

## Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika.

Von

Dr. Ignaz Goldziher.

Vorbemerkung. Die nachfolgende Abhandlung ist dem VII. internationalen Orientalistencongresse in Wien, Sept. 1886, vorgelegt worden. — In den Quellennachweisen deutet die Abbeviatur *WM* (d. h. Gesammelte Werke des Mahdi Muhammed b. Tūmart) auf die Hschr. der Pariser Nationalbibliothek, Suppl. ar. nr. 238; *ISS* auf das Geschichtswerk des Ibn Šāhib al-šalāt nach der Oxforder Hschr. Marsh. nr. 433 (Uri, Muhammed. nr. 758).

### I.

An keinem Punkte seiner Weltherrschaft hat die Idee der Einheit und Untheilbarkeit des muhammedanischen Staates so fühlbaren Schiffbruch erlitten wie im Mağrib. Nirgends auf dem weiten Gebiete der dem Islam unterworfenen Welt haben sich die Triebe der Volksseele der Macht des Schwertes und der Gewalt der vollzogenen Thatsachen mit so kräftiger Energie entgegengestemmt wie hier. Weder die seit Jahrtausenden blühenden religiösen Systeme, noch der der religiösen Gesetzlichkeit und dem politischen Despotismus feindliche philosophische Geist haben dem Durchdringen der dogmatischen Lehre des Islam und dem Erfolge der Herrschaft von Damaskus und Bagdad so energischen und wirksamen Widerstand entgegengesetzt wie die ethnischen Traditionen der Berbevölker, einen Widerstand, dessen Besiegung noch schwerer fiel als die Niederwerfung der ungezügelten Bewohner der arabischen Wüste<sup>1)</sup>.

Und es ist in den meisten Fällen nur Schein, wenn sich dies schroffe Entgetreten in religiöser Gewandung zeigt und für unsere

1) Diesem Gefühl scheint die Ueberlieferung der muhammedanischen Geschichtsschreiber Ausdruck zu geben, welche dem Chalifen 'Omar I einen Protest gegen jeden Versuch, Afrika zu erobern, in den Mund legt; der Chalif nennt in dieser Ueberlieferung das afrikanische Festland: *المفرقة العُدرة* Ibn 'abd al-Hākim im Append. zu De Slane's Uebers. von Ibn Chaldūn's Berberngeschichte. I p. 364 vgl. Al-Nuwejri ibid. p. 314.

Betrachtung in der Gestalt muhammedanischer Sektirerei auftritt. Die religiöse Sekte ist da nichts anderes als eine Formel für den revolutionären Gegensatz gegen die theoretisch festgestellte Thatsache der religiös-politischen Abhängigkeit der Afrikaner von den Machthabern des muhammedanischen Staats und von ihren örtlichen Landpflegern und Statthaltern. Als die Möglichkeit des innern Widerstandes vernichtet war, scharten sich die Berbern wie durch ein Naturgesetz getrieben um jeden Demagogen, der ob nun als politischer oder als religiöser Dissenter sich gegen die centrale Orthodoxie auflehnte. Die Verneinung des erblichen Chalifates in welcher Dynastie immer, und die Bekämpfung der Vorrechte der arabischen Rasse, speciell des kurejsitischen Stammes waren eine Formel, welche die freiheitlichen Aspirationen der Berberstämme leicht in sich fassen konnte. Wenn wir von Chäriğithenthum in ihren Kreisen hören, so werden wir nicht glauben dürfen, dass die Bewegungen, welche mit diesem Schlagwort bezeichnet werden, mit der dogmatischen, ethischen und staatsrechtlichen Besonderheit dessen, was das Chäriğithenthum als muhammedanische Sekte bedeutet, etwas zu thun haben. Muhammedanische Geschichtsschreiber sind nicht im Stande, die durch Jahrhunderte unausgesetzt wogende Revolution der Berberstämme anders als unter dem Gesichtspunkt der religiösen Sektirerei aufzufassen, und daher kommt es, dass der Widerstand, den diese Stämme entfalten, in der Darstellung jener Historiker uns mit der Marke von bestimmten Sektennamen, gewöhnlich Abarten des chäriğitischen Princips, vorgeführt wird.

Nicht selten verräth sich aber die wahre Natur des angeblichen Chäriğithenthums in diesen Kreisen durch die nähere Definirung desselben in den betreffenden Berichten; und diese Erscheinungen sind um so bezeichnender, als sie sich bis ins VIII. Jhd. hinab nachweisen lassen. In einer Beschreibung Afrikas aus dem VI. Jhd., welche Hr. v. Kremer herausgegeben hat, werden mit dem Namen „Chäriğiten“ solche bezeichnet, „die sich durch eine grosse Nachlässigkeit in der Beobachtung der Religionspflichten auszeichnen“<sup>1)</sup>. Im Gebiete des langgedehnten Gebirgszuges Demmer (Tripolis), dessen Bevölkerung Ibn Chaldün Nakkära nennt, welche aber in anderen Berichten als Ibäditen bezeichnet werden<sup>2)</sup>, findet Anfangs des VIII. Jhd.'s der Reisende Al-Tigāni, (in Gemerassen) gleichfalls Nakkära; er charakterisirt ihre religiösen Verhältnisse ausführlich und berichtet, dass sie absolut nichts vom Islam üben, weder beten, noch die Todten waschen etc., in Betreff der Beerdigung der Todten erwähnt Al-Tigāni von ihnen die sonderbare Sitte, dass sie die-

---

1) Vgl. Kremer: Ueber die Description de l'Afrique (Sitzungsberichte der Kais. Akad. d. Wissenschaften, phil. hist. Cl. 1852. p. 23 des Sonderabdr.)

2) Livres des Boni Mzab. Chronique d'Abou Zakaria publiée par E. Masquerey (Paris 1879) p. 121 note 1).

selben in sitzender Stellung begraben <sup>1)</sup>, ein Gebrauch, dem wir auch bei den Arabern im Haḍramaut begegnen <sup>2)</sup>. Man ersieht aus diesen Beispielen, dass man unter Chāriḡiten-, Nakkaritenthum u. a. m. keine bestimmte Art des Bekenntnisses, sondern die Abwesenheit des Islām versteht <sup>3)</sup>.

Die Subsumirung der berberischen Gesinnung unter dem Gesichtspunkt des Chāriḡitenthums war um so leichter und natürlicher, als die demokratische, stellenweise sogar föderativ-republikanische Verfassung der berberischen Municipien und ihr unabhängiges Verhalten den Oberhäuptern gegenüber, selbst in Fällen, wo die Würde des Oberhaupts in einer bestimmten Familie erblich ist, den politischen Ideen des Chāriḡitenthums am nächsten steht. Es ist nicht nothwendig, auf die Natur dieser politischen Verfassung, welche Renan „l'idéal de la démocratie — nennt — le gouvernement direct tel que l'ont rêvé nos utopistes“ <sup>4)</sup> hier näher einzugehen; die französische Literatur der letzten vierzig Jahre bietet ja gründliche Schilderungen derselben. Wir haben angesichts der bekannten Zähigkeit der Berbern in der Aufrechterhaltung ihrer alten Traditionen alle Ursache anzunehmen, dass diese Verfassung eine uralte und dass es dieser Zustand sei, den sie gegen ihre muhammedanischen Eroberer mit solcher Hartnäckigkeit vertheidigten. Es ist nicht zu verwundern, wenn die Leute von Syrien und Centralasien darin Chāriḡitenthum erblickten. Dieser politischen Anschauung gleicht die berberische Verfassung namentlich noch in einem Punkte, in Bezug nämlich auf die Absetzbarkeit der zum Herrschen berufenen Personen, auch dort, wo die republikanische Verfassung bereits durchbrochen ist. „Die Absetzung eines Sultans — so berichtet Daumas von Waregla — geschieht mit aller Rücksicht, die man der gefallenen Grösse schuldig ist, ohne brutale Formen, gleichsam in Folge eines stillschweigenden durch den Gebrauch geheiligten Uebereinkommens. Zur Stunde, da die Musik des Sultans spielt, also zur Zeit des Gebetes, giebt ein Mitglied des Rathes (gemā'a) der Musik das Zeichen zu schweigen. Mehr ist nicht nöthig, der Sultan versteht es, er ist von Stund ab nichts mehr als ein gewöhnlicher Privatmann“ <sup>5)</sup>. In naiver aber bezeichnender Weise widerspiegelt sich die berberische Auffassung von der Natur des

1) *Journal asiat.* 1852 II. (Alphonse Rousseau's Auszüge aus Al-Tiḡāni) p. 111—112.

2) Adolf v. Wrede, *Reise in Hadhramaut* herausgeg. von Maltzan p. 239.

3) Wie wenig bestimmt die Definition des Chāriḡitenthums in diesem Gebiete ist, wird z. B. auch daraus ersichtlich, dass in einem Kreise, welcher nach der Darstellung der muhammedanischen Geschichtsschreiber zu den Ibāditen gehört, das Kanzelgebet auf den Namen des 'abbāsīdischen Chalifen verichtet wird. De Slane's Uebers. der Berbergeschichte des Ibn Chaldūn I p. 262.

4) *Revue de deux mondes* 1873 Bd. 107 p. 143.

5) Daumas, *Le Sahara algérien* (Paris 1845) p. 67.

Souveräns in einer Legende von Tuggurt, welche den Ursprung der Herrschaft der Aulād Gellāb in jenen Gegenden erklärt<sup>1)</sup>. Jedoch die monarchische Verfassung selbst ist nicht der normale Zustand einer berberischen Gesellschaft. „Ueberall wo die berberische Rasse der Fremdherrschaft zu entgehen wusste, finden wir sie in kleinen unabhängigen Republiken, die sich zu Föderationen von nicht grossem Umfang vereinigen, organisirt. Die monarchische Staatsform ist in dieser Rasse immer eine Ausnahme; begegnet man ihr, so kann man dessen sicher sein, dass das Volk, welches ihr unterworfen ist, nicht in normaler Weise constituirt ist, dass sie vielmehr ihren Instincten Gewalt angethan hat zu Gunsten der nationalen Selbstvertheidigung oder in Folge des Geistes der Herrschsucht“<sup>2)</sup>. Aber wir haben sehen können, dass sie auch im Rahmen der monarchischen Verfassung mit der Absetzung des missliebigen Herrschers nicht viel Federlesens macht. Dieser höchst merkwürdige Zug der gesellschaftlichen Ordnung ist vollends chärigütisch; und es ist nicht auffallend, dass man Chärigüten sah in Leuten, die diese Verfassung gegen das muhammedanische Staatsprincip vertheidigten.

Wir wollen hiermit nicht behauptet haben, dass Alles, was wir im nordafrikanischen Berberthum von Chärigüten und den Unterarten dieser Sekte hören, absolut erdichtet ist und nichts mit jenen Sekten zu thun habe. Es lässt sich nicht läugnen, dass seit der Mitte des II. Jahrhunderts von Osten her importirt<sup>3)</sup> ein bewusstes Chärigüthum in vielen berberischen Stämmen, die dem Islam anhängen, Platz greift. Angesichts der innern Verwandtschaft des Chärigüthums mit dem berberischen Wesen ist es nicht auffallend, dass die Afrikaner, wenn sie dem Islam nicht mehr entgehen konnten, denselben in jener dissentirenden Form zur Erscheinung brachten<sup>4)</sup>, zumal in dem durch die Dynastie der Rustemiden in Tāhart (Mitte des II. Jhd.) begründeten Reich. Es ist in dieser Beziehung wohl zu beachten, dass die Chärigüten in Nordafrika, deren merkwürdigen Vertreter heutigen Tages die Bewohner des Mzābdistrikts sind, in ihren Chroniken und Ueberlieferungen das Auftreten ihrer Sekte in Afrika mit Abu-l-Chaṭṭāb ‘Abd al-‘Alā Al-Mu‘āfirī (i. J. 140) beginnen lassen<sup>5)</sup>. Dies Datum ist bezeichnend, wenn man die Neigung der orientalischen Geschichtsschreibung, von der auch ein Mann wie Ibn Chaldūn sich nicht hat freimachen können, in Betracht zieht, relativ neue Zustände in

1) Poujoulat, *Études africaines* (Paris 1847) II p. 237.

2) Renan l. c. p. 144.

3) Vgl. Al-Ja‘kūbī *Historiae* ed. Houtsma II p. ٢٤٢, besonders Z. 15 fg.

4) Vgl. Kremer, *Die herrschenden Ideen des Islams* p. 372.

5) Für diese Ueberlieferungen ist *Chronique d’Abou Zakaria*, besonders p. 18—24 nachzulesen. Der terminus a quo, der in diesen Ueberlieferungen für den Beginn des Chärigüthums in Afrika angegeben wird, ist mit der Zeitbestimmung in der oben Note 3) angeführten Stelle identisch. Vgl. *Bajān* I p. ٩.

alten Zeiten entstehen zu lassen. Und wenn man dies Datum auf das Auftreten der ibādītischen Nuance des Chāriġenthums beschränken wollte, so kann man sich auf eine andere chronologische Bestimmung berufen, nach welcher in Afrika Bekenner chāriġitischer Lehren zu allererst im Jahre 122 auftreten <sup>1)</sup>. Diese Angabe spricht jedenfalls dafür, dass man den Beginn wirklichen Chāriġenthums, als festgeschlossener Sektirerei, nicht früher als für die zweite Hälfte des II. Jahrhunderts, annehmen dürfe. Aber jene wirklichen Symptome chāriġitischen Bewusstseins, die sporadisch in der politischen Bewegung der nordafrikanischen Stämme zu Tage traten, hat man dann sowohl territorialen als auch zeitlichen Ausdehnung nach verallgemeinert und jede Revolution in Nordafrika vom Anfang der muhammedanischen Herrschaft an als chāriġitisch und şufritisch und ibādītisch bezeichnet. Man hat da einfach die Verhältnisse im östlichen Islam auf das Maġrib übertragen und die Bewegungen in letzterem aus Gesichtspunkten betrachtet und beurtheilt, die man der Geschichte des Ostens abgelauscht hatte, und aus dieser Tendenz entstanden Fabeln, welche dem Uebertragen chāriġitischer Theorien nach dem Maġrib, welches in Folge der fortwährenden Einwanderungen vom Osten her thatsächlich stattfand, einen zeitlich so frühen Ursprung andichteten, welcher historisch nicht zu rechtfertigen ist. Die Pragmatik der muhammedanischen Geschichtsschreiber hat den Zusammenhang leicht hergestellt. So werden wir z. B. mit Bezug auf die Bewohner des Gebel Nefūsa „Şurāt, Wahbīja, Ibādīja, Chawāriġ, welche sich nie zur Unterwerfung unter einen Herrscher bequerten, und über welche niemals ein Fremder Macht ausübte“ — eine Bevölkerung, in welcher übrigens in späterer Zeit das Chāriġenthum eingedrungen war — belehrt, dass diese ihre Stellung zu den Machthabern darin ihre Erklärung findet „dass ‘Abdallāh ibn Wahb Al-Rāsibī und ‘Abdallāh ibn Ibād sich zu ihnen flüchteten, nachdem sie mit den ihrigen nach ihrem Aufstande gegen ‘Alī in der Nahrawān-schlacht loskamen. Diese Berge dienten ihnen als Zufluchtsstätte“ und hier pflanzten sie das Chāriġenthum fort <sup>2)</sup>. Die innere Unwahrscheinlichkeit dieser Fabel liegt auf der Hand und sie kennzeichnet sich genügend durch die Nachbarschaft mit einem anderen Berichte, wonach der Zanāta Stamm ein mu‘tazilitischer genannt wird, in welchem zu meist das Maḏhab des Wāşil b. ‘Atā vorherrscht <sup>3)</sup>. Diese letztere Annahme hat zu einer Erzählung von einer Disputation maġribinischer Theologen mit einem scharfsinnigen Zanāta-mu‘taziliten Anlass gegeben, eine Erzählung, die mit mancher Episode des ‘Antarromans concurriren kann. Die theologische Disputation

1) Al-Nuwejri bei de Slane, Appendice zu Ibn Chaldūn I, p. 360.

2) Ibn Ḥaukal p. 48, 2.

3) *ibid.* p. 49, 3.

endet mit einem Zweikampf zu Fuss und zu Pferde und zum Schluss wird noch von dem orthodoxen Disputator ein ganzes Rudel von Löwen umgebracht<sup>1)</sup>. Solche Daten zeigen uns, was von den pünktlichen Sektenbezeichnungen mit Bezug auf die Berbern zu halten sei. Die Redensart, dass jene Chäriqiten d. h. im allgemeinen „zur Unbotmässigkeit neigende<sup>2)</sup>“, diese Mu'tazila d. h. „die orthodoxe Dogmatik“ verschmähende Leute seien<sup>3)</sup>, hat dann Gelegenheit gegeben diese allgemeinen Bezeichnungen aufs pünktlichste zu definiren und dem Nachweis der weiteren Ursprünge dichtend nachzuhelfen<sup>4)</sup>.

Wir haben demnach kein besonderes Gewicht darauf zu legen, wenn uns die verschiedenen Berberaufstände, die stets gewaltige Volksmassen, welche von den Historikern noch dazu ins Fabelhafte vermehrt werden<sup>5)</sup>, in kriegerische Bewegung setzten, in der Regel unter einer besonderen Sektenbenennung vorgeführt werden. Hat man ja auch im östlichen Islam die Theilnehmer verschiedener Aufstände unter den ersten 'Abbäsiden, angezettelt durch Revolutionäre verschiedenen Charakters, wenn man sie nicht unter die gewöhnlichen Kategorien von šī'itischen, churramitischen u. s. w. Revolutionen unterbringen konnte, ohne Rücksicht auf den historischen Zusammenhang, Ḥarūrijja genannt<sup>6)</sup>. Was uns also in den Berichten

1) Man findet diese Fabel in der Chronique d'Abou Zakaria p. 80—121. Der Herausgeber selbst hat viele Mühe, dem Mu'tazilismus eine Stelle im Kreise dieser Nomaden und Bauern mit knapper Noth ausfindig zu machen; *ibid.* p. 117 ff. Anm.

2) Arabisch schreibende Juden nennen auch jüdische Sektirer beispielsweise Sadducäer: خوارج (= סדוקים) z. B. Das Buch Al-Chazari ed. H. Hirschfeld p. 210, 21.

3) Bezeichnend ist auch, dass mehrere muhammedanische Geschichtsschreiber, welche Ibn Chaldūn am Schluss seiner Darstellung der Beregwätsekte (s. unten) anführt, den Stifter dieser Sekte zu einem Schüler des Mu'taziliten 'Abdallāh machen.

4) Mit der Bezeichnung معتزلة nahm man es überhaupt nicht sehr genau, man vgl. nur als besonders hierher gehörig Ibn al-Fakih ed. de Goeje p. 80, 5; 81, 8, ferner Al-Ja'kūbi ed. Houtsma II p. 133, 9, wo man sehen kann, dass المعتزلة dort nicht in dem Sinne einer dogmatischen Parthei, sondern in der Bedeutung „politische Dissidenten“ gebraucht wird. Vgl. Al-Ṭabarī III p. 143, 18. Gelegentlich möchte ich auf die Anwendung des Wortes المعتزلة im Aḡāni XVII p. 105, 8, 20 aufmerksam machen; dort hat es geradezu die Bedeutung: fromme (wohl: zurückgezogene) Leute.

5) Einen Begriff von diesen Uebertreibungen können wir uns bilden, wenn wir z. B. hören, dass in dem Aufstand des 'Ukkāsa gegen den umajjadischen Landpfleger Ḥanzala 180 000 Afrikaner fielen. وكانوا صفرية يستحلون النساء وسفك الدماء Bajān I p. 4v, 2.

6) Aug. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland* I p. 495 Anm. 2.

der arabischen Historiker über die älteren Zeiten unter den bunten Denominationen chärigitischer Sektirerei erscheint, ist in der Regel nur nationale Reaktion und Auflehnung gegen die etablierte Macht, unter welche sich der freiheitsliebende, auf seine Institutionen eifersüchtige Berber nicht beugen mochte. In ihr setzt sich jener kühne Kampf fort, den unmittelbar nach der Festsetzung der muhammedanischen Macht am Saum der Sahara im Aurásgebirge, dessen Bewohner der muhammedanische Schriftsteller — ebenso wie früher Procopius — noch im IV. Jhd. „ein böses Gesindel“ nennt <sup>1)</sup>, jene kühne Frau unternommen hat, welche uns als die berberische „Priesterin“ oder „Zauberin“ (Al-Káhina) (79—84) bekannt ist, und die in ihrem Verzweiflungskampf gegen die arabische Invasion und gegen den muhammedanischen Staatsgedanken in Kuşejla (64—69) einen Vorgänger, dann aber durch viele Jahrhunderte eine stattliche Schaar von Nachfolgern hatte.

Nicht viel Begeisterung erweckte in vielen Schichten des Berberthums das Gesetz, welches mit dem Islam eingeführt werden sollte. Es lässt sich voraussetzen, dass die Opposition gegen das muhammedanische Gesetz ebenso lange andauerte als die gegen die muhammedanische Herrschaft; und wenn wir die Daten in Betracht ziehen, welche auf das ablehnende Verhalten gegen das Religionsgesetz des Islam hinweisen, werden wir in der Voraussetzung bestärkt, dass hier von eigentlichem Chärigithum nur in Folge einer kühnen Uebertragung und Verallgemeinerung dieses Ausdruckes die Rede sein konnte. Von der Religion der Berbern unmittelbar vor ihrer Unterwerfung unter das muhammedanische Schwert wissen wir eigentlich genommen sehr wenig; es gilt noch vom heutigen Stand unserer diesbezüglichen Kenntnisse, was Renan im Jahre 1873 aussprach: *Quant à la vieille religion africaine, elle a disparu sans retour; l'islamisme l'a complètement oblitérée* <sup>2)</sup>. Im alten Mauretania ist wohl eine stattliche Anzahl von Votivtafeln aus der Zeit der Römerherrschaft gefunden worden, welche Widmungen an die „Dii Mauri“ „Dii Maurici“ an das „Numen Mauretaniae“ enthalten, und auch einzelne individuelle Götternamen sind genannt. Man findet sie recht bequem in dem Index zum VIII. Bd. des „Corpus inscriptionum latinarum“. Aber dies ist blosser Nomenclatur ohne Inhalt, der sich an die Götternamen knüpfte; andere Götternamen wie Gurzil, den man mit Jupiter Ammon identificirt und mit dem man ein Orakel in Verbindung setzt <sup>3)</sup>, der

1) *قوم سوء* Ibn Haukal p. 69, 8.

2) *Revue des deux mondes* *ibid.* p. 141.

3) Corippus, Joannid. II v. 109—10. 405. IV v. 669. 1139 (*Jerna simulacra sui secum tulit horrida Gurzil hujus et auxilio sperans so posse tueri*). Ueber Orakel und Wahrsageopfer III v. 830 ff. V v. 148 ff.

zweifelhafte Name Sinifere<sup>1)</sup> und Mastiman<sup>2)</sup>, dem man Menschenopfer darbringt<sup>3)</sup>, werden aus der Zeit des letzten Aufstandes gegen das römische Reich genannt, aber die Daten über dieselben sind sehr ungenau und verschwommen. Im Allgemeinen zutreffend scheint die Andeutung des Ammianus Marcellinus zu sein, dass die nordafrikanischen Völker sowie mit Hinsicht auf ihre Sprache auch bezüglich ihrer Religion keine geschlossene Einheit bildeten, sich jedoch zur Abwehr äusserer Feinde mit Begeisterung vereinigten<sup>4)</sup>. Die Beschuldigung, die wir bei Procopius<sup>5)</sup> finden, dass die Mauren weder Gottesfurcht, noch Achtung vor dem Eide haben, ist wohl nur eine partheiliche gehässige Schilderung der moralischen Zustände des unbehaglichen Feindes und hat für die objective Kenntniss von der religiösen und moralischen Stufe der damaligen Berber keinen Werth<sup>6)</sup>. Bezüglich ihres Verhältnisses zum Islam können wir aber die Thatsache constatiren, dass sie diesem Gesetze den grösstmöglichen Widerstand entgegengesetzten, einen Widerstand, der noch bis in die neueste Zeit hinein bemerkenswerthe Spuren zeigt.

Trotz der Erfolge, die der Islam seit dem Emporkommen nationaler Dynastien in Afrika aufzuweisen hatte, war sein Fortschreiten unter den Berbern bis in die neueste Zeit hinein eine illusorische, von vielen Hemmnissen begleitete Erscheinung. Wir können hierauf schliessen, wenn wir nur Kenntniss nehmen von der Grösse jenes Arbeitsfeldes, welches die Mönche des durch vertriebene Andalusier bevölkerten Klosters vom Orden des 'Abd al-Kādir al-Gilāni in Saḫiat al-ḥamrā' vorfanden, als sie die Mission übernahmen, durch ihre Sendlinge das Werk der Koranisirung der Kabylen zu vollführen. Wenn wir die Schilderung lesen, welche der in der Würdigung des berberischen Charakters zuverlässige Colonel C. Trumelet von diesem Missionswerke entworfen hat<sup>7)</sup>, werden wir erst recht inne, wie abgestossen sich die berberische Volksseele von der religiösen und politischen Ordnung des Islam fühlte.

Es ist bekannt, dass bis in die neueste Zeit hinab in keinem Theile des Islām das mit den Bestimmungen des muhammedanischen Gesetzes oft in geradem Widerspruch stehende Gewohnheitsrecht und die althergebrachten traditionellen Gesetze ('adat) sich so stark behauptet haben, wie eben in den berberischen Gebieten. Noch heute gilt die Nachricht, die wir mit besonderem Bezug auf die Berbern

1) *ibid.* IV v. 681.

2) Wegen des Epithetons (Mastimanque) ferum *ib.* v. 682 identificirt ihn Mazuchelli mit Mars (Merobaudes et Corippus ed. Imm. Becker, Bonn 1836 p. 265), nach VII v. 305 ff. ist er jedoch im Sinne des Dichters von diesem verschieden und mit Jupiter Taenarius d. i. Pluto identisch.

3) *ibid.* VII v. 309.

4) Ammian. Marcell. XXIX c. 5 *dissonas cultu et sermonum varietate nationes.*

5) *De bello vand.* II c. 6.

6) Hingegen Corippus III v. 154: *sacrum servantque foveantque.*

7) *Les saints de l'Islam I* (Paris 1881) p. XXXII ff.

des tunisischen Gebietes, bei Ibn Chaldūn finden „dass sie nicht aufhören sich zum chärigītischen Bekenntniss zu halten; sie studiren ihre Religionsgesetze unter einander; sie besitzen Schriften <sup>1)</sup>, welche die Werke ihrer Imame über die Grundsätze ihrer Religion sowie die abgeleiteten Kapitel dieser Lehren enthalten, sie überliefern dieselben und beschäftigen sich emsig mit dem Studium derselben“ <sup>2)</sup>. In der muhammedanischen Literatur werden berberische Werke mit ibādītischer Richtung erwähnt <sup>3)</sup>. Der gesetzliche Theil der berberischen Kānūn's, in welche uns neue Entdeckungen einen Einblick ermöglichen, zeigen uns ein ganz unbekümmertes Hinwegsetzen über muhammedanisches Gesetz und Recht, eine merkwürdige Erscheinung, die Dr. Manouvrier in seiner Darstellung der ethnographischen Verhältnisse Algiers zu dem Ausspruch veranlasst hat: „Wenn auch die alte Religion der Berbern vor dem Islam weichen musste, so hat ihr Gewohnheitsrecht der muhammedanischen Invasion einen so entschiedenen Widerstand geleistet, welcher beweist, dass der Koran nicht für die berberische Rasse geoffenbart ward“ <sup>4)</sup>. Es genüge uns, diesbezüglich auf das in dem Werke von Hanoteau und Letourneux enthaltene kabyliche Recht hinzuweisen und als frappantes Beispiel nur das eine zu erwähnen, dass im Sinne dieser kabylichen Gesetzgebung trotz der gegentheiligen Bestimmungen des Koran das weibliche Geschlecht von der Fähigkeit an einer Erbschaft theilzunehmen vollends ausgeschlossen ist <sup>5)</sup>, wie denn überhaupt die Frauen in privatrechtlicher Beziehung aller Rechte beraubt sind <sup>6)</sup>. Von dem Civilgesetz des Koran meinen die Kabylen „dass diese Vorschriften für ein von dem ihrigen ganz verschiedenes Land gemacht worden seien und für ein Volk, das andere Sitten und eine andere Lebensweise hatte, als es die ihrigen sind“ <sup>7)</sup>. Wenn wir nun diesen modernen Zustand in Betracht ziehn, so werden wir leicht folgern können, dass die Entfernung der Berbern von dem muhammedanischen Gesetz in älteren Zeiten noch viel

1) Statt مجلدات des edirten Textes ist wohl مجلات zu lesen.

2) Hist. d. Berbères I p. 169.

3) Journal asiatique 1885 II p. 347 n. 2. [A. de C. Motylinski: Les livres de la secte abadhite (Alger 1885) habe ich nicht benützen können.]

4) Wenn Kārṭās p. 88 von Jūsuf b. Taṣfin berichtet wird: ورد أحكام

البلاد الى القضاة واسقط ما دون الاحكام الشرعية

(ed. Tornb. falsch الشريعة), so kann sich dies nur auf ein Bestreben beziehen, die dem islamischen Gesetz widersprechenden 'ādāt abzuschaffen.

5) La Kabylie et les coutumes Kabyles (Paris 1872—3) II p. 282 und besonders das Protokoll in den Pièces justificatives zu diesem Werke III p. 451 Délibération abolissant le droit d'héritage des femmes.

6) ibid. II p. 142.

7) ibid. I p. 310.

bemerkbarer gewesen sein mochte<sup>1)</sup>. Ob es wahr ist, dass wie uns Al-Bekri berichtet, noch im V. Jhd. ein Berberstamm im Atlasgebirge einen Widder göttlich angebetet habe<sup>2)</sup>, können wir nicht entscheiden. Wohl aber haben wir sichere Daten dafür, dass ihre Bekehrung in der ersten Zeit, soweit eine solche stattfand, nur sehr oberflächlich und durch baldige Rückfälle getrübt war, so wie auch dies, dass sie dem Zwange der Verhältnisse weichend ihre berberischen Ueberlieferungen in den Islam verwebten, wenn sie letzterem gar nicht mehr aus dem Wege gehen konnten. Zur Zeit 'Omar's II, der bekanntlich für die Festigung des muhammedanischen Lebens eine weitgehende innere Missionsthätigkeit entfaltete, hatte eine dem nach Nordafrika entsendeten Statthalter beigegebene Mission von frommen Theologen die schwierige Aufgabe zu lösen, den berberischen Scheinmuslimen die Principien der muhammedanischen Gesetzlichkeit beizubringen; man hatte beispielsweise in ihren Kreisen bis dahin keine Ahnung davon, dass das Weintrinken ein Gott missfallender Genuss sei: die Theologen aus Damaskus sollten diese elementaren muhammedanischen Kenntnisse unter der Bevölkerung verbreiten<sup>3)</sup>. Hier hatte der Islam ursprünglich wohl eine nur sehr oberflächliche Erwerbung gemacht. Manche Stämme wollten aber auch nicht einmal die Maske des ihnen wegen seines Gesetzes widerwärtigen Islam tragen. Von den Stämmen Šanhāga und Ġamāra hören wir, dass sie durch Šaliḥ b. Maṣūr — genannt „der fromme Diener“ العبد الصالح — zur Zeit der ersten Eroberung in Nordafrika für den Islam gewonnen, auch bald sein Joch abschüttelten „da ihnen die Gesetze des Islam zu beschwerlich waren“<sup>4)</sup> — freilich wendeten sie sich später aus politischen Gründen ihrem Apostel wieder zu. Es scheint, dass diesen Völkern zuförderst die Beschränkungen, die der Islam der freien Willkür der menschlichen Begierde in Speis und Trank und im geschlechtlichen Leben auf-

1) Zur Charakteristik des Unterschiedes zwischen den Gesichtspunkten der muhammedanischen Gesetzgebung einerseits und der berberischen andererseits übernehme ich folgende Formulierung eines neuern französischen Erforschers berberischer Sitten: „À la différence du droit Koranique qui se défie de l'individu et multiplie les défenses et les entraves autour de lui, le Kanoun n'interdit aucun genre de contrat, aucun acte de la volonté humaine, à moins que cet acte ne porte atteinte au droit d'autrui. Pour le législateur kabyte, il n'existe pas de droit social en face du droit de l'individu; seuls les moeurs interviennent parfois pour rappeler l'individu au sentiment des bienséances générales“. Sabbatier. — Artikel: Algérie in der Grande Encyclopédie (Dreyfuss) II p. 171.

2) ed. de Slane p. 191, 4 auch bei Fournel angeführt Les Berbères I p. 398 note 3.

3) Bajân I p. 134.

4) ثقلت عليهم شرائع الإسلام Bajân I p. 178 vgl. Fournel II p. 128.

erlegte, zuwider waren. Noch im III. Jhd. hat der Statthalter Al-Aglab gegen die Uebertretung des Weinverbotes in der später so heiligen Stadt Kairawān anzukämpfen; es gelang ihm aber nicht, die Uebertretung des muhammedanischen Gesetzes auszujäten, denn zu Kairawān verpönt konnte man dem Weingenuss in Raḳkāda ruhig fröhnen<sup>1)</sup> und es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswerth, dass die Bewohner des marokkanischen Ezaggen, das man mit der bekannten heiligen Stadt Wezzān, der Residenz des durch seine englische Ehefrau berühmten Scherifs<sup>2)</sup>, identificirt hat, noch im XVI. Jhd. das durch Leo Africanus erwähnte und auch durch Luys de Marmol bezeugte Privilegium genossen, Wein zu pressen und zu trinken<sup>3)</sup>. Auch im IV. Jhd. nach der Festsetzung der si'itischen Herrschaft in Nordafrika kleidete sich die chāriḡitische (d. h. nationale) Reaction der Berberstämme in die Form der Abschüttelung der gesetzlichen Beschränkungen des Islam. Das Schmähen (سب) 'Ali's wird da wohl Nebensache gewesen sein; ernster gemeint war das offene Zurückkehren zum verbotenen Schweinefleisch (dessen Genuss auch heutigen Tages von den Rifbewohnern im Gebiete Marokkos trotz des Islam unbedenklich geübt wird)<sup>4)</sup> und Wein sowie das Aufgeben des Ramaḡānfastens. Ob die Nachricht, dass sie es mit der Keuschheit der Weiber nicht streng genommen haben<sup>5)</sup> — eine Beschuldigung die in muhammedanischen Darstellungen immer und immer wiederkehrt — nicht bloss partheiische Verleumdung sei, können wir nicht entscheiden<sup>6)</sup>. Sie

1) Bajān I p. 99. ٢١٥.

2) Vgl. Rohlf's, Mein erster Aufenthalt in Marokko (Bremen 1873) p. 163—88; das Porträt des jetzigen Scherifs findet man im I. Bd. von Lenz's Timbuktu, seitdem ist sein Charakter in anziehender Weise dargestellt worden von Gabriel Charmes, Une ambassade au Maroc (Revue des deux mondes 1886 15. Juni p. 848 ff.).

3) Die Stellen bei Robert Spencer Watson, The sacred city of Morocco (London 1880) p. 221—23.

4) Rohlf's l. c. 70. In früheren Zeiten wird von den Bewohnern von Sigilmāsa berichtet, dass sie Hunde mästen und essen (Idrisi, ed. Leiden p. 91 Abulfeda, Africa ed. Eichhorn p. 17), was allerdings noch heute bei Negervölkern in Afrika vorkömmt (Schweinfurth, Im Herzen von Afrika I p. 442 II p. 281). Dasselbe wird von den Berbern von Tūzer in der Geridprovinz berichtet (Jāḳūt I p. ٨٦٧. Voyage de Mollah Ahmed trad. par Berbrugger p. 290). Ueber eine ganz eigenthümliche Verwendung des Fleisches junger Hunde in Tunis vgl. Hesse-Wartegg, Tunis p. 72.

5) Bajān I p. 19. f.

6) Allerdings wird auch von anderer Seite über Unkeuschheit bei Berbern berichtet. Daumas, Le Sahara algérien p. 162. 131 f. 259 besonders 277. Fabre's Reisebericht von Tāza nach Tunis in Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840—42. Sciences hist. et géogr. IX p. 371. Noch viel schmutzigere Dinge berichtet Ibn Ḥauḳal p. ٩١, 16;

wird sehr stark verdächtig, wenn wir die strenge strafrechtliche Behandlung des Ehebruches in dem Gewohnheitsrecht der heutigen Kabylen <sup>1)</sup> als in der berberischen Tradition begründete Auffassung betrachten. Andererseits ist es eine — freilich lediglich aus muhammedanischen Quellen zu erschiessende — Thatsache, dass die nationale Reaction der Berber gegen das muhammedanische Gesetz vielfach von der Abschüttelung der ehgesetzlichen Beschränkungen des Islam begleitet war. In der Barağwätasekte war die Polygamie unbeschränkt; die Ehescheidung und Wiederverhehlung mit der geschiedenen Frau nicht an die Bedingungen geknüpft, die der Islam festsetzte, man konnte eine Ehe scheiden und die Geschiedene wieder heirathen „auch tausendmal an einem Tage“ <sup>2)</sup>. Der muhammedanische Missionär ‘Abdallāh ibn Jāsīn (an der Schwelle der Almorawidendynastie) findet unbeschränkte Polygamie bei dem Šaāhāgastamme vor <sup>3)</sup> und schon früher hatte der gegen die Faṭimiden rebellirende Abū Jezid Machlad gegen die Gesetze des Islam die gleichzeitige Ehelichung zweier Schwestern, die als Sklavinnen erworben wurden, gestattet <sup>4)</sup>. Wir gehen wohl nicht zu weit, wenn wir in diesen Erscheinungen die Reaction der berberischen Neigung gegen den Islam erblicken, dessen ehrechtliche Beschränkungen die Berbern sich nicht gefallen lassen wollten <sup>5)</sup>. Rühmt sich ja lange vor der islamischen Invasion der Führer der Mauren dem byzantinischen General gegenüber damit, dass die Polygamie seiner Landsleute (bis zu fünfzig Frauen werden erwähnt) die Fortdauer der Nation vor Gefahren sichert, welche die Monogamie der Römer nicht verhüten kann <sup>6)</sup>.

Während so specifisch muhammedanische Institutionen und Beschränkungen energisch abgelehnt wurden <sup>7)</sup>, lässt sich auf der andern Seite ein starres Festhalten an überkommenen Institutionen

---

<sup>1)</sup> ʿA, 15, vgl. Jākūt I p. ٥٢٢, besonders vom Katāma-stamm Idrīsī ed. Leiden p. ٩٩ = Jaubert I p. 246.

1) Hanoteau-Letourneux, *Les Kabyles etc.* III p. 207.

2) Ḳarṭās p. ٨١١ Bajān I p. ٢٣٥.

3) Ḳarṭās p. ٧٨.

4) *Journal asiat.* 1852. Decembre p. 475.

5) Es ist bemerkenswerth, dass auch von östlichen Chawāriğ die Aufhebung solcher Beschränkungen berichtet wird, die Mejmūnīja-sekte soll die Ehe mit Enkelinnen oder Töchtern von Bruder- und Schwesterkindern gestattet haben. *Al-Šahrastāni* p. ٩٩b, 10.

6) Procopius, *De bello vand.* II c. 11, vgl. Sextus Empir. *Pyrrhen.* Hypot. III c. 24 (ed. Antwerpen 1569 p. 530): *lexque apud nos unica uxore contentum esse unumquonque jubet: at vero ex Thracibus et Gaetulis (est autem quaedam gens Libyae) multas quisque habet.*

7) Man vgl. auch mit Bezug auf die Banū Manāšir, Duveyrier's Notiz in *ZDMG.* XII p. 176.

bemerken <sup>1)</sup>. Alle Berber — berichtet Rohlfs — rechnen nach Sonnenmonaten und haben dafür die alten von dem Christenthum herrührenden Benennungen; ja südlich vom Atlas haben auch die dort hausenden Araber diese Zeitrechnung angenommen <sup>2)</sup>. Sogar in Tunis wurde noch vor zwei Jahrhunderten der 1. Mai als Festtag gefeiert <sup>3)</sup>. Ebenso haben sich auch manche mit heidnischen Anschauungen im Zusammenhang stehende Volksgebräuche in diesen Kreisen länger und unvermittelter d. h. in ihrer ursprünglichen, durch den Islam weniger beeinflussten Form, erhalten als dies anderswo im Islam der Fall ist; so z. B. eine höchst sonderbare Sitte der Badediener in Fes, von welcher Leo Africanus, zu dessen Zeiten sie noch bestand, glaubt sie sei der Ueberrest eines „sacrificium . . . quale solebant olim Africani peragere cum nullam adhuc haberent legem remansitque is mos in hodiernum usque diem“ <sup>4)</sup>. Dahin gehört auch ein von Drummond-Hay erwähnter marokkanischer Volksbrauch, den er mit Recht als Vermächtniss der heidnischen Vorfahren der Bewohner betrachtet und mit ähnlichen römischen Gebräuchen in Beziehung setzt. Wenn nämlich die Getreideschösslinge aus der Erde hervorkommen, was gegen die Mitte des Februars der Fall ist, so machen die Dorfbewohnerinnen eine grosse und dicke Docke in Form eines Weibes und bekleiden sie aufs Prächtigste, indem sie sie mit Flittergold und Zierrathen aller Art schmücken und ihr eine hohe spitzige Mütze aufsetzen. Sofort führen sie sie in Prozession um die Getreidefelder herum, während sie ohne Unterlass schreien und einen eigenthümlichen Gesang singen. Das Weib, welches an der Spitze geht, trägt dieses Bild, welches es an diejenige ihrer Gespielinnen abtreten muss, die sie einholt, was zu manchen Wettläufen und Kämpfen Gelegenheit giebt. Die Männer führen gleichfalls dieselbe Ceremonie zu Pferde aus und nach dem Volksglauben bringt die Ausübung dieser Gebräuche eine gesegnete Ernte <sup>5)</sup>. — Nicht unerwähnt dürfen in diesem Zusammenhange jene im Algerischen erhaltenen Genienbeschwörungen bleiben, welche mit sonderbaren an das Heidenthum erinnernden Opfern bei den Bädern des Sidî Meşîd in Constantine und

---

1) „Son étonnante ténacité — sagt Renan von der berberischen Rasse — est un des phénomènes de l'histoire les plus dignes d'être étudiés“. *Revue d. d. M.* *ibid.* p. 140.

2) Uebersteigung des grossen Atlas p. 140. Man vgl. über die Verbreitung dieser Zeitrechnung bei den Berbern: *Recherches sur la géographie et le commerce de l'Algérie* (in dem französ. *Explorationwerke*) p. 234.

3) Ibn Abî Dinâr Al-Kairawânî *Gesch. von Tunis* (franz. Uebers. von Pellissier und Remusat Paris 1845) p. 492—500.

4) *Descript. Africae* ed. Antwerpen p. 112 b.

5) Drummond-Hay. *Marokko und seine Nomadenstämme* (deutsche Uebersetzung) Stuttgart 1846 p. 29.

bei den „sieben Quellen“ im Bâb al-Wâd in Algier alle Mittwoch vollführt werden. Die Rolle des Neger bei diesen Beschwörungsopfern ist nicht zu übersehen <sup>1)</sup>).

## II.

Eine andere, in der Religionsgeschichte des Islam ihrer Eigenthümlichkeit wegen bemerkenswerthe Erscheinung ist es noch, in welcher sich die ethnische Reaction des Berberthums gegen Araberthum und Islam kundgibt: das Entstehen von Mischreligionen, Secten, in denen sich altberberische Gedanken und Anschauungen mit neuen, vom Islam abgelernten Formen und Ideen verquicken. Nur in aller Kürze wollen wir zu erwägen geben, dass in anderen Kreisen des Islam, dort z. B. wo sich dies System mit arischen Ideen vermengte, in Persien und Indien, die Verbindung der beiden Weltanschauungen sich in friedlicher Weise vollzog, und dem Islam ohne vorgefasste Absicht, in ganz gesetzgenässer Weise, d. h. infolge eines Verlaufes, dessen Resultat wir in ganz identischer Weise auch in ähnlichen Momenten der Entwicklung anderer Religionen beobachten können, sich fremde Elemente einpfropften, die dann zu organischen Theilen desselben wurden. Hier in Nordafrika entstehen in Folge der Reaction der Aborigenen gegen die fremde Nation und die Religion, die das Symbol ihrer Eroberungen ist, neue Religionsformen, für welche der Islam nichts anderes ist, als ein Muster, nach welchem sie sich einrichten, um desto kräftiger den Kampf gegen denselben bestehen zu können. Mit dem Propheten Muhammed wollen berberische Propheten den Kampf aufnehmen, dem Koran werden Gottesbücher in berberischer Sprache entgegengestellt, die rituellen Institutionen und Verordnungen des Islam werden in eigenthümlicher Weise modificirt; als ob damit ein Protest gegen die Göttlichkeit des Islam hätte eingelegt werden sollen, wurden die beibehaltenen Institutionen des Islam willkürlich modificirt, und wie wir bereits oben angedeutet haben, wird manche Freiheit der Berbern, welche die muhammedanische Religion beschränkt, aufrecht erhalten. Aber was hierin die Hauptsache bleibt: das Organ dieser neuen Mischreligionen ist die einheimische Nationalsprache, nicht mehr die arabische, in welcher Gott sein letztes Wort an die Menschheit offenbart und die Gottesgelehrten der verschiedensten Zungen ihre feinerdachte Klugheit Jahrhunderte lang den bewundernden Massen vordemonstrieren. Es wurde kräftigen Persönlichkeiten gerade unter den Berbern zu allen Zeiten nicht schwer, bedeutenden Anhang zu gewinnen und so hat auch in diesen Fällen die nationale Reaction gegen das Araberthum

1) Ich kann jetzt bezüglich der Beschreibung dieser Beschwörungen nur auf das sehr lehrreiche Reisehandbuch von Louis Piesse: *Itinéraire de l'Algérie de la Tunisie et de Tanger* (Collection Joanne) Paris 1885 p. LXXXIV und 319 verweisen.

und den Islam sich zu imponanten Kundgebungen zu gestalten vermocht. Man versteht die Leichtigkeit, mit der es Religionsstiftern unter den Stämmen Nordafrikas gelang, Gläubige um sich zu schaaren, wenn man erwägt, wie mächtig gerade in diesem Theile der orientalischen Welt sich eine Form des Idealismus entfaltete, welchem in unserem Jahrhundert Carlyle einen bestimmenden Einfluss auf die Erziehung des Menschengeschlechts zuschreibt: der Cultus des Genius, welcher hier in Nordafrika sich zur abgöttischen Verehrung imponirender Individualitäten, zum Menschencultus erhöht. Wenn man im Allgemeinen den Heiligencultus als jene Form des religiösen Lebens betrachten darf, in welche sich das durch ein siegreiches Glaubenssystem unterdrückte Volksthümliche für die Zukunft zu erretten weiss, so lehrt uns der Marabuten-cultus in Nordafrika, wie tief die Neigung zur abgöttischen Verehrung leitender Persönlichkeiten in den Seelen der Bewohner dieses Theiles von Afrika wurzelt.

Denn, um dies gleich hier vorwegzunehmen, der in Nordafrika bis zum heutigen Tage zu beobachtende Menschencultus, der sich bei oberflächlicher Betrachtung der Dinge nur schwer vereinigen lässt mit dem durch alle Jahrtausende bewährten freien unabhängigen Sinne der dortigen Bevölkerung, reicht hoch ins Alterthum hinauf. Wir hören aus den Berichten der Kirchenväter Cyprian, Lactantius und Tertullianus, dass die Mauretanier ihrer Zeiten den Königen göttliche Ehren erwiesen <sup>1)</sup> — etwa wie in Afrika noch heutigen Tages die Waganda <sup>2)</sup> — und für die heilige Verehrung der Gräber ihrer Helden und Frommen setzen sie heutigen Tages eine noch in ein höheres Alterthum zurückreichende Sitte fort. Sie schwören — so erzählt Herodot von dem nordafrikanischen Volke der Nasamones — bei den Männern, welche sie für die gerechtesten und tapfersten halten, indem sie ihre Hände auf ihre Gräber legen. Um Zukünftiges zu erfahren, besuchen sie die Gräber ihrer Vorfahren, verrichten Gebete und begeben sich zur Ruhe. Das Traumgesicht, das ihnen an solcher Stätte erscheint, wird von ihnen als Orakel betrachtet <sup>3)</sup>.

Es ist demnach in diesem Theile der muhammedanischen Welt eine gewisse historische Disposition für die Festsetzung des übertriebensten Heiligencultus gegeben, eines Heiligencultus besonders, der sich hier zu wirklichem Menschencultus gesteigert hat. Der abgöttische Cultus lebender Menschen, hat sich — wenn wir von einigen Auswüchsen des Sîsmus absehen — in keinem Theile der muhammedanischen Menschheit so üppig entfaltet, wie zwischen den Gestaden des mittelländischen Meeres und der Sahara, und tief in die Sahara

---

1) Die Stellen bei Fournel, *Les Berbères* I p. 49 vgl. Mommsen, *Römische Geschichte* V p. 622 A. 1.

2) Wilson-Felkin, *Uganda und der ägyptische Sudan* (Stuttgart 1883) I p. 105.

3) Herodot IV c. 172.

hinein; ein Cultus übrigens, der sich nicht nur auf die Person des verehrten Heiligen beschränkt, sondern sich auch auf die Personen seiner Nachkommen, ohne Rücksicht auf ihre sonstige Würdigkeit erstreckt. Diese Erscheinung kann uns auch den Schlüssel für das Verständniss jener Thatsache liefern, warum sich die bis dahin den Islam schroff zurückweisenden Berberstämme den 'alidischen Dynastien, zuerst dem Gründer der Idrisidendynastie, noch mehr aber dem der Fatimidenherrschaft, in grossen Massen anschliessen. Gründeten doch diese Dynastien ihre Ansprüche auf etwas mehr als auf das politische Regiment, und konnte doch der 'alidische Chalif dem Berber im Lichte eines begnadeten Menschen vorgestellt werden, der nicht nur auf weltliche Macht, sondern mehr noch auf ererbte Heiligkeit und seinem Geschlecht inwohnende Erhabenheit Anspruch macht. Von dem Masse dieses Menschencultus können wir uns einen richtigen Begriff machen, wenn wir die Attribute in Betracht ziehen, mit denen Leo Africanus die verehrten Heiligen bezeichnet. „Nördlich von Fès ist die Ortschaft Teza. An diesem Orte machte ich die Bekanntschaft eines alten Mannes, den das Volk nicht anders denn göttlicher Ehren theilhaftig werden liess. Er erwarb viele Reichthümer an Getreide und Ackerfeld und anderen Dingen, die ihm von den Gläubigen zuflossen. Um ihn zu sehen machen die Bewohner von Fès gerne die Reise von 50 Meilen. Auch ich hatte mir eine hohe Meinung von diesem Greise gebildet, ehe ich ihn sah. Als ich ihn aber persönlich kennen lernte, konnte ich nichts finden, was ihn vor anderen Menschen auszeichnen geeignet wäre, es sei denn, dass er durch angebliche Wunderwerke das Volk in wunderbarer Weise zum Narren hält“<sup>1)</sup>. Dies ist nicht die einzige Stelle, wo der gründliche Kenner der religiösen Verhältnisse seiner Heimath die Verehrung der Heiligen bei seinen gewesenen Religionsgenossen mit der göttlichen Verehrung gleichstellt<sup>2)</sup>, eine Verehrung übrigens, die diesen Heiligen nicht nur von dem gewöhnlichen Volk, sondern auch von den höchststehenden Personen zutheil wird; auch Herrscher und Prinzen wallfahrten zu den lebenden Heiligen um den Segnungen ihres Gebetes theilhaft zu werden<sup>3)</sup>. Von der äusseren Stellung solcher Halbgötter können wir uns einen Begriff machen, wenn wir aus den vielen Daten, die aus der Literatur zu schöpfen sind, wieder aus Leo Africanus' Beschreibung seiner Heimath eine sehr lebhaftete Schilderung auswählen, die uns so recht zeigt, wie verschieden sich das Marabutenwesen des Magrib von dem Derwischthum des

1) *Descriptio Africae* ed. Antwerpen p. 179 b.

2) Vgl. noch *Leo Africanus* p. 34 a quia et doctores atque sacerdotes unde legis notitiam accipiunt ceu semideos quosdam venerantur; p. 68 b inducias illas quidam hermita instituit, quem illi ceu numen quoddam venerantur.

3) *Ibn Chaldûn* I p. 544.

östlichen Islam entwickelt hat <sup>1)</sup>, ein Moment, dessen weitere Aus-  
führung wir für diesmal abseits liegen lassen. Nur dies eine soll  
auch bei dieser Gelegenheit hervorgehoben werden, dass im Mağrib  
nicht nur Heiligkeit und frommer Lebenswandel die Titel sind für  
den Cultus, der hervorragenden Menschen gewidmet wird. Auch  
äussere Gewalt und politischer Erfolg werden als Anlässe zu ab-  
göttischer Verehrung anerkannt. Ein Sympton bloss dieser Auf-  
fassung ist es, dass ein Sklavenhändler, dessen Namen, Ahmed  
al-Balawi, uns die Chronik dieser Zeiten aufbewahrt hat, seine Ver-  
ehrung für den siegreichen Fatimiden so weit trieb, dass er beim  
Gebet sein Anlitz nach jenem Orte wendete, wo sich 'Obejdallah  
damals gerade aufhielt, „Ich bete nicht an, was nicht gesehen  
werden kann“, so motivirt er diesen Menschencultus und unter den  
Kairuwänern verbreitet er die Meinung, dass der Fürst die ge-  
heimsten Regungen ihrer Seele kenne <sup>2)</sup>. Und als der Gründer der  
Merinidendynastie zur Herrschaft gelangte, da wurde er zum Gegen-  
stand ähnlicher göttlicher Verehrung in weiteren Kreisen; er war  
kein Marabut, sondern ein politischer Herrscher. Die Kopfbedeckung  
und die Kleidung des Fürsten wurde vom Zenäta-Stamm dazu benützt  
um durch die Berührung derselben bei schweren Geburten Hilfe  
zu erlangen; man trug diese Gegenstände zu gebärenden Frauen,  
damit sie dieselben berühren. Die Ueberreste des Wassers, das er  
zur Waschung vor dem Gebete verwendet hatte <sup>3)</sup>, wurden an das  
Bett der Kranken gebracht und als Heilmittel benützt; eben solche  
Heilkraft schrieb man dem Gürtel dieses Fürsten zu <sup>4)</sup>. Später im  
X. Jhd. d. H. gelang es einem Häuptling Namens 'Omar Sajjäf um  
Kulej'at al-muridin eine grosse Zahl von Anhängern um sich zu  
scharen, welche ihn — dies sind Leo Africanus' Worte — wie  
einen Halb-gott verehrten. Nach dem Tode des zum Tyrannen  
gewordenen Heiligen bemächtigte sich der Enkel desselben der  
Herrschaft; er liess seinen Grossvater in der Kulej'a beisetzen „eum-  
que ceu Deum quendam a suis adorari patitur“ <sup>5)</sup>.

Diese Anschauungsweise der mağribinischen Muhammedaner im  
Allgemeinen einerseits und die specielle Besonderheit des Marabuten-  
cultus im Mağrib andererseits äussert sich namentlich in zwei Er-  
scheinungen, die wir im östlichen Islam vergebens suchen. Erstlich

1) *Descriptio Afr.* p. 197 b.

2) *Bajân I* p. 19.

3) Ein Aberglaube, den man in früher Zeit an die Reste des Reinigungs-  
wassers des Propheten, ja sogar an ganz andere Dingo, die von ihm übrig  
blieben, knüpfte. Ich setze einige Stellen her: *Al-Buchârî Šurûṭ* nr. 15  
(= *Ibn Hišâm* p. vff) *Wuḍû'* nr. 40 *Mardâ* nr. 5 *Da'awât* nr. 33 *Ibn*  
*Ḥağar, Işâba IV* p. fvf. *Wakidi-Wellhausen* p. 39. 63. 155.

4) *Karṭâs* p. 191. 191.

5) *Leo Africanus, Descr. Afr.* p. 47a.

finden wir in der maġribinischen Literatur. was dem sunnitischen Muhammedaner des Ostens, meines Wissens fremd ist<sup>1)</sup>, hinter dem Namen von Fürsten und Herrschern das Epitheton „a-l-muḳaddas“ = der Geheiligte und ähnliche Bezeichnungen, die mit muhammedanischem Auge betrachtet<sup>2)</sup>, nur die Folge erhöhter Verehrung sein können, die in jenen Gegenden menschlichen Herrschern gezollt wird. Der almohadische Herrscher Abū Muḥammed ‘Abd al-Wāḥid wird von dem Schöngeist Ibn Sa‘id al-Auṣi mit den Worten „sacrata majestas“ (al-ḥaḍrat al-ḳudsijja) angeredet<sup>3)</sup>; und der andalusische Dichter Al-Ruṣafi (gleichfalls in der almohadischen Zeit) wendet das Wort taḳdis sogar mit Bezug auf den Vezir Muḥammed b. ‘Abd al-Malik an<sup>4)</sup>. Al-muḳaddas wird bei Ibn al-Chatib, dem Geschichtsschreiber der Ḥafṣiden-Dynastie, der Erwähnung des Namens von Abū Ḥafṣ, dem Gründer dieses Fürstenhauses, hinzugefügt<sup>5)</sup> und dasselbe Wort ist ein ständiges Epitheton, das den Königen aus der Naṣriden-Dynastie in Granada beigegeben wird<sup>6)</sup> — wir finden es auch auf der durch Flügel bekannt gemachten arabischen Spital-Inschrift<sup>7)</sup> — und Ibn Baṭūta nennt den Sohn des gleichzeitigen Fürsten von Marokko, der sich durch seine Tapferkeit in den Kriegen gegen die Christen auszeichnet „unsern heiligen Imām Abū Sa‘id, den Sohn unseres Herrn, des Fürsten der Gläubigen“<sup>8)</sup>. Dies ist spezifisch maġribinisch und die Beispiele, die

1) Nur selten wird man *تقدیس* auf Menschen bezogen finden, es sei denn irgend einmal bei einem fanatischen Schi‘iten mit Bezug auf die heilig gehaltene Person eines Imām’s; zu diesen Seltenheiten gehört z. B. die Stelle *Aġāni* XIX p. ٥٨, 2 v. u. wo ein fanatischer Verehrer des mutazilitischen Grossinquisitors Ahmed b. Abi Duwād (st. 240) etwas ähnliches von ihm (nach seinem Tode) sagt.

2) Wie unnatürlich es vom muhammed. Standpunkte ist, von Menschen solche Epitheta zu gebrauchen, ersieht man aus den muhammedanischen Definitionen derselben und ihrer etymologischen Verwandten; vgl. Krehl, *Beiträge zur muhammedanischen Dogmatik* I. (Sitzungsber. der K. S. Ges. d. WW. phil. hist. Cl. Bd. XXXVII (1885) p. 215 ff.).

3) *Al-Maḳkarī* I p. v. ٢, 9 vgl. *ibid.* I. 17.

4) *ibid.* p. ١٨٤, 11.

5) *Journal asiat* 1849 I p. 192, 5. Cherbonneau übersetzt dies: „Abou Ḥafṣ le Saint“ (*ibid.* p. 201).

6) Longpèrier, *Épitaphe d’un roi du Grenade* (*Journ. des Savants*, avril 1881, p. 199. 200) vgl. II. *Derenbourgs Quatre lettres missives écrites dans les années 1470—1475 etc.* in *Mélanges orientaux* I. (Paris 1883) p. 9, 11, 14, 16 am Anfang der betreffenden Briefe. Noch auf dem *Épitaph des Boabdil in Tlemsen* wird dessen Vater, der vorletzte Naṣridenfürst

mit dem Titel *المقدس* bezeichnet. Brosselard, *Mémoire épigraphique et historique etc.* *Journ. asiat.* 1876 I p. 175, 15.

7) *ZDMG.* XIV p. 355 l. 12.

8) *Voyages* I p. 1٢

wir auf andalusischem Gebiete sahen, weisen auch in diesem Punkte auf die Gleichartigkeit der religiösen Anschauungsweise in den Landen diesseits und jenseits der Meerenge hin. — Es muss noch hinzugefügt werden, dass vor fünf und fünfzig Jahren Hamaker den eben besprochenen Titel *المقدس* bei Gelegenheit eines Beispiels seiner Anwendung auf den 'Abbädidenfürsten Al-Mu'tamid, mit der Formel *قَدَسَ اللهُ رُوحَهُ سَٔة* in Verbindung brachte<sup>1)</sup>. Wir glauben, dass diese Combination nicht richtig ist, denn erstlich wird, wie wir aus den angeführten Beispielen sehen konnten jener Titel auch auf lebende Fürsten angewendet, während die damit durch H. in Beziehung gebrachte Formel bei Erwähnung von verstorbenen Personen gebraucht wird; dann stände der Erklärung H.'s auch das grammatische Bedenken entgegen, dass der fragliche Titel im Sinne dieser Erklärung so lauten müsste: *المقدس سرته* oder *المقدس رُوحه*, während es ohne dieses bestimmende Subject schlechtweg auf eine bestimmte Person bezogen werden muss.

Die zweite Erscheinung, die wir im Auge haben, ist die, dass es in Nordafrika Kabylen giebt, die mit Vernachlässigung ihrer ursprünglichen Bezeichnung, einen Stammnamen annehmen, der sie zu einem Marabut anscheinend in genealogische Beziehung setzt. Jeder kennt die Aulād Sidi Šejch. Das Vorkommen dieser Erscheinung hat sich bis in relativ moderne Zeiten hinein erneut. Die Banu Manāšir zwischen Šersel und Miljana setzt dieser Name in Beziehung zu Manšūr, einem Localheiligen aus dem XVI. Jhd., der Name der Machālif (zwischen Gelfa und Lagwāt) bezieht sich auf einen Sidi Machlūf, dasselbe gilt von den Duwāwīde in der Provinz Constantine mit Beziehung auf einen Sidi Dā'ūd<sup>2)</sup>.

Dieser nordafrikanische Marabutencultus ist die muhammedanische Form der uralten Neigung der Berbern zur Anerkennung von Zaubern und der Zauberei<sup>3)</sup> und dieser Uebergang ist um so leichter gewesen, als im nordafrikanischen Derwischthum — wie wir dies noch im Orden der Šādīlijja sehen, welcher in Nordafrika seine Heimath hat — „die magribinischen Künste der Beschwörung und die Alchymie eifrige Pfleger fanden. Jene Vorliebe für magische Beschwörungsformeln, welche in Mauretania mehr als anderwärts herrschte und herrscht, ist nicht zufällig von dem einen oder anderen

1) Anmerkung zu Heinrich E. Weyers': *Specimen criticum exhibens locos Ibn Khacanis de Ibn Zeidouno* (Lugd. Batav. 1831) Anm. 198 p. 131.

2) René Basset, *Notes de lexicographie berbère* (*Journal asiat.* 1884 II p. 522), vgl. auch Nöldeke, *ZDMG.* XL p. 159 Anm.

3) Vgl. über weissagende Frauen unter den Berbern Procopius *De bello vand.* II c. 8.

Mitglieder des Šadili-Ordens gepflegt worden, sondern der Stifter ging hierin selbst mit seinem massgebenden Beispiel voran<sup>1)</sup>. Als der Chalif 'Abd al-malik einmal am Knie Schmerzen empfand, da konnte ihn nur der Sänger Badih mittels eines Zaubers heilen, den er von seiner Mutter, die eine Sklavin berberischen Ursprunges war, erlernt hatte. Und es ist nicht nebensächlich, dass<sup>2)</sup> der berberischen Zauberformel des Badih die muhammedanische Einleitung solcher Formeln (nämlich das Bismillah) fehlte<sup>3)</sup>; es war eben eine berberische, wahrscheinlich heidnische Zauberformel. Mağrib gilt bis in die neueste Zeit als die Hochschule kabbalistischer Kunst. Noch im VI. Jhd.<sup>3)</sup> errichtet der Ziride Jahja b. Tamim ein eigenes Institut für Alchymie und noch später, zur Zeit des Verfalls der Almohadenherrschaft trat im Gomarastamm — auch sonst wegen der Menge seiner Pseudopropheten berühmt<sup>4)</sup> — der Zauberer Abu-l-Tawagin auf, dem es gelang, unter dem gemeinen Volk sich einen Anhang zu bilden und einige Zeit, bis man hinter seine Schliche kam, eine gewisse Macht auszuüben<sup>5)</sup>. In der That finden wir im mağribinischen Islam die muhammedanische Kabbalistik reichlich vertreten durch Autoritäten für das 'ilm asrar al-ħuruf<sup>6)</sup>, für die Wissenschaft der aufak oder 'ilm al-ğadwal (Zauberquadrate), für das 'ilm al-ramal und 'ilm al-zajirğa. Die Kreise, in welchen die Beschäftigung mit diesen Kenntnissen betrieben wird, betrachten dieselben als eine auf Ueberlieferung gegründete Geheimwissenschaft, mit der sich niemand beschäftigen dürfe, der hierzu nicht durch seinen Lehrer mittels iğaza autorisirt ist; sie drohen mit Wahnsinn jedem, der sich unterfinge, diese Wissenschaften ohne solche Autorisation zu betreiben<sup>7)</sup>. Leute aus allen Welttheilen, die Verlangen trugen, sich in solche Künste einzuweihen, haben das Mağrib als die Hochschule derselben aufgesucht. Der Verfasser eines kabbalistischen Werkes in türkischer Sprache, das ich in einer Handschrift des ungarischen Nationalmuseums kennen gelernt habe, erzählt in seiner Einleitung, dass er seine geheime Wissenschaft während eines vierzigjährigen Aufenthaltes in jenem Welttheil von einem

1) Haneberg, 'Ali Abulhasan Schadeli, ZDMG. VII p. 25.

2) Ağani XIV p. 11.

3) Bajan I p. 314.

4) Ibn Chaldun I p. 161.

5) *ibid.* p. 194.

6) Keškul ed. Balak p. 324 *ومشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف*

*البحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت*.

7) Voyage d'El-'Ajasi trad. par Berbrugger p. 78.

Šejch im Mağrib erlernt habe<sup>1)</sup>; und vor kaum hundert Jahren berichtet uns der Reisende Zejn al-Âbidin, dass er direct nach Tunis reiste um dort Alchymie und andere geheime Wissenschaften zu erlernen, deren höchsten Schulen von ihm selbst später in Kor-dofan aufgesucht wurden<sup>2)</sup>. Man erinnert sich auch daran, wie sehr häufig in den Erzählungen von Tausend und einer Nacht berberische Zauberer vorkommen<sup>3)</sup>. Wenn man über die Stellung dieser geheimen Kenntnisse im Mağrib ein richtiges Urtheil haben will, so darf man nicht vergessen, mit in Betracht zu ziehen, dass selbst ein so heller Kopf wie Ibn Chaldûn nicht verschmâht, dem sihr einige Bedeutung zuzumuthen. Ibn Chaldûn war freilich Mağribiner.

Der mağribinische Zauberer war nicht gewöhnlicher magischer Virtuos; er war Priester und Prophet, ein religiöser Nimbus scheint ihn umgeben zu haben. War es doch eine Kâhina, die vom Aurásgebirge aus den verzweifelten Berberaufstand gegen den hereinbrechenden Islam leitete. Wie später das Marabutenthum, welches nach dem endlichen Siege des Islam das Erbe des Zauberthums übernahm, war die Gabe der Zauberei gewissen Stämmen<sup>4)</sup> vorwiegend eigenthümlich und innerhalb derselben erblich. Ganz besonders gilt dies vom Stamme der Zanâta<sup>5)</sup>, namentlich von jenem Clan dieses Stammes aus welchem der „Kâhin der Zanâta“, Mûsâ b. Šâliḥ hervorging, dessen Berühmtheit Jahrhunderte überdauerte. Wir können ihn den Nostradamus des Berbervolks nennen. Es werden von ihm Prophezeiungen in berberischen Knittelversen überliefert *ويتناقلون بينهم كلماته برطانتهم على طريقة الرجز* in welchen für die spätesten Zeiten Weissagen verkündet werden<sup>6)</sup>. Von den Zanâta-berbern zwischen Tlemsen und Tâhart,

1) Hdsehr. des ung. Nationalmuseums Nr. XXXVIII (meine Beschreibung dieser Sammlung, Budapest 1880 p. 32) *كتاب علم اكسير علم قاف علم كيمياء علم قرطاس علم سيمياء*.

2) Das Buch des Sudan, oder Reisen des Scheich Zain al Abidin in Nigrition. Aus dem Türkischen übersetzt von G. Rosen (Leipzig 1847) p. 3 f.

3) Vgl. über diese Dinge auch Emil Masqueray in seinen Noten zu Chronique d'Abou Zakaria p. 186.

4) auch Gegenden; südlich vom Aurásgebirge, etwas nördlich vom Grabmal des 'Oḳba b. Nâfi' (bei Biskra) an der Stelle des Thabudeos der Römer sind die Ruinen des Ortes Tahûda, welches noch zur Zeit Al-Bekri's eine blühende Stadt war und als *مدينة السحمر* bezeichnet wurde.

5) Bajân I p. ۲۰۸ *ولهم معرفة بارعة وحذق وكياسة لا سيما* .  
*بعلم الكتف*.

6) Ibn Chaldûn II p. vi.

übrigens in alten Zeiten gefürchtete Wegelagerer, wird die Kunst gerühmt, aus Schulterblättern weissagen zu können<sup>1)</sup>; aus diesem Stamme ging auch Abū 'Abdallāh al-Zanāti hervor, welcher mehrere Schriften über 'ilm al-ramal verfasste<sup>2)</sup>. Auf das علم الجفر kommen wir am Schluss dieser Abhandlung zu sprechen.

Der Einfluss nun, den auf die Berbern unter ihnen auftauchende mächtige Individualitäten noch mehr als in anderen Gebieten des muhammedanischen Reiches übten, die Devotion, welche sich solche hervorragende Gestalten erringen konnten, erklärt uns die Leichtigkeit, mit der einerseits aufrührerische Demagogen, welche der Masse imponirten, für ihre Empörung die grössten Schaaren um sich sammeln konnten, begabte Männer kurzlebige Reiche gründeten, welche von der Begeisterung grosser Massen getragen wurden um bald wieder durch die Begeisterung für andere herrschende Gestalten gestürzt zu werden, andererseits Propheten und Sektenstifter in der kürzesten Zeit über einen zahlreichen Anhang von getreuen Gläubigen verfügen konnten. Bei dieser letztern Erscheinung wollen wir einige Augenblicke verweilen, weil sie dazu diene, Bewegungen zu erregen, welche zu einer Zeit, da man der Unterwerfung unter den Islam nicht mehr gut aus dem Wege gehen konnte, die Reaction gegen den officiellen Islam durch eine Nationalisirung, durch specifisch berberische Gestaltung der siegreichen Religion zu Tage treten liessen. Sie errangen berberisch geschriebenen Gottesbüchern Glauben und Autorität, Büchern ganz anderer Art und Tendenz, als es jene frivolen Korannachahmungen sind, die von Zeit zu Zeit im östlichen Islam auftauchten. In diesen Bewegungen kam denn die berberische Reaction gegen den Islam mit seinem Panarabismus in der zweiten Epoche des harten Kampfes des besiegten Volkstums gegen die Invasion eines fremden Volks, einer fremden Sprache und eines fremden Ideenkreises zum Ausdruck. Besonders sind es zwei Bewegungen, die Beachtung verdienen. Wir wollen ihrer hier nur aus dem oben erwähnten Gesichtspunkte kurz erwähnen. Die eine ist die Entstehung der Baragwāta-sekte<sup>3)</sup>, der wir von dem ersten Viertel des II. Jhd.'s bis zum Regierungsantritt der Almorawiden als existirend begegnen. Ihre Grundsätze klingen wie eine absichtliche Veränderung des muhammedanischen Gesetzes von dem sie ausgehen<sup>4)</sup>; will ja ihr Prophet

1) Idrisi ed. Leiden p. 88 = Jaubert I p. 234.

2) Vgl. die Nachweise Steinschneider's in der ZDMG. XXV p. 411.

3) Vgl. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* p. 348ff. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* p. 200.

4) Das Bekenntniss der B. scheint (wenigstens in der spätern Zeit, in welcher sie die Annäherung an den officiellen Islam suchten) die Geltung des Koran nicht ausgeschlossen zu haben. Ibn Haukal der im IV. Jhd. mit Anhängern dieser Sekte verkehrte, berichtet, dass es unter ihnen Koranleser gebe,

im Koran (LXVI v. 4) vorherverheissen sein. Man fastet, betet, wäscht sich auch in dieser Religion; man anerkennt verbotene Speisen und andere rituelle Beschränkungen; aber die Umstände der rituellen Uebungen sind andere als im Islam, man betet und fastet zu anderen Tages- und Jahreszeiten, der Waschung sind andere Gliedmassen unterworfen, und der Enthaltbarkeit andere Gattungen von Speise und Trank unterworfen als im Islam. Als verbotene Speise z. B. galt der Kopf eines jeden Thieres; Hühner zu essen galt als verwerflich (مكروه), wenn auch nicht als absolut verboten; hingegen durfte der Hahn, da er als Gebetsrufer galt, nicht getödtet noch genossen werden; durch die Befreiung eines Sklaven konnte aber die Uebertretung dieses Verbotes gesühnt werden. Die Unterscheidung ritueller Reinheit und Unreinheit wurde verworfen; an Stelle der rituellen Reinigung wurde das Reinwaschen nach Verübung einer verbotenen That eingeführt. Diebstahl wurde mit dem Tode bestraft. Wir können nicht bestimmen, wie viel in diesen gesetzlichen Bestimmungen der Nachklang altberberischer Ueberlieferungen war, und ob überhaupt einige ihrer Momente der Rückwirkung dieser Traditionen und Gewohnheiten ihre Richtung verdanken <sup>1)</sup>. Manche Uebereinstimmung mit den Vorschriften der bald zu erwähnenden Religion des Hämim würde uns veranlassen können, diese Frage zu bejahen <sup>2)</sup>. Mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich diese Voraussetzung auf die eherechtlichen Bestimmungen der Baragwäta anwenden, welche von dem muhammedanischen Ehegesetz insofern abweichen, als sie unbeschränkte Polygamie zulassen, die Ehescheidung und Wiederverehelichung des Mannes gar keiner Beschränkung unterwerfen, so dass man eine Ehe auflösen und die Geschiedene wiederheirathen konnte „auch tausendmal an einem Tage“ <sup>3)</sup>, hingegen die Ehe mit der Cousine von väterlicher Seite (بنات عم) als verbotenen Verwandtschaftsgrad betrachteten. Es

---

welche viele Suren auswendig wissen, ihr Bestreben ging dahin, den Koran im Sinne ihrer neuen heil. Schrift zu interpretiren I. H. p. 6v, 12.

1) Ueber verbotene Speisen bei den Libyern giebt Sextus Empiricus Pyrrhon. Hypot. III c. 24 (ed. Antwerp. p. 532) Andeutungen, welche wir in obigen Einzelheiten nicht wieder finden.

2) Vermuthungsweise möchte ich die Behauptung wagen, dass die Todesstrafe, die auf Diebstahl gesetzt wurde, in älteren Berbersitten ihren Grund hatte. Auch die heutigen Kabysten wenden die durch das muhammedanische Gesetz bestimmte körperliche Verstümmelung des Diebes nicht an, und setzen auf einige Arten des Diebstahls die Todesstrafe. Hanoteau et Letourneaux, *La Kabylie et les coutumes Kabyles* III p. 129 („Ils réprovent ces mutilations, qui forment un des traits repoussants de la législation musulmane“) p. 236 und andere Stellen des Kapitels. Bei den Ibäditen (Banû Mzâb) hingegen wird die koranische Vorschrift vom Abschneiden der Hand streng eingehalten, vgl. Masqueray l. c. p. 35 Anm. 2.

3) Vgl. oben p. 41 Anm. 2.

lässt sich nicht denken, dass namentlich die letzterwähnte Bestimmung, welche tief ins Familienleben eingreift, durchzuführen gewesen wäre, wenn sie nicht in den Antecedentien der betreffenden Stämme einen Anhaltspunkt gehabt hätten.

Bestimmter aber giebt sich das national-berberische Moment in dieser merkwürdigen Sekte in einem aus 86 Kapiteln bestehenden neuen Offenbarungsbuch des Propheten kund, einem neuen Koran, den die Anhänger der Sekte als von Gott geoffenbart betrachteten und in ihren Gotteshäusern lesen mussten; noch mehr aber in einem sonst vielleicht geringfügig scheinenden Detail, welches uns beweist, dass die B. an die Traditionen der alten berberischen Religion anknüpften, deren Reaction gegen den arabischen Islam sie eben vergegenwärtigten. Aus den Quellen unserer Kenntniss dieser Sekte erfahren wir nämlich, dass ihre Anhänger in gewissen religiösen Formeln statt اللّٰه den Namen باکش (dieses Wort kömmt in den verschiedenen Handschriften mit verschiedenen graphischen Modificationen vor, deren Möglichkeit das arabische Buchstaben-gerippe bietet) gebrauchen, so z. B. sagen sie in ihrem Gebete 25 mal die Formel: باکش ist gross = اللّٰه اکبر, ferner: ويقولون: <sup>1)</sup> ايسمن باکش تفسيره بسم اللّٰه (Man hat versucht, in diesem sonderbaren باکش Jacchus (die Schreibung ياكش voraussetzend) und Bacchus zu erkennen <sup>2)</sup>). Ich glaube aber, dass in diesem Worte die Existenz des alten berberischen Gottesnamens BACAX (entsprechend der gewöhnlichen Umlautungserscheinung x = ش) für die Zeit der muhammedanischen Herrschaft in Nordafrika bezeugt ist, jenes Namens, an den sich in den römischen Inschriften in Nordafrika so viele andächtige Widmungen knüpfen, jenes Bacax augustus, der eine so hervorragende Rolle im mauretanischen Pantheon gespielt hat, dass man sicher sein konnte, verstanden zu werden, wenn man an den Kopf einer Votivinschrift bloss den ersten Buchstaben seines Namens meisselte:

B. A. S <sup>3)</sup>

Dieser berberische Hauptgott Bacax lebte in dem baragwätischen باکش wieder auf, um dem muhammedanischen Allāh <sup>4)</sup>

1) Z. B. Bajān I ۳۳۵.

2) Dozy, Essai etc. p. 348, vgl. De Slane, Uebersetzung der Berbergeschichte des Ibn Chaldūn IV p. 531.

3) Corpus Inscriptionum latinarum VIII nr. 5506—14. [Dieselbe Combination ist, seitdem obiges niedergeschrieben war, auch von Paul Monceaux in Revue archéol. 1886 août p. 76 aufgestellt worden.]

4) Als Appellativname für „Gott“ bei den Berbern wird مذيكش erwähnt bei Ibn al-Fakih ed. de Goeje p. ۷۸, 12.

Widerstand zu leisten. Das B.-thum war auch in diesem Punkte, und in ihm in erster Reihe ein berberisches Reagiren gegen den Islam. Und die Berbern verspürten wenig Lust, den muhammedanischen Angriffen gegen dies freie berberische Gemeinwesen an der Westküste Marokko's, das die herrschenden Gewalten in stetem Belagerungszustand erhielten, behilflich zu sein. Von einem zeitgenössischen Zeugen wird uns ausdrücklich berichtet, dass die Berbern gar kein Verständniss zeigten für jenen Aufruf, der im Jahre 340 einen Glaubenskrieg gegen die B. anzufachen sollte<sup>1)</sup>. Diese Bedrängniss scheint sie jedoch veranlasst zu haben, an den Versuch eines Bündnisses mit dem Fürsten von Andalusien zu denken, dessen Herrschaft durch Expansionsgelüste der mağribinischen Häuptlinge bedroht war. Der Abordnung einer baragwätischen Mission an den Hof des Chalifen Ḥākim al-mustansir billāhī i. J. 352 unter Führung des Šāliḥ Zamūr, der dem andalusischen Fürsten eine Darstellung der Geschichte und der Religion seines Volkes vortrug, welche durch einen Dolmetsch ins Arabische übersetzt wurde<sup>2)</sup>, verdanken die arabischen Geschichtsquellen (zuvörderst Al-Bekrī, und nach ihm die secundären Quellen) ihre Kenntniss von der B. Sekte. Aber diese Annäherung an den Islam schützte sie nicht vor dem drohenden Untergange. Den Todesstoss erhielten sie von dem Gründer der Almorawidendynastie; seither hat man nie mehr von ihnen als religiöser Sekte gehört. Aber noch unter 'Abd al-mu'min, dem Almohadenfürsten versuchen sie, freilich vergeblich, dieser Herrschaft schädlich zu werden. Dies war wohl der allerletzte Versuch dieses zähen Stammes, sich zur Geltung zu bringen.

Kürzere Lebensdauer war einer erst im IV. Jhd.<sup>3)</sup> entstandenen berberischen Sekte beschieden, die aus dem durch seine Zauberer und Zaubererinnen berühmten Stamm der Ġomāra hervorging. Ihr Stifter Ḥāmim „der Impostor“ *المفتري*, dem eine ganz bedeutende Masse seiner Volksgenossen folgte, begründete eine der Barġ. ähnliche muhammedanisch-berberische Mischreligion, in welcher der nun nicht mehr zu beseitigende Islam in willkürlich veränderter Gestalt der Aufgabe angepasst wurde, das Organ und der Ausdruck der nationalen Reaction des Berberthums gegen den Panarabismus des orthodoxen Islam zu werden. Auch hier werden die muhammedanischen Riten und Gebete beibehalten, aber ihre zeitlichen und quantitativen Masse abgeändert<sup>4)</sup>; manches freilich wird beseitigt: die Waschungen

1) Ibn Ḥaukal p. ٥٧, 18.

2) Bajān I p. ٢٢٤.

3) Karfās ٢٢٥ Ibn Chaldūn lässt den Ḥāmin 313 auftreten und 325 getödtet werden. Schreibfehler ist es wohl, wenn Bajān I ١٥٨ das Todesjahr auf 315 gesetzt wird.

4) Vgl. Kremer, *Gesch. d. herrschenden Ideen des Islams* p. 383, wo die Details näher dargestellt werden.

vor dem Gebet, die rituelle Reinigung und die Wallfahrt nach Mekka. Dieses mit Arabien verknüpfte Moment hatte in der nationalen Religion nichts zu suchen<sup>1)</sup>. Ein Koran in berberischer Sprache — also eine nationale heilige Schrift — war das geschriebene Symbol dieser Sekte. Wie in der Barağwāta-sekte, so waren auch hier die Momente persönlicher Verehrung von grossem Einfluss. Der Stifter jener Sekte soll befohlen haben, die Gläubigen müssen den Speichel ihrer Heiligen lecken — man hat wohl hier thatsächliche Zustände als den Willen des Stifters erklärt — wenn sie in ihren Unternehmungen von Segen begleitet sein wollen; er selbst spuckt ihnen in die Faust, und wenn sie einen Schwerkranken heilen wollen, so tragen sie dies Heilmittel zu ihm. Ḥāmīm forderte grosse Verehrung für seine Tante<sup>2)</sup>, die angesehenste Zauberin seines an Adepten der geheimen Kunst reichen Stammes, der Glaube an sie war im Glaubensbekenntniss neben dem an den Stifter selbst und dem an seinen Vater Abū Chalaf<sup>3)</sup> besonders betont.

Die Sekte des Ḥāmīm überdauerte ihren Stifter nicht. Nur ein schwacher Widerschein der durch Ḥāmīm angefachten Begeisterung strahlt noch nach seinem Tode in der Wirksamkeit seines Sohnes 'Isā. Auch die Bewegung, an deren Spitze wir etwas später den Propheten 'Aṣīm b. Gamil al-Izdağūmī finden, konnte den immer mehr um sich greifenden Islam nicht aufhalten<sup>4)</sup>. Bald begegnen wir demselben Ġomārastamm in jener berberischen Gruppe, welche sich als treue Stütze der almohadischen Macht einfand. Sobald der Islam von nationalen Elementen getragen wurde, trat das Berberthum in ein anderes Verhältniss zu demselben.

---

1) Ob bei den Barağ. die Wallfahrt nach Mekka beibehalten wurde, ist zweifelhaft. In dem Berichte des Zamūr wird erwähnt, dass Jūnus, Urenkel des Ṭarif, der vierte Emir der B. der erste seines Hauses war, der vor seinem Regierungsantritt das ḥağğ unternahm (Bajān I p. ۳۳۱). Wir haben aber alle Ursache anzunehmen, dass diese Anschauung jener Zeit ihren Ursprung verdankt, da die verfallende B.-sekte sich dem officiellen Islām anzunähern versucht. Ueberhaupt scheint der Bericht des Zamūr die Tendenz des Nachweises zu verfolgen, wie wenig seine Sekte vom Islam entfernt sei und wie es Tradition im Fürstenhause der Barağwāta sei, den Fürsten von Andalusien freundlich zu sein. Ṣāliḥ trägt diese Freundschaft seinem Sohn Iljās auf. Von einigen Fürsten wird besonders erwähnt: *أظهر ديانة الاسلام*.

2) Ihr Name ist in den Texten corrumpt. Karṭ. hat Tālia, die Hdschr. des Ibn Chald. bieten Varianten, die auf das Gerippe *تاعب* zurückgehen.

3) Bajān I p. 19۸ nennt den Vater: *من الله*.

4) Im Jahre 625 finden wir unter den Ġomāra den Zauberer und falschen Propheten Abu-l-Tawāğīn Al-Katāmi erstehen, der es wieder mit einer neuen Religion versuchte; der Spuk dauerte aber nur ganz kurze Zeit.

## III.

Zwei Momente sind es besonders, die Henri Fournel in seiner Darstellung der Geschichte der arabischen Invasion in Nordafrika hat hervortreten lassen, Momente die den richtigen Gesichtspunkt bieten für die Betrachtung dieses wichtigen Theiles der Geschichte des Islam. Das erste Moment ist der Nachweis der Erfolglosigkeit der arabischen Eroberungsbestrebungen in Nordafrika und des aus dem berberischen Volksinstincte heraus sich immer und immer erneuernden Widerstandes gegen das östliche Chalifat; das zweite ist die Thatsache, dass eine tiefer greifende Verbreitung des Islam unter den berberischen Völkern erst mit dem Augenblicke möglich wurde, da der fatimidische Herrscher mit seinem Vordringen nach Aegypten die Regierung Mağribs einer einheimischen Familie von Statthaltern, den Ziriden aus dem Stamm der Šanhāga überliess. Jetzt war zu allererst den Berbern eine wohl muhammedanische, aber dennoch nationale Regierung gegeben; ihr wurde es leichter, dem Islam, den sie repräsentirte, in jenen Kreisen Anerkennung zu verschaffen, welche sich dieser fremden Religion bisher mit aller Kraft widersetzt hatten<sup>1)</sup>. Es wechselt von nun eine Reihe von einheimischen Dynastien, getragen jedesmal von der Begeisterung je einer Gruppe von Berberstämmen. Es kommen die Almorawiden, hervorgegangen aus dem Lamtūnastamm, es folgen die Almohaden, geführt von mašmūdischen Herrschern, die Meriniden entsprossen den Zanāta, die Ḥafšiden den Henṭata, auch die Banū Zajān, auch 'Abd al-Wād genannt, gehören den Zanāta an.

Immer noch genug langsam und oberflächlich, aber rascher und von weniger Hemmnissen gestört als bisher sehen wir von nun ab, den Islam in immer weitere Berberkreise dringen und dauernd einwurzeln. Besonders die Almorawiden und Almohaden erfreuten sich auf diesem Gebiet bleibender Erfolge. Zu den Almohaden werden wir uns nun wenden.

Zu allen Zeiten hat im Islam die Pflicht der „Veränderung der zu missbilligenden Dinge“ als individuelle Pflicht jedes Muhammedaners gegolten. Sie folgt aus dem koranischen Befehle: „Ihr seid die beste Gemeinde, welche für die Menschen hervorgebracht ward, ihr befehlet das als gut Anerkannte, und verhindert das Gemissbilligte“<sup>2)</sup> und aus vielen Traditionssätzen, welche sich an diese göttliche Erklärung knüpfen<sup>3)</sup>; namentlich aber aus folgendem auf Muhammed zurückgeführten Ausspruch: „Wer von Euch etwas zu Missbilligendes sieht, der möge dies mit seiner Hand verändern, ist er dies zu thun nicht im Stande, so

1) Les Berbères. Études sur la conquête de l'Afrique par les Arabes. Man vgl. besonders I p. 414. II 358 und den Schluss des Werkes.

2) Sure III v. 106.

3) Vgl. ZDMG. XXXV p. 775.

thue er es mit seiner Zunge, ist er auch dies nicht im Stande, so thue er es mit seinem Herzen; denn dies ist das Minimum der Religion“<sup>1)</sup>).

Die „Veränderung der zu missbilligenden Dinge“ war denn auch immer ein bequemer Vorwand für Abenteurer jeder Art um die bestehende Regierung zu stürzen<sup>2)</sup>; ein vieldeutiges Motto, das zum Aushängeschild von socialen und politischen Revolutionen benützt werden konnte. Abū Jezīd b. Machlād hatte damit seinen Kampf gegen die Fatimiden in Nordafrika eröffnet. Muḥammed b. ‘Abdallāh ibn Tūmart, der theologische Eiferer aus dem Maṣmūdastamm begann seine Agitation gegen die herrschende Dynastie der Almorawiden, zu welcher er die Inspiration aus seiner Studienreise im Osten mit nach Hause brachte, gleichfalls mit der Rolle eines

أمر بالمعروف ناهى عن المنكر eine Agitation, zu welcher die praktisch-religiösen Zustände an den Sitzen des Almorawidenreiches manche Gelegenheit boten. Der Wein wurde öffentlich auf den Märkten verkauft, und Schweine wurden ganz ruhig in den von Muhammedanern bewohnten Theilen geduldet; auch gegen die Administration war so manches einzuwenden<sup>3)</sup>. Diese anfänglich mit der Kritik der öffentlichen Verhältnisse beginnende Agitation ist es, welche in ihrem weitem Verlaufe zum Sturz der Almorawidendynastie führte und in der Begründung des Almohadenreiches, geführt von der Dynastie des ‘Abd al-mū‘min, der selber ein schlichter Theologe war, gipfelte. Und es war um so leichter den Maṣmūdastamm unter welchem Vorwand immer, gegen die Almorawidenherrschaft zu fanatisiren, als — wie wir aus Ibn Chaldūn’s Darstellung der Geschichte jenes Stammes wissen — derselbe von Anfang an gegen die Lamtūna, aus welchen die Almorawiden hervorgingen, verstockten Widerstand entfaltete, einen Widerstand, den zu brechen, der Almorawidenherrscher Marokko erbaute, das ein Schutzwall gegen die sich immer erneuernden Angriffe der Maṣmūda

---

1) Muslim I p. 136 مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مَنكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ.

2) Z. B. Al-Ja‘kūbi II p. 178 im Jahre 163 in Būchara Jūsuf al-Barm, der die Bewegung der مَكْرَمَة anstiftete. — Ein interessantes Beispiel hiefür findet man in Tunis aus dem Jahre 681 bei Al-Zarkaṣī p. 36 ult., zu beachten ist dort der Sprachgebrauch قَطَعَ الْمَنَكَرَ, vgl. auch die bei Ibn Chaldūn I p. 50—51 9v beschriebenen Bewegungen, deren Anlass تَغْيِيرُ الْمَنَكَرِ war.

3) Ibn Chalikān nr. 699 ed. Wüstenf. VIII p. 5, 4 v. u., vgl. ibid. p. 4, 8.

werden sollte. Die seit der Gründung des Islam fast einzig dastehende Erscheinung der Erfolge Muhammed ibn Tūmart's wäre unerklärlich ohne die Beachtung der im vorhergehenden einleitenden Abschnitt geschilderten Neigung der berberischen Rasse zur enthusiastischen, religiösen Verehrung von imponirenden Persönlichkeiten<sup>1)</sup>, welche uns auch die Erscheinung erklärt, welche in nachdrücklicher Weise bereits Hammer-Purgstall hervorgehoben hat, dass nämlich „der fruchtbarste Boden Staatengebilde auf religiöser Grundlage hervorzubringen in Afrika war; in Asien hat dieser Versuch im Grossen nur der Familie des Scheich's Haider geglückt, dessen Nachkommen die Sefewiden in Persien“<sup>2)</sup>.

Auch die Benennung Almohaden bietet einen Namen, den sich die Anhänger Ibn Tūmart's und der Dynastie des 'Abd al-mu'min zur Kennzeichnung ihres theologischen Unterschiedes von dem System, das die Vorgänger beschützten, oder mindestens gewähren liessen, beileigten. Von den Zeitgenossen, die nicht unter ihrem Scepter lebten, werden sie anders genannt. Man nannte sie nach dem Stamm Mašmūda, aus dem die almohadische Bewegung ausging, und welcher den ersten Kern des Almohadenheeres bildete, Al-mašāmida, und damit sollte nicht der einzelne Kernstamm des neuen Reiches, sondern dies Reich selbst bezeichnet werden<sup>3)</sup>. Auch in Europa, wohin namentlich durch Handelsverträge, die sie abschlossen, und durch die Eroberungen in Andalusien, welche nicht geringes Aufsehen in Europa machten, ihr Ruf drang, nennen sie die Chronisten mit demselben Namen, der wie alles Arabische der Verballhornung ausgesetzt war. Massamuti, Masamuti, Mesemuti, ja sogar Nassamonites (mit den Varianten Nassamoni, Nassamonita)<sup>4)</sup> bezeichnen die Almohaden<sup>5)</sup>. Von den

1) Ibn Chalikān nr. 699 ed. Wüstenf. VIII p. 4, 7 v. u.

2) Wiener Jahrbücher der Literatur (1835) Bd. 71 p. 2.

3) Idrisi (Idr. schrieb in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts der Almohadenzeit) p. 4v, 5 (im Gegensatz zu دولة الملتّم 44, 14), 48, 17, 49. V. 3, u. a. m. Auch im Sing. Al-mašmūdi auf die Almohadenmacht bezogen ibid. 8., 13.

4) In diesen verderbten Formen des Wortes Massamuti, welches ungefähr die richtige Form des Namens darstellt, waltet wohl eine missverstandene Reminiscenz an das afrikanische Volk der „Nasamonites quos antea Messamonites Graeci adpellavere“ bei Plinius H. N. V. 5.

5) Pertz Monum. Germ. hist. — Script. VI p. 456. — Annales Casinenses v. J. 1152 ibid. XIX p. 310: „Nassamonites gens Mauritaniae regem suum ejusdem provinciae laqueo suspenderunt, deinde iter agentes nobilissimam urbem Bucaam et multas alias civitates tum vi tum dolo ceperunt“. — v. J. 1160 ibid. p. 311: Masamuti ceperunt Africam. — Romoaldi Archiep. Annales Salernitani v. J. 1158 ibid. p. 429: „Eodem tempore Mesemuti a Morrocho venientes totam terram usque in Africam in ore gladii ceperunt“; — weiter mehreremal Messemuti.

Gegnern werden sie geradezu *Chawāriġ* genannt<sup>1)</sup>. Diese dreifache Benennung steht genau den drei Benennungen der Almoravidendynastie gegenüber. Von Unbetheiligten werden sie nach dem Berberstamme, dem sie angehören, *Lamtūna* genannt, sie selbst nennen sich mit dem Ehrennamen *Al-murābiṭūn*, die Gegner spotten sie „die Verschleierte“ *Al-mulattāmūn*<sup>2)</sup>.

Wir haben hier nicht die Anfänge und den Fortgang der Bewegung zu besprechen, die zur Gründung des Almohadenreiches führte. Wir werden es in den nachfolgenden Blättern nicht mit der politischen Geschichte der Almohaden zu thun haben. Die bisherigen Kenntnisse von der Geschichte dieses Reiches bedürfen besonders nach einer Seite hin der Ergänzung. Wir haben bereits hervorgehoben, und die Quellen lehren uns nicht anders, Muḥammed ibn Tūmart brachte eine theologische Revolution, die durch die Expansionsgelüste seiner Anhänger zur Reichsstiftung führte. Die almohadische Bewegung ist eine durch und durch theologische. Als solche lebte sie auch in dem Bewusstsein der afrikanischen Muhammedaner. Leo Africanus nennt in seinem Buch über seine Heimath die Almohadenfürsten nie anders als *pontifices*. Welches waren nun die religiösen Ausgangspunkte, die theoretisch- und praktisch-theologischen Momente der almohadischen Bewegung und Herrschaft? Wir sind diesbezüglich bisher nur in ganz allgemeiner Beziehung unterrichtet; die Kenntniss der Details wird ein tieferes Verständniss der inneren Veränderungen fördern können, welche in Folge der Almohadenherrschaft den Islam in Afrika betrafen. Und zu diesem Zwecke haben wir die Richtung der religiösen und theologischen Bewegung nach zwei Seiten hin zu untersuchen: a) in Hinsicht auf die Dogmatik und b) in Hinsicht auf die Behandlung des *Fikḥ*.

#### IV.

In ersterer Beziehung können wir unsere Erörterungen am besten an die Auseinandersetzung des Ibn Chaldūn über das Verhältniss des Ibn Tūmart zu dem damaligen Stande der muhammedanischen Theologie und Dogmatik im Maġrib anschliessen. „Er (Muḥammed ibn Tūmart) hatte im Osten mit den aš'aritischen Imamen verkehrt und ihre Vorträge gehört und ihre Methode in der Rettung der Glaubenslehren der Altvorderen und ihre Vertheidigung durch Verstandesargumente, welche den Vertretern der neuen Ketzereien den Todesstoss gaben, zu billigen gelernt; er befolgte ihre Ansicht in der tieferen Erklärung der dunkeln Koran- und Traditionsstellen, während die maġribinischen Theologen sich zurückhielten, ihnen in

1) *Journal asiat.* 1885 I p. 119.

2) Vgl. Ibn Abi Dinār al-Kajruwāni *Histoire de l'Afrique* (französ. Uebers. von Pellissier und Remusat, Paris 1845, Vol. VII der *Exploration scientifique de l'Algérie*. — *Hist. géogr.*) p. 185. In dieser Uebersetzung ist für den letzten Namen stets das sonderbare *Meltemin* zu finden.

dieser Art der Erklärung zu folgen und sich an ihre Lehrmeinungen zu halten. Sie glaubten hierin den alten Autoritäten zu folgen, indem sie die tiefere Erklärung verschmähten, und zweifelhafte Stellen dem Wortlaute nach auslegten. Er bekämpfte dann diese Lehren der Mağribiner und führte sie der Zugestehung der tieferen Erklärungen und der Annahme der aś'arischen Lehren in allen Theilen der Glaubenslehre zu, er proclamirte, dass sie (die aś'arischen Gelehrten) die Autoritäten der Kirche seien und dass es Pflicht sei, ihren Lehren zu folgen (تقليدهم)<sup>1)</sup>.

Die aś'arische Theologie hatte den Beruf, die Ideen des Islam nach zwei Seiten hin zu retten; einerseits gegenüber dem Spiritualismus der Mu'taziliten, dessen consequente Durchführung es dem gemeinen Manne bald unmöglich gemacht hätte, sich den persönlichen Gott des Koran vorzustellen, andererseits nach der anthropomorphistischen Seite hin, welche die Ausdrücke des Koran und der Tradition in stetigem Widerspruch erhielt mit dem ganz allgemeinen aber oft wiederkehrenden Grundsatz dieser Grundlagen des Islam, dass Gott den Menschen in keiner Beziehung ähnlich sei. Mu'taziliten nun, wenigstens solche Theologen, die den Lehren dieser Partei mit Bewusstsein und auf Grund einer Reihe speculativer Erwägungen anhängen, gab es zu jener Zeit im Mağrib sehr wenige. Dafür aber herrschte in der allgemeinen theologischen Weltanschauung jene grobsinnliche Auffassung vom göttlichen Wesen, welche sich auf die wortgetreue Auslegung der Texte stützt, zum mindesten aber hielt man sich, nach Art der alten Imame<sup>2)</sup> von

1) Ibn Chaldûn, Hist des Berb. I p. ۳۹۹.

2) Vgl. Zähriten p. 133. Die Theologen nennen die Ablehnung der Auslegung der anthropomorphistischen Stellen نفويض d. h. die Ueberlassung derselben (an Gott) vgl. Al-Kaşṭalâni's Buchâri-commentar VII p. ۳۵۸ واختلف ائمتنا في ذلك هل نؤول المشكل ام نفوض المراد اليه تعالى مع اتفاقهم على ان جهلنا بتفصيله لا يقدر في اعتقادنا المراد منه والتفويض مذهب السلف وهو أسلم والتأويل مذهب الخلف وهو أعلم أى احوج الى مزيد علم. Der Standpunkt des Tafwid wird von den alten Theologen öfters zur Geltung gebracht; so z. B. von Al-Tirmidi st 295 (citirt bei Al-Zurkânî zum Muwaţṭa' IV p. ۳۳۵) bei Gelegenheit von anthropomorphistischen Ausdrücken in der Tradition: قال اهل العلم من اهل السنة والجماعة نؤمن بهذه الاحاديث ولا نتوهم فيها تشبيها ولا نقول كيف هي هكذا vgl. Ibn Challiġân nr. 583 VI p. ۱۰۳. Diesen Standpunkt hat man auch امرار genannt. Al-Zurk. ib. II p. ۲۱۵ ومعنى الامرار عدم العلم بالمراد منه مع اعتقاد التنزيه.

jedem Bestreben zurück, die Negirung des Anthropomorphismus mit der Exegese auszusöhnen. Bekanntlich machte Al-As'ari zu allererst den Versuch, diese Aussöhnung auf orthodoxer Basis zu vollziehen. Von seinen Lehren wusste man aber sehr wenig in der Heimath Ibn Tümart's und in den Sitzen der almorawidischen Herrschaft. Man darf von der Schnelligkeit des gelehrten Verkehres in der älteren Zeit des Islam nicht gar übertriebene Meinung haben. Die Wallfahrten nach Mekka, welche die Angehörigen der verschiedensten Theile der muhammedanischen Welt mit einander in Wechselverkehr setzt, wäre freilich dazu angethan gewesen, einen bedeutenden Anlass zu liefern, um die gelehrten Bewegungen der entlegensten und entferntesten Theile der muhammedanischen Welt zu vermitteln. Aber in Mekka betete man und übte fromme Gebräuche sehr zeitraubender Art; da war kein geeigneter Markt der Gelehrsamkeit und überdies mochte man sich gehütet haben, gerade hier Lehren zu verbreiten, die zumal am Beginn ihrer Laufbahn im Auge der Pietisten als ketzerisch anrücklich verschrien waren. — Wichtiger in dieser Beziehung sind die im Islam vom Anfang des wissenschaftlichen Lebens bis in die allerneueste Zeit hinein so häufigen Studienreisen, welche grosse Corps der muhammedanischen Theologenwelt in fortwährender Fluctuation erhielten. Magrebiner wandern in die entferntesten Theile des Ostens; Ostländer pilgern zu den berühmten Šejchen der westlichen Hälfte der muhammedanischen Welt. Diese Studienreisen beförderten einen, wenn auch nicht raschen Import neuer Ideen und neuer Bücher. Mehr als der Osten vom Westen, hatte dieser von jenem zu gewinnen und zu lernen und die Gelehrten-geschichte hat uns manches genaue Moment der Importirung bedeutender Erscheinungen der östlichen Gelehrsamkeit nach dem Westen aufgezeichnet.

Das dogmatische System des As'ari hat sich nicht so rasch in allen Gebieten des Islam verbreitet, wie man nach seiner Stellung in der theologischen Literatur der Muhammedaner voraussetzen geneigt wäre. Es waren doch immer nur Auserwählte, die eine Studienreise unternahmen, auf welcher sie die Strömungen im Centrum muhammedanischen Studiums im 'Irak kennen lernten und erfassten. Und wenn sie auch neu erstandene Systeme kennen lernten und sich zu eigen machten, so folgt hieraus noch nicht, dass es ihnen auch gelingen sollte, dieselben in ihrer Heimath einzubürgern. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung eine Notiz über den aus Herät stammenden Theologen Abū Darr (st. 434). Man frug diesen als Traditionsgelehrten berühmten Mann: „Wie kommt es, dass du dich im Gesetz zur Richtung des Mālik<sup>1)</sup> und in der Dogmatik zu Al-

---

1) Die Frage geht wohl von dem vorausgesetzten Verhältniss der Heimath Abū Darr's zu diesen Systemen aus. Die Systeme des Mālik und der As'arismus wurden ja sonst nicht als incompatibel betrachtet. Es mag hier bemerkt werden, dass man in Andalusien etwas auffallendes darin fand, dass ein Mālikite zu-

As'ari bekennt, während du doch aus Herät stammst?“ Hierauf antwortete A. D.: „Ich kam nach Bagdad um Traditionen zu lernen und schloss mich zu diesem Zweck dem Daraquṭni an. Eines Tages ging an uns der Kaḍi Abū Bekr ibn Al-Ṭajjib [Al-Bākilāni] vorüber, und Al-Daraquṭni bewies ihm der Ehren so viel, dass ich darüber staunen und meinen Lehrer um die Verdienste jenes Mannes befragen musste: „Du kennst diesen Mann wirklich nicht? ist er doch das Schwert der Sunna Abū Bekr der As'arite“. Ich schloss mich von dieser Stunde dem Abū Bekr an und folge seiner Richtung im Bekenntnisse“<sup>1)</sup>. Man sieht hieraus, dass es im V. Jhd. noch eines besondern zufälligen Anstosses bedurfte, dass ein bedeutender Theolog in Herät As'arite sei. Aber noch ein anderer, viel gewichtiger Umstand trug im Osten dazu bei, der allgemeinen Verbreitung der Lehren des As'ari Hindernisse in den Weg zu legen: ich meine den Mangel an offizieller Beschützung und in ihrem Gefolge, die sich steigernde Abneigung der Bekenner gegen ein System, das ihnen manche rohe Vorstellung ihres religiösen Bewusstseins rauben sollte. Seitdem mit dem Chalifen Al-Mutawakkil (233—247) die Regierung aufhörte, den Rationalismus zu beschützen, vielmehr die Restauration der altorthodoxen Dogmatik begünstigte, athmete die ultra-conservative Richtung wieder auf. In Bagdad, das in theologischen Dingen selbstverständlich die Führung inne hatte, machten sich die Hanbaliten<sup>2)</sup> breit, die der alten Art, die Dogmatik zu definiren, am nächsten standen. Sie hatten bei der Art ihrer Religionsauffassung den unschätzbaren Vortheil, auf das gemeine Volk einen bedeutenden Einfluss auszuüben, dessen Fanatismus soweit ging, dass man einem Manne, wie es der berühmte Historiograph und Theologe Al-Ṭabarī war, i. J. 310 ein ehrliches Begräbniss verweigerte, weil er in den Augen der Fanatiker keine persona grata war<sup>3)</sup>. Sie terrorisirten zu jener Zeit die öffentliche Meinung derart, dass sie sich herausnahmen, in den Häusern der hervorragendsten Menschen Hausdurchsuchungen auf

gleich Mu'tazilite sei. Al-Maḥḥarī I p. ٨٧ mit Bezug auf Abū Ishāk al-Gāfiḳī (st. 404) vgl. auch Ibn Baṣkuwāl ed. Codera nr. 809 p. ٣٧٣. Aber auch dies hat man wieder auffallend gefunden, dass ein Anhänger des Abū Hanifa zu den As'ariten zähle; Ibn al-Aṭīr ann. 466, ed. Būlāḳ X p. ٣٥.

1) Al-Maḥḥarī I p. ٨٧ vgl. ibid. p. ٥٧.

2) Das Maḥhab des Ahmed b. Hanbal unterscheidet sich von den übrigen madāhib dadurch, dass die Anhänger desselben auch in dogmatischer Beziehung präoccupirt sind, unter ihnen finden sich die meisten muḡassimūn; es ist demnach verständlich, wenn sich jemand مذهباً الحنبلياً اعتقداً nennt, vgl. Houtsma's Catalogue d'une collection de manuscrits appartenant à la maison E. J. Brill (Leide 1886) p. 84 zu Nr. 419.

3) Ibn al-Aṭīr ann. 310 VIII p. ٢٥.

religiös verpönte Dinge zu veranstalten, und dass sich zuletzt der Chalife selbst veranlasst fand, gegen sie einzuschreiten und an ihren Rädelsführer einen strengen Erlass zu richten, ein höchst denkwürdiges Dokument, in welchem den Hanbaliten unter anderen Excessen vorgeworfen wird, dass sie in der Festhaltung des Anthropomorphismus zu weit gehen. „Ihr glaubt — sagt ihnen da der Chalif — dass eure hässlichen abscheulichen Gesichter das Ebenbild des Herrn der Welten sind; ihr sprecht von der Hand, den Fingern, den Füßen und den Goldsandalen, dem Haar, den Locken (Gottes), von seinem Hinaufsteigen in den Himmel und seinem Herabsteigen zur Erde (in buchstäblichem Sinne)<sup>1)</sup>).

So standen die Dinge als Al-As'ari mit seinem System auftrat und es ist nicht zu verwundern, dass seine Vermittlungstheologie in den Kreisen, welche durch Führer, wie wir sie eben gesehen, geleitet wurden, noch weniger Eingang fand als in den theologisch-philosophischen Werkstätten der an Zahl sich stetig verringenden Mu'taziliten. Jene liessen sich eben den wörtlichen Sinn des Koran und der Sunna durch wortklauberische Künste nicht wegdeemonstriren. Noch am Beginne von Alp Arslans Regierung durfte man glauben, dem öffentlichen Bewusstsein Ausdruck zu geben, wenn man das System der As'ariten von den Kanzeln herab in einem Athemzuge mit den Rawāfiq verfluchen liess<sup>2)</sup>. Erst der Gründer der grossen Akademie in Bagdād, der bedeutende Staatsmann, Nizām al-mulk (st. 485) verhalf dem System des As'ari zur Geltung und die grossen Vertreter desselben: Abū-l-ma'ālī al-Guwejfi, bekannter unter dem Ehrennamen Imām al-ḥaramejn, und Abū-l-Ḳasim al-Kusejri, die es wegen der Quälereien, denen die As'ariten ausgesetzt waren, vorgezogen hatten, ihre Heimath zu verlassen, konnten sich jetzt ungestört wieder in Bagdād niederlassen<sup>3)</sup>. Die Nizām-akademie (gegründet im Jahre 459) sollte ein Bollwerk werden für die as'aritische Theologie. Es lässt sich aber leicht voraussetzen, dass diese auch nachher noch manchen Kampf zu bestehen hatte, ehe sie vollends zu sieghaftem Durchbruch kam. Aber man wurde von nun ab leichter fertig mit den Hanbaliten und dem nicht-theologischen Pöbel, welche es nicht selten versuchten, gegen einzelne as'aritische Autoritäten, die nach Bagdād kamen und im Sinne ihres theologischen Systems öffentliche Vorträge hielten, Strassentumulte zu insceniren, bei denen es hin und wieder so wild herging, dass viele Menschen todt auf der theologischen Wahlstatt blieben<sup>4)</sup>. Aber dies waren vereinzelte Versuche der Reaction, den Vollzug des Umschwunges in der Behandlung der Dogmatik zu verhindern,

1) Ibn al-Aṭīr ann. 323 VIII p. l.v, vgl. Kremer l. c. p. 19.

2) Ibn Challikān nr. 713 VIII p. 4.

3) Ibn al-Aṭīr X p. vv ann. 485.

4) *ibid.* p. 334 ann. 469; p. 34 ann. 475.

denen wieder Zeichen dafür gegenüberstehen, dass die Beschützer des As'arismus den Reactionären kühn die Spitze boten und sich gegen sie mit schonungsloser Aggression kehrten. Dafür haben wir z. B. aus dem Jahre 489 einen Beweis aus Nisábür<sup>1)</sup>; und eben dies war die Zeit, in welcher durch Al-Ġazālī, der im Jahre 484, freilich für sehr kurze Zeit, einen Katheder der Nizām-akademie einnahm, die as'arische Theologie zur allgemeinen Geltung gebracht wird. Von ihm datirt eine neue Aera des As'arismus; dieser ist von nun ab mit orthodoxer Theologie eins und identisch. In der öffentlichen Meinung war seine Anerkennung bereits so sehr fortgeschritten, dass i. J. 510 der As'arite Al-Sāhrastāni, der bekannte Verfasser der Religionsgeschichte, in Bagdād selbst beim gemeinen Volke viel Anklang fand<sup>2)</sup> und dass im Jahre 516 Abu-l-futūḥ al-Isfarā'īni, der nach Bagdād kam, um in as'arischem Sinne Vorlesungen zu halten, den Chalifen Al-mustarsīd-billāhi unter seinen Zuhörern sehen konnte<sup>3)</sup>. Und ungefähr ein halbes Jahrhundert nach dem durchschlagenden Erfolg der neuen Theologie im Osten, konnte bereits der jüdische Philosoph Jehūdā hal-Lēwī in der unparteiischen Charakteristik des muhammedanischen Bekenntnisses, die er einem muhammedanischen Theologen in den Mund legt, diesen in as'arischer Weise sagen lassen: ونفسي التجسيم جملةً وإن ظهري [منه]:

(<sup>4)</sup> شيء في القول تاولناه وقلنا أنه مجاز وتقريب. So war denn die neue Theologie nach zweihundertjährigem Kampfe zu officieller Anerkennung gelangt, und die Zeit vorbereitet, in welcher — wie dies seit dem VI. Jhd. bis zum heutigen Tage im Islām allgemein gilt — als „Sunna“ jenes Lehrgebäude betrachtet wird, welches die beiden Imame Al-As'ari und Al-Mātaridi<sup>5)</sup> lehrten<sup>6)</sup>, von denen der erstere mit Vorzug Šejḫ al-Sunna genannt wird<sup>7)</sup>. Jede Ketzerei, z. B. die Imāmijja<sup>8)</sup> wird dem As'arismus als dem alleinig orthodoxen System als Gegensatz gegenübergestellt, so wie auch jedes dem As'arismus widersprechende dogmatische System, wie z. B. das der Mu'tazila<sup>9)</sup> jenem als der Sunna entgegengesetzt wird.

1) Ibn al-Atīr p. ٩٣.

2) Ibn Challikān nr. 622 VIII p. ٩ وظهري له قبول كثير عند العوام.

3) Ibn al-Atīr X p. ٢٣٠.

4) Das Buch Al-Chazari I § 5 ed. Hirschfeld p. 12.

5) Man vgl. Anekdoten zur mittelalterlichen Scholastik von Franz Delitzsch p. 300.

6) Ibn Ḥaġar, Al-zawāġir fi iktirāf al-kabā'ir (ed. Būlāḳ) I p. ١٠٣ (Beiträge zur Literaturgeschichte der Ši'a u. s. w. p. 36 Anm. 2).

7) Ibn Challikān nr. 618 VIII p. 1 (unter Al-Ġubbā'i).

8) Leo Africanus p. 136 a Hodie duas tantum (sectas) invenies, quarum altera Leschari (sic) . . . . altera Imamia; vgl. ibid. 272 b (Haschari).

9) Vgl. eine Klage Al-Zamachšari's hierüber. Catalog. Codd. Orient. bibl. acad. Lugd. Batav. IV p. 257, 3.

Wir hielten es nicht für überflüssig, die vorhergehenden Daten über die Geschichte der Festigung der aš'aritischen Theologie hier vorauszusenden, weil sie geeignet sind die Thatsache zu beleuchten, dass im ersten Viertel des VI. Jahrhunderts in Nordafrika noch die Nothwendigkeit obschwebte, das anderthalb Jahrhunderte alte aber in diesen Gebieten zu jener Zeit ganz unbekannte und ungewöhnliche System erst einzuführen. Es herrschte auch kein Bedürfniss nach demselben; denn es gab dort keinen philosophischen Rationalismus, mit welchem die orthodoxe Lehre hätte ausgesöhnt werden müssen. Auch in Bagdad hätte es keinen Aš'arismus gegeben, wenn nicht das Emporkommen der Mu'taziliten jenen als Bedürfniss des muhammedanischen Glaubens gefordert hätte. Dann haben auch die Antecedentien des Berberthums auf die Nothwendigkeit einer weniger krassen und grobsinnlichen Religionsauffassung nicht hingewiesen; ganz andere waren die Vorbedingungen des Islam und der Verkehr seiner Bekenner in Syrien und im 'Irak als in diesen Landen. Allerdings, müssen wir hier gleich hinzufügen, scheint die Einwanderung vom Osten her in älteren Zeiten auch mu'tazilitische Ideen nach Afrika gebracht zu haben <sup>1)</sup>, und auch die Aš'arijja war nicht ganz ohne Vertretung im Mağrib. Aber alle Umstände weisen darauf hin, dass es diesen speculativen Systemen nicht gelang, im Mağrib recht Wurzel zu fassen, so dass es gar nicht auffallend ist, wenn wir im Anfang des VI. Jhd.'s diese Gebiete aller speculativen Theologie feindlich abgeneigt finden <sup>2)</sup>. Was zunächst die Mu'tazila anlangt, so ist das Geständniss des Averroes in dieser Hinsicht nicht wenig charakteristisch, dass von den Büchern dieser Schule nichts nach Spanien (dasselbe muss auch von Nordafrika gelten) gedungen sei, woraus er sich über die Methode der Mu'taziliten in einer wichtigen dogmatischen Frage hätte unterrichten können <sup>3)</sup>. Und von der aš'aritischen Schule berichtet Ibn Ḥazm, einige Jahrzehnte früher, dass sie in früheren Zeiten nach Kairuwan und Andalus gedungen sei, dass aber nachher (also noch zu seiner Zeit auch) ihre Sache abwärts ging „und Lob sei Gott dem Herrn der Welten“ <sup>4)</sup>. Und zum Ueberfluss sorgten die Faḫih's des Jūsuf b.

1) Sulejmān b. Ḥafṣ b. Abī 'Uṣfūr al-Ifriḳī (st. 269) suchte mu'tazilitische Lehren zu verbreiten; er war Schüler der östlichen Mu'taziliten Bišr al-Marisi und Abū-l-Hudējl (Ibn al-Aṭīr VII p. 143 ann. 269); Abū Ṭālib (st. 396) wird genannt شيخ المعتزلة ولسانهم (Bajān I p. 266).

2) Al-Marrākoṣī p. 133, 11.

3) Averroes, Philosophie und Theologie ed. M. J. Müller p. 42, 6 v. u.

4) Kitāb al-milal w-al-nihāl (Hschr. der Leg. Warn. nr. 480 وهو

أن الإيمان عقد بالقلب فقط) قول أبي الحسن علي بن اسمعيل  
بن البشمير الأشعري البصري وأصحابه وأما الجهمية فيختراسان وأما

Taṣfin dafür, dass über religiöse Sachen in seinen Ländern nicht viel räsönirt werde, indem sie allen religionsphilosophischen Studien den Krieg erklärten und die Schriften des Gazāli, die von Osten her eingedrungen waren, dem Scheiterhaufen preisgaben <sup>1)</sup>.

Die Wiederbelebung der aš'aritischen Theologie in seiner maġribinischen Heimath, das Durchdringen seiner berberischen Volksgenossen mit einer geistigern Auffassung von Gott und seinen Attributen, als es die herrschende war, war nun eine der merkwürdigsten Thaten des Muhammed ibn Tūmart. Selbst muhammedanische Historiker <sup>2)</sup> betrachteten es allerdings als Fabel, dass Al-Gazāli gelehrt durch das Gefühl der Erbitterung, welches die auf Geheiss des Almorawidenfürsten erfolgte Verbrennung seiner Schriften in ihm erzeugte, den frommen Berberjüngling gegen die almorawidische Dynastie aufgehetzt und in ihm den Glauben an seine Mission geweckt oder mindestens genährt habe. Es wäre sehr unwahrscheinlich, dass derselbe Ġazāli, welcher dem Jūsuf b. Taṣfin ein Fetwā sendete, durch welches er die Depossedirung der andalusischen Duodezfürsten (mulūk al-ṭawā'if) als dem muhammedanischen Gesetz vollkommen entsprechend sanctionirte, und ihn zu seinen Erfolgen in einer besondern Gratulationsadresse beglückwünschte <sup>3)</sup>, dass derselbe Mann, ein ernster Charakter zumal, einen aufbrausenden Jünger der Gottesgelehrsamkeit zur Anfachung einer Empörung gegen eine durch ihn selbst sanctionirte Dynastie aufgestachelt haben soll <sup>4)</sup>. Von manchen Historikern wird die Be-

الاشعرية فكانوا ببغداد والبصرة ثم قامت لهم سوق بصقلية والقيروان  
Mittheilung meines  
والاندلس ثم رق امرهم والحمد لله رب العالمين  
Schülers Dr. Schreiner.

1) Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II p. 386 ff. Essai sur l'histoire de l'Islamisme p. 367.

2) Die Al-Gazāli-fabel vertritt in apodiktischer Weise vorwiegend das Kartās p. II., ohne jedoch den Zusammenhang der Prophezeiung Al-G.'s mit der Verbrennung seiner Schriften durch Jūsuf ibn Taṣfin zu erwähnen. Al-Marrākoṣī p. 118 erzählt alles dies nur unter Reserve وقيل وحكى. Ibn Chaldūn I p. 199 erzählt die Begegnung des Mahdi mit Al-G. mit der beschränkten Bemerkung فيما زعموا und nach der von ihm angeführten Version hätte Al-G. den M. mit Hinblick auf den Verfall der muhammedanischen Einheit im Maġrib als Organ einer politischen Reorganisation ausersehen.

3) Ibn Chaldūn I p. 114.

4) An diese Voraussetzung haben auch jene Biographen des Ġazāli nicht geglaubt, welche ihn eine Reise zu Ibn Taṣfin gerade zur Zeit unternehmen lassen, als die Botschaft vom Tode des Fürsten diesen Plan nicht mehr zur Ausführung gelangen liess. Ibn Chalikān nr. 599 VI p. 114.

gegnung Ibn Tūmart's mit Al-Ġazālī geradezu in Abrede gestellt <sup>1)</sup>.

Der Kampf Ibn Tūmart's gegen die herrschende Dynastie war, abgesehen von seinen ersten, durch rituelle Momente veranlassten Auflehnungsversuchen, eine directe Folge seines Widerspruches gegen die theologischen Ideen, welche die Dynastie beschützte und seiner Begeisterung für die Art des Bekenntnisses, welche jene durch ihre fuḳahā verfolgen und verlästern liess. Wir haben gesehen, dass im Maġrib die letzten Reste speculativ-theologischer Bestrebungen gerade zur Zeit dieser Regierung vernichtet wurden, und an ihrer Stelle musste sich wieder das taġsim, die buchstäblich-anthropomorphistische Auffassung von Gott und seinen Attributen breit machen. „Die Grundlage seines Aufrufs war die Zurückweisung des taġsim, welches die religiöse Richtung der Maġribiner war, indem sie die Vermeidung der tiefen Erklärung der anthropomorphistischen Schriftstellen festhielten“ <sup>2)</sup>. Der Unterschied zwischen ihm und anderen Theologen, die in früheren Zeiten den Anthropomorphismus durch das sogenannte ta'wil zu beseitigen suchten, bestand aber darin, dass er diesen Unterschied in der Exegese zum casus belli erhöhte und da er in dem Anthropomorphismus kufr, Gottlosigkeit, erblickte, welche von der höchsten Regierungsstelle aus begünstigt wird, betrachtete er diesen Umstand als Grund dazu, dass eine solche Regierung von Religions wegen bekriegt und abgesetzt werden müsse, da der Religionskrieg gegen dieselbe ebenso religiöse Obliegenheit ist, wie der gegen andere Ungläubige <sup>3)</sup>. So ist denn auch al-muġassim ūn die gewöhnliche Benennung der Almorawiden und ihrer Anhänger im Munde Ibn Tūmart's und der Almohaden <sup>4)</sup>. In jenem Kapitel des weiter unten zu besprechenden theologischen Werkes des Ibn Tūmart, in welchem zur Bekämpfung der herrschenden Dynastie durch Anführung von Traditionssätzen über den Glaubenskrieg aufgehetzt wird, nennt er die Almorawiden-dynastie vorwiegend mit diesem Namen, selbst in Fällen, wo er auf andere Momente ihrer Führung z. B. auf ihre Kleidungsart Bezug nimmt <sup>5)</sup>. Anthropomorphisten und Christen (Rūm) sind die

1) Ibn al-Atīr X p. ۲۱۶ والصحيح أنه لم يجتمع به.

2) Ibn Chaldūn I p. ۳۰۸ vgl. ibid. p. ۳۰۲.

3) Karṭās p. ۱۱۲—۱۱۳.

4) Vgl. die durch Houdas veröffentlichte Monographie de Méquinez Journ. asiat. 1885 I p. 119.

5) WM Bl. 67 b وكذلك المجسمون الكفار وهم يتشبهون بالنساء في تغطية الوجوه وبالتلثيم والتنقيب ويتشبه نساءهم بالرجال في الكشف عن الوجوه بلا تلثيم ولا تنقيب والتشبه بهم حرام.

Capitel schliesst Bl. 68 a mit den Worten: ثم القول في المجسمين.

Feinde, welche denn auch in gleicher Weise zu bekämpfen, die Mission der Almohaden in späterer Zeit bildet<sup>1)</sup>. Den Kampf gegen das Christenthum hatten sie mit dem sonstigen Islam, also auch mit ihren politischen Vorgängern gemein; der Kampf gegen das tağsim und seine Bekenner war ihr specielles Gebiet, auf welchem ihnen in dieser Weise mit Blut und Eisen noch keine Regierung vorangegangen war. Und weil er ihre auszeichnende Eigenthümlichkeit bildete, darum ist er auch der festeste Punkt in der Tradition der Almohadendynastie. Schmeichlerische Hofdichter preisen diesen Ruhm unaufhörlich, sobald sie den Sieg oder die Freigiebigkeit irgend eines Fürsten oder Prinzen aus dem Hause des 'Abd al-mu'min zu besingen kommen; und dies Moment wurde in der panegyrischen Poesie jenes Reiches so sehr zum Typus, dass noch zur Zeit des Verfalles der Dynastie, welche das Werk Ibn Tūmart's aufgenommen hatte, in einer Zeit, in welcher das Bewusstsein vom dogmatischen Gegensatz der Almohaden gegen die politischen Gegner so gut wie geschwunden war, und das verfallende Almohadengeschlecht in religiöser Beziehung sich kaum mehr eine Bedeutung vindiciren mochte, Abū Zakrijja Jahjā (636) von einem Lobdichter die Worte anhören kann:

„Du löschest aus die Sünden, die der Anthropomorphismus geschrieben;

„Verscheuchen ja die Strahlen der Sonne alle Finsterniss“<sup>2)</sup>.

Hier ist „tağsim“ bereits zur bedeutungslosen Phrase, zum leeren Schlagwort geworden. Doch kehren wir zu den Anfängen zurück.

Wir wissen, dass die strengen muhammedanischen Theologen nicht nur den zweifellosen Polytheismus sondern jede Trübung des monotheistischen Begriffs širk nennen<sup>3)</sup>. Al-Ma'mūn und seine Nachfolger verfolgten diejenigen Bekenner, welche vom Dogma des Unerschaffenseins des Koran nicht lassen wollten, mit der Motivirung, dass sie širk lehren, indem sie ausser Gott noch von einem andern Ding das Attribut des Nichterschaffenseins aus-

1) *IŠS* Bl. 108 b i. J. 563 *والماجسمين والروميين* *ibid.* 119 b

وما زلنا وفقكم الله على اتم العناية بتلك الجزيرة مهدها الله والحرص على غوثها والانتواء لنصرتها والعمل على قصد ذلك بالمباشرة والمشاهدة اشفاقا على ما استصام منها جيرتها الاعداء وابناءها الاعداء ماجسمين وروما.

2) Ibn Chaldūn I p. ۳۹۳, 3.

3) Vgl. mein *Culte des saints chez les Musulmans* p. 7 (*Revue de l'histoire des Religions* II p. 263).

sagen<sup>1)</sup>. Darum nennt sich ja die dogmatische Schule, welche diese Chalifen zur staatlichen Geltung bringen wollten, ahl al-'adl w-al-tauḥīd, und die Forderung, das Erschaffensein des Koran zu bekennen, wurde tauḥīd d. h. die Bekennung der absoluten Einzigkeit Gottes genannt<sup>2)</sup>. Natürlich ist dies širk ein relativer Begriff und sein Kreis hängt je von den dogmatischen Definitionen der Schule ab. Während es Theologen giebt, in deren Augen selbst nichtmuhammedanische Monotheisten nicht als mušrikūn gelten, betrachtet der Wahhābite die ganze ausserwahhābitische Welt als mušrikīn, als Trüber des absoluten Einheitsbegriffes mit Bezug auf die Gottheit. Dasselbe lehrte Muhammed ibn Tūmart von den Anthropomorphisten, welche Gott Theil haben lassen an körperlichen, menschlichen Eigenschaften und sich hierin auf den Wortsinn von Koran- und Traditionsstellen berufen, deren ta'wil sie zurückweisen<sup>3)</sup>. Nur diejenigen, welche sich seiner dogmatischen Lehre anschlossen, hielt er für muwahḥidīn, Leute, welche die Einheit Gottes anerkennen, die übrigen Muhammedaner sind mušrikūn<sup>4)</sup>. Es ist bekannt, dass dies der Ursprung der Bezeichnung des auf Ibn Tūmart's Lehre begründeten Reiches ist<sup>5)</sup>.

1) Es ist in diesem Zusammenhange bezeichnend, dass derselbe Chalif den Dichter Al-'Akawwak, gegen den er wegen eines überschwenglichen Lobgedichtes auf Abū Dolaf erbost ist, in grausamer Weise hinrichten lässt unter dem Vorwande, dass er in seinem Lobgedichte *شرك* begangen habe, indem er von einem Menschen Dinge gerühmt habe, die man nur von Gott allein aus-sagen dürfe. Ibn Chalikān nr. 472, V p. of.

2) Al-Ja'kūbī ed. Houtsma II p. ٥٨٨, 16.

3) Dies letztere wird den Feinden der Almohaden mit schadenfreudiger Ironie vorgeworfen in einem Siegesgedicht des Hofdichters Abu-l-'Abbas b. Sejjid aus Sevilla (ISS Bl. 18 b)

فَأْتَتْ عَلَى شَيْعِ الضَّلَالِ كَمَا أَتَى ضَوْءُ الصَّبَاحِ عَلَى سَوَادِ الْغَيْبِ  
وَمَضَتْ عَلَى حِدِّ الْحَسَامِ أَعْرَابٌ نَكْتُوا عَهْدًا أَبْرَمَتْ فِي يَعْزَبِ  
لَمَّا حْدَاهُمْ لِلْجِهَادِ مَشْمَرٌ ذَهَبُوا مِنَ التَّوَابِلِ أَخْبَثَ مَذْهَبِ

4) Im J. 555 sagt der oben erwähnte Panegyriker des Almohadenfürsten Abū Ja'kūb (ISS Bl. 15 a)

أَضْحَى بِكَرْتِهِ الْإِسْلَامَ فِي جَدَلٍ وَالْمُشْرِكُونَ وَأَحْلَى الدُّفْرَ فِي خَدَلٍ

mušrikūn sind hier die nichtalmohadischen Muslims; ahl al kufr die Christen. Dieser Dichter hatte den Beinamen Al-lišš wegen folgender Zeilen (ibid. 13 b)

جَلَبَتَ قَلْبِي بِتَرْفٍ      ابْنِ الْحَسِينِ خَلُوبِ  
فَلِمَ أُسْمِي بِلِقِّ      وَأَنْتَ نَسَّ الْقُلُوبِ

5) Auch die Ismā'iliten lieben es, sich al-muwahḥidūn zu nennen

70 *Goldziher, Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung.*

Es ist interessant zu sehen, wie in diesem Zusammenhange der rein theologisch-dogmatische Terminus tauḥīd mit der Zeit ein politischer Terminus wird; er bedeutet später nicht mehr das Bekennen der unitarischen Glaubensformel nach der Definition des Muh. ibn Tūmart, sondern die Unterwerfung unter die politische Herrschaft der Almohaden-dynastie<sup>1)</sup>. Aber dieser Terminus und das Bekenntniss, das er in Ibn Tūmart's Sinne in sich begreift, ist die Grundlage und nach des Stifters Ansicht der Existenztitel des durch ihn zu begründenden neuen muhammedanischen Reiches. Das tauḥīd ist demnach das Symbol der Almohadenbewegung. Statt einer Constitutionsurkunde, verfasste sonach der Gründer des neuen Reiches theologische Schriften, die den Inbegriff der Lehren enthalten sollten, auf welche seine Theokratie begründet war. „Er verfasste für sie (die ihm huldigten) systematische Schriften (taṣānif) mit Bezug auf die religiöse Wissenschaft; unter andern ein Werk mit dem Titel: „das Werthvollste von dem was man anstrebt“, ferner Glaubensbekenntnissformeln mit Bezug auf die Grundprincipien der Religion“<sup>2)</sup>. Noch genauer wird die theologische Schriftstellerei Ibn Tūmart's durch Ibn Chaldūn umschrieben<sup>3)</sup>: „Er verfasste Glaubensbekenntnissformeln im Sinne ihrer (der Aš'ariten) Meinungen z. B. die مَرشِدَة und das توحيد.

Er verkündete die Lehre von der Sündenlosigkeit des Imām, wie dies die šī'itischen Imamiten lehren<sup>4)</sup>, und in Bezug hierauf verfasste er sein Buch über die Imāmwürde<sup>5)</sup>. Dies Buch beginnt er mit den Worten: „das Werthvollste davon was man anstrebt“; diese Anfangsworte dienten dann zur Bezeichnung des ganzen Buches“. — Nach Koran und Tradition waren diese Werke die am meisten ver-

---

(Guyard, Un grand-maitre des Assassins, Journ. asiat. 1877 I p. 387 n. 2, 474, 7); doch ist dieser Name nie eine sie unterscheidende Sektenbenennung geworden.

1) ISS 125 a همشك ابن توحيد Ibn Chaldūn I p. ۳۳۰, 7 وبعث إليه ابراهيم بن همشك من جيان بطاعته وتوحيدہ XI p. ۹۳, 9 v. u. (ann. 546) وَحَدَّ = sich den Almohaden anschliessen.

2) Al-Marrākošī p. ۱۳۴.

3) Ibn Chaldūn I p. ۲۹۹.

4) Nach Al-Marrākošī p. ۱۳۴ hat Ibn Tūmart einige šī'itische Lehren gehegt, die er aber den gewöhnlichen Leuten nicht offenbarte. Ibn Chaldūn I p. ۲۹۹ ولم يحفظ عنه فائنة في البدعة إلا ما كان من وفائه الامامية من الشيعة في القول بالامام المعصوم.

5) في الامامة 1. في امامة.

ehrten Religionsschriften unter den Almohaden. Sie waren aller Welt zugänglich, denn sie waren in der berberischen Muttersprache der ersten freiwilligen Anhänger der almohadischen Bewegung abgefasst<sup>1)</sup>; eine arabische Uebersetzung fügte sie in das Ganze der muhammedanischen Religionsliteratur ein, von welcher sie sich aber dadurch unterschieden, dass sie dem Laien, der des Arabischen unkundig war, durch die berberische Urschrift zugänglich wurden<sup>2)</sup>. Dieser Umstand allein zeigt uns den nationalen Charakter der almohadischen Bewegung. Zu allererst sehen wir hier den orthodoxen Islam sich den Anforderungen der Nationalität anpassen, und es ist das Verdienst Ibn Tūmart's den Islam mit den nationalen Forderungen des Berberthums ausgesöhnt und die Identität von Islam und Arabismus wenigstens für Nordafrika gebrochen zu haben. Und dieser Gesichtspunkt kam auch in der Liturgie zur Geltung. Unter den Reformen, die Muh. ibn Tūmart eingeführt, und an welcher die Gegner den meisten Anstoss nahmen, wird neben der viereckigen Form der Münzen auch die Einrichtung angeführt, dass der Ruf zum Gebet in berberischer Sprache ertönte<sup>3)</sup>. Eine solche Concession an die nationale Eigenthümlichkeit war im Islam bisher unerhört; sie wurde auch in der Folgezeit festgehalten. Niemand konnte im Almohadenreich das geistliche Amt bekleiden, wenn er der berberischen Sprache nicht mächtig war und die Glaubensformel nicht in der Nationalsprache herzusagen wusste<sup>4)</sup>; wohin die Almohaden mit ihrem siegreichen Schwerte drangen, hatte diese Anforderung die Absetzung der früheren Würdenträger der Kirche zur Folge. Bei der Eroberung von Fās musste der berühmte Prediger der Hauptmoschee, der als Redekünstler bekannte Abū Muḥammed Mahdī, der ein so grosser Prediger war, dass er für jeden Freitag eine neue Chutba zu verfertigen verstand — dem Abu-l-Ḥasan b. 'Atijja weichen, der den Vorzug hatte, der berberischen Sprache kundig zu sein<sup>5)</sup>. Niemals früher wurde die berechnete Eigenthümlichkeit des Berberthums innerhalb des Islam betont, und wir begreifen nun leicht die Begeisterung, mit welcher sich die Berber diesem national geformten Islam anschlossen. Das tauḥīd nun stand im Mittelpunkt des religiösen

---

1) Ibn Chaldūn I p. ٣٠١ *واجتمعت اليه الطلبة والقبائل فاعلمهم العربية والمرشدة والتوحيد بلسان البربر.*

2) Von einer berberischen Koranübersetzung des Ibn Tūmart spricht De Slane, Uebers. von Ibn Chald. Berb. IV p. 533 und wahrscheinlich nach ihm René Basset im Journal asiatique 1879 I p. 479. In den mir zugänglichen Quellen kann ich nichts darüber finden.

3) Ibn Chaldūn I p. ٣٨٦.

4) Ḳarḫās p. ٣٥.

5) *ibid.* p. ٣٢.

Lebens. „Wenn sie auf ihren Zügen sich befanden, so wurde so lange sie ritten fortwährend der Koran vor ihnen gelesen, morgens und abends; und wenn sie sich niederliessen, wurde nach Beendigung des Morgengebetes und einiger religiöser Ceremonien eine Abtheilung des Korans singend recitirt; dann etwas aus der Tradition, und zum Schluss die Werke des Ibn Tûmart berberisch und arabisch<sup>1)</sup>. Unter diesen wird wohl das „Glaubensbekenntniss“ die hervorragendste Stelle eingenommen haben, etwa noch die tendenziösen Traditionsgruppen; die theologischen Expositionen konnten nur den Unterrichteteren verständlich sein.

Ich lasse hier die Tauhid-formel des Ibn Tûmart<sup>2)</sup> folgen; sie ist als Ausgangspunkt und gewissermassen Symbol einer der merkwürdigsten Bewegungen im magribinischen Islam immer werth, dem Wortlaute nach bekannt und bewahrt zu werden:

### توحيد الباري سبحانه

لا إله إلا الذي دلَّت عليه الموجودات وشهدت عليه المخلوقات  
بأنه جلَّ وعلا وجب له الوجود على الإطلاق من غير تقبيد ولا  
تخصيص بزمان ولا مكان ولا جهة ولا حد ولا جنس ولا صورة ولا  
شكل ولا مقدار ولا هيئة ولا حال أول لا يتقيد بالقبلية آخر لا يتقيد  
بالبعديّة أحد لا يتقيد بالآينيّة صمد لا يتقيد بالكيفيّة عزيز لا  
يتقيد بالمثلّيّة لا تحدّه الاذهان ولا تصوّره الأوهام ولا تلحقه الافكار  
ولا تكيفه العقول ولا يتصف بالتحجير والانتقال ولا يتصف بالتغيير  
والزوال ولا يتصف بالجهل والاضطرار ولا يتصف بالعجز والافتقار له  
العظمة والجلال ونه العزّة والكمال وله العلم والاختيار وله الملك  
والاقتدار وله الحياء والبقاء وله الاسماء الحسنی احد في ازليّته ليس  
معه شيء غيره ولا موجود سواه لا ارض ولا سماء ولا ماء ولا هواء  
ولا خلاء ولا ملاء ولا نور ولا ظلام ولا ليل ولا نهار ولا انيس ولا  
حسيس ولا رز ولا هميس إلا الواحد القهار انفرد في الازل بالوحدانيّة  
والملك والالوهيّة ليس معه مدبّر في الخلق ولا شريك في الملك له  
الحكم والقضاء والحمد والتناء لا دافع لما قضى ولا مانع لما اعطى

1) Al-Marrákoši p. ۲۴۹.

2) WM Bl. 61b.

يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء لا يرجو ثوابا ولا  
يتخاف عقابا ليس فوقه أمر قاهر ولا مانع زاجر ليس عليه حق ولا  
عليه حكم فكل نعمة منه فضل وكل نعمة منه عدل لا يسئل عما  
يفعل وهم يسئلون<sup>1</sup>

### Das Einheitsbekenntniss.

„Es giebt keinen Gott ausser dem, auf welchen alles Seiende hinweist, für welchen die Geschöpfe zeugen, dass Ihm die Nothwendigkeit des Existirens zukomme in absoluter Weise ohne Einschränkung und ohne besondere Bestimmung weder durch Zeit noch durch Raum, noch durch eine Richtung, Grenze, Art, Form, Figur, durch ein Mass, Verhältniss oder einen Zustand. Er ist der Erste, nicht bestimmt durch das Frühersein, der Letzte, nicht bestimmt durch das Spätersein; einig, nicht bestimmbar durch das „Wo“, ewig, nicht bestimmbar durch das „Wie?“ glorreich, nicht bestimmbar durch das Aehnlichsein; nicht können ihn bestimmen die Gedanken, nicht kann sich ihn vorstellen die Phantasie, erreichen der Verstand, beschreiben (qualificiren) die Vernunft. Nicht kann man von ihm aussagen, weder das Wanken noch die Bewegung, nicht die Veränderung und das Aufhören, die Unwissenheit und den Zwang, die Unmacht und das Bedürftigsein, — sondern sein ist die Macht und Erhabenheit, Majestät und Vollkommenheit, Allwissenheit und Freiheit, Herrschaft und Unabhängigkeit, sein ist das Leben und Bleiben und ihm geziemen die schönen Namen. Einzig ist er in seiner Ewigkeit, neben ihm existirt kein Ding, das nicht Er ist, kein Wesen ausser ihm, weder Erde noch Himmel, weder Wasser noch Luft, weder Leere noch Fülle<sup>1</sup>), weder Licht noch Finsterniss, weder Nacht noch Tag, nichts Wesenhaftes und Tönendes, kein Schall und kein Ton — nur der Einzige, Allgewaltige.

Einzig ist er in aller Ewigkeit durch seine Einheit, Herrschaft und Göttlichkeit, keiner leitet neben ihm die Creatur, ihm ist keiner Genosse in der Herrschaft. Sein ist das Urtheil und die Entscheidung, ihm ist Lob und Preis. Niemand kann zurückweisen sein Urtheil, verhindern seine Gabe; er waltet in seinem Reiche, wie er will, urtheilt über seine Schöpfung nach seinem Gefallen. Er hofft auf keinen Lohn, fürchtet keine Strafe, nicht ist über ihm ein mächtiger Gebieter, ein zurückhaltender Mahner, gegen ihn giebt es kein Recht, über ihn kein Urtheil, jegliche Gnadengabe ist von ihm eine Auszeichnung, jeder Schlag Gerechtigkeit, er wird nicht befragt über seine Handlungen, aber sie (die Geschöpfe) müssen Rechenschaft ablegen<sup>2</sup>).

Es kann nicht unbemerkt bleiben, dass sich durch dies Bekenntniss neben seinem allgemein spiritualistischen Charakter, eine unverkennbare pantheistische Nuance hindurchzieht. Ibn Tūmart protestirt hier nicht nur gegen jede Art von anthropomorphistischer Auffassung der Gottheit; er fordert ausserdem die Anerkennung der absoluten Ausschliesslichkeit des göttlichen Wesens.

Ausser diesem Einheitsbekenntniss verfasste Ibn Tūmart noch

1) Ueber diese beiden Begriffe *خلا* und *ملا* s. Guyard: *Un grand maitre des Assassins.* *Journal asiat.* l. c. p. 332; wir finden diese beiden gegensätzlichen Worte auch in gewöhnlicher, (nicht theologischer) Erzählung: *Agāni* IV p. 6, 3 v. u.

2) *Sure* XXI v. 23.

zwei Tasbiḥ-formeln, wie ich glaube, zu liturgischem Zwecke, wie man deren in jedem muhammedanischen Gebetbuch finden kann.

Jeder einzelne Satz beginnt mit den Worten *سبحان الله* <sup>1)</sup>. Wenn ich die Inhaltsangabe auf dem Titelblatte des unten näher zu beschreibenden Sammelbandes richtig ergänzt habe, so sollte dieser zwei Tauḥid-formeln enthalten; ich konnte jedoch nur eine auffinden, nämlich die soeben hier mitgetheilte, welche in oberwähntem Werke von einem kurzen Commentar begleitet ist.

Ehe wir zur nähern Besprechung dieses Werkes übergehen, wollen wir noch einige Worte über die Stellung des eben mitgetheilten tauḥid in den theologischen Studien der Almohadenkreise sprechen.

Das tauḥid — oder wie man es noch nannte die 'aḳida — bildete natürlich auch Gegenstand des theologischen Studiums; es war das text-book, um welches sich im Reiche der Almohaden die theologischen Erörterungen gruppirten. Die Natur und Fassung des Textes zeigt uns, dass derselbe als Grundlage commentirender Thätigkeit nicht wenig geeignet war. Ein Mann wie Averroes findet sich unter den Commentatoren dieser 'aḳida <sup>2)</sup>. Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt, welcher selbst dies Studium betrieb, macht uns mit der Art der Collegien über die Werke des Ibn Tūmart bekannt <sup>3)</sup>. Auch selbstständige Schriften im Sinne der durch Ibn Tūmart begründeten Theologie wurden verfasst, in welchen die religionswissenschaftlichen Theorien der letztern fester begründet werden sollten. Nicht lange

1) WM Bl. 62 a—63 b unter der Ueberschrift *تسبيح الباری سبحانه*.

2) Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (3. Ausg.) p. 73: „Commentaire sur l'Akidat de l'Imam Mahdi“. Es ist wahrscheinlich, dass der Philosoph die *عقيدة التوحيد* und nicht die politische *عقيدة* commentirt habe.

3) ISS Bl. 43 a *وسمعت عليه (يعنى على الشيخ الفقيه والخطيب والمصقع ابي الحسن ابن الاشبيلي) قراءة عقيدة التوحيد والعقيدة المباركة المسماة بالطهارة وكتاب اعتر ما يطلب بقراءة الكتب ابي عبد الله بن عميرة وكان اذا قرأ القارئ المذكور فصلا مما ذكرته من العقائد شرح غامضها وفتح افعالها على الطلبة ونزل لهم صعيبها حتى يروى رأتصها وكان ياخصنى مع الطلبة بالسؤال ويهتبل بسى غاية الاهتبال واذا سمع بذكرى نبيه على احسن تنبيه ونوه فيه غاية التنويه مذهباً كريماً من مذاهب (مذهب) العلماء وعرضا حليماً من حسن خلق الكرماء.*

nach dem Beginn der Almohadenbewegung verfasste 'Abdallāh b. Muḥammed b. Ḥammād (st. 594) ein solches Werk, welches aber bald aus dem Verkehr geschwunden zu sein scheint<sup>1)</sup>. Hingegen blieben noch lange nach dem Sturz der Almohadenherrschaft die Schriften des Ibn Tūmart selbst in jenen Kreisen, welche auch nachher die glorreichen Traditionen des Mahdithums pflegten, Gegenstand des Studiums und der frommen Beschäftigung. Es ist zu erwarten, dass Tinmelel, der Grabesort des Mahdi und der ersten almohadischen Herrscher, der geheiligte Wallfahrtsort der Anhänger des Almohadenthums<sup>2)</sup>, den Mittelpunkt dieser pietätvollen Beschäftigung bildete, die die spätern Machthaber natürlich als Ketzerei verurtheilten. Ueber diesen Wallfahrtsort sprechend berichtet uns der christliche Convertit Leo Africanus noch im X. Jhd.: „Est illud oppidum Elmahdi concionatoris quondam disertissimi nec non et hujus discipuli Abdal Mumen monumentis nobile. Incolae etsi ab omnibus pro haereticis habentur, nulla tamen eruditio, quam sibi non arrogare audeant: idque eo fortasse, quod Elmahdi scripta (qui tamen et haereticorum dux fuit) ad unguem teneant, adeo ut si quem ad se exterum venisse sciant, mox hunc ad literarium certamen provocant“<sup>3)</sup>. Diese letztere Bemerkung wird wohl auf dogmatische Disputationen (جدال) zu beziehen sein. Der Bericht des Leo Africanus stimmt ganz gut mit der Nachricht des Ibn Chaldūn, dass noch zu seiner Zeit die Ueberreste der um Tinmelel hausenden Berberstämme an die dereinstige Wiedererrichtung der Almohadenherrschaft in Ost und West glaubten<sup>4)</sup>. Dieser Hoffnung entspricht die Pflege der almohadischen Theologie und das Studium der Schriften des wiedererwarteten Mahdi durch die zu solcher Beschäftigung geeigneteren Bewohner jener Stätten.

\* \* \*

## V.

Wir haben die theologischen Schriften des Muhammed ibn Tūmart bisher schon so oft erwähnt, dass wir unsere Darstellung seines theologischen Systems eine Weile unterbrechen müssen, um zuvörderst diese Schriften in bibliographischer Hinsicht zu besprechen. Aus dem arabischen Handschriftencataloge der Pariser Nationalbibliothek erfahren wir, dass die Schriften des Stifters des Almohadenreiches für uns nicht verloren gegangen sind<sup>5)</sup>. Die er-

1) *Journal asiat.* 1885 I p. 135.

2) *Idrisi ed. Leiden* p. 41<sup>c</sup> = *Jaubert I* p. 211.

3) *Descript. Afr.* p. 67 a.

4) *Ibn Chaldūn I* p. 1309.

5) Zu allererst wurde auf dieses Werk hingewiesen durch De Slane, *Uebers. von Ibn Chald. Berb. IV*, 532.

wähnte Bibliothek enthält unter S. ar. nr. 238 einen mässigen Band in kl. 4<sup>o</sup>. unter dem Titel:

سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم المهدي المعلوم رضى الله عنه مما املاه سيدنا الامام الخليفة امير المؤمنين ابو محمد عبد المؤمن بن علي [ادام الله تاييدهم] واعز نصرهم ومكس سعورهم.

Eine übersichtliche Beschreibung dieser Handschrift findet man im Catalogue des manuscrits arabes etc. p. 278 Nr. 1451. Das Exemplar ist eine ziemlich moderne, jedoch undatirte magrebinische Abschrift; es ist unseres Wissens, ein Unicum in Europa, welcher Umstand uns die Nothwendigkeit nahe legt, wenn wir das Buch als Quelle für die Theologie des Muhammed ibn Tūmart benützen, die Frage nach der Authentie desselben zu erwägen. Diese Frage kann man getrost zu Gunsten der Echtheit des Buches entscheiden. Es liegt, wie wir sehen werden, kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass wir die durch Al-Marrākoṣī, Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt, Leo Africanus und Ibn Chaldūn erwähnten Werke des „Mahdi der Almohaden“ in ihrer arabischen Version vor uns haben, wie sie der Lieblingsschüler und Nachfolger desselben der Gemeinde dictirte. Wir finden in der Pariser Handschrift alles wieder, was in den historischen Werken als Inhalt der Mahdischriften angegeben wird. Vor allem der Anfang des ganzen Werkes: Bl. 1 b بسم الله الرحمن الرحيم وصلّى الله على

محمد [وآله] ، اعز ما يطلب وافضل ما يكتسب وانفس ما يُدخّر واحسن ما يُعمَل العلم الذي جعله الله سبب الهداية الى كل خير هو اعز المطالب وافضل المكاسب وانفس الذخائر واحسن الاعمال ،

Ibn Chaldūns Angabe über den Inhalt dieses Buches ist nur insofern ungenau, als der mit „a'azzu mā juṭlab“ beginnende und nach diesen Anfangsworten benannte Tractat nicht von der Imamwürde handelt, denn die Abhandlung dieser Frage ist Gegenstand eines spätern Tractates. Der Inhalt des „a'azzu mā juṭlab“ wird durch den Verfasser selbst in folgender Umschreibung angegeben: تخصيل

الفقه في السُّنة بخمسة اوجه احدها كيفية الأخذ والنقل عن الرسول صلعم والثاني معرفة ال[تواتر] والثالث معرفة ما يتعلق بالمتن والرابع معرفة الصحیح والسقيم والخامس معرفة الاستنباط والتدويل mit anderen Worten, in dieser Abhandlung wird eine Einführung in die Uṣūl-wissenschaft geboten, namentlich aber von dem

Gesichtspunkte aus, wie die Traditionen als Quelle für die Gesetzlehre zu benützen seien. Am weitläufigsten schwelgt der Verfasser in der Darstellung des *تواتر* und seiner Arten. Im ganzen zeigt sich Ibn Tūmart in diesem Tractat als Schriftsteller von wenig Geschmack und geringem Sinn für Uebersichtlichkeit. Endlose Einschachtelungen und die Sucht, ewig Abtheilungen und innerhalb dieser wieder Unterabtheilungen u. s. f. zu schaffen, erschweren es dem Leser, den Faden der Darstellung festzuhalten. — Wir haben keine Ursache dem chronologischen Datum, das dieser Abhandlung wohl durch 'Abd-al-mu'min vorgesetzt wurde, zu misstrauen, und es steht in keinem Widerspruch mit den Angaben der Historiker. Nach dieser chronologischen Ueberschrift hätte die Wirksamkeit Ibn Tūmart's mit dem Vortrage dieser Abhandlung begonnen, welche er i. J. 515 in seinem Kloster in der Provinz Sūs lehrte<sup>1)</sup>. Damit ist aber wohl nur die Lehrthätigkeit des Ibn Tūmart gemeint, denn in praktischer Beziehung hatte er sich schon früher im Mağrib selbst und noch vor seiner Ankunft in die mağribinische Heimath anderwärts hervorgethan. Auf die Lehrthätigkeit auf dem Gebiete der Wissenschaft von den Uşul bezieht sich wohl der Name, den man dem Ibn Tūmart in dieser Periode seines öffentlichen Auftretens gab, nämlich „der Faḳīh von Sūs“. Aber schon früher hatte er sich nicht nur durch sein praktisches Eingreifen in das öffentliche Leben (*تغيير المنكر*) bemerklich gemacht und in Gegensatz gegen den Hof und die regierenden Kreise gesetzt, sondern seine Opposition gegen die herrschende Theologie auch in theoretischer Beziehung kundgethan. Dies führte zu der durch den Fürsten veranstalteten öffentlichen Disputation zwischen Ibn Tūmart und den Hoftheologen. Von dieser Disputation ist in den uns zugänglichen drei Hauptquellen der Almohadengeschichte die Rede, am weitläufigsten im *Ḳartās*, dessen Angaben fast wörtlich mit der Darstellung des durch 'Abd al-mu'min Bl. 2 a eingeschalteten Berichtes über den Hergang dieser Disputation übereinstimmen, mit dem Unterschiede, dass der Historiker den Inhalt der Disputation nicht reproducirt, sondern sich mit der Erzählung der Thatsache und dem Resultat derselben begnügt. Diese Uebereinstimmung ist ein weiterer Beweis für die Authentie des in der Pariser Hdschr. enthaltenen Sammelwerkes von Ibn Tūmart. Wir müssen hier davon absehen, den Bericht des 'Abd-al-mu'min zu reproduciren, der auch zur Herstellung eines verbesserten Textes der betreffenden Stelle im *Ḳartās* dienen könnte. Er beginnt mit den Worten:

فَمَا عُلِّقَ عَنِ الْإِمَامِ الْمُعْصُومِ الْمَهْدِيِّ الْمَعْلُومِ رَضَهُ فِي ذَلِكَ 1)  
أَوَّلَ هَذَا الْأَمْرِ بِرِبَاطِ هِرْغَةَ بَيْلِدِ السُّوسِ سَنَةَ خَمْسِ عَشْرَةِ وَخَمْسِ مِائَةٍ.

وفي المناظرة التي كان بين الامام المعصوم المهدي المعلوم رضه  
والمب[د]عين<sup>1)</sup> باغمات بيان ذلك وسواه فانهم لما جمعوا لمحاضرته  
ومناظرته رضه الحج und läuft in eine scholastische Beweisführung  
für den Lehrsatz aus, dass keine gesetzliche Entscheidung auf blosse  
Vermuthung (ظن) gegründet sein kann.

Wir haben bereits gesehen, dass auch andere Details, welche nach dem Zeugniß der Historiker, deren Berichte unsere Quellen für die Anfänge der Almohadenbewegung bilden, für die Wirksamkeit des Ibn Tûmart charakteristisch sind, in diesem Band gesammelter Schriften des Mahdi sich vorfinden. Das 'akîdat al-tauhîd haben wir soeben kennen gelernt. Einen wichtigen Bestandtheil der Schriften des I. T. soll die Abhandlung über das Imâmat bilden, gekrönt durch ein zweites Bekenntniß, das des Mahdithums, mit welchem wir unten im X. Abschnitt näher bekannt werden sollen. Auch dies Bekenntniß wird bei den Historikern 'akîda genannt, und bildet mit dem erstern die vorwiegendste symbolische Formel des Almohadenthums, welches demnach auf zwei 'akâ'id gegründet ist, auf die عقيدة الامامة und عقيدة التوحيد. Bei manchen Berichterstattern wird zum Unterschiede vom ersteren das Mahdi-bekenntniß vorzugsweise und schlechthin العقيدة genannt<sup>2)</sup>, während wieder anderwärts mit diesem Namen schlechthin auch das erste Bekenntniß benannt wird<sup>3)</sup>. Auch andere Distinctionen kommen vor, welche uns durch die Bekanntschaft mit den Schriften I. T.'s erklärlich werden, sonst aber zur Verwirrung des bibliographischen Thatbestandes führen könnten. Ibn Şâhib al-şalât spricht in der oben S. 74 Anm. 3 angeführten Stelle von zwei 'akâ'id, deren eine er عقيدة التوحيد nennt, während eine andere „gesegnete 'akîda“ von ihm „Al-ţahâra“ genannt wird. Es kann bei der Natur der Sache unter letzterer Bezeichnung nur die zweite (die Mahdi-)akîda verstanden sein, obwohl es schwer ist zu verstehen, warum diese Formel mit diesem, sonst zu ihrer Bestimmung nicht gebräuchlichen Namen bezeichnet wird; denn es sind doch damit

1) Text: ...تعيين, die ergänzten Buchstaben sind in der Hdschr. ausgerissen.

2) Ibn al-Atîr X p. 11v وآلف لهم كتابا في التوحيد وكتابا في العقيدة. Der Ausdruck كتاب ist hier freilich ungenau.

3) Z. B. oben S. 74 Anm. 2.

kaum die rein ritualistischen Abschnitte des Buches gemeint, in welchen von der religionsgesetzlichen Reinheit und Reinigung gehandelt wird<sup>1)</sup>. Auch Ibn Chaldūn erwähnt zweierlei 'aḳā'id des I. T. und nennt sie al-murśida und al-tauḥīd<sup>2)</sup> in einem Zusammenhange, der darauf folgern lässt, dass beide Texte dogmatischen Inhaltes sein müssen. Ich wage es hier eine Vermuthung betreffs der Identität der murśida auszusprechen. Der Abschnitt der *WM*, in dessen Rahmen das tauḥīd einen Paragraphen bildet<sup>3)</sup>,

beginnt mit folgender Erörterung: السائلون ثلاثة مُسْتَرْشِدٍ وَمُسْتَفْتٍ وَمُنَاطِرٍ فَاَلْمُسْتَرْشِدُ هُوَ الَّذِي يَسْتَسْأَلُ عَنِ الْحُكْمِ وَعَنِ الدَّلِيلِ وَالْمُسْتَفْتَى هُوَ الَّذِي يَسْتَسْأَلُ عَنِ الْحُكْمِ وَأَمَّا الْمُنَاطِرُ فَلَيْسَ هَذَا زَمَانَهُ وَالْكَلَامُ فِي سَوَالِ الْمُسْتَرْشِدِ سَأَلَ فَقَالَ مَا الَّذِي يَجِبُ عَلَيَّ فَقِيلَ لَهُ عِبَادَةُ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَقَالَ مَا الدَّلِيلُ عَلَيَّ ذَلِكَ قِيلَ لَهُ قَوْلُهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحَى إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ وَقَوْلُهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَقَوْلُهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيِ فِي كِتَابِ اللَّهِ كَثِيرٌ، ثُمَّ يَقَالُ لَهُ وَلَا تَصِحَّ لَكَ الْعِبَادَةُ إِلَّا بِالْإِيمَانِ وَالْإِخْلَاصِ وَلَا يَصِحَّ الْإِيمَانُ وَالْإِخْلَاصُ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَلَا يَصِحَّ الْعِلْمُ إِلَّا بِالطَّلَبِ وَلَا يَصِحَّ الطَّلَبُ إِلَّا بِالْإِرَادَةِ وَلَا تَصِحَّ الْإِرَادَةُ إِلَّا بِبِاعْتِ يَبِيعْتُ عَلَيْهَا وَبِالْبَاعْتِ هُوَ الرِّغْبَةُ وَالرَّهْبَةُ بِالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ وَالْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ بِالشَّرْعِ وَالشَّرْعُ بِصِدْقِ الرَّسُولِ وَصِدْقِ الرَّسُولِ بِظُهُورِ الْمَعْجَزَةِ وَظُهُورِ الْمَعْجَزَةِ بِإِذْنِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ، Es ist nun nicht unwahrscheinlich, dass diese Erörterung, welche die Antwort an den „Mustarśid“ enthält, und — wie wir aus dem eben mitgetheilten Textstück

1) *WM* Bl. 25 a und weiter Bl. 72 a الصلاة على الطهارة في تقديم الطهارة على الصلاة.

2) Ibn Chaldūn I p. ٣٩٩ vgl. oben S. 70 und *Journal asiatique* 1879 I p. 479.

3) *WM* Bl. 57 a ff. (Bl. 59 a وأنه وجوبه وأنه). (أول ما يجب تحصيله).

sehen konnten — in gedrängter Kürze ein Compendium der Glaubenslehre bietet, in consequenter Weise „المُرشِدَة“ genannt worden sei.

Mit der Abhandlung über das Imamats, und dem Nachweis der Continuität dieser Institution ab initio mundi bis in die Zeit des Ibn Tūmart, in welcher dies Amt durch das Erscheinen des Mahdi gekrönt wurde, steht in engem Zusammenhange ein Tractat, in welchem die Erfüllung jener Zeit gelehrt wird, in welcher ein Häuflein Rechtgläubiger im Magrib gegen das überhandnehmende Regiment des Unglaubens und des Unrechtes im Namen Gottes siegreich zu Felde zieht. Diese Punkte werden in den Quellen als hauptsächlichster Inhalt der Lehre des Ibn Tūmart aufgezählt und ihr Vorhandensein in dem vorliegenden Band gesammelter Schriften desselben wird im Laufe unserer folgenden Darstellung ersichtlich werden.

Auf dem Titelblatt wird der Inhalt der Schrift in folgender Weise angegeben: اعز ما يطلب (1) الكلام في الصلاة (2) الدليل (3) الكلام في العموم والخصوص (4) الكلام في العلم (5) المعلومات (6) الكلام على العبادة (7) \*العقيدة (8) التوحيد (9) التسبيح (10) الامامة (11) القواعد (12) بيان المبطلين (13) حديث عمر (14) اختصار

1) Bl. 1—17 b.

2) Bl. 17 b—42 a inclusive طهارة.

3) 42 a—46 b وجه الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل من وجوه.

4) 46 b—48 b.

5) 48 b—50 a.

6) 50 a—57 a المعلومات على ضربين معدوم وموجود فالموجود

على ضربين مطلق ومقيّد الخ.

7) 57 a—59 a.

8) 59 a—61 b.

9) 62 a.

10) 62 b—65 a.

11) القواعد التي بُني عليها علوم الدين والدنيا 65 a.

12) 66 a في بيان طوائف المبطلين من الملتزمين والمجسمين وعلاماتهم.

13) 68 a Tradition des عمر über die ساعة.

مسلم<sup>1)</sup>، كتاب الغلول<sup>2)</sup>، كتاب تحريم الخمر<sup>3)</sup>، كتاب الجهاد<sup>4)</sup>  
وشعر الاحمسن<sup>5)</sup>، وعلامات المهدي<sup>6)</sup> ونعاليق صغار<sup>7)</sup>.

Diese Inhaltsangabe ist sehr ungenau und oberflächlich, sie macht nicht den ganzen Inhalt ersichtlich; die Lücken zu ergänzen ist hier nicht nothwendig, da sich die Mängel der Inhaltsangabe aus unserer weiteren Darstellung ergeben werden.

Einzelne Theile des Werkes sind von einander durch die Formeln *كامل الاملاء* oder *انتهى الاملاء*<sup>8)</sup> gesondert; wahrscheinlich um zu bezeichnen, dass 'Abd al-mu'min je einen Vortrag bei jenen Stellen endigte<sup>9)</sup>. nicht aber um der organischen Eintheilung der Schriften des Ibn Tūmart zu entsprechen. Nicht immer, jedoch einigemal wo ein neues Thema anhebt, liest man am Beginne des betreffenden Abschnittes die Bism'illah-formel<sup>10)</sup>. Das vor uns liegende Buch enthält auch fremde d. h. nicht von Ibn Tūmart herrührende Bestandtheile. Dass die Darstellung der Disputation Bl. 2 a—3 b von 'Abd al-mu'min eingeschoben wurde, haben wir bereits erwähnt. Der Uebergang von diesem Stück zum Text des

Ibn Tūmart wird durch folgende Worte vermittelt: *فهذا مما علق عن الامام المعصوم المهديّ المعلوم رضه في الأدلة العقلية وما يتعلق بها من الامثلة الشرعية والحكسية*. Ebenso ist alles, was nach Bl. 93 a folgt, nämlich *كتاب الجهد* ein fremder Bestandtheil, und wir werden erst später Gelegenheit haben nachzuweisen, dass derselbe unter der Regierung des Abū Ja'kūb Jūsuf entstanden ist. Im Jahre 579 wurde die vorliegende Sammlung zusammen mit dem unter dem eben erwähnten Fürsten entstandenen Theile als almo-

1) Bl. 69 a—86 a.

2) *كتاب الغلول والنكذير منه وما جاء فيه* 86 b—90 a.

3) 90 a—93 a.

4) 93 a bis Ende.

5) habe ich nicht gefunden.

6) Dieser Theil ist sub 13) und 14) enthalten; auch

7) scheint auf Dinge bezogen zu werden, die in den vorigen Kapiteln zerstreut angeführt sind.

8) Bl. 48 a, 61 b *كملت العقيدة* 65 b *كملت القواعد* 69 b, 86 b, 93 a.

9) Wenn bei einem magrebinischen Historiker des IX. Jhd.'s vom „*traité composé par l'imam al Mahdi et des dictées de son lieutenant Abdelmoumin*“ (Journ. as. l. c. p. 135) gesprochen wird, so sind unter letzteren wohl nicht eigene Werke des 'Abd al-mu'min, sondern diese amāli zu verstehen.

10) Diese Formel steht auch ohne vorangehende Abschliessungsformel: WM 59 a.

hadisches Grundwerk den Gläubigen in die Hand gegeben. Hierauf bezieht sich die der ganzen Sammlung angehängte Nachschrift (Bl. 98 a):

تَمَّ كِتَابُ الْجِهَادِ بِحَمْدِ اللَّهِ وَحَسَنِ عَوْنِهِ وَبِنِعْمَتِهِ كَدَلٌ جَمِيعٌ  
تَعَالَيْقُ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ الْمَهْدِيِّ الْمَعْلُومِ رَضَىٰ مِمَّا أَمَلَاهُ سَيِّدُنَا الْإِمَامُ  
الْخَلِيفَةُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ آدَامُ اللَّهِ تَأْيِيدُهُمْ وَأَعَزَّ نَصْرُهُمْ وَمَكَّنَ سَعُودَهُمْ  
وَذَلِكَ فِي الْعَشْرِ الْآخِرِ مِنْ شَعْبَانَ الْمَكْرَمِ سَنَةِ تِسْعٍ وَسَبْعِينَ  
'وَحُمْسِ مِائَةٍ.

\* \* \*

## VI.

Das Schwergewicht des as'arischen Charakters des Bekenntnisses des Muhammed ibn Tūmart scheint in der Zurückweisung der körperlichen Auffassung Gottes, und in nothwendiger Folge davon, in der damit zusammenhängenden Deutung (تأويل) der grobsinnlichen Ausdrücke der heiligen Texte zu liegen. Im Grunde genommen war der Stifter des Almohadenreiches nicht völlig consequenter As'arite. Denn nur darin, was die Lehre Al-As'ari's von den Anthropomorphisten unterscheidet, steht er auf dem Boden der as'arischen Schule. In jener Hauptfrage aber, deren Beantwortung das unterscheidende Merkmal der As'ari-schule gegenüber den philosophisch-rationalistischen Gegnern, den Mu'taziliten bildet, ist er nicht getreuer Anhänger der as'arischen Lehren: ich meine nämlich die Lehre von den göttlichen Attributen: „Er bekannte sich — so erzählt ein Geschichtsschreiber der Almohaden — zu der Schullehre des Abū-l-Ḥasan al-As'ari, mit Ausnahme von der Zulassung der Attribute (in Gott) — الصفات —; denn in Bezug auf die Verneinung derselben und in noch einigen wenigen Punkten stimmt er mit den Mu'taziliten überein“<sup>1)</sup>. Wir stehen hiermit vor einem ganz eigenthümlichen Momente der Frage nach den Quellen und Lehrmustern des theologischen Systems des Ibn Tūmart. Man kann nicht daran zweifeln, dass wir einen Theologen vor uns haben, der aus dem System Ibn Ḥazm's schöpfte, der obwohl er mit ganzer Energie gegen die mu'tazilitische Theologie kämpfte, die as'arische Lehre von den Attributen in Gott mit fanatischer Leidenschaftlichkeit von sich wies, wie wir dies an einem andern Orte ausführlich dargestellt haben<sup>2)</sup>. Diese Abhängigkeit

1) Al-Marrākoši p. 134f.

2) Zāhiriten p. 142.

von dem zāhiritischen Theologen, welche uns noch einleuchtender sein wird, wenn wir auf das fikh der Almohaden zu sprechen kommen werden, wird uns schon jetzt wahrscheinlich, wenn wir den Passus über die Namen Gottes in Ibn Tūmart's theologischem Werke lesen und zur Ueberzeugung gelangen, dass seine Lehre über diese von der Attributenlehre abhängige und mit derselben in engem Zusammenhang stehende Frage eine resumirende Entlehnung aus jenen Stellen des Hauptwerkes des Ibn Hazm ist, welche wir in unseren Zāhiriten p. 147—150 mitgetheilt haben. Wir werden zu diesem Behufe nur die Worte Ibn Tūmart's hieher setzen und können die Vergleichung dem Leser überlassen:

WM Bl. 61 a: *وَأَسْمَاءُ الْبَارِي سُبْحَانَهُ مَوْقُوفَةٌ عَلَى إِذْنِهِ لَا يَسْمَى إِلَّا بِمَا سَمِيَ بِهِ نَفْسُهُ فِي كِتَابِهِ أَوْ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ لَا يَجُوزُ الْقِيَاسُ وَالِاسْتِنْقَاقُ وَالِاصْطِلَاحُ فِي أَسْمَاءِهِ يَسْمَى الْمَخْلُوقُ فَتَقِيهَا سَخِيئًا لَعَلَّمَهُ وَكْرَمَهُ وَلَا يَقَاسُ عَلَيْهِ الْخَالِقُ سُبْحَانَهُ وَيَسْمَى الْمَخْلُوقُ رَأْمِيًّا قَاتِلًا لِرْمِيهِ وَقَتْلَهُ وَلَا يَقَاسُ عَلَيْهِ الْخَالِقُ سُبْحَانَهُ وَيَسْمَى الْمَخْلُوقُ زَيْدًا وَعَمْرًا يَوْلَدُ وَلَا يَسْمَى لَهُ اسْمٌ فَيُصْطَلَحُ عَلَى اسْمِهِ وَلَا يَسْمَى الْمَخْلُوقُ أَنْ يَنْتَحِطَّمَ عَلَى خَالِقِهِ فَيَسْمِيهِ بِمَا لَمْ يَسْمَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ مَا نَفَاهُ عَنْ نَفْسِهِ فِي كِتَابِهِ نَفَاهُ عَنْهُ وَمَا أَتْبَعْتَهُ لِنَفْسِهِ أَتْبَعْتَهُ لَهُ مِنْ غَيْرِ تَبْدِيلٍ وَلَا تَشْبِيهِ وَلَا تَكْيِيفٍ نَسْمِيهِ بِأَسْمَاءِ الْكُفْرَانِ وَنَدَعُوهُ بِهَا كَمَا قَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْكُسْبَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَاءِهِ سُبْحَانَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ،*

Wir haben nun gesehen, dass Ibn Tūmart kein consequenter Anhänger des as'arischen Systems war. Aber nicht nur in Betreff der Attributenlehre weicht er von den Doctrinen der Schule ab, nicht zwar zu Gunsten der Mu'taziliten, sondern im Sinne der von Ibn Hazm vertretenen Lehre, sondern auch die pantheistisch klingenden Theile des durch ihn formulirten Glaubenssymbols bilden eine Scheidewand zwischen ihm und dem As'arismus. Wenn also I. T. in den Geschichtsquellen leichthin ein As'arite genannt wird, so gilt diese Charakteristik vorwiegend seinem Verhalten hinsichtlich des bis zu ihm herrschenden taġsim. Die Negirung dieser Art der Gottesauffassung ist as'arisch; aber sie erschöpft den Charakter der as'arischen Dogmatik nicht. Wir können demnach nicht erwarten, dass im weitem Verlauf der Entwicklung des Almohadenthums auf eine consequente Durchführung des as'arischen Lehr-

begriffs besonderes Gewicht gelegt werde. Im allgemeinen, so will es uns scheinen, hat man späterhin das Hauptgewicht in der theologischen Eigenart im Almohadenreich auf die eigenthümliche zāhiritische Fīkh-richtung gelegt, von der wir im nächsten Abschnitte zu sprechen haben werden. Es darf sich vielmehr eine gewisse Opposition gegen den Aś'arismus, ja sogar gegen die durch Ibn Tūmart fort und fort gepredigte Lehre vom ta'wil frei hervorwagen. Dies Verhältniss wird uns klar, wenn wir die Stellung beobachten, welche der unter dem Schutze eines Almohadenfürsten wirkende Philosoph Averroes in einer im Jahre 575 abgefassten Abhandlung zur Aś'ari-schule und zum ta'wil einnimmt. Diese Abhandlung verfißt die These, dass es verwerflich und dem religiösen Interesse schädlich sei, dem gewöhnlichen Volke, welches nicht im Stande ist, einen philosophischen Standpunkt durch Beweise (barāhin) zu unterstützen, die anthropomorphistische Auffassung, die dem äussern Sinne (zāhir) der Texte entspricht, zu rauben und ihm das ta'wil mundgerecht zu machen <sup>1)</sup>. Al-Aś'ari aber und seine Schule werden wegen ihres gegenheiligen Vorgehens offen geschmäht <sup>2)</sup>, die Art ihrer Argumentation wird sophistisch und oberflächlich genannt <sup>3)</sup>, und über sie das Urtheil gefällt, dass sie in den Augen eines jeden Fachmannes geradezu lächerlich erscheinen muss <sup>4)</sup>, weil sie weder der Religion noch der Philosophie gerecht werden kann <sup>5)</sup>. Die Aś'ariten werden der Corruption des religiösen Sinnes und der Begriffsverwirrung in religiösen Fragen geziehen, ja sogar mit dem Epitheton von „Ungläubigen“ (kāfirūn) geschmäht <sup>6)</sup>. Ihren exegetischen ta'wilāt — und diese waren es doch, die Ibn Tūmart zu herrschenden Religionslehren erhob — spricht er allen Werth ab und findet dieselben nicht geeignet, die Menschen der Wahrheit näher zu bringen; er erblickt in ihnen die Grundursachen der emporgekommenen Ketzereien (al-bida') <sup>7)</sup>.

Diese Anschauungsweise ist eine dem System, das die Almohadenbewegung mit ins Leben gerufen, geradezu entgegengesetzte; es ist nicht bekannt, dass sie in der Verfolgung, die Averroes zu

1) Vgl. Philosophie und Theologie ed. M. J. Müller p. 77, 5 ff.

2) Im allgemeinen eifert er gegen die Popularisirung religions-philosophischer Erkenntniss p. 79, 13 und ist deshalb ein geschworener Feind Al-Gazālī's, vgl. p. 17, besonders aber p. 70 ff.

3) *ibid.* p. 24, 6; 88, 6 u. a. m.

4) *ibid.* p. 77, 6.

5) *ibid.* p. 41, 16 und öfters.

6) p. 24, 10 وهم الكافرون الصالون بالحقيقة, vgl. 114, 10 wo eine

allerdings sehr baroke Lehre der aś'arischen Schule mit dem Namen <sup>دَعْوَة</sup> belegt wird.

7) p. 25, 4 v. u.

erleiden hatte, von den Gegnern des Philosophen im entferntesten geltend gemacht worden wäre. Man hat sich eben zu jener Zeit um die consequente Durchführung der dogmatischen Seite des Bekenntnisses des Ibn Tûmart nicht mehr viel gekümmert, sondern mehr Gewicht auf die Eigenart des fikh des Ibn Tûmart und ihre consequente Weiterentwicklung gelegt. Wir haben uns nun mit diesem Theile der almohadischen Lehren zu beschäftigen.

## VII.

Auch in Betreff des praktischen, gesetzwissenschaftlichen Theiles der muhammedanischen Theologie trat Muḥammed ibn Tûmart in principiellen Gegensatz zu dem Geiste, der durch den Schutz der Almorawidenfürsten zur Herrschaft gelangt war. Von dem grossen Einflusse sprechend, den die fuḳahâ zur Zeit des 'Ali b. Jûsuf b. Taṣfin erlangten<sup>1)</sup>, ein Einfluss, den sie wie es scheint für schnöde weltliche Zwecke ausnützten<sup>2)</sup> und zu dessen Folgen auch die Verbannung der dogmatischen Untersuchungen gehörte, berichtet der Geschichtsschreiber der Almohaden: „Niemand konnte dem Emir al-muslimin nahen und seine Gunst erlangen, als wer die 'ilm al-furû' betrieb, ich meine die angewandte Gesetzwissenschaft nach der Schule des Mâlik. Die Lehrbücher dieser Schule hatten denn auch zu dieser Zeit viel Anwerth und man richtete sich nach den Anforderungen derselben. Alles, was ausser diesen Compendien war, wurde verworfen. Es kam so weit, dass man das Forschen im Buche Gottes und in der Tradition seines Propheten vergass, niemand unter den berühmten Gelehrten dieser Periode widmete sich dieser Wissenschaft“<sup>3)</sup>. Muhammed ibn Tûmart trat nun auch in dieser Beziehung reformatorisch auf, und wir werden aus den Thaten seiner Nachfolger sehen, dass der theologische Einfluss der Almohaden sich zumeist auf die consequente Durchführung der durch Ibn Tûmart angeregten Rückkehr erstreckte. Der Gründer des Almohadenreiches kehrte nämlich im fikh zur traditionellen Schule zurück und brachte die Gesichtspunkte derselben zur Geltung. Der Hauptgrundsatz seines Fikh-systems ist, dass das Gesetz nicht auf die individuelle Meinung (الظن) und die Thätigkeit der Vernunft (العقل) gegründet sein<sup>4)</sup>, sondern nur auf die

1) Vgl. Dozy, *Geschichte der Mauren in Spanien* II p. 384.

2) Darauf scheinen die Worte des Averroes gemünzt zu sein: *نكم من فقيه*

*كان الفقه سميًا لقلّة تورّعه وخصوصه في الدنيا بل أكثر الفقهاء ههنا*  
Philosophie und Theologie des Averroes p. 6, 11.

3) Al-Marrâko'i p. 123. Dozy *ibid.* p. 386.

4) Vgl. oben die Disputation mit den Hoftheologen p. 77.

Data der Tradition (نقل) aufgebaut werden könne. Die Quellen und Principien der Gesetzesfolgerung sind demnach kitāb, sunna und iğmā' <sup>1)</sup>. Die Traditionen Muhammads werden im Grossen und Ganzen in zwei Arten eingetheilt: tawātur und aḥād.

Andere Quellen giebt es für die Deduction des Gesetzes nicht. Die Ausschliessung der speculativen Quellen veranlasst den M. ibn Tūmart, so wie sich dies auch in der älteren traditionellen Schule zeigte <sup>2)</sup>, in der Anerkennung der Tradition als Gesetzquelle die grösste Liberalität zu entfalten. Auch Aḥād-traditionen können als Grundlage zweiten Grades für die gesetzliche Praxis gelten <sup>3)</sup>, ja er polemisiert gegen jene Theologen, welche Traditionsaussprüche mit kühn unterbrochener Ueberlieferungskette als Quellen der Gesetzdeduction nicht gelten lassen wollen <sup>4)</sup>. Immer kömmt er wieder auf die Unterscheidung dieser zwei Arten von Traditionen zurück, um zu betonen, dass der Löwenantheil in der gültigen Gesetzdeduction der ersten Klasse von Traditionen gebühre, während die zweite Klasse, obwohl nicht ohne Einfluss auf die Feststellung des Gesetzes, nicht zur Feststellung von absoluten Gesetzesprincipien, sondern nur zu der von Principien mit bedingter Gültigkeit dienen könne. Während nun jene nothwendige Grundlagen des Gesetzes sind, aus welchen diese gefolgert werden, kann man von diesen nur

وَأَمَّا مَعْنَى الْأَصْلِ وَمَعْرِفَتُهُ فَهُوَ كَلِّ مَا ثَبِتَ مِنَ السَّمْعِ  
الَّذِي هُوَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ بِالْأَصْلِ الْمَقْطُوعِ بِهِ وَهُوَ التَّوَاتُرُ

2) Vgl. Zāhiriten p. 6—7.

3) WM Bl. 5 a في الطَّرِيقِ إِلَى اثْبَاتِ الْأَصْلِ وَالْأَصْلِ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ  
يُثَبِتَ بِالْعَقْلِ أَوْ بِالسَّمْعِ وَبَطْلُ اثْبَاتِهِ بِالْعَقْلِ إِنْ الْعَقْلُ لَيْسَ فِيهِ إِلَّا  
التَّجْوِيزُ وَتَعَارُضُ الْإِمْكَانِيَيْنِ وَالتَّجْوِيزُ وَتَعَارُضُ الْإِمْكَانِيَيْنِ تَشْكِيكُ  
وَالشَّكِّ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَثْبِتَ بِهِ شَيْءٌ إِنْ هُوَ بَاطِلٌ وَمَحَالٌ أَخَذَ الْحَقُّ  
مِنَ الْبَاطِلِ فَإِذَا بَطَلَ اثْبَاتُهُ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ لَمْ يَبْقَ إِلَّا السَّمْعُ  
وَالسَّمْعُ عَلَى صَرِيحِ تَوَاتُرٍ وَاحِدٍ فَمَا كَانَ تَوَاتُرًا إِفَادَ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ  
بِهِ وَمَا كَانَ أَحَادًا إِفَادَ الْعَمَلَ بِالْأَصْلِ الْمَقْطُوعِ بِهِ. Man vgl. über das Ver-  
hältniss dieser beiden Formen der Traditionsüberlieferung Bl. 14 b—17 b Titel:  
في معرفة الطريق إلى الميز بين ما ثبت بالتواتر وبين ما ثبت بالأحاد

4) Bl. 15 a وقد بعض الناس أن المرسل لا يُعمل بها وهذا غير صحيح  
صحيح: diese These wird durch scholastische Beweisführung weitläufig er-  
wiesen.

sagen, dass sie begleitende Ursachen der Gesetze sind (aber nicht ihre nothwendigen Wurzeln)<sup>1)</sup>.

Innerhalb des *tawâtur* steht obenan die ununterbrochene Tradition der Medinenser als die unverfälschteste Quelle des Gesetzes im Sinne des Propheten und seiner Genossen. „Alles was die Gelehrten von Medina überlieferten und wonach sie sich in ihren Handlungen richteten, das ist das richtige. Der Islam, die Gesetze, der Prophet und die Genossen waren in Medina, als noch auf keinem Punkte der Erde weder Religion, noch Gebet, noch Gebet-ruf, noch auch irgend etwas anderes von den Gesetzen vorhanden war. Im Irâk und den andern Ländern war damals noch nicht die wahre Religion. Darum dürfen uns mit Recht die Leute von Medina als Beweis gegen alle übrigen gelten. Wenn nun jemand einwenden wollte: Wir haben doch durch die Genossen manche vom Propheten überlieferte Aussprüche überkommen (die mit der medinensischen Praxis nicht übereinstimmen); warum haben die Leute von Medina in ihrer Praxis sich von diesen Traditionen entfernt? — wenn jemand dies früge, so können wir antworten: Dies könnte dreierlei Gründe gehabt haben; entweder hätten sie aus beabsichtigter und bewusster Opposition die betreffenden Traditionsaussprüche verlassen; — oder zweitens hätten sie dies aus Unwissenheit — also unabsichtlich — gethan, oder endlich drittens, es hätte sie hierzu ein erlaubter Gesichtspunkt veranlasst. Die Annahme der ersten Ursache wäre absurd, denn daraus folgte, dass sie das gerade Gegentheil von dem wären, als wie sie Gott selbst geschildert hat, nämlich Anhänger des Propheten und des richtigen Weges. Auch die zweite Ursache kann unmöglich angenommen werden; wissen wir doch, welchen Eifer die Medinenser in der Religion entfalteten und dass sie alle in Medina den Propheten umgaben (also wissen mussten was der Prophet aussprach). Es bleibt also nur noch die dritte Ursache als zulässig übrig. Die erlaubten Gesichtspunkte sind entweder die gesetzliche Abrogation des Inhaltes des betreffenden Traditionsausspruches, oder die Befürchtung, dass die betreffenden Aussprüche unecht oder erdichtet seien, oder dass dieselben nicht gehörig beglaubigt sind. Es ist also unzweifelhaft, dass die Praxis der Medinenser ein Argument bietet gegen alles Entgegengesetzte. Dieser Grundsatz wurde auch in der Disputation des Mâlik b. Anas mit Abû Jûsuf (dem Schüler des Abû Hanîfa) anerkannt. Als sie über die gesetzliche Grösse des *Masses* (مدّ) nicht einig werden konnten, da entschieden sie

1) Bl. 7 b شأنا الفرق بين الأصل والامارة فهو معلوم وذلك ان الأصل يثبت به الحكم والامارة يثبت عندهما الحكم وبين يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والارض.

die streitige Frage dadurch, dass sie Kinder und alte Leute aus Medina kommen liessen um sich das medinensische Mass vorzeigen zu lassen. Nach der Quelle der Bestimmung dieses Masses befragt, beriefen sie sich darauf, dass sie dieselbe von ihren Vätern und Ahnen bis zur Zeit des Propheten zurück so überkommen hätten. Dasselbe sagten sie von jeder Streitfrage, welche ihnen die beiden Gelehrten vorlegten. Als nun Abū Jūsuf einsah, dass sie in Bezug auf alles, worüber sie befragt wurden, ihre Praxis auf Grund von ununterbrochen bis auf den Propheten zurückgehender Tradition eingerichtet hatten, bekehrte er sich in allen diesen Dingen zur medinensischen Uebung.

Die Leute von Irāk lehren betreffs der ununterbrochenen Traditionskette Phantastereien. Sie sagen z. B. wenn dies und jenes auf ununterbrochener Traditionskette beruht, woher kommen die Meinungsunterschiede in Bezug auf solche Punkte? Gäbe es — sagen sie ferner — solches tawātur, warum sind dann dieselben Aussprüche auf Grund von Einzelautoritäten (أحاديث) überliefert und niedergeschrieben worden? das war doch dann nutzlose Schreiberei! Dann müssten doch der Natur des tawātur entsprechend die älteren Generationen, welche der Urquelle näher standen, auch örtlich näher zu Medina waren, alle diese Dinge besser gewusst haben, als die späteren Gelehrten (und doch widersprechen schon alte Autoritäten dem Inhalt mancher auf ununterbrochene Traditionskette gestützten Traditionen)! Ferner wäre es pietätloser Angriff gegen diese sujūch, sie der Unwissenheit und des Verlassens des tawātur zu beschuldigen. Endlich, sagen sie, ebenso wie ihr diesem oder jenem Gesetz die Autorität des tawātur beilegt, so könnte ja jeder kommen und vorgeben, seine Ansicht stütze sich auf solche Autorität! Alles dies — sagt der Verf. — ist lose Phantasterei<sup>1)</sup> und er wäre ein schlechter Scholastiker, wenn es ihm schwer fiel diese Einwürfe auf dem Raum von fünf Blattseiten zu entkräften.

Man sollte nun glauben, Muḥ. ibn Tūmart gebe der Speculation gar keinen Raum innerhalb der Gesetzdeduction, und in der That ist es nur ein sehr enge begrenztes Feld, das er dem kijās einräumt; aber vollends schliesst er es aus dem System der Hilfsmittel zur Begründung der Gesetze nicht aus. Es ist nicht möglich, auf dem Raume, den ich hier beanspruchen darf, Ibn Tūmart's weitläufige Exposition über diesen Theil seines gesetzwissenschaftlichen Systems zu erörtern. Seine Kijās-lehre ist der originellste Punkt seiner Darstellung der uṣūl, und er erfindet hier eine Fülle von neuen Definitionen, er spinnt ein Netz von Unterscheidungen, die er nicht von Vorgängern übernommen hat. Ohne vorerst die unterschiedliche Anwendung des kijās in der Dogmatik und im

1) WM Bl. 14 a.

fiḫ in Betracht zu ziehen, stellt er fünf Arten von ungültigem *ḳijās* auf u. z. 1) قياس الموجود (die Analogie vermittelt deren die Anthropomorphisten die Existenz Gottes nach der Analogie der materiellen Welt vorstellen) 2) قياس العادة; mittels dieser Art von Analogie folgern die معتزلة ihre theologischen Lehren. Alles Lebende, was wir sehen, ist Kind eines Vaters, Frucht einer Saat. Andere Ursachen des Seienden läugnen sie in Folge der auf diese Erscheinungen gegründeten Analogie. — 3) قياس المشاهدة في قياس عمل العجبة (3). Alles was ist ist im Raume, daher auch Gott. — 4) قياس احساب العمل wodurch gefolgert wird, dass ebenso wie unter den Menschen das Vorhandensein des Wissens, die Ursache davon ist, dass jemand ein Wissender genannt wird, so auch Gott das Attribut des Wissens inhaerent sein müsse. 5) قياس احساب الافعال; man leugnet, dass Gott Schöpfer des Bösen sei, da er doch sonst nach Massgabe dieser Schöpfungen benannt werden müsste. فانهم ارادوا بذلك خروج بعض المخلوقات عن ان يكون المبرى سبحانه خالقها تخيلات توهموها وذلك انهم قالوا رأينا شاعداً أن كل من فعل فعلاً اتصف به فمن اعتدى او ظلم سمي بذلك جائراً وظالماً فدل ذلك على ان المبرى سبحانه لا يفعل ظالماً ولا جوراً ان لو فعل ذلك على ان المبرى سبحانه لا يفعل ظالماً ولا جوراً ان لو فعل هذا لسمى به. Dies Argument widerlegt der Verf. durch die Idee der absoluten Machtvollkommenheit Gottes<sup>1)</sup>. — Hingegen findet der Verf. das *ḳijās* im praktischen Gesetz (قياس شرعى) für zulässig, wenn a) die zu vergleichenden Momente vollständig homogene Kategorien des Gesetzes darstellen und b) die Zulässigkeit der Analogie in einem bestimmten Gesetz aus dem Wortlaute des Gesetzes folgt<sup>2)</sup>. Allerdings ist dies eine sehr matte Zulassung des *ḳijās*-principes, aber doch mehr als die starren *Zāhiriten* zuzugeben geneigt waren. Gegen die weitere Ausdehnung des *ḳijās* polemisiert I. T. häufig in der weitläufigen Darlegung dieses Kapitels der Gesetzkunde<sup>3)</sup>.

1) Vgl. Ibn Hazm, *Zāhiriten* p. 162.

2) *WM* Bl. 42b—46b.

3) ib. 44b ونم انشر الناس في انهم يعرفوا بتحقيق القياس.

Die Stelle die ich in der Anmerkung<sup>1)</sup> statt aller Uebersetzung im Text wiedergebe, giebt uns einen Begriff von jenen Arten des

ولا يصحّ انقياس في المتنفيات خلافاً لما ذهب اليه من لا 1)  
 معرفة عنده بالقياس ففاسوا المتنفيات كالمحرمات على المباحات  
 ومزقوا الشرح كل ممزق ومثل ذلك ما حكى عن بعضهم في قوله  
 عم من بدل دينه فاضربوا عنقه فدعوا الى ان النساء لا يُقتلن  
 ان بدّلن اديانهنّ وقال انما هذا خطاب للرجال بدليل النهي عن  
 قتل النساء في حديث آخر فيقال له هل تماثلت المعاني او  
 اختلفت فتماثلها باطل فان المعاني مختلفة ان المعنى في ترك قتل  
 النساء لاجل ضعفهنّ وقلّة متنتهن في القتل وهذا في الجهاد واما  
 قتل من بدل دينه فانه نكال وردع يدخل فيه كل من فعل ذلك،  
 وغير ذلك مما قاسوه كثير وتواضعوا بينهم شروط القياس فقالوا انما  
 يصحّ القياس باريح شروط وهي العلة والحكم والاصل والفرع فعلى  
 هذا بنوا القياس ومثاله ما قالوه في نفى الطهارة من مسّ الذكر  
 فقالوا انه عضو من الجسد فلا تجب في مسّه طهارة اصلها سائر  
 الاعضاء فكونه عضواً هي العلة والحكم نفى الطهارة عن من مسّه  
 والاصل سائر الاعضاء التي لا تجب في مسّها طهارة والفرع نفس  
 العضو وكونه محمولا على سائر الاعضاء ثم طردوا هذه الشروط في  
 جميع الاشياء وعارضوا الاخبار وتركوها جانبا وهذا لا يجوز بوجه  
 ولا يجوز تقديم القياس على الخبر ان وجد ولا يصحّ ولا يجوز في  
 ذلك خلاف ولا ينبغي ان يقال يقدم القياس على الاخبار لوجوب  
 قبول الاخبار ان كنت على شروط القبول ولا خلاف في ذلك ثم  
 خرجوا الى الربوبية وزادوا على عين المنصوص عليه غيره بقياس  
 خارج عن مقتضى ما قدمناه واختلفوا في ذلك بعلة مختلفة منها  
 vgl. Zāhiriten, الآثار والاقتنيات والمالية وهذا كله عدول عن الطريق

p. 41. Wie streng man es gerade in der Wuchergesetzfrage mit der Zurückweisung jedes Versuches, die Analogie über das gesetzlich festgesetzte Mass aus-

Kijās, die dem Imam der Almohaden für unzulässig erscheinen. Er unterlässt es auch nicht, die durch die Kijāsfreunde aus den Traditionen angeführten Argumente und Beispiele vorzuführen und sie der Reihe nach zu entkräften. Es wäre überflüssig, diesen Punkt der Polemik, den er fast ebenso wie andere kijāsfeindliche Vorgänger bespricht<sup>1)</sup> hier weitläufig darzulegen. Es ist im Ganzen eine nicht ohne Widersprüche verlaufende vermittelnde Stellung, die Muḥ. ibn Tūmart in der Kijāsfrage einnimmt; ein Schwanken zwischen der starr abweisenden Negation Ibn Ḥazm's und der freien Willkür der irakischen Schule in der Aufstellung von Gesetzsachen und Analogien. Ich theile hier die meist charakteristische Aeusserung des Verf.'s in dieser Streitfrage mit: Im Anschluss an seine Darstellung des Lehrsatzes *إن الله*

سبكانه ملك الاشياء يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما sagt *يشاء فليس للعقول تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى وهذا كله بين لا خفاء به وأما هذه الإشارة<sup>3)</sup>* 2) *Muḥ. ibn Tūmart*: 3) *رد على بعض من لا خلاق له<sup>4)</sup> فيما ذهبوا اليه من ان الشريعة لا حكمة فيها وأنها ليست على سنن العقل جارية طعناً منهم في الدين وجهلاً بحكمة الله تعالى، وذهب اخرون الي الاستنباط من عقولهم وتكسبين الاشياء على ما أتتهم اليه وجعلوا أقيسة في الشرع عدواً منهم عن الحق وذلك كله فاسد ان اصول الشريعة وفروعها منحصرة وانحصار اصولها في عشرة وهي أمر الله ونهيه وخبره بمعنى الامر وخبره بمعنى النهى وأمر الرسول ونهيه وخبره بمعنى الامر وخبره بمعنى النهى وثعلبه وإقراره وانحصار فروعها وهي الاحكام في خمسة وهي الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح فلا يخرج فرع عن هذه الخمسة ولا يخرج أصل عن تلك العشرة، فان قال قائل لم حصرتم الشريعة في هذه العشرة وتركتم الاجماع والقياس وهما اصلان*

zudehnen nahm, erholt aus Ibn al-Aṭir ann. 486, X p. 8f; dort wird berichtet, dass ein Theologe wegen solcher Lehren aus Bagdad ausgewiesen wurde.

1) Vgl. Zāhiriten p. 207 ff.

2) *WM* Bl. 42 b.

3) Cod. *أشارة*.

4) Soll hier auf Ibn Ḥazm angespielt sein? die oben verläugnete Lehre wird durch I. H. vorgetragen, s. Zāhiriten p. 43 Anm. 1.

في الشريعة فيقبل انهما داخلان فيما قدماه مُنصَّمان فيما عدناه  
 وذلك ان الاجماع داخل تحت الأمر وهو قوله تعالى أطيعوا الله  
 وأطيعوا الرسول وأولى الامر وقد تقدّم الكلام في أولى الامر وأما  
 القياس فهو على ضربين عقليّ وشرعيّ الخ.

Es ist klar, dass innerhalb des Systems, welches Muhammed ibn Tūmart hier aufstellt, der Geist, der die verschiedenen in gleicher Weise gültigen und berechtigten Gesetzschulen im Islam erzeugte, vollends verbannt ist. Es könne nicht zweierlei Praxis in Bezug auf eine und dieselbe Frage Platz greifen, wie dies im Sinne derjenigen Schulen ganz gut möglich ist, welche je ihren muḡtahidīn Glauben schenken, wodurch die Gesetze aus Quellen hergeleitet werden, die nicht die richtigen Quellen dafür sind. Die Autorität der muḡtahid's wird hierdurch eine Stufenleiter zur Vernichtung des Gesetzes. Die Lehre, dass zwei muḡtahidūn in Betreff eines und desselben Punktes der Gesetzwissenschaft Entgegengesetztes und Widersprechendes lehren können, ist absurd <sup>1)</sup>. Sowie er in den oben angeführten Stellen gegen die 'Irākenser und die Kijās-schulen im Allgemeinen polemisiert, so finden wir ihn in einigen besonderen Punkten gegen die sāfi'tische Schule polemisieren <sup>2)</sup>. Die unbedingte Zugehörigkeit zu einer der bestehenden Gesetzschulen nennt er: Unwissenheit <sup>3)</sup>.

Wenn wir nach diesen Einzelheiten, welche die charakteristischen Momente der Methodik der Gesetzesdeduction in sich begreifen, nach der Stellung M. ibn Tūmart's innerhalb der Partheien der muhammedanischen Gesetzesschulen fragen, so wird die Antwort

1) WM Bl. 7 b schliesst er das Kapitel: ثبوت أصل واحد لفرعيين  
 وهذه القاعدة كثيرة الالتباس وعنها زلّ متناقضين  
 كثير من الناس وبالجهل بها وعدم التحقيق لها فدلوا كل مجتهد  
 مصيب فجعلوا هذه المفئلة سلماً الى هدم الشريعة واسناد الاحكام  
 الى غير مستندها وعكس الحقائق عن موضوعها وصبروا التحلال  
 حراماً والحرام حلالاً وجعلوا الشرع متناقضاً وأتبعوا قول (قوله. cod.)  
 كل قائل وان تناقضت واعتقدوا الحق في المجتهدين  
 (المجتهدان. cod.) وان تعارضت (so)

2) Bl. 27 b, 28 a.

3) Bl. 5 a لا ان التقليد جهل.

nicht schwer. Die Verwerfung des taqlid, die Polemik gegen die Fikhschulen, die Ausschliessung des kijäs aus den Quellen der Gesetzdeduction: alles dies ist Kennzeichen der zāhiritischen Schule. Dem kijäs wird allerdings, wie wir gesehen haben, durch ein Hinterpförtchen wieder Eingang verschafft, aber die Concession des kijäs begreift nur das قياس جلي in sich, dessen Zulässigkeit auch Dāwūd al-Zāhirī zugab <sup>1)</sup>. In Einzelpunkten des Gesetzes hat er vielleicht hin und wieder anders geurtheilt als das Gros der Zāhirschule <sup>2)</sup>, wie denn die Zāhirschule ihrer Natur nach überhaupt keinen positiven Gesetzcodex bietet, sondern ihr Urtheil von der Würdigung der in Betracht kommenden, oft einander widersprechenden Traditionsaussprüche abhängig macht. Aber in den allgemeinen Fragen finden wir M. ibn Tūmart auf rein zāhiritischem Boden stehend. Wenn er für irgend eine These den Beweis zu führen hat, so kennt er nur drei Instanzen: kitāb, sunna, iġmā' <sup>3)</sup> — und

1) Zāhiriten p. 36.

2) WM 25a الجمعة يوم غسل واجب (Zāhiriten p. 64).

3) Ein auch sachlich nicht gleichgültiges Beispiel hierfür: وأما قتله

(بعضى قتل تارك الصلاة) فبالكتاب والسنة والاجماع أما انكتاب فقوله تبارك وتعالى فإن تدبوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم فجعل إقامة الصلاة سببا لتخليئة سبيلهم من القتل، ومن السنة قوله عم أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ثم قال فاذا فعلوه عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله فعلق منع قتلهم بفعل الصلاة وإباحة قتلهم بتركها ولا مخالف أيضا في ذلك قال أبو بكر رضي له لو منعوني عقلا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلعم لقاتلتهم على منعه فهذا فعله رضي في الزكاة فكيف في الصلاة التي هي أعظم منها ومساعدة الصحابة له في ذلك وتسليمهم لقوله وخرجهم معه لجهاد مانعي الزكاة اجماع منهم على ذلك، وقال مالك في موطنه الأمر عندنا أن كل من منع فريضة من فرائض الله فلم يستنح المسلمون اخذوا منه كأن حقا عليهم جهاده حتى يأخذوها منه فالصلاة اعظم الفرائض وأكدها،

zwar beschränkt er, wie aus vielen Stellen ersichtlich, das *igmā'* auf den Consensus der *Genossen* <sup>1)</sup> — ganz so wie Ibn Ḥazm in seinem Muḥallā. Und wenn wir seine Theorien in zwei besonders hervorstechenden Unterscheidungslehren der Zāhirschule betrachten, so finden wir ihn in vollem Einklang mit den Lehren dieser Schule. Erstens, mit Hinsicht auf die Frage, ob jeder imperativische Ausdruck im Gesetztexte die obligatorische Natur des betreffenden Gesetzes involvire <sup>2)</sup>; da finden wir ihn in einer schneidigen Polemik begriffen gegen jene Theologen, welche das Vorkommen des *أمر للنّدب* zugeben — bekanntlich die allgemeine Lehre der Fikḥ-schulen <sup>3)</sup>. Und in einer zweiten principiellen Frage: ob nämlich ein dem Wortlaute nach ganz allgemein gehaltener Befehl — *عموم* — dieser Allgemeinheit entzogen und auf specielle Fälle beschränkt werden dürfe — *خصوص* — finden wir ihn vollends auf der Seite der Zāhirschule <sup>4)</sup>.

Die Bekanntschaft mit den Werken des Ibn Ḥazm hat zwar I. T. selber in directer Weise nicht angedeutet; doch ist sie bei ihm aus mehr denn einem Grunde wahrscheinlich. Zuförderst wäre es kaum denkbar, dass ein Mann, der nichts Kleineres beabsichtigte, als die Reform der Gottesauffassung seiner Landsleute, die Schriften eines der grössten Dogmatiker des Maḡrib in dem ihm unmittelbar vorangehenden Zeitalter, eines Schriftstellers, von dessen merkwürdigen Schriften zu Ibn Tūmart's Zeiten ohne Zweifel noch viel geredet wurde, hätte abseits liegen lassen. Dann haben wir ja bereits mehrere mal (S. 82, 89, 91) Gelegenheit gehabt, theils auf die Entlehnung des Ideenganges des Ibn Ḥazm, theils aber auf Polemik gegen Gedanken, die I. H. ausgesprochen, hinzuweisen. Dass der andalusische Theologe in den Schriften des nordafrikanischen Agitators trotz mannigfacher Aehnlichkeit ihrer Methode in Dogmatik und Gesetzkunde niemals mit Namen angeführt wird, ist kein Beweis gegen unsere Annahme. Die Schriften des I. T. wollen ihrer Anlage nach nicht gelehrte Werke sein, sondern Handbücher, zum Theil auch symbolische Schriften für die Anhänger der durch ihn begründeten staatlichen und kirchlichen Bewegung. In solchen Arbeiten pflegt auch der gelehrteste Autor nicht mit Citatenkram zu prunken, oder secundäre Quellen seiner Thesen namentlich anzuführen. In der That begegnen wir in sämtlichen uns überkommenen Schriften des I. T. keinem einzigen Citat aus einer späteren Schrift, kein einziger Autor wird mit Namen erwähnt. Nur kanonische Schriften werden herangezogen, und zwar ausser

1) z. B. *WM* Bl. 23 a.

2) *ibid.* 11 b.

3) *Zāhiriten* p. 71—73. 122.

4) *WM* 120 ff.

dem Koran die verschiedenen Traditionssammlungen, namentlich das *Muwatta'* des *Malik b. Anas* <sup>1)</sup>, die Sammlungen des *Muslim* <sup>2)</sup>, *Al-Tirmidî* <sup>3)</sup> und *Abû Dâwûd* <sup>4)</sup>. Selbst *Al-As'arî* habe ich in dem ganzen Buche kein einziges mal erwähnt gefunden. Zu polemischem Zwecke nennt er die irakische sowie auch die säf'itische Schule (an Stellen die bereits oben nachgewiesen wurden) und mit Bezug auf einige Punkte der Dogmatik polemisiert er gegen die *Mu'tazila*; die betreffende Stelle reproducieren wir im Anhang zu dieser Abhandlung.

*Muh. ibn Tûmart's* Werk enthält ausser der allgemeinen theoretischen und polemischen Grundlegung der *Fîkh*-wissenschaft einzelne Specialabschnitte über bestimmte Kapitel des *fîkh*. Er thut, seiner vorgesetzten Methode getreu, in diesen speciellen Kapiteln nichts anderes, als dass er die Traditionsaussprüche zusammenstellt, die in dem speciellen Theile der gesetzlichen Praxis zur Geltung kommen. Mit besonderem Nachdruck werden hier von Bl. 90 a—92 b jene Traditionen zusammengestellt <sup>5)</sup>, auf welche das Verbot des Wein-genusses und des Genusses sonstiger berauscherer Getränke begründet ist und diesem Verbot die weiteste Ausdehnung geben <sup>6)</sup>. Man muss sich vergegenwärtigen, wie vernachlässigt dieses muhammedanische Verbot im *Magrib* war <sup>7)</sup>, um die Wichtigkeit zu begreifen, die ihm in diesem Werke des politisch-religiösen Refor-

1) *WM* Bl. 23 b, 25 a.

2) Das ganze Stück 69 a—86 b wird als Auszug aus *Muslim* eingeführt; am Anfang wird *Muslim* erwähnt.

3) Bl. 68 b, 69 a *وفى ديوان الترمذى*.

4) Bl. 69 a *ومن سنن أبى دار*.

5) z. B. Bl. 92 a *باب معرفة الخمر المجمع على تحريمه المنزل* über die Ausdehnung des Verbotes auf alles berauschernde Getränk.

Unter den hierfür angeführten Traditionen ist folgende: *وعن أبى موسى*

*الاشعريّ أنه قال بعثني رسول الله صلعم انا ومعاذ بن جبل الى اليمن*

*فقلت يرسول الله ان شرابا يصنع بارضنا يقال له الميزر من الشعير*

*وشرابا يقال له البنع من العسل فقال كل مسكر حرام* vgl. *al-Buchâri*

*Adab* nr. 79. — Bl. 92 b *باب في تسمية ما يتأخذ من القمح والشعير*

*خمرًا وتحريم قلبله وكثيره وانعقاد الاجماع على ذلك*.

6) Es ist bekannt, dass in vielen Gegenden des Islam selbst fromme Muhammedaner gegen den Genuss des Dattelweins nichts einzuwenden haben, und sich hierbei auf die Lebensgewohnheit des Propheten berufen (*Z DM G. XII* p. 686 oben). *Ibn Tûmart* will in diesem Kapitel gegen solche Erleichterungen einen Damm setzen.

7) Vgl. oben p. 40.

mators beigemessen wird. I. T. hatte ja auch in seiner vorangehenden praktischen Thätigkeit und Bemühung auf dem Gebiete des امر بالمعروف ونهى عن المنكر ein fanatisches Eifern gegen die Verletzung des Weinverbotes bethätigt<sup>1)</sup>, ein Eifern übrigens, das selbst auf dem Herrschaftsgebiete der Almohaden nicht von durchschlagendem Erfolge war. Der älteste Sohn des 'Abd-al-mu'min wurde wegen übermässigen Weintrinkens<sup>2)</sup> von der Thronfolge ausgeschlossen und noch der Enkel des 'Abd-al-mu'min fühlt sich veranlasst, das Verbot der Weineinführung nach Marokko zu verschärfen — allerdings mit grossem Erfolge, denn sein Hofarzt Abū (Ga'far b. al-Gazāl konnte sich in Marokko nicht die paar Tropfen Weines verschaffen, die er zur Herstellung einer Theriaca bedurfte<sup>3)</sup>. Aber zur selben Zeit verfasst ein Schöngeist des Almohadenhofes, Muḥammed ibn 'Abd rabbihi, um eine Zecherei zu entschuldigen, bei der er ertrappt wurde, Epigramme, in denen er dem Gedanken Ausdruck giebt, dass nur der Rausch, nicht aber der Genuss des Weines an sich verboten sei<sup>4)</sup>, eine Ansicht, die man übrigens nicht bloss als witzige Wendung eines Dichters betrachten darf. Sie war damals, als ihr der Dichter Ausdruck gab, in Afrika nicht zu allererst ausgesprochen worden. Bereits im III. Jhd. vertrat dieselbe ganz ernstlich der Theologe Ma'mar b. Mansūr وكان معمر يقول بتحليل ما لم يسئرك منه<sup>5)</sup>; wahrscheinlich nicht ohne Zusammenhang mit den Erfordernissen des Lebens<sup>6)</sup>. Hat sich ja das muhammedanische fiḫ immer bestrebt, den schroffen Buchstaben des Gesetzes durch spitzfindige Umdeutung mit der Praxis des Lebens auszusöhnen; und der eben erwähnte Umstand ist ein Beweis mehr für die bereits oben dargestellte Thatsache, wie schwer es hielt, im nordafrikanischen Islam das muhammedanische Weinverbot durchzuführen.

1) In Mahdija beschäftigte er sich am Beginn seines Auftretens damit, Musikinstrumente und Weingefässe, deren er habhaft werden konnte, zu zertrümmern. Ibn Challikān nr. 699 VIII p. 4, 8.

2) Al-Marrākoši p. 118, 7 v. u. *شرب الخمر* Kartās p. 133 wird dies Laster nicht speciell erwähnt.

3) Ibn Abi Usejbi'a ed. A. Müller II p. 8.

4) Al-Marrākoši p. 118 10.

5) Bajān I p. 150.

6) Zur Zeit des Idrisi hielten die Bewohner von Sūs den Genuss eines aus Traubensaft bereiteten Getränkes Namens Anziz, das als sehr berauschend geschildert wird, für erlaubt, *ما لم يتعد به ألى حد السكر*, Description de l'Afrique et de l'Espagne p. 43, 3.

### VIII.

Im Sinne der Lehre des Ibn Tûmart ist die Erfüllung der göttlichen Gesetze ohne Wissenschaft von denselben völlig werthlos, sowie auch der Gottesglaube ohne bewusste Gotteserkenntniss unvollkommen ist <sup>1)</sup>. In einem besonderen Kapitel, in welchem er die Vorzüge der Wissenschaft behandelt <sup>2)</sup>, macht er diesen Lehrsatz durch ein sehr drastisches Gleichniss anschaulich: „Wenn ein abgerichteter Hund das Wild tödtet, so wird (nach dem muhammedanischen Gesetz) diese Tödtung als regelrechte Schlachtung betrachtet, wodurch der Genuss des Wildprets zulässig wird, während es bloss als Aas betrachtet wird und als Speise nicht zulässig ist, wenn der tödtende Hund nicht abgerichtet war. Ebenso wird die Gesetzübung erst durch die bewusste Kenntniss von derselben vollgültig, der Gottesdienst des Unwissenden aber ist nicht gültig, durch die Unwissenheit ist die Uebung ungültig und dem Aase gleichgeworden“ <sup>3)</sup>. Es ist daher nicht anders zu erwarten, als dass unter den unmittelbaren Nachfolgern des Ibn Tûmart auf die Wissenschaft und ihre Pflege viel Werth gelegt wurde, und dass namentlich die Fürsten selbst durch selbstthätige Theilnahme an der Förderung derselben hervorragten. Wir haben hier nur über die Stellung des fikh unter den Almohaden zu sprechen und dies um so mehr, als wie wir bereits (S. 85) gesehen haben, die dogmatische Lehre des I. T. unter den Nachfolgern an Gewicht verliert und — obwohl ein correctes dogmatisches Bekenntniss nicht ganz gleichgültig wird <sup>4)</sup> — der Schwerpunkt der almohadischen Sonderstellung in der Theologie immer mehr auf den gesetzwissenschaftlichen Theil derselben fällt.

1) *WM* 57 a. S. die Stelle oben p. 79. Averroes l. c. p. 24, 9 erwähnt, dass es A'sariten gebe, welche jeden für einen Ungläubigen erklären, der nicht die Beweise für das Dasein Gottes kennt, wenn er auch sonst gläubig wäre.

2) *ibid.* Bl. 48 b ff.

3) Bl. 49 a *فإن الكلب المعلم قتلَه للصيد ذكاة له وإباحة لأكله وكذلك العالم وغير المعلم يُجيب الصيد ويُفسده فيحرم أكله وكذلك العالم إنما تصح عبادته بعلمه والجاهل لا تصح عبادته لأنه عمل بالجهل فاجاب العبادة وأفسدها.*

4) Averroes, *Philosophie und Theologie* p. 26 wird gerühmt, dass „Gott durch diese siegreiche Sache (d. i. durch die almohadische Regierung) vieles von jenen Uebeln und unwissenden Lehren und irreführenden Wegen hat aushören machen und durch dieselbe den Weg geebnet hat zu vielen guten Dingen . . . . Sie hat das gemeine Volk in der Erkenntniss Gottes auf einen guten Mittelweg geleitet, welcher höher liegt als die Niederung gedankenloser Nachbeterei, aber dennoch näher als das Wirrsal der mutakallimûn: sie hat die Auserwählten auf die Nothwendigkeit des vollkommenen speculativen Eindringens in die Principien der Religion aufmerksam gemacht“.

Dass 'Abd-al-mu'min seine Carrière mit dem Studium der Theologie begann und dass er zuerst als Theologe zum Liebling des I. T. wurde, wird in allen Quellen der Almohadengeschichte weitläufig berichtet. Sein Sohn Abû Ja'kûb Jûsuf war gleichfalls theologisch gelehrt <sup>1)</sup>. Er wusste die eine der beiden grossen Traditionssammlungen — man weiss nicht ob Al-Buchârî oder Muslim — auswendig <sup>2)</sup>. Wie viel Gewicht er besonders auf die der Sunna gemässe Rechtspflege legte, ersieht man aus seinem im Anhang zu dieser Abhandlung mitgetheilten Erlass (vom Jahre 561), in welchem er den Richtern seiner Provinzen die Principien der Rechtsprechung kurz darlegt und besonders anbefiehlt, dass in seinem Reich kein Todesurtheil gefällt, oder eine schwierigere Rechtssache endgültig entschieden werden dürfe, ehe die Acten über das eingeleitete Verfahren und die Verhörprotocolle nicht ihm zur Revision unterbreitet werden. Dieser Befehl setzt eine besondere Neigung des Fürsten zur Beschäftigung mit der Wissenschaft des religiösen Gesetzes voraus, wie denn im Allgemeinen dieser merkwürdige Erlass von dem Bestreben Zeugnis ablegt, die Rechtspflege auf die Basis der Sunna zurückzuleiten. Der Theologe Abû Ja'kûb Jûsuf war aber nichts destoweniger auch ein kriegerischer Geist. Jedoch auch die Pflege dieser Seite seines Charakters hat er mit seiner theologischen Liebhaberei eng zu verknüpfen verstanden. Er fachte nämlich den kriegerischen Eifer seiner Unterthanen dadurch an, dass er eine besondere Sammlung derjenigen Aussprüche des Propheten anlegen liess, welche sich auf den Religionskrieg beziehen. „Diese Traditionen wurden den muwahhidin dictirt, damit sie dieselben lernen, wie dies auch bis zum heutigen Tage (Anfang des VII. Jhd.'s) ihre Gewohnheit ist. Der Fürst selbst nahm thätigen Antheil an dem Dictiren dieser Traditionen“ <sup>3)</sup>. Das Sammelwerk der Schriften des Mahdi, welches eine der Quellen unserer Darstellung ist, schliesst mit einem كتاب الجهاد <sup>4)</sup>. Ich glaube, dass dieser Theil der

1) *ISS* Bl. 45a charakterisirt ihn wohl etwas überschwänglich: كان مستظهِراً للقرآن كتاب الله تعالى بشرحه في ناسخه ومنسوخه قارئاً لنصه حافظاً له على وقفه وابتداءه عالماً بحديث رسول الله صلعم بصحيحه ومختلفه وحسنه وغريبه وبأسنانه متقننا في العلوم الشرعية والاصولية متقدماً في علم الامام المهدي ربه مُحَكِّمًا للافانين الذي املاه وأخذ عنه.

2) *Al-Marrâkôsi* p. lv..

3) *ibid.* p. 183.

4) *WM* Bl. 93a—98a besonders zwei Abschnitte: فصل الشهادة في الجهاد بالمال und سبيل الله.

Sammlung nicht mehr von Ibn Tûmart stamme, sondern als ein im Sinne Ibn Tûmart's gehaltener Tractat der Sammlung seiner eigenen Schriften angehängt wurde. Dieser Tractat enthält ohne jede sich daran knüpfende Reflexion eine trockene Zusammenstellung der von den Vorzügen des ġihād handelnden echten und apokryphen Aussprüche des Propheten, geeignet das Volk zum Kriege gegen Andersgläubige zu fanatisiren. Ich halte diesen Tractat für die durch Abû Ja'kûb (st. 580) veranlasste Ġihād-collection. Dazu stimmt die Nachschrift des Tractates, wonach diese ganze Sammlung im Jahre 579 entstanden sei, während doch 'Abd-al-mu'min, der in der Titelaufschrift als Sammler bezeichnet wird, damals längst nicht mehr unter den Lebenden war. Die durch letztern dictirte Sammlung endet mit den Worten كمل الاملاء Bl. 93 a; von dort ab beginnt das durch Abû Ja'kûb veranstaltete „Ġihādbuch“.

Sein Sohn Abû Jûsuf Ja'kûb b. Jûsuf, gewöhnlich unter dem Beinamen Al-Manşûr bekannt, war der bedeutendste Theologe unter den almohadischen Fürsten. Von den Anregungen ausgehend, die in den Lehren Ibn Tûmart's gegeben sind, machte er Ernst mit der Verwerfung der abgeleiteten Gesetzcodexe (شروع) und brachte die ausschliessliche Berücksichtigung der Tradition zu voller Geltung. Es ist an einem andern Orte weitläufiger über diese That des Fürsten, durch welche er die zāhiritische Fikh-methode zur Herrschaft brachte, gehandelt worden<sup>1)</sup>; eine That übrigens, welche der in Literaturfragen nicht ganz genau orientirte Verfasser des Ķarṭās fälschlich dem 'Abd al-mu'min zuschreibt<sup>2)</sup>. Es ist charakteristisch, aus der Biographie des sevillaner Gelehrten 'Alī b. Chalaf al-Tuġibi (st. 596) zu ersehen, dass Al-Manşûr geradezu die Untersuchung einleiten liess gegen Theologen, welche ihm als Anhänger einer bestimmten Schulmeinung (تقليد) denunciirt wurden<sup>3)</sup>. Wie bedeutend er in der muhammedanischen Theologie war und wie er sich an der literarischen Pflege derselben betheiligte, ist aus den Memoiren eines Zeitgenossen, des Theologen Taġ al-dīn b. Ḥammûja aus Sarachs ersichtlich, der auf seiner Reise nach dem Westen vom Jahre

1) Zāhiriten p. 174.

2) Ķarṭās p. 13v: er lässt die كتب الفروع verbrennen und die Menschen zum ḥadīṭ zurückkehren. Bezüglich des Antheiles des 'Abd al-mu'min an der Verfolgung der fuḳahā' herrscht Verwirrung in den Quellen; man vgl. z. B. Ibn al-Atīr XI p. 118 ann. 558, wo von ihm berichtet wird جمع الناس بالمغرب على مذهب مالك في الفروع وعلى مذهب ابي الحسن الاشعري في الاصول.

3) Al-Maḳḳari I p. 499.

593—600 in Marokko am Hofe des Fürsten lebte. „Ich habe mich überzeugt, dass er in der auswendigen Kenntniss des Koran und der Traditionsaussprüche ausgezeichnet war, er konnte über die Gesetzwissenschaft in eingehender Weise mitsprechen, die fuḡahā seiner Zeit wenden sich an ihn um Entscheidungen (فتاوى) in zweifelhaften Fragen. Es existirt von ihm eine ganze Sammlung solcher Decisionen, die er aus eigener Kenntniss heraus erliessen liess. Man rechnete ihn zu den Zāhiriten. Er verfasste eine Sammlung von Traditionstexten, welche auf die gottesdienstlichen Handlungen Bezug haben<sup>1)</sup> und betitelte sie: Al-tarǧīb“<sup>2)</sup>. Das theologische Studium gehörte so sehr zu den unerlässlichen Bedingungen eines Almohadenfürsten, dass noch zur Zeit des beginnenden Verfalles, jener Fürst, der die Mahdi-idee, auf welche sich das Almohadenreich gründete, vollends verläugnete und selbst Ibn Tūmart's Andenken mit Schmähungen überhäufte, Abu-l 'Alā Idrīs b. Ja'kūb, „ein Imām in der Traditionswissenschaft“ genannt werden kann, der nicht aufhörte seine Untergebenen zum Studium der Sammlungen des Buchārī, Mālik und Abū Dāwūd anzueifern<sup>3)</sup>.

## IX.

Unsere Quellen bieten uns keine geordnete Darstellung der praktischen Veränderungen, welche durch das Aufkommen der Almohadenherrschaft im religiösen und in dem durch die Religionsgesetze bestimmten privaten Leben der Muhammedaner Platz greifen mussten. Es wird jedoch bei dem besondern Zweck dieser Studie nicht überflüssig sein, die zerstreut sich findenden Andeutungen zusammenzustellen.

1. Zuförderst ist es die Sitte einiger Berberstämme in der Nähe der Südän-länder, z. B. die der Ṣanhāga, besonders aber des Theilstammes der letztern, nämlich der Lamtūna<sup>4)</sup>, aus welchen die Almorawiden-dynastie hervorging, dass die Männer so wie es im Islām sonst unter Frauen üblich ist, das Gesicht dicht verschleiern, welcher die Almohaden den Krieg erklärten, indem sie immer und immer betonen, dass es den Männern verboten sei, in ihrer Kleidung den Frauen nachzuahmen. Diese sonderbare Gewohnheit wurde von den „Verschleierten“ so hoch gehalten, dass sie dieselbe auch auf Reisen in fremden Ländern, wo diese Art sich zu kleiden ganz

1) Wohl identisch mit dem bei Al-Marrākoṣī p. ۲۰۲ angeführten Werke.

2) Al-Makḳarī II p. v.

3) Karḫās p. ۱۶۶.

4) Ibn Chaldūn I p. ۲۳۵ واتخذوا اللثام خطاما تميزوا بشعاره

unbekannt war, beibehielten. Im Jahre 499 erregten in Bagdad zwei Afrikaner nicht geringes Aufsehen, die von der heiligen Wallfahrt heimkehrend, ihren Weg über die Residenz des Chalifen nahmen, weil sie Ursache hatten, Egypten aus dem Wege zu gehen. Der eine von ihnen hielt theologische Vorträge in Bagdad; er war auch bei dieser Gelegenheit ganz verhüllt, so dass nur seine Augen sichtbar waren <sup>1)</sup>. Es ist nicht auffallend, wenn wir erfahren, dass die „Verschleierten“ mit Bezug auf diese, von allen anderen Muhammedanern sie unterscheidende Tracht, welche ursprünglich wohl dem Umstande ihre Entstehung zu verdanken hatte, dass man sich gegen jene, die jemanden der Blutrache wegen verfolgen, unkenntlich machen wollte <sup>2)</sup>, eine Fabel erdichteten, welche die Existenz dieser Kleidungsart begründen sollte. In früheren Zeiten sollen die Lamtûna, sowie die arabischen Beduinen die Verschleierung nur zeitweilig aus besonderen Gründen, z. B. um sich gegen Hitze und Kälte zu schützen, angewendet haben; in einer Fehde aber, bei welcher die Greise, Frauen und Kinder der Lamtûna von dem Feinde in ihren Wohnungen überfallen wurden, während ihre waffentüchtigen Krieger mit wenigen Ausnahmen abwesend waren, sollen sich diese der List bedient haben, sich zu verschleiern, jene aber, durch die Anlegung von Waffen und Rüstung dem Feinde als Männer zu erscheinen. So erschienen sie in grosser Ueberzahl vor dem Feinde, der Männer und Frauen nicht unterscheiden konnte und sie allesammt für tüchtige Krieger hielt und hinter dem Schleier diese List errettet wurden, sollen sie die Verschleierung der Männer als „Sunna“ angenommen haben <sup>3)</sup>. Aber dies kann selbstverständlich nicht die Entstehungsursache der Sitte sein, welche wir bis in die neueste Zeit bei vielen Stämmen im Innern Nordafrika's, namentlich bei den Tuâreg finden <sup>4)</sup>, welche für diesen Gebrauch den Grund angeben, „dass es edlen Leuten nicht ziemt, sich zu zeigen“ <sup>5)</sup>. Hingegen lassen sie die Frauen unverschleiert — wie ein Schilderer der Tuâregsitten bemerkt — um hierdurch gleichsam ihre Inferiorität zu bezeichnen <sup>6)</sup>. Erwähnenswerth ist die

1) Ibn al-Aṭīr X p. 100 ann. 499.

2) Vgl. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes* p. 399f.

3) Ibn al-Aṭīr IX p. 113<sup>3</sup> ann. 448. Ibn Šihna, *Rauḍat al-manāẓir* ann. 448. Ibn abī Dīnār, franz. Uebers. p. 163 Note. Eine andere Sage lässt 200 Umajjaden als Frauen verkleidet nach Mağrib entkommen; von ihnen stammen die Verschleierten ab. (Wüstenfeld, *Der Tod des Husejn* p. VIII.)

4) Langlés, *Voyage de F. Horneman dans l'Afrique septentrionale* I p. 152.

5) Daumas, *Le Sahara algérien* p. 325.

6) Tristram, *The great Sahara* (London 1860) p. 240: „One end of the folds of the turban is brought over the face and fastened by an ivory pin, so as to expose only the eyes. Even in eating this black veil is never removed,

Schilderung, welche der einheimische Jude Mordechaj Abū Surūr in allerneuester Zeit von dieser Sitte bietet: Tous ces Philistins que j'ai nommés, Berbères, Touaregs, Aouelamiden, Daggatoun . . . . ont même loi, même langue, même caractère sauvage, mêmes vêtements, mêmes armes, mêmes usages, à l'exception des Berbères, qui sont maintenant habillés comme les gens de Draa, parce qu'ils sont voisins de l'Afrique (du Maroc), cependant encore leur front et leur bouche d'un voile noir comme tous les Touaregs leurs frères et, comme pour ceux ci c'est pour eux une offense impardonnable de soulever ce voile et de découvrir leur visage; ils punissent de mort cet injure <sup>1)</sup>. Gegen diese Sitte nun eiferte Ibn Tūmart in jenem Kapitel seines Werkes, in welchem er Hass und Krieg predigt gegen die almorawidischen Herrscher <sup>2)</sup>. Aus seiner Auslassung gegen die bekämpfte Sitte folgt, dass parallel mit der Verschleierung der Männer das Unverschleiertbleiben der Frauen einherging. In der That wird uns erzählt, dass Ibn Tūmart am Beginn seiner Laufbahn, bald nach seinem Erscheinen in Marokko die Schwester des Fürsten „unverschleiert nach der Sitte der mulattamin in Betreff der Kleidung ihrer Frauen“ antraf <sup>3)</sup> und die Prinzessin hierüber öffentlich zurechtgewiesen habe <sup>4)</sup>, was den ersten Anlass zur officiellen Verfolgung des Imām bot. Aber den Almohaden gelang es nicht, durch ihren fanatischen Eifer die Sitte der mulattamin dauernd abzustellen. Von den afrikanischen Stämmen, welche die libysche Wüste bewohnen, und die er auch namentlich aufzählt (darunter auch Zenegates d. h. صنهاجة und Lentatae d. h. لمتونة) hören wir von Leo Africanus: Qui nobiliores videri volunt pannum nigrum in capite gerunt, cuius pars quaedam totam faciem oculis tantum exceptis tegit, estque hic eorum habitus quotidianus. Quoties autem cibum in os ingerunt, pannum auferunt ac mox singulis morsibus retegunt, huiusque talem afferunt rationem: Quemadmodum, inquit, indecorum est, si quis cibum evomat aut ex

but held from the mouth by the left hand. To expose the face is considered a degradation, and hence, perhaps to mark their inferiority, the women are never veiled“.

1) Les Daggatoun . . . . traduit de l'hébreu par Isidore Loeb (Paris 1880) p. 8.

2) WM Bl. 67b وكذلك الماجسمون الكفار وهم يتشبهون النساء في تغطية الوجوه بالثلثيم والتنقيب ويتشبه نساءهم بالرجال في الكشف عن الوجوه بلا تنقيب ولا ثلثيم والتنشبه بهم حرام

3) Ibn Chaldūn I p. 33..

4) Nach der Information des Ibn al-Aṭīr X p. 214 hätte I. T. die Reithiere der Prinzessin und ihrer ebenfalls unverschleierten Hofdamen geschlagen, so dass jene zur Erde fiel.

ore in terram dejiciat, ita nec honestum videri potest experto ore cibum sumere <sup>1)</sup>.

2. Im öffentlichen Leben ist wohl als die eingreifendste Reform der Almohaden die Abschaffung solcher drückender Abgaben (ḳabāla) zu betrachten, welche im Religionsgesetz nicht begründet sind, Abgaben nach Handwerken, unentbehrlichen Lebensmitteln, welche früher eingefordert wurden; die Einhebung solcher unerlaubter Steuern wurde bei Todesstrafe verboten <sup>2)</sup>. Mit der Abschaffung solcher Steuern haben sich auch andere Dynastien im Islam inaugurirt, so z. B. auch die Herrschaft der Almorawiden <sup>3)</sup> aber aus dem Umstande, dass die Almohaden auf diesem Gebiete noch einen grossen Wirkungskreis antrafen, kann man folgern, dass sich die Almorawiden im Laufe ihrer Herrschaft genöthigt sahen, in der Vermehrung der Einnahmsquellen des Staates über die muhammedanischen Steuergesetze hinauszugehen.

3. Als eine der durch 'Abd al-mu'min im öffentlichen Staatsleben eingeführten Veränderungen, ist eine Abweichung von der bis dahin üblichen Form der Münzen zu erwähnen. Statt der runden Gestalt der Münzen führte der Almohadenherrscher die viereckige Gestalt derselben ein <sup>4)</sup>. Dies sind die sogen. Muwahhiden- oder Mūmini-münzen, von welchen in den europäischen Kabinetten viele Exemplare zu sehen sind <sup>5)</sup>. Die Nachfolger 'Abd al-mu'min's hielten sich nicht strenge an die viereckige Formung der unter ihrer Herrschaft geprägten Münzen. Bereits sein Sohn Abū Ja'ḳūb Jūsuf lässt wieder runde Münzen prägen; hält aber insofern das Princip des Vierecks fest, als auf der runden Fläche ein Viereck eingeprägt ist, in welchem die Münzinschrift Platz findet <sup>6)</sup>. Im Jahre 627 schafft Abu-l 'Alā Idris die viereckigen Münzen ab und es werden

1) Leo Africanus p. 17 b.

2) Idrisi p. v.

3) Ibn Chaldūn Berb. (Uebers. von de Slane) II p. 70. 79.

4) Man hat, wahrscheinlich nach geschehener Einführung dieser Münz-

neuerung die Prophezeiung von dem صاحب الدرهم المربع erfunden, durch welchen eine grosse Staatsumwälzung erfolgen werde. Der Hoftheologe des Almorawiden 'Alī b. Jūsuf, Malik b. Wuhejb warnt den Fürsten vor Ibn Tūmart als dem Manne „des viereckigen Dirhem“ Ibn Chaldūn (de Slane II p. 169), al-Zarkaṣī p. f. 1.

5) O. G. Tychson, *Introductio in rem numariam Muhammedanorum* Tab. II No. 27. Marsden, *Numismata Orientalia* I No. CCCLXXIII f. Pl. XXII. Adler, *Collectio nova Numorum euficorum* S. 139 Tab. VI No. LXXXVIII. LXXXIX. Lane Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum* Vol. V S. 45 ff. Pl. III No. 121—145. Don Francisco Codera y Zaidin, *Tratado de Numismática Árabe-Española* (Madrid 1879) Lam. XXII No. 2. 7 S. 219 ff. Ich bin für diesen Literaturnachweis Hrn. Geh. Hofr. Prof. Stickel in Jena zu Dank verpflichtet.

6) Walsin Esterhazy, *De la domination turque dans l'ancien regence d'Alger* (Paris 1840) p. 72 note 3.

die runden Münzen officiell wieder eingeführt, und das Mahd-symbol verschwindet auch von der Aufschrift <sup>1)</sup>.

4. Auf einige auf dem Gebiete des gottesdienstlichen Ritus eingeführten Veränderungen wurde bereits oben (S. 71) hingewiesen, und in dieser Beziehung ist nur noch die von der gewöhnlichen Ordnung dieser Ceremonie verschiedene Art der feierlichen Freitagschutba zu erwähnen, welche uns der Historiker der ersten Zeit der Almohadenherrschaft ausführlich beschreibt <sup>2)</sup>, sowie einige Abänderungen in der Adânformel, von welchen wir aus Ibn Chaldûn's Darstellung der Abschaffung dieser Aenderungen durch den Almohadenfürsten Abu-l-'Alâ Idris al-Ma'mûn (624—30) Kenntniss nehmen können. Bemerkenswerth ist noch in dieser Hinsicht, dass die Almohaden, sowie später die Wahhâbiten allen Schmuck und alle Pracht in den Moscheen verpönten und, wo sie ihn vorfanden, in vandalischer Weise verwüstet zu haben scheinen. Und sie handelten darin nur im Sinne des muhammedanischen Puritanismus. Wollte doch auch der fromme Chalif 'Omar II, allen Schmuck und Glanz der Umajjadenmoschee in Damaskus, für deren Herstellung sein Vorgänger Al-Walid die Bewohner Syriens in Contribution gesetzt hatte, schonungslos entfernen und dem Staatsschatz einverleiben, und dass er seine Absicht nicht ausführte, hatte keine andere Ursache, als die, dass er erfuhr, dass die Pracht der früheren Kathedrale bei den Christen Neid und Aerger erregte <sup>3)</sup>. Unter den Vorzeichen des Weltendes erwähnt die muhammedanische Eschatologie, dass die Menschen mit ihren Moscheen Prunk treiben werden <sup>4)</sup>; und die almohadischen Eroberer verfuhrten im Sinne dieser Anschauungsweise. Die Karawijîn-kathedrale in Fes hatte ein in späterer Zeit zugebautes mihrâb, welches unter einer Kuppel ruhte, welche mit Goldverzierungen und sonstigen ornamentischen Künsten geschmückt war. Als die Almohaden i. J. 540 in Fes einzogen, da fürchteten die fuḡahâ' der Stadt, dass die Sieger alle diese Pracht zerstören würden, und sie ersannen eine Finte um die Werke der Kunst zu erretten. Sie verdeckten nämlich die Vergoldungen und Verzierungen mit Papier, überzogen dasselbe mit Gyps und liessen das Ganze mit weisser Farbe übertünchen; so wurden die Kunstwerke verhüllt und vor der Rohheit der berberischen Puritaner errettet <sup>5)</sup>. Diese selbst bethätigten die Verdammung allen Prunkes

1) Sauvaire, Numismatique et métrologie musulmanes (J. asiat. 1882 I p. 303).

2) Al-Marrâḳoṣî p. ٢٢٩—٢٥١.

3) Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. ٥, vgl. Al-Ja'ḳûbî ed. Houtsma p. ٣٣٨ oben.

4) Sunan al-Nasa'i (Commentar Ausgabe Baḡma'wi) p. ٤. من اشراط الساعة ان ينيهي الناس في المساجد.

5) Karḡâs p. ٣٥.

an ihren religiösen Gebäuden auch an der von ihnen besonders heilig gehaltenen Grabeskapelle des Ibn Tūmart, von welcher sie allen Schmuck verbannten<sup>1)</sup>.

Aber man darf aus solchen allerdings bezeichnenden Nachrichten nicht die Schlussfolgerung ziehen, dass das almohadische Regiment aller Baukunst feindselig entgegentrat. Gerade die erste Almohadenzeit ist es<sup>2)</sup>, in welcher in Spanien und im Mağrib eine rührige Thätigkeit in der Erbauung von Moscheen und Palästen entfaltet wurde. Unter Abū Ja'kūb Jūsuf scheint ein Corps von Baukünstlern organisirt worden zu sein, an dessen Spitze Ahmed b. Bāsa عريف

البناءيين بالاندلس stand<sup>3)</sup>. Als der Chalif den Bau einer neuen Moschee in Sevilla beschloss, wurden alle Künstler und Werkmeister aus Andalus und Marokko zu gemeinsamer Thätigkeit vereinigt<sup>4)</sup>; auch „muhandisūn“ sind zu dieser Bauhätigkeit in Verwendung gezogen worden<sup>5)</sup> und ihre Anwesenheit war um so nothwendiger, da Abū Ja'kūb an den Thürmen der Moschee in geradezu schwindliger Höhe vier Granaten (تفانيخ) anbringen liess, welche auf schweren Säulen ruhten; die Vergoldung dieser Säulen allein erforderte „7000 grosse ja'kūbische mitkāl an Gold“<sup>6)</sup>. Der Mangel künstlerischer Ornamentik sollte wohl durch äusserlich imposante Massen und Höhenverhältnisse ersetzt werden<sup>7)</sup>. Diese neuen Moscheebauten wurden jedoch nicht durch ein Bedürfniss nach künstlerischen

1) Idrisi p. 44, 15 علي طريق الناموس ist der Ausdruck, mit dem diese Art von puritanischer Frunklosigkeit bezeichnet zu werden pflegt.

2) Vgl. Al-Marrākoši p. 171 penult.

3) ISS Bl. 161b.

4) ibid. Bl. 165b باسة بن احمد بن شيخ العرفاء وحضر علي ذلك شيخ العرفاء احمد بن باسة بن احمد بن باسة بن باسة واصحابه العرفاء البناءون من اهل اشبيلية وجميع عرفاء اهل الاندلس ومعهم عرفاء البناءيين من اهل حضرة مراكش ومدينة فاس واهل العدو فاجتمع باشبيلية منهم ومن اصناف النجارين والنشارين والفعلة لاصناف البناء اعداد من كل صنف صناع مهرة في كل فن من الاعمال افراد.

5) ibid. Bl. 9b الحاج يعيش المهندس; ibid. 162a فخرج اليه 162a الحاج يعيش المهندس وحضر حوالي الاثر المذكور.

6) ISS Bl. 169b. Vgl. über dieses Bauwerk Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia III p. 686.

7) Al-Marrākoši p. 171 penult.

Schöpfungen hervorgerufen. Die Almohaden wollten vielmehr die Wandlung des religiösen Sinnes und die Verdammung des ihrer Herrschaft vorangehenden Systems dadurch documentiren, dass sie die religiöse Ceremonie, das Freitagsgebet, nach anderen Sitzen verlegten. Gewöhnlich wurde das Privilegium der Freitagsceremonie *الخطبة والجمعة* in die neuerbauten Kathedralen verlegt und auch hierdurch die Tradition der Vergangenheit, nicht ohne Absicht, herabgewürdigt. In dem eroberten Marokko war die erste Kundgebung des 'Abd al-mu'min, dass er die durch Jûsuf b. Taşfin erbaute Hauptmoschee sperren <sup>1)</sup>, vielleicht gar, wie ein anderer Bericht lautet <sup>2)</sup>, zerstören liess, um an ihre Stelle eine andere Kathedrale zu erbauen; dasselbe Vorgehen befolgten die Almohaden später in Spanien <sup>3)</sup>. Zuweilen wurde die Almorawidendynastie in den Moscheen in anderer Weise herabgewürdigt. Auf einer Kuppel der grossen Moschee in Tlemsen wird als die Zeit ihrer Erbauung das Jahr 530 bezeichnet; man bemerkt auf dieser Inschrift, wie Abbé Bargés berichtet, dass der Name des Gründers ausgekratzt ist. Ohne Zweifel haben die Almohaden den Namen des letzten Almorawidenherrschers, dem diese Moschee ihren Ursprung verdankt, austilgen lassen. Noch nach dem Sturz der Almohadendynastie, als in Marokko bereits die Meriniden herrschten, ist von einer Zerstörung der Moscheen Marokkos durch einen Maşmûda-häuptling, die Rede <sup>4)</sup>.

5. Sehr oft wird von den Geschichtschreibern der almohadischen Zeit hervorgehoben, dass unter den Almohaden, hierin dem Beispiel Ibn Tûmart's folgend, viel Gewicht darauf gelegt wurde, aus dem öffentlichen und privaten Leben und Verkehr alles *bid'a* auszutilgen und die strenge Darnachhaltung nach den Traditionen des Propheten, der Altvordern und der alten Chalifen anzustreben <sup>5)</sup>. Dies ist auch ziemlich selbstverständlich von einem Regierungssystem, dessen Anfänge eben im *tagjir al-munkar* bestanden, welches auch den Rechtstitel seiner Opposition gegen die vorangegangene Regierung bildete. Wie weit es aber die Almohaden im Traditionalismus trieben, wird uns durch eine vereinzelte Notiz über ihr Gebahren in Tunis ersichtlich: Die Gewohnheit der Almohaden in alter Zeit war in Tunis, dass sie das Richteramt nicht länger als zwei Jahre lang in einer Hand belassen. Sie wollen sich hierbei nach einer Verfügung des Chalifen 'Omar I gerichtet haben. Sie

1) Idrisi p. 98 unten.

2) Ibn al-Aţir X p. 332, 6 v. u.

3) *ISS* Bl. 168 b *وارتفعت في هذا اليوم الخطبة والجمعة من جامع عمرو بن عبدس المذكور باشبيلية وأزيل منبره من موضعه*.

4) Ibn Chaldûn, Berb. Uebers. von De Slane II p. 272.

5) *Al-Marrâkôşî* p. 138. 2.v.

waren auch der Ansicht, dass ein Kāḍi, der längere Zeit sein Amt verwaltet, gar leicht die Camaraderie pflegt, er hütet sich aber davor, wenn die Furcht vor Absetzung über seinem Haupte schwebt. Der häufige Wechsel im Richteramte hat ferner zur Folge, dass sich die Zeitgenossen lebhafter an der Judicatur betheiligen, was eine gerechtere Behandlung der Rechtsfälle nach sich zieht, als wenn jemand lange Zeit selbstständig waltet<sup>1)</sup>. Diese Einrichtung scheint aber nicht im almohadischen Reich im allgemeinen, sondern wohl speciell bei der in Tunis emporgekommenen ḥafṣidischen Linie der Almohaden geherrscht zu haben.

## X.

Als der aus dem Osten in seine afrikanische Heimath zurückkehrende Ibn Tūmart seine Landsleute zur rigorosen Befolgung der mit dem Islam zusammenhängenden praktischen Gesetze aneferte und es sich zur Aufgabe stellte, die krasse körperliche Gottesauffassung aus den Köpfen und Herzen der Leute zu verbannen; als er in seinen gelehrten Vorträgen und im öffentlichen Verkehr auf dem Markte gegen die Uebertretung der im Islam gebotenen Vorschriften eiferte und sein Thun und Lehren gegen die Hoftheologen der Almorawidenfürsten in öffentlicher Disputation vertheidigte, hatte er wohl noch selber keine Ahnung davon, in seiner Person den Mahdi erblicken zu lassen, dessen Erscheinen den Gläubigen im Namen Muhammeds für das Ende der Zeiten verheissen wurde, damit er „die Welt erfülle mit Gerechtigkeit, so wie sie bis dahin mit Ungerechtigkeit erfüllt war“.

Dass die Welt voller Ungerechtigkeit und Laster sei, dies scheint er schon damals eingesehen zu haben; auch von dem Beruf, der allgemeinen Verderbniss als Warner und Verbesserer entgegenzutreten, war er erfüllt. Aber er war weit davon entfernt, sich selbst als den verheissenen Mahdi zu betrachten oder auch nur auszugeben. Es fehlte ihm, dem Maṣmūda-berber aus der Kabile der Hargā, hierfür ja die erste und unerlässlichste persönliche Eignung, die Abstammung aus dem Geschlecht des Propheten. Er begnügte sich mit dem Ruhme eines grossen Theologen als der „Faḳīh von Sūs“, wie ihn die Verehrer nannten<sup>2)</sup>; und gerade sein Stamm hatte ja auch schon früher manchen faḳīh geliefert. Jahjā b. Jahjā al-Lejti, der Schüler des Imām Mālik b. Anas war ein Spross desselben Berberstammes, und zur Zeit des Ibn Tūmart selbst wird als faḳīh aus diesem Stamme, und zwar als einer unter vielen, ein gewisser ‘Abd al-ḥaḳḳ b. Ibrāhīm (من فقهاء المصامدة) genannt<sup>3)</sup>.

1) Al-Zarkaṣī p. ff.

2) Ibn Chaldūn I p. 191.

3) Ibn Challiḳān VIII p. 4, 9.

Der ungeahnt grosse Anhang von Berbern, der sich um Ibn Tūmart scharte als die Regierung ihn zu beunruhigen begann, die grossen Massen seiner willenlos ergebenden Anhänger, an deren Spitze er zum Mittelpunkt einer mächtigen Propaganda emporkam, liess seine Ambition und sein Selbstbewusstsein immer mehr anschwellen und wozu ihn die Geburt nicht befähigte, dazu machten ihn die Verhältnisse, welche die blinde Anhänglichkeit seiner Berbern schuf: er wurde zum Mahdi. Dieser Begriff bot im Islam von jeher die Formel für die Führung politischer und religiöser Revolutionen; den muhammedanischen Berbern wurde er mehr als anderswo die Form, in welche sich der ihre Geister erfüllende Cultus mächtiger Individualitäten kleidete. Auch nach Ibn Tūmart finden wir noch Beispiele für das Auftreten von Mahdi's unter den Berbern <sup>1)</sup>).

Wenig Schwierigkeit bereitete es, dem berberischen Stammbaume Ibn Tūmart's einen 'alidischen zu substituieren und in dieser genealogischen Kette den Ring genau zu fixieren, durch welchen die Berberfamilie an das Geschlecht der Fāṭima geknüpft ist <sup>2)</sup>. Wie leicht dies ging, beweist uns der Umstand, dass man bei der Fälschung der Genealogie des Mahdi nicht stehen blieb; um dieselbe wahrscheinlicher zu machen, hat man später die ganze Kabyle der Harga, der auch I. T. angehörte, von Ḥasan b. 'Alī abstammen und unter Mūsā b. Nuṣejr in diese Lande einwandern lassen <sup>3)</sup>. Ganz denselben Vorgang beobachteten die Hofgenealogen der Hafṣiden-dynastie von Tunis, indem sie den Urahn derselben, Abū Ḥafṣ 'Omar, einen Maṣmudaner aus der Gruppe der Ḥintāta, vermittelst eines künstlichen Stammbaumes von 'Omar abstammen lassen, um durch diese Genealogie ein Gegengewicht gegen die Dynastie des 'Abd-al-mu'min zu gewinnen <sup>4)</sup>. Noch eine andere Schwierigkeit war aus dem Wege zu räumen. Der Mahdi muss — freilich fordert dies die Sekte der Imāmijja nicht <sup>5)</sup> — Namensbruder des Propheten sein, und auch sein Vater muss denselben Namen geführt haben, den der Vater des Propheten trug: mit einem Worte Mahdi kann nur jemand sein, der Muḥammed b. 'Abdallāh heisst. Es wird nun der berberische Name des Vaters des Ibn Tūmart willkürlich in 'Abdallāh verändert um diese Schwierigkeit aus dem Wege zu räumen. Dies konnte man den Berbern um so plausibler machen, als es unter ihnen tagtägliche Erfahrung war, dass jemand zwei Namen führte, einen berberischen und einen ara-

1) Ibn Chaldūn *ibid.* ۳۳۷, f. ۵۷.

2) So wird denn in den almohadischen Schriftstücken darauf Gewicht gelegt, I. T. als den Nachkommen des Propheten *سليمة ونسبه* zu bezeichnen.

3) Ibn Challiḳān *ibid.* p. ۹.

4) Vgl. De Slane, zu Ibn Chaldūn (II p. 282. 293 Anm.).

5) Alfachri ed. Ahlwardt p. ۱۹۵.

bischen<sup>1)</sup>. Hiess ja der Mahdi selbst eigentlich auf gut berberisch: Amgar. Aber noch weniger Schwierigkeit bereitete es einem spätern Geschlechte — die Zeitgenossen werden die Uebereinstimmung der Personalbeschreibung nicht gar streng untersucht haben — von Ibn Tūmart eine Personalbeschreibung zu entwerfen, die der für den Mahdi erforderlichen genau entspricht und in welcher das schwarze Muttermal an der rechtseitigen Schulter nicht fehlen darf<sup>2)</sup>; und da hatte es dann ein Dichter aus Algier sehr leicht, zur Zeit des Abū Ja'kūb gelegentlich einer almohadischen Versammlung am Grabe des I. T. das Mahdithum des heiligen Mannes aus der Uebereinstimmung seiner persönlichen Qualitäten mit den in den Traditionen für den Mahdi geforderten Eigenschaften volksthümlich zu erweisen<sup>3)</sup>.

So war denn nun I. T. durch den Menschencultus seiner berberischen Anhänger in die Rolle des Mahdi gedrängt und als solcher wurde er nicht nur Träger der höchsten menschlichen Würde im theokratischen Systeme des Islam, sondern auch Gegenstand eines übermenschlichen Cultus von Seiten seiner Anhänger. Ihn riefen sie in ihren Nöthen als Helfer an und sein Name wurde bei ihren Mahlzeiten mit religiöser Pietät genannt<sup>4)</sup>. Die Berbern konnten ohne Menschencultus nicht Muhammedaner bleiben. Ibn Tūmart störte sie in dieser vom rechten Islam zurückgewiesenen Vorstellung nicht; vielmehr griff er sie als willkommenes Mittel zur Erfüllung der in ihm erweckten Ambition willig auf und er machte von nun ab die an seine Person geknüpften schrankenlosen Verehrung zum Mittelpunkt des politischen Umsturzes, welchen er durch die Bekämpfung der Almorawiden anbahnte. Bisher hat er das „tauḥīd“

1) Im Jahre 151 steht an der Spitze der Berbern in Spanien ein gewisser شَقِيْبَا vom Miknāsastamm, der sich für einen Fatimiden ausgibt und den Namen عبد الله بن محمد annimmt. Dozy I 235; Fournel I 423. Aber auch bei gemeinen Leuten kamen solche Doppelnamen vor; der Magila-berber, bei dem der spätere Herrscher von Andalus, 'Abd al-raḥmān Zuflucht findet, heisst berberisch Wānsūs, arabisch Abū Kurn (Al-Maḥḥarī I 160). Es ist begreiflich, dass der arabische Name angenommen wurde, sobald der Berber in eine hervorragende politische Rolle im Islam tritt. Bolokkīn b. Ziri nimmt erst gelegentlich seiner Investitur als Statthalter von Afrika den arabischen Namen Jūsuf an (Fournel II 361).

2) Sie wird selbst im Karṭās p. 11v mitgetheilt, obwohl der Verf. dieses Buches den Mahdi für einen Betrüger hält: p. 11f فاستهواهم بكيدده ومهد الملك لغيرة بالخدع. وغلبيهم بعدوية لفظه ولسانه.

3) Al-Marrākoṣī p. 130.

4) Karṭās p. 11f.

von seinen Anhängern gefordert; dies ist das Symbol der ersten Periode seiner Wirksamkeit. Nun ergänzt er es — und hiermit tritt er in die zweite Periode seiner Laufbahn — durch die Forderung der Anerkennung dessen: „dass es unerlässlich sei für die „Sache Allāh's einzustehen und zwar sobald es nöthig wird, ohne „Verzögerung; dass die Berücksichtigung des Einstehens für die „Sache Allāh's besser sei als die Rücksicht auf das (durch dasselbe „hervorgerufene) Blutvergiessen und die Vernichtung des Lebens „und Vermögens; dass die Verderbniss unerlässlich abgewendet „werden müsse und dass dies obligate Pflicht der Gesammtheit sei, „denn die unwissenden Häupter haben Macht erlangt über die „Welt und taube und stumme Könige<sup>1)</sup> haben Macht erlangt über die „Welt und Dağgale haben Macht erlangt über die Welt; dass die „Lüge nur durch den Mahdī abgewendet werde und die Wahrheit „nur durch den Mahdī aufgerichtet werde. Und (man muss glauben) „dass der Mahdī (durch Kennzeichen) bekannt sei<sup>2)</sup> unter Arabern „und Barbaren, Beduinen und Wohnhaften; dass das Wissen von „ihm feststehe an allen Orten und in allen Diwānen. Was man vor „seinem Erscheinen durch das zwingende Argument der Ueber- „lieferung wusste, das wird nach seinem Erscheinen durch das „zwingende Argument des Augenscheins zur Ueberzeugung. Der „Glaube an den Mahdī ist unerlässliche Pflicht; wer an ihm zweifelt „ist ein Ungläubiger; und (man muss glauben) dass er frei von „Irrthum ist<sup>3)</sup> in der Wahrheit, zu welcher er die Menschen auf- „ruft, und dass es unzulässig ist, dass er darin dem Irrthum unter- „worfen sei. Man darf ihn nicht ablehnen, ihm nicht widerstreben, „ihn nicht zurückweisen, sich ihm nicht widersetzen, sich gegen ihn „nicht auflehnen und empören. Er ist einzig in seinem Zeitalter, „wahrhaft in seiner Rede, er vernichtet die Dağgale und Tyrannen „und erobert die Welt im Osten und Westen, und erfüllt sie mit „Gerechtigkeit, wie sie vordem mit Unrecht erfüllt war. Und sein „Reich besteht bis zur Stunde des letzten Gerichtes“<sup>4)</sup>.

أَنَّ الْقِيَامَ بِأَمْرِ اللَّهِ وَاجِبٌ وَأَنَّهُ عَلَى الْقَوْرِ لَا يَجُوزُ فِيهِ التَّأخِيرُ  
وَأَنَّ مَرَاعَةَ الْقِيَامِ بِأَمْرِ اللَّهِ أَوْلَى مِنْ مَرَاعَةِ إِرْقَاتِ الدَّمَاءِ وَنَهَابِ  
النَّفُوسِ وَالْأَمْوَالِ وَأَنَّ الْفَسَادَ يَجِبُ دَفْعُهُ عَلَى الْكَافَّةِ وَأَنَّ الرُّؤْسَاءَ

1) Mit Rücksicht auf Sure VIII v. 22.

2) Daher das ständige Epitheton المَهْدَى dem wir immerfort begegnen, d. h. der durch sichere Kennzeichen: Name, Abstammung, Ort seines Auftretens, welche in den vom Erscheinen des Mahdī handelnden Traditionen vorhergesagt sind, als Mahdī Erkannte; dies wird klar umschrieben durch Ibn Badrān ed. Dozy p. 1, 10 المَهْدَى بِالْأَسْمِ وَالنَّسَبِ وَالْمَكَانِ.

3) Vgl. Al-Marrākošī p. 1134, 11.

4) *WM* Bl. 65 b.

الجهال استولوا على الدنيا وأن الملوك الصم البكم استولوا على الدنيا وأن الدجاجلة استولوا على الدنيا وأن الباطل لا يدفعه إلا المهدي وأن الحق لا يقوم إلا بالمهدي وأن المهدي معلوم في العرب والعجم والبدو والحضر وأن العلم به ثابت في كل مكان وفي كل ديوان وأن ما علم بضرورة الاستفاضة قبل ظهوره يُعلم بضرورة المشاهدة بعد ظهوره وأن الايمان بالمهدي واجب وأن من شك فيه كافر وأنه معصوم فيما دعا اليه من الحق لا يجوز عليه الخطأ فيه وأنه لا يكأبر ولا يصاد ولا يدافع ولا يعاند ولا يخالف ولا ينزاع وأنه فرد في زمانه صادق في قوله وأنه يقطع الجبابرة والدجاجلة وأنه يفتح الدنيا شرقها وغربها<sup>1)</sup> وأنه يملؤها بالعدل كما ملئت بالجور وأن أمره قائم الى ان تقوم الساعة‘

Dies ist das Resultat einer Geschichtsconstruction des I. T., mit welcher er die Idee des Imamats als beständige und ununterbrochen wirkende, durch das Erscheinen des Mahdi zum Abschluss gelangte Nothwendigkeit des muhammedanischen Glaubens darstellte, eine Darstellung, die er als sein Testament an die gläubige Gemeinde und als das Symbolum der durch ihn begründeten religiösen Gemeinschaft bezeichnet. „Ueber das Wissen d. h. die Unerlässlichkeit des Glaubens an das Imamats für die Gesammtheit, und dies ist einer der Pfeiler der Religion und eine der Hauptstützen des Gesetzes, und das Bestehen der Wahrheit in der Welt ist nicht anders denkbar als durch die Unerlässlichkeit des Glaubens daran, dass das Imamats in allen Zeiten ohne Unterbrechung bestehe bis zur letzten Stunde“ — so ist das Kapitel überschrieben<sup>2)</sup>, welches als der Zielpunkt des Systems erscheint, das Ibn Tūmart mit seinem Werke anstrebt. „Es gab kein Zeitalter, ohne dass in demselben ein Imām existirte, welcher in seinem Lande die Wahrheit vertritt, von Adam bis Noah und von da ab bis Ibrāhim. So spricht Allah: Ich setze dich ein für die Menschen zum Imām<sup>3)</sup>. Der Imām ist nicht anders denkbar als frei von allem Nichtigen, denn er zerstört das Nichtige, und

1) Auf die Erfüllung dieser Verheissung, die im Almohadenreiche nur mit Bezug auf den Westen zur That wurde, bezieht sich wohl die fortdauernde Erwartung der Mahdigläubigen in Tinmal, oben S. 75 Anm. 4.

2) WM Bl. 62 b—65.

3) Sure II v. 118.

das Nichtiges kann nicht durch Nichtiges zerstört werden. Er ist dem Irrthum nicht unterworfen, denn mit Irrthum kann Irrthum nicht zerstört werden und der Irrende kann den Irrthum nicht zerstören und der verderblich Handelnde kann die Verderbniss nicht zerstören, denn Verderbniss kann nicht durch Verderbniss zerstört werden. Der Imām ist demnach nothwendigerweise frei von allen diesen Trübungen, sowie er auch frei ist von Ungerechtigkeit, denn der Ungerechte kann nicht die Ungerechtigkeit zerstören, vielmehr würde er dieselbe befestigen; er muss auch frei sein von ketzerischen Lehrmeinungen, denn der Ketzler kann die Ketzerei nicht zerstören, vielmehr würde er sie befestigen; er muss auch frei sein von Lüge, denn der Lügner kann die Lüge nicht zerstören, vielmehr würde er sie befestigen; er muss auch frei sein von dem Handeln in Unwissenheit, denn der Unwissende kann die Unwissenheit nicht zerstören. Sowie die Unreinheit nicht durch Unreinheit und die Finsterniss nicht durch Finsterniss beseitigt wird, so wird auch die Verderbniss nicht durch Verderbniss und Nichtigkeit nicht durch Nichtigkeit beseitigt. Sie können nur durch ihr Gegentheil beseitigt werden, d. i. durch Wahrheit. Ein Ding wird nur durch sein Gegentheil beseitigt, die Finsterniss durch das Licht, der Irrthum durch die Rechtleitung, Ungerechtigkeit durch Gerechtigkeit, Auflehnung durch Gesetzestreue, Meinungsverschiedenheit durch Einhelligkeit<sup>1)</sup>. Einhelligkeit aber entsteht nur dadurch, dass aller Befehl von dem berechtigten Befehlshaber auszugehen hat, dies ist aber der unfehlbare Imām. Nun wird die ununterbrochene Folge des Imamats von Ibrāhim bis zu den Propheten, von diesen bis Dāwūd dargelegt. Nach Dāwūd pflanzte sich das Imamats bis auf Jesus fort, dann auf Muhammed, von diesem auf die rechtmässigen Chalifen. Das nachfolgende Imamats ist die Basis des Imamats der Gegenwart, das mit dem Mahdi abschliesst. Wir lassen I. T. den

1) Auch hierin bemerken wir eine Uebereinstimmung mit den zāhirischen Anschauungen, vgl. Zāhiriten p. 99. *WM* Bl. 76 a in dem Paragraph *الاختلاف في الكتاب* werden Traditionen, in welchen die Meinungsverschiedenheit verpönt wird, zusammengestellt: *عن عبد الله بن عمرو قال هجرتُ الى رسول الله صلعم يوماً فسمع اصوات رجلين اختلفا في آية فخرج علينا رسول الله صلعم يُعرف في وجهه الغضبُ فقال أتما أهلك من كان قبلكم اختلفتم في الكتاب . . . . .* *وعن جندب بن عبد الله أن رسول الله صلعم قال اقرووا القرآن ما اختلفت عليه قلوبكم فإذا اختلفتم فقوموا*.

Charakter des theokratischen Amtes des Mahdi mit seinen eigenen Worten darlegen <sup>1)</sup>:

„Also standen die Dinge bis dass zu Ende war die Zeit des prophetischen Chalifats, dreissig Jahre nach Muhammed. Sodann begannen Spaltungen, willkürliche Meinungen, Streitereien, einander zuwiderlaufende Lehren, und widerspenstige Herzen; es wurde gehorcht der Habgier, gefolgt den verwegenen Meinungen, dem Irdischen Gewicht beigelegt und ein jeder, der eine subjective Meinung aufstellte, bewunderte seine Einfälle, — welcher Gehorsam und welche Uebereinstimmung ist da, wo Meinungsverschiedenheit und Zerrüttung herrschen? welche Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, wo man dem eigenen Kopfe folgt? wo ist das Gute und die Führung (auf den rechten Weg), da man der Habgier gehorcht? welcher Zusammenhalt und welche Liebe kann da sein, wenn die Herzen einander entfernt sind und die Wege auseinanderführen?“

„Als nun die Wege auseinanderführten und die Ansichten sich von einander entfernten, da kamen die Unruhen. Alles erschütterte und lange ward die Zeit der Schreckniss; es schwanden die Gelehrten und es traten hervor die Unwissenden, dahingegangen sind die Tüchtigen, die Hefe ist geblieben, hinweg waren die Rechtschaffenen, geblieben sind die Treulosen; hinweggerafft wurden die bewährten Führer, frei traten die ketzerischen Neuerer hervor; verlassen haben uns die Wahrhaftigen und anstatt ihrer sind Lügenpropheten erschienen! Also sind verschwunden die Männer der Wahrheit, an ihre Stelle sind Fälscher, Verdreher und Schmuggler getreten, so dass verkehrt wurden die Dinge, entstellt die Wahrheiten, entblösst die Urtheile, verderbt die Erkenntnisse, vernachlässigt die frommen Werke; es erstarb die Ueberlieferung, es verschwand die Wahrheit und die Gerechtigkeit wurde aufgehoben. Die Welt wurde finster durch Unwissenheit und Unwahrheit, sie wurde schwarz durch Unglauben, Sündhaftigkeit und Widerspenstigkeit, sie ward entstellt durch die neuen Ketzerien und willkürlichen Lehren, voll ward sie der Ungerechtigkeit und des Frevels, des Aufruhrs und der Störungen. Also ging es lange fort; es mangelte an einem Retter, der der Wahrheit zum Siege verhälfe, es siegten die Anhänger des Falschen und sie herrschten bis sie mit der Unwahrheit und Ungerechtigkeit das höchste Ziel erreichten.“

„Also standen die Dinge in Betreff der Herrschaft und der Uebermacht bis zur Zeit des (durch Gott) Gestärkten und zum Siege Geführten, der für die Wahrheit eintrat, nachdem sie dahingegangen und gestürzt war, der der Religion Gottes zur Hülfe kam, nachdem sie leblos gemacht und entblösst worden war, der in dieser Welt die Gerechtigkeit zur Geltung brachte, bis sie dieselbe erfüllt, der die Wahrheiten wieder zum Vorschein brachte, nachdem sie entblösst und spurlos verschwunden waren, und die Spuren der Erkenntniss verwischt und zerstört worden waren. Gott brachte ihn zur Zeit der dichtesten Finsterniss, da sich Nichtigkeiten unter einander verzweigten, da die unwissenden Lehren sich festgesetzt hatten, und die Wahrheiten getrübt und verdreht waren, da die Lichter verlöschten und verfinsterten, die Gedanken sich verdüsterten und verwirrten, in der die gemeine Hefe zur Herrschaft gelangte, und sich in Zügellosigkeit und Willkür frei erging. Es war keiner, der rufen und keiner der antworten sollte, keiner der befehlen und dem man gehorchen sollte, Alles war versunken in Abgötterei, Thorheit, Unwissenheit, Parteilichkeit, Trotz und Hochmuth; die Einsicht zerstört, die Herzen in Zweifel versunken, die Lehrmeinungen mit einander im Kampf, die Wege auseinanderführend, die Ansichten (Neigungen) von einander abweichend, Verirrung, Feindschaft, Widersätzlichkeit, Absonderung, verborgener Hass, Schmeichelei, Scheinheiligkeit, Fälscherei, Verdächtigungen, Zweifel, Spaltung, Vereinsamung, Nachsichtigkeit und falsche Rücksicht. Also setzten sich fest in den Herzen diese schweren, verderblichen Laster und sie gewöhnten sich an dieselben, so

1) Der arabische Text findet sich unter den Textbeilagen (I.).

dass nur der gegen sie etwas vermochte, der die Herzen umzuwenden im Stande ist; dazu kam auch, dass man vergänglichlichen Kleinigkeiten (Accidenzen) nachging und böse Ziele verfolgte, die verziert sind mit dem Flitter dieser Welt, und mit ihren eiteln Hoffnungen; dass man der zukünftigen Welt und ihrer Dauer vergass, dass man der Angelegenheiten der Religion und daran vergisst, dass diese dem völligen Verderben entgegengehen, so dass der Flitter dieser Welt für Religion, die Unwissenheit für Erkenntniss, das Falsche für Wahrheit, das zu missbilligende für löblich, die Tyrannei für Gerechtigkeit gilt“.

„Diese Verkehrtheit wurde nun noch auf feststehende Pfeiler gegründet und das Nichtige fasste Wurzel, so dass sich emporstrecken konnten seine Zweige und dass der ganzen Menschheit nichts sichtbar wurde als diese Zweige, welche von jenen Wurzeln emporkamen“.

„Da kam der Rechtgeleitete zur Zeit da Entfremdung (der Religion) mit der vollen Macht der Verkehrtheit verbunden war, in welcher die Dinge verkehrt waren, die Wahrheiten verdreht, die Gesetze gefälscht. Gott zeichnete ihn aus durch die Wahrheiten der rechten Führung, die er ihm anvertraute, er verliess ihm eine Veränderung der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, dass er sie vom Grunde aus zerstören und mit Gottes Willen zur Wahrheit wandeln wird; so dass die Dinge nach den überlieferten Gesetzen der Rechtleitung geordnet, und auf der Bahn der gottasfürchtigen Führung sich aufrichten werden, das Falsche aber wird er vom Grunde aus zerstören, mit diesem werden auch seine Zweige vernichtet sein; festgewurzelt steht dann durch ihn die Wahrheit, fest werden sein durch ihre Stärke ihre Zweige; er holt wieder hervor die Erkenntniss aus ihren Schachten; sie erleuchtet die Erde mit ihrem Strahlenglanz durch sein Erscheinen, auf dass er sie erfülle mit Gerechtigkeit, wie sie es früher von Bosheit und Frevel war — dies Alles durch die Verheissung seines Herrn, die ihm zu Theil geworden, durch seine Gnade wie dies vorangegangen“.

„Folgendes ist aber die Verheissung Gottes, die er dem Mahdi zu Theil werden liess, die wahre Verheissung, die er nicht abändert. Sein Gehorsam ist lauter und rein, wie sie bei niemandem früher noch später gesehen werden kann; es giebt keinen ihm ähnlichen unter den Menschen, keinen, der sich ihm widersetzen oder ihm widersprechen kann, einer entgegengesetzten Ansicht sein und ihm widerstreben, ihm hartnäckigen Widerstand entgegensetzen oder ihm ungehorsam sein könnte; niemandem kann er unbekannt sein, niemand kann ihn (d. h. seinen Befehl) vernachlässigen. Wer ihm feindlich entgegentritt, hat sich tollkühn in's Verderben gestürzt und hat keinen Ausweg zur Rettung. Man kann ihm nur damit entgegenkommen, womit er übereinstimmt; alle Dinge gehen von seinem Befehle aus, Alles geschieht nach seinem Wunsche, dieser ist aber auch der Wunsch seines Herrn (Gottes)“.

„Seine Erkenntniss ist unerlässliche Religionspflicht, der Gehorsam und die Ergebenheit gegen ihn ist unerlässliche Religionspflicht, ebenso dass man ihm folge und sich nach seinen Handlungen richte; unerlässlich für die Gesammtheit, dass man an ihn glaube und seine Wahrhaftigkeit anerkenne; man muss sich ihm ergeben und sich seinem Urtheil fügen. Pflicht ist es zu befolgen alle seine Bestimmungen, zurückzukehren zu seiner Erkenntniss (d. h. diese als das höchste Forum zu betrachten), seinem Weg zu folgen und sich an seinen Befehl zu halten und überhaupt die Dinge ihm (zur gültigen Entscheidung) vorzulegen. — Entfernung von Gott ist es aber von ihm abzuweichen, ihm widerspenstig zu sein, ihm zu widerstreben, an ihm zu zweifeln oder gegen ihn Misstrauen zu hegen. Entfremdung von Gott ist es gegen ihn treulos oder seiner überdrüssig zu sein, sein Gebot fahrlässig zu behandeln, sein Recht gering zu achten, seine Angelegenheiten zu verleugnen; Entfremdung von Gott ist es auch sein Wort zu entstellen, anderen Erklärungen zu glauben, einen andern Weg zu wandeln, oder einer andern Handlungsweise (Sunna) zu folgen, als der seinigen. Denn seine Sunna ist auch diejenige Gottes und seines Gesandten, sein Befehl ist auch der Befehl Gottes und seines Gesandten; wer ihm gehorcht, gehorcht hierdurch auch diesen, wer sich ihm unterwirft, ist da-

durch jenen unterwürfig, wer mit ihm übereinstimmt, stimmt mit Gott und seinem Gesandten überein, wer an ihm Gefallen findet, findet es auch an jenen, wer ihn liebt, von dem werden hierdurch auch jene geliebt, und wer seine Heiligthümer hochhält, thut dies den Heiligthümern Gottes und seines Gesandten. Er ist der grösste in der Gotteserkenntniss, der nächste zu Gott, durch ihn bestehen Himmel und Erde, wird erleuchtet die Finsterniss, vernichtet die Unwahrheit. Durch ihn kommen ans Sonnenlicht die Erkenntnisse, durch die Uebereinstimmung mit ihm wird erreicht die Glückseligkeit, durch den Gehorsam gegen ihn werden erlangt die Segnungen; wenn die Menschen wetteifernd dem zustreben, was er liebt, so wetteifern sie dem zu, was Gott und sein Gesandter lieben und gross ist der Lohn, der durch die Uebereinstimmung mit ihm und den Gehorsam gegen ihn erreicht wird“.

„Das Ueberzeugtsein von all diesem, das religiöse Leben im Sinne dieses Glaubens, und das unablässige Festhalten an demselben ist unerlässliche Pflicht so lange die Welt besteht; man muss es öffentlich bekennen, verkünden, verbreiten, lehren. Es ist unerlässliche Pflicht, diesen Glauben festzusetzen und ihn festzuhalten in den Herzen der Kleinen und Grossen, der Freien und Sklaven, der Männer und der Frauen. Pflicht ist es ihm (dem Mahdi) zu gehorchen im Geheimen wie in der Oeffentlichkeit, im Aeussern wie im Innern, in Sachen der Religion und dieser Welt, in Angelegenheiten, welche ihn selbst, Gott, ein Geschöpf, den Besitz, eine Erkenntniss, das Schriftwort, die Tradition und die Führung auf den rechten Weg betreffen. Auf ihn muss man zurückkehren im Wenigen wie im Vielen, im Verborgenen wie im Oeffentlichen, in Betreff der niedersten Sache wie der höchsten. Denn wenn das Wenige verdirbt, verdirbt auch das Viele, mit der Vernichtung des Niedrigen wird auch das Höchste zerstört, derselbe Weg, welcher zum Wenigen hinführt, leitet auch zum Vielen. Nicht kann man sich sehnen nach der rechten Führung, wo Verderbniss vorhanden ist; diese kann aber auch die niederste Sache treffen“.

„Das Gebot des Mahdi ist das Gebot Gottes, nur der ihn nicht kennt, und von seinem Wege und seiner Führung entfernt ist, schreibt es ihm selbst zu. — Das Gebieten kommt aber nur Gott zu in Vergangenheit und Zukunft — keine Macht und keine Stärke ist ausser Gott, erhaben und gewaltig ist er! Nur von ihm erwarte ich Hülfe, auf ihn vertraue ich, zu ihm komme ich um Vergebung! Gott ist unser Vertrauen, er ist der beste Sachwalter“.

„Dies ist das Vermächtniss und die Mahnung, von der wir hoffen, dass Gott durch sie Gutes bringen und dass unser Lohn in dieser und jener Welt durch sie gross werde, wie auch der Lohn dessen, der ihre Bestimmungen versteht, über sie nachdenkt, über ihren Sinn Gewissheit erlangt, sich zu ihr bekennt und nach ihr handelt. Sie soll jedem Freunde mitgetheilt, jeder Feind soll zu ihrer Vertheidigung bekämpft werden, Gott möge sie zum Nutzen werden lassen den Lieben, den Genossen, Freunden und Helfern, er mache sie zur Säule in ihrer Religion, zum Zuchtwerkzeuge für ihre Feinde — es giebt keinen Gott ausser ihm, dem Herrn des grossen Thrones! Gegrüsst seien seine Gesandten, seine Engel, die zu ihm nahe stehen und seine frommen Diener! Lob sei Gott dem Herrn der Welten!“

„Dies ist auch eine Erinnerung und Erweckung, durch die man von der niedersten Stufe zur höchsten gelangen kann, Gott möge sie uns, und denen die ihn ehrfürchten und den Frommen zum Nutzen werden lassen“.

„Das Imamath ist zu allen Zeiten eine Stütze und Säule der Religion im allgemeinen, es war die Religion der frommen Alvordern, die der alten Völker vor Ibrahim; der Glaube daran (am Imamath) ist Religion, das Handeln im Sinne dieses Glaubens und das Festhalten an demselben ist Religion. Sein wahres Wesen aber ist: dem Imâm zu folgen, ihm nachzuahmen, ihm zu gehorchen und sich ergeben; dem Befehl sich zu fügen, dem Verbotenen auszuweichen, im Wenigen wie im Vielen festzuhalten an der Sunna des Imâm mit den Zähnen sich an ihr festzusetzen und mit ganzer Kraft sich an ihr festzuklammern und sie zur Richtschnur zu nehmen. — Dies war sein Wesen

bei den vorangegangenen Generationen bis zur letzten Stunde. Es giebt keinen Propheten, der keine Apostel und Genossen hätte, die an seiner Lehre hielten und seinem Befehle nachlebten. Dies Alles ist in der Religion klar und deutlich, es kann daran nicht gezweifelt werden; läugnen kann es nur ein Ungläubiger, oder ein Widerspenstiger, oder ein Betrüger, oder ein Ketzler, oder ein Abtrünniger, oder ein Missethäter, oder Sünder, oder ein Nichtswürdiger, oder ein verächtlicher Mensch der nicht an Gott und das jüngste Gericht glaubt. — Dies ist die Sunna Gottes in Betreff jener, welche früher vorangegangen waren und du findest nicht, dass die Sunna Gottes verändert oder verdreht werden könnte. Lob sei Gott dem Herrn der Welten! Also ist die Sache des Mahdī eine nothwendige Religionspflicht, wer ihm widerspricht soll mit dem Tode bestraft werden. Niemand kann dies zurückweisen, keine Künstelei hilft dagegen dem, der von der Wahrheit abweicht. Es steht fest durch die klaren Worte der Schrift, durch die sicheren Beweise der Religion, durch den Beweis der Wissenschaft; es dauert fort so lange Himmel und Erde dauern, durch den Willen Gottes, des Einzigen und Allmächtigen. Und Lob sei Gott dem Herrn der Welten“.

„Ein jeder, der sich zur Religion bekennt, soll abschreiben diese Ermahnung und sich durch sie tagtäglich des Morgens und des Abends erinnern. Er soll eindringen in ihren Sinn, handeln nach ihrem Erforderniss, sie verkünden und verbreiten, andere für sie begeistern und aneifern, auf dass es ihm durch sie wohlgehe in dieser und jener Welt, dass er Glück und Segen erreiche. In Gottes Hand ist alles Gute, gelobt sei er, der Herr der Welten, er möge Nutzen bringen, beglücken und führen diejenigen, die nach ihr handeln! Friede über jene, die der Führung folgen und durch sie geleitet sind. Lob sei Gott, dem Herrn der Welten“.

Die Darlegung des Ibn Tūmart würde ihrem Zwecke nur unvollkommen dienen, wenn sie nicht durch die Kehrseite des in obigen Auszügen entwickelten Systems vervollständigt würde. Es muss nämlich aus den Aussprüchen des Propheten der Beweis dafür geführt werden, dass das herrschende Regiment ein ruchloses, dass also das Erscheinen des Mahdī in der Gegenwart vollkommen motivirt, dass die Bekämpfung jenes Regiments religiöse Pflicht sei und in die Kategorie des *ǧihād* gehöre. Dieser Aufgabe entspricht Ibn Tūmart durch eine geschickte Gruppierung und Vorführung vieler Traditionsstellen, in welchen die Verhältnisse der Welt und der muhammedanischen Gemeinde in der dem Erscheinen des Mahdī unmittelbar vorangehenden Zeit geschildert werden. Was in denselben von ungerechter Regierung und von überhandnehmender Ketzerei gesagt wird, wendet er unverhüllt auf die *muǧassimin* an <sup>1)</sup> „und alle Eigenschaften, die der Prophet von den Befehlshabern jener Zeit schilderte, suchte er auf die Almorawiden anzuwenden“ <sup>2)</sup>. Um noch klarer darzuthun, dass die in den Traditionen vorhergesagten Verhältnisse in der Gegenwart und zwar in den Kreisen vorherrschen, denen er selbst gegenübergestellt ist, wird eine ganze Serie von Aussprüchen des Propheten angeführt, aus welchen erhellen soll, dass die Regeneration des Glaubens vom *Maǧrib* <sup>3)</sup> ausgehen werde, während im Osten der Sitz des Unglaubens

1) Vgl. oben S. 67.

2) *Karṭās* p. 11v.

3) Orthodoxe Theologen haben versucht, die Traditionssätze, in welchen

ist<sup>1)</sup>. Es wäre vollends unnöthig diese Traditionen hier zu reproduciren und ich gebe nur die Aufschriften der betreffenden Kapitel: Bl. 69 a—78 b *باب في أنّ الطائفة التي تقاتل عن الحق في آخر الزمان في المغرب*, ... *باب في أنّ الله يفتح الدنيا كلها لأهل* (2) *الغرب وغزوهم للعدو حتى يغزو الدجال*. Diese Traditionen sind alle den kanonischen Sammlungen entnommen und unterscheiden sich in dieser Beziehung von jenen in chärititischen Kreisen Afrikas fabricirten Traditionsaussprüchen, in welchen der grosse Beruf des Magrib und der berberischen Rasse in der Vertheidigung und Vertretung des Islam dargethan werden soll, Aussprüche von Muhammed, 'Omar u. s. w., welche heute noch den Theologen der Mzab-muhammedaner als Stützen ihrer Aspirationen dienen<sup>3)</sup>. Vortrefflich passte für die Verhältnisse der Umstand, den Ibn Tūmart auch weidlich ausbeutete<sup>4)</sup>, dass in den Traditionen oft von einem „Häuflein“ *عصابة* von Rechtgläubigen die Rede ist, welche Gott vorbehält um das herrschende Laster der Gesammtheit zu bekämpfen<sup>5)</sup>. Der Mahdi gruppirt die betreffenden Traditionen so geschickt, dass man unwillkürlich davon überzeugt werden musste, dass dies Häuflein in der Gegenwart im Magrib zu suchen sei<sup>6)</sup>, nachdem er und

verheissen wird, dass das Heil von *أهل المغرب* ausgehen werde, durch lexicale Deutelei der Anwendung zu entziehen, die sie auch bei I. T. finden; so z. B. Al-Madini (st. 234) Al-Safā (lith. Stambul) I p. ٢٨٤, welcher den Ausdruck so erklärt: *أنهم العرب لأنهم المختصون بالمغرب وهو الدلو*.

1) *رأس الكفر قبل المشرق*. Al-Muwatta' IV p. ١٩٧. Muslim I p. ١٣٧. Bei Al-Buchāri finden wir bloss: *رأيت رسول الله صلعم يشير إلى المشرق فقال أنّ الفتنة هاهنا أو القننة هاهنا من حيث يطلع* *القرن الشيطان*. Bad'u-l-chalk nr. 10.

2) Nach der allgemein angenommenen muhammedanischen Eschatologie geht dem Erscheinen des Mahdi der Dağğāl voraus. In Ermangelung eines leibhaftigen Dağğāl sucht Ibn Tūmart den vorhergesagten Dağğāl unter den Almorawiden, wahrscheinlich soll es der oben herrschende Fürst sein. Es ist für die Consequenz des I. T. nicht uninteressant zu sehen, dass in dem oben S. 72 f. angeführten Glaubensbekenntniss, der Glaube, dass die Dağğāle die Herrschaft über die Welt an sich gerissen haben, seine Stelle findet.

3) Vgl. *Livres des Beni Mzab* p. 11—18 das Kapitel: „Signes d'éléction des Berbers parmi les Gentils“.

4) Al-Marrākošī p. ١٣٥. 3 *وانتم العصابة المعينون الحج*.

5) *WM* 78a.

6) Ibn Badrūn ٢, 9 sagt vom Mahdi: *تلعبت بمطالعه العربي بشارته والمعنت التي منبعه العربي اشارته*.

seine Anhänger die Legende von der Person des Ibn Tūmart in genealogischer Beziehung derart präparirt hatten, dass die vorgeführten Traditionen zu den obschwebenden Verhältnissen ganz gut passen mussten. In Accomodationen ähnlicher Art haben die Führer muhammedanischer Bewegungen aller Zeiten viel Geschicklichkeit und Findigkeit entfaltet; und speciell in der almohadischen Bewegung haben sie dies nicht nur mit Bezug auf die Person des Ibn Tūmart bewiesen, sondern sie waren ebenso geschickt in der traditionellen Erweisung des Berufes von 'Abd al-mu'min, die Dynastie zu begründen, welche die Idee des Mahdithums zur Wahrheit machen sollte. Dieser Berber aus der Kabyle Kūmia wurde zum Abkömmling des Moḍarstammes Kejs 'Ajlān<sup>1)</sup> und innerhalb desselben des Clans des Banū Sulejm gemacht<sup>2)</sup>, um an ihn eine fingirte Prophezeiung des Propheten anzupassen, wonach Allāh am Ende der Tage der Religion Muhammeds durch einen Mann von den Banū Sulejm aufhelfen werde<sup>3)</sup>.

Mit keiner Silbe fordert I. T. in dem oben mitgetheilten Glaubensbekenntnisse für seine eigene Person irgend welche besondere Anerkennung; er fordert diese für den „Kā'im al-zamān“. Dass dies nicht der Almorawidenfürst sei, musste seinen Anhängern selbstverständlich sein; war es doch eben die Dynastie dieses Herrschers, welche I. T. bekämpfte und deren Entthronung das Ziel seiner Bestrebungen, sein ausgestecktes Programm war, für dessen Ausführung er jedem Muslim das kriegerische Eingreifen unter dem Titel „ġihād“ zur Pflicht machte. Wer ist also denn sonst der Kā'im al-zamān? Die Antwort darauf gab sich von selbst. „I. T. erwähnte des Mahdī und erregte Sehnsucht nach ihm, er sammelte die Traditionsaussprüche, die auf ihn Bezug haben aus den systematischen Sammlungen. Und als er in den Seelen seiner Anhänger die Vorzüge des Mahdī, seine Abstammung und seine Eigenschaften eingepflanzt hatte, beanspruchte er für sich selbst diese Würde und sagte: „Ich bin Muḥammed b. 'Abdallāh“ und führte seine Genealogie bis auf den Propheten zurück. Er sagte es klar heraus, dass er für sich die Unfehlbarkeit beanspruche, und dass er selbst der unfehlbare Mahdī sei. Darüber recitirte er viele Traditionsaussprüche, bis dass es sich in ihren Seelen festsetzte, dass er der Mahdī sei. Dann streckte er seine Hand aus und sie huldigten ihm“<sup>4)</sup>. Mit anderen Worten: das Bild des Mahdī, das er zeichnete und tendentiös illustrierte, passte auf ihn und seine Wirksamkeit, so dass alle die

1) Al-Marrākoṣī p. 171, 14 ff. Ibn Chaldūn (Berb. übers. von de Slane I p. 251).

2) Daher wird von seiner Familie gesagt: منتهى شرف سليم بن منصور وقيس عيلان Ibn Badrūn 2, 14.

3) Ibn al-Aḡīr X p. 216.

4) Al-Marrākoṣī p. 134.

das Glaubensbekenntniss, das er aufstellte, annahmen, nothwendig zur Anerkennung seiner eigenen Person getrieben waren. Unter Leitung 'Abd al-mu'min's waren es zuerst zehn Auserwählte, die ihm zuriefen: „Die geschilderten Zeichen und Eigenschaften sind nur bei dir anzutreffen; so bist denn du der Mahdi“<sup>1)</sup>.

In der That ward der Glaube an das Mahdiamt des Ibn Tūmart die Devise der Dynastie des 'Abd al-mu'min, welche die Führung der Almohaden an sich riss. Es ist selbstverständlich, dass der Mahdi während der Almohadenherrschaft in allen ihr unterworfenen Ländern eine bedeutende Stelle im Kanzelgebete erhielt<sup>2)</sup> und der Gedanke, dass I. T. der Prophet sei und dass ihm als solchem auch nach seinem Tode die Huldigung und Anerkennung der Gläubigen gezollt werden müsse, gewann seinen officiellen Ausdruck auch in dem Kanzleistil der Almohaden, welcher in Folge dieser eigenthümlichen politisch-religiösen Anschauung, welche zum Ausdruck kommen musste, eine von der gewöhnlichen Art des officiellen Stils verschiedene Nuance erhielt<sup>3)</sup>. Neben der basmala und ḥamdala und dem Gebet für den Propheten, die er mit dem officiellen Stil des sonstigen Islam gemein hatte, musste in allen amtlichen Schriftstücken, die aus almohadischen Kanzleien hervorgingen, die tarḍija-formel für den Imam Mahdi Platz finden, wie aus einigen Beispielen anschaulich werden soll. Der Prinz Abū Ja'kūb Jūsuf beginnt seinen Erlass, in welchem er dem Ḥafīz Abū 'Abdallāh in Granada zu einem über Ibn Mardani's erfochtenen Sieg gratulirt, mit den Formeln<sup>4)</sup>:

أما بعد فإنا نحمد اليكم الله الذي لا اله الا هو ونشكره على الآءه ونعمه ونصلى على محمد نبيه ورسوله ونسترضيه عن الامام المعصوم المهديّ المعلوم القائم بامر الله تعالى والداعي الى سبيله ونصل الدعاء لخليفته سيدنا امير المؤمنين المنتهض بنتميم امره ونكمله من عمر وعثمان ابني امير المؤمنين الى الطلبة والاشيخ: (5) والاعيان والكافة باشبيلية ادام الله كرامتهم بتقواه، سلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته أما بعد فالحمد لله القاهر الغالب، ناصر

1) Ibn al-Aṭīr p. 11v.

2) Al-Marrākōšī p. 100.

3) *ibid* p. 191 *فإن القوم لهم طريقة تخالف طريقة الكتاب*

4) *ISS* Bl. 92 a.

5) *ibid*. Bl. 59 b.

جنده ومُنَجَّر وعده في المشارق والمغرب، والصلاة على محمد  
 الْمُبْتَعَث وسيطاً في ذوات (? حَوَاتِه. marg. var.) لُوتى بن غالب، وعلى آله  
 واصحابه المشايخ على سننه وسننه على اوضح المسلك الواجب،  
 والرضا عن الامام المعصوم المهديّ المعلوم الناهض بامر الله تعالى  
 قياماً بالواجب للحكّاء (sic) المحكّات والمجانِب، والدعاء لمولانا وسيّدنا  
 امير المؤمنين حامل لواءه والملة على منهاج الحقّ الناسخ لمفترقات  
 المذاهب، ممّشى الدعوة الامامية والكلمة الموحّدية في شعاع نوره  
 المُجَلّى للغياهب، ثم لفرعه الانمى ونجله الازكى الامير الاجلّ الملك  
 الاسعد العادل ابي يعقوب ذى الحسب المحكّى بالمناقب الخ

Dasselbe finden wir in welchem Staatsschreiben immer aus der Almohadenzeit<sup>1)</sup>. Im Allgemeinen ist der Text dieser officiellen Erlasse sehr lehrreich für die religiöse und politische Auffassung dieser Kreise und wir lassen aus diesem Gesichtspunkte im Anhang zu dieser Schrift zwei Staatsdocumente, die nicht ohne zeitgeschichtliches Interesse sind, folgen.

Auch in den Einleitungen von Büchern, die im Almohadenreiche verfasst wurden, folgt nach den üblichen religiösen Eulogien die *tardija* für den Mahdi<sup>2)</sup> und fast selbstverständlich ist es, dass das Mahdi-bekennniss auf den Münzen der Almohaden seinen feierlichen Ausdruck fand<sup>3)</sup>; die gewöhnliche Legende derselben ist:

I.	II.
لا اله الا الله	الله ربنا
الامر كله لله	محمد رسولنا
لا قوة الا بالله	المهدي امينا

Lange nachdem die thatsächliche Herrschaft der Dynastie des 'Abd-al-mu'min durch die Abbröckelung der tunesischen Provinz in dieser nur noch eine nominelle war, hören wir noch die Anerkennung

1) *Al-Makkarī* I p. ٨٠٦, 20: Ibn Sa'īd al-'Anasī (st. 658) schreibt in seinem Sendschreiben an den almohadischen Fürsten 'Abd al-wāhid, nach den auch früher üblichen Formeln: والرضا عن الامام المهديّ المعلوم الذي افاء الله به على الدين الظلاله وازهب عنه طواغيتته وصالله.

2) S. die erste Seite von Ibn Badrūn ed. Dozy.

3) Vgl. oben p. 104 über die Abschaffung desselben.

des Mahdî von den Kanzeln ertönen. Als i. J. 627 der ersten Almohadendynastie in Tunis in dem aufstrebenden Haus der Hafşiden ein alsbald auch zu wirklicher Hegemonie gelangender Rivale erstand, wurde von Seiten der Hafşiden an der Erwählung des Imamats des Mahdî in der Chuţba anfänglich nicht gerüttelt <sup>1)</sup>, und dies war um so natürlicher, als doch Abû Zakarijja als Rechtstitel seiner Losreissung vom marokkanischen Herrschergeschlecht gerade die Thatsache der Herabwürdigung des Mahdithums und der Einrichtungen des Ibn Tûmart durch den damaligen Almohadenherrscher (Al-Ma'mûn) geltend machte, und als er und seine Nachfolger gerne als wirkliche Almohadenherrscher, als Vertreter des auf den Mahdîgedanken erbauten Reiches angesehen sein wollten <sup>2)</sup>. Bald aber wurde ein Uebergang zur thatsächlichen Abweisung dieser theoretischen Anerkennung in der Erwählung des wirklichen Herrschers neben dem Imam gefunden <sup>3)</sup> und im Jahre 711 waren sie bereits so weit, dass sie wohl neben dem Herrscher einen Imâm noch immer erwähnen liessen, aber in ganz anonymer Weise, ohne Nennung eines bestimmten Namens <sup>4)</sup>. In diesem Zusammenhange darf die sonderbare Thatsache erwähnt werden, dass — wie wir hierüber einen Bericht aus Waregla besitzen — die officiële Chuţba für den Mahdî noch im XI. Jhd. der H. in Uebung war. Der Prediger jener Stadt nannte ganz gemüthlich den Mahdî neben dem Sultan von Stambul und dem localen Sultan seines Landes, ohne zu wissen, was es denn mit dem Mahdî sei. Er hat ganz einfach eine alte Chuţba aus der Almohadenzeit unwissend übernommen und mit den Namen der actuellen Machthaber ergänzt <sup>5)</sup>.

Aber wir dürfen nicht verschweigen, dass so wie einerseits der Glaube an die Imamats-theorie des Ibn Tûmart sich zum Ausgangspunkt des Almohadenreiches herausbildete, ohne welche diesem Reich alle Existenzberechtigung innerhalb des Systems der politischen

---

1) Al-Zarkaśî p. 18.

2) In der That wird Abû Zakarijja in dem Gedicht des Ibn al-Abbâr, in welchem seine Hilfe gegen die Christen in Spanien angerufen wird, ganz so wie die Almohadenherrscher der ältern Linie als „Wiederbeleber der Mahdî-lehre“ und als „Zerstreuer der Finsterniss des tağsîm“ gepriesen (Ibn Chaldûn übers. De Slane II p. 309).

3) Al-Zarkaśî p. 19.

4) *ibid.* p. 20. *خطبوا خطبة لم يذكروا فيها اماماً معيناً وإنما قال الخطيب اللهم وارض عمن يقوم بامر عبادك ويصلح ما ظهر من الخلل في بلادك الخ.*

5) *Voyage dans le Sud de l'Algérie par Al-'Ajâsi* übers. von Berbrugger p. 46.

Entwicklung des Islam fehlte, andererseits die Denkenden unter den Leitern der auf almohadischer Grundlage constituirten Gemeinde sich bald den Gedanken nahe legen mussten, dass das almohadische Reich nicht dem Bedürfnisse nach Menschencultus zu dienen habe, sondern erstanden sei, um die muhammedanische Idee der Gotteseinheit aus ihrer durch grobe Versinnlichung erfolgten Trübung zu erlösen. Ein Charakter, wie der des Almohadenherrschers Abū Jūsuf Ja'kūb, musste darauf ohne viel Nachdenken geführt werden und wir haben keine Ursache, an der Glaubwürdigkeit jener Nachricht des Historikers des Almohadenreichs<sup>1)</sup> zu zweifeln, welche er uns bei Gelegenheit eines Festes am Grabe des Mahdī mittheilt: „Es zeugte mir jemand, der Augenzeuge des Benehmens des Fürsten Abū Jūsuf bei dieser Gelegenheit war, dass er beim Anblick dieser Feier spöttisch lächelte, . . . denn er war diesbezüglich nicht der Ansicht der Theilnehmer betreffs des Ibn Tūmart. So berichtete mir auch der fromme Scheich Abu-l-'Abbās Aḥmed b. Ibrahim b. Muṭarrif al-Marij als wir zusammen in einem Gemach der Ka'ba waren, dass ihm der Fürst Abū Jūsuf gesagt habe: Sei mir Zeuge dafür, o Abu-l-'Abbās, vor Allāh, dass ich nicht glaube an die Unfehlbarkeit (des Mahdī)“. Aber er mochte auch nicht dulden, dass in seinem Reiche ein anderer Mahdī erstehe, den die in Nordafrika noch immer nicht entwurzelte Gegenpartei gegen die auf Ibn Tūmart's Mahdī-charakter gegründete Herrschaft der Almohaden vorschoben könnte. Dies war die Ursache der Verfolgung jenes Mannes, der zu Ja'kūb's Zeit als der heiligste Mann und gefeierteste Lehrer in Nordafrika galt, des berühmten Marabut Sidi Su'ejb Abū Madjan, der noch heute als der grösste Nationalheilige der nordafrikanischen Muhammedaner gilt. Er lud denn auch den in Bugia lehrenden Marabut vor seinen Thron in Marokko, damit er ihm über seine Absichten Rede und Antwort stehe. Der heilige Mann erreichte aber die Residenz nicht; er fand unterwegs sein Grab (i. J. 590)<sup>2)</sup>. Die dem überhandnehmenden Menschencultus entgegengesetzte Opposition erreichte ihren Höhepunkt in Abu-l-'Alā Idris b. Ja'kūb, der in öffentlicher Chuṭba den Mahdī verlängnete. „O Menschen — soll er in seiner kirchlichen Ansprache gesagt haben — nennet ihn nicht den Unfehlbaren, nennet ihn vielmehr den Verirrten und Verächtlichen; es giebt nur einen Mahdī, der ist Jesus, des andern unglückselige Sache werfen wir von uns“ . . . . „Alles was der Mahdī gethan und worin ihm unsere Vorgänger gefolgt sind, ist irreligiöse Neuerung“<sup>3)</sup>.

1) Al-Marrâkošī p. 117.

2) Bargès, Vie du célèbre marabout Cidi Abou Médien autrement dit Bou-Médin (Paris 1884) p. 62. Vgl. Al-Zarkašī p. 11, 9 u.

3) Karṭās p. 11v—A.

## XI.

Die freie Phantasie des gläubigen Volks hat sich nicht begnügt, dem Mahdi das zu geben, was er für sich forderte. Der unfehlbare Mahdi wurde im Volksglauben mit Wunderkräften ausgestattet. Natürlich durfte auch ein tieferes Wissen von der Zukunft nicht fehlen, als es dem gewöhnlichen Menschen eigen ist. Die Muhammedaner haben für das Wissen von zukünftigen Dingen, das sie ausser Gott im besten Falle noch dem Propheten zueignen dürfen, insofern diese geistige Gabe mit Bezug auf heilige gottbegnadete Männer beansprucht wird, eine eigene Formel. Dieselbe hat sich besonders in 'alidischen Kreisen ausgebildet und wird zu meist für Menschen, die zu der 'alidischen Familie in Beziehung stehen — und ein solcher war ja auch Ibn Tūmart — in Anspruch genommen. Muhammed soll — so sagen die Schi'iten — dem 'Ali manches geoffenbart haben, was er den gewöhnlichen Gläubigen vorenthielt. Gegen diese Anschauung lassen die Sunniten eine ganze Serie von Tendenztraditionen vom Stapel<sup>1)</sup>, die gegen die Thatsache der esoterischen Belehrung eines Einzelnen energischen Protest einlegen sollen. Aber auch nicht unter allen Schi'iten ist ein solcher Glaube verbreitet. Die Zejditen scheinen ihn zu verwerfen; wenigstens theilt Ibn Kūtejba ein Spottgedicht des Härin b. Sa'd al 'Iglī, *وكان رأس الزيدية* mit, in welchem er diese Geheimliteratur verhöhnt<sup>2)</sup>. Die geheimen Kenntnisse des 'Ali soll dieser unter anderen in zwei Büchern niedergelegt haben, dem *كتاب الجامعة*<sup>3)</sup> und dem *كتاب الجفر*<sup>4)</sup>. In denselben werden „nach Weise der Buchstabenwissenschaft (*علم الحروف*) eine Art Gematria) die Ereignisse zukünftiger Generationen bis zum Weltuntergang prophezeit, und die heiligen Nachkommen haben dieses Mysterienbuch fortgepflanzt“<sup>5)</sup>. Ibn Chaldūn hat diese Art von Büchern zum Gegenstand der Besprechung in seiner *Muḳaddima* gemacht, und nach

1) Al-Nawawī zu Muslim IV p. ٣٥٨.

2) Muchtalif al-ḥadīṭ (Leidener Hschr.) Bl. 87.

3) Ueber dieses habe ich in meinen Beiträgen zur Literaturgeschichte der Shi'a p. 55 einiges beigebracht. [Erst nach Einsendung dieser Abhandlung konnte mir das Buch de Goeje's: *Mémoires d'histoire et de géographie orientales* (2. Ausg. Leiden 1886 I. Bd.) zugänglich werden, wo p. 116 ff. über *جفر* in erschöpfender Weise gehandelt wird.]

4) Auch Abu-l-'Alā al-Ma'arrī erwähnt des geheimnissvollen Buches der 'Aliden:

لقد عجبوا لاهل البيت لما اتاهم علمهم في مسكن جفر

5) Kośkūl p. ٣٢٤.

der Erzählung des Ibn 'Arabšāh soll der grosse Historiker in Damaskus dem Timur die Schmeichelei gesagt haben, dass die Erscheinung dieses Fürsten im Gafr des 'Alī vorhergesagt sei. In der That existiren Exemplare solcher dem 'Alī zugeschriebenen Gafr-bücher bis zum heutigen Tage<sup>1)</sup>. Es ist nicht zu verwundern, dass mystische Forscher sich mit der Lösung und Weiterführung dieser Gafr-räthsel beschäftigt haben<sup>2)</sup>, und dass man sich, um eingetretene Ereignisse als unausweichliche von Gott vorherbestimmte Begebenheiten zu documentiren, darauf berief, dass sie im Gafr-buch geschrieben seien. Dem 'Aliden 'Alī al-Riḍā, den Ma'mūn zu seinem Nachfolger bestimmte, wird si'itische-seits der Ausspruch in den Mund gelegt „ich füge mich deinem Willen, obwohl das Gafr und Gāmi'a auf das Gegentheil deines Willens hindeuten“<sup>3)</sup> und Ibn Sab'īn beruft sich in seinem Huldigungsschreiben an den Chalifen Al-Mustansir darauf, dass seine Beschreibung im Gafr-buch zu finden sei, dass es demnach von Gott vorherbestimmt ist, dass er die Chalifenwürde erbe<sup>4)</sup>. In späterer Zeit hat man auf Grundlage des Gafr-buches apokalyptische Gedichte post eventum verfasst<sup>5)</sup>, eines hat man dem Ibn Sinā, der für viele mnemotechnische Falsa herhalten musste, untergeschoben<sup>6)</sup>. Wir haben bereits oben (Seite 48 ff.) sehen können, dass solche Machwerke vielfach im Maḡrib cursirt haben und dieselben sind infolge der dort hervorgehobenen Sinnesart der Maḡrebiner in diesem Theile

1) Hschr. nr. 464 der Amin'schen Sammlung in Leiden ist ein solches Exemplar. Vgl. Landberg, Catalog derselben p. 135. In der türkischen Hschr. des ungar. Nationalmuseums in Budapest, Nr. XXXIX Bl. 54a—69a (p. 35 meiner Beschreibung dieser Sammlung) ist gleichfalls eine pseudopigraphische Schrift unter dem Titel جفر علی کرم اللہ وجہہ enthalten; in diesem Machwerk wird Al-Gazālī der einzige genannt, der die von 'Alī auf Ga'far al-Šādiq überkommene Geheimwissenschaft gekannt habe.

2) Z. B. 'Abd al-Gani al-Nābulsi فتح تلمس الرموز الجفرية التی in der arab. Hschr. der Pariser Nationalbibliothek Nr. 1627. Auch in dem Muḥāḍarāt al-awā'il von 'Alī Dede wird neben directen Prophezeiungen des Propheten von الاشارات الجفرية الكشفية gesprochen, in welchen die Herrschaft der 'Othmānen vorherbestimmt wird. Rosen, Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée asiatique Nr. 194 p. 145.

3) Ibn al-Ṭiḡṭiḡā, Elfachri ed. Ahlwardt p. ۳۶.

4) Ibn Chaldūn, Hist. des Berbères I p. ۳۳۷.

5) Koškūl l. c. ورأيت بالشام نظماً أشير فيه بالرمز الى ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين.

6) Ibn Abi Uṣejbi'a II p. ۱۶.

des Islam mehr als anderswo zu erwarten. Wird doch auch in neuerer Zeit von der „Gafarijja“ d. h. Prophezeiungskunst der nordafrikanischen Marabuts berichtet, welche vorgeben „qu'ils ont des prophéties d'Aly, dans lesquels ils prétendent qu'il leur a laissé un détail chronologique des événements les plus remarquables qui sont arrivés dans le monde depuis son temps et qui doivent arriver dans les siècles à venir“<sup>1)</sup>.

Es ist nun nicht auffallend, dass die Verehrer des Ibn Tūmart ihn die Kenntniss der Geheimwissenschaften, deren sich im Magrib ein jeder Heiliger rühmen kann, nicht entbehren lassen. Er war der vollkommenste Mensch seiner Zeit in der Kenntniss der Prophezeiung aus dem Sande, er hatte sich im Osten die Kunde der malāhim angeeignet, und aus der geheimen Bibliothek der 'Abbasiden schöpfte er die Kenntniss des Gafr (unsere Quelle wendet hier den Plural an: الجفور)<sup>2)</sup>. Durch dasselbe wusste er von dem Berufe des 'Abd al-mū'min, dessen vorherbeschriebenen Kennzeichen mit denen, die er bei der ersten Begegnung mit diesem Manne wahrnahm, übereinstimmten<sup>3)</sup>. So sollte denn der Beruf jener Dynastie, die ihre rasch emporkommende Herrschaft, mit Zurückdrängung der Familie des Stifters<sup>4)</sup> auf die Bewegung gründete, die Ibn Tūmart mit seltener Energie anregte, von diesem selbst in den untrüglichen Kundgebungen der göttlichen Voraussicht erkannt und anerkannt worden sein. Man hat diese Fabel wohl zu demselben Zwecke erdichtet, dem die Dichtung von der sulejmitischen Abstammung des 'Abd al-mū'min (oben S. 118) dienen sollte: zum Zwecke der Bekräftigung der Rechtmässigkeit davon, dass die Herrschaft über die almohadische Gemeinde sich nicht in der Familie des Mahdī fortpflanzte, sondern auf die بني عبد المؤمن überging.

Aber die Entwicklungsgeschichte des Almohadenreiches kann uns lehren, dass 'Abd al-mu'min und seine nächsten Nachfolger allerdings die rechten Leute waren, um solche Ambition nähren zu dürfen.

1) Shaw, *Voyages* (französische Uebersetzung, La Haye 1743) I p. 400.

2) *Al-Marrâkošî* p. 139.

3) *Ibn Challikân* nr. 419 IV p. 136 ult. nr. 699 VIII p. f, 13. *Al-Damiri* I p. 139.

4) Dieser begegnen wir noch im X. Jhd. d. H. in Tlemsen, wenn ein Muhammed ibn Tūmart (st. 925) dessen Grab Brosselard am alten Begräbnissplatz der zejānidischen Fürsten gefunden hat, durch seinen Namen die Zugehörigkeit zur Familie des Stifters des Almohadenreiches bezeugt (*Journal asiat.* 1876, I p. 44).

**Textbeilagen.****I. 1)****Das Mahdi-bekennniss.**

(Zu Seite 113.)

ثم الامر كذلك حتى انقضت مدة خلافة النسيمة ثلاثين سنة  
 بعد المصطفى صلعم ثم بدت بعد ذلك افراق واعواء ونزاع واختلاف  
 وقلوب منكبة وشح مطاع وهوى متبع ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذي  
 رأى رأيه<sup>2)</sup> واى سمع واى طاعة يكون مع الاعجاب واى الاتفاق  
 والاجتماع يكون<sup>3)</sup> مع الاختلاف والنزاع واى انصاف واى به يكون  
 مع الهوى المتبع واى خير واى هداية يكون<sup>3)</sup> مع شح مطاع واى  
 تأليف واى مودة تكون مع تباين القلوب وتفريق السبل فلما تفرقت  
 السبل وتفرقت الراء ظهرت الفتن وتزلزل الامر وامتد الهول ويذهب  
 العلماء ويظهر الجهال<sup>4)</sup> ويذهب الصالحون وتبقى الخثالة ويذهب  
 الأمناء وتبقى الكفونة وتذهب الأئمة وتظهر المبتدعة ويذهب  
 الصادقون ويظهر الدجالون ويذهب اهل الحقائق ويظهر اهل  
 التبديل والتغيير والتلبيس والتدليس حتى انعكست الامور وانقلبت  
 الحقائق وعطلت الاحكام وشدت العلوم واهملت الاعمال وامانت  
 السنن وذهب للحق وارتفع العدل وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل  
 واسودت بالكفر والفسوق والعصيان وتغيرت بالبدع والاهواء وامتلأت  
 بالجور والظلم والهرج والفتن وامتد الامر على ذلك ودام وعدم  
 الناصر والقائم بالحق وغلب اهل الباطل واستولوا حتى انتهوا  
 بالباطل والجور الى شأو المنالاب، فالامر كذلك فى الاستيلاء

1) WM Bl. 64 a.

2) Anspielung auf einen dem 'Omar zugeschriebenen Ausspruch: ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه Al-Ilk d I p. 392.

3) cod. تكون.

4) Vgl. Al-Buchârî I'tisâm nr. 7, 'Ilm nr. 35.

والغلبة الى زمان المويّد المنصور القائم بالحقّ بعد زهابه وانهدامه  
والناصر لدين الله بعد إمامته وتعطيله والقائم بالعدل في الدنيا  
حتى يملأها والمُظهِر للحقائق بعد تعطيلها واندراسها ومحو  
آثار العلم وانطماسها وأتى به الله في زمان أذلّمت فيه الظلمات  
واشتبكت فيه الاباطيل وانعدت فيه الجهالات واختلطت فيه للحقائق  
وانعكست وانخمدت فيه الانوار وانخملت واختبلت فيه الآراء  
وانمرجت وتحكّمت فيه الكُتُلانة وانطلقت في همج وهمل لا داعي  
ولا موجب ولا أمر ولا مطاع الآ في طاغوت وعميّة وجاهليّة وعصبية  
وأنفة وحمية وعقول منطمسة وقلوب متشابهة وآراء متخالفة وسبل  
مفترقة واعواء مختلفة وطغيان وعدوان وعناد وشُرود وعِدْل وتملّق  
ونفاق وتدلّيس وتُهَم وظنون وشكوك وتبايُن ونوحش ومُدارات  
ومداهنات<sup>1)</sup> حتى رسخت هذه المعضلات والمهلكات في القلوب  
واعتادوها حتى لا يقدر عليها الا مقلّب القلوب مع الإقبال على  
الأعرّاض الفانية وآتباع الأعرّاض الفاسدة المزيّنة بزخرف الدنيا وغرورها  
ونسبان الآخرة ودوامها ونسيان أمور الدين واندراسها بالكليّة حتى  
صار زخرف الدنيا ديننا والجهل علما والباطل حقاً والمنكّم معروفاً

1) مداراة ist sonst als Tugend angesehen (vgl. Snouck-Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter und Redensarten p. 70) und wird bereits in der Tradition als solche erwähnt. Al-Buchāri Adab nr. 81 المداراة مع الناس (vgl. Nikāh nr. 79). Für unsern Passus aufklärend ist die Erläuterung des Kaṣṭalāni IX p. 85f. لين (المداراة) وهي الكلام وتترك الاغلاظ في القول وهي من اخلاق المؤمنين والفرق بينها وبين المداهنة المحرّمة أنّ المداراة الرفق بالجاهل في التعليم والفاسق في النهي عن فعله وتترك الاغلاظ عليه حيث لا يظهر ما هو فيه والانكار عليه باللطف حتى يردّ عما هو مرتكبه والمداهنة معاشرّة المعلن بالفسق واطهار الرضا بما هو فيه من غير انكار عليه باللسان ولا بالقلب.

والجور عدلا، وأسس لهذا العكس قواعد راسخة ثابتة فتبنت اصول الباطل حتى ارتفعت فروعه ولم يظهر لكل الورى الا فروعه عن اصوله، فتجاء المهدى في زمان الغربة<sup>1)</sup> مع تمكين العكس عكست فيه الامور وقلبت للحقائق وبطلت الاحكام وخصمه الله بما اودع فيه من معانى الهداية ووعده قلب الامور عن عاداتها وهدمها يهدم قواعدها ونقلها الى الحق باذن الله حتى تنتظم الامور على سنن الهدى وتستقيم على منهج التنقى ويهدم الباطل من<sup>2)</sup> قواعد وتهدم بانهدامه فروعه ويثبت الحق من اصله وتثبت بثبوته فروعه ويظهر العلم من معانده ويشرق بنوره في الدنيا بظهوره حتى يملأها عدلا كما ملئت قبله ظلما وجورا بوعد ربه كما وعد وبفضله كما سبق،

فهذا ما وعد الله للمهدى وعد الحق الذى لا يخلفه وطاعته صافية نقية ولم ير مثل طاعته لا قبل ولا بعد ولا ندد له في الورى ولا من يعانده ولا من ينازعه ولا من يخالفه ولا من يضاده ولا من يكابره ولا من يعصيه ولا من يجبهله ولا من يهمل امره من ناواه فقد تقهّم<sup>3)</sup> في الردى وليس له التطرق الى النجاء ولا يقابل الا بما يوافقه ولا تصدر الاشياء الا عن امره ولا تاجرى الامور الا على تحجوبه

1) Der Ausdruck „Zamân al-ğurba“ bezieht sich auf den Traditionsausspruch Muslim I p. ۲۱۹: und sonst: *إنّ الاسلام بدأ غريباً وسيعود*. Dadurch wird auch der Titel eines Buches *غريباً كما بدأ الحج* (غربة الاسلام) erklärlich, über welches ich ZDMG XXVIII p. 300 abgehandelt habe. In dem grossen Lobgedichte, in welchem 'Abd al-'aziz al-Miknâsi die Grossthaten der Meriniden preist, heisst es von dem Verfall des Islam nach den vier ersten Chalifen in domselben Sinne (Karğâs p. ۲۰., 7—8):

وعاد الدين بعدهم حقيراً      ومسحوقاً ومهوناً مصاباً  
وصار بغيرنا الاقصى غريباً      فيا للدين يغترب اغتراباً

2) Bl. 64 b.      3) Cod. تقمّع.

ومحبوبه محبوب ربه، فالعلم به واجب والسمع والطاعة له واجب  
 واتباعه والافتدائه بأفعاله واجب والايمان به والتصديق به واجب  
 على الكفاية والتنسليم له واجب والرضا بحكمه واجب والانقياد لكل  
 ما قضى واجب والرجوع الى علمه واجب واتباع سبيله واجب  
 والاستمساك بأمره حتم ورفع الامور اليه بالكفاية لازم والاعراض عنه  
 بعد وعصيائه بعد ونزاعه بعد والشك فيه بعد والظن فيه بعد  
 وخيانتة بعد والأنفقة عنه بعد وامهال امره بعد والاستخفاف بحقه  
 بعد وانكار اموره بعد والتلبيس على قوله بعد والتاويل دون تاويله  
 بعد والسبيل دون سبيله بعد والعمل بغير سنته بعد وسنته سنة  
 الله ورسوله وأمره امر الله ورسوله وطاعته طاعة الله ورسوله والانقياد  
 له الانقياد الى الله ورسوله وموافقته موافقة الله ورسوله ومراضته مرضاة  
 الله ورسوله وموالاته موالاة الله ورسوله وتعظيم حرماته تعظيم حرمات  
 الله ورسوله، هو أعلمهم بالله وأقربهم الى الله به قامت السموات  
 والارض وبه كُشِفَت الظلمات وبه نُدْمِعَ الاباطيل وبه نظهر المعارف  
 وبموافقته تُنال السعادة وبطاعته تُنال البركات وفي مسابقة الناس الى  
 ما يحبه مسابقة الى ما يحبه الله ورسوله وبموافقته وطاعته الاجور  
 العظيمة، فهذه للجملة واجب اعتقادها والتدين بها والنزاهة ما  
 بقيت الدنيا واضهارها واشهارها ونشرها وتعليمها وتقديرها ورسوخها  
 في قلب الصغير والكبير والحُرِّ والعبد والذكر والأنثى واجب وطاعته  
 في السرِّ والعلانية وفي الظاهر والباطن وفي امور الدين والدنيا وما  
 يرجع اليه وما يرجع الى الله وما يرجع الى مخلوق وما يرجع الى  
 مال وما يرجع الى علم وما يرجع الى كتاب والى سنة وما يرجع  
 الى هداية واجب والرجوع اليه في القليل والكثير والخفى والجلي  
 والأدنى والأعلى وباختلال القليل يختل الكثير وبهدم الأدنى يهدم  
 الأعلى والسبيل الى القليل هو السبيل الى الكثير ولا مطمع في  
 الهداية مع وجود الاختلال والاختلال يقع بادنى الاشياء، وأمر

المهدى هو امر الله لا يضيف الامر اليه الا الجاهل به البعيد عن سبيله ومنهجه والامر لله من قبل ومن بعد ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب حسبنا الله ونعم الوكيل، هذه وصية ونصيحة نرجو من الله ان ينفع بها ويعظم بها اجورنا في الدنيا والاخرة واجر من وقف على حدودها وتاملها وايقن بمعانيها واعتقدتها وعمل بما فيها، يجب اظهارها لكل ولي والدفاع عنها كل عدو ونفع الله بها الاحباب والاصحاب والاولياء والانصار وجعلها لهم عمدة في دينهم ومقمة لاعداءهم لا اله الا هو رب العرش العظيم وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وعلى الصالحين والحمد لله رب العالمين، هذه تذكرة وتنبيه يتوصل بها من الأدنى الى الأعلى نفعنا الله بها ونفع بها المتقين والصالحين والحمد لله رب العالمين، والامامة هي عمدة الدين وعموده على الاطلاق في سائر الازمان وهو دين السلف الصالح والامم السابقة الى ابراهيم وما قبله فاعتقادها دين والعمل بها دين والتزامها دين ومعناها الاتباع والافتداء، والسمع والطاعة والتسليم وامتناع الامر واجتناب النهى والخذ بسنة الامام في القليل والكثير والعص عليها بالنواجذ والخذ بالقوة والاستمسك بها، هذا معناه في سائر الامم السالفة الى ان تقوم الساعة ما من نبي الا وله حواريون واصحاب يأخذون بسنته ويقفون بامرته وهذا كله بين في الدين واضمح لا شك فيه ولا يكذب بهذا الا كافر او جاحد او منافق او زائغ او مبتدع او مارق<sup>2)</sup> او فاجر او فاسق او رذل او تدل لا يومن بالله واليوم الآخر، هذه سنة الله في الذين خسلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا<sup>3)</sup> ولن تجد لسنة الله تحويلا<sup>4)</sup>

1) Bl. 65 a. 2) cod. مازق. 3) Sûre XXXIII v. 62.

4) Dadurch soll auf die Pflicht der Tödtung und Bekämpfung aller Ungläubigen hingewiesen sein, welche in den der hier bezogenen Koranstelle vorangehenden Versen enthalten ist.

والحمد لله رب العالمين، وأمر المهدي حتم<sup>1</sup> من خلفه  
يقتل لا دفع في هذا لدافع ولا حيلة فيه لزائع ثبت بثبوت نصوص

1) حتم<sup>1</sup> oder محتوم wird von Ibn Tûmart und, wie es scheint, in  
Almohadenkreisen im Allgemeinen, mit Vorliebe für den religionsgesetzlichen  
Terminus فرض oder واجب (vgl. Koran Sure XIX v. 72) gebraucht. Z. B.

ما علق الوعيد على تركه والوعد على فعله فهو واجب Bl. 11 a WM  
الفرع ينقسم الى خمسة أقسام Bl. 6 a (vgl. Zâhiriten 66, 12) حتمًا  
فالذى يقتضى الفعل Bl. 46 a, محتوم ومحذور ومندوب ومكروه ومباح  
على ضربين محتوم ومندوب فان ترداد الحكم بينهما فلاحتياط  
الاخذ بالمحتوم والذى يقتضى الترك على ضربين تحريم وتنزيه  
فان ترداد الحكم بينهما فلاحتياط الاخذ بالتحريم Vgl. Agâni  
I p. 49, 15, XIX p. 91, 23 كلفتها فرأت حتمًا تكلفها Al-Mubarrad  
IV, 6, فرضا وحتمًا على المسلمين Al-A'sâ bei Jâk. IV p. v. 4, 7  
ترك الشبهة ورع<sup>2</sup> Al-Gazâlî, Iljâ II p. 199 زيارة نجران حتم لك  
لان الحكم في فرضا الوالدين حتم Faehr al-din, Mafâtih II p. 104  
اليهود حتم القصاص والحكم في النصارى حتم العفو فحقف عن  
Al-Bejdâwi I هذه الأمة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية  
p. 349, 14 لدلالة على انه حتم واجب Verbalformen: Al-Zurkânî,  
Muwat'ta' I p. 4, 5 u. ما يحتم به. ليس في هذا ما يحتم به. p. 14v, 8  
لان (صيام عاشوراء) ليس منحتما u. 6, 10, 6 u. للوجوب  
bezeichnet dieser terminus die Unabänderlichkeit einer religiösen Pflicht.  
wie z. B. bei Abû Jûsuf, Kitâb al-charâg (Bûlâk 1302) p. 48, 10, 14, besonders  
wird حتم gerade von der Verbindlichkeit der Anerkennung des Herrschers

(Al-Mâwerdi ed. Enger p. 31, 2 حتم<sup>3</sup> Gegensatz von موقوف), in almoha-  
dischen Kreisen der des Mahdi gebraucht; so z. B. an unserer Stelle und oben p. 129, 5  
Al-Makkarî I f. v. 24 in einem panegyrischen Gedicht auf die Almohaden

سلام على المهدي أما قضاؤه فاحتتم وأما أمره فموكّد

Eine Siegesbotschaft des Abû Ja'kûb an die muwahhidin beginnt mit den ein-  
leitenden Worten: ان من الواجب الحتم والمفترض للجزم على من لزمه

الكتاب وقواطع الشرع وبرهان العلم ودام ما دامت السموات والارض  
بإذن الله الواحد القهار والحمد لله رب العالمين، وكلّ متدين  
يكتب هذه التذكرة ويتذكر بها كل يوم بكرة وعشيا ويقف على  
معانيها ويعمل بمقتضاها ويدعو اليها وينشرها ويرغب فيها ويحض  
عليها ينتفع بها في الدنيا والآخرة وينال بها السعادة والبركة والخير  
كله بيد الله سبحانه الله رب العالمين نفع الله بها واسعد وهدى  
من عمل بها، والسلام على من أتبع الهدى ثم اهتدى والحمد  
لله رب العالمين،

## II.1)

Polemik des Muhammed ibn Tūmārt gegen die Mu'tazila.

(Zu Seite 95.)

فهذه الجملة كلّها متعلّق بعضها ببعض ومرتبطة بعضها ببعض  
لا يصحّ وجود شيء منها دون وجود غيره ولا يمكن وضع شرط منها  
في غير موضعه وهى كالسلك المنتظم اذا انتشر بعضه انتشر جميعه  
وهذا ما لا خفاء فيه ولا خلاف في صحته عند العقلاء وقد اضطرب  
من لا تحقيق عنده في هذا الباب كلّ الاضطراب واختلفوا فيه  
غاية الاختلاف ونصبوا الأدلة بينهم واكثروا الجدل فلم يحصلوا من  
ذلك على طائل فذهبت طائفة منهم الى أنّ أول الواجبات النظر  
وذهب آخرون الى أنّ أول الواجبات الايمان وذهب آخرون الى أنّ

ISIS Bl. 6 a. — Gelegentlich sei hier erwähnt, dass in der Pariser  
Ausg. des Mas'ūdī II p. 246, 1 das الحتم الواجب der Ausgabe in الحتم  
zu corrigiren ist (vgl. Anm. zu Abu-l-Mahāsīn II p. 117); dort wird dies Wort  
vom Tode als unerlässlicher Nothwendigkeit gebraucht, was im Arabischen (vgl.  
auch وجب Al-Muwaṭṭa' II p. 11) mit diesem Worte bezeichnet zu werden  
pflegt: Al-Mubarrad VI<sup>f</sup>, 11, Agāni III 191, 5, XII, 01<sup>m</sup>, 7 u., Al-Ja'kūbī ed.  
Houtsma II p. 191, 11, Ansāb al-ašraf ed. Ahlwardt p. 9., penult., Al-  
Marrākošī p. 193, 4 u., Ibn Ja'is ed. Jahn II p. 139 penult., oder محتوم  
allein ohne vorangehendes Substantiv: I. Chall. V p. 1v, 14; man vgl. auch  
ZDMG. XVIII p. 239, 3.

1) WM Bl. 57 b mit unmittelbarem Anschluss an die muršida, oben S 79.

أول السواجبات العلم وقال آخرون الإرادة وكلُّ يقيم حاجته وينصب دليله ويبطل حاجة صاحبه ويدفع قوله وينقص دليله والعجب كلُّ العاجب من عدولهم في ذلك عن الطريق وخروجهم عن سبيل التحقيق وتسوُّغهم للخلاف فيما لا يجوز فيه للخلاف ولولا ابتثار الاختصار لأوردنا حاجة كلِّ قائل منهم وما نصب من الأدلة على ما ذهب إليه لكن ليس المقصود ذلك وإنما الفائدة أن يعلم أن الخلاف فيما اختلفوا فيه لا يجوز بوجه ولا على حال لاستحالة انقلاب المتحد متعددا، ثم ان المعتزلة شمروا وأعملوا افكارهم ودققوا وأتوا الى هذا النظام فألقوا فيه شبهة إبهام وقالوا بيم تنفصلون عن قول هذا السائل بيم أوجبتم على العبادة أبدليل أم بغير دليل ان قلتم بغير دليل فقد تحكمتم على ولستم بأولى بالتحكم على متى عليكم فان قلتم بدليل فان ذلك الدليل لا يخلو من أن يكون سمعياً او عقلياً، فان قلتم عقلياً فالعقل لا يوجب شيئاً وليس فيه إلا تعارض الامكانيين<sup>1)</sup> والتنجويز وتعارض الامكانيين والتنجويز تشكيك والشك لا يوجب شيئاً وان قلتم بالسمع قال السمع من جاء به فان قلتم الرسول قال بماذا يعلم صدق الرسول فان قلتم بظهور المعجزة قال هل يجب على النظر في المعجزة ام لا فان قلتم يجب قال بالعقل أم بالسمع فان قلتم بالعقل فالعقل لا يوجب شيئاً ان ليس فيه إلا ما تقدم من تعارض الامكانيين والتنجويز وان قلتم بالسمع قال من جاء بالسمع فخرجوا من هذا الى التسلسل والمحال وبنوا هذا الدور على التلبيس والتعطيل حتى ضلَّ به كثير من الناس، وذهبوا الى أن العقل يقبِّح ويحسن وهذه الشبهة التي القوها عسرة المخرج صعبة المسلك إلا عند المحققين الذين عرفوا قواعدهما من حيث المدخل اليها وذلك أن سؤلهم على ما بنوه عليه يلزم فيه الدور ويؤذن ببطلان الشرع

1) cod. الامكان. Vgl. oben p. 86 Anm. 3.

ووجوب العبادة وذلك أنهم متى قالوا هل يجب على النظر في المعجزة أم لا وقيل لهم يجب الزموا المطالبة بالدليل من السمع أو من العقل فمتى اجيبوا باحد الدليلين لزم الدور والتسلسل وظهر من الزامهم إحالة الوجوب وذلك بان يقولوا لا ننظر فيها حتى يجب علينا النظر ولا يصح الوجوب إلا بعد النظر فيخرج من قولهم لا ننظر حتى يجب ولا يجب حتى ننظر وهذا تمنع،

### III. 1)

Edikt des Abū Ja'kūb Jūsuf (v. J. 561) über die Rechtspflege im Almohadenreiche.

(Zu S. 98 f.)

ولما كمل هذا الاتفاق المبارك<sup>2)</sup> من الموحدين اعزهم الله أمر الامير الرضى بكتب رسالة الى جميع البلاد بالعدوة والاندلس يأمر فيها بالعدل والنهي عن المنكر وكتب بها أولا الى اخيه السيد ابى سعيد وهو مقيم بقرطبة وتاريخها يوم الجمعة الثالث من شهر رمضان المعظم من سنة ٥١٥ وهذا نصها وأمره أن يبعث منها نسخا الى البلاد فوصلت نسخة منها الى اشبيلية وهى هذه وهى أول أوامره العلية من انشاء ابى الحسن بن عباس،  
بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآله وسلم  
والحمد لله وحده

من الامير يوسف بن امير المؤمنين أيدهم الله بنصره وامدهم بمعاونته الى الشيخ الاجل اخينا الأعز علينا الاكرم لدينا ابى سعيد واصحابه الطلبة الذين بقرطبة اعزهم الله وادام كرامتهم بتقواه سلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته أما بعد فانا نحمد اليكم الله

1) *ISS* Bl. 77 a. Ich habe hier die Homoioteleuta nicht bezeichnet.

2) nämlich, dass man die Formel الحمد لله وحده als die officielle علامتة-formel der muwahhidin feststellte.

الذى لا اله الا هو ونشكره على آلائه ونعمه ونصلى على محمد نبيه المصطفى ورسوله ونرضى عن الامام المعصوم المهدي المعلوم نجله وسليبه ونوالى الدعاء لسيدنا امير المؤمنين القائم بامرته والداعى الى سبيله وانا كتبناه اليكم اكرمكم الله بتقواه وكلاً جانبكم وحماه من حضرة مراكش حرسها الله والذى نوصيكم به تقوى الله تعالى والعمل بطاعته والاستعانة به والتوكل عليه وموالاته شكره على ما هدى اليه اولياء امره وأنصار دعوته وحماة كلمته من صرف أعنة المحبة والاهتمام واحكام مرائر الأحكام فيما وكله اليهم من أمور الاسلام الى ان تجرى على السداد وتتسق على سبيل الارشاد وتستقيم على المهيبع وتمضى على المنهج وتسير في الواضح وتهتدى على اللاحب ويسلك بها في الجدد الذى من سلكه احدث منه الآثار وأمن عليه العثار وارتضى له الايراد<sup>1)</sup> والإصدار فيكون العمل فيها على اليقين الهادى الى الصراط المستبين المأمور في سلوكه من المرتبة والضلال المرجو في الاهتداء به حسن العافية وصلاح الحال فنسئله تعالى جده عوناً من قبله على هذا الغرض العام الجادوى يصاحب وتوفيقاً من لدنه في هذا النظر الشامل المنفعة يجاور<sup>2)</sup> وبصائب وأنه ادام الله كرامتكم لما كانت مبانى هذا الامر العزيز<sup>3)</sup> أدامه الله على التقوى مؤسسه وأوامره ونواهييه على امر الله ورسوله جارية مترتبة واليها في الاخذ والترك مسندة وبمقتضياتها في جميع الاحكام آخذة عاملة ان هى نور الحق وسراجهم وعمود الصدق ومعراجهم وسبيل الفوز ومنهاجه ورائد الثواب وبشيرته وقائد العقاب ونذيره فمن ائتم بكتاب الله الذى هو الامام المنادى والحق الواضح البدى وبسنن رسول صلعم التى جعل العمل بها كالعمل بكتابه والوقوف عند حدّها كالوقوف عند حدّه آمن من الغوائل<sup>4)</sup>

1) cod. الآء ران.

2) cod. يجاوز.

3) nämlich: des Mahdi-

bekanntnisses.

4) cod. العوائل.

في العاجل والآجل وبلغ من السلامة في الحائرين الى اقصى أمل  
الآمل ولم يوجد (?) للباطل اليه سبيلا،<sup>1)</sup> ولم يتمكن للشيطان ان يجد  
في تضليله واستهواءه صرفا ولا حويلا، فتوفرت الدواعي على الدعاء  
اليها وحمل الكافة عليها واخذ الجميع بما يفقههم لديها وقد امر  
الله تعالى من أمر الناس بطاعته ان يحكموا بالعدل ويضعوا للعباد  
موازين القسط فلم يكن لهم بد من امتثال امره والاستناد الى حكمه  
وكانت الوجوه التي تفضي الى الحق في فصل قضايا العباد مننقبة  
والطرق المؤدية الى معنى الصدق ومعناه ملتبسة ومتشعبة فخرج  
فيها بنيات تخطى<sup>2)</sup> الصراط المستقيم وتصل الضلال البعيد فصار  
امضاءها من غير استناد الى هذا الهدى المتبوع والعلم المرفوع  
خطرا على ماضيها وانقاذها<sup>3)</sup> على غير هذا السنن غررا على  
منفذيها ولما كان الامر كذلك تعين ووجب وثبت وترقب<sup>4)</sup> ان  
نخاطب جميع عمال بلاد الموحدين اعزهم الله شرقا وغربا ونعدا  
وقربا خطابا يتساوى فيه جميعهم ويتوازي في العمل فيه كافتهم  
بالا يحكموا في الدماء حكما من تلقائهم ولا يهريقوها بباد او رأي  
من ارائهم ولا يقدموا على سفكها بما يظهر اليهم ويتقرر فيما يرونه  
لديهم الا بعد ان ترفع اليها النازلة على وجهها وتودى على كنفها  
وتشرح حسب ما وقعت عليه وتنهي بالتوثق والبيان الى ما انتهت  
اليه وتقيد بالشهود العدول المعروفين في مواضعهم بالعدل والرضا  
الموجبين للقبول وتكتب اقوال المظلومين وحججهم واقرارهم واعترافهم  
وحجج الظالمين في مقالاتهم واستنظهارهم في بيناتهم معطى كل  
جانب حقه موفى كل فائل قوله فتكون مخاطبتكم اعزكم الله

1) Dies W. ist durch das sagt gesichert; يوجد oder يوخذ ist damit schwer zu vereinigen, ich fand keine mir einleuchtende Verbesserung; statt الش and الباطل wäre besser: للش and الباطل.

2) cod. تحطى. 3) cod. وانقاذها. 4) viell. ونرغب.

ومخاطبة من يتناول<sup>1)</sup> هذا الكتاب وتوجه اليه هذا القصد خطاباً من تحمّل الشهادة ويؤدى<sup>2)</sup> فيها الأمانة على ما يجب من البيان الذى لا يعنوره التباس ولا يطمس وجهه اشكال ويتوثقون في المطلوبين بالدماء بساجنهم<sup>3)</sup> وتثقيفهم ويتوثقون ما تصلكم به المخاطبة فتثقفون<sup>4)</sup> عند مقتضاه ولا يعدلون عن شىء من معناه مراقبا كل منكم الآفة ومولاه عالماً بانّه يعلم سرّه ونجواه وأنه يسمعه ويراه، واعلموا وفقكم الله وأسعدكم انّ هذا الحكم عام في جميع النوازل التى أطلقت السنّة فيها القتل وسنّته وحكمت به وشرعته كمن قتل نفساً وأقرّ بالقتل او شهد العدول عليه به ومن بدّل ديناً وأرتد عنه ومن أتى الفاحشة بعد الإحصان باعتراف او دليل او شهادة مقبولة وما خيّر<sup>5)</sup> الأئمة فيه من قتل المحاربين والساعين في الارض بالفساد والمتأمّلين أمر الله بالاستهزاء والعناد سواء سنّ ذلك كله او وقع فيه ضرب يشاكله<sup>6)</sup> مجزاه<sup>7)</sup> واحد في التوقف عن امضاءه والتأخر عن تنفيذّه إلا بعد المطالعة وتعرّف وجه العمل من المجاوبه وكذلك وفقكم الله يكون التوقف فيما عدا المذكور من النوازل التى يكون [فيها] أحكام دون النفوس من قتل الخطأ وديان الشجاج وعقول الأعضاء وأروش الجراحات ووجه القصاص والقطع في السرقات الى غير ذلك من القضايا المشكله في الأموال وإطلاقها واستحقاقها وفي الرقاب واعتاقها واسترقاقها وملتبسات المناكحات والمعاملات وما اشبهها من الامور التى الاقدام على الحكم فيها تهجم والعمل فيها بغير استنكاح الى ما يجب تسوّر فتوقّفوا اعزكم الله عن جميع ما فُسّر لكم ولو أخفّه توقّف الساعى في نجاته العامل لندياه وآخرته وقد ورد في كتاب الله ته لى وسنّة رسوله عم من الكظم الوكيد

1) cod. يتناولوه. 2) cod. وتؤدى. 3) cod. بساجيهم.

4) cod. so. 5) cod. خيّر. 6) cod. يشكله. 7) cod. فجزاه.

والوعيد الشديد في إراقة الدماء واستباحة الأموال واستحلال الحرامات  
 الآ بوجه صحيح لا يُسَلَّم الآ من طريق العصمة ولا تهتدى إليه الآ  
 انوار الحكمة ما يترج العقلاء ويكف الالباء ويحذّره من سطو الله  
 وعقابه وبخوفهم من اليم عذابه فعولوا على ما رسم في هذا الكتاب  
 من التعريف بما يبطن<sup>1)</sup> و<sup>2)</sup> انهاء كل ما ينزل لبيتصلكم(?) من التوقيف  
 والبيان والتعريف لما يظهر لكم به بركة الاقتداء وتستبرق منه عليكم  
 انوار الائتتمام والاهتداء ويتراءى لكم به الحق في صورته الصادقة ومثله  
 المطابقة ومناظره الموافقة<sup>3)</sup> ومطالعه المشرفة بفصل الله ورحمته  
 وملاك ما يسدّد مقاصدكم في جميع احوالكم ويوجب لكم الرضا في  
 كافة افعالكم وافعالكم تقوى الله في السرّ والجهر وخيفته في الباطن  
 والظاهر وقذع النفس عن هواها وكبحها بلجام النهى عن الرخص  
 في ميدان رداها وطاعة أمره العظيم والجرى على سنّيه المستقيم  
 فذلك عصمة من الزلل وتوفيق في القول والعمل بفصل الله وقد  
 وجب اكرمكم الله لهذا الكتاب بما انطوى عليه من الاغراض الشاملة  
 المنفعة العامة المصلحة ان يعطى حقه من الاشاعة والتشهير وينهض  
 مقتضاه الى الصغير والكبير ويجمع الناس لقرآته وتلقّى مضمّنه  
 ويساوى فيه بين الغائب والشاهد والبادى والحاضر باسماع من  
 حضر ومخاطبة من غاب ممن يتعلّق بنظركم ويدخل تحت عملكم  
 فتوجهون بنسخ منه الى كلّ جهة من جهاتكم وعمل من اعمالكم  
 لياخذ الجميع بقسطه من المسرة وتعرّف بركته واستشعار عائدته  
 وانسه بما امر به هذا الامر العزيز من افاضة العدل وبسط الدعوة  
 والامن وإقامة أمر الله تعالى على وجهه المتعین وسنّنه الواضح البين  
 ان شاء الله تعالى، والسلام الكريم عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته،  
 كتب في الثالث من شهر رمضان المعظم سنة احدى وستين  
 وخمسائة

1) cod. يظن. 2) cod. او. 3) cod. الموافقة.

IV. 1)

Huldigungsurkunde der Bewohner von Sevilla i. J. 563.

(Zu S. 119.)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ،  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ الْإِمَامَةَ قَوَامًا لِلْحَقِّ، وَنِظَامًا لِلخَلْقِ، وَتَمَامًا  
عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ بِرِعَايَةِ الْعَدْلِ وَالرَّفْقِ، وَأَوْجَبَ الْاِعْتِصَامَ بِطَاعَتِهَا،  
وَالِانْتِظَامَ بِجَمَاعَتِهَا، وَالصَّلَاةَ عَلَى مُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ الْمُبْتَنِعَتِ بِنُورِ الْحَقِّ  
السَّاطِعِ الْأَضْوَاءِ، الْمُبَلَّغِ عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِأَكْمَلِ وَجْهِهِ النَّبْلِيغِ وَالْإِنْهَاءِ،  
وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ وَأَلَوْهُ بِالنَّصْرِ وَالْإِيْوَاءِ<sup>2)</sup>، وَالرِّضَا عَنِ الْإِمَامِ  
الْمَعْصُومِ الْمَهْدِيِّ الْمَعْلُومِ الْمَخْصُوصِ بِأَثَرِهِ<sup>3)</sup> الْاَصْطِفَاءِ وَالْاجْتِنَاءِ،  
وَالدُّعَاءِ لِسَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ الْخَلِيفَةِ الْمُرْتَضَى مَتَمِّمِ أَنْوَارِ  
الْهَدْيِ وَمَجَلِّي غِيَاهِبِ الظُّلْمَاءِ<sup>4)</sup>، وَلِلْإِمَامِ الْأَعْدَلِ الْأَهْدَى سَيِّدِنَا  
وَمَوْلَانَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِي يَعْقُوبِ ابْنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ بِدَوَامِ النَّصْرِ  
وَالِاسْتِيْلَاءِ، وَاسْتِخْصَابِ الظُّهُورِ وَالِاعْتِلَاءِ، أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّهُ لَمَّا اجْتَمَعَت  
طَائِفَةُ التَّوْحِيدِ وَهُمْ الَّذِينَ تَحَضَّرَهُمْ مِنَ اللَّهِ حَاضِرَةُ التَّوْفِيقِ،  
وَيَنْظُرُ الْبَيْمِ نَظْرَ الْاِقْتِدَاءِ وَالِاهْتِدَاءِ مَنْ وِرَاءَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ  
وَالْتَحْقِيقِ، عَلَى تَجْدِيدِ الْبَيْعَةِ الْمُبَارَكَةِ لِسَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا أَمِيرِ  
الْمُؤْمِنِينَ أَبِي يَعْقُوبِ ابْنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ خَلَّدَ اللَّهُ أَمْرَهُمْ وَأَعَزَّ نَصْرَهُمْ  
بِالْإِسْمِ الْمُبَارَكِ الْكَرِيمِ<sup>5)</sup> الَّذِي أَوَّلَ مَنْ نَعِيَ بِهِ الْفَارُوقُ رِضْوَانِ اللَّهِ  
تَعَالَى عَلَيْهِ فَعَرَفَ اللَّهُ مِنْ يَمِينِهِ مَا فَتَحَ لِمِلَّةِ الْإِسْلَامِ شَرْقًا وَغَرْبًا،  
وَأَحَالَ الدُّلُوبَ بِيَدِ سَاقِيهِمْ فَاسْتَحَالَتْ غَرْبًا<sup>6)</sup>، حَتَّى ضَرَبَ الدِّينُ

1) ISS Bl. 99 b. 2) cod. والابواء، vgl. Sure 8, 73. 3) cod. باثرة.

4) nämlich: 'Abd al-mu'min. 5) d. h. den Titel أمير المؤمنين.

6) cod. غربا؛ vgl. für den Text die in de Goeje's Glossar zu Al-Balâdori p. 77 angeführte Erzählung.

بِجِرَانِهِ، وَالْفَى النَّاسِ بَعَطْنِ<sup>1)</sup> بَيْنَ يَمَنِهِ وَأَمَانِهِ، جَدَّدْنَا مِنْ بَيْعَتِهِ عَلَى الْأَسْمِيَةِ الْمُبَارَكَةِ فَرَضًا أَوْجِبَهُ الشَّرْعُ وَجُوبَ الْإِلْتِمَامِ، وَاقْتَضَى الْوَفَاءَ بِشُرُوطِهِ الْمَوْكَّدَةِ عَلَى الْكَمَالِ وَالْتِمَامِ، فَبَايَعْنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ بَيْعَةً أَتَمَّامًا وَأَمَانَةً وَعَدْلًا وَعِبَادَةً وَاتْتِمَامًا فِي الْبَيْسْرِ وَالْعَسْرِ وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ وَاعْتَقَدْنَاهَا عَصْمَةً دِينِنَا وَذَخْرَ مَعَادِنَا<sup>2)</sup> وَتَمَسَّكْنَا مِنْهَا بِالْعُرْوَةِ الْوَثْقَى وَالْعَصْمَةَ الَّتِي مِنْ تَعْلُقٍ بِحَبْلِهَا وَأَوَى إِلَى ظِلِّهَا فَقَدْ اعْتَصَمَ بِالْجَانِبِ الْأَمْنِ الْأَوْفَى عَلِيمًا أَنَّهَا الْبَيْعَةُ الرِّضْوَانِيَّةُ وَالِدَعْوَةُ الَّتِي تَتَكَفَّلُ بِنَصْرِهَا وَإِعْلَاءِ أَمْرِهَا الْعِنَايَةَ الرِّبَايَةَ عَلَيْنَا بِذَلِكَ عَهْدَ اللَّهِ الْأَوْكَدِ الْأَلْزِمِ وَمِيثَاقَهُ الْأَعْظَمَ وَذَمَّتْهُ الَّتِي لَا يَقْطَعُ حَبْلُهَا عَلَى مَرُورِ الزَّمَانِ وَلَا يُصْرَمُ مُسْتَبْصِرِينَ فِي هَذِهِ الْبَيْعَةِ الْكَرِيمَةِ بِنُورِ الْإِهْتِدَاءِ سَالِكِينَ فِي السُّتْرَامِ الطَّاعَةَ عَلَى الْمَحَاجَّةِ الْبَيْضَاءِ عَارِفِينَ مَا أَمَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مِنْ طَاعَةِ الْخُلَفَاءِ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَحْفَظُ بِهَا أَكْنَافَ الْإِسْلَامِ وَيَجْعَلُهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً عَلَى مَرُورِ الْأَيَّامِ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِمَنَّةِ وَعَلَى مُضْمَنٍ مَا نَصَّ فَوْقَ هَذَا التَّنْزِيمِ أَهْلَ أَشْبِيلِيَّةٍ كَأَفَّةٍ، وَكَتَبُوا عَلَى ذَلِكَ شَهَادَتَهُمْ فِي النِّصْفِ مِنْ جُمَادَى الْآخِرَةِ سَنَةِ ٥٩٣ هـ

1) cod. بـغـطـف . 2) Vgl. Bl. 103 b هي البيعة الرضوانية التي هي

كـمـال دـيـنـنـا و ذـخـر مـعـادـنـا .