel nageschreven en niet altijd juist begrepen heeft. Wij zullen hiervan thans eenige, soms vermakelijke, voorbeelden geven.

Men weet dat bij groote moskeeën, die van mi nare ts voorzien zijn, de oproeping tot de godsdienstoefening gewoonlijk van *deze torens* plaats heeft. *Vereisckt* is dit laatste intusschen niet, wel de aankondiging dor *naqtoc's* voor de godsdienstoefeningen, van waar zij dan ook plaats hebbe. In Indië zou volgens van don Berg deze *adun* (bekendmaking) in* de moskee of in haar voorportaal worden afgezongen: hoewel alleszins betrouwbare oog- en oorgetuigen mij verze-
 •100 keren, dat de *adan* op Java wel degelijk veelal uit de hoogte, van de bovenverdieping der moskee, pleegt te geschieden. Maar koddig is het volgende. *Lane*, a. w. I: 91, zegt: „Blind men are generally *jnefferred-*)* for the office of muëddins, that the *hareenis and terraces*?) of surrounding houses may not be overlooked from the mad'nehs". Om den zin dezer overigens reeds vrij duidelijke bewoordingen boven bedenking helder te maken, zij hier vermeld dat ik naar aanleiding van do dwaze vertaling, die van den Berg ervan geeft, nog eens in het bijzonder den Arabischen geleerde *Amien al-Madam* tijdens zijn verblijf alhier over dit punt heb ondervraagd. Deze, die in verschillende Mohammedaansche landen tehuis en gedurende de laatste jaren te Qairo (waaromtrent *Lane* bericht) woonachtig is, zeide mij uitdrukkelijk (wat overigens zeer voor de hand ligt), dat men voor nio'addins in de eerste plaats meuschen met eene *flinke stem* kiest, gewoonlijk jonge lieden; maar wellicht, als het zich eens voordeed, dat men tusschen eenen blinden en eenen zienden candidaat te kiezen had, genen de voorkeur zoude schenken. Hij lachte echter hartelijk, toen ik hem mededeelde dat eene „specialiteit in den Mohammedaanschen fiqh" aldus schreef: „(re. woon lijk kiest men hiertoe een blinde, vermoedelijk opdat hij geen onbescheiden blikken zou kunnen slaan in de tuinen en terrassen der omliggende woonhuizen\" Kn dit orakel geeft van den Berg. op *blad*l. 'M) te lezen.

Het een en ander ga ik weer met stilzwijgen voorbij, terloops slechts voor de grap het „hajja 'alā *-fallah*\" d. i. „komt tot den *boerV* (*blad*., 'M. noot 2) in plaats van *falilh* d. i. tot het *heil*, vermeldend.

1) Evenmin bij de onjuiste definitie in *noot 7* tierzelfde bladzijde van de voor den fiqh zoo gewichtige begrippen: *fardh 'alal* 'l-'ain en *fardh -ald* 'likifujat.

2) Ik cursiveer; men vergelijkte namelijk aanstonds vanden Berg's „vertaliug\".

Het „overzicht'Wan de voorschriften omtrent de godsdienstoefening (çalāt) is weer een jammerlijk mengelmoes van 1° voorschriften, waarbij geen onderscheid tusschen het hoofdzakelijke en bijkomstige (fardh = pērloe, sonnat enz.) gemaakt wordt; 2° gewoonten en gebruiken, die van de voorschriften niet onderscheiden worden. In het oog vallend is hier, gelijk door het geheele Handboek, de willekeur of liever slordigheid, waarmede nú eens van eene zaak of handeling de Oost-Indische (Javaansche, Maleische en Soondaneesche) benaming aangegeven, dán weer die van eene even gewichtige andere weggelaten wordt. Ook wordt bijv. hier, *bladz.* 32, *noot* 6, wel de verbastering (Jav., Mal., Soend.) *mikrab*, maar niet de Maleische benaming *kahérat* (van Hasselt, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra, *bladz.* 57) voor de nis in het Mohammedaansche bedehuis opgegeven.

„Het gebed zelve (*sic*) bestaat uit rak'ats of buigingen". Aldus van den Berg op *bladz.* 32. Neen, het gebed bestaat uit aan elkaar geheel uitbijkans geheel gelijke *afdeelingen*- welke, naar een der deelen, waar-
401 uit zij zijn samengesteld, oudtijds reeds wel rakat, maar evenzeer bijv. *sadjdat*¹⁾ werden genoemd, van welke benamigen de eerste op den duur de andere verdrong. Van de kunsttermen, die in de beschrijving eener rak'at (*bladz.* 33 v.) evenzeer vermelding verdiend hadden als andere daar voorkomende, noem ik: *tahriem*²⁾ en *lahiel* (تحليل en تكريم) voor de takbirat al-ihram (*bladl.* 33) on de taslīmat (*bladz.* 35), daar door de eerste handeling den gelonvige alles verboden, door de tweede weder alles *geoorloofd* wordt, wat de calat zou verstoren³⁾; verder: *istiftah* of *do'ua'ia l - i s* (دعاء الاستفتاح) *iftituh*-) voor de „spreuk", gelijk van den Berg haar noemt, die men na den takbier moet uitspreken. De *nijjat* gaat niet aan den takbier vooraf (van den Berg), maar daarmede gepaard en zij behoeft niet in woorden gebracht te worden.

In *noot* 3, *bladz.* 33, lezen wij: „Sjafi'i staat toe, dat men bij het gebed de Koranplaatsen *voorleest*, doch Aboe Hanīfat verlangt, dat men ze uit het hoofd opzegt". Deze mededeeling berust op het feit, dat van den Berg niet weet wat qaraii (قرأ) beteokent, zooals dit ook elders in zijn Handboek (bijv. *bladz.* 31), *reg.* 2) blijkt. Het ver-

1) Bochari, ed Boelaq, I: 163; geheel op de wijze ظهر فجر en صبح oudtijds dooreen gebruikt werden.

2) Minhādij I: 78 ook *tqharrom*. Evenzoo gebruikt men ook nevens *taslīmat* geheel in dezelfde beteekenis: *salām* (bijv. Bādjoeri 1:223).

3) Bādjoeri I: 248; ook in de „Mafātīh al-'oeloem"- (Leidsche Handschrift) worden beide termen aangegeven. Bādjoeri vermeldt nog, dat de takbier ook in eene niet-Arabische taal raag plaats hebben.

4) Zoo bijv. Minhādij I: 78.

schilpunt betreft eenvoudig de vraag of men, onder eenen voorganger (imam) de calat doende, wanneer deze luid de Qoranverzen reciteert, ook *mederecittcren* moet (قرأ) of niet. Men vindt dit o. a. Sjrāzī, Tanbieh pag. 21 — 22, en in *don Minhādī* 1: 80¹⁾.

Op *bladz.* 'M, *noot* 3, heet liet dat men bij de verschillende bewegingen en houdingen van het gebed ^zijne lichaamsdeelen zoo veel mogelijk in den toestand van rust (toma'nīnat) moet houden". Dit is onjuist; de bedoeling is, dat men in *elke houdiny* een oogenblik blijve (waarvoor dan ook kleiive formules gegeven zijn, die men in elke positie moet uitspreken) en niet onmiddellijk van de eene tot de andere overgaan. De (*qonoet*, die van *dan Berg* (*bladz.* 35) alleen *noemt*, wordt niet alleen bij de „morgenālat", maar in tijden van benauwdheid of rampen bij alle calats uitgesproken.

Onder het aantal rak'ats die iedereen *moet verrichten noemt* van den Berg (*bladz.* 35) behalve die. waaruit de 5 dagelijksche calats bestaan, nog „drie. welke men *witr* noemt, en welke men afzonderlijk, laat in den nacht, moet volbrengen". Wat heeft dit te beteekenen?

Men heeft, behalve de onvoorwaardelijk bevolen (*fardh*) godsdienstoefeningen, tallooze aanbevolene (*sonnat*) van welke laatstgenoemde sommige weer hooger beteekenis hebben dan andere. We begrijpen al dadelijk dat van *den Berg* dit vergeet, wanneer hij nevens de rak'ats, waaruit de 5 fardhālat's bestaan, nu op eens *don ivitr* (die eene sonnat is) vermeldt. De sonnat-calats die onder een bepaalden naam aan een bepaalden tijd (waqtōe) gebonden zijn, acht men de aanbevelenswaardigste; men noemt ze *vaste*., *vaststaande so'ntats*; ook wel, wanneer zij met fardh-godsdienstoefeningen in verband staan, onmiddellijk hieraan voorafgaan of erop volgen: *so'inats*, die de *fardhs vohjejt*-)* (volgen namelijk in aanzien en voortreffelijkheid naar de Wet).

Onder de *raste sonnats* bekleedt nu de *witr*-godsdienstoefening eene voorname plaats. *with*- beteekent *oneven*, hetgeen van den

1) Terloops wijs ik nog op de fout. die weer een bedenkelijk licht op van den Berg's kennis van het Arabisch werpt, dat hij *Minhiidj* 1: 71) het woord قصر (korteitd van vocaal), dat daar duidelijk tegenover ممتد (verlenging) staat, vertaalt door „prouoneer a la hate"!!

2) Men zie *Badjoen* 1:221vv. De Arabische termen zijn الراتب السنن of السنن التابعة للمفترضين; sommigen brengen eerstgenoemd en term speciaal met den derden (dus met de sonnat-rak'ats bij de fardh-godsdienstoefeningen) in verband, maar dit gebruik is niet algemeen. Ook spreekt men van النوافل المفترضة. welke Ibn Qasim als eene tweede klasse, volgende op السنن الراتب, behaudeit

Berg nog altijd¹⁾ niet weet. „Allah is witr (immers Eón) en hij heeft het witr lief," zegt Ghazālī ergens. Bij vele voorschriften komt de voorliefde van den Islām (die men trouwens in andere godsdiensten terugvindt) voor het onevene getal uit. Zoo ook hier. Na de 'isja-godsdienstoefening, de laatste verplichte vóór dat men gaat slapen, is het eene „vaste sonnat", dat men nog 2 rak'ats verricht; deze maakt men vervolgens door een oneven aantal van minstens 1 en hoogstens 11 rak'ats tot oneven. Hij echter, die gewoon is later in den nacht nog godsdienstoefening te houden {*tahaddjod*), wacht met die *anevenmaking* van het geheel totdat ook zijne nachtcalat, uit een even aantal rak'ats bestaande, is afgelopen²⁾. M. a. w. de *witr* is eene sonnat-godsdienstoefening van 1 à 11 rak'ats³⁾, die dienen moet om het *geheele* des nachts verrichte aantal „afdeelingen" oneven te maken en waarvoor men do nīj-
103 jat (bedoeling) van het onevenmaken als vereischte beschouwt. Dit alles heeft van den Berg niet gelezen maar wól do woorden van Lane, wien het bovenal om beschrijving van het leven der Egyptenaren te doen is eu die⁴⁾, na de opsomming der rak'ats, waaruit de gewone gebeden bestaan, zegt: „After these there are yet to be performed three rek'ahs „witr" i. e. single or separate prayers: ÜiQse may be performed immediately after the 'eshè prayers, or at any time in the night; etc." Dat Lano in zijne keurige beschrijving van het leven der „modern Egyptians" eene onnauwkeurigheid in détails van het moslimsche Recht begaat (en 't is eene zeldzaamheid), zal niemand hem verwijten; erger is het, wanneer iemand, die speciaal over dit Recht schrijft, hier Lane's fouten copieert en elders zijn Engelsch niet verstaat.

„Elke desbewuste afwijking van de voorgeschreven verrichtingen — maakt het geheele gebed nietig" zegt van den Berg (*bladz.* 35), zonder dat hij ergens gezegd heeft welke verrichtingen in dezen zin als voorgeschreven (d. i. fardh) gelden. Naar aanleiding hiervan noem ik weder drie kunsttermen, die, voor den fiqh hoogst belangrijk, in de Mohammedaansche werken naar aanleiding van elke geboden

1) Evenals vroeger in zijn Minhādī I: 20; vergelijk mijno recensie. Zeer leerszaam voor de beteekenis van witr'-çalāt in den ouden tijd zijn de overleveringen Bocharī I: 140v. Voor den lateren tijd zie ook Sjirāzī, Tanbieh, pag. 27.

2) Men zie over een en ander: Badjoerī I: 223 vv.

3) Dat de *witr* zelf, in weerwil van deze speelruimte, eigenlijk toch uit den aard zijner bestemming, slechts uit één e rak'at bestaat, ziet men duidelijk uit het feit dat de afscheiding van de laatste rak'at tot *eene afzonderlijke çalūt met afzonderlijken ihram* verkozen wordt boven de verbinding daarvan met de voorafgaande evene rak'ats tot één geheel ' Badjoerī I: 224.

4) I: 94, noot 4.

handeling voorkomen en — bij van den Berg ontbreken. Eene voorgeschreven handeling naar eisch verrichten heet *ada* (أداء); haar wegens eene begane fout herhalen heet, mits de handeling nog binnen don daarvoor vastgestelden tijd afloope, *adat* (إعادة); haar eerst na dien tijd inhalen, wordt *qada* (قضاء) genoemd¹).

Bladz. 36 leest men: „Voorts zij opgemerkt, dat de mannen hardop, de vrouwen fluisterend moeten bidden (*sic*), ten minste in gezelschap van mannen, enz.” Geheel onjuist²). Mannen en vrouwen (deze laatsten echter alleen wanneer zij niet door anderen dan hare echtgenooten en naaste bloedverwanten of andere vrouwen gehoord worden) moeten sommige *calats luide doen*, nl. de *çobh*, de eerste 2 rak'ats van den maghrib, de 'isja, de Vrijdagscalat en die der beide feesten. Slechts wanneer zij de godsdienstoefening gemeenschappelijk verrichten, dus onder eenen voorganger (*imam*)³), dan behoort men alléén de stem van den voorganger te hooren.

De vrouwen plegen thans in de Mohammedaansche landen de 404 moskeeën te vermijden; de publieke opinie, zoo zij haar de deelneming aan de gewone openbare godsdienstoefeningen niet verbied⁴ is haar meestal ongunstig. Dat „de Profeet dit zoo beter achtte” (van den Berg, *bladz. 36*) is niet waar. In Mohammed's tijd plachten de vrouwen geregeld in den masjid te verschijnen; in de heilige overleveringen wordt dit somtijds uitdrukkelijk gezegd, maar doorgaans ondersteld⁴). In later tijd, toen de levenstaak der vrouw steeds enger opgevat en binnen de wanden van den harem beperkt werd, vond men het beter, dat zij ook daar hare devotie deed. Maar zonder strijd liep dit niet af en de overlevering heeft ook hiervan de sporen bewaard; een aardig staaltje wil ik hier raede-deelen. Omar, die in het algemeen geen voorstander van vrouwen-emancipatie was, schijnt voor het eerst zijn invloed gebruikt te hebben om het scloone geslacht buiten den masjid te sluiten. Maar eene van zijno eigene vrouwen stoorde zich hieraan niet. Zelfs de vroege morgen- en de 'isja-*çalât* woonde zij in de moskee bij,

1) Er beeft dan namelijk een *farat* (فورات) d. i. een ontgaan van deze handeling, van den daarvoor bestemden tijd plaats gehad. Ook deze term ontbreekt.

2) Men zie Badjoeri I: 182 vv.

3) Personen, die aldus de calat verrichten, heeten in den *fiqh ma'moem*, welke term, ofschoon in het Javaansch overgenomen, bij van den Berg evenzeer ontbreekt als de woorden *djahr* (جهري) en *isrâr* (اسرار) voor het overluid en zacht uitspreken der formules. Badjoeri voegt aan de door Ibn Qasim genoemde calats, die overluid plaats hebben, nog toe: de tarawieh, de witr, de 2 rak'ats bij den naetelijken tawâf, de *çalât* bij maaneclips en de regençalât.

4) Bochâri I: 47, 59, 120, 123—124 e. a. p.

hetwelk men des te erger vond, omdat het dan nog donker was¹). „Hoe kunt gij zoo uitgaan", vroegde men haar, „terwijl gij weet, dat Omar het afkeurt en jaloersch is?" — „Wel, wat belet hem, het mij te verbieden?" was haar antwoord; waarop de vrager hernam: „Dit belet hem *het gexegde van den gezant ran Allah: houdt de dienstmaagden van Allah niet uit xijne moskeeën terug!*¹¹ Zij had mooi tegenstribbelen, do vrouw van Omar; 'A'isja had mooi klagen over den treurigen geest des tijds, dio de vrouwen allengs met honden en ezels op ééne lijn stelde²). . . . hot baatte alles niets. Men zou eenmaal de driestheid hebben om *A'isja zelve de uitsluiting der vrouw te doen vóórspreken: „Als de Profeet nog beleefd had, hoe de vrouwen tegenwoordig leven", zoo liet men haar in eene traditie spreken, „voorwaar hij zou haar uitgesloten hebben, gelijk de vrouwen der Israëlieten uitgesloten zijn"³). Maar dat de Profeet zelf zoo iets gewild had, durfde men 'A'isja toch niet laten zeggen: dat is alleen van den Berg te weten gekomen⁴). Wel heeft men
405 later ook Mohammed, hem die de vrouwen vereerde en op wien zij grooten invloed hadden, woorden in den mond gelegd, die eerst aan een later geslacht door diepe verachting voor de vrouw zijn ingegeven. Brandstof voor de hel zou hij het meerendeel der zwakkere kunne genoemd hebben, daar zij zwak van verstand en ongodsdienstig waren⁵). Deze laatste beschouwing won het in do Mohammedaansche maatschappij van die andere, gunstiger beoordeeling, in zoo menige Qoranplaats en in eenige overleveringen bewaard:

1) Bochari I: 123vv. vinden wij eene reeks van overleveringen, die de strekking hebben aan een later geslacht te herinneren, dat ten tijde van Mohammed mannen en vrouwen samen in den masdjid plachten to zijn, terwijl het nog zoo duister was, dat men elkander niet kon herkennen. Dat Omar geene hooge gedachten van het vrouwelijk geslacht had, daarvan heeft do traditie do heugenis ook o. a. bewaard in de voorstelling, die zij geeft van het outstaan der openbaring, die den vrouwen gebiedt, zich te sluieren. Door Omars aandringen, ja door zijne onpaste aardigheden, werd tegen Mohammeds zin deze openbaring hem afgeperst. (Bochari I: 28).

2) Bochari I: 77.

3) Bochari I: 121.

4) Natuurlijk is ook deze fout weer uit Lane nageschreven (1: 102: „the Prophet did not forbid women to attend public prayers in a mosque, but pronounced it *belter* for them to pray in private." Voor Lane, die gewoonten van Egypte beschrijft, doet het er weinig toe of de vrouwen daar op raad van den Profeet of van latere autoriteiten tehuis blijven. Maar dat eene „moslimsehe specialiteit" een Engelsch auteur op die wijze misbruikt, is ergerlijk.

5) In eene toespraak, die hij bij gelegenheid van een Ontnuchteringsfeest tot haar zou hebben gehouden en waarvan in Bochari's traditieverzameling verschillend' redactiën voorkomen.

ou do geloovigo schrijvers worden niet moede van op zeer onhoffelijk wijze den vrouwen te verwijten dat zij die goede opvoeding niet genoten hadden, welke zij zelf, door onnatuurlijke afsluiting van gezond verkeer, haar onthielden.

De verleiding is sterk om, bij de bespreking van allerlei onderwerpen die niet de godsdienst oefeningen in verband staan, uit de rijke bron der traditie verzameling te putten en allerlei mede te deelen, dat licht werpt op de historische ontwikkeling van dit belangrijke deel van den Mohammedaanschen godsdienst. Te meer omdat zooveel in den Islām en zijn ritus, dat bij eene eerste kennis-making slechts zonderling schijnt, eerst verstaanbaar en belangwekkend wordt als men de wording ervan heeft nagespuurd. Maar wij zullen ons hiervan moeten spenen, daar wij zodoende geheel van onze tegenwoordige taak: de bespreking van van den Berg's „Beginnelsen", zouden afdwalen. Niet slechts ligt het historische buiten het plan van dit werk, maar historisch inzicht heeft bovendien aan deszelfs bewerking part noch deel. Elke bladzijde is een bewijs van de volstrekte vreemdelingschap des auteurs op geschiedkundig terrein.

„Zieken, reizigers *on* krijgslieden vóór den vijand hebben de bevoegdheid te bidden, zooals zij kunnen, en alle die regelen niet in acht te nemen, welke voor hunne gezondheid of veiligheid gevaarlijk zijn¹⁾). Deze geheele opmerking geldt alléén voor zieken. Voor reizigers en krijgslieden heeft men zeer speciale calat-voorschriften, die zelfs in de kortste iitjhboeken in twee afzonderlijke hoofdstukken worden behandeld. Het lust mij niet, die hier mede te deelen; ik wijs er slechts op dat de vereenvoudiging der calat van den reiziger (إِطْلَاقُ الْحَسَانِ) beslaat in 1^o nrcviiiijimj (جمع) van twee paren i;alāts, welke vereeniging eenerzijds rrvroeyhtif < (تقديم), anderzijds tritste! (تأخير) wordt: 2^o vrrkriiiiāf (تقصير), oudtijds, bijv. bij Bochari. (تقصير) o s . *), waaromtrent alles nauwkeurig is voorgeschreven. Verder dat ook de „godsdienst oefening bij gevaar" (صَلَاةُ الْخَوْفِ) zeer nauwkeurig is geregeld. De uitspraak van van den Berg is dus onjuist en een aantal technische termen, die alweder meer te pas komen dan de vroeger vermelde geiten- en kameelennamen, ontbreken in Handboek en Register.

1) Van den Berg, *blad.* 30.

2) Ook het oppositum van Uit مسائر in Uen fiqh, de teim: تقديم vormeling en bepaling verdiend; ten minste evenzeer als die van benamingen voor allerlei contracten, met welke uitvoerige behandeling, als voor de practijk geheel zonder waarde, de geleerde en vrome Ohazālī den spot dreef.

Erger is hetgeen nu volgt. *Bladz.* 36—37 noemt van den Berg drie belangrijke „buitengewone” (sonnat-)godsdienstoefeningen, omtrent welke hij zijne nadere mededeelingen weder aan Lane ontleent, dien hij hier echter nog slordiger dan ergens elders heeft gelezen.

De eerste door hem genoemde calüt is do *tahaddjod*, die wij reeds boven leerden kennen als de nachtelijke godsdienstoefening, bestaande uit een willekeurig, mits *even*, aantal rak'ats, welke door den *witr* besloten en oneven gemaakt worden. Men kan deze in elk deel van den nacht houden; alleen is het middelste $\frac{1}{3}$ van den nacht het meest gewenschte. In Qäiro, zoo verhaalt Lane¹⁾ laat men daarom de moaddins der groote moskeëen ten behoeve der vromen *evenna middernacht* eenen *adān* afzingen, welke men, daar hij de eerste van twee nachtelijke *adāns* is: *oela* (door Lane, naar Engelsche uitspraak *oola* geschreven) d. i. „de eerste” noemt. Aan een en ander ontleent van den Berg de vrijheid om 1° het woord *tahaddjod* door niets dan de onjuiste vertaling: *middernachtgebed* te verklaren; 2° de gewoonte der afroeping te Qäiro zonder restrictie als algemeen-moslimsch te vermelden; 3° door ongeloofelijk slecht lezen eenen zin der volgende bladzijde van Lane's werk hier toepassend, te zeggen, dat die *adan awla* (*sic*)²⁾ heet „naar het woord, waarmee die aankondiging begint!”

De tweede sonnat-godsdienstoefening is de *calat ad-dhoha*, voor welke de tijd tusschen zonsopgang en middag als waqt³⁾oe vaststaat de betrekkelijk lange tusschenruimte tusschen de morgencalat (*cobh*) en die van den middag (*thohr*). Zij behoort uit 2 à 12 rak'ats te bestaan en kan, gelijk men inziet, gevoegelijk de *coormiddagscalat* genoemd worden. Wat heeft van den Berg nu hiervan gemaakt? „Het gebed *in den morgenstond*”, waarvan de aankondiging, evenals die van den *tahaddjod*, 's *nachts* plaats heeft; welke aankondiging naar haar eerste woord *abad* heet. Hoe komt hij aan dien onzin? Dit wordt ons duidelijk, als wij bij Lane³⁾ de volgende woorden lezen: „About an hour before daybreak the muëddins of most mosques⁴⁾ chant the second call, named the „Ebed”, and so called

1) Lane 1:92.

2) In den vorigen druk: *owfa!* Wij zullen aanstonds bedoelden zin te zijner plaatse bespreken.

3) I: 93.

4) Natuurlijk zijn de moskeëen van Qäiro bedoeld. Het is niet zonder belang hier te vermelden wat de door ons zoo vaak geciteerde Bādjoerī, die in deze eeuw in Qäiro's beroemdste moskee leeraarde, omtrent bedoelde „aankondigingen” schrijft in *DI. I: 520* van zijnen Commentaar op *Ibn Qāsim*. Hij vermeldt die daar terloops en noemt ze *tasbiehs die op adans gelijken* (zoodat Lane's terminologie dus eene

from the occurrence of that word near the commencement". Zulk eene aankondiging kan reeds voor de *çobh-çalât* bedoeld zijn¹⁾; mogelijk is zij echter slechts het einde van den tahaddjod. In geen geval heeft zij iets te maken met de overbekende dhoba, die gewoonlijk te 9 a 10 ure plaats heeft. Over laatstgenoemde calat wil ik bij deze gelegenheid nog een paar historische gegevens mededeelen. Een drietal, onderling niet geheel overeenstemmende, overleveringen-*) leert ons, dat zij, waarschijnlijk eerst na Mohammed in zwang gekomen, aanleiding gaf tot strijd onder de oudste geloovigen: sommigen wilden weten, dat ook de Godsgezant haar placht te verrichten — anderen loochenden dit en wilden er niets van weten; onder dezen noemt men zelfs de eerste twee chaliefen. Ibn 'Abbas of iemand, die het hem in den mond gelegd heeft, beweerde evenwel dat dit gebruik, door geene overlevering voldoende ondersteund, uit de Openbaring moest en kon gerechtvaardigd worden, en beriep zich op Qoran 38: 17'3), waar geen onbevooroordeeld lezer zulk eene *çalat* vermeld zal vinden.

Over de derde sonnat $\bar{a}$ lat: de *tarāwih*, zegt van den Berg niets dan den naam en begaat dus bij exceptie geene fout.

De buitengewone gemeenschappelijke godsdienstoefeningen⁴⁾ worden hierop in 2 regels afgedaan en, wij zullen het straks zien, ook voor de feesten, die later nog afzonderlijk ter sprake komen, ware het beter, wanneer dit stilzwijgen was bewaard gebleven.

Met geen woord vinden wij de talrijke sonnat- $\bar{a}$ lāts vermeld, die bij allerlei gelegenheden plaats hebben en waarvan sommige veel vaker en door veel meer geloovigen waargenomen worden dan de hier besprokene en geheel verkeerd gedefinieerde nacht $\bar{a}$ lat en voormiddagealat. Om van de vele, uit 2 *rak'ats* bestaande (*calats* maar twee zéér gebruikelijke te vermelden, noem ik de „moskeebegroeting”

die bij het binnentreden van het bedehuis, zooals men ook bij Lane bijv. zien kan, werkelijk pleegt plaats te hebben, en de *calat al-isticharal* ; zie o. a. Bochari I: 162,

kleine covrectie heeft) en noemt er 3 in plaats van 2, te weten: de oela (eerste), thānija (tweede) en abad. Deze tasbehs hebben, volgens zijne opgave, in het laatste deel van den nacht (آخر الليل) plaats.

1) De *adān* hiervoor moet namelijk altijd vroeg, maar *inag* reeds dadelijk na middernacht plaats hebben. Zie Sjrāzī, Tanbieh, pag. 18.

2) Bochari I: 155, reg. 10—11; — 158, reg. 14; — 164 bovenaan.

3) Zie Baidhāwī's Commentaar t. p.

4) Bij de jaarlijkse feesten, bij eclipsen en groote droogte. Dekunstterraen voor laatstgenoemde $\bar{a}$ lāts (ص' الاستسقاء, ص' الكسوف, صلاة الحسوف) worden niet vermeld.

III: 325), welke vóór elke belangrijke onderneming aanbevolen wordt en als gevolg waarvan men of goeden uitslag óf een ondubbelzinnig teeken van Allah verwacht, dat de voorgenomen zaak niet overeenkomstig zijn wil is¹⁾.

In 'de kinderachtige algemeene beschouwingen²⁾ over de Vrijdag-godsdienstoefening (*bladz.* 37) komt, evenals in het Register, de domme fout jawm *alqijam*, in plaats van *alqijamat* voor den „dag der opstanding (van den Berg: oordeel)" voor; te erger, daar do schrijver niet eens bemerkt, dat het Maleische woord den goed Arabischen vorm heeft. De beschrijving van dezen wekelijkschen dienst lijdt aan het oude gebrek: tusschen hoofd- en bijzaken wordt niet onderscheiden en Lane wordt nageschreven, wiens berichten als altijd Qaïro gelden³⁾. Ieder, die *bladz.* 38—39 oplettend heeft gelezen, zal meenen, dat het aanhooren der preek de hoofdzaak is van den Vrijdagdienst; alleen vergeet van den Berg hier, waar het behoorde, den titel *chatieb* (prediker) te behandelen⁴⁾ en noemt dezen op de volgende bladzijde slechts terloops, zonder verklaring, onder de verschillende „geestelijken en bedienden" van eene moskee. Om die preek groepeeren zich, naar van den Berg's voorstelling, twee „gebeden": een van 2 rak'ats (of 4 voor Hanafieten) vóór de preek bij het binnenkomen van den imam (*bladz.* 38), en „twee rakats (na de preek) tot besluit, waarmede de dienst is afgelopen." Dit alles is alweer naar Lane's beschrijving⁵⁾ van den dienst in eene Qaïro'sche moskee, maar door misverstand volgde van den Berg hem niet geheel getrouw. Bij de mededeeling van het eerste der zooeven genoemde ealats vermeldde Lane uitdrukkelijk, dat dit eene Vrijdags-sonnat/ is; eene vrijwillige toegift dus, waarvan Lane, daar zij in Qaïro pleegt plaats te grijpen, meer aandacht te schenken had dan bijv. aan eene aldaar verzuimde *furdh*-verplichting. Iets anders is dit

1) Eene gelijke godsdienstoefening is sonnat bijv. bij hot aannemen van den *ihrām*, bij den *tawāf* enz. enz.

2) Men begrijpt dat zulke beschouwingen zich voor eritiek of nadere bespreking niet leenen. Zij zijn zonder oordeel nageschreven uit Lane I: 100 waar zij, in het verband van dat werk en met de bijvoeging van: „/ *ia said*, op hare plaats zijn.

3) Zoo zegt van den Berg (*bladz.* 38) dat „gewoonlijk" Qorañ XVIII in de moskee vóór de godsdienstoefening *voorgelexen* wordt, dat „in landen, waar de tijden des gebods van de minarets worden afgekondigd", Vrijdags een half uur vóór **den** dienst de salam wordt afgeroepen, enz. altemaal zaken, die Lane omtrent Qaïro bericht.

4) Ook dit, dat van den Berg hier den *chatieb* (die *chatieb* blijft, ook al neemt hij hier en daar tegelijkertijd de functiöa van *imām* waar) altijd *imām* noemt, komt uit misbruik van Lane's werk voort; wij zullen hierover niet verder uitweiden, daar ieder zich door vergelijking overtuigen kan.

5) I: 104vv.

- voor van den Berg. Onbetaalbaar is van den Berg's toevoegsel, dat als de *adān* gehoord is, „de *imām* binnenkomt”; hier zijn zeker herinneringen aan eene dorpskerk, waar de dominé, na het klokgeklep pleegt binnen te treden, bij van den Berg in het spel geweest Hij heeft slordig gelezen, wat Lane¹⁾ schrijft: „Before the *adān* is finished, the Khateeab, or Imam, comes to the foot of the pulpit” en heeft dit met zijne dorpskerkelijke verbeelding aangevuld. Immers in de moskee en vóór de vergaderde gemeente is de *imām* (resp. ook de *ehatieb*) reeds lang vóór de gebedsafroeping²⁾, om even als zij, de religieuze gebruiken vóór den eigenlijken dienst (sonnat-calat en Qoranreciteering) te volbrengen.

Wie zou nu verwachten dat in van den Berg's „2 rak'ats tot besluit”, waarmede „de dienst is afgelopen”* eigenlijk de *pièee* de resistance van *den* geheelen dienst ligt? En toch is dit zoo. De geheele godsdienstoefening, waarvan weliswaar het aanhooren der (korte) preek een integreerend deel uitmaakt, heet Vrijdags-calat naar haar voornaamste deel — en die Vrijdags-calat wordt door van den Berg hier aangeduid met woorden, die aan het dankgebed of den slotzegen in de dorpskerk herinneren. De lezing van het eerste het beste *fiqh*boek had hem van zijne dwaling kunnen genezen: zelfs *nauwkeurige* lezing van Lane³⁾ kon hem tot juister inzicht brengen, daar deze de '2 rak'ats uitdrukkelijk „the *fard* prayers of Friday” (in tegenstelling met de bovenvermelde sonnat-devotie) noemt.

Het „gebed”, waarvoor de gemeente na afloop van den dienst in den *masjdj* kan blijven⁴⁾, is voor de *Sjafi'*ieten *niet* het middaggebed maar eene sonnat-godsdienstoefening. Dat de *Hanafieten* dit laatste „afzonderlijk en niet onder de leiding van een *imām*” verrichten, is onwaar; zij kunnen dit geheel naar verkiezing doen. Hetgeen over de *choibat* (preek) zelve wordt medegedeeld, is zeer gebrekkig, dient niet tot kenschetsing en is deels onjuist

De „aanbeveling”* (d. w. z. sonnat-voorschriften) omtrent bad, parfumeering en kleeding, die volgens van den Berg den *voorganger* (welken? den *imām* of den *ehatieb*?) zou gelden, geldt *iedereen*, die de godsdienstoefening bijwoont.

1) I: 100.

2) Zoo geeft dan ook *Sjirazi*, *Taubieh*, bladz. 40, onder de *sonnats* van den Vrijdagsdienst aan „dat de *ehatieb* hlijve zitten, totdat de *adan* afgeroepen wordt”.

3) I: 112—113.

4) Van den Berg, bladz. 39, naar Lane I: 113. Lane's mededeeling is hier niet volkomen in overeenstemming met de voorschriften, maar van den Berg heeft, naar gewoonte, Lane's kleine vergissing tot eene groote gemaakt.

Bedroevend onjuist is de voorstelling, die men bij schrijvers over deze onderwerpen gewoonlijk aantreft, omtrent de beteekenis van dien stand, dien men gewoon is met den onjuisten term van „*Mohammedaansche geestelijkheid of priesterstand*” aan te duiden. Dat 410 van den Berg zich niet de moeite gegeven heeft, zich door zelfstandige studie boven die scheeve en verwarde phantasieën te verheffen, blijkt uit al wat hij over deze dingen schrijft; het best wellicht uit de volgende zinsnede: „De geestelijken van den Islam zijn bijna zonder uitzondering arm, en de heerschzucht, benevens het zich afgeven met wereldlijke aangelegenheden, waaraan hunne christelijke collega's zoo vaak mank gaan, zal men onder hen slechts bij wege van zeldzame uitzondering aantreffen. Gedeeltelijk is zulks misschien ook daaraan toe te schrijven, dat de Mohammedaansche vorst tegelijk het hoofd van den godsdienst is, of zich althans dit standpunt aanmatigt, en dus, gelijk trouwens in alle theocratische landen, de geestelijkheid geene enkele reden heeft om zich als afzonderlijke macht in den staat te beschouwen”¹⁾).

Ai dadelijk treft den opmerkzamen lezer de onwaarheid der laatste opmerking aangaande „alle theokratische landen” en komt hem hot klassieke voorbeeld van Israël voor den geest, waar toch priesters en profeten somtijds „enkele redenen hadden om zich als eene afzonderlijke macht in den staat te beschouwen”, neen, op den duur eene zelfstandige, geduchte macht vertegenwoordigden :). Maar laten wij die goedkoope algemeenheden varen en blijven wij bij ous onderwerp.

Waaraan plegen geestelijken of priesters hunnen, soms zoo schadelijken, invloed te ontleenen? Toch niet aan hun voorgaan in het gebed of aan hunne homiletische werkzaamheid? Neen; hetgeen hen eigenlijk tot priesters maakt, hetgeen waartoe zij geordend worden, is: de uitdeeling van *sacramenten*, het verrichten van sacramenteele handelingen. Zonder deze kon elk Christelijk huisvader bij voorbeeld zijn eigen gezin van geestelijke hulp voorzien. Maar de geloovige Christen heeft, om niet meer te noemen, den doop noodig om in de Christelijke gemeenschap te worden opgenomen en het H. avondmaal, om van zijne zaligheid in Christus de vaste overtuiging

1) Bladz. 40 — 41. De laatste hier aangehaalde zinsnede kwam in de vorige drukken niet voor; zij doet de dwaasheid van van den Berg's voorstelling nog beter uitkomen, dan hetgeen eraan voorafgaat.

2) Om aan van den Berg's behoefte aan autoriteitsgeloof en tevens aan zijne onbekendheid met deze elementaire waarheden der geschiedenis te gemoet te komen, wil ik uit de vele beschikbare „geleerden van naam” Strauss kiezen, die (Leben Jesu f. d. deutsche Volk, S. 171) aldus spreekt: „*Wie ober durch die ganze Geschichte des Volks Israël ein Widerstreit zwischen dem Priester- und Prophetenthum einerseits und dem K'önigthum andererseits hindurchgeht, so uahm u. s. w.*”

te erlangen. Wie dus over deze en dergelijke dingen beschikt, heeft, als het ware, de sleutelen der Hemelpoort; in de onthouding van dit geestelijk brood des levens heeft de priesterstand het middel den leek tot gehoorzaamheid te dwingen, daar deze het zich zonder de hulp van genen niet verschaffen kan. Evenzoo was in het oude Israël de tempelpriesterstand (geheel anders dan de bedienaren van
411 den godsdienst in de synagoge) eene geduchte macht, omdat de leek diens hulp niet ontberen kon voor het opdragen van offers aan de Godheid, zonder welke hij zijn geluk niet gewaarborgd, zijne dagelijksche belangen niet verzekerd achtte. Maar het aanhalen van voorbeelden schijnt bij eene zoo duidelijke zaak overbodig.

Openbaringen van heerschzucht en misbruik van gezag bij eene geestelijkheid onderstellen de aanwezigheid van macht. Die macht berust op de beschikking over sacramenten, op de uitsluitende bevoegdheid tot verrichting van zekere heilige handelingen. Derhalve rijst de vraag: welke sacramenten en welke heilige handelingen zijn het, in welker bestuur zich de Mohammedaansche priesterschap verheugt en die zij met eene voor „hare Christelijke collega's zoo diep beschamende zelfverloochening beheert? Antwoord: geene, hoe ook genaamd. Eigenlijk zijn er dus *geene geestelijken*, *geene priesters* en mogen wij de voorgangers in den godsdienst met dien naam slechts bestempelen, wanneer wij altijd ons blijven herinneren dat bij gebrek aan beter deze naam, door oddere schrijvers die de toestanden gebrekkig kenden ingevoerd, behouden kan blijven.

Nog twee belangrijke negatieve kenmerken behooren hierbij gevoegd te worden, om de onzalige verwarring van Mohammedaansche *imāms*, *chatiebs* enz. met welke soort van priesters ook, te voorkomen. Vooreerst missen zij (als voorgangers in den godsdienst) het eonige, zij het ook zwakke middel, dat behalve de sacramenten hun nog in handen zoude kunnen zijn: het onderwijs inden godsdienst. Immers al zijn in Egypte vele schoolmeesters *tevens* imāms, er bestaat noch in theorie noch in practijk tusschen beide functiën eenig verband. Ten tweede: zij vormen in het geheel *geen stand*. Dat zij niet geordend worden brengt de aard hunner bediening mede; maar, daar ieder geloovige, die niet geheel van onderwijs verstoken is gebleven, als imām kan optreden, is er ook geene gemeenschappelijke opleiding van candidaten voor dit ambt en hebben zij nog veel minder een character indelebilis. Uit alle standen worden voorgangers genomen door den *nazir* of directeur der moskee, welk ambt door oen persoon voor elk bedehuis en niet door „een of meer" (van den Berg, blz. 40) bekleed wordt. Deze directeurs hebben niet alleen, zooals van den Berg wil, het beheer over de „vaste

goederenen inkomsten" der moskee, maar zij benoemen tevens het geheele personeel van voorgangei's en bediendeu. Men moet weer verbaasd staan over de gedachteloosheid, waarmee van den Berg Lane's heldere uiteenzetting verknoeit, als men bij hem leest: „De geestelijke zaken (in tegenstelling van de wereldsche, welke de nāzir alleen zou beheeren) zijn opgedragen aan den imam of voorganger, benoemd door den soeverein of door de gemeente, al naarmate de moskee door den een of door de andere gesticht is en onderhouden wordt. Onder dezen imām, en veelal door hem aangesteld, zijn werkzaam een groot aantal andere geestelijken en bedienden onder verschillende titels als: chatib¹⁾, moadsdsin, bawwab, moballigh enz." Zonder restrictie kan men zeggen dat van dit alles geen woord waarheid behelst. De „geestelijke zaken" ²⁾, aan den imām opgedragen, bestaan *alleen* in het voorgaan in de vijf dagelijksche godsdienst oefeningen en waren dan ook in Lane's tijd in Egypte aan *winkeliers, parfumeurs, arme studenten aan de Azhar en schoolmeesters*³⁾ opgedragen, die daarvoor eene remuneratie van 12 centen per maand plachten te genieten!

Met de benoeming hunner medebeambten hebben zij niets te maken; het postje van chatieb (soms met het hunne gecombineerd) staat zelfs hooger en gaf dan ook in Lane's tijd ± 60 centen polmaand honorarium. De Soeverein bemoeit zich niet met hunne benoeming, maar oefent alleen* door bemiddeling van den qfidhī eenige controle op de riehtige administratie der moskeezaken door de nāzirs. De verkiezing van imāms door de gemeente (!!) behoort weer tot de dorpskerkelijke herinneringen van onzen schrijver en is zeker een feit, dat in nog hooger mate den lachlust van onzen vriend Amien opgewekt zou hebben dan de „gewoonlijke benoeming" van blinden tot moaddins. Ook de mededeeling van van den Berg dat de geestelijken „overigens hun levensonderhoud verdienen met het geven van onderwijs, het voorlezen van den Koran, of het doen van gebeden bij besnijdenis, ziekte, huwelijk, sterfgeval enz." geldt dus slechts voor *sommige gevallen*; en waar de geestelijken zich met dergelijke zaken bezig houden, doen zij dit *krachtens eene andere dan hunne geestelijke qualiteit*.

1) Deze domme fout

vindt men ook in het Register.

2) Dat de Mohammedaansche geestelijkheid geene zoogenaamd herderlijke plichten heeft en hoe voor de behartiging der geestelijke belangen van de geloovigen in den Islam wordt gezorgd, werd door mij aangestipt in mijne voordracht: „De beteekenis van den Islam voor zijne belijders in Oost-Indië", bladz. 7—8 [Deel IV dezer uitgave].

3) Lane I: 103. Bij voorkeur dezulken dus, die wel gaame „een duitje erbij" verdienen.

Uit de boven kortelijk geschetste omstandigheden vloeit van zelf voort dat in den Islam, bij gebrek aan sacramenten, een stand van personen, die van geestelijk gezag gebruik of misbruik maken, onmogelijk is. Althans een door de Wet erkende stand; maar ai kon op Mohammedaansch gebied eene eigenlijke geestelijkheid niet als kweekplant opschieten, in den vorm van onkruid vertoonde zij zich toch. Zijn er geene sacramenten en kan men dus van het *officiëele geloof* der Mohammedanen weinig misbruik maken tot eigen voordeel — er blijft bij *alle* volken, die aan den Islam onderworpen zijn, een nooit en nergens uitgeroeid *bijgeloof*. Volgens dit bijgeloof zijn er menschen die, door hunne vermeende of werkelijke ascetische levenswijze, bijzondere gunsten van Allah en heerschappij over natuur-
-113 krachten hebben verkregen; die ziekten kunnen genezen en voorkomen door hun gebed of door amuletten, welker vervaardiging hun geheim is, en wat niet al meer; heiligen, van wier graven nog na hunnen dood wonderen uitgaan, welke door de graf bewakers geadministreerd worden. Zulk een omvang heeft dit bijgeloof over de gansche moslimsche wereld verkregen, neen behouden, dat het ten slotte toch half officieel erkend en juist daardoor binnen zekere perken gehouden moest worden. Die gebeden van wali's en derwiesjen, die bemiddeling der bezitters van heilige graven, *die* amuletten, zij werden de sacramenten zoo al niet van den Islam, dan toch van de Mohammedanen. En wil men weten of de bestuurders van die heilige zaken en handelingen zich ook 'gezag hebben aangematigd en vaak woelingen hebben veroorzaakt — men vrage het aan do geschiedenis en aan het heden, of de maraboets in N. W. Afrika, de derwiesjen in Turkije, Egypte, Syrië, Perzië ook invloed hebben op het volk en „eene zelfstandige macht" vaak tegenover de officiëele overheid uitmaken; men vrage ook, waaraan Arabieren en hadji's (waar dezen niet te talrijk zijn) in O.-Indië hunnen invloed te danken hebben. Zij allen zijn in werkelijkheid de „priesters der Mohammedanen". Zegt dus van den Berg¹⁾: „Het is echter opmerkelijk, dat zelfs in Mohammedaansche landen, welke onder Europeesche heerschappij staan, en speciaal in Nederlandsen-Indië, godsdienstige woelingen met een politiek doel²⁾ in den regel niet door de geestelijken van beroep worden aangestoot"; dan antwoorden wij: van tweeën één; of gij bedoelt de imams en huns-gelijken en dan moet men al zeer weinig opmerkingsgave hebben

1) Bladz. 41.

2) Deze uitdrukking is weer een staaltje van **van** den Berg's bureaustijl. In den Islam heeft men geen godsdienstig en politiek gebied en alle „godsdienstige woelingen" hebben per se wat wij een politiek doel zouden noemen.

om hetgeen gij van hen vermeldt „opmerkelijk" te achten¹); òf die andere geestelijken: maraboets, derwiesjen enz., en dan is uwe opmerking ten eenen male onwaar.

Laatstgenoemde geestelijken worden, met hunne „theologische excentriciteiten (*sic*) en „quasi-wonderen " door van den Berg besproken (zonder eene poging zelfs om hunne beteekenis voor den Islām te waardeeren) als deel uitmakende van „een aantal personen, die zonder bepaald tot den geestelijken stand²) te behooren, zich toch als een aanhangsel {*sic*} daarvan beschouwen, hun verblijf in of nabij de moskeeën hebben, en uit wie bij vacature veelal de geestelijkheid gekozen wordt"³). Van deze woorden is geene letter waar. Derwiesjen en hunsgelijken stellen er volstrekt geen prijs op als een
414 „aanhangel" van de moskeebeambten beschouwd te worden; zij wonen volstrekt niet bij voorkeur in of nabij de bedehuizen en, gelijk wij hierboven zagen, doen zij den parfumeurs, schoolmeesters en winkeliers geene ernstige concurrentie aan als kandidaten voor voorgangersambton. Verwarde generaliseering van de op Java voorkomende *patkaoemcms* met derzelver bevolking (die dan toch niet uit derwiesjen bestaat?) hebben hier des schrijvers phantasie aan het hollen gebracht. De andere „aanhangel vormende" ambts-candidaten noemt hij „de studenten (*morid*) aan de academiën en *priesterscholen*". Priesterscholen bestaan nergens in Mohanimedaansche landen, daar de priesters (om dien onjuisten term nu maar te gebruiken), gelijk wij zagen, geene opleiding hoegenaamd voor hun ambt noodig hebben of ontvangen dan die, welke eik moslim tehuis of in de kinderschool verkrijgen kan. Dat ook de Javaansche *pāsantrēns*, die hier door van den Berg weer ten onrechte priesterscholen genoemd worden, nóch de vorming van priesters ten dool hebben noch bovenal priesters leveren, heeft Mr. Grashuis reeds lang geleden⁴) duidelijk aangetoond.

En de studenten aan de „akademiën" (een ietwat verheven term voor de meeste bestaande inrichtingen van voortgezet Mohammedaansch onderwijs) worden allerm minst voor imāms opgeleid. De luttele kennis van formuien en lichaamsbewegingen, die zij hiervoor noodig hebben, bezitten zij reeds lang wanneer zij zich aan eene madrasa op de wetenschap gaan toeleggen. Het is dan ook het toppunt der dwaas-

1) Tenzij men het ook opmerkelijk wil achten, dat bijv. onder ons do voorzangers der Protestantsche kerken zich geen geestelijk gezag aanmatigen.

2) Waartoe, gelijk wij zagen, niemand behoort, daar zulk een stand slechts in sommige verbeelding bestaat,

3) Bladz. 41.

4) Men zie bijv. zijne Inleiding tot de „Soendanesche Bloemlezing", bladz. xix.

beid nabij, wanneer van den Berg in zijne Inleiding¹⁾ zegt: „Die Akademie (al-Azhar te Qairo), gesticht door den bekenden Saladin, werd vroeger ook veel bezocht door inboorlingen van Nederlandsch-Indië, *die zich voor den priesterstand wilden bekwamen*, en dit eenigszins ernstiger opvatten dan de groote meerderheid hunner aanstaande (*sic*) collega's". Immers de Azhar wordt nu, gelijk Amien mij verzekerde, door evenveel moslims uit O. Indië (7 à 8) bezocht als voorheen; hun aantal hangt zeer onmiddellijk samen met de voor hen bestemde studiebeurzen, waaruit hun vrije woning en dagelijks een rantsoen brood wordt verstrekt. Zij komen daar echter (gelijk trouwens honderden van geloovigen uit andere landen) niet om zich voor ambten te bekwamen, maar om zich op zoo goedkoope wijze aan de godgevalligste zaak der wereld, aan de heilige wetenschappen te wijden. Jaren lang blijven zij daar studeeren — niet totdat zij zekeren cursus hebbeu doorloopen, maar — totdat eene of andere omstandigheid hen huiswaarts roept en andere landgenooten hunne plaats innemen. Anderen doen dezelfde kennis te Mekka of te Medina op, waar eveneens vrome land- en geloofsgenooten den weet-
415 gierigen de zorgen des levens voor een deel hebben verlicht door legaten en stichtingen. De meesten hunner zal men, voor zoover zij naar Indië terugkeeren (en honderden doen dit niet), onder de leermeesters aan pasantrèns of soeraifs-) met grooter kans van slagen kunnen zoeken, dan onder de masdjidgeestelijken. Daar alleen komt hunne moeielijk verworven kennis hun te pas; terwijl zij voor de practijk als panghoeloe of imam, bijna al de te Qairo of Mekka vergaarde wetenschap kunnen ontberen.

Die geloovigen, welke de Azhar en dergelijke inrichtingen bezoeken zonder het voornemen te hebben zich daar zoolang zij kunnen aan de 'oeloem addin (godsdienstige wetenschappen) te wijden, wenschen of hunne opvoeding als vrome, geletterde moslims te voltooien of zij bereiden zich voor het *qadhi-ambt* en dergelijke voor.

Over de in vele opzichten gansch eigenaardige positie der „geestelijkheid" in landen als Oost-Indië, waar de Islām niet van een brandpunt van Mohammedaansche beschaving uit ingevoerd, maar zachtens en langzaam ingevloed is, valt veel te zeggen dat men in dit Handboek met de bestemming, die de schrijver zelf eraan gegeven heeft, moest vinden. Maar we lezen hier over de priesters in O. Indië nagenoeg niets en worden in eene noot verwezen naar van den Berg's opstel over dit onderwerp in Dl. XXVII v. h. Tijdschrift v. h. Bat.

1) Bladz. 14.

2) Zooals bijv. *Toeankoe Sjèch Siloengkang* in de Padangsehe Bovenlanden.

Genootschap. Dit opstel bevat belangrijke mededeelingen, door anderen verschaft; hetgeen men er noode in mist, is de wetenschappelijke redactie, die van den Berg eraan had moeten geven, maar in plaats waarvan hij alles zoo goed als onverwerkt bijeenstelt zonder de gezichtspunten aan te wijzen, van waar men dit alles heeft te beschouwen.

In een land, waar de Islām allengs is ingedrongen; waar geen corps Arabisch-sprekende ambtenaren het leven van staat en volk van boven af krachtig is begonnen te islamiseeren, om allengs den invloed van den Islām steeds lager te doen doordringen; daar begint de ontwikkeling in omgekeerde richting: van de onderste lagen naar boven. Waar geene stadhouders, qādhi's 'āmils, moskeedirecteuren van elders gekomen, sommige zaken althans plotseling en radicaal hervormen, daar blijft veel bij het oude, niet alleen uit onwil en gehechtheid aan oude volkseigenaardigheden, maar uit onkunde en onmacht. De eenigen, die dadelijk eenige meerdere kennis van de voorschriften noodig hebben dan de massa, zijn daar de imams; want lang voordat aan hervorming van staatsbestuur en rechtspraak ook maar gedacht wordt, is het vrome deel des volks daar voorgegaan met de beoefening van dát gedeelte van den Islām, dat voor ieders zaligheid noodig en voor ieders krachten bereikbaar is. In zulke omstandigheden wordt weer, evenals ten tijde van Mohammed onder de pas bekeerde Arabierenstammen, de *voorganger in de godsdienst-*
416 *oefeningen* tevens de vraagbaak der geloovigen in al die zaken, waarover de jonge gemeente dadelijk ingelicht moet zijn. Hier spreekt het van zelf dat de imam tevens administrateur is van de voor gewijde doeleinden afgezonderde goederen als: giften, legaten (waqfs) ten bate van moskeeonderhoud, godsdienstonderwijs, armen enz.: even natuurlijk als dat hij de zakīit der geloovigen, die geen ambtenaar komt innen, inzamelt en naar zijn beste weten beheert en verdeelt. Hij is de aangewezen raadsman bij de invoering van de nieuwe wetten op een gebied dat, na het zuiver godsdienstige, het meest in het leven der personen ingrijpt: het huwelijk en alwat daarmee samenhangt, tevens, voor zoover zulks met de bestaande toestanden niet te zeer strijdt, het erfrecht. En wanneer de omwenteling eenmaal de hoogste rangen der maatschappij zal hebben meegesleept, wanneer vorsten ten slotte hun zegel zullen drukken op de langzaam maar zeker tot stand gekomen bekeering, dan is het alweder natuurlijk, dat zij met de eigenaardige positie der imams in hunne landen rekening te houden en hiervan partij te trekken hebben. Eene radicale hervorming van de rechtspraak is, zelfs wanneer de Islamiseering reeds zoo groote vorderingen heeft gemaakt, zonder een krachtigen stoot van buiten a priori niet te verwachten; de wet der traagheid

doet zich ook op dit gebied gelden. Maar eeue controle der bestaande rechtspraak, ja allengs haar gedeeltelijk overgaan in handen van den Islām wordt een eisch des tijds.

En wien zal men nu zulk eene controle na den geschetsten loop der zaken eerder toevertrouwen dan aan de met een gevestigd gezag bekleede imāms? Zoo wordt de imām (al heet hij ook op Java panghoeloe, op West-Sumatra behield hij zijn Arabische naam, en de beteekenis verschilt niet) tevens *nazir* en, voor zoover functiën van den qadhī uitgeoefend werden, *qūdhi*; zag hij aan zijn toezicht diezelfde zaken onderworpen, die men in Mohammedaansche landen veelal aan de zorg van den qadhī opdraagt, en was hij dus *administrateur van waqfs en onbeheerde goederen*, verder *hükim*; onmiddellijk of door mindere, hem ondergeschikte beambten: 'amil en oefende hij op dezelfde wijze als het 'amilschap ook dat toezicht op de sluiting en ontbinding van huwelijken uit, dat in Egypte bijv. aan de dusgenaamde „faqiehs" en elders aan dergelijke ambtenaren is toevertrouwd¹⁾.

417 Bovenstaande opmerkingen geven een vluchtig en beknopt overzicht van hetgeen men moet weten om de ontwikkeling der zoogenaamde priesterschap in Oost-Indië vóór den Europeeschen invloed te begrijpen. Menige bijzonderheid zou er aan toegevoegd kunnen worden. Zoo bijv. is het opmerkelijk dat de namen zelfs der dusgenaamde dōsa-priesters nog aantoonen, dat zij (hoe ook later hunne verhouding zich lokaal mag hebben gewijzigd) niet anders waren dan handlangers van de imams der masjdids voor plaateen, die niet in het bereik van dezer onmiddellijk toezicht lagen. De namen: *tnodin*, *mêrbot*, *kaoenu kajjim*, *bilai* duiden ambten aan, die in en aan de moskee uitgeoefend worden. Men moge nu al spoedig deze titels gebruikt hebben zonder hunne juiste beteekenis te verstaan — het feit, dat de dōsa-geestelijken ze dragen²⁾ brengt hen toch zonder twijfel met den masjid in betrekking. De titel *kalipah* kenschetst hen als *plaats ver vangers* (natuurlijk van den paughoeloe), terwijl de naam *pèkih* (faqieh)²⁾ hen op óóne lijn plaatst met die beambten in

1) Het is mij namelijk door inlichtingen van den Sjaich Amien al-Madanī alweer bevestigd, hoe dwaas men doet door dit toezicht op de huwelijken als iets speciaal Oost-Indisch, als eene „afwijking" aan te halen. Onze Sjaich, die veel gereisd had in Mohammedaansche landen, was geen land bekend, waar zulk toezicht niet bestond. Veelal stonden in kleine plaatsen die huwelijksluiters en -ontbinders, zeide hij, onder toezicht van den qadhī van hun district of zelfs in stadsbuurten onder den qadhī der stad; te Medina is hun of icieële titel: **مَأْذُونُ الْقَاصِي فِي عَقْدِ النِّكَاحِ**.

2) Van den Berg, Mohammedaansche Geestelijkheid enz., Overdruk, 2de druk **blad. 19.** Wat den titel *kalipah* betreft, merk ik nog op, dat deze van oudsher in verschillende Mohammedaansche landen gebruikelijk was om ambtenaren aan

Egypte, die min of meer namens den qādhī, op huwelijken enz. het noodige toezicht houden. In het algemeen zijn zij dan ook nu nog afhankelijk van den panghoeloe en heeft zelfs de zakāt-inniug, waar die belangrijk is, onder diens controle plaats; al is hier en daar de positie van den dorpspriester ook vrij onafhankelijk¹⁾. Zoowel deze en dergelijke algemeene beschouwingen als opgaven betreffende de Oost-Indische²⁾ priesters ontbreken in het Handboek, dat vooral voor aanstaande O. I. ambtenaren is bestemd.

Behalve de dagelijksche en wekelijksche godsdienstoefeningen komen in dit hoofdstuk van den fiqh ook de *jaarlijksche*, de feestgodsdienstoefeningen ter sprake. Men behoeft slechts in het algemeen op de hoogte te zijn van de Mohammedaansche feesten naar de theorie en in de praktijk, om dadelijk in te zien, dat hier maar 66ne goede methode van behandeling is.

Er zijn namelijk twee officiële Mohammedaansche feesten: het *Groote Offerfeest* en het *Einde der Vasten*. Op het eerstgenoemde is het wenschelijk (niet verplichtend), ook al is men niet in het dal van Minā (ten O. van Mekka) een offerdier te slachten; het tweede moet men liefst inwijden door het uitreiken van de zakāt alfitr (de 418 in Indië wel bekende pitrah) aan hen, die hierop recht hebben. En zoo is er meer. Maar hetgeen, waarom die feesten *hier* ter sprake komen, is de *godsdienstoefening*, die voor beide óf als eene welbevestigde sonnat of als een fardh alkifajāt wordt beschouwd. Zij onderscheidt zich van den Vrijdagsdienst doordien de feest-calat van 2 rak'ats hier *vóór* de preek plaats heeft en doordien men ze vaak in plaats van in den masdjid houdt op een daarvoor aangewezen plein of vlakte³⁾. Verder bestaan voor den inhoud der preek zoowel als voor de enkele deelen, waaruit de feestyalat bestaan moet, eenige bijzondere voorschriften. Zulke godsdienstoefeningen hebben *bij geen ander feest* plaats en de fiqhboeken vermelden zelfs geene feesten buiten deze.

te duiden, die geheel of gedeeltelijk de functiën van een stadhouder, qadhi of een ander titularis vervulden; men zie bijv. Tabarī I I : 506, reg. 10, Fihrist, ed. Flügel, I: 215, reg. 6; Kitāb al-Aghānī X V : 129, reg. 18 en 25; Hōst, Nachrichten von Marōkos, S. 178, 180 etc. De verklaring, door Prof. Dozy in zijn Supplément voorgesteld, is dus volkomen juist.

1) Zie bijv. voor de bergdistricten van Tjeribon, Ind. Gids, September 1882, p.393.

2) En hieronder heeft men toch wel niet alleen de Javaansche en Madoereesche te verstaan, waarover de door van den Berg uitgegeven rapporten handelen? Over Sumatra vindt men bijv. bij van Hasselt, over Celebes in de „Bijdragen" van Matthes gegevens genoeg.

3) De aangewezen plaats heet dan *m o c* (مُصَلَّى), welke term in het „Register" ontbreekt.

Toch zijn er ook andere; een aantal gebruiken, plechtigheden, vermakelijkheden enz., welke de Islam bij de volken, die hij aan zich onderwierp, niet vermocht uit te roeien, zochten hunne toevlucht onder den dekmantel van Mohammedaansche herinneringsdagen; ter eere van Mohammed, van zijne dochter, van zijnen schoonzoon en neef 'Alī en diens afstammelingen, van allerlei werkelijke of gefingeerde moslimsche heiligen deed en doet men zaken, die aan den Islām vreemd, ja soms eigenlijk met den Islam onvereinigbaar zijn. Evenals op zoo menig ander terrein, evenals wij het boven bij de bespreking der geestelijkheid opmerkten, zoo moest ook hier de Islam veel assimileeren, ja veel onverduwbaars slikken, opdat het geen onafhankelijk bestaan buiten hem zoude voortzetten.

Hoe heeft nu de schrijver van een Handboek als het thans besprokene met deze stoffe te handelen? Voor de officiële feesten is dit gauw gezegd: natuurlijk moet hij min of meer hiervan, al naarmate van zijn bestek, maar *de hoofdzaken althans* in de eerste plaats behandelen.

De behandeling der officieel niet-erkende feesten geeft meer moeite, omdat zij uit den aard der zaak voor elk land, ja dikwijls voor elk gewest verschillen. Wel zijn er enkele die, zooals het *geboortefeest van Mohammed*, zoo goed als algemeen gevierd worden, maar dan is de viering zelve lokaal zeer afwijkend: voor het meeren-deel heeft elk land, elk gewest zijnen officieuzen feestkalender¹⁾. Men kan zich dus omtrent deze zaken 'of tot eenige algemeene opmerkingen bepalen en verder naar de beschrijvende litteratuur voor de verschillende landen verwijzen; 'of bovendien, met het oog op een bepaald gedeelte der aarde (in casu: Oost-Indië) de noodige bijzonderheden mededeelen. Van den Berg doet noch het een noch het ander, maar schrijft Lane na, die *offuïele en speciaal-Egyptische 119 feesten door elkaar* behandelt: en hij neemt daarbij den schijn aan, een catalogus van „de voornaamste” der algemeen-Mohammedaansche feesten te noemen. Heeft dus ook Lane zonder methode gewerkt? (Geenszins: hem was het te doen om eene nauwkeurige beschrijving te geven van *Jheir (the modern Egyptians) periodical public festivals celebrated in Cairo*”), gelijk hij die van den eersten Moharram tot den laatsten Doe '1-Hiddjah bijwoonde: en dat niet om een denkbeeld te geven van *Mohammedaansche*, maar van *Egyptische* gebruiken, omdat bij die feesten „many of the most remarkable customs of the modern Egyptiam are witnessed”. Welnu: om zich de zaak gemakkelijk te maken geeft van den Berg — niet de beschrijving,

2) Hierbij komt oog het bezwaar, dat ook voor hetzelfde land in verschillende ijdeu verschillende feestkalenders te geven xouden zijn.

1) Dl. II: 145 vv.

maar — de lijst dier door Lane beschreven feesten; niet eens bemerkende hoe bespottelijk het is, daarin één feest (de *maulid al-Hasanain*) op te nemen, dat te Qaïro gevierd wordt in verband met eene moskee dier stad, waarin een zoogenaamd graf van *Hosain* gevonden wordt! Kan het beter?

En, terwijl Lane nauwkeurig verslag geeft van het door hem bijgewoonde, leidt van den Berg zijn gecopieerden feestcatalogus in met deze beschrijving, *die op geen enkel* officieel of niet-officieel *feest past*, maar die hij op alle zonder onderscheid toepasselijk verklaart: „Doorgaans bestaat de viering daarin, dat gedurende de voorafgaande dagen en nachten in de moskeen voortdurend dsikrs worden verricht, terwijl op den dag zelve de gemeente zich vereenigt tot een speciaal gebed of (*sic*) tot het aanhooren van eene preek¹⁾, dat men zijn fraaiste kleeren aantrekt, elkander gaat bezoeken, en te zamen *maaltijden houdt*”²⁾. Waarlijk, wanneer een schoolknaap, na lezing* der 67 bladzijden van Lane's beschrijving, hiervan rekenschap gaf in zulke woorden, gevolgd door zulk een catalogus als die van van den Berg, men zou hem bestraffen en hem eenige extra oefeningen in de kunst van lezen laten maken. Men moet er zich bij dit alles nog over verwonderen, dat van *den* Berg handig genoeg geweest is, om althans de processie van den Egyptischen mahmai en van de te Qaïro jaarlijks gefabriceerde kiswa (het nieuwe kleed voor de Ka'ba) niet in zijne lijst op te nemen. Deze lijst bevat overigens niet veel meer dan de namen der bedoelde feesten, zonder enig denkbeeld van hun eigenaardig karakter te geven. Zelfs geeft eene enkele noot eene geheel scheeve voorstelling van het in de eerste plaats genoemde feest: *de jawm 'asjoerd*. „Het Moharram-feest,” zoo lezen wij, „is een aloud Semitisch feest, waarvan 420 de oorsprong met Hosain niets te maken heeft „Het komt overeen met den grooten Verzoendag der Israëlitien.” Men zou, zeker niet meer recht, kunnen zeggen dat het een aloud Hindoesch of Perzisch feest is. Men zou ook kunnen opmerken dat de Groote Verzoendag geen *aloud* Israëlitisch, laat staan dan aloud Semitisch feest is. Maar van den Berg let op die kleinigheden niet.

De 'asjoera is alleen een *feest* in landen en in kringen, waar korter of langer tijd het Sji'itisme grooten invloed geoefend heeft, bijv. Egypte, Perzië, Hiudostan, en door invloed van laatstgenoemd land oudtijds ook Java en Suraatra, waar thans slechts flauwe herinneringen hier-

1) Men herinnert zich uit het bovenstaande, dat nooit eene preek zonder *çalât* voorkomt, en beide vereenigd alléén bij de officiële feesten plaats grijpen.

2) NB! En dan volgt in de eerste plaats in de „feestenlijst” de *jawm 'Osjoerii*, een *vastendag*!!

van zijn overgebleven. Voor den gewonen, rechtzinnigen Mohammedaan gaat de dag onopgemerkt voorbij, tenzij in zijne omgeving sporen der Sijf a gevonden worden; anders is het eenvoudig verdienstelijk (niet verplichtend) den 'asjoerā-dag te vasten. Dat de verzoendag (dien van den Berg een *feest* geliefte te noemen) op het ontstaan van dit laatste gebruik in Mohammeds gemeente invloed geöfend heeft, is niet onwaarschijnlijk, maar evenmin zeker. Hindoes, Perzen enz. viëren echter gedurende 10 dagen (en soms nog langer) oude volksfeesten, die men min of meer gewettigd hetft, door *soimnige* van de meest in het oog vallende gebruiken aan de herinnering der treurige lotgevallen van 'Alī en diens ongelukkig geslacht vast te knoopen. Men leze echter eene beschrijving van dit feest onverschillig van welk land, waar het als feest gevierd wordt¹⁾, en men zal vergeefs zoeken naar een enkelen trek van overeenkomst met den grooten Vastendag, dien de Joden sedert de ballingschap inacht nemen en waarin van den Berg een „aloud Semitisch feest" heeft teruggevonden.

Voor de speciale beschrijving der twee officiële feesten, die hier leukweg als n° 1 en 5 der lijst vermeld worden, verwijst de schrijver ons naar de Hoofdstukken over de Vasten en de Bedevaart, Ofschoon de beschrijving der godsdienstoefeningen *hier* behoord had, zouden wij met die onnoodige verplaatsing genoegen nemen, als er iets van te recht kwam. Maar over het Vastenfeest lezen we in bedoeld hoofdstuk²⁾: „Het feest duurt gewoonlijk twee of drie dagen, gedurende welke men zijne fraaiste kleederen aantrekt, zich parfumeert, zijne vrienden gaat bezoeken, aalmoezen geeft, en gastmalen aanricht. In de moskeeën wordt op den eersten dag een gemeenschappelijk gebed en eene speciaal op deze gelegenheid toepasselijke preek (choṭbat) gehouden; terwijl (*sic*) men ook veel de kerkhoven gaat bezoeken, en de graven met bloemen en palmtakken versiert." Schooljongensherinneringen van eene vluchtige lezing van Lane: locale gebruiken en officiële feestviering dooreengemengd; wat omtrent de laatste medegedeeld wordt, gebrekkig en onjuist.

- 121 In het hoofdstuk van den Hadj lezen wij⁵⁾ omtrent het Grootte Feest, dat inderdaad *geheel op* *dexelfde wijze* als het Einde der Vasten wordt gevierd, behoudens de aanbeveling aan de geloovigen om een offerdier te slachten: „De geloovigen, die zich op den 10^{den} Dzoel-Hidjdjat niet op de gewijde plaats bevinden, kunnen

1) Zie bijv. Sell, the Faith of Islam, pag. 237 vv.; Dozy, Islamisme, pag. 300vv. van den eersten druk.

2) Bladz. 59.

3) Bladz. 70.

natuurlijk ook niet al de plechtigheden van het feest viëren, en bepalen zich tot het slachten van een offerdier, en, voor zoover zij tot de vermogenden behooren, tot het verdeelen van het vleesch onder de armen." Ook hier ontbreekt de hoofdzaak, zijn de détails verkeerd en is alle verdere commentaar overbodig.

Een afzonderlijk lijstje heeft van den Berg gemaakt van de bij Lane t a. p. vermelde en dus in Egypte gevierde, *heilige nachten*¹⁾. Ook zulke zaken verschillen tijdelijk en plaatselijk en Egyptisch is ook hier niet met Mohammedaansch synoniem. Evenmin mag men echter Turkije hier als model nemen, gelijk Dr. Juynboll deed dooide 7 heilige nachten, welke d'Ohsson in zijn „Tableau de l'Empire Ottoman" vermeldt, voor deze 3 in de plaats te stellen. Te minder daar eene Sjafi'itische autoriteit in de 9° eeuw der Hidjra opzettelijk een werk schreef om de viering van ééne dier nachten (de *lailat arraghaïb*) als kettersch te veroordeelen²⁾, terwijl eene jongere autoriteit³⁾ 6 nachten gewichtig noemt en alle andere, uit een religieus oogpunt beschouwd, onderling gelijkstelt.

„Onder het hoofdstuk van het gebed zijn de Arabische rechtsgeleerden gewoon tevens te behandelen de verplichtingen jegens een overledene"⁴⁾. Zonderling! Minder vreemd wordt dit echter, als men bedenkt dat voor gebed hier: *calat*, do moslimsche *godsdiens-toefening* bij uitnemendheid te lezen is; en dat bij een doode eene (*calat* gehouden moet worden, waarvoor zeer speciale voorschriften in de fiqhboeken voorkomen, die *calūt al-djindzat* (صلوة الجنائز) heet en welke van den Berg zoo vrij is noch hier, noch onder de vroeger vermelde *calats* bij buitengewone gelegenheden⁵⁾ te noemen of te beschrijven. Wel noemt hij „een gemeenschappelijk gebed voor de rust van den „overledene", dat *bij het graf* gehouden wordt en dienen moet om den doode te sterken tegen de beproe-

1) Onjuist nageschreven is de datum der *lailat alqadr*, die niet juist 27 Ramadhān, maar op een der oneven nachten van het laatste tiental gesteld wordt en, volgens sommigen, (Bādjoeri I: 516) jaarlijks verspringt. Ofschoon do meening, dat het 21 Ramadhān zou zijn, vele voorstanders heeft, zijn allen het erover eens, dat men, om zeker de zegeningen van dien nacht te genieten, alle genoemde onevene de nachtcalāt moet verrichten. De op Java bekende malēmas hangen hiermede samen.

2) Hadji Chalifa II: 225, N° 2571: تحفة الحبايب بالنهي عن صلوة الرغائب ورتان لقطب الدين محمد بن محمد الحيسري الشافعي مفتي الشام المتوفى سنة ٨٩٤.

3) Bādjoeri I: 515.

4) Van den Berg, blad. 43.

5) Zie boven blad. 407 (de godsdiens-toefening bij eclipsen, de regenealat enz.).

122 vingen, welke hem in het graf wachten. Bepaaldelijk' worden den doode daarin de woorden der geloofsbelijdenis, die hij niet mag vergeten zijn, wanneer Monkar en Nakier hem komen ondervragen, *voorgezegd*; en naar dit voornamte bestanddeel zoowel als wegens het boven omschreven doel heet dit gebed het *versterkings-* of *róórxeeggingsgebed* (دعاء التثبيت of التلقين). Van dezen naam is de verbasterde Arabische vorm talëkim in Indië bekend, maar in ons Handboek is van dat alles niets opgenomen¹). De *calal* al-djinaza, wel te onderscheiden van deze do'a, maakt geen deel uit van de begrafenisplechtigheid en behoort óf in het huis van den overledene, óf, en dit bij voorkeur, in den masjid gehouden te worden²). De *calat*, die in ons hoofdstuk thuis behoort en door van den Berg niet behandeld wordt, geldt als *fardh* (përloe, wettelijk verplichtend), terwijl de door hem wel vermelde do'a aanbevelenswaardig (*sommi*) is. Fardh zijn bovendien de wassching van het lijk, de wikkeling in den kafan (lijkkleed of kleederen, *oneven* in aantal) en de begrafenis, welke van den Berg weer hoogst onvolledig beschrijft Ter zijde van den graf kuil behoort eene gleuf (*lahd* (لحد) te ziju. die tot opnemng van het lijk bestemd is: óf, als de bodem dit niet toelaat, moet men midden in den kuil voor dit doel eene ruimte afzonderlijk uithollen (شق). Eerstbedoelde zaak komt, bij haren Arabischen naam genoemd, althans op Sumatra⁴) voor. Wil men dit niet vermelden, ik heb er niets tegen; maar men geve dan ook geene verkeerde inlichtingen, gelijk van den Berg⁵) doet. Ten slotte zij korthedshalve slechts vermeld dat hetgeen van den Berg over de graven en het grafbezoek mededeelt, hoogst onvolledig en onjuist is, evenals zijne opmerkingen over het rouw betoon⁶).

1) Dit *talqien* (تلقين) heeft, in hot bijzonder ook in den fiqh. nog moer beteekenissen: het *voorzeggen* van den eed door den rechter wordt technisch aldus genoemd (bijv. Badjoeri I I : 274—275). Ook dit ontbreekt bij van den Berg. Ook de zuiverder vorm taläkin komt, in het Maleisén, voor; van Hasselt, Midden-Sumatra, p. 287.

2) Dit laatste heet *sommi*, Badjoeri I : 424. De *versterking* (تثبيت), die duoi de goloovigen bij liet graf voor den overledene aan Allah wordt gevraagd, komt ook in den door van den Berg uitgegeven Minhadj (1: 227) voor, waar hij dit woord vertaalt door: *un séjour heureux!*

3) Voor deze uitholling komt ook de naam ضريح voor; zie de woordenboeken.

4) Als *liang lahal*; van Hasselt, Midden-Sumatra, pag. 287. In het Arabisch komt ook de vorm لحد voor.

5) Bladz. 44.

6) Het rouwbedrijf eener weduwe heet, behalve hidad (v. d. 11, bl. 45), ook ihdád (احداث), Bâdjoeri I I : 294 e. a. p.

„Als eene bijzondere gewoonte der Indische Mohammedanen verdient nog vermeld te worden het houden van lijkmalen, zoowel onmiddellijk na de begrafenis als later op gezette tijden"¹⁾. Het „bijzonderste" van deze „bijzondere gewoonte" is dat zij overal voorkomt, 423 waar de Islām heerscht en dus eigenlijk algemeen is. En niet slechts eene gewoonte is het, neen in den fiqh geldt de *walīma* (zoo heet elke maaltijd naar aanleiding van een bijzonder feit) wegens een sterfgeval evenzeer als *sonnat* als die wegens een huwelijk; van andere *walīma*'s wordt zij wel eens door den speciaien naam *tvadhīma*²⁾, onderscheiden. Het geldt als afkeurenswaardig (*makroeh*) wanneer men, door zijnen buurman tot zoodanig een lijkmaal uitgenoodigd, de uitnoodiging afslaet.

Behalve de officiële dagelijksche, wekelijksche, jaarlijksche en gelegenheds-calats en *do's*, die van den Berg, zooals ons bleek, jammerlijk dooreenhaspelt en onvergefelijc slordig behandelt, heeft men nu in den Islām nog andere godsdienst oefeningen die, hoewel officieel slechts schoorvoetend erkend, voor de kennis der werkelijke toestanden groot belang hebben. Deels zijn zij gewijzigde voortzettingen van gebruiken der door den Islām vervangen volksgodsdiensten, deels mystieke vormen van godsvereering of oefening in godsgemeenschap. De voornaamste dezer oefeningen, hoezeer verschillend van karakter, zijn onder den naam van *ḍikrs* bekend, terwijl de mystiek voor hare verschillende practijken nog onderscheidene andere benamingen heeft, waarvan *soeloek* wel de meest omvattende is. Al deze hoogst belangrijke uitingen van godsdienstig leven, dubbel belangrijk omdat zij in Indië steeds welig getierd hebben, behandelt van den Berg in het voorbijgaan op eene wijze, die vooral dit bewijst, dat hij er niets van begrijpt. De *ḍikrs* noemt hij³⁾ zeer voornaam onder de boven vermelde „quasi-wonderen en theologische excentriciteiten" van zijne aanhangsel-geestelijken en neemt daarbij aanleiding twee zeer speciale gebruiken in eene noot te vermelden, waarvan de eene (*dawsat*) hoogst zeldzaam voorkomt en de andere, die hij met een Turkschen naam *tsjillê* noemt, eenvoudig eene der vele soorten van mystieke oefeningen is. Waarom nu juist uit zoo tal van namen en zaken één zeldzame Arabische en één Turksche gekozen? Het antwoord is eenvoudig; omdat van den Berg ze uit Dozy⁴⁾ en Lane⁴⁾ kon overnemen. Maar hij ziet

1) Van den Berg, bladz. 45.

2) Bādjoerī I I : 209 e. a. p. Natuurlijk ontbreken nu ook bij van den Berg de termen *رضيعة* en *وليمة*.

3) Bladz. 41.

4) Dozy nam de beschrijving (met plaat) der *tsjillt* uit d'Ohsous „Tableau de

niet eens dat de hier vermelde tejillé een der vormen is van hetgeen op West-Sumatra oder den zooveel bekender naam van *soeloek* (سُلوک) voorkomt en behandelt dan ook dien *soeloek* bij den *i'tikûf* eene geheel andere soort van afzondering, die zich bijv. reeds hierdoor onderscheidt, dat zij alleen in den masdjid mag plaats hebben.

424 Bovendien is de *i'tikaf*, geheel anders dan de *soeloek* en de *tsjillé*, geen gebruik dat tot de mystiek behoort en dus door de voorschriften van mystieke auteurs wordt beheerscht, maar eene officieel erkende *sonnat*, door den *fiqh* geregeld. Had van den Berg dit begrepen, hij zou zich wel gewacht hebben, het Indische *tapa* als eene soort van *i'tikaf* voor te stellen³).

De stoutmoedigheid, waarmee van den Berg aan het hoofd van het thans door ons doorworstelde hoofdstuk Arabische bronnen citeert, die hij toont niet te kennen, is te ergerlijk om belachelijk te zijn; de voorname deftigheid daarentegen, waarmee hij over verschijnselen van het godsdienstig leven in den Islâm algemeene beschouwingen en oordeelvellingen uitspreekt, alsof hij er inderdaad eene studie van gemaakt had, is te vermakelijk, dan dat een deskundige zich er aan zou kunnen ergeren.

Men zal het vergefelijk achten, wanneer ik de nu volgende hoofdstukken iets minder uitvoerig bespreek dan dit gewichtigste van alle. Wij kennen nu de methode.

Het *Derde Hoofdstuk*⁴) behandelt de *Zakat* of (*Cadaqat*. Hier geeft onze schrijver zich weinig in algemeene beschouwingen en laat de geschiedenis geheel ter zijde, met de opmerking, dat dienaangaande verschil van gevoelens bestaat, waarover hij naar mijn opstel over dit onderwerp verwijst. Of dit laatste ook door van den Berg ge-

l'empire Ottoman" over: Lane vermeldde de *dausat* omdat die juist in het door hem beschreven Qairo voorkwam.

1) Met dit woord heeft van den Berg geen weg geweten, althans in het Register zoekt men het vergeefs.

2) Bladz. 59—60.

3) Bladz. 60. Om misverstand te voorkomen, teken ik aan, dat ik hierbij niet het oog heb op den *oorsprong* van het *tapa*, die natuurlijk Hindoesch is. Dit zou op zichzelf niet beletten, dat de Islâm het in den vorm van *i'tikâf* had opgenomen. Maar dit laatste is onmogelijk, daar het *tapa* hiertoe de aller-eerste vereischten mist en niets anders met den *i'tikâf* gemeen heeft dan de „afzondering”.

4) Bladz. 46 vv.

lezen is, zou men kunnen betwijfelen; mij is van geen verschil van gevoelen over de geschiedenis der zakat iets ter oore gekomen.

Daar deze belasting tegenwoordig bijna nergens van bestuurswege geïnd wordt, hebben de bepalingen weinig actueel belang. „Trouwens de Wet zelve geeft eiken belastingschuldige de bevoegdheid om in persoon zijn zakāt onder de rechthebbenden te verdeelen"*) . Dit is onjuist. Al wordt de zakāt niet van hoogerhand geïnd, dan is men daarom van de opbrengst niet ontslagen. Maar wanneer een Mohammedaansch bestuur die int, *xelfs al is het een tyrannieh* bewind, en al is men dus van de behoorlijke aanwending dier belasting verre van zeker, dan *moet* men, van de zoogenaamde thahir-zaken (vee, veld- en boom vruchten) *volgens de fiqh- i-oorschriften* zakat betalen²⁾. De verantwoordelijkheid voor wanbesteding der zakat gaat dan op het hoofd van den Staat over. Althans dit meenen de meesten. In de Hanafitische schooi had men hieromtrent *mis-(jivings; in hunne rechtsboeken*³⁾ wordt de vraag besproken of men, de zakāt aan rebellen of aan „de sultans van onzen tijd" betaald hebbende, voor de rust van zijn geweten niet verplicht is, deze belasting nogmaals heimelijk aan de rechthebbenden te doen toekomen. Beide antwoorden op deze vraag vinden in genoemd*) school hare voorstanders.

Onder de zakātplichtige goederen komen¹⁾ sub 5° de konpman-schappen voor, welke van den Berg hier en elders (ook in het Register): 'oroedh *nt-tūljār* noemt; dit moet zijn: *tidjnrat*. Eene tweede taalfout op dezelfde pagina, die evenals de genoemde nu reeds 3 uitgaven van dit Handboek ontsiert, is: *adil*⁵¹⁾ in p. v. 'wil voor „te goeder naam en faam bekend staande"; een vereisehte,

1) Bladz. 47.

2) Zoowel Bādjoerī 1: 477 als Nawawī's Commentaar op Moslim III: 15 zijn hieromtrent ondubbelzinnig. Bij Bādjoerī heet het: *فلسه بنفسه أو بوكيله*

دفعها لمستحقها إلا أن طلبها امام ولو جائراً عن مال ظاهر وهو ماشية وزرع وثمر ومعدن فيجب ادائها له وليس له طلبها عن الباطن

Bij Nawawī komt de zaak op hetzelfde neer; ook hij geeft de woorden: *ولو جائراً*.

Dat dit werkelijk eene theorie van den fiqh is geworden en niet alleen eene concessie aan „force majeure", ziet men het duidelijkst uit de beperking ten opzichte der *باطن*-goederen, die anders overbodig wezen zou.

3) Zie Sjarh al-Wiqāja ed. Kasan, pag. 82—83.

4) Bladz. 47.

5) 'Odil beteekent: *rechtvaardig* en wordt vooral van vorsten en bestuurders gebruikt; het staat tegenover het boven (noot 2) vermelde *جائر*, terwijl *فاسق*

het oppositum van *عَدْل* is.

dat voor den amil of zakatinner evenals voor menig ander ambte- naar geldt en overal in genoemden verkeerden vorm voorkomt. *Bladz. 48* is sprake van de al of niet zakatplichtigheid der slaven, die met hunnen meester zeker contract omtrent het verwerven hunner vrijheid hebben aangegaan: *mokātab*s. In eene noot zegt van den Berg: „De in de vorige uitgaven gebezigde vorm *mokatib*, ofschoon door de woordenboeken gegeven, en ook gram- maticaal te verdedigen, is minder in gebruik". Wij hebben hier niet met de grammatica te doen, maar met het spraakgebruik der faqiehs (اصطلاح الفقه). In hunne terminologie zijn *mokatib* de meester en *mokatab* de slaaf, die met elkander zulk een contract sluiten¹⁾. Dat alleen „vrije Muzelmannen" zakātplichtig zijn, is waar, maar eenige verklaring ware niet overbodig. Niet-moslims kunnen de zakāt-bepalingen van Allairs wet niet op zich toepasse- lijk achten; onvrijen kunnen volgens den Islām niets bezitten en dus *a fortiori* niets opbrengen.

De lijst der belastbare minima en van het op te brengen quantum²⁾ had van don Berg zoo maar uit de fiqh-boeken over te nemen. Toch ging ook dit niet geheel zonder fouten. Zoo staat {*ldad*}. 48, regel 4 r. o.):

voor elke 40 daarboven 1 kameelin van meer dan 2 jaar

" v 50 " 1 r v r v 3 n

42> waar men leze: *daarboven voor elke kameelin* enz. Immers uit van den Berg's woorden zou men opmaken, dat men eerst de belasting van 121 kameelen en daarna telkens die van 40 of 50 daarboven te berekenen had; terwijl men het *geheele aantal* naar verkieziugen

mogelijkheid in 40- en 50tallen moet verdeden³⁾. In plaats van den zonderlingen zin (*bladz. 4:9*): „Voorts betaalt men van 70 stuks één tabī en één mosinnat, van 80 twee mosinuats, van 90 drie tabī's, van 100 twee tabis en één mosinnat enz., *telkens bij tien- tallen opklimmende*", moet men lezen: Elk grooter aantal runderen verdeele men naar mogelijkheid (resp. naar verkiezing) in 30- of 40tallen of in 30- en 40tallen en betale voor elke 30 een tabī, voor elke 40 een mosinnat.

1) Zie o. a. *Bādjoerī* I I : 023.

2) *Bladz. 48* vv,

3) Zelfs in zoo korte compendiën als de *Minhadj* wordt dit duidelijk gezegd.

Zie *DI. 1:229*, vgl. 230. Het woord ^{رُكُومٌ} *rerrolgens*, schijnt in zijne strekking door van den Berg niet te zijn verstaan. Ook *Ibn Qasim* en *Qastalanī* III : 51 vv. zijn ondubbelzinnig.

Op dezelfde bladzijde leest men: „Alleen van paarden eischt Aboe Hanīfat één dīnār (of 10 dirhams) per stuk, mits de kudde (*sic*) niet uitsluitend uit hengsten besta." Dit moet zijn: één dinar per stuk of $\frac{1}{40}$ van de waarde der paarden, door schatting te bepalen¹⁾. Men ziet hieruit tevens, dat *ten onrechte* de paardenzakāt wel eens bij voorkeur aangehaald wordt als voorbeeld van Aboe Hanīfa's qijās, daar paarden óf als koopwaar òf althans naar geheel anderen maatstaf belast worden dan vee. *Bladz.* 50 vernemen wij, dat volgens Aboe Hanīfa goud en zilver voor de berekening van het zakatplichtige minimum bijeengeteld moeten worden. Dit moet echter bovendien met de „koopmanschappen" en beide edele metalen geschieden²⁾, wat van den Berg niet vermeldt. *Bladx.* 51. Ook bij de Sjāff ieten vindt de meening (door van den Berg uitsluitend aan Aboe Hanīfa toegeschreven), dat men van uit mijnen gewonnen metaal Ys schuldig is, voorstanders; anderen stellen $\frac{1}{40}$, weder anderen $\frac{1}{5}$, òf V_{40} naar gelang van de moeite, waarmēe het metaal gewonnen is³⁾.

Over de *xakūt alfitr* (de in Indië zoowel als elders het getrouwtst opgebrachte *pitrah*) is van den Berg weer hoogst onduidelijk. „Deze buitengewone (*sic**) zakat wordt geheven *van alle lérens middelen, welke men in zijn huis heeft*, verminderd, volgens Sjāfi^ci, met het bedrag voor de voeding van zich en zijn gezin gedurende één etmaal benodigd, en, volgens Aboe Hanīfat, met den nicab. Van 427 dat meerdere nu neemt men één ca per persoon". Wie zou uit deze nauwelijks verstaanbare woorden opmaken, dat de *pitrah* wordt opgebracht in die levensmiddelen, die als *de gewone*, algemeene in een land geiden (bij ons bijv. tarwe, in Indië rijst enz.); en dat volgens Sjāfi^ci zulke personen, die zeiven bij het Einde der Vasten⁶⁾ genoeg te eten hebben, haar behooren te geven, terwijl Aboe Hanīfa alleen hen hiermede wil belasten, die ook in de termen vallen, de goederenzakat op te brengen?

1) Sjarḥ al-Wiqāja, ed. Kasan, pag. 80; Qastalānī I I : 59; Nawawī's Commentaar op Moslim I I I : 6.

2) Sjarḥ al-Wiqāja, pag. 85.

3) Sjarḥ al-Wiqāja, pag. 57. Volgens Boḥārī zou Aboe Hanīfa in later tijp! geleerd hebben, dat men zoowel het vinden van een rikāz als het winnen van metaal uit mijnen geheim houden en zich van alle belasting ontslagen mocht rekenen (Qastalānī I I I : 92—93).

4) Waarom buitengewoon? Zij keert, evenals de andere, ieder jaar terug en wordt door een veel grooter aantal personen opgebracht.

5) Sonnat is het, de *pitrah* vóór de feestalfit van 1 Ramadhān te voldoen. Bij de vermelding der verplichting om *pitrah* te betalen voor allen, aan wie men volgens de Wet onderhoud verschuldigd is, behoorde de beperking: voor zooverre dezen Mohammedanen zijn.

Men denke zich den hutspot uit „alle levensmiddelen, die men in zijn huis heeft" samengesteld, dien men volgens van den Berg zou moeten opbrengen.

Even onduidelijk en onjuist is het volgende: „De opbrengst der zakat moet *gelijkelijk* verdeeld worden tusschen de navolgende acht categorieën van personen: *zoodanig echter dat, bij noorzakelijkheid, het te kort komende voor de eene categorie mag worden gesuppleerd uil tiet overschietende der andere*"¹⁾. Hoe kan, zou men vragen, bij gelijke verdeeling, de een te kort komen en de ander overhouden? En welke noodzakelijkheid is hier bedoeld? De zaak is deze, dat *alleen volgens de meerderheid der Sjafiëten* de theorie geldt, dat 7 der 8 genoemde klassen, *bij gelijke behoeften* een gelijk aandeel ontvangen; voor den 'arail of zakatambtenaar geldt ook bij hen, wat van den Berg ten onrechte als eene bijzonderheid van Aboe Hanifa vermeldt²⁾, dat zij een billijk loon, maar geen aandeel ontvangen. De andere fiqhscholen zijn eenstemmig in de meening, dat men de zakat naar omstandigheden aan eene of meer der genoemde klassen geven kan, daar die lijst alleen dienen moet om aan te wijzen, *binnen welke grenzen* de zakat moet worden verdeeld³⁾. Dat zij, historisch gesproken, hierin gelijk hebben, wordt bewezen door het feit, dat de eerste twee „klassen"⁴⁾ feitelijk twee benamingen voor dezelfde zaak zijn. De definitiën, die men in later tijd hiervan meende te moeten geven, loopen dan ook zeer uiteen.

Dat *faqier* (of, naar anderen, *miskien*) zou beteekenen: zij, die *niets* hebben, heb ik in geen enkel Mohammedaansch boek gevonden; alleen bij van den Berg leest men dit. Een verschil *in graad* is het eenige dat men aanneemt en de bepaling welke van den Berg, *bladz.* 52, *noot* 2, geeft, is volstrekt niet in het bijzonder aan Aboe Hanifa eigen.

De ^{3e} klasse beschrijft van den Berg aldus: „De bekeerlingen 428 (moallaf) tot den Islam, of zij, die geneigd zijn zich te bekeeren; indien zij, door de verandering van geloof, materiele schade lijden. In deze categorie alleen kunnen dus ook ongeloovigen vallen." Vooreerst is *moallaf* minder juist en te veranderen in *al-moallafat qoloebohom**). Verder beteekent dit niet *bekeerlingen*, maar: dezulken

1) *Bladz.* 51.

2) *Bladz.* 52, *noot* 3; vgl. *Badjoeri* I: 478.

3) Men zie *Baidhāwī's* Commentaar op *Qor.* IX: 60; *Badjoeri* 1: 477—478.

4) *Faqier* en *miskien* d. i. armen en behoeftigen of behoeftigen en armen, naar men wil.

5) Waarnaar men ook het register verbeterde.

(geloovigen) wier harten (daar zij weinig belangstelling in den godsdienst hebben en dus licht van den Islam vervreemd konden worden) verzacht moeten worden (door wereldsche middelen). En hoe onwaar het is, dat ongelooovigen hieronder begrepen zouden worden¹⁾ kan het best blijken uit het volgende citaat uit een gezaghebbend Sjafi'itisch fiqhateur: „Zij (de mo'allafat) zijn in 4 soorten onderscheiden, welke alle Mohammedanen zijn; wat de ongelooovigen betreft, die verzacht moeten worden, d. w. z. wier bekeering men wenscht en wier vijandschap men vreest, hun geeft men niets, noch uit de zakat noch uit iets anders; dewijl Allah den Islam en zijne belijders heeft verhoogd en Hij de verzachting niet noodig heeft”²⁾ (d. w. z. Hij geeft ter verzachting der harten aan degenen, die door bekeering nu toch eenmaal zich aan Hem onderworpen hebben, als genadebewijs; dus aan zwakke geloovigen; gaf Hij echter tot zoodanig doel aan de kafirs, die Hem minachten, dan zou het zijn, alsof Hij hunne zachtheid noodig had). De meening, dat in zeer enkele gevallen ook ongelooovigen aan de zakat deel kunnen hebben, komt hoogst zelden voor en dan gewoonlijk slechts om weersproken te worden.³⁾

Onder de 7^e categorie, die in den Qoʾān met de algeraeene aanduiding: (besteden op den) *weg van Allah* voorkomt, behooren niet slechts volgens Ibn Ḥanbal, maar ook volgens sommige Ḥanafieten⁴⁾, ook zij 'die ondersteuning wenschen en noodig hebben om don hadj te kunnen verrichten. Ja, sommige autoriteiten⁵⁾ gaan zoover, hier-

1) Zijdelings blijkt dit trouwens zelfs uit Nawawī's Compendium, dat van den Berg uitgaf. Maar in de wijze, waarop hij diens woorden vertaalt, heeft men weer een staaltje van zijne Arabische taalkennis. Nawawī beschrijft de bedoelde klasse

(Minḥadj II:303) als: *من اسلم ونيتة ضعيفة او له شرف يتوقع باعطائه* d.i. „dezulken, die Mohammedanen zijn, (of: zich tot den Islam bekeerd hebben) maar wier nijjat (belangstelling in het geloof) gering is, of die groot aanzien genieten, zoodat men mag verwachten, dat gaven hun geschonken, de bekeering van anderen ten gevolge zullen hebben.” Hiervan durft van den Berg maken: „les personnes, qui, bien que désirant se convertir à l'Islamisme, ont besoin d'un appui quelconque pour se déclarer ouvertement sur ce sujet, ou dont la haute position sociale permet de compter sur la conversion d'autres infidèles Bat heet vertalen! En, waarschijnlijk op zijne fouten opmerkzaam gemaakt, meent hij (pag. 485) deze aldus voldoende te verbeteren: „La règle s'applique aussi à ceux qui se sont déjà convertis, mais dont le zèle est encore tiède.” Mon weet niet wat onhandiger is, de fouten of de „verbetering”.

2) Bādjoerī 1:480.

3) Qastalānī III: 64.

4) Sjarḥ al-Wiqāja, pag. 88.

5) Baidhawī's commentaar op Qor. IX: 60.

onder zelfs den aanleg van bruggen en andere werken te verstaan. De bijvoeging „ook al zijn zij niet behoeftig" behoorde niet alleen 429 bij deze 7^{de}, maar ook bij de 5^e categorie d. z. zij, die iets hebben uitgegeven voor eene zaak (van welken aard ook) in het belang van den Islam. Men kan hun die uitgave vergoeden, ook al hebben zij dit geenszins noodig¹).

Hetgeen ten slotte over de practijk der zakāt in Oost-Indië wordt opgemerkt (*blad.* 53 vv.) is zóó bedroevend onbeduidend, dat men het, nagenoeg letterlijk, op elk Mohamraedaansch land zou kunnen toepassen. Immers overal worden, zoo men dezen plicht niet geheel verzuimt, de tienden van landbouwproducten en dgg. nog het geregeldst opgebracht; de veezakāt blijft meestal, de belasting van „kostbaarheden en koopmanschappen" nagenoeg altijd achterwege, terwijl de groote massa haar geweten voldoende gerustgesteld vindt door de voldoening der zakāt al-fitr, juist in een tijd des jaars, waarin ook de afloop der Vasten den gewonen moslim de overtuiging geeft, dat eene nieuwe rekening met Allah begint. Ook omtrent de wanbesteding der zakāt (zij het dan op andere wijze) hoort men niet alleen in onzen tijd in Oost-Indië, maar door alle eeuwen heen in de meest verschillende moslimsche landen door de faqiehs bitter klagen. Bij het vele, in een Handboek als dit, overtollige, dat van den Berg ons in dit Hoofdstuk te lezen geeft, valt ons het gemis te meer op van de bespreking eener zaak, die hier behoorde en die men in het geheele werk vergeefs zoekt.

Gelijk door mij in mijn boven aangehaald opstel in de Bijdr. v. h. Instituut werd aangetoond²), beteekenden oorspronkelijk de woorden -akāt en cadaqat nagenoeg volkomen hetzelfde: beide woorden duiden den allen geloovigen bij herhaling ingescherpten, maar nog niet wettelijk geregelde plicht der weldadigheid aan. Langzamerhand werd de vervulling van dien plicht aan steeds nauwkeuriger regelen onderworpen, hoewel, het spreekt van zelf, de vrije weldadigheid, boven het wettelijk vastgestelde minimum, zeer verdienstelijk bleef. Allengs (het duurde lang, voordat het spraakgebruik in dit opzicht vaststond) gewende men zich den naam zakāt voor die wettelijke, den naam cadaqat (meerv.-at) voor die vrijuillige gaven te gebruiken. Laatstgenoemde vonden natuurlijk vooral naar aanleiding van geloften, van te herstellen verzuimen, van heuchelijke gebeurtenissen enz. plaats. Zoo verklaart het zich gereedelijk hoe door den godsdienst gewijde en met gebeden aangevangen maaltijden, die men

1) Bādjoerī I: 481.

2) Boven, biz.. 12vvgg.

bijv. op Java bij verschillende gelegenheden van oudsher pleegt te houden — ook al bestonden ze reeds vóór de Islamiseering en al zijn zij door deze slechts met eenige Mohammedaansche formules voorzien — den naam cadaqat (verbasterd tot *sëdèkah*) verkregen. 430 Welnu, omtrent deze voor den O.-Indischen moslira zoo belangrijke *sëdèkahs* vindt men in van den Berg's boek voor alle inlichting de woorden: „Het woord cadaqat heeft echter verschillende andere beteekenissen (dan zakat), zoodat men, wellicht om onduidelijkheid te vermijden, zich liefst van het woord zakat bedient. In het Jav. Mal. en Soend. zegt men djakat, *terwijl cadaqat, tot sëdèkah verbasterd, in die talen de beteekenis heeft van aalmoes en van offermaal*”¹⁾. Zestien woorden wel geteld! Verder komt het woord 9adaqat in ons boek nog eens geheel terloops en eens in geheel andere beteekenis ter sprake.

De plaats echter, die wij zoo gaarne aan eene korte bespreking van den Javaanschen vorm — zij het dan ook verbasterd — der cadaqats gegund hadden, is door nuttelooze kameelen-, koeien- en schapenlijsten ingenomen.

Aan de Vasten is het *Vierde Hoofdstuk*²⁾ gewijd. De historische opmerkingen, resp. motiveering is even onbeholpen als in vorige hoofdstukken. Ik wijs er slechts op dat men de voorstelling krijgt, alsof Mohammeds volgers eerst *na de Hidjra* plachten te vasten; alsof, na de invoering van de Ramadhan-vasten, velen den 10^{den} Moharram bleven vasten *wegens de belangrijkheid van dien dag*; alsof de Mohammedaansche theologen aan calat en hadj meer hechteu dan aan de vasten.

De Ramadhānvasten vangt aan (blz. 56) „zoodia de nieuwe maan van die maand . . . te zien is”; hierbij behoort: of, als men haar niet kan waarnemen, totdat de maand Sja'bān vol (, d. i. 30 dagen lang) is.

Op de jammerlijkste wijze worden (blz. 57) strenge (fardh) voorschriften, aanbevolen zaken en ook zulke, die in het geheel niet hierbij behooren, zonder eenige methode opgesomd³⁾. Zoo bijv.

1) Bladz. 46, noot.

2) Bladz. 56 vv. Taalfouten als: „haar *hoog sten* standpunt” en „*eene* ernstige plicht” (accusatief) vindt men hier geheel als in den 2 den druk.

3) In plaats van op „elk meerderjarig Musulman” moesten die voorschriften, naar den Islām op elk meerderjarig Mohammedaan, die in het bezit zijn vor-

moet men „stipt zijne dagelijksche gebeden verrichten" (alsof men hiertoe niet altijd verplicht was), „veel in den Koran lezen" (dat lezen is weer onjuist¹) en Qoran reciteeren is altijd verdienstelijk, maar ook in Ramadhān niet verplichtend), „zich met vrome overpeinzingen bezig houden" (natuurlijk evenmin verplichtend) en „desverkiezende (*sic*) deelnemen aan het reciteeren van dsikrV'.

En op deze rommelzoo van ware en gefingeerde voorschriften 131 volgt nu [blz. 58]: „Overtreding²) van de *hier gegeven* voorschriften maakt de vasten voor zulk een geheel dag nietig". Deze nietigheid bestaat inderdaad alleen, wanneer een van die zaken, die men sulien van de vasten noemt, niet zijn in acht genomen. Deze zuilen zijn: 1° de *nijjat**) en 2° onthouding van alles wat men in den ruimsten zin dier woorden onder eten en drinken kan verstaan, van coïtus en van opzettelijk braken. Geheel en al verkeerd is de bepaling der boete, door van den Berg⁴) gegeven: „Men moet dien dag (dien men door oen der bedoelde verzuimen nietig gemaakt heeft) later inhalen, en bovendien, bij wijze van verzoening (kaffarat) een geloovigen slaaf vrijlaten, of subsidiair een dubbel aantal dagen vasten dan wel aan 60 armen elk een modd levensmiddelen geven." Deze kaffarat is men *alleen dan* schuldig, wanneer men het coïtus-verbod opzettelijk overtreden heeft, zooals van den Berg uit elk fiqhboek, ook uit den door hem uitgegeven Minhadj⁵) had kunnen leeren. Eene nadere omschrijving van de begrippen kaffarat en fidjat zoekt men hier en in het geheele boek vergeefs. Wel vindt

standelijke vermogens ia ('aqil-baligh). toepaselijk zijn verkiaanl. Daarmee verviel tevens de noodzakelijkheid (blz. 58, sub 3^a) de krankzinnigen, die *niet kunnen* vasten, wegens gebrek aan nijjat, onder de niet-verplichten te noemen.

1) Zie boven, bladz. 100vg.

2) Ten onrechte heeft van den Berg vóór dit woord het *bewuste* der vorige uitgave weggelaten. Eene overtreding maakt de vasten alleen nietig als zij met

opzet (عبدًا) plaats had, niet wanneer men haar uit vergeetachtigheid of gedwongen of uit onkunde (wegtns gebrek aan geleerden in het land, waar men woont; eene voor O. Indie hoogst belangrijke exceptie) begaat Zie Bādjoeri I: 491 vv.

3) Door van den Berg met een „bovendien" in eene noot op de doorhem genoemde „voorschriften" genoemd (blz. 57, noot 3). Deze nijjat is alleen geldig, wanneer men ze *des nachts* vóór eiken vastendag formuleert

4) Bladz. 58.

5) I: 288-289 staat dit alles uitdrukkelijk. Men verwondert zich echter minder, dat van den Berg dit boek kon uitgeven zonder daaruit iets te leeren. als men bijv. weer ziet, hoe hij (I: 287) de woorden: المتعتنى بفطر رمضان بغير جماع (degeen, die de overtreding begaat van de Ramadhānvasten te breken, door eene andere verboden handeling dan de coïtus) aldus vertaalt: „(le) fidèle, qui romptle jeûne de Ramadhān sans cause legale précise"!

men elders¹⁾ verkeerde opgaven omtrent dit onderwerp, die wij later ter sprake zullen brengen. Hij, die zonder wettige verontschuldiging, de vasten breekt door iets anders dan de coïtus, is alleen inhaling van het verzuimde (قضاء 'qadā') schuldig, waarbij eene boete van 1 modd voor eiken dag eerst komen zou, als hij deze inhaling een vol jaar uitstelde²⁾.

In weerwil dat Sjāfi' den heiligsten nacht van Ramadhān op 21 of 23 stelde³⁾ en dat anderen dit onzeker achten, geeft van den Berg ook hier weer den 27^{oa} als zoodanig aan (bladz. 58, noot 1); verder neemt hij nu wel den term *sa/toer* maar niet diens volkomen gelijken rang bekieedenden tegenhanger *fatper*⁴⁾ (in de aangehaalde noot) op.

Ook de lijst van hen, die tot vasten niet verplicht zijn⁵⁾, bevat onnauwkeurigheden.

432 Aan de sub 1° genoemden zijn toe te voegen: zieken, op wier genezing men geene hoop heeft. Voor hen geldt evenzeer de tidjat.

2°. „Zieken, reizigers en strijders in den heiligen oorlog". Die „strijders" vind ik nergens vermeld; grootendeels zijn ze natuurlijk onder de „reizigers" begrepen. Wel noemt echter Bādjoeri hierbij dezulken, die met zaaien, oogsten en dergelijken arbeid bezig zijn"). Wanneer zij eiken nacht weer de nijjat formulceien, maar des daags, daar de nood hen dringt, de vasten breken en die later inhalen — zoo hebben zij, in onderscheiding van degenen, die dit alles zonder wettig excuus doen, geene verboden (harām) handeling voor hunne rekening.

Sub 4° behoorde aangeteekend te zijn, dat zwangere en zogende vrouwen, die ter wille van haar kind de vasten breken, (in onderscheiding van haar, die dit uit vrees voor eigen gezondheid doen) behalve de „inhaling" nog voor eiken dag eene fidjat schuldig zijn⁷⁾.

De onvolledigheid en onjuistheid der nu volgende mededeelingen over het feest, dat de vasten besluit, kwamen boven⁸⁾, waar dit behoorde, ter sprake.

De vrijwillige of *sonnat*- vasten (dezen naam vermeldt van den Berg niet) worden hier vollediger dan in de 2^{de} uitgave opgegeven.

1) Bladz. 79.

2) Zie bijv. Minhādī I: 287.

3) Zooals van den Berg Minhādī 1: 294 had kunnen zien; maar hij heeft die plaats door eene geheel verkeerde vertaling bedorven.

4) Ik wees daarop in de Bijdr. Kon. Inat, zie boven blz. 30.

5) Bladz. 58.

6) Bādjoeri I: 512.

7) Zoo Bādjoeri en ook Minhādī I: 287.

8) Bladz. 118 vg.

Alleen vertaalt van den Berg¹⁾ ten onrechte *ajjam albidh* door „witte dagen". Lees: *de dagen der witte (nachten)*.

In plaats van afkeurenswaardig (of: niet aan te bevelen), *makroeh*, noemt van den Berg het vasten op eenige dagen des jaars „bepaald verboden", hetwelk *harām* zou heeten en vergeet naast een „op zichzelf staanden Vrijdag" (overigens *geene* duidelijke uitdrukking voor de meeste lezers) „een op zichzelf staanden Zaterdag" te noemen, waarvan dit in dezelfde mate geldt²⁾.

Naar aanleiding van den ten slotte behandelde *ftikāf* wordt ten onrechte, gelijk wij reeds opmerkten³⁾ het *tapa* besproken; geen enkel woord ter verklaring van dit *tapa*, zelfs geene verwijzing naar eene bestaande beschrijving komt den lezer te hulp, zoodat hij de absoluut onjuiste voorstelling zal verkrijgen, dat *tapa* het Jav. Mal. Soend. woord voor *i'tik* af is.

Do laatste woorden van ons hoofdstuk, die inhouden dat men bij (zelfs onvrijwillig) verzuim van vasten of *i'tikāf*, waartoe men de gelofte heeft gedaan „iets als verzoening (*kaffārat*) schuldig is" zijn onjuist. Alléén verbreking der *Ramadhan*-vasten door den *coitus* brengt eene *kaffarat* mede. Geen enkele andere vasten echter, „bij voorbeeld" om de woorden van een gezaghebbend auteur⁴⁾ te gebruiken, „bij voorbeeld bij de vasten *volgens gelofte* of als *kaffarat*,
433 zelfs als *kaffarat* voor de *Ramadhan*-vasten, is men zelfs wegens *coitus* geene *kaffārat* schuldig, daar dit tot de alléén voor *Ramadhan* geldende bepalingen behoort"

In *halcvifdtf {lnulj(lj)* wordt in liet *rijfde Hoofdstuk**). . . . mis-handeld. Van de Arabische bronnen, die als gewoonlijk onder den titel van dit hoofdstuk prijken, heeft van den Berg niets gelezen. Althans wij moeten dit beleefdheidshalve onderstellen, daar anders slechts „slijtage van het benul" bij den schrijver zulk eene behandeling zou kunnen verklaren. Maar er is meer, dat ons tot deze onderstelling recht geeft. Zeer preutsch verscholen in eene *noot* vinden wij de opmerking dat men over dit onderwerp ook kan vergelijken de bekende beschrijvingen door Burckhardt en Burton

1) Evenals hij **dit** *Minhād* I: 292 deed.

2) Dit alles o. a. *Minhād* 1: 292—203.

3) Zie boven, bladz. 125.

4) *Bādjoen* 1: 503.

5) **Bladz. 61 vv.**

van de door hen zelve in vermomming volbrachte bedevaarten en het (trouwens *geheel* onzelfstandige) werk van S. Keyzer. Dat reeds vóór Burckhardt door *Ali Bey al-Abbasi* (een vermomd Spanjaard) de hadj op voortreffelijke wijze beschreven is, schijnt van den Berg minder belangrijk te vinden, terwijl hij de werken van von Maltzan en Keane evenmin vermelding waardig keurt. De beschrijvingen van Burckhardt en Burton, hoe uitnemend ook, zijn in de eerste plaats reisbeschrijvingen; ethnographische, politieke, statistieke enz. gegevens beslaan in hunne werken eene ruime plaats. Wat den door hen mede gevierden hadj betreft, verhalen zij vooral wat zij zelve beleefden; hetgeen bij van den Berg hoofdzaak moest zijn, de uiteenzetting der wettelijke voorschriften, treedt bij hen natuurlijk op den achtergrond. En toch: als men heeft gelezen wat Burckhardt en Burton over den hadj in de genoemde werken geven, dan weet men *alles* wat van den Berg mededeelt, ja meer dan dat en zonder de door hem bij het excerpeeren gemaakte fouten. Kinderachtig is weer de „historische” inleiding, averechtsch de beschrijving welke zelfs aantoonde dat van den Berg nog nooit eene der talrijke afbeeldingen van de Ka'ba heeft bekeken. Of hoe kon hij anders over de *Kiswa*, dat zwarte zijden kleed dat *de vier opstaande zijden* van het ongeveer kubusvormige gebouw *omgeeft*, zooals ieder zich herinnert, zeggen¹⁾: „*Het dak is overdekt met een zwart zijden tapijt, met goud doorweven, en van eenige spreuken voorzien (ook recht aanschouwelijk!), dat den naam draagt van kiswat.*” En elders²⁾: „*Gedurende het verblijf der bedevaartgangers te 'Arafat enz. wordt het nieuwe tapijt op de Ka'bat geplaatst.*” Hoe kon hij anders spreken van de rondom dit alles gebouwde moskee „*met talloze karpetten, gallerijen enz.*”⁵⁾ en dergelijke meer. Men ziet de onderstelling, die wij straks aangaande de Arabische bronnen 434 poogden te ontwijken, dringt zich hier omtrent de Engelsche aan ons op: van den Berg heeft ze gelezen, maar niet verstaan.

De eigenlijke beschrijving der plechtigheden, die later volgt, laat inderdaad alles te wenschen over. Krijgen we eene eenigszins aanschouwelijke voorstelling van hetgeen te Mekka en omstreken gebeurt, zooals van den Berg's beide zegslieden die geven? Niets daarvan; men heeft van het terrein geene voorstelling hoegenaamd en dus nog minder van hetgeen daar verricht wordt. Worden de voorschriften dan ten minste in hoofdzaak juist gegeven? O neen;

1) Bladz. 62.

2) Bladz. 70, noot 5. Het was dus geen *lapsus calami*.

3) Bladz. 63.

eene belangrijke fout zijner Engelsche zegslieden¹⁾ heeft van den Berg hier overgenomen en daardoor²⁾ „ais het gewichtigste deel der ceremoniën beschouwd" eene zaak, waartoe geen enkel hadji is verplicht.

Men zal het mij wel ten goede houden, wanneer ik na het boven in mijne inleiding³⁾ opgemerkte weiger mij verder in détail-critiek van dit hoofdstuk te begeven, daar niet alleen onkunde, maar ook onwil om te verbeteren hier bij den schrijver in het spel was. Onkunde, wat de Arabische bronnen betreft; onwil, om uit een Nederlandsch werk inlichtingen te putten, daar dit werk door onzen schrijver op den Index van verboden boeken was geplaatst naar de theorie der sociétés d'admiration mutuelle.

Zoo zijn wij dan aan het einde onzer bespreking van het *Eerste Deel* gekomen. Eene hier en daar wellicht al te uitvoerige behandeling viel niet te vermijden, wanneer wij, gelijk het hier betaamde, niets beweren wilden, zonder het te bewijzen. Gelukkig vonden wij de gelegenheid om nu en dan door eene kleine uitweiding over belangrijke onderwerpen (bijv. de beteekenis der godsdienstoefeningen, de geestelijkheid enz.) den dorren catalogus van fouten af te wisselen en zaken mede te deelen die, ook afgezien van het besproken Handboek, op eenige belangstelling bij onze lezers mogen rekenen. Wilden wij alles opsommen wat in het besproken werk afkeuring verdient, wij zouden nog veel meer ruimte in beslag moeten nemen. Maar het bovengenoemde is genoeg om ons recht te geven tot het oordeel dat hier niet slechts talrijke fouten in bijzonderheden een leerboek ontsieren, maar dat de uitgave, ten derden male, van een werk dat in veler handen komt, op de wijze waarop van den Berg dit deed, getuigt van eene onbekendheid met de bronnen, eene afwezigheid van belangstelling in de zaak, in een woord: oen gebrek aan ernst, waarvoor geene enkele verontschuldiging te vinden is.

1) Eene fout, die echter bij reihbeschrijfeit te verklaren en te verontschuldigen is, **daar** zij alleen getuigt van hunne gebrekkige kennis van den fiqb . . . waarvoor van den Berg hen als bronnen gebruikt.

2) Bladz. 69. Namelijk de te 'Arafat gehouden preek. De fout der Kurupeebche schrijvers werd besproken en verbeterd en haar oorsprong aangetoond in mijn *Mekkaansch* feest*, [hier: I, bladz. 97].

3) Bladz. 66.

... . . ad huuc usque diem nemo, «QUOD Sciaim, sihi
proposnit, jus Mohammedanum in artem redigere.»
VAN DEN BERG (Acad. Proefschr. pag. 1)

In het eerste gedeelte onzer critiek bespraken wij van den Berg's behandeling van de „grondslagen of beginselen der plichtenleer" en van de voornaamste plichten der geloovigen jegens Allah; ons rest dus de bespreking van datgene, wat hij over het eigenlijke Recht ten beste geeft, de beoordeeling zijner behandeling van het tweede hoofddeel van den *fiqh*, dat de *verhouding der menschen onderling* regelt.

738 Ieder die bedenkt, dat wij met onze vroegere opmerkingen nog niet het $\frac{x}{s}$ van de „Beginselen" doorgestrompeld zijn, zal ons dankbaar wezen voor de verzekering, dat de grootte van dit vervolg niet naar den „regel van drieën", maar naar de billijke eischen van den beoordeelden schrijver en van een oordeelkundig publiek berekend zal zijn. Tot een streng afkeurend oordeel zal geen lezer van hetgeen wij reeds gaven, ons onbevoegd verklaren; maar de schrijver, die indertijd een proefschrift over het koopcontract en daarmê verwante contracten naar het Mohammedaansche recht schreef, zou recht hebben tot ergernis, wanneer wij de bladzijden, aan die onderwerpen in zijn handboek gewijd, stilzwijgend voorbij gingen. Hoewel dus die onderwerpen van het handboek slechts een zeer klein gedeelte in beslag nemen; hoewel zij inderdaad slechts bij eene veel vollediger behandeling van den *fiqh* belangstelling zouden kunnen wekken en de medegedeelde bepalingen voor de geheele Mohammedaansche wereld uiterst weinig, voor Indië in het geheel geen belang hebben, zullen wij dienaangaande een weinig uitvoeriger moeten zijn, dan de zaak op zichzelf wel schijnt te rechtvaardigen. Maar daar wij bovenal schrijven voor lezers, die in den „Islam in O.-Indie" belangstellen, zullen wij overigens een en ander mededeelen uit onze aantekeningen over die onderwerpen, die voor de O.-Indische geloovigen iets beteekenen. Wij mogen erbij voegen, dat juist diezelfde zaken ook uit een algemeener oogpunt do meeste aandacht verdienen.

Ons zooveel mogelijk bekortende en ons voorbehoudende, op sommige onderwerpen in een ander verband te gelegener tijd terug te komen, doorloopen wij dus achtereenvolgens enkele hoofdstukken van elk der vier nog niet besproken *Doelen* van van den Berg's „Beginselen"; welke resp. *Over de rechtshandelingen*, *Over liet personen- en familierecht*, *Over het strafrecht* en *Over het staatsrecht* handelen.

DE RECHTSHANDELINGEN. „Heb ik tot hiertoe de Arabische rechtsgeleerden, behoudens enkele uitweidingen, op den voet *kunnen volgen*¹⁾, nu ik op het gebied van het vermogensrecht treed, is zulks niet meer doenlijk. Het volslagen gebrek toch aan systematische behandeling maakt hunne werken ten eene (*sic*) male onverstaanbaar, indien men niet, vooraf toegerust met Europeesche rechtsbegrippen, *in elke der door hen behandelde casuspositiën de rechtsverhoudingen ontleedt, en op die wijze de door hen gevolgde beginselen vaststelt*²⁾. Daar zulk eene voorafgaande studie van het Europeesche recht bij
739 de meerderheid dergenen, voor wie dit werk bestemd is, niet kan ondersteld worden, *en men borendien zich niet zelden de lezing van een groot aantal casuspositiën moet getroosten, om tot de vaststelling van een enkelen rechtsregel te geraken*³⁾ terwijl andere rechtsregelen slechts terloops worden aangestipt, en dus licht over het hoofd worden gezien, zoo is het mij wenschelijk voorgekomen het vermogensrecht min of meer in den vorm over te gieten, waarin men eenmaal gewoon is het bij ons behandeld te vinden.” Aldus van den Berg⁴⁾ ter inleiding. Wel zijn die regelen erop aangelegd, den lezer een diepen indruk te geven van den door van den Berg verrichten reuzenarbeid. Arabische fiqhboeken reproduceeren is vervelend, maar, mits men een behoorlijken commentaar gebruike. gemakkelijk; daarentegen in elke casuspositie de rechtsverhouding ontleiden en zoo beginselen vaststellen, waarbij men zich de lezing van vele casuspositiën⁵⁾ moet getroosten om tot de vaststelling van een enkelen rechtsregel te geraken . . . wie is tot zoo groote dingen bekwaam? De lezer stelle zich gerust: de geheele beschouwing is onjuist en van den Berg heeft haar dan ook wel uitgesproken, maar er niet naar gehandeld.

Nogmaals zij hier herinnerd, dat de *Fiqh*, hoewel gewoonlijk in Europa „Mohamnedaansch *Recht*” genoemd, van hetgeen wij onder Hecht verstaan, in wezen onderscheiden is. Niet alleen door zijn inhoud; niet alleen omdat de *Fiqh* ook de verhouding van *God* en

1) Ik cursiveer, om allen denkbaren nadruk te geven aan het woord: *kunnen*; wij moeten natuurlijk op gezag des schrijvers aannemen, dat hij in staat zou zijn geweest, de bedoelde Arab. schrijvers te volgen; dat hij dit niet heeft gedaan, toont het eerste deel van deze onze studie op elke bladzijde aan.

2) Ik cursiveer.

3) Ik cursiveer.

4) Bladz. 73.

5) In zijne dissertatie zeide van den Berg (blz. Vil) nog stouter, dat vaak „*ex decent folis vix una juris regula expiscari possit*”; over het geheel zijn de hier besproken hoofdstukken zoowel als de Inleiding tot de „*Beginselen*” eenvoudig onveranderde reproduction van den inhoud van dat proefschrift

mensch regelt; maar ook en vooral door de grondslagen, waarop de Fiqh, de Plichtenleer berust. De *plichten* van den geloovige in hun geheelen omvang, zooals zij middellijk of onmiddellijk *alle door Allah* hem zijn *voorgeschreven*, worden in de fiqhboeken in hoofdzaak steeds in dezelfde volgorde behandeld. Hunne eenheid, hun samenhang vinden al die voorschriften dus in *de Godheid*, niet in door den mensch begrepen *beginselen*. Aan het hoofd van elk hoofdstuk van den Fiqh zou men dan ook eene of meer Qor'ân-plaatsen of Overleveringen (of beide) kunnen stellen, die als de tekst van de preek te beschouwen zijn. Niet alleen *de beginselen* zijn *direct van God gegeven*, neen ook *de toepassing in bijzonderheden* is in talloze gevallen door Allahs eigen ondubbelzinnig woord geregeld. Wij kunnen verder gaan: voor ons, niet-Mohammedanen, is de verklaring en aanvulling van Allahs woorden door Mohammeds *sonnat* slechts ten deele een *nieuw* wetgevend element, daar de Profeet ons als auteur van den Qor'ân geldt. Beide, *Qor'ân* en *Sonnat*, hoofdbronnen van 240 den Fiqh, hebben dit gemeen, dat zij beslissingen bevatten over gevallen, die zich in Mohammeds leeftijd voordeden en waarin deze zich dikwijls door zijn godsdienstig gevoel, vaker nog vooral in den lateren tijd door den drang der wisselende omstandigheden liet leiden. Van daar velerlei tegenstrijdigheden, waarvan wij den oorsprong deels in de omstandigheden des tijds, deels in Mohammeds veelszins raadselachtige persoonlijkheid vinden . . . , die echter voor de geloovigen hare hoogere eenheid vinden in Allahs heilige, ondoorgrondelijke willekeur. Dat *déze* contracten geoorloofd, *góne* verboden, *ddzo* geldig, *góne* ongeldig zijn, heeft evenzeer als de ritueele voorschriften zijn grond in dien voor menschelijke ontleedkunde ontoegankelijken Wil Gods. Wie derhalve „vooraf toegerust met Europeesche rechtsbegrippen" hier door ontleding rechtsbeginselen wilde gaan vaststellen, zou een even ijdel werk verrichten als hij, die het *metrum* van een goed geschreven stuk *proza* bepalen of de gedachte van den *Faust* in de abstruse vormen eener wijsgeerige school verklaren wilde.

Er is echter een zeker beperkt gebied, waarop *naar dienzelfden goddelijken wil*, onder behoorlijke controle en naar zekere vaste regelen, het menschelijk verstand werkzaam mag wezen. Geleerden, die aan zekere eischen voldoen wat geloof en kennis betreft, mogen met behulp van eene zeer primitieve analogistische methode Allahs wetten toepassen en nader uitwerken. Zij mogen in zekere gevallen bepalen, wat in hunne terminologie de oorzaak (علة) eener wet heet, om zodoende hare al- of niet-toepasselijkheid op andere dan in de hei-

lige teksten zelve genoemde dingen te leeren kennen. Men wachte zich voor de hieruit maar al te vaak gemaakte verkeerde gevolgtrekkingen; het is er verre van daan dat de Mohammedaansche geleerden zich het recht zouden toekennen naar de *oorzaak* eener goddelijke wet *in onzen zin*, naar haar beginsel onderzoek te doen. Een voorbeeld zal dit ophelderen. In gezaghebbende teksten wordt *woeker*¹⁾ uitdrukkelijk verboden ten opzichte van goud, zilver, tarwe, gerst, dadels, rozijnen en zout. Terwijl nu de *Zāhiriten*²⁾ angstvallig aan de letter blijven hangen en het verbod alléén op deze 7 soorten toepassen, zien de andere scholen in de genoemde soorten slechts voorbeelden, *species* van een of meer *genera*, die aan het woekerverbod onderworpen zijn. Daar echter alleen de *species* genoemd zijn, kan men verschillend oordeelen over het genus, waarvan zij als voorbeelden gelden, kan men het soortelijk verschil op meer dan 741 eene wijze bepalen. De één (bv. de Hanafieten) ziet in de 7 soorten onderdeelen van het genus der *voorwerpen*, *wier grootte door maat en gewicht bepaald wordt*; de ander (bv. de Sjaffieten) die der *levensmiddelen en der edele metalen* enz. In dezelfde mate als deze bepaling, verschilt ook de meening der scholen omtrent de toepasselijkheid der woekervet. De geestelijke werkzaamheid, waardoor naar het beste weten der geleerden wordt vastgesteld welk genus de Wetgever door de in zulk een geval genoemde *species* heeft willen aanduiden, heet in de terminologie der wetgeleerden: het opsporen van de '*Wat*, letterlijk: van de *oorzaak*. Men ziet, dat hierbij geen sprake is van de navorsching der *bewegredenen*, die Allah tot het geven van bepaalde voorschriften hebben geleid³⁾; alleen de bepaling van het gebied, waarover zich eene wet uitstrekt, is het doel van dien ta *lil* (nasporing der '*illat*).

Ten overvloede vertaal ik hier eene bewijspplaats uit vele, eene uitspraak van een modern Sjafi'itisch schrijver, die aan de „analogie" steeds eene groote plaats toekent. Juist naar aanleiding van den

1) Men vergel. over deze vraag Bādjoerī 1: 583 vv.; Sjarh al-Wiqāja, pag. 290 v.; Sjirānī, Mizūn II: 86 — 87.

2) In zijne reeds meermalen aangehaalde studie: „Die *Zāhiriten*" heeft Dr. Goldziher ook deze quaestie besproken, blz. 41 v.

3) Immers, wanneer *ons* op de vraag: „welke is de *oorzaak*, waarom woekeren ten opzichte van tarwe en gerst verboden is?" door den een geantwoord werd: „omdat zij tot het genus der levensmiddelen", door den ander: „omdat zij tot de meet- of weegbare zaken behooren", zoo zouden wij zeggen: ge hebt die vraag niet begrepen en alleen gezegd, *als hoedanig* die zaken aan het woekerverbod onderworpen zijn. De Mohammedaansche faqieh vindt echter in dit antwoord de (voor menschelijk onderzoek naspeurlijke en voor wetsafleiding bruikbare) *oorzaak*-voldoende aangeduid.

woeker spreekt hij als volgt¹⁾: „Het woeker verbod is eene *goddelijke*, voor *menschelijke navorsching ontoegankelijke*²⁾ wet, *ivelker beteekmis onbegrijpelijk* is; d. w. z. met betrekking tot de genera (welke in gewijde teksten bedoeld worden), zoodat men het verbod niet door qijās ook buiten de genera der *edele metalen en levensmiddelen* op een derde genus zou mogen toepassen. Wat echter de enkele (in de teksten genoemde) soorten aangaat, voor de toepasselijkheid van het woord *woeker* daarop kan men eenen zin vinden, waardoor het verbod met behulp van den qijās ook op andere soorten toepasselijk worden kan³⁾, die denzelfden zin hebben (wij zouden zeggen: die binnen hetzelfde genus liggen). Daarom leest men wel: „Voeg daarbij (bij de 7 genoemde soorten) wat donzelfden zin heeft." Hieruit volgt de onjuistheid der meening, dat men op voor *den mensch ondoorgronddelijke goddelijke*²⁾ wetten *geen* qijaś zou mogen toepassen." Niets kan beter dan deze uitspraak van den Sjaich al-Azhar onze bedoeling — en tevens de onjuistheid van van den Berg's begrip van het „Mohammedaansche recht" — aantoonen. Met opzet koos ik mijn voorbeeld uit het hoofdstuk, dat in van den Berg's dissertatie werd behandeld; maar op elk ander gebied geldt het in dezelfde of meerdere

mate: de Wet is **تَعْبُدِي**, de mensch heeft haar, met al hare tegenstrijdigheden en zonderlinge bepalingen, zonder critiek als onnaspeurlijke wijsheid aan te nemen. Wie dus door ontleding rechtsbeginselen en rechtsregelen wil vaststellen, doet een uit zijn aard vruchteloos werk; in plaats van te ontleden breekt hij een geheel in stukken en verbaast zich daarna over het „gebrek aan systema" van zijn eigen maaksel, daar hij het geheim van den samenhang der goddelijke wetten niet begreep. Toegerust met Europeesche rechtsbegrippen, vergeet hij, dat voor ons RECHT in het Arabisch zelfs geen woord bestaat, dat alle voorschriften, die het menschelijke leven beheerschen moeten, in den Islam een door goene ;beginselen gebonden Wil tot uitgangspunt hebben; *niet toegerust daarentegen met de noodige juiste begrippen omtrent de historische ontwikkeling van een godsdienst*, wordt hij niet gewaar, dat zijne dwaze conclusiön uit zijne eigene

1) Badjoen I: 584 — 585.

2) **تَعْبُدِي**.

3) D. i. wij kunnen met ons verstand begrijpen, dat zekere wijze van handel drijven met gerst en tarwe *woeker* heet, omdat gerst en tarwe *levensmiddelen* zijn. Waarom echter die handel met levensmiddelen verboden, met andere koopwaren daarentegen geoorloofd is, dat weten wij niet. Het berust op Aliahs ondoorgroondelijken wil:

„Erforscht nicht sein will Allah, nur andftchtig verehrt."

dwaze praemissen in plaats van uit het gebrek aan systeem bij de door hem bestudeerde rechtsgeleerden voortkomen.

Op het zeer beperkte gebied, waarbinnen naar Aliahs eigen wil de menschelijke rede wetgevend en arbeid verrichten of althans nieuwe toepassingen deduceeren mag, gelden natuurlijk zekere regels. De rechtsscholen hebben elk hare eigenaardige opvatting van de wijze, waarop de *Qijas* mag worden toegepast en van de andere, zeer beperkte, op menschelijk *inzicht* berustende deductiemiddelen. Om deze regels te leeren kennen behoeft men zich echter nooit „de lezing van een groot aantal casuspositiën te getroosten” noch op zijn eigen houtje „rechtsbeginselen vast te stellen.” De Mohammiedaansche rechtsgeleerden lichten ons immers dienaangaande opzettelijk in de Oecoel-werken zoo nauwkeurig mogelijk in; ja ten overvloede wordt in eiken eenigszins uitvoerigen commentaar op een Rechtsboek, bij iedere „afgeleide” beslissing de methode aangegeven en gerechtvaardigd, waarnaar zij afgeleid werd. Dit is zóó bekend, dat wij wel moeten onderstellen, dat van den Berg niet deze regels en beginselen bedoeld kan hebben.

Men zal mij zeggen: hoe kunt gij daarover in twijfel zijn? Blijft gij niet te lang bij de inleidende woorden staan en blijkt niet uit de toepassing zelve, welke soort van beginselen van den Berg ten koste van zooveel inspanning heeft meenen te vinden: de eerst besprokene, *die niet bestaan* of de laatstgenoemde, *die men niet met moeite vinden kan, daar zij voor de hand liggen?* Mijn antwoord is: dit blijkt nergens. In alle andere hoofdstukken behalve de uit zijn proefschrift geëxcerpeerde, is, evenals in de vroeger behandelde gedeelten. op hoogst gebrekkige wijze de inhoud van Europeesche bronnen en (gewoonlijk vertaalde) Arabische werken gecompileerd. Maar ok over de „contracten” geeft onze schrijver (hoewel lang niet altijd juist en nooit bijzonder systematisch) eenvoudig weer, wat men in alle Arabische handboeken der plichtenleer gemakkelijk vinden kan. Wat is het dan, dat met zoo grooten ophef door hem werd aangekondigd? Een paar algemeene opmerkingen (biz, 76 v.) over *Verbintenissen*; welke hem, die niet ten eenenmale vreemdeling is in ons eigen *burgerlijk wetboek* niets nieuws leeren; verder hier en daar, met name in het hoofdstuk over de contracten, eene overtollige dito, welke ter verklaring van de Mohammiedaansche instellingen niets afdoet. Met minstens evenveel recht had hij ter inleiding van het hoofdstuk over den *djiiüd* (heiligen oorlog) eenige opmerkingen over ons Oorlogsrecht — ter inleiding van het Mohammedaansche Staatsrecht een en ander over ons Staatsrecht kunnen geven; maar ter zake zoude het eene zoo weinig dienen als het andere. Alléén

uit zichzelf, of beter: uit hare geschiedenis kan de Mohammedaansche plichtenleer verklaard worden; ophelderende vergelijkingen zou men desnoods aan het Kanonieke Recht, maar met meer voordeel aan het dusgenaamde Mozaïsch-talmudische recht kunnen ontleenen; zelden of nooit echter aan „Europeesche rechtsbegrippen”, al schaadt natuurlijk eenige bekendheid niet laatstgenoemde den beoefenaar van den Fiqh geenszins. Veel meer zal hem echter baten, ja tot recht verstand van de te bewerken stof is hem onontbeerlijk de juiste blik op de geschiedenis van een wereldgodsdienst, welks afwezigheid van den Berg ook hier weer zoo deerlijk deed falen. Dat men de, trouwens ook door Mohammedaansche wetgeleerden niet altijd *geheel* in dezelfde volgorde en naar dezelfde indeeling behandelde, onderwerpen voor een Europeesch publiek eenigszins anders dan zij, op eikaar laat volgen of met elkaar in samenhang brengt, spreekt van zelf en behoeft niet opzettelijk te worden aangekondigd. Meer dan dit heeft van den Berg dan ook niet beproefd; eigenlijk heeft hij zelfs alleen bij de contractenleer zich voor die dood eenvoudige bewerking eenige moeite gegeven. Gelukt is hem dit pogen echter ook in dit hoofdstuk niet. Fouten, die wij voor een gedeelte aanstonds zullen aanwijzen; gebrek aan vermogen om het belangrijke van het onbelangrijke te onderscheiden en de ware strekking en de gangbare toepassing van vele bepalingen te verstaan; leemten van allerlei aard, die men in een *proefschrift* gaarne verontschuldigt, ontsieren hier ten derden male dat hoofdstuk van een Handboek, waarvan de schrijver eene geheel bijzondere studie heet te hebben gemaakt. De meeste fouten zouden alweder vanzelf verbeterd zijn geworden, wanneer van den Berg de Mohammedaansche auteurs na zijn leertijd nog eens zorgvuldig had gelezen; hij zou keer op keer ontdekt hebben dat de
744 onduidelijkheid, die hij hun verwijt, slechts in het denkvermogen van den beginner schuilt en bij voortgezette belangstellende studie allengs verdwijnt. Vervelend zijn die wetgeleerde boeken zeker; onduidelijk zijn de uitvoerige werken der *faqielis* nooit. Ze zijn berekend naar het middelmatige verstand van de duizenden Mohammedaansche studenten van allerlei natiën; ze zondigen dikwijls door herhaling of overdreven angst voor dubbelzinnigheid — onverstaanbaar zijn ze alleen voor hem, die geen Arabisch verstaat.

Nu het vaststaat, dat van den Berg's onjuiste beschouwing van het „Moh. Recht” in zijn geheel eene onjuiste *waardeering* ook van het onderwerp zijner speciale studiën met zich bracht, laten wij van onze aantekeningen op zijne behandeling van de „verbintenissen”, speciaal van het fow¹-contract zooveel volgen als noodig is om te bewijzen, dat hij ook in de détails van zijn onderwerp verre van tehuis is.

Blz. 80, Noot 2 als aantekening op het woord 'aqd — overeenkomst: „Men vindt in het Arabisch ook dikwijls de woorden 'ahd en dsimmat voor overeenkomst gebruikt, ofschoon beiden eigenlijk de akte, of liever den concreeten vorm der overeenkomst aanduiden." Onjuist. De faqiehs geven voor het hier bedoelde begrip steeds *f'aqd* en en *geven* dan ook van 'ahd' *dimmat* eene geheel andere definitie¹⁾.

Blz. 81 worden onder de personen, die niet de bevoegdheid hebben om over hunne goederen te beschikken, genoemd sub „2° krankzinnigen (*madjnoon*), *onnoozelen* (*safieh*) en verkwisters (*mobadsdsir maloh*). Zij staan onder een curator (*wali*), *doch komen niet van rechtswege in den toestand ran hadjr, maar alleen krachtens eene uitspraak ran den qadhi.* Hier wordt *safith* onjuist gedefinieerd: *Sjafi'i* bepaalde dit uitdrukkelijk als *mobaddir malaho**, *verkwiste?*, en de faqiehs stellen het dan ook terecht tegenover *rasjied*, d. i. iemand die orde in zijne zaken inachtneemt. Verder leeren de *Sjafi'ieten* juist dat de krankzinnige *wel degelijk van rechtswege* onder curatele staat en zij passen ditzelfde toe op den *safieh*, als deze dadelijk bij het bereiken van den volwassen leeftijd zijne losbandige geaardheid openbaart³⁾. Ook worden beide bij herstel of beterschap zonder bemoeiing van den rechter van de curatele ontslagen.

74» Blz. 82, sub 3°. „Uit den boedel (van hem, die in staat van kennelijk onvermogen of faillissement verkeert) *mag* gedurende de likwidatie, aan den persoon en het huisgezin van den failliet eenig levensonderhoud worden verstrekt." Neen; de failliet is, wat zijn levensonderhoud enz. en dat der zijnen betreft, zijn eigen boven alle anderen bevoorrechte schuldeischer. Vóórdat er van afrekening sprake is *moet* hem en den zijnen voldoende voeding, kleeding, dekking onz. gegeven worden. Men *moet* verder b. v. den geleerde zijne boeken laten, tenzij er genoeg openbare bibliotheken in zijne woonplaats zijn; den soldaat zijne wapenen en zijn paard. Alwat van dergelijke benoodigdheden niet in den boedel wordt gevonden, moet in de eerste plaats daaruit gekocht worden en schieten de eigen

1) Bādjoerī I: 580.

2) Van den Berg gebruikt hier en in dergelijke gevallen den vulgairen vorm *maloh* ('*anoh*, *lh* enz.); daarentegen weer zonder den minsten grond voor deze inconsequentie steeds den classieken vorm *bihi*. Zie het Register passim. Voorde definitie zie o. a. Bādjoerī I: 619 en *Sjarh al-Wiqāja*, pag. 450 — 451, waar tevens blijkt, dat volgens Aboe Hanīfa de *safieh* niet onder curatele gesteld moet worden.

3) Bādjoerī I: 621: *siJUüfj ^ è Ü ^yó iL) .JüJlfç yA ^ .1 ÇAAJJ Oj***^)* £ > JI \jō U ^ li ita. De in dit verband telkens voorkomende kunsttermen *dharb* = 3 „onder curatele stellen" (van den rechter gezegd) en *fakk* = „daarvan ontslaan" ontbreken in liet Register, dat vooral over deze onderwerpen zooveel onnuts bevat.

middelen van den failliet hierbij te kort, dan moet de schatkist bijspringen¹⁾).

Bh. 83 komen als zesde categorie van hen „die de bevoegdheid missen om *over hunne goederen* te beschikken" de kâfirs voor, omdat zij . . . „in een Mohammedaanschen staat geen grondeigendom mogen hebben, geene woeste gronden ontginnen, geen Koran, of geene geloovige slaven bezitten enz."! Dat zij derhalve die vrije beschikking „ten aanzien van sommige rechtshandelingen" missen, is even waar als dat de vrijheid der geloovigen door andere voorschriften beperkt wordt; maar *hun goed* betreft die beperking niet. Wel behoorden hier „afvallige Mohammedanen" genoemd te zijn, daar hun de beschikking over *al* het hunne, en pandgevers, daar hun de beschikking over hun verpand *eigendom* tijdelijk of voor goed verboden is.

Blz. 85 wordt in het algemeen over de voorschriften betreffende *den vorm* der hier besprokene rechtshandelingen gehandeld. Onjuiste generalisatie bevat de uitspraak dat „de Sjafrietten zelfs verbieden dat die te-kennen-gave (van den wil) door teekens geschiede, anders dan in het geval van onmogelijkheid om de zaak met woorden af te doen." Nawawî keurde den op de gewone wijze, zonder eenigen vorm, alleen door het „oversteken" gesloten koop geldig, voor zoo-verre de menschen gewoon zijn dien als geldig te beschouwen²⁾; en zelfs zij, die hem hierin niet volgen en dus zulk een oversteken" steeds van beide zijden herroepelijk achten, daar geene rechten erdoor overgedragen worden, voegen daarbij, dat men echter 746 wegens aldus verkregen zaken in de andere wereld niet ter verantwoording geroepen zal worden, daar van beide kanten te goeder trouw gehandeld is³⁾).

Niet geheel juist is het dat „slechts bij twee rechtshandelingen *een bepaalde vorm* is voorgeschreven, namelijk bij het salam-contract en bij het huwelijk". Bij alle contracten geldt de vorm (صيغة) als een der onmisbare bestanddeelen (zuilen); *nauwkeurig* bepaald is die vorm echter nergens, zoo min bij de hier genoemde twee als bij de overige. Wel achten velen bij het salam- en huwelijks-

1) Dit alles veel uitvoeriger Bâdj. I: 623: ويقدم المفلس على الغرماء بمؤنته

و. مؤنة عياله ومون تجهيزه وتجهيزهم ويترك له ولهم الحق. Vg. ook I: 627.

2) Bâdjoerî I: 579: [بالمعاطاة] واختار النوروى وجماعة صحة البيع بها في كل ما يعده الناس بيعا لان المدار فيه على رضى المتعاقدين ولم يثبت اشتراط لفظ فيرجع فيه الى العرف الحق.

3) Bâdjoerî, t. a. p.

maar ook bij het *kitabátócontract*¹⁾ het gebruiken van één bepaald woord, dat duidelijk het huwelijk, den salam, de kitabat aanduidt, noodig; algemeen is de opinie echter niet en met name omtrent het salam- contract loochent een beroemd Sjafi'itisch faqieh de noodzakelijkheid.

Bladz. 87 vinden wij onder de zaken, die geen voorwerp eener (wettige) overeenkomst kunnen uitmaken, sub 5° en 6° zulke genoemd, die tezamen slechts ééne categorie vormen, daar (5°) de onreine zaken begrepen worden onder die (6°), welke den mensch van geen nut x-ijn-). Wilde men met van den Berg de vertaling der hier gecursiveerde woorden in het Arabisch als een kunstterm van het Moh. Recht beschouwen, dan ware inderdaad het gebied der rechtsterminologie oneindig. Werkelijk gaat onze schrijver dan ook zoover om de Arabische woorden voor *drinken* (sjirb) en *wijn* (chamr) in zijn zoo uiterst onvolledig termen register³⁾ op te nemen omdat in het Mohamraedaansche Strafrecht op *wijndrinken* eene straf gesteld is!! Maar voor de „nutteloze zaken” heeft hij bovendien een onjuisten term: *ghair tanfa'at*, dat niets beteekent en óf door: *ma hl man fa'at fih* of door: *ghair montafa' bihi* vervangen óf, beter, als zelf een „nutteloos ding*” met zooveel anders verwijderd behoorde te worden. Niet onaardig is het op te merken, dat de beroemde Badjoeri de vraag te berde brengt of ook *tabak* tot die nuttelooze zaken behoort. Hij sluit zich noch bij hen aan, die den tabak onvoorwaardelijk afkeuren, noch bij hen, die het gebruik daarvan „geoorloofd*” verklaren; in het algemeen acht hij het rooken afkeurenswaardig (*makroeh*), maar neemt gevallen aan, waarin het noodzakelijk, en ook, waarin het verboden zijn

1) Badjoeri I: 511): **ولذلك قال الماوردي ليس لنا عقد يتوقف على**
لفظ مخصوص الا ثلاثة السلم والكتابة والنكاح, waarop hij laat volgen,

dat Ibn Qasim eu velen met hem bij het salam-contract de te bezigen woorden geheel onverschillig achten. Van den Berg heeft hier uitsluitend gewicht gehecht aan (of: uitsluitend gekend) de woorden van Sjarbīnī, die hem bij het bewerken zijner dissertatie hekend werden (zie aldaar, blz. 122) maar die hij niet volkomen heeft verstaan.

2) Uitzonderingen (onreine zaken, die soms nuttig kunnen zijn) doen hierbij niets ter zake, daar men die óók in de 6e categorie zelve aantreft (bijv. „boeken van ongeloovigen”, lees: „boeken, die van ongelooft getuigen”).

3) Men zie blz. 189 en het Register op **شرب** **خمير** on. Tot dezelfde soort van quasi-kunsttermen behooren de, blz. 125 en in het Register vermelde, Arab. woorden voor *balfam* en *deur*, die de eer der vermelding te danken hebben aan het feit, dat zij bij de bespreking der „rechten en verplichtingen tusschen de eigenaars van naburige erven” als voorbeelden voorkomen.

kan¹⁾. Be Sjaich al-Azhar bewandelt dus een middenweg, maar in het bespreken van dergelijke vragen is de invloed der Wahhabeten niet te miskennen.

Volgens van den Berg (blz. 87, noot 1) zouden onreine zaken, die eenig „nut hebben, alleen volgens Aboe Hanīfat het voorwerp van eene geldige overeenkomst kunnen uitmaken". Deze beperking is onjuist Vooreerst achten de Sjafi'ieten den verkoop van onreine zaken volkomen geldig, als zij niet *om zichzelf*, maar als bestanddeelen of aanhangsels van iets anders, dat rein is, verhandeld worden*). Maar ook ten opzichte van volstrekt onreine zaken is het verbod voor de Sjafi'ieten niets dan een vorm. Verkoop (بيع) is overdracht van eigendom; daar eene onreine zaak in den Islam geen voorwerp van eigendom zijn kan, is zij geen voorwerp van een Aroopcontract. Dat is duidelijk. Maar ongelooide huiden, goede jachthonden, mest en zooveel onreins meer acht de Sjafi'iet toch niet geheel verwerpelĳk. De geloovige kan dan ook volgens hem op zulke zaken ... nu ja, geen *eigendomsrecht* (ملك), maar toch eene practisch hiermede geheel gelijkstaande *bijzondere aanspraak* (اختصاص) hebben; men kan die zaken weliswaar niet *verkoopen*, maar toch voor geld *van zijne aanspraak* daarop *afxien* ten behoeve van een ander; welke handeling dan geen „overdracht van eigendom", maar „het laten vallen van een recht" (اسقاط الحق) of „het aftrekken van de hand" (نقل اليد عن ...) genoemd wordt¹⁾. Dit alles weet van den Berg niet, terwijl deze onderwerpen het speciaalste deel zijner specialiteit uitmaken.

1) Bādjoerī I: 582: ولا بيع ما لا منفعة فيه قيل منه الدخان المعروف لأنه لا منفعة فيه بل يحرم استعماله لأن فيه ضرراً كبيراً وهذا ضعيف وكذا القول بأنه مباح والمعتمد أنه مكروه بل قد يعتريه الوجوب كما إذا يعلم الضرر بتركه وحينئذ فبيعه صحيح وقد تعتريه الحرمة كما إذا يشتريه بما يحتاجه لنفقة عياله أو تيقن ضرره Vgl. ook I: 621—622, waar onder *geldeerkwisting* (تبدير) ook genoemd wordt „het doen van afkeurenswaardige zaken, die geld kosten, bijv. als men daarvoor tabak rookt enz."

2) Bādjoerī I: 578—579; men verkoope ze dus niet *استقلالاً*, maar *تبعاً* bijv. aardewerk, een huis, bij welks bouw onrein materiaal gebruikt is, enz.

3) Dit alles uitvoeriger Bādjoerī I: 583, vgl. 630. Onder genoemde rubriek wordt ook het in Mohammedaansche landen, gelijk men weet, zoo algemeene koopen van ambten, dat streng verboden is, binnengesmokkeld. Men *verkoopt* ze niet, maar „trekt zijne hand ervan af" voor zekere geldsom.

748 Wij hebben zoo, naar aanleiding van de „Verbintenissen in het algemeen" onwillekeurig reeds veel besproken, dat tevens in het bijzonder tot de bij van den Berg, blz. 88 vv. behandelde *bat'*-contracten behoort, waarmede wij ons nu willen bezighouden. Nadat van den Berg het begrip *bai'* op zijne wijze gedefinieerd heeft, merkt hij op, dat weliswaar *bai'* in specialen zin dikwijls *verkoop* beteekent, maar dat „uit de hier gegevene definitie volgt", dat ook *ruil*, *geldwisselen*, *dading*, *huur*, *koop met levering op tijd*, *verbruikleen* en *huwelijk* eronder verstaan moeten worden. Wij hebben echter het Moh. recht niet te maken, maar te leeren. Sommige faqiehs geven van *bai'* inderdaad eene eenigszins ruime definitie, en verstaan er dan ook *sommige* van de hier genoemde contracten onder. Anderen, bepaaldelijk de voor ons belangrijkste Sjafritische schrijvers, definiëeren het woord met meer beperking en beschouwen dan de andere contracten als met den *bai'* verwant, maar niet als eene soort daarvan. Twee zaken behoorden echter zeker in de definitie te zijn opgenomen, daar de Moh. geleerden *die slechts in excerpten*, niet paedagogisch doel vervaardigd, weglaten, die allen echter voor de begripsbepaling onmisbaar achten. Vooreerst is *bai'* niet slechts

overdracht van *eigendom*, maar ook van een *recht* (حق) ¹⁾ tegen een aequivalent; bv. het recht om op iemands muur zaken te mogen neerleggen, zijn privaten weg te mogen gebruiken enz. zijn voorwerpen van een wettig *bai'*-contract. Daarbij merk ik op, dat de meeste Sjafi'itische auteurs in de definitie van *bai'* ook de

woorden: „*roor* (علي التأييد) opnemen; d.w.z. hetzij eigendomsoverdracht of overdracht van benutting, die slechts voor een bepaalden tijd geschiedt, is geen *bai'*. De auteurs voegen er dan ook zelve aan toe, dat deze additie ten doel heeft, andere overeenkomsten, bijv. *huur*, van *bār* te onderscheiden²⁾. Op zichzelf doet het er natuurlijk weinig toe of men, met sommige Moh. autoriteiten alle overeenkomsten „die *mutatis mutandis* door dezelfde regelen beheerscht worden" als de *bai'*, verschillende *soorten* dan wel verschillende *verwanten* van den *bār* noemt; mits men vooruit wete, welke methode een bepaald auteur verkiest. Maar men meene niet,

1) Vooral als men, met van den Berg, *huur* en dgg. ouder *bai'* wil verstaan mag de bijvoeging: „... of overdracht van een geoorloofd gebruik (منفعة)" niet vergeten worden. Men zie over dit en het hierna volgende vooral Bādjoeri 1:576-577.

2) Vgl. behalve het boven aangehaalde Bādjoeri I: (638: ثم ان قدروا مدة: نهر اجارة والا نهر بيع). Ook de *verbruikleen* wordt uitdrukkelijk van den *bai'* uitgesloten Bādjoeri 1: 577.

dat de Moh. geleerden die definitiën verwaarloozen of verward geven; in de afgoderij der definitie *geven* zij niets toe aan onze juristen, 749 die de koloniale kwalen immers willen genezen door ellenlange be- toogen aangaande de begrippen *Moederland en Kolonie* of *Het Rijk en Zijne Bezittingen*. Al die vermeende verwarring en onduidelijk- heid is alleen in het hoofd van onkundige lezers der Arab. ge- schriften aanwezig.

Verder voegen de Moh. auteurs bij de bai'- definitie steeds de woorden: „met toelating der wet" (**بإذن شرعي** of bijv. **منفعة مباحة**), of zij rechtvaardigen de weglating daarvan door de opmerking, dat zij met *eigendoms*-overdracht bedoelen: overdracht van eigendom, dat der Moh. Wet als *rechtmatig* geldt. Hieraan hechten zij zooveel waarde, omdat *baii* in den Qorān uitdrukkelijk geoorloofd is ver- klaard. Zeker moet de *huwelijksovereenkomst* uit het door van den Berg genoemde aantal *baʿ*-contracten verwijderd worden, vooral naar van den Bergs *eigen definitie*. „Het huwelijk", zeggen ons de Moh. schrijvers, „is een contract, dat het *geoorloofd maken* van het huwelijksgenot ten doel heeft, met de woorden voor uithuwelijken (**الإنكاح**) of trouwen (**تزويج**) of derzelver vertaling. De vrucht van het contract is het geoorloofd-maken (**إباحة**), niet het *eigendom* naar de juiste opvatting. Er is namelijk verschil over de opvatting van hot huwelijk als een contract van geoorloofd-maken of van eigendoms- overdracht, maar de eerstgenoemde voorstelling is de aangenomene, hetwelk o.a. blijkt uit het feit, dat een gehuwd man, die zweert, dat hij geen eigendom heeft, niet meinedig is¹⁾. Het blijkt ook nog uit andere zaken. De vrouw, die bij haren man gebreken ont- dekt, die hem verhinderen zijnen plicht als echtgenoot te volbrengen, kan o n t b i n c (**فسخ**) a n het huwelijk eischen; evenzeer, wanneer haar man haar niet overeenkomstig haren stand onderhoudt. Zij is slechts naar de meening van weinige Moh. geleerden zelve voorwerp van de overeenkomst; sommigen verklaren man en vrouw beiden voor het voorwerp (ma'qoed 'alaihi), waarover zij met elkaar con- tracteeren; anderen de beschikking over haar lichaam tot één bepaald doel. Men ziet, dat van eene rangschikking des huwelijks onder den *bai* geen sprake mag zijn²⁾.

1) Badjoeri I I : 150 vv., waar' de vraag zeer in het breede van alle zijden onder- zocht wordt.

2) Zelfs het aequivalent (*iʿwadh*), dat bij den bai' een onmisbaar vereischte is, geldt bij het huwelijk *niet* als zoodanig. Eene huwelijksovereenkomst zonder *mahr* is geldig (Badjoeri I I : 199); ook zeggen vele geleerden, dat men den *mahr*, waar die gegeven wordt, *niet* als *iʿwadh* heeft te beschouwen, maar als een ge-

Had dus de *nikah*, naar van den Bergs eigen bepaling, hier niet vermeld moeten worden, wel degelijk behoorde de *kitabāt*, door 750 hem blz. 172 behandeld, hier ter sprake te komen. Dit contract tusschen den meester en zijn slaaf wordt, evenzeer als de andere door van den Berg genoemde, in Mohammedaansche rechtsboeken — wel niet onder den *bai'* gerangschikt, maar — met het koopcontract vergeleken¹⁾.

Karakteristiek is het weder dat, terwijl in dit hoofdstuk veel meer (wezenlijke of gewaande) technische termen vermeld worden dan in eenig ander, de termen voor: eigendomsoverdracht (*tamliék*) en toe-eigening (*tamallók*)²⁾, die in de definitie eene zoo groote rol spelen, ontbreken. Terloops wordt elders in ons boek (blz. 117) het woord *tamliék* met de verkeerde vertaling: toe-eigening opgegeven en ook in het Register wordt men alleén naar die foutieve mededeeling verwezen.

Nu toch van kunsttermen sprake is, vermeld ik in het voorbijgaan, dat voor den, *bh.* 92 genoemden *chijār al-sjart* ook de namen: *ذ' الإرادة* en *ذ' التروى*, *ذ' التنهى* en voor den *chijār al-'aib* (blz. 93) ook die van *ذ' النقيصة* in gebruik zijn.

Na de onjuiste algenieene beschouwingen en gebrekkige definitiën volgt nu de bespreking van eenige bijzonderheden aangaande het *bai*-contract en zijne naaste verwanten. Dit alles is geëxcerpeerd uit van den Berg's dissertatie, die gelijk bekend is, te Leiden onder goede leiding werd bewerkt en zich terecht, in tegenspraak met de inleiding, tot het „relata referre", tot het vertalen van de Arab. autoriteiten bepaalt; waarbij echter al te willekeurig de bepalingen nu eens naar de eene, dan weer naar de andere rechtsschool worden medegedeeld. Ofschoon men op elke bladzijde bemerken kan dat den schrijver de juiste blik op het geheel, op den samenhang ontbreekt, kan men dan ook zeggen, dat slechts deze bladzijden van al te grove fouten redelijk vrij zijn. Jammer, dat dit alleen van een voor den Islām in het algemeen en voor O. Indië in het bijzonder zoo weinig belangrijk gedeelte geldt!

schenk van Allah, dat van de zijde des mans komt, omdat deze meestal أكثر كسبا is (ald. I I : 197). Hij de bepaling der grootte van den mahr wordt voorzeker aan een 'iwadh nooit gedacht.

1) Badjoeri I: 599.

2) Bijv. Bādjoeri I: 579. Evenzoo zoekt men hier en in het geheele handboek vergeefs den Arabischen term voor *koopen*: *sjirā'* (شراء) of *isjtirā'* (اشتراء), welke ook in van den Berg's dissertatie ontbreekt. De *تمليك* heeft plaats 1° bij onroerende goederen door ontruiming = *تخليع*, 2° bij roerende door *نقل* = feitelijke overgave (Bādjoeri I: 613); ook deze termen ontbreken.

Zeer dikwijls wordt omtrent vragen, die in een handboek als dit liever onbesproken moesten blijven, éene meening uit meerdere gangbare genoemd, alsof zij de eenige ware. En dan is van den Berg vaak in de keuze (of, waarschijnlijk, in de toevallige kennismaking met die éene opvatting) minder gelukkig. De *dading* (colh), waarvan de Sohr. met de *excerpten* slechts 2 soorten onderscheidt, terwijl de uitvoeriger werken er 4 noemen¹⁾, heet (*bh.* 95) „uit een godsdienstig oogpunt zeer aanbevolen”. Daarbij wordt eene Qoranplaats (IV: 127) aangehaald, waar colh in een geheel anderen zin voorkomt en die op het herstel der goede verstandhouding tusschen echtgenooten betrekking heeft. Badjoeri zegt van de *dading*²⁾: „Het is eene van de (eigenlijk) *verboden* zaken, die (bij wijze van concessie door Allah) *toegelaten* worden; anderen beweren, dat zij aanbevelenswaardig is enz”.

De naam *rabb al-māl* (*bh.* 98) voor den geldschieder in het salam- of salaf-contract³⁾ is lang niet zoo gebruikelijk als de hier ontbrekende: *rabb al-salam*.

Waar van den Berg op zulke schoolgeschillen over details wijst als dat omtrent de plaats der levering bij het salamcontract (*blz.* 99) tusschen Sjāfi en Aboe Hanīfa, behoorde daarbij vermeld te zijn, dat de meening van Sjāfi door de „2 leerlingen” van A. Hanīfa gedeeld wordt³⁾, waardoor het geschilpunt alle beteekenis verliest; immers de raening der genoemde leerlingen (*texamen* weegt in do Hanafitische school tegen die des meesters op.

Zegt van den Berg (*bh.* 100) dat de chijfir al-sjart bij het salamcontract verboden is, hij had hetzelfde omtrent den chijār al-rn'jat erbij moeten voegen⁴⁾.

Bladx. 100 — 101 komt terloops, naar aanleiding van den „verbruikleen” de beteekenis van het *woeker verbod* ter sprake, nadat dit in de inleiding (*bh.* 74) onjuist beschreven was als „het streng doorgevoerde verbod om, niet alleen bij goud en zilver, doch ook bij andere vervangbare zaken interessen te bedingen”. Strikt genomen behandelt van den Berg nu slechts óóne der verschillende soorten van woeker, die de Moh. geleerden gewoonlijk noemen, t. w. de *woeker bij verbruiklene* (ربا القرض)⁵⁾ en daarbij vergeet hij twee zaken: 1° dat de beperking tot edele meialen. en eetwaren (Sjftffi)

1) Bādjoeri I: 631.

2) Bādjoeri I: 629: وهو رخصة من المحظورات وقيل أصل مندوب

البه الح

3) *Salam* werd het contract in Hidjāz, *salaf* in 'Iraq genoemd; Bādjoeri I: 598 — 599.

4) Sjarh al-Wiqāja, pag. 299.

5) Zie over deze ea andere goorten Bādjoeri I: 583 — 584.

of weeg- en meetbare zaken (A. Hanīfa) juist alléén de andere door hem niet vermelde soorten van woeker betreft¹⁾, ten opzichte waarvan de door hem vermelde eene uitzondering vormt; 2° dat, niet slechts in de practijk, maar ook naar de theorie der wetgeleerden het verbod ten slotte niet dan zuiver formeele waarde behoudt. Immers op de definitie van deze woekersoort laat Badjoeri 752 volgen: „maar hij is naar onze (Sjafiitische) opvatting niet verboden, tenzij wanneer hij in het contract²⁾ uitdrukkelijk bedongen is." 11 v a des accommodements, en deze zijn gewichtiger dan bepalingen, welke men nooit heeft nageleefd. Elders zegt dezelfde geleerde: „Wanneer geen formeel contract gesloten wordt, wanneer men door rao'atat (oversteken) verkoopt, zooals dit in onzen tijd vrij algemeen geschiedt, dan geldt het overtreden van dit verbod niet als woeker, en is het, hoewel verboden, in mindere mate verboden dan de woeker zelf."

Ook mag wel de aandacht hierop gevestigd worden, dat het „meer ontvangen dan men gegeven heeft" ook bij zaken, die aan het woekerverbod onderworpen zijn, niet *de waarde* maar alleen *de hoeveelheid* betreft, zoodat men met zaken of waren van verschillende soort zooveel „woeker" kan drijven als men wil. En deze vrijheid geeft nu aan de juristen, die ook in het Oosten veelal de letter meer dan den geest vereeren, het middel om ook den verboden woeker door een achterdeurtje weder binnen te halen. „Het middel hiervoor is, dat men iemand geld geeft voor de eene of andere koopwaar³⁾, welke deze dan later voor meer geld terugkoopt; bijv. als men iemand voor eene waar een tiental van zekere muntstukken geeft en hem dit later voor 15 terugverkoopt, valt deze handeling buiten de woekervet". Aldus Badjoeri. Bedenkt men hierbij, dat «deze Wet. gelijk alle goddelijke wetten, voor het meufchelijk verstand onnaspeurlijk is, m. a. w. voor den geloovige geen logischen grond heeft, dan begrijpt men, dat hetgeen bij ons wetsontduiking zou heeten, bij den Mohammedaan als een geoorloofd gebruik maken van een door Allah zelf gegeven middel geldt. Hun geweten blijft daarbij zuiverder dan dat van een Europeesch rechtsgeleerde, die uit eene wet zoekt te halen, wat eigenlijk niet erin ligt; men kan ook zeker zijn, dat men anders zulke middelen in geen handbook van den fihq aanirezen zou vinden.

ولا يحتص [ربا القرض] الرباوتيات بل يجرى في غيرها
كالعروض والمحيرات ومنه الغارقة المعروفة الص

2) Hiermede wordt een contract naar de strenge eischen der Wet bedoeld, waarvan, gelijk wij zien zullen, nagenoeg nooit voldaan wordt.

3) Dus geldschietertij in den vorm van een fictief koopcontract.

Hetzelfde wat wij hier opmerken: de onwaarde der mededeeling van bepalingen, die van den Berg uit rechtsgeleerde werken heeft overgenomen, *zonder den noodigen commentaar* (gelijk wij dien boven omtrent een paar onderwerpen gaven) geldt nu eigenlijk van de geheele leer van het *bai -contract*. Wij stipten reeds even aan, dat Nawawî en velen met hem in bedekte bewoordingen dit geheele contract overbodig en de daarmee strijdige, algemeen gebruikelijke wijze van handeldrijven geldig verklaarden. Inderdaad heeft men nooit zich de minste moeite gegeven om bedoelde leer in de practijk
753 te doen gelden. Dit behoeft ons niet te verwonderen; in de eerste 30 jaren van het bestaan van den Islâm, toen de *school* als zoodanig nog niet bestond, toen de „gezellen van Mohammed", die later als de grondleggers van de *plichtenleer* zouden gelden, nog den grootsten invloed oefenden op den werkelijken gang der zaken, toen bestond er nog weinig gevaar voor het doordringen van al te onpractische opvattingen der Wet. De opkomst der Omajjaden bracht hierin verandering; de school werd zelfstandig, maar had in de Raadzaal der chaliefen weinig onmiddellijk gezag meer. Wel leerden de chaliefen door ervaring dat zij, hoe weinig godsdienstig ook gezind, verstandig handelden door de school niet al te zeer te ergeren, daar deze, als de maat overliep, van haren invloed op de massa tegen het bestaande gezag een gevaarlijk gebruik kon maken. Wel zag de school, na ondervonden schade en schande in, dat zij met de „machthebbers", zoolang het eenigszins ging, op een goeden voet moest blijven. Maar hoewel beiden in menig opzicht elkander voortdurend noodig hadden, zij leefden elk zijn eigen leven. De *school*, niet zoo vaak als te voren door de practijk aan de werkelijke toestanden herinnerd, *kon* ongestoord hare *plichtenleer in idealen zin afwerken*, omdat de administratieve en rechtsprekende machten toch eenmaal de aanpassing dier leer aan de practijk als hare eigen taak beschouwden. De idealen der faqiehs zouden niet altijd de onze zijn. Op het gebied van het staatsrecht hebben zij met bewonderenswaardige stoutheid, levende onder de meest despotische regeeringen, steeds aan hunne leerlingen verkondigd dat den vorst meer plichten opgelegd dan rechten toegekend zijn; de „misbruiken" van hunnen tijd geeselden zij zonder aanzien des persoons in bewoordingen, die de taal der vrije, Europeesche pers niets toegeven in oprechtheid; en zoo is er meer. Maar behalve door deze edele aspiratiën, onderscheidden zich de geloovige geleerden ook door een echt-rabbijnschen zin voor zekere dialectiek, voor het uitpluizen van woorden, het dedueeren eener oneindige reeks van nieuwe bepalingen; en deze lust voerde in sommige hoofdstukken van den

fiqh tot resultaten, die ons evenveel weerzin of walging inboezemen als de leer van het „imāniaat" ons eerbied afdwingt. Zoo is het ook in de leer der contracten gegaan. Maar terwijl de arme faqiehs steeds nieuwe kostelijke deductiën en casuspositiën maakten, gingen de geloovige kooplieden voort geld te maken zonder zich in hunnen handel in het minst aan de leer van het bai'-contract te storen. De school, die het in dezen slechts om dialectisch genot te doen was geweest, zag dan ook al spoedig de practische onbruikbaarheid van geheel haar fijne weefsel in; en zonder teekenen van smart te geven, rafelde zij het werk uiteen, welks samenstelling haar zoo aangenaam had bezig gehouden. Wij merkten boven reeds op, hoe zij, om
754 niet alle kooplieden als zondaars of ketters te moeten brandmerken, de geheele woekerwet krachteloos maakte; hoe zij het eerst door haar ten einde toe ontwikkelde verbod van verkoop van onreine enz. zaken van alle practische beteekenis beroofde. Merkwaardig is de uitspraak van Bōdjoerī, die hij laat volgen op de mededeeling der boven aangehaalde uitspraak van Nawawl omtrent de geldigheid van verkoop door „oversteken" (معاطاة of تعاط) ¹⁾ alleen, dus de overbodigheid van het koopcontract voor den gewonen handel; zij luidt aldus ²⁾: „Er zijn er. die ³⁾ de toelating van deze practijk (het „oversteken") beperken tot zaken van geringe waarde, als een brood en dergelijke; het betaamt ons echter dezulken als gezaghebbend te beschouwen, die de practijk (in het algemeen) geoorloofd achten, om het gevaar van zondigen te ontgaan ¹⁾; want zeer dikwijls kan men or moeielijk buiten blijven — er is geene kracht noch macht

1) Dit woord, dat de wijze aanduidt, waarop *feitelijk*, en, naar wij zagen, met goedvinden van geachte gezaghebbers, nagenoeg alle Mohammedaansche koopen gesloten worden, vindt men noch in van den Berg's Handboek noch in zijne dissertatie. De uitspraak van Nawawī zie boven, biadz. 745.

2) Badjoerī I: 579: وَخَصَّصَ بَعْضُهُمْ جَوَازَهُ بِالْمَعْقُولَاتِ كَرِغِيفٍ عَيْشٍ وَنَحْوَهُ وَيَنْبَغِي تَقْلِيدَ الْقَائِلِ بِالْجَوَازِ لِلْخُرُوجِ مِنَ الْإِثْمِ فَإِنَّهُ مِمَّا ابْتُلِيَ بِهِ كَثِيرًا وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ حَتَّى إِذَا أَرَادَ مِنْ وَفْقِهِ اللَّهُ تَعَالَى إِيقَاعَ صَيْغَةِ الْخُذْهُ النَّاسَ سَخِرَ بِهِ.

3) Waarschijnlijk zijn hier Hanafieten bedoeld. In den *Sjarh al-Wiḥāja*, pag. 261 wonkt het eenvoudige „oversteken" als een geldige vorm van bai' genoemd voor meer en minder kostbare zaken (فِي النَّفِيسِ وَالْخَسِيسِ).

4) Een zeer gewone raad van de geleerden aan de leeken, die volgens den Islām slechte door hunne gezaghebbende uitspraak weten kunnen, wat geoorloofd, wat verboden is: neemt voorzichtigheidshalve hem tot leidsman, die den gemakkelijksten weg wijst. De leek is dan voor Allah verantwoord; terwijl hij, bij het aannemen der strengere leer, al te veel kans heeft om tal van zonden voor zijne rekening te krijgen.

dan bij Allah! — zoózeer, dat wanneer iemand, dien Allah bijzonder nabij is (een „fijne", zouden wij zeggen), eens een koopcontract in den vorm wil sluiten, de menschen hem voor den gek houden." Reeds *Ghazah*, die in de 11^e eeuw onzer jaartelling schreef, spreekt over deze vraag in denzelfden geest en vindt in de zooveen medegedeelde opinie van Aboe *Hanifa* (het „oversteken" is bij zaken van geringe waarde geoorloofd) een gevaar, daar men de bepaling, hoe gering die waarde wel zijn mag, aan de „Gewoonte" moet overlaten en men algemeen alle zaken als gering genoeg pleegt te beschouwen om het bai'-contract onnoodig te maken. „De Gewoonte," zegt hij, „heeft dit nu eenmaal zoo meegebracht; dit behoort tot de betreuenswaardige zaken, die voor genezing onvatbaar zijn"¹). Maar nu komt de practijk aan het woord. Wat zou het ons baten, zoo gaat hij verder, of wij nu al van heden af naar de eischen der Wet koopcontracten gingen sluiten? Geen enkel zou toch geldig worden* Immers alle verkoopers zijn van hunne waar op de gewone, onwettige wijze eigenaars geworden on in elk denkbaar geval blijft dus de onzekerheid, of zij terecht over het voorwerp van het contract (het „ma'qoed 'alaihi") beschikken. Wij kunnen ons hiermede troosten, dat zonder twijfel reeds in Mohammeds tijd diens „gezellen" door mo'atat plachten te koopen. Alleeu als bijzonder vroom man (ورع متدين) boude men zich dus in twijfelachtige gevallen aan de eischen van de Wet in dezen; voor den gewonen koopman is het goed dit bij bijzonder kostbare zaken te doen²).

Van den Berg zegt in een ander hoofdstuk van de „Beginselen" (blz. 141) dat „het Mohammedaansche vermogensrecht bij de belijders van den Islam in den Archipel weinig wordt opgevolgd maar daarvoor meerendeels hun gewoonterecht (adat) is in de plaats getreden" (sic)³). Wij hebben gezien, dat hetgeen de Schr. hier van O. Indië poogt te zeggen, evenzeer andere moslimsche landen geldt. Niet slechts nu, daar bijna overal de Europeesche invloed de Mohammedaansche rechtsinstellingen heeft aangetast; neen, in de 11^e eeuw, toen van zulk eene werking geen sprake kon zijn, moest de vroomste geleerde wanhopen aan de mogelijkheid, dat het ooit wezenlijk gelden zoude. Wij zien hier een nieuw bewijs van het-

1) *lhjā* II : 51.

2) Dit alles leest men *lhjā* II : 52 uitvoeriger.

3) Dus het Mohammedaansche recht schijnt dan volgens van den Berg in dezen vroeger wèl geheerscht te hebben, maar het gewoonterecht (dat zich gedurende dien tijd schuilhield?) kwam het later verdringen.

geen ik vroeger aantoonde¹⁾ ten opzichte van het erfrecht en het staatsrecht: ook in den Islam maakt men onderscheid tusschen een terrein, dat voor den godsdienst van wezenlijk belang is en een ander, dat, als minder onder de heerschappij der individuën staande, voor het religieuze leven bijkomstig wordt geacht. Al is nu dit hoofdstuk van den Fiqh voor de kennis van den Islam zoowel als van de practijk in O. Indië onbelangrijk, des te meer diensten bewees het ons als toetssteen voor van den Berg's methode van werken. Hier, waar hij slechts in het kort had weer te geven hetgeen hij voor meer dan 15 jaren onder toezicht van deskundigen bewerkte, gelukte het hem *de détails* iets meer overeenkomstig de bronnen weer te geven dan elders. Hier had hij althans éénmaal de moeite moeten nemen van de aangehaalde Arabische bronnen ook wezenlijk *te lezen*; het resultaat is, dat hij in die *détails* niet meer, *maar ook niet minder* fouten begaat dan vóór 15 jaren. Zijne algemeene beschouwingen, gegrond op eene principieel verkeerde opvatting van
756 het „Moh. Recht”, vervalschten zijne methode. Van de historie, die alleen dit alles in zijn samenhang doet begrijpen, weet hij niet: van de practische toepassing der wetten, die uit haren aard en krachtens haren oorsprong slechts als idealen der school beteekenis hebben, heeft hij niet gehoord, ofschoon de uitvoeriger werken der wetgeleerden zelve ons dienaangaande inlichten²⁾. Soms had deze onkunde zelfs op zijne classificatie en uiteenzetting van *détails* verkeerden invloed, daar zij hem ertoe verleide om wetten, aan welker tot stand komen geene logica part of deel had, naar zijne Europeesch-juridische logica af te ronden en te „verbeteren”. Maar van een juist inzicht in het geheel en in de beteekenis van dit

1) Men zie mijne brochure: „*De beteekenis van den Islam voor zijne belijders in Oost-Indië*”, bladz. 22, 25vv. (Deel IV).

2) Éene zaak wil ik nog aanstippen, die zeer karakteristiek is voor den handel naar de Mohammedaansche leer, en waarvan van den Berg noch in zijne dissertatie noch elders gewag maakt. De misleiding van den koper door den verkooper omtrent den aard eener bepaalde verkochte zaak, welke de verkooper had kunnen onderzoeken, geldt den geleerden niet als verboden. Ontdekt de koper zijne dwaling, heeft hij bijv. op de verzekering van den verkooper vertrouwend, *glas voor edelgesteente* gekocht, zoo heeft hij geen recht vernietiging van den koop te eischen „*daar hij tel f tekort gekomen is door geen onderzoek in te stellen*”. Hier geldt dus geen *chijar al-'aib* (keuze wegens verborgen gebreken (Badjoeri I: 593, 643, 660). Zulke misleiding heet *ghabn* (غبن); slechts wanneer een onderzoek niet wel mogelijk is, wordt goede trouw in zulke zaken geëischt. Misleiding in zulke gevallen heet bij de juristen steeds: *ongoorloofde afzetterij* (الغبن الفاحش). De waarheid: „*elk is een dief in zijne nering*” is dus in de moslimsche Wet wel tot haar recht gekomen!

stukje Fiqh voor den Islam of voor diens belijders kon natuurlijk niets komen.

Wij hebben thans, geloof ik, het recht, onze opmerkingen aangaande het vervolg, dat altijd dezelfde gebreken maar zelden dezelfde deugden als dit hoofdstuk vertoont, aanmerkelijk te bekorten.

„Over andere overeenkomsten" dan de *hai* en dezelfde verwanten wordt *bh.* 101 vv. gehandeld. Het daar besproken *pand* noemen de Moh. geleerden *rahn djólt*¹⁾ (جعلى) in onderscheiding van het *pand krachtens de Wet* (شرعى); b. v. iemands geheele nalatenschap wordt in laatst vermeld en *zin* *pand* genoemd voor zijne schulden. Ook valt op te merken, dat men geen *pand* mag geven voor eene bepaalde geleende zaak (عين), bijv. voor een geleend boek. Toch gebeurt dit laatste dikwijls en de uitvlucht, die de rechtsgeleerden voor zulke gevallen aan de hand doen, is alweder, dat men het met een anderen naam noeme, of althans bedenke, dat zulk een *pand* een *rahn* is in zijne taalkundige beteek (العرقى), iet in den wettelijken *zin* (شرعى).

Bh. 104, *noot* 1 meent van den Berg dat de naam *hawûlat*, dien de Arabieren in Indië aan gewone wissels geven, elders niet in gebruik is omdat hij dien in Boethor's Dictionnaire niet vond. In Hartmann's Arabischen „Sprachführer" en elders kan hij zich overtuigen, dat het woord ook elders in dien *zin* gebruikt wordt.

757 *Blz.* 105. De *borg* heet niet *kafil*, maar: *kafiel* (كفيل); de persoon, voor wie men *borg* is, heet *mak foei* of *makfoei bihi* of *bibadatnhi* of *binafsihi*, ten onrechte wordt de tweede dezer benamingen dooi van den Berg speciaal op de „verplichting" toegepast²⁾. Dat men „zelfs buiten iemands weten of toestemming" *borg* voor hem zou kunnen blijven, weerspreken de Sjafi'ieten uitdrukkelijk³⁾. Het behoorde of niet vermeld of ook verklaard te zijn waarom „een borgtocht, die de persoon van den schuldenaar betreft" ongeoorloofd is „ten aanzien van menschen, die een misdrijf hebben begaan, waarop eene bepaalde straf staat, welke niet door do beleedigde partij kan worden kwijtgescholden". Niemand, die dit leest (zeker ook de schrijver zelf niet) zal denken, dat dit berust op het humane beginsel van het Moh. strafrecht, dat iedereen *verplicht* is zijnen broeder te bewaren voor het ondergaan van door hem verdiende straffen, als ten minste geene belangen van anderen erbij betrokken zijn⁴⁾. • Voor de

1) Badjoeri I: 613 e. a. p.

2) Dit geldt alleen den term *madhmoen bihi*, hetwelk in den aard der zaak ligt.

3) Bādjoeri I: 648.

4) Badjoeri I: 649 وكذلك [يعنى يصح الكفالة] ببدن من عليه حق

zekerheid, dat hij die straf zal ondergaan, mag men dáárom geen borg blijven. Voor „maatschap of vennootschap" acht men de Arab. vormen *sjarikat* en *sjarkat* beter dan de eenige, door van den Berg opgenomene: *sjirkat*.

Bh. 106. „volgens Sjafi'i moet de inleg van elk (vennoot) bestaan in gemunt geld of andere vervangbare zaken". Deze bijzonderheid moest óf verzwegen óf erbij gevoegd zijn, dat niet slechts de practijk zich aan die beperking niet heeft gestoord, maar dat zelfs Sjafi'itische wetgeleerden middelen*) aan de hand doen om aan de letter der Wet getrouw, toch vennootschap aan te gaan, met *niet-vervangbare* zaken als inleg. Deze laatstgenoemde soort van zaken, welke van den Berg (bh. 111 en elders) met den naam *qīvu'* aanduidt, heet bij degeleerden

der verschillende scholen gewoonlijk *motaqawurim* (متقوم)¹⁾. Beter dan *wikūlat* is voor: „lastgeving" de vorm: *wakdlat**); de „enkele weinige daden", die men niet aan een ander kan opdragen, zijn *de godsdienstige verrichtingen, die men alleen met zijn lichaam verricht*⁴⁾.

758 Daar van den Berg in dit gedeelte van zijn werk („over de contracten" handelende) de Arabische termen voor de zoogenaamde • „zuilen" van een contract pleegt aan te geven, behoorde hier voor het „iets", dat de gemachtigde moet verrichten ook de benaming: *mouakkal fihī* te zijn vermeld.

Wij laten thans een aantal fouten in détails en zulke, die van gebrek aan inzicht in het geheel getuigen, zoowel in dit als in het volgende hoofdstuk („over zaken en zakelijke rechten") rusten, om slechts over de met het oog op O. Indië meest belangrijke „*icaqfs*" in den „vierden titel" van laatstgemeld hoofdstuk (blz. 126 vv.) een en ander aan te teekenen, daar dit onderwerp buitengewoon slordig is behandeld. Terwijl van den Berg bij die rechtshandelingen, welke hij in zijne academisch proefschrift behandeld had, gewoonlijk de Arabische termen voor de onmisbare bestanddeelen der handeling vermeldde, noemt hij die bij den waqf deels niet, deels onvolledig. Wij vernemen bijv. niet, dat *waqf* eigenlijk de *rechtshandeling* be-

الله مالى بخلاف من عليه عقوبة لله لانا مأمورون بسترها والسعي في إسقاطها ما أمكن. Wij komen later hierop terug.

1) Zulke „middelen", die, gelijk vrij boven, bladz. 752 reeds opmerkten, door Moh. wetgeleerden met een gerust geweten gezocht en aanbevolen kunnen worden, noemt men technisch *hlla*. meerv. *hijjal*, eigenl.: *listen* Badjoeri 1:652 beschrijft eene der voor de bedoelde soort van vennootschap te gebruiken *hila's*.

2) Badjoeri I: 644, 652; Sjarh al-Wiqaja, pag. 277 e. a. p.

3) Badjoeri I: 655.

4) Badjoeri 1: 657—658. De hadj is hieronder niet begrepen, daar behalve het lichaam ook de beurs van den geloovige daarbij in aanmerking komt.

teekent en slechts overdrachtelijk voor het voorwerp dier handeling gebruikt wordt, welk voorwerp eigenlijk *mawqoef*¹⁾ heet; evenmin dat de „persoon of instelling, ten wier behoeve de waqf is gemaakt" *mawqoef 'alaihi* wordt genoemd en dat nevens *waqf* onder meer ook de termen *habs* en *tasbiel* zeer gebruikelijk zijn¹⁾.

„De eigendom (milk) der zaak wordt dan geacht bij Allah te zijn" (*bh.* 126); dat is slechts ééne van drie over deze quaestio gangbare meningen; zij wordt door de „beide leerlingen" van Aboe Hanīfa en door sommige Sjafi'ieten voorgestaan, door Aboe Hanīfa zelf en andere Sjafi'ieten weersproken³⁾. Aboe Hanīfa en sommige Sjafi'ieten redeneeren aldus: Allah is in laatster instantie eigenaar van de waqf's zooals hij dit van de geheele schepping is, maar *niet anders*. Al hetgeen met het tot waqf gemaakte goed geschiedt, heeft echter zijn oorsprong in de wilsverklaring van den *waqf-maker*, die dus een door zijn eigen vrijen wil beperkt eigendomsrecht blijft uitoefenen. Anderen letten vooral op de voordeelen des eigendoras, die, zij het ook door de Wet beperkt, aan den *mawqoef 'alaihi*, don begunstigde ten goede komen; zij beschouwen om die reden dezen (hetzij een persoon of eene corporatie) als eigenaar. Zij meenen voor die op-
vatting steun te vinden in de bepaling van den Sjafi'tischen fiqli, dat men geen waqf ten bate van zichzelf mag maken; immers de
759 grond, dien de geleerden voor dit verbod aanvoeren is juist, dat „*eigendomsoverdracht* van iemand aan *zichzelf* cene schepping is van iets dat reeds bestaat, dus iets onmogelijks", waarbij zij stilzwijgende onderstellen, dat waqf overdracht is van *eigendom*. Ook bevestigt hen daarin die andere bepaling, dat men *tm* behoeve van een slaaf geen waqf kan maken „omdat een onvrije *geen eigendom* kan hebben". Daar echter beide beschouwingen moeielijkheden medebrengen, welke den aandachtigen lezer van zelf zullen opvallen, geven do andere bovengenoemde autoriteiten aan de vrij vage uitspraak: „Allah is eigenaar", welke eigenlijk niet veel anders dan eene negatie in zich sluit en de zaak in het midden laat, de voorkeur.

„Elke gespecificeerde zaak" kan men waqf maken (*blz.* 126). Ja, mits zij door den mensch tot geoorloofde doeleinden gebruikt kan worden. Duidelijker dan de omschrijving: „welk» niet door het ge-

1) Wel geeft van' den Berg dezen term, *blz.* 86 en in het Register in eene andere, veel minder belangrijke en zeer weinig technische beteekenis.

2) Ook de term *tahriem* komt voor.

3) Zie hierover Sjarh al-Wiqāja, pag. 259, waar A. Hanīfa's meeuig aldus wordt weergegeven: *الوقف هو حبس العين على ملك الوائف*; vooral ook de uitvoerige bespreking der strijdvrage bij Badjoeri I I : 70 — 71 en in Sijrāzi's Tanbieh, ed Juynboll, pag. 161.

bntik te niet gaat¹⁾ of aanzienlijk in waarde vermindert" is de verklaring, die Moh. geleerden hiervan geven: „welke voorwerp zou kunnen zijn van een huurcontract.”

Onjuist is de mededeeling, dat volgens Sġāfi'ī „deze rechtshandeling voldongen wordt door de wilsverklaring van hem, die tot waqf maakt" (bh. 127). Bij BadjocrT') had van den Berg uitvoerig en in zijne e eigen f Mitihadj-uitgave²⁾ kort, maar duidelijk het tegendeel kunnen lezen. Waar eene bepaalde persoon als *mawqoef 'alaiki* is aangeduid, wordt de aanname zijnerzijds als eene voorwaarde der geldigheid van den waqf genoemd; is de waqf ten bate eener categorie van personen (bijv. de armen, de geloovigen), dan is de aanname onmogelijk en dus onnoodig. „Volgens Aboe Hanīfat is echter daartoe eene feitelijke in-bezit-name door den begunstigde noodig, ofschoon velen zijner leerlingen de tegenovergestelde meening aankleven" (bh. 127). Aboe Hanīfat heeft zich dienaangaande in het geheel niet uitgelaten en *koť* dit, wegens zijne opvatting van den *waqf ate* blijvend eigendom van den *iraqf-makrr* niet doen. Hij houdt zóó consequent aan die opvatting vast, dat een waqf volgens hem ook altijd herroepen kan worden; m. a. w. zoolang de waqf-maker leeft, kan zijn eigendom volgens Aboe Hanīfat 'geen eigenlijk waqf zijn³⁾. Op de vraag, of iemands eigendom na zijn dood onvervreemdbaar waqf kan
760 worden, deelen de leerlingen van Aboe Hanīfat op zijn gezag beide mogelijke antwoorden mede: liet spreekt van zelf dat, in geval van negatie, volgens Aboe Hanīfat in het geheel geen waqf bestaan mag, eene conclusie, die do Hanafitische geleerden dan ook uitdrukkelijk formuleeren⁴⁾. Van zijne beide cahibs (met het hoogste gezag bekleede leerlingen) oordeelt Aboe Joesof de eenzijdige wilsverklaring voldoende. Mohammed daarentegen acht de aanname in dezelfde

1) „Te niet gaat" is ook niet juist; immers goud en zilver mag Dien geen waqf maken, omdat men daarvan slechts als ruilmiddel gebruik maken kan; maar als men goud en zilver uitgeeft, gaan ze toch niet te niet?

2) Bādjoen I I : 70, 73, 75; Miuhādġ I I : 184 — 185.

3) Sommigen kennen aan A. H. de meening toe, dat het *geschenk* (gelijk bij den waqf noemde) eerst geldig werd, wanneer (niet „de begunstigde", maar) *de Overheid* zich dienaangaande had uitgesproken. Maar, zooals men beneden zien zal, hechte men in de Hanaf. school zelve aan A. Han.*s meening over deze vragen weinig of geen gewicht.

4) De gegevens omtrent de in de Hanafitische school gangbare opiniën in dezen vindt men glashelder uiteengezet Sjarh al-Wiqāġā, pag. 259vv., Hidāġa I I : 448vv. Sommigen van A. Han.'s leerlingen keuren in scherpe bewoordingen de opvatting des imātns af en zeggen bijv. انقطع خاطره فلم يتمكن من تفریع مسائل اليرف (Hidāġa I I : 449). Vergel. ook Sja'iañi, Mizañ I I : 124.

omstandigheden vereischt als de Sjafi'ieten. Niet slechts Sjftfi'T (aldus van den Berg) maar ook gezaghebbende Hanafieten (bijv. Mohammed) nemen geen onderscheid tusschen roerende en onroerende goederen als voorwerpen van waqfmaking aan. Zouden zulke staaltjes voldoende zijn om van den Berg te overtuigen, dat hij door mij zonder eenig argument „*gebrek aan rechtskunde*” te verwijten aan een met vuur spelend kind gelijk werd?

Ook de overige bepalingen zijn deels onjuist, altijd onvolledig medegedeeld. Bh. 127 somt van den Berg de voorwaarden op, waaraan „de met een waqf begunstigde moet voldoen”. Hij had behooren te zeggen, dat de eerste persoon of categorie, aan welke een bepaald waqf ten goede komt, *moet bestaan* op het oogenblik der making; terwijl verder den waqf-maker wel de grootste vrijheid is gelaten in de bepaling eener reeks van personen of categorieën, die elkander in het genot zullen opvolgen, maar dat vele autoriteiten als voorwaarde stellen, dat die *reeks xonder einde* of, zooals zij het uitdrukken: „niet afgesneden” zij. De geleerden, die in het vaststellen eener *eindige* reeks (bijv. A. of B. en diens nakomelingen) geen bezwaar zien tegen de geldigheid van den waqf, leeren verder dat, wanneer de wenschen des waqf-makers zijn vervuld, het waqf tot zijne naaste bloedverwanten (onverschillig in de mannelijke of de vrouwelijke lijn) terugkeert¹).

Ofschoon van den Berg's woorden tot eene andere opvatting de-zaak aanleiding geven, is eene waqfmaking, die eerst met den dood des makers in werking treedt, geldig²); ook leveren andere tijdsbepalingen, waar het waqfs voor specifiek *vrome* doeleinden betreft (bijv. eene moskee en dgg.), geen bezwaar op. Het waqf, dat na iemands dood in werking treedt, mag zich, overeenkomstig de leer van het testament, slechts tot $\frac{1}{3}$ Vs ^{van} zijn vermogen uitstrekken³).

76i Door Mohammedanen met beperkte middelen worden zeer vaak Qorans en studieboeken ten behoeve van moskeeën en inrichtingen van onderwijs waqf gemaakt; zij geven dan gewoonlijk hiervan getuigenis door eene inscriptie in het boek zelf. Daarbij verzuimen zij maar al te dikwijls, gelijk Badjoeri⁴) opmerkt, den juisten vorm in acht te nemen. Vergetende, dat de Wet nauwkeurige opgave deibestemming van den waqf eischt, schrijven zij meestal eenvoudig:

1) Bādjoeri II : 73-74.

2) In de vorige uitgave had van den Berg dit laten doorschemeren in de woorden, dat „mèn zich het genot der zaak gedurende zijn leven mag voorbehouden”; tot do „verbeteringen” van den derden druk behoort de schrapping van deze juiste opgave.

3) Bādjoeri II: 70,75.

4) TI: 70.

„Ik, A. B. maak dezen Qoran of dit boek tot waqf om Allahs wil" met bijvoegingen als: „ik stel N. N. tot bestuurder aan" of verwenschingen tegen ieder, die het boek vervreemden zal Strikt genomen zijn zulke waqfs ongeldig. Ik vermeld dit te liever, omdat mij meer dan één te Atjeh buitgemaakt boek onder de oogen kwam (thans in de Leidsche boekerij bewaard), dat met zulk eene, volgens den Fiqh onvoldoende, inscriptie prijkte.

„De bepalingen van een waqf-maker gelden als eene Wet van God"¹⁾, in zóó sterke bewoordingen drukken de geloovigen hunnen eerbied voor deze instelling uit. Ook hier heeft de school wel het ideaal bewaard, maar niet vermocht het tot werkelijkheid te maken. Bitter klagen de faqiehs over de „slechte qadhi's", die sommige dubbelzinnige bepalingen gebruiken om „de meeste waqfs der geloovigen te verijdelen en die handelen, zooals (iedereen weet, dat) zij handelen"²⁾. Ook uit de Europeesche litteratuur is het bekend genoeg, aan welk wanbeheer de waqfs bijv. in Egypte en Turkije onderworpen zijn. De leer van den Fiqh is echter door de verrotting der administratie niet besmet. Alles, bestemming en beheer van de waqf-zaak, moet naar den wil des waqf-makers plaats hebben. De eenige voorwaarde, die men hem stelt, is dat zijne bepalingen niet in strijd zijn met de Wet, *niets ongeoorloofds* behelzen; zoo zou men bijv. geene wapenen ten behoeve van straatroovers, geene huizen ten behoeve van anderen dan Mohammedaanschen eeredienst waqf mogen maken. Van den Berg's uitspraak (bh. 128): „Dit doel mag echter niet alleen niet ongeoorloofd zijn, maar moet bovendien eene aan Allah welgevallige strekking hebben" wordt door de Moh. autoriteiten ondubbelzinnig weersproken. Het waqf-maken is, zeggen zij. op eene Gode welgevallige daad*). Het doel mag niet

⁷³² verhoden (محظور, حرام) zijn; maar eeue religieuze daad (قربة) blijft He waqf „ook al blijkt uit deszelfs bestemming geenszins het streven naar zulk een daad, bijv. al maakt men iets waqf ten bate van rijken". Sterker nog: zelfs een kaf ir kan een volgens den Fiqh geldigen waqf maken, zelfs ten bate eener moskee en zelfs al ontbreekt hem hot geloof, dat dit eene godsdienstige daad is*).

1) شرط الواقف كنص الشارع Bādjoeri II: 76.

2) وقد شاهدنا في الاستبدال من الفساد ما لا يعد ولا يحصى فان ظلمة القضاة جعلوه حيلة الى ابطال اكثر اوقاف المسلمين وفعلوا ظلمة القضاة جعلوه حيلة الى ابطال اكثر اوقاف المسلمين وفعلوا ما فعلوا Sjarh al-Wiqāja, pag. 260.

3) Men zie Bādjoeri II: 69—70, 74 e. a. p.

4) Bādjoeri II: 71.

I) Je Moh. geleerden halen steeds gaarne bij de behandeling eener instelling van den Islam de Qoranplaatsen en overleveringen aan, waarop die berust of heet te berusten. Al zijn zij ook volkomen verantwoord met een beroep op den „Consensus" der geloovigen¹⁾, liefst bewijzen zij toch (of maken zichzelve wijs), dat Allah of zijn gezant ook op onmiddellijke wijze hunnen wil aangaande zulk een onderwerp te kennen hebben gegeven. Van den Berg, die bij sommige instellingen (met name het bai'-contract) Qoranplaatsen mededeelt, die daarmee in weinig of geen verband staan, verzuimt hier naar Qor. 111:86 te verwijzen, dat met eenige overleveringen, die men naar aanleiding van die openbaring verhaald vindt, als grondslag van de waqf-instelling dient.

Bh. 129 vv. bespreekt van den Berg het *erfrecht*. Daar hij eene (zij het ook geheel mislukte) poging doet om dit hoofdstuk van den Fiqh historisch te verklaren, had hij in *noot* 1 te minste ook naar Qor. IV: 37, VIII: 73, II: 176 en XXXIII: 6 moeten verwijzen. Maar het zou er weinig toe doen, daar de geschiedkundige gegevens niet uit de bronnen geput, maar uit des schrijvers duim gezogen zijn. Dat bij „de heidensche Arabieren" *niet* „alleen de mannelijke bloedverwanten" erfdén, had van den Berg reeds kortelijk in mijn opstel in de Bijdr. v. h. Instituut²⁾ aangetoond kunnen zien; de onjuistheid der voorstelling van het Oud-arabische familierecht, waarop zijne beschouwing berust, vindt hij nu uitvoeriger in de voortreffelijke studie van G. A. WILKEN over dit onderwerp bewezen³⁾. Andere opstellen van dezen schrijver kunnen van den Berg leeren, dat het agnaten-erfrecht niet bij „de Semieten en de Romeinen", maar bij de meeste volken *in een zeker stadium van ontwikkeling der maat'* 763 *schappij* geldt. Van den Berg heeft zeker in Mohammeds hart gelezen dat hij „het onbillijk vond ... dat zelfs, bij gebreke van dien, de nalatenschap als onbeheerd aan den stam of *den staat* (sic)⁴⁾ moest vervallen!"

1) Bādjoe'ri laat dit beroep op den Consensus (*Idjma'*¹⁾) nooit weg, al heeft hij ondubbelzinnige openbaringen of overleveringen te zijner beschikking; hij toont daardoor zich volkomen bewust te zijn van de waarheid, dat men ook den inhoud en de strekking dier gewijde geschriften slechts door middel van eene onfeilbare macht kan leeren kennen. Zijne inleidingen tot de behandeling eener instelling bevatten dan ook steeds deze woorden: **والاصل فيه قبل الاجماع**, en dan Qorān-plaatsen en traditiëD, als hij die vinden kan. En van den Berg meent na 15 jarige studie (?) den Islam te kunnen begrijpen en tevens den *Idjma* waarop hij berust, te mogen ignoreeren!

2) Boven, blz. 31 vgg.

3) In de Januari-aflevering dezes jaars van den Indischen Gids.

4) Welken „staat" zou Mohammed hierbij wel op het oog gehad hebben? Ken, die

Ook de andere inleidende opmerkingen zijn slechts als getuigenissen van onwetendheid merkwaardig. Bijv. blz. 130 noemt de Schr. het onbillijk „dat zij (eene dochter) recht zou hebben op dezelfde fractie ($\frac{1}{2}$), wanneer iemand b. v. eene dochter en zes zoons nalaat"; eene opvatting, die nooit in eenig deel der Moh. wereld gehuldigd, noch door Moh. zelf bedoeld is¹).

Het erfrecht noemt van den Berg „het *ingewikkeldste* deel van het Moh. „recht" (blz. 129), hij spreekt van „berekeningen" (blz. 131), die „*duizelingwekkend* worden van *verwardheid*" en in wier uitkomsten „*onmogelijke* breuken" voorkomen. Ons blijkt hieruit alleen, dat de Schr. zeer onderhevig is aan duizelingen en zeer weinig tehuis in het erfrecht, welks voorschriften hij natuurlijk slechts uit een fiqh-boek had na te schrijven. Had hij zich tot dit laatste slechts bepaald en de methode der Moh. geleerden, zonder daarop zijne duizelingwekkende critiek te oefenen, nagevolgd! Maar hij heeft de enkele bepalingen als een spel kaarten dooreengeschied en zoo den leerling het overzicht bemoeielijkt. Men kan toch wel begrijpen, dat de leerwijze der Mohammedanen, gedurende tal van eeuwen gevolgd om duizenden met het erfrecht bekend te maken, wier hoofden dikwijls niet sterker zijn dan dat des schrijvers, *practische* voordeden zal opleveren, die iemand eerst na zorgvuldige studio door betere zou kunnen vervangen. Als men dan van die methode afwijkt, moet deze vrijheid ten minste door resultaten* gerechtvaardigd zijn, die den leerling de zaak duidelijker maken en waarbij niet de schrijver zelf al dadelijk duizelig wordt. Inderdaad kan men opmerken, dat *geen leerling* uit de verwarde, onsamenhangende en den grondslag van een juist inzicht ontberende gegevens van van den Borg wijs wordt; terwijl ieder leerling, die naar de methode van Ibn Qasiin of diens commentator Ba-djoeri het erfrecht leert, zich spoedig redelijk daarin tehuis gevoelt. Het is dan ook een onbegonnen werk des schrijvers zelf-geraakaan warwinkel in orde te brengen; ik deel slechts zooveel mede als noodig is om mijne onbepaalde afkeuring van dit hoofdstuk te rechtvaardigen.

Dat van den Berg van *het geheel* niets begrijpt, blijkt uit zijne 764 uitspraken (bh. 132) dat „in de meeste gevallen, volgens de wet,

nog geboren moest worden? Of die staat, waarvan van den Berg naar onbekende bronnen mededeelt (blz. 1), dat „de *Scmittische volken*" zich dien „nooit anders hebben kunnen •oorstellen dan als eene theocratie"? Men denke bijv. aan de voormohammedaansche Arabieren!

1) Integendeel: Qor. IV: 12 verkondigt niet slechts een met die opvatting strijdig „beginsel", maar lost het door van den Borg gestelde geval uitdrukkelijk aldus op: waai kinderen hunne ouders beërven krijgt elk zoon de dubbele portie eener dochter!

meer portiën „kunnen worden gevorderd, dan er deelen in zijn geheel zijn" en (blz. 133) dat de „verwarring duizelingwekkend" wordt „door de samenkomst met andere erven, de zoogenaamde 'acabat". Immers juist die 'acabat maken de zaak *gewoonlijk* eenvoudig; juist zij maken, dat er in de *meest voorkomende* gevallen van vastgestelde, en later pondspondsgewijze te verminderen, Qoninische portiën geen sprake is of dat deze althans eene zeer ondergeschikte rol spelen en hoegenaamd geene moeielijkheid geven. Het feit, dat „Oosterlingen onroerende goederen, soms geslachten lang, pro indiviso bezitten" en de verdeeling hierdoor later ingewikkeld wordt, heeft natuurlijk niets met het Mohammedaasche erfrecht te maken. De gegevens omtrent „uitsluiting") zijn hoogst gebrekkig (blz. 132 en 133). Van den Berg schijnt niet bemerkt te hebben, dat zijne uitspraak, blz. 133 dat „de nederdalende linie de opgaande en deze weder de zijdlinie uitsluit" in strijd is met zijne vertaling van den *Minfiadj* II: 228—329: „Ie *fik du fik* et Ie frère eonsanguin Ie sent (-^sont exclus) en outre par Ie fière germain". Deze vertaling is echter weer geheel verkeerd²⁾ en het eerstbedoelde gegeven tamelijk goed nageschreven. *Tamelijk* goed; immers do uitzondering, dat de grootvader de broeders *niet* uitsluit, wordt door van den Berg eerst later op eene verkeerde plaats en onjuist besebeven (>/; 130, sub 5°), terwijl de eigenaardige leer, dat de grootvader eene volle zuster tot 'aëabat kan maken, geheel ontbreekt.

Hiermee hangt verder samen dat hij de *akdurijjat* {hlx. i:5) verkeerd beschrijft. Immers „de *regelmatige verdeeling*" zou volgens *Sjafi'i* niet zijn „in reden van $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$ ". — maar, gelijk van den Berg zoowel uit zijn *Minhādij*³⁾, als uit *Bādjoeri*⁴⁾ had kunnen leeren: $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$ en resp. $\frac{1}{3}$ en $\frac{1}{3}$ van de rest.

1) B^adjb {blz. 132, noot 2) beteekent niet alleen uitsluiting, maar oA verwijzing naar een minder aandeel. Zoo wordt b. v. de moeder van den overledene (die anders Vs ontvangt) door deszelfs kinderen of zoonskinderen naar het $\frac{1}{6}$ verwezen (محجوبة).

2) Er staat namelijk: *والأخ لأبوين يحجبهما الأب والأبن وابن الابن* *والأب يحجبهما هوالأخ لأبوين* *والأب* Ten onrechte heeft van den Berg achter *الأب* een punt gedacht, dat achter *ابن الابن* thuis behoort.

3) *Minhādij* II: 242: „En de grootvader, die met zusters .samenkomt, is ton haren opzichte *als een broeder* (dat is dus het *regelmatige*), xoodat haar *geene fardhportie* wordt toegekend *als %ij met hem sa?nenkomen, behalve in de akdarijat enz*".

4) II: 128: (Zij krijgen hare Qoranisohe portie) „behalve wanneer een man haar tot 'acabats maakt; deze kracht heeft nl. haar broeder en evenxoo haar grootvader; dexe treedt in de plaats van een broeder en maakt haar dus tol "aSabats.

Ook de andere „merkwaardige gevallen" (men noemt ze: **المسائل الملقبة**) worden niet juist beschreven en in het geheel niet ver-
 765 klaard. N°. 2 heeft ook de namen van **الصَّحْبِيَّة** en **الْيَمِّيَّة**); zij werd aldus geregeld omdat de toepassing van het gewone erfrecht de onbillijkheid zoude meebrengen, dat kinderen van dezelfde moeder als de overledene wél zouden erven, kinderen van dezelfde moeder en denzelfden vader daarentegen uitgesloten zouden zijn. Evenzeer komt de akdarijjaat te gemoet aan de (naar de gangbare verklaring der Qorânplaats omtrent den vader, die men ook op den grootvader toepast) onbillijke uitkomst, dat de grootvader minder dan $\frac{1}{6}$ zou bekomen. Wij zouden meer en zelfs veel beroemder gevallen kunnen noemen dan de 5 bij van den Berg vermelde²); wij zouden, gelijk wij het kortelijk voor de eerste 2 deden, ook voor de andere, op goede autoriteit, verstandiger verklaringen kunnen geven dan van den Berg's onnoozele fraze (W;. 133): „En alsof door dit alles de zaak nog niet verward genoeg gemaakt was, hebben de rechtsgeleerden bovendien eenigv onregelmatige gevallen uitgedacht"!! Maar wij laten dit na, daar eene andere plaats verkieselijker is om de regch van het Moh. erfrecht uiteen te zetten, en de verwardheid van van den Berg's dusgenaamd overzicht meer dan voldoende is aangetoond. Verscheidene belangrijke kunsttermen ontbreken ook hier. Ik noem slechts **قَرَابَة** = bloedverwantschap, als eene der voor- naamste „oorzaken van erfenis" genoemd³); **جَهَة** — link (terwijl de term voor *graad* toevallig wól voorkomt); onjuist zijn de benamingen

1) Die namen draagt het geval, omdat de aldus benadeelde coüe broeders, vóórdat Omar de onbillijkheid uit den weg geruimd had, tot den Chalief zeiden: **هَبَّ ابَانَا** „عجرا ملقى في اليم", om aldus hunne ergernis lucht te geven over het feit, dat de anders zoo belangrijke verwantschap door den vader hun hier een beletsel werd «in te erven (Badjoon I I : 123).

2) Ibn Challikan I I I : 175 citeert eene verhandeling over het erfrecht, waarin 14 „merkwaardige gevallen" (**مسائل ملقبة**) voorkwamen. Veel belangrijker dan de gansch niet merkwaardige dīnarijjaat (van den Berg n° 4) zijn bijv. de beide „schitterende", „zeldxame" of „door 'Omar opgeloste" questiōn (**الغراوان**, **العمرتين**), waarvoor ik korthedshalve naar Badjoeri I I : 126 verwijs.

3) Ook de termen **رَبِّيَّة** ~ slavernij e **حُرِّيَّة** vrijheid, die in den fiqh veel voorkomen en hier respT als verhinderend en als voorwaarde voor iemands optreden als erfgenaam gelden, zoekt men in het handboek vergeefs. Blz. 133, noot 4 „in safal" in pi. v. *safala* enz.

(bh. 134): „'acabat bi nafsih, bi ghairih en ma'a ghairih"; lees: *bi-aufodhim* (of bilnafsi), *bihairihinna* (of biighairi), *maa ghairihinna* (of ma'a'lghairi). Onjuist is ook de herhaaldelijk voorkomende vorm „dzoe'l-arham", lees *dawoel-arhüm* enz. Bk. 131 iwoi 1 heet ten onrechte Qor. 11:241 „ingetrokken bij Qor. IV: 14." Het is bij 766 Qor. I I : 234 ingetrokken, zooals o. a. Baidhāwī uitvoerig mededeelt. Er is daar van *geen erfrecht*, maar van te verstrekken onderhoud in den weduwrouwtijd sprake. Deze 'iddat nu, welke eerst een jaar lang duren moest, werd later op 4 maanden en 10 dagen bepaald. De term *takmilat* (تكملة), die in den vorigen druk *verkeerd verklaard* werd in den tekst (6/., 119), *verkeerd gespeld* in het Register en waarvoor naar eene *verkeerde bladxijsde* (107) werd verwezen, is nu zonder eenige reden geheel weggelaten. Of liever, de reden ligt voor de hand: van den Berg heeft zijne fouten ontdekt, maar ze niet weten te verbeteren. Het verveelt mij, dit cacographisch stuk verder te corrigeeren, ofschoon ook omtrent de leer van het testament genoeg op 'te merken zou zijn.

HET PERSONEN- EN FAMILIERECHT volgt, als *Derde deel*, op de „Rechtshandelingen." Wij zullen de beschikbare plaats vooral wijden aan eenige opmerkingen over het eerste hoofdstuk hiervan: *Hei huwelijk*. Immers terwijl elk ander deel van de „plichtenleer" (voor zoover die de verhouding der menschen onderling regelt) òf slechts voor zekere klassen (bijv. ambtenaren) van belang is òf buiten innigen samenhang met het godsdienstige leven blijft en dus door de meesten als indifferent wordt beschouwd, heeft het familierecht in het algemeen en het huwelijksrecht in het bijzonder op het individueele leven van ieder geloovige min of meer invloed. Niet, alsof men daarom nu hem, die met de fihbepaliugen in dezen gebrokkig of niet bekend is, een slecht moslim zou mogen noemen — voor waar*, dan zouden er weinige goede moslims zijn! —, maar algemeen acht men een huwelijk slechts dán geldig in de Mohammedaansche wereld, wanneer men de noodige waarborgen heeft, dat aan de eischeu der Wet is voldaan. Vandaar dan ook, dat, terwijl geen ander deel van het dusgenoemde „Recht" als maatstaf kan dienen om den invloed te bepalen, welken de Islam in een of ander land oefent, men het huwelijksrecht wél eenigermate als zoodanig kan gebruiken. Het is daarom treffend, dat juist het huwelijksrecht onder de O. Indische Mohammedanen zoomin slechter als beter wordt nageleefd dan in de meeste andere aan den Islam onderworpen landen. Gaarne zouden wij dan ook van den Berg de bespreking van bepalingen omtrent

contracten, welke weinige Mohammedanen kennen en die nagenoeg niemand naleeft¹⁾, geschonken hebben, als hij ons in plaats daarvan 707 eene vollediger behandeling van dit zoo gewichtige onderwerp had gegeven. Niet slechts deed hij dit laatste niet; maar hetgeen hij gaf, wemelt alweer van averechtsche voorstellingen en grove fouten.

Blz v. 143 lezen wij omtrent het huwelijk bij de oude Arabieren een dergelijk uit de lucht gegrepen verhaal als hetgeen Hij boven omtrent het erfrecht leerden kennen. Vroeger kwam ik reeds tegen de ongegronde meening op, als zoude de vrouw in het oude Arabië eene onzelfstandige positie bekleed hebben, als ware zij daar eenvoudig „het voorwerp eener overeenkomst", waarbij men „van haar vader of hare agnaten, het recht kocht om zijne aanstaande vrouw te gebruiken" (aldus van den Berg); thans is de onrijpheid dezer vrucht van sommiger verbeelding door Wilkens studie afdoende aangetoond. Maar waartoe stilgestaan bij de mededeelingen omtrent het leven der oude Arabieren van een schrijver, die keer op keer toont, na 15-jarige studie zelfs het eenvoudige Arabisch der fiqh-boeken nog niet te kennen? Wij spreken hier over den *fiqh* en kunnen dus als betrekkelijk onverschillig de vraag laten rusten of de Mohammedaansche juristen hunne *opvatting van het huwelijk als ren koopcontract* aan de oude Arabieren of van elders ontleend hebben. Belangrijker is het, te weten of zij deze opvatting werkelijk voordragen, of zij inderdaad, zooals van den Berg het noemt „nog steeds aan het begrip van koop vasthouden". Reeds boven merkten wij op, dat dit geenszins het geval is; wordt ook in een enkel formeel opzicht het huwelijkscontract wel met een *bai*¹⁾ *vergeleken* (niet gelijk gesteld), de vrouw zelve geldt, zij het ook slechts door bemiddeling van den wali, als *partij*. Omtrent het *voorwerp* van de overeenkomst hebben de geleerden voornamelijk twee meeningen: 1° dit is de *vrouw .eire*, d. w. z. zooals men er uitdrukkelijk bijvoegt: *sexueele omgang met haar*²⁾; 2^u het zijn de *beide ehtgenooten*, natuurlijk met dezelfde omschrijving. Daar men echter algemeen erkent, dat van beide zijden, zij het ook niet in gelijke mate, tegenover *rechten* als gevolg der overeenkomst ook *plichten* staan, acht men het genoemde verschil *bijkomstig*³⁾. Men

1) Reeds in ons eoi-ste gedeelte (blz. 382) wezu wij er op, dat iu de 11e eeuw Ghazali zelfs met *gelorige* rechtsgeleerden den spot dreef, omdat zij hun kostbaren tijd auu die imaginaire contracten besteedden.

2) Bādjoen 11: 150vv. wordt de vraag uitvoerig besproken; liet voorwerp heet:

الزوجة أي يضعها على الراجم وقيل المعتقد عليه كل من الزوجين

3) (C&UÜ ^jiL£li d. i. „het is dus slechts een woordenstrijd" heet het bij

ziet aan de formulering van het tweede geval, dat de moslims geen bezwaar zien in het te gelijker tijd voorwerp en partij zijn van 768 dezelfde persoon. Dat de vrouw inderdaad partij is, blijkt ten overvloede uit verschillende voorwaarden zoowel als gevolgen van het huwelijkscontract. Wel verre van de vrouw in het huwelijk als eigendom des mans te beschouwen, worden de juristen niet moede het te herhalen dat „*eigendomsrecht en huwelijk on vereen igbare zaken zijn*”; deze waarheid is zóó bekend, dat zij zelfs bij van den Berg (*bh.* 146)¹⁾ voorkomt, al vergeet de Schr. telkens de gevolgen van dezen regel.

De fysieke meerderheid des mans heeft wel in het Moh. recht evenzeer als, ja veel sterker dan in het onze zich op het gebied des huwelijks doen geiden; maar de vrouw kan toch op grond van zekere gebreken bij den man *nietigverklaring* van het contract *eischen* (van den Berg, blz. 147); zij kan, als de man zekere plichten niet nakomt, onder zekere controle *zelve de ontbinding* (فسخ) des huwelijks *voltrekken*²⁾. De huwelijksgift (mahr), door van den Berg ten onrechte als een koopprijs opgevat, komt niet den ouders of bloedverwanten der vrouw, maar haar zelve ten goede. Welke voorstelling de Arabieren in Mohammeds tijd met den mahr verbonden, weet van den Berg evenmin als hij van de meeningen „*der Semieten*” of „*der Oostersche volken*” in andere opzichten juist verslag geeft. Zeker heerschte dienaangaande meer dan óóne opvatting in Arabië; waarschijnlijk was de oorspronkelijke beteekenis der huwelijksgift (die gelijk van den Berg uit *Wilkens* studiën kan zien, volstrekt niet die van een *koopprijs* behoeft te zijn) al even weinig ten tijde des Profeets bekend als de oorsprong van zoo menig oud gebruik der Arabieren. De weinige gegevens, die de Qorancommentaren aangaande zulke zaken uit den „tijd der onwetendheid” geven, getuigen van even weinig belangstelling in de kennis van dien tijd en even groot gemis aan juist inzicht in andere maatschappelijke toestanden als de algemeen-ethnographische opmerkingen van van den Berg. Deze schrijver, die zich niet ontziet de Mohammedaan-

Bādjoeri, t. a. p. Hij acht dan ook van de twee meeningen: 1° het huwelijk is een contract met het doel om iets *wettelijk aangeoorloofd* te maken (عقد إباحة) en 2° om een eigendom te verkrijgen (عقد تملك), alleen de eerste juist. Maar zelfs voor hen, die de tweede meening aannemen, is niet de vrouw voorwerp van den eigendom, maar zeker genot. Vgl. ook Sjarh al-Wiqāja, pag. 116.

1) „Men kan namelijk niet te gelijk eigenaar en echtgenoot zijn.”

2) Deze belangrijke soort van echtscheiding, bij welker behandeling de theoretische opvatting der verhouding tusschen man en vrouw beter dan ergens elders in het licht treedt, wordt door van den Berg, blz. 155, geheel verkeerd behandeld.

sche juristen te verbeteren (?) en van verwardheid te beschuldigen, als hij hen niet verstaat, gelooft nu weer aan het gezag hunner gegevens over toestanden, die men alleen door zorgvuldige studie der *Oudarabische poe'ā* en (*Ier overlevering* kan leeren kennen, maar waarvoor de godgeleerden van den Islām eene te diepe verachting hebben, om zich erin te verdiepen. Uit die toestanden, welke ons eerst langzamerhand bekend worden, het Moh. recht te willen verklaren, dat is naar een donker vertrek gaan om goed te kunnen zien. Zonderen lucifer in dit donkere vertrek der Arabische
769) oudheid licht te willen maken, is een ijdel pogen; daarom doet van den Berg beter met daarbuiten te blijven. De (quaestie van den oorsprong daarlatend, hebben wij te constateeren, dat de mahr in het Moh. recht eene gave aan de vrouw is. Ja zelfs in de Qorān-plaats (IV: 28). waar naar de geloofwaardigste autoriteiten sprake is van de *motu*. terwijl anderen liet daar gezegde op de huwelijks-gift (*mahr*) toepassen, geldt de vrouw als partij, hetgeen zij van den man ontvangt (*mota* of *mahr*) als een tusscheu beiden overeengekomen loon: en dit alles spreekt van zelf, wordt ondersteld en niet als nieuwigheid ingevoerd.

Vele rechtsgeleerden beschouwden den *mahr* volstrekt niet als eene noodzakelijke voorwaarde voor een geldig huwelijk, doch als eene sonnat. Naar aanleiding hiervan zegt Badjoeri¹): „De *swhuwelijksgift* is *genie* :uil (d. i. geen onmisbaar bestanddeel) bij het huwelijks-contract gelijk de prijs dit hij het *bai*-contract is, :oodat de bepaling daarvan nood.akelijk .onde weien. Het doel toch van een huwelijkscontract is :eker genot en al hetgeen daarmee samenhangt; dit genot rereischt slechts de aanwe:igheid van de beide echtgenooten; de:e :ijn dus de :uilen (van het contract), en niet de huwelijksgift. Hij den *bai* daarentegen is het can weers:ijden geven cener :aak (*mó awadhat*) doel en dus het *aequica/dent* eene :uil van het contract?’

Men ziet ook al dadelijk aan de waarde¹) van den mahr, zooals die door sommige juristen wordt bepaald (de Sjaffiëten willen van geene bepaling van een maximum of minimum weten), dat het denkbeeld van een aequivalent voor de vrouiv of, zooals van den Berg het zoo keurig uitdrukt, voor het recht om haar te gebruiken geheel op den achtergrond treedt. Wel heeft men voor de definitie van den *mahr* gewoonlijk het woord *'iwadh* — aequivalent gebruikt; maar bij het antwoord, dat de juristen geven op de vraag: „voor welke zaak is de mahr een aequivalent?“, komt het weder onmiskenbaar

1) II: 199.

2) Deze gift mag bijv. hierin bestaan dat men aan zijne echtgenoot den Qoran leert of haar een anderen dergelijken dienst bewijst; Badjoeri II: 205—206.

uit, dat zij de vrouw niet als voorwerp, wel als partij van het contract beschouwen. Badjoeri¹⁾ bijv. geeft als grond, waarom juist *de man* een *aequivalent* moet geven voor het genot, dat toch ook der vrouw ten deel valt „dat de man bij den coïtus meer geniet dan de vrouw”; bovendien is hij bereid, als men die verklaring te gezocht vindt, om het geheele donkbeeld van *aequivalent* te laten varen en den mahr te dejinieeren als eene „gave van Allah”, welke Allah van den man aan de vrouw en niet omgekeerd laat geven, omdat de man gewoonlijk kostwinner is en over meer middelen beschikt²⁾.

770 Wel zeggen de faqiehs somtijds, onwetenschappelijk generaliseerend, dat in den Tijd der Onwetendheid de wali's den mahr voor zich behielden; zij vergeten daarbij, dat *uit de gewijde traditie* :*elvé* ons meer dan een huwelijksvorm bekend is, waarbij de wali's geenerlei bemoeienis hadden³⁾. Maar wannéér zij dit vermelden, geschiedt het natuurlijk met afkeuring en met do bewustheid, dat de Islam lijnrecht tegenover zulke beschouwingen staat. Terloops zij aangeekend, dat Badjoeri van die huwelijksgift ten bate der bloedverwanten o. a. zegt: „daarvan bestaan ook nu nog in sommige Mohamedaansche landen sporen”⁴⁾. Men weet, dat dit ook van den Oost-Indischen Archipel geldt.

Onze slotsom is deze: 1°. Vóór Mohammed verkeorde de Arabische maatschappij lang niet overal in hetzelfde stadium van ontwikkeling, ook niet ten aanzien van *het gexin* en de opvatting *des huwelijks*. Nog zijn ons, in weerwil van den geringen omvang der documenten aangaande dien tijd en de vervalschiug, waaraan zij blootgesteld waren, zeer uiteenlopende, op verschillende grondslagen berustende huwelijksvormen, ook uit Mohammeds omgeving, bekend.

2°. Tot deze verschillende vormen behoorde zeker ook een, waarbij eene huwelijksgift, met den naam *mahr* (als in den Islam) aangeduid, te pas kwam. Gelijk men weet, heerseht bij de ethnographen omtrent de oorspronkelijke beteekenis van dit algemeen aangetroffen gebruik verschil van meening; zeker is het, dat bij de volken, die de huwelijksgift in practijk brengen, in verschillende stadiën hunner ontwikkeling ook de beschouwing dier gift zich

1) 11:197.

2) Zulke zaken geldeu natuurlijk bij van don Berg, „toegerust met Euipeesohe rechtebegrippen” als hij is, voor bewijzen van „gebrek aan systemia” bij do Moh. wetgeleerden. Hem echter, die de grondslagen van de Moh. Wet kent, doen zij zich als natuurlijke gevolgen van den oorsprong dier Wet voor.

3) Korthedshalve zij hiervoor weder naar Wilken's boven aangehaalde studio verwezen.

4) Badjoeri 11: 197. Ook Minhadj 11: 381 vindt uien bepalingen, tegen dergelijke gewoonten gericht.

wijzigt (bijlegging van door het huwelijk ontstaan geschil, koopprijs, oud gebruik zonder gevoelde beteekenis). Hoe men zich dit in Arabië ten tijde van Mohammed dacht, weten wij niet; zelfs niet of de mahr niet reeds bij vele stammen een versteend gebruik mocht heeten.

3°. Mohammed heeft het huwelijksrecht volstrekt niet naar één vast beginsel geregeld; uit de twisten, na zijn dood over de dusgenaamde mot'a ontstaan en uit de geschiedenis dezer instelling blijkt zelfs, dat hij essentieele zaken geheel ongeregeld heeft gelaten en hoogst waarschijnlijk zeer verschillende huwelijksvormen naast elkander liet bestaan. Reeds spoedig na den dood des Profeets werd regeling van dezen grondslag der maatschappij een dringende eisch. Welke invloeden zich bij die regeling, bij die uitwerking van het
771 ~~de~~ en doodswijging van het andere gegeven beginsel het meest leden geiden, is ons in bijzonderheden niet bekend; ook niet bijv. of het uitsluitend *Arabische* denkbeelden omtrent den mahr waren, die aan de Mohammedaansche opvatting der huwelijksgift zekere richting gaven. Zeker was in de Oud-Arabische maatschappij de vrouw een vrij wat meer beteekenende factor, dan de harembewoonster der Mohammedaansche samenleving, en is de positie der vrouw in den Islam achteruitgegaan. Te merkwaardiger is het daarom, dat de instelling van den *mahr*, die zich zoo licht ertoe zou leenen om van de vrouw cene *aak* te maken, zich zóó heeft ontwikkeld dat hart' *persoon*, haar partij-zijn bij het contract steeds op den voorgrond treedt. Hun, die aan den mahr in den Islam zijn eigenaardigen vorm gaven, moet dus elk denkbeeld van koopprijs vreemd zijn geweest; daar in de ontwikkeling van den *Islam* zelve de gegevens ontbraken om zich van zulk eene beschouwing, had die bestaan, te emancipeeren; theorie en practijk van het Mohammedanisme hebben zich veeleer in omgekeerde richting bewogen.

Van de andere bewijzen voor de zelfstandige positie der vrouw in het huwelijkscontract en tegen de gelijkstelling van huwelijk en bai noem ik nog de vrije beschikking, die de vrouw gedurende het huwelijk over hare goederen bezit. Zij mag die wegschenken, verkoopen enz., terwijl de man verplicht is uit *zijne* middelen in hare voornaamste levensbehoeften overeenkomstig haren stand te voorzien¹).

1) Badjoeri II: 321 geeft als regel in dezen, dat de zaken, welke de man aan zijne vrouw in *eigendom* moet geven, zich naar *zijn* stand "regelen (dus bijv. levensmiddelen); daarentegen hetgeen hij haar ten grutte moet afstaan, overeenkomstig *haren stand* moet zijn (bijv. woning, slaven enz.). Dit alles wordt t. a. p. uitvoerig uitgewerkt.

Genoeg, dunkt mij, om den lezer eenig denkbeeld te geven van het huwelijk naar de Moh. Wet en . . . van van den Berg's studiën dienaangaande.

Te algemeen is weer de uitspraak (*bh*, 144) aangaande de onvoorwaardelijke afkeuring van het celibaat „in Mohammedaansche, of liever „in bijna alle Oostersche landen" en daardoor niet volledig de mededeeling van hetgeen „de rechtsgeleerden dan ook hebben aangenomen". Als iemand geene behoefte gevoelt aan het huwelijk, achten velen het afkeurenswaardig; als hij er door in armoede zou geraken, evenzeer, tenzij het voor de bewaring zijner kuischheid onvermijdelijk geacht wordt¹⁾. De door van den Berg (*bh*, 144, noot 1) genoemde Qorānplaatsen spreken dan ook van bevordering des huwelijks slechts in bijzondere gevallen; terwijl Qor. IV: 30 hem had kunnen leeren, dat reeds in het heilige Boek het afwachten van betere tijden den behoeftige wordt aangeprezen boven het sluiten van een huwelijk met eene slavin.

772] Nu op *bh*. 144 van het huwelijk van *kinderen* en *krankzinnigen* gewag wordt gemaakt, behoorde daarbij ook de bevoegdheid van *safieh's* d. i. verkwisters, om met goedkeuring hunner wali's te kunnen huwen, te zijn vermeld. Dezen en slaven, van welke laatsten van den Berg elders (*bh*. 158) *ten onrechte*⁹) zegt, dat hunne meesters hen tot een huwelijk kunnen dwingen, moeten daaraan hunne goedkeuring geven; kinderen en krankzinnigen niet.

Eenige andere onjuistheden voorbijgaande³⁾, wijs ik erop, dat do ambtenaar, die bij gebreke van natuurlijke 'aḩabāt, als wali eener vrouw optreedt om haar uit te huwelijken, door de Wetgeleerden niet met den naam van qādhi (van den Berg, *bh*. 144) maar van *ḩakim* wordt betiteld⁴⁾. Wat is een *ḩakim*? Bij van den Berg komt het woord tweemaal voor (zie het Register) in den zin van *scheidrecht*, eens met de bijvoeging, dat ook het Javaansch aan *kakim* dien zin hecht. Hij is dus geheel vergeten, dat hij in zijne „Mo-

1) Badjoeri II: 154. Ook Minhadj II: 312 leest men hetzelfde zelfs vrij uitvoerig!

2) Bādjoeri I I: 255, waar ook het overige hier besprokene behandeld wordt. leert uitdrukkelijk: **دَنْ السَّيِّدِ لَيْسَ لَهُ اجْبَارٌ عَبْدُهُ عَلَى النِّكَاحِ فَلَا**

يُزَوِّجُهُ إِلَّا بَعْدَ بَلْوَعِهِ وَرِضَا بِهِ d. i.: „Omdat het den heer *niet toekomt* zijnen slaaf tot een huwelijk te dwingen; hij mag hem niet uithuwelijken, tenzij hij vol wassen is en erin toestemt."

3) Het onjuiste 'adil i. p. v. 'adl (*bh*. 144, noot 3) en de verkeerde verklaring van *mosjrik* (*bh*. 145, noot 6) kwamen in het eerste gedeelte van dit opstel ter sprake.

4) Bādjoeri I I: 109, 177 e. a. p.

hammedaansche geestelijkheid enz." ¹⁾), in overeenstemming met Winter en met Roorda's Jav. Woordenboek, gezegd had, dat men op Java dien naam geeft aan den geestelijke, die als wali-uthuweijker van een meisje optreedt; terwijl hij blijkbaar nooit heeft geweten, dat zijne explicatie van *hākim* als arbiter door de Moh. wetboeken wordt gelogenstraft Arbiters, die in sommige gevallen naar den Islām tot bewerkers van eene minnelijke schikking (bijv. tusschen man en vrouw) of tot beslechters van een geschil benoemd kunnen worden, noemt men *hakam* (حَكَم) of *mohakkam* (مُحَكَّم), niet *hākim*.

Het helpt ons weinig of wij al weten, dat *hākim* en *qādhī* participia zijn met ongeveer "dezelfde beteekenis van *beslisser*, daar in de Moh. wetgeleerdheid het *verba valent usu* in volle mate geldt. Wat zien wij dan in de Wetboeken? Wanneer, gelijk sommige gevallen hiertoe licht aanleiding geven, twee bij eene pandgeving betrokken personen het over de bewaring van het pand oneens zijn, zoo moet (niet een scheidsrechter, maar) *de hākim* een te goeder naam bekend ('adl) bewaarder aanstellen-); wanneer iemand van de openbare straat een gebruik, maakt, dat anderen hinderlijk is, zoo mogen niet dezen. 773 maar moet de *de hakim* daaraan een einde maken³⁾; wanneer iemand voor een ander borg gebleven is en ter bestemder tijd en plaats zijnen plicht als borg vervullen wil, maar de belanghebbende dit van hem niet wil aannemen noch hem van zijne verplichting ontslaan, zoo moot de borg zich naar *den hākim* begeven, om zijne bereidwilligheid te toonen en zoo ontslagen te worden⁴⁾; een gemachtigde, die te goeder trouw voor zijnen lastgever handelt, is voor vergissingen en dgg. niet wettelijk aansprakelijk, daar goede trouw ondersteld wordt; maar handelt hij onverantwoordelijk onvoorzichtig (bijv. dooide koopwaar uit de hand te geven, alsvorens den prijs te hebben ontvaugen), dan komt de schade op hem neer — tenzij hij door het bevel van *den hakim* genoodzaakt werd. aldus te handelen⁵⁾. Men ziet, dat in vele van deze gevallen (en ik zou tal van andere voorbeelden kunnen aanhalen) de hakim niet de qadhī is. Daartegenover staan andere, waarin eene *beslissing van den rechter* genoemd wordt: een hokm van den hakim ⁶⁾ De verklaring is eenvoudig. De hakim is in de kunsttaal van den *fiqh* de *Handhaver der wet*, hetzij door

1) Blz. 15 van het Overdruk, eerste uitgaaf.

2) Bādjoerī I: 613.

3) Bādjoerī I: 636.

4) Bādjoerī 1:650.

5) Bādjoerī 1: 659.

C) Bāfdjoerī 11: 5 enz, enz.

woord of daad, *de Overheid*¹⁾. De qadhī is dus altijd hakim maar niet omgekeerd; soms is de ḥākīm eene hoogere autoriteit, bijv. de stadhouder eener provincie of de vorst des lands, die zich tegenover den qādhī de beslissing van sommige rechtszaken, bijv. capitaie of zulke, die met de openbare orde samenhangen, heeft voorbehouden. Soms is hij een ambtenaar die, naast den qadhī, een ander deel dier hoogere autoriteit vertegenwoordigt, bijv. hoofd van politie, administrateur van waqfs (eene functie, die meestal, maar niet noodzakelijk, met het qādhīschap vereenigd is) enz. Ook kan het zijn, dat hij gedelegeerde van den qādhī zelven is voor sommige, gewoonlijk of altijd aan dezen opgedragene, werkzaamheden. Het zou zich dus reeds laten rechtvaardigen, wanneer men den ambtenaar, belast met het optreden als walī in het boven gestolde geval, met het beheer van verlaten goederen, met de voogdij over kinderen wier bloedverwanten ver verwijderd zijn en dgl. *niet* met *den* naam 774 van qādhī, maar met dien van ḥākīm bestempelde, omdat de hoogere autoriteit zich die zaken *kan* voorbehouden en zij niet per se aan *den rechter* zijn opgedragen. Maar zóó streng is het spraakgebruik niet altijd; den administrateur van zaken, die als regel overal en altijd aan den rechter zijn opgedragen, duidt men zonder schroom als qādhī aan; zoo bijv. een controleur der waqf-administratie. De functie van ambtelijk walī is echter zeer vaak aan speciaal daarvoor aangestelde ambtenaren, niet-qādhī's opgedragen, gelijk ook andere zaken die met het familierecht samenhangen; en wel om de eenvoudige reden, dat familieverhoudingen *ovrnīl* geregeld moeten worden, ook op plaatsen, die te klein zijn om een afzonderlijk qadhīschap uit te maken. Het gebruik wil, dat zulke personen gewoonlijk onder toezicht van den qādhī staan, waaronder hunne woonplaats ressorteert. Daarom noemt men dan ook de daarmēe belaste personen, die wel somtijds, maar niet noodzakelijk qādhī's zijn, ja zelfs niet noodwendig onder toezicht der qādhī's staan, in de wetboeken

1) Van daar, dat men in plaats van *hakim* ook wol *soltan* gebruikt vindt, bijv. in den Minhādī; van den Berg heeft dit geheel ten onrechte door „Le Sultan” vertaald; *Overheid* is het juiste woord. „Le Sultan” is in den fiqh eene onbekende grootheid; alleen worden in uitvoerige fiqh-boeken „de sultans van dezen tijd” meermalen als toonbeelden van ongerechtigheid in het voorbijgaan onder handen genomen. Het is toch waarlijk bekend genoeg dat zoowel in Nawawī's tijd als vroeger en later slechts sommige Moh. vorsten den sultanstitel droegen en Nawawī zulten niet speciaal bedoelen kon! Dat de „Overheid” ook in Nawawī's tijd in dezen gewoonlijk door den qādhī vertegenwoordigd werd, blijkt *zijdelings* uit Minhādī 11:330. Echter bedenke men, dat niet om die reden die „overheid” t. a. p. eenvoudig mit den titel van qādhī wordt aangeduid, maar ter wille eener bepaalde casuspositie. *Hakim* en *soltan* worden dooreen gebruikt Badjoeri I : 160.

altijd met den meer omvattenden naam van *hakim*. Het spraakgebruik op Java laat zich hieruit verklaren, dat de panghoeloe's, die met het ambt van moskee-imam sommige functien van den qadhī vereenigen (in ons eerste gedeelte werd dit in het breede besproken) als walī-uithuwelijker eene taak verrichten, die niet aan den qadhī behoeft te zijn opgedragen. Deze onderscheiding, ofschoon in uitvoerige wetboeken duidelijk in acht genomen, heb ik in geen Europeesch werk uiteengezet gevonden. Zij is echter niet mijne vinding, maar die der *faqiehs*: zoodat van den Berg, die nu al 15 jaren lang met de handen in don schoot de meeningen van „geleerden van naam” over de belangrijkste punten van zijn „studievak” zit af te wachten, haar wellicht zonder „benefice van inventaris” kan aanvaarden.

Dat de „qadhī” in zoodanige gevallen optreedt als „vertegenwoordigende den souverain” is een overtollig toevoegsel; dit kan men bij al zijne ambtelijke werkzaamheden opmerken, hetzij die *altijd* of (zooals allerlei toezicht en administratie) *dikwijls* deel van zijn werkkring uitmaken.

Bh.. 14¹⁾), noot 2. „Bloedverwantschap heet in het Arabisch nisbat”. Neen, zij heet *qarōhat*¹⁾ en *nasab* (niet: nisbat) komt in dit verband wel voor, maar beteekent: afstamming, het behooren tot een geslacht

Bl. 146, rog. 12 moet men i. p. v. „een vrij persoon” lezen: een vrij *moslim*. Verder is het niet „afkeurenswaardig”, maar bepaald ongeoorloofd²⁾, als men eene vrije vrouw heeft, daarenboven eene slavin te huwen.

Terwijl ook hier weer allerlei Arabische woorden opgenomen werden, die men niet als kunsttermen kan beschouwen, geschiedde dit niet met de benaming van die wall's (nl. de vader en grootvader), die eene maagd zonder hare toestemming (bh. 146) mogen uithuwelijken; zij heeten als zoodanig dwingende (*modjbir*) walī's en hunne handeling *idjbar*. Ook vergeet van den Berg te vermelden, dat deze *idjbar* alleen mag plaats vinden in het belang van het meisje, daar hij slechts dienen moetom haren natuurlijke schroom te overwinnen³⁾; ook, dat de geheele bepaling veel van hare be-

1) Zie boven, blz. 167.

2) Bādjoerī I I : 158—169. Zulk een huwelijk is *nietig*.

3) Het is *sonnat* ook de toestemming der jonge maagd te vragen en *makroeh* (afkeurenswaardig) dit na te laten. Eene minderjarige mag ook naar A. Hanifa en diens leerlingen zonder hare toestemming uitgehuwelijkt worden (Sjarh al-Wiqāja, pag. 122); dit vermeldt van den Berg niet. Trouwens zijne gegevens omtrent de verschilpunten der Hanafitische en Sjafi'itische scholen zijn en door grove fouten en door schromelijke onvolledigheid geheel zonder waarde.

teekenis verliest door eene uitzondering, die het meisje zelf altijd bewerken kan. Wanneer zij *thajjib* is, d. w. z. haren maagdom, *onverschillig hoe*, verloren heeft, dan mag men haar *niet* dwingen; en dat zij in dien toestand verkeert, *moet* men op *hare eigen verklaring*, zonder eenige verdere navraag omtrent de oorzaak¹⁾, aannemen. Telkens mist men in ons handboek zulke voor de beteekenis der voorschriften zoo belangrijke gegevens. Bovendien deugt van den Berg's verklaring van *thajjib* (*bh.* 147) door „eene vrouw, die reeds eenmaal *gehuwd* geweest is" niet; de wetgeleerden verklaren uitdrukkelijk, dat dit niets tot de zaak doet²⁾ en geven voor man en vrouw, „die reeds eenmaal *gehuwd* geweest zijn", den term *mohcan*, resp. *mohcana*, welken van den Berg (*blz.* 189) NB! door *fatsoenlijk* vertaalt³⁾. In het algemeen valt verder, trouwens niet alleen in dit gedeelte van ons handboek, op te merken dat van den Berg telkens in noten naar Qoranplaatsen verwijst, die óf met de behandelde zaak niets te maken hebben óf waaraan zij hoogstens door eene gedwongen verklaring wel eens wordt vastgeknoopt, zonder dat dit voor óns in het minst ter opheldering dient

Ter afwisseling van mijne foutenlijst wil ik uit de vele door de geleerden in het hoofdstuk over het huwelijk meegeedeelde anecdoten in het kort ééne vermelden, die dienen moet om te bewijzen, dat het geoorloofde *viertal vrouwen* met 's menschen natuur volkomen in overeenstemming is⁴⁾. In Mozes' wet, zoo redeneert men, werd alleen aan de wenschen der mannen te gemoet gekomen, daar zij zoovele vrouwen mochten nemen als hun goed dacht; trouwens, zij hadden recht op eenige vergoeding voor de rampen, die hun geslacht van 776 Farao te verduren had, die immers alle zonen in Israël wilde uitroeien. Jezus' wet gaf der vrouw hare hoogste begeerte, zoodat geene gezellinnen hare natuurlijke jaloerschheid prikkelden. Ofschoon die wet natuurlijk evenals de vorige van Allah is, mag men toch wel eenigen samenhang vinden tusschen de begunstiging der schoone sekse en het feit, dat Jezus zonder vader uit eene vrouw geboren werd. Eerst Mohammeds wet geeft beiden geslachten in gelijke mate het hunne; immers het viertal vrouwen is als geknipt voor de 4 temperamenten des mans, die met elkaar in evenwicht

1) Bādjoeri I I : 180 vv.

2) Bādjoeri I I : 181. Zij behoeft zelfs niet door coïtus hare بكاره verloren te hebben.

3) Daarbij bemerkte de Schr. niet eens, dat op *bh.* 188, waar hij eene andere bladzijde van zijne bron naschreef, de goede verklaring van *mohcan* gegeven wordt in de woorden: „een vrij Muzulman, die reeds in een wettig huwelijk den coïtus heeft uitgeoefend”!

4) Men leest haar o. a. Bādjoeri II: 155.

behooren te zijn! Of de vrouw dan *geen* 4 temperamenten in evenwicht te houden heeft, vermeldt men niet

Over den *mahr* (bh. 147 vv.) spraken wij boven reeds. De Schr. heeft verzuimd eene wijze van overeenkomst betreffende den *mahr* te noemen, die in het Sjafi'itisch recht altijd voorkomt en met den naam *tafwiedh* (تفويض)¹⁾ wordt aangeduid. Deze term, die in het algemeen „iets aan een ander overlaten” beteekent en in dien zin ook in andere deelen van den *fiqh* voorkomt²⁾, wil hier zeggen, dat de vrouw de bepaling van den *mahr* aan den echtgenoot of aan eene later tusschen hem en haar persoonlijk te sluiten overeenkomst overlaat. De wali moet dan de bespreking van den *mahr* weigeren of erover zwijgen. De vrouw, die *mofawwidhat* of *mofawwadhat* heet, kan nu vóór den dochoel (door van den Berg, gelijk wij reeds opmerkten, ten onrechte zonder meer door „coïtus” vertaald) de bepaling (فرض) van den man eischen en sommigen meenen, dat zij dan met die bepaling tevreden moet zijn. Van dit alles en meer, wat ermede samenhangt, vindt men in ons handboek niets). Evenmin wordt vermeld dat een qadhī (liever: hakim), indien hij tot bepaling van den *mahr* geroepen wordt (van den Berg, blz. 148), slechts eene huwelijksgift in contanten van de munt des lands mag vaststellen.

Een kluchtigen indruk maakt, wanneer men de boven door ons omtrent het wezen des Moh. huwelijks medegedeelde gegevens kent, van den Berg's naïeve verzekering (bh. 148), dat „het bewustzijn, dat men *ijne* rrouw van hare bloedverwanten koopt, volstrekt niet meer bij het gros der bevolking levendig is!”

Bl.: 148. „De *mahr* wordt veelal, indien hij ten minste mosamma is. spoedig na de overeenkomst en vóór de voltrekking des huwelijks betaald”. Bij de Sjafi'ieten is het niet vereischt, maar wél eene 777 *sonnat* dat men vóór den dochoel iets van de huwelijksgift aan de bruid ter hand stelt; men heeft dit tot *sonnat* verheven, omdat sommige scholen het wadjib achten, dus naar het in lateren tijd geldende beginsel, dat men zooveel doenlijk den *chilaf* (verschil der scholen) vermijden moet⁴⁾. Hetgeen „veelal” geschiedt, is in ver-

1) Bādjoerī II : 201, zoowel als in den Minhādġ, ed. van den Berg, II : 384 wordt dit uitvoerig behandeld. Vgl. nog Sja'rani, Mīzan II : 146.

2) Sjarġ al-Wiqā'a, pag. 146 e. a. p.

3) Men zal aanstonds zien, dat dit te meer van slordigheid getuigt, omdat van den Berg andere bepalingen, die alléén in geval van *tafwiedh* toepassing vinden, wel vermeldt; natuurlijk zonder die te begrijpen.

4) In de rechteboeken, die in den lateren tijd steeds meer *unionistiseh* worden wat de „verschilpunten” betreft, vindt men dikwijls als motief voor eene *sonnat* (en

schillende landen verschillend. Soms laat men de mahr-questie geheel rusten, totdat de dood van een der echtelieden (en *niet* van „den bruidegom" alleen, zooals van den Berg aantekent) de afdoening noodzakelijk maakt. In Egypte en ook elders heerscht het gebruik, $\frac{2}{3}$ van den mahr of de helft dadelijk te betalen¹⁾ en de rest tot eventuele scheiding of dood te laten staan. Men verhaalt weer eene anecdote om den oorsprong van dit gebruik te verklaren. Toen Adam en Eva geschapen waren, wilde Adam, door Eva's schoonheid bekoord, haar als zijne echtgenoot naderen. Maar Allah zeide: „Halt, Adam! eerst uw mahr!" — „Waarin zal die bestaan, o Heer?" — „Daarin, dat ge in éénen ademtocht 1000 (anderen: 100) maal de *ġalat* over Mohammed uitspreekt". — Adam begon, maar bracht het volgens sommigen slechts tot de helft, volgens anderen tot $\frac{2}{3}$ van het verlangde aantal zegenspreuken. „Goed", zeide Allah, „dit beschouw ik als het vooruit gegeven deel van den mahr, de rest blijve als verplichting tot later op u rusten". Van daar het gebruik der geloovigen volgens de wetgeleerden.

Blz. 149 zegt van den Berg dat de man, ook wanneer de mahr niet vooruit bepaald is, vóór den coïtus van het huwelijk kan afzien: maar terwijl hij in geval van bepaling van den mahr, de helft hiervan zou schuldig zijn, treedt nu de *mot'at*, een geschenk, hiervoor in de plaats „*daar het dan medelijk is te bepalen hoeveel de helft van den mahr bedraagt*". Is het mijn „gebrek aan rechtskunde", dat deze logica voor mij ongenietbaar maakt? Let wel: als in het onderstelde geval de man *na* den coïtus zijne vrouw wegzendt, is hij haar den vollen mahr schuldig en *dien kan men*, al is hij niet bepaald, *zeer wel* in overeenstemming met den stand der vrouw, 778 naar vaste regelen, *vaststellen*. Maar moeielijk vindt van den Berg het, dien *mahr al-mithl* door 2 te deelen, en daarom in dit geval een „geschenk"! De wetgeleerden van den Islam vinden die deeling zeer wel uitvoerbaar en weten dan ook in zoo'n geval niet van een *mot'at*, maar wel in twee andere, die van den Berg niet vermeldt.

Vooreerst in het bovengenoemde, door van den Berg veronachtzaamde, geval van *tafwiedh*. Immers dan is niet slechts de mahr

zoo ook in ons geval, Bađjoerī I I : 199) يَسَنُ خُرُوجًا مِنْ خِلَافٍ مِنْ أَوْجِبِهِ
d. i. „onze school beveelt dit als eene sonnat aan, om buiten geschil te blijven met andere, die het wādijib (vereischt) achten". Vergelijk nog de uitspraak van

وَقَدْ اِنْعَقَدَ الْاِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ الْاَوَّلَى لِلشَّخْصِ مِرَاعَاةً
الخُرُوجُ مِنَ الْخِلَافِ فِي كُلِّ عِبَادَةٍ اَذَاهَا

1) Bađjoerī II : 199 وهو الاغلب المتعارف بيننا الآن في هذه الامران

niet bepaald, maar ook aangenomen, dat men *geen mahr al-mithl* als maatstaf zou nemen. Heeft dus de man zijne plannen dienaangaande nog niet gevestigd, dan treedt de mot'at in de plaats van den halven mahr. Ten tweede is het sonnat, aan de door talaq verstooten vrouw *boven den mahr*, waarop zij recht heeft, nog eene mot'at te geven¹).

Bh. 149, noot ⁴²). „Het is namelijk geoorloofd bij het huwelijkscontract alle voorwaarden te stellen of bedingen te stipuleeren (*sic*), mits die niet strijden met den aard van het huwelijk of de openbare orde". Neen, *geen enkel beding*, dat niet in het huwelijkscontract van zelf gegeven is, mag gemaakt worden. Doet men dit bij de sluiting van een huwelijkscontract toch, dan is het geheele huwelijkscontract ongeldig, zoo do bedoelde voorwaarden met den aard des huwelijks enz. strijden. Zijn zij hiermee niet bepaald in strijd, dan geldt het huwelijk, maar *de voorwaarden zijn nietig*. Dit alles had van den Berg in elk rechtsboek kunnen lezen, wat meer is: in zijn Minhadj heeft hij het op twee plaatsen in het Arabisch en in het Fransch neergeschreven, blijkbaar zonder het te verstaan³).

In mijn artikel in de Bijdr. v. h. Instituut (1882) wees ik erop, dat het toezicht van een ambtenaar op het sluiten van Moh. huwelijken niet alleen, zooals men gewoonlijk beweert, in Indië, maar ook elders in Moh. landen wordt aangetroffen. Van den Berg zegt nu: „In N. Indie en *vermoedelijk* ook wel in andere Mohammedaansche landen, geschiedt zulks in tegenwoordigheid van een geestelijke."

Dit is onjuist in twee opzichten. In „andere Moh. landen" heeft de *gnstelijke* gewoonlijk met zulke zaken geenerlei bemoeienis; daar pleegt de imam alleen voorganger in de godsdienstoefening te zijn. Maar toezicht, hetzij van den qadhî of van mindere aan hem vaak ondergeschikte ambtenaren, is algemeen. Wie Lane gelezen heeft (laat staan wie hem als „rechtsbron" heeft gebruikt), behoeft zich in dezen niet tot vermoedens te bepalen. Immers hij vermeldt uitdrukkelijk, dat elk dorp zijn *faqieh* heeft, met bedoeld toezicht belast⁴). Bädjoerî, de Egyptische wetgeleerde, bevestigt dit⁵). Over

1) Bädjoerî I I : 206 — 207, vgl. 202; Minhadj I I : 394 — 395, waar van den Berg wel weer onjuist vertaald heeft, maar toch, zelfs uit zijne vertaling, het hier bedoelde duidelijk blijkt.

2) Vgl. blz. 155, noot 2, waar van den Berg ook van *huwelijksche roorwaarden* spreekt. Dus weer geen lapsus calami!

3) Minhadj I I : 318 en 382 — 383. Beide plaatsen zijn ondubbelzinnig; toch heeft van den Berg de tweede, door zijne vooropgevatte meening misleid, onjuist vertaald.

4) Marmers and Customs, 5th edition, I: 203.

5) Bädjoerî I I : 169, 178 e. a. p.

Arabië en andere landen van den Islam werd in het eerste deel van dit opstel gehandeld. Men acht zulk toezicht noodig tot handhaving van de moslimsche instellingen, maar ook ter bevordering der rechtszekerheid van belanghebbenden. Immers onbekendheid met de geldende voorschriften, welk gebrek onze schrijvers gewoonlijk als een privilege voor Maleiers en Javanen vindiceeren, is algemeen; en fouten in den vorm zouden hier aan het geheele familieleven de zoo noodige vastheid ontnemen. Is de vrouw, die zich in den echt verbinden wil, wel daartoe gerechtigd, d. i. maagd of weduwe of wettig gescheiden en is in dit laatste geval hare 4ddat voorbij? Heeft de man niet reeds 4 vrouwen? Al deze en dergelijke vragen moeten beantwoord zijn, zal een huwelijkscontract gelden. Amien al-Madanl deelde mij dan ook mede, dat in alle hem bekende landen elk dorp, resp. elke wijk, in dit opzicht onder toezicht van een ambtenaar staat, die, alvorens een huwelijk te voltrekken, zich van al die zaken op de hoogte stelt, zelfs, desvereeischt, door correspondentie met de qadhi's van andere landen of gewesten. Er is nog meer. De getuigen moeten vrij en te goeder naam bekend ('*adl*) zijn, hetwelk van den Berg niet vermeldt, ofschoon dit van hen in hoogere mate geldt dan van den wali, aangaande welken hij dit vereischte (*blz.* 144) wél noemt¹). Omtrent de getuigen, als hoedanig immers dikwijls dezelfde personen kunnen optreden, kan men zich licht zekerheid verschaffen. Voor den wali neemt men bijv. in Egypte²) geregeld en ook op Java wol eens de voorzorg, hem vóór het contract „te bekeeren", waardoor hij, *fasiq* zijnde (en hoevelen zijn dit niet?), althans tot den rang van niet-*fasiq* bevorderd en dus tot het sluiten van een wettig contract in staat gesteld wordt. Deze „bekeering" bewerkstelligt de *faqieh*. Verder³): zoowel bij de huwelijksaanvraag (*chitbat*; ontbreekt bij van den Berg) en het antwoord daarop, als bij de sluiting van het eigenlijke contract achten de wetgeleerden het verkieselijk '80 dat van beide zijden telkens een korte *choṭbat*⁴) wordt uitgesproken. Maar de voornaamste dezer *choṭbats*, die men liefst niet achterwege

1) De wali behoeft slechts op het oogenblik der sluiting van het contract *niet-fasiq* te zijn, terwijl men van de getuigen eischt, dat zij een geruimen tijd (*Sj'oo*), minstens een jaar, als '*adl* bekend waren. Badjoeri I I : 169.

2) Bādjoeri II: 169 وَلِذَلِكَ تَحْدُ الْفَقِيهَ يَتَوَبُّ الْوَلِيَّ فِي حَالِ الْعَقْدِ ثُمَّ
يَعْقِدُ فَحَيْثُ صَحَّتْ تَوْبَتُهُ صَحَّ عَقْدُهُ

3) Vgl. voor het hier volgende Badjoeri I I : 178 en Minhādī I I : 316.

4) D. i. eene toespraak, bevattende lofprijzingen aan Allah, eene zegenspreuk over den Profeet en liefst ook vrome vermaningen.

moet laten, *is die van den wali* bij de contract-sluiting. Daar de wali hiertoe meestal niet in staat is, acht men het voldoende, wanneer de *faqieh* (of hoe die ambtenaar elders ook heete) het voor hem doet¹⁾. Van dit alles bij van den Berg niets, dan dat in Indië de geestelijke „iets uit den Koran voorleest of een gebed doet!”

Gelijk bij *alle* contracten, is ook bij het huwelijk de opeenvolging van *aanbod* en *aanname* vereischt. Met welk van beiden men begint²⁾ en in welke taal men beiden uitspreekt, is geheel onverschillig; dit had van den Berg wel mogen vermelden. De *bepaalde* vorm, waarvan hij (blz. 149) gewaagt, wordt dan ook onjuist doorhem beschreven; daar het eenige *bepaalde*, waardoor dit contract zich van sommige andere onderscheidt, hierin bestaat, dat men het onderwerp ondubbeltinnig, dus met een woord dat *huwen* beteekent, moet noemen. Ook hiervoor heeft meergemelde ambtenaar te zorgen, die dan ook veelal aan partijen aanbod en aanname voorzegt. Ofschoon nu naar de theorie een huwelijk, in tegenwoordigheid van twee getuigen³⁾ overeenkomstig de wet gesloten, geldig is, beschouwt men gewoonlijk voor alle gevallen de hulp van den ambtenaar onmisbaar.

De dagen na het sluiten van het contract worden volgens van den Berg (blz. 149) doorgebracht met „bruiloftsmaaltijden, bezoeken enz.” eene phrase waarmee hij, naar wij ieds weten, zich gaarne van de beschrijving van feesten afmaakt. Wij verwijten hem niet, dat hij (blz. 150) slechts terloops gewag maakt van de gewoonten en plechtigheden, die (*niet speciaal* in Nederlandsen-Indië, maar ook elders) „uit vóórislamietischen tijd dagteekenen”. Maar in elk handboek van het „Moh. Recht” moet de hier doodgezwegene *wabma* vermeld worden, die reeds boven naar aanleiding van de doodeninalen ter sprake kwam⁴⁾. Is bij allerlei blijde en droevige gebeurtenissen eene walima, een maaltijd, sonnat, bij geene gelegenheid 781 heid dringt men hierop zoozeer aan als bij een huwelijk. Sommige geleerden achten het dan zelfs *verplicht* (wadjib) en de meesten achten hem, die tot zulk een maaltijd genoodigd wordt, *verplicht*,

وتحصل السنة بالخطبة قبل العقد ولو من الاجنبي
 1) Bādjoeri II: 178 كالفقهاء الذي يعقد العقد
 Bādjoeri klaagt elders (II: 285) over de domheid van de faqiehs in sommigestreken, waardoor zij vele ongeldige huwelijken sluiten.

2) Zie o. a. Minhādij 11:318.

3) Dit tweetal is een minimum; men acht meer getuigen zéér wenschelijk:

ويسنّ حضور جمع من اهل الخير والدين زيادة على الشاهدين.

4) Bādjoeri I I: 208vv., Minhādij I I: 397 — 400 vindt men dit alles; in Tjondro Negoro's „Aanteekeningen” op het Eerste Deel van prof. Veth's „Java”, blz. 21, vindt men van de „sidékah walimah” en hare practijk op Java melding gemaakt.

tenzij hij eene geldige verontschuldiging heeft, daaraan gevolg te geven. Men kan meer dan éene bruilofts-walima geven; maar de aanleiding tot de verplichte walima acht men de sluiting van het contract en vooral de eerste samenkomst (dochoel) der jonggehuwden; wegens beide oorzaken kan men met éénen maaltijd volstaan. Deze heet *walimat al-'ors* of *al-'oros* en wordt in de *flqh*-boeken nauwkeurig geregeld.

De „rechten en verplichtingen der echtgenooten onderling" (*bl.*: 150 vv.) worden evenmin als het voorgaande met de vereischte nauwkeurigheid behandeld. Zoo is bijv. *no.yōez* niet alleen „halstarrige ongehoorzaamheid" der vrouw, maar opzettelijke tekortkoming in genoemde plichten van eene der beide zijden; op den man wordt het woord reeds in den *Qorān*¹⁾ en ook later door de wetgeleerden²⁾ toegepast

Zoo is de „verplichting tot onderhoud" gedurende de 'iddat *at-talāq* niet „onverkort": is de *talāq* herroepelijk, dan vervallen reeds sommige rechten der vrouw³⁾; is hij onherroepelijk, dan heeft de vrouw gedurende de 'iddat slechts aanspraak op *woning*, waarbij alléén in geval van zwangerschap ook voeding komt. Dit laatste geldt, zelfs zonder de exceptie van zwangerschap, voor den weduwrouwtijd*).

Zoo „moet men" *niet* „elke zijner vrouwen regelmatig bezoeken"³⁾. maar heeft slechts elke van haar, zoo men er meer dan eene heeft recht op evenveel bezoeken als hare gezellinnen. Deze *verdeeling* der gunsten van den echtgenoot heet *qasm*, wat van den Berg niet vermeldt. Onjuist is het ook dat elke vrouw „eenmaal in de maand recht" op den coïtus zou hebben; dit recht heeft zij volgens de *Sjafi'i*eten in het geheel niet⁶⁾. De door van den Berg vernielde

1) IV: 127.

2) Bādjoeri II: 215 — 210.

3) De zoogenaamde **آلة التنظيف**.

4) Dit alles vindt men o. a. Bādjoeri II: 290 vv.

5) Bādjoeri II: 216; gelijk de meeste verbeteringen had van den Berg ook deze uit zijn *Minhād*j (II: 401) kunnen leeren. Het blijkt weer uit van den Berg's vertaling van die plaats, welk een slechten invloed zijne volslagen onbekendheid met de kunsttaal (in casu: de benamingen der verschillende categorieën van handelingen) van het Recht heeft gehad. Er staat: „Wanneer de man zijne (hetzij ééne of meerdere) vrouwen alle links laat liggen, wordt hij (naar de wet) niet schuldig; maar *mostahabb* (aanbevolen) is het, dat hij haar niet geheel verwaarlooze." Dit laatste vertaalt van den Berg: „La faculté cependant accordée au mari de faire lit à **part**, ne lui donne point le droit de négliger ses épouses, car ce serait alors un acte blamable." Men vergel. nog *Sja'rānī*, *Mizān* II: 149, die als *Sjafi'i*'s leer vermeldt: „dat het verwaarloozen zijner vrije vrouw, hoewel *makroeh* (afkeurenswaardig), toch *dja'iz* (geoorloofd is).

6) *Sja'rānī*, *Mizān*, t. a. p.

voorrechten eener pas gehuwde vrouw (blz. 151) worden door Aboe Hanīfa niet erkend: dit had hij, die zoo vaak ten onpas en onjuist de verschillen der scholen weergeeft, welker namen op den titel van zijne „Beginselen” prijken, moeten vermelden¹).

782 De „thihar en 'ila” zijn niet „althans bij de Mohammedanen van den Archipel in onbruik geraakt” (blz. 152) maar buiten Arabië nergens in gebruik geweest. Het zijn Oudarabische, door Mohammed afgeschafte, gewoonten, welker behandeling in den fiqh reeds in de 11^e eeuw door Ghaḏalī met recht werd bespot als eene geheel onpractische liefhebberij. Aan den thihār is dan ook door Mohammed niet alleen „het gevolg ontnomen”, dat het huwelijk erdoor ontbonden werd, maar de geheele handeling is *ḥarām* verklaard²) en wordt tot de hoofdzonden gerekend³). Vandaar de zware kaffarat, die daarop gesteld is en welke van *dan* Berg ten onrechte (blz. 152, noot 3) met die voor den *ila* gelijk stelt. Wij beloofden, toen wij de onjuistheden van van den Bergs behandeling der kaffarat bij de vasten aanwezen, op dit door hem geheel verknoeide onderwerp te zullen terugkomen. Het zou een beknopt handboek *niet* als fout aangerekend kunnen worden, wanneer het ons de détails der kaffarats had bespaard; maar van den Berg behandelt nu eenmaal bij voorkeur zulke ondergeschikte zaken *verkeerd* en gunt haar de plaats, die aan belangrijker onderwerpen toekwam. Wij geven hier nu in het kort de behandeling der kaffarats. zooals de Moh. geleerden die geven: door vergelijking der plaatsen, waarnaar van den Berg's register verwijst, ziet men zijne fouten van zelf. Onder den naam *kaffarat* vatten de faqiehs wel eens samen⁴) de boetedoeningen, ter verzoening van misdrijven door Allah opgelegd, en de vergoedingen (eigenl. *fidjats*) wegens verzuimen of toegebracht nadeel. In den beperkten zin (waarbij de *fidjats* uitgesloten zijn) verdeelt men de kaffarats in de volgende soorten:

1°. *Kaffarat az-zihar*, d. i. de verzoening voor het uitspreken van de zoo even vermelde, Oudarabische, door den Islam afgeschafte, echtscheiding. Zij staat gelijk met 2°. de *kaffarat voor den coitus in Ramadhan*, welke van den Berg blz. 58 beschreef en ten onrechte op alle andere overtredingen der vastenwet toepaste. 3°. *kaffarat al-qatl* d. i. wegens op/ettelijken doodslag, wanneer de recht-

1) Sja'rānī, Mizān. t. a. p.

2) Qor. LVIII: 2.

3) Bādjoerī 11: 263.

4) Bādjoerī II: 267, waar het geheele onderwerp uitvoerig wordt behandeld. Die ruimere opvatting ligt bijv. ook ten grondslag bij Sji'rāzī, Tanbieh, ed. Juynboli, blz. 75.

hebbende de bloedwraak kwijtscheldt. Zij onderscheidt zich van de beide voorgaande (waarmêe van den Berg haar gelijkstelt)¹⁾ doordien de voldoening door uitdeeling van levensmiddelen hierbij ongeoorloofd is. 4°. *de kaffarat al-jannîen* d. i. wegens eenen eed *bij de Godheid*, ter bevestiging eener *onware* bewering²⁾ of ter vergoeding van een voornemen, dat de eedzweerder *niet* volbrengt. Men heeft voor deze kaffarat eerst de keus tusschen vrijlating van een geloovigen slaaf, spijs- of kleederenuitdeeling aan 10 armen; eerst als men tot geene dezer drie zaken in staat is, mag men ze door eene driedaagsche vasten vervangen.

De *'ilâ* nu is, geheel anders dan de *zihâr*, eenvoudig eene bijzondere soort van eed; zijne kaffarat is dus *niet* (van den Berg, *blz.* 152, *noot* 3) aan die van den *zihâr*, maar aan die der *jannîen* gelijk³⁾. Zij onderscheidt zich van die andere daarenboven, doordien de man, als hij zijne vrouw na den *ila* verstoot, *niets*, als hij dit na den (immers *verboden*) *zihâr* doet, *toch de volle kaffârat* schuldig is. Van den Berg verzuimt op te merken, dat de *ila* wel voor een „bepaalden tijd" maar dan *voor meer dan 4 maanden*⁴⁾ kan uitgesproken worden; zweert de echtgenoot onthouding voor een korter tijdsverloop, ja herhaalt hij zulke eeden telkens na afloop daarvan, zoo is dit *geen ila* en de vrouw kan hem niet vervolgen. „Voor-
schriften, hoe fatsoenlijke (*sic*) mannen en vrouwen zich behooren te gedragen, zijn in den Koran velen te vinden" (*blz.* 152)⁵⁾. Dus niet, hoe „onfatsoenlijke" lieden zich gedragen moeten? Het gaat ons overigens (dit vergeet van den Berg telkens en het bewijst te meer zijne onbekendheid met de „Grondbeginselen der Wet") in een handboek, dat zich buiten de historische vragen houdt, niets aan, wat men in den Qorân, wat in de Overlevering vindt, hoe een of ander imam over eene quaestie dacht; maar alléén, welke voorschriften in eene bepaalde school nog van kracht zijn. Tot het

1) De gelijkstelling is slechts de opinio van sommige juristen, welke Sji'râzi, pag. 284, vermeldt, maar waarvan Bâdjoeri zegt, dat zij door de meesten verworpen wordt.

2) Een valsebe eed, die op eene verleden gebeurtenis betrekking heeft, heet **اليمين الغموس** (Bâdjoeri I I : 391 e. a. p., Sji'râzi, pag. 239), hetwelk van den Berg niet vermeldt.

3) Zie ten overvloede Bâdjoeri I I : 262.

4) Bâdjoeri I I : 260.

5) Die *fatsoenlijkheid* zit van den Berg in de pen, naar hot schijnt. *Bh.* 182 vertaalt hij ten onrechte *mohçan* door „fatsoenlijk" en *bh.* 161 zegt hij dat „elk fatsoendelijk (*sic*) Mohammedaan een geslachtsnaam voert"; *blz.* 199 heet het, dat voor den Heer aller Geloovigen „eene bepaalde mate van fatsoen (!) en eene bepaalde mate van kennis nergens zijn vastgesteld".

weinige, dat van den Berg nu van die voorschriften mededeelt, behoort (*blz.* 152, *noot* 4) het verbod aan vrouwen om zich ongesluierd aan mannen, met wie het huwelijk haar niet wegens bloedverwantschap verboden is, te vertoonen. Hij vergeet daarbij de belangrijke exceptie, die men wél mag opmerken, dat hij, die neiging gevoelt om bij nadere kennismaking een huwelijk met eene vrouw aan te gaan, haar niet alleen *mag* zien, maar dat zulk eene samenkomst zelfs *sonnat* heet¹). Men heeft hiertoe noch het verlof van haren walī noch dat van haarzelve noodig, daar het verlof van den Wetgever voldoende is; men mag haar met zijn bezoek /verrassen, opdat zij zich niet voor de gelegenheid bijzonder tooien kunne; men mag zijn bezoek meer dan eens herhalen, als men het noodig 784 vindt, enz. Onjuist is het dus ook, als van den Berg (*blz.* 154) zegt, dat „de afzondering, waarin de vrouwen worden gehouden vóór het huwelijk, oorzaak is, dat eene kennismaking tusschen de echtgenooten nagenoeg onmogelijk wordt". Immers, hoe waar deze opmerking moge zijn als beschrijving van den toestand in *vele* (lang niet *alle*)²) Moh. landen — met het Recht heeft zij niets te maken, zooals men ziet en zooals van den Berg had moeten aantekenen.

De lezer zal mij, hoop ik, thans gelooven als ik mededeel, dat ook de volgende bladzijden over het „Huwelijk" en deszeifs „Gevolgen" en de andere hoofdstukken van het familie-recht van grove fouten wemelen. Met name de in de eerste plaats volgende „wijzen van echtscheiding" worden hoogst onvolledig, sommige (bijv. *de fasch*) geheel foutief behandeld. De verbetering dier fouten zou echter te veel ruimte in beslag nemen, dan dat ik die *thans* zou mogen laten volgen. Verder mist men overal den juisten blik op het geheel, die tot recht begrip en waardeering van de bijzonderheden leidt; overal ziet men, dat de auteur zich niet eens rekenschap van zijne taak heeft gegeven. Vooral de definitie, die, naar ik wel eens hoorde, de sterke zijde van een „fatsoendelijk" jurist behoort te zijn, voldoet bijna geregeld zelfs niet aan de matigste eischen. Soms worden ronduit verboden of afgekeurde gewoonten als „door den Profeet opgelegde verplichting" gekenschetst. Zoo *bh.* 161 — 162³)

1) Bādjoen II: 164 — 165 zeer uitvoerig; maar men vindt de hoofdzak ook Minhādī II: 313!

2) Ook in dit opzicht is van den Berg kennismaking met den toestand in „andere Moh. landen", waarvan hij (*bh.* 154) spreekt, aan te raden. Hij zal dan zien, dat hij ook hier weer eene speciaal Nederlandsen-Indische afwijking te veel geconstateerd heeft.

3) „De Profeet heeft *der* (*sic* in deze en de vorige uitgave; ouders de verplichting opgelegd enz".

het laten staan van twee haarlokken op het hoofd van een kind, als het geschoren wordt; eene practijk, die weliswaar zeer verbreid, maar in de rechtsboekou uitdrukkelijk *makroeh* verklaard wordt¹). In een tot dusver geheel onbekend licht 'verschijnt ons Mohammed, waar van den Berg (*bh.* 162) van hem zegt, dat hij aan de besnijdenis „volstrekt niet de beteekenis van eene godsdienstige wijding, zooals de doop der Christenen, wilde geven, *maar haar meer beschouwde als eene oude instelling der Semietische volken, welke alken haren oorsprong in redenen van hggïene had!*” De biografen van Mohammed kunnen met deze ontdekking hun voordeel dóen; het behoeft geen betoog, dat het feit dor werkzaamheid des Profeets op historisch en hygiënisch gebied do heersehende voorstelling van zijn geheele karakter grondig wijzigen moet.

In het hoofdstuk over „*de Slavernij*”¹ wordt niet eens de aandacht gevestigd op de belangrijke waarheid, dat, naarmate de idealen van den Islām hare vervulling nabij zouden komen, deze instelling in beteekenis zou moeten afnemen, om eindelijk geheel te verdwijnen. 785 Immers nieuwe slaven zouden op den duur alléén door geboorte uit slavenonders kunnen ontstaan²), als de bekeering of onderwerping aller volken den heiligen oorlog onmogelijk gemaakt zou hebben. Het aantal der van hunne vrijheid beroofden zou vervolgens steeds afnemen, wanneer de geloovigen overeenkomstig de Wet sommige overtredingen door vrijlating goedmaakten, of zich de verdienste van dit goede, zeer aangeprezen werk wilden verwerven; terwijl een deel der zakat voor loskoopng van slaven moet worden besteed.

OVER HET STRAFRECHT handelt het *Vierde deel*. Hier wil ik mij ertoe bepalen, de totale onjuistheid aan te toonen van van den Berg's beschouwing van *het Moharnmedaansche strafrecht in zijn geheel* en tevens aan te wijzen, hoe men tot het recht verstand van dit deel der Wet geraken kan.

„Het strafrecht is eene van die instellingen van den Islām, welke het meest indruisen tegen de beginselen door de *Enropeesche wetgevers* daaromtrent, vooral in de latere tijden, gehuldigd. Niet alleen dat de *wreedheid, waartoe dat strafrecht aanleiding geeft*, onvereinigbaar is met alle moderne beginselen van humaniteit, en als zoodanig bij uitnemendheid te huis behoort in eene lang ver-

1) Bijv. Sjrāzī, Tanbieh, pag. 3.

2) Daarbij onthoude men, dat deze slavenkinderen voor een groot deel, immers zoovelen als hunne heeren tot vaders hebben, per se vrij zijn.

vloten eeuw¹⁾; maar men zoekt ook te vergeefs naar de grondslagen, waarvan de Profeet moet zijn uitgegaan, evenzeer als naar het doel, dat hij zich heeft voorgesteld"²⁾.

Om met het laatste te beginnen: Mohammed heeft zich, zooals ieder weet, nooit voor criminalist uitgegeven, maar voor gezant der Godheid. Zelfs als zoodanig heeft hij het niet zijne taak geacht, een nieuw strafrecht in te voeren of het oude volledig te hervormen. Gelijk op zoo menig ander gebied, schafte hij ook hier slechts in zooverre de in zijne omgeving heerschende gebruiken af of regelde ze, als zij hem met den godsdienst of met de eischen van het oogeblik in strijd schenen. Daarbij noodzaakten hem de omstandigheden om op sommige zaken, die eerst door de Wet van Allah als misdrijven gebrandmerkt waren, met goddelijk of profetisch gezag straffen te bepalen. Zoomin hier als op eenig ander terrein werd Mohammed gedreven of door lust in wettenmakerij of ook maar door het bewustzijn, tot regeling der menschelijke zaken voor alle tijden geroepen te zijn. Voor het eerste was het in de 7^e eeuw in Arabie de tijd niet; voor het tweede was de Profeet te weinig ver-
786 standelijk ontwikkeld. In de strafrechtelijke bepalingen, die van hem afkomstig zijn, hebben wij dus maatregelen die wij of, als moslims, van een ondoorgrondelijken God, of, als niet-moslims, van een feilbaar, met de theorie van het Strafrecht der 19^e eeuw nog niet bekend mensch hebben af te leiden. Nu is het bij een gewoon mensch reeds zeer mooielijk „de grondslagen” te bepalen, waarvan „hij moet zijn uitgegaan” bij zijne handelingen; dubbel is dit het geval bij zoo zeldzame, raadselachtige personen als die in zichzelf gezanten van den Hemel zien. Dat men daarnaar vaak „vergeefs zoekt”, ligt waarlijk voor de hand: in zulke gevallen is het zoeken naar systematische grondslagen of naar één steeds voor oogen gehouden doel zelfs *a priori* vruchteloos te noemen. Geen systeem verklaart ons den samenhang der verschillende woorden en daden van een godsdienststichter; voor zoover die zich laat verklaren, kan de *historie* en zij alleen ons daarbij van dienst zijn. Wat leert nu de historie in dezen? Om het kort te resumeren: de oude Arabieren (althans een belangrijk deel van dat volk) waren ten tijde van Mohammed in die periode van maatschappelijke ontwikkeling, waarin een door ongeschreven geivoontewelten min of meer geregeld uraakreeht heerscht; eene periode, die, gelijk men weet, alle bekende volkeren doorloopen of doorloopen

1) De aandacht der lezers wordt bijzonder op deze en dergelijke proeven van *mismistableaux* - uitleggers - stijl gevestigd.

2) Van den Berg, *bh.* 177.

hebben¹). „Oog om oog, tand om tand" is daarbij hoofdbeginsel; terwijl de uitoefening in de practijk niet alleen gelijken tred houdt met de algemeene beschaving, maar ook zeer innig samenhangt met plaatselijke toestanden, als overmacht van óónen stam over den anderen enz. Mohammed zou *waarlijk* zijne wijsheid niet in Arabië, maar in den Hemel opgedaan moeten hebben, om in de 7^{de} eeuw ook maar een oogenblik aan afschaffing van dit geheele wraakrecht te denken. Maar tot de regeling daarvan, vooral tot wegneming der voor de eenheid van den Islâm zoo schadelijke gevolgen, gelijk het ontstaan en eeuwenlang voortduren van stam veeten, daartoe deed hij eenige stappen. Het wraakrecht werd onder controle gesteld en ais wij de Overlevering mogen gelooven, heeft Mohammed (maar *zeker* heeft de Islam) alle van vóór den Islam dagteekenende bloedschuld als bij decreet voor uitgewischt verklaard²). Hier begripen wij dus, *historisch*, „grondslagen en doel."

De Islâm bracht echter in de wereldbeschouwing der Arabieren een voor de meesten hunner geheel nieuw element: naast de wetten, die aan eeuwenheugende gewoonte hare onschendbaarheid ontleenden, kwamen voor hen nieuwe, van buiten, of liever van boven gegevene. De middelen ter handhaving der wetten, die op de Gewoonte (Sonnat of Adat der vaderen) berustten, werden door dezelfde Gewoonte gegeven; het sprak van zelf, dat de nieuwe Wetgever, dat Allah voor de handhaving *zijner* wetten zorg droeg¹). Ziedaar in het kort den oorsprong der „bepaalde staffen" (*hodoed*) aangeduid. Zonder vooralsnog over den aard dezer] straffen een oordeel uit te spreken, constateeren wij, dat sommige daarvan een nieuw getuigenis afleggen van den invloed des Jodendoms op de inzettingen van Mohammed: steeniging, in een enkel geval, en verder vooral geeseling; waarbij zelfs het aantal slagen aan den Joodschen oorsprong doet denken. Het kan ons niet verwonderen dat van dezelfde zijde als vele nieuwe wetten, ook vele nieuwe straffen kwamen.

Bij Mohammeds onverholen uitgesproken weerzin tegen het maken

1) Men zie hierover ook *Wilkeris* belangrijke verhandeling: „*Het strafrecht bij de volken van het Maleische ras*" 'm het Feestnummer der Bijdragen van het koninklijk Instituut, 1883.

2) Men vindt dit op tal van plaatsen, maar vooral in de overleveringen omtrent Mohammeds „Redevoering na de Verovering van Mekka" en zijne „Afscheidsrede" opgeteekend.

3) Hiermee wil ik natuurlijk niet beweerd hebben, dat niet sommige der misdrijven, waarop de Islâm straffen „bepaalt", ook reeds in het oude Arabië als zoodanig beschouwd en gestraft werden. Zelfs is het zeer wel mogelijk, dat enkele dier straffen door den Islam slechts werden gewijzigd.

van al te veel bepalingen, is het evenzeer natuurlijk, dat menigmaal in den Qoṛān of door den Profeet eene handeling als strafwaardig afgekeurd werd, zonder dat daarop eene bepaalde straf werd gesteld. Het is niet onwaarschijnlijk, dat reeds destijds in voorkomende gevallen naar omstandigheden door den Godsgezant op eigen gezag recht gedaan werd. Althans kende men later aan zijne opvolgers en aan de rechters, hunne gedelegeerden, dat recht van „arbitraire correctie" (*tn'zier*) toe. Zoo ziet men, dat de verklaring der grondslagen, niet „waarvan de Profeet moet zijn *uitgegaan*" maar: *waarop* door hem is *gebouwd*, toch niet geheel voor ons verborgen behoeven te blijven; zelfs een deel van het gebouw zien wij hem als het ware optrekken. Alleen missen wij hier, gelijk overal waar de Profeet aan het bouwen is, het vaste plan, dat systematici hem zoo gaarne zouden willen opdringen. „Het doel, dat hij zich heeft voorgesteld" is dan ook niet met één woord aan te duiden: zoo goed mogelijk voorzien in behoeften, die zich dikwijls geheel onverwacht deden gevoelen; zoo goed mogelijk de telkens zich voordoende moeilijkheden oplossen, die door den Godsgezant niet waren voorzien; orde bewaren en gezag handhaven zondereen zweem van strafrechtelijke theorie, «dat was ongeveer, n'en déplaise aan onze juristen, het doel van den godsdienststichter van Mekka.

Het gebouw werd door Mohammed in verre van voltooiden staat ach tergelaten: wij zagen reeds, dat zelfs geen vast plan zich in den gemaakten aanvang openbaarde. De grondslagen waren gelegd; hetgeen daarop gebouwd was, moest onaangetast blijven, maar veel
788 bleef overigens aan de inzichten van latere bouwmeesters overgelaten. In een paar eeuwen was het werk geschied: gelijk van de andere deelen van den *fiqh* kan men ook van het strafrecht zeggen, dat het in dien tijd zoo afgewerkt en zoo gesystematiseerd werd, als het ooit worden zou. Na dien tijd aanschouwde men met verbazing en heiligen schroom het werk des voorgeslachte; men verklaarde, werkte uit, paste toe, maar men achtte zich niet gerechtigd iets nieuws eraan toe te voegen of eenige wijziging aan te brengen.

Eigenlijk hebben we in een handboek als van den Berg's „*Beginnels*" alléén met dat voltooid werk te maken. Wellicht, zal men zeggen, wellicht heeft dan ook van den Berg vooral dat Mohammedaansche strafrecht, *zoals het zich ontwikkeld heeft*, bij zijne beoordeeling op het oog. Het zou kunnen zijn, dat hier slechts op nieuw zijne onbekendheid met de historie hem parten speelde; hij vergeet misschien weer, dat *de Islam* niet het werk van één mensch, van Mohammed, maar van eenige geslachten is. Men zal echter toegeven, dat ook in dit geval het zoeken naar „de grondslagen,

waarvan" . . . men is uitgegaan, naar „het doel, dat" . . . men zich heeft voorgesteld, even zonderling blijft. Hierop is ten volle toepasselijk, hetgeen ik naar aanleiding van van den Berg's inleidende beschouwingen over *de Rechtshandelingen* zeide. De Mohammedaansche Wet, historisch gesproken door de samenwerking van vele moeielijk nauwkeurig te schatten factoren tot stand gekomen, heeft zich aan hare volgers steeds voorgedaan als boven menscheijike wijsheid verre verheven; en in zóóverre zagen dezen volkomen juist, als de menscheijike logica of systematiek aan dat werk weinig deel gehad heeft. Waar deze logica echter werkte, daar deed zij het voor aller oog en is hare werkzaamheid ook voor ons, dank den Mohammedaanschen geleerden, nog zonder moeite waar te nemen.

Het door den Schr. tegen het Moh. Strafrecht uitgesproken verwijt van gebrek aan systeem is dus weder slechts in kleeeding; in wezen komt het neer op zijn eigen gebrek aan historischen zin en kennis der feiten. Den laatsten zweem van twijfel dienaangaande ontnemt hij ons zelf, waar hij Mohammed, na hem vroeger als hygiënist en beoefenaar der Semitische oudheidkunde ons voorgesteld te hebben, nu aldus in het Strafrecht examineert en laat druipen: „Sommige straffen toch zouden ons in den waan brengen, *dat hij ais den rechtsgrond en het oogmerk der straffen beschouwde* den misdadiger het door dezen bedreven kwaad te vergelden, en op die wijze *het evenwicht in de zedelijke wereldorde te herstellen*; anderen kunnen hare reden van bestaan alleen daarin vinden, dat zij door hare zwaarte den misdadiger afschrikken van het plegen der misdaad, on bij weder anderen schijnt het denkbeeld van herstel van het door de beleedigde 789 partij ondervonden nadeel te hebben voorgezeten. *Ik zal dan ook geene poging wagen om het strafrecht in een systematisch geheel over te brengen . . . enz.*"¹⁾).

Waarlijk, ik zou van de onbeleeftde onderstelling moeten uitgaan, dat mijnen lezers het verschil tusschen een vlijtig student in de rechten en den stichter van een wereldgodsdienst onbekend was, om aan de dwaasheid van zulke uitspraken meer woorden te verspillen.

Had de Schr. intusschen ook elders die „poging" tot systematisering maar „niet gewaagd" en dan zijne bronnen iets nauwkeuriger gelezen dan hij gedaan heeft, hoe dankbaar zou de wetenschap hem kunnen zijn! En van de leer der contracten, waaraan hij al zijne systematische werkzaamheid heeft ten koste gelegd, geldt toch in nog hooger mate hetgeen hij hier ten aanzien van het Strafrecht opmerkt: „Ik meen hiertoe zooveel te eerder gerechtigd te zijn,

1) Van den Berg, blz, 177-178.

omdat dit deel van het Mohammedaansche recht voor de Nederlanders, althans in den tegenwoordigen tijd, bijna alle practisch belang verloren heeft¹⁾).

Wij gebruiken deze gelegenheid om op te merken, dat de mosiimsche geleerden, toen het strafrecht eenmaal als een afgesloten geheel een voorwerp van studie uitmaakte, toch ook de beteekenis en het doel der straffen wel degelijk hebben besproken, al gewagen de door van den Berg gebruikte excerpten daarvan niet. Altijd blijft dit voorop staan: het geheele Strafrecht is *Gods Wet*, dus niet aangelegd naar menschelijke logica noch toegankelijk voor raenschelijke critiek. Waar wij geen doel of samenhang zien . . . uit *pro ratione voluntas divina!* Maar behalve de uiterste rechterzijde (de Zāhīrieten en hunne geestverwanten) achten de geleerden een bescheiden navor-schen van de bedoeling der goddelijke wetten, *immers voor zoover Allah zelf als het ware den weg daartoe ons wijst*, niet bepaald ongeoorloofd. Wil Allah, zoo vraagden zij, dat door die straffen ons *debet* in zijn grootboek worde aangezuiverd; moeten zij het evenwicht herstellen, zijn zij *جواب*? Of is tusschen Allah — die niets van stervelingen noodig heeft — en ons, zijne schepselen, elk denkbeeld van eene rekening uitgesloten, en zijn de straffen ter afschrikking van het kwade ingesteld, zijn zij *زاجر*? Het eene zoowel als het andere antwoord vond zijne voorstanders; bij beiden is door de goddelijke afkomst van het voorwerp des onderzoeks volkomen consequentie natuurlijk uitgesloten, of, zooals de geloovige zegt: het volkomen verstaan van Gods wegen is voor menschelijk denken niet weggelegd. Badjoeri²⁾ helt over tot eene opvatting, die het midden houdt tusschen
700 de twee aangehaalde: voor den geloovige, den moslim, zoo oordeelt hij, zuiveren de straffen als het ware de rekening aan³⁾; voor den ongeloovige, die bij Allah niets dan *debets* hebben kan, dienen zij slechts als middelen van afschrikking. Hier zoowel als elders hebben de geloovige geleerden echter een te juist besef van den aard eener *goddelijke Wet*, om aan zulke theoretische beschouwingen veel waarde toe te kennen. Voor hen is Ailahs ondoorgrondelijke wil, voor ons de wel naspeurlijke, maar niet aan een juridisch systeem gebonden geschiedenis de *summa ratio!*

Erger nog dan het verwijt van gebrek aan systeem is echter dat van eene wreedheid, die in eene „lang vervlogen eeuw" thuis behoo-

1) *Blz.* 178.

2) Bādjoeri I I : 382; vgl. ook Māwardī, ed. Enger, pag. 378 — 379.

3) Wel te verstaan, omdat Ailahs genade deze afrekening gunstig wil aannemen; op zichzelf is natuurlijk *niets* in staat, een misdrijf bij Allah uit te wiBscheti.

rende, volgens van den Berg in het Moh. Recht zichzelf als het ware overleeft. Wat is van die vreeselijke beschuldiging waar?

Dat bedoeld strafrecht niet geregeld is naar de „beginselen door de Europeesche wetgevers daaromtrent, vooral in de latere tijden, gehuldigd" zal, na onze korte historische herinnering, niemand verbazen dan hem, die meende dat Mohammed ais denker zijnen tijd 12 ¹/₂ eeuw vooruit was. Is het echter niet alleen gebrek aan samenhang en systeem,¹ dat het werk van den dweeper onderscheidt van de juridische kunstgewrochten onzer eeuw? Kenmerkt niet alleen onbeholpenheid, maar vooral onmenschelijkheid, het strafrecht van den Islam? Het zou ons, den tijd van deszelfs ontstaan in aanmerking genomen, niet kunnen verwonderen, als in deze beschuldiging eenige waarheid lag; vooral als wij bedenken, hoever men destijds ook in Europa van onze begrippen van „humaniteit" verwijderd was. Maar *de beschuldiging is ten eenenmale valsch*: laat ons dit kortelijk aangaande de drie bestanddeelen van het strafrecht mogen aantonen.

De *qicâç* (wraakrecht) is in den Islam onder strenge controle geplaatst; slechts *bij gebleken opzet* om iemand te dooden of te verwonden, is de *qadhî* bevoegd de beleedigde partij tot wraakneming binnen nauwkeurig omschreven grenzen te machtigen. Daarbij bestaan echter nog een aantal zeer humane uitzonderingen. Waar geen opzet geconstateerd is, mag alleen eene boete worden opgelegd. *In alle gevallen* kent de Wet der beleedigde partij niet alleen het recht toe, maar *beveelt haar aan*, of van de wedervergelding geheel af te zien of zich met den bloedprijs tevreden te stollen. Men ziet, zelfs in het ergste geval is deze wet aan wreedheid niet schuldig.

De bepaalde straffen (*hodoed*), waarop wel van den Berg's beschuldiging vooral betrokken zal moeten worden, zijn volgens den 791 *fiqh* deels zulke, waarbij het recht van Allah (*haqq Allah*) deels zulke, waarbij het recht van menschen (*haqq al-tldaml*) betrokken is.

Tot laatstgenoemde soort behoort alléén de straf (van geeseling) wegens valsche beschuldiging van ontucht. Deze straf kan alleen worden opgelegd, wanneer de aanklacht door overeenstemmend getuigenis van twee volwassen, vrije, te goeder naam bekende geloovigen bewezen is; *zij kan echter door de beleedigde partij worden kwijt gescholden*. Alle andere bepaalde straffen zijn *haqq Allah*, zelfs die wegens diefstal. Men zou kunnen opmerken, dat hierbij toch ook *haqq al-adamî*, immers het recht van den bestolene betrokken is; dit recht geldt echter volgens den Islam alléén het gestolen goed, dat teruggegeven — niet de straf, die geleden moet worden. Bij de valsche beschuldiging van ontucht wordt daarentegen

de eer van den beleedigde door bedoelde straf hersteld. Nu geldt verder omtrent alle bepaalde straffen, die *haqq Allah* zijn, eene reeks van bepalingen, die van den Berg niet vermeldt en die juist voor do waardeering van het strafrecht de hoogste beteekenis hebben¹⁾. Aan eenige Qoranplaatsen en overleveringen ontleent men de overtuiging, dat Allah zijne verhouding tot de menschen wil gronden op toegevendheid (*مسامحة*) en mildheid zijnerzijds; dat Hij ongaarne verklikkers ziet, ja van zijne dienaren eischt, dat zij elkanders gebreken zullen bedekken²⁾. Daarom is hij, die van oen misdrijf, waarop eene „bepaalde straf" staat, wordt aangeklaagd, volkomen gerechtigd zijne schuld te loochenen of zelfs de gedane bekentenis te herroepen³⁾; ja men acht dit voor hem eene *sonvat*, eene door God aanbevolen handelwijze. Niemand is dan ook geroepen in zulk een geding tegen den aangeklaagde te getuigen; wat meer is, de qadhī is verplicht, hem de ontkenning zijner schuld, resp. herroeping zijner bekentenis, als in den mond te geven. Zoo verkrijgt de zondaar gelegenheid om zich te bekeeren en niemand lijdt daarbij schade, want Allah heeft voor zijne eer de straf oefening niet noodig. Heeft iemand zich aan ontucht schuldig verklaard, zoo moet de qadhī hem vragen voorhouden als deze: „Wist gij wel, dat het ontucht was, wat gij deedt?" (onbewust zondigen is niet strafbaar). „Vergistet gij u wellicht en meendet gij, dat de vrouw in quaestie de uwe of uwe slavin was?" enz. Door het verlangde antwoord op die vragen te geven, maakt de aangeklaagde zich vrij van straf.

792 Daar verder het getuigenbewijs, naar de eischen der Wet, zeer moeilijk te leveren is, en opzet of afwezigheid van vergissing bijna onbewijsbaar zijn, begrijpt ieder wat, naar den geest der wet zelve, hieruit volgt. Terloops zij hier aangeteekend, dat uit de zooeven besproken vraag van den qadhī omtrent de „vergissing" duidelijk blijkt, wat met den in de wetboeken zoo dikwijls voorkomenden

term: „*coitus bij vergissing*" (*وطئ شبهة*) wordt bedoeld. Dit is eenvoudig eene rechtsgeleerd euphemisme voor ontucht (*زنى*) waardoor men de gevolgen van dit misdrijf voor daaruit geboren kinderen en dergelijke regelen kan, zonder het feit als misdrijf te qualificeeren en zoo de ouders met de bepaalde straf te treffen.

1) Al hetgeen hier over dit onderwerp wordt aangeteekend, zoowel de bepalingen als de motivering daarvan, is hoofdzakelijk ontleend aan Badjoeri II: 4vv.

2) Mohammed zeide: *إن الله ستيّر يحب من عبادة الستيرين*.

3) Mohammed zeide: *من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر*.
بستر الله تعالى فانه من ابدى لنا صفحته اتمنا عليه الحق.

Bij aanklacht wegens diefstal en daarop gevolgte bekentenis, behoort een goed qadhi ongeveer aldus te spreken: „Was hetgeen gij wegnaamt wel op de wijze bewaard, die de Wet of gewoonte voor dergelijke zaken noodig oordeelt?" Is die bewaring namelijk niet met de eischen der wet in overeenstemming, dan kan men de wegneming niet als *diefstal* qualificeeren; de wegnemer is dan wel tot teruggave verplicht, maar niet schuldig de bepaalde straf te ondergaan. Getuigen zijn gehouden hunne hulp te verleen, om te constateeren, wiens eigendom het voorwerp is — dit is *haqq al-ādami* — maar het is hun moreele plicht, de straf zoo mogelijk van den delinquent af te wenden. Daarom mag men ook *geen borg blijven* voor zulk een recht van Allah, daar men zodoende zou medewerken om den zondaar de straf te doen ondergaan; en dit is ongeoorloofd „want ons is bevolen die (zonden) te bedekken en zoo krachtig mogelijk de afwending der straf van den zondaar te bevorderen" 1). Zoo zullen dus, naar de Wet, de gevallen van strafoefening wegens ontucht en wijndrinken tot de zeldzaamheden behooren; ook die wegens diefstal en wegens valsche beschuldiging van overspel zijn, als de Wet nauwlettend wordt toegepast, gemakkelijk te ontgaan en vooral de eerstgenoemde zal even zeldzaam zijn als de vorige, wanneer de bestolenen, die hun eigendom terug verkregen hebben, overeenkomstig de aanbeveling der Wet „zich beijveren om de *bepaalde straf* te doen vervallen".

De bepalingen ter bestraffing van straatroof zijn bij van den Berg (blz. 191) ten eenen male verkeerd opgegeven. Zoo heet het dat „hij, die alleen vermoord heeft, wordt opgehangen of onthoofd, en hij, die gestolen en vermoord heeft, op *dexelfde wijze ter dood gebracht of gekruisigd*" 2). Daarentegen luidt de Wet, dat door straat-
793 roovers begane doodslag geheel *naar de regelen van het wraakrecht* wordt behandeld; alléén met dit onderscheid, dat hun de straf niet mag worden kwijtgescholden, daar het een *haqq Allah* is 3). Van ophangen is in den Islam nooit sprake, tenzij als wraakoefening. Wat van den Berg hier door „*kruisigen*" vertaalt, is iets geheel

1) Bādjoeri I: 649 بحال من عليه عقوبة لله لانا مأمرون بسترها والسعي في اسقاطها ما امكن.

2) Voor de verbetering van deze verzonnen strafbepalingen vergel. Bādjoeri II: 411v.

3) Als regel geldt namelijk, dat men zooveel mogelijk moet vermijden, iemand wegens *haqq Allah* te straffen, maar is hij veroordeeld, dan is kwijtschelding onmogelijk. Daarentegen moet de rechter in gevallen, waarbij „recht der menschen" betrokken is, zoo gestreng mogelijk te werk gaan, maar dan is na de veroordeeling kwijtschelding aanbevolen.

anders: het *na de voltrekking van het vonnis* gedurende eenige (gewoonlijk drie) dagen smadelijk ten toon stellen van het lijk des gevonnnisten, hetzij aan een hout, op een steen of dergelijk. In plaats van: „op dezelfde wijze ter dood gebracht of gekruisigd“, leze men dus: „naar de regelen van het wraakrecht ter dood gebracht en daarna tot afschrikking van anderen smadelijk ten toon gesteld“. Om nu echter de toepassing dezer strafwet billijk te beoordeelen, moet men iets meer weten. De uitspraak: „Heeft iemand zich bij zulk eene bende aangesloten, doch verlaat bij haar vrijwillig, voordat eenig misdrijf door haar gepleegd is, zoo is hij niet strafbaar“ bevat eene uitlegging van het daarbij aangehaalde Qorānvers V: 38, welke alleen door den faqieh van den Berg wordt voorgestaan en . . . dit gezag is voor den Islam te zwak. De Qorancomraentaren¹⁾ en de rechtsboeken²⁾ explicereen die plaats, ook historisch juister aldus: wie zich ais „straatroof“ heeft schuldig gemaakt aan een of meer der misdrijven, die tot den straatroof behooren, maar zich bekeert vóórdat men hem in handen heeft kunnen krijgen, is van *de straf van Allah* (*haqq Allah*, *hadd*) bevrijd. Dat wil zeggen: afkapping van handen of voeten kan in het geheel niet op hem worden toegepast, evenmin als gevangenisstraf; wat het wraakrecht aangaat, dit blijft gelden, voor zoover de beleedigde partij daarvan niet wil afzien. Maar het *haqq Allah*, dat anders zou gelden, namelijk het verbod van kwijtschelding der wraak is vervallen; ja zelfs geldt deze nu als zeer wenschelijk. De straf der afkapping van handen on voeten zoowel als de *ta'zīr* (waaronder gevangenisstraf) kan ook in het ongunstigste geval door deu rechter, als hij dit nuttig oordeelt, onbepaald worden uitgesteld: d. i. feitelijk: niet voltrokken³⁾.

De strafbepalingen tegen afval van den Islam, welke van den Berg (blz. 191) onder de rubriek *hodoed* behandelt, worden door achtbare autoriteiten *niet* daartoe gerekend⁴⁾ daar immers de afvallige, na vruchteloze pogingen om hem te bekeeren, *ah kafir*⁵⁾ wordt ter dood gebracht. Zij, die deze opinie voorstaan (want ook de door van den Berg gevolgde heeft hare aanhangers) trekken hieruit de conclusie, dat men hem niet dadelijk nadat hij gebleken is onbe-

1) Zie Baidhawī t. p.

2) Bādjoerī II: 415.

3) Bādjoerī II: 412.

4) Bādjoerī II: 432.

5) De onbekeerlijke renegaat is namelijk *kāf ir*; *kāfirs*, die nooit den Islām beleiden hebben, neeten in tegenstelling van den afvallige (*mortadd*): *kāfir acli* (کافر اعلی, Bādjoerī II: 443, 445, 637 e. a. p.), welke benaming van den Berg niet geeft

keerlijk renegaat te zijn, behoeft te dooden; evenzeer als Allah wel in het algemeen bevolen heeft, de kafirs overal te bestrijden, maar hiervoor gelukkigerwijze geen tijd heeft bepaald. Nemen wij echter, om van den Berg te believeu, eens het ongunstigste geval: het doodvonnis moet, als zijnde een voor uitstel onvatbare „bepaalde straf,” dadelijk aan den renegaat voltrokken worden. Dan blijven toch alle geleerden het erover eens, dat men, alvorens het vonnis uit te spreken, wel overtuigd moet wezen, dat men met een onbekeerlijk loochenaar of bespotter van den Islam, waarin hij werd opgevoed, te doen heeft. Pogingen tot bekeering moeten eerst vruchteloos gebleken zijn; volgens sommigen moet men drie dagen, volgens anderen drie onbepaalde tijdperken daaraan besteden¹⁾. Maar wat voor eene bekeering is het, waarmede de rechter (gesteld al, dat hij erin gemoeid ware) zich tevreden moet stellen? Eene verandering van zin, eene bekeering des harten? Wij weten immers, dat nergens de Islām aan schepselen de bevoegdheid toekent, over iets anders dan het uiterlijke te oordeelen. Hoort dan ook, wat de wetboeken leeren²⁾: „En wanneer hij (de afvallige) zich bekeerd heeft, moet men hem met rust laten, ook al komt zijn afval bij herhaling voor, ja zelfs al is hij zindieq, dat wil zeggen: iemand die schijnbaar moslim en heimelijk kafir is of ook, die zich bij geene der andere gezindten heeft aangesloten; immers daarom heet liet in den Qoran: „als zij zich laten gezeggen, wordt hun hetgeen voorafgegaan is, vergeven (Qor. VIII: 39)”. M. a. w. als de wet nauwgezet wordt toegepast, heeft slechts die renegaat, die het martelaarschap zoekt, dit te vreezen³⁾. En zelfs dan wordt hem geen brandstapel opgericht, geene pijniging van welken aard ook aangedaan. Men moet hem dooden⁴⁾ „door onthoofding, en wel door een zwaard of dergelijk instrument, niet door verbranding en dergelijke, bijv. verdrinking; immers uit de gewijde overlevering: „als gij een doodvonnis voltrekt, kiest een zachten dood”, loeren wij, dat alle soorten run „marteldood”⁵⁾ als worgen, empaleeren, villen enz. *haram* (streng verboden) zijn. — De eerste, die den marteldood heeft ingevoerd, is Sultan Baibars, naar men zegt; hij is dan ook schuldig aan de sedert aldus uitgevoerde vonnissen tot op den Dag der Opstanding!”

1) Dit alles uitvoerig Badjoeri II : 428 vv.

2) Bādjoeri II : 432.

3) Ik bespreek hier slechts die détails, die tot billijke beoordeeling van het Strafrecht in zijn geheel belangrijk bijdragen. Men zal intusschen aan zoo'n enkel staaltje opmerken, hoe slordig van den Berg ook hier weer gelezen en nageschreven heeft.

4) Bādjoeri II : 432.

5) القتل بالهبة.

795 We hebben nu de bepaalde straffen zoowel als het wraakrecht onpartijdig bekeken. Waar schuilt de wreedheid, die „bij uitnemendheid thuis behoort in eene lang vervlogen eeuw”? Een geregeld, scherp gecontroleerd jus *talionis*, dat bij verzachting der zeden nooit zal, immers nooit moet worden uitgeoefend. Eenige weinige bepaalde straffen; de meeste hiervan, gesteld op misdrijven *jegens de Godheid*, behooren volgens de Wet zelve zelden of nooit te worden toegepast, en alleen als schrik inboezemende ultima remedia te worden beschouwd. Zelfs de rechter moet hiertoe zijdelings, maar krachtig medewerken. De oppervlakkigste bekeering behoedt in sommige gevallen zelfs den reeds veroordeelde. *Al die straffen*, de qicac; en de hodoed, zullen, naar de bedoeling der Wetgevers, in een ordelijken staat ongeveer de rol vervullen, welke in ons Nederlandsen strafrecht de doodstraf vervulde in de laatste jaren vóór hare afschaffing.

Blijft nog de *arbitraire correctie* (ta'zier). Is daarin soms aan de individueele willekeur van den rechter een heillooze invloed toegekend? Geenszins. Waar de rechter op eene in de wet verboden verklaarde handeling geene straf vindt vastgesteld, daar mag hij naar eigen goedvinden eene straf opleggen ter verbetering van den overtreder. Maar hij heeft te zorgen, dat die steeds *beneden.de geringste lijfstraf* blijft, welke onder de bepaalde straffen voorkomt¹). Geene zwaardere lijfstraf dus dan die van 39 geeselslagen. In plaats van deze mag hij ook gevangenisstraf, verwijdering uit eene bepaalde woonplaats of smadelijke bejegening (als zwartmaken van het gezicht, tentoonstellen enz.) vooral als het erop aankomt, een waarschuwend voorbeeld te stellen, opleggen. Vindt de rechter het echter beter, geene straf op te leggen, zoo is hij hiertoe in alle gevallen, waar ta'zier toegepast zoude kunnen worden, bevoegd.

Nog eens: waar is de „wreedheid” uit de „lang vervlogen eeuw”? Wij geven het zoeken niet op, ofschoon wij alle straffen nu kennen en noch in haren aard noch vooral in hare voorgeschreven toepassing eenige aanleiding tot die beschuldiging vinden.

Schuilt de barbaarschheid misschien in de methode van onderzoek naar de schuld? Worden beschuldigten of getuigen volgens de Wet in pijnlijk verhoor genomen? Het zou ons niet verwonderen, als wij bedenken hoe *oud* het Mohammedaansch strafrecht reeds is en in hoe betrekkelijk „kort verleden eeuw” in geheel Europa de pijnbank nog als een natuurlijk middel gold, om achter de waarheid te komen. Toch is hier de Islam het Westen in

1) Zie Sjirāzī, blz. 411; veel uitvoeriger Bādjoerī II : 390vv.

humaniteit vooruit geweest. In alle rechtsboeken kan men vinden dat *bekentenis* zoowel als getuigenis slechts geldig zijn, indien zij 796 zonder dwang zijn afgelegd. Hoort nu, hoe uitvoeriger werken dit explicceeren¹⁾: „Onder bekentenis, onder dwang afgelegd, verstaat men dat bijv. iemand eene aanklacht wordt voorgehouden, waarop hij schuld *ontkent*, en dat hij daarna gegeeseld zou worden om hem tot *bekentenis* te brengen. Bekent hij in zulk een geval, *dan is dit ongeldig*. Iets anders is het, wanneer hij op de hem gedane vraag *zwijgt* en noch een bevestigend noch een ontkennend antwoord geeft. Wordt hij in zulk een geval gegeeseld om hem tot mededeeling der waarheid te nopen *en ontkent hij schuld, dan moet men hem verder niet lastig vallen*; bekend hij ia dit geval, dan geldt zijne bekentenis, want hiertoe werd hij niet gedwongen enz." En iets verder: „hetgeen men echter in dezen tijd ziet doen door de *tyrannieke magistraten* (ولاية الجور), die een van diefstal, moord en dgg. verdachte laten geeselen opdat hij de waarheid *bekenne*, waarmede zij dan bedoelen, dat hij zich aan het hem ten laste gelegde schuldig verklare, terwijl zij zich niet met antwoorden als: 'ik heb het niet weggenomen' en dergelijke tevreden stellen, — dat is *verboden dwang*; om het even, of de beschuldigde *gedurende* of *na* eene dergelijke geeseling bekend. Immers ook in het laatste geval weet hij, dat hem anders eene tweede geeseling wacht enz."

Leges sine moribus vanae! Al de humane strafwetten, welker inhoud en strekking wij kortelijk uiteengezet hebben, verhinderden de Mohammedaansche vorsten, stadhouders en rechters niet, om met de grootste willekeur misbruik van hunne feitelijke macht te maken. Boven waarheid en recht stond bijna overal, ook vóór den tijd van Sultan Baibars, de groote sultan *Bachsjesj*, d. i. *Mammon*, in aanzien. Onwettig geweld werd door goddelooze omkooprij in deze of gene richting gestuurd. Alleen in de school werd het zuivere Recht, zooals het door Allah verordineerd was, bewaard; en men had daar steeds de stoutmoedige oprechtheid om de vorsten, die macht boven recht stelden, tyrannen te noemen; de politiehooften, die ware of vermeende vergrijpen met lichamelijke verminkingen van allerlei aard plachten te straffen, als dienaars der ongerechtigheid te brandmerken; de omkoopbare rechters, die door pijnlijk verhoor den beschuldigten bekentenissen ontlokten, zelve voor de rechtbank der waarheid te roepen en te vonnissen, i. é. w. aan de

1) Bādjoeri I I : 6vv. Zelfs Mawardī (ed. Enger, pag. 377), die meer dan de echte faqiehs de eischen der Wet naar de wenschen der heerschers plooit, leert:

فان مُزْبَرٌ لِيُقَرَّرَ لَمْ يَكُنْ لَاقْرَأَةً تَحْتَ الضَّرْبِ حَكَمَ.

vaak afschuwelijke practijk ter beschaming een verheven ideaal voor te houden.

Wij hebben in de bovenstaande regelen het Mohammedaansche strafrecht zelf, in weerwil van het verbod van marteling, ter wille
797 van deszelfs lichtzinnigen aanklager, aan een pijnlijk verhoor onderworpen. *Gelukkig voor van den Berg, dat op deze valsche beschuldiging niet, gelijk op die van ontucht, 80 geeselslagen als „bepaalde straf” zijn gesteld!* Dubbel gelukkig voor hem, dat ook „gebrek aan rechtskunde” geen strafbaar verzuim is!

Ware in plaats van billijke critiek van het geheel, het opzoeken van de meest wonde plekken in van den Berg's werk mijn doei geweest, dan zou ik het *Vijfde Deel*, (blz. 195 vv.) handelende OVER HET STAATSRECHT hiertoe hebben uitgekozen. Nergens wemelt in ons handboek elke bladzijde zoozeer van grove fouten, onjuiste beschouwingen, elkander onderling opheffende bepalingen, als in deze laatste hoofdstukken. Dat ik slechts weinig uit dit vele mededeel, geschiedt vooral met het oog op den reeds grooten omvang dezer critiek; maar ik verklaar mij uitdrukkelijk bereid om, ingeval van den Berg zich hierdoor onbillijk behandeld vindt, een afzonderlijk opstel aan dit gedeelte te wijden. Men kan reeds uit de door den schrijver zelf (bh. 197¹) geconstateerde noodzakelijkheid van „historische toelichting” bevroeden, wat hiervan terecht moet komen bij zijne onbekendheid met gewichtige feiten en zijn herhaaldelijk bewezen gebrek aan historischen zin. Maar ook de geldende bepalingen geeft de JSchr. zóó verward en onjuist, dat men tot de overtuiging moet geraken, dat hij alleen Dozy en von Kremer vluchtig gelezen on eene slechte vertaling van een Arabisch rechtsboek slordig heeft geëxcerpeerd.

Eene historische verklaring is bij dit onderwerp niet minder, maar ook *niet meer* noodig dan bij eenig ander onderdeel van den fiqh: de geschiedenis, de niet vooruit te bepalen loop der dingen heeft op elk deel van het systeem even grooten invloed geoefend. Maar in het Staatsrecht was dit meer dan elders een invloed, die *buiten* en soms *tegenover* de school van den Islām stond. Dát is het verschil, hetwelk van den Berg maar half gezien, onjuist beschreven en in het geheel niet verklaard heeft.

De *eerste dertig jaren* van den Islam golden lateren geslachten als de gulden tijd; de toenmalige toestanden als classiek model

1) Ook blz. 201: „Daar het Mohammedaansche staatsrecht bij uitnemendheid een historisch karakter draagt enz.”.

voor alle eeuwen. De voornaamste reden, waarom de publieke opinie der geloovigen, dat wil hier zeggen: der geleerden onder ben, aldus oordeelde, is hierin gelegen, dat destijds de vrome kenners en beoefenaars van den godsdienst een overwegenden invloed op den gang der zaken oefenden. In dien gelukkigen tijd had men geene vorsten, die heerschten per fas et nefas — noch 798 eene school, die met omzichtigheid mocht leeren, wat recht is; men kende slechts opvolgers van Gods gezant, die op aartsvaderlijke wijze, onder raadpleging met de wijze „gezellen van Mohammed" de leiding van den jongen staat op zich namen. Dat strijd en oneenigheid toen ook bestonden, naijver en kleingeestigheid ook te Medina niet ontbraken, vergat men later gaarne, gelijk men eene lichte pijn vergeet als men plotseling door eene zware ramp wordt getroffen. De Omajjaden, de vroegere doodvijanden van den Islam, wisten het gezag met geweld aan de „vromen" te ontrukken; natuurlijk niet zonder strijd. Onderling steeds minder eensgezind, waren deze „vromen" al spoedig verdeeld in partijen, die elk onder hare (ook veelal verre van onbaatzuchtige) hoofden de goddelooze Omajjadenpartij bestreden. Deze toonde zich echter op het slagveld zoowel als in het staatkundige spoedig de meesters van al hare tegenstanders: list en geweld van wapenen deden Sji'ieten, Chari-djieten, Zobairieten en andere godsdienstige rebellen zwichten. Of-schoon sommige dier partijen bleven voortbestaan en vaak genoeg beroeringen teweeg wisten te brengen, was bij de meerderheid der geloovigen spoedig de overtuiging gevestigd, dat men den ongelijken strijd moest opgeven. De bosten zagen ook terecht in dat, afgezien zelfs van kwado kansen, de reinheid des geloofs door zulken strijd bezoedeld werd. Er kwam tusschen de *beheerschers* en de *vertegenwoordigers* der geloovigen een verdrag tot stand, waarvan geen ander document bestaat dan de ijzeren wet der noodzakelijkheid en dat juist daarom geene doode letter is gebleven. De vorsten van den Islām mochten voortaan Omajjaden of 'Abbasieden heeten, te Damascus of te Bagdad troonen, libertijnen en geweldenaars of (bij hooge uitzondering) godsdienstige heerschers zijn — zij hadden van de school geene aansporing tot rebellie te vreezen, als zij binnen zekere, tamelijk wijde grenzen bleven. Zij het ook onder protest en met de bijvoeging: „omdat wij niet anders kunnen" (المضرورة), de geleerden predikten voortaan gehoorzaamheid aan de bestaande machten, mits deze geloovig *heetten*. Maar tegenover deze gewichtige concessie stond een minstens even gewichtig privilege ten bate van de „geleerden der gemeente". Gedoemd tot lijdelijke aanschouwing van hetgeen *gebeurde*, beroofd van omniddel-

lijk toezicht op de daden der regeering, waren en bleven zij alleen bevoegd om te leeren, wat *gebeuren moest*. Even ongaarne als zij zelve hun dadelijken invloed opgaven, even ongaarne, maar door dezelfde noodzakelijkheid gedrongen, deden de chaliefen van alle recht tot wetgeving afstand.

De scheiding der machten was lang niet altijd zoo scherp noch zoo eenvoudig, als onze ruwe schets bij oppervlakkige lezing zou kunnen doen denken. Er waren ten allen tijde geleerden, die, aangetrokken door den luister der paleizen en het goud der vorsten, 799 de heilige wetenschap pasklaar maakten voor de machthebbenden. Ook had men aan de hoven wel eens individuen en selfs partijen, die onder den invloed der meer onafhankelijke theologen stonden. *Volstrekt* vrij in hare bewegingen was de regeering dan ook nooit; *geheel* onbesmet van de onreinheid der wereld bleef de leer evenmin. Maar de geschiedenis wijst ons toch op elke bladzijde de gevolgen van het gesloten verdrag aan. Willekeur van chaliefen en andere vorsten, ongerechtigheid van ambtenaren zien wij voortwoekeren vaak zonder den schijn zelfs van wettelijkheid te bewaren; men ontziet, zooveel nodig, de invloedrijke leeraars der Wet, maar men leeft de Wet niet na. Aan de andere zijde de zelfstandige school, welker stoute uitspraken zonder aanzien des persoons wij hiervoren meermalen gelegenheid hadden te bewonderen. De verhouding was dan ook soms, ja eigenlijk voortdurend, vrij gespannen. Menig geleerde moest zijne weigering om maatregelen van de Overheid goed te keuren, of zijne openlijke afkeuring daarvan met geeseling of erger straffen boeten.

Eigenaardig openbaart zich die gewapende vrede in de voorschriften omtrent de gedragslijn, die de ware geloovige jegens de „vorsten der wereld" heeft in acht te nemen: deze vindt men in alle uitvoerige rechtsboeken, ethische en mystieke handleidingen enz. De geleerden raden altijd, wanneer het eenigszins mogelijk is, buiten alle aanraking met de wereldsche overheden te blijven. De beroemde Sja'ran¹⁾ deelt met voldoening mede, dat hij gedurende een langen tijd van ernstige voorbereiding eener gewichtige godgeleerde studie o. a. „zelfs de schaduw van de woningen der heerschers vermeed". Toen een sultan eene straat, die een zijner paleizen van de hoogeschool scheidde, had laten overdekken, nam de geleerde steeds een omweg om niet onder die goddelooze „schaduw" in en uit de hoogeschool te moeten gaan. „En evenzoo", vervolgt hij, „deed ik met alle gebouwen der tyrannen en euvolmoedigen, emiers en hunne trawanten enz.".

1) Mizan I: 25,

Maar der vorsten bevel moet men gehoorzamen, als dit geene goddelooze daad vereischt; zoo kan men dus gedwongen worden, voor hen te verschijnen. Men gedrage zich dan echter als een waardig moslim! Bādjoeri¹⁾ zegt ergens, dat het geoorloofd en goed is *den geleerden* de hand te kussen uit eerbied voor de wetenschap; hij voegt erbij, dat men dergelijke eer nooit mag bewijzen aan wereldsche grootheid, rijkdom *en* macht. „Het is *sonnat*“, zoo vervolgt hij, „op te staan voor voortreffelijke menschen, om hen te eeren, niet om ijdel vertoon te maken; ook mag men zulke eer niet aan anderen dan voortreffelijken bewijzen. Voor hen *sta men niet op*, dan uit noodzakelijkheid of dwang. In geen geval mag men
800 echter *buigen* (ركع), welke buiging een voornaam bestanddeel der *calat* uitmaakt), zooals dat voor *emiers* en dergelijken wel geschiedt. Dit is *harām* (verboden), *zelfs al doet men het in reinen toestand en met zijn gelaat naar de qibla*²⁾. „Zoo leert Ibn Hadjar, en een ander geleerde heeft hierover een afzonderlijk werk geschreven“. In Ghazālī's *Ihja*³⁾ vinden wij uitspraken van dezelfde strekking als de aangehaalde bij honderdtallen.

Geene ontmoeting der beide, dertig jaren na den dood van Mohammed gescheiden machten, was zoo gevaarlijk, geen onderwerp leidde met zoo onvermijdelijke noodwendigheid tot botsing als het Staatsrecht. In elk ander deel van den *fiqh* moesten wei de verschillende instellingen der regeering en hare wijze van toepassing der Wet de revue der heilige wetenschap passeeren; maar nergens stond, gelijk hier, haar *recht van bestaan* zelf aan de critiek der theologen bloot.

De regeering kon de boven bedenking verheven bevoegdheid der geleerden tot wetsontwikkeling niet aantasten; de geleerden van hunne

1) Bādjoeri II: 159-160.

2) Men leest hier tusschen de regels, met welke *reuervatio mentalis* de brave theologen zich wel eens uit de moeielijkheid redden. Voor den vorst buigende, maar met het gelaat naar Mekka en in ritueel reinen toestand, paaien zij hun geweten met de overweging, dat het eerbewijs naar hunne intentie Allah geldt.

3) I: 61 heet het bijv. een plicht van den godvruchtigen geleerde: „dat hij zich verre houde van de Sultans en in het geheel hunne woning niet betrede, zoolang hij eene uitvlucht vinden kan; ja, dat hij zorge, elke ontmoeting met hen te vermijden, ook al komen zij tot hem, want de wereld is vol verleiding en haar bestuur is in de handen der Sultans. Wie met hen in aanraking komt, wordt zoo licht verleid, hunne trevredenheid en welwillendheid te zoeken, terwijl zij toch tyrannen zijn en het eiken vrome betamen zou, hun gedrag af te keuren en het hun bang om het hart te maken, door het openbaren van (zijn oordeel over) hunne ongerechtigheid enz. enz.“. Verder worden overleveringen aangehaald als deze: „In de hel is eene afdeeling bestemd voor de Qor'an-opzeggers, die de vorsten bezoeken!“ Ja, Mohammed zou reeds gezegd hebben: „Wie een Sultan bezoekt, geraakt in verzoeking!“

zijde liepen echter, bij al te groote beginsel vastheid, hier gevaar hunne concessie aan de wereldsche macht te vergeten en daarmee de voorwaarde van het tusschen haar en hen gesloten verdrag on-
 vervuld te laten. Het stellen van algemeene eischen was gemakkelijk; deze werden ontleend aan de geïdealiseerde voorstelling, welke men zich van den *gouden tijd* vormde. Dat de latere vorsten, die den vromen hun deel aan het feitelijk gezag ontnamen, geene ware opvolgers van Mohammed waren, sprak men eerlijk, maar behoedzaam uit, door alleen de eerste 4 chaliefen *الخلفاء الراشدين* d. i. de goede chaliefen te noemen. Aan den tijd hunner regeering moesten dus op staatsrechtelijk, *gelijk op ieder ander gebied*, de wetsbepalingen voor altijd ontleend worden. In dien tijd en kort daarna ontstonden de overleveringen¹⁾, die met eenige weinig zeggende Qoranplaatsen²⁾,
 801 den grondslag van het staatsrecht zouden uitmaken. *Vroom, rechtvaardig en in alle deelen voor hunne taak geschikt* — zoo dacht zich het latere geslacht dat viertal en zoo behoorde de opvolger van Allahs gezant te wezen. De beschrijving en uitwerking in bijzonderheden van die eigenschappen vormt dan ook de kern van hetgeen de fiqh-boeken aangaande de vereischten van den vorst mededeelen. Alle eigenschappen van een goed *qadhi*, vereenigd met die van een goed *bestuurder* en van een goed *veldheer* maken ongeveer die van een goed chalief uit³⁾.

De eerste vier chaliefen zorgden voor de behoorlijke naleving van Allah's wetten op elk gebied; de uitwerking hiervan levert den faqiehs hun hoofdstuk: *plichten* van den imām. Dat de imam tot zekeren Arabischen stam of familie moest behooren, stond niet van den aanvang af vast. Immers anders zouden de twisten na Mohammeds dood tusschen Mekkanen en Medinensers en later die met de Sjiïeten en Charidjieten onmogelijk zijn geweest. Eerst na eerstbedoeldeu strijd stond het vast, *dat er één imam zou zijn*, die de Wet Gods zou handhaven. Tegenover den eisch der Sjiïeten handhaafde de Islām de rechten van *anderen dan Mohammeds afstammelingen* op deze waardigheid. Door de Charidjietenbeweging leerde hij de noodzakelijkheid *eener heerschende klasse* boven de groote

1) Op *stellige bepalingen* (zie van den Berg's bewering, blz. 201) berust dus het Moh. staatsrecht evenzeer, als elk ander deel van den fiqh. Dat deze grootendeels geheel ten onrechte aan Mohammed worden toegeschreven, geldt van de meeste andere onderdeelen evenzeer, al ligt het daar voor den oppervlakkigen beschouwer niet altijd zóó voor de hand.

2) Qor. IV: 62 e. a. p.

3) Behalve in de fiqh-boeken en speciale werken als dat van Māwardī, vindt men die bepalingen ook in werken over de Geloofsleer; zeer nauwkeurig bijv. in de *Mawaqif* van 'Adhadoo'ddien, pag. 301 vv.

menigte nog duidelijker dan vroeger inzien; liever de man der keuze eener bezadigde aristocratie dan de creatuur eener stemming van Jan en alle man!

Zijn het de latere Charidjieten, die den Profeet de woorden in den mond gelegd hebben¹): „Hooft en gehoorzaamt, al is een Abessinier (andd.: een Abessiniesch slaaf), wiens handen en voeten afgehouden zijn, over u gesteld"? Zeker is het merkwaardig dat zij in later tijd, hoe wei in strijd met de leer van de meerderheid, gewoonlijk als echt beschouwd en te dien einde min of meer „verklaard" worden. Meer overeenkomstig hare oorspronkelijke beteekenis bleef men de uitspraak: „De imams komen uit deu stam Qoraisj", eveneens aan Mohammed toegeschreven, opvatten. Wel waren er, lang voordat er nog aan een Turkenchalifaat gedacht word, die deze meening niet deelden en het chalifaat, dat op de „overeenstemming" (Idjma') der gemeente berustte, ook alleen aan die overeenstemming gebonden wilden zien, zonder meer beperking²). De heerschende meening 802 echter was en bleef even ver van de democratische neigingen der Charidjieten als van de legitimistische der Sji'ieten verwijderd: niet alleen de familie van 'Alī, noch ook Jan en alle man, maar de stam, waartoe Mohammeds familie behoorde en die aan den Islam zulke groote diensten had bewezen, van nature boven andere stammen en natiën bevoorrecht. Daardoor was tevens de grens zoo ruim genomen, dat men nooit behoefde te vreezen in strijd te geraken met de eischen, die de leer den chalief stelde. In den geheelen stam Qoraisj zou men altijd wel een goed heer der geloovigen vinden. Deze gang der ontwikkeling bracht vanzelf mede, dat de Sji'ieten zoowel als de Charidjieten voortaan als sekten ieder hun eigen imam of imams hadden. Nog in onzen tijd staat het Charidjitische rijk van Masqat onder zijn imām"). De imam der Sji'ieten⁴) daarentegen is op aarde onzichtbaar geworden, om tegen den Dag der Opstanding weer te verschijnen en de verdorven menschheid

1) Bādjoerī I I : 422, Mawāqif, 1. c. enz.

2) Zie bijv. Spitta, Zur Geschichte Abu'l-Ḥasan al-Aš'arīs, S. 69. Deze schrijver gaat echter te ver, door een onverbrekelijk verband aan te nemen tusschen de meening: de instelling van het chalifaat berust op eene uitdrukkelijke uitspraak (naçç) van den Profeet, en de leer: de imām moet uit Qoraisj zijn. Men kan zeer wel eerstgenoemde meening verwerpen en toch, krachtens den IdjmāS het chalifaat tot de Qoraisjieten beperken.

3) Dit vermeldt van den Berg (blz. 197, noot 1), blijkbaar zonder iets van de Charidjitische beteekenis te vatten, als eene merkwaardige titulatuur van dien vorst.

4) Een geheel nieuw licht valt op het ontstaan der Sji'a door van den Berg's zinrijke woorden (bh. 198): „De Perzen nu, die ofschoon den Islām hebbende aangenomen, toch in dien nuchteren godsdienst geene voldoening vonden voor hun gemoed, dat veeleer op het mysticisme en de theosophie gericht was, vonden

door herstel van orde en recht op de groote dingen, die dan komen, voor te bereiden.

Dit alles, breeder uitgewerkt, zou men bij van den Berg verwachten; maar in plaats daarvan geeft hij verwarde en onsamenvangende herinneringen van zeer oppervlakkige lezing van von Kremer en Dozy. Telkens vergeet hij zelfs, waarover hij eigenlijk spreekt. Zoo zegt hij van den imām (*bh.* 196), dat hij moet zijn gesproken uit de „Qoraisjieten, en liefst ~~zelfs~~ van hem (den Profeet) of van *zijn* familieleden afstammen", een eisch, dien geen rechtzinnig auteur onderschrijven zou.

Blz. 200, waar blijkens den samenhang altijd nog van den imam sprake is, heet het dat „bijna alle Mohammedaansche vorsten¹⁾ dan ook steeds getracht hebben, zij het door gefingeerde stamboomen, hun geslacht van den stichter van den godsdienst af te leiden, of ten minste daarmee in verband te brengen"; een verzinzel, dat van *geen* chaliëf geldt. Op dezelfde bladzijde wordt over lichamelijke
803 vereischten allerlei gebazeld, met het waardige slot: „Evenmin (kan imām worden) iemand *die, wat zijne ledematen betreft, in houding, yang of manieren belemmerd is*". Die gewoonte van valsche stamboomen te maken, vindt, naar van den Berg goedgunstig oordeelt „gedeeltelijk hare rechtvaardiging daarin, dat men op die wijze beter gewaarborgd is tegen het opstaan van pretendenten naar den troon, daar bijna alle gevaarlijke politieke beroeringen óf door quasi-afstammelingen van den Profeet, óf ten hunnen behoeve zijn ondernomen". Een fraai middel om kinderen bang te maken, dat zeker doel zou treffen, als die pretendenten even naïef waren als onze schrijver!

Ofschoon van den Berg zijne Europeesche zegslieden zelfs niet vluchtig kon naschrijven, zonder iets op te teekenen aangaande de 4 chaliëfen van den gouden tijd, hebben deze eminente opvolgers van Mohammed, de *eenigen*, tegen wier rechtmatigheid de rechtzinnige leer geene bedenking heeft, zoo weinig indruk op hem ge-

in den dood van 'Alī en zijne zonen eene aanleiding om aan deze neiging bot te vieren, EN GAVEN ALDUS AAN DE SEKTE DER SJI'ETEN HET ONTSTAAN". HOCUS POCUS pas; die niet en ziet is blind! Iets hooger wordt *Perzië* in parentese door 'Iraq verklaard! Fraai is ook bldz. 199, noot 2: „De (sic) Mahdi zou men eenigszins met den Messias der Christenen kunnen gelijkstellen"!

1) Hier heeft den schrijver eene verwarde herinnering voor den geest gezweefd aangaande sommige ondergeschikte vorsten, maar in den samenhang kan hij alleen de chaliëfen bedoelen, zooals uit het vervolg (*bh.* 200, reg. 4 v. o.) duidelijk blijkt. 'Alī en de Abbasiden alleen waren (zonder gefingeerde stamboomen) met den Profeet verwant. Maar eenig meerder recht op het chalifaat gaf dit hun slechts in de oogen van afwijkende richtingen.

maakt, dat hij (*bh.* 196), hen geheel ignoreerende, schrijft: „Zulke beheerschers der geloovigen, zulke middelpunten (*sic*) van den Islam waren de chaliefen, die gedurende de 6 eerste eeuwen na den Profeet *te Damascus en laier te Baghdad* geregeerd hebben". Van de patriarchale regeering te Medina, het model voor alle tijden bij vergissing geen woord! Het is eigenlijk tijd verspillen, naarde *belangrijkste* fouten te zoeken in zulk een stuk, waar *elke fraxe* van onkunde getuigt, Eéne noot wil ik nog bespreken, omdat daarin van Oost-Indië sprake is.

Naar aanleiding van in den tekst vermelde speciaal in den Indischen Archipel „geusurpeerde vorstentitels", heet het *blz.* 197, *noot* 3: „Ik heb in het bijzonder het oog op de titels: soesoehoenan of ingkang sinoehoen, die aan menschenvergoding doet (*sic*) denken, en dus eene der grofste ketterijen daarstelt (*sic*), welke een geloovig Muzulman zich kan voorstellen; panatagama d. i. regelaar van den godsdienst, mede een titel, welke zelfs voor den chalief van Baghdad¹⁾ te hoog zou zijn, daar de godsdienst van den Profeet door geen sterveling ter wereld meer geregeld behoeft te worden; chalifat Allah d. i. stedehouder Gods. Een paar vorsten op Borneo noemen zich chalifat al-mo'min; hetgeen naar het Arabische taaieigen, moeielijk iets anders beteekenen kan dan: opvolger of stedehouder der Muzulmannen, eene uitdrukking van allen zin ontbloomt". Deze opmerkingen klinken zeker zeer voornaam; *geene enkele* daarvan houdt echter *steek!* Vooreerst hebben de latere chaliefen en, in navolging 804 van hen, vele Mohammedaansche vorsten, titels aangenomen, die zeer verre afwijken van den eenvoud der eerste „sjaichs" of „opvolgers van den Godsgezant"; titels die voor het Javaansche *soesoehoenan* in geen deele onderdoen. „Regelaar van den godsdienst" zou zelfs voor den chalief te hoog geacht zijn? Heeft van den Berg dan nooit gehoord van de tallooze bijnamen, met *dien* (godsdienst) samengesteld, gedragen door beroemde geloovige vorsten en geleerden: *Moizzoe-ddien* d. i. Versterker van den godsdienst, *Mohjioe - ddien* d. i. Levendmaker van den godsdienst — alsof de godsdienst zwak of dood ware, zou van den Berg zeggen! Niet onze eigenwijsheid, maar de consensus der Mohammedaansche kerk heeft over de gepastheid van zulke titels te oordeelen. Chalifat Allah heet in den Qoran Adam, en wel, naar de beste uitleggers,

1) Ook karakteristiek! Iemand, die van de Mohammedaansche geschiedenis slechts flauwe herinneringen uit een schoolboek en de 1001 Nacht heeft, ligt de uitdrukking „chalief van Baghdad" op de lippen, wanneer van het Oosten sprake is. Welk verband bestaat er echter voor dengene, die den Islām bestudeert, tusschen het chalifaat en eene der steden, waar het eenigen tijd gevestigd was?

als mensch, vader der menschen, niet krachtens eene bijzondere waardigheid. Besloot de Godheid naar Genesis den mensch naar haar beeld te scheppen — naar den QorSn zeide Allah tot de engelen: ik wil eenen *plaatsbekleeder* van mij op aarde stellen. En de engelen verbazen zich, dat Allah biertoe *een zondig tvexen* heeft uitgeverkoren. Chalifat Allah is dan ook geenszins een alleen in Indië voorkomende vorstentitel; volgens Host¹⁾ noemden zich alle sultans van Maroko met dien naam. Wat van den Berg's opmerking over de uitdrukking: stedehouder der muzulmannen (chalifat al-mo'min'in) betreft, welk verstandig man, die het: „*verba valent usu*” kent, zal daaraan aanstoot nemen? Welk Hollander in het bijzonder herinnert zich niet de gelijksoortige overdracht in ons: *stadhouder van Holland en Zeeland*? Alleen een wijsneuzige schoolknaap, die zooeven gehoord heeft wat *stadhouder* eigenlijk beteekent, zal hier met ophef spreken van: „eene uitdrukking, van allen zin ontbloomt”.

Een gewichtig punt, waaromtrent van den Berg alweer de bronnen niet geraadpleegd en de Europeesche auteurs slecht nageschreven heeft, lieten wij nog onbesproken. Wie stelt den imām aan? Ook hier raadpleegt men den (weder zeer geïdealiseerden) toestand van de eerste 30 jaren na Mohammeds dood. Immers hetgeen toen, vóór de scheuringen en partijschappen, gebeurd is, draagt het zegel der goedkeuring van den *consensus der onfeilbare gemeente*. Deze consensus eischte nooit eene algemeene verkiezing, noch van *alle leden der gemeente*, noch zelfs (zooals de Charidjieten dit later wel wilden) van *alle ware geloovigen*. In sommige gevallen stelde men zich met de uitspraak van den chalief zelven, die eenen opvolger benoemde, tevreden. Men moest dus aannemen, dat dit ook later kon geschieden²⁾. Meer was het voorgekomen, dat een grooter of kleiner aantal invloedrijke geloovigen de keuze deden en hunnen wil met goed gevolg aan de rest der gemeente oplegden als wet. Dezen waren dus door de gemeente, zooals het later technisch heet, beschouwd als „*de tot binden en losmaken bevoegden*” (اهل العقد والصل). De school had derhalve te beslissen, wie in latere, minder

1) Nachrichten von Marókos und Fes, S. 167.

2) De geleerden nemen dit inderdaad meestal aan, maar met twee gewichtige, door van den Berg niet vermeldo beperkingen: 1® de chalief mag *niet zijn eigen zoon* aanwijzen; 2® hij moet een aan de eischen der Wet voldoende chalief zijn, (Bādjoeri 11: 422 بشرط أن يكون اهلا للإمامة حينئذ) wiens hoogste doel het welzijn der gemeente is. Geheel onjuist zijn van den Berg's mededeelingen blz. 201. Zoowel het hier voorkomende: *door het colt: verkozen*” als het daarmee strijdige (blz. 202): eene keuze, gedaan door *al de voorname geloovigen* ter plaatse, waar de vorige vorst overleed zijn uitdes schrijvers hoofdbron, d.i. zijn duim, gezogen.

3) Niet slechts deze, maar nagenoeg alle belangrijke termen, die met dit onder-

geregelde tijden, deze bevoegden zouden zijn. Eene zeer moeilijke beslissing! Op elk ander gebied toch beschouwden *de yeleerdcn*, sedert de scheiding van Regeering en school, *zickxvelen* als de erfgenamen der invloedrijke omgoving van de eerste vier chaliefen te Medina. Zij bepaalden immers, waarin de onfeilbare gemeente overeenstemde¹). Ook tot de keuze van Mohammeds opvolgers konden zij, naar hun hart sprekende, geene aristocratie dan die der Heilige Wetenschap ten volle gerechtigd verklaren. Inderdaad, wanneer men in algemeene fiqh-boeken of speciale werken als Māwardī's staatsrecht²), de *vereischten* opgesomd vindt, waaraan die „kiezera" ³) moeten voldoen, dan ziet men duidelijk, dat alleen de 'Oelama (geleerden) daaraan beantwoorden. Eene strenge toepassing dezer bepalingen zou er dus toe leiden, dat de geleerden alle pogingen in het werk moesten stellen, om hun kiesrecht uit te oefenen, daar zij anders voor eventueel wanbeheer verantwoordelijk waren. Maar zulk een optreden moest onvermijdelijk leiden tot dat conflict met de wereldsche macht, dat juist blijkens de lessen van de eerste jaren na Mohammeds dood tot eiken prijs vermeden behoorde te worden. Wilde de school geen strijd op leven en dood aanvaarden, dan moest zij *hier* eenig water in haren wijn doen. Dit geschiedde door middel van de volgende redeneering: De vervulling van de taak der vroegere „gezaghebbers" te Medina door de „geleerden" van den Islam brengt geene zwaarigheid mede, zoolang men zich op 806 wetgevend gebied beweegt. Immers het voornaamste staat vast en voor het onbesliste bestaat *geen periculum in mora*. Maar hoe zal men, als het hoofd van den staat gevallen is, met den noodigen spoed de meening van die „bevoegde kiezers" in alle landen inwinnen?⁴). Men behelpt zich met de gewaagde onderstelling, dat

werp samenhangen, ontbreken bij van den Berg. Soms is toevallig een Perzisch-Turksch woord in dit hoofdstuk verdwaald, als *firmūn* (blz. 203, noot 7), dat in Arabische rechtsboeken nooit voorkomt. Een vorstelijk bevel heet daar eenvoudig: *amr* (أمر).

1) Zij noemen zich dan ook meermalen, als er van het vaststellen van den Idjmā' sprake is, met dezelfde benaming: „de bevoegden tot binden en losmaken". Zie bijv. Badjoerl II: 550.

2) In Māwardī's boek vindt men intusschen lang niet altijd de meening der strengere wetgeleerden; dit hangt samen met de bestemming van het boek en met den tijd, waarin het werd geschreven; misschien ook met de omstandigheden des auteurs en zijne afhankelijkheid van vorstengunst

3) *Zóó* (أهل الاختيار) worden zij ook genoemd.

4) Men begrijpt, dat dit bezwaar „pour le besoin de la cause" zoo gewichtig gemaakt wordt. Had men den geleerden den hier bedoelden invloed gegund, zij **woulden** wel middelen gevonden hebben om zich te doen vertegenwoordigen!

gewoonlijk de tot oordeelen in dezen meest bevoegden zich wel ter hoofdplaatse zullen bevinden; zoo vergoelijkt men den loop, dien de zaak in den regel nam, dat namelijk de invloedrijke omgeving der vorsten over de opvolging besliste. Men verzuimde echter niet eraan toe te voegen, dat dit kiesrecht dezen „kiezders der hoofdstad" niet krachtens de Wet, maar naar de Gewoonte toekwam¹⁾.

Al deze concessiën, hoe belangrijk ook, waren nog onvoldoende, om de school zonder rebellie eene eerlijke positie tegenover het Gezag te verschaffen. Zelfs al achtte men zich gerechtigd met het oog op de nog grootere ellende der anarchie, van de aan den chalief gestelde eischen zeer veel te laten vallen en zich met het „mogelijke" te vreden te stellen als het „wenschelijke" niet te krijgen was — het hielp alles niets. Eeuwen reeds vóórdat het Chalifaat een buit der Turkenvorsten werd, voldeed nagenoeg geen chalief ook aan de matigste eischen, die men hem stellen kon. Nooit waren zij, die de chaliefen aanstelden, waarlijk „bevoegden tot binden en losmaken" zelfs in den zoeven genoemden, lokaal beperkten zin. Ook de mindere vorsten, die (gewoonlijk louter voor den vorm) den chalief erkenden en hun gezag kwanswijs van het zijne afleidden, waren onwettig aangesteld en hunne wijze van regeering met geest en letter der voorschriften van den Islam in onverholen strijd. Hier bleef den wetgeleerden niets anders over dan. getrouw aan het ideaal, hun afkeurend oordeel over dien toestand zonder terughouding uit te spreken, maar tevens, gedachtig aan de gevoelige lessen de eerste eeuw, berusting te prediken, zolang die mogelijk was. Hoe ver men daarin ging, kan blijken uit het volgende, dat hoofdzakelijk aan Badjoeri is ontleend²⁾: „Ook kan een MOSLIM van invloed het 807 imamaat vermeersteren, al is hij er onbevoegd toe, bijv. een minder-

1) Zelfs bij Māwardi, p. 5: **وانما صار من يحضر ببلد الامام متواليا**
لعقد الامامة عونا لا شرعا لسبق علمهم بموته وان من يصلح
للخلافة في اغلب موجودون في بلده.

2) II: 422. Van den Berg geeft over dit alles eene noot, die, daar zij niets verklaart en ook haar inhoud niet verklaard wordt, al hetgeen hij in den tekst zegt over boord werpt, ni. (blx. 202, noot 2): „De meeste juristen erkennen ook de verkrijging der soevereiniteit door het recht van den sterkste (bijv. van een Christenvorst?). Hij, die op deze wijze zich zelf feitelijk tot de hoogste waardigheid heeft verheven, behoeft echter niet (*sic*) aan bovengestelde persoonlijke vereischten te voldoen." Ontleend waarschijnlijk aan eene bron, waar zij in een juisten samenhang eenen goeden zin opleverde, geeft deze frase in den samenhang bij van den Berg louter onzin en opheffing van al het vroeger gezegde. Maar hij vergeet die noot onmiddellijk daarna, om, blz. 204—205, als afwijkingen van den Islam zaken op te sommen, die volgens die aantekening geheel in den haak zijn.

jarige, eene vrouw¹), iemand van slecht gedrag (fasiq), een onwetende. Het imamaat van zulk een kan men dulden, *om de orde onder de geloovigen te bewaren*; zijne besluiten kunnen *wegens den drang der noodzakelijkheid* uitgevoerd worden; echter niet, als hij ongeloovig is enz." En verder heet het, dat men de rechtvaardigheid niet als eene voorwaarde tot het imamaat mag beschouwen; daar gehoorzaamheid aan een vorst, al is hij tyranniek, voorgeschreven blijft, zoolang zijne bevelen niet met de Wet in strijd geraken²). Van erkenning is geen sprake; onrechtmatig achten alle „juristen" die heerschappij — gelijk de vervolgde christenen de Romeinsche keizers als dienaren van Satan beschouwden, maar zoolang het kon, getrouwe onderdanen bleven. Voor de Hel zijn die „heeren der geloovigen" bestemd, maar rebellie tegen hen is ongeoorloofd. Anarchie is voor de geheele gemeente de grootst denkbare ramp: beter verheerd dan verknecht!³) Vrij kunnen nu de geleerden in hun onderwijs en in hunne boeken, met de Wet in de hand, schelden tegen „de tyrannen van onzen tijd", even vrij als de gevangene van het Vaticaan de vorsten van Europa over den hekel mag halen. Zoolang het dulden der tyrannie binnen vrij ruime grenzen door hen wordt voorgeschreven als Gode welgevallig, moeten de vorsten der wereld hen laten begaan.

Niet altijd was intusschen het geweten der vromen volkomen gerust over hun goed recht, om zulk een lijdelijke houding aan te nemen. Was het niet eigenlijk luiheid, kleingeloovigheid, wanneer zij zich niet ten strijde gordden tegen de goddelooze geweldenaars? Men gevoelde zich nauwelijks verantwoord zonder eene uitdrukkelijke verklaring van den Profeet; diensvolgens legde men die den voorzienigen Godsgezant in den mond. Reeds elders wees ik er op, dat men in de tijden der Omajjaden een scherp afkeurend oordeel over
808 die chalieffenfamilie op naam van Mohammed in omloop bracht. Na dertig jaren van welzijn onder de leiding mijner opvolgers (de gouden tijd was dus nauwkeurig voorspeld!), zoo zou hij gezegd

1) Dus had van den Berg de vrouwenregeeringen niet (blz. 204—205) zonder meer weder als eene speciaal O.-Indische afwijking mogen vermelden. Te minder, daar in Atjeh de regeering der sultanes samenvalt met den hoogsten bloei van den Islam in dat bij uitnemendheid moslimsche rijk. Dat men in Turkije bijv. geene sultanes heeft, is een gevolg van de xeden, niet van de Wet.

2) نتعجب طاعة الامام ولو جاثرا فيما لا يخالف الشرع من امر او نهى.

3) Het heet dan ook altijd, dat men die heerschappij moet dulden, omdat er voor de gemeente eene مصلحة in ligt, of لان المقصود اتحاد الكلمة, of لينتظم شمل المسلمين, of للضرورة enz.

hebben, zal de heerschappij aan een tyranniek (letterlijk: bijtend, **عَضُوضٌ**) koning ten deel vallen. Ook in andere overleveringen liet men Mohammed het toekomstige wanbeheer voorzeggen; in enkele daarvan schrijft hij meteen aan zijne „vromen" voor, hoe zij zich dan te gedragen zullen hebben! „Over ulieden," zoo iaat men hem spreken¹⁾, „zullen heerschers komen, over wier daden gij deels uwe afkeuring, deels uwe goedkeuring zult uitspreken; die ze (openlijk) afkeuren, zijn van alle verantwoordelijkheid ontslagen; die ze verkeerd achten, worden nog behouden, maar wie ermede tevreden is en hen volgt, hem verwijderd Allah! — TOEN WERD ER TOT MOHAMMED GEZEGD: MOETEN WIJ DEZULKEN DAN NIET BESTRIJDEN? HIJ ANTWOORDDE: ZOOLANG ZIJ DE ÇAĀT DOEN, NIET." Met andere woorden: Mohammed zelf keurt de practijk der ware vertegenwoordigers van den Islam, dat zij lijdelijk berusten in de geweldenarij der dwingelanden, zoo lang dezen nog in naam geloovig zijn, uitdrukkelijk goed.

Het bovenstaande, hoe vluchtig ook, is genoeg om het Moh. staatsrecht te begrijpen, leder, die den Islām eenigszins kent, kan daarna bijna zoo goed als de geloovige geleerden, de eischen, aan de kiezers en aan de gekozen vorsten gesteld, uitwerken. Waar twee meeningen over eene bijzonderheid mogelijk zijn, bestaan zij gewoonlijk ook. Maar dat alles boezemt ons minder belangstelling in, hoewel we er gaarne een minder foutief overzicht van bezaten, dan van den Berg ons aanbiedt. Het merkwaardige is, historisch de verhouding van de Heilige Wetenschap en de Regeering, van den Islam en de wereldsche macht, te bestudeeren en haar te zien uitloopen op een gewapenden vrede, welks voorwaarden onder den titel „het Inrömaat" in de fiqhboeken zijn opgenomen. Op elk ander gebied, óók waar de werkkkring der hoogste ambtenaren wordt beschreven, stelt de fiqh zich niet tevreden voordat het ideaal der school is bereikt of ten minste voor oogen gehouden wordt. Zonder genade geeselen de faqiehs degenen, voor wie dat ideaal niet schijnt te bestaan en betwisten de rechtmatigheid hunner handelingen. De hoogste macht echter en hetgeen middellijk of onmiddellijk van haar uitgaat is wel aan dezelfde onverbiddelijke critiek onderworpen, maar moet, om grooter rampen te ontgaan, geduld worden. Voor eiken verjaagden tyran komt een booser dwingeland in de plaats; dat had men uit de geschiedenis geleerd.

Men beschuldige de Mohammedaansche wetgeleerden van klein-809 geestigheid en onnoozeiheid — die zijn ook elders van geregelde bemoeiing met wetsontwikkeling en toepassing het gevolg; niet alleen

1) Zie lhja 1:61.

in „lang vervlogen eeuwen" zouden rechtsgeleerden soms met succes bij de „kinderkens" ter schole kunnen gaan! — maar men zij zoo billijk om te erkennen, dat in de gehoorzalen van den Islām nog andere idealen werden vereerd dan dat der casuïstiek. Slechts onwetenschappelijk vooroordeel of onbekendheid met de werkzaamheid der *faqiehs* bijv. op straf- en staatsrechtelijk gebied, zooals wij die boven ontwikkelden, kan hun de hulde weigeren, welke onomkoopbare trouw aan een ideaal verdient.

Nog eene enkele bijzonderheid zij hier aangestipt, welke van den Berg, in navolging van andere Europeesche schrijvers, ten onrechte als een eisch der Moh. Wet voorstelt. Blz. 203 heet het dat „eiken Vrijdag zijn (des imāms) naam in de choṭbat moet worden vermeld, en om zegen voor hem en zijne regeering worden gebeden". In eene noot worden dan nog de „afwijkingen" ten deze in verschillende Moh. landen vermeld. Zonder hier de geschiedenis van deze vermelding der vorsten in de choṭbat te behandelen, willen wij toch herinneren, dat zij in de eerste, klassieke jaren van den Islam stellig niet plaats had en dat eerst later, toen oogcndienaars deze eer aan de grooten der aarde gingen bewijzen, daaraan langzamerhand vooral uit een staatkundig oogpunt groot gewicht wen! gehecht. Immers waar het gewoonte was geworden, *den* vorst des lands in de Vrijdagstocspraak te vermelden, daar wekte de verzwijging van zijnen naam achterdocht tegen de predikers niet alleen, maar tegen de stadhouders of andere overheidspersonen, onder wier bevelen zij stonden. Er zijn dan ook inderdaad enkele faqiehs, die aan de practijk de concessie deden van deze vermelding (*niet verplicht*, maar) eene sonnat, eene aanbevolen handelwijze to noemen. Maar onder de wezenlijke bestanddeelen van de Vrijdagschoṭbat wordt zij *nooit vermeld* in beknopte handboeken vindt men onder de *fardh*-zaken van de choṭbat slechts een *gebed* (do'fi) *voor hel heil der geloovigen*¹). Daaronder zou men dus desnoods een gebed voor den heer der geloovigen of zijne vertegenwoordigers kunnen begrijpen; maar in de sedert eeuwen bestaande omstandigheden, daar eigenlijk *erkende* imams en stadhouders niet bestaan en slechts *gedulde* tyrannen hunne plaats innemen, zou de oprechtheid toch onder die opvatting leiden. Hoort dan ook, hoe een gezaghebbend faqieh²)

1) Sijrāzī, Ibo Qāsim enz. De door van den Berg uitgegeven Minhadj (I: 171 — 172) acht zelfs dit geheele gebed niet strikt noodzakelijk!

2) Bādjoeri I: 372. De aangehaalde woorden dienen als commentaar op de vermelding der fardh-zaken van de Vrij dagspr eek, speciaal op de woorden: „e" een gebed voor het heil der geloovigen." Men ziet, dat ook de door Bādjoeri bestreden meening slechts van een sonnat spreekt.

810 de meening van dezulken, die de machtigen der aarde te zeer ontzien, verwerpt: „Het gebed voor een bepaalden vorst¹⁾ is geene sonnat, zooals het in den commentaar op den Manhadj heet; integendeel de eigen uitspraak van Sjafi'i houdt in, dat het *makroeh* (afkeurenswaardig) is. Immers hij zegt: „In deze choṭbat mag hij (de ehaṭieb) voor niemand met name bidden; zoo dit geschiedt, acht ik het afkeurenswaardig enz.' En iets verder: „Wel is het sonnat voor *de imams en de overheden* (إمامين) der geloovigen in het algemeen te bidden om voorspoed en Allahs hulp in het goede en tot het handhaven der gerechtigheid en dergelijke."

Trouwens als men de bestaande verhoudingen historisch begrepen heeft, vloeit dit alles eigenlijk uit den aard der zaak voort

Van de door onzen schrijver in dit eerste hoofdstuk van het .Staatsrecht begane grove fouten heb ik hiermede nauwelijks de kleine helft opgesomd; ik meende door eene kenschetsende bloemlezing, gepaard niet eene behandeling van enkele belangrijke hoofdzaken, den meesten lezers een grooteren dienst te bewijzen.

Het hoofdstuk over de *Rechtspraak* is even oppervlakkig, even vol onjuistheden²⁾, even gedachteloos uit heterogene bronnen gecompileerd, even onmethodisch in het vermelden nu eens der opvatting van deze, dan van gene school zonder eenig verband, als het voorgaande.

Hetzelfde geldt van dat over het *Krijgswezen*. waar een in andere deelen van ons werk ongekende overvloed van Qoranplaatsen aan den voet der bladzijden zijn aangehaald, die *grootendeels* volstrekt niet bevatten, wat in den tekst door van den Berg daaruit wordt afgeleid. Hoogst waarschijnlijk heeft hij ook hier een zijner Europeesche zegslieden zonder oordeel nageschreven. Ofschoon het naslaan der geciteerde openbaringen onverschillig van welke noot den lezer zou kunnen overtuigen, wil ik een tweetal voorbeelden ter staving bijbrengen.

RU. 228 leert ons de schrijver dat de geloovigen, om heiligen oorlog te voeren, de machtiging van den imam noodig hebben, uitgezonderd alleen het geval, dat zij als grensbewoners zich tegen de aanvallen van ongelooovigen hebben te verdedigen; hiervoor wordt

1) السلطان بعينه.

2) Slechts een paar mogen hier plaats vinden. Blz. 206, evenals vroeger (blz. 198) *Perxie* in parentese door 'Iraq vertaald; dus weer geen lapsus calami! Blz. 207 „moet" de rechter „zoo mogelijk (sic) een graad van juridische autoriteit bezitten, EN de Arabische taal machtig zijn"; alsof het eerste zonder het laatste mogelijk ware. Aid. noot 1 de grove Arab. taalfout (ten derden male begaan) cahib al-mothalam, i. p. v. mathalim; welke fout een waardig pendaut vindt blx, 203, waar een vrijgelatene ma'toeq heet in p. v. 'atieq of mo'taq enz.

verwezen (in *noot 4*) naar Qorān IX: 124 en XXII: 10. Wat leeren nu deze openbaringen? De laatstgenoemde is de vroegst geopen-
 811 baarde der twee; zij werd, zooals niet alleen de historische critiek leert, maar *gelijk ook de Moh. commentatoren zeer goed weten*¹⁾ in het jaar 2 van de Hidjra bekend gemaakt. Tot nog toe had Allah zijnen geloovigen tegenover alle leed, ja mishandeling, die hun van ongeloovigen werden aangedaan, *lijdzaamheid* bevolen. Thans, nu zij te Medina een centrum, een toevluchtsoord gevonden hebben, wordt hun *verdediging*, zelfs aggressieve verdediging, *toegestaan* (nog niet bevolen). „Hun, die onrecht te lijden hebben, is het vechten toegestaan; — Allah is machtig om hen te helpen! — hun, die uit hunne woningen onrechtmatig verdreven zijn, alleen omdat zij zeggen: Allah is onze heer! enz.” Van vechten zonder of met autorisatie is hier geen sprake; wel wordt hier aan de met den Profeet te Medina wonende Mekkanen verlot gegeven strooptochten tegen hunne vroegere stadgenooten te organiseeren, totdat zij weder in hunne rechten zullen zijn hersteld. Dit Qoranvers, waarin de eerste stap gezet wordt op den weg der aggressie, gaat nog uit van later door den Islam geheel verlaten beginselen en heeft dus, ook naar de meening der Mohammedanen, voor de practijk geene beteekenis meer. Tusschen deze openbaring en Soera IX: 124 liggen de veelbewogen jaren, waarin allengs en zonder plotselinge wijziging van beschouwing, de beperkte defensieve krijg tot een offensieven oorlog aller Mohammedanen tegen alle *vijanden van den Islam* is geworden en waarin deze tot de verovering van Mekka heeft geleid. In bedoeld vers wordt den geloovigen aanbevolen, de kafirs, bepaaldelijk de in hunne buurt wonenden (volstrekt *tn'et alleen ter celfverdediging*) te bestrijden. Men ziet, dat van speciale machtiging of niet-machtiging van den imam of van verdediging tegen aanvallen geen woord gerept wordt. In het voorbijgaan zij opgemerkt, dat bij dit onderwerp eene historische toelichting (desnoods op eene bladzijde te geven) minstens even noodzakelijk is als bij het Staatsrecht. Had van den Berg het geweten, hij had dan ook kunnen aanteekenen, dat het beginsel van bestrijding der ongeloovigen *om hen tot het geloof te brengen* in den Qoran nog nergens wordt uitgesproken. Zelfs de laatste en meest krasse openbaringen over dit onderwerp, welke men vooral in Soera IX vindt, vatten den strijd nog altijd op als tegen de vijanden van den Islam gericht, tegen hen, die hunne slechte gezindheid of ontrouw aan gesloten verdragen geopenbaard hebben of van wie men dat alles met recht verwachten

1) Zie bijv. Baidkawi t.p.; vgl. ook Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, S. 160.

kan. In de practijk kwam dit in de laatste twee jaren van Mohammeds leven weliswaar op eene algemeene bestrijding der kafirs neer; toen hem de macht gegeven was, vond hij wel „een stok, als hij eenen hond wilde slaan” en was hij al te spoedig gereed met ver-
812 denking van ontrouw tegenover hen, die hij wenschte te onderwerpen. Maar belangrijk blijft het, dat hij zelfs op het toppunt zijner macht niet zóó met zijn verleden brak, om als motief voor het: „bestrijdt de kafirs waar gij ze vindt”, aan te geven: „omdat zij kafirs zijn”; dat hij ter rechtvaardiging van de uitbreiding zijner aanvallende werkzaamheid steeds hunne (wezenlijke of onderstelde) ondeugden noodig meende te hebben.

Den laatsten stap, dien de Profeet nog niet waagde, deed echter de Islam spoedig na zijnen dood.

Blz. 229 vindt men een ander voorbeeld van aanhaling van Qor&n-plaatsen voor zaken, die zij, ook naar de meening der geloovigen, niet bewijzen. „Zij, die tegen de ongeloovigen sneuvelen, worden als martelaars (sjahid) voor de zaak van de (sic) Islam beschouwd, en terstond de genietingen van het Paradijs deelachtig.” Hiervoor verwijst *noot* 5 naar negen Qoranplaatsen. De ongerijmdste verwijzing daarvan is wel die naar Qor. XLII: 7, welk vers, vóór de Hidjra en dus voordat er van heiligen oorlog of martelaren eenige sprake was, geopenbaard, aldus luidt: „Zij (de ongeloovigen) kiezen zich heeren buiten Allah; Allah is de Heer, hij maakt de dooden levend en is machtig tot alle dingen!” En nu denke men hier niet aan eene, toevallige vergissing, want zulke voorbeelden treft men op *elke bladzijde* aan. In de andere aangehaalde verzen worden inderdaad de strijders, die in den oorlog tegen de vijanden van den Islam sneuvelen, gelukkig geprezen. Soms in zóér algemeene termen, geenszins onderscheiden van die, waarin het geluk van allerlei andere vromen dikwijls in den Qoran beschreven wordt. Eene enkele maal gebruikt Allah daarbij de uitdrukking: „noemt die gevallen geene dooden; zij leven bij Allah”. Vele geloovige uitleggers zien hierin eenvoudig de verzekering, dat de gesneuvelden zonder twijfel zalig zullen worden; op dezelfde wijze als de Qoranische beschrijving der ellende, die Farao en zijne trawanten lijden, hoe wel in den tegen woord igen tijd sprekende *), door diezelfde op den tijd na de Opstanding wordt toegepast. Anderen, die evenzeer aan de eindbeslissing op den Oordeelsdag vasthouden, willen toch in die woorden aangeduid zien dat de *geesten* (جُلُود) dier martelaren reeds

1) Qor. XL: 4».

2) Zie Qor. III: 163—165 en Baidhawî t. p. Sommige geleerden beschouwen die *geetten*, (wel te onderscheiden van de *zielen*) als onpersoonlijk. Anderen,

bij anticipatie de vreugde genieten, die hen in het Paradijs wacht. Deze opvatting is natuurlijk ontstaan onder den invloed der hooge waardeering van den *djihad* (heiligen oorlog) in de eerste eeuw van den Islam. Toen werd niets verzuimd om in de oogen van velen
813 het lot van den *sjahied* begeerlijk te maken; maar men moest daartoe zijne toevlucht nemen tot het vervaardigen van overleveringen, die wol eens *naar aanleiding van* eene dezer Qoranplaatsen worden verhaald. Die verzen zelve leeren dienaangaande niets; Mohammed gaf nooit zóó nauwkeurige beloften. De voorstelling, als zouden de martelaars zelve reeds vóór de opstanding in het Paradijs vertoeven, is een louter populair denkbeeld; gelijk ook onder Christelijke volken met name in de eschatologie tal van denkbeelden verbreid zijn, welke met de leer geheel strijden.

Het laatste hoofdstuk geeft *over de Ambtenaren en hei bestuur van den staat* allerlei, hoofdzakelijk aan Mawardi (en vooral door bemiddeling van von Kremer) ontleende wijsheid, die niets met het Mohammedaansche Recht te maken heeft. De chaliefon hebben in den loop der eeuwen allerlei staatsinstellingen van aan den Islām onderworpen volken overgenomen, die men echter nooit als bestanddeelen van het Recht is gaan beschouwen. De verschillende Mohammedaansche staten gingen, wat hunne inwendige inrichting betreft, bovendien verschillende wegen, al treft men bij verscheidenheid ook veel overeenkomst aan. Deze overeenkomst ligt natuurlijk evenzeer voor de hand als de gelijkvormige inrichting van andere staten, die ongeveer op denzelfden trap van ontwikkeling staan; dat men veelal ambten met dezelfde namen aangeduid vindt, volgt van zelf uit het algemeene gebruik van ééne officieelc taal. Dit alles valt echter geheel buiten de controle van den fiqh. Nu heeft in de 5^{de} eeuw der Hidjra de geleerde Māwardi, naar het schijnt voor het eerst, al die hoofdstukken van den fiqh, die met het staatsbestuur in eenig verband staan, tot één geheel vereenigd. Om zijne compilatie tot eene eenigermate volledige handleiding, tot een spiegel der vorsten en ambtenaren te maken, moest hij daarin ook veel opnemen, waarover zijne fiqh-boeken zwegen; de plichten en functiën van ambtenaren uiteenzetten, die men in Mohammedaansche staten aantrof, ook al waren zij door den Islam niet verordend. Daarbij gaat hij natuurlijk uit van den hem bekenden staat, d. i. van het Chaliefenrijk, toen dit zijn hoogsten bloei reeds lang achter zich had. Hij volgt nu bij dit alles de methode der faqiehs, d. i. hij idealiseert,

steunende op eene overlevering als persoonlijk en dus in staat om, op de hier onderstelde wijze, te genieten of te Jijden.

en omschrijft de vereisen ten en functiën van elk ambt met oenc nauwkeurigheid, die zich om de werkelijkheid weinig bekreunt. Waziers verdeelt hij in twee klassen of soorten naar de min of meer beperkte volmacht, die zij genieten; terwijl in werkelijkheid de invloed der bekleeders van dit (volstrekt niet „Mohammedaansche”) ambt van hunne hoedanigheden en de gunst der tijden affhing. En zoo is het ook met Mawardi's overige indeelingen en bepalingen: de methode van den fiqh past hij voor een deel op andere zaken toe. De resultaten, waartoe de *faqiehs* door die methode op hun
814 gebied geraken, hoe weinig practisch zij ook meestal mogen zijn, hebben voor ons dit eigenaardige, dat zij ons *het ideaal der geleerde vertegenwoordigers van den Islam* leeren kennen. Mawardi's uiteenzettingen zijn echter, voor zooverre zij niet reeds in fiqh-boeken te vinden waren, aan de onschuldige, geheel persoonlijke liefhebberij van dien geleerde hun ontstaan verschuldigd. Wel verkondigt hij natuurlijk meeningen, die in de 5^e eeuw der Hidjra in zekere kringen gangbaar en aan de Overheid niet onaangenaam waren — maar den Islam of het dusgenaamde „Mohammedaansche Recht” vertegenwoordigt hij in die zaken niet; hij is hoogstens een merkwaardig type uit de Mohammedaansche wereld. Men kan uit Mawardi's handboek de werkeijike inrichting can geen enkelen Mohammedaanschen staat leeren kennen; terwijl zijne leer geen officieel karakter heeft, zijn ideaal niet dat van den Islam is.

„Weinig uit voel’, znoals Syrische auteurs plegen te zeggen als zij vrij uitvoerig zijn geweest, „weinig uit veel” van hetgeen op van den Berg's handboek valt aan te merken, heb ik thans medegedeeld. Toch voor menigen lezer zeker reeds meer dan genoeg; de billijkheid maakte eene zekere uitvoerigheid noodzakelijk, on van den Berg had wel eene practische les noodig in de wijze, hoe men het recht verkrijgt, iemand van onwetendheid te beschuldigen. Dit onaangename werk, waartoe van den Berg mij dwong, leverde oen bij uitstek treurig resultaat „*Tol heden toe heeft niemand, xoover ik weet, getracht het Mohammedaansche recht wetenschappelijk te behandelen*”; met deze woorden, die ik aan het hoofd van dit opstel plaatste, leidde van den Berg vóór meer dan 15 jaren zijn academisch proefschrift in. Die woorden bevatten eene belofte, op welker vervulling de dissertatie zelve kon doen hopen. Wel stond dat geschrift, aan streng wetenschappelijke eischen getoetst, niet zoo hoog als men door vergelijking met andere juridische dissertatiën (onder welke, zooals men weet, cacographieën de meeste ruimte

innemen) zou kunnen denken. Wij wezen boven op fouten in détails, maar ook, wat erger is, op een principiëel onjuist begrip van het Mohammedaansche recht. Maar het was een begin; de voorgangers waren weinige en onzekerheid van methode neemt men hem, die zijne studiën pas voltooide, niet bijzonder kwalijk. Had van den Berg zich daarna de geringe moeite getroost van *één enkel* uitvoerig Sjafi'itisch fiqh-boek met oordeel te lezen, dit zou voldoende zijn geweest om hem een handboek te doen schrijven, dat wezenlijke, blijvende verdiensten had. De verklaring der wetten zou altijd vermoedelijk een zwak punt van onzen schrijver gebleven zijn. Evenals de dogmatische godgeleerde bij de verklaring van een of anderen
815 godsdienst licht geneigd is, alles goed- of kwaadschiks in de ongeschikte vormen zijner theologie te persen en wat niet in zijn schema past, te ignoreeren — zoo wordt een jurist allicht door den verkeerden naam: „Mohammedaansch recht” aan het dwalen gebracht en gaat dan aan het ontleden en construeeren en . . .

„Was man nicht construieren kann,
 das sieht man als ein Falsum anf”

wordt dan zoo gemakkelijk zijn stelregel. Het „Mohammedaansch recht”, evenmin als het vroeger dusgenaamde Mozaïsch recht¹⁾ voor „juridische” systematisering naar de wijze onzer juristen vatbaar, is eene *plichtenleer* in den omvaugrijksten zin dezes woords en omvat het leven der geloovigen in al zijne uitingen. Het berust op zuiver godsdienstigen grondslag en heeft dus veel *goddelijks*, zooals de geloovigen het noemen — veel *individueel willekeurigs*, zooals wij het zouden uitdrukken. Het heeft, voor zoover die willekeur al te weinig op de wisseling der tijden gerekend had, een aanpassingsproces ondergaan, eenen tijd van wording, van ontwikkeling doorleefd en laat zich diensvolgens zoowel in hoofd- als bijzaken slechts door de geschiedenis verklaren. Daarom moeten onze dogmatische juristen zich geene vergeefsche moeite geven. Wanneer eenmaal wellicht ook ten onzent sommigen zich zullen aangorden om het recht waarlijk historisch te beoefenen en de oude rechtstoestanden ethnographisch, in samenhang met de wordende maatschappij, wetenschappelijk te verklaren, dan zal het tijd worden ook den Fiqh in den cyclus der rechtswetenschap zijne plaats aan te wijzen. Maar voor ontleding van rechtsverhoudingen naar het schema van ons burgerlijk wetboek, voor beoordeeling naar den maatstaf van dog-

1) Aan eene gelukkige inconsequentie van onzen wetgever dankt men het, dat niet ook dit „Mozaïsch recht” bij de nieuwe Wet op het Hooger Onderwijs naar de juridische faculteit is verhuisd.

matische theorieën, daarvoor is het organisme van den Fiqh te fijn en te ongelijksoortig met die vergeleken zaken. Wie over het ontstaan van het animisme van Dajaks en Bataks het oordeel van den Paus als gezaghebbend beschouwt — hij vrage van onze dogmatische juristen eene waardeering en verklaring van de moslimsche Plichtenleer!

Van den Berg zou dus, voor de verklaring en waardeering, meer geschiedenis hebben moeten leeren dan wij, bij zijn gebrek aan historischen zin, van hem konden verwachten. Eene zuiver „wetenschappelijke behandeling" zou, in het gestelde geval, zijn Handboek wel niet gegeven, maar toch wezenlijk voorbereid hebben. Is het nog noodig, na kennismaking met het samenraapsel van heterogee gegevens en verzinsels, dat hij ten derden male in het licht zond, — 81ü mīt de onware oordeelvellingen, die hij daarbij ten beste gaf, ons eindresultaat te formuleeren? Op de verlopen 15 jaren terugziende moeten wij van den Berg's woorden met eene kleine wijziging op hemzelve toepassend, zeggen: „Van den Berg heeft tot hiertoe geen enkele poging gedaan om het Mohammedaansch Recht wetenschappelijk te behandelen." Het weinige, dat in dien tijd tot beter verstand van zijn vak geleverd is, ging buiten hem om en hij nam zelfs de moeite niet zich hiervan op de hoogte te stellen; alleen spitste hij de ooren, of hij, links of rechts, ook een „geleerde van naam" over nieuwe resultaten zijn oordeel hoorde uitspreken. En wanneer onderzoekingen van een of ander vakgenoot dreigden, hem uit zijne tropische *Rust* te wekken, zocht hij zijne toevlucht in het uitspreken van onbewezen en onbewijsbare beschuldigingen, waaraan hijzelf niet geloofde, maar welke hij zijnen lezers hoopte wijs te maken; aldus toonende, dat hij op maatschappelijk zoomin als op wetenschappelijk gebied het recht der waarheid erkende. Het is onze taak niet van den Berg tot trouwer plichtvervulling op wetenschappelijk gebied aan te sporen; hem, wien het aan wetenschappelijken ernst en belangstellende toewijding ontbreekt, zal men bovendien evenmin tot een onderzoeker maken als een voor indrukken onvatbaar wezen tot dichter opleiden. Maar eene zaak hoop ik toch, dat ook hij uit deze critiek zal leeren, namelijk: voorzichtigheid. Wanneer het waarlijk niet verbazende feit zich eens mocht herhalen, dat een ander door arbeid vindt wat van den Berg in zijne rust verborgen bleef; dan zal hij na het door ons geschrevene wellicht *noch zijne eigene otthevoegdheid* om over de waarde dier vondsten te oordeelen, *noch de omstandigheid, dat het oordeel van anderen hem eerst laat bereikt*, merkwaardig genoeg vinden, om het publiek van die alleen zijn persoon betreffende bijzonderheden per mailbrief te verwittigen.

XII

ZELFVERDEDIGING OF ZELFVERLAGING?

1884

Gedagteekend: Djiddah, November 1884.

Verschenen in de Indische Gids VII I (Leiden, 1885), bis. 95—100.

Mr. L. W. C. van den Berg heeft gemeend, dat het zijn goeden naam dienstig zoude zijn van mijne 152 bladzijden lange critiek zijner „Beginselen" alleen uit de 10 bladzijden lange lijst van aanmerkingen op zijne *Inleiding* het „voornaamste", zooals het heet, te „doorloopen" op eene wijze, die een nieuw treurig licht werpt op zijn gebrek aan ernst en aan gevoel van verantwoordelijkheid¹). Of-schoon ik mij nimmer van eene discussie wenschen te ontslaan door, gelijk van den Berg hier doet, in aller ijl „het debat voor gesloten te verklaren", gevoel ik geene zedelijke verplichting om eene zoo onware en onwaardige beantwoording eener ernstige critiek te weerleggen en stel ik dus de behandeling van van den Berg's bezwaren uit, totdat ik van wezenlijke bezwaren kennis gekregen en niet alleen uitingen van gekrenkte ijdelheid vernomen zal hebben. Te meer doe ik dit wanneer die uitingen gepaard gaan met iederen deskundige in het oog springende pogingen om het lezende publiek voor den gek te houden, uitspraken te bestrijden, die niet gedaan zijn, en over principieele bestrijding heen te stappen, alsof zij geen plaats gegrepen had. Of is iemand, die durft schrijven, dat mijne spelling van den naam van een der vier beroemde stichters der Mohammedaansche scholen *misschien* juist en *vermoedelijk* beter') is dan de door hem in twee uitgaven van zijn leerboek gegevene twee verschillende foutieve spellingen, partij voor een ernstig man? Welken lezers stelt hij zich dan voor te kunnen wijs maken, dat men betreffende den naam van iemand, die bij zijn leven het licht der wetenschap in de Stad des Pro fee ts (Medina) was en na zijn dood hoofd eener school bleef, waartoe nog heden millioenen van geloovigen behooren, het bij vermoedens en „misschien's" zou moeten laten? Vergeleek ik do ongeschiktheid van *dogmatische* juristen om den Mohammedaanschen fiqh te verstaan met de ongeschiktheid van *dogmatische* theologen om de geschiedenis van den Islftm onpartijdig 96(2) te beschrijven — van den Berg maakt hiervan*), dat ik hem onbevoegd acht de Mohammedaansche wet te verklaren, omdat hij *jurist* is, gelijk *theologm* volgens mij per se ongeschikt zouden wezen om de Mohammedaansche theologie te bestudeereu. Om bij dezelfde bladzijde') der „Zelfverdediging" te blijven en nog een laatste staaltje

1) Indische Gids, October 1884, blz. 524vv. (Boven, blz. 59—221.)

2) Bladz. 535.

Van van den Berg's weergeven mijner woorden in herinnering te brengen: Niemand heeft vaker en nadrukkelijker den lof van *Lane's* werken verkondigd dan de schrijver dezer regelen, óók laatstelijk in de critiek van de „*Beginselen*”. *Doxy's* „*Islamisme*” werd door Prof. Dozy zelven een *populair werk* genoemd, gelijk de uitgever het bestemde om deel uit te maken eener reeks van populaire geschriften, en geen oriëntalist zal dan ook zijne kennis aangaande eenig speciaal punt aan dit verdienstelijk boek ontleenen. *Bnrton's* „*Pilgrimage*” is, naar de intentie des schrijvers, eene *reisbeschrijving* en *als zoodanig* door mij in mijn „*Mekkaansche feest*” vlijtig gebruikt. *Vori Kremer* heeft zijne „*Ctdturgeschichte*” voor niet-oriëntalisten geschreven; een oordeel over dit werk heb ik nooit in geschrifte gebracht. Wanneer ik het nu in mijne critiek der „*Beginselen*” wraak, dat van den Berg zulke boeken *bronnen van het recht* noemt en ze als zoodanig aanhoudend copiëert, zegge: misbruikt, dan interpreteert hij mijne woorden aldus: „*De geschriften (er was bij mij slechts van enkele, alleen van de populaire geschriften der genoemde geleerden sprake) van Dozy, Lane, von Kremer, Burtou enz. worden door hem (Sn. H.) als populaire werken of reisbeschrijvingen eenvoudig ter zijde gelegd*”. Ik ben mij bewust die boeken beter gelezen en meer gebruikt te hebben dan van den Berg, die *Lane's* Engelsch verkeerd vertaalt; maar voorzeker, bij de beoefening van het Mohammedaansche Recht acht ik mij evenmin gerechtigd, zulke werken als bronnen na te schrijven als een wetenschappelijk beoefenaar van het Romeinsche Recht *Weber's* „*Woltgeschichte*” als zegsman mag aanhalen, al wordt in dit werk óók dat Recht behandeld. *Ex ungue leonem* zegt van den Berg; dan is ook dit drietal staaltjes uit zijne ruim 13 bladzijden groote „*Zelfverdediging*”, naar zijnen maatstaf, voldoende¹⁾.

Toch mag ik over ééne vraag betreffende de Inleiding tot het Mohammedaansche Recht, die door van den Berg thans opnieuw»)
97 (3) met ware onbeschaamdheid ter sprake wordt gebracht, om verschillende redenen niet zwijgen. Mijne explicatie van de woorden *Fardh*,

1) Zoo vindt van den Berg (bladz. 530) ook mijne vroegere uitspraak, dat in zijn Handboek over den Qorān „*als eerstn grondslag van het recht*” het noodige voorkwam, in flagranten strijd met de opmerking, die ik in mijne critiek maakte, dat hetgeen in datzelfde boek voorkomt „*aangaande het ontslaan en den inhoud van Qorān en Overlevering*” het werk is van een dilettant, die oppervlakkig kennis nam van Europeesche werken over die onderwerpen. Is het mijne schuld, dat van den Berg niet lezen kan? Evenzoo schijnt hij niet gelezen te hebben, dat de door hem opgenoemde rechtsbronnen nóch de „*wortel* of grondslagen*” nóch de „*kenbronnen*” des rechts weergeven en doet hij nu, alsof ik beide met elkaar verward had.

2) Bladz.530vv.

Wadjib, Sonnat, Djama'at, Idjma enz. komt van den Berg nog altijd voor óf onjuist te zijn óf althans nieër te strekken om de *oorspronkelijke* en niet do *thans geldende* boteekenis dier termen vast te stellen. Nog altijd schenkt onze specialiteit aan de inlichtingen van half onder-richte Europeesche schrijvers de voorkeur boven de moslimsche autori-teiten. Hiertegenover zij herhaald dat hetgeen van den Berg mijne explicatie gelieft te noemen noch mij toebehoort noch ook dient om de *historie* der kunsttermen vast te stellen, maar eenvoudig de vertaling is van hetgeen men in *al'Ie'.moslimsche, thans geldende werken* o'er die onderwerpen vindt. Bewijsplaatsen gaf ik vroeger en gaf Br. Gold-ziher in zijne *Zahirilen* evenzeer. Daarentegen tart ik van den Berg om mij één e plaats uit een gezaghebbend Arabisch faqieh of schrijver over de „grondslagen van den fiqh" mede te deelen, waarin zijne definitiën (d. i. die van Kasim Beg) voorkomen. Is dus van *dan* Berg's boek bestemd „om *Europeanen* te leeren, wat de Mo-hammedanen tegenwoordig over hun recht denken (sie)"¹⁾, hij putte zijne wijsheid niet uit *Europeesche*, maar moslimsche boeken, en leere rechtstermen niet uit Arabisch-Engelsche woordenboeken, maar van Arabische juristen. En hij vrage het eiken Arabischen, of zelfs Javaanschen faqieh, wat hun oordeel is over iemand, die de Re-geering over moslimsche zaken moet voorlichten en die durft twisten over de vraag of de *vyf categoriccu der Wet* (خمسۃ الاحکام) wel be-staan en welke beteekenis aan elke daarvan gehecht moet worden!

Ook om eene andere reden echter breng ik van den Berg's orakels over bedoelde termen en wat daarmee samenhangt nogmaals ter sprake. Op blz. 532 zijner „Zelfverdediging"²⁾ verklaart hij de „voor sommige lieden onaangename gewoonte" te hebben „om apo-dictische uitspraken altijd te controleeren". Daarom doet het mij te meer genoegen, dat het hem niet gelukt is in mijne critiek op zijn Handboek ééne uitspraak als zoodanig ter zijde te stellen; daarom echter wil ik ook niet verzuimen er de aandacht op te vestigen, dat hij in mijne voor twee jaren verschenen „Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islam" (wel geene apodictische uitspraak, maar toch) ééne vergissing heeft weten op te sporen. Wel is waar doet die vergissing tot het daar gevoerde betoog *niets* af en was zij door mijzelf reeds voorlang opgemerkt en aangeteekend; maar van den Berg's blijdschap over deze vondst willen wij hem gaarne ten volle doen genieten en deze ééne juiste opmerking aan

1) Zelfverdediging, blz. 531.

2) Bij van dea Berg's stijleigenaardigheden stonden wij reeds vroeger stil. Hier heet het. nu, dat „*twee Quranplaatsen berusten op vergissingen mijnerzijds*"; blz. 530 heet ik onkundig „omtrent de *in rechtstaat gebruikelijke terminologie*", enz.

het licht doen treden, gelijk de wijze man met de „parel uit den 98(4) mesthoop" doet naar het Arabische spreekwoord. In plaats van de straf op valsche beschuldiging van ontucht had daar die der ontucht zelve, in plaats van Qor. XXIV: 4 had XXIV: 2 aangehaald moeten worden. De slotsom blijft intusschen dat (niet volgens mij, maar) volgens gezaghebbende Mohammedaansche geleerden eene openbaring door de Sonnat des Profeets afgeschaft kan worden en dat zij, *ten bewijze* hiervoor, zich behalve op het zooveen genoemde vers, op Qor. II: 176 beroepen.

De zaak komt kortelijk hierop neer: In Qor. II: 176 wordt het maken van testamentaire beschikkingen ten bate van ouders en nabestaanden gebiedend voorgeschreven. Later werd in Qor. IV aan de ouders eene bepaalde portie als rechtmatig erfdeel toegekend. Men begrijpt, dat hierdoor niet *per se* de eerstgenoemde openbaring als ingetrokken mocht beschouwd worden. Daarom leeren dan ook die autoriteiten, welke Qor. II: 176 als afgeschaft beschouwen (niet allen zijn het hierover eens), dat dit vers buiten werking is gesteld door de latere Qoranische regeling *en de uitspraak van Mohammed*: „Allah heeft elk het zijne gegeven; ten bate van een Qoranisch erfgenaam geldt geene testamentaire beschikking." Dit staat NB! in BaidhawT's Commentaar ter plaatse, welken van den Berg wel tegen mij geciteerd, maar niet gelezen heeft.

Wat Qor. XXIV: 2 betreft, hier heeft de Sonnat des Profeets de woorden der openbaring gespecialiseerd op eene wijze, waartoe die openbaring zelve niet de minste aanleiding geeft. Terwijl in de Qoranplaats de straf op ontucht in het algemeen wordt vastgesteld, leeren Overlevering en Wet, dat deze straf alleen voor zoodanigen geldt, die vóórdát zij gehuwd zijn geweest ontucht bedrijven en stellen zij op andere gevallen de zwaardere straf van steeniging. Of men deze wijziging nu met van den Berg *aanvulling* of met Mohammedaansche autoriteiten *afschaffing, verandering (nasch)* wil noemen, is mij om het even. Maar juist hieruit kan men zien dat ik mij, *waar ik het systeem beschrijf*, tot de mededeeling van gezaghebbende uitspraken bepaal; dat ik dus mijne lezers geenszins voor het door van den Berg verzonnen dilemma stel: „of zij met mij, dan wel met de tegenwoordige Mohammedanen te doen hebben"¹⁾.

Op dit punt zijn van den Berg en ik het in beginsel eens: waar men den fiqh beschrijft moet men de gezaghebbende auteurs over dit vak raadplegen en hen niet „verbeteren" naar eigen inzicht. Over tweeërlei zaken slechts loopt onze beschouwing uiteen: Eerstens beschouw ik als autoriteiten de Arabische fiqh werken, die ook den

1) Zelfverdediging, blad. 534.

geloovigen als zoodanig gelden, terwijl van den Berg meer waarde hecht aan, althans nagenoeg uitsluitend kennis neemt van terloopsche raededeelingen over den fiqh in ethnographische werken en reis-beschrijvingen of aigemcene geschiedenissen der beschaving in het Oosten. Ten tweede dunkt mij *naast en behalve* de getrouwe *her* 99 (5) *schrijving* der geldende wetten¹⁾ eene historische verklaring van haar ontstaan en ontwikkeling niet overbodig, terwijl van den Berg zich hiervan in den regel onthoudt en zich nu en dan op dit gebied wagende, geen ander doel schijnt te hebben dan zijne volslagen onbevoegdheid in dezen te bewijzen. Dat beide afdelingen der fiqhstudie: de *historische* en de *systematische* streng gescheiden moeten blijven, al kan ook de eene der andere groote diensten bewijzen, spreekt vanzelf. Daarom heb ik ook, overwegende dat van den Berg zich alleen op systematisch gebied tehuis acht, in mijne critiek hoofdzakelijk die *blunders* gereleveerd en naar de bronnen verbeterd, die hij begaat in de *beschrijving van het thans geldende stelsel* zoowel van de „Grondslagen*” des dusgenaamden Mohammedaanschen Rechts als van dat Recht zelf.

Over de gepastheid der keuze van dit tijdschrift voor mijne artikelen wil ik niet van den Berg niet redetwisten, daar die keuze eene zaak is tusschen de Redactie en mij. Toch wil ik aantekenen dat van den Berg in zijne aanmerking dienaangaande op naïeve wijze blijk geeft, dat hij omtrent sommige Europeesche adats al even slecht ingelicht is als omtrent de Mohammedaansche. Immers niet alleen de *Indische Gids*, maar ook de Duitsche tijdschriften, waarin mijne „penncvruchten” wel eens eene plaats vonden, zijn in den regel zoo beloofd om door toezending van overdrukken den schrijver in de gelegenheid te stellen, zijne stukken aan *bevriende vakgenooten* mede te deelen. En het diene tot naricht van den Heer van den Berg, wien dit overigens alweer weinig aangaat, dat ik alleen aan zoodanigen en niet „links en rechts aan elk oriëntalist, die maar ^enigszins (*sir*) Hollandsch leest”, mijne artikelen heb doen toekomen. Bewijzen heb ik te over dat velen onder hen beter Hollandsch

1) Eene zoodanige beschrijving van de *thans nog geldende hadj-wetten* vindt men in mijn „*Afekkaawche feest*”; toch durft vanden Berg mijn verwijt, dat hij ook van de daarin aangebrachte verbeteringen der bestaande beschrijvingen geene notitie genomen heeft, vergelijken bij een verwijt aan een schrijver over het Kanonieke Recht, die Renan's „*K« de Jéstu*” niet zou hebben vermeld. De onbeschaamdheid dezer uitvlucht valt te meer in het oog, als men in aanmerking neemt, dat van den Berg wél Dozy's „*Israëlieten te Mekka*” als bron aanhaalt, hoewel dit werk alleen hypothesen over den *oorsprong* van den hadj bevat! Hij blijft ook in gebreke zich te verontschuldigen wegens de domheden, door hem in het hoofdstuk „de Bedevaart” begaan; zeker omdat deze niet in de eerste 11 pagina* mijner critiek vermeld werden?

verstaan dan onze Bataviasche specialiteit Daar nu laatstgenoemde zelf zich op het oordeel van „binnen- en buitenlandsche geleerden" beriep tegenover mij, die in plaats van autoriteiten argumenten aanvoerde, — nam ik de vrijheid hem erop te wijzen dat de oordeelvellingen dier door hem op vage en grootsprekende wijze aangehaalde geleerden juist andersom luidden dan hij zich wel scheen in te beelden. Niet ik, maar van den Berg had de zaak als het ware aan hunne beslissing overgelaten, die hij thans wraakt, omdat zij zich tegen hem keert.

Genoeg: in eene uitvoerige studie heb ik mij de moeite gegeven van den Berg's werk in hoofdzaken en détails te doen kennen als een leerboek, welks eerste uitgave als proeve in een weinig beoefend
100 (6) vak niet zonder verdiensten was, doch principieele omwerking en veelvuldige verbetering in détails hoog noodig had; welks derde uitgave door de zelfgenoegzame werkeloosheid des schrijvers reeds een verouderd boek was geworden, dat zijn succes alleen dankte aan afwezigheid van concurrentie. Men leze, wat van den Borg thans heeft ingebracht tegen 1° mijn principieel betoog, dat de *fiqh geene juridische wetenschap* is en dat, wie haar zonder kennis der historie beoefent, zich tot het vertalen en ordenen der moslimsche *fiqh*boeken moet bepalen; een betoog dat in. i. niet verzwakt wordt door het feit dat eene nieuwe school, gelijk van den Berg schrijft¹). „sedert ongeveer tien jaren in Duitschland is opgestaan" (sic); 2° mijne bewijzen voor des schrijvers onbekendheid zelfs met den inhoud der meest gebruikelijke boeken van de Sjafi'itische school, zich openbarende in capitale domheden in ieder hoofdstuk en in ontelbare fouten in bijzonderheden.

Over den stilstand der wetenschap en den „knak". door ons debat „aan het prestige harer dienaren toegebracht" maak ik mij minder ongerust dan van den Berg²) schijnt te doen. De critiek van zijn werk schonk mij gelegenheid om in het voorbijgaan hier en daar eene bijdrage tot de kennis van den Islam te geven, die door meer bevoegden dan van den Berg gewaardeerd werd. Verder hebben noch de wetenschap noch het prestige harer dienaren van de critiek van een zonder oordeel uit secondaire bronnen gecompileerd schoolboek het geringste nadeel te vreezen. Had die critiek zich vroeger doen hooren, de wetenschap zoude er door gebaat zijn, al zouden ook de valsche aanspraken en het quasi-prestige van sommigen, die zich ten onrechte hare dienaren noemen, nog eerder in hunne naakteheid aan de kaak zijn gesteld dan thans het geval geweest is.

1) Zelfverdediging, blz. 525.

2) Zelfverdediging, blz. 536.

XIII

MOHAMMEDAANSCH RECHT EN RECHTS-
WETENSCHAP

OPMERKINGEN NAAR AANLEIDING VAN TWEE
ONLANGS VERSCHENEN BROCHURES

1885

Oedagteekend: Leiden, 4 December, 1885.

Verschenen in de Indische Gids VIII. 1 (Leiden, 1886). blz. 90—111.

Die commenda im islaroitischen Rechte, von Dr. Jos. KOHLER, Würzburg, 1885. 8°.

Moderne Rechtsfragen bei islamitischen Juristen, von Dr. Jos. KOHLER, Würzburg, 1885. 8*.

Eens heeft een schrijver, die niet lezen kon¹⁾, mij de uitspraak in den mond gelegd, dat een jurist als zoodanig ongeschikt zou zijn, het Mohammedaansche recht te verklaren; door weglating van het woordje „*dogmatisch*“ vóór „*Jurist*“ maakte de exegeet eene eenvoudige waarheid tot onverklaarbaren onzin.

Afgezien van de geciteerde woordverdraaiing is echter bedoelde schrijver niet de eenige, die in de species der juristen geen ander genus dan dat der leerstellige wil erkennen. Alle ontwikkeling wordt eerst langzaam algemeen eigendom, vooral wanneer zij schadelijk geacht kan worden voor oude preeken of dictaten!

Een feit is het — algemeen erkend of niet —, dat twee door methode en onderwerp elkander na verwante wetenschappen eene nieuwe periode van veelzijdige ontwikkeling zijn ingetreden: ik bedoel de godsdienst- en de rechtswetenschap. De waarheid heeft zich ook op dit gebied doen gelden, dat het leven des menschen en «*lor* meuschheid een gestadig worden, *evolutie* is. De taak der godsdienstwetenschap kon daarom niet langer blijven bestaan in de uiteenzetting en verdediging der leerstellingen van den waren godsdienst, daar ook de waarheid niet /*. maar *wordt*; de evolutie van den godsdienst, de vormverandering der religieuze voorstellingen waar te nemen en hare oorzaken te verklaren, dit alleen kan voor

- 99 (4) de theologie, die de nieuwere wereldbeschouwing aanvaardt, doel zijn van haren wetenschappelijken arbeid. Op de waardeering dier voorstellingen, op de beschouwing van sommige religieuze denkbeelden als waar, van andere als valseh. heeft die godsdienstwetenschap in haar nieuwen vorm zeker onberekenbaar grooten invloed — doch zij kan en mag dien slechts *vijdelings* oefenen. Zoodra haar streven gericht is op het bereiken van zekere vooraf vaststaande resultaten of het bewerken van zekere in de practijk heilzame gevolgen, heeft zij hare methode vervalscht en dus haar wetenschappelijk karakter verloren. Of het wenschelijk zoude zijn, dat de nieuwe beschouwing nu ook geheel het onderwijs der theologische

1) Mr. L. W. C. van den Berg in dit tijdschrift, 1884, Dl. 11: 535.

faculteiten aan onze hoogeschole ging beheerschen, is eene geheel andere vraag; den wenschelijksten vorm van een compromis tusschen wetenschap en practijk bij het hooger onderwijs hebben wij thans niet te bespreken.

Zoo veel is zeker, dat de invloed der evolutieleer op de beoefening der godsdienstwetenschap onder ons tot nog toe veel krachtiger heeft gewerkt dan op den wetenschappelijken arbeid onzer juristen. Het springt in het oog, dat de zuivere rechtswetenschap -- de verklaring van geldende wetten aan het vakonderwijs voor aanstaande rechters en practizijns, het zoeken naar bruikbare rechtstheorieën aan dichters en volksleiders overlatend — do ontwikkelingsgeschiedenis van het recht van de oudst waarneembare vormen af tot op onzen tijd te onderzoeken heeft. Ook op dit gebied blijve de vraag buiten beschouwing, of het niet wenschelijk is, dat aan onze universiteiten het onderwijs gegrond zij op een vergelijk tusschen die behoefte der maatschappij zoowel aan *theorieën* en *wetsverklarij* als aan *wetenschappelijk onderzoek*, Uitdrukkelijk stemmen wij toe, dat de wetenschap ook in dezen van zelf op de practijk invloed zal oefenen: de wetgever, de hervormer, de dichter, zij allen zullen bij elke schrede, die de wetenschap voorwaarts gemaakt heeft, hunne bakens moeten verzetten. Zijn evenwel onze oogen eenmaal geopend voor de waarheid, dat ook het recht steeds *wordt*, dan is hiermede de beschouwing ter zijde gesteld, als zoude de rechtswetenschap voornamelijk of onmiddellijk te onderzoeken hebben, wat het ware recht voor eene bepaalde maatschappij in een bepaalden tijd geacht moet worden. Gelijk de ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst bij de eenvoudigste vormen van animisme en fetisisme begint en de wording van stam-, volks- en wereldgodsdiensten uit bepaalde menschelijke, naar de algemeene ontwikkeling der samenleving gewijzigde behoeften, beschrijft, — zoo heeft ook de rechtswetenschap bij de natuurvölker aan te vangen om met de cultuurvölker te besluiten.

Het veld des onderzoeks heeft zich, door deze langzaam maar zeker ingang vindende beschouwingen, ontzachelijk uitgebreid. Zoolang de theologen den door hen voor waar gehouden godsdienst tot voorwerp hunner wetenschappelijke bezigheid konden nemen, stond het resultaat reeds vóór den aanvang van het onderzoek vast, en was dit laatste niet veel meer dan een ijdele vorm; uitiugen van het godsdienstig leven bij andere natuur- of cultuurvölker kon
100 (5) men als curiositeiten beschouwen, waarvan men alleen terloops, bijv. met een apologetisch doel of ter voorbereiding voor de zending, kennis nam. Thans omvat de godsdienstwetenschap de ontwikkeling

van dit deel van het geestesleven der menscheit in zijn vollen omvang. De wetenschappelijke jurist kan niet langer het recty, dat in zijne maatschappij geldt, of dat zijner naburen of het Romeinsche als hoofdvoorwerp van zijn onderzoek beschouwen; de ontwikkeling van de eerste kiemen der rechtsvoorstellingen tot den wasdom, dien zij thans bereikt hebben, heeft hij na te gaan. Een reuzenarbeid moet nog verricht worden voordat de jurist, met de hulp van den ethnograaf en den philoloog, de gewenschte gegevens over het beschrevene en het (niets minder belangrijke) onbeschrevene recht, dat de volkeren op hunne verschillende trappen van beschaving beoefend hebben en beoefenen, bijeen verkregen heeft Slechts samenwerking van vele, verschillend aangelegde geleerden kan dien arbeid tot stand brengen; arbeidsverdeeling en specialiseering is dus een eisch, dien de nieuwere rechtswetenschap veel nadrukkelijker dan de oude laat hooren. Die arbeidsverdeeling is langzamerhand in elke wetenschap noodzakelijk geworden; zij brengt echter het gevaar mede, dat vele specialisten, door de overweging der noodzakelijkheid van zelfbeperking geleid, zich zoozeer en zoo uitsluitend in hun onderdeel der wetenschap verdiepen, dat zij het doel van het gemeenschappelijke streven niet meer voor oog en hebben, daar het middel zich aan hen als einddoel gaat voordoen. Hier, evenals op het gebied der godsdienstwetenschap en der vergelijkende taalkunde, zijn dus combineerende geesten noodig, die van tijd tot tijd de slotsom opmaken, waartoe de gemeenschappelijke arbeid van hun geslacht heeft geleid. Deze behooren altijd in de eerste plaats te denken aan de gsmte. voor oplossing rijpe problemen hunner wetenschap; al het door ethnografen. philologen. juristen hun gebodene moeten zij critisch schiften en vervolgens eiken dier posten zijne plaats geven in het grootboek der wetenschap. Vooral niet minder dan de specialist is hij, die dit werk op zich neemt, aan gevaren blootgesteld. Om met vrucht het werk der arbeiders te kunnen critiseeren, behoort hij zelf in den aard van hunnen arbeid, in hunne methode geen vreemdeling te zijn, ja moet hij eigenlijk beginnen met ook zelf een onderdeel voor zijne rekening te nemen. Anders wordt hij allicht een dier „grooten geesten" die, alle bronnenstudie aan de dii minores overlatend, hunne ongelukkige lezers of toehoorders op de „grooten ideeën" onthalen, die zijzelf in den loop der zaken gelegd hebben. Het werk dor critiek wordt echter nog meer bemoeielijkt door den ontzachelijken omvang en de ongelijksoortigheid der stof. Er zijn bijv. verschijnselen in het moderne rechtsleven, die zich alleen als survivals van oudere toestanden laten verklaren; bij natuurvolken, bij volken ook, die

van boven gegevene wetten erkennen, moet men ter schole gaan om die verschijnselen in hunne ware beteekenis, immers in hun 101 (6) levenden toestand, waar te nemen. Zoo wordt hij, die de slotsom wil opmaken, genoodzaakt vele posten te boeken op goed vertrouwen, en moet bij de beoordeeling der waarde van enkele gegevens een zekere algemeene takt hem leiden, daar de vaste maatstaf ontbreekt. Yergissingen, dwaling op gezag van welbegaamde gidsen, die men zelf niet controleeren kan, gevolgtrekkingen, die later onjuist blijken te zijn, zal zelfs de voorzichtigste niet altijd kunnen vermijden; hoeveel minder de ongeduldigen, die te ras het mogelijke waarschijnlijk, het waarschijnlijke zeker achten. Deze laatsten zou men de „*enfants terribles*” van elke nieuwe methode kunnen noemen. Hoe lang heeft het niet geduurd, dat ernstige geleerden, die zich met de nog jonge wetenschap der taaivergelijking bezighielden, door de philologen van den ouden stempel voor alle buitensporigheden aansprakelijk gesteld werden, die oubodreven waaghalzen op hun gebied begingen. En nu is het wel gemakkelijk voor den bedachtzamen toeschouwer, er op te wijzen hoe vele schaatsenrijders zich vergeefsche moeite geven om op de been te blijven, terwijl hunne kalmere medemenschen op den harden grond in gewonen stap voortschrijden; maar zulke opmerkingen maken op velen den gewenschten indruk, zelfs al zien zij straks den wijsgeer, die ze maakte, over een bevroren plasje uitglijden en vallen, juist omdat hij zich nooit op glad ijs heeft leeren bewegen. Daarom juist moeten zij, die met ijver op de gladde baan der vergelijkende rechts- of godsdienstwetenschap hunnen weg zoeken, zich dubbel inachtnemen. Elke misstap, dien zij maken, verwekt eene zekere voldoening bij de heeren der „oude preeken”, en het publiek zegt: zij hebben gelijk. Te zeer zich te beperken tot eene specialiteit of door onvoldoende kennis van het bijzondere onjuiste beschouwingen te geven over het algemeene: voor een met gewone gaven bedeed onderzoeker is bijzonder veel beleid noodig om tusschen deze beide dreigende klippen door te zeilen.

Dit alles wil nu niet zeggen, dat de voornaamste beoefenaars der rechtswetenschap ten onzent onder de geschetste moeielijkheden gebukt gaan. Onze juridische faculteiten zijn met het oog op de practijk ingericht: de vorming van practische rechtsgeleerden (eigenlijk werk voor een dergelijk aanhangsel van de rechtsgeleerde faculteit als de „kerkelijke professoren” bij de theologische), het voorlichten van den wetgever en van de openbare meening omtrent brandende vragen, het vormen van theorieën, al deze bezigheden geven den meesten leden dier faculteiten meer voldoening dan de

onafhankelijke wetenschap. Tusschen de erkenning der noodzakelijkheid van vergelijkend-historische rechtsstudie en hare toepassing in de werkelijkheid ligt meer dan ééne groote schrede. Ik weet zelfs niet, of zij, die ten onzent bijv. het oud-vaderlandsch recht beoefenen, hunne werkzaamheid inderdaad als een deel van die groote universeel-historische taak opvatten. Zooveel is zeker, dat twee in de laatste jaren in ons vaderland geleverde pleidooien voor de waarde der studie van het Romeinsche recht, zich geenszins met 102 (7) verzekerdheid op het nieuwe standpunt plaatsen. Het maakt den indruk alsof beide sprekers, genoodzaakt toe te geven dat de oude steunsels voor de geheel eenige plaats, die het Romeinsche recht in de juridische faculteiten inneemt, zijn weggevallen — zich aan hun nieuwen werkkring verplicht achten dadelijk nieuwe stutten of stutjes voor die ondermijnde verhevenheid aan te dragen. Op den critischen lezer, die zelf deze apologetische behoefte niet gevoelt, maken die beide redevoeringen — de eene¹⁾ naar vorm en inhoud meer vluchtig dan helder, de andere¹⁾ geestig en in zuiver Hollandseh gesteld — daarom zoo weinig indruk. Is er inderdaad voor de bijzondere plaats, die men van ouds aan de beoefening van het Romeinsche recht placht toe te kennen, niet meer te zeggen dan dit? Deze vraag komt hem na de lectuur onwillekeurig op de lippen. Zoolang onze rechtsgeleerden van professie nog niet vrijer staan tegenover deze traditiën en de eischen der practijk, blijft een belangrijk deel der rechtswetenschap in handen van ethnografen, die de ontwikkeling van het recht in de primitieve maatschappij bestudeeren, en van hen, die het terrein beschrijven, waar een wereldgodsdienst een „onfeilbaar recht" deed ontstaan.

Zulk een „onfeilbaar recht" is het Mohamraedaansche, dat men beter met den naam van „*plichtenleer*" aanduidt. Immers dat ééne vak van gewijde wetenschap: de *figh*, behandelt alle voorschriften, die het godsdienstig, zedelijk, maatschappelijk en staatkundig leven van den mensch naar Allah's wil moeten beheerschen. Deze plichtenleer is door hare eigenaardige wijze van ontstaan en ontwikkeling, zoowel als door haar karakter van onverbeterbaar doch onverwerkelijk ideaal, bij alle overeenkomst zóó wezenlijk onderscheiden van al wat de school met den naam van *Recht* pleegt te bestempelen, dat de geijkte term „Mohammedaansch Recht" allerlei verwarring

1) *Recht en rechtscetmchapy* Rede bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt aan de Rijksuniversiteit te Leiden, gehouden door Mr. W. M. d'Ablaing. Haarlem, 1882; zie vooral bladz. 32 vv.

2) *De vormende kracht van het Romeinsche recht*, door Mr. J. C. Naber, utrecht, 1885.

sticht. Juist daarom zijn pogingen van dogmatisch gevormde juristen, om de moslimsche plichtenleer te behandelen en te verklaren, vruchteloos gebleven. Getroffen door eenige punten van overeenkomst met het Romeinsche en het hedendaagsche recht, die het „Mohammedaansche recht" vertoont, worden zij verleid, deze plichtenleer in de geijkte systematische vormen te knellen en, wat zich daarin volstrekt niet voegt, aan inconsequentie, minder heldere voorstelling of gebrekkige redeneering toe te schrijven. Zulk eene methode laat zich verdedigen, waar men met een recht te doen heeft, dat *zich geeft* voor ontstaan uit zekere beginselen of onderworpen aan zekere algemeene rechtsleer; in dit geval mag men althans *beginnen* met de toetsing van zulk een recht aan de norm, die het zelf erkent. De *fiqh* ontkent echter zoo beslist mogelijk

103 (8) zijne ondergeschiktheid aan theorieën of beginselen. Alleen op Allah's ondoorgrondelijken wil berust de plichtenleer; verboden is het, na te vorschen, waarom wel *deze* bepaling aldus zou luiden, terwijl *gêne* een hiermede strijdig doel schijnt te beoogen. Allahs wil staat toch niet onder de controle onzer logica? Alleen daar, waar Hijzelf het *waarom* te kennen geeft, mag men dit bij do uitwerking en toepassing in het oog houden. Het is waar, wanneer *wij* vele hoofdstukken van den *fiqh* historisch-critisch onderzoeken, dan vinden wij daarin veel, dat toch niet zonder menschenlijko redeneering uit de heilige teksten afgeleid, of wel met een ragfijn draadje aan die teksten opgehangen is. Den moslim is al dit werk der wetgeleerden echter eenvoudige toepassing der woorden van Allah en Zijnen gezant, waarbij slechts binnen zeer enge, door Allah zelf bepaalde grenzen van eene zeer eigenaardige soort van redeneering (*qijds*) gebruik gemaakt is. Ten slotte berusten alle als geldig aanvaarde beslissingen op de onfeilbaarheid, die Allah zelf bij monde van Mohammed aan diens Gemeente heeft toegekend. De geleerden ('*oelamiï*'), allen te zaraen de organen van dit onfeilbare lichaam, mogen wel in bijzondere gevallen, onbewust, door de eisenen der maatschappij bij hunne interpretatie in zekere richting gedreven zijn, — toepassing van bepaalde beginselen hebben zij zich nooit ten doel gesteld en van een perfectibel recht nooit gedroomd. Woeker, d. i. naar moslimsche opvatting, elk beding van interest, wordt in den *fiqh* als eene hoofdzonde gebrandmerkt. Daar echter de heilige overlevering dit verbod op bepaalde, door Mohammed genoemde zaken betreft, breiden ook de wetgeleerden het niet verder uit dan hoogstens tot *gelijksoortige* zaken, welker bepaling natuurlijk geheel van het *tertium comparationis* afhangt en dan ook in verschillende rechtsscholen verschillend uitvalt. De Sjafi'itische

school bijv. ziet in de door Mohammed opgesomde zaken *eetwaren* en *geld* als aan „woeker” onderhevig aangeduid. Dezelfde handeling, die zij ten opzichte van eetwaren en geld nu als woeker en doodzonde beschouwt, heet geen woeker en is dus geoorloofd, als men ze op linnengoed bijv. toepast¹⁾. Ja, zelfs met eetwaren en geld kan men, langs een omweg, het met woeker beoogde doel bereiken, zonder met de woekerwet in conflict te geraken. Is dan zulk eene wet niet onzinnig? Neen, zeggen de Sjafi’itische geleerden, maar goddelijk. „De woekerwet.” zegt Badjoeri, „is eene dier goddelijke wetten, wier zin het verstand niet vatten kan”. — Het verbod van het gebruiken van zilveren of gouden vaatwerk beoogt (zoo zouden wij zeggen), in Mohammeds uitspraak dienaangaande, ongetwijfeld het tegengaan van weelde. Dus zal de wets verklaard er nu ook ander weelderig huisraad verbieden? Neen, want hij vindt daartoe in de gewijde woorden geene aanleiding. — Om dergelijke redenen verklaart de leer der plichten jegens Allah de vasten een er menstrueerende of aan de gevolgen van het kraambled lijdende vrouw voor ongeldig, terwijl andere onreine toestanden, die overigens geheel met deze gelijkgesteld worden, geen beletsel voor de vasten vormen. Zulke zaken leert men niet verstaan door hetgeen in de wandeling „juridische vorming” heet, wel door de studie der ontwikkelingsgeschiedenis van den Islām en bekendheid met de lotgevallen der maatschappij, waarin de wetten van den Islām trachtten te gelden.

Trachtten te gelden; want nooit is haar dit ergens ten volle gelukt, en hiermede kom ik tot een tweede bezwaar, waarover vaak „juridisch gevormde” schrijvers gestruikeld zijn. In de eerste 30 jaren na Mohammeds dood hield de verklaring en ontwikkeling der Wet, onder de leiding van Mohammeds eerste vier opvolgers (*chaliefen*)[^] gelijken tred met de ontwikkeling van het staatkundig en maatschappelijk leven der jonge gemeente. Daarna werd die gemeente tot een wereldsch rijk, bestuurd door vorsten, die zich wel met den chaliefentitel bleven tooien, maar die zich in hun regeeringsbeleid niet door de nieuwe religie lieten binden en die dan ook door de geestelijke kinderen dier oudere chaliefen als tyrannen gehaat werden. In den strijd om het feitelijk gezag, aanvankelijk met geestdrift door de ware geloovigen gevoerd, moesten zij spoedig voor de „geweldeuars” bukken. Overtuigd, dat verdere tegenstand nutteloos en, blijkens de feiten, met Allahs wil in strijd zoude zijn,

1) Do beroemde Sjafi’itische geleerde Badjoeri **draagt**, in zijn **hoofdstuk** over den woeker, deze beschouwing, met het aangehaalde voorbeeld voor. Vergelijk ook Ind. Gids, Mei 1884, blz. 741 vv. [Boven blf. 141 vv.)

predikten de vromen voortaan onderwerping aan de machten dezer wereld, passieven weerstand alleen dan toestaande als de geloovige gedwongen werd te doen, wat Allah hem verboden bad; actieven opstand alleen, wanneer de vorst openlijk van het ware geloof afviel. De interpretatie en ontwikkeling der Wet behielden zij zich, als eenig ware vertegenwoordigers der gemeente voor, en duldden op dit hun onvervreemdbaar terrein zelfs geene controle van de heerschers. De strijd tusschen de geestelijke en wereldlijke machten in den Islam eindigde dus in een conpromis, berustende op arbeidsverdeeling. De raadsvergadering, die de oude chaliefen de gemeente hielp besturen, werd een met gewijd gezag bekleed, geleerd lichaam; do nieuwe vorsten kozen zich in hunne nieuwe hoofdstad andere raadgevers. Toch, hoewel aan deze school alle inmenging in staatszaken ontezegd was, toch waren de vorsten verplicht hare hoofden te ontzien en de eischen, die zij uit naam van Allah voordroegen, niet *gelieel* to minachten. Bij ernstige conflicten kon men immers zeker zijn, dat een belangrijk deel des volks zich bij de *'oelama* zoude aansluiten. Niet dan na vele vruchteloze pogingen om den stroom van hot staatkundige leven in zijne oude bedding terug te voeren, hadden do vromen zich de passieve houding in staatszaken laten welgevallen, en waren zij ertoe gekomen in de ellendige staatkundige toestanden, die zij betreurden, beproevingen van Allah te zien, die zij moesten aanvaarden. Het was hun eindelijk gebleken: niet tot logeraan-
105 (10) voerders of bestuurders van provinciën, — tot vertegenwoordigers van Mohammeds onfeilbare gemeente had Allah hen bestemd; goddelooze vorsten en onderdanen voor hunnen euvelmoed te straffen, dat konden zij Gode in het toekomstende leven overlaten; den geleerden bleef echter de plicht opgelegd, zich door niets te laten afschrikken van de verkondiging, hoe alles *moest zijn*. Het is dan ook inderdaad alsof de school voor de groote concessiën, die zij op staatkundig gebied aan de macht der feiten deed, eene vergoeding zocht in het scherp formuleeren van uitspraken, die de onwettigheid dier feiten in het helderste licht stelden. En de Omajjaden- en Abbasiedenchaliefen moesten het dulden, dat in de groote zotels van wetenschappelijk leven geheel onafhankelijk van hen, in den loop van een paar eeuwen de plichtenleer van den Islam werd afgewerkt. Zij moesten het dulden, dat de erkende vertegenwoordigers der gemeente hunnen leerlingen openlijk aanbevalen, elke aanraking met de wereldsche regeerders te schuwen als de pest; immers deze vrijheid was de eenige voorwaarde, waarop diezelfde vertegenwoordigers zich verbonden, hunnen leerlingen onderwerping aan diezelfde booze machten te gebieden.

De wetgevende arbeid der moslinische gemeente had dus, na de eerste 30 jaren, slechts weinig rekening te houden met de eischen der practijk. De Wet was immers voor de ideaalmaatschappij, do gemeente van Allah's gezant; zij had geene rekening te houden met de behoeften eener goddelooze wereld. Wel is waar blijkt het ook bij de wetsverklaring, dat de geleerden huns ondanks kinderen van hunnen tijd waren; maar hunne accommodatie, die nooit met bewustheid geschiedde, was uitsluitend berekend voor de vroomsten onder hunne tijdgenooten. Het openbare leven, maatschappelijk zoowel als staatkundig, zag zich aan de met goddelijk gezag verkondigde wetten niet móér gebonden, dan de Staatsmacht wenscheelijk achtte. De ware chalief moest, maar de Wet, den geloovige, die zijne godsdienstige plichten verzuimde, door straf en dwang tot rede brengen. De chaliefen der werkelijkheid en hunne stadhouders «lachten zelden of nooit aan handhaving van zulke bepalingen, maar hielden des te getrouwer de hand aan wetten, die de invordering van belastingen medebrachten, ja gingen op dit gebied in hunnen ijver de grenzen der Wet verre te buiten. Het handelsrecht van den Islam¹⁾ bleef grootendeels doode letter; de groote Ohazali, de „levendmaker“ van den godsdienst, zegt in de 11e eeuw onzer jaartelling, dat hij, die naar de Wet handel drijven wil, zich in de oogen aller kooplieden belachelijk maakt. En Badjoeri, de beroemde wetgeleerde, neemt aan dat, daar bij het woekerverbod van *koop-rotitractm* sprake is, en zulke contracten, naar den zin der Wet, nagenoeg nooit gesloten worden, er ook in onzen tijd van woeker bijna niet meer gesproken kan worden. De ontrouw aan de Wet in de|r zaken nu ging geheel buiten de staatsmacht om; waar deze tw OU echter zelf voor de toepassing moest zorgen, zooals op het gebied van staats- en strafrecht, daar werd de Wet met voeten getreden.

Voor de rechtspraak konden de machthebbenden den steun der wetgeleerden niet ontberen; want, bleef de schijn niet bewaard, dat naar Allah's wet recht geschiedde, dan verloren de vorsten hunne aanspraak op de gehoorzaamheid hunner onderdanen. Men begrijpt dat de talloos velen, die de gewijde wetenschap beoefenden, niet alle even ongevoelig waren voor „klinkende“ argumenten; dezulken stelde men dan aan tot rechters (*qōdhVs*) of tot adviseurs van onkundige titularissen. Maar terwijl men zaken, die de religie in engeren zin of het familierecht betroffen, zonder meer aan deze qadhi's overliet, hielden de vertegenwoordigers der vorsten bij andere quaestiën meestal — in het belang der openbare orde, naar

1) Men zie mijn opstel, Ind. Gids, Mei 1884, blz. 754vv. [Boven, blz. 154 vv.]

het heette — de beslissing aan zich, in hoeverre men den raad der qadhî's zoude inroepen.

Men ziet, dat het „Mohammedaansch recht" het maatschappelijk verkeer der moslims geenszins beheerschte. Juist daarom kon in menig onderdeel der plichtenleer — ondanks de ook hier niet ontbrekende ellendige casuïstiek — de vaan des ideaals onbesmet gehouden worden. Noch theoretische deductie noch logische combinatie kunnen ons helpen, om in den doolhof van bepalingen den weg te vinden. De geschiedenis, eerst die van de gemeente Mohammeds in hare eerste 30 jaren, daarna die van de school en hare verhouding tot staat en maatschappij, deze geschiedenis alleen kan ons de geheimen der „plichtenleer" verklaren. Zoo kon ik, zonder vrees voor ernstige tegenspraak, mijne vroeger over dit onderwerp voorgedragen beschouwingen aldus besluiten¹): „Daarom moeten onze dogmatische juristen zich geene vergeefsche moeite geven. Wanneer eenmaal ook ten onzent sommigen zich zullen aangorden om het recht waarlijk historisch te beoefenen, en de oude rechtstoestanden ethnographisch, in samenhang met de wordende maatschappij, te verklaren, dan zal het tijd worden, ook den *fiqh* in den cyclus dei-rechtswetenschap zijne plaats aan te wijzen. Maar voor ontleding van rechtsverhoudingen naar het schema van ons burgerlijk wetboek, voor beoordeeling naar den maatstaf van dogmatische theorieën, daarvoor is het organisme van den *fiqh* te fijn en te ongelijksoortig met de vergeleken zaken." Deze opvatting hoorde ik voor eenigen tijd, toen ik het genoeg had met een Russisch „juge mixte" in Egypte kennis te maken, door dezen man van ervaring ten volle beaamen. Door zijne eigenaardige positie was deze rechtsgeleerd* er toe gebracht om, zoover dit zonder bronnenstudie gaat, zich in de geheimen van het recht der moslims te doen inwijken. De conclusie, waartoe hij gekomen was, vatte hij samen in de woorden: „Le droit musulman n'est pas un droit", hetwelk natuurlijk zeggen wil: geen recht in de traditioneele beteekenis des woords.

- 107 (12) Het voorbeeld, waarmede onze „juge mixte" zijne beschouwing verduidelijkte, was de behandeling der *waqfs* (vrome stichtingen) in den Islam. Men weet, tot hoeveel moeielijkheden de administratie dier goederen, welke onder toezicht der overheid (gewoonlijk door de qadhî's) plaats vindt, aanleiding gegeven heeft. Verlangende, zich over de in Egypte brandende strijdvrage omtrent die *waqfs* eene welgegronde meening te vormen, begon onze geleerde, zooals een goed dogmatisch jurist betaamt, naar den grondslag der rede-

1) Indische Gids, Mei 1884, blz. 805. [Boven, blz. 220vg.]

neering: de definitie te zoeken. Wat is een *waqf*? Antwoord: alle denkbare opiniën over deze vraag verheugen zich in gezaghebbende voorstanders; zelfs de definitiën, door geleerden van ééne en dezelfde rechtsschool gegeven, wijken in essentiele punten van elkaar af. Ieder, die mijne vroegere aan teken iugen over dit onderwerp¹⁾ naleest, zal toestemmen, dat de Rus juist ingelicht was. Op de beschouwingen der moslimsche wetgeleerden omtrent de *tvaaqs* kan men geene aan Europeesch-juridische eischen voldoende regeling bouwen. Het religieuze beginsel: de heiligheid der bepalingen van den *waqf*-maker stond den *faqiehs* oneindig hooger dan logische consequentie of samenhang. En de practijk? Soms stelde zij de geleerde uitspraken eenvoudig ter zijde; veelal misbruikten ook de „slechte qadhî's van dezen tijd" (zoo jammeren de geleerden van alle tijden) enkele rechtstheorieën, om, zooals het heet, „de meeste *waqfs* der geloovigen te vrijdelen", en die aan te wenden tot meerder genot der administrateurs en hunner gunstgenooten. „Le droit musulman n'est pas un droit": deze uitspraak is op het dogmatische standpunt volkomen juist, en daarom late de dogmatische jurist die studie over aan critische beoefenaars der geschiedenis van den Islâm.

Is nu daarom de medewerking van alle juristen, als zoodanig, op dit gebied verwerpelijk? Immers neen: wanneer iemand zoo heldere en juiste begrippen van de taak der rechtswetenschap heeft als Prof. Kohier in verschillende geschriften toonde te bezitten, dan kan zijne medewerking niet anders dan welkom zijn. Maar op zekere voorwaarden. Wij merkten boven reeds op, dat de groote moeielijkheid voor den beoefenaar der vergelijkende rechtswetenschap in den enormen omvang der te behandelen stof gelegen is. Hij kan niet alles zelf uit de bronnen bestudeeren en moet dus in vele dingen op het gezag van gidsen zich verlaten. Dit laatste gaat alleen op een terrein, dat door betrouwbare gidsen reeds in vele richtingen is onderzocht. Helaas, dit geldt van het „Mohammedaansch recht"* niet. Er bestaan enkele bruikbare studiën over speciale onderwerpen: maar geene enkele volledige uiteenzetting van de geschiedenis of van de grondslagen der plichtenleer, geene enkele vertaling van een rechtsboek, die men als tekst zoude kunnen aanhalen, geen enkel voor studie bruikbaar handboek. Wie dus do Arabische taal niet verstaat en zich aan de behandeling van *fiqh*-onderwerpen 108(13) waagt naar de gebrekkige bestaande secundaire bronnen, waagt zich op te glad ijs en moet, in weerwil van veelomvattende kennis en rijke ervaring, „in velen struikelen"¹.

1) Indische Gids, Mei 1884, blz. 758vv. (Boven, blz. 159vv.J

De beide werkjes, aan het hoofd van dit opstel genoemd, zijn door den schrijver zeker minder bestemd om nieuw licht over het „moslimsen recht" te ontsteken, dan wel om de aandacht van juristen te vestigen op gewichtige problemen, reeds door de *faqiehs* gesteld en vaak op scherpzinnige wijze opgelost. Het zijn, wat men in Duitschland „Lese Früchte" noemt, die de auteur, met eenige aantekeningen vermeerderd, heeft laten drukken. Hij achtte zich dus niet verplicht de geheele literatuur, zelfs niet de geheele in vertalingen toegankelijke literatuur over de door hem behandelde onderwerpen te bewerken. Wat hem bij de lectuur opmerkelijk scheen, teekende hij aan, en sorteerde die aantekeningen in een aantal paragrafen. Zoo komt het, dat over de verschillende quaestiën nu eens de in deze, dan de in gene school heersende beschouwing staat opgeteekend, en slechts zelden van binnen de grenzen éénér school bestaande verschillen melding wordt gemaakt. Dat Professor Kohier geen Arabisch kent, blijkt niet alleen uit het voortdurend aanhalen van vertaalde werken, maar ook uit de altijd zonderlinge, soms geheel verkeerde schrijfwijze van Arabische woorden. Zoo wordt Aboe Hanifa gewoonlijk *Hanifa* genoemd, en vinden we nevens *Malek* en *Abu Yusaf* eenen rechtsgeleerde *Kurokhi* geciteerd en van *Schaffa* (lees: schaf'a), *irkar* (lees: ikrar) en dergelijke gewag gemaakt. Gelijk voor de meeste dezer formeele fouten, zullen ook wel voor de meeste materieële de zegslieden van den schrijver verantwoordelijk zijn; maar deze wordt dan toch, zijns ondanks, aan de verbreiding van dwalingen in ruimeren kring medeplichtig.

In de „Comnienda" geeft Kohier, zij het ook zonder naar volledigheid te streven, gewoonlijk juist de uitspraken der moslimsche autoriteiten over het commanditair recht weder. Niet zonder teleurstelling lezen wij op bladz. 5: „Unsere Aufgabe soll es nun nicht sein, die Kanäle nachzuweisen, durch welche die Institution aus dem Oriënt in den Occident gedrungen ist"; te liever hadden wij gezien, dat de auteur dit juist wél als zijne taak beschouwd had, daar hij op de aangehaalde woorden laat volgen: „Aber das ist jedenfalls sicher, daB das islamitische Institut ganz hervorragend zur Entwicklung der occidentalen commenda 'beigetragen hat.'" Doch wellicht stelde de schrijver de behandeling van dit belangrijk onderwerp slechts tot later uit. Erger is het, wanneer hij (*Commenda* S. 4), op gezag weliswaar van gidsen, die het beter moesten weten, zonder de noodige verklaring beweert: „Denn daB der Islam gleichfalls das Zinsennehmen verpönt, und daB dieses Zinsverbot im islamitischen Rechte mit einer seltenen Strenge und Konsequenz gehandhabt, und von den Juristen mit einer seltenen Energie durch-

geführt mirde, ist jedem Kenner des islamitischen Rechtes bewußt"

Wie zal bij de lectuur van deze onjuiste uitspraak meenen, dat vele 109(14) juristen, dat de geheele Sjafi'tische school middelen aan de hand geven om, buiten het bereik der woekerwet blijvende, toch volkomen het doel van den woeker te bereiken? Wie zal er aan denken, dat buitendien bijv. de Sjafi'ieten met bepaalde handelswaren (alle behalve eetwaren en edele metalen) als voorwerp, ongestraft dezelfde rechtshandeling kunnen voltrekken, die, als andere zaken het voorwerp uit maken, tot „woeker" wordt gestempeld en verboden? Het is waar, de juristen, van wie sprake is, zijn naar hunne methode en naaf kunne opvatting der taak van den *fiqh*, consequent. Maar van wat wij consequente toepassing van een woekerverbod zouden noemen, is bij hen geen sprake. En daarom zeggen zij, gelijk wij boven aanhaalden: het woekerverbod is, wat zijnen zin betreft, voor menschelijk begrip ontoegankelijk. Immers juist door de (menschelijkerwijs gesproken) inconsequentie der bepalingen over den woeker, bereiken deze bepalingen geen ander doel, dan eene kleine, nuttelooze belemmering van het verkeer. Te meer indruk maakt nu de onjuiste, door Kohier overgenomen opvatting, daar hij in zijne „Moderne Rechtsfragen" (bladz. 5 — 6), alléén naar een Malikitisch rechtsboek, de „Umgehungsgeschäfte" bespreekt en het voorstelt, alsof de moslimsche *faqiehs* met onverdroten ijver elke verbintenis als ongeldig en verboden afgewezen hadden, die trachtte, het doel van woekerzaken langs een omweg te bereiken. En de Sjafi'itische geleerden geven zelve veilige omwegen aan, en men kan naar Sjafi'itisch recht ook zonder omweg, met behulp van manufacturen bijv., woeker drijven!

Alweder op gezag van velen, die beter moesten weten, schrijft de auteur (Moderne Rechtsfragen, blz. 1) aan de Hanafieten zekere fijnheid van redeneering toe, die bij andere scholen in minderen graad zoude worden aangetroffen. Sedert ik voor de tweede maal de voor do eigenaardigheid der Hanafitische school aangevoerde argumenten ontzenuwde¹⁾, zijn mij nog geen nieuwe onder de oogen gekomen. De rol, die de „interne Absicht" in het moslimsche recht speelt, hoe belangrijk ook, wordt door Kohier (Moderne Rechtsfragen, blz. 2—3) overdreven. Zoo wordt, in gevallen als de door hem geciteerde, slechts daárom de eene partij telkens tot den eed aangaande hare „bedoeling" toegelaten, omdat men die „bedoelingen" de waarschijnlijke acht en de eed dus ter aanvulling van een rechtsvermoeden dient. De schrijver vermeldt (a. w., blz. 5) dat in den

1) Literaturblatt für Orientalische Phäologie, 1884, 8.419f. [zie Deel VI].

Islam eene *verbodene* zaak niet altijd *nietig* of *ongeldig* is; hetgeen hij tot verklaring hiervan aanvoert, is echter niet volledig. In het algemeen kan men zeggen, dat van eene *om liaarxelve* verboden handeling, ook de gevolgen verboden en dus eventueel nietig te verklaren zijn; heeft het verbod daarentegen niet op de handeling zelve, maar op bijkomende omstandigheden betrekking, dan is men wegens die handeling wel strafschuldig voor Allah, straf schuldig soms ook 110(15) voor de wereldsche overheden, maar de gevolgen worden als geldig aanvaard. Het is bijv. *verboden* (*ḥarām*), op Vrijdag gedurende de godsdienstoefening handel te drijven; toch zijn koopcontracten, gedurende dien tijd gesloten, volkomen *yeldig* (*cahieh*). Het is verboden, eenen ongeloovige eenen Qoran te verkoopen; hier betreft het verbod een der onmisbare bestanddeelen (zuilen) van het koopcontract, namelijk den kuopcr. Daarom ist de verkoop van een Qorānexemplaar aan eenen *kāfir* *ongeldig* (*batil*). Iemand, die den *iḥrām* voordien pelgrimstocht (*ḥadj*) heeft aangenomen, mag zoolang zijn *iḥrām*-toestand duurt, *geen* huwelijk sluiten. Hier treft wederom het verbod eene der contracteerende partijen; een huwelijk onder de genoemde omstandigheden gesloten, is niet alleen *haram*, maar ook *batil*.

Zoo zoude er nog velerlei aan te vullen en te verbeteren zijn, hetwelk intusschen, niets afnemende van de uitnemende kundigheden van Prof. Kohier, alleen weder bewijst, hoe moeielijk het is, ongebaande wegen met onbekwame gidsen te doorwandelen¹⁾. Wij gelooven met Prof. Kohier, dat voor de tegenwoordige juristen, zelfs afgezien van het zuiver wetenschappelijk belang voor de ontwikkelingsgeschiedenis van het recht, zeer veel uit de kennismaking met het „Mohammedaansche recht" te leeren valt. Immers, gelijk Kohier (*Moderne Rechtsfragen*, blz. 1 — 2) zegt, vele vragen, die thans aan de orde zijn, werden door de *fatjeha* scherpzinnig opgelost, en, al aanvaardden wij hunne oplossing niet altijd, het blijft leerrijk, te zien hoe zij daartoe geraakteu. Wanneer Kohier daaraan toevoegt, dat zulk eene oplossing vooral groote waarde heeft, omdat daarin „eine Lösung vorliegt nicht bloß subjektivor Art, sondern eine solche, welche *einen reichen Verkehr hinter sich hat*, welche sich unter gewissen Umständen, unter ge wissen Verhältnissen *als zutraglich bewahrt haben maß*; welche sich bewahrt haben muß in *einem Verkehre*, welcher Jahrhunderte lang die Welt beherrschte etc.", dan

1) Prof. Kohier verwijt zioh, dat hij in zijn „*Recht des Markensekutztes*" geen gebruik gemaakt heeft van eene bepaling, die in het Malikitische reohtsboek van Chaliel voorkomt (*Moderne Rechtsfragen*, blz. 19—20); de geheele plaats is echter door Seignette verkeerd vertaald; in het oorspronkelijke is van geen handelsmerk sprake.

weten wij uit het boven opgemerkte, dat hij door deze bewering met de geschiedenis in strijd geraakt en schoolopiniën met staatswetten verwart. Maar niet minder dan *staatswetten* onzer aandacht waardig zouden zijn, niet minder boezemt ons het *ideaal* belangstelling in, dat hoogontwikkelde en veelal achtenswaardige mannen moedig bleven voorhouden aan de dikwijls verdorven maatschappij, welker leden, en aan den altijd ellendigen staat, welks onderdanen zij waren. De studie van het moslimsche staats- en strafrecht vooral, maar ook die van menig ander hoofdstuk der plichtenleer dwingt ons diepen eerbied af voor de door geloovigen en ongeloovigen veelal miskende *faqiehs* en doet ons hun menige casuïstische buitensporigheid, menig hangen aan ledige woorden vergeven. Is dan ;II (16) Kohler's motiveering der belangstelling, waarop het „Mohammedaansche recht" ook bij de juristen aanspraak heeft, al onjuist, dit belet niet, dat hij in zijne „Moderne Rechtsfragen" met grooten takt juist zulke aantekeningen heeft bijeengevoegd, die geschikt zijn om de belangstelling onzer hedendaagsche juristen op te wekken. Van harte wenschen wij dat de auteur dit, met zijne beide brochures beoogde doel moge bereiken. Is de belangstelling meer algemeen geworden, dan zullen zich ook ongetwijfeld allengs meer degelijke arbeiders voor de bronnenstudie van den Islam laten vinden.

XIV

DE FIQH EN DE VERGELIJKENDE
RECHTSWETENSCHAP

188fi

Verschenen in Rechtsgeleerd Magazjn, V (Haarlem, 1886)
blz. 551-567.

Prof. J. Kohier van Würzburg heeft onlangs (*Rechtsgeleerd Magazijn*, 5^{de} jaargang, bladz. 341 vv.) naar aanleiding mijner bespreking van twee zijner brochures over „Mohammedaansch recht" (*Indische Gids* van Januari 1886, bladz. 98vv.¹⁾) tegenover *mijne* beschouwingen de verhouding uiteengezet, die volgens *Jiem* bij de beoefening van het „Mohammedaansch recht" moet bestaan tusschen den oriëntalist en *don* beoefenaar der vergelijkende rechtswetenschap. Er is in deze schets van Kohier een en ander, dat ik zelf met andere woorden heb uitgesproken en veel, waartegen nooit door mij eenig bezwaar is geopperd. Wel zou ik vaak liever van „historisch" spreken, waar Kohier „vergelijkend" zegt. Immers hij, die een recht, een godsdienst of eeue andere uiting des menschelijken levens *historisch* bestudeert, kan niet nalaten verwante verschijnselen, die op het voorwerp zijner studie betrekking hebben, in den kring van zijn onderzoek op te nemen; hij moet ook het gelijksoortige leeren kennen om het individueele te verstaan, hij moet *vergelijken*. Als critisch beoefenaar der geschiedenis zal hij echter steeds het recht of den godsdienst van één volk of ééne volkengroep als zijn eigenlijk arbeidsveld beschouwen; immers „*qui trop embrasse mal étreint*", en de ervaring heeft geleerd, dat zelfstandige studie van het leven of zelfs van ééne levensuiting der geheele menschheid de krachten

552 (2) van één menschenkind verre te boven gaat. Om zich voor eenzijdigheid te behoeden en zich niet suf te turen op een verschijnsel, dat bij een klein uitstapje op verwant gebied eenvoudig te verklaren is, behoort de historicus van recht of godsdienst zooveel mogelijk op de hoogte te blijven van de resultaten zijner medearbeiders aan het groote geheel. Doch hij zal steeds weer spoedig tot zijn eigen gebied moeten terugkeeren om niet ook dáár vreemdeling te worden, om niet gedwongen te zijn overal van den wetenschappelijken afval te leven. Deze zelfbeperking is niet willekeurig, maar door den aard der dingen voorgeschreven; wie haar veronachtzaamt, ontgaat zijne rechtvaardige straf nimmer. Zelfstandig onderzoek naar de historische ontwikkeling van één klein onderdeel van het rechtsleven of den godsdienst bij ééne volkengroep, ondernomen op den breeden grondslag eener kennis der bronnen, die niets belangrijks onge-

1) (Boven, blz. 231 vv.)

bruikt behoeft te laten liggen en geen vreemd gezag heeft in te roepen, natuurlijk onder betamelijk maar voorzichtig gebruik van het hulpmiddel der vergelijking, leert iemand meer, véél meer aangaande de wijze, waarop zulke organismen zich plegen te ontwikkelen, dan een groot aantal waarnemingen op verschillend gebied, die men wegens de beperktheid van tijd en krachten *à vol d'oiseau* moet ondernemen. Hij, die bij één volk met het hulpmiddel eener volledige taalkennis zich verdiept heeft in de studie van zeden, denkwijze, recht, godsdienst, heeft een *ruimeren* blik op het leven der volkeren dan degene, die tal van reisjes om de wereld heeft gemaakt of wiens geheugen een chaos van reisliteratuur herbergt. De eerste is een wetenschappelijk man, de tweede een dilettant. Deze eenvoudige waarheid wordt door sommigen, die gaarne voorstanders heeten van „vergelijkende” studiën, wel eens over het hoofd gezien. Elke nieuwe methode, die verrassende resultaten heeft gegeven, maakt sommigen harer bewonderaars geestelijk dronken en dan gaan deze met haar sollen en haar uit louter bewondering belachelijk maken in de oogen der toeschouwers. De *enfants terribles* 553 (3) eener nieuwe methode noemde ik hen eens; wie een kijkje genomen heeft in welke „comparatieve” wetenschap het ook zij, kont hen wel, zoodat verdere aanwijzing overbodig is. *Vergelijking* is een even relatief en op zich zelf ledig begrip als bv. *vrijheid*. Men kan allerlei verschijnselen, die anders onverklaard of misverstaan zouden blijven, door vergelijking met een complex van verschijnselen, *dat men door en door kent*, verklaren; onmogelijk of althans onvruchtbaar daarentegen is de vergelijking van een aantal zaken, waarvan men even heeft hooren spreken of waarin men even heeft geneusd, *met elkander*.

Wie andere zaken met zeker organisme of met deelen hiervan vergelijkt, moet dit organisme *zelfstandig* in zijne ontwikkeling en zijne levensuitingen hebben bespied. Wie het Indisch recht gebruikt om *met behulp daarvan* andere, niet-Indisch rechtsverschijnselen te verklaren, moet ook Indoloog zijn, althans geheel zelfstandig de bronnen voor de Indische rechtsgeschiedenis kunnen gebruiken. Immers de techniek van *het* recht is eene abstractie; zij wijzigt zich naar het concrete recht, waarmee men zich bezighoudt en zij kan alleen aan een bepaald object geleerd en beoefend worden. En dan ligt toch voor ieder critisch man de keuze van dit object voor de hand, dat hem ter verklaring, als middel van vergelijking belangrijke diensten bewijzen zal. De buiten het eigen gebied gelegen zaken, die men door vergelijking ophelderen wil, behooren, vóórdat men pogingen tot hare verklaring aanwendt, onwrikbaar vast te staan,

hetzij dan op eigen of op onbetwistbaar vreemd gezag. Wie om zoo te zeggen van *beroep vergelijkend* ethnograaf, jurist, niytholoog, linguist is, zonder ons te kunnen aanwijzen op welk gebied hij eens voor al zijne tent heeft opgeslagen, kan geene aanspraak maken op een wetenschappelijk gehoor, als hij de „resultaten” van zijn onderzoek mededeelt. Ter vermijding van dubbelzinnigheid zou ik das nog altijd tegenover de onvruchtbare dogmatische methode, liever van de historische, of als men wil: vergelijkend-historische, dan van de vergelijkende, zonder meer, spreken.

- 554 (4) Men zou kunnen vragen, of dan toch niet op een gebied, dat reeds in alle richtingen door uitnemende arbeiders is bewerkt, plaats kan zijn voor de medewerking van hen, die tot ontginnen niet in staat zouden zijn. Hoevele eeuwen hebben niet tal van geleerden van den eersten rang bijv. het Romeinsche recht tot voorwerp hunner onderzoekingen genomen en de resultaten daarvan voor allen bruikbaar gemaakt. Nu behoeven wij dus wel geen Latijn meer te leeren om het recht te verkrijgen, ook zelve nieuwe verklaringen van het gegevene voor te dragen of de vruchten der studie van het Romeinsche recht op ander terrein zelfstandig toe te passen? Ik geloof, dat niet slechts de kenners van het Romeinsche recht, maar allen, die bij ervaring weten wat historisch onderzoek is, de schouders zullen ophalen over de naïveteit van zulk eene vraag. Zulke „studie” is geen wandelen op eenen weg, waarop men wel eens struikelen kan, maar een volslagen tasten in den blinde. Het is inderdaad *vél gemakkelijker*, zonder kennis van het Arabisch eene volledige geschiedenis van den Islām gedurende de dertien eeuwen van zijn bestaan te schrijven in do overtuiging dat men de voornaamste moeielijkheden heeft opgelost, dan als kenner der Arabische taal en van de eischen der historiographie eene beschrijving te geven zelfs maar van de dertienjarige Mekkaansche periode van Mohammeds werkzaamheid in de overtuiging dat men de problemen ook maar juist heeft gesteld, laat staan opgelost. Wie dit laatste wel voorbereid onderneemt, verkrijgt door zijne werkzaamheid een helderen blik in allerlei verschijnselen van het godsdienstig leven der menschheid, terwijl hij, die zich aan het eerstgenoemde waagt in het gunstigste geval even wijs eindigt als hij begon. Deze dingen behoeven voor wetenschappelijke geschiedvorschers geen betoog; voor op dit gebied onervarenen daarentegen zijn zij onbetoogbaar.

- Wij noemden straks als voorbeeld het Romeinsche recht als het meest en grondigst beoefende. Duizendmaal meer dan voor het
555 (5) Romeinsche geldt het gezegde echter voor het dusgenaamde „Mohammedaansche recht”. Prof. Kohier kent (S. 344) „*sehr tuchtigt*

praktische Bearbeitungen islamitischer Rechte" en noemt (S. 342) de in vertalingen, toegankelijke „*Hauptquellenwerke*" voor het Mohammedaansch recht; de eerstgenoemde werken zijn mij en, ik durf zeggen, allen tot medespreken bevoegden onbekend — de vertalingen zijn deels slecht, deels gebrekkig, altijd als teksten onbruikbaar. De wetenschappelijke beoefening van den *fiqh*¹⁾ ligt nog in hare wind-selen. Of het dan aan bronnen ontbreekt? Integendeel, voor hem, die Arabisch leest, zijn zelfs de onmisbare bronnen onder de gemakkelijk toegankelijke overstelpend talrijk. Vooreerst heeft men de talrijke uitvoerige eigenlijke *fiqh*-werken, van elke school, waarin men op nagenoeg alle denkbare vragen die antwoorden vindt, die volgens de autoriteit der school van den vrager de ware zijn. Immers voor de latere geslachten zijn *Qordn*, *Overlevering* en wat dies meer zij, *geene rechtsbronnen* meer, in weikon zin men dit woord ook moge opvatten. De legislatieve verklaring dier „grondslagen" is *gegeven* door de verschillende schoolautoriteiten; daaraan zijn de lateren gebonden. Hetgeen Kohier (S. 348 en noot 2 aldaar) omtrent het beweerde *jus respondendi* der Mohammedaansche geleerden aanhaalt, berust op begripsverwarring en zou natuurlijk *niets* bewijzen (zelfs al ware het juist) voor de *practische* beteeken is van den *fiqh* in het leven der Moslims. Zooveel is juist, dat wie, afgezien van den oorsprong en de beteekenis der bepalingen, wil weten wat de Wet omtrent eenig punt leert, alléén de *fiqh*-boeken te raadplegen heeft. Maar welke? Toch niet de schoolboeken, die Moslimsche geleerden met een paedagogisch doeï vervaardigd hebben, omdat nu eenmaal bij hen als systeem geldt, dat de student eener wetenschap, welke eene plaats in de encyclopaedie der wetenschappen

556 (6) van den Islam verworven heeft, eenen *tekst* over dat vak *van buiten* moet *hennen*? Bij ervaring de grenzen van het menschelijk geheugen kennende, hebben zij den inhoud der Wet samengeperst in den vorm van aphorismen, die op zich zelve meestal onverstaanbaar, minstens dubbelzinnig, slechts hem van dienst zijn, die door de van buiten geleerde klanken herinnerd wordt aan den inhoud van uitvoerige commentaren. Zulk eene paedagogische behoefte vervullen boeken als de *Minhüdj* voor de Sjafi'ieten en *Chaliel* voor de Malikiëten. Wanneer nu Europeesche geleerden, meestal gebrekkig voorbereid, zulke werken hebben vertaald en „aangevuld", met behulp nu eens van den half begrepen inhoud der commentaren, dan weer van eigen inzicht of verbeelding, zijn die vertalingen dan bruikbaar

1) Verder zal ik voor den omslachtigen en onjuisten term „Mohammedaansch recht" dit Arabische woord gebruiken. Alleen ons „*pfôcA/enfcer*" geeft de beteekenis eenigermate juist weder.

als teksten voor den beoefenaar van het „recht”? Kohier antwoordt met vertrouwen bevestigend.

Er is echter meer. Ons is het bij het wetenschappelijk onderzoek niet alleen om de „*fetwa's*”, maar vooral ook om hare plaats in het geheel der Wet, om de geschiedenis van haar ontstaan te doen. Het noodige materiaal om tot recht verstand der ontwikkeling van den *fiqh* te komen (en wie den *fiqh* alleen als *gegeven*, niet als *geworden* kent, kent hem niet) bezitten wij. De Qorān en zijne commentaren met hunne schatten van historische gegevens, de talrijke verzamelingen van overleveringen met hare commentaren, de werken van of omtrent vertegenwoordigers der thans verdwenen scholen, die dikwijls een verrassend licht op de wording der orthodoxie werpen, de geschiedboeken met hunne verslagen van de verhouding der wetsuitleggende en der besturende machten; dat alles en zooveel meer ligt voor ons, voor het meerendeel in bruikbare uitgaven of in toegankelijke manuscripten, maar bijna alles nog onverwerkt en onvertaald. Als het eens zóó gesteld was met de studie van het Romeinsche recht, zou men hem dan zelfs maar aanhooren, die dit zonder kennis van het Latijn beoefenen wilde? Zoo 557 (7) neen, dan is *a fortiori* het vonnis geveld over hem, die thans zonder Arabisch de handen aan den *fiqh* wil slaan, hij zij *historicus* of *comparativus*.

De *fiqh* onderscheidt zich al verder van het Romeinsche en moderne recht doordien het eene *plichtenleer* in den ruimsten zin des woords is, die zich niet in religie of moraal en recht laat splitsen. Hij behandelt alleen *uiterlijke* plichten, immers alleen die, welke vatbaar zijn voor de controle eener menschenlijke, door God ingestelde overheid. Deze plichten zijn echter zonder uitzondering plichten jegens God, berustende op Gods eigen, ondoorgrondelijken wil; en *alk* plichten, welker vervulling voor menschen waarneembaar is, *alle* plichten des menschen in welke omstandigheid des levens en in betrekking tot wien ook, worden er in behandeld. Natuurlijk kan men, als men eerst den *fiqh* degelijk bestudeerd en begrepen heeft, nu afzonderlijk nagaan, hoe daarin die zaken zijn geregeld welke elders onder de rubriek *recht* worden gebracht. Maar men zal bij de beoordeeling van een en ander rekening te houden hebben met eigenaardigheden, die niets van hare beteekenis verliezen door de opmerking (Kohier, S. 345) dat soortgelijke eigenaardigheden ook in het Indische recht voorkomen. Voorzeker, inconsequentie uit het oogpunt der menschenlijke denkwetten (Kohier, t a. p.) is niet bijzonder aan den *fiqh* eigen en wordt zelfs in elk recht gevonden. Maar de inconsequentien van den *fiqh* zijn van eene eigenaardige

soort; zij berusten 1° op het karakter dezer plichtenleer als eene *goddelijke*, die dus van den aanvang af, in theorie, door hare beoefenaars als *volledig* en *onverbeterbaar* wordt beschouwd en behandeld, eene theorie die wel in de werkelijkheid de ontwikkeling niet tegenhoudt, maar haren aard bepaalt; 2° op de speciaal-Mohammedaansche leeringen aangaande God als Wetgever, in samenhang met de geheele leer van den Islam aangaande God en Zijne verhouding tot de menschen. Hierop berusten zij en hieruit alleen worden zij begrepen. Men maakt zich daar niet af door de opmerking dat afwijkingen overal, en goddelijke wetten ook in Indië ge-
 558 (8) vonden worden, maar men heeft het ontstaan en de ontwikkeling van *dezen* godsdienst en zijne wetten te kennen, voordat men er over spreken mag. Ook hiervoor zijn de hulpmiddelen legioen, maar grootendeels nog onbruikbaar voor hem, die geen Arabisch kent. Er bestaat dus voor ons *geene* reden, om ons erover te verbazen, dat „Lese Früchte“ als die Prof. Kohier uitgaf, nog niet „in Hülle und Fülle vorliegen“ (S. 344). Dat de rangschikking dier „Lese fr' lichte“ uit slechte handboeken en meerendeels phantastische vertalingen veel tijd kost, hebben wij niet bestreden; wij achten echter de uitkomst niet geheel aan de moeite geëvenredigd.

Ja, wanneer de toekomst in haren schoot een en geleerde verbergt, die in staat zal zijn het boven vermelde ontginningswerk op het gebied van den *fiqh* te combineeren met *zelfstandige* historische studie zelfs maar van één recht, dan zal die *rara avix* zoowel oriëntalisten als juristen aan zich verplichten. Vooralsnog — en ik vrees voor nog langen tijd — behooren de oriëntalisten, die zich op dit gebied bewegen willen, zich vooral met de ontginning van het historisch terrein en tevens met de bewerking, op degelijker wijze dan tot nog toe geschiedde, van het geldende recht der vier scholen « bezig te houden.

Helaas, de arbeiders zijn weinigen, en eerst wanneer zij een goed deel van hunne taak volbracht hebben, valt hiervoor den historischen beoefenaar van „het recht“ iets te verrichten.

Dan kan men wel eene eeuwigheid wachten! roepen ons de beoefenaars der wetenschap *a' vol d'oiseau* toe. Hetzelfde zeggen zij, die zich, het denken moede, in de armen eener dogmatiek of mystiek werpen. Wetenschap wordt langzaam veroverd, niet plotseling verschalkt. Aan die verovering staan soms hare beoefenaren zelve, zonder het te willen, in den weg. De verdienstelijke van Kremer heeft in eenige voor beschaafde lezers geschreven werken, vooral in zijne „*Oulturgeschichte des Orients*“, door schetsen op allerlei gebied belangstelling in ruiraeren kring gewekt voor de studie

van het Oosten. De ontwikkelde dilettant, die zijne *Culturgeschichte* 559 (9) leest, krijgt door de lectuur een aantal juistere begrippen aangaande den Islam, het Chaüfenrijk en zijne beschaving, dan hij op de school geleerd had. Ieder oriëntalist, die het boek wel eens heeft geraadpleegd, weet echter, dat het zich allerm minst leent om als autoriteit in détails geciteerd of nageschreven te worden. Wat mij betreft, ik heb op het gebied van den *fiqh* dezelfde ervaring met genoemd werk opgedaan, die menig oriëntalist op zijn gebied kan bevestigen: de omvang der te behandelen stof is oorzaak geweest, dat menigmaal iets anders, soms het omgekeerde uit de Arabische teksten wordt gehaald van hetgeen erin staat. „*Outsiders*” weten dit niet: de *Culturgeschichte* dient dan ook Prof. Kohier evenzeer als van den Berg, natuurlijk tegen de bedoeling van den auteur, als rechtsbron. Van den Berg, die daarenboven nog de pretensie heeft van Arabisch te verstaan, vond het dan ook dood jammer en onrechtvaardig, dat eene reisbeschrijving van Burton en eene zedenschildering van Lane door mij *als rechtsbronnen* gewraakt werden! En van den Berg is alweder eene van Kohier's hoofd-autoriteiten!

Voorloopig is hier dus alleen voor oriëntalisten werk. Mocht ons het geluk te beurt vallen, een aantal mannen als Goldziher tot medewerkers te verkrijgen, dan zou de arbeid niet zoo bedroevend langzaam vorderen als thans het geval is. Ook dan zouden wij allen nog wel nu en dan struikelen; zelfs die rol behoeven de juristen niet van ons over te nemen. Eigenlijke medewerking van hunne zijde is natuurlijk uitgesloten, zoolang zij geene *degelijke* studie van het Arabisch maken. Zonder dit kunnen zij alleen, gelijk Prof. Kohier dit zeer verdienstelijk deed, een en ander van het vertaalde en bewerkte, *onder alle voorbehoud*, aan hunne medejuristen in dien vorm en met die saus voorzetten, waarin en waarmede het hun het best smaakt. Het was mij aangenaam te lezen, dat Prof. Kohier ook hierin met mij van hetzelfde gevoelen is, dat de jurist zoowel voor dezen arbeid als voor de eventueel later te verleenen medewerking, vooral niet dogmatisch mag zijn.

560 (10) Hij zelf is dit niet; zijne geschriften zijn daar om het te bewijzen. Edoch, de natuur is sterker dan de leer, en een oude leer speelt soms hem, die haar den scheidbrief gaf, nog wel eens zonderlinge parten. In mijne bespreking van Prof. Kohler's brochures had ik aan het *ideale* karakter der Moslimsche Wet herinnerd, waardoor hare beteekenis voor de practijk voor een belangrijk deel afhing en nog afhangt van den ernst des geloofs en den omvang der kennis der Mohammedanen, deels ook van den wil der Moslimsche vorsten

en bestuurders. Deze opmerking berustte natuurlijk voor mij niet op een dogma, maar op waarneming der werkelijkheid in het verleden en heden. De geschiedenis leert ons, dat in strijd met de Wet, de getrouwe naleving der voorschriften betreffende den eeredienst meestal aan den wil der geloovigen werd overgelaten en de vereischte controle en bestraffing van verzuim veelal geheel, meestal gedeeltelijk achterwege bleef. Veel erger was het gewoonlijk gesteld met de kennis en beoefening der wetten, welke het maatschappelijke leven beheerschen.

Het kostte den Islām slechts weinige jaren inspanning om zich eene wereld te *onderwerpen*; toen hij dit doel reeds bereikt had, was hij echter *zelfs in zijn geboorteland* nog niet zoover gekomen om ook maar het belangrijkste deel van het huiselijk en maatschappelijk leven te doordringen. Zoolang zijne politieke macht groot genoeg was, behield de Islām de neiging, die zijn stichter in de laatste jaren zijns levens had geopenbaard, de zucht naar uitbreiding meer in de breedte dan in de diepte, meer in aantal belijders of onderworpenen dan in de krachtige Islamiseering der reeds onderworpen landen. Toen de politieke macht des Islāms taande, was hij vergrijsd in het krijgsmansleven, ongeschikt om zich nog nieuwe levensidealen te scheppen. Het zou anders voorwaar geene kleinigheid geweest zijn, in zóó uitgestrekte landen, die deels reeds een lang besehavingsleven achter zich hadden, deels nog voor geenerlei beschaving vatbaar schenen, eene eenigszins uniforme

561 (11) orde van zaken te brengen, waarbij de voornaamste wetten van den *fiqh* als richtsnoer van bestuur en leven golden. Schatten van organiseerend en opvoedend talent zouden daaraan besteed zijn moeten worden; ernst, geduld en zelfopoffering bij de leeraars der Wet, eerlijkheid en kunde bij de bestuurders der landen zijn hiertoe onmisbare voorwaarden. Niets van dit alles is er geweest. De volkeren namen de hoofdzaken der eenvoudige geloofsleer van den Islam aan en pasten en wrongen daarin van hunne oude vooroordeelen al wat zich passen en wringen liet. Op het punt der plichtenleer begrepen zij het hunne gedaan te hebben, wanneer zij eenige der voornaamste ritueele wetten betrachtten, daar de overige toch niet wei door allen geleerd en zeker niet zonder den invloed der overheden ingevoerd konden worden. De overheden nu waren sedert de eerste eeuw slechts bij hooge uitzondering iets anders dan belastinginnern; de welvaart der landen ging hun ter harte, in zoverre als hunne draagkracht er door vermeerderd werd. De geestelijke belangen der volkeren hadden bij dat alles weinig of niets in te brengen; de armen naar lichaam en geest waren aan de zorg en

den ijver der rijken en geleerden overgelaten. Deze geleerden, door de Wet eigenlijk verplicht om de Wet te verklaren en hare kennis tot de ruimst mogelijke kringen uit te breiden, waren gewoonlijk in de centra van beschaving opeengehoopt, daar waar zij groote moskeeën en bibliotheken, wrijving van gedachten en overvloed van geestelijke fondsen vonden. Daar disputeerden zij en lamenteerden over het verval der tijden, de algemeene onkunde — de beroemde Ghazālī zegt het met verontwaardiging— in plaats van zelve hunne taak ais opvoeders en onderwijzers te vervullen. Hunne plaats als zoodanig wordt bijna overal ingenomen door lieden uit het volk, opgegroeid in de populaire vooroordeelen en dikwijls in het populaire bijgeloof, die het weinige dat zij meer geleerd hebben dan hunne volksgenooten veeleer gebruiken als middel ter zelfverheffing dan ten bate van anderen. Zij zijn en waren onder de 502 (12) namen van *imāms*, *faqieha*, enz. de leidlieden des volks ten platten lande; zij zijn het zelfs in de steden, tot wie de mindere man met veel meer vertrouwen gaat dan tot den alim, die met de diepste verachting op de "*aivCtmm* (het plebs) neerziet. In zulke handen was steeds de algemeene opvoeding der mannen, terwijl die der vrouwen meestal geheel verwaarloosd werd. Men begrijpt dat bij dezen gang van do opvoeding der volken door den Islam van eene hervorming van het rechtsbewustzijn niet veel sprake kon zijn. Alleen het huwelijksleven, wegens zijn innigen samenhang met de geloofsleer ook in het bewustzijn des volks, onderging eene, zij het ook verre van algemeene noch volledige hervorming. In de meeste zaken lieten de overheden de bevolking gewoonlijk haren gang gaan, ook al kende deze eene veel belangrijker plaats aan hare oude "*adat* toe, dan de Wet wel toeliet. Alleen wanneer hevige twisten ontstonden of waar het belangrijke quaesttèn van eigendom gold, daar kon men zeker zijn van de inmenging der rechterlijke of besturende macht.

Deze beide machten hadden eigenlijk het hervormingswerk moeten verrichten als het gebeuren zou. De geheele bevolking kan immers niet op de hoogte zijn van al wat de *fiqh* leert; kon zij dit al, dan is zij nog niet in alle dingen tot eigenmachtige toepassing bevoegd.

Nu hadden de besturende autoriteiten, opgaande als zij deden in de behartiging hunner financiële belangen en van die hunner heeren, de rechtspraak evenzeer als de opvoeding des volks in handen kunnen laten van de geleerden — *oelama* — die immers de eenig-bevoegde uitleggers der Wet en als zoodanig de vertegenwoordigers der onfeilbare gemeente Mohammeds zijn. Ja, hoort men de '*oelamd* zelve, dan hadden de regeerders aldus *moeten*

handelen. Of de rechtspraak in Moslimsche landen er naar onze beschouwing beter door geworden zou zijn, is niet boven twijfel verheven; zeker zou zij echter, voor het uiterlijk althans, meer in overeenstemming gekomen zijn met de wetten van den *fiqh* dan nu 563 (13) het geval was. De arbeidsverdeeling tusschen de geestelijke en wereldlijke gezaghebbers, die sedert het dertigste jaar na Mohammeds dood door de omstandigheden geboden werd, kon echter door laatstgenoemden niet op zulke voorwaarden worden toegestaan. De „geleerden“, die het nooit vergaten dat hunne voorgangers zooveel meer invloed op den gang der zaken geoefend hadden, die steeds leerden dat eigenlijk het wereldlijk gezag slechts hun toekwam, die zooveel zij durfden de bestaande regeeringen afkeurden, moesten voortdurend door de vertegenwoordigers van het gezag binnen de gewenschte perken gehouden worden. De rechtspraak kon hun slechts op zulke voorwaarden in handen gegeven worden, die alleen voor karakterloozen aannemelijk waren. De *qūdhī's* moesten gehoorzame dienaren der vorsten of hunner stedehouders zijn. De religieuze eerbied, dien het volk voor de 'oelama koesterde, moest evenwel ontzien worden; den arbeid der theoretische verklaring (resp. ontwikkeling) der Wet moest men wel aan deze vertegenwoordigers der onfeilbare gemeente overlaten. Zoo stonden wetgeleerden en bestuurders gewoonlijk ijverzuchtig tegenover elkaar, altijd begeerig den kring van hun gezag ten koste van elkander uit te breiden.

Meer dan eens trachtten Moslimsche vorsten door overreding of geweld wetgeleerden van naam tot hunne 'werktuigen te maken¹⁾. Reeds in de 2^{de} eeuw der Hidjra was echter het rechterlijk ambt zoozeer in discrediet geraakt, dat sommigen zich ook door geeseling niet lieten dwingen, als *qūdhī's* te fungeeren. Anderen bezweken voor de verleiding; de meeste rechters waren echter te allen tijde onwetenden, die hun ambt op dezelfde wijze beschouwden als andere staatsambtenaren, namelijk als een middel om rijk te worden. Vrees voor hooggeplaatste personen, zucht naar geld en onkunde maakten dat hunne rechtspraak allerm minst met de goddelijke Wet in overeenstemming was; door alle eeuwen heen hooren we dan ook de be-roemde wetgeleerden in hunne werken hetzelfde doemvonnis over

1) Interessant voor de verhouding tusschen regeering en *qādhī's* is Ibn al Athīr X II : 288. De khalief Zahir geeft bij zijn optreden A. H. 622 o. a. bevel *إلى القاضي أن كل من عرض عليه كتاباً صحيحاً بملك يعيده إليه من غير إذن*. In den regel is dus dit verlof noodig. Een Hanbaliet die over den bait al māl gesteld werd, kreeg verlof ook *للارحام* te laten erven. Bla. 239 blijkt, dat er een afzonderlijke *حبس الشرع* was. [Toegevoegd]

de „hedendaagsche qadhi's uitspreken, dat zij allen „hedendaagschen
564 (14) overheden " naar het hoofd slingeren. Niets was dezen orakoopbaren
en onkundigen vreemder dan de lust om zich te bemoeien met zaken,
waaraan geen voordeel was verbonden; het moeilijke werk der ver-
vanging van locale gebruiken door wettelijke toestanden lieten zij
liggen. In sommige landen hield de opperste bestuurder van pro-
vincie of district een belangrijk deel der rechtspraak aan zich; deze
bestuurders, meestal mannen van het zwaard zonder geleerde oplei-
ding, deden ganschelijk willekeurig recht, gaven nog minder acht
op de eischen der Wet en gevoelden nog minder gewetensbezwaren
dan de eigenlijke *qūdhVs*. Daar de *qādhfs* wel eens blijk gaven
van aspiratiën naar zekere onafhankelijkheid van de vertegenwoor-
digers der vorsten en daar hunne rechtspraak door het volk toch
al niet boven die der bewindvoerders werd verkozen, usurpeerden
de laatstgenoemden steeds meer van de rechtspraak, zoodat veelal
slechts zaken, die den eerediensten het familieleven betreffen, aan
de eigenlijke rechters overgelaten bleven.

Het resultaat van dezen loop der zaken is licht te bevroeden.

Het Moslimsche staatsrecht, strafrecht, kriegsrecht en de wetten,
die de belastingen regelen, zijn nooit veel meer dan *doode letter*
geweest; het handelsrecht werd naar de getuigenis van groote ge-
leerden niet dan bij uitzondering toegepast; chaliefen, die het bevel
uitvaardigden (ook voor de uitvoering zorgden?), dat het erfrecht
zuiver toegepast moest worden, worden door de geschiedschrijvers
als uitzonderingen en toonbeelden van ijver geprezen. Het ernstigst
nam men het nog met het huwelijksrecht, hoewel ook dienaangaande
de geleerden aller eeuwen klagen dat zij, die de leeken moeten
voorlichten, zelve onkundig zijn en dat bij de *qūdhVs* voor geld
alles te koop is. Een rechtsbewustzijn dat tegen dit alles pro-
testeerde kon zich bij het volk niet ontwikkelen. Eeuwenlang
despotisme gewende de Moslims aan de overtuiging, dat macht en
recht met elkaar in het nauwste verband staan, en wie het beter
wisten, konden niet dan met levensgevaar al te nadrukkelijk prediken,
565(15) dat deze toestand onwettig was. Bovendien is de Moslimsche Wet
nooit in het populaire bewustzijn kunnen doordringen; het volk had
geen anderen maatstaf dan de gewoonte. De eenigen, die de ver-
eischte wetskennis en de noodige vrijheid bezaten om *binnen xekere*
perken te protesteeren, waren de geleerden, de '*oelama*. Binnen
zekere perken; want zoodra zij ophielden, den volke te prediken
dat gehoorzaamheid ook aan onrechtvaardige, wetverkrachtende heer-
schers plichtmatig was, werden zij als gevaarlijk voor de orde be-
schouwd en op de meest doeltreffende wijze onschadelijk gemaakt

Met dit voorbehoud mochten zij echter in de school het zwarte zwart noemen en van dit privilege maakten zij ijverig gebruik; het was het eenige, wat men hun gelaten had van de macht dergenen, die zij als hunne geestelijke voorgangers beschouwden.

"Wanneer de geschiedenis ons dit alles leert, hebben wij dan recht te spreken van eene *ideale* wet of niet? Mogen wij dan niet protesteeren tegen Kohier's uitspraak, dat het „Moslimsche recht" bruikbaar gebleken is voor de behoeften van een wereldrijk? Als geheel genomen is de *fiqh* een schoolrecht, waarom dan ook be-roemde oriëntalisten wel eens aan het nut van deszelfs beoefening twifelen; het staat, zeggen zij, toch bijna geheel buiten staat en maatschappij der Moslims. Hunne conclusie geven wij echter niet toe' Immers de idealen van den *fiqh* ontstonden in den boezem der Moslimsche gemeente en leggen dus omtrent haar geestelijk leven een niet te versmaden getuigenis af. Wat meer is: tot de beschaafde opvoeding behoorde steeds in de eerste plaats de studie van den *fiqh*, zoodat tal van Moslims op teederen leeftijd een aantal dier idealen, ook rechtsidealen, in zich opnamen. Als getuigenis aan-gaande het geestelijk leven en als opvoedingsmiddel der beschaafden is dus deze ideale Wet van groot gewicht en veronachtzaamt de historicus hare studie nimmer ongestraft. Voor Kohier is dit alles niet genoeg; het „Moslimsche recht" *moet* practisch van de hoogste beteekenis zijn geweest (S. 347 ff.) in weerwil van het contraire ge-
566(16) tuigenis der historie. En waarom? „Die Strenge mit welcher der Islam die Gläubigen erfaßt hat, die hohe Kultur der Kalifenzeit, welche nicht ohne ein in dem Leben wirkendes entwickeltes Recht denkbar ist¹⁾, das Zeugnis der Länder, in welchen heutzutage das islamitische Recht gilt", moeten dit volgens Kohier bewijzen.

De onwaarde der eerstgenoemde argumenten springt in het oog; met de bekendmaking der landen, waar heden ten dage het „Moslimsch recht" op andere wijze geldt dan boven door mij aangegeven werd, zal Kohier mij en vele anderen zeer verplichten. Zij zijn tot heden op de wereldkaart niet te vinden. Maar we hebben de argumenten ook nog niet uitgeput. „Das (= dafi aber im übrigen das Recht in der Hauptsache ein geltendes Recht war) beweist *vor allem der Inhalt der Rechtshücher selbst*." Allerlei bepalingen zijn klaarblijkelijk met het oog op de practijk en ter ontwijking van practische moeilijkheden gegeven. Is dit nu een staaltje van „com-paratieve" bewijsvoering? De geschiedenis leert ons, dat de *fiqh*

1) There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy!

in hoofdzaak een ideaal recht was en gebleven is. De „Rechtsvergleichung" leert echter, dat een recht met „Umgehungsgeschäfte, auflösende Interpretationen", enz. enz. gegolden *moet* hebben. Dus moet een ideaal in allen deele onbruikbaar zijn voor de practijk? Is de wensch van vele vromen om naar de Wet te leven en zich hiervan liever door *fetwa's* van geleerden dan door beslissingen der rechterlijke macht te overtuigen, is de practische zin van sommige dier geleerden zelve wellicht ook voldoende om het feit te verklaren, dat de *fiqh* ook wel eens notitie neemt van de eischen der werkelijkheid? Volgens den heer Kohier niet, naar het schijnt. Velen zullen intusschen met mij aarzelen, op grond van zulke bespiegelingen, der geschiedenis het zwijgen op te leggen; en velen, die met mij belang stellen in den voortgang der vergelijkende studie op 567 (17) elk gebied, zullen het betreuren dat ook deze jonge methode soms tot zulke uitspattingen leidt.

Wij blijven natuurlijk de grootste hoogachting voor het streven en den arbeid van Prof. Kohier koesteren; wij hebben hem ook nooit (S. 342) op óéne lijn gesteld met hen, die slechts enkele prulwerken citeeren en daarop hunne conclusiën bouwen. Toch kunnen wij, om de aangegevene redenen, nog geruimen tijd op het gebied van don Islâm geen ander werk van hem verwachten dan het weergeven van „Lesefrüchte". Zijne vergelijkende studiën kunnen hem ook daarbij wellicht diensten bewijzen; deze zijn echter niet in staat de weinige slechte vertalingen van *fiqh*-boeken, die wij aan Hamilton en anderen te wijten hebben, tot talrijke, goede om te scheppen; zij zijn niet in staat de studie der overrijke historische en traditioneelo bronnenliteratuur, die onvertaald is, ontbeerlijk te maken of te vervangen; zij kunnen eindelijk niet tegen de historie pleiten voor de practische beteekenis van een ideaal recht.

XV

BRIEF

1886

Gedagteekend: Leiden, Mei 1886. Als brief aan de Redactie verschenen in *De Indische Gids* VIII. I (Leiden, 1886) bis. 774—778.

Geachte Redactie!

In het Meinummer van uw tijdschrift trof het tweede gedeelte der „Nabetrachting" van den Heer M. C. Piepers mijne aandacht. Gelezen heb ik dat stuk niet geheel, daar ik uit den aanhef vernam, dat het voor dien niet uitgelezen kring van lezers is bestemd, die zich door leugen en laster laten misleiden en dat de schrijver, die zich hier aan het publiek als „ridder" voorstelt, met zijn geschrijf bedoelt zich tegen de slagen van „vagebonden" te verweren. Daar ik weinig van straatschandalen houd, bepaalde ik mij dus tot het vluchtig doorbladeren van Mr. Piepers' opstel; een aantal scheldwoorden troffen mijn oog en deden mij sneller omslaan, totdat ik met bevreemding ontdekte, dat mijnen naam op bladz. 621 en elders de dubbelzinnige eer gewerd van door den vagebonden afstraffenden ridder te worden vermeld. Ik schrikte hiervan, niet omdat mijn geweten mij een „*tua res agitur*" toeroept, waar van vagebonden sprake is, maar wijl scheldende menschen, zelfs scheldende ridders door den gloed huns tooms wel eens minder helder uit de oogen zien en dan omstanders met tegenstanders gaan verwarren. Spoedig bleek mij, hoe de vork in den steel zat. De Heer van der Kemp, door Mr. Piepers voor de ooren van eenen voor leugen en laster toegankelijken kring van lezers beurtelings met eenen vagebond en met eenen aap vergeleken, had in een tegen Mr. Piepers gericht opstel, zich op mij beroepen voor de juistheid van sommige zijner beschouwingen. Dit geeft Mr. Piepers aanleiding, mij op blz. 635 van zijn opstel als een „dollen amoklooper" voor te stellen, omdat ik o. a. eene uitvoerige critiek van een slecht leerboek van het „Mohammedaansche Recht" heb geleverd en daarin mijne ergernis over den jarealangen stilstand van de werkzaamheid des auteurs heb lucht gegeven. Mr. Piepers, die (t. a. p.) het *hem* ongunstige journalistengeschrijf schouderophalend ter zijde stelt, verheugt zich erin, dat ook de „*Locomotief*" voor mij een scheldwoord heeft be-

775 dacht; hij is de eerste, door wien het te mijner kennis komt, dat ik de eer genoten heb van door bedoelde courant voor „lomperd" te worden uitgemaakt. Geen wonder, dat van den Berg indertijd mijne argumenten niet trachtte te weerleggen omdat mijne critiek in Indië „toch weinig indruk had gemaakt"! Voor mijn „amok-

loopen" (we zijn nu eenmaal in de achterbuurt en zullen de daar vernomen uitdrukkingen onveranderd laten) bestond, altijd, volgens ridder Piepers, „geene andere oorzaak dan eenig verschil van wetenschappelijk inzicht." Ieder, die met oordeel des onderscheids gelezen heeft, weet, dat eene hoogst beleefde, hoewel niet gunstige beoordeeling eener tekstuitgave van van den Berg, die ik in dit tijdschrift plaatste, genoemden schrijver aanleiding gaf tot eene repliek, uit enkel onhebbelijke beweringen bestaande, terwijl de argumenten naar des schrijvers beweren door slordigheid van post-beambten of drukkers in het ongereede waren geraakt; — dat ik naar aanleiding van deze onhebbelijkheid mij de moeite heb getroost, uitvoerig met argumenten aan elk onderdeel van het Mohammedaansche recht ontleend te betoogen, dat de dusgenaamde „*wetenschappelijke ambtenaar*" L. W. C. van den Berg na ruim 10jarige functie, nog onbekend was met de elementen van zijn vak, in plaats van Arabische bronnen, Europeesche populaire boeken naschreef, en zoo voort. Tot het gebruik van scheldwoorden of vergelijkingen als Mr. Piepers in zijn boven aangehaald artikel telkens voor den dag brengt, heb ik mij daarbij niet laten verleiden, hoewel ieder een inziet, dat het hier eene andere oorzaak gold dan „eenig verschil van wetenschappelijk inzicht". We zijn er echter nog niet. Op bladz. 632 geeft Mr. Piepers lucht aan zijne ergernis over van der Kemp's uitvallen tegen theologen en juristen, die naar Mr. Piepers refereert, „voor eene wijsgeerige beschouwing niet de vereisen te opvoeding (zouden) hebben erlangd". Hier wordt de ridderlijke toom voor een oogenblik van den met vagebonden en apen vergeleken tegenstander afgeleid naar eenen geheel onzijdigen en onschuldigen toeschouwer. De heer van der Kemp heeft zich op mij beroepen, *dus* moet ik een zot beweren geuit hebben; „*vermoedelijk* onder den invloed dier sociaal-democratische warhoofderijen, *wellicht* ook door eenzijdigheid van opleiding", heb ik, hoewel niet zonder wetenschappelijke kennis en opleiding, mij tot „dezelfde dwaasheden" als die van den heer van der Kemp laten vervoeren. Kisuin teneatis, amici! Hoe komt onze „ridder" Piepers tot zulke vermoedens en wellicht's? — De ridder haalt meer dan eens Multatuli aan, maar hij schijnt weinig geprofitteerd te hebben van Multatuli's (als ik 't wel heb) nog al eens herhaalde vermaning, *dat men toch leere lexen!* Ik zou, volgens den ridder Piepers beweerd hebben, „dat de Islam — zooals men weet een samenstel van beschouwingen en voorschriften betreffende godsdienst en recht (N. B.) — nimmer goed kan begrepen worden door theologen of juristen. . . . Alleen menschen als hij (Sn. H.), die zulke studiën

niet hebben gemaakt, zijn volgens hem hier de bevoegde beoordeel-
 776 laars". De ridderlijke schrijver weet dus niet, dat ikzelf, behalve
 in de letteren, ook in de theologie heb gestudeerd en dus door
 een zoo onzinnig beweren ais hetgeen hij mij in den mond legt,
 mijn eigen vonnis zou hebben gevelde! Voor hem is het genoeg
 te weten, dat de heer van der Kemp mij citeert om met een *wellicht*
 tot de eenzijdigheid mijner opleiding te concludeeren, mij minachting
 voor eene door mijzelf beoefende wetenschap in den mond te leg-
 gen en van sociaal-democratische warhoofderij te gewagen. De
 ridder Piepers heeft vermoedelijk de door mij over theologen en
 juristen geschrevene woorden alleen in de door van den Berg in
 zijne dusgenaamde „Zelfverdediging" vervalschte aanhaling gelezen.
 Ik had van dogmatische juristen en theologen gesproken, natuur-
 lijk in tegenstelling met de historische studie der theologie en van
 het recht; die soort van het genus had ik onbevoegd verklaard om
 een verschijnsel als den Islam te verstaan en te verklaren. Die
 theoloog, die in een systeem *de* waarheid heeft gevonden en al het
 andere als afwijking of verbastering beschouwt; die jurist, die elk
 recht, zelfs het zoo gecompliceerde en op gansch eigenaardige wijze
 ontstane „Mohammedaansche recht" met geweld kneden wil in de
 vormen en verklaren naar de schema's, door hem aan de univer-
 siteit geleerd, *die* waren volgens mijne uitspraak onbevoegd hunne
 onvoorbereide handen aan de analyse van den Islam te slaan. Van
 den Berg, die tegen mijne argumenten niets wenschte in het mid-
 den te brengen, trachtte in zijne „Zelfverdediging" nog niet zoo
 onhandig, sommige lezers op zijne zijde te krijgen door hun als het
 ware toe te roepen: Ook gij, mijne vrienden, deelt in mijn lot!
 Het vonnis, door SD. H. over mij gevelde, treft indirect ook o,
 juristen! Hij kon dit te geruster doen, daar ik inderdaad in het
 voorbijgaan de overigens door geen onbevooroordeeld deskundige be-
 twijfelde, banale waarheid had uitgesproken, dat de meeste aan onze
 hoogeschole verdedigde juridische proefschriften ellendige caco-
 graphieën zijn. Deze uitspraak, die alleen voor hen die buiten de
 sfeer der universiteiten leven, nieuw kan zijn, heeft natuurlijk niets
 te maken met onze waardeering der juridische studie op zichzelf.
 Integendeel. Een samenloop van allerlei omstandigheden heeft ver-
 oorzaakt, dat aan onze hoogeschole honderden „in de rechten
 studeeren", die de academie verlaten zonder het flauwste begrip
 van wetenschap te hebben opgedaan. Allerelei oorzaken, die niets
 met de wetenschap te maken hebben, deden het peil der juridische
 examens tot eene diepte zinken, die in bijna alle andere faculteiten
 nog met huivering als een afgrond wordt beschouwd. Daarom is

de waarschuwing niet overbodig: beoordeelt die wetenschap toch niet naar hare zoogenaamde „doctoren”; laat u ook niet verblinden door eenig gerucht aangaande „een voortreffelijk juridisch proefschrift”, want als men (gelijk destijds L. W. C. van den Berg) een weinig boven het minimale peil uitkomt, dan heet men in die kringen een geleerde. En juist deze ontijdige erkenning van zeer middelmatige personen als autoriteiten doet hen ras de „wetenschappelijke” rust
777 ingaan, gelijk van den Berg deed door te vergeten wat hij geleerd had, de nauwelijks aangevangen studie niet voort te zetten en een handboek saam te flansen hoofdzakelijk uit terloopsche mededeelingen van Europeesche schrijvers, die *niet* over het Moharumedansche recht schreven. Zoo waarschuwde ik dus en sprak een oordeel uit dat wellicht zelden zwart op wit is terneergesteld, maar dat, gelijk allen die geen vreemdelingen in dit Jeruzalem zijn, wel weten, in wetenschappelijke kringen sedert lang het heerschende en dus verre van nieuw is. Van den Berg vond het echter niet genoeg, zóó de dusgenaamde rechtsgeleerden tegen mij in het harnas te jagen; om den verlangden indruk blijvend en krachtig te maken, citeerde hij mijne uitspraak valsch en voegde er nog een paar andere valsche citaten aan toe, gelijk ik dit in mijne repliek: „Zelfverdediging of zelfverlaging?” heb aangewezen. Dwalen is raenschelijk: Mr. Piepers, die stellig mijne critiek van van den Berg's handboek niet gelezen heeft, kan een oogenblik te goeder trouw gemeend hebben, dat ik zulken onzin zou hebben beweerd; dat ik de juristen *als zoodanig* (en niet alleen de *dogmatische* of de vele slechte koks, die het lange mes van den goedkoopsten Mr.'s-titel dragen) tot verklaring van het Moslimsch recht onbevoegd zou hebben verklaard; dat ik, zelf theoloog, den theologen de studie van den Islam zou hebben willen verbieden. Voordat hij hieruit echter gevolgtrekkingen maakte omtrent de eenzijdigheid mijner opleiding of mijne sociaal-democratische warhoofdenj, had hij mijne aangehaalde woorden eens „in den oorspronkelijken tekst” moeten lezen en hij zou zich dan van den geheel anderen inhoud mijner uitspraak hebben overtuigd. Zooveel leeren, geloof ik, ook onze lange-messendragers op juridisch gebied nog wel van de logica, dat waar de praemisse vervalst, ook de conclusie van onwaarde verklaard wordt... Mr. Piepers zou dus door de beoefening van den plicht: te lezen wat men citeert, zich voor het ten onpas gebruiken althans van sommige groote en grove woorden hebben behoed. Meer nog; tweemaal, sedert van den Berg mijne woorden valsch aanhaalde, heb ik reeds in ditzelfde tijdschrift aan de ware lezing herinnerd. Zou dit Mr. Piepers onbekend gebleven zijn? Zoo ja, dan werpt dit althans geene smet

op zijn ridderlijk wapen, alléén geeft het een geringen dunk van zijnen tact. Zoo neen, dan heeft de ridder door zijnen omgang met de „vagebonden en apen" hunne manieren ook reeds voor zijne ridderlijkheid ingeruild. En dan is het in dubbelen zin waar, wat Mr. Piepers op bladz. 618 van zijn aangehaald opstel zegt, dat hij namelijk „een heel eind naar beneden moest" om dit te schrijven ... als hij ten minste vroeger hooger heeft gestaan.

Mr. Piepers zegt terecht in de inleiding tot dit tweede deel zijner „Nabetrachting" dat men niet op alle geschrijf behoort te antwoorden. Ik heb mij inderdaad afgevraagd of het der moeite waard zou zijn, van de door dezen ridder bedachte en aangehaalde schimpscheuten aan mijn adres, gegrond op opzettelijk misverstand mijner ondubbelzinnige woorden, notitie te nemen. Wel moest ik op mijne beurt
778 daarvoor „een heel eind naar beneden" maar bij wijze van uitzondering wilde ik het ditmaal niet nalaten. Voortaan zal ik echter van *blootc scheldwoorden*, om het even of zij uit den mond van ridder Piepers of van de vagebonden en apen met welke hij zich encanilleert, voortkomen, geene notitie meer nemen. *Argumenten* zal ik steeds gaarne vernemen en, zooveel noodig weerleggen, wanneer zij in ernst worden voorgedragen, om het even door wien en om het even ook of zij uit verschil van wetenschappelijk inzicht dan wel uit onkunde of oprecht misverstand huunen oorsprong nemen. Zelfs de algemeene instemming, die de inhoud mijner critiek van van den Berg's werk vond bij de door van den Berg zelf ingeroepen vakgenooten, zal mij niet weerhouden van het geven van opheldering en verklaring waar die wordt verlangd. Het ruw geschetter van ridders, die „een heel eind naar beneden gaan" om vagebonden en apen af te ranselen en uit te schelden zal ik echter voortaan als der aandacht van een wetenschappelijk man onwaardig, onbeantwoord laten, al wordt ook mijn naam — hetzij tot lof of blaam — in het geschreeuw vernomen.

XVI

EIN ARABISCHER BELEG
ZÜM HEUTIGEN SKLAVENHANDEL
IN SINGAPORE

1801

Gedagteekend: Batavia, 17. Juni 1891.

Verschenen in Zeitschrift der üeutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Deel 45 (Leipzig, 1891), blz. 395-402.

In einigen Besprechungen meines „Mekka“ äußert sich ein gewisses Erstaunen darüber, daß ich sozusagen der Sklavenjagd und dem Sklavenhandel das Wort geredet habe. Ich hatte dies nicht anders erwartet und machte mich S. XVII der Vorrede des zweiten Bandes bereits darauf gefaßt, daß mancher Rezensent mich anlässlich des Band II, 8. 11 ff. über die Sklaverei Gesagten mißverstehen werde, zumal gerade zur Zeit, als mein Buch erschien, ein heftiges Antisklavereifieber in Europa epidemisch war.

Es konnte zwar gewissenhaften Lesern nicht schwer werden, einzusehen, daß ich die Sklaverei mit keinem Worte verteidigt habe, geschweige denn die Menschenjagd; aber wenn einmal der Fanatismus über die Geister Herrschaft gewonnen hat, werden die Ansichten auf ihr«: Handelsmarke hin geprüft und gilt ihr Wert als nebensächlich.

Es lohnt sich nicht, das damals von mir ausgesprochene Urteil noch einmal zu begründen, da ich dem a. a. O. Ausgeführten kaum Wesentliches hinzufügen könnte. Die gegenwärtigen Verhältnisse, wie sie mir aus zuverlässigen Quellen bekannt geworden sind, habe ich auseinandergesetzt, und das Ergebnis war hauptsächlich folgendes:

1. Die Sklavenjagd in Afrika läßt sich nicht direkt durch plötzliche Gewaltmaßregeln, sondern nur indirekt durch die Vorbereitung neuer Kulturzustände im dunkeln Weltteil allmählich abschaffen.

2. Die Sklaverei in muhammedanischen Ländern, ein uraltes, einstweilen unabweislichen Bedürfnissen entsprechendes Institut ist gleichfalls nicht durch Dekrete abzuschaffen, und außerdem gereicht sie, Vom sozialen Gesichtspunkte betrachtet, den Negern zu geringerem Nachteil als die Ausbeutung daheim durch Europäer.

3. Das Auftreten europäischer „Kulturpioniere“ in Afrika nimmt denselben sowie ihren Auftraggebern jedes Recht, alle Welt gegen 396 die Sklavenjäger zu hetzen und einem unkundige* Publikum die Sache so darzustellen, als wäre dem Glück der Neger vor allen Dingen mit möglichst schneller Ausrottung der Sklavenhändler zu dienen.

4. Die heutige Antisklavereimanie ist beim großen Publikum eine ehrlich gemeinte Einfalt, bei den Leitern vielfach das Mittel, um

politische Zwecke zu erreichen. Einmal wird sich die gebildete Welt der Torheit schämen.

Sehr weit bin ich davon entfernt, das Übel der Sklavenjagd zu verkennen, wenngleich ich weiß, daß manchmal tendenziös übertriebene Erzählungen darüber in Europa in Umlauf gesetzt werden; aber ebensowenig wird man in Abrede stellen können, daß der modernen europäischen Gesellschaft schreckliche soziale Mißstände anhaften. Wer nun trotz des Pauperismus in Europa nicht den Krieg auf Leben und Tod gegen die Besitzer predigt, der soll auch in der Sklavereifrage ruhig erwägen, statt blindem Fanatismus zu huldigen.

Seitdem mein Werk und die Besprechungen desselben erschienen, sind über die Heldentaten Stanleys, Barttelotts usw. sowie über die Wirtschaft der Italiener in Abessinien Berichte mitgeteilt, die jedenfalls die Besonnenen zu abermaliger Überlegung angeregt haben dürften. Meinerseits will ich jenem neuen Material ein merkwürdiges Dokument über die Sklaveneinfuhr in britisches Gebiet im „extrême Orient“ hinzufügen. Ich meine die Einfuhr chinesischer Sklavinnen (zum Konkubinat und zur Prostitution) in Singapore.

Singapore ist bekanntlich ein Stapelort chinesischer Kulis für die Plantagen ringsum liegender Länder. Kaum jemand wird leugnen, daß beim Kulihandel mancherlei Mißbräuche vorkommen, welche die sogenannte Freiheit der angeworbenen Chinesen auf das geringste Maß zurückführen, und wer die Verhältnisse kennt, wird es den mit der Beschützung der importierten Arbeiter betrauten Beamten nicht allzu übel nehmen, daß sie manchen Dingen gegenüber beide Augen zudrücken.

Wer aber zu wissen behauptet, daß trotz aller die Kontrakte regelnden Gesetze und trotz des amtlichen Schutzes in Singapore regelmäßig chinesische Mädchen verkauft werden, um, sei es im Bordell dem Weibermangel Singapores abzuhelpen, sei es Malaaien, Arabern, Chinesen oder auch Europäern als Konkubinen zu dienen, der dürfte auf entschiedenen Widerspruch stoßen, ob er gleich »eine Schar von Zeugen anführen könnte.

Gegen das von mir anzuführende Zeugnis wird aber kein Sachkundiger etwas einwenden können. Es ist dies eine Anfrage um ein gesetzeskundiges Gutachten, welche ein frommer, in Singapore ansässiger Araber vor einigen Jahren an einen gelehrten Landsmann in Batavia richtete. Ich besitze sowohl die Antwort, ein recht ausführliches Fetwa, wie die Anfrage, aber letztere interessiert

ich die Frage in ursprünglicher Fassung (ohne die jedem Kundigen auffallenden Sprachfehler zu verbessern) mit Übersetzung mitteilen, dagegen von der Antwort nur einen Auszug geben.

مسئلة ما قولكم رضى الله عنكم في بنات الشينة وابناءهم المجلوبين من ارضهم فيبيعونهم الشينة في سنقفورة وغيرها باوراق من الكنتور في صورة التخدايين والبايعون منهم عالمون بان من اخذهم من المسلمين يدخلهم الاسلام فما حكمهم هل يصيرون ارقا اذا اخذ منهم مسلم بما ذكر وهل يجوز التسرى بانائهم وهل يكون التسرى قبل الاسلام او بعده وهل يصح اسلامهم قبل البلوغ فان قلتم لا يصيرون ارقا بالاخذ المذكور فهل لمن وقعت منهن تحت يده بما ذكر هل له ان يدخلها الاسلام قبل البلوغ فيتزوجها ام لا يصح اسلامها الا بعد البلوغ افيدونا بنصوص ائمتنا الشافعية في ذلك اثابكم الله امين

Frage

Was ist Euer Ausspruch (Gott habe an Euch Gefallen!) in bezug auf die aus ihrem Lande als Sklaven entführten¹⁾ chinesischen Mädchen und Knaben²⁾, welche die Chinesen in Singapore und anderswo verkaufen mittels Zetteln vom Amt³⁾, in welchen von (freien) Dienern die Rede ist? Den Verkäufern ist bekannt, daß Muhammedaner, welche solche Diener kaufen, sie dem Tslam einverleiben. Was lehrt in bezug auf diese das heilige Gesetz, d. h.

1. Werden sie (gesetzlich) Sklaven, wenn ein Muhammedaner sie in der angegebenen Weise erwirbt?

2. Darf man die W'eiber als Konkubinen benutzen?

308 3. Fängt im bejahenden Fall das Recht zum Konkubinat vor oder erst nach der Bekehrung der Sklavin zum Islam an?

1) جلب ist bekanntlich der terminus technicus für das Gewerbe der Sklavenjäger.

2) Hieraus ergeht man, daß auch die männlichen Chinesen, die nach Singapore ausgeführt werden, wenigstens teilweise von denen, die nicht durch den amtlichen Sprachgebrauch gebunden sind, als Sklaven bezeichnet werden.

3) Hier ist natürlich das Amt zur Beschützung der fremden Kulis gemeint

« كنتور » holländ. kantoort, Comptoir),

4. Ist ihre Bekehrung gültig, auch wenn sie die Geschlechtsreife noch nicht erreicht haben?

5. Sollten sie gesetzlich nicht zu Sklaven werden, darf dann derjenige, in dessen Hand ein solches Weib in der beschriebenen Weise gerät, sie vor der Geschlechtsreife dem Islam einverleiben, um sie dann heiraten zu können, oder ist ihre Bekehrung erst nach Erreichung der Geschlechtsreife gültig?

Belehrt uns durch Mitteilung der autoritativen Aussagen unserer schafritischen Imame über die erwähnten Fragen. Gott lohne es Euch, Amen!

Die Antwort zerfällt in vier Abschnitte:

1. Über die Frage der gesetzlichen Entstehung des Sklavenstandes. Der Mufti teilt diesbezüglich mit, was alle *Yul*-bücher darüber enthalten, und erinnert daran, daß von Sklaven, die den Muhammedaneru durch Raub oder Entführung in die Hände geraten sind, ebensowohl das gesetzlich* Fünftel zu entrichten sei, als von im heiligen Kriege erbeuteten.

2. Über die gesetzliche Weise, zum Eigentum von Sklaven zu gelangen. Diese Legalität ist nur dann durch die Entrichtung des Fünftels bedingt, wenn feststeht, daß der erste Erwerber des Sklaven Muhammedaner war. War dies nicht der Fall, oder ist die Sache ungewiß, so gilt die Bedingung nicht.

Vom Vater kann man das Kind nicht kaufen, wenn er gleich Kāfir ist, denn ihm fehlt das Eigentumsrecht. Jedoch kann man sich dadurch helfen, daß man dem Kontrakt einen andern Namen beilegt¹⁾. Man kauft den Knaben nicht, sondern bemächtigt sich desselben (استيلاء), und der Vater empfängt nicht den Kaufpreis, sondern eine Belohnung dafür, daß er die Bemächtigung ermöglichte (تمكين). Daß der Bruder den Bruder besitzt, ist durch das Fiqh nicht ausgeschlossen, der Kauf eines Sklaven von dessen Bruder also möglich. Im erstgenannten Falle wäre das Fünftel zu entrichten, im zweiten nicht.

3. Über die Gültigkeit der Bekehrung eines Sklaven. Kinder, die vor Erreichung der Geschlechtsreife zu Sklaven werden,

1) Dies ist bekanntlich ein ganz gewöhnliches Umgehung«verfahren, wenn fromme Leute Sachen kaufen oder verkaufen, die entweder ihrem Wesen nach keine Gegenstände des Kaufkontraktes sein dürfen (Bunde, Musikinstrumente usw.) oder die dem Handelsverkehr entzogen sind (Waqfgüter); vgl. z. B. „Mekka“, Bd. I, S. 165 und Anm.

399 sind nur dann als Muhammedaner zu betrachten, wenn der erste Eigentümer Muslim war, und zwar auch in dem Falle nicht, wenn sie zusammen mit ihren Eltern erbeutet wurden, da sie dann in bezug auf die Religion den Eltern gleichgestellt werden.

In allen anderen Fällen können sie nur durch das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses Muhammedaner werden, und letzteres ist nur dann gültig, wenn die betreffende Person erwachsen ist. Über die Gültigkeit der freiwilligen Bekehrung eines Kindes bei Allah schweigt das Fiqh; im Diesseits (في احكام الدنيا) hat eine solche keinerlei gesetzliche Folgen.

4. Über das gesetzliche Konkubinat. Das Konkubinat ist nur dann gesetzlich erlaubt, wenn man durch einen gesetzlichen Kontrakt die Sklavin erworben hat und dieselbe Muhanimedanerin ist, denn mit Ungläubigen „ohne Buch“ ist das Konkubinat überhaupt unerlaubt, und die Kitäbi's unserer Zeit gehören ausnahmslos zu den **مبدلة**, den **اهل التكريف**, d. h. den Leuten mit gefälschten Offenbarungsbüchern, sind also jenen andern gleichzustellen.

Die Ehe mit einer Minderjährigen ist im Islam möglich, wenn der Vater oder der Großvater des Mädchens als Wali fungiert. Dieser Fall ist aber bei den chinesischen Mädchen, von welchen hier die Keile ist, selbstverständlich ausgeschlossen.

Der Gelehrte, den ein frommer Freund um dieses Fetwa anging, hat also rein objektiv die gesetzlichen Bestimmungen dargelegt, wie es unsereiner bei einiger Übung im Gebrauche der Tuḥfah, Nihājah usw. auch tun könnte. Überhaupt findet der in den Fiqhbüchern leidlich Bewanderte nur selten etwas Neues in den modernen Fetwa's und interessieren ihn daran nur die großen Anstrengungen mancher Gelehrten, den Wortlaut des Gesetzes mit den Erfordernissen des heutigen Lebens ein wenig in Einklang zu bringen.

Dagegen haben die Fragen, welche den Gelehrten unterbreitet werden, die interessante Seite, daß sie uns in *die* Wirklichkeit des heutigen muhammedanischen Lebens versetzen¹⁾, uns in die Schwierigkeiten einführen, welche die heutigen sozialen und politischen Verhältnisse frommen Gläubigen erzeugen. Denn solche Fragen sind nicht müßig, sie werden nicht durch kasuistische Liebhaberei diktiert, beziehen sich auch meistens nicht auf Ausnahmefälle, sondern auf herrschende Zustände, über deren Gesetzlichkeit bei gläubigen Laien Zweifel aufkommt.

1) Vgl. „Mekka“, Bd. II, S. 245 und Anm.

Auch wenn wir es nicht aus anderweitigen Quellen wüßten, wären wir berechtigt, aus der Frage des Arabers von Singapore zu entnehmen:

400 1. Daß in Singapore heutzutage regelmäßig mit chinesischen Sklaven Handel getrieben wird und es den Händlern unschwer gelingt, den vom Amt zur Beschützung der importierten Arbeiter erfordernten Formalitäten zu genügen.

2. Daß zu der in Singapore eingeführten lebendigen Ware Chinesen beider Geschlechter gehören, und zwar auch solche, welche die Geschlechtsreife noch nicht erreicht haben.

3. Daß chinesische Sklaven von ihren muhammedanischen Eigentümern dem Islam einverleibt und die Mädchen, minderjährige sowie erwachsene, zum Konkubinat genötigt werden.

Aus dem zuletzt Gesagten schließe man nicht, daß in Singapore nur Muhammedaner Sklavenbesitzer seien; wir beschränken uns auf die Erwähnung derjenigen Tatsachen, welche die Frage veranlaßten, und in der Frage selbst werden übrigens als Sklavenhändler bloß Chinesen, also Nicht-Muhamedaner, genannt.

Sehr viele, wenn nicht die meisten Muhammedaner sind in solchen Fällen weniger gewissenhaft als der Sëjjid, der erst genaue Aufklärung über die Gesetzlichkeit solcher Verhältnisse einziehen zu müssen glaubte; die Mehrzahl hält das Erwünschte für erlaubt, bis eine Autorität im entgegengesetzten Sinne entschieden hat. Auch gibt es Leute, die bei gefügigen Mufti's Auskunft einziehen, welche das Gesetz in einigermaßen zweifelhaften Fällen nach dem Wunsche des Anfragenden erklären, oder vielmehr ein paar Texte ausfindig machen, welche an und für sich betrachtet dem nicht allzu genauen Gewissen die verlangte Ruhe gewähren.

Aber auch abgesehen von solchen, die sich gar nicht oder nur der Form nach um den Wortlaut des Gesetzes kümmern, fehlt es den Muslimen nicht an Mitteln und Wegen, Verhältnisse wie die eben berührten gewissermaßen zu legalisieren.

Unser frommer Sëjjid bittet um Mitteilung der „Aussagen unserer schafi'itischen Imame“, und diese vertreten in den Sklavereifragen meistens die strengeren Ansichten. Nun sind aber in Singapore auch andere Schulen der Gesetzeskunde (Maḏhab's) vertreten, und, was noch wichtiger ist, es steht dem Schafften frei, in einzelnen gesetzlichen Fragen durch „Taqiid“ einem andern Ritus zu folgen. Zwar muß der schafi'itische Richter sein Urteil ausschließlich nach den am besten beglaubigten schafi'itischen Autoritäten fällen, aber der einzelne* kann sich durch das eben bezeichnete Taqiid mancher Schwierigkeit entziehen, welche sein

eigener Ritus ihm sonst erzeugen würde. Da der Sklavenhandel im englischen Freihafen formell im geheimen betrieben wird, werden Rechtsfragen, die sich aus solchen Handelsgeschäften ergeben, keinem Richter unterbreitet, sondern durch Schiedsmänner oder andere Vergleichsmittel entschieden; beide Parteien haben ihr Interesse dabei, solche Streitigkeiten ruhig beizulegen. Auch fromme Schafften können also ohne Skrupel die bequemerer Bestimmungen anderer Riten über die Sklavenerwerbung befolgen.

401 Ein Beispiel beleuchtet am besten, wie das Taqlid auch in Singapore angewandt wird. Der schafi'itische Ritus verbietet die Ehe eines Muhammedaners mit einem Weibe, das sich zu einer vom Islam anerkannten, aber abrogierten Religion bekennt, aus dem Grunde, weil alle Kitabs außer dem Qur'an als gefälscht betrachtet werden. Die Hanafiten sind in diesem Punkte weniger rigoros und gestatten die Ehe muhammedanischer Männer mit Christinnen und Jüdinnen nach wie vor. Nun gibt es in Singapore ganz orthodoxe Schaffiten, die sich mittels Taqlid mit Engländerinnen verheiratet haben.

Aus alledem entnehme man, daß auch nach Bekanntwerden des Fetwa, dessen Inhalt wir oben wiedergaben, frommen Muhammedanern, sogar Schaffiten, in Singapore der Weg zum Kaufe chinesischer Sklaven und zum Konkubinat mit chinesischen, sogar minderjährigen, Mädchen offensteht.

Während meines Aufenthaltes in Mekka konstatierte ich, daß gar nicht selten aus Singapore chinesische Sklavinnen in die heilige Stadt importiert werden.

Dem oben Angeführten ließe sich mancherlei hinzufügen. Vor noch nicht sehr langer Zeit wurde die Aufmerksamkeit des Publikums auf eine ganze Sklavenkolonie auf der Insel Cocob gelenkt; die Insel gehört dem Radja von Djohor, welcher seinerseits unter englischem Schutze steht. Die Sklaven waren Eingeborene von Niederländisch-Indien, welche zur Wallfahrt nach Mekka gereist waren; in Arabien waren ihre Geldmittel erschöpft und konnten sie sich sogar keine Fahrkarte für die Heimreise kaufen.

Ein arabischer Plantagenbesitzer gewährte solchen Leuten auf seinen eigenen Schiffen Überfahrt nach Singapore unter der Bedingung, daß je acht bis zehn der Hilfsbedürftigen sich solidarisch verbänden, den sehr hoch berechneten Preis der Fahrt ihres Klubs zu zahlen; wenn nicht gleich nach der Ankunft in Singapore reichere Verwandte ihnen zur verlangten Summe verhelfen sollten, so hätten sie mit ihrer Arbeit auf den Plantagen von Cocob Zahlung zu leisten.

Fast keiner von ihnen war je zur Barzahlung imstande, und da jedes Mitglied eines Klubs für die ganze Schuld der acht oder zehn Leute persönlich haftbar war, wurden nahezu alle Pilger, die in Djiddah derartige Kontrakte eingingen (oft teilte man ihnen übrigens den Inhalt des Kontraktes nur sehr unvollständig mit), regelmäßig nach Cocob befördert. Während des Aufenthaltes in Singapore hielt man sie förmlich gefangen.

Auf den Plantagen nahm ihre Schuld durch eine eigentümliche Zinsenrechnung und mancherlei Abzüge, welche ihr Lohn zu erleiden hatte, eher zu als ab, kurz, es war eine förmliche Sklaverei ohne Aussicht auf Freilassung. Diesen Übelständen wirklich abzuhelpfen, haben die englischen Autoritäten in den Straits-Settiements damals, und soviel ich erfahren habe, auch bis jetzt noch nicht vermocht.

Die Erwähnung der besprochenen Tatsachen soll das von mir mitgeteilte arabische Dokument erläutern und ist gar nicht als Vorwurf gegen das an der Spitze der Antisklavereibewegung stehende Volk gemeint; die Ehrlichkeit der Vereine für die Negeremanzipation bezweifle ich nicht im geringsten.

Wenn man aber den Sklavenhandel in Singapore kennt, dir wahre Bedeutung der Pionierarbeit Stanley's c. s. hat schätzen lernen, wenn man weiß, daß die Antisklavereijagd im Roten Meere und südlich, nach dem Eingeständnis aller, mit den lokalen Verhältnissen bekannten unparteiischen Leute, ein lächerlicher Schwindel ist, so wird man jedenfalls dem in Europa herrschenden Antisklavereiefieber gegenüber etwas Nüchternheit nicht übel angebracht finden können.

XVII

LE DROIT MUSULMAN

1896

Gedagteekend: Batavia, d6c. 1896.

Versehenen in Revue de l'Histoire des Religions, 19e jaargang, deel X X X V I I (Paris, 1898), blz. 1 — 22, 174 — 203. De fransche vertnling is bezorgd door den Heer van Gennepe.

Le droit musulman expliqué. Réponse à un article de M. Ignace Goldziher (Byzant. Zeitschr.), par SAWAS PACHA, ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie. — Paris, Marchai et Billard, 1896.

J'ai déploré, dans cette *Revue*¹⁾, il y a quelques années, le peu de valeur de la plupart des ouvrages de langue européenne relatifs à l'islam et à son prophète, alors que l'orientalisme a fait de nos jours sur tant d'autres points de si grands progrès. Le jugement émis alors n'est guère moins valable aujourd'hui. La littérature d'amateur submerge encore toujours les quelques travaux sérieux.

Les études sur le droit musulman notamment fourmillent d'hérésies scientifiques. La raison en est d'ordinaire dans la connaissance superficielle que leurs auteurs ont de la langue arabe; quelquefois même ils ne sont pas au courant de la bibliographie de leur sujet. M. L. W. C. van den Berg, par exemple, a publié d'abord un petit manuel de droit musulman²⁾ dans lequel il se montre également ignorant de cette science même et des premiers éléments de l'arabe; puis³⁾ il a édité :>pour la première fois le *Minhâdj*, dont on connaissait déjà une douzaine d'éditions excellentes; quelques années après il réédite le *Fath el-Qarib*⁴⁾ d'après des manuscrits modernes et fautifs, alors qu'il eût dû se contenter de consulter des exemplaires imprimés et corrects; M. van den Berg s'est laissé sans doute 2 éblouir par le mot *manuscrit*. Les traductions françaises qui accompagnent le texte arabe renferment beaucoup trop d'erreurs⁵⁾.

Cependant M. van den Berg connaît du moins un peu l'arabe et il aurait certainement profité davantage de cette connaissance, si le public se montrait plus exigeant à cet égard et si les orientalistes s'occupaient davantage de ces questions. Mais que dire de certains

1) Tomo XX, p. 64—69. [Deel VI.]

2) *De beginselen van het Mohamviedaansche recht enx. Derdu druk. Batavia on s'dravenhage, 1883.*

3) *Minhâdj at-tlibîn, texte arabe publié avec traductions et annotation**, par L. W. C. van den Berg, Batavia, 1882—1884.

4) *Fath al-Qarib, texte arabe publié et traduit* par L. W. C. van den Berg, Leide, 1895. Le professeur I. Goldziher a fait une critique trop bienveillante de cet ouvrage dans la *Z. Z. M. G.*, 1895.

5) Sur les erreurs dans la traduction du *Mitihâdj*, voir mon article du *Jndische Gids*, avril 1883. (Deel VI.)

éditeurs ou traducteurs qui ne savent même pas un mot d'arabe? Conçoit-on quelqu'un qui, sachant juste autant de latin qu'on en peut apprendre dans les petites classes d'un lycée, s'aviserait de publier des études sur le droit romain ou qui entreprendrait de nous expliquer les mystères de la Loi juive sans savoir l'hébreu? Or des abus de ce genre se présentent journellement dans l'orientalisme, au grand dommage de la scienco.

Une étude du droit musulman n'est véritablement sérieuse que si elle s'appuie sur l'histoire de la vie religieuse, politique et sociale des adeptes de l'Islam. Même pour comprendre les doctrines juridiques postérieures, il est indispensable de connaître l'histoire de leurs antécédents et ce n'est qu'après s'être familiarisé avec leur genèse qu'on les apprécie convenablement.

Il m'a paru qu'il y aurait quelque intérêt pour ceux qui ne peuvent recourir eux-mêmes aux documents originaux, à trouver ici un résumé des renseignements que j'ai pu recueillir dans les auteurs arabes sur les sources du droit musulman. L'exposé qui va suivre pourra servir à ceux qui, sans s'occuper spécialement d'orientalisme, s'intéressent à l'évolution de l'Islamisme. Ce sera la meilleure manière de critiquer l'ouvrage de Sawas Pacha mentionné en tête de cet article.

Il existe, selon les juristes musulmans, quatre *racines* ou *fondements* du droit (*ouçmd*) sur lesquels repose la théorie du droit, ce qui n'implique pas que l'on puisse en dériver directement les préceptes actuels du droit musulman. Ce sont: le *Qorân*, la *Sounnah*, *Vldjmâ'*, le *Qiyâs*.

1° *Qorân*¹⁾. — C'est la parole même d'Allah, révélée par fragments à Mohammed durant les vingt-trois ans de son activité publique. D'après la doctrine musulmane il ne contient que des paroles d'Allah; c'est un recueil de textes sacrés dans lequel la partie proprement juridique ne tient que très peu de place. Il était destiné, d'une part, à l'instruction et à l'amendement des fidèles, d'autre part à être récité comme exercice de dévotion. La collection des fragments eut lieu par les soins du premier et du troisième khalife. A l'origine, le *Qorân* était le guide unique des musulmans, il était seul consulté en cas de désaccord. Les recueils canoniques de traditions nous montrent que les premières tentatives faites pour chercher ailleurs

1) Le mot *Qorân* ne signifie pas *lecture*, comme le dit encore Sawas Pacha (p. 134), mais *récitation*; Mohammed et ses adeptes ne lisaient pas le *Qorân*; ils le disaient, le récitaient; Dieu révélait le *Qorân* à son Prophète qui répétait les paroles sacrées; Moïse et Jésus, autres prophètes, avaient agi de même. — Dans le v. 80, sour. xvii, le mot *Qorân* est synonyme de *salât* (prière rituelle).

des sources du droit ne furent entreprises qu'avec beaucoup d'hésitation. Parmi plusieurs preuves qu'on peut fournir à l'appui de cette opinion je ne citerai que celle-ci: dans la plus ancienne rédaction¹⁾ des paroles d'adieu du Prophète, on lit que seul le »livre d'Allah« devait faire autorité; ce n'est que plus tard qu'on y ajouta »et la Sounnah de son Envoyé«, paroles remplacées chez les Chiites par »et mes descendants, ma famille. Il y eut, à l'origine, des gens qui prétendaient que le Prophète n'avait pas le droit de compléter, en donnant des lois venant de lui-même, qu'il ne devait que révéler la parole de Dieu²⁾. Dans les mêmes cercles on louait le khalife 'Omar de n'accepter d'autre autorité que le Qorân (*wakâna ivaqqdfan 'indu kitâb allâhi*)³⁾ ou l'on reprochait à 'Ali d'avoir ajouté au Qorân quelques textes juridiques d'origine étrangère⁴⁾.

- 4 II n'est pas inutile de se mettre en garde contre l'erreur qu'aujourd'hui encore les moharnétans se servent des textes législatifs du Qorân comme de code. Ainsi M. van den Berg, dans son Manuel⁵⁾, prétend que le qadi doit prendre des décisions en premier lieu d'après le Qorân, et que c'est simplement par ignorance que les juges se permettent de résoudre les questions litigieuses aussi d'après des ouvrages de casuistique. Dans la préface de son édition du *Minlamlj**), il dit que la loi musulmane ne se compose à proprement parler que du Qorân et de la Sounnah, mais que »les musulmans de nos jours n'osent que rarement interpréter l'une et l'autre de leur propre chefs que si l'on préfère avoir recours aux ouvrages de droit, c'est simplement par paresse. C'est là dénaturer la vérité: aucun juge ou jurisconsulte mohamétan des siècles postérieurs n'est autorisé à interpréter de son propre chef le Qorân, ni à le prendre directement comme base de son verdict. Il y a des livres de droit autorisés; seuls ceux-là peuvent être consultés. M. van den Berg a corrigé plus tard son erreur, dans son étude sur le droit pénal

1) Voir sur la rédaction de ces traditions mon ouvrage: *Met mekkaansche Feesf* (Leiden, 1880), pp. 145-146. [Doel I, blz. 96.]

2) Voir entre autres: Nawawy, *Commentaire sur le recueil de traditions de Afoukhim*, Part. III, p. 12. — Baidbâwy, *Commentaire sur le Qorân*, LUI, 4.

3) Boukharî, dans le *Kitâb al-i'ticâm* de son recueil de traditions.

4) *Ibidem*. — On trouve des traditions qui interprètent certains passages du Qorân dans un sens défavorable à la doctrine suivant laquelle la Sounnah doit être regardée comme le deuxième »fondement du droit«. Par ex., Qorân, III, 123 («Toi, Mohammed, tu n'as aucune part à la puissance») et Qorân, v, 5: («Aujourd'hui j'ai parfait pour vous votre religion») (Boukharî, édit. de Boulâq, m, 317 et 307).

5) Introduction, pp. 7 et 9.

60) Préface, p. vii.

de la Turquie¹⁾, mais pour en commettre d'autres: »Les véritables lois musulmanes pour la pratique, dit-il, sont les traités de jurisprudence des juristes dont l'opinion fait autorité«*); toutefois, pour corriger une expression malheureuse de son Manuel³⁾, il ajoute que le Qorân est bien »la loi fondamentale des fidèles« ou »la base métaphysique⁴⁾ de leur droit*, mais que »le qadi allègue et interprète dans ses jugements le texte du Qorân tout aussi peu que chez nous un juge de paix allègue ou interprète les articles de la Constitution*.

- 5 Je ferai remarquer d'abord que le Qorân ne ressemble en rien à une ^constitution*; les fragments juridiques de ce livre ne contiennent pas de principes généraux; ce sont d'ordinaire des règles très détaillées concernant des faits qui se sont produits du vivant de Mohammed dans la communauté musulmane. La seule raison pour laquelle le Qorân ne contient aucune règle concernant d'autres faits, c'est qu'ils ne se sont pas produits durant les années d'activité du Prophète. On trouve dans le Qorân des préceptes minutieux sur les ablutions rituelles et les jeûnes obligatoires, sur des questions d'héritage et de pénalité; tout comme il y est parlé de la nature et de l'administration des revenus de l'État naissant. Un pareil assemblage ne peut être qualifié de ^constitution. Il est vrai que de tout temps les qadis ont cité des passages du Qorân, mais ils ne peuvent les utiliser ainsi que sous le couvert de l'autorité des ouvrages juridiques par lesquels ils sont liés; tout comme un théologien catholique ne pourra dériver des Écritures les *loci probantes* d'un dogme qu'en suivant la loi d l'Église.

Donc à l'origine le Qorân seul servait de code; mais, quelque peu compliquée que pût être la vie de la jeune communauté, il devint rapidement insuffisant; cinq cents versets environ sont relatifs au droit; encore, pour atteindre ce chiffre, a-t-il fallu forcer la note. Il était si naturel de leur adjoindre les commentaires qu'en avait donnés le Prophète, organe visible de la révélation, qu'au début on ne songea même pas à se formaliser de ces additions à la parole proprement dite d'Allah. En même temps, d'ailleurs, que le nombre des musulmans s'accroissait, que les désaccords en matière de droit devenaient plus fréquents, Mohammed inclinait de moins en moins

1) *La législation pénale comparée*, Berlin, 1894, p. 600.

2) *Ibid.*, p. 599.

3) Page 3: „Le Qorân est... pour ainsi parler la loi fondamentale”.

4) Ainsi qu'il apparaîtra plus loin, le Qorân et la Sounnah sont plutôt les *bases historiques* du droit, l'Idjinâ' (qui contient les deux autres) est la base *doymatijue*, et le Qiyâs la *base logique*.

à formuler des règles soi-disant émanées de Dieu. Plus d'une fois les circonstances Pavaient forcé à remplacer une loi donnée autrefois par une loi nouvelle (*tiaskh*); l'usage trop fréquent d'un expédient de ce genre, puissant mais dangereux, aurait éveillé le doute dans la conscience de ses adeptes; il ne s'en servit que rarement, surtout à Médine où il ne se décidait, nous dit la tradition, à donner 6 une révélation que sur les prières instantes et répétées des croyants les plus influents¹). On voit que le Prophète n'était pas uniquement l'interprète des révélations, mais 'que dans certains cas il n'hésita pas à les compléter, surtout dans les questions qui ne suscitaient pas de vives discussions de son temps.

Il en était ainsi le commentateur le plus autorisé, il les complétait en paroles et par son exemple²). On en vint bien vite à s'appuyer sur cet enseignement et à considérer la *Sounnah* du Prophète comme le deuxième des »fondements de la jurisprudence« (*ouçoul al-fiqh*) d'origine divine.

2° *Sounnah*. — Ce mot est le plus souvent traduit par *tradition* ou *ensemble de traditions*; c'est là une erreur. La *Sounnah* de quelqu'un est sa manière d'être ou d'agir, la règle qui ressort de ses actes ou de ses attitudes, en d'autres termes son exemple. La *Sounnah* de Dieu, dont on parle souvent dans le *Qorân*³), c'est la manière habituelle de Dieu de se comporter à l'égard de ses créatures; on dit que le fils aîné d'Adam a fait du meurtre une *sounnah* parmi les hommes. Les historiens disent des tyrans qu'ils ont introduit de »mauvaises sounnahs«⁴). On reprochait à un petit-fils d'"Alî ('Âî ben Hosain ben 'Alî) d'avoir cédé à des menaces de mort et d'avoir glorifié le khalife impie Yazîd; il répondit: >J'ai agi ainsi, non dans mon intérêt, mais dans celui de l'humanité; je craignais que Yazîd ne mît à exécution ses menaces: j'aurais alors (en sanctifiant mes opinions politiques par la mort) introduit parmi les hommes une *sounnah* qui leur aurait coûté la vie⁵). L'usage du petit pèlerinage (*oumrah*) à la Mecque le 27 redjeb est une *sounnah* inaugurée par Abdallah ibn Zobaïr*). Ces exemples montrent le sens du mot *sounnah*¹).

1) On cite le cas d'Omar qui dut revenir plusieurs fois à la charge avant d'obtenir du Prophète une révélation.

2) La nécessité de commentaires et d'additions est fort bien exposée dans le *Mixân* d'Ach-Cha'rahî, Le Caire, 1291 hég. Part. I, p. 45.

3) *Qorân* XVII, 79; xxxiii, 62, etc.

4) Ibn ai-Athîr, édit Tornberg, IX, 288.

5) *Die Chroniken der Stadt Mekka*, éd. Wiistenfeld, I I, 19.

6) *Ibidem*, I I I, 82. — Ibn Djoubair, éd. Wright, p. 136.

7) Ce mot a encore un sens passif, moins courant; manière d'après laquelle

7 Les divergences entre les disciples qui, déjà du vivant de Mohammed, l'avaient obligé parfois à recourir à de nouvelles révélations, lorsque son autorité personnelle était insuffisante, ne cessèrent pas après sa mort. Bien au contraire. Mais il n'y avait plus la ressource de recourir à la parole de Dieu. Il arrivait souvent que les partisans de deux opinions différentes pouvaient citer des textes opposés qui leur étaient également favorables; tout dépendait donc de l'interprétation. Les traditions, sacrées ou non, nous montrent que les partis en présence ne tardèrent pas à faire appel à la *Sounnah*. Celui dont la *Sounnah* obtenait l'assentiment de la majorité, était considéré comme étant en possession de la *Sounnah*; c'est lui qui avait raison. La *vraie* *Sounnah*, ce fut la règle ou la coutume, observée non pas une fois, mais admise depuis longtemps par la communauté. Ainsi les arbitres choisis pour terminer la lutte de Mo'âwya et d'Ali durent prendre pour règle, en premier lieu, la parole de Dieu; si le *Qorân* n'était pas suffisamment explicite, ils devaient se rapporter à »la *Sounnah* légitime, celle qui unit, celle qui ne divise pas«¹⁾.

Il va sans dire que la *Sounnah* était celle de Mohammed, dont les préceptes et l'exemple eurent d'autant plus d'autorité que le temps qui s'était écoulé depuis sa mort, était plus considérable. On en vint rapidement à résoudre toutes les questions rituelles, dogmatiques, sociales ou politiques à l'aide de la *Sounnat amiabî* (*Sounnah* du Prophète) ou *Sounnat rasoul Allah* (*Sounnah* de l'Envoyé de Dieu). Dire des deux premiers khalifes » qu'ils n'avaient agi que suivant les préceptes de l'Écriture sainte (le *Qorân*) et de la *Sounnat rasoul Allah**²⁾, c'était faire leur éloge. Tout le monde reconnut bientôt la valeur de cette double autorité. Quiconque recevait de la communauté le serment »par le livre d'Allah et la *Sounnah* de son Prophète en devenait le chef incontesté et redoutable; celui 8 qui »faisait appel au livre d'Allah et à la *Sounnah* de son Prophète et proférait l'anathème contre ceux qui avaient versé le sang de la famille du Prophète«, exprimait par là même un programme politique et se posait en chef de parti⁸⁾. Ceux-là mêmes qui, plus

quoiqu'un ou une catégorie de gens sont habituellement traitées (*Corân*, vin, 30 XV, 13, etc.).

1) Voir entre autres Ibn al-Athîr, éd. Tornberg, I I I, 265.

2) Ṭabarî, I I, 516. On emploie quelquefois dans le même sens: *sirat an-nabi* (Ṭabarî, I I, 519) qui ensuite a signifié plutôt: biographie du Prophète.

3) Cf. Ṭabarî, I I, 528, 569, 606—607. On s'appuie quelquefois sur la *sounnah* d'Allah (au lieu de son *livre*); Abdallah bin 'Omar prêta serment au khalife 'Abd al-Malik en jurant »par la *sounnah* d'Allah et par celle de son Prophète, autant que je puis« (Boukhârî, éd. Boulâq, I I I, 307).

tard, exaltèrent »la Sounnah d'Oniar«¹⁾, ou »la Sounnah des deux 'Omar«²⁾, c'est-à-dire Abou Bekr et 'Omar, entendaient par là simplement que ces deux successeurs du Prophète ne s'étaient jamais départis de la Sounnah de l'Envoyé d'Allah. La persistance, dans la communauté, d'une Sounnah relative à tel ou tel point était une preuve de plus de l'authenticité de son origine. On disait: » Telle a toujours été la Sounnah, depuis la mort du Prophète«³⁾.

La Sounnah était donc reconnue universellement comme deuxième fondement juridique; mais on était loin d'être d'accord sur son contenu. Peut-être ne s'éloigna-t-on guère, à l'origine, de ce que nous appelons la fidélité historique; deux partis opposés pouvaient fort bien croire, en toute honnêteté, trouver auprès d'une même autorité des arguments en faveur de leur opinion. Mais bientôt la *pin fraud* prit ici une telle extension que nous sommes obligés de regarder la plupart des traditions comme l'exposé d'opinions qui régnèrent dans quelques groupes seulement de la communauté primitive; il ne faudrait pas les prendre pour des témoignages directs de la vie de Mohammed.

Tout musulman de bonne foi est forcé d'accorder qu'il existe des centaines de traditions (*hadith*) concernant la Sounnah de Mohammed qui ont été falsifiées à dessein, d'autres qui sont suspectes; le musulman devra pourtant regarder comme authentiques ces traditions, si elles font partie des recueils canoniques; le critique européen n'en recherche que la valeur relative. Il ne faudrait pas croire que ces traditions sont l'œuvre d'une génération de fourbes D et de menteurs; ils auraient été eux-mêmes les premières dupes de leurs propres fourberies. On voit sans cesse, en étudiant l'histoire des religions, le respect des vérités religieuses et morales établies ou la vénération d'une autorité traditionnelle régner si exclusivement sur les esprits que le respect de la véracité et de la fidélité historiques se trouvo rejeté à l'arrière-plan, quelquefois même annihilé. Voici comment se formèrent les traditions:

Lorsque, après la mort du Prophète, on sentit le besoin croissant d'une source juridique autre que la parole de Dieu, on s'adressa à la Sounnah de Mohammed qui, sans que l'on s'en fût rendu compte, servait depuis longtemps déjà de règle. Seuls ceux qui avaient fréquenté le Prophète, les *compagnons* (çaḥābah) pouvaient fournir les éclaircissements désirés d'une assez grande vérité historique. Au début sans doute ces éclaircissements furent plus fidèles qu'ultérieure-

1) Ṭabarî, II, 42.

2) Ṭabarî, III, 759; Ibn al-Athîr, XII, 287.

3) Ṭabarî, II, 985.

ment Il ne faut pas oublier pourtant que Ton était porté, à cette époque, à subordonner l'exactitude des souvenirs aux besoins pratiques du moment. Les vrais compagnons disparus, on regarda comme tels ceux qui n'avaient vu le Prophète que dans leur enfance, ou ceux qui s'étaient trouvés une seule fois en sa présence. Les renseignements sont de plus en plus nombreux, mais d'autant plus imaginés que les souvenirs sont moins précis. La tradition (ḥadīth) prend en même temps la forme usuelle qui consiste à mettre dans la bouche d'un personnage important de la communauté, ses propres opinions sur les questions élevées de la religion, de la politique et de la vie sociale; il ne fût venu à l'esprit de personne de demander à quelqu'un du commun son avis personnel. Après les *compagnons* vinrent les *successeurs* (tābi'oun) comme on les nomma plus tard; c'étaient des hommes qui avaient fréquenté les *compagnons* et se souvenaient de traditions (ḥadīth) exprimées par leurs respectables amis; on en vint à mettre dans la bouche de Mohammed lui-même des décisions sur un point de dogme ou de droit devenu litigieux longtemps après lui. Puis vinrent les *successeurs des successeurs* (tābi'ou 't-tābi'in). Il est difficile de dire à quel moment on cessa
10 de se »remémorer« ainsi des ḥadīth¹), c'est-à-dire en langue profane: d'exprimer sa propre opinion sur tel ou tel sujet en lui donnant pour origine les paroles et les actions de Mohammed lui-même.

On en vint rapidement à croire que la Sounnah du Prophète était un élément de législation. Le désir de faire dériver de la Sounnah ce qu'on reconnaissait comme vie normale de la communauté amena à distinguer: 1° les paroles (*qaul*) de Mohammed, par lesquelles il avait ordonné ou interdit, permis ou défendu; 2° les actions (*fi'l*) de Mohammed, qui devaient servir [d'exemples à sa communauté, avec cette restriction que, plus plus tard seulement, on regarda certaines de ces actions comme exclusivement permises (*chaṣā'iṣ*) au Prophète; 3° l'approbation tacite (*taqrîr*) accordée par Mohammed à des paroles exprimées en sa présence ou à des actes, des usages d'un intérêt général accomplis en sa présence; c'était donner une importance légale aux fondements de la société arabe dans laquelle Mohammed était né, société qu'il voulait, non pas détruire, mais modifier.

1) Ibn Omar a dit suivant une tradition: «Pendant quarante ans (après la mort de Mohammed) nous fîmes des contrats *moukhâbarah* (c'est-à-dire contrats concédant l'exploitation d'un terrain en échange d'une certaine portion des récoltes comme salaire), sans y voir rien de mal, jusqu'à ce que Râfi' bin Chadîdj nous fit savoir que le Prophète avait interdit les *moukhâbarah*. Depuis, nous avons cessé d'en faire.» Cf. Gloses de Bâdjourî sur Ibn Qâsim (éd. de 1272, hég.), II, 326.

Il n'était pas nécessaire de démontrer que le Qorân devait être le premier fondement du droit; on n'aurait plus été mouslim, si l'on en avait douté. Au contraire on éprouva au début quelques scrupules à compléter la révélation par d'autres textes. Pour les écarter on eut recours aux paroles mêmes du livre sacré. Allah parle ainsi au Prophète (*Qorân*, ur, 29): »Dis: ,Si vous aimez Dieu, suivez-moi; alors il vous aimera, il vous pardonnera vos péchés; Allah est indulgent et miséricordieux'; dis encore: .Obéissez à Allah et à VEnvoyé; mais si vous tergiversez, sachez qu'Allah n'aime pas les infidèles*. Et ailleurs (*Qorân*, xxxm, 21): »Vous avez un excellent exemple dans VEnvoyé d'Allah, un exemple pour tous ceux qui espèrent en Dieu et croient au jour dernier*. Ou encore (*Qorân*, iv, 62): »O croyants! Obéissez à Dieu, obéissez à l'Envoyé et à ceux d'entre vous qui exercent l'autorité; si vous n'êtes pas d'accord
11 sur une chose, consultez Allah (c'est-à-dire, selon les commentateurs: le Qorân) et le Prophète (c'est-à-dire la Sounnah)«.

Les écrivains sur les » fondements du droit« (ouçoul al-fiqh) citent encore parmi les *loci probantes* un verset du Qorân, un, 3, dont ils déduisent que des ordres du Prophète imposent des obligations (*fardh*), aussi absolues que les préceptes émanés directement d'Allah¹). Cela n'est pas très juste historiquement, car les mots »il ne parle pas suivant son bon plaisir, ce n'est pas autre chose que l'inspiration de Dieu« se rapportent, d'après le contexte, au Qorân seul, au lieu que les dogmatistes le rapportent à la Sounnah aussi bien qu'au Qorân. Quant aux preuves indirectes, les écrivains sur les *ouçoul al-fiqh* y attachent moins d'importance, les historiens davantage. Nous lisons par exemple dans le Qorân (II, 240): »Si vous craignez quelque danger, vous pouvez prier debout ou à cheval; une fois le danger passé, glorifiez de nouveau Dieu (par la prière rituelle) selon qu'il vous a enseigné ce que vous ne saviez pas«. Comme le Qorân prescrit bien le *Calât* (prière rituelle) mais sans expliquer de quelle façon l'accomplir, on voit ici une preuve que le livre sacré lui-même est censé donner comme révélation de Dieu des choses que l'on ne pouvait apprendre que par l'enseignement ou l'exemple personnels du Prophète. La même remarque s'applique à différentes

1) On trouve la preuve de ceci entre autres dans le commentaire de Qasṭalānī sur Boukhārī, I I I, 96. Quant aux défenses qui tirent leur origine de la *Sounnah*, l'opinion courante est qu'elles ont la même valeur de prohibition (*liarām*) que celles qui reposent sur le Qorân; la croyance que les défenses sont de valeur différente est regardée comme une opinion »faible« de quelques Malékites (Commentaire de Qortobī sur Qorân iv: 28, dans le ms. de Leyde 393 d). On voit de nouveau combien M. van den Berg est tombé dans l'erreur lorsqu'il distingue le *fardh*, la *sounnah*, etc.

autres prescriptions du Qorân qui seraient inintelligibles si elles n'étaient pas complétées par la tradition.

La nécessité de prendre la Sounnah comme complément du Qorân et deuxième fondement du droit est mise encore en lumière par Ach-Cha'rânî (*Al-Mixân*, part. I, p. 45) lorsqu'il commente ce verset (*Qorân*, xvi, 46): »Et nous favons révélé l'exhortation (c'est-à-dire le Qorân) afin que tu expliques aux hommes ce qui leur a été révélé.«

- 12 A cette évolution de la théorie de la législation se lie la formation de la doctrine de l'infailibilité (*'içmah*) du Prophète. Ce dogme tire son origine du désir croissant qu'avaient les musulmans de vénérer Mohammed; ils tenaient à ce qu'on fût obligé de regarder le Prophète comme au moins égal en vertus aux prophètes antérieurs, et furent amenés ainsi à faire un être doué de qualités surnaturelles de celui qui s'était nommé lui-même mainte fois »un homme faillible comme vous«. Mais il est clair que l'on renforçait par là l'autorité de la Sounnah; quelle eût été la force de la loi si, dans la Sounnah, sur laquelle elle s'appuyait, il eût fallu distinguer parmi les actes du Prophète ceux qui étaient dignes de faire autorité ou ceux qu'il fallait réprouver?

Les écrivains européens n'ont guère compris la marche suivant laquelle se sont formés les recueils de traditions (*ḥadîth*); ils ont cru que certains savants des II^e et III^e siècles de l'hégire, émus de l'énorme étendue et de la grande diffusion de la matière traditionnelle, désireux de mettre leurs coreligionnaires à même de distinguer entre le bon grain et l'ivraie, n'ont rassemblé les traditions qu'en se fondant sur des raisons critiques. Cette dispersion originelle, aussi bien que ce besoin consécutif de récolement et de classement sont de pures légendes.

Dès les premiers temps chaque collectionneur de traditions ne regardait comme authentiques que celles qu'il avait admises lui-même; il en défendait la pureté en indiquant leur généalogie spirituelle (*isnâd*), mais au fond il se décidait en leur faveur à cause de leur contenu, leur texte (*matn*); pour lui comme pour les autres la légitimation par le témoignage masquait en réalité l'opportunisme du choix inspiré par le fond même des traditions. On ne regardait comme traditionnistes dignes de foi que ceux qui pouvaient fournir l'*isnâd* et prouver l'authenticité du *matn*; encore n'avait-on confiance que dans ceux qui faisaient partie de l'école même dont on partageait les opinions.

Autant de sectes, de partis, de directions, autant de collections de traditions n'ayant d'autorité que dans un cercle restreint; ce n'est

13 que bien plus tard que Boukhârî et quelques autres parvinrent à donner à leurs collections une autorité universelle et durable. Même en supposant acceptables un plus grand nombre de traditions que ne le permet une critique sérieuse, il reste ce fait: chacun ne considéra comme authentiques, dans la masse des traditions contradictoires, que celles qui confirmaient sa propre conception de la vérité, quelquefois même seulement celles qui servaient ses propres intérêts ou ceux de son parti.

D'où vient alors l'autorité qui s'attacha à certaines collections dressées au II^e et au III^e siècle? Elle tient aux circonstances historiques plutôt qu'à l'individualité même des collectionneurs. Après une première période de luttes et d'insécurité en tous domaines l'Islam parvint à un certain degré de calme. On était loin encore, sans doute, de ce repos absolu des derniers siècles, qui fait penser à la tranquillité d'un cimetière, mais les traits principaux du bâtiment de l'orthodoxie commençaient à se dessiner. Boukhârî, Mouslim et à leur ombre: Abou Dâ-'oud, Dârirai, Tirmidî, Ibn Mâdjah, Nasâ'i¹⁾ ne firent que suivre leur siècle, lorsqu'ils élaborèrent les recueils regardés depuis comme canoniques. C'est la période où, sur le terrain dogmatique, se fixèrent les formules précises dirigées contre les mou'tazilites, ou contre d'autres hérétiques; où naquirent les quatre écoles juridiques ou rites orthodoxes (*madhab*); où l'unité politique de l'Islam prit consistance, où se délimita la latitude laissée aux puissances spirituelles en matière de législation et de dogme.

Pour quelle raison donna-t-on la préférence aux recueils de Boukhârî, de Mouslim et de leurs contemporains? Ils professaient en premier lieu les doctrines qui peu à peu avaient reçu l'estampille de l'orthodoxie; tant par le choix des dires traditionnels que par leur disposition heureuse, sous des rubriques claires et avec quelques brèves explications bien appropriées, ils inspirèrent confiance.

14 En outre ils furent modérés et conciliants. Ils acceptèrent par exemple beaucoup de traditions qui, d'après l'interprétation historique, signifiaient autre chose ou même le contraire de ce que les collectionneurs regardaient en général comme juste. Le parti du juste milieu préféra toujours publier les traditions qui faisaient autorité dans certains groupes importants, en les rendant inoffensives par l'interprétation plutôt que de les repousser. Les rejeter tout sim-

1) Quatre de ces recueils forment avec ceux de Boukhârî et de Mouslim les »six Çahîhs*, comme on peut le voir, entre autres, dans la biographie de Dâ-rimî et dans celle de Madjd ad-dîn ibn al-Athîr chez Ibn Khallikân. Van den Berg, *Le droit pénal de la Turquie*, p. 599, ne désigne sous ce nom que Boukhârî et Mouslim.

plement n'eût servi qu'à faire durer la lutte et à mettre en danger l'unité de l'Islam. C'est ainsi qu'on trouve côte à côte, dans les *ṣaṭyḥs*, des textes qui expriment des opinions primitivement inconciliables. C'est là une des nombreuses manifestations du caractère remarquablement catholique de l'Islam sur lequel j'ai déjà si souvent attiré l'attention. On démontra, à grand renfort de subtilités, que jamais les anciens n'avaient cessé d'être d'accord.

Notre but n'est pas d'étudier le développement ultérieur de la science des traditions. Il suffira de rappeler qu'il fut toujours possible d'ajouter des traditions à celles des recueils canoniques. Il n'y avait qu'à montrer qu'elles satisfaisaient aux critères extérieurs d'authenticité dont s'étaient servis Mouslim et Boukhârî, qu'elles auraient donc été acceptées par eux s'ils en avaient eu connaissance. Plus tard on dut s'appliquer à maintenir l'harmonie entre les textes de moins en moins intelligibles et la lente évolution de la vie spirituelle; ce fut la tâche des éditeurs. Entre leurs mains cette matière en apparence pétrifiée se montra toujours malléable au gré des circonstances.

En décrivant ainsi l'évolution historique de la tradition orthodoxe nous avons déjà introduit subrepticement un nouvel élément du droit islamique. Pour comprendre le Qorân, avons-nous dit, la Sounnah est nécessaire; mais pour expliquer la Sounnah, quel mode d'investigation employer? Il est bien difficile de faire usage de ces traditions qu'on compte par centaines de mille et parmi lesquelles un choix scientifique est à peu près impossible. Sans doute il y a eu déjà aux ⁿ et ^{III^e} siècles de l'hégire un premier classement; mais telle demande recevait dans les recueils canoniques, ici une réponse affirmative, plus loin une réponse négative; on a essayé
15 plus ou moins de les concilier; toutes deux ont une égale autorité. De plus, et c'est là un procédé qui a été appliqué aussi dans le Qorân, on a inséré tranquillement les traditions abolies (*mansoukh*) par suite de certaines circonstances, à côté des traditions qui avaient servi à abolir les précédentes (*nâsikh*). La force juridique, la valeur, l'explication d'une tradition ne pourraient donc être connues que par des recherches minutieuses? Enfin, ce qui est plus grave, comment garantir au croyant que la canonisation accordée aux recueils de Boukhârî, Mouslim et des quatre *ṣaḥīḥs* n'est pas une erreur grave, de telle sorte qu'il serait impossible d'avoir une connaissance véritable de la Sounnah et, par suite, du Qorân?

3° *L'Idjmâ'*, le consensus infaillible de la communauté, est le troisième fondement du droit; pour la pratique on peut dire qu'il est au-dessus de tous. Seul l'*Idjmâ'* met fin au doute.

Dans toute église ou communauté fondée sur la reconnaissance de l'origine divine d'une révélation, il se pose un certain nombre de questions; la communauté (*oummah*) islamique n'échappe pas à cette loi. Pour les contemporains de Mohammed, la question importante était de savoir s'il fallait ou non avoir confiance dans l'homme dont ils entendaient la parole et dont ils voyaient les actes. Mais qu'est-ce qui garantit aux générations postérieures qu'il y a eu en Arabie quelqu'un du nom de Mohammed qui a pendant vingt-trois années lunaires prêché au nom d'Allah? Ou bien: le livre actuellement connu sous le nom de Qorân est-il bien le recueil des paroles de Mohammed? Le contenu souvent obscur de ce Qorân a-t-il été bien compris? les explications de la Sounnah sont-elles bien justes? Les traditions qui nous font connaître la Sounnah sont-elles authentiques? Celles qu'on considère comme canoniques sont-elles réellement supérieures à celles qu'on a rejetées? La manière dont on les applique dans la communauté est-elle la bonne ou faut-il les interpréter par une toute autre méthode?

11 fallait à toutes ces questions une réponse décisive de telle sorte que le doute ne fût pas possible dans l'esprit des »croyants«; car s'il y avait eu une réponse satisfaisante pour l'intelligence des non croyants, il n'y aurait jamais eu qu'une seule religion révélée. Les musulmans accordent que, même du temps de Mohammed, malgré l'évidence de sa prédication et de ses miracles, le nombre fut grand de ceux qui persistèrent à ne pas se laisser convaincre: seuls ceux »qu'Allah voulait conduire dans le droit chemin« entrèrent dans la communauté. Mais ce à quoi les Arabes refusaient ou non de croire, c'étaient des faits tombant sous les sens, sur la signification desquels on pouvait différer d'opinion, mais dont personne ne pouvait contester l'existence. De même, il ne pouvait y avoir aucune contestation sur le contenu du message que le Prophète disait tenir d'Allah. Ce même besoin d'un critère directement sensible se fit sentir dans la communauté plus tard, lorsqu'elle eut à lutter contre l'incroyance et les hérésies: un appel à la coutume et à la tradition ne suffisait pas. 11 fallait un garant unique, simple, facile à consulter directement, dont l'autorité assurément reposerait toujours sur la foi que Dieu dispense à ses élus, mais dont l'existence positive fût aussi peu sujette au doute que celle de Mohammed l'était pour les Arabes du vu» siècle.

De même que l'Église catholique, cherchant une source de vérité toujours accessible, en vint à se déclarer infaillible, de même la communauté musulmane fut amenée à se déclarer élevée au dessus de toute erreur. Une telle doctrine repose évidemment sur une pétition

de principes. Elle tranquillise le croyant sur la sécurité de la route qu'il suit plutôt qu'elle ne persuade aux autres de raccompagner sur cette route. Elle est l'axiome fondamental du dogme et du droit dans l'Islam. On a bien cherché à la démontrer par le Qorân et la Sounnah, mais on ne peut se dissimuler que l'on tourne ainsi dans un cercle vicieux. Seule la communauté infaillible peut expliquer exactement la Sounnah et le Qorân; il est donc parfaitement vain de prétendre établir l'infailibilité de la communauté par l'autorité du Qorân et de la Sounnah. L'Idjmâ' possède néanmoins ses *loti probantes*.

Le dogme de ridjmâ' naquit dans la période pendant laquelle les personnages autorisés plaçaient encore dans la bouche de Mohammed leurs opinions personnelles sur des points en litige; il ne fut donc
17 pas nécessaire de chercher dans la tradition des arguments en sa faveur; on put les créer de toutes pièces. Le plus important consiste dans ces paroles du Prophète: »Ma communauté (*oummah*) ne s'accordera pas sur une erreur« en d'autres termes: tout ce sur quoi ma communauté sera d'accord est vérité.

On trouva même dans le Qorân des versets qui, avec quelque bonne volonté, purent servir d'arguments: »C'est ainsi que nous avons fait de vous une *nation du juste milieu*« (II, 137) — » s'ils soumettaient seulement [ce dont ils ne sont pas sûrs] au jugement du Prophète et de ceux *qui ont autorité parmi eux*, etc.« (iv, 85) — » celui qui se détournera du Prophète après que la vraie voie lui est apparue et qui suivra *un autre chemin que celui des croyants*, celui-là nous l'abandonnons à son erreur « (iv, 115).

A côté des témoignages en faveur de l'infailibilité de la communauté, les traditions consacrées ont conservé le souvenir des hésitations qu'il fallut vaincre dans les milieux autorisés pour faire accepter cette doctrine. L'accord des croyants laissait fort à désirer au commencement; un certain éloignement était nécessaire pour que les générations postérieures en vinssent à idéaliser les temps primitifs et à se les figurer comme une période d'unité; ce n'est pourtant que dans l'hypothèse d'une unanimité de ce genre qu'un appel au témoignage infaillible de la communauté pouvait avoir quelque valeur. Même l'imâm Ach-Châfi'î, paraît-il, disait encore¹⁾: »Tout ce qui est rapporté comme venant du Prophète, je l'accepte sans réserve aucune; quant aux traditions qui émanent des *compagnons*, c'étaient des hommes et nous aussi sommes hommes«. C'est pour répondre à cette tendance qu'Abou Hânîfah aurait légitimé

1) *Dictionnaire of technical terms*, I, 906, article *Sounnah*.

l'autorité des *compagnons* en incorporant leurs dires et leurs gestes à la Sounnah, en parlant de la »Sounnah du Prophète et de ses compagnons«; il disait¹⁾: »Tout ce qui vient du Prophète, je 18 l'accepte absolument; dans ce qui nous vient des compagnons, il faut choisir; pour ce qui vient des autres, c'étaient des hommes et nous sommes des hommes.«

Plus on s'éloignait des temps du Prophète, plus on sentait la nécessité de recourir à une autorité pour trancher les questions nouvelles qui se présentaient.

D'après une tradition, Mohammed répondit à ceux qui lui demandaient: »Que faudra-t-il faire s'il se présente une question pour laquelle il n'existe de solution ni dans le Qorân ni dans la Sounnah?« »Adressez-vous aux gens pieux et priez-les de délibérer*²⁾. La nécessité de statuer l'infailibilité des intermédiaires entre les croyants et le Prophète ressort encore d'un récit d'Omar bin Ḥabīb. Il soutenait que les traditions d'Abou Hourayrah, compagnon célèbre de Mohammed, devaient faire autorité, alors qu'elles étaient contestées par plusieurs anciens, surtout dans l'Iraq; le khalife Haroun ar-Rachîd fit comparaître devant lui 'Omar bin Ḥabīb, qui n'eut pour le convaincre de la justesse de son opinion, qu'à dire: ... *Si nous devons regarder les compagnons du Prophète comme des menteurs, alors la loi' serait raine et ses prescriptions devraient être rejetées*¹⁾.

Lorsque la doctrine de l'Idjmâ' commença de se répandre on éprouva quelque difficulté à déterminer quel était l'organe de la communauté. L'Église catholique possédait des synodes, des conciles; rien de semblable dans l'Islam. Pendant les trente premières années qui suivirent la mort de Mohammed, la question n'offrit pas beaucoup de difficulté; Médine reste la capitale et le centre à tous les points de vue; c'est là que résidait le chef choisi par l'élite morale et intellectuelle; c'est là que vivaient les représentants les plus éminents de la religion nouvelle appelés à décider des questions d'un intérêt général. Sans doute des luttes violentes s'élevèrent parmi cette élite des »compagnons« qui entouraient le khalife; mais par l'éloignement elles perdirent de leur importance aux yeux des gén-19 rations postérieures, comparées surtout aux luttes qu'elles voyaient se dérouler sous leurs yeux. Il ne fallut qu'un léger effort pour

1) Ach-Cha'ranî, *Mixan*, I, 41 et 76. On reconnaît facilement que la valeur historique de ces paroles est fort suspecte, si l'on remarque que celles qui sont attribuées à Ach-Ctafi'i ne sont qu'une simple variante de celles d'Abou Ḥanîfah.

2) Ghazâlî, *Ihyâ*, I, 19. Dans les traditions historiques anciennes on trouve encore d'autres déclarations relatives à la reconnaissance de l'*Idjmâ'*; voir par exemple le raisonnement que Ibn al-Athîr (III, 194) prête à Talḥah et à Zoubâir.

3) Nawâwî, *Tahdîb*, éd. Wüstenfeld, p. 446—447.

croire que la majeure partie de ce qui, cinquante ans après la mort du Prophète, était regardé comme loi et règle de conduite, émanait de l'accord des quatre khalifes orthodoxes et de leurs conseillers et que l'autorité de ceux-ci n'avait été mise en doute que dans quelques groupes fort petits. L'avènement des Omayyades, le choix de Damas comme capitale amenèrent des changements importants. L'orthodoxie d'alors prêta à Mohammed la prophétie suivante: » Pendant trente ans après ma mort, aurait-il dit¹⁾, régneront mes lieutenants (khalifes); puis gouvernera un prince tyrannique (litt.: *mordant*)». C'est par une prédiction de ce genre que la génération contemporaine de ces événements exprimait son opinion sur la sécularisation politique de la communauté islamique. Alors, en effet, se produisit une certaine scission entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle. Le khalifat de Damas ne pouvait guère prétendre à la direction des affaires religieuses; il n'avait pas auprès de lui les ^compagnons du Prophète»; ceux-ci et leurs partisans vivaient à l'écart du nouveau régime, retirés surtout dans les villes saintes, la Mecque et Médine. Ils conspiraient contre cette dynastie impie, ils se gardaient de tout contact avec ce monde politique *corrompu*. Les Omayyades, bien que tenant beaucoup à leurs titres de » Princes des croyants « et de » Lieutenants de l'Envoyé d'AUah », se montraient en général tolérants envers l'opposition théorique; quant aux menées pratiques des » compagnons* et de leurs successeurs, ils tâchaient, autant que possible, de les conjurer, soit en les gagnant par des faveurs temporelles, soit par une répression sanglante.

Lorsque quatre-vingt-dix ans plus tard les Abbasides chassèrent les Omayyades, ils promirent de rétablir dans leurs droits les représentants de la tradition religieuse. Bien peu de gens crurent réellement à cette promesse; les sceptiques n'eurent pas tort. Quelles que fussent les différences qui séparaient le khalifat de Baghdâd 20 de celui de Damas, il ne fut pas en tous cas moins séculier que lui, ni plus disposé à partager son autorité ou à se mettre sous la dépendance des théologiens.

La séparation des deux pouvoirs eut pour résultat de relâcher le lien qui unissait la théorie et la pratique du pouvoir religieux. La tradition fait dire à Mohammed²⁾: » De deux classes de ma nation on peut dire que si elles sont vertueuses, les autres aussi seront vertueuses; si elles sont gâtées, le reste aussi est gâté: ce sont

1) Voir sur ces prophéties mon article: *Der Mahdi (Revue coloniale internationale, 1886)*. [Deel I, blz. 145—182]

2) Voir entre autres Ghazâlî, *Ihyâ*. I, 6.

les dirigeants (*oumarâ*) et les juristes (*fouqahâ*)*. Ces paroles renferment un anachronisme analogue à celui que nous avons relevé plus haut dans la prophétie relative au »prince tyrannique«. Du temps de Mohammed et pendant la majeure partie des trente années qui s'écoulèrent après sa mort il n'y eut pas trace de classes de ce genre: les mêmes individus possédaient la connaissance de la loi (en dehors de toute érudition d'école) et gouvernaient la jeune communauté. La séparation des fonctions ne se fit qu'au moment où la puissance tomba aux mains de la vieille aristocratie de la Mecque et fut transplantée à Damas. Dès lors, les »rois« et les »docteurs de la Loi de Dieu« suivirent de plus en plus des routes distinctes. La situation respective des uns par rapport aux autres ne fut jamais réglée par une convention, mais par la marche même des événements. Les princes restèrent chefs d'une association politique cimentée par la religion de Mohammed; ils n'abdiquèrent aucune des prérogatives relatives à la direction de la communauté. Mais ils durent supporter, bon gré mal gré, que d'autres, qui dans l'opinion publique étaient les vrais successeurs spirituels du Prophète, fussent les conservateurs et les interprètes de la Loi de Dieu. D'autre part les compagnons et leurs successeurs spirituels n'abandonnèrent jamais la prétention de prescrire leurs devoirs à la communauté et à ses chefs; mais ils se courbèrent sous la puissance des faits et, après quelques leçons sanglantes, ils renoncèrent même à maintenir en théorie l'intégrité de leurs prétentions.

C'est ainsi que naquirent »l'école«, la classe des *fouqahâ*, la science du droit. Grâce à la séparation de la jurisprudence et du
21 pouvoir, l'École conserva une certaine autonomie; elle put continuer à rappeler à l'Islam réel son propre idéal trop souvent méconnu; mais en même temps la séparation empêcha grandement révolution ultérieure du droit de se traduire dans la vie pratique. Ici encore la conscience de la distance toujours plus grande entre l'idéal théorique et la réalité pratique a inspiré une soi-disant prophétie de Mohammed, dont il existe de nombreuses variantes, mais qui revient essentiellement à ceci que, après la mort de Mohammed, il y aurait une décadence continue dans la vie de la communauté et de ses chefs; mais, vers la fin des temps, Dieu fera se lever un prince conduit par lui dans le chemin (*maJidî*) qui mettra dans le monde autant de justice, qu'il y existe actuellement d'injustice. Dans cet aveu d'impuissance l'École confesse elle-même que son programme n'est pas de ce monde; seul un miracle de Dieu pourra la mettre en état de le réaliser.

Pourtant des milliers et des milliers de musulmans se sont adon-

nés dans la suite des siècles à l'étude de la théologie et du droit et se sont évertués à poursuivre jusque dans les moindres détails casuistiques ce droit devenu de plus en plus théorique. Alors que dans la pratique on ne se laisse conduire par elle que dans un certain ordre de questions rituelles, dans des questions de droit relatives à la constitution de la famille, aux successions et à la nature et l'administration des biens de main morte, — et cela même sous certaines réserves — l'École continue à enseigner avec le plus grand sérieux quels fonctionnaires il y a dans l'État mahométan théorique, qui n'existe nulle part en réalité, et en quoi consistent leurs fonctions; elle continue à décrire l'administration des revenus imaginaires de cet État d'après des lois qui n'ont été tant soit peu appliquées que pendant les trente premières années de l'Islam; elle continue à tracer la route qu'il faut suivie pour amener le monde entier sous l'autorité mohamétane et à déterminer les lois de la guerre, les droits et les obligations des infidèles soumis etc., etc.; elle ne se lasse pas d'enseigner une doctrine des contrats civils et un droit commercial absolument inapplicables dans les conditions 22 actuelles du commerce et des affaires, en un mot elle s'évertue à tracer les règles du droit qui devraient régir le monde, s'il était tout autre que ce qu'il est en réalité.

Toute cette 'partie du droit, aussi bien celle qui appartient au passé que celle qui n'est jamais sortie des murs de l'École, n'en a pas moins une grande portée pédagogique. Car la catégorie nombreuse des *fouqahâ* qui étudie ces doctrines avec acharnement, se recrute principalement dans les classes pauvres; elle agit fortement sur l'esprit populaire. L'historien impartial peut regarder cette œuvre pédagogique comme une puissance morale incorruptible, qui persiste à maintenir intacts certains principes de droit et de justice au milieu d'une société que les luttes politiques ont fait tomber de plus en plus bas. Mais il ne peut pas oublier, d'autre part, que cette puissance morale est paralysée par le fait que ses enseignements sont, *omnium consensu*, inapplicables, qu'ils n'auraient pu l'être que pendant les années 632 à 661 de notre ère ou ne pourront l'être qu'au temps du Mahdî futur.

La conviction indiscutable qu'un système d'impôts tout différent de celui qui fut institué par Mohammed, Abou Bekr et 'Omar, répond aujourd'hui beaucoup mieux aux nécessités sociales et politiques, n'est pas moins propre à répandre l'incrédulité que tel ou tel doute sur la doctrine de l'unité de Dieu. On comprend dès lors comment cette classe, de la vertu de laquelle Mohammed prétendait faire dépendre pour moitié le bonheur des hommes, constitue au

contraire un obstacle formidable à toute transformation utile de la vie politique et sociale de l'Islam.

174 Quelles étaient les questions tranchées par *Viḍḥnâ*¹ ou le *consensus* unanime de la communauté? Pour les trente premières années, nous l'avons vu, la réponse était facile. Dans la période qui suit immédiatement celles-ci, Médine, quoique ayant perdu toute importance politique, resta provisoirement la capitale des interprétations de la Loi. Déjà néanmoins quelques voix autorisées venaient de la Mecque; un certain nombre de compagnons ou de suivants, d'autre part, se fixaient dans les nouvelles capitales: Damas, Koufah, Baḡrah.

(23) Il est donc très naturel à l'origine que des autorités juridiques se bornèrent à prendre le *consensus* des Médinois comme péremptoire pour tout l'Islam; on conçoit aussi que l'école (*madḥab*) fondée à Médine par MALIK conserva plus longtemps que d'autres cette déférence pour le vieux foyer religieux¹). D'autres élargissent
175 un peu ces frontières et indiquent comme règle de conduite le *consensus* des habitants des deux villes saintes. Mais ce n'était pas encore assez: l'empire musulman s'étendait rapidement et chaque ville possédait des adeptes de la science juridique; on ne pouvait regarder longtemps comme seul valable le jugement d'une ville unique ou seulement de quelques-unes.

Or, il arriva ainsi, non seulement que dans chaque province la jurisprudence eut un caractère local, mais qu'en un seul et même endroit, les *fonqahâ* se combattirent très violemment: comment connaître alors l'avis général? Comme d'habitude, on idéalisa le passé: on crut qu'autrefois les luttes avaient été anodines et qu'il avait régné une unité à peu près complète; il n'y avait qu'à suivre l'exemple de ceux qui avaient connu le Prophète.

Ceci même ne parut bientôt plus suffisant. 11 fallait, en effet, aux musulmans un organe que l'on pût saisir en tous temps, directement accessible, tel qu'on y pût avoir recours soi-même. Des *compagnons* luttant entre eux, on avait fait des saints d'une touchante unanimité; à mesure que les siècles se déroulaient on agit de même à l'égard des générations antérieures. De telle sorte, la communauté (*oummah*) dans son ensemble maintenait son infaillibilité.

1) Suivant une tradition (entre autres *Tahḍīb*, p. 532), le Prophète avait donné la préséance aux savants de Médine ou *Dur el-Hidjrah* (endroit où avait émigré la communauté chassée de la Mecque). On avait posé au khalife 'Omar plusieurs questions importantes, lors d'un pèlerinage à la Mecque: il en remit la solution jusqu'à son retour à Médine »le lieu de l'émigration, *hidjrah*, et de la Sounnah« où, disait-il, »il pourrait consulter à loisir les compagnons du Prophète* (*Boukhârî*, éd. Bouhîq, I II, 312—313). Plus tard encore (*Mokaddast*, De Goeje, p.237) les Malekites d'Espagne se vantaient d'avoir pour imam »le savant du lieu de l'émigration«

- (24) Le droit de représenter la communauté en matière d'interprétation de la loi fut toujours limité aux savants. Aussi dans les ouvrages sur la théorie du droit (*ouçotd al-fiqh*) l'*Idjmâ'* *al-oummah* est définie: [^]l'unanimité des savants d'une époque déterminée concernant une détermination juridique»; On ne rejetait ainsi personne puisque le caractère de savant était conféré au jurisconsulte autant par les laïques que par ses collègues.

Cette théorie, que seuls les savants constituent l'*Idjmâ'*, est fortement soutenue par des versets du Qorân comme: »... Allah est seul à connaître l'interprétation (de passages douteux); et les hommes d'une science solide disent: Nous croyons en ce Livre, tout ce qu'il renferme vient de notre Seigneur; seuls ceux qui sont intelligents parviennent à comprendre exactement* (m, 5). —

- 176 »Demandez-le alors aux gens du souvenir, si vous ne le savez pas vous-mêmes« (xvi, 45 = xxi, 7). On s'appuie aussi sur ces paroles du Prophète rapportées par la tradition: »Les savants sont les héritiers des prophètes. «

On n'a pas manqué de déterminer exactement les conditions que devait remplir un savant pour que son avis eût de la valeur au point de vue de l'*Idjmâ'*. En pratique, l'énumération de ces conditions n'a que peu d'importance; il n'a jamais existé d'examen conférant une autorité absolue. Théoriquement ce n'est rien moins qu'une liste vertigineuse de connaissances, telles qu'aucun cerveau humain n'en a jamais accumulé, l'encyclopédie de la science musulmane parvenue à peu près à son entier développement. Comme la vie de la communauté musulmane se meut, suivant sa propre doctrine, dans le sens d'une dégénérescence continue, il est clair que la science juridique du présent ne peut être que l'ombre de celle de jadis; on ne s'étonne donc pas que les connaissances attribuées aux grands hommes idéalisés du passé ne soient plus à la portée de leurs descendants.

- Il y a ainsi différents degrés d'autorité en matière de droit, et l'indépendance dans la recherche (*idjtikâd*) que les grades semblent garantir, est depuis plusieurs siècles fort relative. L'*Idjtikâd* absolue, c'est-à-dire le droit de donner une interprétation personnelle des versets du Qorân et des traditions, est généralement considérée (25) comme éteinte à partir du iv siècle de l'hégire. Sans doute, même après cette époque il s'est trouvé quelques savants pour prétendre à ce privilège; mais s'ils ont rencontré des approbateurs dans quelques groupes, ils n'ont pas marqué leur empreinte sur le développement des études juridiques. L'*Idjtihâd* relative des savants postérieurs dépendait des décisions de l'*Idjmâ'*, qui, s'étendant de plus

en plus, finit par annihiler le libre jeu de toute personnalité. Une fois tel ou tel point fixé par le consentement de tous, il n'était plus besoin de le soumettre à de nouvelles recherches personnelles; il suffisait que les générations postérieures pussent expliquer les paroles de la génération précédente. Les savants (*'oulamâ*) se trouvèrent vis-à-vis de l'*Idjmâ'* dans la position même où se trouvaient les laïques (*awamm*) à leur égard, c'est-à-dire dans la situation du *taqlûi*: reconnaissance de l'autorité avec abdication du jugement personnel.

- 177 Le programme de l'examen qui permettait d'avoir voix au chapitre devint plus facile de siècle en siècle. Et cependant il n'a jamais été appliqué qu'aux morts. Le temps fit beaucoup pour simplifier le classement. Le subtil instinct catholique de l'Islam fut cause qu'on se garda bien de vouloir dresser le bilan dogmatique d'une époque, avant que cette époque n'appartînt, à tous les points de vue, au passé. Alors les débats, jadis passionnés, pouvaient être jugés avec calme; les questions personnelles s'étaient émoussées; on se gardait de faire allusion aux attaques dont tel docteur avait été l'objet, de peur de raviver certaines émotions inutiles. On ne lui accordait un brevet d'immortalité que lorsque les faits avaient déterminé quelle part de ces ouvrages continuait à vivre. Quant aux vivants on ne leur demandait que de justifier leur science en s'appuyant sur les autorités reconnues, de ne pas se distinguer de leurs collègues par des bizarreries qui auraient fait scandale, pour avoir le droit d'être comptés au nombre des vrais interprètes de la certitude infaillible de leur époque. Sans doute il reste encore pas mal de vague dans la détermination de cette corporation infaillible: en pratique ce manque de précision est plutôt un avantage.

- N'est-ce pas aussi un singulier avantage pour l'Islam de ne pas (26) avoir eu d'assemblées ecclésiastiques souveraines? Il fut impossible de réunir un concile œcuménique de l'Islam du jour où cette religion s'étendit sur trois parties du monde; d'ailleurs des réunions de ce genre eussent exaspéré les divergences existantes plutôt que noué le *consensus*. Plusieurs milliers de savants travaillèrent séparément à cette œuvre législative; mais l'inconvénient de cette diffusion fut tempéré par la constitution d'écoles de droit.

Elles naquirent au moment même de l'affermissement de l'Islam par la formation des recueils canoniques de traditions et la constitution d'un *credo* orthodoxe opposé aux hérésies. Au II^e et in^e siècles de l'hégire les sources juridiques étaient devenues si nombreuses et si étendues qu'on éprouva le besoin de les classer et

de les soumettre à une étude méthodique. Les matières furent
178 réparties en chapitres, qui sont ceux mêmes des manuels actuels. Les maîtres exposèrent les définitions à leurs élèves le plus souvent par simple affirmation, et comme une démonstration veut du temps, on ne se consacra qu'à celles de ces questions sur lesquelles l'accord n'était pas encore fait. L'étude du droit se sépara de plus en plus de celle des sources du droit que nous avons examinées sous nos deux premières rubriques. Comme on était lié par l'Idjimi', on pouvait se passer de l'étude du Qorân et du Ḥadith; on l'abandonnait à quelques rares savants de premier ordre.

Dans la première période, celle de Médine, il y avait autant d'opinions que d'individus; maintenant au contraire se forment de grands groupes, qui se réclament en faveur de leur *madḥab* (rite) de l'autorité de leur chef. Le nombre des *madḥabs* fut, à l'origine, très grand et l'accord ne régnait guère entre eux; immense est le nombre des ouvrages de polémique dont la plupart ne nous sont connus que de nom. Il n'y eut pourtant jamais de schisme fondé purement sur des différences en matière de droit, lorsque les grandes questions dogmatiques ou politiques à l'ordre du jour n'y étaient pas intéressées. On tendait à l'unité; on n'y parvint pas entièrement.

Cette lutte, qui parfois s'attachait aux sujets les plus futiles, ne
(27) portait pas sur les principes, mais concernait en réalité la gloire ou l'intérêt de quelque individu. Elle n'en était pas moins vive, parce qu'on voulait avant tout gagner le peuple, et, si possible, les chefs. Aux ^{v^e} et ^{v^e} siècles les Ḥambalites et les Châfi'ites, à Bagdad, les Ḥanafites et les Châfi'ites à Ispahan se livrèrent bataille dans la rue, ainsi que l'attestent les chroniqueurs¹⁾. Des Châfi'ites furent crucifiés à Ispahan, Sindjâr et Bagdad par des princes partisans de leurs ennemis²⁾; ils réussirent au contraire à convaincre les princes Ghourides en montrant que le rite Karramite auquel ceux-ci appartenaient était tombé partout ailleurs en discrédit³⁾. Une des grandes causes de ces luttes sanglantes entre Châfi'ites
179 et Karramites, c'était de savoir si une formule dans l'introduction (*iqâmah*) de la prière rituelle (*calât*) devait être prononcée une seule ou deux fois⁴⁾.

Les gens cultivés, se tenant en dehors de cet *odium théologicum* et au-dessus du peuple, eurent de tout temps une grande répug-

1) Ibn el-Athîr, IX, 422; X, 80—81; XI, 247; XI, 210, 34G.

2) *Id.*, X, 21; XII, 49, 86, 87.

3) *Id.*, XII, 101.

4) *Ibn el-Athîr*, XII, 147.

nance pour ces discordes. Ils estimaient autant un prince hanafite¹⁾ qu'un prince chafi'ite²⁾, pourvu qu'il s'abstînt de partialité (*ta'aççoub*) et regardaient comme un bon khalife celui qui mettait sur le même pied tous les maḡhabs³⁾.

La victoire d'un rite sur un autre ne dépendait donc pas en général de la valeur de sa méthode, mais plutôt de circonstances purement accidentelles. La faveur du prince était souvent un facteur important; bien que les princes n'allassent pas toujours jusqu'à crucifier les partisans d'un autre rite que le leur, la protection qu'ils donnaient à certains savants augmentait la réputation de ceux-ci; la nomination des qadhis était dans leurs mains, de sorte qu'ils pouvaient mettre la justice dans la dépendance de tel d'entre les maḡhabs. L'intervention irréfléchie du peuple pouvait aussi faire (28) pencher la balance; de même quelques savants conquièrent par leur zèle personnel la prééminence à leur rite aux dépens des autres, ici le Chafi'ite, là le Ḥambalite⁴⁾.

Le célèbre voyageur Mouqaddasî fait une remarque très juste au sujet des circonstances qui déterminèrent l'extension des écoles de droit⁵⁾. Les moyens de communication laissaient encore à désirer, les voyages lointains n'étaient pas sans danger. A l'exception de quelques rares savants, qui, au nom de la science, bravaient les difficultés, la plupart des gens ne visitaient que les écoles qui se trouvaient sur le chemin de leur caravane, lorsque, de leur lieu de naissance, ils se rendaient aux villes saintes. C'est ainsi que l'école d'Al-Auzàî, en Syrie, avait tous les titres à un rayonnement 180 lointain hors de sa patrie; elle eût assurément survécu, si elle s'était trouvée sur la route des pèlerins ou dans le Hidjaz.

La concurrence que, dans ces conditions, se faisaient les écoles, eut pour résultat la disparition de nombre d'entre elles. Déjà vers l'an 500 de l'hégire on pouvait prévoir que d'un certain nombre de maḡhabs encore vivants il ne subsisterait bientôt que les quatre qui régissent encore de nos jours.

Les différences d'opinion (*ikhtilaf*) subsistèrent, non seulement entre les quatre écoles, mais aussi à l'intérieur de chacune d'elles sur les points qui étaient de la compétence, idjtihad, des savants postérieurs. Cette différence en matière accessoire, on n'a pas manqué de la faire prédire et approuver par Mohammed: >Ce désaccord régnant dans ma

1) Ibn el-Athîr, XI, 260, 26G.

2) *Id*, XII, 104.

3) *Id.*, XII, 288.

4) *Id.*, IX, 52; X, 36.

5) *Moḡaddasi*, éd. De Goeje, p. 144.

communauté (*oummah*, au sujet de l'explication de la Loi) est une preuve de la bonté d'Allah». Le désaccord fait donc en principe partie du consentement universel; il doit exister; il a son expression dans l'opposition des quatre écoles; tout musulman qui désire le titre d'orthodoxe le doit regarder comme juste.

L'opinion des musulmans cultivés des derniers siècles que la partialité (*ta'aççoub*) en faveur de telle école juridique est un vice, (29) a fini par devenir générale dans les écoles elles-mêmes. Les quatre imâms sont seuls sur le vrai chemin, l'un autant que l'autre. L'ouvrage *Al-Mîzân*, par Ach-Cha'rânî, est entièrement consacré à prouver que les [quatre maḏhabs découlent également de la source éternelle de toute vérité et qu'ils se complètent en quelque sorte pour répondre aux différents besoins de l'humanité croyante.

Lorsque sur un point autrefois discuté les écoles existantes sont arrivées à l'union, il n'y a pas à y revenir. Les khalifes 'Omar et 'Alî, qui possédaient naturellement *Yidjtihâd absolue*, ne s'accordaient pas sur cette question: Une esclave rendue mère par son maître (*oumm walad*) peut-elle être encore vendue? Chacun d'eux eut des partisans; mais de nos jours, et depuis plusieurs siècles déjà, l'opinion d'Omar (c'est-à-dire l'interdiction) a pris le dessus. Nul, savant ou ignorant, n'a plus le droit de préférer l'opinion 181 d'Alî ou d'en prendre la défense¹). Tant que le maḏhab de Dâ'oud bin 'Alî az-Zâhirî eut une sphère d'action qui lui fût propre on eut le droit d'en adopter les principes caractéristiques, ou de les défendre contre les adversaires; du jour où il a cédé devant les quatre rites orthodoxes, il est tombé en dehors du *consensus*.

L'*Idjmâ'* s'exprime sous les trois mêmes formes que la *Sounnah*: 1° les paroles (*qaul*) sur lesquelles tous les savants autorisés sont de même avis; 2° les actions (*fi'l*) que tous ont l'habitude d'accomplir; 3° la confirmation et l'approbation implicites (*taqrir*) d'habitudes ou d'actions universellement connues. On donne souvent de cette troisième forme le vieil exemple suivant: on a le droit d'embrasser une esclave dès qu'on l'a reçue comme part de butin; car Abdallah bin 'Omar en agit ainsi par-devant tous ses compagnons et aucun d'eux ne lui fit d'observation. On accorde que le différend est terminé par suite du » consentement tacite« (*idjmâ' soukoutî*)²).

Ainsi depuis des siècles on en est venu à reconnaître avec une précision et une clarté croissantes que les quatre maḏhabs (Ḥanafite, Mâlékite, Châfi'ite, Ḥambalite) sont seuls les organes de la

1) Bâdjourî, *Gloses sur Ibn Qâsim*, I I, 635.

2) Bâdjourî, *Gloses sur Ibn Qâsim*, I I, 299.

(30) communauté infaillible dans le domaine législatif. Ce qu'ils enseignent tous quatre est loi pour tous; ce qui est propre à chacun ne lie que ceux qui par naissance, par éducation ou, dans quelques cas, par libre choix, appartiennent au rite en question. Chaque individu trouve les règles qu'il doit suivre dans des ouvrages autorisés: manuels de *fiqh* avec commentaires et gloses; recueils de fatwas, c'est-à-dire recueils de réponses données à des questions d'ordre juridique par les *monftis* désignés officiellement ou reconnus tels par l'opinion publique.

La valeur de ces règles ne vient pas seulement de ce qu'elles sont inscrites dans les livres. En droit musulman le témoignage écrit n'a pas de valeur comme tel; le témoignage oral compte seul; l'écriture et l'imprimerie ne sont là que comme aides de la faible mémoire humaine.

Si l'on mit rapidement le Qoràn par écrit c'est qu'on craignait
182 qu'il ne se perdît. On regarda d'abord comme une profanation de noter les traditions sur la Sounnah. Même après qu'on eut reconnu la nécessité de les conserver par l'écriture, on fit encore reposer l'autorité d'une tradition sur l'authenticité des témoignages oraux. C'est ainsi que de nos jours encore celui qui expose les règles de son maḏhab, ne tient pas son autorité du fait qu'il peut enseigner, lire, et comprendre avec tous les moyens scientifiques actuels le texte, fixé critiquement, d'un auteur autorisé; mais bien de ce qu'il a *entendu* lire et expliquer ce texte par un maître autorisé, lequel à son tour dérive son autorité de celle d'un de ses professeurs et ainsi de suite jusqu'à l'auteur du texte en question. Puis on remonte de celui-ci au fondateur du maḏhab et (la là aux Compagnons» et au Prophète.

: Celui qui n'a pas de maître, celui-là a Satan pour maître», aurait dit le Prophète. : On n'acquiert pas la sagesse par la lecture des gloses», disent les étudiants actuels de la Mecque.

Pourtant, bien que la *vira vo.r* du maître soit restée d'une importance capitale, réécriture et l'imprimerie ont, surtout dans les derniers temps, acquis plus d'influence et pourvu que l'on comprenne ces mots *cum grano salis* on peut dire que chaque maḏhab
(31) possède ses textes d'une autorité aujourd'hui universellement reconnue. Ces textes, lus à voix haute et éclaircis par un professeur savant, constituent l'enseignement que la communauté infaillible donne à chaque individu.

Ici comme dans l'Église chrétienne catholique, le dogme d'une communauté infaillible a repoussé à l'arrière-plan l'étude des textes sacrés anciens. L'Islam, il est vrai, n'en est jamais arrivé à défendre

la lecture et l'étude du Qorân à certaines catégories de fidèles; mais la récitation du Qorân entier, par laquelle débute l'instruction élémentaire des musulmans, n'est qu'un acte purement mécanique. Celui qui voudrait saisir, à l'aide des commentaires, le sens exact du Livre, celui-là ne doit consulter que les ouvrages où tout est exposé conformément au *consensus* actuellement régnant.

- 183 L'étude de la tradition consacrée de même que celle du contenu du Qorân, est devenue un article de luxe. S'y attaquent seuls les étudiants qui connaissent à fond les thèses de droit enseignées par leur propre *maḏhab*, et encore est-ce plutôt par édification que dans un but pratique. Le *fiqh*, comme le disait déjà le grand Ghazâlî, est devenu le pain de vie indispensable à tous. Les autres disciplines de l'encyclopédie théologico-juridique ne sont que des instruments pour atteindre la véritable explication du *fiqh*, ou bien un assaisonnement pour celui qui est rassasié, ou bien une mûdicamentation préservatrice contre les maladies de l'esprit. Les œuvres des faqih des premiers siècles sont encore moins étudiées que la tradition. C'est qu'elles n'ont pas le caractère sacré de celle-ci et que mainte question qui y est traitée contradictoirement, a depuis longtemps reçu une solution immuable.

- Depuis que savants et ignorants, princes et peuples ont admis l'égalité des quatre *maḏhabs*, les polémiques entre ces rites ont perdu toute importance. Dans quelques endroits comme à la Mecque où les quatre *maḏhabs* existent concurremment et où leurs adeptes ont à partager certains droits traditionnels (sur les revenus spirituels, sur le règlement du culte, sur l'obtention de certains postes) la (32) bonne entente laisse bien quelque peu à désirer; mais ces conflits n'ont rien à voir avec la doctrine et restent localisés dans de petits groupes. L'animosité des Châfi'ites contre l'opinion de quelques docteurs Ḥanafites que l'on peut bien passer de l'un quelconque des autres *maḏhabs* à celui d'Âbou Hauîfah, mais non de celui-ci aux autres, est dirigée, non contre l'ensemble du *maḏhab* Ḥanafite, mais contre ce que l'on regarde comme les excès de quelques-uns de ses partisans.

- Les livres de *fiqh* donnent tout un ensemble de règles de politesse religieuse qui sont observées en pratique dans les rapports réciproques des rites. Ainsi on regarde comme convenable que quelqu'un s'abstienne de choses à lui permises par son rite s'il se trouve en compagnie d'adhérents d'un autre rite qui les interdit. Telle manière d'agir qui, à l'origine, était rangée par le rite chafi'ite, par exemple, dans la catégorie des *adiaphora* ou des actes permis 184 (*moubâh*), s'est trouvée reportée quelquefois dans la catégorie des

actes recommandés (*sounnah*¹), *moustahabb*) afin » d'éviter ainsi un désaccord avec les adhérents d'un autre *mâḍhab* qui la considèrent comme obligatoire (*wâdjib*, *fardh*)«. Il y a donc des concessions perpétuelles, et la différence d'opinion (*ikhtilâf*) peut-être regardée comme un phénomène élémentaire.

Si donc il s'élève encore maintenant des polémiques, elles viennent plutôt de savants du même *maḍhab*; elles ne concernent alors que des points très subordonnés, bien que la violence du combat puisse faire croire quelquefois qu'il s'agit de principes essentiels.

- (33) Nous avons passé en revue les trois premiers fondements du droit, que l'on pourrait appeler, au point de vue musulman, les trois organes par lesquels Dieu fait connaître sa volonté. Chacun d'eux représente une phase du développement de la conscience du droit dans l'Islam.

A l'origine 500 versets environ du Qorân forment toute la Loi. En fait on se fondait déjà alors, mais sans que Ton s'en rendît compte, sur une base beaucoup plus large. Bientôt on s'aperçut que si le Qorân constituait le sol et le ciment de cette base légale, la plupart des matériaux qui y figuraient étaient d'autre provenance. On comprit qu'il fallait adjoindre au Qorân la *Sounnah* du Prophète pour les raisons que nous avons déjà énoncées. Mais il fallait encore un organe infaillible et facilement accessible qui ne fût pas muet et qui pût en tout temps dissiper l'incertitude en présence d'une tradition d'éléments très divers. Ce fut *ridjmâ'*, l'infaillibilité
185 de la communauté; celle-ci constitue la *hase métaphysique* du droit musulman. Théoriquement et pratiquement c'est le fondement par excellence. Elle a réponse à tout; rien ne peut-être établi solidement en dehors d'elle. Les jurisconsultes mohamétans le savent bien. Voilà pourquoi un auteur tel que Bâdjourî, lorsqu'il expose quelque proposition juridique, écrit en tête la formule: »Ceci repose, avant d'en venir à l'*Idjmâ'*, sur . . .« et alors viennent les versets du Qorân et les traditions qui se rapportent au sujet; ce sont là les *bases historiques*, mais qui ne serviraient à rien sans le fondement durable qui est *dogmatique*.

1) Kappelons ici un fait qui a échappé à des savants européens (entre autres a M. van don Berg dans ses traductions de livres de droit *châfi'ite*): *sounnah* est ici tout autre chose que lorsqu'on parle des »fondements du droit«. Les juristes partagent toutes les actions des hommes en cinq catégories (*khamsat al-aḥkâm*): le» actions obligatoires (*fardh* ou *wâdjib*), recommandées (*sounnah* ou *woustaliabb*), permises (*moitbâh*), répréhensibles (*makrouh*) et défendues (*harthn*). Or une action est *sounnah* aussi bien quand elle est ordonnée par le Qorûn que quand elle Test par la *Sounnah* du Prophète ou suivant tout autre fondement. En résumé, le caractère de *sounnah* dérive eu dernière analyse du *consensus*.

4° Le *Qiyâs*, quatrième fondement du droit selon les savants qui ont étudié les *ouçoul al-fiqh*, ne nous arrêtera pas longtemps. C'est la logique humaine en tant qu'on l'admet à la discussion de l'évolution juridique.

On peut se demander à bon droit si le *qiyâs* a sa place marquée dans cet ensemble de fondements. Toute déduction valable, en effet, (34) repose sur le consentement universel des croyants, qu'elle soit plus ou moins logique. Les plus beaux raisonnements humains doivent toujours être considérés comme futiles.

Si Ton fait au *qiyâs* Phonneur de le considérer comme un fondement du droit, pourquoi n'en pas dire autant de la grammaire, indispensable à la saine intelligence des textes, ou à l'arithmétique nécessaire au *fiqh*? Si ce sont là des sciences accessoires en quelque sorte propédeutiques, quoique mainte détermination légale dérivée en procède, pourquoi ne pas ranger dans la même catégorie le *qiyâs*?

L'histoire seule permet de s'expliquer ce mystère. Le *qiyâs* doit son rang, insuffisamment motivé en théorie, aux luttes qui furent provoquées par l'usage qui en fut fait. De même que dans toute confession ou dans tout catéchisme il y a beaucoup d'articles qui ne s'expliquent que par l'histoire des hérésies antérieures, on a formulé dans l'Islam avec une certaine insistance le bien fondé de l'application de la logique humaine aux déductions juridiques, parce que la légitimité de cette application a été contestée.

Il va de soi que dès longtemps on expliquait le droit suivant 186 les lois que l'on estimait les plus normales du raisonnement et de la pensée, bien avant que l'on n'en vînt à se demander si c'était là un acte licite. L'origine de ce doute réside d'une part dans la prédilection de quelques juristes pour l'opération logique, de l'autre dans le fait qu'on voulut donner à cette opération un nom spécial et que de la sorte on attira l'attention sur elle.

On rencontre dans les ouvrages européens cette légende qu'Abou Ḥanîfah a, sinon inventé, du moins répandu le raisonnement par analogie (*Qiyâs*) qu'il trouva, dans l'Irak notamment, un grand nombre de partisans de cette nouveauté; que, par contre, les chefs de *maḏhabs* se liguèrent plus ou moins fortement contre cette doctrine, surtout parce que Abou Ḥanîfah rejetait les faits traditionnels dès que la logique semblait lui en faire un devoir.

Cette idée très exagérée s'est greffée sur le discrédit qui atteignit l'école Ḥanafite dans sa première période, et qui fut jeté sur elle surtout par sa sœur aînée de Médine. Une étude même rapide du (35) recueil de traditions de Mâlik (*Al-Mouivaṭṭa*) montre qu'on ne craignait nullement dans l'école de Médine d'appeler à l'aide le

raisonnement, dès que la matière traditionnelle était incapable de donner une réponse directe à quelque question juridique. D'ailleurs, lorsque la période où l'on forgea en grand les traditions fut passée, on n'eut pas d'autre ressource que le Qiyâs pour satisfaire les besoins juridiques de la communauté.

Seulement on agit ainsi sans que l'on s'en rendît expressément compte. Personne n'exprima explicitement la doctrine qu'après avoir reconnu la cause (*Hllah*) pour laquelle certaine règle traditionnelle était valable en certains cas mentionnés dans les documents, on pouvait étendre cette même règle à d'autres cas, non mentionnés, en procédant simplement par analogie (Qiyâs), pourvu que la même cause pût être invoquée à l'appui. La théorie en question se manifesta d'abord dans les mosquées de l'Irak. Comme toute nouvelle formule elle fit scandale dans les groupes conservateurs, et provoqua des écrits nombreux de polémique, aujourd'hui pour la plupart perdus, et fit naître des anecdotes malveillantes contre Abou Ḥanîfah et les siens.

187 Parmi ces ennemis, l'un prétendait que ni le Qorân ni la tradition ne mentionnaient le Qiyâs, lequel devait donc être tenu pour superflu; si on lui montrait que lui-même, dans ses explications juridiques, raisonnait par analogie, la réponse était iju'il se bornait à tirer des écrits sacrés ce qui s'y trouvait enfermé (*mafhoum*) et (jifil faisait non de la déduction, mais plutôt de l'exégèse. Un autre reconnaissait en tremblant le droit du Qiyâs, mais en voulait l'usage plus restreint que ne le réclamaient les Ḥanafites.

C'étaient là querelles de mots; les soi-disant partisans du Qiyâs ne faisaient autre chose que décrire une méthode couramment employée et indispensable et la proposer comme objet d'étude. La victoire n'était donc qu'une question de temps. L'étonnement des premiers opposants ressemblait à celui du Bourgeois gentilhomme apprenant que sa vie durant il avait parlé en prose. Sans doute on continua à être divisé sur le degré de développement qu'il était loisible d'accorder au raisonnement par analogie et sur les diverses (33) espèces du Qiyâs. Mais ce différend (*ikhtilaf*) ne porta pas atteinte au consensus (*idjma*). Quand la science des *ouçoul al-fiqh* ou fondements de la jurisprudence commença à prendre sa forme définitive, le droit du Qiyâs était généralement reconnu dans les groupes principaux; comme il restait encore des opposants pleins de malveillance, les Zâhirites notamment, on crut utile de donner au Qiyâs une consécration définitive, en le rangeant parmi les fondements du droit¹⁾.

1) L'appui cherché par certains défenseurs du Qiyâs dans le Qorân, iv, S5 et LIX, 2, de même que par ses adversaires dans Qorân, vi, 38, est contesté par dos

Un autre procédé de déduction destiné à compléter la loi, lorsque les textes sacrés restaient muets, était le *ra'j*, le jugement humain, le bon sens. Ici encore on en attribue l'introduction à l'école Ḥana-
188 fite, bien que d'après le recueil de Mâlik l'usage en fût courant dans l'école de Médine. Toutefois on n'est pas arrivé à reconnaître d'une manière universelle et précise ce facteur quelque peu flottant et dangereux, au moins dans la période de fixation de la science des *ouçoid al-fiqh*.

Quelques-uns ont voulu ranger encore parmi les oucouls l'*âdah* ou *'ourf*, la coutume régnante d'un pays. L'explication de la loi doit tenir compte sans doute, assez souvent, de l'*âdah* lorsqu'il s'agit d'adapter certains préceptes généraux à une région donnée. C'est ainsi qu'il faudra donner des solutions différentes à des questions comme celles-ci: De quel genre de nourriture chacun doit-il faire consister sa *fiṭrah* à la fin des jeûnes? Combien chacun doit-il donner à sa femme comme moyens d'existence? etc.

En ce qui concerne l'autorité de l'*âdah* le désaccord ne peut également porter que sur la question de degré. Les uns veulent conserver toute *âdah* qui n'est pas directement en contradiction avec les textes sacrés; d'autres ne veulent en tenir compte qu'en cas de nécessité absolue. Mais les discussions sur ce point ne
(37) furent jamais assez générales pour faire ranger l'*adah* au nombre des *ouçoul*.

Comme je l'ai fait remarquer, *ra'j*, *âdah*, *qiyas* et autres modes d'explication du droit rentrent tous dans l'*Idjmâ'* au point de vue systématique. Mais de même que dans les éléments de la dogmatique on fait figurer la prédestination, la distinction entre les attributs de Dieu et son existence, la faculté pour les croyants de voir Dieu, l'éternité du Qorân, etc., et que l'on a cru indispensable de les y comprendre parce que la lutte au sujet de ces doctrines avait été très violente; de même le *Qiyâs* a fini par prendre rang à tout jamais parmi les fondements classiques du droit à côté du *Qorân*, de la *Sounnah* et de l'*Idjma*, comme compensation des violentes attaques dont il avait été l'objet.

Cette exposition rapide reproduit dans les grandes lignes, en laissant de côté une partie des preuves à l'appui et en y ajoutant

savants autorisés. Ils en appellent plutôt à une tradition suivant laquelle Mohammed conseille à Mouad, en le nommant gouverneur du Yômen, de se décider là où le Qorân et la Sounnah sont muets, d'après ses propres connaissances; ou encore à d'autres traditions où Mohammed et quelques compagnons raisonnent effectivement par analogie. La plupart d'ailleurs recherchent exclusivement dans le *consensus* la justification du *Qiyâs*.

quelques remarques, ce que j'ai écrit en 1882¹⁾ sur les *ouçoul al-fiqh*. Depuis cette époque la littérature européenne s'est enrichie de quelques travaux solides autant qu'approfondis du professeur I. Goldziher. Qu'il suffise de rappeler: *Die Zâhiriten*²⁾ (Leipzig, 1884) et la 11^e partie (Halle, 1890) de ses *Muhammedanische Studien*³⁾ consacrée presque en entier à la formation des *hadith*. En étudiant le maḥab aujourd'hui disparu des Zahirites, l'auteur a tracé un tableau, à la fois vivant et rigoureusement exact, de l'histoire des écoles de droit dans l'Islam et des luttes relatives aux ouçoul al-fiqh. Dans le second volume de ses Études mohamétanes (Halle, 1890) il s'est principalement occupé de l'évolution historique du ḥadīth (ou tradition consacrée). Pas plus qu'aucun autre phénomène historique la loi mohamétane ne s'explique à moins que Ton n'en recherche la genèse. Le professeur Goldziher a fort heureusement ouvert la voie de ces études historiques et critiques. Qui-conque se risque actuellement à écrire sur le droit islamique sans tenir compte de ces travaux, ne doit s'en prendre qu'à lui-même si ses écrits sont dépassés dès leur apparition.

Sawas Pacha, ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie, a publié en 1892 une *Étude sur la théorie du droit musulman* sans même se douter de l'existence de travaux scientifiques européens sur la question, et ce qui est plus grave, sans idée aucune de ce qu'est la critique historique, enfin sans connaissance des langues dans lesquelles sont rédigés les documents qui lui servent de sources. Le Dr. Goldziher en a rendu compte dans la *Byxantimsehe Zeitschrift* (1893, II, p. 317—325) avec trop d'indulgence; il n'a pu, malgré toute sa bonne volonté, pallier suffisamment la faiblesse de l'auteur. N'ayant tenu aucun compte des résultats acquis en Europe, Sawas Pacha a produit une œuvre dans laquelle l'imagination a vraiment la part trop belle.

190 11 nous décrit un droit mohamétan qui n'est ni mohamétan, ni historique, et qui n'a d'autre raison d'être que de propager certaine> idées chères à l'auteur.

1) *Bijdragen tot de tant-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indie* (La Haye), 4^e série, VI, 392-421 (boven, blz. 33—58).

2) Cf. mon compte rendu dans le *Litteralurlblatt für orient. Philologie*, t. 1, p. 417-420 [Deei VI].

3) J'ai parlé de la première partie de ces ronnuquablos *Études* dans cette *Revue*. t. XX. p. 74sq. [Deel VI].

Il suffit, pour s'en convaincre, de lire à travers les lignes de la notice du professeur Goldziher. Les erreurs élémentaires relevées par lui suffisent à édifier tout orientaliste et à le convaincre que, pour nous servir de la terminologie des *fouqahâ*, la voix de Sawas Pacha ne compte pas dans le *consensus*.

Il a cru devoir montrer néanmoins que le jugement de son critique n'est pas fondé. Dans ce but il a écrit: *Le droit musulman expliqué. — Réponse à un article de M. Ignace Goldziher*, article destiné »à fournir de nouveaux éclaircissements sur les questions essentielles du droit musulman « (p. 7).

Commençons par dire que dans cet opusculé il prétend de nouveau donner à ses travaux sur le droit et l'histoire une valeur *pratique*. »Il est du devoir des peuples civilisés, dit-il dans l'Avant-Propos, (39) ... de rechercher les moyens propres à améliorer la manière d'être de cette partie si considérable de l'humanité (les musulmans). Il m'a paru que *l'adaptation de nos lois aux principes qui régissent la société musulmane*, en d'autres termes, *l'islamisation du droit moderne*, permettrait d'atteindre ce but et de faire ainsi bénéficier de nos institutions les plus perfectionnées les deux cent millions d'hommes, nos semblables, dignes à tous égards, en raison de leurs convictions religieuses si puissantes, d'attirer notre plus sérieuse attention«. Et plus loin: »Je venais de publier alors le premier volume de mon étude sur la théorie du droit musulman, que je considère comme l'algèbre de cette législation. Elle est effectivement *la science qui résout toutes les difficultés législatives et nous permet de faire entrer dans le cadre de la loi mahométane tous les articles de nos codes*, en les rendant, non seulement acceptables à la conscience musulmane, mais encore obligatoires pour tout mahométan qui respecte la volonté de Dieu et celle de son Envoyé«.

Et, à la fin de son opusculé (p. 151—152), il croit pouvoir s'exprimer ainsi: »J'ai montré par ces faits, qu'on peut rendre non 191 seulement acceptables, mais aussi obligatoires pour la conscience du musulman, tout progrès, toute vérité, toute disposition légale qui n'ont pas été acceptés jusqu'ici par le corps social mohamétan et inscrits dans son droit. C'est Là le côté le plus important de la situation que j'ai fait connaître, l'aspect absolument neuf que l'Islamisme présente, regardé du point de vue où je me suis placé; c'est aussi la raison qui assure aux 200 millions de musulmans qui vivent aujourd'hui sur les trois continents de l'ancien hémisphère, un avenir prospère et une situation avantageuse dans la société moderne. La voie qui conduira vers le progrès de l'Islam est, sans nul doute, *Vislamisation du droit moderne*«.

Le plan de Sawas Pacha est proprement pratique, humanitaire; il s'inspire d'un principe généreux, étranger à la science, mais pour la réalisation duquel il prétend s'appuyer sur la science, puisque c'est elle qui doit en établir la légitimité. Malheureusement pour (40) les bonnes intentions de Sawas Pacha, la science européenne aussi bien que la science musulmane sont d'accord pour constater leur caractère utopique.

Quand on connaît les dogmes et le droit de l'Islam, ainsi que l'état actuel des peuples mohamétans, on peut à beaucoup d'égards éprouver un sérieux regret pour ceux-là et un peu de pitié pour ceux-ci. Mais on doit savoir que le *credo* et le droit islamiques sont devenus au cours de leur évolution de moins en moins souples: les événements politiques et sociaux des temps modernes le prouvent surabondamment.

La question n'est pas de savoir ce que *nous* ferions, avec nos méthodes de raisonnement et nos programmes d'avenir, des dogmes de l'Islam; mais bien ce que l'Islam même, suivant sa propre doctrine et son histoire, veut en déduire. Un savant mohamétan, très estimé partout, Sayyid Housain al-Djisir, dans un ouvrage arabe¹ dédié au sultan actuel de Turquie, et qui s'est répandu à travers tout l'Islam, a pris la défense des dogmes et du droit de l'Islam V.yi contre la science moderne, en se plaçant, non pas au point de vue tout individuel de Sawas Pacha, mais au point de vue des véritables musulmans. Avec beaucoup plus de science et d'esprit critique que Sawas Pacha, il prétend que si les Européens voulaient appliquer logiquement les principes justes et raisonnables dont ils parlent, ils devraient tous devenir musulmans. Bien que l'argumentation soit autrement forte que celle de Sawas Pacha parce qu'elle ne part pas de faits imaginaires, il est probable que personne, même pas Al-Djisir lui-même, ne s'attend à voir une pareille conclusion devenir jamais une réalité. L'auteur n'a d'autre but que de confirmer les musulmans dans la persuasion que leur religion est la seule véritable.

L'Islam devrait renier totalement son passé historique pour entrer dans la voie que lui trace Sawas Pacha. Or quiconque a été en relation intime avec le bas peuple mohamétan aussi bien qu'avec les savants jurisconsultes, sait qu'ils n'y songent pas un instant.

(41) Il est toujours dangereux de vouloir prédire l'avenir d'une civilisation²). Nous avons vu plus haut que le droit islamique s'est

1) *Kitâb ar-risâlah al-Hamîdiyyah fî haqiqat al-diyânah al-islâmiyyah wa-haqaiyyat ach-chari'at al-Mouhammadiyyah*, écrit en 1306 hég., impr. à Bayrouth.

2) Aussi n'est-ce qu'avec réserve que je me suis permis quelques prévisions sur les destinées d'un peuple mohamétan dans mon ouvrage: *De Atjehers*, 2 volume (Batavia et Leiden, 1894), p. 373—389.

développé en majeure partie en dehors de tout contact avec la vie réelle. Même au temps où l'Islam était encore son propre maître et seigneur, les 'oulama' se plaignaient sans cesse que le droit fût appliqué, non d'après les principes du fiqh, mais plutôt selon l'arbitraire des gouvernants ou les coutumes des sujets. Néanmoins l'école conserva intact, en tout ce qui est essentiel, son droit théorique; seuls des éléments accessoires ont reçu de nouveaux développements, et cela même suivant les propres principes de l'école.

Sans doute l'Islam se trouve actuellement dans des conditions bien moins favorables; des puissances extérieures dominent son existence politique et influent de plus en plus sur la vie sociale de ses partisans. Bon gré mal gré les musulmans doivent peu à peu s'accommoder de mœurs et d'institutions provenant de l'Europe moderne.

193 Mais il ne faut pas s'imaginer que la théorie juridique, qui s'est maintenue envers et contre toutes les influences contraires surgissant du sein même des populations mohamétanes, cède aujourd'hui à des actions venues du dehors. L'Islam, à mesure qu'il se voit attaqué, se retranche sur son terrain le mieux fortifié.

Ce n'est pas que l'Islam manque de moyens pour établir, sans aucune concession de principe, un *modus vivendi* acceptable avec les coutumes qu'il condamne. Tout d'abord il reconnaît expressément que »la nécessité brise les lois«¹⁾; et que, par suite, il est permis parfois de négliger ses prescriptions, même de faire les choses défendues pour peu que l'on puisse prouver y avoir été forcé.

(42) L'état de compression où est arrivée la vie du monde musulman a suscité de nombreux cas d'une pareille nécessité; savants comme laïques justifient ainsi leur résignation à l'égard de certains préceptes légaux et leurs concessions à la vie moderne.

En voici quelques exemples entre mille: D'après la loi, le prince des croyants devrait forcer par les armes les peuples européens à embrasser l'Islam ou à reconnaître son autorité; or il donne aux Francs des privilèges au détriment de ses propres sujets; il introduit des livres de droit à l'européenne, ou plutôt il les fait publier; il interdit la [lento](#) des esclaves alors que la loi sacrée la permet explicitement; les 'oxdamâ, qui, en leur qualité de lettrés, savent qu'il en était tout autrement jadis, mentionnent ces faits dans leur enseignement et dans leurs livres avec une profonde indignation, mais

1) En dehors des aphorismes comme *adh-dharourah lahâ ahkam* (La nécessité a ses propres lois) et *adh-dharourât toubîh al-mahxourât* (Les cas de nécessité rend permises les choses défendues), on trouve dans les manuels de fiqh et dans les fatwas souvent cette explication: *li'adjl adh-dharonrah*, à cause de la nécessité ou de la contrainte.

ils ajoutent en guise de consolation »là ḥaula walà qouwwata illâ billâh; il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu«.

Il y a bien sans doute *quelques* têtes chaudes qui veulent *agir*.
194 C'est ainsi qu'en 1855 à la Mecque¹⁾ un soulèvement dirigé par les 'oulamâ se produisit contre les Turcs à cause des décrets contre l'esclavage, et qu'en 1894 les 'oulamâ paralysèrent violemment les mesures de désinfection prises à l'occasion du grand pèlerinage. Toujours, il est vrai, l'attitude des 'oulamâ est celle de la résistance passive, pour laquelle ils savent pouvoir compter sur l'approbation de la foule; mais les rudes leçons que les princes, depuis les 'Oméyyades, leur ont infligées pour leur apprendre à respecter la puissance des faits, n'ont pas été perdues. Bientôt ils en appellent au mot (*Uiarourah* (nécessité) pour sauver la situation. Aucune réforme de quelque signification ne s'est accomplie en pays islamique, sinon contrairement à la loi de l'Islam; et Allah sait que la plupart des réformes annoncées traînent leur existence sur le papier, car
(43) il n'y a ni fonctionnaires consciencieux et capables pour les exécuter, ni faveur populaire pour les accueillir.

Un autre principe qui permet l'établissement d'un *modus vivendi* entre la théorie légale irréductible et les exigences des temps nouveaux, c'est l'existence admise de prédictions du Prophète, comme celles que nous avons citées, sur la déchéance perpétuelle de sa communauté. Les 'ou lamâ sont *laudatores temporis acti*, non par habitude, mais par principe. La décadence politique des États mohamétans, la corruption de l'administration, l'accommodation croissante aux mœurs des infidèles, ce n'est là pour eux rien d'inattendu, mais simplement l'accomplissement d'une prophétie. Ils sont convaincus que la situation deviendra encore bien pire. La loi sainte n'a été réellement appliquée que sous les quatre khalifes :>marchant dans la voie juste.. Pendant les treize siècles qui suivirent, le conflit de la théorie et de la pratique est allé en augmentant. Cela va continuer ainsi jusqu'aux jours du Mahdî. Idée consolante, qui rend la résignation facile, mais qui s'oppose à toute modification de la théorie dans l'esprit des temps nouveaux.

On devient mécréant, non pas en négligeant presque toute la loi
195 ni en la violant, mais bien en doutant de la valeur éternelle d'un de ses principes, en voulant les améliorer ou les réformer. Le plus qu'on puisse demander aux 'oulamâ, c'est une certaine application

1) Voir ma *Mekka*, vol. I, p. 167—168. En fait, ce firman arraché par la ténacité des Européens resta lettre morte; de même que maints règlements publiés à* Constantinople sous la pression des ambassades, sans connaissance aucune des circonstances locales.

latitudinaire de quelques règles de détail; encore est-elle accordée par des savants qui sont plus ou moins fonctionnaires. Les autres en pensent et en disent ce qui leur convient. Des concessions de ce genre sont par exemple celles qui concernent les chemins de fer et les ballons (cf. Sawas Pacha, p. 151) qui n'atteignent aucun principe. Mais la civilisation, qui a produit chemins de fer et ballons, avec ses principes législatifs, est pour tous une abomination, que la *dharonrah* seule oblige à supporter.

Encore une fois, on ne peut prédire mathématiquement l'avenir, même rapproché, de l'Islam. Mais si l'on tient compte de tous les facteurs historiques et contemporains, on peut supposer que de plus en plus l'Islam devra faire des concessions pratiques à la vie (44) moderne, et que de plus en plus la loi musulmane devra se restreindre aux choses religieuses ou d'un caractère intime comme les questions de droit familial et d'héritage, les fondations pieuses, etc. Ceux qui voudront régler leur vie uniquement d'après la loi ne pourront le faire qu'en se séparant en quelque manière du monde, comme fait le juif orthodoxe dans la société européenne. Les comparaisons n'ont jamais qu'une valeur relative; l'exemple du Judaïsme est ici pourtant assez instructif.

L'influence de la loi musulmane, à moins de changements politiques tout à fait imprévus, sera pendant longtemps encore très grande dans le domaine pédagogique; sur le terrain pratique il lui faudra reculer devant des principes dont elle ne peut s'accommoder sous peine de se transformer de fond en comble. De plus, à la longue, dans de pareilles conditions, le zèle pour l'étude de la loi se ralentira, et on l'étudiera moins. Provisoirement pourtant les rabbins musulmans peuvent dormir tranquilles de ce côté-là.

Des essais d'adaptation comme ceux de Sawas Pacha n'éveillent aucune sympathie pas plus parmi les 'oulamâ influents qu'au sein du peuple véritable. Et la critique historique ne peut voir là rien que de naturel.

Il existe sans doute, dans quelques capitales musulmanes, des 196 gens chez lesquels des utopies de ce genre peuvent avoir du succès. Ce sont les gens qui, rien que par leur pantalon franc et leur fez, affichent déjà l'intention d'être de leur temps; ils ont acquis dans des écoles modernes quelques notions de science européenne; mais ils sont alors très loin (selon eux très au-dessus) des pensées, des sentiments et des croyances du peuple et des 'oulamâ. Parmi eux, il y en a qui superposent tranquillement la science étrangère et leur foi traditionnelle, sans tâcher de les concilier; d'autres qui montrent pour ces croyances une indifférence égale à leur ignorance. Il en

est enfin qui sont agréablement surpris et flattés lorsqu'on leur démontre que la vie et la science modernes riment très bien avec les doctrines de leur religion, et que les principes du droit moderne se laissent rattacher aux *ouçoul aUfiqh*, ou même, avec quelque habileté, peuvent en être déduits.

- (45) Mais l'influence de ces braves gens est évidemment restreinte à un petit groupe et ne compte pas au point de vue de *ridjmâ*; plus d'un Européen a pourtant été leur dupe, lorsqu'il n'a pas eu l'occasion de pénétrer dans le véritable monde musulman. On croit alors à une nouvelle direction de la vie musulmane. C'est ainsi qu'il advint à un de mes compatriotes, le Dr. P. van Bemmelen, qui fut cinq ans juge mixte en Egypte et écrivit un gros ouvrage¹), fondé sur d'aussi nobles principes que ceux de Sawas Pacha, mais tout aussi rempli d'utopies. Cependant la méthode réformatrice du premier n'est pas la même que celle du second. Lorsque deux auteurs se mettent à réformer sur le papier une société étrangère, d'après des données aussi incomplètes, il serait vraiment prodigieux qu'ils aboutissent aux mêmes conclusions.

Sawas Pacha, assurément, n'est pas un Européen; mais il leur ressemble en ce qu'il n'a observé que le côté extérieur de la vie musulmane. Il n'a jamais été lié avec des *'oulamâ* d'une grande influence; son christianisme suffirait à l'attester; d'autre part, il n'a pas connu intimement le peuple, ce qui vient de sa position officielle élevée.

- 197 Il y a d'ailleurs de grands savants qui, ayant étudié à fond une civilisation dans les livres, ne se sont pas toujours défendus contre l'utopie, et ont abandonné le terrain de l'observation pour construire des théories sur l'avenir d'une religion ou d'un culte ethnique et sur la possibilité de la transformation d'un milieu donné. Il aurait donc pu se faire que Sawas Pacha, dans ses » travaux sur le droit et Thistoire«, eût mis en œuvre des données importantes et présenté des vues historiques remarquables, dignes d'attention pourvu qu'on les sépare du fameux programme de réformes. Malheureusement il nous faut constater que les raisons qui forcèrent M. Goldziher à prévenir les historiens européens que l'*Étude sur la théorie du droit mustdman* était d'une valeur bien faible, valent doublement pour *Le droit musulman expliqué*. Le mode de défense employé par
- (46) l'auteur en réponse au critique qui lui a signalé des fautes énormes est plus significatif encore que ces fautes mêmes.

Nous avons déjà noté que Sawas Pacha ignore les résultats acquis par la science d'Europe. De M. Goldziher, il ne connaît qu'une traduction en français, faite exprès pour lui, de la critique de sa

1) *L'Egypte et l'Europe*, par un ancien juge mixte, Leiden, 1884.

propre œuvre: *l'Étude sur la théorie du droit musulman*, traduction assez libre¹). Il reconnaît bien (p. 119) ne pas savoir l'allemand. Cela ne l'empêche pas de partir de la critique traduite pour avancer que les études du Dr. Goldziher sur les *ouçoul al-fiqh* doivent être mal faites et qu'il semble n'avoir jamais étudié le code musulman et n'avoir pas même ouvert un traité de méthode (*oussoid*)«. Il n'est pas besoin d'insister sur de telles absurdités.

Page 317 de sa critique, le Dr. Goldziher avait parlé des *fourou' al-fiqh* et avait traduit ces mots littéralement par »Zweige der Gesetzeswissenschaft« et librement par »das positive muhammedanische Gesetzssystem«²), en les opposant aux *ouçoul* ou »Grundlagen« ou »Methodologie«. Sawas Pacha a compris que le Dr. Goldziher »considère la jurisprudence musulmane comme formée de plusieurs branches.« »Il croit, dit-il, que la législation arabe est composée, comme les systèmes législatifs modernes, de plusieurs codes (branches), c'est-à-dire d'un code civil, d'un code pénal, d'un code commercial et de leurs codes respectifs de procédure.« Ce non-sens, dont Sawas Pacha est seul responsable précisément, il le donne comme venant du Dr. Goldziher, et, partant d'une telle erreur d'interprétation, il se permet de condamner un auteur dont il ne connaît pas les ouvrages.

(47) Nous allons relever maintenant, sans beaucoup de commentaires, quelques-unes des nombreuses fautes de Sawas Pacha en arabe; elles montreront que cet auteur, qui souvent cite des écrivains arabes, n'est même pas en état de lire et de comprendre le texte le plus simple.

Il avait trouvé que le mot *Kourran* (sic!) est dérivé de la forme passive et que la lettre *r y* doit être prononcée comme redoublée. Maintenant (p. 134 —138), il maintient la première affirmation, retire la seconde comme »tout bonnement une faute d'inadvertance*.; mais la remplace par une autre, plus grave: »J'ai écrit que la lettre *ré* doit être prononcée redoublée alors qu'il fallait le dire de la lettre *éelif*. Et plus loin, nous apprenons qu' »il faut tenir compte du »hemzé« qui exige la prolongation, le redoublement du son de la lettre »éelif«, c'est-à-dire de la voix »a«.

Il se peut que Sawas Pacha ait fait cette trouvaille et d'autres analogues dans le *Qâmous*, dictionnaire dont il donne des extraits

1) Sawas Pacha a même écrit de travers la plupart des noms propres de savants européens cités par le Dr. Goldziher dans sa critique; d'ailleurs *Le droit musulman expliqué* fourmille de fautes d'impression très graves.

2) Sawas Pacha avait lui-même (p. 11) traduit cette expression bien connue par »conséquences, résultats du droite ou »la partie appliquée de la législation*. Nous n'avons rien à dire là contre, pourvu qu'on retienne que les »conséquences« ou »résultats* sont en majeure partie plus anciens que la »partie théorique du droit* qui doit les justifier pour une génération postérieure.

textuels (p. 132 sqq.) et qui, selon lui, est »le seul dictionnaire arabe établi conformément à l'esprit des langues sémitiques« ! Cet ouvrage si précieux, dont Sawas Pacha a consulté une édition tout à fait inconnue, est cause encore que notre auteur a lu le surnom des quatre premiers khalifes: *al-khoulafâ ar-râchidin* (les lieutenants marchant dans la voie droite): *khuléfa ni Rachid-ed-dinc* et l'a mis en rapport avec *dîn*, la religion (p. 138). Tâbi', que le Dr. Goldziher avait justement expliqué par: »successeur au point de vue de la succession temporaire«, est écrit par Sawas Pacha *tabî'*, ce qui
199 signifie: *le jeune veau*, et est présenté comme »le même mot que *tabéa* qui signifie sujets« (p. 116). Une autre »erreur d'inadvertance« est (p. 139) l'affirmation primitive que le mot Chériat est le pluriel du mot Chéry¹). Comment aurait-il donc dû être? Sawas Pacha se tire d'affaire en justifiant son intention: »ce mot ayant forme de pluriel*, »elle (la terminaison *ai*) donne pourtant une idée de la multiplicité des matières juridiques, etc.«. Sans aucune mauvaise pensée
(48) contre ce que Sawas Pacha appelle sa manière ottomane d'écrire les mots arabes, j'attirerai l'attention sur »Men fessere Corané by reyhi fecat kéféré* (p. 119) et »Malik-ul-il-yevmi-il-dine« (p. 123).

L'excellent Qâmous est responsable de tout cela: il doit décider si un nom arabe est ou non d'origine étrangère (p. 144); c'est lui encore qui sert à établir que *Yahl al-hadith*, mot bien connu des recueils de commentaires et de traditions, désignant les anciens traditionnalistes par opposition à ceux qui cultivent le *fiqh* comme science indépendante, signifie juste le contraire soit: »la secte philosophique*, que Ton peut appeler aussi *événemanistes*, *dehris* ou *moutaxiles* (p. 48—49)! Cela suffit, je pense.

La science littéraire et historique de Sawas Pacha et sa critique valent ses découvertes philologiques.

Tout orientaliste sait que le fondateur de l'école Hanafite n'était pas d'origine arabe. Selon les meilleurs renseignements conservés par Nawawî²) et Ibn Khallikân³), lesquels justement s'accordent sur ce point, son grand-père était un esclave de descendance incertaine, appartenant à la tribu de Taimallah. Il se convertit à l'Islam, fut affranchi par son maître et incorporé à sa famille comme *mania*
200 (*client*). Un petit-fils d'Abou Hanîfah niait qu'un de ses ancêtres eût été esclave et soutenait que sa famille descendait de Persans libres. Ce qui n'a pas empêché Sawas Pacha d'affirmer que le

1) De même M. van den Berg, *Le droit pénal de la Turquie*, p. 600, prétend que le turc *chéri* est le nom relatif arabe *char'i* et signifie par suite »légal«.

2) *Tahdib*, éd. Wûstenfeld, p. 698 sqq.

3) *Wafayât*, III, 74sqq.

grand-père d'Abou Ḥanîfah avait été »chef de la tribu des Cheibans«. Le Dr. Goldziher l'avisa de son erreur et supposa que le mot *maula*, qui signifie aussi *maître*, *patron*, était cause de la confusion. Or Sawas Pacha (p. 94. 7) le nie et cite ses sources (le *Mîxân* d'Ach-Cha'rânî qui, notez-le bien, ne contient pas de biographies, »l'un des auteurs des *Suspensions de la maison de Dieu** et »tous les biographes«). D'après ces sources Abou Ḥanîfah aurait été arabe et son grand-père aurait été qualifié de »mêlik« (prince) de la tribu Chaybân, ce qui serait confirmé par le fait qu'Abou Ḥanîfah est né à Koufah »dont la population était exclusivement arabe«!

- (49) Contrairement au témoignage des grands recueils de traditions, qui attestent à chaque page la grande activité dans le développement du droit islamique du temps des 'Oméyyades, Sawas Pacha affirme (p. 30, 74, note) qu'à ce moment l'œuvre législative resta stationnaire, et qu'elle ne fut reprise vigoureusement que sous l'influence d'Abou Ḥanîfah.

Sawas Pacha a la naïveté de maintenir contrairement à M. Goldziher (p. 44-75) que Abou Ḥanîfah fut l'auteur d'un système ontologique devant servir de fondement à ses travaux législatifs. L'existence d'une ontologie de ce genre due au grand maître serait prouvée par l'ouvrage dogmatique bien connu, du vin siècle de l'hégire, le *Mawâqif*, et aussi par l'impossibilité où aurait été un homme aussi intelligent qu'Abou Ḥanîfah de se mettre au travail sans une base ontologique. Plus loin nous trouvons cette affirmation fantastique que les musulmans d'origine persane, initiés à la philosophie d'Aristote par l'expédition d'Alexandre, essayèrent de se faire charger par les Abbasides du travail législatif, mais que les khalifes donnèrent la préférence à Abou Ḥanîfah. Celui-ci »dut par conséquent créer une ontologie rigoureusement conforme aux données de la doctrine islamique«.

- Ce merveilleux système ontologique explique aussi — ce qui n'avait encore été reconnu par aucun historien — comment les 201 Ḥanafites durent protéger les résultats de leurs travaux contre les Mou'tazilites que, pour éviter la monotonie, Sawas Pacha nomme alternativement: *Moutajellites* (p. 36), *Moutaxiles* (p. 49), *Moûtakilites* (p. 60), *Moûtaxiles* (p. 61). Notre auteur simplifie d'ailleurs admirablement l'histoire des dogmes musulmans (p. 49, 66), en affirmant que les doctrines, considérées jusqu'à ce jour comme fort divergentes, des Djabarites, Dahrites et d'Ahl al-Ḥadîth sont semblables entre elles et à celle des Mou'tazilites; ce sont tous des »événemanistes«.

UAl-Mouwattâ de Mâlik n'est pas classique suivant Sawas Pacha (p. 41 sqq.) et ne contient que des traditions, mais ne nous enseigne pas le système de Mâlik. Il ne doit pas même en avoir lu deux pages!

- (50) Boukhârî portait-il le nom de tribu Djou'fi ou Djafi? Était-ce en qualité de maula ou d'Arabe pur-sang? — Les biographies nous l'apprennent d'une façon précise et concordante¹⁾, mais pour Sawas Pacha (p. 128, 129) ce sont là des questions scientifiques indécises, comme celle de savoir si le fondateur de la dogmatique orthodoxe s'appelait Ḥasan ou Aboul-Ḥasan al-Ach'arî²⁾.

Mâwardî est (p. 145) »le plus grand des *historiens* arabes*. Il est étrange (p. 127 — 128) que M. Goldziher puisse douter qu'Ali ^guerrier célèbre* ait été un grand philologue puisque l'on possède la épreuve authentique et incontestable du grand savoir d'Ali »contenue dans ces mots du Prophète: »Moi-même étant la science, 'Ali en est la porte*.

- Quant à l'idjmâ', Sawas Pacha (p. 108 sqq.) conçoit que ce mot ne peut pas signifier: »consensus omnium* puisqu'il correspond en fait à: »l'opinion unanime des jurisconsultes d'une période«, ce qui est, dit-il, ^précisément le contraire*. Notre auteur (p. 110) possède des renseignements sur des *assemblées*, des *conciles* où l'idjmâ' 202 aurait reçu une expression consacrée et parle aussi »des Idjmâs* au pluriel (p. 112), quoique ce mot, en vertu même de sa signification, et d'après toutes les éditions connues jusqu'à ce jour du fameux Qâmous, ne possède pas de pluriel. Que l'idjmâ' ait en fait une importance supérieure à celle des traditions, Sawas Pacha ne le comprend pas à cause de sa connaissance insuffisante de l'histoire (p. 114).

Relevons encore, pour en finir, les assertions suivantes: *Istîhsân*, c'est » attirer la beauté sur une chose ou action laide, embellir », et *istîçhâb* c'est » protection légale* (p. 50-51).

- A la conception utopiste de »l'islamisation du droit moderne* d'après laquelle tout »perfectionnement de cette loi doit se faire *islamiquement*, être justifié par des arguments tirés de la révélation* (51) (p. 68, notez qu'il s'agit de perfectionner une loi divine), correspond nécessairement la prétention de ne professer que des principes d'une parfaite pureté dogmatique. De là cette bizarre affectation d'orthodoxie musulmane que s'impose l'auteur et qui le pousse (p. 27) à reprocher au Dr. Goldziher de parler de »sources littéraires* (»ce mot est un blasphème aux yeux de l'Islam«), ou à protester avec indignation contre le fait de regarder Abou Ḥanîfah comme »le père du *fiqh** (»c'eût été, suivant le dogme musulman, une mécréance*). Malheureusement Sawas Pacha, non content de scandaliser ses coreligionnaires instruits par les grosses erreurs et les non-

1) *Tahdîb*, p. 86sq.; Ibn Khallikân, I I, 232.

2) Cela rappelle la manière dont M. L. W. C. van den Berg, averti par moi du véritable nom de Mâlik ibn Anas, avertit ses lecteurs que l'orthographe des musulmans pourrait bien être meilleure que celle qu'il préférerait.

sens qu'il attribue au Qâmous, à Ach-Cha'rânî et à divers biographes, se rend constamment coupable lui-même de graves hérésies.

Ses déclarations et ses jugements sur Ach-Châfi'i et son école, par exemple (p. 40, 98, 99, 101), sont, d'après le *consensus* des « jurisconsultes de notre période », parfaitement hérétiques, quel que soit le maḥhab auquel on se rattache.

Mais quelle hérésie, quel blasphème, quelle mécréance (pour employer les termes de l'auteur) vaut celle-ci (p. 125): »Mais cette religion (l'Islamisme) n'a point de mystère, comme elle n'a point de miracles. Les très rares faits miraculeux dont il est question dans les livres de l'Islam sont considérés par les savants comme des allégories renfermant de hautes vérités philosophiques et morales*. Il
203 s'agit probablement des savants à pantalon européen et à fez qui, en compagnie de notre auteur, *islamisent le droit moderne!*

Sawas Pacha ne sait-il donc pas que les biographies arabes du Prophète fourmillent d'un bout à l'autre de récits miraculeux que le *consensus* a décrétés dignes de foi; et qu'il n'existe pas d'espèce de miracle dans les légendes chrétiennes qui n'ait son équivalent, souvent renforcé, dans la description de la vie de Mohammed? Ignore-t-il que la vie des fidèles pieux, des saints, des mystiques de l'Islam abonde en miracles le plus souvent absurdes pour quiconque raisonne.

Sawas Pacha a renvoyé le Dr. Goldziher à l'ouvrage dogmatique *Al-Mawâqif*, pour qu'il y trouve la preuve du système ontologique (52) inventé par Abou Ḥanîfah. Il n'y a dans le *Mawâqif* rien de semblable; mais bien une théorie complète des miracles, divisés en *mou'djizât*, *karâmat*, et *istidrâdj*. D'ailleurs quel est le manuel qui n'en dirait autant? *N'est pas orthodoxe qui veut*: rien ne montre mieux que ces assertions à quel point Sawas Pacha est resté étranger aussi bien à la littérature de l'Islam qu'aux croyances et aux pensées des adeptes modernes de cette religion. Le but qu'il s'est proposé d'atteindre est peut-être une généreuse utopie, mais quand on examine les éléments philologiques, littéraires et historiques qu'il présente à l'appui de son plan, on est en droit de se demander s'il n'a pas abusé du droit de servir au public européen n'importe quel plat, toujours assez bon pour lui. Il s'est jugé à l'avance et n'a qu'à s'appliquer les paroles par lesquelles il juge d'autres écrits (p. 155): »... un de ces ouvrages fantaisistes, auxquels hélas! nous nous complaisons facilement dès qu'il s'agit d'études asiatiques, sûrs que nous sommes de nous adresser alors à moins savants que nous en cette matière. «

Pour son malheur, il s'est trompé sur la valeur de la science européenne.

XVIII

IETS OVER VERJARING IN HET
MOEHAMMEDAANSCH RECHT

1897

Verschenen in Tijdschrift voor de Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, XXXIX (Batavia, 1897) biz. 431—457.

Overgenomen door Het Recht in Nederlandsch-Indië LVIII (Batavia, 1897) blz. 143—168.

Onder de instellingen, die „voor onzen rnaatschappelijken toestand nagenoeg onontbeerlijk" zijn en die in het Moehammedaansche recht „geheel en al ontbreken", noemt Mr. L. W. C. van den Berg¹⁾ met zekeren nadruk die der *verjaring*.

In verband met die stellige uitspraak heeft het terecht verwondering gewekt, dat bijv. het *Tribunal de 1^{re} instance* te Toenis in de overwegingen, waarop het zijne vonnissen grondt, de verjaring als eene bekende instelling van het Moehammedaansche recht in Noordwest-Afrika pleegt aan te voeren²⁾. Inderdaad is Mr. van den Berg's uitspraak eene dwaling, die zich alleen uit gebrekkige bekendheid met de bronnen van het Moehammedaansche recht laat verklaren; zij is dit niet alleen ten aanzien van het gebied, waar de Malikitische school heerscht, maar ook de thans voor de practijk belangrijkste school der Hanafieten kent sinds lang de verjaring als een middel om rechten te verkrijgen (*usucapio*)³⁾ en van verbint-
432 nissen bevrijd te worden (*praescriptio*) en Sjafi'itische autoriteiten van den eersten iang hebben zich daarbij aangesloten.

Alvorens dit nader aan te toonen, zal het nuttig zijn eenige belangrijke, maar vaak vergeten waarheden betreffende de grondslagen en de bronnen van het Moehammedaansche recht in herinnering te brengen.

Die grondslagen zijn vierderlei: 1° de *Qoe'fan*; 2° de *Overlevering* betreffende de uitspraken en handelingen van den Profeet en van de meest gezaghebbenden onder zijne oudste volgelingen*, 3° de *IdjnnV**), d. i. de consensus der in haar geheel onfeilbare gemeente, vertegenwoordigd door de wetgeleerden van eiken tijd⁵⁾; 4° de

1) O. a. in den derden druk zijner „*Beginselen van het Molyamrnedanaansche recht*", bladz. 74, waarmede nog te vergelijken bladz. 117.

2) Men zie de „*Revue internationale de législation et de jurisprudence musulmanes, fondée par M. Eug. Clavel*" 1^{re} année, pp. 86 en 217.

3) Op eijn voorbeeld hiervan had ik onlangs gelegenheid te wijzen bij mijne bespreking van eenige Arabische strijdschriften in het *Tijdschrift van het Bataviaasch Qetwotschap*, Deel XXXIX, bladz. 419, Noot 2. [Deel III dezer uitgave]

4) *Djama'ah*) zooals van den Berg dezen grondslag wel eens noemt, heeft eene andere beteekenis en wordt door Moeslimsche wetgeleerden nooit in dezen zin gebezigd.

5) Hiermede bedoelen de Moehammedaansche wetgeleerden niet hetzelfde, wat de Christelijke kerk uitdrukte met: „*quod semper, quod ubique quod ab omnibus*

Qijas of deductie (volgens zekere regelen van redeneering) van nieuwe rechtsregelen uit de reeds bestaande.

Voor de practijk is de derde dezer grondslagen verreweg de belangrijkste, daar hij feitelijk de drie overige in zich opneemt, en daar men slechts door zijne tusschenkomst van die andere gebruik mag maken. Niemand, zelfs geen wetgeleerde van den eersten rang, mag thans uit den *Qoerān* of de *Overlevering* leeren, wat de wet Gods voorschrijft; alleen hetgeen in de gezaghebbende wetboeken, verklaard en aangevuld door het onderwijs van gezaghebbende geleerden, uit die bronnen is afgeleid, geldt den orthodoxen Moehammedaan als wet. Ook het grootste deel van wat langs den weg van *Qijās* uit de woorden van God en den Profeet is gededuceerd, staat voor latere geslachten in die wetboeken eens voor altijd met gezag opgeteekend; slechts dan, wanneer nieuwe toestanden nieuwe rechtsverhoudingen medebrengen, welker regeling in de geldende wetboeken niet of niet ondubbelzinnig vervat is, mogen de wetgeleerden van onzen tijd dat middel der redeneering nog toepassen. Zoodra dan eene zekere mate van overeenstemming omtrent de beslissing van zulk eene nieuwe rechtsvraag is bereikt, geldt ook die decisie als geground in den consensus der gemeente.

Nu heeft de onfeilbare consensus in de latere eeuwen gedurende ieder tijdperk voor iedere erkende rechtsschool het stempel van haar gezag gedrukt op eenige uit die school voortgekomen rechtsboeken. Telkens kwamen latere werken van dien aard de oudere vervangen, niet als beter, maar als meer in overeenstemming met de behoeften van hunnen tijd. De oudere bleven theoretisch even hoog vereerd, maar practisch kreeg die vereering uit een wetgeleerd oogpunt bijna dezelfde beteekenis als de wijze, waarop men *Qoerān* en *Overlevering* beschouwde: er stond wel nagenoeg alles in, wat men noodig had, maar men kon, ja mocht het daar niet meer zoeken, en moest zijne kennis der wet eraan ontleenen door het intermediair van jongere bewerkingen of commentaren.

creditum est". In de werken over de *Oeşoel al-fiqh* („Grondslagen der wetgeleerdheid") wordt steeds uitdrukkelijk herinnerd, dat het gezag der geleerden van eiken tijd geldt voor hunnen tijd-, zoo vindt men dan ook in latere wetboeken menigmaal uitspraken der „ouderen" ter zijde gesteld, omdat de „lateien" tot andere conclusies zijn gekomen, natuurlijk binnen de steeds meer beperkte grenzen hunner bevoegdheid, en vooral is in latere tijden overeenstemming bereikt over tal van punten, die vroeger het voorwerp waren van groot verschil van mening. Ook het meningsverschil tusschen de (thans nog vier) rechtzinnige scholen van wetgeleerdheid is in den consensus opgenomen, daar de geheele gemeente eenstemmig het recht van dat verschil erkent en aan geen der vier *madhabs* een volstrekten voorrang toegekend wil zien.

Qoeran en Overlevering blijft men altijd in beperkte kringen bestudeeren, meer echter met een stichtelijk, dan met een practisch doel. De werken van de stichters der orthodoxe rechtsscholen daarentegen, en die hunner oudste leerlingen zijn in de Moehanimedaansche wereld van lieverlede bijna onbekend geworden. Geen wonder; voor de practijk heeft men er weinig aan, en men houdt weinig tijd over om zich daarmede bezig te houden, wanneer men
434 de thans feitelijk gezaghebbende werken eerst onder de knie wil hebben.

Een concreet voorbeeld, betreffende de in Nederlandseh Indië gevolgde Sjafi'itische rechtsschool, moge dit ophelderen. In het jaar 1551 (958 H.) schreef Ibn Ĥadjar zijnen *Aġ-Toehfah* genaamden commentaar op het destijds in hoog aanzien staande Sjafi'itische compendium *Al-Minhüdj* van An-Tsawawi. In 1565 (973 H.) verscheen een commentaar op ditzelfde boek van Moehammad Ar-Ramlī, die onder den naam *Aʔi-Nihajah* bekend is. Beide commentaren maakten al dadelijk grooten opgang in de Sjafi'itische wereld, maar in den aanvang waren er toch nog andere werken, die met deze om den voorrang dongen.

Allengs echter leerde de consensus der Sjafi'itische autoriteiten steeds stilliger, dat de *Toehfah* en de *Nihdjah* op ongeëvenaarde wijze den inhoud der oudere wetgeleerde werken voor lateren tijd toegankelijk maakten en in den tijd der auteurs aan de orde gestelde rechtsvragen beslisten.

Men kan niet zeggen, dat zij den Minhādġ verdrongen of vervangen hebben, want deze had nooit eene andere bestemming dan die van een compendium, dat de studenten, naar middeleeuwsche, in Moehammedaansche landen nog steeds geldende methode, van buiten leerden om zich daarbij later den veel uitvoeriger inhoud van het door hen genoten onderwijs te herinneren. Zelfs Nawawī heeft dat werk niet anders beschouwd willen zien dan als een excerpt, een hulpmiddel voor de memorie.

Het excerpt voldeed zoozeer aan de paedagogische eischen, dat groote mannen bij voorkeur dāaraan hunne uiteenzetting der wet vastknoopten; zoo ontstonden onder meer de *Toehfah* en de *Xihājah*, en dezen zijn nu sedert bijna drie eeuwen *de wetboeken* der Sjafi'itische Moehammedanen. Hetgene, waaromtrent deze werken overeenstemmen, is wet voor den Sjafi'iet; verder heeft de *Idjmā'* (consensus) nauwkeurig vastgesteld, hoe men handelen moet, in geval zij van elkander afwijken of eene zich voordoende rechtsvraag niet behandeld hebben. De rangorde der andere commentaren, die in waarde op de *Toehfah* en de *Nihājah* volgen, is door den con-

sensus nauwkeurig bepaald; de gevallen, waarin men die kan raadplegen, zijn aangegeven; de wijze, waarop men onvoorziene quaesties te behandelen heeft, is aangewezen.

Men bedenke daarbij, dat de Toehfah en de Nihajah zelfs voor den tijd, waarin zij ontstonden, weinig nieuws leverden. Reeds toen was het *jnrare in verba magistri* den Moeslimschen wetgeleerde streng voorgeschreven. Ibn Hâdjâr en Ar-Ramli gaven geenszins hunne eigene aantekeningen op den Minhadj uit, maar zij groepeerden om den tekst van dit compendium eene met zorg gekozen bloemlezing uit de sinds lang in de school overgeleverde stof, en vulden deze slechts in geval van noodzakelijkheid uit eigen inzicht en redeneering aan.

De geleerden, die na hen kwamen, waren zoo mogelijk nog afhankelijker van hunne voorgangers. Legio zijn de fiqh-boeken, die na de 16^{de} eeuw geschreven werden, en nog steeds gaan de schriftgeleerden met overbodigen ijver voort, dat aantal te vergrooten¹⁾. Maar al die boeken kunnen hoogstens op paedagogische verdiensten aanspraak maken. Zij mogen de stof eenigszins anders verdeelen, wat beknopter of ook uitvoeriger zijn, het staat hun niet vrij een haarbreed van den inhoud der Toehfah en der Nihajah af te wijken, tenzij waar zij een onderwerp behandelen, dat in die wetboeken geene bespreking vond, en ook dan moeten zij de gewenschte inlichting in de eerste plaats zoeken in de Minhadj-commentaren, die op de Toehfah en de Nihajah in rang volgen. Compilaties, verklarende glossen, excerpten, dat zijn de werken der Sjafi'itische faqîhs van de laatste eeuwen; de *fatwa-verzamelingen* (niet met
436 die leerboeken te verwarren) helpen daarbij om de toepassing der wet op bepaalde gevallen te vergemakkelijken.

Eene *fatwa* is eene uitspraak (gewoonlijk in den vorm van een antwoord op een vraag) van eene wetgeleerde autoriteit (*moefti*) omtrent hetgeen de Moeslimsche wet ten aanzien van eenig punt leert. Moefti mag eigenlijk ieder heeten, wiens naam als wetgeleerde zoo groot is, dat men hem om fatwa's vraagt, maar van oudsher hebben Moehammedaansche regeeringen in eenigszins belangrijke steden officieele moefti's aangesteld, die, elk wat de door hem gevolgde rechtsschool betreft, het publiek, de rechters en de regeering moesten voorlichten.

1) Ten onrechte spreekt Mr. L. W. C. van den Berg in zijne „*Beginselen*”, pag. 9, van „*de weinige rechtsgeleerde schrijvers*” van den tegenwoordigen tijd; bijna ieder leeraar van eenigen naam schrijft zijne eigene handleiding, zooals men uit den eersten den besten catalogus van in Egypte, Arabie of Syrië gedrukte Arabische boeken ontwaren kan.

Sommige dier, hetzij door de publieke opinie, hetzij door de hoogste autoriteit tot moefti's gemaakte geleerden, fungeerden zoo lang en genoten zoozeer het vertrouwen van de belijders hunner rechtsschool, dat zij gaandeweg in hunne fatwa's het meerendeel der in hunnen tijd rijzende rechtsvragen te behandelen kregen. Hielden zij daarbij voortdurend afschriften van de door hen gegeven antwoorden aan, dan werd zulk eene verzameling van zelf een voor vele moefti's van minderen rang, rechters of studeerenden begeerlijk handboek van toegepaste wetgeleerdheid; dit bewoog hen of hunne leerlingen niet zelden, die collecties van fatwa's, naar de traditioneele verdeling van den inhoud der wet gerangschikt, uit te geven. Zulke werken boden voor de practijk van moefti's en rechters het dubbele voordeel, dat de antwoorden op vele vragen, die men anders na raadpleging der gezaghebbende wetboeken zelf moest opmaken, reeds behoorlijk geredigeerd erin aangetroffen werden, en dat menige nieuwere rechtsvraag, die men slechts langs den weg van deductie kon oplossen, omdat zij in de wetboeken niet behandeld was, volgens de regelen der school daarin beantwoord werd. Zoo bestaat er eene beroemde fatwa-verzameling van Ibn 437 Ijadjar¹⁾, den auteur der Toehfah, die hoewel van mindere autoriteit dan de Toehfah zelve, een welkom hulpmiddel bij het gebruik der Toehfah geeft en deze niet zelden aanvult. Tientallen van andere beroemde fatwa-verzamelingen zijn daarop gevolgd, en de uitgevers van glossen op de eigenlijke wetboeken — meestal dictaten van colleges in de wetgeleerdheid — hebben daarvan bij de samenstelling hunner verklarende en aanvullende aantekeningen ruimschoots gebruik gemaakt.

Men ziet hieruit, hoe averechtsch de voorstelling is, die Mr. L. W. C. van den Berg in zijne „*Beginselen van het Mohammedaansche Recht*” (bladz. 3 en vv. van den derden druk) van het „*beschreven recht*” van den Islam geeft. Volgens dat handboek zou de rechter (qādhī) in de eerste plaats den Qoerān moeten raadplegen (zie vooral bladz. 7, onderaan), waar deze hem in den steek liet, bij de overleveringen te rade moeten gaan (bladz. 6) en eindelijk de fatwa's der rechtsgeleerden mogen naslaan (bladz. 8), terwijl het (bladz. 9—10) als een staaltje van den treurigen toestand der wetgeleerdheid in Nederlandsch Indië gelden zou, dat „*de talrijke priesterraden . . . de hun voorgelegde kivistien . . . eenvoudig toetsen aan het eene of andere casuistische tverk*”.

1) Deze verzameling werd in 1891 (1308 IL) te Cairo gedrukt, met eene andere collectie fatwa's, van Aḥmad ar-Ramlī (broeder van den auteur der Nihājah) aan den rand der bladzijden.

Wel neen, die priesterraden doen, naar de mate der kennis waarover zij beschikken, hetzelfde, wat aan alle q&dhi's van den Sjafi'itischen ritus sinds eeuwen is voorgeschreven: zij behandelen de hun voorgelegde rechtsvragen met behulp der bronnen van het beschreven recht, dus der Toehfah en der Nihājah, of, wanneer zij toevallig geene exemplaren dezer wetboeken bezitten, met behulp van handboeken, die hun gezag daaraan ontleenen, dat zij den inhoud dier beide boeken onvervalscht wedergeven; zij helpen zich verder met de glossen op die werken of met de fatwa-verzamelingen, die wij zooeven als handboeken van toegepaste wetgeleerdheid leerden kennen, en in geval van nood roepen zij de hulp van een levenden moefti in, hetzij een kundig godsdienstleeraar in hunne buurt of ook wel van den moefti der Sjafi'ieten
438 te Mekka. Deden zij iets anders, dan zouden zij zich bewegen buiten de grenzen der bevoegdheid, die de onfeilbare consensus sinds bijna drie eeuwen voor de werkzaamheid des qūdhī's heeft vastgesteld.

Het gezegde geldt *mutatis mutandis* ook voor de andere drie rechtsscholen, die thans met de Sjafi'itische de rechtzinnig-Moehammedaansche wereld onder zich verdeeld hebben. Do gezaghebbende wetboeken en hunne auteurs hebben daar andere namen dan hier, maar gelijksoortig zijn inhoud en methode, en gelijk is hunne verhouding tot den Qoeran en de Overlevering, welke beiden voor allen uit een wetgevend oogpunt slechts historisch belang hebben.

Trouwens Mr. van den Berg heeft zelf, sedert mijne critiek *) van zijne behandeling der grondslagen van het Moehammedaansche recht verscheen, zijne opinie belangrijk gewijzigd, of liever zijne dwaling ingezien en op lofwaardige wijze gepoogd, aan de betere gegevens, waarop ik zijne aandacht vestigde, recht te doen wedervaren. Zijne behandeling van „*Le droit pénal de la Turquie*” in „*La législation pénale comparée*” (Berlin 1894) getuigt daarvan in de eerste, inleidende paragraaf. Terwijl hij toch in zijne „*Beginselen*” den qūdhī voornamelijk in den Qoeran laat zoeken, en wanneer die moeite vergeefsch blijkt, naar de overlevering verwijst, heet het hier, dat de Qoeran wel voor de Moehammedanen is „*la base métaphysique de leur droit; mais en réalité le cadi allègue et interprète dans ses jugemens le texte du Coran tout aussi peu que chez nous un juge de paix allègue ou interprète les articles de la constitution*”. En iets verder: „*Les véritables lois mitsulmanes pour la pratique*”

1) In Deel I van jaargang 1884 van „*De Indische Gids*”. [Boven, blz. 59 vgg.]

sont les traites de jurisprudence des juristes dont l'opinion fait autorité".

Dit laatste is juist, en het was noodig, dat Mr. van den Berg dit aantekende om te rechtvaardigen, dat hij thans zijno uiteenzetting van het Moehammedaansche strafrecht aan een der „casuistische werken" van diezelfde soort ontleende, welker uitsluitend gebruik hij in zijne „*Beginselen*" als een bewijs der onkunde van de priester-
439 raden aanhaalde. Jammer is het echter, dat bij zooveel goeden wil tot zelf herziening de krachten te kort geschoten zijn; de vergelijking toch van den *Qoerān* met eene grondwet (ook reeds voorkomende in do „*Beginselen*", bladz. 3) gaat aan alle beenen mank.

Voegt men de wetgevende gedeelten van den *Qoerān* bijeen, dan heeft men het wetboek der Moehammedaansche gemeente in den leeftijd des Profeets, bevattende, niet algemeene beginselen, maar tot in bijzonderheden uitgewerkte bepalingen over al hetgeen Moehammad gewichtig genoeg vond om het namens Allah te regelen. Nu werd het gewicht dier onderwerpen door hem geenszins beoordeeld naar hunne algemeene of principieele beteekenis, maar naar de belangstelling, die zij destijds in den kring der vromen te Mekka of te Medina wekten. Ontstond over eene quaestie uit de practijk van godsdienst of recht ernstig verschil van meening onder de geloovigen, dan maakte eene wetgevende openbaring daaraan een einde. Dat de in die oudste gemeente gerezen quaesties geene beginselen, maar steeds bijzonderheden betroffen, weet ieder, die den *Qoerān* kent.

Die betrekkelijk weinige voorschriften, die steeds ondubbelzinnige sporen van hunnen toevalligen oorsprong vertoonen, waren voor de snel in omvang toenemende gemeente weldra onvoldoende. In Moehammads tijd werden zij aangevuld door de practijk der gemeente en van haar hoofd, voor zoover die practijk geene aanleiding gaf tot discussie. Gedurende de eerste eeuw na zijnen dood en ook nog later legde men nu die practijk vast in overleveringen, en men liet daarbij meer recht wedervaren aan de feitelijke behoefte der gemeente aan zekerheid omtrent hare wet, dan wel aan de historische trouw; met andere woorden, vele dier overleveringen geven niet zoozeer betrouwbare inlichting omtrent hetgeen in Moehammads tijd placht te geschieden als wel beslissingen omtrent quaesties, die na Moehammads dood in discussie kwamen, welke beslissingen echter in de eerste eeuw steeds werden voorgedragen in den vorm van
440 overleveringen (*hadith*) omtrent het verleden, omtrent den regel (*soennah*), dien Moehammad door leer en voorbeeld zou hebben gesteld.

In die verhalende periode der Moehammedaansche wetgeving kwamen reeds vaker fundamenteele quaesties ter sprake dan tijdens het leven van den geenszins systematisch aangelegden Profeet; maar het waren toch eerst de stichters der verschillende rechtscholen, die in den chaos der bijzonderheden algemeene stellingen opspoorde, en ook zij lieten in dit opzicht nog veel voor hunne volgelingen der eerste eeuwen te doen over. Iets, dat met eene grondwet vergeleken kan worden, ontstond dus eerst allengs een paar eeuwen na Moehammads dood; het werd echter nooit in 66n algemeen erkend boek samengevat, hoewel men het in de talrijke handboeken van de *Oeşoel al-fiqh* (Grondslagen der wetgeving) vinden kan. De geschiedenis der Moeslimsche wetgeving begon met het bijzondere, ontwikkelde dit in verschillende richtingen en kwam eerst daarna tot het zoeken naar fundamenteele stellingen, welke echter steeds alleen mochten dienen om de détails voor menschelijk verstand begrijpelijker te maken, maar waarop men zich nooit beroepen mocht om eene overgeleverde bepaling te wijzigen. Zoowel in tijd als in waarde heeft het bijzondere in het Moehammedaansche recht den voorrang boven het algemeene.

Wel verre, dat „*fe Cadi allègue et interprète dans ses jugemens le texte du Coran tont aussi peu que chex nous nn juge de pair allègue ou interprète les articles de la constitution*”; in vonnissen van qādhī's en in fatwa's van wetgeleerden vindt men zeer dikwijls Qoeran verzen aangehaald en verklaard, maar die aanhaling en die verklaring berusten steeds op hetzelfde gezag, waaraan alle latere wetgeleerden gebonden zijn, namelijk op de volgens den consensus vigeerende wetboeken van de rechtsschool, waartoe de qādhī of de schriftgeleerde behooren. Zelfs waar het bijzondere geval, dat zij behandelen, volkomen gelijkstaat met een, dat in dan Qoeran of de kanonieke Overleveringen behandeld is, daar berust toch do gelijk-
441 stelling van beiden door den tegenwoordigen rechter op het gezag van het intermediair, waardoor hij al het overgeleverde moet leeren kennen.

"Wie nu wil weten, hoe het met de instelling der *verjaring* in het Moehammedaansche recht geschapen staat, zal dus de door den consensus als gezaghebbend erkende wetboeken der rechtzinnige scholen en verder de fatwa-verzamelingen en glossen, welke die wetboeken helpen verklaren, toepassen en aanvullen, moeten raadplegen. De weg tot dat onderzoek is op welkome wijze geëffend door een in het jaar 1859 (1276 H.) te Cairo gedrukt werk van den beroemden Malikitischen geleerde Easan al-'Idwī al-ljamzawī, getiteld: „Opheldering voor de qadhī's en de broeders, over het recht

van den feitelijken bezitter en de daarvoor getuigende teksten" (*Tabsjrat al-qoedhah ival-ichivün, fl ivadh' al-jad wamü jasjhadoe lahoe min al-boerhün*¹⁾).

In 1855 (1272 H.) bad namelijk de Onderkoning van Egypte Sa'id Pasja aan de voornaamste geleerden der Azharraoskee te Cairo de vraag voorgelegd, of de erkenning van het eigendomsrecht des feitelijken bezitters, gelijk die volgens de Moehammedaansche wet geldt, onmiddellijk af te leiden is uit den Qoerān en de Overlevering, dan wel op redeneering van wetgeleerden berust. De antwoorden der professoren hielden alle in, dat bedoeld recht op gewijde teksten berustte, maar geen hunner had het onderwerp zoo uitvoerig behandeld als Al-Ḥamzāwī. Zoo kwam het, dat zijne uiteenzetting, vermeerderd met eenige hoofdstukken over andere onderwerpen, die voor de qadhī's van belang zijn, ten algemeenen nutte in druk werd uitgegeven.

Nadat deze auteur een aantal Qoerānverzen en overleveringen heeft besproken, die volgens den onfeilbaren consensus de erkenning van het eigendomsrecht van den feitelijken bezitter leeren, zoolang
442 niet een ander zijn eigendomsrecht bewijst, geeft hij in § 3 van zijn eerste hoofdstuk (bladz. 11 en vv.) eenige teksten van autoriteiten uit de Malikitische en Sjafi'itische scholen, die het bedoelde beginsel formuleeren en in bijzonderheden uitwerken. Ten aanzien der Malikitische school ziet men hier, dat zij van oudsher verkrijging van eigendomsrecht door verjaring, inzonderheid op onroerende goederen, gekend heeft.

Ziet hier de woorden van den auteur: „De rechtsschool van den imām Mfdik leert, dat feitelijk bezit eigendomsrecht medebrengt wanneer de [niet bezittende] eischer buiten staat is, zijn beweren wettig te bewijzen, en dat de gedaagde [feitelijke bezitter] na aflegging van den eed niet verplicht is de oorzaak van zijnen eigendom aan te toonen. *Dit geldt wanneer sedert de verkrijging van hei feitelijke bexit nog niet verhopen xijn 1°. tien jaren voor het geval, dat de eischer den feitelijken bexit niet verwant is, 2°. veertig jaren voor het geval, dat xij bloedverwanten xijn, daar bloedverwantschap met genegenheid en liefde gepaard behoort te gaan. Zijn de genoemde tijdsruimten in de aangeduide gevallen verstreken sedert de verkrijging van het feitelijk bexit van land, gebouwen of aanplant ingen, terwijl de eischer wist, dat de feitelijke bezitter eigendomsrechten uitoefende, bijv. door afbreking of opbouw,*

تبصرة القضاة والاخوان في وضع اليد وما يشهد له من البرهان 1)
للامام العالم الرباني سيدنا ومولانا الشيخ حسن العدوي الحمزوي.

planting of rooïing, en terwijl de eischer niet verhinderd werd, zijne rechten aanhangig te maken, dan wordt na dat tijdsverloop door den rechter van zijnen eisch geene kennis genomen, xelfs al leverde hij het meest betrouwbare getuigenbevijs, en den gedaagde wordt in **xoodanig geval geen eed opgelegd**. De commentaren van den geleerden Chalil [eene der voornaamste autoriteiten van den Malikitischen ritus] halen den volgende tekst uit de **Moedawwanah** van Mālik [den stichter der school] aan: „**Feitelijk bezit van onroerend** goed, land, gebouwen of aanplantingen geldt als afdoend bewijs, hetwelk geen eed van den feitelijken bezitter tot versterking noodig heeft, xooals blijkt uit de woorden van den Profeet: „Wie 443 iets tien jaren bezeten heeft, is er eigenaar van¹⁾”. Van geen eisch wordt na verloop van genoemde tijdsruimte onder de genoemde omstandigheden door den rechter kennis genomen, omdat het zwijgen van den eischer gedurende zulk eenen tijd de aanspraken van den feitelijken bezitter bewijst, daar de natuur der dingen medebrengt, dat een mensch niet zoolang over zijne eigendomsrechten zwijgt”.

De door Al-Ḥamzāwī aangehaalde Ḥanafitische autoriteiten leeren even duidelijk, dat feitelijk bezit door verjaring tot onomstootelijk bewijs van eigendom wordt. Zoo leest men bij Ibn 'Abidīn op gezag van het rechtsboek Al-Bazzāzījah: „**A heeft zekeren tijd eigendomsrechten** uitgeoefend op een land, en B heeft dat land en de uitoefening dier rechten gekend tot zijnen dood toe, zonder des wegens eene actie in te stellen. Nu mag daarna de rechter geene kennis nemen van eenen eisch van B's zoon ten aanzien van dat Intul, maar moet het in handen van den feitelijken bezitter gelaten worden, daar de feiten getuigen”

Zoo gaat de auteur verder, maar alvorens de leer omtrent deze zaken meer gedetailleerd te behandelen, acht hij het nuttig in eene vierde paragraaf de eventueele bedenkingen van sommige wetgeleerden weg te nemen tegen het feit, dat sinds lang in Iurksche landen bestuur en rechtsspraak met geen ander dan het Ḥanafitische recht rekening houden.

Inderdaad heeft de heerschappij der Osmanen de Ḥanafitische school tot groot voordeel gestrekt. Vóór hunnen tijd stond de Sjafi'itische ritus in het hoogste aanzien, terwijl de Malikitische reeds toen zijn voornaamste gebied in Noord-West-Afrika had gevonden en de Ḥambalitische nog een veel grooter terrein besloeg dan in onzen tijd. De Turken begonnen in de door hen veroverde landen met handhaving van het bestaande in zake der rechtsscholen;

من حاز شياء عشر سنين فهو له 1)

444 langzaam maar zeker stelden zij echter, nadat hun gezag voldoende gevestigd was, het Ḥanafitische recht voor dat der andere drie scholen in de plaats. In de zuiver *ritueele* behoeften van de aanhangers der verschillende scholen bleef de regeering gaarne voorzien; zij liet allen vrij om zich met onderling goedvinden bij de behandeling hunner private zaken naar de school hunner vaderen te gedragen, en stelde zelfs tot voorlichting van het publiek moefti's van de vier scholen aan, overal waar de traditie dit eenmaal medebracht. Maar terwijl vroegere regeeringen op hare hoofdplaatsen aan elke eenigszins talrijk vertegenwoordigde rechtsschool haren eigen rechter plachten te geven, schaften de Turken deze veelsoortige rechtsspraak af, waar zij konden, en stelden uitsluitend Ḥanafitische rechters aan.

Volgens van óen Berg, in § 7 van zijn boven aangehaald werkje „*Le droit pénal de la Tnrquie*”, zou Mekka te dien aanzien eene uitzondering maken, daar in die heilige stad de rechtsspraak volgens den Sjafi'itischen ritus zou plaats hebben. Deze aan geheel verouderde bronnen ontleende mededeeling is onjuist; te Mekka is sinds lang slechts éón qādhī bescheiden, die steeds uit Turkije derwaarts wordt gezonden en tot den Ḥanafitischen ritus behoort, terwijl het bestuur, wanneer het inlichtingen omtrent de godsdienstige wet noodig heeft, deze uitsluitend van den Ḥanafitischen moeftī betreft. Zelfs de regeerende sjeriefenfamilie, die oudtijds tot den Zaiditischen tak der Sji'ieten behoorde en daarna Sjafi'itisch werd, is nu Ḥanafitisch.

In de lang vervlogen tijden, waarover van den Berg's zegslieden spreken, had men vier qūdhī's te Mekka, namelijk van elke rechtsschool óónen; dus zelfs toen kon men niet van rechtsspraak volgens den Sjafi'itischen ritus gewagen, daar onder de bevolking van Mekka alle maḏhab's ruim vertegenwoordigd zijn en waren. Het viertal moefti's van de vier scholen is in Mekka, gelijk elders, in stand gebleven; zij worden van regeeringswege bezoldigd.

445 De Ḥanafitische school is dus in de landen, die onder Turksch bestuur staan, de eenige, volgens welke recht gesproken wordt, en wij zagen, dat zelfs een Malikitisch geleerde als Al-Ḥamzāwī zich bijvert om dien stiat van zaken te verdedigen. Tevens bereidt hij daarmede de lezers van zijne *Tabṣirat al-qoedhāh* er op voor, dat hij, na de zooeven besproken inleiding, zich verder in dat werk voornamelijk zal bepalen tot het aanhalen van Ḥanafitische autoriteiten.

Zulke autoriteiten zijn het dan ook, waarop de schrijver zich beroept in § 4 van het derde hoofdstuk van zijn werk, waarin hij geeft: „*Bespreking van het tijdsverloop, dat eigendoms- en uafrechten op gebouwen, onroerend goed of land onbetwistbaar maakt, wanneer de eischer, bekend met de uitoefening der bedoelde rechten door den*

feitelijken bezitter, gezwegen heeft, xonderdat hij wettig verhinderd werd op te komen voor lietgeen hij thans beweert xijn recht te xijn".

Onder die veranderingen, die de verjaring stuiten, worden genoemd minderjarigheid, krankzinnigheid van den belanghebbende of zijne afwezigheid van de plaats, waar de door hem betwiste rechten uitgeoefend werden.

Uit het Hanafitische rechtsboek *Ai-Mabsoet* wordt aangehaald: „Heeft iemand 33 jaren lang verzuimd zekeren eisch aanhangig te maken zonder dat hij daarin verhinderd tverd, en stelt hij daarna dien eisch in, dan mag men daarvan geene kennis nemen, omdat het nalaten van de actie terwijl men ertoe in staat was, het wettelijk bewijs levert, dat men geen recht heeft".

Overeenkomstig dit beginsel, zoo heet verder, luidden ook de fatwa's van den oppermoefl van het iürksche rijk Abdallah Efendi, en deze voegde er zelfs aan toe, dat het vonnis van eenen rechter, die zulk eenen eischer op grond van bewijzen zijnen eisch toeweest, ongeldig was en de rechter zelf onwaardig geacht moest worden, xijn ambt langer te bekleeden.

In het rechtsboek *Tanqih al-Hāmidijah*, waaraan de meeste bewijzplaatsen van *Al-Ḥamzūwī* ontleend xijn, leest men nog: „Geene fcennis wordt genomen van eenen eisch, na verloop van 30 of 36 of 33 jaren naar de verschillende opinies der wetgeleerden betreffende 446 dit aantal, zelfs al heeft de feitelijke bezitter in dien tijd geene ondubbelzinnige eigendomsrechten over hetgeen zich onder zijne hand bevindt, uitgeoefend, mits de eischer niet afwezig of krankzinnig zonder curator, of minderjarig zonder voogd is geweest".

Andere autoriteiten laten het tijdsverloop, gedurende hetwelk de eischer kennis moet hebben gedragen van de uitoefening der eigendomsrechten door anderen, onbepaald, met andere woorden: zij leeren, dat dit voor elk bijzonder geval door den rechter vastgesteld moet worden. Waar de handboeken of fatwa's van eeno verjaring na verloop van 15 jaren spreken, voegen zij daaraan steeds toe, dat dit geschiedt wijl de Soeltan bepaald heeft, dat de rechters geene kennis mogen nemen van eischen betreffende rechten, die de eischer gedurende 15 jaren niet heeft laten geldon.

Volgens sommigen zou die verjaring geen vat hebben op waqf-stichtingen, daar deze uit haren aard nooit het voorwerp van eigendom kunnen worden, waarom het bewijs, dat zij ten onrechte als zoodanig behandeld worden, ten allen tijde toegelaten blijft; alleen zouden gebruiksrechten op waqfgoederen door verjaring gevestigd kunnen worden.

Anderen loochenen evenwel het recht der uitzondering „omdat het alles eigendom van Allah is".

De zooeven besproken bepaling van het vereischte tijdsverloop door den Soeltan placht in dezen vorm te geschieden, dat de bevoegdheid der qadhi's, die steeds in hunne acten van aanstelling omschreven wordt, door den vorst werd beperkt tot het berechten van geschillen, waarbij de eischer niet zonder wettige verhindering 15 of meerjaren had laten verloopen zonder zijn recht te doen gelden.

Uit de beroemde fatwa-verzameling van den Sjafi'itischen moefti van Jerusalem, *Moğhammad al-Chqalli* (gestorven 1147 H. = 1734 n. C.) blijkt, dat dergelijke vorstelijke toepassing van het verjaringsbeginsel in het Turksche rijk ongeveer van het jaar 1000 der Hidjrah (1591—92) dateert. De wetgeleerde uitspraken, die deze moefti gedurende eene jarenlange werkzaamheid op schrift had gebracht, 447 werden na zijnen dood door zijnen leerling Aḥmad al-Biṣṭāmī, moefti van Nābloes, geredigeerd, en sinds dien tijd behooren de „*Fatwa's van Al-Chalili*” tot de vraagbaken der Sjafi'itische rechters en schriftgeleerden. In 1867 (1284 H.) werd de verzameling te Cairo gedrukt¹).

Zijne uitspraken, die in het bijzonder op de uitoefening van het rechterlijke ambt betrekking hebben, vindt men in Deel II, bladz. 174—229 der uitgave bijeen. Daaronder komen nu tientallen van fatwa's voor, waarin en de vestiging van eigendomsrechten door verjaring van Sjafi'itisch standpunt verdedigd en de bijzondere toepassing van dat beginsel door de overheid, die de bevoegdheid der rechters beperkt tot geschillen, waarbij de eischer zijne rechten binnen 15 jaren laat gelden, als rechtmatig aanvaard wordt.

Wei is hij op de eenige plaats (Deel II, bladz. 175—6), waar hij zich principieel over laatstgenoemde bepaling der Turksche soeltans moet uiten, geneigd haar als eene specifiek Ḥanafitische instelling buiten de grenzen zijner eigene rechtsschool te houden. Op de hem gestelde vraag, of voor zulke beperkingen ook uitspraken van oudere Sjafi'itische geleerden dan de moefti Az-Zajjildī aan te halen zijn, antwoordt hij ontkennend, en zegt, dat de Ḥanafieten ze rechtvaardigen met het speciaal aan hunne school eigene beginsel van *Istiḥsūn**), het recht namelijk van wetgeleerde autoriteiten om nieuw^{te} bepalingen te maken, waarvan het algemeene nut hun gebleken is. Zijne eigene gewoonte en die van andere moefti's om in hunne fatwa's met die vorstelijke bepaling rekening te houden, rechtvaardigt hij met te wijzen op aller plicht van gehoorzaamheid aan de gestelde machten. Hij voegt daar echter bij, dat volgens alle Moehamme-

كتات فتاوي شيخ الاسلام والمسلمين العالم العامل الشيخ محمد
الخليلي الشافعي.

2) Men zie hierover o. a. Dr. Ign. Goldziher, *Die Zāhiriten* (Leipzig 1884), S. 12.

448 daansche autoriteiten een recht nooit eigenlijk verloren gaat en men nooit van eene verplichting ontslagen kan worden, maar dat de vorsten rekening hebben moeten houden met de slechte neigingen der menschen, die tot eindelooze processen met bewijzen van twijfelachtige waarde aanleiding zouden geven, als men niet eenen termijn vaststelde, waarbinnen men zijne rechten moest laten gelden.

Men bedenke hierbij, dat in de wet van den Islam godsdienst, moraal en recht in den engeren zin des woords dooreenloopen. Daarom vindt men in die wet wel dikwijls het beginsel uitgesproken, dat de rechter zich uitsluitend aan het uiterlijk waarneembare (*ḫūhir*) te houden heeft, maar tevens het andere, dat de menschen aan zichzelf en elkander verplicht zijn, zooveel mogelijk het innerlijk ware (*bātin*) tot richtsnoer te nemen.

Zoo geschiedt het, dat de Moeslimsche wetboeken vaak den weg wijzen, hoe men iets kan doen, dat volgens de wet, wij zouden zeggen: moreel (*bātinan*), geoorloofd, maar in *gegeven* omstandigheden volgens den rechter, wij zouden zeggen: wettelijk (*ḫahirmi*), verboden is, of dat zij iemand met allen nadruk aan eene moreele verplichting herinneren, waarvan de *rechter* hem in de gegeven omstandigheden ontslaan moet, hoewel de *wet* hem er niet van ontslaat.

Al-Chalīlī stelt, gelijk ons bleek, in zijne principieele uitspraak de moreele zijde der quaestie op den voorgrond, en hij kon dit met te meer nadruk doen, omdat de oudere autoriteiten zijner school nooit opzettelijk het beginsel der verjaring ontwikkeld hadden. Hij vergeet echter niet, dat de volstreckte waarheid voor den rechter onnaspeurlijk is, en dat het openstellen van de deur des gerechtshofs voor eischen betreffende lang vergeten rechten een groot gevaar medebrengt, vooral bij de Moehammedaansche rechtspraak, welke bijna alles afhankelijk stelt van de betrouwbaarheid der getuigen; en deze betrouwbaarheid mag door den rechter alleen beoordeeld worden naar hunne algemeene reputatie, die natuurlijk weder vaaisch
449 kan zijn. Waar onze moefti dan ook over bijzondere gevallen zijn gevoelen op schrift brengt, bepaalt hij zich niet tot verwijzing naar de verordening der Soeltans, volgens welke rechten, die 15 jaren on aangevochten uitgeoefend zijn, onaantastbaar geacht moeten worden, maar komt hij zeer dikwijls, van zuiver Sjafi'itisch standpunt redeneerende, tot eene dergelijke conclusie. Van de vele voorbeelden halen wij hier slechts enkele aan.

Eenige broeders hadden een huis, dat zij gemeenschappelijk in eigendom hadden, verdeeld. Dertig jaren later, terwijl inmiddels ieder over zijn deel eigendomsrechten had uitgeoefend, eischte een hunner herziening der verdeeling, daar men hem te kort had gedaan.

Al-Chalīlī (Deel II, bladz. 178—179) zegt, dat van dezen eisch geen kennis genomen mag worden, o. a. „omdat de Minhādī leert, dat de genoemde uitoefening van rechten gedurende zoo langen tijd, terwijl de eischer aanwezig was en daarvan kennis droeg, eenen eisch tot herziening der vroegere verdeling verhindert, daar men zich immers bedrog of vergissing, indien die hadden plaats gehad, gedurende dat tijdsverloop had moeten herinneren, terwijl bovendien van eenen eisch na 15 jaren geene kennis mag worden genomen volgens de gezaghebbende uitspraak van onzen lieer den Boeltan in de aanstellingsacteH der qādhi's."

Evenzoo oordeelt Al-Chalīlī (Deel II, bladz. 196) over den eisch van iemand, die beweerde eigendomsrechten te hebben op eenen olijfboom, welke vóór 25 jaren met zijn medeweten door anderen aan QGnen derde was verkocht en waarop deze derde sedert onafgebroken eigendomsrechten had uitgeoefend. De argumenten tegen de kennisneming van dezen eisch zijn dezelfde als die zooeven genoemd werden.

Iemand had een verwaarloosden waterput, die zich in de nabijheid zijner woning bevond en waarvan hij den eigenaar niet kende, door metselwerk enz. in orde laten maken en daarna langen tijd eigendomsrechten over dien put uitgeoefend. Xu kwam zijn buurman dien put als zijn eigendom opeischen. Al-Chalīlī (Deel II, bladz. 197) 450 zegt hiervan: „De langdurige onbetwiste uitoefening van eigendomsrechten door den bedoelden man, welke door getuigen bevestigd wordt, maakt, dat men op de bewering des eisehers geen acht mag slaan: zelfs al bracht hij een bewijs voor zijne eigendomsrechten bij, dan is toch het bewijs van den feitelijken bezitter, die de eigendomsrechten uitoefende, alleen van kracht."

Het volledigst noemt Al-Chalīlī de argumenten vóór de verjaring van zuiver Sjafi'itisch standpunt in zijn antwoord (Deel II, bladz. 203) op eene vraag betreffende eenen olijfboom, staande op waqfgrond, waarop do administrateur van het waqf reeds 15 jaren en diens vader vóór hem reeds 30 jaren eigendomsrechten had uitgeoefend, welke rechten thans door twee zijner dorpsgenooten bestreden werden, die beweerden, mede aandeelhebbers in den eigendom van bedoelden boom te zijn. Al-Chalīlī zegt o. a. „dat feitelijk bezit tot de sterkste bewijzen van eigendom behoort, vooral wanneer daarmede de uitoefening van eigendomsrechten gepaard gaat, en nog te meer, waar de beide bedoelde mannen hiervan getuigen waren, in de nabijheid woonden en zich er niet tegen verzet hebben. Bit toont aan, dat zij geene eigendomsrechten hebben, daar indien zij eenig recht gehad hadden, zij niet zoolang gewacht zouden hebben. Het verband der

feiten en de gewoonte toonen dus aan, tervijl het verstand mede getuigt naar hetgeen onder menschen pleegt te geschieden, dat zij er niets mede te maken hebben. Maar, dit toegegeven zijnde, toont hun zoo langdurig stilzwijgen en hun rustig laten van den gedaagde in zijne waq f rechten, dat het recht op den olijfbboom toeJcomt aan den f ' ettelijken bezitter;.....overigens zou, indien twee getuigen, op grond van hunne waarneming der onbetwiste uitoefening van eigendomsrechten, getuigden dat de man eigenaar tvas, hunne getuigenis door den rechter aangenomen moeten ivorden".

Men ziet dus dat, ai is in het Sjafi'itische recht van voorheen de quaestie der verjaring niet principieel behandeld, toch, zelfs afgezien van de aanvaarding van Hānāfitische beginselen on vorstelijke ver-
451 ordeningen, ook in die rechtsschool de gegevens dikwijls tot beslissingen in denzelfden zin aanleiding geven.

Van de latere Sjafi'itische glossatoren, die de verjaring opzettelijk vermelden, noemen wij *As-Sjarqāwi*, die in zijne in het jaar 1778 (1192 H.) geschreven glossen op den *Tahrir* (Deel II, bladz. 427 der Cairosche uitgave van 1875= 1292 H.) zich daarvoor op dezelfde fatwa van *Az-Zajjādī* beroept, welke boven in eeno aan *Al-Chaliīī* gestelde vraag *ter* sprake kwam; verder *Al-Badjēnni*, die in zijne glossen op den *Iqnd'* (Deel IV, bladz. 379) opzettelijk het recht der vorsten om hunne qadhī's aan instructies in dien zin te binden, verdedigt tegen bezwaren van anderen.

Resumeeren wij thans hetgeen ons uit eenige geschreven bronnen van het Moehammedaansche recht ten aanzien der verjaring gebleken is.

In de boeken, die gedurende de eerste periode van den Islam als wetboeken golden, d. i. den *Qoerān* en de kanonieke verzamelingen van overlevering, vonden wij hoogstens een enkel, niet geheel on-dubbelzinnig spoor van bedoelde instelling in de boven bladz.443 (338) aangehaalde traditie. Wij mogen daaruit wel afleiden, dat destijds de Moehammedaansche maatschappij nog geene bijzondere behoefte aan zulk een rechtsmiddel heeft gevoeld.

Zijdelings worden wij in deze opvatting versterkt door do om-standigheid, dat de Hāmbalitische schooi, die wij tot dusverre buiten beschouwing lieten, tot den huidigen dag niets van dien aard schijnt te kennen; haar voornaamste gebied is in de laatste eeuwen het centrum van Arabië, waar de rechtstoestanden nog bijna even primi-tief zijn als ten tijde van Moëhammad.

De oudste ondubbelzinnige uitspraken van rechtsgeleerde autori-teiten ten gunste der verjaring als middel om iets te verkrijgen, troffen wij bij de Malikieten aan, die zich daarvoor op den stichter hunner school beriepen. Malik zelf zou zijne leer op de daareven

bedoelde overlevering, dus op eene uitspraak des Profeets, gegrond
452 hebben, die zelfs het voor de verjaring vereischte tijdsverloop op
10 jaren bepaald zou hebben. Dit getal verviervoudigden de Ma-
likieten voor het geval, dat de eischer en de feitelijke bezitter bloed-
verwanten waren.

Behalve op het, gelijk wij reeds zeiden, ietwat twijfelachtige
argument der overlevering, grondden die Malikitische wetgeleerden
hunne conclusie op tweeërlei: 1° op de van de oudste tijden des
Islaras af uitdrukkelijk algemeen erkende kracht van het rechts-
vermoeden ten voordeele van den feitelijken bezitter, die tegenover
eiken niet of onvoldoende bewezen eisch zijn recht door eenen eed
kan handhaven; men acht het ongerijmd, dat de verplichting om
zulk een recht op deze wijze te staven ten eeuwigen dage zou voort-
duren, billijk daarentegen, dat de jarenlange onbetwiste uitoefening
van eigendomsrechten deze laatste eindelijk tegen eiken aanval
vrijwaart; 2° op de overweging, dat het met de menschelijke natuur
in strijd is, dat iemand, wetende zeker recht te hebben, jaren zou
laten voorbijgaan zonder eenen stap te doen om dat recht te doen
gelden, zoodat een jarenlang stilzwijgen van dien aard als wettig
bewijs kan dienen, dat het onderstelde recht niet bestaat.

Men ziet dadelijk in, dat slechts een kleine stap noodig is om
van deze tweede overweging te komen tot de erkenning der ver-
jaring als een middel om van verbintenissen bevrijd te worden.

Tot dusverre heb ik van deze toepassing van het beginsel geene
voorbeelden in Arabische werken aangetroffen, maar uit bovenstaande
uitspraak van den Hānāfitischen *Mabsoet*, blijkt ondubbelzinnig dat
de Moehammedaasche wetgeleerden er niet voor terugdeinzen. Ook
ontwaart men uit het vonnis, medegedeeld op pag. 217 van den
boven aangehaalden jaargang der „*Revue internationale de législation
et de jurisprudence musulmanes*“, dat in Toenis het verjaren van
schulden door verloop van 15 jaren als een regel van het Moehamme-
daasche recht geldt

453 In de Malikitische bronnen wordt de verjaring als middel tot
verkrijging van eigendom meestal beperkt tot onroerende goederen,
en wordt aan de conditie van ongestoord bezit dikwijls die van
feitelijke beschikking (*ṭasarroef*) over het betwiste goed verbonden,
waarbij afbreking, herstellingen enz. van gebouwen, bijplanting of
rooijing in aanplantingen als voorbeelden dienst doen.

Verder maken de Malikieten de verjaring afhankelijk van de
voorwaarde, dat de eischer gedurende het vastgestelde tijdsverloop
niet door omstandigheden buiten zijnen wil verhinderd geweest zij,
zijne zaak aanhangig te maken.

Of de Ḥanafitische school zelfstandig tot soortgelijke beschouwingen als de Malikitische is geraakt, dan wel die van de laatstgenoemde, min of meer gewijzigd, heeft overgenomen, moeten wij vooralsnog in het midden laten. Alles wijst er echter op, dat de instelling bij de Ḥanafieten eerst onder de heerschappij der Osmanen tot grooter ontwikkeling is gekomen.

De Ḥanafitische uitspraken hebben eene wijdere strekking dan de ons bekende Malikitische. Den eisch, dat over het bezeten goed ook feitelijk beschikt zij als over eigendom, laten zij vallen. Dat waqfstichtingen niet aan verjaring onderhevig zouden zijn, zoodat men de door iemand uitgeoefende eigendomsrechten ten allen tijde zou kunnen betwisten met de bewering, dat het door hem bezeten goed waqf was, wordt althans door vele Ḥanafieten geloofchend. Bijzonderen nadruk leggen zij op het *argumentum e silentio*: iemand, die over een beweerd recht jaren lang zweeg, bewijst daardoor, naar de wet gesproken, dat hij geen recht heeft.

Voor de bepaling der tijdsruimte, die verjaring medebrengt, be-
roepen de Ḥanafieten zich niet op de traditie, die Malik daarvoor
aangevoerd zou hebben; zij beschouwen die als aan het inzicht der
wetgeleerde autoriteiten overgelaten. Sommigen willen, dat de
rechter voor elk geval den termijn vaststelle; anderen zijn geneigd,
ongeveer den duur eener generatie (30, 33 of 36 jaren) als algemeen
454 geldenden termijn aan te nemen. Allen achten evenwel deze quaestie
beslist, zoodra de overheid goedgevonden heeft, in de instructie der
rechters eene bepaling dienaangaande op te nemen. Daar nu althans
in de laatste drie eeuwen de soeltans van Turkije de bevoegdheid
hunner qadhī's beperkten tot berechting van geschillen, waarbij de
eischer binnen de 15 jaren zijn recht deed gelden, werd de discussie
over dit onderwerp gestaakt. Ook buiten eigenlijk Turkije vond,
gelijk ons reeds bleek, de termijn van 15 jaren ingang.

Uit de fatwa-verzamelingen mag men opmaken, dat in de practijk
de toepassing der verjaring als middel tot bevestiging in feitelijk
uitgeoefende eigendomsrechten veel frequenter is dan die der prae-
scriptio, waardoor men van verbintenissen bevrijd wordt. Trouwens,
Moehammedaansche crediteuren verzuimen zelden vijftien jaren of
langer, hunne schuldenaars aan hunne verplichting te herinneren.

In Sjafi'itische rechtsbronnen komt het onderwerp later dan in die
der beide andere scholen ter sprake. Dat werken als de Minhādī erover
zwijgen, bewijst natuurlijk niets, want, gelijk ik meermalen herinnerde,
dat zijn excerpten om door studenten van buiten geleerd te worden;
vele belangrijke rechtsvragen, die zich ook in den tijd van het ont-
staan dier boeken telkens voordeden, blijven daar buiten bespreking.

Men vergete hierbij niet, dat de Moehammedanen slechts met weerzin en bij wijze van concessie aan de menscheijike zwakheid, tot *beschrijving* van hun recht zijn overgegaan, zoodat men, vooral wat den ouderen tijd betreft, niet moet denken aan boeken, waarin de wet in haren geheelen omvang behandeld zoude zijn.

Tot het redigeeren van den Qoerān, waardoor deze eerst een boek werd, ging do oudste gemeente slechts door den nood gedrongen over. Het neerschrijven van gewijde overleveringen gold aanvankelijk als heiligschennis, en ook nadat men dit bezwaar had ter zijde gesteld, berustte toch de geloofwaardigheid eener traditie alleen op de onafgebroken keten van betrouwbare personen, die ze
455 van mond tot mond hadden overgeleverd. Toen een later geslacht de wet in meer systematischen vorm ging behandelen, bleef men de mondelinge overlevering dezer wetenschap als het ééne noodige beschouwen en het schrift als een gebrekkig, dikwijls gevaarlijk hulpmiddel om bij dien arbeid de zwakheid van het menschelijk geheugen te schragen.

Gelijk in de wet aan het schriftelijk bewijs slechts door sommige rechtsscholen bij wijze van uitzondering eenige kracht wordt toegekend, zoo geldt in de geheele Moehammedaansche wetenschap het hooren van goed gewaarborgde mededeelingen, voor alles, en zelfonderricht uit boeken voor eene ongerijmdheid. „Wie geen leeraar heeft, dien is Satan tot leeraar" zou de Profeet gezegd hebben.

In onzen tijd hebben ook in de Moehammedaansche wereld schrift en druk meer en meer beteekenis voor het leven verkregen, en zelfs de wetgeleerdheid heeft zich aan dien invloed niet kunnen onttrekken. Toch zal tot den huidigen dag geen Moehammedaansch geleerde iemand het recht toekennen, bijv. de Toehfah te verklaren, omdat hij die met behulp van eigen scherpzinnigheid en eene gansche bibliotheek van standaardwerken heeft bestudeerd¹⁾; dat recht kan alleen de vrucht zijn eener volledige studie van dien tekst onder leiding van een kundig wetgeleerde, die weder op dezelfde wijze zijne kennis opdeed, en zoo voorts tot den auteur van dien beroemden Sjafi'itischen commentaar toe. Inderdaad, als men ziet, hoe een Europeesch geleerde, met alle hulpmiddelen uitgerust, teksten als de Minhadj of de Fath al-Qarib in het Fransch reproduceert, zou men geneigd worden, dien Moehammedaanschen eerbied voor orale traditie tot op zekere hoogte te deelen.

1) De Mekkaansche studenten en professoren drukken dit o. a. in den vorm van een spreekwoord uit: *man qara'a 'l-hawdsji ma hawa sji*, „wie slechts glossen heeft gelezen, heeft geene kennis opgedaan" zeggen zij.

Eigenlijk drukt derhalve de formule *beschreven recht* geen streng Moehammedaansch begrip uit; men zou van *mondeling overgeleverd* 456 *en door den consensus erkend recht* kunnen spreken, dat met den loop der tijden allengs meer neiging tot en minder bezwaar tegen het schrift als een hulpmiddel tot zijne bewaring vertoont, en hetwelk men dus nooit, maar vooral niet voor vroegere tijden, uit en door boeken volledig kan leeren kennen.

Daar echter ook de commentaren, die men onder het genoemde voorbehoud als de wetboeken der Sjafi'ieten sedert de 16^{de} eeuw n. C. kan beschouwen, de Toehfah en de Nihājah, de verjaring niet behandelen, is de waarschijnlijkheid groot, dat deze instelling in den geheelen bloeitijd der Sjafi'itische school binnen hare muren niet ontwikkeld werd. Polemieken *tegen* de Malikieten en Hanafieten, die de verjaring leerden, treft men evenmin bij de Sjafi'ieten aan, en daar de beginselen, waarop die scholen de leer der verjaring grondde, door de voornaamste Sjafi'itische autoriteiten van oudsher zijn erkend, is het zeer waarschijnlijk, dat ook vroeger Sjafi'itische rechters in hunne vonnissen wel diezelfde toepassing ervan gemaakt hebben.

De beschikbare gegevens leiden tot de onderstelling, dat buiten het gebied der Malikitische school vóór den tijd der Osmanendynastie weinig behoefte aan de toepassing van het beginsel der verjaring gevoeld werd; ware dit anders geweest, dan zouden de latere Sjafi'ieten zich allicht hetzij vóór of tegen die instelling beroepen op oude getuigenissen uit hunne school, die gedurende eenige eeuwen vóór de Turkenheerschappij eene domineerende plaats innam.

De Hanafitische school, die haar uit dien eerezetel verdrong, schijnt eerder dan zij de verjaring uit de gemeenschappelijk erkende beginselen afgeleid te hebben, en de Sjafi'itische heeft wel dat voorbeeld gevolgd, maar toch ietwat schoorvoetend, zoodat men zich thans ten gunste van toepassing der verjaring wel op zeer notabele Sjafi'itische autoriteiten kan beroepen, maar toch door de instelling niet te aanvaarden geenszins buiten de Sjafi'itische school komt te staan.

- 457 In de boven meermalen aangehalde *Revue* van Cairo (bladz. 86) wordt van de verjaring, gelijk wij die thans leerden kennen, terecht gezegd, dat „*en droit musulman la prescription n'est pas autre chose qytune sorte de paralysation de l'action qui la rend irrecevable et saris force, par cela seul qu'elle n'a pas été exercée pendant un certain délai*”. Zij moet dan ook ambtshalve door den rechter (wiens eigen wetenschap tot de bewijsmiddelen van het Moehammedaansche recht behoort) toegepast worden, indien zij hem bekend is, ook al heeft zich de gedaagde niet op haar beroepen.

XIX

RECHTSTOESTAND VAN KINDEREN, BUITEN
HUWELIJK GEBOREN UIT INLANDSCHE
VROUWEN, DIE DEN MOHAMMEDAANSCHEN
GODSDIENST BELIJDEN

MET TWEE TOELUCHTINGEN

1897—1898

Verschenen in Het Recht in Nederlandsch-Indië, Deel L X I X (Batavia, 1897), blz. 133—136.

Eerste Toelichting ib., blz. 285—290.

Tweede Toelichting, Deel L X X (Batavia, 1898), blz. 87—92.

Volgens de godsdienstige wetten der Mohammedaansche Inlanders van Nederlandsen-Indië is de rechtsbetrekking, die tusschen de moeder en hare buiten wettige vereeniging geboren of door haren echtgenoot of meester wettiglijk verworpen kinderen bestaat, geheel dezelfde als die tusschen haar en hare wettige kinderen. Deze betrekking ontstaat in haar vollen omvang door het fysieke feit der geboorte; daarentegen stelt de godsdienstige wet voor hem, die zulke kinderen verwekte, geenen weg van erkenning of adoptie open, waardoor hij hun vader zou kunnen worden.

De moeder en hare onechte kinderen erven dus van elkander, zijn in bepaalde gevallen elkander verstrekking van levensonderhoud schuldig, mogen niet met elkander trouwen.

Wat het erfrecht betreft, vloeit die verhouding reeds van zelf voort uit de omstandigheid, dat de wetboeken bloedverwantschap (*qarabah*) als eene der voornaamste oorzaken van erfrecht aangeven, en daarentegen onder de oorzaken, die dat recht verhinderen, wel *doodslag* (van den overledene door hem, die anders recht op een deel der nalatenschap hebben zou), *slavernij* en *verschil van godsdienst*, maar niet de onwettigheid der geboorte noemen. Hetzelfde geldt ongeveer ten aanzien van de wederzijdsche verplichting tot voorziening in het levensonderhoud. Ten overvloede plegen echter de wetgeleerden de quaestie uitdrukkelijk te bespreken in het hoofdstuk, waarin de personen worden genoemd, die geen wettig huwelijk met elkander kunnen sluiten.

- 134(2) Het zij voldoende, hier aan te halen, wat de algemeen als hoogst gezaghebbend erkende Toehfah van Ibn Hādjar¹⁾ ervan zegt: „Den man is het huwelijk met de uit zijn ontuchtig zaad geborene vrouw geoorloofd, daar zij met hem in geene betrekking van erfrecht staat noch eene der andere bepalingen betreffende de bloedverwantschap op haar van toepassing is ; even wei is het voor hem afkeurenswaardig, haar te trouwen, dewijl er verschil van opinie²⁾).

1) Deel VI, bladz. 361 der uitgave met de glossen van Abdal-Ĥamid as-Sjarwāni.

2) Volgens de Ĥanafitische school is namelijk het bedoelde huwelijk den man verboden.

over de zaak bestaat. Voor de vrouw en al hare mahram's¹⁾ is het daarentegen volgens den consensus verboden, te huwen met haren in ontucht verwekten zoon, omdat deze een deel van haar is en hij als gevormd mensch van haar werd losgemaakt, hetgeen niet van het sperma des mans gezegd kan worden. Daarom bestaat dan ook consensus over het erfrecht van haar kind."

In den Fath al-Wahhāb heet het met eenigszins andere woorden, nadat hot huwelijk des mans met do door hem in ontucht verwekte vrouw geoorloofd verklaard is: „niet aldus de zoon eener vrouw, die in ontucht werd verwekt; het huwelijk met dezen is haar verboden, daar tusschen hen beiden bloedverwantschap en erfrecht bestaan".

In de Inlandsche maatschappij zelve komen onechte geboorten zelden voor; men grijpt alle volgens de Mohammedaansche wet geoorloofde en zelfs enkele ongeoorloofde middelen aan om te verhinderen, dat een kind als *haramdjadah* ter wereld zou komen. Volgens de Mohammedaansche wet wordt elk kind, dat minstens zes maanden na de voltrekking van het huwelijk der moeder geboren is, als kind van haren echtgenoot beschouwd: tenzij deze het
135 (3) vaderschap bij plechtigen eed afwijst. Is nu eene ongetrouwde Inlandsche vrouw zwanger, dan bezorgt men haar zoo spoedig mogelijk eenen echtgenoot, die, hoeveel of hoe weinig hij ook verder van de lasten of lusten des huwelijks dragen en genieten moge, aan het kind eene normale plaats in de Inlandsche maatschappij verzekert.

Men ergert zich er niet aan, wanneer zeer waarschijnlijk de als vader fungeerende echtgenoot een ander is dan hij, die de geboorte veroorzaakt heeft, en in dit geval vervolgt men hem ook later niet met de verplichtingen, die het vaderschap medebrengt. Wel beschouwt men geheel als vader dengene, die als vrijer der moeder bekend was, en toen de gevolgen van te ver gedreven vrijage zich openbaarden, gedwongen werd met haar te trouwen. Deze opvatting is in tweeërlei opzicht strijdig met de Mohammedaansche wet, die volkomen vrijwilligheid der contractanten als voorwaarde voor de geldigheid van een huwelijkscontract stelt, en die zich tegen de wettiging oener vóór den echt veroorzaakte geboorte verzet. De adat stapt niet alleen over deze beide bezwaren heen, maar houdt zich zelfs niet aan het minimum van zes maanden; het huwelijk der moeder, ook al wordt dit slechts enkele dagen vóór de bevalling gesloten,

1) Mahram's zijn bloedverwanten, die elkander in zulk eenen graad bestaan, dat zij, wanneer zij van verschillend geslacht waren, niet met elkander zouden mogen huwen.

bewaart het kind voor de gevreesde smet, behalve in die kleine kringen, waar men het streng neemt met de letter der godsdienstige wet.

Deze adat is echter niet sterk genoeg om tusschen den fictieven vader en het kind erfrecht te scheppen. Waar eene vrouw van de mindere klasse, buitenecht zwanger geworden, hare schande bedekt door een huwelijk vóór hare bevalling, hetwelk vaak niet zonder geldelijke offers van hare zijde tot stand komt, („zij koopt zich eenen man" volgens het vulgaire spraakgebruik), daar valt gewoonlijk niet veel te erven en blijft de quaestie dus in het midden. Waar in meer bemiddelde klassen eene vrijage te ver gegaan is en de verschijning van het eerste pand der min slechts enkele maanden na de huwelijksvoltrekking plaats vindt, daar wordt het kind door de ouders en andere bloedverwanten met de later geborenen gelijk
136 (4) geacht, en bij verdeling eener nalatenschap met onderling goedvinden zal de vroeg geborene bij de andere niet achtergesteld worden, ja het kan zelfs voorkomen, dat een priesteraad hem een kindsdeel ook van de nalatenschap zijns vaders toekent, wanneer de geschiedenis zijner geboorte in het vergeetboek geraakt is en niemand haar oprakelt. Maar is de priesteraad met die geschiedenis bekend, of komt een belanghebbende haar met bewijzen in herinnering brengen, dan wordt de telg, dien eene welwillende adat als oudste kind zijns vaders liet gelden, met ledige handen naar huis gezonden als staande met dien vader in geenerlei betrekking.

Daarentegen zijn de godsdienstige wet en de adat volkomen eenstemmig in de ontkenning van elk verschil in rechtsbetrekking tusschen de moeder en hare echte of hare onechte kinderen.

TOELICHTING

- 125 (1) Gaarne voldoe ik voor ditmaal aan de uitnoodiging van Mr. Cohen Stuart (blz. 223 van dit tijdschrift) tot nadere toelichting van de vroeger door mij besproken quaestie der erkenning van buiteu wettige vereeniging verwekte kinderen naar het hier te lande geldende Mohammedaanscho recht¹⁾. Echter zonder mij voor de toekomst te verbinden tot dergelijke uitweidingen, want, gelijk men zien zal, had nauwkeuriger lezing van het door mij geschrevene Mr. Cohen Stuart zelf kunnen brengen tot gedeeltelijke beantwoording der door hem gestelde vraag, en verder heb ik reeds tal van malen erop gewezen, dat de Minhādġ, waarop Mr. Cohen Stuart zich

1) Cf. pag. 133 e. v. van dit Tijdschrift.

beroept, niets anders is dan een in lapidaarstijl vervat tekstboekje, bestemd om door studenten van buiten geleerd te worden, opdat zij zich daarbij den inhoud van de hun mondeling of schriftelijk voorgedragen verklaring der heilige wet gemakkelijk zouden herinneren. Wie zonder bekendheid met de onmisbare commentaren zulk een handboekje raadpleegt, zal in 9 van 10 gevallen òf vergeefs zoeken òf den auteur van het tekstboekje misverstaan, gelijk in casu Mr. Cohen Stuart hem misverstond.

Of de „erkenning van een kind een in de natuur zelve geworteld recht" is, en of zonder eenigen twijfel „de verklaring van een man of vrouw, dat hij of zij zeker kind als het zijne of hare erkent, /// *beginsel* naar elk rechtsstelsel ontvankelijk is" (aldus Mr. Cohen Stuart), is door mij in geen en de die besproken; van aprioristische bespiegelingen van dezen aard houden mijne studiën mij verre verwijderd. Zelfs heb ik niet beweerd, dat in het Mohammedaansche
286 (2) recht „de gelegenheid zoude zijn afgesneden om door eene erkenning eene onzekere afstamming tot klaarheid te brengen" (Mr. Cohen Stuart, bladz. 223), en na gezette herlezing mijner kleine „verhandeling" kan ik met den besten wil niet zien, hoe een lezer zoo iets uit mijne woorden zou weten af te leiden. Alleen zeide ik, dat de godsdienstige wet der Mohammedanen geen en weg van *ir-Leuning van buiten wettige vereeniging geboren kinderen* door hem, die ze verwekt heeft, toelaat.

Dit feit verliest door bespiegelingen over natuurrecht niets van zijne kracht en het wordt door de uitspraken van den Minhftjd over de erkenning niet aangetast; er bestaat te dien aanzien onder de Mohammedanen noch meeningsverschil noch twijfel. In mijne „verhandeling" vertaalde ik eene passage uit de Toehfah, waarin met den meesten nadruk elke betrekking van bloedverwantschap tusschen een en man en het door hem in ontucht verwekte kind geloofend wordt. Volgens de Mohammedaansche opvatting *is hij niet de vader* van dat kind en hij wordt dan ook in zijne betrekking tot dit laatste slechts met uitdrukkingen als „de man, van wien het sperma uitging" aangeduid.

Verschillende beweegredenen hebben de auteurs der Mohammedaansche wetgeving tot die beschouwing geleid. Volgens hen is het geval denkbaar, dat meer dan één man deel heeft aan de verwekking van één en hetzelfde kind. Verder geldt het min of meer als straf voor den ontuchtige, dat hij het uit zijn onwettigen omgang geboren kind niet het zijne mag noemen. Maar, hoe dit alles ook zij, vast staat het, dat een kind, geboren uit eene moeder, die op het oogenblik der bevalling niet gedurende minstens 6 maanden

gehuwd noch de in wettig eigendom bezeten slavin-concubine van oenen man was, volgens de Moharamedaansche wet op geenerlei wijze eenen vader verkrijgen kan¹⁾.

287(3) De woorden van den Minhadj in het hoofdstuk „*Erkenntenis*” nu bevatten niets, dat in verband met het zoeven herhaalde bevreemding of twijfel wekt. In dat hoofdstuk worden de onderwerpen aangeduid, ten aanzien van welke iemands erkenenis kracht van bewijs hebben kan. De paragraaf, die Mr. Cohen Stuart's aandacht trok, behandelt in het bijzonder de gevallen waarin de erkenenis bewijskracht heeft in zake bloedverwantschap.

Oppervlakkige lezing, vooral van de Fransche vertaling alleen, zou kunnen doen meenen, dat hier in *dan* aanhef speciaal van de erkenning van kinderen sprake was; inderdaad is dit niet het geval. Kr wordt geleerd, dat bloedverwantschap in *den* eersten graad tusschen twee personen door de erkenenis van een van beiden bewezen geacht wordt, mits noch de feiten noch He heilige wet die erkenenis logenstraffen en mits de andere partij (het voorwerp der erkenenis) de erkenenis bevestige, althans wanneer zij door leeftijd on geestestoestand geschikt is tot liet afleggen eener geldige verklaring.

Wij zullen ter toelichting nog een en ander ontleenen aan de beide gezaghebbende commentaren op den Minhadj, de *Toehfah* en de *Kihajah*¹⁾. Daarbij zij herinnerd, dat die commentaren eenvoudig den inhoud der wet mededeelen, zooals die in den tijd van den auteur van den Minhadj reeds vaststond, meestal met de woorden, die
288 (4) of deze auteur zelf of met hem gelijk geachte autoriteiten gebezigd hebben. Van daar dikwijls woordelijke overeenstemming tusschen die beide tot wetboeken geworden commentaren, en altijd overeenstemming in de zaken, behalve daar, waar de een of de ander van hen uitdrukkelijk zegt, de voorkeur te schenken aan de opinie eener andere autoriteit.

1) Kene uitzondering vormen alleen de gevallen van rechtsdwaling (*sjoebbah*); vanneer de man toen hij het kind verwekte te goeder trouw meende dat de vrouw, met wie hij den coïtus uitoefende, zijne echtgenoot of zijne slavin-concubine was, dan geldt het kind als het zijne, ook al blijkt later, dat zijn huwelijkscontract ongeldig, zijne rechten op de slavin nietig waren of dat hij zich op andere wijze heeft bedrogen. Zijn vaderschap kau dan, gelijk in andere gevallen, door erkenenis of getuigenbewijs vastgesteld worden.

2) Over de waarde en de beteekenis dezer commentaren sprak ik o. a. in mijne verhandeling over de „Verjaring”, in het „Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde”, Deel XXXIX (Batavia, 1897), bladz. 434. (Men zie ook pag. 146 van *Jlet Recht in N. I.*) [Boven, blz. 331 vg.]. Het hier besprokene vindt men in de *Toehfah* (uitgave met de glossen van as-Sjarwaui) Deel V, pag. 122—124, en in de *Nihajah*, Deel IV, pag. 79 en vv. der in 1304 der Hildjrah te Cairo verschenen uitgave.

Vooreerst dan zeggen beide commentaren uitdrukkelijk dat „dogeen, die eene erkenenis betreffende bloedverwantschap aflegt" een *man* moet zijn, zoodat dus nooit sprake kan wezen van erkenning van een kind door de moeder¹⁾. Verder leert de Toehfah, dat de bewijskracht der erkenenis van bloedverwantschap in den eersten graad niet geldt voor den zoon ten opzichte zijner moeder „dewijl het getuigenbewijs hier gemakkelijk te leveren is"; de Nihājah citeert «veneens deze leer als gezaghebbend, maar geeft de voorkeur aan de andere, volgens welke de betrekking der moeder tot haren zoon bij gebreke van ander bewijs door de erkenenis van dezen laatste vaststaat.

Van de erkenenis van bloedverwantschap in den eersten graad maakt dus die ten aanzien van kinderen, door hunnen vader uitgesproken, een bijzonder geval uit. Wil men zoodanige erkenenis met den naam van erkenning van kinderen bestempelen, ik heb er niet tegen, hoewel het voorbeeld van Mr. Cohen Stuart bewijst, hoe licht men daardoor op een dwaalspoor geraakt. In dat geval kan men dus den stand der zaak volgens het Mohammedaansche recht aldus poneeren: de vader, die of in een wettig huwelijk of door geslachtsgemeenschap, die hij te goeder trouw bij rechtsdwalig
289 (ö) uitoefende, kinderen heeft verwekt, kan, waar andere bewijzen ontbreken en door toevallige omstandigheden de afstamming dier kinderen onbekend is geraakt, door zijne erkenning deze onzekerheid wegnemen, onder zekere voorwaarden, die wij als hier minder ter zake afdoeende laten rusten.

Ten overvloede voegen de zooveen genoemde commentaren op «de aangehaalde plaatsen nog hieraan toe, dat „erkenning van in ontucht (d. i. op andere dan de boven genoemde drie wijzen) verwekte kinderen volstrekt verboden is." Zulke kinderen zouden derhalve alleen door eene *valsche* erkenenis eenen vader kunnen erlangen, on dan nog slechts wanneer die leugen niet scheen te strijden met do bekende feiten en met de heilige wet, in. a. w. alleen dan, wanneer in de omgeving, waar de erkenenis werd uitgesproken, de omstandigheden, waarin het kind geboren was, ten eenen male onbekend waren. Zelfs wanneer aldus door eene leugen en een toevalligen

1) Daar de genealogie naar Mohaminedaansch recht uitsluitend met de mannelijke linie rekening houdt, heeft de erkenenis eener moeder *ten* aanzien van haren zoon of eener dochter ten aanzien van haren vader geene waarde. Dat over de waarde der erkenenis van den zoon ten aanzien zijner moeder meeningaverschil bestaat en de meerderheid djo waarde erkent, dit vindt zijne oorzaak in de omstandigheid, dat men om iemand volledig genealogisch te kenschetsen, ook de opgaande mannelijke linie der moeder vermeldt.

samenloop van omstandigheden de volgens Mr. Cohen Staart „in beginsel naar elk rechtssysteem ontvankelijke" erkenning ook in het Mohammedaansche recht mogelijk was geworden, zou die erkenning steeds gevaar blijven loopen van ontdekking harer onwaarheid; zoodra een getuigenbewijs deze onwaarheid aan het licht bracht, zou de erkenning (als men ze zoo noemen wil) nietig worden.

De „gelegenheid om door eene erkenning (of liever: bij gebrek aan getuigenbewijs door erkentenis) eene onzekere afstamming tot klaarheid te brengen" bestaat dus inderdaad in het Mohammedaansche recht; waar andere bewijsmiddelen ontbreken, geldt onder zekere voorwaarden de erkenning van het kind door den vader, van den vader en volgens de meesten ook van de moeder door den zoon als bewijs van het genealogisch verband. Die erkenning van kinderen kan echter alleen dienen om een bestaand wettig verband bekend te maken, nooit om een louter fysieken band tot een wettigen te verheffen; zij kan dus alleen in wettige vereeniging (of bij rechtsdwaling) verwekte kinderen tot object hebben, en subject 290(6) kan alleen de vader zijn, terwijl de moeder, wier natuurlijke band met hare kinderen voor het Mohammedaansche recht altijd een volkomen wettige is met al de gevolgen van dien, en van wie men aanneemt dat haar moederschap wel altijd te bewijzen zal zijn, tot geene erkentenis dienaangaande wordt toegelaten.

Mocht dit alles — wat ik niet weet — tegen in *de natuur xelve* gegronde rechten indruischen en beginselen schenden, die in *elk rechtssstelsel* heersenen, dan is het Mohammedaansche recht onnatuurlijk en moet daaraan eene plaats buiten de rechtssstelsels aangewezen worden.

Om duidelijk te doen uitkomen, dat volgens Mohammedaansch recht degene, die buiten wettige vereeniging een kind verwekt heeft, nooit als deszelfs vader kan gelden, zeide ik in mijne verhandeling, dat „de godsdienstige wet voor hem, die zulke kinderen verwekte, geen weg van *erkenning of adoptie* openstelt, waardoor hij hun vader zou kunnen worden." Ik mag hopen, dat geen lezer hieruit met Mr. Cohen Stuart zal hebben opgemaakt, dat ik *erkenning* en *adoptie* niet als verschillende zaken zou hebben beschouwd. Als iemand zegt, dat iets voor „geld of goede woorden" te verkrijgen is, toont hij dan onder *geld* hetzelfde te verstaan als onder *goede woorden*? Ik zou tekort schieten in eerbied voor de taalkennis mijner lezers door hierbij langer stil te staan.

TWEEDE TOELICHTING

87j(1) Hetgeen Mr. Cohen Stuart naar aanleiding mijner „Toelichting” betreffende erkenning van natuurlijke kinderen volgens den Islam heeft opgemerkt (deel 70, pag. 45 van dit Tijdschrift) noopt mij tot mijn leedwezen nogmaals, maar nu ook voor het laatst, op de zaak terug te komen. Terecht toch zegt Mr. C. S., dat ons dispuut neerkomt op misverstand (pag. 48) maar dit misverstand wordt door zijn nieuw artikeltje niet onbelaugrijk vermeerderd, en mij worden ook nu weder zaken in den mond gelegd, die ik nergens heb gezegd, sommige zelfs, die, als ik ze gezegd had, zouden doen twijfelen aan mijne toerekenbaarheid.

Mr. C. S. citeert (pag. 46) en aanvaardt mijne „verzekering, dat de *Minhadj als handboek voor het Mohamm. recht geen gezag heeft*”. Ieder, die mijne „Toelichting”^v nog eens inziет, kan zich verzekeren, dat zulk eene ketterij niet aan mijne pen ontsnapt is, maar dat ik dit algemeen als gezaghebbend erkende tokstboekje beschreef als een ineengedrongen excerpt, bestemd om van buiten geleerd te worden door studeerenden, die zich dan later den inhoud van den daarbij voorgedragen commentaar gemakkelijk herinneren. Het voile licht wordt dus natuurlijk eerst in den commentaar ontstoken, en wie zonder dezen den tekst, nog wel in vertaling, raadpleegt, loopt gevaar vaak vergeefs te zoeken en zich te vergissen. Dat het karakter van zoodanig leerboekje niet aan den Minhādī eigen „*zoude zijn*”, maar zeer stellig is, kon Mr. C. S. in de Inleiding van den auteur zelf (deel I, bladz. 2—3 van Van den Berg's uitgave) ge-

88 (2) lezen hebben¹). Had Mr. C. S. kunnen doen, wat ieder beoefenaar van het Mohammed, recht doet om zich van de bepalingen van dat recht te vergewissen, namelijk een commentaar raadplegen, dan zou hij niet aprioristisch bijv. beweerd hebben, dat in elk rechtsstelsel de erkenning van kinderen door hunne ouders ontvankelijk is.

Nu vergelijkt Mr. C. S. zulke aprioristisch o bespiegelingen over „natuurrecht” en over hetgeen „in alle rechtstelsels ontvankelijk is” en het trekken van conclusies daaruit ten aanzien van het recht van den Islam, met de hypothesen, waaraan alle, zelfs de exacte

1) Vergelijk ook mijne besproking in „Do Indische Gids”, April 1883, waar ik den Minhādī noemde: „voor vele Sjafi'ieten . . . een opperste rechter, van wiens uitspraken een hooger beroep nauwelijks mogelijk, zeker onnoodig is”. liet vele, dat niet in dit handboekje staat, kan men er echter niet uit halen, en de gedrongen zinnen hebben verklaring volstrekt noodig. De omstandigheid, dat ik al mijne citaten in de hier behandelde quaestie aan commentaren op den Minhādī ontleende, bewijze ten overvloede, dat ontkenning van zijn gezag niet bij mij is opgekomen.

wetenschappen behoefte hebben, ja waaraan zij soms de gewichtigste ontdekkingen verschuldigd zijn. Waarlijk, dit gaat niet aan. Hypothesen dienen om feiten te verklaren en soms ook om met groote waarschijnlijkheid naar onbekende feiten te gissen; maar de inhoud van een recht, dat in tal van lijvige boeken zeer gedetailleerd beschreven is, kan moeielijk als voorwerp van hypothese gelden. Die is veeleer een feit, met hetwelk ieder zich bekend kan maken, maar waarnaar men in ernst geene gissingen maakt. Eene onjuiste meening, die uit onbekendheid met de bronnen en aprioristische redeneering ontstond, is alles behalve eene wetenschappelijke hypothese.

Intusschen, hypothese of dwaling, de stelling dat de erkenning van kinderen door hunne moeder in het Mohammed, recht ontvanke-
lijk zou zijn, heeft Mr. C. S. nu opgegeven, zich beperkende tot de
bewering, dat de Mohamm. rechtsleer ten deze „met het gezond
verstand en *de ervaring van alle tijden* 'm strijd is¹). Hierin duri
89(3; ik niet mede spreken, daar ik de ervaring van alle tijden niet ken
en het gezond verstand alleen als een zeer relatief begrip, welks
inhoud afhankelijk is van de omgevinir en de vooroordeelen, waarin
men werd opgevoed.

Men belangrijk misverstand, dat in weerwil van mijne toelichting
blref voortbestaan, vond uitdrukking in de volgende woorden vai
Mr. C. 8. (pag. 49): „*dat (in het Mohammedaansche recht) met nann
ooi: de erkenning van natuurlijke hinderen geenszins is uitgesloten*”

Over het woord *erkenning* wil ik niet twisten. Wanneer mei
maar goed weet, dat de erkentenis ten aanzien van bloedverwant-
schap naar het Mohammedaansche recht in wezen en doel iets an-
ders is dan de erkenning van kinderen naar het onze, dan is ei
geen bezwaar tegen om eene bijzondere soort van die erkentenis
wegens enkele trekken van overeenkomst, met den naam „erkenning”¹
te bestempelen.

Maar Mr. C. S. verklaart nu uitdrukkelijk, dat hij, om vast te
stellen wie volgens Mohammedaansch recht „natuurlijke kinderen”
zouden mogen heeten, geene rekening wenscht te houden met de

1) Mohammedaansche juristen achten op hunne beurt het stellen van erkenning
door de moeder als voorwaarde voor het ontstaan van burgerlijke betrekkingei
tusschen deze en hare natuurlijke kinderen in strijd met het gezond verstand, ei
daar hun recht zulke kinderen ten opzichte hunner moeder in rechten en ver-
plichtingen geheel met wettige gelijkstelt, is er toch wellicht ook voor *ons* gezond
verstand wel een middel om de ratio van het ontbreken der erkenning door d<
moeder in dat recht te begrijpen. Wie een enkel feit, buiten zijnen samenhang
op zich zelf beschouwt, beoordeelt het licht verkeerd.

bepalingen van dat recht omtrent de wettigheid van sommige vormen van sexueele vereeniging, maar alleen met „om spraakgebruik", met de vraag wat „in onze taal¹⁾ wettig" is. In plaats van *spraakgebruik* en *taal* zal men hier wel *recht* moeten lezen, want in onze taal wordt omtrent de wettigheid eener rechtsinstelling niets beslist; zij neemt de verschillende wetten, waarnaar de menschen leven, 90(4) zooals zij zijn, en zij bezit de middelen om die uiteenloopende instituten in woorden te beschrijven.

Waar onze taal *ons* recht beschrijft, zal zij dus volkomen vrede hebben met Mr. C. S.'s woorden, dat het concubinaat in geeneu vorm *wettig* is, al is het ook door de wet niet verboden en strafbaar gesteld, en de kinderen, uit zulke onwettige vereeniging geboren, zal zij, overeenkomstig onze wet, ter onderscheiding van wettige, *natuurlijke* noemen, die slechts in bepaalde gevallen door erkenning van de ouders met deze laatsten in burgerlijke betrekking komen te staan.

Maar wanneer onze taal weet, dat in eene andere wet, in casu bijv. de Mohammedaansche, zekere vormen van concubinaat niet slechts getolereerd en ongestraft gelaten, maar nauwkeurig met al hunne gevolgen, met al de rechten en verplichtingen, die daaruit ontstaan, geregeld zijn; geregeld zóó, dat uit zulk concubinaat geboren kinderen zonder eenige erkenning tot hunne ouders in volkomen dezelfde burgerlijke betrekking staan als in huwelijk geborenen, dan zal zij zulk eene vereeniging van man en vrouw naar het Mohammedaansche recht stellig eene *wettige* noemen, en de daaruit geboren kinderen, *wettige* kinderen. En waar in ons recht *natuurlijke* kinderen tegenover *wettige* worden gesteld en de eersten in onderscheiding van de laatsten eerst door erkenning rechten en verplichtingen jegens hunne ouders erlangen, zal onze taal geen enkel motief vinden om kinderen, door eenen Mohammedaan in wettig concubinaat bij zijne ongehuwde slavin verwekt, *natuurlijke* te noemen, daar hun rechtstoestand in geen enkel opzicht van dien der uit een huwelijk geboren kinderen verschilt en niets met dien der natuurlijke kinderen van ons recht gemeen heeft.

Dat de Islam naast dat concubinaat „nog een huwelijk in optima forma kent" doet hier niets ter zake. De Islam toch leidt het recht tot het verwekken van wettige kinderen, in plaats van zooals

1) Zonder naar aanleiding van Mr. C. S.'s beschouwingen (pag. 46) over de nevenstellende en tegenstellende beteekenis van of meer van het geduld onze lezers te vergen, wil ik toch de aandacht erop vestigen, dat geene van die beide beteekenissen van bedoeld voegwoord aanleiding kon geven, in mijn „erkenning of adoptie" eene gelijkstelling van die twee te zien.

onze wet uit eene, uit twee rechtsinstellingen af: huwelijk en eigendom. Van daar, dat de Mohammedaan met zijne eigene slavin niet 91 (5) huwen *kan*, omdat zulk een huwelijkscontract zou dienen tot het verkrijgen van rechten, die hij als eigenaar reeds ten volle bezit; wel daarentegen met de slavin van een ander, mits deze eigenaar daarin toestemt en dus *zijne* rechten overdraagt. Er is derhalve geen sprake van „eigenlijk gezegd huwelijk“, „huwelijk in optima forma“ of een informeel huwelijk, waaraan iets hapert, maar wel van twee even wettige, even nauwkeurig geregelde vereenigingen, die beide voor de uit haar geboren kinderen volkomen gelijke gevolgen opleveren.

Onze wet kent geen huwelijk van eenen man met vier vrouwen tegelijk; onze *taal*, waar zij Mohammedaansche rechtsinstellingen beschrijft, wel. Evenmin als wij nu de kinderen van eenen Mohammedaan, uit zijne tweede, derde of vierde echtgenoot geboren, *natuurlijk* noemen, evenmin mag die naam op kinderen uit wettig concubinaat worden toegepast.

Wil men dus aan de uitdrukking „natuurlijke kinderen“ den zin laten, die haar krachtens de tegenstelling met „wettige kinderen“ toekomt, dan zal de nadere bepaling van het begrip toch zeker wel voor elke wet naar hare eigene regelen moeten plaats hebben, en dan zijn volgens den Islam natuurlijke kinderen dezulke, die buiten wettige vereeniging, d. i. buiten huwelijk of wettig concubinaat verwekt werden.

Dezen nu kunnen niet erkend worden 1° door de moeder niet, omdat hare erkenning ten aanzien van bloedverwantschap niet geldt, als staande zij buiten de genealogische lijn, terwijl de burgerlijke betrekkingen tusschen haar en hare wettige of onwettige kinderen, onafhankelijk van erkenning, voor al die kinderen gelijk zijn; 2° door den vader niet, omdat de wet het hem verbiedt, behoudens de zeldzame uitzondering van coitus bij rechtsdwaling¹).

02(6) Het blijft er derhalve bij, dat eene erkenning van kinderen, die rechtsbetrekkingen schept en een louter physischen band tot een wettigen verheft, in het Mohammedaansche recht niet bestaat; dat erkenning door den vader onder bepaalde omstandigheden, de onzekerheid ten aanzien der afstamming van *wettige* kinderen kan wegnemen; dat kinderen uit een wettig concubinaat zoo min ten

1) Het meest gewone voorbeeld dezer uitzondering is dit, dat mau en vrouw te goeder trouw ineenden gehuwd te zijn, maar dat later blijkt, dat bij hun huwelijks contract eene essentieele fout werd *begaan*. Dit noemen de Mohammedaansche juristen dan een onwettig huwelijk en in tegenstelling daarmede spreken zij van een wettig. Dit in antwoord op Mr. O. S.'s opmerking pag. 48, noot.

aanzien dezer erkenning als ten aanzien van eenig ander onderwerp onderscheiden worden van kinderen uit een huwelijk, en dat natuurlijke kinderen tot hunne moeder in dezelfde rechtsbetrekking staan als wettige, maar nooit eenen vader kunnen erlangen.

Ik mag deze toelichting eener toelichting wel besluiten met het uitspreken der hoop, dat men allengs ook ten opzichte van het Mohammedaansche recht den regel zal willen volgen van deszelfs bepalingen alleen af te leiden uit de bronnen en niet uit hypothesen, en dat men deszelfs afzonderlijke instellingen zal willen beoordeelen, niet op den grondslag van aprioristische bespiegelingen, maar van eene soliede kennis van het geheel, in zijn historischen samenhang. Deze van zelf zich aanwijzende methode, die voor het Romeinsche recht sinds lang algemeen beoefend wordt, geldt voor elk ander in dezelfde mate; het wordt te dikwijls vergeten.

xx

EEN NIEUW WERK OVER SJAFITTISCH
RECHT

1898

Gedagteekend: Koetaradja, November 1898.

Yerschenen in Wet en Adat, 1^o en 2^e jaargang, derde band (Batavia, 1896—1898), blz. 362 vg.

In het vijfde stuk van den tweeden jaargang van „Wet en Adat", blz. 320 — 324, geeft de Heer TENDELOO eene aanbevelende bespreking van E. SACHAU'S „*Muhammedanisches Recht noch Schafitischer Lehr*" en uit daarbij zijne verwondering, dat „tot dusverre in geen der (hem) bekende periodieken, die hiertoe als het ware aangewezen zijn, ook maar met een enkel woord van dezen verdienstelijken arbeid melding is gemaakt."

Mij dunkt, dat dit laatste niet zoo bevreemdend is, wanneer men bedenkt, dat het critiseereu van een werk van 32 + 879 + 27 pagina's, grootendeels bestaande uit de vertaling van een Arabisch boek, ernstige voorbereiding eischt. Het gaat spoedig genoeg, eenige phrasen over zulk een werk op het papier te werpen, maar een wetenschappelijk oordeel kan eerst op grond van strenge vergelijking met het origineel gevormd worden.

Xu heb ik getracht, zulk een oordeel over bedoeld wurk te vormen en de resultaten mijner studie zijn nedergelegd in een opstel, dat in Juli gereed kwam en dat weldra in de *Zeitschrift der deutschen morgenUindisehtn (ieselhchaft* verschijnen zal. Daarnaar mag ik dus wel verwijzen zonder mijzelf te herhalen, maar al dadelijk wil ik toch aan de lezers van „Wet en Adat" mededeelen, dat, als ik het niet volslagen mis heb, de aankondiging van den Heer TKNDKLOO eene zeer onjuiste taxatie der waarde van SACHAU'S leerboek geeft

363 Het „zaakrijke voorwoord", waarin volgens den Heer TENDEIXX) Prof. S ACH AU „eene heldere uiteenzetting geeft van het karakter der omvangrijke litteratuur betreffende het Sjafitische recht", legt volgens mijn betoog veeleer een helder getuigenis af van SACHAU'S zeer op-pervlakkige bekendheid met die litteratuur.

Eene groote fout is m. i. verder het ontbreken van eene zij het ook korte inleiding tot het Mohammedaansche recht, waardoor de lezer van het leerboek zou vernemen, welke de theoretische grondslagen van het behandelde recht zijn, welke mate van gezag aan het gedeeltelijk door SACHAU vertaalde leerboek toekomt, en welke beteekenis de daarin verklaarde wet heeft voor de practijk der Mohammedaansche maatschappij.

Verder berust de keuze der hoofdstukken, die wel, en de terzijdestelling der andere, die niet vertaald werden, op geen bepaald beginsel, en eindelijk laat de vertaling, wat nauwkeurigheid betreft, zeer veel te wenschen over.

Wie er belang in stelt, kan dat alles met voorbeelden toegelicht en betoogd vinden in het daareven genoemde, weldra uit te geven artikel, dat ruim een jaar na het verschijnen van het daarin besproken werk het licht zal zien.

X X I

E. SACHAU, MUHAMMEDANISCHES RECHT
NACH SCHAFIITISCHER LEHRE

1895

Gedagteekend: Kutaradja (Atjèh), Juli 1898.

Verschenen in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Deel 53 (Leipzig, 1899), blz. 125—167.

Muhammedanisches Recht nach schufitischer Lehre von Eduard Saffau. Lehrbücher des Seminar.- für orientalische Sprachen in Berlin. Band 17. Stuttgart und Berlin (W. Spemann) 1897. XXIX -f. 879 -f. fv Seiten.

Das muhammedanische Gesetz hat sich von jeher die Aufgabe gestellt, das religiöse, politische und soziale Leben der Menschheit in seinem vollen Umfange zu beherrschen: das Leben seiner Bekenner ohne Einschränkung, das Leben tolerierter Andersgläubiger insofern, daß ihre Lebensäußerungen dem Islam in keiner Weise hinderlich seien. In der ersten Periode des Islams nach Muhammads Tode, als die Verhältnisse der jungen Gemeinde noch patriarchalisch-einfach waren, wurde jenes Postulat zwar noch nicht dogmatisch formuliert, aber trotzdem stand das Ziel *der* Häuptern des Gemeinwesens klar vor Augen. Die ersten vier Chalifen, gestützt und kontrolliert von den einflußreicheren [^]Genossen des Propheten^{5*}, vereinigten alle Gewalt in sich, auch die legislative, bei deren Ausübung sie sich durch Gottes Wort und das Beispiel des Gottesgesandten für gebunden erachteten.

Mit dem Auftreten der omajjadenischen Dynastie fängt die Weltlichung des muhammedanischen Staates an und infolgedessen die faktische Scheidung der geistlichen und der weltlichen Gewalt. Als das politische Zentrum des Islams nach Damaskus verlegt wurde, blieben die Vertreter der religiösen und juristischen Ideale der neuen Religion in den heiligen Städten Arabiens zurück; zunächst mühten sie sich mit Versuchen ab, gegen die Gewalt der Tatsachen anzukämpfen, aber allmählich wurde es ihnen klar, daß sie sich im eigenen Interesse auf den Gebrauch von geistigen Waffen zu beschränken hatten.

So war der Grund gelegt zur Entstehung eines Standes von Gesetzeskundigen, welche als autoritative Ausleger der göttlichen Offenbarung sehr bedeutenden Einfluß auf das geistige Leben der Bekenner des Islams gewannen. Diesem Einfluß mußten die Leiter des Staates stets in hohem Grade Rechnung tragen, aber die Trennung hat sie doch von der täglichen Ausübung einer lästigen Vormund-
126 schaft von seiten jener theologisch-juristischen Macht befreit. Die Selbständigkeit der Schule gab ihr Gelegenheit, sich ziemlich un-

gehemmt nach eigenem Genius zu entwickeln; mit größter Konsequenz hat sie denn auch, immer mehr ins Détail gehend, das gesamte Leben der Gemeinde sowie des einzelnen Menschen in seinem ganzen Umfang geregelt. Zu gleicher Zeit nahm aber die Einwirkung der juristisch-theologischen Theorie auf das praktische, soziale und politische Leben immerfort ab. Die Herrscher kümmerten sich um die Edikte der Fuqahâ (Gesetzeskundigen) nicht viel mehr, als ihnen bequem war; die letzteren brauchten eben deshalb auf die Erfordernisse der Praxis weniger Rücksicht zu nehmen. Wenn sie sich nur enthielten, direkt oder indirekt Empörungen gegen die Inhaber der Gewalt zu predigen, so durfte ihre Kritik über die Einrichtung von Staat und Gesellschaft so herb sein, wie es ihnen gefiel. Tatsächlich fließen die Fiqh-Bücher über von abfälligen Beurteilungen der Zustände „unserer Zeit“. Was den Fürsten und Richtern als Recht gilt, ist lauter Unrecht und Tyrannei; was dem Volke als Brauch und Sitte lieb, ist nichts als Mißbrauch und Frevel gegen Gott. Die meisten Steuern, welche von Staatswegen eingenommen werden, sind widergesetzliche Erpressungen (*Mukris*); die gesetzlich angeordneten Einnahmen (*Za-kdt*, *Djixjah*, *Charâdj*) werden von der Obrigkeit in gesetzwidriger Weise eingetrieben und zu falschen Zwecken verwendet¹). Die Gerichtsverwaltung ist überall wie eine öffentliche Verhöhnung der darauf bezüglichen göttlichen Gesetze; die „Richter unserer Zeit“ werden in allen Fiqh-Büchern als Teufelsdiener verschrien. Die muhammedanischen Fürsten sind ihnen nicht etwa Stellvertreter des Gottesgesandten, wie es die ersten vier Chalifen waren, sondern Träger einer materiellen Gewalt, welcher man sich aus Furcht vor noch Schlimmerem und auch deshalb nicht widersetzen darf, weil eine falsche Ordnung immerhin besser sei als Unordnung.

Der letztgenannte Grundsatz, zu dessen Annahme sich die Fuqahâ erst nach mancher empfindlichen Lektion bequemten, war eben die Grundlage des Friedensschlusses zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt. Mehr konnte jene von dieser nicht verlangen als praktische Unterwürfigkeit unter der Bedingung voller Freiheit, theoretisch zu tadeln.

Das Ideal eines einheitlichen muslimischen Staates, oder vielmehr einer Gemeinde, welche ganz nach den Vorschriften des göttlichen Gesetzes eingerichtet sein soll, haben die Fuqaha nie aufgegeben,

1) Daher leben denn auch alle vom Staat besoldete Beamte nach der Lehre der Fuqahâ von verbotenem (*Jiarâm*), unrechtmäßig erworbenem Gut, und boll der Fromme die Annahme solcher Ämter und, soviel wie möglich, den Verkehr mit Beamten vermeiden.

trotzdem die Geschichte eine derartige Erwartung mit zunehmender Schärfe zur Utopie gestempelt hat. Seine Verwirklichung verlegen sie aber in die ferne Vergangenheit und in eine unbestimmte Zukunft.

127 Obgleich schon in den ersten dreißig Jahren nach Muḥammads Tode die junge Gemeinde durch politische Wirren heftig genug bewegt wurde, ist es doch leicht erklärlich, daß jene Periode der „vier frommen Chalifen“ den späteren Gesetzeskundigen als das goldene Zeitalter des Islams gilt. Die historische Überlieferung brauchte nur ein wenig idealisiert zu werden, um die Fuqahā in jener patriarchalischen Zeit das Bild der vollkommenen Gemeinde Muḥammads erblicken zu lassen, was ihnen um so leichter wurde, weil sie sich nicht bewußt waren, auf legislativem Gebiete etwas Neues produziert zu haben. Das ganze Gebäude des auf den „vier Grundlagen“ (Qurʾān, Beispiel des Propheten, Consensus der unfehlbaren Gemeinde, Deduction per analogiam) beruhenden Gesetzes war nach ihrer Ansicht wesentlich schon in jener goldenen Zeit vorhanden; ihre eigene Arbeit hatte nach ihrer Vorstellung nur den Zweck, dasselbe unversehrt und rein zu bewahren und den Gläubigen darin voranzuleuchten und den Weg zu zeigen.

Die erste Generation nach dem Propheten legte ihm Weissagungen in den Mund, welche die orthodoxe Ansicht von der goldenen Periode im Gegensatz zum späteren Rückschritt zum Ausdruck bringen. Die verschiedenen Lesarten jener Tradition lauten in der Hauptsache dahin, daß nach Muḥammads Tode vier gerechte, fromme Stellvertreter (Chalifen) nacheinander die Leitung der Gemeinde übernehmen werden, daß aber nach ihrer dreißigjährigen Herrschaft weltlich gesinnte, tyrannische „Könige“ an ihre Stelle treten werden. Mit dem politischen Verfall sollte der religiöse und soziale Hand in Hand gehen. Zahllos sind die Überlieferungen, nach welchen der Prophet vorhersagte, daß in seiner Gemeinde jede folgende Generation böser und sündhafter sein werde als die ihr vorhergehende bis auf die letzten Tage vor der Auferstehung, an welchen von der Befolgung der göttlichen Gesetze kaum noch Spuren nachweisbar sein würden.

So sind zwar die muhammedanischen Gesetzbücher voll von Seufzern der Verzweiflung über die immer tiefere Kluft zwischen Lehre und Wirklichkeit, aber am Ende müssen doch die Fuqahā dies Verhältnis als das normale, selbstverständliche anerkennen, weil ein besseres den Prophezeiungen Muḥammads zuwiderlaufen würde.

Großen Trost in jener Verzweiflung entnehmen übrigens die Frommen einer andern Reihe von Weissagungen, denen zufolge doch noch vor dem Auferstehungstage ein neues goldenes Zeitalter an-

brechen wird, in welchem Alluhs und soincs Propheten (Jesetz zur vollen Herrschaft gelangen soll. Die Tyrannei der Fürsten wird im Laufe der Zeit ununterbrochen zunehmen, so heißt es da, aber gegen das Ende der Tage wird ein von Gott rechtgeleiteter (*mahdi*) Fürst erstehen, der die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen wird, wie sie jetzt mit Unrecht und Tyrannei erfüllt ist¹⁾).

- 128 Manche Mahdf-Weissagungen haben ihre Entstehung religiös-politischen Empörungen zu verdanken, denen sie als Legitimierungsdokument und als Programm dienen sollten, und bis in die jüngste Zeit sind dieselben bekanntlich noch wohl wirksame Mittel, hie und da die Volksmassen gegen ihre „Tyrannen“ aufzuwiegeln, aber für die große Mehrzahl der mnhammedanischen Gemeinde haben sie längst ebensowenig direkte praktische Bedeutung wie die messianischen Weissagungen für die heutigen Juden oder die Parusie-Erwartungen für die heutigen Christen. Immerhin dienen sie gewissermaßen als Rechtfertigung des Fleißes, mit welchem Tausende von Gelehrten sich dem Studium eines Gesetzes widmen, von dem nur einzelne Kapitel praktischen Wert behalten haben. An und für sich ist das Studium des Gesetzes Gottes schon verdienstlich, eben weil es göttlich ist; bildet es ja den einzigen Gegenstand wahrer Wissenschaft. Sodann empfiehlt sich die Kenntnis desselben den Frommen, damit sie in den Stand gesetzt werden, so viel davon zu befolgen, als die bösen Zeiten zulassen. Endlich sind aber alle Kapitel gleich wichtig mit Hinblick auf die zukünftige goldene Ära des Mahdi, von welcher niemand weiß, ob sie nahe oder fern sei.

Die Fuqaha waren sich also schon seit Jahrhunderten bewußt, daß ihre Arbeit zum guten Teil mehr der Vergangenheit und der Zukunft als der Gegenwart angehörte. Nichtsdestoweniger haben sie mit unermüdetem Fleiß ihre Aufgabe gelöst, und wenngleich der Staat und die Gesellschaft, in welchen sie lebten> in mancher Beziehung unabhängig von ihrer Weisheit sich entwickelten, sie behielten die Herrschaft über die Geister. Wer Anspruch auf den Namen eines Gelehrten erheben wollte, mußte im Fiqh (der Gesetzeskunde) bewandert sein. Das Volk gehorchte zwar den Fürsten als Vertretern der Gewalt, aber es verehrte die 'Ulamä als Vertreter der Wahrheit und holte sich in bewegten Zeiten von ihnen die Parole. Darum war den Machthabern immer viel daran gelegen, mit den Fuqaha auf nicht allzu gespanntem Fuße zu stehen, und mußten sie sich schon vieles von diesen gefallen lassen.

1) Über die Hauptzüge der Geschichte dieser Mahdi-Prophezeiungen vgl. meinen Aufsatz „Der Mahdi“ in „Revue Coloniale Internationale“, Amsterdam 1886. [Deel I, blz. 140 vgg.]

Das Gesetz, welches im praktischen Leben dem Brauch und der Sitte der Völker und der Willkür der Herrscher immer mehr Platz einräumen mußte, gewann also auf der andern Seite bedeutenden Einfluß auf das geistige Leben der Muhammedaner. Daher ist und bleibt es denn auch für uns ein wichtiges Objekt des Studiums, nicht nur aus theoretischen, rechts-, kultur- und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten, sondern auch aus praktischen Rücksichten. Je intimer die Beziehungen Europas zu dem muhammedanischen Osten sich gestalten, je mehr muslimische Länder unter europäische
129 Oberhoheit geraten, um so mehr muß uns Europäern daran gelegen sein, mit dem geistigen Leben, dem geltenden Rechte und den herrschenden Rechtsbegriffen der Muhammedaner vertraut zu werden.

Solchen praktisch-wissenschaftlichen Erwägungen ist der Plan Kduard Sachaus entsprungen, der durch die Veröffentlichung des vorliegenden Lehrbuchs des muhammedanischen Rechts zur Ausführung gelangte; gleich die ersten Zeilen des Vorworts weisen darauf hin (8.VII):

„Infolge der Ausdehnung der politischen Macht Europas über so ne geographischen Grenzen hinaus sind mehrere christliche Staatsoberhäupter zu Souveränen muhammedanischer Länder geworden, und über Millionen von Muslims wird gegenwärtig im Namen eines christlichen Kaisers oder Königs oder einer christlichen Republik Recht gesprochen. So in Britisch-Indien, Niederländisch-Indien, Algier und den meisten asiatischen Ländern des russischen Reiches. So auch in Deutsch-Ostafrika“

Und etwas weiter (S. IX):

„Der Lauf der Geschichte, der Recht bricht und Recht schafft, hat es mit sich gebracht, daß Christentum und Islam nebeneinander existieren müssen, und das Bestreben der europäischen Staatsregierungen kann nur darauf gerichtet sein, ihr Verhältnis zu ihren muslimischen Untertanen möglichst friedlich zu gestalten, eine dauernd friedliche Entwicklung des bürgerlichen Verkehrs zu ermöglichen und zu gewährleisten. Und ein solches Ziel kann nur auf Grund eines Kompromisses zwischen dem christlichen Staatsgewissen und dem Gesetze des Islams erreicht werden“.

Der Verfasser weist ferner darauf hin, daß (S. X V I ff.), seitdem das Deutsche Reich ein vom Islam kolonisiertes und zum großen Teil von Muhammedanern bewohntes Kolonialgebiet in Ostafrika besitzt, die praktische Bedeutung der Kenntnis des muhammedanischen Rechts den Deutschen ganz anders einleuchten muß, als es etwa vor 30 Jahren der Fall war. Aus diesem sowie aus andern Gründen erschien es dem Verfasser

„als eine zeitgemäße Aufgabe, die hauptsächlichsten Rechtsanschauungen darzulegen, welche die muhammedanische Welt, also den größten Teil Asiens und große Teile Afrikas regieren, nicht bloß für diejenigen, welche durch Amt und Beruf in solche Länder geführt werden, sondern auch für alle diejenigen, welche an der Gestaltung der Beziehungen des Deutschen Reichs zu den Völkern Asiens und Afrikas mitzuwirken berufen sind oder daran Anteil nehmen“.

Es versteht sich von selbst, daß der Verfasser, wenngleich er bei der Abfassung seines Lehrbuchs in erster Linie die praktisch-wissenschaftlichen Interessen Deutschlands ins Auge faßt, zu gleicher Zeit allen denjenigen eine willkommene Gabe bietet, die sich für das Studium des Islams interessieren; namentlich gilt dies von uns
130 Holländern, weil die ca. 25 Millionen muhammedanischen Untertanen unserer Königin sich eben zu dem Ritus bekennen, den der Verfasser sich zur Behandlung auserwählt hat.

Wer das muhammedanische Gesetz wissenschaftlich behandeln will, muß sich nämlich auf eines von den vier orthodoxen Rechtssystemen beschränken. Ein Versuch wie der van den Bergs¹⁾, das muhammedanische Recht zu gleicher Zeit nach zwei von jenen Systemen zu beschreiben, ist von vornherein verfehlt, und wenn van den Berg nicht überhaupt seine Aufgabe in laienhaft-oberflächlicher Weise gelöst hätte, so wäre ihm die Unausführbarkeit einer solchen Arbeit von selbst klar geworden.

Von jeher hat unter den muhammedanischen Gesetzeskundigen über viele mehr oder weniger wichtige Fragen Meinungsverschiedenheit geherrscht; manchmal waren es recht unbedeutende Punkte, welche das *odium theologicum* zu Gegenständen heftiger Parteieung machte, und zwar unbedeutend nicht nur nach unserer Ansicht, sondern auch nach der Ansicht einer folgenden muslimischen Generation, welche die Sache kühler und frei von persönlichem Eifer betrachten konnte. Wenn man die Geschichte der muhammedanischen Gesetzesentwicklung verfolgt, so fällt es auf, wie unter den Fuqahä jedes Zeitalters aus dem geringsten Anlasse Streit bis zur gegenseitigen Verketzerung und Verdammung entsteht, und wie auf der andern Seite dieselben Leute immer mit größter Einstimmigkeit bestrebt sind, ähnliche Zänkereien ihrer Vorgänger zu vorhüllen und üblen Folgen derselben vorzubeugen. Jede spätere Generation stellt sich die früheren Parteikämpfe auf dem Gebiete der Gesetzes-

1) „De beginselen van het Mohammedaansche recht, volgens de imams Aboe Hanifat en Sjāfi'i, door Mr. L. W. C. van den Berg“. Derde druk, Batavia & s' Gravenhage, 1883.

künde am liebsten als höflichen Gedankenaustausch vor, und der verspätete Friedensschluß wird dann dadurch besiegelt, daß man in bezug auf die streitige Frage von beiden Seiten sich einem vermittelnden Standpunkte nähert, oder aber sich dahin einigt, daß beide Ansichten ihr Recht haben, indem es Sachverständigen überlassen bleibt, die eine oder die andere mit dem Prädikat „besser“ zu versehen.

Schon seit vielen Jahren habe ich wiederholentlich auf den feinen katholischen Instinkt des Islams hingewiesen; gleichviel ob man die Geschichte des islamitischen Dogmas, der Gesetzeskunde oder der Mystik verfolgt, überall fällt es auf, daß die Orthodoxie Anschauungen und Bräuche, welche ihr anfangs als Neuerungen unerträglich waren, sobald ein bedeutender Teil der Gemeinde sich entschieden zu ihren Gunsten erklärt, in möglichst unschuldiger Form zu assimilieren pflegt. Instinkt nenne ich diesen Zug, weil das Akkommodationsprinzip nirgends ausdrücklich formuliert ist, auch
131 von keinem die Gemeinde vertretenden Konzilium aufrecht erhalten wurde, sondern überall unter den über drei Weltteile verbreiteten Muhammedanern Anwendung fand. Allenthalben fühlte man, daß nur unter dieser Bedingung die Einheit der Gemeinde gegen die immer drohende Gefahr der Spaltung zu schützen sei.

So groß die Virtuosität des Islams im Wahren der Einheit war, auf dem Gebiete der Gesetzeskunde gelang es ihr nicht in gleichem Maße wie auf dem der Dogmatik, alle unter einer Formel gefangen zu halten. Über das Wesen Gottes, die Ewigkeit des Qurān, die Prädestination usw. konnten zwei einander entgegenlaufende Ansichten auf die Dauer nicht friedlich zusammenleben; dasselbe gilt von einigen prinzipiellen Streitfragen auf politischem Gebiete, namentlich von der Frage, wer zur Nachfolgerschaft des Propheten berechtigt sei. Da mußte also schließlich, wer sich der Ansicht der Majorität nicht fügen wollte, als Ketzer oder gar als Ungläubiger ausgestoßen werden. Die Richtungen bzw. Schulen, die bezüglich der Auslegung und weiteren Deduktion des Gesetzes eigene Ansichten vertraten, sind nicht dazu gekommen, ihre Differenzen ganz aufzugeben, aber, nachdem die Zeit allmählich dem Kampfe der zahlreichen Schulen der Gesetzeskundigen seine Schärfe genommen hatte, haben die vier *Madhab's* (Schulen), welche ihre Schwestern überlebten, sich dazu verstanden, einander gegenseitig als vollkommen orthodox und gleichberechtigt anzuerkennen. Auch so blieb die Einheit bewahrt.

Die Verschiedenheit der Ansichten über Einzelheiten des Gesetzes wurde, mit Berufung auf einen Ausspruch Muḥammads, als eine

Gnadenerweisung Gottes gegen Muḥammads Gemeinde dargestellt; ihre dauernde Berechtigung beruht übrigens auf dem überaus wichtigen Dogma der Unfehlbarkeit der Gemeinde, welche, wiederum einem Ausspruche des Propheten zufolge, niemals in einem Irrtume übereinstimmen soll. Der Consensus (*Idjmā'*) der Gemeinde ist tatsächlich die Grundlage der Grundlagen des Gesetzes geworden, und die Schriftgelehrten jedes Zeitalters sind die allein befugten Organe, durch welche der Inhalt jener Übereinstimmung zum Ausdruck kommt.

Zuerst im Jahre 1882¹⁾, nachher bei jeder vorkommenden Gelegenheit, und zuletzt in einem neuerdings erschienenen Aufsatz²⁾ habe ich die von europäischen Schriftstellern manchmal unterschätzte oder mißverständene eminente Bedeutung der *Idjmā'*-Lehre für den Islam dargetan. Es wäre daher überflüssig, hier auf diesen Gegenstand zurückzukommen, wenn nicht Sachau in dem vorliegenden Werke den Consensus etwa ungenau dargestellt und, durch eine falsche, mitgc-
132 brachte Anschauung von dieser Rechtsgrundlage irreführt, sogar die Worte des von ihm übersetzten Textes unrichtig wiedergegeben hätte.

S. 687 wird von dem Richter u. a. verlangt, daß er (§ 1, h) „der Übereinstimmung der Genossen“ kundig sei. Im Original steht, ebenso wie in allen Darstellungen der Sache von Fuqahā: „Bekanntschaft mit dem Consensus, d. h. der Übereinstimmung der zum Binden und Lösen Befugten aus Muḥammads Gemeinde“. Bädjuri sagt ausdrücklich: „Unter Consensus versteht man hier dasjenige, worüber die Genossen, sodann die Späteren sich übereinstimmend geäußert haben“, und etwas weiter: „unter denselben (den zum Binden und Lösen Befugten) sind die Gelehrten zu verstehen, nicht die Laien“. Es hat freilich vor Jahrhunderten Gelehrte gegeben, welche geneigt waren, den unfehlbaren Consensus auf die Genossen des Propheten zu beschränken, wie es ja andere gab, die überhaupt vom Consensus theoretisch nichts wissen wollten. Diese Meinungsverschiedenheit ist aber längst aufgehoben, und abgesehen von einigen Ultra-Ḥanbaliten bzw. Wahliäbiten, die bis zum heutigen Tag den Consensus der Späteren nicht ohne Vorbehalt anerkennen, sind alle muhammedanischen Rechtslehrer darüber einig, daß das ganze Gesetz in letzter Instanz auf dem Consensus der Ulama beruhe.

Auch die Anmerkung Sachaus S. 700, *ad h.*, gibt weder den Sachverhalt noch die Worte Ibn Qāsims oder Bad jüris richtig wieder:

1) In Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkünde van Nederlandsch Indië (Haag), 4. Serie, VI, 392—421 [oben, blz. 1 vgg.]

2) „Le droit Musulman“ in *Revue de l'histoire des religions*, Tome XXXVII, p. 1—22 und 174—203, namentlich p. 15-22 und 174—185 [oben, blz. 283 vgg.]

„Die Lehre von der *communis opinio* oder dem Konsensus der maßgebenden Personen in der Gemeinde Muhammads läßt sich schwer umgrenzen“. Doch kaum schwerer als die Lehre vom Qurân oder von der Überlieferung?

Alles was bezüglich des Gesetzes gelehrt wird, gleichviel ob es sich direkt aus dem Qurân oder aus einer heiligen Überlieferung herleiten läßt, oder aber auf dem Wege der Deduktion mit jenen Quellen in Verbindung steht, alles wird erst durch den Stempel des Consensus gültig. Bâdjûri selbst schärft seinen Lesern diese übrigens allbekannte Wahrheit auf Schritt und Tritt ein, indem er in der Einleitung zur Behandlung jedes Rechtsinstituts zu sagen pflegt: die Grundlage dieses Instituts ist. vor dem Idjmâ\ diese Qurânstelle oder jene Überlieferung.

Die Wissenschaft von dem, was der Qurân und die Überlieferung lehren, oder was die Deduktion mit Recht daraus ableitet, erfordert eine Arbeit auf grammatischem, historischem, kritischem, exegetischem Gebiete, zu welcher höchstens einzelne Gelehrte imstande wären. Die ganze Gemeinde bedarf aber zu jeder Zeit der Sicherheit, daß ihr religiöses Gesetz, so wie es gelehrt wird, göttlichen und nicht menschlichen Ursprungs sei. Hier bietet ihr die Consensuslehre die gleiche Aushilfe, welche die Lehre von der Tradition der katholischen Kirche leistet.

Selbst die Differenz der Rechtsschulen ist im Consensus begründet; Kii der Muhammedaner ist verpflichtet, Bekenner eines andern Madhabs als gleichberechtigte Glaubensbrüder anzuerkennen, sich selbst aber in streitigen Punkten der Lehre seines Madhabs zu unterwerfen, weil die übereinstimmende Ansicht der Gelehrten zu seiner Zeit ihm das zur Pflicht macht.

Im engeren Sinne steht der Consensus (*Idjmer*) als die Gesamtheit der Fragen, worüber keine Meinungsverschiedenheit waltet, der Differenz (*Iehtilaf*) gegenüber, d. h. der Gesamtheit der Fragen, worüber die Ansichten der vier Madhabs auseinandergehen. Auch in diesem Sinne aber gilt von der Lehre vom Consensus keineswegs, daß sie „sich schwer umgrenzen läßt“. Wohl läßt sich sagen, daß es vom Individuum viel verlangt sei, alle die einzelnen Fragen, über welche die vier Schulen übereinstimmen, auswendig zu wissen. Dies sagt denn auch Bâdjûri, und er fügt hinzu, daß dem Richter und dem Mufti nur solche Bekanntschaft mit denselben zur Pflicht gemacht wird, welche sie vor Entscheidungen oder Gutachten behütet, die gegen alle vier Madhabs verstoßen.

Hatte Sachau die Bedeutung des Consensus richtig aufgefaßt, so wäre ohne Zweifel dieser ganze Passus anders redigiert worden, und

nicht gesprochen worden von „jeder einzelnen Bestimmung, die unter diesem Titel [NB. des alle Titel umfassenden Consensus] überliefert wird“, noch von „diesem Teil der juristischen Überlieferung“.

Genug, wenn wir von den Sekten Abstand nehmen, müssen wir bei der Behandlung des muslimischen Rechts eine Wahl treffen zwischen „den vier Schulen“, welche sowohl die Grenzen des Consensus als der von diesem erlaubten Differenz darstellen.

Die praktischen Gründe, welche Sachau zur Bearbeitung des schäfi'itischen Rechtes bestimmten, müssen wir billigen. In Deutsch-Ostafrika ist die schäfi'itische Schule die vorherrschende, während eine von Omân eingewanderte Minorität sich zur ibmli'tischen Sekte¹⁾ bekennt, und der hanafitische Ritus sowie der Schi'itis-mus nur durch Fremde vertreten sind.

Über die jetzige Bedeutung des schäfi'itischen Gesetzes in Ägypten hat Sachau's ägyptischer Helfer Muḥammed Naṣṣār ihm zu große Dinge erzählt (vgl. namentlich S. XVIII—XIX). Das hanafitische Recht sollte „in Ägypten nur durch einige iette Staatspfründen gehalten“ werden! Von mehr Bedeutung als diese Pfründen ist doch wohl die Tatsache, daß in Ägypten gleichwie in nahezu allen Ländern.
134 die unter türkischer Oberhoheit stehen, nur nach hanafitischem Rechte Urteile gesprochen werden²⁾). In denjenigen Teilen des Landes, wo jahrhundertlang der schäfi'itische Ritus geherrscht hat, ist jetzt von dieser Herrschaft nur das fleißige Studium des Fiqh und die private Beachtung derjenigen Vorschriften des schäfi'itischen Gesetzes geblieben, welche sich dazu eignen, also in erster Linie der in engerem Sinne religiösen Anordnungen, welche Sachau in seinem Lehrbuch nicht behandelt.

In den letzten Jahrhunderten, welche der Osmanenherrschaft vorangingen, hatte die schäfi'itische Schule unbedingt den Vorrang vor ihren Schwestern gewonnen; unter den Fürsten der wichtigsten Länder und den bedeutendsten Gelehrten war dieses Maḏḥab am reichsten vertreten, und das Ansehen desselben war in Zunahme

1) Es wäre dennoch interessant, die Gesetzesentwicklung bei dieser abseits von dem großen Wege gebliebenen chāridjischen Sekte zu verfolgen. Sachaus Aufsatz: „Muhammedanisches Erbrecht nach der Lehre der Ibaditischen Araber von Zanzibar und Ostafrika“ in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 15. Februar 1894, S. 159ff., trägt nur wenig zur Kenntnis jener Sekte bei, da das Erbrecht bei den verschiedenen Schulen und Sekten so ziemlich in allen Hauptpunkten übereinstimmt; waren ja alle hier an die ziemlich detaillierten Bestimmungen des Qurān gebunden. Sachau hätte lieber irgend ein anderes Kapitel aus dem ibādītischen Fiqh darstellen sollen.

2) S. XIII wird diese Tatsache von Sachau selbst in einem Zitat aus einem Gutachten von einem ibādītischen Juristen in Zanzibar mitgeteilt,

begriffen, obgleich in den meisten Ländern die Fürsten auch die Bekenner anderer Riten nicht nur mit Muftis, sondern sogar mit Richtern ihres Ritus versahen.

Seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts n. Chr., als die Osmanensultane den größten Teil der muslimischen Welt unter ihre Herrschaft brachten, war die Befestigung der Orthodoxie ein Objekt ihrer größten Fürsorge, und zeigten sie dabei, soviel es der orthodoxe Consensus nur zuließ, ihre große Vorliebe für das ḥanafitische Maḏhab. In meinem „Mekka“ habe ich an einigen Beispielen gezeigt, wie noch jetzt türkische Beamte und Gelehrte manchmal geneigt sind, den allgemein erkannten Grundsatz der Gleichberechtigung der vier Maḏhabs stellenweise zu vergessen. Viele ḥanafitische Gelehrte verfechten die Lehre, Übertritt aus einem andern Maḏhab zum ḥanifitischen sei erlaubt, nicht aber das Umgekehrte.

Im Anfang der Türkenherrschaft geboten politische Rücksichten, die Pluralität der Qādis an verschiedenen Hauptorten, wo mehrere Maḏhabs Bekenner hatten, einstweilen unbehelligt zu lassen. Sobald aber die Zentralregierung sich kräftig genug fühlte, hat sie überall die einheitliche Gerichtsverwaltung nach ihrem eignen Maḏhab eingeführt und den Bedürfnissen der Bekenner anderer Riten nur insofern Rechnung getragen, daß sie, wo es wünschenswert erschien, besoldete Muftis der vier Riten anstellte. So blieb die Gewissensfreiheit innerhalb des orthodoxen Islams gesichert: jeder kann nach seinem Maḏhab leben und in Fällen des Zweifels über die Lehre desselben autoritative Auskunft einholen, aber da, wo die Entscheidung der öffentlichen Gewalt angerufen wird, trifft sie dieselbe nach ihrem Ritus.

Dies gilt von Ägypten ebenso wie z. B. vom Ḥidjâz; auch in letzterem Lande — dies hätte im Vorworte Sachaus Erwähnung verdient — bekennt sich die Majorität der Bevölkerung immer noch
135 zum schafi'itischen Maḏhab, aber ebenso wie, in Ägypten hat hier dieses Maḏhab seine praktische Bedeutung zum großen Teile eingebüßt, seitdem die Richter von Konstantinopel aus angestellte Ḥanafiten sind.

Das ḥanafitische System wird in Kairo fleißig studiert; seit 1870 (1287 H.) ist der ḥanafitische Mufti Muḥammad al-'Abbāsi al-Ḥifni al-Mahdi Rektor der Azḥar-Universität¹⁾, und von diesem Gelehrten ist eine Reihe von offiziellen Gutachten (Fatwas) über Rechtsfragen veröffentlicht, die in Ägypten während seiner Amtstätigkeit vor-

1) Mit Unrecht glaubt Sachau (S. XX), der schafi'itische Mufti El-Imbābi sei bis 1896 Rektor der Universität gewesen [zie beneden, blz. 415 vgg.]

gekommen sind; diese Fatwas füllen sieben 1301—1304 der Hidjvah in Kairo gedruckte stattliche Bände.

Größere Bedeutung als für Ägypten bat daher das schäfitische System heutzutage für Länder, die, wie Deutsch-Ostafrika, Süd-arabien, Malabar, Coromandel, die Straits Settlements, Niederländisch-indien und die malaiischen Länder des Reiches Siam, von türkischem Einflüsse nicht oder nur wenig berührt worden sind. Damit ist aber Sachaus Wahl genügend begründet.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, „eine Einführung in das Verständnis des schäfi'tischen Rechts zu geben" (S. XXVII), und hat sich deswegen auf die Behandlung derjenigen Kapitel beschränkt, welche er (S. XXVI) die „rein juristischen" nennt. Daß eine solche Wahl nicht ohne Willkür vor sich gehen kann, gesteht Sachau zum Teil ein, weil manches in den Abschnitten, die er zum Zeremonial-gesetz rechnet, in die rein-juristischen Kapitel hinübergreife. Abgesehen davon, leuchtet es mir nicht ein, aus welchem Grunde z. B. das Kapitel von der „Gemeindesteuer" (*Zakät*) übergangen ist. Der Verfasser sagt (S. 730, Anra.), seines Wissens habe von der Zakätgesetzgebung nur noch das von der Religion und guten Sitte geforderte Zäkat al-fiṭr praktische Bedeutung, aber unseres Wissens liegt die Sache leider Gottes anders. In einem großen Teile Javas wird das Zäkat vom Reis, also der Zehnte vom Hauptprodukte des Landbaues, regelmäßig von seiten der muslimischen Richter (*Panghaln*⁹) erhoben und dient, zum Ärger vieler Frommen, hauptsächlich zum Unterhalt dieser Richter, ihrer Gehilfen, der Moschee-diener usw., so daß hier die Worte Ibn Ḥadjar's († 1505) in einem seiner Fatwas noch volle Anwendung finden: „Es ist aber ein allgemein verbreitetes Übel, daß die Richter unserer Zeit das Zakät ganz für sich nehmen, und das ist absolut verkehrt"¹). In anderen Teilen Javas, wo die l'anghulu's weniger Ansehen genießen, geben die Ackerbauer ihr Zakät den Religionslehrern, Studenten, frommen
136 Bedürftigen usw. In Atjeh aber ist die Zakätgesetzgebung eine Hauptursache der fortwährenden Unruhe. Gestützt auf das Gesetz, demzufolge ein Teil des Zakät auf den heiligen Krieg verwendet werden soll, erheben die 'Ulamä diese Steuer, welche früher hier ähnlich wie auf Java verwendet wurde, und verfügen sie dadurch über die Mittel zur Gründung eines *imperii in imperio*, dem die alten Landeshäupter nicht gewachsen sind. Die Neigung der Bevölkerung und mancher von ihren Häuptern zum Frieden wird von

وقد عمت البلوى في قضاة العصر باخذهم الزكاة مطلقا وهو
خطاء مطلقا

jenen Gesetzeskundigen im Namen Gottes wie eine gefährliche Krankheit bekämpft; in früheren Zeiten nahmen sie den zweiten Rang im Staate ein, und mit Hecht befürchten sie von der Wiederherstellung der Ordnung den Untergang ihrer Macht¹⁾.

In Arabien wird das Zakāt von Korn, Dattelpflanzungen und Vieh bezahlt, und manchmal hört man das Verhältnis eines Stammes zu einem mächtigen Haupte so definieren, das jener diesem sein „*Zikh*“ bringe. Auch in andern Ländern, wo der Bauer nicht mit andern Steuern überlastet ist, gilt das Zakātagesetz nach wie vor in gleicher Weise wie andere Teile des Gesetzes des Islams, d. h. man befolgt es, soweit die Umstände es gestatten, obgleich mit vielen Mißbräuchen im einzelnen.

Sachau weist selbst darauf hin (S. XXVII, Anm.), daß die Kapitel über Glaubenskrieg und Gemeindesteuer (*~Zakāt*) die Grundlagen der gesamten Steuergesetzgebung des Islams enthalten. Warum hat er *ihm* beide Kapitel fortgelassen, zumal die Gemeindesteuer auch jetzt noch hohe praktische Bedeutung hat und auläßig des Glaubenskriegs die Grundlagen des Sklavenrechts besprochen werden, von welch letzterem er den andern Teil (von der Freilassung) [^]auszulassen nicht für zweckmäßig hielt" (S. XXVII)?

Es ließen sich noch manche ähnliche Bemerkungen gegen die vom Verfasser getroffene Wahl vorbringen, aber der Hauptfehler ist der, daß der Verfasser nicht nach einem der Natur der Sache entsprechenden, durchführbaren Prinzip verfahren ist.

Wer den oben in seinen gröbsten Hauptzügen angedeuteten Entwicklungsgang des muslimischen Gesetzes richtig ins Auge faßt, muß, wenn er andere in das Verständnis dieses Gesetzes einführen will, sich für einen von zwei möglichen Gesichtspunkten entscheiden. Entweder handelt es sich darum, den Lesern einen richtigen Einblick in ein Gesetz zu gewähren, das zwar zum großen Teil rein theoretisch ist, aber dennoch als pädagogisches Instrument für die Kenntniss des Geistes der muslimischen Gesellschaft die höchste Wichtigkeit hat, oder aber der Lehrer bezweckt seine Leser mit denjenigen Teilen jenes Gesetzes einigermaßen vertraut zu machen, welche noch heutzutage in muslimischen Staaten als Gesetz Anwendung finden.

- 137 Im ersten Falle tut man am besten daran, kein Kapitel unerörtert zu lassen, denn alle haben für die Charakteristik des Ganzen ihren Wert und hängen miteinander aufs engste zusammen. Ist man

1) Über das Zakut in Atjeh ist zu vergleichen mein Werk „De Atjehers“, T. 77, 249, 290ff.

jedoch aus andern Gründen, wio etwa wegen Beschränktheit des verfügbaren Raumes, genötigt, oino Wahl zu treffen, so wird man am ehesten diejenigen Kapitel auslassen, die für den Geist der Lehre am wenigsten charakteristisch sind. Ein sehr großer Teil # des IV. Buches (Sachenrecht) von Sachaus Werk könnte dann ohne Schaden ausfallen, wohingegen das in hohem Grade für den Islam charakteristische Kapitel vom Glaubenskrieg, welches immerfort das muslimische Urteil über andere Religionen und deren Bekenner, über nichtmuslimische Rechtsinstitute, über die Rechte Andersgläubiger im muhammedanischen Staate usw. bestimmt, unbedingt Aufnahme verdienen würde, ebenso wie das Kapitel von der Gemeindesteuer, über Schwur und Gelübde. Wenn dann noch Raum verfügbar wäre, würde sich doch auch eine Inhaltsübersicht der im engeren Sinne religiösen Kapitel empfehlen, um es dem Leser recht klar zu machen, wie diese Gegenstände mit jenen „rein juristischen“ für die muslimische Denkungsart ganz *unius generis* sind.

Im andern Falle aber, wenn man die Praxis der heutigen Gerichtsverwaltung zum Maßstab nimmt, hat man zu bedenken, daß, abgesehen vom Zeremonialgesetz, das Familien- und Erbrecht seit vielen Jahrhunderten in nahezu allen muslimischen Ländern das einzige Gebiet bilden, wo der *Sqhar'* (das göttliche Gesetz) wirklich herrscht. Sachau (S. IX) nennt es ein glänzendes Zeugnis für den Scharfblick von Warren Hastings, daß ihm diese in die Augen springende Tatsache nicht verborgen geblieben ist, obgleich auf den nächstfolgenden Seiten Sachau selbst hervorhebt, daß das gleiche Verhältnis von Theorie und Praxis des Gesetzes in Algerien, Niederländisch-Indien und Ägypten existiert. Sachau wird doch kaum glauben, daß dieser Umstand dem „Eingreifen Europas in die wirtschaftlichen Verhältnisse des Islams“ zu verdanken sei. Der Islam hatte sich, wie wir oben sahen, längst voll und ganz unabhängig von jeder intimeren Berührung mit Europa, selbst von einem guten Teile seines eigenen Gesetzes emanzipiert, wie die Gesetzeskundigen seit Jahrhunderten auf jeder Seite ihrer Bücher klagen¹). Dies

1) Im letzten Kapitel meines „De Atjehers“ (II, S. 295 ff.) habe ich das Thema des Verhältnisses von Theorie und Praxis des muhammedanischen Gesetzes ausführlicher erörtert und beispielsweise darauf hingewiesen, daß sogar in dem fanatischen, von der übrigen Welt ziemlich abgeschlossenen Hadramaut das Gewohnheitsrecht dermaßen zur Herrschaft gelangt ist, daß ein Gesetzeskundiger jenes Landes in einem Werke darüber klagt, die Kenntnis des göttlichen Gesetzes sei „zum Luxusartikel ohne Wert geworden, und derjenige, der es verstehe, gewinne dadurch zur Belohnung seiner mühsamen Studien bloß etwas Ruhm wegen seiner Bekanntschaft mit den Bestimmungen und seines Verständnisses derselben, weil man sich in der Praxis so gut wie gar nicht um dieselben kümmere“.

138 Gesetz war weder von dieser Welt, noch auf die praktischen Bedürfnisse derselben eingerichtet; man beschränkte sich also darauf es hoch zu verehren, ohne sich im Leben viel darum zu kümmern.

Die Muhammedaner betrachten zwar das ganze Fiqh als göttlichen Ursprungs, aber trotzdem machen sie einen bedeutenden Unterschied zwischen *dan* verschiedenen Kapiteln in beziig auf ihren religiösen Charakter. Von dem Zeremonialgesetz versteht sich dies von selbst; wer sich darum nicht kümmert, ist ein Sünder. Aber auch die Familiengesetze haben ihre besondere Heiligkeit, wie wohl überall in der Welt: Vergehen gegen dieselben werden ganz anders beurteilt als etwa Abweichungen vom Sachen- und Obligationsrecht usw. Zwar gilt die Übertretung des Wucherverbots als eine schwere Sünde, aber sonst steht es dem Eigentümer frei, über das Seinige in anderer als der vom Gesetze angeordneten Weise zu verfügen. Der Faqlh mag einen von ihm nach Landesbrauch abgeschlossenen Vertrag „ungültig“ nennen; wenn darüber Streit entstehen sollte, wird dieser doch den Verwaltungsbehörden unterbreitet, welche die Gültigkeit nach anderm Maßstäbe beurteilen.

Seit Jahrhunderten haben ja die Verwalter von Reichen und Provinzen die Gerichtsverwaltung zum guten Teil an sich gezogen, und ihre Urteilssprüche gründen sich teilweise auf Landesbrauch, teilweise auf Willkür. Nominell steht dabei den Parteien die Berufung auf den Qāḍi zu, aber dieser ist selbst meistens eine Kreatur der exekutiven Gewalt; er verfügt nicht über die Mittel zur Exekution von Urteilen, welche der Verwaltung nicht genehm sind, und in den meisten Fällen wagt er es nicht einmal, sich in Sachen einzumischen, welche gewohnheitsmäßig an anderer Stelle verhandelt werden.

In Mekka, wo keine Spur von europäischem Einfluß bemerkbar ist, liegt die Sache ganz ebenso: auch dort versteht die Laien weit unter *ʿesch-Schar'* (verkürzt aus *Mèḥhatnèṭ ʿesch-schar'*) den Gerichtshof, wo Prozesse über Ehe, und Vormundschaft, Erbrecht, fromme Stiftungen geführt werden, und betrachtet sie andere Angelegenheiten als zum *Diwān*, dem Bureau des Gouverneurs, gehörig. Wie ich in meinem „Mekka“ weiter ausgeführt habe, ist im populären Bewußtsein von der unumschränkten richterlichen Befugnis des Qāḍis nur dies übriggeblieben, daß das Volk in seltenen Fällen, wo schreiendes Unrecht Empörungen veranlaßt, zum Hofe des Qāḍis eilt, um von diosem die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung zu verlangen; der Qāḍi macht sich dann aber mit vernünftiger Eile aus dem Staube.

Es bleibt also dabei, daß sich ohne jegliche fremdartige Einwirkungen in der muslimischen Welt eine zwiefache Gerichtsver-

waltung ausgebildet hat, welche man mit gewissem Rechte die geistliche und weltliche normen kann. Der orsteren ist die Auf-
139 rechterhaltung der eigentlich religiösen Anordnungen, sowie der Familien- und Erbrechtsgesetze ziemlich unbeschränkt überlassen, und auf diesem Gebiete gilt also das göttliche Gesetz; zum Teil auch noch, wo von frommen Stiftungen oder von den zivilrechtlichen Folgen von Gelübden usw. die Rede ist, aber schon hier ist das geistliche Gericht nicht ganz unabhängig von den weltlichen Behörden. Andere gesellschaftliche Verhältnisse werden durch weltliche, meistens ungeschriebene Gesetze beherrscht, die nur hie und da Spuren von Einwirkung des heiligen Gesetzes zeigen.

Hieraus ergibt sich ohne weiteres, daß eine Einführung in das Studium des Fiqh, welche sich von rein praktischen Rücksichten leiten läßt, zunächst das Familien- und Erbrecht eingehend darzustellen hat, und sich bezüglich aller anderen Kapitel auf die Andeutung einiger leitenden Gedanken beschränken kann. Jedenfalls kommt auch hier wieder das Sachen- und Obligationsrecht erst in letzter Linie in Betracht; eher das Kapitel von der Gemeindesteuer; das von den Gelübden, weil dieselben überaus häufig vorkommen, zum Teil Gelübde religiöser Natur, zum Teil solche, die man zur Umgehung des Wucherverbots oder des Verbots der Bestechung ablegt; das vom Glaubenskrieg, weil in bewegten Zeiten die Handlungen der Muhammedaner durch dessen Inhalt inspiriert werden.

Das Gerichtsverfahren verdient natürlich ebenfalls Besprechung, weil auf dem kleinen Gebiete des Rechts, wo das muslimische Gesetz noch praktische Geltung hat, die Befolgung der muslimischen Prozeßordnung unerlässlich ist. Sachaus Behauptung, jenes Gerichtsverfahren gebe seines Erachtens einer christlichen Regierung keinerlei Anstoß (S. XI), klingt freilich etwas sonderbar, wenn man bedenkt, daß z. B. das Zeugnis von Christen oder anderen Nichtmuhammedanern unter keinen Umständen als gültig angenommen wird!

Sachau scheint mir also bei seiner Wahl kein logisches Prinzip zugrunde gelegt zu haben, da er auf alle Fälle Überflüssiges den Platz von solchen Kapiteln hat einnehmen lassen, deren Behandlung von jedem Gesichtspunkte aus erwünscht wäre. Aber mit Recht hebt er (S. XXVIII) hervor, daß keine Wiedergabe arabischer Rechtsbücher je die Originale ersetzen kann, und warnt daher seine Leser vor der Meinung, sein Lehrbuch enthielte so ungefähr alles Nötige.

Viel vom Nötigen enthält es ohne Zweifel, aber einem wesentlichen Bedürfnis derjenigen, die man in das Verständnis des muslimischen Rechts einführen will, hat Sachau so gut wie gar keine Rechnung getragen. Zwar hat er Recht, wenn er sagt (S. XXIV),

die muslimischen Studenten studierten die juristische Einleitungswissenschaft von den Quellen des Rechts und den Methoden der Rechtsdeduktion erst nach den Pandekten; es gibt sogar viele Fuqahä, die von jener Wissenschaft nur das erlernen, 140 was beiläufig in den Fiqh-Büchern gesagt wird, aber für europäische Studierende eignet sich eine solche unlogische Methode gar nicht.

Bei den Muhammedanern hat jene, an sich verkehrte, Reihenfolge ihren historischen Grund. Das Fiqh hatte schon eine gewisse Höhe der Entwicklung erreicht, bevor man auf den Gedanken kam, die seit langer Zeit befolgte Methode systematisch darzulegen. Der Europäer, der zuerst mit muslimischem Recht bekannt wird, muß aber vor allen Dingen wissen, welche Bedeutung und Autorität die arabischen Rechtsbücher haben und in welchem Zusammenhang dieselben mit dem Qurän und der Überlieferung stehen. Es herrschen darüber unter Laien und Orientalisten so ganz irrige Anschauungen, daß man einer Darstellung der *Furü'* (einzelner Bestimmungen) unbedingt eine knappe, klare Darstellung der *Usil* (Grundlagen) vorausschicken muß.

Sachau bemerkt gelegentlich (S. XV), es charakterisiere „die Art der Überlieferung und des Studiums der Rechtswissenschaft bei den Muhammedanern, daß die Werke dieses Meisters (as-Schâfi'i's) über den Kommentaren seiner Schüler fast vergessen sind.“ Ganz richtig¹⁾; aber kein Leser kann daraus erraten, daß die Lehre vom Consensus der unfehlbaren Gemeinde die heutigen Gelehrten für unfähig erklärt, ihre Kenntnis vom Gesetze aus jenen älteren Werken zu schöpfen.

Die Frage, ob es jetzt noch zur selbständigen Erforschung der Gesetzesquellen befähigte Gelehrte geben könne, wird wohl einmal von den Juristen besprochen, aber für die Praxis ist sie müßig, denn darüber sind alle einig, daß es keinen *Mudjtahid mutlaq* gibt, daß sogar niedere Grade des *Idjtimd* keinem jetzigen Gelehrten erreichbar sind. Die Erfordernisse zum Richter, wie sie Sachau in Buch V, § 1 nach Bädjür† mitteilt, Jcoimnen zwar in allen Fiqh-Büchern vor, aber sie gehören zur idealen Theorie, und alle Richter, Muftis usw. der Realität sind zweifelsohne *Mnqallids*, fest gebunden an die Autorität ihres Madhab, ja selbst innerhalb des Madhab ist ihre Befugnis noch beschränkt auf den Gebrauch der späteren Rechtswerke.

Der Islam hat ebenso wie die katholische Kirche ganz richtig verstanden, daß eine unfehlbare Gemeinde, will sie einigen Vorteil

1) Nicht ganz richtig ist die Behauptung, daß „bis jetzt noch nicht ein einziges der Werke des Meisters gedruckt“ sei, denn die *Risdkth* ist vor einigen Jahren in Cairo herausgegeben.

aus ihrer Unfehlbarkeit ziehen, zu jeder Zeit lebendige Organe ihres Consensus haben muß, damit nicht verschiedene Anschauungen über den Sinn geschriebener Texte die Übereinstimmung illusorisch machen. Wenn jetzt noch Gelehrte über den Sinn von SchäfiTs Worten differieren könnten, so gäbe es kein einheitliches schäfi'itisches Maḏhab.

Diesen Tatbestand hat Sachau verkannt, und darum hat or (S. 699) 141 die Ansicht Bādjūri's falsch wiedergegeben. An der Z. 20ff. der zitierten Seite übersetzten Stelle zitiert Bādjūrf die zwei Ansichten über die Möglichkeit der Existenz eines *Mudjtahid muṭlaq* in späterer Zeit, äußert aber nicht seine eigene Ansicht. Was Sachau für diese Äußerung angesehen hat, gehört noch zum Zitate von Ibn Daqiq al-¹fd. Letzterer behauptete im Gegensatz zu Ghazālī, es könne auch in späteren Zeiten absolute Mudjtahids geben, und er führt als Beweis das Zeugnis von drei älteren Gelehrten an, die von sich selbst aussagten, sie erkannten die Autorität as-SchäfiTs nicht ohne Prüfung an. Von der Epoche jener Gelehrten gelte also nicht (so fährt Ibn Daqiq al-¹fd fort) die Behauptung Ghazālī's, sie sei ohne Mudjtahids.

Bādjūrt fand hier an dieser Stelle keinen Anlaß, seine eigene Ansicht noch einmal zu formulieren, weil er das im Anfange seines Werkes schon ausführlich getan hatte. Die Stelle (I, S. 31) scheint Sachau entgangen zu sein; ich halte sie für wichtig genug sie hier zu übersetzen¹⁾: „*Idjtihād* heißt ferner das Ableiten gesetzlicher Bestimmungen aus dem Buche (dem Qurān) und dem Beispiel des Propheten (der Sunnah). In diesem Sinne hat es ungefähr seit dem Jahre 300 der Hidjrah zu existieren aufgehört.

1) Ich zitiere die treffliche Ausgabe von 1272 H. (1855), welche von den rammedanischen Gelehrten allen späteren wegen ihrer Korrektheit vorgezogen wird. Der Text lautet: **والاجتهاد . . . ثم استعمل في استنباط الاحكام** من الكتاب والسنة وقد انقطع من نحو الثلاثمائة وأدعى الجلال السيوطي بقاءه الى آخر الزمان واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الامة أمر دينها ومنع الاستدلال بان المراد بمن يجدد أمر الدين من يقرر الشرائع والاحكام لا المجتهد المطلق وخرج به مجتهد المذهب وهو من يستنبط الاحكام من قواعد امامه كالمرنى ومجتهد الفتوى وهو من يقدر على الترجيع في الاقوال كالرافعى والنورى لا كالمرلى وابن حجر فانهما لم يبلغا مرتبة الترجيع بل هما مقلدان فقط وقال بعضهم بل لهم ترجيع في بعض المسائل بل وللمشبراملى ايضا.

As-Sujüti behauptete zwar, daß es noch immerfort existiere bis zum Ende der Zeit, und er stützte sich dabei auf das Wort des Propheten: „Gott wird alle hundert Jahre einen Mann senden, der dieser Gemeinde die Sache der Religion] aufs neue herstellen wird“. Diese 142 Beweisführung wird aber hinfällig, wenn man bedenkt, daß die Worte: der die Sache der Religion aufs neue herstellen wird bedeuten: der die gesetzlichen Anordnungen und Bestimmungen befestigen wird, daß sie aber nicht den absoluten Mtidjtahid bezeichnen. Wenn es nun heißt, absolute Mudjtahids gebe es seit dem Jahre 300 nicht mehr, so bleiben die Mudjtahids innerhalb des Maḏhab von dieser Sentenz unberührt, das sind solche, welche wie al-Mizni gesetzliche Bestimmungen aus den Grundthesen ihres Imäms abzuleiten vermochten; ebenso die Fatwa-Mudjtahids, das sind solche, welche wie ar-Rafi'i und an-Nawawi imstande waren, verschiedene Ansichten (ihrer Vorgänger) selbständig gegeneinander abzuwägen. Zu letzterer Klasse gehören aber ar-Ramii¹⁾ und Ibn Ḥadjar¹⁾ nicht mehr; diese haben den Rang des Abwägens nicht erreicht, sondern sie sind nichts mehr als Muqallids (Nachbeter). Es gibt jedoch Leute, die behaupten, auch diese beiden seien in bezug auf einzelne Fragen zum Abwägen befugt gewesen, ja das gelte sogar von as-Schabrämili.

Man sieht also, wie weit Bädjüri von der Ansicht entfernt ist, die ihm Sachau (S. 699) zuschreibt, es könne zu jeder Zeit „generelle Mudjtahids“ geben, und der Richter habe die Wahl, er könne als Mudjtahid auftreten, oder sich darauf beschränken, die Grundsätze einer der vier genannten Meister zu vertreten.

Ich kann in dieser Anzeige nicht alles geben, was der Anfänger von der Uṣūiwissenschaft zu wissen braucht, um mit Vorteil zum Studium der einzelnen Rechtssätze übergehen zu können. Nur soviel sei hervorgehoben, daß seit dem 13. Jahrhundert n. Chr. mit allmählich zunehmender Entschiedenheit die ganze schäfi'itische Welt den Hauptwerken des RāfH und Nawaw! die höchste Autorität zuerkannt hat, und daß seit dem 16. Jahrhundert n. Chr. die beiden Kommentare auf Nawaw!s Minhādġ: die *Tuhfah* von Ibn Ḥadjar und die *NiMjah* von ar-Ramli als die Gesetzbücher des schäfi'itischen Ritus betrachtet werden.

Differenzen zwischen Ibn Ḥadjar und ar-Ramli gaben im Anfang Anlaß zu heftigen Streitschriften¹⁾ zwischen den Ḥadjariġġin, welche

1) Diese beiden Gelehrten des 16. Jahrhunderts n. Chr. sind die großen Leitsterne aller späteren Schafften.

2) Bis zum heutigen Tage unterscheiden sich die gelehrten Verfasser größerer 8schäfi'itischer Rechtsbücher voneinander durch ihre Neigung für ar-Ramli oder

143 hauptsächlich in Ḥaḍramaut, Jemen¹⁾, Ḥidjāz saßen, und den Ramlijjin, die in Ägypten und Syrien arbeiteten. Allmählich wurde der katholische Instinkt des Islams jedoch wieder wach, und jetzt gelten die beiden Meister des 16. Jahrhunderts unbestritten als die einander ergänzenden und befestigenden Erneuerer der Sache des schäfi'itischen Maḍhabs. Zwar nehmen Rāfi'i und Nawawī einen bedeutend höheren Rang ein, aber dem Consensus gelten Ibn Ḥadjar und ar-Ramli als unumgängliche Vermittler des Verständnisses der Schriften jener „beiden Scheiche“.

Wenn nun, wie wir gesehen, so eminente Gelehrte des 16. Jahrhunderts als einfache Muqallids betrachtet werden, während nur einzelne geneigt sind, ihnen in einigen Fragen den niedrigsten Grad der Selbständigkeit zuzuerkennen, so versteht man, welchen Wert die Diskussion über die Möglichkeit eines *Mudjtahid muṭlaq* für die Praxis hat.

Übrigens tritt in der Darstellung der schäfi'itischen Rechtsliteratur, welche Sachau S. XVIII—XXIV gibt, die alles überragende Bedeutung der Tuḥfah und der Nihājah keineswegs hervor. Kein Leser wird, wenn er diese Kommentare S. XXIII als *h* und *c* der vierten Gruppe aufgeführt und als berühmte, lehrreiche, aber jetzt weniger für das Studium als zum Nachschlagen benutzte Werke charakterisiert findet, die geringste Ahnung davon bekommen, daß alle übrigen Bücher, welche Sachau aufführt oder noch hätte aufführen können, ihre Autorität nur ihrer Übereinstimmung mit Tuḥfah und Nihājah entlehnen. Die älteren Bücher, welche irgendwie bedeutend von diesen beiden abweichen, sind obsolet; die neueren Schriftsteller kennen keine höhere Aufgabe als die treue Wiedergabe und Erklärung der Werke Ibn Ḥadjar's und ar-Ramli's oder die Behandlung der von diesen Meistern nicht berührten Fragen nach den von ihnen festgesetzten Regeln. Daß die beiden Gesetzbücher weniger für das Studium benutzt werden sollten, ist nicht ganz richtig; nur soviel ist wahr, daß man dieselben den für den Anfänger bestimmten Vorlesungen nicht zugrunde legt, weil es eben neuere Handbücher

für Ibn Ḥadjar, aber sie bekämpfen einander deswegen nicht mehr. Bādjuri beruft sich in den meisten Punkten, über welche die berühmten Lehrer miteinander differierten, auf ar-Ramli.

1) Cf. Niebuhr, Reisebeschr. I: 328. Die Schule von Zebid in Jemen, von welcher Sachau (S. XIV) sagt, sie scheine gegenwärtig in südarabischen Ländern eine bedeutende Rolle zu spielen, war vielmehr seit Jahrhunderten ein berühmter Hort der schäfi'itischen Gesetzeskunde, wohin auch aus östlichen und nördlichen Ländern viele Studierende reisten. Aber seitdem der Handel Südarabiens seine internationale Bedeutung verloren hat, ist auch die Pflege der Wissenschaft dort zurückgegangen.

gibt, welche den Inhalt von Tuḥfah und Nihājah in leichter, moderner Sprache zugänglich machen. Auch der gelehrte Sprachgebrauch hat selbstverständlich in drei Jahrhunderten manche Änderung erlitten.

Die Literatürübersicht des Verf. gibt also keinen Ersatz für das Fehlen der Einleitung in das Gesetzesstudium.

In der dritten Gruppe führt Sachaii (S. XXI) den „vortrefflichen Kommentar des Ibn Qāsim“ auf, welchen al-Chatib as-Scharbini verfaßt haben soll und den man vielfach ohne weiteres als al-Chāṭib zitiert findet. In schwierigen Fragen (S. XXV) hat Sachau besonders diesen al-Chatib zu Rate gezogen. Das gemeinte Werk 144 ist aber gar kein Kommentar zu Ibn Qāsim, sondern al-Chāṭib hat, ebenso wie Ibn Qāsim selbst, einen Kommentar zu Abū Schudjā' geschrieben und diesem den mit letzterem Namen reimenden Titel al-Ljnā' gegeben ¹⁾.

Die auf das Iqnā⁴ basierte Glosse²⁾ des Baḍju'ri soll in Mekka und Medina geschrieben sein. Hier scheint Sachau die Worte mißverstanden zu haben, mit denen Bādjūri sein Werk schließt: er sagt dort nämlich, daß es beim Schreiben dieses Werkes als ein besonders segensreicher Umstand zu betrachten sei, daß der Verfasser einige Sätze in der unmittelbaren Nähe der Ka'bah und ebenso einige Sätze (بعض عبارات) nahe dem Grabe des Gottesgesandten geschrieben habe, während das Ganze am Geburtstage des großen Heiligen Ägyptens, Sidi Ahmed al-Bedewi, abgeschlossen worden sei.

Es ist übrigens allgemein bekannt, daß Bādju'ri's Glosse nichts anderes enthält als die Kollegienhefte, welche der Cairiner Mufti jahrelang im Azhar zur Erläuterung von Ibn Qāsin's Kommentar gelesen und natürlich immerfort vermehrt und revidiert hat. In ähnlicher Weise entstehen alle derartigen Werke. Wer die muslimische Gedankenwelt kennt, wird es verstehen, daß der Mann, als er in höherem Alter die Pilgerfahrt nach Mekka und Medina machte, Wert darauf legte, den eigens dazu mitgenommenen Heften in jenen heiligen Städten ein paar Sätze hinzuzufügen. Weiteres über Bādjūri werde ich unten geben.

Zur vierten Gruppe der von Sachau aufgeführten Rechtswerke hätte es, angesichts ihrer ganz einzigen Wichtigkeit, Erwähnung verdient, daß alle diese Werke durch das Muḥarrar auf eine Reihe von Büchern Ghazālī's (al-Chulāṣah, al-Wadjiz, al-Wasit, al-Basit),

1) Diesen Titel hat Sachau gar nicht erwähnt, während doch das Bnoh recht häufig in der Rechtsliteratur unter dem Namen zitiert wird.

2) جاشية (S. XXI) ist natürlich Druckfehler.

durch diese auf die Nihājah des Imāra al-Ḥarainain und so auf al-Buwaṭi zurückgehen. Unter den Kommentaren zum Minhādī hätte wenigstens auch der al-Mughni genannte von al-Chatīb (nicht weniger berühmt als sein Iqnā') aufgeführt werden sollen.

Die fünfte Gruppe hat der Verfasser nicht kennen gelernt, obgleich sie in Ostafrika, wie übrigens auch in Niederländisch- und Britisch-Indien und in Mekka, besonders geschätzt ist. So führt er denn auch das Qurraṭ al-'ain als einen Kommentar zum Faḥ al-Mu⁴in auf, während das Verhältnis gerade umgekehrt liegt (Die Nisbah des Verfassers') heißt al-Malebāri (nicht Malibāri), und der Name des Autors der Glosse Pānat at-tālibin ist Abū Bakr, nicht Ibn Bekr.

Über die Art des muhammedanischen Studiums wird der Leser aus den Mitteilungen des Vorworts (S. XVIII, XXIV) nicht mit 145 genügender Schärfe und-Klarheit unterrichtet „Universitätsbildung“ soll im Islam „stets sehr hoch geschätzt und begehrt gewesen“ sein. Aber der Begriff der Universität ist dem Islam fremd. Was im Islam hoch geschätzt wird, das ist die Kenntnis des Gesetzes, der Instrumentalwissenschaften, welche zu jener Kenntnis den Weg bahnen, und der theologischen Wissenschaften, welche damit verwandt sind.

Durch Privatstudium²⁾, im Sinne des Selbststudiums ohne Lehrer, sind solche Kenntnisse nach muhammedanischer Anschauung unter keiner Bedingung zu erwerben. Man braucht einen Lehrer von anerkannter Autorität, denn nur mündlicher Unterricht ist imstande, den Schüler in zuverlässiger Weise mit dem Inhalt des unfehlbaren Consensus bekannt zu machen. „Wer keinen Lehrer hat, dessen Lehrer ist der Teufel“³⁾ sagt eine häufig zitierte Überlieferung. Durch eigene Lektüre (*Muṭāla'ah*) kann man nie zur vollkommenen Beherrschung eines Textes gelangen, wenngleich die besten Kommentare und Glossen dabei zur Verfügung stehen. Dazu ist *Qirā'ah*, Studium unter Leitung eines Scheichs, erforderlich, und zwar eines

1) Er schrieb seinen Kommentar zu seinem eigenen Werke im Jahre 1547 (982 H.), lebte also im selben Jahrhundert wie Ibn Ḥadjar und ar-Ramli.

2) Sachau S. XVIII: „Es ist allerdings nicht de rigueur, daß die für die genannten Zwecke erforderlichen Kenntnisse gerade an einer Universität erworben werden; indessen sie sind dort leichter und besser zu erlernen als im Privatstudium usw.“ Ich glaube kaum, daß Sachau hier mit Privatstudium das Studium unter Führung eines Lehrers gemeint hat, denn in dem Falle hätte die Unterscheidung gar keinen Sinn. Ob der Lehrer zu Hause oder in der Moschee liest, ist natürlich vollkommen gleichgültig.

3) من لا شيخ له فالشیطان شیخه 3)

solchen Scheichs, der selbst in derselben Weise seine Kenntnis erworben hat und dessen geistige Genealogie bis zum Verfasser des Textes hinaufreicht. Ebenso wie dem katholischen Christen die unfehlbare Kirche für seine Person durch seinen Priester vertreten wird, so tritt dem Muhammedaner der unfehlbare Consensus in der Gestalt seines gesetzeskundigen Lehrers entgegen; nur handelt es sich hier nicht um die Austeilung von Sakramenten, sondern um die Mitteilung von Kenntnis. Die Bücher sind dabei lediglich Hilfsmittel des Gedächtnisses.

Die Muhammedaner können sich denn auch ein fruchtbares Studium ihrer Wissenschaften in Europa nicht denken, weil dort alles in letzter Instanz auf die Mutala'ah zurückgeht. Natürlich liegt in diesem Urteil große Übertreibung, aber die Verehrung der mündlichen Tradition ist doch nicht ganz unbegründet, wie ich dies persönlich bei meinen Fiqhstudien erfuhr. Ich hatte, bevor ich nach Arabien reiste, längst ausführliche Handbücher des schäfi'itischei Fiqh fleißig studiert, sowohl Kollegienhefte für Anfänger (wie Bâdjûri's Glosse), als Werke von Meistern (wie die Tuḥfah). Trotzdem ist mir manches erst recht klar geworden, als ich vor 14 Jahren 146 in Mekka das oben erwähnte IqniV und einen Teil der Tuḥfah von meinen Scheichen erklären hörte. Die Texte sind übrigens darauf berechnet, daß die Studierenden in der muhammedanischen Gesellschaft leben und die Lehrsätze von einem im Fiqh Bewanderten vortragen hören.

Wird daher die Möglichkeit des Selbststudiums von vornherein negiert, so macht es doch keinerlei Unterschied, ob der Lehrer etwa in einem obskuren Dorfe seine Kenntnisse mitteilt, oder ob er in der Hauptmoschee einer großen Stadt Vorlesungen hält: es ist einerlei, ob der Schüler allein oder in einem weiten Kreise von Mitschülern zu seinen Füßen saß.

Nun wird man zwar aus naheliegenden Gründen die besten Lehrer in Verkehrszentren antreffen, und diese benutzen dann häufig die geräumigen Hallen' einer großen Moschee für ihren Unterricht. Der Charakter des Unterrichts bleibt dabei aber ganz derselbe, als wo Lehrer und Schüler in einem entlegenen Winkel zusammentreffen.

Gewöhnlich bilden die Lehrer, die ihre Vorlesungen in einer zentralen Moschee wie al-Azhar oder den Moscheen von Mekka und Medina abhalten, eine Art Zunft¹⁾ unter einem Haupte, dem wir *cum grano salis* den Titel eines Rektors beilegen dürfen. Dieser hat aber hauptsächlich nur dafür Sorge zu tragen, daß nicht Un-

1) Man vergleiche hierüber das Kapitel „Wissenschaft“ in meinem „Mekka“.

würdige über die für den Unterricht benutzbaren Räume verfügen, und daß nicht durch Zusammenkommen vieler Gelehrten und Studenten irgendwelche Störungen der Ordnung und des Friedens im Gebethause entstehen. Wo Fürsten oder fromme Privatleute Stiftungen angeordnet haben, deren Einkünfte Professoren oder Studenten zugute kommen sollen, hat das Haupt der Gelehrtenzunft meistens auch eine wichtige Stimme bei der Verteilung jener Pfründe.

Es gibt also an manchen Hauptorten eine *universitas* im Sinne einer Gelehrtenkorporation, aber darin liegt nicht der geringste Grund, von „Universitätsbildung“ zu reden. Solche existiert nicht und *a fortiori* nicht die damit verbundene Anwartschaft auf öffentliche Stellungen. Im ganzen sind Sachaus betreffende Äußerungen allzu europäisch gefärbt, und die meisten Loser werden dieselben wahrscheinlich noch mehr europäisch auffassen, als es der Verfasser wohl beabsichtigt hat.

Sachaus Darstellung des schäfiitischen Gesetzes ist „in der Hauptsache aus der Glosse des Baguri geschöpft“, aber hie und da sind besonders al-Chatib, der Minhädj und die Nihäjah zu Rate gezogen (S. XXV).

Der Wahl von Bädjuri's Glosse kann ich, wo es sich um die Einführung von Anfängern in das Studium des positiven Gesetzes handelt, nur beistimmen. Ich selbst habe jahrelang das Buch als Grundlage von Vorlesungen über das muhammedanische Recht für angehende Kolonialbeamte Niederländisch-Indiens benutzt und somit 147 Gelegenheit gehabt, die Vorzüge und Fehler der Glosse zu würdigen. In einem kritischen Artikel, den ich im Jahre 1884 in der Zeitschrift „De Indische Gids“ veröffentlichte¹⁾, habe ich mit zahlreichen Belegen nachgewiesen, wie viele grobe Fehler Van den Berg in seinem Lehrbuch des muhammedanischen Rechts hätte vermeiden können, wenn er einen im ganzen leicht verständlichen Text wie Bädjuri ordentlich gelesen hätte. Die Gründe aber, welche Sachau²⁾ für seine Wahl anführt, sind nur zum Teil richtig.

Die Glosse ist nicht der jüngste der großen Rechtskommentare (S. XXV), denn der von Sachau selbst erwähnte Kommentar zum Faḥ al-Mu'in ist viel jünger, und es ist auch in den späteren Jahren in Cairo noch eine neue, ausführliche Glosse zur Tuhfah von Abdal-Ḥamld as-Schirwāni erschienen. Aber daß er zu den jüngeren gehört, ist unbedingt ein Vorteil, weil dadurch eine den heutigen Muhammedanern faßliche Darstellung der jetzt geltenden Anschau-

1) [Boven, blz. 59vgg.]

2) S. XXI—XXII und XXV—XXVI. Anstatt der auf Seite XXV zitierten Seiten XV. XVI ist wohl XXI. XXII zu lesen.

ungen ermöglicht wird. „Die größte Autorität“ genießt Bâdjûri, weil er im großen Ganzen die Lehrsätze der Tuḥfah und der Nihājah richtig reproduziert, aber doch mit einiger Beschränkung, denn es ist ihm von späteren Gelehrten im einzelnen mancher Fehler nachgewiesen worden. Ein triftiger Grund ist der „lehrhafte Charakter“ des Buches, den es nicht, wie Sachau will, zum Teil, sondern voll und ganz besitzt, denn dasselbe enthält, wie wir oben gesehen, Kollegienhefte, die jahrelang zur Einführung von Anfängern in das Rechtsstudium gedient haben.

Die Worte der Bewunderung aber, welche Sachau dem seligen Bâdjûri widmet, haben mich wirklich in Erstaunen gesetzt. Er soll „ebenso gelehrt wie scharfsinnig“ gewesen sein; ich muß gestehen, daß ich von beiden Eigenschaften, nach 17jährigem fast täglichem Gebrauch der Glosse mit vielfacher Vergleichung verwandter Werke, keine Spur bei dem alten Schulmeister entdeckt habe. Wie alle Verfasser von Fiqh-Büchern gibt er meistens die überlieferten Ansichten in einer Auswahl von überlieferten Worten wieder, dann und wann mit Hinzufügung einer kurzen kritischen Bemerkung. Es gilt überhaupt als ein Vorzug bei solchen Büchern, wenn sie möglichst wenig vom Verfasser, möglichst viele Zitate von älteren Autoritäten bringen, und manche von diesen „Autoren“ rühmen sich gerade in ihrer Vorrede, daß ihr stattlicher Band nur ganz wenige von ihnen selbst herrührende Sätze enthalte. Bezüglich der Einteilung des Stoffes, der Reihenfolge der Kapitel sowie der Paragraphen, kurz aller Einzelheiten von Form und Inhalt, ist der Schriftsteller auf diesem Gebiete durch das als heilig betrachtete Herkommen gebunden, und wenn in ganz winzigen Détails dieser Art zwei heutige Glossatoren voneinander abweichen, so folgen beide ohne Zweifel einem älteren Vorbilde.

148 Dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit bleibt daher nicht viel Spielraum übrig, aber auch wo dieser vorhanden ist, habe ich niemals konstatieren können, daß Bâdjûri die Gelegenheit benutzt hat. Er hat die Haupttexte fleißig studiert; seine jahrelange Tätigkeit als Lehrer hat ihm reiche Gelegenheit zur Nachprüfung geboten; er hat es ziemlich gut verstanden, den hergebrachten Stoff dem durchschnittlichen Verständnis heutiger Studierender zugänglich zu machen. Er hat die meisten Tugenden und Fehler eines guten Schulmeisters. Langweilige Wiederholungen, etwas kindlich-naive Witze, für vernünftige Leser ganz überflüssige Abschweifungen sind bei ihm nicht selten; er sagt übrigens selbst in der Einleitung, er beabsichtige, die vortreffliche Glosse von al-Birmāwī durch eine für Anfänger leichter verständliche zu ersetzen. Meistens ist seine Aus-

druckswise klar, obgleich einige schlecht redigierte Sätze stehen geblieben sind, welche bei sorgfältigerer Revision ohne Zweifel korrigiert worden wären.

„Bei aller Bewunderung von Baguri“ ist Sachau geneigt, dem arabischen Stil al-Chatibs vor dem seinigen den Vorzug zu geben. Wenn in Lehrbüchern, die zu wenigstens dreiviertel aus Zitaten bestehen, von Stil überhaupt die Rede sein kann, so bewegt sich doch der Fiqh-Stil innerhalb so eng abgegrenzter Räume, daß man von der Individualität des Autors kaum etwas bemerkt. Es ist ein technischer Stil, den sogar nicht-arabische Studierende ohne literarische Begabung sich unschwer aneignen, und das ist viel gesagt, denn des arabischen literarischen Stils werden solche höchst selten Herr, die das Arabisch nicht als Muttersprache gelernt haben. Malaien und Inder, die im „Stile“ al-Chatib's oder Bädjürs korrekte Fatwas und Abhandlungen schreiben, sind gar nicht selten.

Bädjuri soll weiter „mit dem praktischen Leben namentlich Ägyptens ebenso vertraut gewesen sein wie mit der Wissenschaft“. Seine Glosse enthält für solche Vertrautheit keine Belege, es sei denn, daß man die Erwähnung von ein paar in Ägypten üblichen Spielen (Schachspiel usw.), vom Schattenspiel (anlässlich des Bilderverbots), von ganz einzelnen vulgär-arabischen Wörtern und dergleichen als solche gelten lassen will.

Er sei „als Systematiker von mathematischer Konsequenz, am hervorragendsten indessen als Kritiker.“ Wie gesagt, das Systematische rührt nicht von Bädjuri her, sondern es lag ihm als fertig Gegebenes vor, und wenn er in einigen Fragen von seinem Vorgänger al-Birmäwi abweicht, indem er anderen Autoritäten folgt als dieser, so betätigt er dabei doch nirgends hervorragende kritische Begabung.

Wo er ein seltenes Mal auf aktuelle Zeitverhältnisse hinweist, zeige er sich „als einen strengen, allen Neuerungen abgeneigten Muslim.“ Das Fiqh-Buch muß noch geschrieben werden, dessen Autor jene Abneigung nicht zeigen sollte.

- 149 Den Vorzug, „daß er die Grausamkeit der Todesstrafen früherer Zeiten für gesetzwidrig erklärt“, hat er gleichfalls mit allen älteren und neueren Kollegen gemeinsam; das heißt, ebenso wie diese erklärt er alle Strafen, die nicht in dem Gesetze von der Blutrache, von den Hudud und dem Ta'zir begründet sind, für ungesetzlich, weil sie es sind. Das *jus talionis* aber und das Abhauen der Hand des Diebes gilt ihm ebensowenig wie anderen als grausam, denn beide sind von Gott verordnet.

Sachaus Verwunderung darüber, daß ein so außerordentlich gescheiter Mann „die Teufel *elginn* nicht ganz aus seinem System aus-

gemerzt hat", wird gegenstandslos, wenn man bedenkt, daß kein einziger muslimischer Faqih oder Theologe von dergleichen revolutionären Gedanken ergriffen worden ist und daß jeder, der solche dem Qurän und der Überlieferung zuwiderlaufende Anschauungen äußern sollte, vom Konsensus als Ketzer und Ungläubiger verdammt werden würde.

Bädjuri wird also von Sachau mit Zügen charakterisiert, die ihm zum Teil nicht eigen, zum Teil mit seiner ganzen Zunft gemeinsam sind. Daß er ein guter Schulmeister ist, genügt aber vollständig, um die Wahl seiner Kollegienhefte als Grundlage für Sachaus Darstellung zu rechtfertigen.

Eine andere Frage ist es, ob es sich überhaupt empfiehlt, zur Einführung europäischer Studierender in die muhammedanische Gesetzeskunde einem arabischen Lehrbuche auf dem Fuße zu folgen.

Sachau hat (S. XXIX) nicht geglaubt, die Arbeit eines Juristen machen zu können, sondern sich darauf beschränkt, „als arabischer Philologe seine Auffassung des Originals so deutlich als möglich wiederzugeben". Aber auch ohne das Gebiet des Juristen zu betreten, kann man die Lehrsätze der arabischen Gesetzeslehrer pädagogisch besser ordnen und sie dem europäischen Verständnis näher bringen, als dies in den arabischen Originalen geschieht.

Selbst vom arabischen Standpunkt betrachtet ist die Disposition der Fiqh-Bücher in logischer und pädagogischer Beziehung sehr mangelhaft; dieselbe beruht ja gar nicht auf vernünftigen, sondern gänzlich auf traditionellen Gründen. Wer ein kleines Beispiel von den blödsinnigen Argumenten sehen will, mit welchen die ¹Ulamä wohl einmal versuchen, der althergebrachten Anordnung der Kapitel einen vernünftigen Anstrich zu geben, der lese Bädjürfs Einleitung zum Kapitel von der Ehe¹). Selbst legen sie aber auf solche Argumentationen weniger Gewicht als auf die Tatsache, daß die Alten nun einmal ihre Bücher so und nicht anders eingerichtet haben. Ein muslimischer Professor, der die Lehrsätze seiner Schule unverändert, aber in einer Ordnung publizierte, die pädagogischen Zwecken

1) Es heißt dort, die fünf Säulen des Islands würden von den Fuqahà an erster Stelle behandelt, weil sie sich speziell auf Gott bezögen, sodann das Sachen- und Obligationenrecht, weil das Bedürfnis, Verträge abzuschließen, fühlbarer sei als andere; das Erbrecht stehe in der Mitte, weil der Prophet gesagt habe, es sei die Hälfte der Wissenschaft. Dann folge die Ehe, weil nach der Sättigung des Bauches der sexuelle Trieb sich geltend mache; sodann das Straf recht, weil Verbrechen gewöhnlich nach Sättigung des Bauches und Befriedigung des sexuellen Triebes erfolgen; dann das Gerichtsverfahren, weil das Verbrechen beim Richter zur Verhandlung komme; schließlich die Freilassung, weil der Mensch hoffe, daß Gott am Ende seines Lebens seine Seele von der Hölle freilasse!

Und logischen Prinzipien besser als die hergebrachte entspräche, würde als Neuerer verschrien werden und keine Leser finden.

Darin liegt aber für uns kein Grund, die manchmal unvernünftige Darstellungsweise beizubehalten. Gleichviel ob man sich an einen autoritativen Text binden will oder es vorzieht, aus verschiedenen solchen Büchern das von unserem Gesichtspunkte aus Wichtigste zusammenzubringen, man wird immer europäischen Studierenden am meisten nützen, wenn man zwar die Originale mit größter Akribie wiedergibt, aber in der Anordnung¹⁾ dem Bedürfnisse seiner Leser Rechnung trägt.

Will man z. B. die gesetzlichen Anordnungen des Islam in bezug auf Ungläubige kennen, so muß man fast alle Kapitel der Fiqh-Bücher durchnehmen, denn diese Bestimmungen finden sich überall hin verstreut; manche werden nur ganz beiläufig erwähnt. Dem muslimischen Studenten schadet das wenig, aber dem Europäer ist eine Zusammenfassung aller jener Einzelheiten unter einem Gesichtspunkte höchst interessant.

Die Steuergesetzgebung muß man, wie Sachau selbst bemerkt, aus zwei Kapiteln ganz verschiedener Art erlernen, und wenn man alle gesetzlichen Staatseinkünfte beisammen haben will, kommen noch ein paar Kapitel hinzu. Auch hier wäre eine zusammenfassende Darstellung äußerst lehrreich, zumal wenn der Verfasser seinen Stoff aus mehreren Originalen entnähme. Ohne sich auf juristisches Gebiet zu begeben, könnte er dann die Aufmerksamkeit seiner Leser darauf lenken, daß alle sonstigen Einnahmen des Fiskus den Fuqahā als *mal ḥarāʾn* gelten, von welchem der fromme Muslim nichts genießen darf, so daß alle Staatsämter dem theoretischen Gesetze zufolge schon aus dem Grunde verwerflich sind.

Überhaupt hätte Sachau jedenfalls ein Kapitel über das Staatsrecht geben sollen, denn darin kommen ja manche Fragen zur Verhandlung, die vom praktischen sowie vom theoretischen Standpunkte aus gleich wichtig sind. Welche gesetzlichen Ansprüche hat der Osmanensultan auf das Chalifat? Kennt das Gesetz erbliche Dynastien? Welches ist die gesetzliche Stellung der vielen muslimischen Fürsten und Häupter? Wie verhalten sie sich zueinander und etwa zu einem Chalifen? Gibt es eine Möglichkeit der gesetzlichen Anstellung muhammedanischer Beamten durch einen andersgläubigen Fürsten?²⁾

1) Ich meine hier natürlich nicht die an und für sich gleichgültige Reihenfolge der Kapitel, sondern die Einteilung des Stoffes überhaupt.

2) Diese wichtige Frage wird z. B. im Faḥ al-Mu'in, was die Richter anbetrifft, folgendermaßen beantwortet: „Hat ein Fürst, selbst ein Ungläubiger, oder ein Landeshaupt einen Unfähigen, z. B. einen Muqallid oder einen Unwissenden, zum

Auf solche Fragen wird der Studierende nicht mit Unrecht in einem 151 Lehrbuch des muhammedanischen Rechts die Antwort suchen, aber im vorliegenden Werke findet er darüber keine Auskunft.

Namentlich über solche Fragen, die für die Praxis der späteren Zeit von höchster Wichtigkeit sind, findet man ergiebige Auskunft in den berühmten „Sammlungen von Gutachten oder Fetwas“¹⁾ (Sachau S. XXIV). Sachau sagt, dieselben werden im Azhar nicht studiert; wenn damit gemeint wird, man gebrauche sie nicht als Grundlage für Vorlesungen, so versteht sich das ganz von selbst und gilt es natürlich auch außerhalb Kairos. Sie werden aber nicht bloß „von den Kadis viel als Nachschlagebücher benutzt“, sondern alle Gesetzkundigen studieren dieselben, und das meiste von dem, was die neuen Fiqh-Bücher mehr als die alten enthalten, ist den Fatwasammlungen berühmter Muftis entnommen. Hätte Sachau dieselben zu Rate gezogen, so wäre sein Werk praktisch viel nützlicher geworden, denn jetzt bringt es zu vieles, das eigentlich zum Reiche des Mahdis gehört, und zwar ohne das für den Leser unentbehrliche Korrektiv; dieser sollte wenigstens davor gewarnt werden, daß er die aufgeführten Bestimmungen (außer denen, die sich auf Familien- und Erbrecht beziehen) nicht als Gesetze in unserem Sinne auffasse, sondern dieselben vielmehr mit dem talmudischen und dem kanonischen Rechte in eine Klasse zu stellen habe.

Namentlich in bezug auf das Erbrecht ist dem europäischen Schriftsteller Selbständigkeit in der Darstellung geboten. Muḥammad, der die Hauptbestimmungen dieses Gesetzes selber getroffen hat, verstand nichts von der Arithmetik, wie die gläubige Tradition dies unbedingt anerkennt, und auch die Fuqahâ waren meistens nur mäßige Arithmetiker. Trotzdem halten die arabischen Texte sich auch hier in der Darstellung strenge an die durch Qurân und Überlieferung gegebene Form und führt sie das ängstliche Festhalten des überlieferten Ausdrucks manchmal bis an die Grenze der Unklarheit.

Wenn unsereiner aber das in ziemlich weitläufiger und ungeschickter Weise überlieferte Erbrecht des Islams eingehend studiert hat, so gelingt es ihm ohne Mühe, die Bestimmungen in besserem Zusammenhange zu ordnen, als wie es die Fuqahâ tun. Verschiedene

فان ولي السلطان ولو كان كافرا او ذو شوكة غير اهل للقضاء كمقلد وجاهل نفذ قضاءه.
 Richter angestellt, so gelten dessen Richtersprüche“.

1) Diese sind gewöhnlich in dieselben Kapitel eingeteilt wie die Fiqh-Bücher; jedes Kapitel enthält alle Gutachten des Verfassers, die sich auf den im Titel erwähnten Gegenstand beziehen.

Wege können zu diesem Ziele führen, aber ohne Zweifel empfiehlt es sich, die „allgemeinen Erben“ selbständig voranzustellen, dann 152 das Quotenerbengesetz als Ergänzung zum Agnatenerbrecht (was es auch im Sinne Muḥamniad's wirklich sein soll) folgen zu lassen und schließlich die Präklusion usw. zu behandeln.

Das Ganze macht dann nicht mehr den Eindruck der Verworrenheit, den der Laie aus dem ersten Anblick der Darstellung der arabischen Bücher bekommt, und man sieht gleich, daß das System auch nicht so unvernünftig ist, wie die eigenen Anmerkungen Sachau's (S. 198) es darstellen.

Die „allgemeinen Erben“ werden in den betreffenden Kapiteln der arabischen Bücher zwar erst nach den Quotenerben aufgeführt¹⁾, doch sind ihre Interessen keineswegs, wie Sachau glaubt, hinter diejenigen der Quotenerben zurückgedrängt, wenngleich das System in einzelnen Fällen vom Gesetzgeber selbst weder beabsichtigte, noch vorausgesehene Konsequenzen ergibt. Sachaus Behauptung, es könne vorkommen, „daß die genannten Erben alles bekommen, während der Haupterbe, der Sohn, leer ausgeht“, ist absolut falsch; hätte der Verfasser einmal versucht, ein Beispiel dieser Enormität zu geben, so wäre ihm das gleich klar geworden.

Auch durch andere Versehen in diesem Kapitel erhalten wir den Eindruck, daß Sachau zwar gewissenhaft danach gestrebt hat, sein Original treu wiederzugeben, aber nicht dazu gekommen ist, sich in das ganze System hineinzudenken.

So soll, nach S. 210, Z. 4 bis 5, der Sohn die Schwester zur allgemeinen Erbin machen. Ist hier die Schwester des Verstorbenen gemeint, so ist die These falsch; meint Sachau aber die Schwester des Sohnes, also die Tochter, so ist das eine müßige Wiederholung des auf der vorigen Seite (209, Z. 22 ff.) Gesagten.

S. 223, § 15. Nicht bloß auf die Schwestern der hier genannten Personen, sondern auch auf weibliche Verwandte gleicher „Richtung“ und „Nähe“ strahlt ihr Erbrecht aus, also auch die Tochter des Sohnes A wird zur *'aṣabah* durch den Sohn des Sohnes B²⁾.

S. 224 bis 225 läßt Sachau den richtig verwalteten Fiskus erst dann erben, wenn keine entfernten Verwandten vorhanden sind. Das Verhältnis ist gerade umgekehrt, die *dawul-arḥam* kommen erst in

1) Dies geschieht hauptsächlich deshalb, weil nur die Quotenerben im Qurān genannt werden, was sich von selbst versteht, weil das Recht der allgemeinen Erben von Muḥammad als bekannt vorausgesetzt wurde.

2) S. 215, Z. 1 ff. hat Sachau selbst das Richtige«

letzter Instanz in Betracht, wie Bädjüri und die anderen Quellen sehr deutlich hervorheben¹⁾.

- 153 Nur aus dem Umstände, daß das schäfi'itische Erbrecht dem Verfasser selbst nicht ganz klar geworden ist, kann ich mir die etwas sonderbare Tatsache erklären, daß er diesen Teil des Gesetzes in doppelter Darstellung gibt, einmal nach Bädjüri, dem alle übrigen Kapitel des Lehrbuchs entnommen sind, sodann noch einmal nach dem Minhâdj. Nach der Vorrede (S. XXV) soll diese doppelte Behandlung des Erbrechts „mit Rücksicht auf seine praktische Bedeutung“ stattgefunden haben. Dann hätte allerdings das Ehegesetz wenigstens ein gleiches verdient. Aber wozu soll denn die Wiederholung aller wichtigen Einzelheiten dienen? Natürlich kommen die im Minhâdj ebenso wie bei Bädjüri vor, und was der eine mehr als der andere hat, ist wirklich unbedeutend. Wenn man sich nun einmal auf die Wiedergabe eines arabischen Originals beschränken, aber über das Erbrecht etwas mehr geben wollte, als Bädjüri bringt, so hätte man das betreffende Kapitel des *Muḥarrar* an die Stelle desjenigen Bädjüri's setzen sollen. Dort wird das Erbrecht sehr detailliert behandelt, und viele Studenten, welche sich für das Übrige mit dem Minhâdj oder Bädjüri begnügen, erlernen jenes aus dem *Muḥarrar*.

Jedoch, wie gesagt, viel fruchtbarer wäre eine Darstellung namentlich dieses Kapitels nach europäischer Methode gewesen, und dazu genügen die bei Bädjüri vorhandenen Daten vollständig. Da alles sich in Ziffern ausdrücken und nachrechnen läßt, braucht man vor unwillkürlicher Abweichung vom Originale keine Furcht zu haben.

Bädjüri's Glosse bezieht sich bekanntlich auf den Kommentar des Ibn Qāsim zur kurzgefaßten Anleitung des Abū Schudjā'. Von den sechzehn Kapiteln hat Sachau neun ausgelassen und die übrigen sieben in sechs zusammengefaßt: Eherecht, Freilassung, Erbrecht

1) Auch in der Lehre vom Testament kommen Mißverständnisse vor. S. 239, Z. 7ff. heißt es bei Sachau, der Testamentsvollstrecker habe nicht das Recht, minderjährige Kinder des Verstorbenen zu verheiraten, noch von dem Nachlaß einen solchen Gebrauch zu machen, der den Gesetzen des Islams widerspricht (z. B. zum Bau einer Kirche). Im Originale steht, man könne einem Waṣī nicht durch Testament zur Verheiratung minderjähriger Kinder bevollmächtigen, noch ihm das Verwenden von Geld auf durch den Islam verbotene Zwecke übertragen. S. 239, Z. 17 ff. heißt das Verhältnis zwischen Testator und Waṣī ein zu jeder Zeit beiderseits lösbarer Kontrakt, aber Bädjüri fügt ausdrücklich hinzu, der Waṣī sei zur Annahme verpflichtet, wenn die Interessen von Minderjährigen durch seine Ablehnung Schaden erleiden würden. S. 238, Anm. muß für عادل (gerecht) عدل (unbescholten) gelesen werden.

und Testament (bis), Sachenrecht, Richter und Gerichtsverfahren, Strafrecht. Ein ausführlicher, sehr gut eingerichteter Sachenindex hob bis zu einem gewissen Grade die Beschwerden auf, welche die traditionelle, unvernünftige Disposition des Originals dem europäischen Studierenden beim Nachschlagen in den Weg legt. Es wird jedoch dadurch, wie aus dem Obigen ersichtlich, dem Mangel einer selbständigen Behandlung nicht abgeholfen; auch im Index findet man bloß dasjenige aufgeführt, was Bädjuri bringt, d. h. auf der einen Seite viel zu viel, auf der andern viel zu wenig, und alles ohne Erklärung der Bedeutung des Gegebenen für die Praxis und das Leben. Nur sehr selten fügt der Verfasser seiner Wiedergabe eigene Anmerkungen bei, und diese sind, wie wir anlässlich des Erbrechts sahen, nicht immer glücklich.

- 154 Außerdem ist die Wiedergabe in mancher Beziehung so frei, daß dadurch vieles von den Vorteilen, die der enge Anschluß an ein Original von anerkannter Autorität immerhin bietet, verloren geht. Dies hängt nicht damit zusammen, daß der Verfasser an schwierigen Stellen das Minhädj oder das Iqnä⁴ zu Rate gezogen hat, denn davon bemerkt der Leser nur wenig. Aber während Sachau auf der einen Seite, wie er selbst im Vorwort eingesteht, die aus pädagogischen Gründen erfolgten Wiederholungen des Bädjuri „absichtlich nicht ganz vermieden“ hat, sind manche Sätze ausgelassen oder sehr bedeutend verkürzt, deren vollständige Übersetzung erwünscht gewesen wäre. Da der Verfasser sich nun einmal selbst die beschränkte Aufgabe gestellt hatte, einige Kapitel eines arabischen Textes vom Standpunkte des arabischen Philologen aus möglichst treu wiederzugeben, hätte er besser daran getan, die Wiederholungen und einige für eine Übersetzung weniger geeignete grammatische Anmerkungen ganz auszulassen, dagegen das Übrige ohne weitere Freiheiten zu übersetzen. Er hätte dann mit seiner arabischen Schulung natürlich eine ganz andere Arbeit geliefert als die von ärgerlichen Schnitzern wimmelnden französischen Übersetzungen von zwei schäfi'itischen Rechtsbüchern *), welche van den Berg veröffentlicht hat. Um aber eine freie und dennoch pünktlich treue Wiedergabe eines solchen Textes liefern zu können, muß man in dieser technischen Literatur durchaus bewandert sein; daß dies mit Sachau nicht der Fall ist, kann man ihm angesichts seiner vielseitigen Studien nicht verargen. Die Wiedergabe seines Originals ist indessen jetzt nicht überall zuverlässig, wie wir schon hier und da

1) Der Minhädj und der Fath al-Qarib. Kennzeichnend für diese beiden Übersetzungen ist es, daß die beiden Titel der Originale falsch wiedergegeben und gleich die einleitenden Worte des Fath al-Qarib falsch übersetzt sind.

sehen haben. Um diese Bemerkung noch etwas näher zu beleuchten, greife ich aufs Geratewohl ein paar Seiten aus dem V. Buche (Richter und Gerichtsverfahren) heraus.

S. 696, Z. 6 ff. hat Sachau sein Original völlig mißverstanden: „Wenn ein Richter nicht vorhanden ist oder ein vorhandener Richter unerschwingliche Gebühren verlangt, können zwei oder mehr Personen, einerlei ob sie zum Richteramt qualifiziert sind oder nicht, als Schiedsgericht fungieren über Sachen, bei denen usw.“ Man fragt sich natürlich, warum denn wenigstens zwei Personen zum Schiedsgericht erforderlich sind und wie die Entscheidung getroffen werden soll, wenn die zwei verschiedener Ansicht sind. Bädjuri sagt aber etwas ganz anderes: „Es dürfen zwei oder mehr Personen über Sachen, bei denen usw., zum Schiedsrichter anstellen 1. eine zum Richteramt qualifizierte Person, unbedingt; 2. eine nicht dazu qualifizierte Person nur dann, wenn ein Richter nicht vorhanden ist oder bedeutende Gebühren verlangt“¹⁾.

155 S. 696, Z. 20 ff. Hier und an vielen anderen Stellen hat Sachau nicht genau zwischen den „fünf gesetzlichen Klassen“ (خمسة الاحكام) unterschieden, in welche alle denkbaren Handlungen des Menschen zerfallen. Diese sind: 1. فرض oder واجب, d. h. eine Pflicht, deren Erfüllung belohnt, deren Vernachlässigung bestraft wird; 2. سنة, مسنون oder مستحب, d. h. eine gesetzlich anempfohlene Handlung, deren Verrichtung belohnt, deren Nichtverrichtung aber nicht bestraft wird; 3. جائز oder مباح, eine erlaubte, gesetzlich gleichgültige Handlung; 4. مكروه, eine vom Gesetz mißbilligte, aber nicht strafbare Handlung; 5. حرام, eine gesetzlich verbotene, strafbare Handlung²⁾. Nun gehört alles, was Sachau hier mit seinem

ويجوز ان يحكم اثنان فاكثر في غير عقوبة الله تعالى اهلا للمقضاء 1)
مطلقا او غير اهل له مع عدم القاضى او مع طلب مال له وقع
„unerschwinglichen“ Gebühren ist gar nicht die Rede; Bädjuri gebraucht (auch wo von den Geschenken, welche der Richter annehmen darf, gehandelt wird) وقع in dem Sinne von „nicht völlig unbedeutend“. Andere Rechtslehrer lassen übrigens die Worte وقع له aus. Ebenso wie die Letzteren lehrt Bädjuri, daß der Richter überhaupt keine Gebühren verlangen darf, aber in Abweichung von ihnen findet Bädjuri in der Erhebung von ganz unbedeutenden Gebühren noch keinen genügenden Grund, nicht-qualifizierte Personen als Schiedsrichter zuzulassen.

2) Alle diese *termini technici*, mit Ausnahme des fünften, fehlen in Sachau's Index, vielleicht weil dieselben zufällig in den von ihm übersetzten Kapiteln Bädjuri's nicht zusammen aufgeführt und erklärt werden. Im ersten Bande Bädjuri's wird die Erklärung mehr als einmal gegeben, und in allen Kapiteln kommen einzelne von diesen Kategorien vor, so daß man eine Erwähnung der-

zweimaligen „soll“ zur Verpflichtung macht, in Wirklichkeit zu den anempfohlenen Handlungen (zweiter Klasse). Das gleiche gilt u. a. von dem fünfmaligen „soll“ S. 700, Z. 34 bis S. 701, Z. 9. In diesen Fällen ist der Fehler allerdings weniger bedenklich als S. 703, Z. 19 bis 22. Im Kontext ist hier von verschiedenen Handlungen die Rede, welche der Richter unterlassen soll, weil sie seine Unparteilichkeit beeinträchtigen. Es wird z.B. angegeben, von welchen Personen der Richter ohne Bedenken Geschenke annehmen darf, von welchen nicht, welche Einladungen anzunehmen ihm gestattet oder verboten ist. Da heißt es nun u. a.: „Es ist dem Richter erlaubt, im Interesse einer von den Parteien der andern eine gütliche Einigung zu empfehlen, die Bezahlung der Schuld einer Partei selbst zu übernehmen, Kranke zu besuchen, Begräbnissen beizuwohnen, von der Reise zurückgekehrte Personen zu bewillkommen, (die drei 156 letztgenannten Sachen) auch wenn die Betreffenden einen Prozeß haben sollten, weil es gottgefällige Werke sind“¹⁾).

Sachau macht hieraus: „Der Richter soll, bevor es zum Prozeß kommt, eine gütliche Einigung der Parteien anstreben. Er soll Kranke besuchen, den Begräbnissen beiwohnen, die von der Reise Ankommenden besuchen“.

Hier wird also nicht nur der erlaubte Vermittelungsversuch dem Richter zur Pflicht gemacht, sondern noch dazu ganz gegen den Charakter des Islams als Laienreligion ohne Priester der Richter als eine Art Seelsorger dargestellt. Durch (welches Sachau mit *jujux* verwechselt hat) sind die besagten Handlungen als zur dritten Klasse (erlaubte) gehörig bezeichnet. Mit Seelsorge hat der Qādi als solcher nichts zu tun; das Besuchen von Kranken sowie alles, was man zur Seelsorge rechnen kann (z. B. das Mahnen zum Guten und das Abmahnen vom Bösen), ist die Aufgabe aller Gläubigen ohne Unterschied. Es bleibt auch dem Qādi trotz seines Amtes erlaubt, sich daran zu beteiligen, obgleich man darin eine besondere Gefälligkeit gegen die betreffenden Personen sehen könnte.

Bädjüri (Band II, S. 547 der von mir benutzten Ausgabe) sagt: „Es ist (dem Landesherrn) erlaubt, mehr als einen Richter an einem

selben in einer Einführung in die Gesetzeskunde ungern vermißt. Zwischen der ersten und zweiten, sowie zwischen der vierten und fünften Klasse werden wohl noch Übergangsklassen aufgeführt.

وللقاضى ان يشفع ل احد الخصمين عند الآخر وأن يدفع عنه
ما عليه وأن يعرد المرضى ويشهد الجنائز ويزور القادمين من السفر
ولو كان لهم خصومة لان ذلك قربة.

Orte anzustellen, wenn er sie nur nicht zur Einstimmigkeit in ihren Entscheidungen verpflichtet; in diesem Falle wäre es nicht erlaubt, wegen möglicher Meinungsverschiedenheit zwischen denselben in solchen Sachen, welche dem Ermessen des Richters überlassen sind. Aus dieser Begründung ergibt sich, daß das Nichteriaubtsein (der bedingten Anstellung) sich beschränkt auf die Fragen, über welche kein Consensus existiert, und das liegt denn auch auf der Hand¹⁾. Sachau's verkürzte Wiedergabe (S. 696, Z. 27 bis 29) lautet folgendermaßen: „Der Landesherr kann an einem Orte mehr als einen Richter anstellen, aber jeder Richter bleibt Einzelrichter und der Landesherr kann sie nicht verpflichten, gemeinschaftlich zu urteilen“.

- 157 Den nächstfolgenden Satz hat Sachau zwar etwas besser verstanden, aber doch wieder nicht ganz richtig, und auch bei der Wiedergabe dieser Bestimmungen hat er ohne gültigen Grund allerlei ausgelassen. Batdjuri II, S. 547: „Es ist empfehlenswert für den Landesherrn, dem Richter zu gestatten, sich Stellvertreter zu seiner Hilfe zu nehmen. Hat er diese Erlaubnis unbedingt erteilt, so darf der Richter ohne Beschränkung Stellvertreter anstellen; hat der Fürst dieselbe aber auf gewisse Fälle beschränkt, so darf der Richter diese Bestimmung nicht übertreten. Hat der Fürst die Stellvertretung weder erlaubt noch verboten, so darf der Richter sich nur aus Not in Fällen, wo er selbst außerstande ist, seine Ämterpflicht zu erfüllen, einen Stellvertreter annehmen. Hat der Fürst ihm die Stellvertretung verboten, so ist ihm dieselbe unter keinen Umständen gestattet, sondern er beschränke sich auf die Arbeit, wozu er imstande ist“*). Bei Sachau (S. 696, Z. 30 ff.) heißt das: „Es ist empfehlenswert für den Landesherrn, dem Richter zu gestatten, daß er sich selbst einen Stellvertreter zu seiner Hilfe annehme. Wenn der Landesherr diese Erlaubnis von Bedingungen abhängig machte

ويجوز نصب اكثر من قاض بمحل ان لم يشترط عليهم اجتماعهم
على المحكم والا فلا يجوز لما يقع بينهم من الخلاف في محل الاجتهاد
ويؤخذ من التعليل ان محل عدم الجواز في غير المسائل المتفق
عليها وهو ظاهر.

ويندب للامام ان يأذن للقاضي في الاستخلاف امانة له فان
اطلق الاذن في الاستخلاف استخلف مطلقا وان خصصه بشيء لم
يتعده وان لم يأذن له في الاستخلاف ولم ينهه عنه استخلف فيما
عجز عنه لحاجته اليه دون ما قدر عليه وان نهاه عنه لم يستخلف
اصلا ويقتصر على ما يمكنه.

müssen sie erfüllt werden; wenn er dagegen in dieser Sache nichts verfügt, kann sich der Richter nach Bedürfnis einrichten".

S. 697, Z. 14 hat die Auslassung des im Original vorhandenen **لكن** die Übersetzung etwas unklar gemacht „Eine solche Absetzung ist verboten, aber trotzdem gültig, wenn eine zum Richteramt geeignete Person in loco vorhanden ist“¹⁾, sagt Bädjüf. Beiläufig bemerken wir, daß solche Bestimmungen natürlich erst recht auf das Mahdireich berechnet sind. In dieser bösen Welt sind, nach der Ansicht der Fuqahä, schon jahrhundertlang keine eigentlichen Richter, auch nicht solche, die den niedrigsten Bedingungen entsprechen, sondern nur *Qadlidt ad-dharurah*, Beamte, weiche man aus Not als Richter anerkennt und deren Anstellung und Absetzung nach der Willkür der Landesherren erfolgt. Fast alles in diesem Kapitel gehört *omnium comerisu* zur idealen Theorie.

158 S. 700, Z. 13ff.: „Der Richter muß eine genügende Kenntnis haben von der Differenz der Vier, d. h. den Verschiedenheiten in den Systemen der Begründer der vier Rechtsschulen usw.“ Im Original²⁾ wird gar nicht von den vier Rechtsschulen gesprochen; die Ergänzung läuft dem Sinne der Worte Bädjüri's sogar zuwider. Sachau hat wieder vergessen, daß hier nicht von den Richtern der Realität, sondern von dem idealen „generellen Mudjtahid“ die Rede ist, und dieser hat mit der Autorität der vier Schulen nichts zu tun, wohl aber mit dem Consensus im allgemeinen Sinne, d. h., wie Bädjüri mit klaren Worten sagt, er darf keine Entscheidung nach einer Ansicht treffen, welche weder unter Muhammad's Genossen, noch unter den späteren Gesetzeskundigen Vertreter gefunden hat

Für die Praxis ist das alles ohne Bedeutung, sintemal es seit den Zeiten Ibn Hadjar's und ar-Rarali's nicht einmal Mudjtahids des niedrigsten Ranges mehr gibt.

Einige andere Fehler, welche hauptsächlich auf Mißverständnis der Consensuslehre beruhen, haben wir schon oben besprochen.

1) **حرم عزله ولكن ينفذ ان وجد ثم صالح**. Bei Sachau steht: „... d. h. eine solche Absetzung ist verboten nach dem Gesetz. Diese Absetzung tritt sofort in Kraft, wenn eine andere usw.“

2) Bädjüri II: 551: **معرفة الاختلاف الواقع بين العلماء اي معرفة المسائل المختلف فيها بين العلماء ولا يشترط معرفته لكل فرد من افراد المسائل المختلف فيها كما هو ظاهرة بل يكفي معرفته ان قوله في المسألة التي يقضى فيها لا يخالف اقوال العلماء فيها من الصحابة فمن بعدهم.**

Die Sätze Bädjüri's, welche von den Pflichten des Qādhis mit Bezug auf die Gefangenen handeln, sind von Sachau, S. 701, Z. 10 bis 13, sehr verkürzt und ungenau wiedergegeben. So muß der Richter „eventuell auf Grund des Geständnisses eines Gefangenen ein neues Verfahren einleiten“. Bei Bädjüri findet sich nichts derartiges, und das nimmt nicht wunder, da nach dem muslimischen Gesetz das Geständnis jeden Prozeß beendet, weil es als vollgültiger Beweis angenommen wird. Die Worte, welche Sachau möglicherweise in dem Sinne mißverstanden hat, sind folgende: „oder er (der Richter) gebietet ihm (dem Gefangenen), falls er eingestanden hat, etwas schuldig zu sein, seine Schuld zu zahlen; wenn er bezahlt hat, läßt der Richter es durch Ausruf bekanntmachen, weil vielleicht noch ein anderer Kläger etwas gegen den Gefangenen vorzubringen hat. Bringt aber niemand eine Klage vor, so setzt er ihn in Freiheit“¹).

159 S. 702, Anm. 1 bezieht sich auf ein paar Worte, die bei Bädjüri vorkommen, aber in Sachau's Übersetzung ausgelassen sind, nämlich: „und er Sorge für eine Peitsche zur Ausführung von Strafen“²).

Bädjüri I, 559 handelt von der Pflicht des Richters, alle Muslime, die als Parteien vor ihm erscheinen, völlig gleich zu behandeln. Dies soll der Qādhi tun, „wenngleich beide Parteien in bezug auf Tugend oder in anderer Hinsicht einander nicht gleich sein sollten; auch darf er eine Partei, die sich im Prozeß durch einen Bevollmächtigten vertreten läßt, nicht höflicher behandeln als letzteren, noch als die Gegenpartei, denn der Bevollmächtigte bleibt auch selbst in den Prozeß mit einbezogen, wie man daraus ersieht, daß der Richter ihn, falls seinerseits ein Eid geleistet werden soll, persönlich (d. h. nicht durch den Bevollmächtigten) schwören lassen muß. . . . Wir haben aber oft gesehen, daß eine Partei aus Unbekanntschaft mit dieser Vorschrift sich im Prozeß durch einen Bevollmächtigten vertreten ließ, um der Gleichsetzung mit der andern Partei zu entgehen, und dieses Übel hat sich leider Gottes überall eingeschlichen“³).

1) أو يأمره بإداء المال أن اقر بمال فان أداه أمر بالفداء عليه
لاحتمال خصم آخر فان لم يحضر أحد أطلقه.

2) ودرة [ويتخذ] بکسر الدال وفتح الراء
المشددة للتأديب بها.

3) ويسوى القاصي وجوبا بين الخصمين وان اختلفا في الفضيلة
وغيرها ولا يرفع الموكل عن الخصم مع وكيله لان الدعوى متعلقة به

Sachau S.702, Z. 24 ff. gibt dies sehr ungenau wieder: „Die Gleichheit vor dem Gericht wird so aufgefaßt, daß der Richter zwei Parteien (Personen) oder eventuell deren Vertreter, falls die Parteien den gleichen Rang einnehmen, in jeder Beziehung (also nicht bloß in den drei in diesem Paragraphen genannten Dingen) völlig gleich behandeln soll. Alle freien Muslims sind, sofern sie bürgerlich unbescholten, dem Range nach einander gleich“.

Daß letzterer Satz im allgemeinen Sinne unrichtig ist, weiß jeder, 160 der den Paragraphen von der aus dem Ehegesetz kennt, denn dort werden die freien Muslime nach Abstammung, Beruf usw. in eine lange Reihe von Rängen eingeteilt. Meint aber Sachau bloß die Gleichheit vor dem Richter, so hätte er das Wort Rang nicht gebrauchen und nicht von Freiheit und Unbescholtenheit reden sollen. Die Unbescholtenheit der Parteien ist dem Richter völlig gleichgültig: weder Bädjuri noch andere Autoritäten erwähnen dieselbe in diesem Zusammenhange auch nur mit einem Worte.

S. 703, Z. 1 bis 4 gibt Sachau als die Ansicht Bädjuri's über die Frage: „ob der Richter den Christen unter den Muslim placieren muß oder es ihm erlaubt ist“ gerade diejenige, welche Bädjuri mit den Worten *قال المعتبد الرجوب* ablehnt.

S. 703, Z. 17 bis 18: „Der Richter darf Geschenke von seinen Verwandten annehmen, da er über sie nicht zu Gericht sitzen darf“, soll heißen: „Der Richter darf Geschenke von seinen Aszendenten und Deszendenten annehmen, da er kein Urteil zu ihren Gunsten sprechen darf“¹⁾.

Dem Richter wird bei Bädjuri anempfohlen, sich nicht persönlich mit Handel und ähnlichen Geschäften einzulassen, wenn er

أيضا بدليل أنه إذا وجبت يمين وجب تحليفه . . . وقد رأينا من يوكل فرارا من التسوية بينه وبين خصمه لهذه بهذا الحكم وهو ما تعم به البلوى ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

Etwas weiter fügt Bädjuri hinzu, nur nicht-muslimische Untertanen eines muslimischen Staates seien von dieser Gleichsetzung ausgeschlossen, obgleich einige Autoritäten der Ansicht seien, der Richter habe die Wahl, dieselben mit Muslimen gleich zu behandeln oder nicht.

1) Bädjuri II, 559: ويستثنى من ذلك هدية ابعاضه كما قاله الاذرعى . . . لأنه لا ينفذ حكمه لهم *أبعاض* Die *أبعاض* sind im Sprachgebrauch der Fuqahā die *أصول* und die *فروع*. Richterspruch und Zeugnis sind beide nach muslimischem Rechte ungültig, wenn sie zugunsten von Aszendenten oder Deszenten lauten sollen, im entgegengesetzten Falle aber gültig. Auch hier hat Sachau die Proposition *ل* falsch aufgefaßt.

einen Bevollmächtigten finden kann, um ihn zu vertreten¹⁾. Daraus "macht Sachau ein unbedingtes Verbot (S. 703, Z. 25 bis 6): „Der Richter soll nicht Handel oder anderweitige Geschäfte treiben".

Diese D6tailbemerkungen werden zur Begründung meines Urteils genügen, daß größere Akribie, namentlich weil wir es hier mit einem juristischen Texte zu tun haben, erwünscht gewesen wäre. Der Verfasser hat die vielfach unvernünftige Disposition seines Originals ängstlich beibehalten, dagegen die einzelnen Sätze mit bisweilen sehr großer Freiheit wiedergegeben; dem Leser wäre mehr genützt mit einer freieren Disposition bei unerbittlicher Strenge in der Übersetzung des einzelnen.

Nicht weniger unvernünftig als die Einrichtung der Fiqhbücher sind manche der darin enthaltenen Bestimmungen; wie jene lassen sich diese nur auf historischem Wege erklären, aber darin mit den Muhammedanern Äußerungen göttlicher Weisheit zu erblicken, wird unserem Verständnis zu schwer. Manchmal gestehen die Fuqahä in bezug auf eine gesetzliche Bestimmung selbst ein, daß es ihnen nicht gelingt, den vernünftigen Grund derselben zu entdecken, und sie nennen solche Artikel *ta'abbudi*, d. h. Anordnungen, welche der Glaube als göttlich anzunehmen hat, aber der Verstand nicht ergründen kann. Wenn irgend möglich, finden sie aber auch in den seltsamsten Gesetzen eine *hikmah*, einen Gedanken göttlicher Weisheit.

Nun sind aber Sachau einzelne von diesen Bestimmungen so unvernünftig vorgekommen, daß er ihren wirklichen Sinn für unwahrscheinlich gehalten und sie in seiner Darstellung durch andere ersetzt hat. Ein auffallendes Beispiel davon liefert seine Behandlung der Strafe für Unzucht.

Mit Bezug auf dieses Verbrechen werden die Menschen in zwei Hauptklassen eingeteilt, die der *Muḥṣam*, weiche dafür die Strafe der Steinigung zu erleiden haben, und die der *Nicht-Muḥṣam*, welche mit 100 Hieben bestraft werden, falls sie frei, mit 50, falls sie Sklaven sind.

Muḥṣan aber ist diejenige männliche oder weibliche Person, weiche volljährig, im Vollbesitz der Geisteskräfte und frei ist und in legaler Ehe die Kohabitation ausgeübt hat. Diese Bedingungen werden von Bädjuri ganz übereinstimmend mit den übrigen Gesetzes-

ويندب ان لا يبيع ولا يشتري وهكذا سائر المعاملات بنفسه الا
ان فقد من يوكله او بوكيل له معروف لثلا يحايى فيهما فيميل قلبه
الى من يحاييه اذا وقع بينه وبين غيره حكمة.

lehrern erwähnt¹⁾. Auf die letzte Bedingung kommt eigentlich alles an, denn nur sie unterscheidet den Muḥṣan von dem verantwortlichen Nicht-Muḥṣan.

Derjenige Freie also, der etwa nur einen Tag seines Lebens verheiratet gewesen ist und seine maritalen Rechte rite ausgeübt hat, bleibt sein Leben lang *Muḥṣan*, und im Falle von Unzucht wird die Todesstrafe über ihn verhängt, während der Unverheiratete, auch wenn er immer eine große Zahl von gesetzlichen Konkubinen zu seiner Verfügung gehabt hat, das gleiche Verbrechen nur mit Geißelstrafe büßt. Vernünftig wird keiner von uns diese Unterscheidung nennen, da sie jedes logischen oder moralischen Grundes entbehrt. Bādjūri hilft sich und seinen gläubigen Schülern mit folgender Begründung²⁾: „weil der Geschlechtstrieb in die Seelen gelegt ist und also derjenige, der in legaler Ehe die Kohabitation ausgeübt hat, 162 diesem Triebe Genüge geleistet hat, so daß von ihm zu erwarten wäre, daß er sich von Unzucht freihalten sollte; darum wird über ihn, wenn er das Verbrechen begeht, die schwerere Strafe der Steinigung verhängt“. Dieser Blödsinn ist keine Erfindung Bādjūri's, denn auch ältere Autoritäten, sofern sie sich nicht mit dem *sit pro ratione voluntas* begnügen, bringen die nämliche Argumentation vor. Die Frage, wie so z.B. durch einmalige Kohabitation dem Geschlechtstriebe für immer Genüge geleistet sein soll, oder die andere, warum diese Befriedigung nur in der Ehe und nicht auch in anderer gesetzlich erlaubter Kohabitation zustande kommt, lassen die Gelehrten unbeantwortet. Mündlich hörte ich die Sache einmal von einem großen Faqlh in dem Sinne erläutern, der Muḥsan habe, wäre es auch nur ein einzelnes Mal, die edelste Art der légalen Kohabitation durch eigene Erfahrung kennen gelernt und solle dadurch der illegalen in doppeltem Maße abgeneigt sein!

Sachau (S. 809, § 2) aber hat die sonderbare Bedingung durch folgende vernünftige ersetzt, daß der Muḥṣan „die Möglichkeit hat, in legaler Ehe die Kohabitation auszuüben“- Das wäre allerdings

1) Abū Schudjā' hat die Worte: **وجود الرطى في نكاح صحيح**, Ibn Qāsim beschreibt den Muḥṣan näher als **الذى غيب حشفته أو قدرها من** **نكاح صحيح**, **مقطوعها بقبل في نكاح صحيح**, und Bādjūri fügt zur Erläuterung hinzu, daß der besagte Aktus auch die Frau zur *Muḥṣanah* stempelt.

2) Bādjūri II, 387: **لان الشهوة مركبة في النفس فاذا وطئ في نكاح صحيح فقد استوفىها فكان حقه ان يمتنع من الرضا فاذا وقع فيه غلظ عليه بالرجم.**

ein moralischer Grund zur Verschärfung der Strafe, aber er kommt in keinem Fiqhbuche vor. S. 816, Z. 15 ff. gibt Sachau die Begründung Bädjüri's mit diesen Worten wieder: „Wer *muḫṣan*, d. i. wohl bewahrt, durch eine rechtmäßige Ehe gegen Ausschweifungen wohl bewahrt ist, ist unentschuldig, wenn er Unzucht begeht, und leidet die höchste Strafe des Gesetzes“. Bädjüri sagt aber nichts derartiges, denn er wußte zu gut, daß die Frage, ob der Schuldige gerade zu der Zeit, wo er die Unzucht beging, verheiratet war, gar nicht in Betracht kommt.

S. 817, Z. 30 ff. wird die falsche Begründung in etwas anderer Form wiederholt: „Wer rite verheiratet ist, soll sich des Ehebruchs enthalten und verdient, wenn er dennoch die Ehe bricht, die schwerste Strafe“. Hier kommt der neue Irrtum hinzu, der männliche Muslim könnte Ehebruch begehen, eine These, die mit dem ganzen Wesen der Ehe nach muslimischen Gesetz unvereinbar ist¹⁾. Der Mann verpflichtet sich durch den Ehekontrakt, seiner Frau Wohnung, Lebensunterhalt, Diener usw. zu verschaffen, wenn er mehrere Weiber heiraten sollte, nicht längere Zeit bei der einen als bei der anderen zuzubringen, aber in sexueller Beziehung werden ihm durch die Ehe keinerlei Verpflichtungen auferlegt, und von Treue in unserem Sinne gegen die Gattinnen kann nicht die Rede sein. Der Mann darf ja vier Weiber heiraten, so viele Konkubinen kaufen, als er will, und wenn er nun einmal außerhalb dieser legalen Wege geschlechtlichen Verkehr sucht, so versündigt er sich damit gegen Gott, bricht aber weder Treue noch Ehe.

Die Frau wird durch den Heiratskontrakt verpflichtet, ihrem Manne in bezug auf die Kohabitation Genüge zu leisten, die ihr von ihm angewiesene Wohnung nicht ohne seine Erlaubnis zu verlassen usw. Wenn sie Unzucht begeht, wird dies dennoch auch in erster Linie als eine Sünde gegen Gott betrachtet, aber hier kommt allerdings eine Verkürzung der Rechte des Gatten hinzu. Daher stellt ihm das Gesetz den Weg der eidlichen Anklage (*Li'dn*) offen, namentlich damit er nicht genötigt sei, von anderen erzeugte Kinder als die seinigen anzuerkennen. Obgleich hier also ohne Zweifel Untreue gegen den Mann vorliegt, betrachtet das muslimische Gesetz das Vergehen nicht von dem Gesichtspunkte aus, wie wir den Ehebruch.

Noch seltsamer als Sachau's oben erwähnte Änderung der Bedingungen, denen der *Muḫṣan* zu entsprechen hat, ist die davon

1) Sachau sagt selbst S. 816, Z. 3ff.: „Es wird in dem Begriff der Unzucht zwischen Ehebruch und anderweitiger Unzucht nicht unterschieden“. Natürlich, weil es Ehebruch überhaupt im Islam nicht gibt, aber der Verfasser hätte dies nicht auf der folgenden Seite wieder vergessen sollen.

abweichende Definition desselben Wortes, die er auf der nämlichen Seite (S. 809, § 1) gibt: „*muḥṣan*, d. h. eine verheiratete, im Vollbesitz der Bürger- und Ehrenrechte befindliche Person“. Dies ist nur dann nicht falsch, wenn man unter Bürgerrechten die Freiheit (als Gegensatz der Sklaverei) und unter Ehrenrechten den Vollbesitz der Geisteskräfte versteht, und wenn verheiratet den Sinn hat, daß die betreffende Person wenigstens einmal verheiratet war und ihre maritalen Hechte ausgeübt hat. Aber dann hätte der Verfasser doch andere Ausdrücke wählen sollen¹).

S. 819, Z. 6 — 8: „Der Richter darf von einer Bestrafung ganz absehen, wenn kein Kläger vorhanden ist, dagegen muß er strafen, wenn ein Kläger vorhanden ist“.

Im Original wird gesagt, daß der Richter von der Anwendung diskretionärer Strafen²) absehen kann, wenn es sich bloß um Vergehen gegen Gott handelt, weil in bezug auf diese das Prinzip der
164 Freigebigkeit gilt; nicht aber, wenn das Recht eines Menschen verletzt worden ist und dieser die Bestrafung verlangt. Dem fügt Bādjūri hinzu, der Richter habe dagegen keine Wahl in bezug auf die Anwendung der „bestimmten Strafen“; wenn er wisse, daß ein Verbrechen, dessen Strafe bestimmt ist, begangen sei, müsse er dieselbe vollziehen. In bezug auf diese letzteren Strafen ist Fürbitte im Interesse der Schuldigen nicht erlaubt, während dieselbe sonst anempfohlen ist³). Aus letzterem Satze macht Sachau: „Fürbitte in bezug auf die Abänderung oder Milderung von Strafen ist unter allen Umständen unstatthaft“. Diese an und für sich falsche Übersetzung wirkt noch beirrender, da sie in einem

1) Vielleicht hat Sachau sich teilweise durch die Tatsache irreführen lassen, daß *muḥṣan* im Kapitel von der „Verleumdung“ eine etwas andere Bedeutung hat, aber dies wird von den Fuqahā immer gehörig hervorgehoben, und die von S. gegebenen Erklärungen finden sich nirgends. Auf die verschiedenen Bedeutungen von *muḥṣan* hätte S. hinweisen sollen, denn jetzt wirken die Angaben 8. 74, Anm. 1, 8. 809 und 8. 818 verwirrend auf den Leser, der sie zusammenhält.

2) 8. 819, Z. 1 ist statt „der diskretionären Strafe“ zu lesen: „der bestimmten Strafe“. Die von Bādjūri angegebenen Arten des *Ta'zīr* (من ضرب أو صفع أو حبس أو تجريس أو تسويد وجه أو قيام من مجلس أو توبيخ بكلام) hätte S. ohne Raumverschwendung daselbst genau übersetzen können.

3) Bādjūri II, 390: ولا يجوز للإمام العفو عن الحدود بعد أن بلغ ما يوجبها ولا تجوز الشفاعة فيها وتسق الشفاعة الحسنة عند ولاية الأمر في غير الحدود.

Eontext vorkommt, wo gerade von den diskretionären Strafen die Rede ist¹⁾.

Einen anderen in diesen Zusammenhang hineingehörenden Passus Bädjürl's (II, 384 in der Einleitung zur Besprechung der bestimmten Strafen) hat Sachau hier nicht verwertet; er hätte anlässlich desselben auf einen merkwürdigen Charakterzug des schäfi'itischen Strafrechts die Aufmerksamkeit lenken können.

Dem Richter ist zwar, wenn ein Verbrechen mit bestimmter Strafe rite konstatiert ist, keine Nachgiebigkeit erlaubt, aber das ganze Strafgesetz ist darauf angelegt, daß solche Strafen nur höchst selten angewendet werden.

So bedarf es z. B. der Konstatierung eines Falles von Unzucht des schwer zu erbringenden Beweises durch vier Zeugen. Gesetz einmal, diese wären vorhanden, so droht ihnen die Gefahr, daß, wenn das Zeugnis vom Richter nicht als vollgültig angenommen wird, über sie selbst die Strafe wegen Verleumdung (80 Hiebe) verhängt wird. Dasselbe gilt *mutatis mutandis* in bezug auf andere Übertretungen gegen Gott; dabei unterliegen die Zeugen diskretionären Strafen wegen Verleumdung, wenn der Beweis nicht allen Anforderungen genügt. Es steht jedem frei, sich selbst beim Richter als Zeugen in solchen Sachen zu melden, aber wer wird das unter solchen Umständen tun?

Zum Zeugen aufgefordert wird man nicht, denn während sonst in Fällen, wo das freiwillige Zeugnis *Dei causa* zugelassen ist, auch dem öffentlichen Kläger²⁾ die Türe des Gerichtshofs offen steht, sind die Vergehen, für welche bestimmte Strafen gelten, davon ausgenommen. Auch gilt das Ablegen eines solchen Zeugnisses, wie wir gleich sehen werden, gar nicht für verdienstlich.

Nun darf der Richter in Fällen, wo ihm persönlich die Sachlage auf irgendeinem Wege bekannt geworden ist, ohne Zeugen zu hören oder Eide schwören zu lassen „nach seinem eignen Wissen Urteil sprechen“, und auf keinen Fall darf er, wenn etwa der Zeugenbeweis seinem Wissen von der Sache widerspräche, gegen

1) Unter den Gesetzesübertretungen, für welche diskretionäre Bestrafung gilt, führt Sachau S. 819, Z. 14 bis 15 im Widerspruch mit seinem eigenen Texte „Beschimpfung oder Verleumdung wegen Unzucht“ auf. Sein Original hat im Gegenteil:

الرّمى بالرّيا وسبّ بغير قذف

2) Das Zeugnis *Dei causa* und namentlich auch die Klage *Dei causa*, aus welchem Institute sich das Amt des öffentlichen Klägers, des Muhtasib, entwickelt hat, hätten wohl eine mehr eingehende Besprechung verdient, als Sachau (S. 742—743 und Anm.) ihnen im Vorübergehen zuteil werden läßt. Im Index fehlen die شهادة الحسبة, die دعوى الحسبة und der Muhtasib gänzlich.

dieses Wissen urteilen; dann soll er vielmehr die Sache unentschieden lassen¹⁾). Jenes Wissen muß aber denselben Bedingungen der Sicherheit entsprechen, welche für eine gültige Zeugenaussage erforderlich sind.

Die nähere Bestimmung dieses **قضاء القاضي بعلمه** gehört zu den Fragen, über welche die Ḥadjarijjin und die Ramlijjfn auseinander gehen. Der Verfasser des Fath al-rau'in (vgl. das Zitat in der Anmerkung) folgt der Ansicht Ibn Ḥadjar's, nach welcher jeder Qādhi, wenn im übrigen sein „Wissen“ den gesetzlichen Anforderungen entspricht, nach diesem Wissen Urteil sprechen kann, auch wenn er eigentlich unqualifiziert, also nur Richter *faiāe de mieux* ist. Dementgegen vertritt Bādžūrī²⁾ die Ansicht ar-Ramli's, nur Qādhi's, 166 welche den Grad des Idjtihād besitzen, seien zu solchem Verfahren befugt Beide Richtungen einigen sich aber darin, daß die Urteile, welche zur Anwendung einer bestimmten Strafe oder sogar zu irgend-einer andern Strafe wegen Vergehen gegen Gott Anlaß geben würden, davon ausgenommen sind³⁾).

1) Von diesen wichtigen Bestimmungen findet sich bei Sachau nichts, wahrscheinlich weil Bādžūrī vergessen hat, ihnen einen besonderen Abschnitt zu widmen. Er setzt sie als bekannt voraus und erwähnt nur gelegentlich die gleich unten anzuführende Beschränkung und die Ausnahme. Andere Bücher sind über diesen Gegenstand ausführlicher; so heißt es im Fath al-mu'in (IV, 280 der Bülāqer Ausgabe mit der Glosse des Bakri 1300 IT.):

ولا يقضى اى القاضى اى لا يجوز له القضاء بخلاف علمه وان قامت به بينة كما اذا شهدت برق او نكاح او ملك من يعلم حرية او بينوتها او عدم ملكه لانه قاطع ببطلان الحكم به حينئذ والحكم بالباطل محرم ويقضى اى القاضى ولو قاضى ضرورة على الوجة بعلمه ان شاء اى بظنه المؤكد الذى يجوز له الشهادة مستندا اليه وان استفاده قبل ولايته نعم لا يقضى به فى حدود او تعزير لله تعالى ككعد الزنا او سرقة او شرب لندب الستر فى أسبابها.

2) Bādžūrī bemerkt (II, 564) zu den Worten Ibn Qāsim's: „wenn der Richter selbst die Zeugen als unbescholten kennt, nimmt er ihr Zeugnis als gültig an“, das Folgende: „dies gehört aber zum Urteilsprechen nach dem eigenen Wissen des Richters, und dafür gilt dessen Idjtihād als Bedingung“ (وهذا من قبيل) (القضاء بعلم الحاكم فيتقيد بكونه مجتهداً).

3) Bezüglich des Fath al-mu'in genügt das obige Zitat. Bādžūrī II, 401 bemerkt zu den Worten Ibn Qāsim's: **قضاء رجل وامرأة ولا بشهادة** das Folgende: **اي لانه لا** **يقضى فى حدود الله تعالى** **لا يحذ بشهادة رجل وامرأة ولا بعلم القاضى** **اي لانه لا** **يقضى فى حدود الله تعالى**

Praktisch bleibt also als einziger Grund, auf welchem die Vollziehung bestimmter Strafen basiert werden könnte, das Geständnis des Schuldigen. Hierüber sagt aber Bädjüri II, 384: „Es ist dem Unzüchtigen und jedem, der ein Vergehen gegen Gott begangen hat, anempfohlen, seine Schande bedeckt zu halten, wegen der Überlieferung: ‚wer eine von diesen Scheußlichkeiten begangen hat, der bedecke sich mit der Bedeckung Gottes; wer aber seine Nacktheit vor uns offen legt, an dem vollziehen wir die bestimmten Strafen‘. Er bekehre sich dann still vor Gott, denn Gott nimmt seine Bekehrung an, wenn seine Absicht lauter ist“¹⁾.

Im Kapitel vom Geständnis (vgl. Sachau, S. 447 — 448) wird das Gleiche gesagt²⁾ und hinzugefügt, auch dem Zeugen sei in solchen Fällen das Schweigen anempfohlen und dem Richter gezieme es, demjenigen, der ein Geständnis abgelegt hat, auf die Gültigkeit einer Widerrufung desselben hinzuweisen.

167 So gewinnt man einen ganz anderen Einblick in das Wesen des Strafgesetzes¹⁾ als durch die bloße Mitteilung der einzelnen Bestimmungen.

Man wird in jeder Hinsicht billigen, daß Sachau sein in vielen brauchbaren, sogar ein paar vortrefflichen orientalischen Drucken⁴⁾ zugängliches Original nicht noch einmal ediert hat. Die Ausgabe des Minhädj und des Ibn Qasim, welche van den Berg seinen französischen Übersetzungen dieser Werke beigegeben hat, sind, abgesehen von den vielen Fehlern, als gänzlich überflüssig zu be-

ويسن للزاني ولكل من ارتكب معصية ان يستتر على نفسه لخبير 1)
من انى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله تعالى فان من
ابدى لنا صفحته اقمنا عليه الحد ويتوب بينه وبين الله
تعالى فان الله يقبل توبته اذا اخلص نيته.

2) Mit Unrecht fügt Sachau dort dem Satze die Worte hinzu: „meint Baguri“. Bädjüri gibt auch hier bloß die Ansicht der schäfi'itischen Autoritäten wieder, ebenso wie das drei Jahrhunderte ältere Fath al-mu'in (لنذب الستر المح) im obigen Zitate, überhaupt hat Sachau viel zu viel Gewicht auf die Individualität Bädjüri's gelegt; solche Werke sind im höchsten Grade unpersönlich.

3) Übrigens ist auch dieses rein theoretisch, denn bekanntlich haben die muslimischen Regierungen von jeher ganz andere Grundsätze befolgt.

4) Während sonst die orientalischen Drucke arabischer Werke den europäischen an kritischem Werte bedeutend nachstehen, gilt dies von den theologisch-juristischen Büchern nicht. Auf diesem Gebiete blieb im Orient die wissenschaftliche Tradition trotz allen politischen und sozialen Wirren ungetrübt; in jedem Jahrhundert der Hidjah wurde namentlich das Fiqh mit ununterbrochenem Fleiße studiert.

trachten. Sogar der arabische Text derjenigen Kapitel des Muchtaṣar von Abū Schudjā', welche in Sachau's Lehrbuch zur Behandlung kommen, hätte m. E. ohne Schaden fortbleiben können; derselbe nimmt aber nur 27 Seiten ein¹⁾. Der Verfasser fand (S. XXVII) diese Zutat zweckentsprechend, weil nun ein Europäer, der etwa einen arabischen Juristen konsultieren wolle, nur den betreffenden Paragraphen des Abū Schudjā' anzuführen brauche, „um an dessen Auslegung jede Frage der Theorie und der Praxis anzuschließen“. Wie das vor sich gehen soll, ist mir allerdings etwas rätselhaft.

In den einzelnen „Büchern“ bzw. „Teilen“ und „Kapiteln“ des Lehrbuchs hat Sachau als „Text“ die Übersetzung der betreffenden, von ihm in Paragraphen eingeteilten Abschnitte des Abū Schudjā' •orangestellt; denselben folgen jedesmal in kleinerem Druck die „Anmerkungen“, d. h. die von Sachau übersetzten Erläuterungen Bādjū'i's.

Druck und Ausstattung des Werkes sind von gleicher Vortrefflichkeit wie bei den übrigen bereits erschienenen Lehrbüchern des Berliner Seminars für orientalische Sprachen. Druckfehler sind mir nur ganz wenige aufgestoßen.

Trotz vielerlei Ausstellungen begrüße ich Sachau's Lehrbuch als ein höchst erfreuliches Zeichen erwachenden Interesses für das Studium des Islams unter deutschen Orientalisten; hoffen wir, daß es dazu beitrage, viele junge Kräfte für die Urbarmachung dieses zum guten Teil noch wüsten Bodens zu gewinnen.

1) Bekanntlich wurde der ganze Text des Muchtasar schon im Jahre 1859 in Leiden von S. Keyzer mit französischer Übersetzung veröffentlicht unter dem Titel: *Preeis de la jurisprudence musulniane selon le rite Chafeite par Abou Chodja'*, Sachau hat den Text der Büläqer Ausgabe des Bādjūri (1307 H.) reproduziert.

XXII

BERICHTIGUNG

1900

Gedagteekend: Batavia, den 15. Januar 1900.

Versehenen in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Deel 53 (Leipzig, 1899), blz. 703—704.

Meine Anzeige des Werkes „Muhammedanisches Recht usw.“ von Eduard Sachau (ZDMG. Bd. 53, S. 125ff.)*) bekam ich erst im Juli 1899 gedruckt zu Gesicht, also nahezu ein Jahr, nachdem sie geschrieben wurde. Bei abermaliger Durchsicht ergab sich mir, daß ich mich bezüglich der Besetzung des Rektorats der Azhar-Universität (S. 135 und Fußnote 1)²⁾ etwas ungenau und unvollständig geäußert habe. Als ich dies bemerkte, befand ich mich, ebenso wie bei der Abfassung der Besprechung selbst, wieder in Atjeh und konnte also meine älteren Notizen über die Maschjachat al-Azhar nicht nachschlagen. Erst jetzt finde ich dazu Gelegenheit, und so will ich gleich die richtigen Daten über Bädjüri's Nachfolger im Rektorate mitteilen.

Ibrâhim al-Bädjüri war Schaich al-Azhar von 1263 H. (1847) bis auf seinen Tod, Dul-qa'dah 1277 (Juni 1861). In seinen letzten Jahren war er jedoch vor Altersschwäche nicht mehr imstande, seine Amtspflichten wirklich zu erfüllen. Die Regierung gab ihm daher im Muḥarram 1275 (August 1858) vier „Stellvertreter“ (*taukald*) bei zur Erledigung der Geschäfte. Dies waren: Schaich Aḥmad Kabüh al-'Idwi al-Maliki, S. Ismail ai-Ḥalabi al-Ḥanafi, S. Chalifah al-Faschni as-Schäfi'i, S. Muctafa ac-Cäwi as-Seḥäfi⁴⁾. Nach dem Tode Bädjüri's blieb das Amt einstweilen unbesetzt, und die Geschäfte wurden von den beiden übrig gebliebenen „Stellvertretern*: Schaich Kabüh. und S. Chalifah al-Faschni erledigt, bis im Jahre 1281 H. (1864—65)

Sajjid Muṭtafa al-'Arüsi as-Schäfi'i mit der Würde bekleidet wurde. Sein Vater und sein Großvater zählten zu den Vorgängern Bädjüri's im Amte. Sajjid Muṭtafa wurde aber im Schawwāl 1287 (Januar 1871) entlassen; sein Nachfolger war der in meiner Anzeige erwähnte berühmte ḥanafitische Mufti:

Schaich Muḥammad al-Mahdi al-'Abbäsi, der diesmal beinahe 11 Jahre lang das Amt behielt. Im Muḥarram 1299 (Dezember 1881) mußte er dasselbe einem schäfi'tischen Gelehrten abtreten, und zwar dem von Sachau allein erwähnten:

Schaich Muḥammad al-Imbäbi. Noch nicht ein volles Jahr nach Antritt des Amtes wurde dieser von seinem Vorgänger verdrängt und es fungierte

1) [Boven, blz. 368 vgg.]

2) [Blz. 379.]

704 Schaich Muḥammad al-Mahdi al-'Abbāsi aufs neue von
Ül-qa'dah 1299 bis Rabi'II 1304 (September 1882 bis Januar 1887)
als Rektor. Abermals folgte ihm

Schaich Muḥammad al-Imbābi und blieb bis Muḥarram 1313
(Juni 1895). Nach seiner Absetzung erhielt wieder einmal ein
Ḥanafit die Stelle:

Schaich Ḥassūnah an-Nawāwi. Dieser wurde Muḥarram 1317
(Mai 1899) seines Amtes enthoben und durch den gleichfalls ḥana-
fitischen:

Schaich Abdarraḥrān al-Qutb an-Nawāwi ersetzt. Dieser
starb in Qafar 1317 (Juni 1899), und seitdem hat, wie ich eben
erfahre, der Mälikit:

Schaich Selim al-Bischri das Rektorat übernommen.

Aus diesen Daten ersieht man, daß, ganz wie in früheren Zeiten
(vgl. die biographischen Werke), auch in der zweiten Hälfte des
19. Jahrhunderts die Würde des Rektorats ein wahrer Zankapfel
zwischen den Vertretern der ḥanafitischen, mälikitischen und
schāfi'itischen Schulen war. Seit dem Tode Bādjüris wurde das Amt
ungefähr ebenso viele Jahre von Ḥanafiten wie von Schāfften ver-
waltet, und zuletzt kam es in mälikitische Hände.

XXIII

ISLAM UND PHONOGRAPH

1900

Gedagteekend: Batavia, April 1900.

Versehenen in Tijdschrift voor de Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Deel X L I I (Batavia, 1900), blz. 393—427.

Die Fetwa's, d. h. die Gutachten muhanimedanischer Schriftgelehrten, welche gewöhnlich in der Form von Antworten auf bestimmte Fragen erscheinen, enthalten schon seit Jahrhunderten für den in der muhammedanischen Gesetzeswissenschaft einigermaßen Bewanderten sehr wenig Neues. Das Neue ist ja vom Bösen und in den älteren Werken über das Gesetz sind alle Prinzipien und die meisten denkbaren Detailfragen mit einer Autorität entschieden, an welcher zu rütteln dem Muhammedaner fast als Unglaube gilt. Den heutigen Mufti's — und als solche gelten nicht bloß amtlich angestellte, sondern alle Gelehrte, deren Spruch in ihrer Umgebung entscheidendes Gewicht hat — bleibt also nicht viel anderes übrig als festzustellen, in welches Kapitel der Gesetzbücher eine an sie gerichtete Frage gehört und diese möglichst mit den *ipsissimis ver-
Iris* der vom unfehlbaren Consensus längst als maßgebend bezeichneten Gesetzesgelehrten von früherer Zeit zu erledigen.

- 694 (2) Nur wenn die Frage sich auf ganz neue Sitten, weltliche Institute, Moden oder Erfindungen bezieht, tritt die Wirksamkeit des Mufti's aus den engen Schranken des Nachschreibens und Kompilierens heraus, aber auch in solchen Fällen gelingt es ihm doch bei leidlicher Belesenheit und erprobtem Spürsinn meistens, einen Text ausfindig zu machen, auf welchen er eine Schlußfolgerung basieren kann, die nicht den Verdacht erregt, als hätte er eigener Einsicht irgendwelchen Spielraum gegeben.

Dennoch sind die Fetwasammlungen in praktischer Hinsicht unendlich wichtiger als die systematischen Handbücher für die Gesetzeskunde. Auch die letzteren beschränkten sich darauf, schon Gesagtes zu wiederholen, und nur der Ehrgeiz oder die Gewinn- sucht der Autoren sind imstande, den Büchermarkt immerfort mit neuen Kompilationen dieser Art zu bereichern. Die Fetwa's aber, welche während einer gewissen Periode in irgendeinem muhammedanischen Lande abgefaßt wurden, gewähren dem aufmerksamen Leser ein lichtvolles Bild vom Leben und Treiben der dortigen Gesellschaft¹⁾, namentlich wenn er sie mit den selten fehlenden

1) Man vergleiche z. B. die diesbezüglichen Ausführungen in meinem „Mekka“, namentlich Band I I, S. 238ff., 245, die Belehrung über den in den englischen

Streitschriften zusammenhält, zu denen die wichtigeren Gutachten Anlaß geben.

Das Sachen- und Obligationenrecht sowie das Strafrecht des Islams sind seit Jahrhunderten wesentlich nur Gegenstände des Studiums; als solche verdienen sie unsere Beachtung, aber für das wirkliche Leben hat ihre Bedeutung immer mehr abgenommen. Es gibt aber zu allen Zeiten und Orten Fromme, welche, wenn es ohne allzu große Schwierigkeiten geht, in ihren Privatgeschäften gern jenem kanonischen Rechte Rechnung tragen. Solche sind es, die bei angesehenen Schriftgelehrten über die Lehren des Gesetzes Auskunft einziehen. So wird man in einem muslimischen Lande, wo Versicherungskontrakte üblich werden, immer auch Fetwa's verbreitet finden, in welchen solche Geschäfte dem streng untersagten Hasardspiele gleichgesetzt werden. Alle lokalen Handelsbräuche, Arten des Darlehns, der Verpfändung, Vermietung usw. findet man in den Anfragen der "Wissensbedürftigen erwähnt, manchmal detailliert beschrieben, und die Fetwa's entscheiden mit Belegen aus der Gesetzesliteratur, in welche der fünf gesetzlichen Kategorien (1. Pflicht, 2. Anempfohlenes, 3. Erlaubtes, 4. Tadelnswertes, 5. Verbotenes) jede Handlung hineingehört. Beliebte abergläubische Bräuche, Volksspiele und ähnliche Belustigungen, die Weise in der man Familienfeste feiert, neue Kleidungsmoden, Speisen, Getränke und Genußmittel werden der gleichen kritischen Prüfung unterworfen. Die im engeren Sinne religiösen Pflichten, ferner das Familien- und Erbrecht, sind immer und überall unter den Gegenständen der Anfragen um Fetwa's am reichlichsten vertreten, denn auf diesen Gebieten herrscht das göttliche Gesetz nahezu unumschränkt. Solche Fetwa's dienen also hauptsächlich dazu, der Unwissenheit derjenigen abzuhelpen, deren Lebensumstände ein eigenes Studium nicht ermöglichen, und man ersieht nebenbei daraus, welche Teile des Gesetzes die Bewohner des Landes am lebhaftesten beschäftigen, welche Ketzereien oder Mißbräuche dort am meisten gepflogen werden und über welche Rechtsfragen die lokalen Gelehrten geteilter Ansicht sind.

Zur richtigen Abschätzung der Bedeutung der bezeichneten Responsa darf man auch solche Motive nicht außer acht lassen, die im Hintergrund wirken und aus dem Inhalt der Fragen und Fetwa's

Straits Settlements getriebenen Sklavenhandel, welche das von mir in der *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, Bd. XLIV, S. 395—402 [oben, blz. 273vgg.] veröffentlichte Fetwa enthält, und meine hauptsächlich auf Fetwa's basierte Abhandlung über das Institut der Verjährung im muslimischen Recht in dieser Zeitschrift, Bd. XXXIX, S. 431—457 [oben, blz. 327vgg.]

selbst nur selten ersichtlich sind. Es versteht sich von selbst, daß der eines Fetwa's bedürftige Laie manchmal auch nicht imstande ist, die *Frage* richtig zu redigieren; aus seinen mündlichen oder schriftlichen Mitteilungen entnimmt der Mufti seine Meinung und gibt der Anfrage die richtige Form. Es kommt aber auch häufig vor, daß ein Schriftgelehrter aus eigenem Drang eine Zeitfrage in der nun einmal üblichen Form von Frage und Antwort behandelt; in solchen Fällen ist der Anfragende (der überhaupt nur selten namhaft gemacht wird) eine fiktive Persönlichkeit oder es werden ganz unbestimmt „verschiedene Wissensbedürftige“ von dem Mufti auf die Bühne geführt, um als Anlaß zu seinem Fetwa zu dienen.

- 3G (4) Dies geschieht zunächst, wenn der Gelehrte in seiner Umgebung gesetzlich verpönte Sitten und Bräuche beobachtet, deren Umschgreifen er steuern will, namentlich wenn derartige Mißstände von solchen Personen, welche der öffentlichen Meinung als Vertreter der Gesetzeskunde gelten, durch Guttheißung oder wenigstens durch Schweigen gefördert werden. Ist denn die erörterte Frage irgendwie diskussionsfähig, so bleibt der Streit selten aus, und es folgen einander eine Reihe von Fetwa's und ähnlichen Abhandlungen, die manchmal ebenso viele persönliche Angriffe als Argumente enthalten.

Etwas skeptisch angelegte Geister behaupten sogar, daß hier und da eine ziemlich müßige Streitfrage eigens dazu auf die Tagesordnung gebracht wird, um dem unabhängig von derselben vorhandenen Neid und Haß zwischen konkurrierenden Gelehrten Luft zu machen.

Ein klassisches Beispiel für einen solchen Streit findet sich, zwar einseitig aber doch mit genügender Vollständigkeit dokumentiert, in der Sammlung der Fetwa's des Leitsternes aller späteren schäfi'tischen Rechtsgelehrten, des Aġmad ibn Ĥadjar¹⁾. Im Anfange

1) Itm Ĥadjar's *Tiṭṭfah* und ar-Ramlī's *Nihājah* (beides Kommentare zum Minhđidj) sind bekanntlich als die Gesetzbücher der heutigen Schafften zu betrachten. Nach dem Tode dieser beiden Gelehrten (Ibn Ĥadjar † 1567 in Mekka, ar-Ramlī 1596 in Kairo) haben ihre Schüler die von ihnen erteilten Fetwa's gesammelt und nach den gewöhnlichen Kapiteln der muhammodanischen Gesetzbücher geordnet. Die Fetwa's von Ibn Ĥadjar bilden ein vierbändiges, 1891 in Kairo gedrucktes Werk; auf dem Rande sind die weniger umfangreichen Fetwa's von ar-Ramlī gedruckt. Diese Sammlung ist seitdem in der Bibliothek jedes schäfi'wischen Schriftgelehrten zu finden, obgleich theoretisch das Fetwa an Autorität dem Ta'lıf (einem systematisch angelegten Werke wie *Tuġfah* und *Nihājah*) nachsteht.

des dritten Bandes jener Sammlung erzählt der mekkanische Großmeister, wie eines Tages im Jahre 1554 n. C. ein Gelehrter Sajjid aus Aden zu ihm kam, um ihn über die Richtigkeit eines von dem schäfi'tischen Mufti von Zebid (in Südarabien) Abdarrahmān ibn 397 (5) Zijād, erlassenen Gutachtens zu befragen. Ibn Zijād behauptete nämlich in seinem Fetwa, die von gewissen Schuldnern zum Nachteil ihrer Gläubiger gepflogene List, alle ihre Güter durch Schenkung usw. zu veräußern, sei verdammenswert, und die bezüglichen Schenkungen usw. seien ungültig. Gegen diese allerdings für die Moralität des Mufti's von Zebid günstig zeugende Ansicht bringt nun Ibn Ḥadjar als unerbittlicher Kasuist ein ganzes Heer von Argumenten ins Feuer. Das Fetwa, welches sich jetzt am Eingange des dritten Bandes der Sammlung findet, ist schon nicht das erste, denn es ist darin bereits vom Widerspruch die Rede, zu welchem Ibn Ḥadjar's frühere Bemerkungen Ibn Zijād gereizt hatten; diesmal sollte der berühmte südarabische Zeitgenosse *ad terminos non loqui* gebracht werden. Die Argumentation Ibn Ḥadjar's für die vollkommene Rechtsgültigkeit der besagten Veräußerungen, trotz ihrer Bedenklichkeit in moralischer Hinsicht, ist für die schäfi'tischen Rechtslehrer späterer Zeit maßgebend geworden. Ibn Zijād ließ sich aber nicht von deren Richtigkeit überzeugen, sondern schrieb eine Reihe von polemischen Abhandlungen gegen Ibn Ḥadjar, die wir jetzt bloß aus Andeutungen und Zitaten des Letzteren in seiner zweiten Abhandlung gegen den Mufti Zebids kennen. Diese zweite Abhandlung folgt in der Fetwasammlung der ersteren auf den Fuß.

Schon das erste Fetwa Ibn Ḥadjars ist an manchen Stellen sehr heftig, aber in der Einleitung nennt er doch den Ibn Zijād „unseren Freund, den wissenden und (nach seiner Wissenschaft) handelnden Imām, den Mann hohen Strebens, der gleichsam ein lebendiges Argument und ein nachzuahmendes Beispiel ist, den Vollkommenen usw.“ und betont er, daß „der Widerspruch gegen einen Vollkommenen, indem man einen vereinzelt ihm entschlüpften Fehler, nachweise, seine Vollkommenheit nicht verringere und keinen Anlaß gebe, ihm die ihm zukommende Ehre vorzuenthalten und seine Vorzüglichkeit zu verneinen, weil eben nur des Trefflichen Irrtümer gezählt werden“ usw.

398(6) Zwischen Mai 1555, in welchem diese erste Abhandlung Ibn Ḥadjars geschrieben wurde, und November 1556, wo er die zweite abfaßte, sank das Maß der Vorzüge Ibn Zijāds in der Schätzung Ibn Ḥadjars auf den Nullpunkt herab. Die Prosa genügte dem mekkanischen Altmeister nicht mehr, um den Mufti Zebids als einen

unwissenden, verlogenen Scheingelehrten darzustellen; gereimte Prosa und Verse wechseln sich ab mit juristischen Subtilitäten, um das Todesurteil über Ibn Zijād Laien und Gelehrten verständlich zu machen. Zwar heißt es auch hier in der Einleitung: die größten Männer haben sich wegen der Wahrheit gegeneinander ereifert und sogar die frommen Chalifen Umar und Uṭhmān sollen wegen einer Meinungsverschiedenheit während einiger Zeit einander nicht an-gere-det haben; es komme nur auf das heilige Ziel an, und grobe Worte seien oft nötig, um Ungelehrte vor Verirrung zu behüten; aber die übrigen Seiten sind voll von den schärfsten Ausdrücken des Schimpfes und des Hohnes. Nicht nur die Wissenschaft, auch die Moralität und die Rechtgläubigkeit Ibn Zijāds werden unter dem Gewichte der Argumente Ibn Ḥadjars zermalmt; seine Irrlehren seien von reinem Unglauben kaum verschieden.

Seit dem 16. Jahrhundert ist die Wissenschaft der Gesetzeskunde anerkanntermaßen in stetem Rückschritt begriffen, und Ibn Ḥadjar, obgleich selbst nur *Muqallid* (Nachbeter früherer Autoritäten) steht den späteren Schäfften als fast unfehlbarer Vermittler der ortho-doxen Wissenschaft da, dem keiner es wagt zu widersprechen. Keineswegs hat dagegen der Eifer der Schriftgelehrten gegen solche Kollegen abgenommen, weiche anderer Ansicht sind als sie; nach wie vor brennt bei jeder Diskussion das Feuer des Zornes um Gottes und der Wahrheit willen, und wenn die Kämpfer einander dann das ganze Qāmīs der Schimpfworte nach dem Kopf schleudern, berufen sie sich gern auf das glänzende Beispiel der Altmeister Ibn Ḥadjar und Ibn Zijād.

399(7) In meiner Biographie des 1886 verstorbenen Mufti's der Schäfi-'iten in Mekka¹⁾ und in meinem „Mekka“*) habe ich einige Beispiele von Diskussionen zeitgenössischer Schriftgelehrter in der heiligen Stadt gegeben. Auch wurde darauf hingewiesen, daß in Ländern unter muhammedanischer Verwaltung die Gewalthaber manchmal von den amtlich angestellten Mufti's Gutachten zu Gunsten ihrer Verwaltungsmaßregeln verlangen, wie auf der andern Seite die offiziellen Gelehrten wohl einmal die Hülfe der Staatsgewalt ein-berufen zur Beseitigung einflußreicher Gegner; formell sind es auch in letzterem Falle die Vertreter der Regierung, welche in einer vom Mufti selbst verfaßten Anfrage diesen um ein juristisches Gut-achten über die bezügliche Streitfrage ersuchen.

1) Bijdragen van het Koninkhjk Nederlandsch -Indisch Instituut, 5^{de} Volgreeks, I I : 238ff. [Deel III]

2) Band I I : 238ff. usw.

II

Niederländisch-Indien enthält zwar keine Centra muslimischer Wissenschaft, ernährt sich vielmehr bloß von den Abfällen des internationalen Tisches¹⁾, aber trotzdem liefert auch dieses Gebiet seine Fetwa's und damit zusammenhängende Streitschriften, in denen sich die geistige Bewegung der muhammedanischen Bevölkerung abspiegelt. Meistens werden sogar die namhaften Gelehrten Mekka's, Medina's, seltener Kairo's und Ḥadhramauts in solche Streitigkeiten mit hineingezogen, weil den lokalen Gelehrten die zum endgültig entscheidenden Worte erforderliche Autorität fehlt. In nahezu allen während den vier letzten Jahrzehnten hier vorgekommenen literarischen Kämpfen spielte der jetzt mehr als siebenzigjährige Gelehrte Sajjid üthmān bin Abdallah bin Aqil bin Jahja Alawi²⁾ eine immer
400 (8) mehr hervorragende Rolle. Aus allen Gegenden dieser Inselwelt wurden Anfragen um gesetzeskundige Auskunft an ihn gerichtet, lokale Zänkereien seinem Spruche unterbreitet, und kein Jahr ging vorbei, wo er nicht auch aus eigenem Antrieb lokale Sitten, Fehler der einheimischen muslimischen Gerichtsverwaltung usw. nach dem Maßstabe der orthodoxen Lehre einer scharfen Kritik unterzog.

Bei den muhammedanischen Rechtsfragen handelt es sich nur in seltenen Fällen über die Dogmen des Gesetzes an und für sich, denn darüber ist die erlaubte Meinungsverschiedenheit schon auf ein Weniges reduziert; gewöhnlich ist es die Definition der gegebenen Fälle, über welche die Ansichten geteilt sind. Daß z. B. die Musik

1) Vgl. das IV. Kapitel des zweiten Bandes meines „Mekka“.

2) Die Alawi's bilden den durch die ganze muhammedanische Welt berühmten ḥadhramitischen Zweig der von Ḥusein stammenden Sajjids. S. Uthmān's Großvater Aqil war in Mekka Haupt der Korporation dieser Sajjids (Schiech as-sādah) und wurde vor ungefähr 50 Jahren (vgl. mein „Mekka“, Band I, S. 167) im Gefängnis des Großscherifs getötet. Sajjid Uthmān wurde in Batavia geboren, verbrachte aber einen guten Teil seiner Jugend in Ḥadhramaut (wo noch eine seiner Frauen auf einem kleinen ihm gehörenden Gute lebt) und in Mekka. Sowohl in seinem Stammlande wie in der heiligen Stadt hörte er die Vorlesungen der berühmtesten Gesetzeslehrer. Nach Batavia zurückgekehrt, beschäftigte er sich ein wenig mit Handel, mehr jedoch mit Vorlesungen über Gesetzeskunde, Dogmatik usw. und mit der Abfassung von zeitgemäßen kleinen Abhandlungen in arabischer und malaiischer Sprache über jene Fächer, welche er gewöhnlich auf seiner eignen lithographischen Presse druckt. Seine über jedem Verdacht erhabene Orthodoxie, sein streng religiöses Leben und seine offene Anerkennung der Notwendigkeit einer nicht-muslimischen oberen Gewalt in diesen Ländern, machten ihn in den Kreisen der Eingeborenen sowie der Europäer zu einer geliebten und geschätzten Persönlichkeit. Unter den hier ansässigen Arabern genießt er ebenfalls hohes Ansehen, aber Neid und ähnliche unlautere Motive haben einige von seinen vornehmen Landsleuten zu seinen Feinden gemacht.

mit ganz wenigen Ausnahmen vom Gesetze verpönt ist, lehren alle einstimmig. Gehört nun aber die bei der Majorität der Ḥadhramitischen Araber so beliebte Qambüsmusik zur verpönten, wie Sajjid Uthmān lehrt, oder zu den erlaubten Ausnahmen, wie seine Gegner behaupten? Darüber kann man in voller Aufrichtigkeit verschiedener Ansicht sein. Schlimmer wird es, wenn man, wie dies vor einigen Jahren ein javanischer Faqih verübt haben soll, den Casus absichtlich falsch darstellt: dieser nahm ein kupfernes
401 (9) kesselartiges Instrument (*Kromong*), das zum javanischen Gamelanorchester gehört, mit nach Mekka, zeigte es dem Mufti der Schāfi'iten als ein zum Auftragen von Speisen dienendes Gefäß, und erbat sich von diesem eine Fetwa zur Bestätigung seiner Ansicht, daß „der Gebrauch des Kromong erlaubt sei“. Der Mufti fiel herein und als er sich versichert hatte, daß das Gefäß weder aus Gold oder Silber, noch aus unreinen Materialien angefertigt sei, gab er das verlangte Gutachten ab; durch die kurze allgemeine Formulierung ließ sich dasselbe leicht in einem vom Mufti gar nicht beabsichtigten Sinne mißbrauchen.

Ehrliche sowie unlautere Neigungen des Anfragenden oder des Mufti's können also bedeutenden Einfluß auf die Entscheidung einer Rechtsfrage oder auf das Fortdauern der Meinungsverschiedenheit betreffs derselben ausüben. Zur Beleuchtung will ich noch ein paar Beispiele aus der jüngsten Zeit anführen.

In der ausgedehnten Stadt Palembang wurde von alters her die sogenannte Suitausmoschee zum Freitagsgottesdienste benutzt. Allmählich kamen, abgesehen von kleineren, nur für die täglichen Gottesdienste bestimmten Bethäusern, noch zwei „Freitagsmoscheen“ hinzu, jedesmal nachdem genau festgesetzt war, daß diese Vermehrung nicht gegen das göttliche Gesetz verstieß. Dieses Gesetz, namentlich der in Niederländisch-Indien befolgte schāfi'itische Ritus, gestattet die Pluralität der Freitagsmoscheen an einem Orte nur unter gewissen Bedingungen (wie z. B. der Unmöglichkeit durch Vergrößerung der vorhandenen Moschee dem Bedürfnisse abzuhelpen, einer bestimmten Minimalentfernung der neu zu errichtenden von der alten Moschee) und erklärt die in zwei benachbarten Moscheen abgehaltenen Freitagsgottesdienste beide für ungültig, falls jenen Bedingungen nicht entsprochen wurde.

Vor einigen Jahren wurde nun in gewissen Kreisen der Bevölkerung Palembang der Wunsch rege, den drei Hauptmoscheen eine vierte
402 (10) hinzuzufügen. Ein beliebter Religionslehrer übernahm die Emsammlung des nötigen Geldes und bald war ein verhältnismäßig

schönes Gebäude dargestellt. Gegen mögliche Einwände waffnete man sich, indem man ein paar befreundete Gelehrte um Fetwa's anging mittels Fragen, in denen der Tatbestand nicht ganz wahrheitsgetreu mitgeteilt wurde. In solchen Fällen beruhigen viele Mufti's ihr Gewissen damit, daß ihre Antwort sich nur auf die ihnen vorgelegte Frage zu beziehen habe („*der Befragte ist der Gefangene des Fragenden*“ lautet die Redensart, welche sie anzuführen pflegen) und daß sie keine Verantwortlichkeit tragen für irgendwelchen mit ihrem Fetwa getriebenen Mißbrauch¹).

Die bei der Sultansmoschee angestellten Beamten wurden durch dies alles aufs Höchste entrüstet. Ihrer Ansicht nach würde ihr Freitagsgottesdienst ungültig, wenn in der neuen Moschee ebenfalls solche Gottesdienste abgehalten würden. Zu diesem religiösen Bedenken kam noch das weltliche, daß gewisse religiöse Abgaben (Zakāt, Fitrah usw.), welche die Frommen der ihrer Wohnung am nächsten gelegenen Freitagsmoschee abzuliefern pflegen, wenigstens zur Hälfte von ihrem Bethause dem neuen zufließen würden. Sie richteten eine Anfrage um gesetzeskundige Beleuchtung an Sajjid Uthmān, der, nachdem er von verschiedenen Seiten Erkundigung über die wahre Sachlage eingezogen hatte, in einem ausführlichen Fetwa den Leuten der Sultansmoschee Recht gab.

Die Palembangschen Muhammedaner sind wohlhabend und streitsüchtig; obgleich die lokale Verwaltung zur Vermeidung von Unruhen den Gebrauch der neuen Moschee für den Freitagsgottesdienst untersagte, entbrannte zwischen den beiden Parteien ein heftiger Streit, in dem auf der einen Seite Sajjid Uthmān und manche ihm gleich-
403 (11) gesinnte arabische und einheimische Gelehrte in den Vordergrund traten, auf der andern alle Gesetzeskundigen, welche für eine gute Belohnung geschickt eingekleidete Fragen und Antworten redigierten und den Widersachern der neuen Moschee keine Art der Verhöhnung sparten.

Ein großer Gewinn schien es für die Leute der neuen Moschee, als es ihnen gelang, einen jungen, rührigen, fanatischen Schriftgelehrten aus Měnangkabau (West-Sumatra) auf ihre Seite zu ziehen. Dieser scharfsinnige Mann, Aḥmad Chatib, wohnt seit vielen Jahren in Mekka, wo er sich zuerst als Student auszeichnete und jetzt als Lehrer einen großen Zulauf von Schülern hat. Er hat sich dort mit der Tochter eines ebenso reichen als geizigen Wucherers ver-

1) Sajjid Uthmān vergleicht in einer seiner Abhandlungen dies Verfahren mit dem des Eigentümers eines schönen Schwertes, welcher dasselbe einem bekannten Straßenräuber verkauft und sein Gewissen mit der Ausrede beschwichtigt, der Kaufkontrakt sei den Vorschriften des Gesetzes gemäß abgeschlossen worden.

heiratet; sein Schwiegervater, Qāliḥ Kurdi, erfreut sich der Zuneigung des Großscherifs und hat auf diesen bedeutenden Einfluß. So wußte er seinem Schwiegersohne eine Anstellung bei der Moschee Mekka's zu verschaffen, welche das schon bedeutende Ansehen des jungen Gelehrten unter den Muslimen Niederländisch-Indiens noch vermehrte. Als nun die erste von Aḥmad Chatib auf Bestellung gelieferte Abhandlung über das neue Bethaus von selten des Sajjid Uthmān energisch bekämpft war, verfaßte jener Malaie ein neues ausführliches Fetwa, und die Vermittlung des Schwiegervaters erwirkte eine Zuschrift des Mufti's der Schafften sowie der offiziellen Mufti's der drei übrigen Riten und einiger anderen bedeutenden Gelehrten, worin sie die Ansichten des Aḥmad Chatib als richtig bezeichneten.

Es wird eben den Gelehrten Mekkas nicht leicht, in solchen Dingen dem Wunsche des Fürsten der heiligen Stadt zu widerstreben, und sie konnten sich ja damit beruhigen, daß die Antwort Aḥmad Chatibs mit Bezug auf die in der Frage beschriebenen Casusposition richtig war. Weil aber in der Abhandlung (unter dem Titel: *Ithfāt ax-xain*) zugleich Widerlegungen und sogar Schmähreden gegen Sajjid Uthmān vorkamen, machte das Erscheinen dieser Schrift, welche auf Kosten der Palembanger in Mekka in 1000 Exemplaren 104 (12) gedruckt und überall in Niederländisch-Indien umsonst verbreitet wurde, auf einen Teil des Publikums den Eindruck eines vollkommenen Sieges der Partei der neuen Moschee.

Einige von den mekkanischen Gelehrten ließen sich indessen heimlich bei Sajjid Uthmān entschuldigen darüber, daß sie der Schmähschrift ihr Siegel aufgedruckt hatten. Überhaupt darf man auf beistimmende Erklärungen zu Fetwa's oder auf lobende Beischriften zu arabischen Werken nicht zu viel Wert legen; abgesehen von einem so kräftigen Drange wie der des Großscherifs in unserem Falle, hat in der Regel das persönliche Element mehr Anteil an solchen Äußerungen als das sachliche. Es ist mir einmal gelungen, von einen* angesehenen, sehr selbständigen mekkanischen Gelehrten eine lobende Beischrift (*Taqriḥ*) zu bekommen zu einer Abhandlung, gegen deren Inhalt er Bedenken hatte und deren Verfasser er nicht liebte. Als er sich aber einmal aus Freundschaft zur Abfassung des verlangten *Taqriḥ* hatte überreden lassen, machte er dieses so schön, daß der naive Leser den Eindruck begeisterter Bewunderung bekommen mußte.

Das mekkanische Edikt war also nicht imstande, den Streit zu beendigen, weil die Frucht vor dem Großscherif nur bis zu den Grenzen Djeddahs reicht. In seinen weiteren Schriften über die

neue Moschee fuhr Sajjid Uthmān auf Aḥmad Uhatib Jos wie vorher, und deutete bezüglich der übrigen Mufti's nur an, sie seien durch Unbekanntheit mit der wirklichen Sachlage und durch zwingende lokale Motive mit auf falsche Wege geraten¹⁾.

- 405(13) Im Jahre 1898 entstand anlässlich des Regierungsantritts unserer Königin eine Disputation, die sich aber hauptsächlich auf rein arabische Kreise beschränkte. Sajjid Uthmān hielt es damals für angemessen, ein Gebet für das Heil des Landes und seiner Regierung zu verfassen, welches am zweiten September in den meisten Moscheen Java's nach der Freitagspredigt rezitiert wurde. Die Neider des Gelehrten fanden darin einen willkommenen Anlaß, ihn der Zuneigung zu Ungläubigen zu beschuldigen. Bekanntlich verbietet der Islam seinen Bekennern, Anhänger anderer Religionen zu lieben, für ungläubige Fürsten zu eifern oder für deren Sieg über ihre Feinde zu beten usw. Darüber denkt denn auch Sajjid Uthmān mit seinen Gegnern ganz einstimmig. Es galt nun bloß die Frage, inwiefern das von ihm verfaßte Gebet jenen Prinzipien untreu sei.

Dies bildete den Gegenstand einer lebhaften Diskussion, in welcher Sajjid Uthmān einen leichten Sieg errang, denn tatsächlich enthalten die mit größter Umsicht von ihm gewählten Phrasen anders nichts als ein Gebet für das Heil der Gläubigen und wird darin für die Königin nur um solche weltliche Segnungen gebeten, durch welche das Wohlergehen der in ihrem Gebiete wohnenden Muhammedaner bedingt ist. Die dahin lautenden Erklärungen, welche Sajjid Uthmān zur Abwehr drucken ließ, waren für den aufmerksamen Leser des

- 406 (14) Gebetes völlig überflüssig, aber trotzdem gelang es seinen Feinden

1) Von den zahlreichen gedruckten und ungedruckten Schriften, zu deren Abfassung dieser von 1893 bis jetzt fortdauernde Streit Anlaß gab, seien nur folgende erwähnt: **جمع الفوائد ما يتعلق بصلاة الجمعة والمساجد** (malaisisch) von Sajjid Uthmān, 1310 H.; **مزيل الازهام والتردد في امر صلاة الجمعة** (arabisch) von Sajjid Uthmān, 1312 H.; **صلح الجماعتين بجواز تعدد الجمعيتين** (arabisch) von Aḥmad Chatīb, Mekka 1312 H.; **المقتلين وتبيين المفسدتين المحبأتين في الرسالة المعانة بصلح** (arabisch) von Sajjid Uthmān, 1313 H., zweiter Druck 1314 H.; **اثبات الزين لصلح الجماعتين بجواز تعدد الجمعيتين في الرد خلاصة القول السديد في منع احداث تعدد الجمعة في المسجد** (arabisch) von Aḥmad Chatīb, Mekka 1315 H.; **الجديد** (arabisch) von Sajjid Uthmān, 1316 H. Von diesem letzteren Werke machte der Verfasser eine verkürzte Übersetzung ins Malaisische.

durch ihre geheuchelte Entrüstung in weitabstehenden Kreisen den Verdacht einer käfirfreundlichen Gesinnung gegen ihn zu erwecken.

Solcher Beispiele theologischer und gesetzeskundiger Streitereien¹ zwischen heutigen Gelehrten in Niederländisch-Indien mit Hineinziehung weltlicher Motive könnte ich noch einige Dutzende anführen, aber das Gesagte wird genügen, um die Bedeutung der Fetwa's auch nach dieser Seite hin zu würdigen.

III

Wie gesagt, eigentlich Neues findet sich nur in solchen Fetwa's, die von Dingen handeln, welche früher gänzlich unbekannt waren.

So das Tabakrauchen, welches erst nach der Zeit Ibn Ḥadjar's und ar-Ramli's aufkam, und worüber daher Tuḥfah und Nihājah schweigen. In frommen Kreisen hielt die unbedingte Opposition gegen diese Sitte lange an, aber nach und nach mußte der Consensus dem Überhandnehmen derselben Rechnung tragen. In entlegenen Ländern wie Ḥadhramaut oder das hambalitische (beziehungsweise wahhābitische) Zentralarabien blieb zwar die Ansicht herrschen, das Rauchen sei in der Regel verboten, aber die große Majorität der muslimischen Gelehrten hat sich längst dafür entschieden, der Genuß des Tabaks sei in den meisten Fällen „erlaubt“ oder höchstens „tadelnswert“; er könne sogar „pflichtträäßig“ oder „anempfohlen“ sein, wenn nämlich der Tabak als Heilmittel einer Krankheit angezeigt sei, und „verboten“ sei er nur, wenn die Gesundheit des Rauchenden darunter leidet oder wenn er dadurch zu Auslagen veranlaßt wird, die für seine finanziellen Verhältnisse als verschwenderisch gelten.

Als vor einigen Jahren ein allzu rigoroser Theologe in Mekka seine Stimme gegen das Tabakrauchen erhob, hielt ihm der Mufti der Schäfi'iten, Sajjid Aḥmad Dahlān, selber ein starker Raucher, 107(15) eine ganze Reihe von Argumenten entgegen, und die meisten Gelehrten äußerten sich in gleichem Sinne¹). Sie wußten übrigens wohl, der Eifer jenes Gesetzeslehrers gelte nicht so sehr der auch in Mekka allgemein verbreiteten Sitte, als der von ihm beneideten angesehenen Stellung des Mufti's, den er durch seine Verpönung eines ihm unentbehrlich gewordenen Genusses zum *Fasiq*²) stempeln wollte.

1) Vgl. mein „Mekka“, Bd. II, S. 238-239.

2) *Fasiq* steht in der Terminologie des Gesetzes dem 'adl (gesetzlich unbescholten) gegenüber; das Fehlen der Unbescholtenheit würde jemand in der öffentlichen Meinung zur Bekleidung des Muftiamtes unfähig machen.

Die neueren Lehrbücher der Gesetzeskunde¹⁾ besprechen die Lehre vom Tabakrauchen schon als eine solche, die über jeder Diskussion erhaben ist, indem sie die Fälle angeben, in welchen der Genuß in diese oder in jene der fünf gesetzlichen Kategorien hineingehört. So wird schließlich das Resultat des durch Fetwa's und ähnliche Abhandlungen geführten Streites gleichsam in die Gesetzbücher aufgenommen, aber dazu bedarf es einer langen Zeit: es muß sich zuerst in den maßgebenden Kreisen solche Übereinstimmung der Ansichten gebildet haben, daß man sie mit dem Namen Consensus (Idjmä', Ittifäg) bezeichnen darf. Dann sind aber auch alle Bedenken gehoben, denn der als unfehlbar anerkannte Consensus der muslimischen Gemeinde ist in letzter Instanz der Maßstab des ganzen Gesetzes, und um die Opposition kleiner Minoritäten darf man sich nicht kümmern.

Die Buchdruckerkunst bildete als eine in Käfirländern erfundene Neuerung ebenfalls lange Zeit einen Gegenstand der Meinungsverschiedenheit. Auch nachdem man sich, angesichts ihres vielfachen Nutzens, dahin geeinigt hatte, ihre Ausübung in die Kategorie des Erlaubten oder gar Anempfohlenen aufzunehmen, gab man die wichtigen Bedenken gegen ihre Anwendung auf die heilige Literatur, 408 (16) namentlich auf das ewige, unerschaffene Gotteswort, den Qurân, noch nicht gleich auf. Jetzt sind allerdings Millionen von gedruckten (d. h. lithographierten) Qurânexemplaren in der muhammedanischen "Welt verbreitet, aber fromme Leute legen immer noch großen Wert auf den Besitz eines geschriebenen Exemplars, welches sie mit noch größerer Sorgfalt als die gedruckten vor aller Berührung mit unreinen Gegenständen und Personen behüten.

Die Photographie wurde viel weniger freundlich aufgenommen, namentlich in ihrer verbreitetsten Anwendung auf die Abbildung von Menschen. Das Gesetz betrachtet ja das Anfertigen von Bildern lebendiger Geschöpfe als den Ursprung alles Götzendienstes und verpönt es unbedingt. Dieses Verbot hat es nicht verhindern können, daß zurzeit in den muslimischen Kulturzentra photographische Porträts kaum weniger beliebt und verbreitet sind als in Europa. Einzelne Gelehrte haben schon versucht, die photographischen Bilder als „unkörperlich“ oder als nicht direkt von Menschenhänden gemacht, von dem allgemein anerkannten Verbote auszuschließen, und es läßt sich voraussehen, daß es auf diesem Gebiete ebenso wie auf dem des Tabaks zu irgendeinem Kompromiß zwischen dem Gesetz und dem Leben kommen wird. Bisher bleiben aber an-

1) Vgl. z. B. das bekannte Handbuch *Bädjüri's* I: 582, 621—623 der Ausgabe von 1272 H.

gesehene Gelehrte und fromme Laien meistens ungeneigt, sich photographieren zu lassen, und es hat noch kein bedeutender Mufti gewagt, seine Stimme zugunsten der photographischen Bilder von Menschen und Tieren zu erheben. Von heftiger Opposition hält sie allerdings die Beliebtheit der Porträts bei den meisten muslimischen Fürsten und Regierungsbeamten zurück.

Wo es sich um die Abbildung lebloser Gegenstände handelt, erregt die Photographie keinerlei theologische Bedenken, namentlich wenn sich daraus irgendein praktischer Nutzen ergibt. Weniger günstig wird jedoch die Anwendung der Photographie und des Lichtdrucks auf den Qurân beurteilt, weil dabei die gesetzlichen Vorschriften über die Ehrfurcht, welche der Gläubige jedem einzelnen Qurânexemplare schuldet, kaum beobachtet werden können.

) (17) Selbst die Tatsache, daß der heutige Sultan der Türkei das Vervielfältigen durch Lichtdruck alter schöner Qurânexemplare patronisiert, bestimmte bisher die Schriftgelehrten nicht, ihre Bedenken ganz aufzugeben.

Es gibt allerdings auch solche Gelehrte, die da, wo der Konflikt zwischen den Bedürfnissen des Lebens und den Anforderungen des Gesetzes ihnen zu stark wird, sich praktisch ohne jegliche Ausrede über letztere hinwegsetzen. So kenne ich einen wohlhabenden mekkanischen Gelehrten, der bedeutende Handelsgeschäfte treibt und die von ihm über See versandten Waren immer gehörig gegen Seegefahr versichert. Als jedoch einmal malaiische Kaufleute ihn um ein Fetwa betreffs der Versicherungsverträge angingen, lautete sein Gutachten dahin, dieselben seien als *ḥarām* (untersagt) zu betrachten. Da der unabhängige, jeder Art der Heuchelei abgeneigte Mann aus seinen eigenen Assekuranzkontrakten gar kein Geheimnis machte, stellte ich ihn über sein Fetwa zur Rede. Er antwortete, sein Gewissen mache ihm zwar angesichts der heutigen Handelsverhältnisse wegen der von ihm abgeschlossenen Versicherungsverträge keine besonderen Vorwürfe¹⁾, aber im heiligen Gesetze finde er für jene Praxis keinerlei Stütze. Wenn also andere von ihm ein Fetwa über die Angelegenheit verlangen und ihm somit als Organ des Consensus ihr Vertrauen schenken, stehe ihm kein anderer Weg offen als die *Ḥarāmerklärung* aller Assekuranz. Überhaupt sei ja das Übertreten eines Verbotes viel weniger sündhaft als die Nichtigerklärung desselben, welch letztere in den meisten Fällen als Unglaube zu be-

1) In solchen Fällen, wo die Umstände die meisten Gläubigen nötigen ein unbedingtes Verbot des Gesetzes zu übertreten, sprechen die Gelehrten von einer „allgemeinen“ Plage (عمت به البلوي).

trachten sei; das *Lehren* solcher Nichtigkeit aber wäre eine Schändung des heiligen Bündnisses mit Gott und seinem Gesandten.

410 (18) Ähnliche Verhältnisse werden immer häufiger, je mehr das Leben der muslimischen Gesellschaft an Selbständigkeit einbüßt.

Der Phonograph gehört zu den neuesten Neuigkeiten, welche aus westlichen Ländern in das Gebiet des Islams eindringen. Seine erste öffentliche Erscheinung auf Java wurde auch von einigen Arabern mit angestaunt, und es dauerte nicht lange, bis ein unternehmender Sajjid in Batavia sich ein solches Instrument kaufte, um dasselbe, mit arabischen und malaiischen Gesprächen und Liedern ausgestattet, für Geld dem Publikum zu zeigen. Auch einige Quränverse, namentlich die Eätiḥah (das muslimische Vaterunser), wurden phonographisch von ihm aufgenommen und bei den Aufführungen des „Kastens“ zur Ergötzung der Zuhörer reproduziert. Letztere waren hauptsächlich Araber, Chinesen und Eingeborene. Fromme Leute und Schriftgelehrte bleiben überhaupt derartigen Aufführungen meistens fern, schon wegen ihrer Abneigung gegen eine aus so verschiedenen Elementen zusammengesetzte Gesellschaft. Der Ruf dieses seltsamen Instrumentes machte viele von ihnen jedoch neugierig und man konnte es sich ja auch in kleinen privaten Gesellschaften vorzeigen lassen.

Den etwas weltlich Gesinnten unter ihnen gefielen nun die Aufführungen sehr gut, in ihrer Begeisterung gingen sie sogar so weit, das Hören des phonographischen Quränvortrags als ein verdienstliches Werk zu bezeichnen und einige stellten die Behauptung auf, ein phonographischer *Aḍān**) könne in der Zukunft den vom Gesetz angeordneten Aufruf zum Gottesdienste durch die menschliche Stimme sehr wohl ersetzen. Andere schüttelten bedenklich den Kopf und betrachteten den Phonographen als ein unnützes Spielzeug, 411 (19) phonographische Aufnahme von Versen des Quräns als eine Entweihung der Worte Gottes. Zu dieser Ansicht neigte auch Sajjid Uthmān und ein Besuch bei dem Eigentümer des Instruments machte dieselbe bei ihm zur festen Überzeugung. Bald verfaßte er in der üblichen Form ein Fetwa über den Gebrauch des Phonographen, und als sich dagegen Einwände lautbar machten, schrieb er eine neue, ausführlichere Abhandlung, um dieselben zu widerlegen.

Den Inhalt beider Schriften sowie eines anderen Fetwas über den nämlichen Gegenstand geben wir jetzt teils in Übersetzung, teils in verkürzter Übersicht wieder.

1) 80 heißt bekanntlich eine Reihe von religiösen Formeln, welche vor den fünf täglichen rituellen Gottesdiensten als Aufruf zu denselben auf Minarets oder innerhalb der Bethäuser melodisch abgeleiert wird.

IV

Frage. Wie lautet die Aussage der Schriftgelehrten (deren Weisheit Allah uns fortwährend genießen lasse!) in bezug auf den Kasten (*qandüq*), in welchem sich Instrumente befinden, welche die in seiner Nähe entstehenden Laute in denselben hereinziehen? So nähert sich z. B. einer, der den Qu rān nach Melodien rezitiert, eines solchen Kastens, und seine Rezitation wird mit ihrer Melodie ins Innere desselben aufgenommen; ebenso kommt eine Sängerin und singt, und es nimmt der Kasten ihren Gesang auf, und wenn sie dazu ein Musikinstrument bespielt, werden dessen Töne gleichfalls herangezogen usw. in solcher Weise sammeln sich die herangezogenen Laute innerhalb des Kastens, indem sie je ihre eigene Art behalten. Wenn aber der Besitzer des Kastens irgendeins von den aufgenommenen Dingen hören lassen will, so setzt er jenes mit den bestimmten Lauten verbundene Instrument in Bewegung und es kommen die Laute zum Vorschein, so daß sie jeder hört, der den Draht des Kastens festhält und an das Ohr legt. Der Besitzer eines solchen Kastens pflegt nach verschiedenen Orten mit demselben herumzureisen, um von Leuten, die das darin Enthaltene zu hören wünschen, Zahlung zu erhalten; unter den Zuhörern finden sich Nichtmuslime ebensowohl als Muslime. Der besagte Kasten erregt beim Publikum ähnliches Erstaunen wie der Gucker des .12(20) Innern (*nāxūr aUbātin*)¹⁾, das elektrische Licht, die elektrisch bewegten Wagen und andere neue Erfindungen. Wie lautet nun die Aussage der Gelehrten in bezug auf das besagte Herumführen des Kastens, um Eintrittsgeld von den Zuhörern zu gewinnen, und was lehrt das heilige Gesetz über das Anhören solcher mechanisch aufgenommenen Laute? Gebührt dein muslimischen Zuhörer einer in solcher Weise reproduzierten Qurānrezitation himmlischer Lohn für das Zuhören? Ist das Anhören des in solcher Weise reproduzierten Gesanges einer fremden Frau (d. h. einer Frau, die weder des Zuhörers Gattin noch ihm in dem Grade blutsverwandt ist, daß freier Verkehr mit ihr ihm gestattet wäre) oder des Klanges von Musikinstrumenten verboten? Gebt uns darüber euer Gutachten, Allah lohne es euch.

Man sieht sofort, daß es sich hauptsächlich um vier Punkte handelt:

1. Gilt es nach dem göttlichen Gesetze für ein ehrliches Gewerbe, dem zahlenden Publikum einen Phonographen zu zeigen,

1) Mit diesem Namen will Sajjid Uthman, der auch die Frage selber redigierte, die ihm nur gerüchweise bekannte Wirkung der Röntgenschen Strahlen bezeichnen.

der abwechselnd Vorträge des göttlichen Wortes und Gesänge von Sängerinnen zu hören gibt, oder gehört es zu den verbotenen Beschäftigungen, weil Ungläubige mit Gläubigen zusammen aus Neugier dem Qurānvortrage zuhören, und weil es Gläubigen nicht geziemt, sich an dem Sänge der Weiber zu ergötzen?

2. Sind die reproduzierten Laute den ursprünglichen so vollkommen gleichzusetzen, daß der von Allah für das Hören des Qurāns bestimmte himmlische Lohn auch demjenigen zuteil wird, der die phonographische Rezitation hört?

3. Wenn man die phonographischen Töne nicht als echt menschliche Laute zu betrachten hat, darf man dann dem reproduzierten Weibergesang zuhören, obgleich sonst das Anhören der Stimme eines „fremden“ Weibes dem Muslim in den meisten Fällen untersagt ist?

413 (21) 4. Wenn der Phonograph nicht eigentliche Laute, sondern bloß Lautbilder hervorbringt, ist dann das Verbot des muslimischen Gesetzes, Musik anzuhören, auf die in den Phonographen aufgenommenen und durch ihn reproduzierten musikalischen Töne nicht anwendbar?

Hören wir jetzt, wie Sajjid Uthmān diese Fragen vom gesetzlichen Standpunkte erörtert.

Antwort Wir bitten Gott um Leitung zum Wahren und Richtigen. Wissen (Gott leite mich und dich!), daß die Sache des Kastens, von welchem in der Frage die Rede ist, und der anderen in derselben erwähnten staunenerregenden neuen Erfindungen klar ist. Die Beantwortung der Frage geschieht am besten dadurch, daß wir drei einleitende Bemerkungen vorausschicken.

1. Alle Dinge, welche Gott im Himmel und auf der Erde geschaffen hat, haben ihren tiefen Sinn, ihre speziellen Eigenschaften und ihren Nutzen, wie der Qurān solches lehrt. Der tiefste Sinn und die ersprießlichste Nützlichkeit derselben liegen aber darin, daß sie Zeugnis geben von der Einzigkeit des allweisen Schaffenden, dem allein die Prädikate des Schöpfens und des Hervorbringens zukommen, und daß die Einsichtsvollen und die mit vollkommener Vernunft Begabten Ihm Dank spenden für seine materiellen und geistigen Wohltaten.

2. An der natürlichen, dem Menschengeschlechte eingepflanzten Vernunft, welche den Menschen zum Verständnis der Wissenschaften und zur Darstellung verborgener, gedankenvoller Kunstwerke befähigt, haben Nichtmuslime ebensoviel wie Muslime Anteil. Derjenige von ihnen, dessen Anteil groß ist und der von andern Hilfe bekommt, vermag Kunstwerke und Erfindungen zu leisten, zu denen

andere mit weniger Glück und Hilfe nicht imstande sind. Die vollkommene Vernunft hingegen ist die pneumatische Erleuchtung, welche in das Herz des Gläubigen hineingelegt wird und ihn zum ewigen Heile führt; diese besitzt nur, wer an Gott und seinen Gesandten glaubt. Der Gottesgesandte hat gesagt: „Der Vernünftige ist derjenige, der an Gott glaubt, seine Gesandten anerkennt und Gehorsam gegen ihn pflegt.“ Solche ist die Vernunft, welche den Exegeten zufolge mit dem Worte *Inbb* (d. h. Mark, Kern, Inneres, innerer Sinn, Verstand) im Qurān gemeint ist, wo Gott spricht¹⁾: „Barin sind Zeichen für die Sinnbegabten“, d. h. die Vernünftigen. Den Besitzer solcher Vernunft bezeichnet der Gottesgesandte mit dem Worte *kajjis*, wo er sagt: „KAJJIS ist derjenige, der sich von dem Gebiete der Verirrung fern hält und für das Jenseits wirkt“, oder wie die Worte sonst überliefert werden. Diese ist endlich die Vernunft, deren bar zu sein die Irrgläubigen anerkannten, als sie die ewige Strafe zu sehen bekamen, wo sie sagten²⁾: „Hätten wir gehört und Vernunft gehabt, so gehörten wir nicht zu den Leuten der JJölle.“

11. Den Muslimen liegt es ob, sich um ihren Lebensunterhalt und um das Jenseits zu kümmern und sich mit beiden zu beschäftigen. Daß man sich in erster Linie für das Jenseits und in zweiter Linie für den Lebensunterhalt zu bemühen hat, das bezeugen viele Qurānverse und Überlieferungen. Es ist uns ferner der Befehl überliefert, im Suchen des Lebensunterhalts mäßig zu sein, wie der Gottesgesandte sagte: „Fürchtet Gott und haltet im Erwerb das Maß inne“, oder wie die Worte sonst überliefert werden. Aus diesen zwei Gründen und wegen des Mangels an Zusammenwirkung finden sich in unserer Zeit nur selten Muslime, welche die Muße und den Eifer haben, die für die Untersuchungen und Forschungen nötig sind, durch welche neue Erfindungen zustande kommen, wie man das alles bei Nichtmuslimen antrifft, weil die letzteren sich mit Leib und Seele anstrengen, um durch Untersuchungen und Forschungen ihre weltlichen Zwecke zu verwirklichen und einander darin helfen, so daß sie wunderbare Neuigkeiten hervorbringen, zu denen der in der Frage bezeichnete Kasten und andere ähnliche Dinge gehören. Das ist es, was sie (die Ungläubigen) von der Wissenschaft erreichen³⁾.

1) QurʾānIII: 187.

2) QurʾānLXVII: 10.

3) In gleichem Sinne wie hier, wird unter frommen Muhammedanern immer von den Errungenschaften der modernen Wissenschaft gesprochen. Diese Welt ist das Paradies der Ungläubigen; an der jenseitigen haben sie keinen Anteil.

Diese dreifache Abschweifung haben wir uns nur dazu erlaubt, damit richtiges Verständnis erweckt und Staunen und Verirrung beseitigt werden.

Zur Frage: „Wie lautet nun die Aussage der Gelehrten in bezug auf das besagte Herumführen des Kastens usw.?" gehört folgende Antwort: Wenn der Kasten an einen Ort gebracht wird, der nicht eitler Vergnügung dient und die Zuhörer Muslime sind, welche sich bei dem Hören der reproduzierten Laute eines Qurānvortrags anstandsvoll benehmen¹⁾ und bei welchen durch das Hören jener anderen Töne keine sexuelle Lusternheit erweckt wird²⁾, so ist es erlaubt (*mubāh*). Findet dagegen das Anhören des ersteren ohne Anstand und des übrigen mit Lusternheit statt, so ist es verboten (*ḥarām*)-, desgleichen wenn das Instrument an einem Vergnügungs-orte gezeigt wird oder auch Nichtmuslime dabei zugegen sind³⁾, ja, in solchem Falle ist, wenn daraus Geringschätzung oder Verspottung des Qurānvortrags entsteht, zu befürchten, daß die Vorzeigung zum Unglauben wird; Allah behüte uns vor solchem.

Zur Frage: „Gebührt dem muslimischen Zuhörer einer in solcher
416 (24) Weise reproduzierten Qurānrezitation himmlischer Lohn?" lautet die Antwort: Nein! denn das Gehörte ist nicht die Stimme eines Menschen, der den Qurān vorträgt, welche zu hören und auf dieselbe zu lauschen uns von Gott befohlen ist. Sind ja die Laute aus dem Munde des Vortragenden herausgetreten und von demselben losgetrennt und entstehen dieselben neu aus jenem Instrumente. Es kann dabei sogar überhaupt von Qurānvortrag nicht mehr die Rede sein, weil die Laute des Qurāns nicht durch die Sprachorgane erzeugt werden, die für jeden derselben bestimmt sind, und auch nicht die gesetzlich erforderlichen Eigenschaften aufweisen, so daß dem Hörenden kein himmlischer Lohn zuteil wird. Selbst demjenigen, der einem wirklichen Qurānvortrage zuhört, wird ja kein

Kein Wunder also, daß die Muslime, deren Blick auf das Jenseits gerichtet ist, bezüglich der Erkenntnis und des Genusses diesseitiger Dinge hinter den Kāfirs zurückstehen.

1) Für den beim Hören des Qurānvortrags einzuhaltenden Astand (*adab*) geben die muhammedanischen Gesetzbücher genaue Regeln an.

2) Das Hören der Stimme einer nicht gesehenen „fremden" Frau gilt unter gewissen Umständen als erlaubt, wenn dadurch die *schahwah* (der Geschlechts-trieb) nicht gereizt wird.

3) Man beachte, daß nicht die Rezitation des Qurāns vor Ungläubigen überhaupt untersagt ist (soll doch der Prophet eben durch solche Vorträge viele Ungläubige bekehrt haben), daß sie aber bloß unter solchen Umständen zulässig oder an-empfohlen ist, welche dazu geeignet sind, den Hörenden Ehrfurcht vor dem heiligen Buche einzuflößen.

Lohn zuteil, wenn nicht der Vortragende den von den Meistern des *Tadjwid* (der Lehre des Quränrezitierens) festgesetzten Regeln entspricht, und solches Zuhören ist sogar in gewissen Fällen verboten (*hardm*) ebenso wie die Handlung des Vortragenden selbst; so belehren uns die Texte der Autoritäten. Dies wird damit begründet, daß in solcher fehlerhaften Rezitation eine Abweichung vom rechten Wege des Quräns liegt, und man zieht dazu auch die Worte Gottes¹⁾ heran: »*arabischen Qurdn ohne Krümmung (Fehler)*«.

AWenn nun ausdrücklich gelehrt wird, das Hören des Quränvortrags, der nicht den bestimmten Regeln entspricht, bringe keinen Lohn, indem solcher Vortrag als Krümmung und Abweichung vom rechten Wege des Quräns betrachtet wird, was soll man da halten von diesen krummen Lauten, welche aus der Krümmung jener neu erfundenen irreleitenden Instrumente hervorkommen!

Höchstens könnte man sagen, daß, wenn jene Laute rein und richtig sind und der Hörer die in den gehörten Versen enthaltene Warnung zu Herzen nimmt, ihm der Lohn dieser Beherzigung zuteil wird.

417(25) Auf die Frage: „Ist das Anhören des in solcher Weise reproduzierten Gesanges einer fremden Frau oder des Klanges von Musikinstrumenten verboten?“ gehört die Antwort: Wenn bei dem erwähnten Zuhören der sexuelle Trieb erregt wird, so ist dasselbe verboten wegen jener Lust, ebenso wie das Anschauen des Spiegel- oder Schattenbildes einer „fremden“ Frau, wenn dabei lüsterne Gedanken wach werden. Ohne jene Lust ist es aber nicht verboten, wie ja unsere Imame ausdrücklich lehren, daß das Betrachten des Spiegelbildes einer „fremden“ Frau ohne wollüstige Gedanken erlaubt sei. Allah weiß es aber am besten.

Dies ist es, was mir richtig erschienen ist, als Antwort auf die oben erwähnte Frage, wenngleich meine wissenschaftlichen Waren nicht viele und meine Verhältnisse niederer Art sind. Allah schenke seinen Segen und Friedensgruß unserm Herrn Muḥammad und seinen Verwandten und Genossen, zu Anfang und Ende, und Lob sei Allah, dem Herrn der Welten. Dies hat geschrieben der niedrige Diener Gottes Uthmān bin Abdallah bin Aqil, Allah verzeihe ihm, Amen.

Anfang des Monats
Rabi' al-awwal 1317²⁾.

1) Qurʾān XXXIX: 29; „*arabischen Koran sonder Schiefe*“¹⁾ heißt es in Friedrich Rückerts poetischer Wiedergabe.

2) Juli 1899.

Selbstverständlich waren diejenigen, welche den Phonographen längere Zeit als ein Erwerbsmittel benutzt oder sich an den „krummen“ Lauten desselben ergötzt hatten, von dieser Antwort gar nicht erbaut. Die Verstimmung solcher lebensfrohen Gläubigen äußert sich gewöhnlich nur ganz leise, weil sie wohl wissen, daß die kräftigen Argumente zum Widerspruch ihnen fehlen; aber in diesem Falle fanden sie Unterstützung bei einzelnen Gesetzesgelehrten, die aus verschiedenen Gründen dem Sajjid Uthmān nicht freundlich gesinnt waren. Einer von diesen lieferte ein Fetwa zur Widerlegung der religiösen Beschwerden, welche der „Kasten“ bei Sajjid Uthmān erregt hatte, allerdings weniger zur Ehrenrettung des Phonographen 418(26) als um dem gläubigen Publikum zu zeigen, daß Sajjid Uthmān nicht so im heiligen Gesetze bewandert sei, wie viele glauben.

Den Inhalt jenes Fetwas, welchem ein gelehrter Araber aus Singapura beistimmte, findet man ungefälscht, obgleich in verkürzter Form, in einer neuen Schrift des Sajjid Uthmān, welche er etwas mehr als zwei Monate¹⁾ nach der Abfassung seiner ersten Antwort schrieb. Diese zweite Abhandlung, welche den Inhalt des Fetwa des Sajjid Uthmān gegen die Angriffe des „Widersprecher“ erhärten soll, führt den pompösen Titel: *„Das Aufgehen des Vollmondes der erhabenen Wissenschaft und das Leuchten des Sternes der nutzbringenden Wahrheit über die Richtigkeit der Antwort bezüglich der Lehre des Gesetzes betreffs des neu erfundenen Lautes“*²⁾ Beide Schriften wurden vom Verfasser selbst auf seiner lithographischen Presse gedruckt und zusammen geheftet herausgegeben.

Aus der zweiten Schrift, welche mehr als den dreifachen Umfang der oben übersetzten „Antwort“ hat, entnehmen wir nur einzelne Sätze wörtlich und begnügen uns übrigens mit einer Übersicht des Inhalts.

Nach einer frommen Einleitung hebt „das Aufgehen des Vollmondes“ folgendermaßen an:

„Als man uns die Frage über die Lehre des Gesetzes bezüglich des Hörens der verschiedenen aus dem Kasten hervorgerufenen Töne vorlegte, haben wir uns zum Besitzer eines solchen Instrumentes begeben um das Wesen desselben zu untersuchen. Wir befanden, daß jedesmal, wenn jemand in der Nähe des Kastens einige Worte

1) 14 Djumāda 'l-awwal 1317 = September 1899.

2) طلوع بدر العلم المرتفع وظهور نجم الصدق المنتفع علي صحة
جواب حكم الصوت المختلج للعبد الضعيف عثمان بن عبد الله
بن عقيل بن يحيى عفي الله عنه

redete oder in anderer Weise Laute hervorbrachte, jene Laute hineingingen, während eine Spur derselben sich abdruckte auf zylindrischem Wachs durch Vermittlung von anziehenden Chemikalien, welche mit Hilfe bewegender Instrumente den Abdruck zustande brachten. Wenn sodann jenes Instrument in Bewegung gesetzt wird, werden durch die in demselben zum Abdruck gelangten Spuren jener Laute Töne hervorgebracht, die den ursprünglichen im allgemeinen gleichen, aber nicht von gleicher Klarheit sind. Ebenso wie im Telephon hört man die Laute wie aus der Ferne und die Konsonanten erreichen nicht jene Bestimmtheit und Schärfe, welche im Qurān Vortrag erforderlich ist.

„Wir haben dann die Frage kurz beantwortet usw.“

Die Einwendungen des „Widersprechen“ (*mu'taridh*) werden sodann folgendermaßen von Sajjīd Uthmān resümiert:

Das Hören der phonographisch reproduzierten Laute sei unbedingt und ohne Ausnahme erlaubt (*mubāh*).

Das Hören der Qurānrezitation bringe seinen himmlischen Lohn mit sich, gleichviel ob man die eigene Stimme des Vortragenden oder deren Echo oder den Spurlaut aus dem Abdrucke des ursprünglichen Lautes höre.

Wenn der phonographisch reproduzierte Laut als der Laut des Vortragenden selbst zu betrachten sei, so sei auch an den im Qurān angegebenen Ruhepunkten die Prostration anempfohlen (*situnah*).

Auf die Lautabdrücke in dem Instrumente seien die gleichen Bestimmungen des Gesetzes anwendbar, welche für einen geschriebenen Qurān gelten¹⁾.

Das Hören der Qurānrezitation aus dem Phonographen sei dem Sehen der Buchstaben des Qurāns (vom Lesenden) gleichzusetzen. Die heutige Art, den Qurān zu schreiben, sei erst allmählich entstanden und die den Exemplaren gezollte Ehrfurcht beziehe sich auf den Inhalt, nicht auf eine bestimmte Form; diese Ehrfurcht hänge nicht mit dem Gesichtssinn zusammen, denn sie gelte auch für Blinde.

420(28) Gleichwie dem Schreiber eines Qurānexemplares himmlischer Lohn zuteil werde, jedesmal wenn andere seine Schrift lesen, ebenso auch demjenigen, der in den Phonographen hineinrezitiert hat, jedesmal wenn andere Gläubige die Spuren seiner Stimme hören.

Der vom Phonographen reproduzierte *Aḍān* (feierliche Aufruf zum rituellen Gottesdienst) könne an die Stelle des üblichen *Aḍān* treten.

1) Wie z. B. das Verbot, denselben zu berühren, wenn man rituell unrein ist, usw.

Sajjid Uthmāns Widerlegung dieser Behauptungen findet in acht Untersuchungen (*mabḥath*) statt

1. Die Prinzipien einer Sache, so sagen die Gelehrten, erkennt man am besten durch die Beobachtung ihrer Definition, ihres Gegenstandes usw. Wenden wir dies nun auf den Phonographen an.

a) Definition: ein Instrument, das von jedem in seiner Nähe hervorgebrachten Laut eine Spur oder einen Abdruck aufnimmt, durch welchen mittels Bewegung später ein ähnlicher Ton hervorgerufen werden kann, b) Gegenstand: Spiel, Erstaunen, Lachen und Spott, c) Resultat: für den Eigentümer Gelderwerb von den an Orten der eiteln Vergnügung versammelten Leuten von allen Religionen, und für die Zuschauer das Vergnügen des Hörens der verschiedenen Töne, bald des Qurāns, bald einer Sängerin, welches von selbst zu Vergleichen führt, welches von beiden wohl das schönste sei. d) Erfinder: ein christlicher Naturforscher, e) Nahrung: aus elektrischen und phonographischen (sic) Elementen, f) Beziehung: weltliches Spiel.

2. Wie ganz anders sind die Prinzipien des *Tadjwid* (der Lehre vom richtigen Vortragen des Qurāns)!

a) Definition: das Hervorbringen der Laute aus den richtigen Sprachorganen, indem man alle Eigenschaften jener Laute genau so hervortreten läßt, wie Gott die heilige Rede auf seinen Propheten herabgesandt hat, usw. b) Gegenstand: die Wörter des Qurāns, die Untersuchung der Sprachorgane ihrer Laute und der Eigenschaften 421(29) der letzteren, c) Resultate: Bewahrung der Zunge vor Fehlern bezüglich der göttlichen Offenbarung und ewiges Heil, d) Endzweck: das Höchste zu erreichen in der genauen Wiedergabe des Qurāns, so wie ihn die prophetische Majestät übermittelte, e) Beziehung: eine der edelsten religiösen Wissenschaften, f) Erfinder: was die schriftliche Festlegung der Regeln anbetrifft, die Meister des Qurānvortrags. g) Nahrung: aus dem göttlichen Buche und dem Beispiele (*sunnah*) des Propheten.

Welch ein unendlicher Unterschied also zwischen der Stimme desjenigen, der richtig das Wort Gottes vorträgt, und jenem Spielzeuge, welches auch nicht annähernd die richtigen Laute hervorbringt, während es die Offenbarung dem Hohne Ungläubiger preisgibt.

Wer beide einander gleichsetzt, der kennt nicht den Unterschied zwischen den Teufeln und den Engeln Gottes.

3. Die Existenz des Qurāns hat vier Modalitäten. Es gibt eine Existenz des Qurāns in den üblichen Schriftzeichen; diese Modalität weist aber hin auf eine höhere Existenz im sprachlichen Ausdruck; letztere deutet auf eine noch höhere Existenz als Sinn in dem Geiste

der Gläubigen, und diese weist auf die höchste Modalität hin, nämlich die Existenz des Qurâns an und für sich als Gottes ewige*, unerschaffenes Wort, ohne Laut oder Form.

Die neue Modalität der Existenz, welche man dem Qurân zuerkennen will in der Form von Lautspuren im Phonographen, hat also keinen Sinn.

4. Der ehrfurchtsvolle Anstand, *ihn* man beim Vortragen oder Anhören des Qurâns zu beobachten hat, ist von den größten Gelehrten öfters betont worden. Der Melodie soll bloß eine sekundäre Rolle zugestanden werden; die Anwesenden sollen nicht schwatzen, lachen, Tabak rauchen usw.

5. Das Rezitieren des Qurans ohne genaue Beobachtung der dafür geltenden Regeln bringt den Fluch des göttlichen Buches auf das Haupt desjenigen, der es rezitiert.

Jede Nachgiebigkeit auf diesem Gebiete ist vom Bösen.

422 (30) 6. Das Rezitieren des heiligen Buches bringt nur dann seinen himmlischen Lohn, wenn der Vortragende durch Haltung und Geben zeigt, er sei sich bewußt, vor Gottes Angesicht zu stehen. Demütig knieend, mit gesenktem Blicke, mit einer Miene, deren Betrübnis den Schrecknissen der im Qurân den Sündern angedrohten Strafen entspricht, soll er die heiligen Worte hersagen. Was wird nun aber aus alledem, wenn jemand seine Rezitation gleichsam in den Phonographen hineinwirft, und zwar zu dem Zwecke, daß ein lachendes, spottendes, Tabak rauchendes Publikum sich daran ergötze.

7. Die beim Hören des Qurâns an gewissen Stellen anempfohlene Prostration gilt nur bei einer allen gesetzlichen Bestimmungen entsprechenden Rezitation.

8. Das Erlaubtsein des Anhörens der Stimme einer „fremden“ Frau ist allen Autoritäten zufolge dadurch bedingt, daß solches Anhören keine Lust erzeuge; im entgegengesetzten Falle ist es unbedingt verboten.

Diesen acht „Untersuchungen“ läßt Sajjid Uthmân noch eine negative Anwendung auf die Behauptungen des Widersprechers folgen, welche aber für aufmerksame Leser überflüssig ist.

In bezug auf die Gleichsetzung des *Ādân* (des Aufrufs zum rituellen Gottesdienst) durch den Phonographen mit dem Aufruf durch einen Gläubigen, der den strengen gesetzlichen Bedingungen entspricht, bemerkt Sajjid Uthmân, nur derjenige werde ihr beistimmen, in dessen Schätzung das Entrichten der vom Islam vorgeschriebenen Gemeindesteuer der Verteilung von Geld, welches durch Hasardspiel erworben ist, gleichsteht. Seinem Ärger über die

Vergleichung der phonographischen Kunst mit der von den edeln Genossen des Propheten angeordneten Wissenschaft der Quränrezitation macht er in den folgenden Worten Luft:

„Bei Gott, es ist wunderbar, wie man sich erlaubt eine Kunst derjenigen, die böse Werke üben (d. h. der Ungläubigen), dem gleichzusetzen, worüber sich jene erhabenen Meister geeinigt haben, die 423(31) da glaubten und fromme Werke vollbrachten, oder wie man sich erlaubt, das vom vertrauenswürdigen Propheten nach der Inspiration des Herrn der Welten Befohlene dem gleichzusetzen, was der Verfluchte (Satan) in die Gedanken der Irrgläubigen hineingeblasen hat, um die Irrenden damit zu betören.“

Längst vor dem Lautbarwerden der Einwendungen, welche Sajjid Uthmān zur Abfassung dieser zweiten Abhandlung veranlaßten, war bei diesem Gelehrten der Wunsch rege geworden, zu erfahren, was andere Schriftgelehrte von dem Phonographen und namentlich von dessen Anwendung auf den Qurān dachten.

Er benutzte dazu die Vermittlung eines ihm befreundeten, in Batavia wohnenden Sajjids, der mit dem berühmten Gelehrten von Tarābulus (Tripoli in Syrien), Sajjid Husein al-Djir in brieflichem Verkehr steht. Bei einer anderen Gelegenheit¹⁾ fand ich Anlaß, auf ein wichtiges Werk des letzteren die Aufmerksamkeit zu lenken; ich meine die nach dem Sultan Abdalḥamid benannte *Kisālah Ḥamīdijjah*, in welcher der Verfasser die Wahrheit der islamitischen Religion vom Standpunkte der menschlichen Vernunft gegen Bedenken, welche der modernen Wissenschaft entnommen sind, verteidigt, ohne auch nur einen Buchstaben von der geltenden Orthodoxie preiszugeben²⁾. Dieses merkwürdige Buch hat dem Verfasser hohe Auszeichnungen von Seiten des Sultans eingebracht und seinen Ruhm durch die ganze muslimische Welt verbreitet. Auch von den in Niederländisch-Indien ansässigen Arabern wurde es fleißig gelesen und bewundert

An ihn richtete also der Freund des Sajjid Uthmān folgende Frage: 424(32) „Was ist Eure Aussage (Eure Vorzüglichkeit sei dauerhaft!), in bezug auf die Laute, welche man aus einem gewissen neulich aus Europa eingeführten Kasten zu hören bekommt? Die Laute scheinen dadurch zu entstehen, daß einer in eine hornförmige Röhre z. B.

1) In meinem „De Atjehers“, Bd. I I, S. 382.

2) Außerdem hat al-Djir noch ein zweites, *al-Bucūn al-Ḥamīdijjah* genanntes Werk geschrieben, in welchem das Hauptgewicht auf die traditionellen Beweise für die Wahrheit des Islams fällt; die orthodoxe Dogmatik wird darin gegen philosophische Bedenken verteidigt.

Stücke des Qurāns hineinspricht, worauf der Laut sich auf das bei dem Kasten befindliche Wachs festigt; so habe ich den Vorgang gesehen. Wird nun der in dem Kasten befestigte Riegel bewegt, so hört man den hineingesprochenen ähnliche Laute."

„Was lehrt nun das Gesetz betreffs des Hörens solcher Rezitation? Gilt es als anempfohlen (*mandūb*), wie das Anhören der Stimme desjenigen, der aus dem Qurān vorträgt, oder als untersagt (*ḥarām*), wie das Anhören von Musik, oder aber als tadelnswert (*makrūh*), wie das Anhören der Stimmen von Sängerinnen, wenn man sicher ist dadurch nicht zu Übeln Gedanken gereizt zu werden, oder wie ist dem überhaupt?

„Gesetzt aber, es sei wirklich die ursprüngliche Stimme des Qurānvortrags, des pikr (frommer Litaneien), des Segenspruchs über den Propheten, des Gebets um Verzeihung oder der Geburtsgeschichte des Propheten, welche sich auf das Wachs festigt, erhält dann der Urheber einer solchen Stimme immer neuen himmlischen Lohn, so oft die Laute durch den Kasten reproduziert werden?

„Erkläret uns die Lehre des Gesetzes darüber in befriedigender Weise, und himmlischer Lohn wird Euch zuteil werden von dem spendenden Herrn."

Sajjid Ḥusein al-Djir entsprach dem Wunsche des Anfragenden; er ließ die Frage des letzteren mit seiner Antwort (diese ist vom 11 Djumāda '1-awwal 1317, also noch vor der Abfassung der zweiten Abhandlung von Sajjid Uthmān datiert) zusammen in der nach ihrem Erscheinungsorte benannten Zeitung *Ṭarḍbulus* abdrucken, und Sajjid Uthmān war so erfreut über die Bestätigung seines früheren Gutachtens, daß er den Zeitungsartikel noch einmal durch seine lithographische Presse vervielfältigte.

- 425 (33) Sajjid Ḥusein al-Djir leitet seine Antwort mit der Erinnerung an die schon öfters¹⁾ von mir betonte Tatsache ein, daß „in dieser Zeit“ keine Gelehrten vorhanden sind, denen es erlaubt wäre die Grenzen des *Taqīd* (des Nachbetens) zu überschreiten. Wir haben uns, sagt er, zu beschränken auf dasjenige, was die Texte der Autoritäten aus früherer Zeit enthalten. Es kommen aber hier und da Fragen über in jener Zeit nicht dagewesene Gegenstände vor, und da muß man sich helfen so gut wie es geht; wo die vorhandenen Kräfte nicht mehr ausreichen zum Erzielen einer endgültigen entscheidenden Antwort, findet sich doch bei ernstem Streben leicht eine Lösung, welche das gläubige Herz beruhigt

1) Vgl. zuletzt meine Ausführungen in *Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft*, Bd. LIII, S. 140-143. [Boven, blz. 385 vgg.]

Die Rezitation des Qurāns behufs der Aufnahme der Laute in den Phonographen scheint dem syrischen Schriftgelehrten nicht erlaubt, weil dies nicht ohne grobe Vernachlässigung der bei solchem Vortrag einzuhaltenden Anstandsregeln stattfinden könne. Wäre es auch bei größter Anstrengung einem Einzelnen möglich, jene Regeln (*ādāb at'tilāwah*) dabei genau zu beobachten, so würde dies jedenfalls eine Ausnahme bilden und müßte dennoch die Sache als *ḥanbu* (verboten) gelten, weil sie in den meisten Fällen Verbotenes voraussetzt.

Wendet man vielleicht ein, daß die Behandlung des Qurāns beim Typendruck, und in noch höherem Grade beim Lichtdruck, doch auch nicht allen Regeln der dem göttlichen Worte verschuldeten Ehrfurcht entspricht, so lautet die Antwort, daß allerdings bedeutende Gelehrte wichtige Bedenken gegen das Drucken des Qurāns geäußert haben. Nach dem Grundsatz: „Notfälle erlauben das, was sonst untersagt ist“ kann man aber über jene Bedenken hinwegsehen, weil der Druck es Armen und Reichen ermöglicht, Exemplare des heiligen Buches zu besitzen, was sonst nicht möglich wäre. Die phonographische Aufnahme hingegen hat nicht den geringsten Nutzen.

- 426 (34) Der Sajjid Hūgein hat außerdem konstatiert, daß viele Konsonanten, deren Sprachorgane nahe beieinander liegen, bei phonographischer Wiedergabe gar nicht mit der erforderlichen Schärfe hervortreten und sich nicht klar voneinander unterscheiden. Das *Vāḥ* ist dem *fīa*, letzteres dem *ḥa* ähnlich usw. Gesetzt wieder, es wäre bei größter Anstrengung möglich, diese Fehler zu vermeiden, so berechtigt eine solche Ausnahme uns nicht, die Handlung als erlaubt zu betrachten, weil sie gewiß meistens eine fehlerhafte Reproduktion des Qurāns zur Folge haben wird. Zwar kommen auch bei schriftlicher Vervielfältigung des heiligen Buches Fehler vor, aber diese kann man unschwer berichtigen, was von den phonographischen Fehlern nicht gilt.

Was lehrt nun das Gesetz betreffs des Anhörens der phonographisch reproduzierten Rezitation? Beim Hören des Echos eines Qurānvortrags gehört nach dem Gesetze keine Prostration (*sadjdah*), d. h. mit anderen Worten, das Echo wird nicht als Rezitation betrachtet. Dasjenige, was der Phonograph zu hören gibt, ist in dieser Hinsicht einem Echo gleichzusetzen; also haben wir auch hier keine wirkliche Rezitation und ist das Hören jener Laute nicht zu den anempfohlenen (*mandūb*) Handlungen zu zählen. Schwieriger ist die Entscheidung der Frage, ob es denn tadelnswert (*makrīh*) oder verboten (*ḥarām*) sei. Man wird aber zu einer von diesen beiden Qualifizierungen hinneigen (d. h. man wird das Hören nicht als erlaubt == *mubāḥ* betrachten dürfen), wenn man bedenkt, daß die

phonographische Aufnahme der Laute, welche allein das Hören ermöglicht, verboten ist.

Die Frage, ob derjenige, dessen Qurānvortrag in den Phonographen aufgenommen wurde, damit himmlischen Lohn erzielt, ist natürlich durch das oben Bemerkte längst in negativem Sinne erledigt. Davon könnte nur die Rede sein, wenn die Aufnahme der Laute ohne unerlaubte Handlungen möglich wäre und der Hörende alle Anstands-
427 (35) regeln gewissenhaft beobachtete. Aber auch dann wäre der Lohn nicht als ein bei jedem Hören sich wiederholender zu denken, denn beim Qurānvortrag, dem Dikr usw. wird der mit seinen Sprachorganen und anderen Körpergliedern Handelnde belohnt, und als solcher tritt der Rezitator nur einmal auf.

Dies alles möge sich der gläubige Leser überlegen und dabei die bekannte Tradition nicht aus dem Auge verlieren: „*Die schlimmsten Sachen sind die neu erdachten; jedes neu Erdachte ist Ketzerei; jede Ketzerei ist Irrtum und jeder Irrtum gehört ins höllische Feuer*“

Die Organe des Consensus, welche sich bisher geäußert haben, sind also dem Phonographen nicht günstig, und es läßt sich erwarten, daß die meisten *Utamd* dem Sajjid Uthmān und dem Sajjid Husein al-Djisir beistimmen werden.

Unterdessen hat der Sajjid, der zuerst mit seinem Phonographen auf Java herumreiste, sehr gute Geschäfte gemacht, und haben sich seitdem verschiedene Araber billigere Phonographen zur Privatbelustigung gekauft. Die Fetwas haben nur diesen Erfolg, daß besonders fromme Leute sich von dem Hören des Phonographen und namentlich von dem Hineinsprechen von heiligen Texten und Formeln enthalten. Der phonographischen Aufnahme von Qurānversen werden dennoch die Gutachten kaum zu steuern imstande sein, zumal die besten Qurānrezitierer sich gar nicht immer durch Frömmigkeit auszeichnen ¹⁾.

1) Vgl. mein „*Mekka*“, Bd. II, S. 224.

XXIV

KUSEJR 'AMRA UND DAS BILDERVERBOT

1907

·Versehenen in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Deel LXI (Leipzig, 1907), blz. 186—191.

Mit Scharfsinn und Korabinationsgabe hat Prof. J. v. Karabacek die historischen Rätsel zu lösen versucht, welche das von Prof. Musil entdeckte Wüstenschloß Kusejr 'Amra den Orientalisten vorlegte¹⁾. Ob er mit Recht den Bau für den Prinzen Aḥmad, Enkel des 'Abbasidenchalifen al-Mu'tašim, in Anspruch nimmt, oder ob man mit anderen Kušejr 'Amra als ein Umajjadenschloß wird betrachten müssen, das wird vielleicht noch einige Zeit Gegenstand gelehrter Diskussion bleiben. Jedenfalls hat man es hier mit einem für einen muhammedanischen Fürsten im achten oder im neunten Jahrhundert erbauten Badeschloß zu tun, und die auffallende Tatsache, daß dieses Gebäude mit geradezu sinnverwirrendem Bilderschmuck" ausgestattet ist, hat Karabacek durch literarische Nachweise in den richtigen historischen Zusammenhang zu setzen gestrebt

Völlig verfehlt aber ist sein Versuch, diese jedenfalls ungewöhnliche Erscheinung vom dogmatischen Gesichtspunkte aus zu würdigen. Eine Berichtigung dieses Irrtums dünkt mich um so mehr erforderlich, als die Entwicklungsgeschichte und der Inhalt des muslimischen Gesetzes immer noch weit entfernt sind, sich in den Kreisen europäischer Orientalisten allgemeiner Bekanntheit zu erfreuen.

In dem Abschnitt von Karabaceks Essay, der die „Bestimmung des Baues" beleuchtet, liest man folgendes:

„Die Vorhalle oder der Hauptsaal, دهليز *dehliḡ*, die wir jetzt betrachten, ist selbst nach Anschauung bilderfeindlicher muhammedanischer Theologen gerade derjenige außerhalb des Bades gelegene Teil des Hauses, der, wie das Bad selbst, figurale Wandgemälde enthalten mag; ja
187 es ist dieser in ihren Augen so verachtete Bilderschmuck daselbst sogar geschätzt, da die Vorhalle auch als
meylis, Empfangsraum, benutzt wird."

Bei solchen, die in der Traditions- und Gesetzesliteratur einigermaßen bewandert sind, dürften diese Zeilen mehr Staunen erregen als das faktische Vorhandensein einer Reihe von bildlichen Darstellungen menschlicher Wesen in dem „buen retiro" eines Chalifenenkels! Sind ja alle orthodoxen Überlieferungen, die von Bildern

1) Datierung und Bestimmung des Baues, von Josef von Karabacek, in dem Werke Kušejr 'Amra, S. 213—238. In den Zitaten sind verschiedene Druckfehler und in der Abhandlung fällt das verschiedene Male vorkommende *al-Müatcakffü* für *al-Mutawakkil* auf.

lebendiger Geschöpfe handeln, und alle systematischen Gesetzbücher in der unbedingten Verpönung aller Anfertigung solcher Bilder einig. Dem Bildermacher hat der Prophet die ailerschwerste Strafe Gottes im Jenseits angedroht, und da die Engel der göttlichen Barmherzigkeit kein Haus betreten, in welchem sich Bilder befinden, so sind Besitz und Benutzung (التحاضن) von Bilderschmuck nur in etwas geringerem Grade gefährlich als die Anfertigung selbst.

In den Lehrbüchern des Gesetzes wird gewöhnlich anlässlich der Hochzeit vom Bilderverbot¹⁾ gehandelt. Der zum Hochzeitsessen eines Muslims eingeladene Muslim soll in der Regel der Einladung Folge leisten. Zu den Gründen, welche diese Verpflichtung aufheben oder sogar die Ablehnung zur religiösen Pflicht machen, gehört die Verbindung der Hochzeit mit vom Gesetze verbotenen Sachen. Der Teilnahme an einem Feste, wo z. B. Männer und Weiber zusammensitzen, wo berauschende Getränke kredenzt werden, wo man die Gäste mit Instrumentalmusik unterhält, soll der Fromme sich enthalten. Dieses Verbot gilt ebenso für den Fall, wenn bildliche Darstellungen lebendiger Geschöpfe zum Festschmuck des Empfangssaales gehören. Nur wenn die Bilder sich an Gegenständen finden, auf welche man sich setzt oder weicht* man betritt (z. B. Kissen, Teppiche), so braucht man sich durch ihre Anwesenheit im Festraume nicht vom Mitfeiern der Hochzeit abhalten zu lassen. Diese Ausnahme von der prohibitiven Regel stützt sich u. a. auf eine Tradition, laut welcher des Propheten Gattin 'Äiäah einen mit Bilderschmuck versehenen Vorhang zur Abtrennung ihres Privatgemachs benutzte. Als der Prophet, im Begriff, in ihr Haus einzutreten, dieses Vorhangs g'ewärtig wurde, blieb er draußen, bis derselbe entfernt war, weil die Engel der Barmherzigkeit eine dermaßen entweihte Wohnung meiden. 'Äisah machte dann aus dem Zeuge ein, oder nach anderer Lesung zwei Kopfkissen, welche der Prophet fernerhin, ohne daran Anstoß zu nehmen, mit ihr benutzte²⁾.

188 Solche traditionelle Daten sind im System durch einen theoretischen Grund ergänzt. Die Lehrer des Islams betrachten nämlich die An-

1) In diesem Zusammenhang wird anter صورة, Bild, immer die bildliche Darstellung eines lebendigen Geschöpfes verstanden. Die sprachlich zulässige Ausdehnung des Begriffes auf alle Abbildungen findet unter den Kommentatoren des Ḥadīth und unter den Gesetzeslehrern keine Vertretung.

2) Neben solchen Kommentatoren, die hieraus schließen, daß die auf Kissen, Teppichen usw. befindlichen Bilder deren Benutzung nicht zu verhindern brauchen stehen andere, die allen Nachdruck darauf legen, daß 'Äisah aus einem Vorhang zwei Kopfkissen machte, wobei die Bilder selbstverständlich entzweigeschnitten, also vernichtet wurden.

fertigung von Bildern zur Bewahrung der Erinnerung an geliebte oder verehrte Personen als eine Hauptursache der Vielgötterei. Spätere Generationen sollen die Bilder irrtümlich als göttlich betrachtet und dann angebetet haben. In diesem Umstände liegt nach ihrer Ansicht eine *'illah*, eine rationelle Begründung des Bilderverbots. Daraus ergibt sich von selbst eine mildere Beurteilung splcher Benutzung mit Bildwerk versehener Gegenstände, wobei alle Schätzung (*ikrām*, *talcrim*) ausgeschlossen ist und die benutzten Objekte vielmehr der Geringschätzung (*imtihān*) unterworfen sind.

Im Orient gilt bekanntlich jede Berührung einer Person oder eines Gegenstandes mit dem Fuße für besonders schimpflich und man pflegt immer ängstliche Fürsorge zu treffen, damit verehrungswürdige Gegenstände (Kūṛān-Exemplare, Bücher überhaupt, Turbane usw.) vor Betretung oder Sichdaraufsetzen geschützt bleiben. So wird dann selbstverständlich die Benutzung von mit Bilderschmuck ausgestatteten Mosaikböden, Teppichen, Kissen usw. in dieser Hinsicht ungefährlich.

Diese Aufhebung des Verbots bezieht sich aber bloß auf die Benutzung von Sachen, welche nun einmal unabhängig vom Willen des muslimischen Benutzers vorhanden sind; gegen die Anfertigung bleibt die Tradition: „die schwerste Strafe leiden am Tage der Auferstehung Leute, die Bilder machen“ in ungehemmter Kraft bestehen, und vor Besitz und Benutzung warnt doch immerhin die damit verbundene Verscheuchung der Engel der Barmherzigkeit. Auch dieser Gedanke ist systematisch in der Form von „rationellen Gründen“ zum Ausdruck gelangt. Neben der Gefahr der Vielgötterei soll die Erwägung den Gläubigen vor bildlicher Darstellung des Lebendigen Furcht einflößen, daß darin ein Versuch zur Nachahmung der Schöpfung (*muḍāhāt al-chatt*) liegt, die natürlich zur Karikatur wird. Am Auferstehungstage wird der Schöpfer diese Verspötter seines Werkes auffordern, den von ihnen angefertigten Zerrbildern Leben einzuflößen. Zweitens sind es die Ungläubigen, welche sich an bildlicher Darstellung lebendiger Wesen von jeher zu ergötzen pflegten, und ist also die Erwerbung und Benutzung von Sachen mit Bilderschmuck als eine Art des strengstens untersagten *taābbuh bil-kuffār*, Nachfolgung von Bräuchen der Ungläubigen, zu rügen.

Bis an die Grenze der in diesem Kapitel erlaubten Toleranz bewegen sich die ägyptischen Lehrer, welche, wie Bāḡūrī, die Teilnahme an einer Hochzeitsfeier auch dann erlauben, wenn das volkstümliche Schattenspiel dabei aufgeführt wird. Aber auch in diesem Zusammenhange wird immer betont, die Anfertigung der dazu er-

forderlichen Pappen sei und bleibe ein Frevel gegen Gott, namentlich wenn nicht denselben irgendein zum Leben notwendiger Körpertheil fehle. Nur für die Puppen, mit welchen Mädchen spielen, waren die Autoritäten von jeher nachgiebig, auch weil sie solches Spiel als eine nützliche Vorbereitung zur späteren Erfüllung von mütterlichen Pflichten betrachteten.

Zwischen der Lehre des Gesetzes und der Praxis des Lebens liegt hier wie fast überall eine tiefe Kluft. Die fremden Kulturen, an deren Stelle der Islam trat oder mit welchen er in Verkehr stand, sicherten vielen Erzeugnissen der verdammten Muşawwirün in muslimischen Kreisen fortwährende, wenngleich durch religiöses Vorurteil beschränkte Aufnahme. Mit Biiderschmuck versehene Teppiche, Kleiderstoffe und allerlei Geräte erfreuten sich einer so großen Beliebtheit, daß die Gesetzeslehrer sich, wie wir oben gesehen, zur möglichst weitgehenden Anbequemung veranlaßt sahen für den Fall der gefahrlosen Benutzung.

Die gesetzlichen Studien fernstehende Menge einerseits und anderseits die vornehmen Herren folgten eigenem Geschmack und eigener Lust in viel weiterem Sinne, als jene äußerste Konzession es ihnen erlaubte. Die Entrüstung der 'Ulamä hielt manchen Sultan nicht davon ab, sich malen zu lassen, und Mehemmed 'All, der erste Vizekönig Ägyptens, ließ sich, allen Gesetzeslehrern zum Trotz, durch eine Statue verewigen. Die Photographie hat in muhammedanischen Ländern immer zunehmenden Erfolg.

Kuşejr 'Amra belehrt uns darüber, daß schon im achten oder neunten Jahrhundert ein muhammedanischer Prinz sich nicht scheute, Wände, Pfeiler und Gewölbe seines Badeschlusses mit Gemälden reichlich auszustatten. Daß aber muhammedanische Theologen, und zwar solche, die als besonders bilderfeindlich bezeichnet werden — eine Bezeichnung, die übrigens auf alle theologischen Autoritäten des Islams anwendbar ist —, daß muhammedanische Theologen Bilderschmuck für den äußeren Teil eines Hauses oder für ein Bad gebilligt hätten, wäre ganz neu, und daß solche Billigung sogar zur Schätzung werden sollte, falls die mit Bildern geschmückte Vorhaila auch als Empfangsraum benutzt wird, das liefe allen von Fuḳahā gehuldigten Prinzipien zuwider und wäre selbst als **قول شاذ**, als individuelle Ansicht, undenkbar.

Den Text, welchen Karabacek dahin mißverstanden hat, zitiert er in Anmerkung 69 nach al-'Asfalānīs Faṭḥ al-Bārī genanntem Kommentar zu Buchārīs Traditionensammlung¹⁾:

1) Derselbe findet sich auch in anderen Werken, z. B. fast wörtlich gleichlautend in al-Ḳaṣṭallānīs Iršād as-Sārī, VIII, S. ٣٨٨.

قال الرافعي وفي دخول البيت الذي فيه الصورة وجهان قال الاكثر
يكره وقال ابو محمد يحرم فلو كانت الصورة في ممر الدار كما في ظاهر 190
الحمام او دهليزها لا يمتنع الدخول قال وكان السبب فيه ان الصورة
في الممر متهنة وفي المجلس مكرمة.

Aus der wörtlichen Übersetzung dieser Stelle, welche wir jetzt folgen lassen, wird man ersehen, daß sie nichts anderes besagt, als was alle uns bekannten Gesetzesbücher über diese Frage enthalten. Sie besagt nämlich:

„Ar-Rāfi'I sagt: Bezüglich des Eintretens in ein Haus, welches Bilder enthält, gibt es zwei Ansichten. Die Majorität erklärt es für tadelnswert. Abu Muḥammad aber sagt: Es ist verboten; befindet sich jedoch das bildlich Dargestellte im Gange eines Hauses, nicht innerhalb, also z. B. an der Außenseite oder in der Vorhalle einer Badeanstalt, so ist das Eintreten nicht verboten. Er [ar-Rāfi'I] fügt hinzu: Der Grund dieser Ansicht ist dieser, daß das bildlich Dargestellte im Gange Gegenstand geringschätziger Behandlung, im Empfangssaal dagegen Objekt ehrenvoller Behandlung ist"

Wie man sieht, ist hier vom Erlaubtsein des Bilderschmucks ebensowenig die Rede wie in irgendeinem orthodoxen Werke. Es handelt sich lediglich darum, festzustellen, unter welchen Umständen die Anwesenheit der verbotenen Gegenstände nicht vom Eintreten in ein dieselben enthaltendes Gebäude zurückzuhalten braucht. Als Hauptbedingung für diese Ausnahme gilt nun, daß nach muslimisch-arabischer Anschauung der Ort, wo, und die Art, wie die Bilder angebracht sind, jeden Gedanken der „Schätzung" ausschließen. Namentlich ein Empfangssaal wird nach unserem Texte durch Bilderschmuck für Gläubige unzugänglich und auch die Badeanstalt, innerhalb welcher sich bildliche Darstellungen finden, soll der Muslim meiden.

Bei al-Ḳastallārī, der, wie gesagt, den von Karabacek angeführten Satz fast im gleichen Wortlaut anführt, findet sich VIII, ein Resume der Lehre vom Bilderverbot mit den Worten an-Nawawī, **وقال النووي قال العلماء تصوير** **الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لانه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد وسواء صنعه لما يمتنهن ام لغيره وسواء كان في ثوب او بساط او درهم او دينار او فلس او اثناء او حائط او غيرها واما تصوير ما ليس فيه صورة حيوان فليس بحرام** d. h. „An-Nawawī sagt: Die Gesetzeslehrer sagen: Das Abbilden lebendiger Geschöpfe

ist strengstens verboten und es gehört zu den Hauptsünden, weil
 [in der vorher zitierten Überlieferung: **أَنْ أَشَدَّ النَّاسَ عَذَابًا عِنْدَ**
 191 **اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ الْمَصْرُورُونَ**] dasselbe mit so schwerer Strafe be-
 droht ist; ganz einerlei, ob der Abbilder das Bild macht zur gering-
 schätzenden Benützung oder nicht, und einerlei, ob die Bilder sich
 an Kleidern, Teppichen, silbernen, goldenen oder kupfernen Münzen,
 auf Gefäßen, Mauern oder anderswo befinden. Die Anfertigung
 bildlicher Darstellungen, die keine Bilder lebendiger Geschöpfe ent-
 halten, ist aber nicht verboten".

Es wäre überflüssig, mehr Zitate hinzuzufügen, denn es herrscht
 über diese Frage keine irgendwie wichtige Meinungsverschiedenheit
 Bilder von lebendigen Wesen zu machen, ist unter allen Umständen
 unbedingt *ḥarām*. Die Benutzung und der Besitz (**التَّحَانُّ**) mit Bilder-
 schmuck versehener Gegenstände wird von vielen Autoritäten be-
 dingt gestattet, nämlich wenn die Art der Benutzung alle Schätzung
 ausschließt. Dieselbe Bedingung gilt für das Erlaubtsein des Be-
 tretens eines Bilderschmuck enthaltenden Gebäudes, nur daß hier
 die Geringschätzung aus dem Orte der Bilder (Gang einer Wohnung,
 Vorhalle einer Badeanstalt, nicht Empfangssaal oder eigentliches
 Bad) hervorgehen soll. Die Gemälde des Kusejr *Amra gehören
 nach der Ansicht aller Autoritäten, auch der von Karabacek zitierten,
 zu den verbotenen Gegenständen, deren Vorhandensein das Schloß
 für rechtgläubige Muhammedaner mit unbedingtem „*defense d'entrer*“
 stempelt. Daß man sich heutzutage sogar in der heiligen Stadt mit
 nicht weniger Leichtsinn über das Verbot hinwegsetzt als seiner-
 zeit der Besitzer des Kusejr 'Amra und seine Gäste, habe ich in
 „Mekka“, Band I I, S. 219 bis 220 dargetan.

