











STREITSCHRIFT DES ĠAZĀLĪ

GEGEN DIE

BĀTINIJJĀ-SEKTE.



# STREITSCHRIFT DES ĠAZALĠ

GEGEN DIE

## BĀTINIJJJA-SEKTE

VON

IGNAZ GOLDZIHĠ.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER  
DE GOEJE-STIFTUNG.

Nº 3.



BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI  
VORMALS E. J. BRILL — LEIDEN.  
1916.



## I.

### EINLEITUNG.

#### I.

Als eine der charakteristischen Eigentümlichkeiten der *alten* Theologie des Islams kann hervorgehoben werden, dass sie nur Worte der Misbilligung dafür hat, dass die Lehrer des Volkes in Fragen, über die die Grundquellen der islamischen Doktrin (der Koran, die Sunna und der Konsensus) keine verpflichtende Entscheidung bieten, sich bedingungslos der Meinung einer angesehenen Lehrautorität oder Lehrpartei anheimgeben, was man mit dem terminus technicus *taqlid* bezeichnet. Man solle vielmehr in solchen Fällen, nach methodischen Regeln, die in ihrer Gesetzeswissenschaft (*fiqh*) früh entwickelt waren, die Entscheidung nach selbständiger spekulativer Ergründung (*nazar*, *igtiḥād*) treffen. Freilich hat die spätere Entwicklung das Gebiet der persönlichen *Igtiḥād*-Berechtigung durch die Feststellung einer Abstufung der zu ihrer Ausübung berufenen, immer mehr eingeengt und dem *taqlid* einen breiteren Wirkungskreis zugewiesen<sup>1)</sup>. Man ist letztlich so weit gekommen zu erklären, dass „die Tore des *igtiḥād* fortan geschlossen“ seien.

Die alte orthodoxe Schule hat einen prinzipiellen, durch allerlei dem Propheten und den „Genossen“ zugeschriebene Lehrsprüche unterstützten Kampf gegen das *taqlid* geführt. Die das *Maḡhab*-Wesen bekämpfenden Parteien nehmen in dieser Frage die entschiedenste Stellung ein; so besonders, freilich mit Ausschaltung des Ersatzes des *taqlid* durch unab-

1) Vgl. ZDMG, LIII 649.

hängige Ergründung, in kräftiger Weise die Autoritäten der Zāhiriten <sup>1)</sup>).

*Ibn Ḥazm* hält es für *verboten* sich den Lehren von Menschen, mit Ausnahme des Propheten, bedingungslos zu unterwerfen und verurteilt das taqlid in energischer Weise <sup>2)</sup>. Sein Zeitgenosse *Ibn ʿAbdalbarr al-Namarī* (st. 463/1071) steht ihm in diesem Urteil nicht nach. In einem seiner Werke hat er diesem Gedanken ein besonderes Kapitel gewidmet <sup>3)</sup>. Von ʿUbejdallāh b. al-Muʿtazz <sup>4)</sup> führt er den Spruch an: Es gibt gar keinen Unterschied zwischen dem Vieh, das an der Halfter geführt wird und einem Menschen, der sich dem taqlid hingibt <sup>5)</sup>. Allerdings giebt auch al-Namarī zu, dass solche freie Selbständigkeit nur berufenen Lehrern zustehe, während die Massen des taqlid nicht entraten können <sup>6)</sup>.

Unter den Schulrichtungen (maḏāhib al-fikḥ) nimmt eben die hanbalitische die schroffste Stellung gegen das taqlid ein <sup>7)</sup>. Es genüge auf das, freilich sehr fanatische und für die Praxis kaum angelegte Urteil eines ihrer angesehensten Autoritäten *Taḥī al-dīn Ibn Tejmiḡja* hinzuweisen. „Wer sich an eine bestimmte Autorität, ausser dem Propheten, festlegt (باعتصم) z. B. an Mālik, Šāfiʿī, Aḥmed (b. Ḥanbal) oder Abū Ḥanifa und

1) Diesen steht sehr nahe der hauptsächlich als Verfasser eines Quellenwerkes für die Geschichte des Kreuzzuges bekannte Abū Šāma (st. 665). In einer theologischen Schrift: *Kitāb al-muʿammal fi-l-radd ʿilā al-amr al-awwal* (gedruckt in einem durch Šabir al-Kurdī, Kairo 1328 herausgegebenen Sammelbände 3—44) bekämpft auch er in zāhiritischer Weise Maḏhab-wesen und taqlid; besonders l. c. 36.

2) Milal IV 36: وَنَحْنُ إِنَّا نَقْلِدُ لَا بِحُجَّةٍ الْبَيِّنَةِ وَأَمَّا التَّقْلِيدُ أَخَذَ الْمَرْءُ قَوْلَ مَنْ دُونِ رَسُولِ اللَّهِ مِمَّنْ لَمْ يَأْمُرْنَا اللَّهُ بِاتِّبَاعِهِ قَطُّ وَلَا يَأْخُذُ قَوْلَهُ بِلِ حَرَمٍ عَلَيْنَا وَبِهَانَا عَهِ

3) Ġāmīʾ baḡān al-ʿilm wa-faḍliḥi (Kairo, matb. al-maḥsūʿāt 1320 ed. Aḥm. al-Maḥmasnī) 167—184: بَابُ فساد التَّقْلِيدِ

4) Ich kann diese Person nicht identifizieren und denke an die Möglichkeit, dass عبيد fehlerhaft für عبد geschrieben und der Eintagschalife ʿAbdallāh b. al-Muʿtazz gemeint sei.

5) Al-Namarī l. c. 171, 2 لَا فَرْقَ بَيْنَ بَعِيضِهِ تَقَادُ وَإِنْسَانٍ يَقْلُدُ

6) Al-Namarī ibid. وَمَا مِنْ تَقْلِيدٍ عَلَيْنَا

7) Vgl. Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, 35.

glaubt, dass mit Ausschluss jeder gegenteiligen Lehre, nur die dieses bestimmten Imam das Richtige sei, dem man folgen müsse, ist ein Unwissender und Irrrender, ja sogar ein Ungläubiger (kāfir). Glaubt ein solcher, dass es unerlässliche Pflicht sei, einem jener Imame mit Ausschluss der anderen Folge zu leisten, so müsse man versuchen ihn zu bekehren, haben solche Versuche keinen Erfolg, so verfällt er (als kāfir) der Todesstrafe" <sup>1)</sup>).

Obwohl keiner dieser Richtungen angehörend, hat Ġazālī aus anderen Gesichtspunkten <sup>2)</sup> durch alle Phasen seines Entwicklungsganges tiefe Abneigung gegen das gedankenlose Taklīd-Nachbeten bekundet <sup>3)</sup>. Er spricht vom „sejṭān des taklīd“, der den Menschen verleitet, auf eine Lehrrichtung, von der er Kenntnis hat, sich zu versteifen <sup>4)</sup>. Wen das taklīd bindet, sei dem Blinden gleich <sup>5)</sup>. In wessen Adern — sagt er — auch nur die geringste Spur von t. pocht, ist für meine Gesellschaft nicht tauglich, ebenso wie auch ich nicht für die seinige <sup>6)</sup>. Am Schlusse seines bald zu erwähnenden Werkes *Miṣṣār al-ʿilm* spricht er den Wunsch aus, dass seine Leser sowie die des es ergänzenden *Miṣṣār al-ʿamal* beide Bücher mit den Augen der Vernunft, nicht mit denen des taklīd betrachten mögen <sup>7)</sup>.

## 2.

In der Beurteilung der Bāṭinijja-Sekte denken wir und dachten sicherlich auch ihre muslimischen Bekämpfer in vor-

1) Maḡmūʿat al-rasāʾil al-kubrā (Kairo, maṭb. Šerēfijje, 1324) II 347 vgl. ibid. 350.

2) Sehr energisch haben die Šūfis gegen das taklīd geeifert, worüber Alexander E. v. Schmidt's Monographie über ʿAbd al-Wahhāb al-Šaʿrānī (St. Petersburg 1914) 109—112 (russisch).

3) vgl. Gairdner, Der Islam V 131, Anm. 4.

4) Ihjā (ed. Būlāḡ 1289) I 269; vgl. Maʿarig al-ḡuds (Luḡat al-ʿarab II 110, 2): الجامد البليد الذي يأخذ علمه بالتقليد

5) Feṣṣal-al-tafrīḡa (Kairo, maṭb. al-taraḡḡi 1319/1901) ed. Ḳabbānī 13,1 und ibid. 18 die Charakteristik der muḡallidūn.

6) Al-Ḳisṭās al-mustaḡīm (Kairo, ibid. 1318/1900) 110, 10.

7) Natürlich lässt auch Ġaz. das taklīd für die unwissende Masse zu; die Grenzlinien des iḡtihād und taklīd hat er zuletzt in seinem grossen Uṣūlwerke al-Mustaḡfā fest vorgezeichnet (ed. Būlāḡ 1322—25, II 384 ff); den zum iḡtihād befähigten sei das taklīd verboten: وجوب الاجتهاد على المجتهد ونحرمة التقليد عليه

derster Linie an die auch schon durch jene Benennung <sup>1)</sup> ausgedrückte Richtung, den Wortlaut (*ẓāhir*) des islamischen Gesetzes und der islamischen Glaubenslehren in allegorischer Weise zu deuten und auf ihre Imamllehre zu beziehen; den Wortsinn als die Hülle zu betrachten, jenseits derer die Allegorie den wahren, inneren Sinn erkennt, durch dessen Ergründung die Verbindlichkeit des äusserlichen Gesetzes aufgehoben wird.

Für den Religionshistoriker des Islams ist von Bedeutung die Konstatierung der Tatsache, dass solche Lehren bereits längere Zeit vor dem Auftreten der Ismā'īlijja, die gewöhnlich als die Vertreter derselben im Islam gelten, zur Regierungszeit des omejjadischen Chalifen Hišām (724—743) im 'Irak zutage traten. Zu denselben bekannten sich dort die Anhänger des *Abū Maṣṣūr al-ʿIḡlī*, unter denen besonders *Kinditen*, also richtige Araber, nicht Perser genannt werden. Ihr Stifter bekannte sich anfänglich zu Abū Ġa'far al-Bakir als dem berechtigten Imam; als dieser von ihm nichts wissen wollte, erklärte er sich selbst als Inhaber dieser theokratischen Würde. Ausser einigen Fäseleien über seinen körperlichen Verkehr mit Gott und seine Einsetzung durch ihn, trug er die Lehre von der nimmer zum Abschluss kommenden Prophetie vor <sup>2)</sup>. Paradies und Hölle gebe es nicht. Unter ersterem sei der jeweilige Imam des Zeitalters, unter Hölle seien die dessen Rechte bekämpfenden Usurpatoren zu verstehen <sup>3)</sup>. Die islamischen Gebote bezog er auf Personen, denen anzuhängen, die Verbote auf solche, die zu bekämpfen religiöse Pflicht sei. Für Leute, die Gebote und Verbote in solchem Sinne begreifen, sei das wortgemässe religiöse Gesetz aufgehoben <sup>4)</sup>. Lauter

1) Ibn Chaldūn, *Iḥṣār* (ed. Bulāḡ 1284) I 168,19 (Übersetzung von de Slane I 410) gibt der Sektenbezeichnung die sonderbare Motivierung, dass die Anhänger an die Existenz einer Reihe seit Muḥammad b. Ismā'īl *verborgener* Imāme

glauben: *نسبة إلى قومهم بالامام الياطين أي المستور*

2) Vgl. ZA XXII 339 Anm.

3) Nach der Darstellung des Baḡdādī, *Kitāb al-farḡ bejn al-ḥarāḡ* 235,1 verstand Abū Maṣṣūr unter Paradies das diesseitige Wohlergehen, unter Hölle das irdische Misgeschick.

4) S. die Litteraturnachweise in I. Friedländer: *The Heterodoxies of the*



keimhafte Grundsätze, die wir später in der isma'ilitischen Theologie entwickelt finden. Dabei lehrte dieser Abū Maṣṣūr maszlosen Fanatismus gegen die Gegner. Mord und Totschlag vereinigen sich mit seiner antinomistischen Theologie. Ahmed ibn Ḥanbal hebt in seinem kleinen dogmatischen Traktat, wo er die *Maṣṣūrīja* unter den heterodoxen Sekten charakterisiert, von dieser „scheuslichsten Form der Rāfiḍiten“ besonders ihre Lehre hervor, dass „wer vierzig Leute von denen totschiägt, die dieser Ketzerei widerstreben, des Paradieses teilhaftig wird“<sup>1)</sup>. Dies klingt wie eine von den Assassinen, dem spätesten Ableger der Isma'īlija, in die Tat umgesetzte Lehre.

Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf diese Tatsache, ohne es zu wagen, zwischen Isma'īlija und Maṣṣūrīja ein Verhältnis der Kontinuität anzunehmen.

Den Ġazālī reizte zum energischen Widerspruch, wie wir darauf später zurückzukommen haben, nicht die Seite des bāṭinitischen Systems, der die Sekte diesen Namen verdankt. Vielmehr ist es ihre Lehre über *taḥlīd*, die in ihm vom Anbeginn seiner lehrenden Tätigkeit bis in die späteste Periode seiner Bekehrung zum Ṣūfitum, das Interesse für die Bekämpfung der isma'ilitischen Bāṭiniten rege erhalten hat. In dieser Abzweigung des šī'itischen Islams bildet ja die gedankenlose Befolgung der Lehre eines *unfehlbaren Imam* als einzig berechtigter Lehrautorität, das *ta'lim*, wie Ġazālī diese Gedankenrichtung am liebsten nennt, das *Unterrichten* im Gegensatz zu selbständigem Ergründen noch in schärferer Ausprägung als bei den imāmītischen Šī'iten, den hervorragendsten Charakterzug des Bekenntnisses, dem es auch die eine ihrer Benennungen: *al-ta'limīja* verdankt. Das *taḥlīd* in dieser Sekte unterscheidet sich von dem jurare in verba magistri, insofern dies auch in sunnitischen Kreisen zur Geltung gekommen ist dadurch, dass in letzteren die durchaus nicht als

Shītes II 92. Die über die „Würger“ aus Ġāhiz angeführten Stellen sind in der seither erschienenen Kairoer Druckausgabe des Kitāb al-ḥajawān II 97, VI 130.

1) Ahmed b. Ḥanbal, Kitāb al-ṣunna (Berliner Hschr. nr. 1937); ich benutzte eine mir von Dr. Fr. Kern mitgeteilte Abschrift.

unfehlbar anerkannte Autorität, der das taqlid gilt, von dem unselbständigen Bekenner unter den Lehrautoritäten im Sinne eines zuverlässigen Führers frei gewählt wird, während dies Verhältnis im Bekenntnis der Bāṭinijja einer bestimmten Persönlichkeit, mit dem Motiv ihrer von Gott inspirierten Unfehlbarkeit mit dogmatischer Nötigung zu gelten hat.

Die fāṭimidischen Chalifen gelten den Bāṭinijja-Gläubigen als solche unfehlbare Imame. Auf welche übermenschliche Höhe diese selbst den Wert und die Bedeutung ihrer Persönlichkeit erhoben, davon erhalten wir einige Andeutungen in dem Mahnschreiben, das der Chalif *al-Mu'izz li-din Allah*, unter dessen Regierung Aegypten dem Fāṭimidenreich erobert wurde, an den ihn bekriegenden Karmatenführer al-Ḥasan b. Aḥmed richtete <sup>1)</sup>. Er betont die Präexistenz der fāṭimidischen Imame; der ganze Kosmos mit seinen von Gott eingesetzten natürlichen Einrichtungen sei ausschliesslich ihretwegen und für sie erschaffen worden und deute in seinen Ordnungen und Zahlenrhythmen auf die Imame; sie seien die Lichtnische der *ājat al-nūr* des Korans (24,35) „die ewigen Worte Gottes, seine vollkommensten Namen, seine glänzenden Lichter, seine leuchtenden Zeichen, seine wunderbaren Schöpfungen und seine durchdringenden Schicksalsbeschlüsse“; geistige Formen über der Welt des Befehls (der überirdischen Welt); die (All-)Seele, die aus dem (Welt-)Intellekt hervorgeht, Geister in der (Sphäre der) Heiligkeit in wesenhaftem Zusammenhang mit derselben (d. h. sie gehören zu den Substanzen dieser überirdischen Welt); überweltliche Zeichen, hörbar und sichtbar <sup>2)</sup>.

Hinter ihren eigenen Ansprüchen bleiben die Ruhmesworte nicht zurück, die den fāṭimidischen Imamen von ihrer liebe-dienerischen Umgebung gespendet werden. Darin gehen natür-

1) Bei Maḡrīzī, *Kitāb iṭṭī'āṣ al-ḥunafā* ed. Bunz (Leipzig 1909) 134—143; vgl. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* I, CCXXIX—CCXXXVIII; de Goje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahram et les Fatimides* (Leide 1886) 189.

2) Maḡrīzī *loc. cit.* 142, 13 *وَمِنْ أَشْيَاخَ فَوْقَ الْأَمْرِ وَالْفَسْ دُونَ الْعَقْلِ وَأَرْوَاحَ فِي ١٤٢, ١٣ وَبَيْنَ أَسْبَاحِ الْقُدْسِ نَسَبَ ذَاتِهِ وَأَيَّاتَ لَدُنِيَّةٍ تُسَمَّى وَبَرِي* „*ZA*, XXII 343.

lich ihre Hofdichter voran<sup>1)</sup>. Was sie von ihnen an übernatürlichen Qualitäten rühmen, ist nicht etwa als bewusste poetische Hyperbolik zu betrachten, sondern als Attribute, deren Anerkennung von den ismāʿilitischen Theologen für die Imame und von diesen selbst für sich dogmatisch beansprucht werden. *Abu-l-Kāsim ibn Hānī* nennt den Muʿizz, dessen Selbstschilderung wir soeben angeführt haben, „die Ursache der Welt (ʿillat al-dunjā), die seinerwegen erschaffen wurde“; er sei „Quintessenz aus der Substanz der himmlischen Welt“ (ḡauhar al-malakūt); „er kennt das Mysterium Gottes, ohne darin unterrichtet worden zu sein“ (also infolge der ihm angeborenen übermenschlichen Natur) „von Gottes Wissen ist ihm nichts verborgen“ „die Offenbarung erhält erst durch ihn ihre unbestreitbare Bestätigung“, selbst „die ewigen Schicksalsbestimmungen werden durch seine Hände zugeteilt“<sup>2)</sup>.

Nicht viel sparsamer ist die Schmeichelei, die der sudarabische *ʿUmāra al-ʿFemenī*, der längere Zeit am fātimidischen Chalifenhofe lebend und seine Gunst genießend seinem sunnitischen Bekenntnis in šāfiʿitischer Richtung nicht entsagte<sup>3)</sup> — die Fātimiden duldeten den Sunnismus in ihrer Umgebung<sup>4)</sup> — noch am Vorabend des Sturzes der Dynastie dem

1) Auf einen fātimidischen Chalifen (wohl al-Ḥāfiz) scheinen sich auch die bei Jakūt ed. Margoliouth V 423 mitgeteilten Fragmente aus den Dichtungen des ʿAlī b. Muḡib ibn al-Šajrafi, zu beziehen, der unter dem Vezir al-ʿAdīl b. Amīr al-ḡuḡū in verschiedenen Ämtern diente.

2) ed. Kremer ZDMG, XXIV 491 (V v. 1.5); 492 (VI v. 2; VII v. 1); 493, 494 (VIII v. 4.5).

3) Die Angabe des Ibn Chalikān nr. 361 (ed. Wüstenfeld IV 52,8) dass der letzte Fātimiden-chalif, al-ʿAdīd in seinem Fanatismus gegen die Sunniten *دما رأى شيا أسوأ* ist demnach stark übertrieben.

4) Manche ihrer Vezire waren Sunniten. Im Ritual für die ʿAšūrātrauer war der Fall vorgesehen, dass der Reichsvezir Sunnite ist (Abulmahāsīn, Annales II, 2 ed. Popper 310,14). Vom Anfang an wurden mit Ausnahme der offiziellen Rechtspflege, die natürlich im Sinne des ismāʿilitisch-šāfiʿitischen Gesetzes geschehen musste, (Ibn Ḥaḡar, Raʿ al-ḥr ed. Guesst 590,5) und den öffentlichen Kultusakten (aḡlān), die sunnitischen maḡāhib toleriert (Maḡritā ed. Bunz 69,9); über Stellung des hanafitischen maḡhab unter den Fātimiden in Nordafrika s. meine Einleitung zu *Le livre de Mohammed ibn Toumert* (Alger 1903) 23; Verhältnis des fātimid. Vezirs Ṭalāʿ b. Ruḡāḡ zum Ḥanefiten Ibn alī Garāda,

letzten Herrscher aus derselben entgegenbringt. Die Vorzüge des Imam (er ist der letzte fātimidische Chalife al-Āḍid) seien in den göttlichen Offenbarungen rühmend geschildert, in der Thora, im Evangelium und im Koran. Was der Dichter in poetischer Form vorbringen könnte, sei in ungebundener Fassung durch Engel Gabriel schon längst verkündet worden <sup>1)</sup>. Die Halle der Imame sei die Kibla für die (rituelle) Kniebeugung und Prostration <sup>2)</sup> — also Objekt einer Adoration, die nur der Gottheit zukommt —; wer den Staub ihres Hofes küsst, erhalte einen Begriff von der Heiligkeit des Gotteshauses in Mekka <sup>3)</sup>. Noch nach ihrem beschlossenen Sturz rühmt er die fātimidischen Chalifen — die er kannte, waren überaus jämmerliche Gestalten — in einem Gedicht, das ihn Saladin, der Vernichter des Fātimidentums, mit seinem Leben büßen liess, als „Imame, die als Licht erschaffen wurden aus dem reinen Gotteslicht, das nicht trübe wird“ <sup>4)</sup>. Freilich ist es nicht recht erklärlich, wie ʿUmāra seinen sunnitischen Standpunkt mit solcher Rede in Übereinstimmung bringen konnte. Schon am Beginn seiner Berührung mit dem fātimidischen Hofe bezeichnete er den Chalifen — damals war es Faʿiz — als *maʿṣūm*, bei dem zu schwören eine verdienstliche Handlung sei <sup>4)</sup>.

Auch ʿabbāsiden Chalifen werden allerdings von ihren Poeten ähnliche Rühmungen zugebracht <sup>5)</sup>; sie sind jedoch in

---

Abulmahāsīn (ibid. 81,1). Bāḡdādī, Farḡ 275 paenult. konstatiert für seine Zeit, dass die Aegyptier (أهل مصر) es ist jedoch möglich, dass damit nur die Fostatīter gemeint sind) unter fātimidischer Herrschaft weiter an der Sunna halten und dem in Kairo residierenden Herrscher (صاحب القاهرة) bloß durch die Leistung der Steuern Unterwürfigkeit bezeigen.

1) ʿOmāra du Yemen, sa vie et son oeuvre ed. Hartwig Derenbourg I (Paris 1897) 306,4—6 (vgl. ibid. II 183ff. für die in der vorhergehenden Anmerkung behandelten Verhältnisse unter Talaʿī b. Ruzsik).

2) ʿOmāra I 62,1.

3) ibid. 342,4.

4) ibid. 616,1.

5) z. B. Kultūm b. ʿAmr an Hārūn al-raṣīd: „Was könnte der Lobende an dir noch preisen, da dir bereits die (göttliche) Offenbarung Heiligung und Reinigung zugerufen hat“ (Aḡ. XII 10,10, Tajfūr, Kitāb Bāḡdād ed. Keller, 162,3) Maʿmūn's Herrschaft sei „im Gesetz und im Zabūr bezeugt“ (Maʿādi, Murāḡ ed. Paris VI 440 paenult.); Taʿāwīḡ an seinen Chalifen Naṣīr: „Bleib uns eine Kaʿba zu deinem Tore mögen unsere Hoffnungen die kleine und die grosse

diesen Fällen als *hyperbolische* Schmeichelrede gedacht und machen auch im Munde ihrer Urheber keinen Anspruch auf dogmatische Bedeutung, während der faṭimidische Imam in *wörtlichem* Sinne über die Sphäre gewöhnlicher Menschlichkeit emporgehoben werden sollte. Die faṭimidischen Imame gelten den Anhängern als allwissend; sie wissen von allen Begebenheiten und ereigneten sie sich auch tausend Parasangen weit von ihrem Aufenthaltsort<sup>1)</sup>. In dem Formelbuch des *Siḥāb al-dīn ibn al-'Omārī*, — das auch die Formeln der von den Bekennern der verschiedenen Konfessionen und islamischen Dissenters abzuschwörenden Eide in der Weise enthält, dass der Schwörende für den Fall, dass er die Unwahrheit behauptet, als jemand betrachtet werden möge, der die Grundsätze seines Glaubens verleugnet<sup>2)</sup> — lässt man den Isma'iliten schwören: „wenn (ich) nicht (die Wahrheit sage), so habe ich den Ḳaddāh verleumdete und den ersten dā'ī als Sünder erklärt ..... und habe gesagt, dass die Imame kein Wissen von der Zukunft haben und habe denen widersprochen, die ihm die Kenntnis der Ereignisse zueignen“<sup>3)</sup>. Die Imame seien die wahren „Gotteskalifen“. Nach der Schilderung der *ichwān al-ṣafā*, deren Zusammenhang mit der isma'ilitischen Bewegung ausser Zweifel steht<sup>4)</sup>, besitzen die wahren Imame aus dem Hause des 'Alī durch göttliche Eingebung das geheimnisvolle Verständnis der Konstellationen; dadurch seien

Wallfahrt vollziehen“ (*taḥuḡḡu wa-ta'tamiru*, *Diwān* ed. Margolionth 162,3). Es ist nicht bekannt, welchem Fürsten (in v. 9 des Gedichtes wird er als *Abu-l-faḡl* angeredet) die Ruhmesworte in einem Jugendgedicht des Mutanabbī (*Reim mād*) gelten:

„O König, dessen Substanz geläutert ist, vom Wesen des Herrschers der Oberwelt, erhabenster derer die erhaben sind,

Ein Licht gibt sich in dir als Göttlichkeit (*ilāhūtijātān*) kund, so dass du fast das dem Wissen Entzogene kennst“.

(*Diwān* Mut. [ed. Kairo, Serēfijje, 1308] II 298. Gegen viel geringere Hyperbeln hat als religionswidrige Rede Verwahrung eingelegt Ḳaḍī 'Ijād im *Siḡḡ* (Sambul 1299) II 229—231.

1) *Ḳisṣās* 66,6 *انه المطلع على كل ما يجري في العالم ولو على ألف فرسخ*

2) s. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* 140, vgl. die jüdische Formel in *REJ* XLV, 3—5.

3) *Al-Ta'rif bil-muṣṭalah al-ṣarīf* (Kairo, maṭb. al-'Āṣima, 1312) 158,4.

4) *Der Islam* I 22.

sie über alle Zauberei erhaben und von den Astrologen unabhängig, wie Moses, der die Zauberer des Pharao, wie Salomo, der die Ginnen überwältigte. Andere Könige seien den Astrologen ausgeliefert, die einander widersprechende Horoskope stellen; das Gotteschalifat der Imame stehe unter untrüglicher göttlicher Inspiration <sup>1)</sup>).

Für diesen untrüglichen Imam fordert nun die Bāṭinijja das bedingungslose *taḳlīd*. Zwar scheint die bāṭinitische Theorie selbst den unfehlbaren Spruch des Imam begrifflich nicht als Objekt des blossen *taḳlīd* betrachtet zu haben. Er solle vielmehr vom *taḳlīd* befreien. Ebenso wenig wie die Befolgung des göttlichen Gesetzes als solches betrachtet werden kann, könne dies auch von jenem gelten. Von der Zunge des Imam „gebe sich göttliche Inspiration kund“; was er ausspricht, ist demnach *naṣṣ*, unzweideutige Willensäußerung (ähnlich einem koranischen Spruch, einem göttlichen Befehl); seine blinde Befolgung gehöre nicht in das Gebiet des *taḳlīd* <sup>2)</sup>. Natürlich gilt eine solche Distinktion den sunnitischen Theologen nichts.

Als Gegner jedes wie immer gearteten *taḳlīd*, musste dem Gazālī das Bāṭinijja-Wesen gerade in dieser Lehre, die sich erst vor kurzem als Kernpunkt ihres Systems herausgebildet hatte, mehr als jede andere sektiererische Abnormität innerhalb des Islams zuwider sein.

Schon in einem der älteren Produkte seiner theologischen Tätigkeit äussert er sich über *taḳlīd* im Zusammenhang mit der Bāṭinijja. In dem frühesten seiner Lehrbücher der Logik, das er abfasste, um den Leuten die Möglichkeit zu bieten, die in seinem Tahāfut befolgte Methode und die philosophische Terminologie desselben zu begreifen, geht er in einem besonderen Kapitel auf die Widerlegung der Sophisten ein (في بيان خيال السوفسطائية). Am Schlusse derselben schliesst er jene, die die Zuständigkeit spekulativer Beweisführung (*burhān* und *naẓar*) in der Erkenntnis der Wahrheit ablehnen und aus-

1) Rasā'il ed. Bombay IV 351.

2) 'Omara du Yemen I. c. 198,3 v. u. والوحي ينطق عن لسانك; ibid. 199,2

أعني عن التقليد نصّ امامه \* والنصّ يعطل عب التقليد

schliesslich die durch ererbte Belehrung gewonnene Erkenntnis als Wahrheit anerkennen (taqlid), der Gruppe der Sophisten an. „Zu dieser Klasse — sagt er — gehören die Anhänger der *Bāṭinijja* unserer Zeit. Sie werden getäuscht durch den Hinweis auf die Meinungsverschiedenheiten, die unter den der spekulativen Erkenntnis ergebenden (nuzzār) obwalten und werden aufgefordert, sich zum Glauben an die Nichtigkeit der Vernunftkenntnis, hingegen zum blinden Glauben an ihren unfehlbaren Imam zu bekennen. Fragt man sie nun: woher schöpft ihr den Glauben an die Unfehlbarkeit eures Imam, da doch ein solcher Glaube nicht als *notwendige* Erkenntnis betrachtet werden kann? so gebrauchen sie eine Art spekulativer Beweismethode, die jedoch nur bei hypothetischen Folgerungen angewendet zu werden pflegt. Solche Argumentation wird nicht zweien vorgelegt, ohne dass sie darüber verschiedener Meinung wären. Jedoch in diesem Falle halten sie den Umstand, dass sie spekulative Argumente gebrauchen, die den Gegenstand von Meinungsverschiedenheit bilden, nicht als Beweis für die Hinfälligkeit derselben, während sie sonst in bezug auf spekulatives Verfahren, die daraus hervorgehende Meinungsverschiedenheit als Grund betrachten, es selbst als nichtig zu erklären. Solches und ähnliches Vorgehen verursacht Defekte der Vernunft und ist fast als Verrücktheit zu betrachten, obwohl man es nicht mit diesem Namen nennt. Aber der Verrücktheit gibt es verschiedene Arten (<sup>1</sup>والجنون فنون<sup>1</sup>). Die solchen Phantastereien nachhängen, sind viel zu geringfügig, als dass wir uns in eine Polemik mit ihnen einlassen möchten“ <sup>2</sup>).

## 3.

Er hat jedoch diese Zurückhaltung nicht lange bewahrt. Nach Abschluss seiner Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie wendet er sich — wie wir aus seinen Bekenntnissen (al-Munkid) wissen — zum Studium der taʿlīmītischen

<sup>1</sup>) Arabisches Sprichwort, Mohammed Ben Cheneb, Proverbes arabes I 182 n. 582; vgl. in einem bei Ġazālī, Ihjā II 160,1 angeführten Verse. Man hört es häufig mit dem Zusatz: *أفئها أربعون*

<sup>2</sup>) Miʿjār al-ʿilm (Kairo maṭb. Kurdistan, 1329 ed. Šabir al-Kurdi) 139.

Schriften und bald fühlt er die innere Nötigung, die Thesen der Bāṭinijja, mit besonderer Rücksicht gerade auf die *durch die zeitgenössischen Anhänger der Sekte ihrem ursprünglichen Lehrinhalt neu hinzugefügten Behauptungen* polemisch zu behandeln <sup>1)</sup>.

Die ursprüngliche Lehre der Bāṭinijja drehte sich zunächst um die Bearbeitung ihrer an die neuplatonische Emanationslehre und den iranischen Dualismus angelehnte Weltauffassung; um die zyklische Konstruktion ihrer Imamatstheorien; um ihre Theorie vom Fortschritt der Offenbarung; um die utilitarische Auffassung des alten Prophetentums; um die allegorische Deutung der heiligen Texte und religiösen Gesetze und die damit zusammenhängende Auflösung des islamischen Formalismus; um die spiritualistische Wegdeutung der positiven Glaubenssätze von jenseitiger Vergeltung und leiblicher Auferstehung. Daneben bestrebt sie sich das Vorurteil von der Praerogative der arabischen Rasse auszutilgen. Selbstverständlich nimmt auch in dieser ursprünglichen Lehre der Imam als Verkörperung des Weltintellektes die höchste, für andere Menschen unerreichbare Stufe im Wissen der geheimen Dinge ein <sup>2)</sup>.

Aber die Theorie von der Zurückweisung der Berechtigung aller selbständigen Denktätigkeit (*raʿj* und *naṣar*) gegenüber dem allein berechtigten taʿlim der hiezu ausschließlich kompetenten Lehrautorität des Imam war bis zum Auftreten des *Ḥasan b. Šabāḥ* (483/1090) nicht in den Mittelpunkt gestellt und zur Basis des bāṭinischen Kampfes gegen den gewöhnlichen Islam ausgestaltet. Erst H. b. Š. hat diese Lehre theoretisch entwickelt in einer persischen Schrift, deren Ideengang der gut unterrichtete Šahrastānī <sup>3)</sup> (469/1076—548/1153) bald

1) Mankiḍ (Kairo, matb. Mejmeliḥ 1309, Sammelband) 15,14 وكان قد بلغني

بعض كتابهم المستحدثة التي ولدتها خواطر اهل العصر لا على المهاج المعهود عن سلفهم

2) Baḡdādī, al-Farḡ bejn al-firak 286,4 v. u.; 292,6; 293,11.

3) ed. Cureton 150—152 أصحاب الدعوة الجديدة ibid. 147,5 scheidet er zwischen

والم مقالات قديمة ومقالات جديدة دعا اليها الحسن بن صباح في آخر المائة الحادية

und مقالاتهم القديمة : دعوة صاحب الدعوة الجديدة vgl. Ibn Chaldūn I, 168,11



nach ihrem Hervortreten in verständiger Weise reproduziert. Erst von da ab scheint die Benennung *ta'limijja* zur Bezeichnung der chorāsānischen Bātinijja in Anwendung zu kommen. Der mit ihrer Litteratur gut vertraute 'Abdalkāhir al-Baġdādī (st. 429/1037)<sup>1)</sup> kennt in seiner erschöpfenden Auseinandersetzung über die B. und ihre Lehren<sup>2)</sup> diese Benennung noch nicht, sowie er in ihrer Bekämpfung nur jene neuplatonischen, allegorischen, nihilistischen und šu'ūbitischen Lehren in Betracht zieht, aber von ihrer schroffen Zurückweisung des *nazar* zu gunsten des *ta'lim* als ihrer *zentralen Doktrin* noch keine Kenntnis hat. Diese ist als entscheidende Devise der Sekte erst mehr als ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode hervorgetreten.

Für Ġazālī bildet diese zu seiner Zeit noch ziemlich neue Tendenz<sup>3)</sup> den hauptsächlichsten Angriffspunkt gegen die Bātinijja. In seiner Polemik gegen die Sekte, welche die Veranlassung gegenwärtiger Mitteilung bildet, wird immer nur dieser Teil ihrer Lehre in den Vordergrund gestellt<sup>4)</sup> gegen jene Theorien, in denen sie den Philosophen folgen und deren Widerlegung nicht Zweck seiner Streitschrift sei.

Sein innerer Drang, in dieser Richtung einem religiösen Bedürfnis der Zeit zu genügen, wurde gefördert durch den an ihn ergangenen Auftrag des Chalifen *al-Mustaẓhir*, ein Werk zu verfassen, durch das die Irrlehren der Bātinijja widerlegt und die Gläubigen vor ihren Schlichen und Listen gewarnt werden sollen. Durch diese seiner Neigung zuvorkommende Aufforderung war er auch von der Unschlüssigkeit darüber befreit, aus welchem Zweig der religiösen Wissenschaft er dem Chalifen ein litterarisches Produkt widmen solle, um die Pflicht der Dankbarkeit für die vielen Gunstbezeugungen, mit denen er von *Mustaẓhir* überhäuft worden war, zu erfüllen. Willig

1) Farḡ 267 unten, 277 paenult. 278,7 v. u. 2) *ibid.* 269 ff.

3) Er nennt sie im *Mustaẓhiri* fol. 206 (Text Nr. 8 Ende) *تأیفة الزمان* u. *تأیفة الزمان*; in dem oben angeführten Passus aus *Mi'jār al-'ilm* spricht er gleichfalls von „den Anhängern der Bātinijja *unserer Zeit*“.

4) Speziell im 6. Hauptstück, aber auch sonst gelegentlich durch die ganze Schrift.

unterzieht er sich daher dem ehrenden Befehl des Chalifen, dessen Ausführung er als unerlässliche persönliche Pflicht (فرض عين) betrachtet „da doch wenige Leute an der Erdoberfläche leben, die in den Glaubenslehren so tüchtig wären, um dieselben durch demonstrative Argumente stützen zu können, um dieselben aus der Niederung der Vermutung und der Meinung zur Höhe der Gewissheit zu erheben“<sup>1)</sup>. Die Bestrebung der Theologen seiner Zeit richtete sich — wie dies Ġazālī häufig betont —<sup>2)</sup> vorwiegend auf Fikḥ; für spekulative Forschung (nazarijjāt) sei wenig Nachfrage.

Das im Auftrag des Chalifen verfasste Buch erhielt den Titel:

الْمُسْتَظْهِرِي كِتَابُ فَصَائِحِ الْبَاطِنِيَّةِ وَفَضَائِلِ الْمُسْتَظْهِرِيَّةِ.<sup>3)</sup> Unter letzterem erwähnt es Ġazālī selbst, wo er in späteren Schriften darauf Bezug nimmt<sup>4)</sup>.

## 4-

Ġazālī hatte in der Bekämpfung der Bātinijja zahlreiche Vorgänger. Die reiche Sektenlitteratur des Islams<sup>5)</sup> wird ja

1) Text Nr. 1.

2) z. B. Miṣṣār al-ʿilm 23,3 كانت الحمم في عصرنا مائلة من العلوم الى الفقه بل  
 3) Denselben Nebentitel hat auch das vom Niẓāmijja-Kollegen des Ġazālī Abū Bekr al-Šāfi (st. 507/1113) demselben Chalifen gewidmete Buch حلية العلماء في مذاهب النباه (Brockelmann I 391, Dahab, Taḡkirat huff. IV 38,10; über eine Gothaer Hdschr. s. ZDMG, LXIX 411,17). Irrtümlich gibt Abul-maḥāsīn II,2 ed. Popper 361,4, wo das Werk nicht erwähnt wird, den Namen al-Mustazhir dem Šāfi selbst. Derselbe Gelehrte soll auch dem Sohn und Nachfolger des Mustazhir, al-Mustarīd billāh ein Werk unter dem Titel الْعُمْدَةُ dediziert haben; die Dedikationsbeziehung sei im Titel ausgedrückt, da der Chalife mit dem laḡab وَعْدَةُ الدِّينِ وَالْأَسْلَامِ ausgezeichnet wurde (Suhbī, Tab. Šāfi IV 291,15). Da dieser Chalife i. J. 512 d. H., also erst fünf Jahre nach dem Tode des Šāfi den Thron bestieg, muss angenommen werden, dass Šāfi die ʿUmda dem auch als Gottegelehrten gerühmten späteren Mustarīd zu seiner Thronfolgerzeit, als ihn wahrscheinlich bereits jenes laḡab schmückte, gewidmet habe.

4) Gosche verwechselt es in seiner Ġazālī-Abhandlung (Abhandl. der Berliner Akad. Phil. u. Hist. Kl. für 1858) 297 Anm. 22 mit dem ethischen Werk

5) Die الخلالات, auf die sich Baḡdādī, Farḡ 266,5 in bezug auf die Ursprünge der Bātinijja beruft.

an dieser Erscheinung nicht achtlos vorbeigegangen sein. Es wird u. a. — ich erwähne nur selbständige Streitschriften — eine anti-ismāʿīlītische Widerlegungsschrift von *Abū ʿAbdallāh b. Razzām*<sup>1)</sup> genannt, über dessen Lebenszeit (aber sicher spätestens Anf. d. IV. Jhd.'s d. H.) wir nichts genaues wissen<sup>2)</sup>. Aus dem Ende des IV. Jhd.'s wird vom Grammatiker *Ṣaʿd b. Muḥammed abū ʿOtmān al-Ġassānī al-Kajrawānī* ein

رد على المعدين verzeichnet. Ṣafadī zitiert vom Verfasser den Spruch: „das *taḥlīd* sei Defekt der Vernunft und Niedrigkeit der Gesinnung“<sup>3)</sup>. Der hervorragende Ašʿarite *Abū Bekr al-Baḥillānī* (st. 403/1012) dem als prinzipiellem Gegner jedes *taʿwīl*<sup>4)</sup> das Allegorisieren als besonders widerwärtig erscheinen musste, hatte ausser einer polemischen Schrift über die Lehrmeinungen der Karmāṭen<sup>5)</sup> noch besonders eine „Enthüllung der Geheimnisse und Zerreiſung der Hüllen“ (*كشف الأسرار*)

gegen die Bāṭinijja gerichtet, welche Schrift er mit dem Nachweis des gefälschten Charakters der ʿalidischen Genealogie der ägyptischen Fātimiden beginnt<sup>6)</sup>, eine Bestrebung, für die gerade zu jener Zeit vom Chalifenhofe zu Bagdad die angesehensten Gelehrten in Bewegung gesetzt wurden.

Im Text der Druckausgaben des *Ihja* II 130,11 kommt bei gelegentlicher Erwähnung der Legitimität der Chalifenwürde in der ʿabbāsīdischen Dynastie und der Berechtigung der tat-

1) *Fihrist* 186,24; wird auch bei *Maḥrizī* ed. Buns 12,3 zitiert: في كتابه الذي رد فيه على الاسماعيلية vgl. C. H. Becker, Beiträge zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam I 6.

2) Ich weiss nicht, ob eine von *Abū Ḥatīm b. Ḥibbān al-Bustī* (st. 354/965) erwähnte Schrift في الترامطة (*Muḥtabas* V 471,6) in diese Reihe gehört.

3) *Sajjīf*, *Buġʿat al-wuʿʿat* 253,17.

4) *Der Islam* III 226 Anm. 6.

5) في مذاهب الترامطة. *Ibn Ḥazm*, *Milal* (ed. Kairo) IV 222 zitiert aus einem der letzten Teile dieses Buches ein bab betitelt: ذكر جمل مقالات الدهرية.

6) Vgl. *Subḥī*, *Tab. Šaf.* IV 192,17; de Sacy, *Exposé CCCCXXXIX*; ein Zitat bei *Abulmaḥāsīn*, *Annales* ed. Juynboll II, I, 447; *Ibid.* III,1 ed. Popper 90,15. *كشف أسرار الباطنية*. Vgl. weiteres bei Becker *l.c.* 5, Fagnan im *Centenario-Amari* II 57.

sächlichen Handhabung der Regierung durch die den Chalifen huldigenden Sultane, eine Beziehung auf\* jenes Werk des Bakillāni in der Weise vor, als hätte Ġazālī den Stoff seines Mustazhiri ganz und gar aus der Schrift des Bakillāni geschöpft<sup>1)</sup>. Nun fehlt aber dieser Passus in dem dem Kommentar des *Murtaḍā al-Zabīdī* zugrunde liegenden Text<sup>2)</sup> und es ist nicht daran zu zweifeln, dass wir es dabei mit einem der zahlreichen Einschübe zu tun haben, die (in unserem Falle vielleicht mit unfreundlicher Absicht<sup>3)</sup>) in den Text des Ihjā geschmuggelt und durch Abschreiber weiter überliefert worden sind<sup>4)</sup>. Dafür spricht auch der den Zusammenhang in ungeschickt gedehnter Weise unterbrechende Charakter des Passus, sowie auch besonders die Erwägung, dass doch bei Ġazālī so viel Ehrlichkeit vorausgesetzt werden muss, dass er im Mustazhiri selbst das Verhältniss dieser Schrift zu der seines Vorgängers erwähnt hätte, wenn er so tief in ihrer Schuld gestanden hat, wie er es in jenem Ihjā-Passus etwas verspätet gestehen soll. Davon ist aber im Mustazhiri keine Spur. Ferner wird ja zur Zeit des Ġazālī die nur um ein Jahrhundert vorher erschienene Schrift des Bakillāni noch vorhanden und die an ein Plagiat grenzende Abhängigkeit des Mustazhiri von derselben nicht leicht zu verhüllen gewesen sein. Dann äussert Ġazālī — wie wir gleich sehen werden — seine Unzufriedenheit mit allen seinen Vorgängern; darin wäre ja auch Bakillāni inbegriffen, den weidlich ausgeplündert zu haben er im Ihjā-Passus bekennt. Endlich hat ja Ġazālī das Schwergewicht seiner Polemik auf eine erst nach Bakillāni aufgebrachte bāṭinitische Lehre gelegt und er konnte somit von diesem Vorgänger kaum in beträchtlichem Masse abhängig sein.

Ein Jahrhundert vor dem Chalifen Mustazhir hatte für

وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي كِتَابِ الْمُنْتَظَرِ [الْمُنْتَظَرِ] مِنْ كِتَابِ كَشْفِ الْأَسْرَارِ وَهَكَذَا الْأَسْأَلُ  
تَأَلَّفَ الْقَاضِي أَبُو الْعَلَاءِ فِي الرَّدِّ عَلَى أَصْنَافِ الرُّوَافِضِ مِنَ الْبَاطِنِيَّةِ مَا يُشِيرُ إِلَى وَجْهِ  
الْمَصْلَحَةِ فِيهِ. Snouck Hurgronje hat meine Aufmerksamkeit auf diese Stelle gelenkt.

2) *Ithāf al-sādat al-muttaḥiqin* (ed. Kairo) VI 122, 10; die in voriger Anmerkung in Parenthese gesetzten Worte fehlen.

3) Vgl. ZDMG, XXXVIII 682.

4) Vgl. H. Bauer, Die Dogmatik Al-Ghazālī's (Halle 1912) 6.

einen seiner Vorgänger, den Chalifen al-*Kādir*<sup>1)</sup> der Mu'tazilit *ʿAlī b. Saʿīd al-Iṣṭachrī* eine Streitschrift gegen die Baṭinijja verfaßt<sup>2)</sup>, für die der durch seinen orthodoxen Eifer bekannte Chalife<sup>3)</sup> dem heterodoxen Theologen sich in ungewöhnlicher Weise erkenntlich zeigte: er bewilligte ihm eine reichliche Jahresdotations, die er in Form einer dauernden Stiftung auch seinen Nachkommen zusicherte<sup>4)</sup>. So willkommen musste dem baḡdader Chalifen eine, wenn auch der ketzerischen Feder entstammende literarische Tat sein, durch die das gefürchtete Faṭimidentum getroffen werden sollte. Es war ja derselbe Chalife, der die angesehensten *ʿAliden* von Baḡdad zur Ausfertigung eines kollektiven Protestes gegen die Echtheit des *ʿalidischen* Anspruches der Faṭimiden veranlasste<sup>5)</sup>.

Um dieselbe Zeit verfasste ein anderer Mu'tazilit, *Ismāʿīl b. Aḥmed al-Buṣṭī*, der sich zu dem zejdītischen Zweig der *Šīʿa* bekannte, eine Streitschrift gegen die Baṭinijja, (*كف أسرار الباطنية*), von der eine aus Südarabien stammende Handschrift im Besitze *E. Griffinis* in Mailand, der die Existenz dieser Schrift zuerst entdeckt hat<sup>6)</sup>, vorhanden ist.

Als Vorgänger des *Ġazālī* kann auch noch der Grammatiker *Ṭābit b. Aṣlam* erwähnt werden, ein *Šīʿī*, der am Hofe von Aleppo<sup>7)</sup> als Bibliothekar wirkte. Er verfasste Enthüllungen

1) Auch seinen Namen trägt der Titel eines ihm gewidmeten Werkes (al-*Kādirī*) über Traumdeutungskunst, Brockelmann I 244.

2) Abulmaḥāsīn II, 2 ed. Popper 118,9 صَبَّ لِلنَّادِرِ الرَّدَّ عَلَى الْبَاطِنِيَّةِ

3) Vgl. Muh. Studien II 65. Er verfasste auch einen dogmatischen Traktat (*في الأصول*), den man jeden Freitag vor der Versammlung der Traditionsgelehrten vortrug. Al-*Kādir* eröffnet die IV. ṭabaqa der *šāfiʿitischen* Theologen bei Subki *Tab. Šāfi. III*.

4) حَسْبًا مِنْ بَعَثَ عَلَى يَمِينِهِ 5) Makrīzī ed. Buns 16. 6) ZDMG, LXIX 81.

7) Jedoch keinesfalls zur Zeit des Seif-al-daula, den Sejūṭī — nachlässig wie so oft — als den regierenden Fürsten nennt; dieser starb 356 d. H., also mehr als ein Jahrhundert vor der hier berichteten Begebenheit. Im übrigen wäre der Hof der mit Karmāten und Faṭimiden sympathisierenden Ḥamdaniden in Aleppo (de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes* 181. 183; vgl. Horowitz in *Der Islam* II 409ff., Sobernheim *ibid.* VI 95ff. und die wichtige Stelle, Jākūt ed. Margoliouth VI 30, penult.) für die Abfassung einer Schrift wie die des *Ṭābit* ein wenig geeigneter Boden gewesen. Aber zu jener Zeit war die Herrschaft dieser Dynastie bereits erloschen.

über die Anfänge der ismaʿilitischen Propaganda und die bösen Zustände in dieser Sekte. Dafür ereilte ihn bald die Rache dieser Leute; sie schleppten ihn nach dem fatimidischen Aegypten, wo er um 460 ans Kreuz geschlagen wurde <sup>1)</sup>.

Von diesen vor-ġazālischen Streitschriften ist, wie es scheint, mit Ausnahme der des Bustī, über die wir wohl nähere Kunde von Griffini zu erwarten haben, keine erhalten geblieben. Sie gehören der Zeit vor Ḥasan b. Šabah an. Das Urteil, das Ġazālī über seine Vorgänger fällt, führt zur Folgerung, dass ihm auch nach der Reform der Bāṭinijja entstandene polemische Schriften vorgelegen haben. Er ist jedoch mit der Art der Behandlung des bāṭinitischen Problems durch seine Vorgänger nicht zufrieden. In einem der einleitenden Abschnitte des *Mustaḥsirī*, in dem er über die von ihm selbst befolgte Methode eine überaus wortreiche Orientierung bietet, tadelt er an seinen Vorgängern besonders zwei Momente. Statt einer ins einzelne eingehenden, auf Beweise gegründeten Widerlegung der Irrlehren der Gegner schildern sie zumeist die *Geschichte* der Sekte seit dem Beginn ihres Auftauchens mit Nennung der Namen ihrer Emissäre in den verschiedenen Provinzen ihrer Verbreitung, und berichten über ihre Kämpfe in den vergangenen Zeiten. Dies gehöre — meint Ġazālī — in Geschichtsdarstellungen; Theologen haben auf die *religiösen* Interessen einzugehen und für die Wahrheit, die sie verteidigen, Beweise vorzutragen, nicht aber bloß Geschichten zu erzählen. Dieser Vorwurf soll wohl Darstellungen nach Art des Bāṭinitenkapitels im *Kitāb al-farq* des Baġdādī treffen, das Ġazālī zwar nicht zitiert, das ihm jedoch nicht unbekannt gewesen sein wird. Abu Maṣṣūr al-Baġdādī füllt seine polemische Darstellung der Bāṭiniten-Sekte (s. oben S. 13) in der Tat mit einer weitläufigen Erzählung von Begebenheiten aus, die Ġazālī lieber durch eine dogmatische Behandlung ersetzen möchte.

Dann findet er es überflüssig, nach Art seiner Vorgänger

1) Sujatī, *Buġʿat al-wuʿat* 209 unten (nach Duhabī, was ich nicht kontrollieren kann): فقال الاسماعلية هذا بند الدعوة لانه صف كتابا في كشف عوارم وايضا:

دعوتهم فعمل الى مصر فطلب في حدود ٤٦٠

auf die Thesen einzugehen, in denen die B., wenn auch zumeist in misverständlicher Weise, die Wege der Dualisten und Philosophen beschreiten, deren Lehren sie freilich verdrehen und fälschen. Er werde in seiner Streitschrift sich nur um die den Bāṭiniten eigentümlichen, sie im besonderen charakterisierenden Irrlehren kümmern und was sie mit anderen gemeinsam haben, bei Seite lassen <sup>1)</sup>.

Im Munkid legt er noch auf andere in seiner Polemik betätigte methodische Eigentümlichkeiten grosses Gewicht. Das Übersehen derselben durch seine Vorgänger, deren Verteidigung des orthodoxen Standpunkts er wegen ihrer Unzulänglichkeit als „die Hilfe eines törichten Freundes“ bezeichnet, habe vielmehr zur Stärkung der Position der Gegner beigetragen <sup>2)</sup>. Erstlich weise er nicht, wie es seine Vorgänger tun, das Prinzip der durch eine unfehlbare (maṣūm) Autorität erteilten Belehrung (taʿlim) als der sichersten Quelle der Erkenntnis *a limine* zurück. Er gestehe vielmehr *im Prinzip* die Richtigkeit dieser Anschauung zu; beziehe sie jedoch auf die durch zuverlässig bezeugte Traditionenfolge (tawātur) dokumentierte Belehrung durch den Propheten <sup>3)</sup>, in Verbindung mit dem darauf gerichteten Nachweis, dass der Imam der Gegner aller Bedingungen der unfehlbaren Lehrautorität ermangele. Ferner könne selbst die Belehrung des Propheten nicht alle im Laufe der Zeit auftauchenden unvorhergesehenen Fälle des gesetzlichen Lebens einschliessen; bei solchen habe,

1) Texte Nr. 2.

2) Munkid 16,4 *ولولا سوء نصرة الصديق الجاهل لما انتهت تلك البدعة مع ضعفها* vgl. Tahāfut al-falāsifa (Kairo 1303) 4,7 v. u. *وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر ممن يظعن فيه بطريقه وهو كما قيل عذو غافل غير من صديق جاهل* Diese Stelle ist in hebräischer Übersetzung zitiert bei Isak Arāma *עקידה* (Pressburg 1849) Einleitung I 65: *והחוק הנמשך לתורה כמו שעוין בה שלא כדרכה יהיה רב מחוק הנמשך כמו שישען ויחלוק עליה כדרכה והנה זה הוא כמו שיאמר שהאויב (שהאויב) המשיכיל הוא טוב מהאויב הכסיל* (ed. שהאויב).

3) Dasselbe betont er auch *im Kinqās* 22,8: *ذلك أيضا اعرفه بالتعليم ولكن من* *امام الائمة محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلعم فاني وان كنت لا اراه فاني اسمع تعليمه الذي تواتر الى تواتر لا املك فيه فاني قائل ايضا بالتعليم* vgl. *Ibid.* 99. ult.

nach der Lehre des Propheten selbst, das *igtihād* der befugten Autoritäten einzusetzen, wodurch freilich nicht *sichere* sondern nur *hypothetische* Erkenntnis (zann) erreicht wird. Sichere Belehrung müsse übrigens nicht schlechterdings von einem „Unfehlbaren“ ausgehen. Beispielsweise werden hiefür angeführt die auf Vernunftschlüssen beruhenden Feststellungen oder die mathematischen Wahrheiten, die Praemissen, die zu mathematischen Folgerungen führen und andere auf dem Wege der Spekulation zu ergründende Vernunfttatsachen, für die die Belehrung unerlässlich ist, die jedoch nicht eben von einem „Unfehlbaren“ erteilt wird. Vielmehr könne in diesen Fällen der kompetente Lehrer in allen anderen Beziehungen „der sündhafteste und verlogenste Mensch sein“<sup>1)</sup>. Da nicht alle Menschen in gleichem Maasse befähigt sind, die Praemissen in einer Weise zu ordnen, dass sie zu sicheren Schlüssen führen, sei darin die Leitung eines Lehrers erforderlich, der seinerseits diese Kunst wieder durch Belehrung sich angeeignet hatte. Von der Notwendigkeit eines unfehlbaren Lehrers könne dabei nicht die Rede sein. Vielmehr höre nach erfolgter Belehrung der Vorzug des Lehrers vor dem Schüler in bezug auf den Gegenstand des Unterrichtes auf.

Es kann hier die Klausel nicht übersehen werden, die *Gazālī* dieser Auseinandersetzung hinzufügt: „Dasselbe gilt vom Lehrer des Lehrers bis dass wir mit dem Ursprung des mathematischen Wissens bei einem (in seiner Anerkennung) durch Inspiration und Wunderübungen unterstützten Propheten anlangen“<sup>2)</sup>. Jedoch nachdem Gott die Wissenschaft des Rechnens unter den Menschen verbreitet hatte, ist für ihre Aneignung ein unfehlbarer Lehrer unnötig geworden. Dasselbe gilt ohne Unterschied von allen anderen durch Vernunftoperation zu erreichenden Erkenntnissen“<sup>3)</sup>.

Ein anderer methodischer Fehler, den er seinen Vorgängern in der anti-bāṭinitischen Polemik zum Vorwurf macht und der

1) *Mustaḥṣiri* fol. 419 ff. (Texte Nr. 12).

2) Im *Munḥiḍ* 27,6 lässt er auch die ersten Ärzte durch Propheten belehren:

يُحِبُّ فِيهَا تَقْلِيدَ الْأَطْيَاءِ الَّذِينَ أَخَذُوا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ أَطْلَعُوا بِخَاصَّةِ أَنْبَاءٍ عَلَى خِلَاصِ الْأَشْيَاءِ

3) Texte Nr. 17.



die Erfolglosigkeit des theologischen Kampfes gegen sie mit verschuldet habe, ist dieser. Sie beschränken sich darauf, den Einwürfen der Gegner weitschweifige Antworten entgegenzusetzen, die dem allgemeinen Verständnis nicht schnell zugänglich sind und zum Mundtotmachen der Gegner auch nicht ausreichen. Man müsse sie vielmehr *ad absurdum* führen, indem man die These, die sie bestreiten, gegen sie kehrt (kalb)<sup>1)</sup> und ihnen nachweist, dass sie ohne dieselbe ihre eigene Lehre nicht aufrechterhalten können<sup>2)</sup>. Man müsse ihnen dartun, dass sie bei dem Beweis ihrer Lehren über die Vorzüge ihres Imam ohne spekulative Gesichtspunkte (nazar), deren Anwendbarkeit zur Ergründung der Wahrheit sie prinzipiell bestreiten, nicht von der Stelle kommen. Die Anwendung dieser polemischen Methode wird im Munkid an der Grundthese der Bāṭiniten ausführlich aufgezeigt, in einer Weise, dass nach Ġazālī's Zuversicht „wenn auch ihre ersten und letzten sich zusammentäten um eine Antwort darauf auszudenken, ihnen dies unmöglich wäre“<sup>3)</sup>. Auch aus unseren Textbeilagen (besonders Nr. 12) können wir sie bei jedem gegebenen Fall als eins der schneidigsten Kampfesmittel Ġazālī's kennen lernen. Das sechste Kapitel des Mustazhiri ist speziell ihr gewidmet. Auch in der oben aus dem Mi'jār angeführten Stelle hat er die Bāṭiniten wegen dieses durch ihr System ziehenden Widerspruches als die verwerflichste<sup>4)</sup> unter allen ketzerischen Sekten gekennzeichnet. „Du findest keine andere, deren Lehren durch sich selbst zerstört werden. Ihre Parteilehre ist die Ablehnung des nazar und die Wegdeutung des Wortsinnes (der heiligen Texte) mit dem Anspruch auf Allegorien, während doch alles, worauf sich ihr leeres Gerede erstreckt, entweder auf selbstständige Ergründung (nazar) oder auf (positive) Überlieferung (naql)<sup>5)</sup> hinausgeht. Dabei erklären sie jene für unzuständig, diese zerstören sie dadurch, dass sie für das (überlieferte) Wort eine andere als die seinem Sinne entsprechende Deutung

1) Vgl. Kaẓwī ed. Wüstenfeld II 355, 10.

2) Die Formel ist: *افلا يا عليا قد اقلب عليهم* vgl. Texte S. 17, 19.

3) Munkid 18, 17.

4) Vgl. Ihjā II 291, 8 v.u.

5) Gemeint ist die blindlings angenommene Belehrung des unfehlbaren Imam.

zulassen. So haben sie denn nichts, woran sie sich halten könnten" <sup>1)</sup>).

## 5.

Die Veranlassung, dem Ġazālī die Abfassung der antibātinischen Schrift aufzutragen, ergab sich aus der steigenden Besorgnis, die durch die Verbreitung der bātinischen Bewegung im Volke erregt wurde, indem die Emissäre durch listige Suggestion und durch eine wohlausgeklügelte Anlockungsmethode immer mehr Anhänger für die Anerkennung des in Aegypten thronenden fātimidischen Imam — um diese Zeit war es *al-Mustaṣir* — warben. Die Erfolge ihrer Propaganda konnten gerade um die die Regierungsjahre des Mustazhir umgebende Zeit nicht übersehen werden. Noch war die Basāsiri-Bewegung, aus der das 'abbāsische Chalifat nur durch das helfende Eingreifen der Seldschuken knapp errettet werden konnte, nicht vergessen. Und noch nach der Niederwerfung derselben im 'Irāq, konnte die Propaganda mit Erfolg selbst in die heiligen Städte Mekka und Medina dringen und bis nach Transoxanien ihre Wühlarbeit betreiben; nur durch kluge List gelang es dem Fürsten Boghra Chān den Erfolg der Arbeit für die Anerkennung des fātimidischen Chalifen zu vereiteln <sup>2)</sup>. Auch in Syrien konnte noch 490 der Versuch gemacht werden, die Anerkennung von Mustaṣir's Nachfolger, al-Musta'li durchzusetzen <sup>3)</sup>, Ereignisse, die zur Zeit der Thronbesteigung Mustazhirs ihre Schatten vorauswarfen. Dazu kam noch der Terrorismus, den die Bātinisten durch Meuchelmorde

1) Mustazhir fol. 26r: وعند هذا ينبغي أن يعرف الإنسان أن رتبة هذه الفرق: أحسن من رتبة كل فرقة من فرق الضلال إذ لا تجد فرقة تنقض مذهبها بنفس المذهب سوى هذه إذ مذهبها إبطال النظر وتغيير الانحياز عن موضوعاتها «ب» بدعوى الرموز «ب» وكل ما يتصور أن يطلق «ب» به لسانهم «د» إما نظر أو نقل أما النظر فقد إبطالوه وإما اللفظ «ب» فقد جوزوا أن يراد باللفظ غير موضوعه فلا يبقى لهم معصم،

2) Ibn al-Aṭir, Kāmil ad ann. 436 ed. Būlāq IX 195.

3) ibid. ad ann. 490 ed. Būlāq X 100.

Im Exzerpt des Sāṭibi (s. unten) sind folgende Varianten:

الفعل «ب» الستم «د» تنطق «ب» الرموز «ب» موضوعها «ب»

an den ihnen unbequemen Männern, darunter Stützen des Reichs, verübten. Zu der politischen Beängstigung gesellte sich selbstverständlich auch in hervorragender Weise die religiöse Besorgnis. Der konfessionelle Nihilismus, der die Grundlagen des Islams zersetzende Allegorismus, den die Emissäre dem Volke ebenso wie den Gebildeten stufenweise eingaben, musste den Vertretern der islamischen Glaubensstreue als die gefährlichste Bedrohung der Religion erscheinen. Diese Besorgnis hat nach innen das Aufkommen einer Art Bāṭinitenriechei zu Folge. Der angesichene Dogmatiker al-Kijā al-Harāṣī, Lehrer an der Nizāmijja in Bagdad wird gerade um die Zeit, in der wir uns mit der Schrift Ḡazālī's befinden, allerdings infolge einer komischen Namenverwechslung <sup>1)</sup>, auf Befehl des Seldschukensultans unter dem Verdacht des Bāṭinismus eingekerkert; nur die Intervention des in Glaubenssachen maßgebenden Chalifen al-Mustazhir konnte seine Enthaftung bewirken <sup>2)</sup>. Wegen desselben Verdachtes lies der Seldschukensultan Muhammed im Jahre 500 vier Personen seines eigenen Hofstaates hinrichten <sup>3)</sup>. Die Abwendung der Gefahr musste als umso dringender erscheinen, als sich die Erfolge der bāṭinitischen Propaganda bis in die niedrigsten Klassen der Bevölkerung erstreckten. Auch die ersten Versuche der Bāṭinijja, die Propaganda der Ḳarmāṭen, hatten ja zuallererst im Bauernvolke Wurzel gefasst. Ebenso insinuierte sich die aus ihr hervorgegangene Wühlarbeit nicht nur den denkenden Kreisen, denen sie die theoretische Basis verlieh, das ihnen lästige Gesetz- und Fabelwerk abzuschütteln <sup>4)</sup>,

1) Subki, Tab. Šaf. IV 282.

2) Ibn al-Aṭṭār X 120 unten, Abulmahāsīn II 2 ed. Popper 325,5; 356,18.

3) Ibn al-A. ad ann. 500 ed. Bülāḳ X 165.

4) Wie unverhüllt die Aufhebung der Gesetzmäßigkeit in diesen Kreisen gelehrt wurde, zeigt uns am besten das كتاب تَوِيل الزَكَاة des Ḡa'far Maṣṣūr al-Jemānī (Leidener Hschr. nr. 1971, Amīn nr. 248), das mehr als eine Allegorisierung des Zakātgesetzes in ismā'īlitischem Sinne enthält (s. B. fol. 35 Allegorie der Himmelfahrt Muhammeds, 254 die der Joseferzählung, 400 die der Grabesprüfung etc.). Die diese Allegorien verwerfen, seien gar nicht Muslime: fol. 143 قَابَانُ أَنْ أَهْلَ الظَّاهِرِ غَيْرُ مُسْلِمِينَ مَا لَمْ يَعْتَقِدُوا التَّوِيلَ قَبْلَ دَلِيلٍ عَلَى بَطْلَانِ الظَّاهِرِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْبَاطِنِ اذْ لَا يَقُومُ الظَّاهِرُ إِلَّا بِالْبَاطِنِ وَلَا يَصِحُّ التَّنْزِيلُ إِلَّا بِالتَّوِيلِ لِأَنَّهُ مِنْ تَمَسُّكِ بِالتَّنْزِيلِ

sondern auch dem gemeinen Volk, das sie in schlauer Weise für den von ihnen erstrebten Umsturz zu gewinnen und durch schreckliche Eidesverpflichtung festzuhalten verstanden.

In der Schrift, die uns hier beschäftigt, legt Ġazālī des öftern Gewicht auf die volkstümliche Verbreitung der Bāṭinijja. Beispielsweise entschuldigt er einmal die für die Denkenden unnötige Weitschweifigkeit seiner Darstellung eines Lehrstückes damit, dass die Orientierung des durch die Schliche der zeitgenössischen Bāṭiniten irregeleiteten Volkes eine eingehendere Erörterung als nötig erscheinen lässt<sup>1)</sup>. Und diese Irreleitung erschien um so gefährlicher als die Anhänger der Sekte es verstehen, ihr wahres Wesen nach aussen hin durch zweideutiges Benehmen zu verdecken und durch scheinbare Unterwürfigkeit dem strafenden Schwert zu entgehen, um ihr Unwesen um so kühner zu treiben sobald sie keine Ursache haben Beunruhigung zu befürchten<sup>2)</sup>.

بغير علم منه بتأويله فاتما بحمله عن حذو ويدله ويحرفه كما قال جل اسمه يحرفون الكلم  
عن مواضعه بأقاصم لفظه دون تأويله وقال فاتما أنه على الذين يبدلون  
ان الذهب من امثال القاتم المهدي صاحب دور: fol. 104: Über die Auf-  
hebung der Gesetzlichkeit, fol. 104: ان الذهب من امثال القاتم المهدي صاحب دور  
الجزء وخاتم دور الدنيا وفاتح باب الآخرة وأنها ميثل بالذهب لأنه علينا سلامة صاحب  
الظهور ومبطل الشرائع كلها ومبطل ظاهر النعناء والعمل به ومبطل علم التأويل  
فالتى باب التوبة وفاتح باب الجزء الذى fol. 123 wird der Mahdi bezeichnet als  
يظهر الباطن بعد ستره وبكفه بعد إسراره فيكون دور علم بلا عمل لأنه يزيل  
الأعمال ويبطل الشرائع ويبطل الظاهر وتكفيه بظهور التأويل الذى هو من فعل القلب  
تبطل الشرائع والعمل إذا كان لكل ابتداء انتهاء، fol. 320: zur Zeit des Mahdi  
الشرائع والعمل إذا كان لكل ابتداء انتهاء،

فهذا حل هذه الشبهات وهو ارتد: 1) Must. fol. 656 (Schluss des sechsten Kapitels):  
عد المعقل من ان ينقر في حلها الى كثر هذا الاضطراب ولكن اعتبار الخلق به  
وظهور التليس في هذا الزمان يتقاضى (معاصى) هذا انكشف والابضاح والله تعالى  
بوقتنا للعمل والعلم به والله،

2) In der einleitenden Doxologie der Schrift gibt Ġazālī folgende Charakteristik  
ihres Verhaltens: فتشكر الله الذى وقفنا للاعتراف بدينه لإعلاسا وإسرارا وسددا  
للاعتقاد بحكمه إظهارا وإضرارا ولم يجعلنا من ضلال الباطنية الذين يظهرون باللسان إضرارا  
ويضمرون فى الجبان تماديا وإسرارا ويحملون من الذنوب أوقارا ويعلمون فى الدين تقوى

Wir begreifen aus diesen Symptomen, dass es zu den frühesten Regierungsverfügungen des eben antretenden Chalifen al-Mustazhir gehörte, Gazālī, der sicherlich als die grösste theologische Autorität der bagdader Hochschule anerkannt war, zu einer Streitschrift gegen die Bāṭinijjagefahr zu veranlassen. Wir stimmen der Vermutung *Duncan B. Macdonalds* bei, dass die kurz vor seinem Regierungsantritt (487) erfolgte Besitzergreifung der Festung Alamūt, dieser Hochburg der bāṭinitischen Propaganda der Tat, durch Ḥasan b. Šabāḥ (483), die einen Wendepunkt in der Tätigkeit der Bāṭinijja bedeutet, den Entschluss des Chalifen zur Reife brachte <sup>1)</sup>.

Gazālī, der dem Wunsche des Chalifen freudig Folge leistete, bekennt sich — wie wir gesehen haben — demselben für seine Gunstbezeugungen zu tiefem Dank verpflichtet. Diese Gunstbeweise haben wohl sicherlich in der Zeit, als Mustazhir noch erst Anwärter des Chalifenthrones war, an Gazālī sich betätigt. Dass der grosse Theolog auch vor dem Regierungsantritt des Chalifen zu seinem gelehrten Hofstaat gehörte, folgt auch daraus, dass er einen Platz in der Umgebung des antretenden Chalifen einnimmt, als dieser nach dem Tode seines Vaters und Vorgängers al-Muktadi gewohnheitsgemäss die Kondolenzcour (الجلوس في العزاء) abhält <sup>2)</sup>. Der Auftrag zur Abfassung der Schrift und die Vollziehung desselben durch Gazālī kann nur unmittelbar nach dem Regierungsantritt des Chalifen erfolgt sein. Dies folgt aus den in Betracht kommenden chronologischen Verhältnissen. Al-Mustazhir bestieg den Chalifenthron im Muḥarram 487. Im Monat Du-l-ka'da 488 verlässt Gazālī Bagdād, um sich fern vom Getriebe der Welt dem Šūfileben zu weihen. In die kurze Zwischenzeit fällt demnach die Abfassung der antibāṭinitischen Streit-

ووفاروا ويحتمون من المظالم أوزاراً كأنهم لا يرجون لله وقاراً (Sure 71, 12) ولو خاطبهم  
دعاة الحق ليلاً ونهاراً لم يزد دعاءهم إلا فراراً فإذا أنظر عليهم سيف أهل الحق آثموا  
الحق ابتاراً وإذا أشجع عنهم ظله أضروا واستكبروا استكباراً،

<sup>1)</sup> The Life of al-Ghazzālī, with special references to his religious experiences and opinions, in Journ. of the American Oriental Society (1899) XX, 87.

<sup>2)</sup> Ibn al-Aṭfī l.c. ad ann. 486, ed. Bulāḡ X, 86.

schrift. In derselben wird der fātimidische Chalife al-Mustanşir (regierte 427—Ende 487) als der von den Bāṭiniten anerkannte Imam genannt <sup>1)</sup>.

Die Abfassung dieses Traktates muss demnach im letzten Regierungsjahr jenes fātimidischen Chalifen erfolgt sein. Es scheint das letzte Werk des Ġazālī aus seiner ersten bagdader Periode zu sein. Man kann ferner nicht übersehen, dass Mustazhir bei seinem Regierungsantritt erst im Alter von 16 Jahren und 2 Monaten stand. Einem so jungen Mann gilt die im 9. Abschnitt des Traktates gependete Ruhmrede <sup>2)</sup> des sonst nicht eben liebedienerischen Gelehrten, der dabei allerdings die Jugend des Chalifen hervorhebt und ihm die Pflicht wissenschaftlicher und ethischer Vervollkommnung ernstlich ans Herz legt.

## 6.

Das Mustazhiri ist die früheste aber nicht die einzige Schrift, in der sich Ġazālī die Bekämpfung der Bāṭiniten zur Aufgabe stellte. Die Betätigung dieser Bestrebung hat er noch späterhin wiederholt als wichtig erachtet.

Er selbst erwähnt fünf Schriften, in denen er Polemik gegen die Bāṭinijja führte <sup>3)</sup>. In der Liste seiner Werke bei Subkī <sup>4)</sup> erscheint jedoch noch ein anderer, in Ġazālī's Aufzählung nicht enthaltener anti-bāṭinitischer Titel *مواقف الباطنية* mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass diese Schrift mit dem Mustazhiri nicht zu verwechseln ist (*وهو غير المستظهرى في الرد عليهم*).

Vielleicht ist dieselbe identisch mit einem <sup>5)</sup> *قواصم الباطنية ومنظرم*, welches man, freilich in einer pseudo-ġazālischen Schrift <sup>6)</sup> (*سر*) (*العالمين وكشف ما في الدارين*) von ihm zitieren lässt <sup>6)</sup>. Eine biblio-

1) Fol. 18r (Texte Nr. 6); fol. 34r allgemein als *المصدى للإمامة بصر*. Die fātimidischen Chalifen als Imame der Bāṭiniten im Text bei Griffini ZDMG, L. XIX 87, 5ff.

2) Einen poetischen Lobredner fand dieser Chalife am Omajjaden-Spröfeling Abu-l-Muġaffar al-Ābiwardī (st. 507/1113) in den *ʿIrakijjāt* seines Diwāns (s. Brockelmann I 253 nr. 6). 3) *Munqid* 19, 4—7. 4) *Tabaḳ. Šāf.* IV 116, 15.

5) Auf *القواصم* bezieht sich Ġazālī im *Kisās* 58, 1.

6) Vgl. Buch von Wesen der Seele 12°.

graphische Schwierigkeit bereitet auch das unter seinen anti-bāṭinitischen Schriften als aus 12 Abschnitten bestehend<sup>1)</sup> erwähnte *منصل الخلاف*, das jedoch nach Subkī's Titelangabe<sup>2)</sup> die Methodik des *ḵijās* zum Gegenstande hat. Es ist jedoch leicht möglich, dass in diesem Werk die Beweisfähigkeit des *ḵijās* mit Rücksicht auf die Zurückweisung des *naẓar* durch die Bāṭiniten dargestellt ist. Auch im *Ḵiṣṭās* erörtert er die fünf Methoden der „Wage der Wahrheit“ zu dem Zwecke, die Bodenlosigkeit des *taḵlīd* der Bāṭiniten zu erweisen.

Ausser diesen selbständigen Schriften hat Ġazālī auch in seinem grossen *Uṣūl*-Werk *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*<sup>3)</sup> Gelegenheit gehabt, demselben polemische Exkurse gegen die Bāṭinijja einzuverleiben. Auch dazu gab ihm ihre Ablehnung des persönlichen *igṭihād* und ihre Forderung des absoluten *taḵlīd* Veranlassung<sup>4)</sup>.

Von den erwähnten Schriften des Ġazālī sind uns nur zwei erhalten: die früheste, die den Gegenstand gegenwärtiger

1) *Ḵiṣṭās* 58,1; 86,8.

2) *Ibid.* Z. 18 *منصل الخلاف في اصول النياس*.

3) Dies Werk schrieb Ġazālī nach der Rückkehr von seiner Süßwasserwanderung, während er für kurze Zeit sich dazu verstand, wieder öffentliche theologische Vorträge zu halten, deren Gegenstand der Inhalt des *Mustaṣfā* bildete. Das *Ihṣā* lag bereits fertig vor; ebenso bezieht er sich von seinen jüngeren Schriften auf *Fejṣāl al-tafrīḡa* (I 185,1) sowie auch auf sein logisches Kompendium *Mihakk al-naẓar*, aus dem er (zusammen mit dem *Mi'jār al-'ilm*) einen Auszug giebt (I 10—55). Hingegen finden wir keine Bezugnahme auf *Ḵiṣṭās*, wozu er in seiner Darstellung der Deduktionsmethoden wiederholt Gelegenheit gehabt hätte. Daraus folgt, dass *Ḵiṣṭās* eines der spätesten Werke des Ġazālī ist. Von seinen Altersschriften werden darin *Ihṣā* (65,6) *Mihakk* (69,3; 74,6), und *Gawāhīr al-Ḵur'ūn* (63 ult. 65,6; 83,2; 94,8) zitiert.

4) II 387,4: *الفيلد هو قول قول بلا حجة وليس ذلك طريقا الى العلم لا في: الأصول ولا في الفروع وذهب الحنوية والتعليمية الى ان طريق معرفة الحق التقليد وان ذلك هو الواجب وان النظر والبعث حرام وينزل على بطران مذاهبهم مسالك الفع: folgen die Widerlegungsbeweise; *ibid.* 369,8 in der Beantwortung des gegen das *igṭihād* erhobenen Einwurfes, dass zwei *mugṭahidūn* in derselben Frage einander widersprechende Entscheidungen treffen: *من منكرى الاجتهاد من التعليمية وغيرهم اذ يقولون اصل الاجتهاد باطل لادائه الى هذا النوع من التناقض وجوابه ما ذكرناه وقابله على مذهبه ايضا بما لا يجد عنه محيصا*,*

Mitteilung bildet, und die späteste, der er den Titel *al-Kiṣṣas al-mustaḥim* gab. Ġazālī verweist (immer unter dem gekürzten Titel *al-Mustaḥirī*) auf diese Schrift einigemal in seinen späteren Werken: in der bereits erwähnten Stelle des *Kiṣṣas* (58,2); im *Iktisād fi-l-iʿtikād* <sup>1)</sup>, wo er seine Imamats-theorie im Sinne der im neunten Abschnitt des *Mustaḥirī* entwickelten Grundsätze zusammenfassend darstellt; an zwei Stellen des *Ihja*, von denen er in der einen die Zurückweisung der allegorischen Interpretation von Koranstellen an einigen Beispielen demonstriert <sup>2)</sup>, in der anderen auf die im *Mustaḥirī* (fol. 95b Texte nr. 22) entwickelte Betrachtung über die durch die Absetzung eines ungeeigneten Fürsten eintretenden Wirrnisse verweist <sup>3)</sup>; endlich im *Munkid*, wo er in der Aufzählung seiner zur Bekämpfung der *Bāṭinijja* verfassten Schriften auch dieses *Mustaḥirī* erwähnt <sup>4)</sup>.

## 7.

Von eigenen Werken beruft sich Ġazālī in gegenwärtigem Traktat auf sein *Tahāfut al-falāsifa*. Nur dies Werk kann gemeint sein, wenn er sich auf die durch ihn bereits vollzogene Widerlegung einiger Ansichten der Aristoteliker (*Sphaerenintellekte* <sup>5)</sup>, psychologische Deutung der Prophetengabe <sup>6)</sup>) bezieht (vgl. unsere Anmerkungen zu den betref-

1) *Iktisād* 107,7 v.u. بالكتاب الملقب بالمستظهر  
المصنف في الرد على الباطنية

2) *Ihja* I 36,7 v.u. Vgl. I 275 unten, wo er der gutgemeinten homiletischen Korananwendung der Prediger (*wuʿaṭ*) in der Benutzung von 20,25-45 (unter *Pir'aun* sei das Herz des Menschen zu verstehen) die exegetischen Absichten der *Bāṭinijja* als willkürliches *tafsir bil-raʾj* entgegenstellt. Übrigens übt ja Ġazālī selbst nicht nur in seinen mystischen Schriften, in denen er ihr freien Lauf lässt, gerne solche homiletische Allegorie, z. B. die Erklärung von 13,18 im *Ihja* I 101,20. Vgl. die Anwendung der Koranverse 4,4-5 im *Mizān al-ʿamal* 173 und die Erklärung des Traditionsspruches, dass kein Engel in ein Haus eintritt, in dem sich ein Hund befindet, *ibid.* 149. Diese Erklärungen sind in ihrer Methode von der verpönten *bāṭinistischen* kaum verschieden.

3) *Ihja* II 130,11 وجه المصلحة فيه  
(vgl. oben S. 161). Auf diese beiden Zitate im *Ihja* hat mich Snouck Hurgronje hingewiesen.

4) s. oben S. 262.

5) Fol. 19<sup>b</sup> Texte Nr. 7.

6) *ibid.* Nr. 8.



fenden Textstellen). Er beruft sich ferner im allgemeinen und ohne Bezeichnung der Titel auf seine Schriften über *Fikḥ-Wissenschaft*. Deren hatte er während seiner ersten baḡdader Periode bereits mehrere verfasst, von denen einige auf die Methoden der Kontroverse über die Differenzen der Fuḡahā bezügliche — (eine Disziplin für die er in der späteren Periode seines theologischen Entwicklungsganges nur harte Worte der Geringschätzung hat) im Miʿjār al-ʿulūm<sup>1)</sup> mit Angabe der Titel erwähnt sind. Von seinen Werken über uṣūl al-fikḥ, zitiert er namentlich seine Schrift *Šifā al-ʿaṭīl*<sup>2)</sup>. Dort habe er erschöpfend behandelt die Frage: inwiefern die Abschwörung eines früheren Glaubensbekenntnisses berücksichtigt werden könne bei Leuten, die es für erlaubt halten, aus Rücksichten auf ihre Selbsterhaltung den innerlich auch weiter festgehaltenen Glauben aus Furcht vor der strafenden Hand des verfolgenden Feindes in äusserlicher Weise zu verleugnen (taḳijja).

Diese Schrift des Ġazālī ist in den zugänglichen Sammlungen als irgendwo vorhanden nicht nachgewiesen. Dem Kommentator des Ihjā, al-Murtaḍā al-Zabīdī (st. 1791) hat sie vorgelegen<sup>3)</sup>. Ihr voller Titel lautet bei H. Ch. IV 54 nr. 7604: *شفاء العليل في الثبাস والتعليل*<sup>4)</sup>; dieser Titel sowie die aus der Einleitung exzerpierte Inhaltsangabe belehren uns über die Absicht des Werkes: die korrekte, methodische Anwendung der *Analogieschlüsse*<sup>5)</sup> in der Gesetzeswissenschaft zu regeln. Ein anderes Exzerpt aus der Einleitung des Buches ist in einer von Griffini beschriebenen Handschrift der Ambrosiana in Mailand<sup>6)</sup> mitgeteilt.

Bei Brockelmann I 422 (nr. 23) wird ein mit diesem Buch

1) 23,5ff. vgl. ibid. 101,6 u. *كتبنا المصنعة في خلافتات الله*. Von den dort erwähnten Werken ist keines als vorhanden nachweisbar.

2) Texte Nr. 25, fol. 79a.

3) *Ithāf al-ʿaṭīl* I 3 paenult.; 42,3.

4) Subki, *Ṭabaḳ. Šaf.* IV 116,8 gibt den Titel: *شفاء العليل في مسائل التعليل*.

5) Vgl. z. B. ein Zitat daraus über *قياس الطرد* nach dem Waraḳāt-Kommentar des Ibn al-Firkāh in meinen *Zāhiriten* 184 Anm. 4.

6) I *Manoscritti sudarabici di Milano*, in RSO III 99 (wo Z. 6 v. u. lies: *التباعد* Koran 40,34).

nicht identisches الغليل (auch hier richtig العليل zu lesen), das über Fälschungen in Thora und Evangelium handelt, als Schrift des Ġazālī verzeichnet. Wie ich aus einer Mitteilung Dr. O. Rescher's erfahre, der so gefällig war, die Hschr. A.S. 2246 darauf hin in Stambul für mich einzusehen, wird im Titel des betreffenden Teils des Bandes ausdrücklich der Lehrer des Ġazālī, Abulma'ālī al-Ġuwejnī Imām al-ḥaramajn als Verfasser genannt.

Ġazālī zitiert in seinen Werken nicht gar oft die Schriften anderer Autoren. Er tut es auch im Mustazhiri nicht. An zwei Stellen verweist er auf *Euklid*: das einmal in einem Beispiel dafür, wie aus richtigen Praemissen sichere Konklusionen abgeleitet werden (gleichschenkliges Dreieck)<sup>1)</sup>, das anderemal verweist er zusammen mit jenem ersteren Beispiel auf Euklids Demonstration über den Sektor (الشكل القطاع = τομὴς)<sup>2)</sup>. Wenn Menschen, die keine Ahnung von Rechenkunst haben, — sagt er — diese Lehrsätze nicht begreifen, so sei dies ein Beweis dafür, dass sie stumpfsinnige Leute sind, denen man nicht beikommen könne, wenn sie aus richtig aufgestellten Syllogismen abgeleiteten Schlüssen Zweifel entgegenzusetzen; es sei am besten, solche Leute sich selbst zu überlassen und ihnen nicht weiter Rede zu stehen. Der Unverstand beschränkter Leute in bezug auf Wissenschaften, Künste und Gewerbe könne nicht als Beweis gegen die Richtigkeit der Grundlagen dienen, auf denen diese Dinge beruhen<sup>3)</sup>.

1) Texte Nr. 12 (fol. 38a).

2) ZDMG. XXXV 299,3 v.u.; ein Werk darüber von Tābit b. Qurra, Fihrist 272,13, ein späteres bei Brockelmann I 474,8 v.u. Über die Bedeutung des terminus شكل ZDMG l.c. 285; vgl. اشكال اقليدس, Kazwini ed. Wüstenfeld II 385,12, de Goeje, Mémoire sur les Carmathes 228,7.

3) Fol. 60a: فان قال قد بقي في شك عرفت به بلادته وسوء فهمه وقطع الطبع عن رشد وليس هذا بأول بلد لا يدرك فتغلبه (فتغلبه = عمله [ط]) (Hschr. o. P. Variante) وهو كمن [لم] يدرك علم الحساب فذكرنا له الغوامض من مقدمات الحساب من الشكل القطاع الذي هو في آخر كتاب اقليدس فلم يفهم لبلادته بل في الشكل الاول الذي مضونه اقامة البراهين على مثلث متساوي الاضلاع فلم يدركه عرفنا ان مزاجه ليس يحتمل

## 8.

Das Mustazhiri scheint in der islamischen Welt nicht viel Verbreitung gefunden zu haben. Es waren Schriften ganz anderer Art, aus denen man Belehrung bei Ġazālī suchte. Mit dem Schwinden der Nachfrage hörte es auf, die Kopisten zu beschäftigen. Murtaḍā al-Zabīdī scheint das Buch nicht gesehen zu haben, er setzt seiner Erwähnung in der Aufzählung der Ġazālī-Schriften das bei ihm sonst übliche وهو عندي nicht hinzu<sup>1)</sup>. Auch das Kīstās erhielt sich im Verkehr nicht wegen der darin enthaltenen Bekämpfung der taʿlīmijja, sondern als Abhandlung über *logische Methodik* in der Theologie; als solche konnte es stets auf hohes Interesse rechnen. In der Tat wird es von Ibn Ṭumlūs aus Alcira in Spanien (st. 620/1223), einem verehrenden Anhänger des Ġazālī, in der Einleitung seines Werkes über Logik<sup>2)</sup> neben Miḡār al-ʿilm, Miḡakk al-naẓar und den einleitenden Kapiteln des Mustafā den Werken des Ġazālī über Logik beigeordnet.

In diesem Verhältnis scheinen auch *Zitate* aus dem Mustazhiri nicht häufig vorzukommen. Eine frühe Beziehung auf dasselbe finden wir bei dem Mystiker Muḡjī al-dīn ibn al-ʿArabī, der sich auch sonst gerne mit den Werken Ġazālī's, den er als al-Imām Abū Ḥāmid zu erwähnen pflegt, beschäftigt hat<sup>3)</sup>.

هذا العلم النقيق فليس كل خلفه تحمل العلوم بل الصناعات والمخرف فهذا لا يدل على فساد الاصل،

1) Ithāf al-sāda II 43,3.

2) S. den Aufsatz Palacios' in Revue Tunisienne (1908) XV, 474—479. Den betreffenden Text teile ich in einem anderen Zusammenhang mit.

3) z. B. Fatūḥat makkijja (Kairo 1329) I 93,8 *في كنه*; er nimmt wiederholt Bezug auf die von den Gegnern hart angegriffene These des Ġazālī *ليس في الإمكان إبدع مبدعاً كان* in der Einleitung des Werkes (4,4 v.u.) und ibid. I 352,17. — In seinen Ausfällen gegen die Überwucherung des kalām und des ʿidāl, namentlich die materiellen, auf Rangsucht ausgehenden Ziele ihrer Vertreter *حب الدنيا وطلب الجاه والرياسة* ibid. I 325) sowie die Disputier-sucht der *زعماء* (ibid. IV 459,12) scheint er auch im Wortlaut durch ähnliche Kritik des Ġazālī gegen jene Kreise beeinflusst zu sein. — Ibn al-ʿArabī beschäftigt sich in Verein mit seinen Genossen mit dem Studium des Ḥijā:

Indem er feststellt, dass durch die allegorische Interpretation der Gesetze deren äusserer Sinn nicht aufgehoben wird, führt er als die Bekenner der gegenteiligen Lehre die in verschiedenen Richtungen entfaltete Bāṭinijja an, die vom äusseren Sinn der Gesetze nichts übrig lassen und in extremer Weise alles *ẓāhir* verwerfen. Dabei verweist er auf das Mustaghiri des Ġazālī als Schrift, in der diese Lehre ihre Widerlegung gefunden hat<sup>1)</sup>.

Ferner finden sich Stellen aus dieser Schrift des Ġazālī bei einem anderen andalusischen Schriftsteller, dem aus Xativa stammenden, später in Granada lebenden *Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Lachmī al-Šaṭībī* (st. 790/1388). Derselbe ist Verfasser eines sehr scharfsinnigen Uṣūl-Werkes, dem er ursprünglich den Titel gab: *عنوان التعريف بأصول التكليف*, dem er aber infolge eines in der Einleitung erzählten Grundes die Benennung als *كتاب المواقفات* vorzog, in welcher die Ausgleichung angedeutet werden sollte, die der Verfasser zwischen der mālikitischen Richtung (*maḏhab Ibn al-Kāsim*), der er selbst angehörte, und der des Abū Ḥanīfa unternahm. Er ist in vielen Beziehungen von Ideen des Ġazālī durchdrungen, namentlich in der scharfen Verurteilung des *taqlīd*<sup>2)</sup> und der Betonung des *ig̃tihād*; dies wird wohl der Grund der Gunst sein, die von Vertretern einer freisinnigen Theologie seinem in der Litteratur

---

وكان بعض اصحابي واجماعاتي في النظر الى كونهم كانوا يشغلون على باحيا علوم الدين  
للغزالي (ibid. IV 12,18).

1) *Futūḥāt* I 334,8 v.u.: *وَبَغَتْ طَائِفَةٌ ثَلَاثَةٌ قَلَّتْ وَأَصَلَّتْ فَاخْتَلَتْ الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةَ وَصَرَفْنَاهَا فِي بَوَاطِنِهِمْ وَمَا تَرَكْتُمْ مِنْ حُكْمِ الشَّرِيعَةِ فِي الظَّوَاهِرِ شَيْئًا نَسَمُوا بِالطَّائِفَةِ وَمِنْ ذَلِكَ عَلَى مَذَاهِبٍ مَخْتَلَةٍ وَقَدْ ذَكَرَ الْأَمَامُ أَبُو حَامِدٍ فِي كِتَابِ الْمُنْتَظَرِ لَهُ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمْ شَيْئًا مِنْ مَذَاهِبِهِمْ وَبَيْنَ عَطَايَاهُمْ* gegen Bāṭinijja auch ibid. IV, 7.

2) Nichtsdestoweniger tadelt er die Unabhängigkeit des Ibn Ḥazm von lehrenden Autoritäten: *وَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَقَعَ التَّشْبِيعُ عَلَى ابْنِ حَزْمٍ الظَّاهِرِيِّ وَإِنَّهُ لَا يَلَازِمُ الْأَخْذَ عَنِ الشُّيُوخِ وَلَا تَأْدَبُ بِأَدَابِهِمْ وَبُضَدَّ ذَلِكَ كَانَ الْعُلَمَاءُ الرَّاحِلُونَ كَلَامَهُ الْأَرْبَعُ* (ed. Kazan I 51,8 v.u.).

sonst nicht beachteten Werke <sup>1)</sup> zugewendet wird. Es ist zuerst in Tunis 1302/1885 in vier Bänden herausgegeben worden; einen Nachdruck veranstaltete unter den Publikationen der Şabâhbibliothek in Kazan der dortige muhammedanische Gelehrte Mūsā Ġar Allah 1327/1909 mit Hinzufügung einer Einleitung in türkischer Sprache. Die Umstände der Zeit, in der ich mit der Abfassung gegenwärtiger Studie beschäftigt bin, haben mir den Zugang zu ersterer Ausgabe nicht ermöglicht; auch vom kazaner Druck liegt mir nur der erste Band vor. Meine Kenntnis von den Beziehungen dieses Sāṭibī auf das Mustazhirī gründen sich auf Auszüge, die aus dem Kapitel الاعتصام der Muwāfaḳāt in der arabischen Zeitschrift al-Manār unlängst <sup>2)</sup> erschienen sind. Was al-Sāṭibī unter der Aufschrift الباطنية وغلاة المتصوفة ohne Bezugnahme auf eine Quelle darlegt, war leicht als fast wörtliches Exzerpt aus dem fünften Kapitel des Mustazhirī (über allegorische Koranerklärung und Zahlenkombination), zu erkennen. Darauf folgt ein Passus über den Charakter der Bāṭiniyya <sup>3)</sup>, an dessen Spitze zwar Ġazālī als Quelle erscheint, aber ohne Nennung des Titels der Schrift, dem das Zitat wörtlich entnommen ist. Es ist wohl einerseits die energische Polemik gegen taḳlīd und die entschiedene Stellungnahme für das zu seiner Zeit in den Hintergrund gedrängte iğtihād, die das Interesse des Sāṭibī auf diese Schrift

1) Ein anderes Werk von ihm u. d. T. المحادث والبدع wird zitiert bei 'Alī al-Ḳārī im Kommentar zum Šifā des Ḳāḍī 'Ijād (Stambul 1299) II 494 (vgl. ZDMG, LXI 74 Anm. 2); es ist jedoch möglich, dass damit ein Kapitel der Muwāfaḳāt gemeint sei. Dieser al-Sāṭibī, dessen Name bei Brockelmann fehlt, ist mit seinem seit 1885 im Druck erschienenen bedeutsamen Werke in die Gesch. d. arab. Lit. II 83—85 einzufügen.

2) Jahrg. XVII (1332 d. H.) 273—275.

3) Bezugnahme auf dieselben auch ed. Kazan I 46,9ff. Indem Sāṭ. bei Gelegenheit der Bewertung der verschiedenen Arten wissenschaftlicher Beschäftigung zum Schluss von den ganz und gar wertlosen und unnützen Dingen handelt: ومثال هذا القسم ما اتعله الباطنية في كتاب الله من إخراجهم عن ظاهره وإن المنصود وراء هذا الظاهر ولا سبيل إلى نيله يعزل ولا نظر وإنما يُنال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام واستناداً في جملة من دعاوهم إلى علم الحروف وعلم النجوم. Man erkennt auch hier leicht den Einfluss der im Mustazhirī häufig wiederkehrenden Ausdruckweise des Ġazālī.

des Gazālī gelenkt haben; andererseits die von ihm betonte Tatsache, dass noch „in den jüngsten Zeiten“ Angriffe auf das Gesetz in der Art der bāṭinitischen Irrlehren mit ganz vernunftwidrigen Resultaten auftauchen, und der (dadurch verursachte) Riss gar weit ist für den, der ihn zusammenfügen wollte<sup>1)</sup>. Damit ist wohl die in seiner Heimat weitverbreitete Sūfī-Schule des Andalusiers Ibn al-ʿArabī mit ihrer ausschweifenden Allegoristik gemeint.

## 9.

Unsere Mitteilungen über dies Werk des Gazālī sind auf die im November 1912 durch das British Museum erworbene Hschr. (Or. 7782) gegründet, die einzige die vom Mustazhiri bekannt ist. Sie umfasst 111 Blätter zu je 17 Zeilen, 18,8 × 15,1 cm. und wurde im Rabiʿ II d. J. 665 d. H. (Januar 1267) angefertigt<sup>2)</sup>. Sie entbehrt fast durchgehends der diakritischen Punkte. Vom Anfang fehlt eine Seite; auch fol. 4b (fehlen 9 Zeilen unten), 5a (fehlen 10 Zeilen u.) 16a (fehlen 6 Zeilen u.) weisen Textlücken auf. Der fol. 3b beginnende Text ist von kundiger Hand nach einer guten Vorlage sorgfältig korrigiert und mit zwei anderen Handschriften, deren eine mit ح, die andere mit ط bezeichnet ist, kollationiert worden. Die aus diesen Exemplaren notierten Varianten sind in der Regel interlinear eingetragen. Anscheinend von anderer Hand sind am Rande hin und wieder kurze Hinweisungen und Inhaltsangaben angefügt. Ein, übrigens auch in der Einleitung des Verfassers gegebenes Kapitelverzeichnis (fol. 2b) ist von späterer Hand vorangestellt.

1) Ibid. ولقد اتسع الخرق في الازمنة المتأخرة على الراجع فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادّعاء الباطنية حتى آل ذلك الى ما لا يعقل على حال فضلا عن غير ذلك.

2) Kolophon: تم الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد الاولين والآخرين وعلى آله الطيبين الطاهرين ومع الفراغ منه يوم السبت لستع عشر يوما حطب من شهر ربيع الآخر سنة خمس وستمائة.

Ich habe Herrn H. F. Amedroz dafür zu danken, dass er mich im Januar 1914 mit einer photographischen Reproduktion der Handschrift beschenkt und mir dadurch das Studium des Werkes ermöglicht hat.

Bei der Stellung, die dem Ġazālī in der Islamlitteratur zukommt, habe ich es nicht für überflüssig gehalten, vom Inhalt dieses Unikums Kenntnis zu geben. Von einer kompletten Edition desselben glaubte ich absehen zu sollen. Dieselbe habe ich im folgenden Abschnitt durch eine summarische, die scholastischen Einzelheiten nur andeutende Darstellung des Inhaltes mit Hinzufügung einiger daran geknüpfter Bemerkungen ersetzt. Nur eine Auswahl der charakteristischen Stücke ist teils, soweit sie kürzere Stellen betrifft, in den Fussnoten zu gegenwärtiger Abhandlung, teils, wenn es sich um gedehntere handelt, in den Beilagen im Text mitgeteilt worden. Bloss Kap. 8 und 9 sind im vollen Umfang ediert. Die diakritischen Zeichen sind durchweg von mir hinzugefügt; nur hier und da habe ich in den Noten auf die handschriftliche Textgestalt einzelner Worte hingewiesen. Sonst hätte fast für jedes Wort ein „s.p.“ beigesetzt werden können.

Professor Snouck Hurgronje hat der Arbeit fortdauerndes Interesse zugewandt. Seine Revision der im Anhang gegebenen Textmitteilungen sowie seine Teilnahme an der Korrektur gegenwärtiger Publikation kann ich mit Dank als Mitarbeit an derselben anerkennen.

---

## II.

### ANALYSE DES INHALTES DES KITĀB FAḌĀ'IH AL-BĀṬINIJJĀ.

I. fol. 56—7a. الباب الأول في الإعراب عن المنهج الذي استنبهته في

هذا الكتاب

Gazālī bereitet hier auf die Methode seiner Darstellung vor: er werde nicht nur für die der philosophischen Betrachtung zugänglichen Leser apodiktische Demonstrationen und dialektische Beweise vorbringen, sondern in Anbetracht des allgemeinen populären Bedürfnisses, auch auf rhetorische Argumente eingehen, wenn ihn dies auch dem Tadel der Fachphilosophen aussetzte; auch in der stilistischen Redaction werde er die Mitte halten zwischen Weitschweifigkeit und Wortkargheit <sup>1)</sup>.

Der Kern seines Werkes sei die Aufstellung von Beweisen für die Unantastbarkeit des geheiligten, durch die Familiengemeinschaft mit dem Propheten gerechtfertigten Imamates des Mustazhir; seine Beweisführung werde sowohl auf Vernunftschlüsse als auch auf religionsgesetzliche Argumente gegründet sein <sup>1)</sup>.

II. fol. 7a—11a الباب الثاني في بيان ألفاظهم والكشف عن السبب

الباعث لهم على نصب هذه الدعوة وإفاضة هذه البدعة

Über die verschiedenen Bezeichnungen der Sekte und die Motive ihrer Propaganda.

1) Texte Nr. 2.





zeitgenössischen Bāṭinijja (s. oben S. 13) am besten entsprechende Benennung die als *ta'limijja*, unter welcher er sie auch im Munkid und im Kistās mustakīm behandelt. Dieser Name schliesst nämlich ihre vorwiegendste Bestrebung ein: die Propaganda der (autoritativen) *Belehrung* und die Ablehnung der selbständigen Meinung, sowie die Verpflichtung, dem unfehlbaren Imam blinde Folge zu leisten und ihn in bezug auf die pflichtgemäße Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit und die Befolgung seiner Leitung mit dem Propheten auf die gleiche Rangstufe zu setzen <sup>1)</sup>).

Der diese Propaganda einleitete, ist nach übereinstimmender Meinung aller, die über ihre Lehren berichten, eine Person gewesen, die jede positive, auf einen Propheten zurückgeleitete Lehre ablehnte. Ihr ersehntes Ziel geht auf die Abstreifung jeder positiven Religion aus. Sie holten den Rat von Magūs, Mazdakiten, ketzerischen Dualisten, und vielen Anhängern der alten Philosophen ein, mit denen sie ein Vorgehen ergründeten, durch das sie sich von der Herrschaft des Islams befreien könnten. Sie bekennen sich, freilich nicht öffentlich, zur Leugnung des Schöpfers, zur Verpönung des Propheten als Lügner; sie verwerfen den Glauben an Auferstehung und Rückkehr zu Gott. Die Propheten allesamt halten sie für Schwindler und Gaukler <sup>2)</sup> (مخرفون متنبسون), die zu herrschsüchtigen Zwecken die Leute mit allen möglichen Arten von Zauberei überlisteten (يستعبدون الخلق بما يحيلونه اليهم من فنون السحرة). Auf diese Weise habe sich die Herrschaft Muhammeds und des Islams in alle Welt verbreitet, so habe man unsere Vorfahren vergewaltigt und sich aller Güter bemächtigt. Nicht durch offenen Krieg — so dachten sie — können jene ge-

bei Marrākošī, History of the Almohades ed. Dozy 174,10. Gazālī, Ihjā I 101,8 v. u. 102,3. Porta Moisi ed. Pococke 174,4 وأن في التوراة لبّ وقشر

وهذا القلب هو الألبق باطنية هذا العصر فان تعويلهم الأكثر على الدعوة 1) Fol. 94  
الى التعليم وإبطال الرأي وإيجاب اتباع الامام المعصوم وتزليه في وجوب التصديق والاعتداء به منزلة رسول الله صلعم.

2) Vgl. Farāḡ 279 ult. 288,4.

stürzt werden, sondern nur durch Überlistung. Eine offene Aufforderung, sich unseren Lehren anzuschliessen, würden die Leute schroff zurückweisen. Der beste Weg ihnen beizukommen sei der, dass wir den Anschluss an die törichteste ihrer Parteien vorschützen, jener, die am meisten bereit ist, jeder möglichen Albernheit Glauben zu schenken: die Partei der Rawāfiḍ. Durch unser äusserliches Bekenntnis zu derselben können wir uns in Sicherheit setzen und ihre Sympathien gewinnen, indem wir über die Vergewaltigung und Erniedrigung klagen, die man dem Geschlecht des Propheten zugefügt hat. Auf diesem Grund können wir dann zur Bekritteltung ihrer eigenen Vorfahren vorwärtsschreiten und sie in ihren Überlieferungen wankend machen, so dass das Tor ihrer Rückkehr zum Gesetz verrammelt und es uns leicht werde, sie schrittweise zur Abstreifung der Religion hinüberzuleiten. Bleibt ihnen bei alledem noch ein Rest von koranischem Gesetz und sonstigen Traditionen, an denen sie ihrem Wortsinne nach festhalten, so bringen wir ihnen bei, dass jenseits des äusseren Wortsinnes Geheimnisse und tiefere Bedeutung liegen; dass es Kennzeichen der Toren sei, sich durch den äusseren Sinn täuschen zu lassen, hingegen das der Vernünftigkeit den Glauben an den inneren Sinn zu knüpfen (وإن أماراة الأحمق) (انخداع بطواهرها وعلامة النطقة اعتقاد بباطنها) dieser aber sei mit unseren Glaubenssätzen identisch. So können wir dann durch List stufenweise alle Parteien zu uns herüberziehen, indem wir uns als ihre Helfer ausgeben. Sodann haben wir es als zweckdienlich gefunden, unter dem Vorwande, er gehöre zur Familie des Propheten, einen Mann aufzustellen, der uns in der Durchführung unserer Lehre behülflich sei. Er sei der wahre Chalife des Propheten, dem alle Welt Gehorsam schuldig sei. Er sei von Gott aus *immun* gegen Sünde und Fehltritt (معصوم من الخطأ والزلل من جهة الله). Sie sind klug genug ihre Propaganda weit weg vom Wohnsitze dieses Chalifen zu betreiben, damit durch seine Nähe nicht der Schleier gelüftet werde, dass es vielmehr infolge räumlicher Entfernung dem Aspiranten unmöglich werde, in die persönlichen Verhältnisse und das wahre Wesen dieses Mannes einzudringen. Alles dies

hat den Zweck, dass sie zur Herrschaft gelangen, sich Güter und Heiligtümer der Muslime aneignen, an ihnen Rache üben durch den in bezug auf sie gehegten Glauben und dadurch was sie an Tücke und Blutvergiessen und allen Arten von Übel über sie verbreiten. Dies ist Prinzip und Endzweck ihrer Sache.

III. الباب الثالث في درجات حيلهم وسبب الاغترار

بها مع ظهور فسادها.

In diesem Kapitel werden die sukzessiven Stufen aufgezählt, in denen mit Anwendung von List und Klugheit die Anwerbung der Menschen für die Sekte der Bāṭinijja erfolgt. Es sind *neun* Stufen. Die Reproduzierung ihrer Namen und der Erklärung ihrer Bedeutung halte ich hier für überflüssig, da sie im wesentlichen aus der Darstellung Bāgdādī's im Kitāb al-farḡ 282,6 ff. und Īgī's in den Mawākif ed. Soerensen 350,5 ff. genügend bekannt sind <sup>1)</sup>. Die Abweichungen reduzieren sich auf wenige unbedeutende Einzelheiten. Die erste Anwerbstufe hat bei Farḡ die Benennung *التنرس*, bei Īgī *الرزق والتنرس* <sup>2)</sup>, bei Ġazālī (fol. 11a) *الرزق والتنرس*. Ich denke nicht, dass das erste Wort aus *الذوق* korrumpiert sei, vielmehr wird letzteres eine Korruption aus der bei Ġazālī voraussetzenden Lesart *الزرق*, *Gaukelei*, sein. — Die zweite Stufe (*التأنيس*) wird bei Ġazālī etwas eingehender behandelt <sup>3)</sup> als im Farḡ; die dritte (*التشكيك*) erfährt im letzteren (291,10—293,9) eine speziellere Darstellung als bei Ġazālī (fol. 12b). Die vierte Stufe (*التعليق*) <sup>4)</sup> ist im Farḡ (286 ult.) ganz kurz mit der fünften, bei Īgī mit der vorhergehenden dritten zusammengefasst. Die Abnahme des Initiations-Eides und seine Formel (fünfte Stufe *الربط*) wird im Farḡ 288,5 ff. unabhängig vom Zusammenhang

1) Vgl. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes I Introd. LXXIV—CLX.

2) Sowohl in der ed. Soerensen l.c. als auch in der ed. Stambul (1266) 627,23.

3) Texte Nr. 3.

4) Texte Nr. 4.

dieser Stufen mitgeteilt. Der Text des Eides<sup>1)</sup> ist im wesentlichen bei beiden gleich; Ġazālī hat jedoch in einzelnen Fällen den Sinn nicht berührende Erweiterungen der Phrasen. Wo Farḡ 289,5 v. u. مائة حجة hat, gibt die Eidesformel bei Ġazālī ثلاثين حجة. Zum Namen der neunten Stufe (السلخ) wird in unserer Handschrift noch die المسخ-Variante ح mitgeteilt. Nach der Leistung des schweren Eides beginnt auf der sechsten Stufe des تدليس die stufenweise Einführung des Aspiranten in die Prinzipien der Bāṭinijja. Man beginnt damit, ihm beizubringen, dass die Unwissenheit durch die Autonomie verursacht wird, die die Menschen ihrer Vernunft und ihren untereinander widersprechenden Meinungen zueignen, und dass sie sich abwenden von der Belehrung durch die Auserwählten Gottes und seine Imaṃe, die die Zeltpföcke der Welt und die Stellvertreter des Propheten sind, denen Gott die verborgenen Geheimnisse seiner Religion anvertraut hat. Ihnen ist der innere Sinn jener äusserlichen Symbole bekannt. So bestreben sie sich, die Leute von den beiden Erkenntnisquellen, der Vernunft und der Überlieferung (Schriftbeweis) abwendig zu machen. Sie wollen ihnen beibringen, dass das Äusserliche das Falsche, der innere Sinn aber so subtil sei, dass er nicht nach dem Geschmacke der grossen Masse ist. Die Wahrheits-sucher seien eben eine kleine Minderheit. Sie spekulieren hiermit darauf, in den Leuten die Sucht zu erregen, sich über die grosse Masse zu erheben und zur Élite gerechnet zu werden. Verfährt dies Mittel nicht, so nennen sie imponierende Namen von angesehenen Männern, die sich im geheimen bereits zur Bāṭinijja bekennen, freilich immer solcher, die sehr weit vom jeweiligen Schauplatz der Tätigkeit dieser Missionare entfernt sind, so dass es nicht möglich ist, sich von der Wahrheit ihrer Behauptung zu überzeugen; ebenso wie ihr Imām genug weit entfernt weilt, damit seine Umstände und sein Treiben

1) Vgl. de Sacy CXXXVIII—CXI.VII. Der *بسم الباطنية* bei Griffini, I manuscritti arabi della Biblioteca Ambrosiana I nr. 60 (am Schluss), RSO 1910, 576 (SA 32).

den Aspiranten nicht aus Erfahrung bekannt werden könne <sup>1)</sup>  
 . . . . . <sup>2)</sup>

In acht Klassen fasst Ġazālī die Leute zusammen, bei denen die listige Werbearbeit jener Missionare Aussicht auf Erfolg hat. Allen voran scheint er (der Anfang des Paragraphen stand auf dem fehlenden Teil von fol. 16a) jene zu stellen, denen die Neigung zur *Menschenvergötterung* eigen ist, wie denn eine Unzahl von Menschen 'Alī als den Gott des Himmels und der Erde, den Herrn der Welten verehrt <sup>3)</sup>. Andere werden aus *nationalen* Gründen (Perserabkömmlinge, die die Herrschaft für ihre Nation zurückerlangen möchten), andere aus allgemein herrsch- oder rachesüchtigen Motiven, die sie innerhalb der herrschenden islamischen Ordnungen nicht betätigen können, wieder andere aus Ambition sich vom gemeinen dummen Volk durch höhere und feinere Einsichten zu unterscheiden oder aus der manchen Leuten erfahrungsgemäss eigenen Sucht nach dem Fremdartigen und Ungewöhnlichen <sup>4)</sup>, sich dem Ruf der bātinistischen Missionare anschliessen. Oberflächliche, dilettantische Anhänger philosophischer Denkungsweise werden durch die berühmten Namen angelockt, an die sich die Lehre der Bātinijja anlehnt. Ġazālī habe viele Leute gesehen, die sich zu unzweifelhaftem Unglauben bekennen, nur weil sie meinen, damit Schüler des Plato, Aristoteles oder anderer berühmter Philosophen zu sein <sup>5)</sup>. Verwandt mit dieser Klasse sind die der philosophischen oder dualistischen Richtung angehörenden Ketzer oder in den religiösen Dingen unschlüssige Leute

1) Texte Nr. 5.

2) Hier ist fol. 16a in der Hschr. eine Lücke.

3) Fol. 16a وقد اعتقد طائفة في علي رضي الله عنه أنه آله السماء والأرض رب العالمين ولم يخلق كبير لا يحصرم عدد ولا يحويهم بلد فلا ينبغي أن يكفر التعجب من جعل الإنسان إذا استحوذ عليه الشيطان واستولى عليه الخذلان،

4) Fol. 17a وكل ذلك حب للنادر الغريب ونفرة عن الشائع المستفيض وهذه صفة بعض المخلق على ما شهدت به التجربة وتدل عليه المشاهدة،

5) Ibid. فكم من طوائف رأيتهم يعتقدوا بحض الكفر تقليدا لأفلاطون وأرسطاطاليس وجماعة من الحكماء قد اشتهروا بالفضل ودأبوا إلى ذلك التقليد وحب الشبهة بالحكمة والتعيز (والحبر. Hschr.) إلى غارم والشبه (والحبر. Hschr.) عن يعتقد أنه في الذكاء والفضل دونه،

(طائفة من مِلْحَدَة النلاسنة والثبوتية والمنحيرة في الدين), welche die Religionsgesetze für konventionelle Satzungen (نواميس مؤلفة), die prophetischen Wunder für Gaukelspiel halten. Diese Leute sind bereit auch materielle Opfer für die Anwerbung der die irdischen vor den jenseitigen Gütern bevorzugenden Bekenner dieser Anschauung zu bringen. Sie sind es, die den baṭinitischen Führern scheinbar richtige dialektische Argumente zur Verfügung stellen und nach Art logischer Beweise zubereiten, indem sie die Sophistik verschleiern, die in dieser in allgemeinen Ausdrücken sich bewegenden Argumentation steckt<sup>1)</sup>. Ferner werden Leute, die sich zum Šī'itismus und der Schmähung der „Genossen“ bekennen, Wahlverwandschaft mit den Bāṭinijja empfinden und zu ihrer Unterstützung geneigt sein. Endlich gehen in die Falle der Bāṭinijja Leute, die den irdischen Lüste nachhängen und die Lasten des religiösen Gesetzes schwer finden. Statt der Unbequemlichkeit als Sünder und Übertreter fortwährend mit der jenseitigen Strafe bedroht zu sein, heissen sie jene willkommen, die ihnen ein Tor öffnen, jene Scheidewand vor ihnen entfernen und alles billigen, wozu sie von Natur aus Neigung empfinden<sup>2)</sup>.

#### IV. الباب الرابع في نقل مذهبهم جملة وتفصيلا fol. 18a—18b

a) Die allgemeinen Gesichtspunkte der Sekte fasst Gāzālī darin zusammen, dass sie scheinbar zur Šī'a gehöre, aber in

1) Fol. 17b هذه الطائفة هم الذين لفتوا لهم الشبه وزعموا لم يطريق التوبة الحجج  
وسووها على شروط الجدل وحجود المنطق من حيث الظاهر وخفيوا (وعبوا) (Hachr.) مكان  
الليس والمغالطة فيها تحت الفاظ مجملية وعبارات كاذبة مبهمة قل ما يهتدى الناظر  
الضعيف الى فلت تعقيدا وكشف العطاء عن ممكن (ممكن) (so Gl. Text: تدليسها،

2) Ibid. الصنف الثامن طائفة استولت عليهم الشهوات واستدرجهم متابعة الذات واشتد  
عليهم وعيد الشرع ولتلت عليهم تكاليفه فليس يهتدوا (نهتوا) (Hachr.) عيشهم اذا قرفوا بالفسق  
والفجور ويؤمنوا بسوء العاقبة في الدار الآخرة فاذا صادفوا من يفتح لهم الباب ويرفع  
عنه الحجز والمحجوب ويؤمن لم ما هم مستحسنون له بالطبع تسارعوا الى التصديق بالرغبة  
والطوع فكأن انسان مصدق بما يراهم وراءه ولا يلم عرقه ومنا فلولاً ومن يجري مجرام  
هم الذين عدموا التوفيق فالتفتوا بهذه المغاريق وزاغوا عن سواء الطريق وحجود التوفيق،

Wahrheit krassen Unglauben lehre. Sie geht davon aus, dass es eine einzige Erkenntnisquelle gebe: den unfehlbaren Imam — d.i. für die Zeitgenossen den Fātimiden *al-Mustaʿṣir*. Nur dem Imam — und in jedem Zeitalter muss notwendig eine solche Person vorhanden sein — sei von Gott aus Einsicht in die Geheimnisse der Religionsgesetze verliehen; darum könne in zweifelhaften Fragen einzig und allein seine *Belehrung* maßgebend sein. Selbständige Ergründung sei irreführend; auf ihrem Wege gelangen verschiedene Denker zu widersprechenden Resultaten. Von diesem Ausgangspunkt aus gelangen sie schliesslich zum offensichtlichen Gegensatz gegen die Religion; als ob dies letztere ihr eigentliches Ziel wäre. Denn sie beschränken sich dabei nicht auf ein spezielles Bekenntnis (den Islam), sondern sie ziehen auch Juden, Christen und Magier an sich, indem sie im Verkehr mit ihnen sich auf ihren Standpunkt stellen und sie schliesslich verlocken ihrem Imam zu huldigen.

In ihren *besonderen* Lehren herrsche unter ihnen keine Einstimmigkeit; ja ihre Adepten weisen oft zurück, was sonst als die Lehre ihrer Sekte angeführt wird. Dies folgt natürlich auch daraus, dass die Missionare den verschiedenen Klassen in verschiedener Weise beikommen<sup>1)</sup>. Worin sie übereinstimmen bewegt sich im Kreise folgender Lehrstücke:

a) *Metaphysisches* (ilāhijjāt). Darstellung der bereits anderswoher bekannten, im Sinne der *Zweigötterei* ausgelegten neuplatonischen Emanationslehre der Bāṭinijja (السابق) Universalintellekt, التالى Universalseele<sup>2)</sup>. Urewigkeit der Welt. Entstehung der vier Temperamente und der vier Elemente. Wirkungen der Universalseele. Entstehung des Naturreiche. ʿGazālī will auf die Widerlegung dieser Theorien im gegenwärtigen Zusammenhang aus zwei Gründen nicht eingehen: erstlich, weil die von den Bāṭinijja in dieser Zeit Angewor-

1) Texte Nr. 6.

2) Für التالى gebrauchen sie auch اللاحق vgl. de Sacy, Exposé CXXII. Ichwān al-ʿafrā IV 371,7 v. u. لأن الباري سبحانه جعل العقل سابقا والفن لاحقا والطبيعة سابقا (80) والهيولى لاحقة.



benen dieselben als Lehren der Sekte nicht mehr anerkennen; ferner weil jene Lehren den Bätinijja nicht eigentümlich, sondern mit Veränderung der Terminologie den Dualisten und den Philosophen (separate Sphärenintellekte) entlehnt sind. Nach dem in der Einleitung ausgesprochenen Plan des Ġazālī — der die Sphärentheorie der Philosophen bereits anderwärts widerlegt hatte <sup>1)</sup> — scheiden die von anderswoher entlehnten Thesen der Bätinijja aus dieser polemischen Schrift aus, in der nur das ihnen speziell Eigentümliche behandelt wird: die Zurückweisung der selbständigen Forschung und die Forderung der autoritativen Belehrung durch den unfehlbaren Imam. Dies sei der Kern ihrer Lehre, worin sie alle übereinstimmen <sup>2)</sup>.

b) *Prophetologie* <sup>3)</sup>. Psychologische Erklärung des Prophetismus in der Weise der Philosophen <sup>4)</sup> mit Anwendung auf die Theorien der Ismā'īliten (ṣamīṭ, aṣās und nāṭiq). Ġazālī geht auf die Widerlegung derselben nicht ein, einerseits weil „einiges davon eine Deutung verträgt, die er selbst nicht zurückweist“; andererseits das Zurückzuweisende bereits anderwärts von ihm eine erschöpfende Widerlegung gefunden hat <sup>5)</sup> und das Eingehen darauf nicht Zweck dieser Schrift sei <sup>6)</sup>.

c) *Imamlehre*. Notwendigkeit der Anwesenheit eines unfehlbaren Imam in jedem Zeitalter, der allein befugt ist, den

1) Dies ist geschehen in Tahāfut al-falāsifa (Kairo 1302) 30—32. Es ist auffallend, dass sich Ġazālī darauf (gegen Schluss des Textes) als *kalām* bezieht; möglicherweise ist nach  $\text{مقالة}$  3 etwas ausgefallen.

2) Texte Nr. 7.

3) Texte Nr. 8.

4) Vgl. Alfārābī, Philosophische Abhandlungen ed. Dieterici 72,4 ff. 75,7 ff. Musterstaat ed. Dieterici 58,20 ff. Ibn Sīnā, bei Šahrastānī ed. Cureton, 418 ult. Ġazālī, Maqāsid al-falāsifa (Kairo, maṭb. al-sa'adat, 1331) 313—318 f. Ichwān al-ṣafā IV 175. Vgl. Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sīnā und Albertus Magnus (Abhandlungen des Philos. Philol. Kl. d. bayerischen Ak. d. W. XI. Bd. [1868] 248; L. Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie (Paris 1909) 132—140; die neuplatonischen Theorien über Prophetismus s. bei M. Asín Palacios, Abenmassarra y su escuela (Madrid 1914) 83 f. wo weitere Litteraturangaben zur finden sind. Verschiedene Theorien über den Prophetismus unterwirft einer Kritik Ibn al-ʿArabī, Futūḥāt IV 7.

5) Nämlich in Tahāfut 64,5 v. u. ff. übersetzt in Horten, Texte zum Streite über Glauben und Wissen im Islam (Lietzmann, Kleine Texte 119) 9 ff.

6) Aus dem bereits wiederholt betonten Grunde.

äusseren Wortsinn der Texte im Sinne des *ta'wīl* zu deuten, zweifelhafte Koran- und Traditionsfragen zu lösen und auch in Vernunftfragen (المعنولات) im Unterschied von den vorhergehenden (منفولات) Entscheidungen zu treffen. Das Amt des Imam aus dem Geschlecht des Propheten ist im Sinne der Sprüche des Propheten <sup>1)</sup> ewig fortdauernd. Es wäre mit der Gerechtigkeit Gottes nicht vereinbar, Verdeckung der Wahrheit vor den Menschen, wenn er nicht für jedes Zeitalter eine solche Autorität erweckte. Der Imam ist in bezug auf die Unfehlbarkeit den Propheten völlig gleich; jedoch ist die Quelle seiner Wissenschaft nicht göttliche Offenbarung (وحي) sondern Belehrung (بتلقى ذلك) durch den Propheten, dessen Stellvertreter er ist <sup>2)</sup> und dessen Rang er einnimmt. Ebensowenig wie es in einem Zeitalter zwei Propheten mit von einander verschiedener Gesetzgebung geben kann, ist die Möglichkeit zweier gleichzeitiger Imame vorstellbar. Hingegen steht dem Imam die festgegliederte Hierarchie der Organe seiner Propaganda zur Seite, als *ḥuḡāḡ*, *ma'dūnūn*, *aghiya*. Theorie der Siebenerzyklen der *nāṭiq* und *ṣāmit*, die Ḡazālī genug weitläufig darstellt, deren Mitteilung er jedoch damit schliesst, dass er die Erzählung dieser Albernheiten nicht erschöpft, weil er damit das Papier nicht verschwenden wolle <sup>3)</sup>.

d) Ihre Lehre über *Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele*. Ewige Dauer der Welt und ihrer Ordnungen <sup>4)</sup>. Leugnung einer leiblichen Auferstehung. Unter *ḫijāma* sei zu verstehen das Hervortreten des Imam als *ḫā'im al-zamān*, d. h. je eines siebenten, durch den das vorangehend gültige Gesetz abrogiert wird. — Die „Rückkehr“ (*al-ma'ād*) wird von ihnen

1) Gewöhnlich: *الم اترك فيكم كل نسب وسب ينقطع الا نسي وسبي القرآن وغيره*. 2) Alles dies ist allgemein šī'itische Lehre.

3) Fol. 21a هذا ما يُقَالُ عنهم مع خرافات كثيرة اعملنا ذكرها ضمنا بالبيان ان ان هذا النظام المتعاقب في الدنيا من تعاقب الليل والنهار. 4) Ibid. وصول الانسان من نطفة والنطفة من انسان وتولد النبات وتولد الحيوانات لا ينصم ابدا الدمر وان السموات والارض لا يتصور انعدام اجسامها،

in geistiger Art aufgefasst. Das Körperliche vereinigt sich mit den irdischen Elementen; die Seele werde, wenn sie während ihres Aufenthalts auf Erden sich durch verdienstliche Handlungen und mittels der durch die Imame zu erlangenden Kenntnisse vervollkommen hat, mit den Wesen der Oberwelt vereinigt (dies sei die *ḡenne*); ist sie jedoch während ihres Erdenwallens am Materiellen haften geblieben, und hat sich nicht durch Aneignung von Kenntnissen und verdienstliches Handeln im Sinne der Befolgung der Lehren und Befehle des Imam vervollkommen, so bleibt sie im Körperlichen befangen und muss von Körper zu Körper wandern und dabei die Qualen der Körperlichkeit erdulden (dies sei *ḡahannam*). Parallelismus der Trennung der Seele vom Körper mit dem Heraustreten des Embryo. Alles dies ist mit der Darstellung der *Ichwān al-ḡafā* identisch<sup>1)</sup>; nur die Beziehungen auf den Imam bilden ein differenzierendes Moment. Auch die Koran- und Hadīṭ-stellen, die im Sinne dieser spiritualistischen Ma'ād-Lehre verwendet werden, sind dieselben, die bei den Philosophen, besonders den *Ichwān* zu diesem Zweck wiederkehren. Ḡazālī ist der Ansicht, dass manche Anhänger des dualistischen Systems sowie auch der Philosophie, aus eigennützigen Motiven den Bāṭinijja, denen sie sich äusserlich anschlossen, zur Hilfe kamen, indem sie ihnen jene Theorien beibrachten, durch welche hoffendes Streben und Furcht (vor Strafe) im Sinne der religiösen Lehren vollends aufgehoben werden. So ist die Lehre der Bāṭinijja ein Amalgam: äusserlich besehen Sī'itismus, ihrem inneren Wesen nach Dualismus und Philosophenlehre<sup>2)</sup>.

e) Ihre Lehre über die *religionsgesetzlichen Verpflichtungen*

1) Z. B. Rasā'il II 337,4 ff. 349 ff.

2) Fol. 226 فهذا مذهبهم في المعاد وهو بعينه مذهب الفلاسفة وأما شاع فيهم لما  
أعذب لنصرة مذهبهم جماعة من التنوية والفلاسفة فكل واحد نصر مذهبهم طمعا في أموالهم  
وخلعهم واستظهارا بآبائهم بما كان قد آله في مذهبهم فصار أكثر مذهبهم موافقا  
للتنوية والفلاسفة في الباطن وفي الظاهر للروافض والشيعة وغرضهم بهذه التاويلات انتزاع  
المعتقدات الظاهرة من نفوس المخلق حتى يبطل به الرغبة والرهبة ثم ما أوهبوه وهدوا  
به لا يهتد في نفسه ولا يزور في ترجيح وترهيب،

(في الكاليف الشرعية). Sie lehren den absoluten Libertinismus und die volle Freiheit von den religiösen Verboten. Sie wollen dies freilich nicht zugestehen. In Wahrheit lehren sie jedoch, dass in den Einzelheiten des Gesetzes die Lehre des Imam zu befolgen sei, nicht die der sunnitischen Autoritäten. Diese verpflichten das gemeine Volk und auch noch die unreifen Adepten. Haben diese durch die Lehre des Imam die Stufe der Vollkommenheit, die Einsicht in die innere Bedeutung jener Äusserlichkeiten erreicht, so fallen für sie alle Fesseln der mit den Gliedmassen zu erfüllenden Werke, die nur den propädeutischen Zweck haben, die Seele für das Suchen nach dem Wissen zu erwecken. Nur für jene sind sie von Bedeutung, die gleich den Eseln nur durch schwere Lasten trainiert werden können <sup>1)</sup>.

Ġazālī lässt sich hier auf eine methodische a priori-Zurückweisung jener der islamischen Orthodoxie zuwiderlaufenden Lehren ein, die auch für alles Folgende anwendbar sein soll. Die Bāṭinijja können ihre Lehrsätze nicht als notwendige Erkenntnisse aufstellen, da doch so viele vernünftige Leute das Gegenteil bekennen, während in bezug auf notwendige Erkenntnisse vernünftigerweise eine gegensätzliche Behauptung ausgeschlossen ist. Sie kämen in Gegensatz zu ihrer Grundlehre von der Unzuständigkeit des vernunftgemässen Erschliessens, wenn sie ihre Lehre auf ein solches zurückführen wollten. [Hier wird die Widerlegung der Philosophen in ihrer Leugnung der Möglichkeit einer körperlichen Auferstehung eingeschaltet; die Argumentation Ġazālī's <sup>2)</sup> ist aus dem aš'aritischen kalām bekannt].

Wenn sie endlich die Wahrheit ihrer Lehren mit der Autorität des unfehlbaren Imam begründen, so ist ihnen entgegenzuhalten, dass sich die islamische Lehre auf die durch Wunder beglaubigte Verkündung des gleichfalls unfehlbaren Muhammed b. 'Abdallāh gründet, während der unfehlbare Imam der Bāṭinijja diesen Anspruch durch Wunder nicht be-

1) Texte Nr. 9; vgl. oben S. 23 Anm. 4.

2) Fol. 24a—25a; darauf kommt er später fol. 76a wieder zurück.

glaubigen kann. Überdies hat die Gemeinde der Bätinijja die angebliche Lehre ihres ma'süm nicht aus seinem *eigenen* Munde gehört und wenn dies auch der Fall wäre, so könne man die Bätinijja durch den Einwurf ad absurdum führen, dass ja auch die Möglichkeit gegeben ist, dass auch die Allegorisierung des äusseren Wortsinnes wie sie der Imam lehrt, an sich wieder nur ein Äusserliches sei, hinter welchem ein innerer Sinn verborgen ist <sup>1)</sup>; und wenn der Imam auch mit einem Talak-Schwur versicherte, dass seine Erklärungen nicht Substrate weiterer Allegorisierung seien, so könne ja selbst die Schwurformel allegorisch gemeint sein und so in infinitum. Dann ist ja vom Standpunkt der Bätinijja aus die Möglichkeit zu erwägen, dass der Imam nur einen Teil der Wahrheit kundgibt, einen anderen geheimhält (مُظْهِرٌ شَيْئًا وَمُضْهِرٌ غَيْرِهِ). Endlich könne ja auch seine Lehre, so wie die Bätinijja dies von den Propheten behaupten, unter dem Vorwande höherer Eingebung nur zum Zwecke des Gemeinwohles (maṣ-laḥa) erfunden sein <sup>2)</sup>.

Die Bätinijja machen den Sunniten gegenüber die Gegen-einwendung, dass ja auch sie den äusseren Wortsinn der Anthropomorphismen in den überlieferten Texten durch ta'wil umdeuten, was doch von den Allegorien der Bätinijja im Grunde nicht verschieden sei. Diesem Einwurf begegnet Ġazālī mit der Distinktion, dass die orthodoxen Umdeutungen Postulaten der Vernunft entsprechen und nicht auf Dinge angewandt werden, die ihrem äusseren Wortsinne nach durch die Vernunft gebilligt werden; es könne *vernunftgemäss* von körperlichen Attributen Gottes im Koran nicht die Rede sein, während der Glaube an Auferstehung, Paradies und Hölle der Vernunft nicht widerspricht <sup>3)</sup>. Ferner stehen die Deutungen der Sunniten nicht im Widerspruch mit den Sprachgesetzen, während die Allegorisierungen der Bätinijja willkürliche, aus dem Gesichtspunkt der arabischen Sprache unzulässige Misdeutungen seien <sup>4)</sup>.

1) Gemeint ist das ta'wil al-ta'wil, s. Vorlesungen über den Islam 252; vgl. de Sacy, Exposé CI; II 499.

2) Fol. 256.

3) Vgl. unten zu fol. 76a.

4) Fol. 26a.

الباب الخامس في إفساد ناويلاتهم للظواهر المجلية V. fol. 26a—34a

واستدلالهم بالأمور العددية،

1. Die Bāṭinijja heben die Gesetze des Islams in Koran und Sunna durch ihre auf die Imamlehre bezogene allegorische Erklärung auf<sup>1)</sup>. Dies Bestreben bekämpft Gazālī nach drei Methoden:

a) *ibṭāl*: die allegorischen Erklärungen werden *ad absurdum* geführt dadurch, dass man sie ja selbst als ein Äusserliches betrachten könnte, das einem innern Sinn als Substrat dient; auch dieser innere Sinn könne wieder als Substrat eines noch tieferen *bāṭin* betrachtet werden und so fort ins Endlose (*ta'wīl al-ta'wīl*).

b) *mu'āraḍat al-fāsid bil-fāsid*: indem die allegorische Erklärung in einem der Lehre der Bāṭinijja feindlichen oder der Sunna entsprechenden Sinn angewandt würde. Wenn z. B. das Ḥadīṭ lehrt, dass die Engel in kein Haus eintreten, in welchem sich ein Bildnis befindet *يُتَابَعُهُ فِيهِ صُورَةٌ* — was die Bāṭinijja im Sinne ihrer Sekte auslegen — so könnte bei Zulassung der allegorischen Interpretation dieser Spruch gedeutet werden: die Vernunft zieht in kein Hirn ein, das die Anerkennung eines unfehlbaren Imam in sich fasst. Wenn es heisst: Wenn ein Hund an einem euch zugehörigen Gefäss lappt, möge man es siebenmal waschen — so könnte man dem die Deutung geben: Wenn ein Bāṭinī eine von euren Töchtern heiratet, möge sie gereinigt werden vom Schmutz dieser Gemeinschaft mit dem Wasser des Wissens, der Reinheit der Werke, nachdem man sie vorher mit dem Sand der Erniedrigung bedeckt hat (*بعد أن يَغْتَرِّهَا بِتُرَابِ الْإِذْلَالِ*). Der Satzung, dass jede Eheschliessung vor Zeugen und mit Intervention eines wali geschlossen werden muss — ferner dass eine Eheschliessung, bei der nicht vier (Personen) anwesend sind, der Unzucht gleichzuachten sei, könnte der Sinn gegeben werden: jeder Glaube, den nicht die vier Chalifen billigen, ist nichtig, u. a. m. Es gibt nicht zwei Dinge, für welche nicht

1) Beispiele im Text Nr. 10; vgl. *Kiṣṣa* 52,1; 61,30.

ein tertium comparationis gefunden werden könnte<sup>1)</sup> und so könnte jeder bāṭinitischen Allegorese eine ebenso unrichtige sunnitische entgegengestellt werden.

c) *al-tahḥik*: Ist es überhaupt denkbar, dass der Prophet selbst solche tiefe Wahrheiten geheimgehalten und sie nicht mindestens den dieser Belehrung würdigen unter seinen intimsten Genossen, unter Gelöbnis der Geheimhaltung, mitgeteilt habe? Dies käme doch der von Gott verbotenen Geheimhaltung der Religion und der Irreführung des Volkes gleich, indem diesem der Glaube an unwahre Dinge auferlegt worden wäre. Wenn die Bāṭinijja behaupten, dass der Prophet diese Geheimnisse dem 'Alī mitgeteilt habe, unter dessen Nachfolgern sie fortgepflanzt werden seien, so entstehe die Frage, ob Wahrheiten, die der Prophet als tiefes Geheimnis behandelt habe unter den unwissendsten Bāṭinijja als allen zugängliche Kunde gehandhabt werden sollen? Die an diese Annahme sich knüpfenden Antinomien werden in folgendem in weitläufiger Weise auseinandergesetzt<sup>2)</sup>.

2. Die Parallelisierung der Buchstaben der Glaubensbekenntnisformel so wie der Zahlenverhältnisse in den Sphaeren und in der irdischen elementaren Welt mit den Theorien der Bāṭinijja<sup>3)</sup>. Keine der anderen ketzerischen Sekten habe sich mit solchen Torheiten beschmutzt; sie bilden eine spezielle Eigentümlichkeit der Bāṭinijja. Ġazālī hält ihnen hiebei wieder zwei seiner Widerlegungsmethoden entgegen:

a) *muḥalaba*. Die Vertreter jener Parallelisierungen werden in *kontradiktorischer* Weise von zwei Gesichtspunkten aus ad absurdum geführt: aus ihrem etwaigen Versuch, diese Lehren auf Vernunftargumente zu gründen; ferner daraus, dass sie dieselben auf die Erkenntnis des unfehlbaren Imam zurückleiten.

b) *mu'āraḍa*, indem Ġazālī nachweist, dass man mit derselben Methode der Zahlensymbolik auch die Berechtigung der vier Chalifen, ja sogar die Zurückweisung des 'Alī zugunsten des Abū Bekr herausbringen könne, wenn man die

1) Fol. 28a فاذا اكفتم بهذا القدر من المشاورة فلم يخلق الله شيئاً الا وصفها

2) Fol. 29b—31a. 3) Vgl. Makrizi ed. Dunz 137.

Zahlenverhältnisse auf sie anwendet. Sogar die Sufjānī-Erwartung<sup>1)</sup>, und die Lehre der Rāwenditen von der ausschließlichen Berechtigung der Nachkommen des 'Abbās<sup>2)</sup> und des Mahdīcharakters des Maṣūr — der in siebenter Generation Abkömmling des 'Abbās war — können aus der Siebener-symbolik ebenso gefolgert werden, wie dies die Bāṭiniten für ihre Siebenerzyklen tun<sup>3)</sup>.

VI. fol. 34a—65b الباب السادس في الكشف عن نبيسائهم التي  
زوّقوها بزعمهم في معرض البرهان على إبطال النظر العنقلى وإثبات وجوب  
التعليم من الامام المعصوم،

Acht Praemissen, aus welchen die Bāṭinijja die Folgerungen ziehen, dass die Erkenntnis der Wahrheit nicht durch selbstständiges Ergründen sondern nur durch Belehrung des unfehlbaren Imam erlangt werden könne; dass immer eine solche Autorität aus der Nachkommenschaft des Propheten vorhanden

1) Über diese Erwartung der Anhänger der durch die Merwāniden sowie später durch die 'Abbāsiden verdrängten Sufjān-Dynastie s. Snouck Hurgronje Der Mahdī (Revue Coloniale Internationale, 1886) 11 des SA. wo Anm. 3 die im Laufe der Jahrhunderte als Sufjānī's erschienenen Personen nachgewiesen sind. Snouck verweist ergänzend noch auf Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje II 326, wo von dem im Jahre 227 d. H. als Omajjadenabkömmling auftretenden al-Mubārka' al-Jamālī berichtet wird, den seine Anhänger als Sufjānī erklärten. Die Tradition über das dereinstige Erscheinen eines Sufjānī wird im Anschluss an Sure 34,50 auf den Gewährsmann so vieler apokalyptischer Überlieferungen, Hufeifa al-Jamālī, zurückgeführt (Tabārī, Tafsir XXII 63). Ein geographisch nicht näher bestimmtes *Wādī Fābīs* in Syrien wird als der Ort bezeichnet, an dem der Sufjānī dereinst hervortreten werde (Mas'ūdī, Tanbīh 337, 12, Jāḥūz, Geogr. WB. IV, 1000, 21). — Vgl. zur Sufjānī-Vorstellung auch Van Vloten, Recherches sur la domination arabe etc. (Amsterdam 1894) 61 und besonders H. Lammens, Le Califat de Yazīd I 17 (= MFO, IV 249). Die Angaben des Ḡazālī, der wohl den i. J. 132 d. H. erschienenen Sufjānī (Ibn al-Aṭīr ad ann.) im Auge hat, sind hier etwas ungenau; denn erstlich werden statt sieben Omajjaden-chalifen deren acht, ferner diese mit Übergehung von Mu'āwija II, Sulejmān, und Yazīd II aufgezählt. Über solche Übergehungen in der Aufzählung der Omajjaden s. Noldeke in ZDMG. LV 690.

Interessant ist die Bezeichnung der Anhänger der Sufjānī-Hoffnungen als „Omajjadenanhänger von den Imāmijja“.

2) Vgl. Mas'ūdī, Prairies d'or VI 54, Van Vloten l.c. 48.

3) Texte Nr. 11.



sein müsse und dass der einzige, der auf dieselbe Anspruch haben kann und sie unbestritten inne hat, der fatimidische Imam in Aegypten sei <sup>1)</sup>. Fünf Argumente der Bāṭinijsa gegen die Kompetenz des *naṣar al-aḥl* als Erkenntnisquelle der Wahrheit.

1) Von mehreren disputierenden Parteien, stützt jede einzelne ihre, der der Gegner widersprechende Meinung auf *naṣar*. Auf welchem Grund könne man nun dies Recht der einen erschlossenenen Meinung gegen die andere, die auf demselben Wege gewonnen wurde, feststellen „etwa — so spotten sie — auf Grund der Länge des Bartes oder der weissen Farbe des Antlitzes (des Verteidigers), oder weil er besser schreien kann und seinen Ruf mit grösserer Schärfe geltend macht?“ <sup>2)</sup>.

2) Leute, die in ihren Zweifeln sich um Belehrung an jemand wenden, können nicht auf das *naṣar al-aḥl* als Mittel gewiesen werden, ihre Zweifel zu lösen. Der gemeine Mann ist nicht fähig dies Mittel anzuwenden, der gebildete hat es bereits nutzlos angewandt, ehe er um Aufschluss zu euch kam und wenn ihr seiner Spekulation eine andere gegenüberstellt, für welche ihr das Privilegium der Richtigkeit beansprucht, so seid ihr bei dem von euch verworfenen *ta'lim* angelangt, ohne für dasselbe eine persönliche Autorität und Beglaubigung geltend machen zu können. Dabei wird ja der Unterricht je nach dem Standpunkt des Lehrers verschieden ausfallen und die Zweifel werden also durch die von euch ausgehende Belehrung nicht gelöst werden können <sup>3)</sup>.

1) Texte Nr. 12.

2) Fol. 35a فيها ذا يميز عنه أطول الحية أم بياض الوجه أم بكثرة الشغب (السبع) أو الحدة في الدعاء، وعند هذا يظنون لسان الاستهزاء والاستهفاف معتقدين أن لم يكلامهم اليد البيضاء التي لا جواب عنها،

3) Fol. 36a إذ هذا الماعلم يقول قد دعاني إلى التعلّم منه خصمك وقد تحمّرت في تعيين الماعلم أيضا وليس بدني واحد حكم العصمة لنفسه ولا له معجزة تميّزه ولا هو منفرد بأمر يفارق به غيره فلا أدري أتبع الفلسف أو الأشعرى أو المعتزلى وأناولهم متعارضة وعقولهم متائلنة ولست أجد في نفسي الترجيح بطول الحية وبياض الوجه ولا أرى اقترافا إلا فيه،

3) Der Grundsatz der Baṭinijja, dass die Einstimmigkeit ein Zeichen der Wahrheit, die Vielheit ein Zeichen der Unwahrheit sei<sup>1)</sup> *الوحدة دليل الحق والكثرة دليل الباطل*. Dem einheitlichen Bekenntnis der Ta'limijja stehen die geteilten Meinungen der Gegner gegenüber: die Wahrheit ist demnach bei jenen<sup>2)</sup>.

4) Die die Wahrheit mit nazar suchen, sind häufig veranlasst aufzugeben, was sie früher ausdauernd für das richtige gehalten haben.

5) Das Hadit, wonach sich „die islamische Gemeinde in mehr als siebenzig Parteien spalten werde, unter welchen nur eine die seligmachende sei: die Leute der Sunna und Ġema'ā d. h. die daran halten, wobei ich und meine Genossen sind“. Dies zeigt, dass der Prophet die Leute auf die Befolgung der lehrenden Autorität hingewiesen hat.

Bevor Ġazālī auf die Widerlegung der acht Propositionen der Baṭinijja <sup>3)</sup> eingeht, sendet er eine *allgemeine* Kritik ihres Standpunktes in der Zurückweisung des naẓar voraus. Seine Kritik erstreckt sich zunächst auf den Nachweis, dass selbst die Baṭinijja dem naẓar nicht entgehen können, dann auf die Entkräftung ihrer gegen das naẓar vorgebrachten Argumente. Er erörtert die richtige Art die Wahrheit durch Syllogismen zu ergründen durch Beispiele aus der Mathematik (Euklid) und der Metaphysik. Ġazālī weist die Notwendigkeit des taʿlim nicht zurück, distinguirt jedoch zwischen den Objekten, an denen es seine Anwendung findet und denen, an welchen es als Erkenntnisquelle versagt und wo die selbständige Ergründung an seine Stelle zu treten habe, die durch die Autorität eines unfehlbaren Imam nicht ersetzt werden könne <sup>4)</sup>.

1) a. Šahrestāni 151,4 v. u. fl. Kistās 71,1; 73,6.

قَاتَا إِذَا قَاتَا كَمِ الْخَبَةِ مَعَ الْخَبَةِ فَالْحَقُّ وَاحِدٌ وَهُوَ أَنْ يَقَالَ عَشْرَةٌ (2) Fol. 36a  
وَالْبَاطِلُ كَثِيرٌ لَا حَصْرَ لَهُ وَهُوَ كَرٌّ مَا سِوَى الْعَشْرِ مِمَّا فَوْقَهَا أَوْ تَحْتَهَا وَالْوَحْدَةُ لَازِمَةٌ  
مَذْهَبُ التَّعَلُّمِ فَإِنَّهُ اجْتَمَعَ أَلْفُ أَلْفٍ عَلَى هَذَا الْإِشْقَادِ وَأَتَّحَدَتْ كَلِمَتُهُمْ وَلَمْ يَنْصَوِّرْ بَيْنَهُمْ  
اِخْتِلَافٌ وَأَعْلَى الرَّأْيِ لَا يَزَالُ اِخْتِلَافٌ وَكَثْرَةٌ تَلْزِمُهُمْ فَقُلْنَا إِنَّ الْحَقَّ مَعَ الْفِرْقَةِ الَّتِي  
تَلْزِمُ الْوَحْدَةَ كَلِمَتُهَا وَعَلَيْهِ دَلِيلُ قَوْلِهِ تَعَالَى (٤٨٤) وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ أَنَّهُ لَوْجَدُوا فِيهِ  
اِخْتِلَافًا كَثِيرًا، 3) Sie sind Text Nr. 12. 4) Texte Nr. 13.

Darauf folgt <sup>1)</sup> die *spezielle* Widerlegung der bāṭinitischen Thesen. Namentlich geht Ġazālī in der Polemik gegen die zweite These auf eine Klassifizierung der religiösen Lehren ein. Er unterscheidet zwischen sicheren, durch Vernunftinsicht erwiesenen (dogmatischen) Bekenntnissen sowie den durch ununterbrochene und vielfach beglaubigte Traditionskontinuität (tawātur) als solche gesicherten ausdrücklichen Verordnungen des Propheten (naṣṣ) und den gesetzlichen Bestimmungen, deren Beglaubigung sich bloss auf Vermutung (ẓann) gründen könne, sowie den unzähligen neu auftauchenden Gesetzesfragen, bei deren Entscheidung das *igtiḥād*, die freie Ergründung einzutreten habe und Meinungsverschiedenheit und Irrtum Platz greifen können. Bei Erkenntnissen ersterer Art bedarf man infolge der Sicherheit der Erkenntnisquelle keines unfehlbaren Imam; bei denen der zweiten wäre es absurd, die autoritative Entscheidung einer als unfehlbar anzuerkennenden Person eintreten zu lassen, die sich dadurch an die Stelle des Propheten setzen würde, um Fragen, die dieser unentschieden gelassen hat durch blosses Machtwort zu lösen, oder einer schwach beglaubigten Einzelüberlieferung (aḥād) die Würdigkeit des tawātur zu verleihen, während doch nichteinmal die dem Imam selbst zugeschriebenen Kundgebungen diesen Charakter an sich tragen.

Bei der temporären und konventionellen Art gesellschaftlicher Gesetze, könnten in bezug auf dieselben apodiktische Argumente nicht als Basis der Entscheidungen des Imam dienen. Ebenso wenig können hypothetische Argumente den Grund für die Ausschliesslichkeit seiner Entscheidungen bilden. Darin unterschiede er sich nicht von den übrigen fuḡahā, da die gesetzlichen Bestimmungen des fiḫḫ nicht absoluten Charakter haben können, sondern unter dem Einfluss der subjektiven Meinung entstehen, deren Berechtigung Muhammed selbst für seine Zeit zugestanden hat. Auch die Lehren des Imam könnten diesem bloss subjektiven Charakter nicht entgehen <sup>2)</sup>.

Diesen Auseinandersetzungen schliesst Ġazālī eine Darstellung des Wesens des *igtiḥād* und der Meinungsverschiedenheit in

1) Fol. 43a—54a.

2) Texte Nr. 14.

gesetzlichen Fragen (*ichtilāf*) an <sup>1)</sup>, um zu dem Resultat zu gelangen, dass der Irrtum auf dem Gebiet gesetzlicher Modalitäten nichts auf sich habe und nicht die Gefahr mit sich führe, mit der die Bāṭinijja die Leute schrecken. Die gottesdienstlichen Handlungen seien Bestrebungen und Übungen, die zur Reinheit der Seele und zur Erlangung der Seligkeit führen sollen. Es sei in anbetracht dieses Zieles gleichgültig, dass in der Bestimmung der Modalitäten Unterschiede zur Geltung kommen <sup>2)</sup>.

Die meiste Bedeutung hat die Widerlegung der 7. und 8. Proposition der Bāṭinijja, die darauf gegründet sind, dass es ausser dem faṭimidischen Chalifen in Aegypten tatsächlich niemand in der Welt gebe, der öffentlichen Anspruch erhebt, der *unfehlbare* Imam zu sein. Da sich ihm in diesem Anspruch kein Rivale entgegenstellt, so sei er — meinen sie — als der *unbestrittene* Vertreter dieser Würde anzuerkennen. Ġazālī will von vornherein die Sicherheit dieser Voraussetzung nicht anerkennen. Es sei doch gut möglich, dass es in entfernten Zonen Anwärter der Unfehlbarkeit gebe, deren Kunde nicht in alle Länder gedrungen sei; die Ursache haben, diesen Anspruch nicht öffentlich kundzugeben, oder deren Anhänger, von Feinden umgeben, verhindert sind die Kunde in ferne Länder zu tragen. Andererseits könnte man in der Tat das Vorhandensein von Leuten nachweisen, die ausser dem aegyptischen Herrscher Anspruch auf das Attribut der *ʿiṣma* machen. Ġazālī kann deren zwei namhaft machen. Der eine lebt in Ġilān, wo es stets einen Mann gebe, der sich *nāṣir al-ḥaqq* nennen lässt und die *ʿiṣma* und den Rang eines Propheten für sich in Anspruch nimmt. Die törichten Bewohner jener Gegend beschwindelt er damit, dass er ihnen bestimmt abgemessene Strecken des Paradieses zuteilt; einigen sogar dies nur unter beschränkenden Bedingungen zugesteht, indem er ihnen je eine Elle vom Paradies nur um 100 Dināre überlässt. Tatsächlich führen ihm die Leute ganze Geldschätze zu, um dafür Wohnungen im Paradies zu erkaufen. Dies wäre also ein Anwärter ausser euerem Imam. Womit wollt ihr denn, da keiner

1) Fol. 47a—48a.

2) Texte Nr. 15.

von ihnen seinen Anspruch durch Wunder bekräftigt, den Vorzug des einen vor dem andern beweisen? Die Dummheit ist, wie ihr seht, nicht euer Privilegium, und dass ihr dies glaubet, ist wunderlicher als die Dummheit selbst.

Der zweite Anwärtler ist ein Mann in der Gegend von Baṣra; der macht darauf Anspruch ein göttliches Wesen zu sein; er hat eine Religion ausgedacht, einen Koran geordnet und einen Mann Names 'Alī b. كمال aufgestellt, der wie Muhammed es war, sein Prophet sei. Fast zehntausend Seelen zählt er als seine Anhänger, und es ist gut möglich, dass die Zahl seiner Getreuen die der eurigen übertreffe. Auch dieser Mann macht Anspruch auf die 'izma und auf noch mehr als dieselbe (nämlich die Göttlichkeit).

Und was könnten die Bāṭinijja antworten, wenn ihnen ein Mann von den Šābāsijja entgegengestellt würde, der jene Voraussetzungen (der Unfehlbarkeit und Sündenlosigkeit) mit der anderen (Göttlichkeit) kombiniert und dessen Anspruch daher umfangreicher ist als der des Imam der Bāṭinijja? Es ginge nicht an, die Ansprüche dieser Leute von vornherein abzuweisen. Denn die Šābāsī-Leute wollen die göttliche Qualität von Vater auf Sohn vererbt als Inkarnation (*ḥulul*) innehaben; bereits der Grossvater des gegenwärtigen Šābāsī habe die Göttlichkeit für sich beansprucht. Und noch manch anderer habe denselben Anspruch für seine Person erhoben: Ḥallāg, Bisṭāmī. Ġazālī selbst habe einen durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit berühmten Šūfī im Namen seines Seich die Aussage anführen hören: „Was du von den neunundneunzig Gottesnamen hörst, wird alles zum Attribut des Šūfī, der erst auf dem Pfade zu Allah hinschreitet und zu den Wandelnden, aber noch nicht zur Schar der (am Ziele) Anlangenden gezählt werden kann“. Auch der Glaube der Christen in bezug auf die Natur Jesus' sowie der der slawischen 'Allvergötterer wird angeführt um zu beweisen, dass die Vorstellung vom *ḥulul* nicht von vornherein als undenkbar zurückgewiesen werden könne, sondern dass sie eine Torheit sei, die durch Beweise widerlegt, ganz ebenso wie auch der Glaube der Bāṭinijja durch Beweise zunichte gemacht wird.

Der Glaube der letzteren an die Unfehlbarkeit ihres Imam

wird ferner auf Grund des Augenscheins und der weithin verbreiteten Kunde zurückgewiesen. Ihr Imam sammelt nämlich Gelder ein, erhebt alle Arten von ungerechten Steuern und führt ein luxuriöses Leben. Auf Grund eines hundertsten Teiles davon würde die Zulassung einer solchen Person zur gerichtlichen Zeugenschaft abgelehnt werden<sup>1)</sup>, wie erst ihr Anspruch auf Unfehlbarkeit? In der Tat wird der Glaube daran weniger am Wohnort des Imam selbst verbreitet, wo man sein Treiben kennt, als in entfernten Gegenden, von wo die Reise des Adepten nach dem Sitz jenes Imam mit grossen Schwierigkeiten verbunden wäre.

Jedoch es ist auch dies nicht in glaubwürdiger Form bezeugt, dass der Imam selbst den Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebe. Man hört dies lediglich von einzelnen Propagandaleuten, die persönlich nicht über allen Verdacht erhaben sind und diese Behauptung auch nicht unmittelbar aus dem Munde jener Person gehört haben können, die — zumal sie der Öffentlichkeit unzugänglich nur mit Auserwählten von Auserwählten verkehrt — jenen Anspruch auch nur einer Auslese von diesen kundgegeben haben würde. Die Verbreitung dieses Glaubens entspräche den Bedingungen des für die Glaubwürdigkeit einer Mitteilung erforderlichen *tawātur* auch in dem Falle nicht, wenn die Zahl derer, die ihn vom Imam selbst empfangen hätten, die für eine Tawātur-Nachricht beanspruchte Zahl von Gewährsmännern erreichte. Es käme im Verhältnis zum Verbreitungsgebiet der Propagandisten — wenn überhaupt — kaum einer auf eine Stadt. Überdies ermangelt ihre

1) Es fehlt nicht an Beispielen dafür, dass strenggesinnte Kāfi-Herrscher, die in ihrem Privatleben gegen die Forderungen der orthodoxen Gesetzmäßigkeit verstossen, die Zulassung als gerichtliche Zeugen verweigerten. Bei einer solchen Weigerung verhartete hartnäckig der Grosskāfi von Kairo, Šeref al-din b. 'Aja al-daula (617 d. H.) gegenüber dem Ejjubidsultan al-Melik al-Kāmil, weil dieser in seinem Palaste mit der berühmten Sängerin 'Agiba Musikanterhaltungen veranstaltete. Er zog es vor seinem Amte freiwillig zu entsagen als dem Sultan gegenüber seinen Standpunkt zu verlassen. „Der Sultan kann befehlen aber nicht als Zeuge auftreten“ (السلطان يأمر ولا يشهد). Subki, Tab. Šāf. V 27). Der Kāfi Abū Bekr al-Sāmi in Bagdad (st. 488 d. H.) erklärte, dass er den Sultan Melikšāh und seinen Vezir Nišām al-mulk als Zeugen nicht angenommen hätte, weil sie seidene Kleider trugen (ibid. III 84,9 v. u.).

Mitteilung, selbst wenn sie den sonstigen Tawātur-Bedingungen entspräche, der einen, dass dabei ein tendenziöses Übereinkommen der Gewährsmänner vollends ausgeschlossen sei<sup>1)</sup>.

„Im Interesse der guten Meinung, die man von ihrem Mann (dem Imam) hegen möchte, wäre es sogar erwünscht, dass sie (die Propagandisten) der Lüge geziehen würden. Denn würden sie dem ähnliches, was sie vom Imam erzählen, von einem Spitalskranken berichten, so würden wir sie entweder der Lüge zeihen, oder voraussetzen, dass jener Kranke verrückt sei. Kein Vernünftiger wird nämlich von sich behaupten, dass er frei von Versündigung sei, wenn wissende Leute aus unmittelbarer Erfahrung Kenntnis davon haben, dass er verbotene Dinge übt<sup>2)</sup>. Das geringste Zeichen der Vernünftigkeit ist aber die Scheu vor schändlicher Verwegenheit und vor der Schmückung seiner Person mit Dingen, die ihr nicht zukommen ..... Darum ist es uns nicht wahrscheinlich, dass sie Wahrheit sprechen, wenn sie ihrem Mann jenen Anspruch zuschreiben“.

Die Bāṭinijja könnten versuchen die Ablehnung des (angeblichen) Anspruches ihres Imam (auf Sündenlosigkeit und Unfehlbarkeit) damit zu vergleichen, dass etwa Zeitgenossen des Propheten in entfernten Ländern seine Sendlinge des Betrugs geziehen hätten und sagten, dass Muhammed selbst an die Beanspruchung des Propheten-Charakters gar nicht denke. Neben ironischer Zurückweisung einer solchen Vergleichung<sup>3)</sup> verweist Ġazālī auf die grosse Öffentlichkeit, in der Muhammed auftrat, auf die Wunder, die er öffentlich übte, auf die Kriege, die er führte. Demgegenüber lebt ihr Imam im verborgenen. Wohl sei der Anspruch seiner Vorfahren auf die Chalifenwürde bekannt; hingegen sei der auf

1) Vgl. Der Islam III 234 f.

2) Dies bezieht sich sicher auf die durch die (sunnitischen) Historiker bezugte Lebensführung des zeitgenössischen Fāṭimiden Mustanṣir: er beschäftigte sich mit Spielen, Trinken und Belästigungen (Abulmahāsīn II, 2 ed. Popper 242, 13). Leider ist ein weitläufiges (drei Bände umfassendes) biographisches Werk über diesen Chalifen von seinem durch theologische Vorurteile nicht beeinflussten Zeitgenossen Abu-l-Wafā Muḥāsīn b. Fāṭik (Jāḥūt ed. Margoliouth VI 241 paenult.) nicht erhalten.

3) Vgl. die Anmerkung zur Textstelle, S. 177 f.

Unfehlbarkeit und tiefes geheimnisvolles Wissen eine betrügerische Erdichtung seiner Anhänger, den er selbst, in Anbetracht der Geringfügigkeit seiner Kenntnisse in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft, an denen er weniger teilhat als irgend ein gewöhnlicher Fachgelehrter, selbst gar nicht erhebt <sup>1)</sup>.

\* \* \*

Als interessanter Beitrag zur Kulturgeschichte können die zeitgenössischen Daten betrachtet werden, die Ġazālī hier über die Erfolge von Volksbetörern anführt, die nach älteren Mustern <sup>2)</sup> Anspruch auf göttlichen oder prophetischen Charakter machten. Sie sind umso wertvoller, als sie — wenigstens soweit ich ihnen nachforschen konnte — zum Teil aus anderweitigen Quellen nicht bekannt zu sein scheinen. Es ist z. B. nicht gelungen, den 'Alī b. Kahla (oder wie der Vatername sonst auszusprechen ist) <sup>3)</sup> aus sonstigen Berichten nachzuweisen. Aus der Zeit des Ġazālī wird, ohne Nennung des Namens, von einem Pseudopropheten erzählt, der in Nihāwend aufgetreten war und dem sich auch im Sawād viele opferwillige Anhänger anschlossen. Mit einem auf göttlichen Charakter Anspruch machenden Impostor wird er jedoch nicht in Verbindung gesetzt <sup>4)</sup>. Überdies wird sein Auftreten um zwölf Jahre nach Abfassung des *Mustazhiri* datiert; freilich ist es nicht ausgeschlossen, dass seine Wirksamkeit, die sich doch nicht auf das Datumjahr des Annalisten beschränkte, bereits 487 im Zuge gewesen sei.

Rätselhaft ist der *Nāṣir al-ḥaḳḳ* in Ġilān. Unmöglich kann man dabei, da Ġazālī von einer bis in seine Zeit *fortdauernden* Erscheinung spricht, hier an eine Beziehung auf den unter

1) Texte Nr. 16.

2) Muḥammed b. Bīr in Bagdad, der als göttliches Wesen anerkannt sein wollte und eine grosse Zahl von Gläubigen fand (Ibn al-Aṭīr ann. 289 ed. Bulaḳ VIII 22); ein al-Baṣrī in Bagdad, der behauptete, dass die Seele des Salmaḡānī in ihn übergegangen sei und dessen Anhänger an seine Göttlichkeit glaubten (ann. 340, VIII 178). Pseudopropheten: Maḥmūd b. al-Farag in Sāmarrā (ann. 235, VII 18), ein anderer ann. 322 in Šūs (VIII 100).

3) Der Text entbehrt ja der diakritischen Punkte; statt des *ḥ*, könnte eventuell *ḫ* oder *ḡ* das richtige sein; ebenso ist auch die Vokalisation unsicher.

4) Ibn al-Aṭīr ad ann. 499 (X, 129) Abulmaḥāsīn II 2 ed. Popper 347, 18 Suḡūrī, Ta'riḥ al-chulafā (Kairo 1305) 172, 5.



jenem Epitheton bekannten zeiditischen Imam in Ṭabaristān, Ḥasan b. 'Alī al-Uṭrūs (st. 304)<sup>1)</sup> denken, dem übrigens die hier erzählte Gaukelei nicht zuzutrauen ist. Es scheint jedoch, dass hin und wieder ein Schwindler mit diesem auf zeiditischem Boden hochgeachteten Namen meinte imponieren zu können. Ähnliche Volksbetörung wird noch aus späterer Zeit erwähnt. Eine treffende Parallele zu dem Treiben des Nāṣir al-ḥaḳḳ finden wir zur Zeit der Reisen Carsten Niebuhrs in Neḡrān. Dort regierte zu jener Zeit ein wegen seiner Tapferkeit und seiner das ursprüngliche Gebiet seiner Herrschaft beträchtlich ausdehnenden Eroberungen bewunderter unabhängiger Šejch mit Namen *Mekkrami*<sup>2)</sup>.

„Dieser Schech — erzählt Niebuhr — ist in Arabien nicht allein als ein grosser Officier, sondern auch als ein grosser Geistlicher berühmt. Er hat in der Religion von den Sunniten und Zeiditen ganz verschiedene Meinungen. Die Araber sagten, dass er ein Mittel erfunden hatte, schon in dieser Welt einen guten Nutzen vom Himmel zu ziehen; denn er verkauft das Paradies, nach ihrem Ausdruck, Ellenweis, d. i. er weist einem jeden, nachdem er ihm bezahlt, einen grossen oder kleinen Platz im Himmel an und die einfältigen und abergläubigen unter den Arabern kaufen dergleichen Zettel, so wie andere Amulette von ihm und seinen Bevollmächtigten, in der Meinung, dass es wenigstens nicht schade, einen solchen Pass zu haben, wenn er auch nichts nutzen solle. Indessen hoffen sie das beste, im Fall Gott den Mekkrami wirklich die Erlaubniss gegeben hätte das Himmelreich auszuteilen“<sup>3)</sup>.

Wir sehen hier mehr als sechs Jahrhunderte nach dem Nāṣir al-ḥaḳḳ einen genauen Nachahmer seines Betrugs, der wie wir neuestens durch *E. Griffini* erfahren, unter den Bāṭiniden in Südarabien noch heute im Schwange ist<sup>4)</sup>.

1) Vgl. Strothmann, Der Islam II 61, Staatsrecht der Zaiditen 55 ff.

2) So bei N., richtig: *Mukrami*. Dies ist noch heute ein hierarchischer Titel bei südarabischen Ismā'īliten vgl. E. Griffini, ZDMG, LXIX 82 f. M. Hartmann, Die arab. Frage 599.

3) Carsten Niebuhr, Beschreibung von Arabien (Kopenhagen 1772) 273. Ich verdanke den Nachweis dieser Stelle Herrn C. van Ardenk in Leiden. In der Anmerkung zur Stelle berichtet Niebuhr noch: „Nachher hörte ich zu Maskat und Basra, dass schon ein anderer, welcher sich auch einen Mohammedaner nannte sich eben dieser Kunstgriffe in Kirmān bedienet, und dadurch viel Geld gewonnen habe“.

4) ZDMG l.c. 85.

Mehr wissen wir über die Familie der *Sabbāsija*<sup>1)</sup> mit ihrem Anspruch, dass innerhalb derselben der göttliche Charakter von Vater auf Sohn erblich übergeht. Wäre uns das Werk *المبدأ والمآل* von Jākūt erhalten, würden wir noch genauer über das Treiben des *Ibn al-Šabbās* unterrichtet sein, der im fünften Jahrhundert d. H.<sup>2)</sup> in der am Maḳil-Kanal gelegenen Ortschaft Šajmara mit jenem Anspruch auftrat und mit seiner Gaukelei das leichtgläubige, ihm Anbetung zollende Volk betörte<sup>3)</sup>. Dieser in seiner Familie sich forterbende Schwindel ist aus dem 5ten (Abu-l-ʿAlā al-Maʿarri, Ibn Ḥazm) und 6ten Jahrhundert d. H. (Abu-l-faraġ ibn al-Ġauzī) gut bezeugt. Da, meines Wissens, L. Massignon in seiner unter der Presse befindlichen *Ḥallāḡ*-Monographie die darauf bezüglichen Daten erschöpfend behandelt, möchte ich seinen Studienergebnissen hier nicht vorgreifen.



Hierauf geht Ġazālī auf die Widerlegung der *fünf* gegen die Kompetenz des *nazar* aufgeführten Argumente der Bāṭinijja über<sup>4)</sup>; auch dabei werden die Methoden der *muʿāraḍa*, *ihṭāl* und *taḥkīk* in Anwendung gesetzt. Sein Ziel ist immerfort darauf gerichtet, die Gegner ad absurdum zu führen, indem er stets darauf hinauskommt, dass auch die Bāṭinijja die Anerkennung eines Imām maʿšūm nicht ohne Anwendung eines — freilich logisch anfechtbaren — *nazar* erweisen können; ferner dass man zur sicheren Erkenntnis der Religionswahrheiten eines unfehlbaren Imām nicht bedürfe, andererseits die Enthüllung der in den Schriften nur angedeuteten, aber nicht im speziellen ausgeführten Lehren (Zeit und Umstände der Auf-  
erstehung u. s. w.) vollends überflüssig sei, da vom Recht-

1) Sie wird hier bereits fol. 168 erwähnt: *انسابهم وراثا الربوبية من آباءهم المعروفين بالساسة* (90).

2) Jākūt sagt: *في حدود سنة ٤٥٠*. Diese Angabe ist sicher ungenau, da Abu-l-ʿAlā, bei dem das Faktum erwähnt ist, 449 starb. Auch Ibn Ḥazm (st. 456) spricht davon nicht im Sinne eines Ereignisses aus allerjüngster Zeit.

3) Jākūt, Geogr. WB. III 442, 15.

4) Fol. 55a—65a.

gläubigen nur die Anerkennung der Prinzipien, nicht aber das Wissen der Modalitäten gefordert wird.

Bemerkenswert ist zumeist seine Widerlegung des fünften Argumentes. Er hält das angeführte Ḥadīṭ von den einigen und siebzig Parteien und der einzigen seligmachenden nicht für beweisfähig<sup>1)</sup>. Es sei eine Einzeltradition (āḥād), die noch obendrein mit einem Zusatz interpoliert worden sei. (Der Zusatz ist wohl der Schluss: „wobei ich und meine Genossen sind“)<sup>2)</sup>. Also Kumulierung des Ungewissen mit anderem Ungewissen. Aber selbst bei Verwendung des Ḥadīṭ in seiner angeführten Gestalt, könne es von den Bāṭinijja nicht als Rechtfertigung benutzt werden, da man dem Propheten und den Genossen, deren Verfahren in allen Lebensverhältnissen nicht ergründet werden kann, richtig folgt, wenn man, wo ein direktes Beispiel nicht vorliegt und ein taḥlīd nicht am Platze ist, das naẓār anwendet. Dies Verfahren entspräche der Instruktion, die er selbst dem Mu'ad erteilte<sup>3)</sup>.

VII. fol. 65b—72a الباب السابع في إبطال تمسكهم بالنص في إثبات

الإمامة والعصمة،

1. Wenn die Bāṭinijja Vernunftargumente aus den Beweisen zur Bekräftigung ihrer Lehre ausschliessen, ahmen sie den imamitischen Šī'iten nach, welche die Berechtigung ihres Imamglaubens auf ein *naṣṣ* gründen, d. h. darauf, dass ihre Imame von 'Alī an bis auf den gegenwärtigen Vertreter dieser Würde je durch *ausdrückliche* Verfügung ihrer Vorgänger für dieselbe bestimmt worden seien. Dem gegenüber tritt hier Ġazālī den Nachweis an, dass auch diesem Anspruch jeder Berechtigungsgrund fehle. Es wird ja schon den Imamiten

1) Über die verschiedenartige Gestaltung und die Unzuverlässigkeit dieses Ḥadīṭ handelt Ġazālī im Fejāl al-tafrīḡ 55; verschiedene Versionen desselben s. ZDMG. LXI 74.

2) Man hat dies Ḥadīṭ auch in folgendem Text auf den Genossen 'Auf b. Malik zurückgeführt: تفرق أمتي على سبعين فرقة أعظمها على اثني فسة قوم يفسون الدين برأيهم يحرّمون ما أحلّ الله ويحلّون ما حرّم الله vgl. darüber 'Abdalharr al-Namari Ġami' baḥān al-'ilm wafaḥḥihī 141.

3) Texte Nr. 18. Vgl. zur Instruktion an Mu'ad, Zāhīriten 9.

schwer, selbst für das Imamrecht des 'Ali eine unbedenkliche Basis zu finden. Für die von ihnen anerkannte Tatsache, dass der Prophet den 'Ali zu seinem Imam-Nachfolger ausdrücklich ernannt habe, fehlen die Bedingungen des *tawātur*; ebenso fehlen sie auch für die Annahme, dass der Übergang der Würde von Generation zu Generation auf eine bestimmte Person aus der Nachkommenschaft des Propheten durch Ernennungsakte der Vorgänger erfolgt sei. Vier Bedingungen des *tawātur*, die bei den Voraussetzungen der Imamiten nicht zutreffen<sup>1)</sup>. Das *tawātur* für dieselben ist schon durch die Tatsache ausgeschlossen, dass die verschiedenen šī'itischen Sekten je verschiedene Imamreihenfolgen aufstellen, die einen mit der Erwartung der dereinstigen Parusie (*rağ'a*) des letzten ihrer Reihe, die anderen — wie die Bāṭinijja — in einer bis auf die Gegenwart sich stetig fortsetzenden Folge *offenbarer* Imame. Die eine Sekte behauptet von den Imamen der anderen, dass ihre Väter kinderlos gestorben seien; demnach könne die Berechtigung des Nachfolgers nicht auf ein *naṣṣ* des Vorgängers gegründet sein. So erweisen sich ihre Behauptungen auch von diesem Gesichtspunkt aus als völlig grund- und aussichtslos, und wenn sie nun den *naṣṣ* zugunsten des *naṣṣ* verschmähen, kommen sie damit vom Regen in die Traufe<sup>2)</sup>.

Das *Ḥadīṭ*, das die Šī'iten für die Ernennung des 'Ali und seiner Nachkommen anführen, sei nichtig; ebenso würde es ja nicht an Tendenz-*Ḥadīṭ*en fehlen, die für die Rechte des Abū Bekr und die im orthodoxen Islam anerkannte Chalifenfolge geltend gemacht werden könnten<sup>3)</sup>. Dasselbe gelte von ihrem sonstigen tendenziösen *Ḥadīṭ*-Apparat, dessen Widerlegung Ġazālī hier nur streift, da eine erschöpfende Behandlung der *Naṣṣ*-Frage im Rahmen des Imam-Kapitels des *kalām* erledigt wird<sup>4)</sup>. Wäre für jene angeblichen Pro-

1) Texte Nr. 19.

2) Fol. 67a غلبت ان ما ذكره طمع في غير مطمع وفزع الى غير مقبرع ومناهم في الفرار من (في) ملك انظر الى ملك النص مال من يبل من الليل الى الغرق  
Zu letzterer Phrase vgl. ZDMG, LI 472.

3) Texte Nr. 20.

4) Fol. 68a واما دعوى النص الصريح المتواتر محال من وجوه موضع استقصائها في كتاب الامامة من علم الكلام،

phetensprüche ein tawätür nachweisbar, würde niemand ihre Glaubwürdigkeit bezweifeln. Die auf die ausdrückliche Ernennung 'Alī's durch den Propheten abzielenden Ḥadīth sind aber Fälschungen, hervorgerufen durch dieselben Feinde der Religion, die den Juden falsche Sprüche des Moses (er sei das Siegel der Propheten; ewige Gültigkeitsdauer des Sabbatgesetzes) <sup>1)</sup> zutrug, indem sie diesen durch harte Verfolgung bedrückten Leuten den Gedanken eingaben, durch angebliche Aussprüche des Moses der Religion Muhammeds den Boden zu entziehen <sup>2)</sup>.

Widerlegung der Behauptung der Gegner, dass die den šī'itischen Forderungen entsprechenden Traditionen vielleicht in Vergessenheit geraten oder mit Absicht verheimlicht worden seien <sup>3)</sup>. Der Beschuldigung, dass jene Traditionen auch den Orthodoxen als Mutawätir-Berichte wohl bekannt sein müssen, aber von ihnen aus Parteiinteresse beseitigt wurden, stellt er die Bemerkung entgegen, dass sie aus denselben Gesichtspunkten, aus denen sie für die von ihnen wissentlich erdichteten Parteitraditionen Anerkennung fordern, sich auch gegen die Berechtigung der von anderen Parteigängern (*Bekrijja* <sup>4)</sup> und *Rāwendijja*) für die (durch den Propheten geschehene) ausdrückliche Ernennung des Abū Bekr, bezw. des 'Abbās erdichteten Beglaubigungssprüche nicht auflehnen dürften <sup>5)</sup>.

Zurückweisung der Einwendung, dass auch die Traditionen über die Wunder des Propheten von den Ungläubigen, ja sogar von einigen Gruppen der Muslime <sup>6)</sup> geleugnet werden. Hier behandelt Gazālī im besondern das Wunder der Mondspaltung und gibt eine Reihe von Gründen dafür an, dass dies Wunder nicht durch die Gesamtheit bezeugt werden konnte <sup>7)</sup>.

2. Widerlegung der von den Gegnern festgehaltenen Ansicht,

1) Vgl. Kaufmann-Gedenkbuch (Breslau 1900) die Behauptung des Ġemāl al-dīn al-Ġazwīnī, dass der betreffende Bibelvers durch Rāwendī (9. Jhd. Chr.) untergeschoben worden sei.

2) Texte Nr. 21. 3) Fol. 69a.

4) S. Mas'ūdī, Tanbīh 337,7 *أصحاب النص على أبي بكر* vgl. Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 29 Anm. 2.

5) Texte Nr. 21. 6) Baġdādī, Farq 114. 135. 7) Fol. 69a—70a.

dass der Imam notwendigerweise sowohl gegen grosse Sünden als auch gegen geringere Verfehlungen immun sein müsse <sup>1)</sup>. Aus keiner der berechtigten Erkenntnisquellen könne diese Behauptung erwiesen werden. Die Unfehlbarkeit des Imam sei für die seinen Beruf bildenden unerlässlichen Funktionen ebensowenig erforderlich, wie die eines Kādī oder eines Statthalters. Freilich dehnen die Imamiten die Forderung der Unfehlbarkeit selbst auf die untergeordnetesten Organe des Imam aus, insofern ihr Amt zu religiösen Angelegenheiten in Beziehung steht, während doch tägliche Erfahrung zeigt, dass selbst die frömmsten unter ihnen in ihrem Amtsverfahren (Steuer- und Abgabenverwaltung) sich der Vergewaltigung gegen die Habe der Muslime schuldig machen. „Wenn nun die Rede des Gegners bis zur verstockten Leugnung notwendiger Erkenntnisse heranreicht, so ist das einzig richtige, von ihm abzulassen und sich zu begnügen, ihm Beileid auszudrücken wegen des Schadens, der seine Vernunft betroffen hat“ <sup>2)</sup>.

VIII. الباب الثامن في الكشف عن فتوى الشرع في  
 حثهم من التكفير والخطئة وسنك الدم ومضمون هذا الباب فتاوى فقهية،

Dies Kapitel <sup>3)</sup> hat drei die Behandlung der Bāṭinijja betreffende Gesetzesfragen zum Gegenstand.

Wie Ġazālī dies auch im Titel andeutet, stellt er sich in der Beantwortung derselben lediglich auf den technischen Filḥ-Standpunkt. Wie er noch in einer seiner letzten Schriften betont, ist die Frage, ob jemand in die Kategorie des *kāfir* einzuordnen sei, eine Gesetzesfrage (حكم شرعي); sie betrifft den persönlichen Status der Person, ebenso wie die Frage, ob jemand als Sklave oder als Freier zu behandeln sei (رق وحرية) <sup>4)</sup> Trotz des Vorbehaltes, dass er in diesem Kapitel *šetwās* im Sinne des *filḥ* zu erteilen habe, womit er wohl im vorhinein manches strenge Urteil rechtfertigen will, das er im Laufe der folgenden Untersuchung in seiner Eigenschaft als

1) Texte Nr. 23. 2) Texte ibid. Ende. 3) Texte Nr. 24. 4) Kīlāzī 28.

*Jurist* abgibt, zeigt er auch hier mehr Milde und Nachsicht als wir in diesen Fragen sonst von zünftigen Fikh-Leuten, ja sogar von konsequenten Dogmatikern zu erfahren gewohnt sind. Wenn er auch nicht bis zu dem toleranten Standpunkte fortgeschritten ist, der bereits ein Jahrhundert vor ihm Vertreter fand: die Bāṭiniten unter dem Gesichtspunkte der im Islam gebilligten *Meinungsverschiedenheit* (iḥtilāf al-umma) zu beurteilen<sup>1)</sup>, sehen wir ihn dennoch schon hier auf dem Wege, der ihn schliesslich zu dem Ideengange des Fejṣal al-tafriḳa führen wird<sup>2)</sup>. Freilich hat er in letzterer Schrift sich um die Beengungen des fikh gar nicht mehr gekümmert. In gegenwärtigem Traktat bestrebt er sich zu retten, was er trotz des spröden Gesetzes noch immer retten konnte.

1. Er gibt sich alle Mühe in bezug auf das Bekenntnis der Bāṭinijsa Distinktionen festzustellen zwischen den Momenten, durch die sie in die Kategorie der Ungläubigen (كافر), mit allen schweren Folgen dieser Qualifikation, gereiht werden müssen, und jenen, die diese Beurteilung religionsgesetzlich nicht zur Folge haben, sondern die Bāṭinijsa auch von gesetzlichem Gesichtspunkte aus bloß als im Irrtum befangene Leute erscheinen lassen.

a) Ihre Lehre, dass das Imamāt ausschliesslich in der Familie des ʿAlī erblich und dass der jeweilig legitime Imam unfehlbar sei, ist — insofern diese Leute die übrigen Muslime, die dies Legitimitätsprinzip nicht anerkennen nicht als Ungläubige verdammen — nicht als Unglauben, sondern bloss als Verfehlung zu beurteilen. Es sei allerdings Pflicht der orthodoxen Obrigkeit, solche Leute zu vermahnen und alles zu versuchen, um sie des Richtigen zu belehren.

b) Selbst die Meinung, dass das Chalifat des Abū Bekr und seiner Nachfolger Usurpation und Rechtsberaubung sei, kann nicht als Unglauben (kufr) gebrandmarkt werden, da eine solche Ansicht nicht anders beurteilt werden könne, als die Leugnung einer Forderung des Konsensus (iğmāʿ). Es scheint

1) Muḳaddas ed. de Goeje 238, 13.

2) Vgl. Vorlesungen über den Islam 184. Mit derselben Frage beschäftigt er sich eingehend auch im Iḳtiṣād fi-l-ʿitḳād 111 ff.

aber nicht ganz unzweifelhaft, dass die Ablehnung des Konsensus, über dessen Beweiskraft unter den Muslimen keine Einhelligkeit herrscht (er beruft sich auf Naẓẓām und seine Partei!) <sup>1)</sup>, die Qualifikation des *kufr* verursache <sup>2)</sup>.

c) Auch das Dogma von der Unfehlbarkeit des Imam ist nicht als *kufr* zu beurteilen, insofern der Imam nicht zugleich zum Rang eines Propheten erhoben wird (Muḥammed ist der letzte der Propheten). Einen Menschen für unfehlbar erklären sei Torheit, aber nicht Unglaube, zumal die Lehre von der 'isma des Propheten selbst innerhalb der Orthodoxie überaus schwankend ist und in bezug auf dieselbe nichts weniger als Einhelligkeit herrscht <sup>3)</sup>.

d) Ebenso kann der Glaube, dass die alten Chalifen und die „Genossen“ des Propheten *Sünder* gewesen seien, nicht als *kufr* beurteilt werden, sondern ist bloss Verfehlung und Irrung; er ist lediglich aus dem Gesichtspunkt der unberechtigten Beschuldigung (*kaḍf*) eines Muslim zu betrachten. Auf die Begehung dieser Sünde verhängt das Gesetz als Strafe achtzig Hiebe; davon ist auch die Verleumdung der Chalifen und Genossen nicht ausgenommen. Zum Ungläubigen wird man durch diese Verfehlung nicht.

e) Dasselbe gilt auch davon, dass sie jene Personen als *Ungläubige* brändmarken; auch dies kann unter keine andere Beurteilung fallen als das Fürungläubigerklären irgend eines anderen Muslim. Ein „Zerreissen des *ig̃mā'*“ kann dabei nicht festgestellt werden.

Es käme hier allerdings als Motiv der Kāfir-Erklärung in Betracht, dass eine solche Behauptung zugleich die Leugnung der Verkündigung des Propheten involviere <sup>4)</sup>, da doch der Prophet die Vorzüge jener Personen in vielen Aussprüchen festgestellt habe.

1) Baḡdādī, Farḡ 129, vgl. Muhammed. Stud. II 87 Anm.

2) Über die Stellung des Ḡazālī in der *ig̃mā'*-Frage s. Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Kl. 1916.

3) Vgl. Der Islam III 239 ff.

4) Kīṣṭās 57,4 v. u. *مِمَّا وَجِدَ التَّكْذِيبَ وَوَجِدَ الْكَافِرَ*; Mustafā II 358,3 v. u. *فَإِنَّكَ لَتَكْذِبُ الشَّارِعَ وَمَكْذِبُهُ كَافِرٌ* — *تَكْذِيبُ النَّبِيِّ* man wird zum Kāfir durch *فَإِنَّكَ لَتَكْذِبُ الشَّارِعَ وَمَكْذِبُهُ كَافِرٌ*,  
فَإِنَّكَ لَتَكْذِبُ الشَّارِعَ وَمَكْذِبُهُ كَافِرٌ



f) Aber wird jemand, der einen Rechtgläubigen als Ungläubigen erklärt, hierdurch nicht selbst zum *kāfir*? Er wird er nur in dem Falle, wenn er ihn *wegen seines rechten Glaubens* als Ungläubigen erklärt. Gründet er aber diese Erklärung bloss auf die *Vermutung*, dass jene Person haeretische Lehren für wahr hält, so ist er nicht anders zu beurteilen, als wenn jemand über welohe Person immer sich irrtümliche Ansichten gebildet hätte. Es könne nicht gefordert werden, dass man über den Glaubensstand aller Menschen eine richtige Ansicht habe. Irrte sich jemand darin, und bezöge sich dieser Irrtum selbst auf die Qualitäten des Abū Bekr und 'Omar, so bekundete er damit Unwissenheit, aber nicht Unglauben. Es könne ja jemand ein guter Muslim sein, ohne überhaupt je die Namen des Abū Bekr und 'Omar gehört zu haben<sup>1)</sup>.

Hingegen kommen in bezug auf die Einreihung der Bāṭinijs in die Kategorie des *kufr* folgende Momente in Betracht:

a) Wenn sie die übrigen Muslime *wegen des Bekenntnisses zu ihren richtigen Glaubenslehren* als Ungläubige stempeln wollen, zumal wenn sie selbst eine dualistische Gotteslehre bekennen und Auferstehung, jenseitige Vergeltung in Paradies und Hölle in ihrem buchstäblichen Sinne leugnen.

b) Es gebe manche Theologen, die in bezug auf die allegorische Deutung der eschatologischen Lehren die Frage der Kufr-erklärung in suspenso belassen und eines bestimmten Urteils darüber sich enthalten (*tawakkūf*). Sie meinen in Betracht ziehen zu müssen, dass die Bāṭinijs das *Prinzip* von Auferstehung, Paradies und Hölle nicht rundweg *leugnen*, sondern nur den darauf bezüglichen Texten eine von der sinnlichen Auffassung abweichende sinnbildliche *Deutung* (*ta'wil*) geben, ebenso wie selbst die Orthodoxie im Verständnis der anthropomorphistischen Texte von der wortgemässen Auffassung zugunsten metaphorischer Erklärungen abbiegt.

Gazālī hält hier die Enthaltung von einem entschiedenen Urteil als nicht anwendbar. Es ist bei Betrachtung der vom Jenseits redenden heiligen Texte unverkennbar, dass sie nur die wortgemäss sinnliche Auffassung zulassen. Sie anders zu

1) Fol. 74<sup>a</sup> f.

deuten ist eine Leugnung der unzweideutigen Koran- und Prophetenworte. Die Genossen hätten jeden zum Tode verurteilt, der die sinnlichen Verheissungen und Drohungen in ihrer wortgemässen Deutung nur als für das gewöhnliche Volk aus Zweckmässigkeitsgründen bestimmte Lehren aufgefasst hätte, die von den Wissenden in ihrer als einzig wahr gehaltenen geistigen Bedeutung zu verstehen seien <sup>1)</sup>.

c) Es ist ein Unterschied zu machen zwischen der zulässigen metaphorischen Deutung der anthropomorphistischen und der allegorischen Erklärung der eschatologischen Texte. Die anthropomorphistische Auffassung der Gottheit sei vernunftwidrig und auch die Genossen hätten zugestimmt, jene Texte in einer Weise zu deuten, durch die jene Auffassung ausgeschlossen wird <sup>2)</sup>. Hingegen ist die jenseitige Vergeltung in der wörtlichen Auffassung ihrer koranischen Darstellung nicht vernunftwidrig; die Leugnung des Wortsinnes der Texte, in denen sie verheissen wird, ist Willkür und Eingriff in die Sphäre der göttlichen Allmacht <sup>3)</sup>.

Wie hier, so betont Ġazālī im Tahāfut <sup>4)</sup> und in späteren, seiner mystischen Periode angehörigen Schriften die Überzeugung davon, dass die wortgemässe Auffassung der körperlichen Auferstehung <sup>5)</sup> sowie der sinnlichen Freuden des Paradieses <sup>6)</sup>

1) Fol. 74<sup>b</sup>—75<sup>a</sup>.

2) Dieselbe Distinktion macht er Tahāfut 86,3 u. man vgl. dazu Maimūnī, Daḥilāt II c. 25 und Faḥr al-dīn al-Rāzī, Der Islam III 228 unten und 229 Anm. 2. 3) Fol. 76<sup>a</sup>.

4) Tahāfut 87,3 وما وُعِدَ من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله فيجب المجرى على ظاهر الكلام بل على نحو الذي هو صريح فيه.

5) Vgl. Ihjā I 114 (Kawā'id al-ʿaḳā'id): die Grabesprüfung, Schöpfung von Paradies und Hölle, Auferstehung seien ممكن في العقل Kīṣā 53,3: man müsse in diesen Dingen am zāhir festhalten إلى الأجساد اذ لا يبرهان على استحالة ردّ الأرواح إلى الأجساد. Madnūn kabīr (Kairo 1309) 22,9: لم يتم برهان كلامي ولا فلسفي على استحالة عود النفس إلى البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة أمر ممكن غير مستحيل. Ibid. Z. 18:

6) Madnūn 26,10 الذات المحسوسة الموجودة في الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لا مكابها. Vgl. al-Ittiḥād 6-1-i'tiḥād 95 ff.

nicht vernunftwidrig sei <sup>1)</sup>). In seiner eschatologischen Spezial-schrift weist er mit grosser Entschiedenheit die allegorische Deutung der „Wage“ (mizān) ab. Dieselbe sei im Sinne der Wörtlichkeit des Ausdruckes zu verstehen <sup>2)</sup>). Während die Dogmatiker (s. die in den Anmerkungen angeführten Stellen) die reale *Möglichkeit* der eschatologischen Verheissungen als Beweis ihrer dereinstigen *Wirklichkeit* aufstellen, begnügt sich Ibn Rušd in seiner Verteidigung des Glaubens an ihren wörtlichen Sinn mit der Feststellung der *logischen Formeln*, unter die die Voraussetzung ihrer Möglichkeit reduziert werden kann <sup>3)</sup>).

2. Wie hat die islamische Regierungsgewalt mit Zugehörigen der Bāṭinijja im Sinne des religiösen Gesetzes zu verfahren?

Insofern sie nach obiger Darlegung in die Klasse der Ungläubigen einzuordnen sind, wird auf sie nicht das Gesetz über *ursprünglich* Ungläubige angewandt, bei denen es dem Oberhaupt der Rechtgläubigen freisteht, sie von der Tötung zu verschonen, indem er ihnen Pardon zubilligen, sie zu Sklaven machen oder durch Austausch oder für Lösegeld freilassen darf <sup>4)</sup>). Anhänger der Bāṭinijja-Sekte, die zur Kategorie der Ungläubigen gehören, werden als *Apostaten* (murtaddūn) behandelt; sie verfallen der Todesstrafe „damit die Erde von ihnen gereinigt werde“. Dies gilt nicht nur von denen, die gegen die Muslime Krieg führen; denn solche würden als *Rebellen* auch in dem Fall getötet, wenn sie nicht in die

1) Vgl. Iḡī, Mawāḳif ed. Soerensen 273,3 in bezug auf die eschatologischen Traditionen: والعبد في إتيانها إمكانها في نفسها.

2) Al-Durra al-fīḥira (diese Schrift wird auch mit dem Titel *Kaṣf 'ulūm al-ḥīra* bezeichnet, z. B. in den Exzerpten daraus bei Ḳuṣṭubī—Sa'raṇi, Taḡkira [Kairo 1310] 12,2; 19,14; 43,21) ed. L. Gantier 69 ult. زينت قول وأصفيه بالمثل.

3) Al-Kaṣf 'an manāhiḡ al-adilla fī 'aḡā'id al-milla (Kairo, maṭb. 'ilmiyya 1313) 100.

4) Umm VI 145 unten: من سنة رسول الله فبين ظهيره من رجال المشركين أنه قتل بعضهم ومَنَّ على بعضهم وقالى ببعض وأخذ الفدية من بعض فلم ينجس المسلمون أنه لا يجل أن ينادى بمرتد بعد إيمانه ولا يَمَنَّ عليه ولا تؤخذ منه فدية ولا من سنة رسول الله فبين ظهيره من رجال المشركين أنه قتل بعضهم ومَنَّ على بعضهم وقالى ببعض وأخذ الفدية من بعض فلم ينجس المسلمون أنه لا يجل أن ينادى بمرتد بعد إيمانه ولا يَمَنَّ عليه ولا تؤخذ منه فدية ولا

vgl. Ibn Sa'd V 261,4.

Klasse der *kāfirūn* einzuordnen wären. Ihre Kinder müssen geschont werden <sup>1)</sup>; aber ihre Frauen verfallen im Sinne des säfītischen Gesetzes dem Tode, wenn sie sich offen zum Unglauben ihrer Gatten bekennen: auch sie gelten in diesem Falle als Apostaten. Es steht jedoch dem Oberhaupt der Rechtgläubigen frei, der Lehre des Abū Ḥanīfa folgend, auch in solchem Falle die Frauen zu schonen <sup>2)</sup>. Haben die Kinder das Alter der Reife erreicht, verfallen sie gleichfalls der Tötung, wenn sie bessere Belehrung zurückweisend auf dem Weg ihrer Väter verharren <sup>3)</sup>.

Auch in bezug auf die Konfiskation ihres Vermögens und in Fragen des Erbrechtes sind solche Bāṭiniten wie *murtaddūn* zu behandeln. Dasselbe gilt vom Konnubium mit einer Bāṭinī-Frau oder von dem eines zu den Ungläubigen zu rechnenden Bāṭinī mit einer rechtgläubigen Frau. Der Genuss des von einem solchen geschlachteten Tieres (*dabiḥa*) ist dem Muslim verboten. Seine Richtersprüche sind ungiltig; seine Zeugenschaft wird nicht angenommen. Die gottesdienstlichen Leistungen solcher Leute sind null und nichtig; im Falle ihrer Bekehrung müssen sie alle im Stande der Ungläubigkeit vollzogenen Religionsübungen (Gebet, Fasten, Wallfahrt, Zakāt) ersatzweise nochmals leisten <sup>4)</sup>.

3. Wie sind jene zu behandeln, die sich bussfertig zur wahren Religion bekehren? In dieser Frage kommen Distinktionen zwischen aufrichtiger und unaufrichtiger Busse zur Anwendung <sup>5)</sup>. Ġazālī stellt jedoch denen gegenüber, die bei den als reumütig erscheinenden Bāṭiniten, im Sinne ihrer Forderung der obligaten *taḥijja* <sup>6)</sup>, der Voraussetzung einer Scheinbekehrung Raum geben, den Grundsatz fest, dass der Mensch nur danach urteilen könne, was er offenbar vor Augen sieht, die Erforschung des Inneren aber nur Gott zukomme <sup>7)</sup>. Der

1) Vgl. das Vorgehen des 'Omar bei Ibn Sa'd VII, 72, 24.

2) s. Sejbānī, *al-Ġāmī' al-jaḥīr* (s. R. des *Kitāb al-charāğ* [Bulāq 1302] 73, 4 v. u.). 3) Fol. 76a. 4) Fol. 77a ff. 5) Fol. 78a—80a.

6) s. ZDMG, LX 213 ff.

7) Vgl. Mustafā I 188, 5: *أَنَا لَمْ تَعَيَّدَ بِالْبَاطِنِ وَأَتَاهَا أَمَةٌ مَعْتَدٌ مِنْ آمَنٍ بِمَعْتَدٍ*  
*صَلَّمَ ظَاهِرًا إِذْ لَا وَقُوفَ عَلَى الْبَاطِنِ*,

menschliche Richter habe sich auch nicht um begleitende Umstände zu kümmern, aus denen er etwa folgern könnte, dass das sich ihm scheinbar Darbietende nur aus Furcht geschehe, und dass der anscheinend sich Bekehrende seiner inneren Überzeugung nach bei seinem Irrtum verharre.

4. Es sei — wie Gazālī konstatiert — häufig vorgekommen, dass Leute, die in den Kreis der Bāṭinijja angelockt, ihnen den schweren Eid auf unverbrüchliche Bewahrung ihres Geheimnisses geleistet hatten, später hinter ihre Schliche kamen und sich von ihnen losgesagt haben. Bei solchen Leuten entsteht nun religionsgesetzlich die Frage: ob das eidliche Gelöbnis auch nach ihrer Lossagung bindende Kraft für sie behalte und sein Bruch verboten sei, so dass dieser die gesetzliche Sühne<sup>1)</sup> nach sich zöge; oder ob es in solchem Falle erlaubt oder etwa gar geboten sei den Geheimhaltungseid zu brechen?<sup>2)</sup>

Nach Ansicht des Gazālī ist es ein dringendes Bedürfnis für den Islam, den Leuten die Mittel und Wege zu zeigen, durch welche solche Eide entkräftet werden, die Gesichtspunkte klarzulegen, unter welchen sie von vornherein als ungültig betrachtet werden können, so dass der Bruch derselben in solchen Fällen ohne Beunruhigung des Gewissens vollzogen werden könne.

a. Jeder Skrupel entfiele, wenn der Eidleistende, unter Voraussetzung der Möglichkeit einer an ihm begangenen Täuschung gleich bei Ablegung des Eides demselben die beschränkende *Istiḡnā*-Formel („so Gott will“) hinzugefügt hätte. Durch dieselbe wird jeder promissorische Eid, im Falle der Unmöglichkeit seiner Erfüllung, invalidiert ohne dass die Folgen eines Eidbruches in Anwendung kämen<sup>3)</sup>.

1) Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes 267. 2) Fol. 80<sup>b</sup> ff.

3) Diese Anschauung ist in vielen Hadit-Sprüchen (vgl. Pedersen, Der Eid bei den Semiten 204) und unter den ältesten Gesetzeslehrern wohl allgemein verbreitet (Muwaṭṭa' II 338. Šejbānī, Aṭār [ed. Lahore] 268: عَنْ عِدِّهِ بْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى بَيْنٍ فَقَالَ أَنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَدْ اسْتَنْقَى, woru die Variante: فَقَدْ خَرَجَ عَنْ بَيْنِهِ; der Tradent des Muwaṭṭa', 'Abdallāh b. Wāḥb [st. 197] mit

b. In gleicher Weise würde die Eidesformel als entkräftet zu betrachten sein, wenn der Mann dieselbe mit der *reservatio* gesprochen hätte, dass er den gebrauchten Eidesworten eine lexikalisch mögliche, jedoch dem gewöhnlichen Wortsinn widersprechende Bedeutung unterlegte. Durch die Anwendung solcher Amphibolie wird er vor Gott als gerechtfertigt erscheinen<sup>1)</sup>. Das Gesetz stellt wohl den Grundsatz auf, dass die beim Eid gebrauchten Formeln nach dem Sinne beurteilt werden, den ihnen der Eidabnehmer gibt; und dies mit Recht, da die Zulassung von Reservationen und Bedeutungsabiegungen bei gerichtlichen Eiden die völlige Verwirrung der Rechtsverhältnisse und die Bedeutungslosigkeit des Eides als Beweismittels nach sich zöge. Jedoch sei dieser Grundsatz im vorliegenden Falle nicht anwendbar. Denn nur in dem Falle kann die Intention des Eidabnehmers in der Interpretation des Eides als ausschliesslich massgebend gelten, wenn der Eid durch einen das Recht ehrlich erforschenden Mann abgenommen wird, der ihn aus Rücksicht gesellschaftlicher *Notwendigkeit* zum Schutze des Rechtes anwendet. Ganz anders steht die Sache in unserem Falle, wo jemand durch Zwang und List zur Leistung des Eides herangelockt wurde. In solchem Falle erfordert das analogische Verfahren die Anerkennung der Rechtmäßigkeit der in den Eidesworten angewandten Doppelsinnigkeit. Die Berücksichtigung der Intention des Eidabnehmers ist in der Notwendigkeit des Rechtszustandes begründet. Es kann aber nicht als solche Notwendigkeit betrachtet werden, den Bösen die Macht über die Eide der schwachen Muslime zuzuerkennen, die von jenen

---

Bezug auf Versprechungen: *من قال في وعد أن شاء الله فليس عليه شيء*, bei Ibn Farhūn, al-Dibāğ al-muḡḡab 136 oben). Nichtsdestoweniger hat sie doch auch Widerspruch gefunden: *وقال بعضهم هذا المنقول عن مؤلف على أن مرادهم أنه يحلف: له قول أن شاء الله تبركاً قال تعالى وأذكر ربك إذا نسيته ولم يريدوا به حل اليمين* (bei Nawawī, zu Muslim IV 106).

1) Die in der Litteratur so häufig behandelten معارضات, *كأن*, bei gewissen Eiden; vgl. ZDMG, LX 223, Ibn Sa'd IV, 1 26, 24.

durch alle Arten von Betrug und Täuschung für sich gewonnen werden <sup>1)</sup>).

c. Auch der bei diesen Eiden angewandte Wortlaut schliesst sie rechtlich aus der Reihe gültiger Eide aus. Man lässt die Leute schwören, indem man ihnen sagt: „Dir liegen ob das Bündnis Gottes und sein Vertrag und die Bündnisse, die er den Propheten und Frommen auferlegt hat: dass du, wenn du das Geheimnis offenbarst, verbannt seiest aus dem Islam und von den Muslimen und du selbst als Gottesleugner geltest und deine ganze Habe als Almosengut betrachtet werden möge“. Solche Formeln werden nach muslimischer Gesetzesanschauung nicht als richtige Eide anerkannt; denn nur Eide, die „bei Gott“ geschworen werden, gelten als solche. Sie berufen sich ferner auf Gelöbnisse und Bündnisse, die Gott den Propheten abgenommen und auferlegt habe. Doch wohl nicht darauf, die Geheimnisse der Ketzler und Ungläubigen zu bewahren! Auch die Preisgebung der Habe ist nicht in gesetzlich gültiger Form eidlich ausgesprochen. Im allgemeinen kann der Bruch eines solchen „Zornes- und Hartnäckigkeitseides“ <sup>2)</sup>

1) Neben dem allgemeinen Grundsatz, dass der Schwur *استخلف على يه* abgelegt wird (Tirmidhī I 253: *صاحبك* [Variante: *عابه*: *على ما صدقك به*]) gilt anderseits: *إذا استخلف الرجل وهو مظلوم فاليمين على ما نوى وعلى ما وصى لورق* (ed. *Sejebānī* l.c. 273 von Ibrāhīm al-Naḥṣī). Dieselbe Regel wird im Namen desselben Ibrāhīm in anderem Wortlaut gegeben bei Buchārī, *Ikrāh* nr. 7: *إذا كان المستخلف ظالماً فاليمين على نية من استخلفه* und *إذا كان المستخلف ظالماً فنية المحالف وإن كان مظلوماً فنية*. Vgl. auch Buch. *Almān* nr. 23, wo der Grundsatz *الأفعال بالنيات* hierauf bezogen wird; Kaṣṣall. IX 134 oben (zu Buch. *Adab* nr. 114): *ووصل جوار استعمال: المعارض إذا كانت بما يخلص من الظلم أو يحصل الحق وأما استعمالها في إبطال حق أو تحصيل باطل فلا*.

2) Die Analogie trifft freilich nicht vollkommen zu. Unter *بئر* resp. *بين* versteht man Gelöbnisse oder Eide, die durch Zorn und Leidenschaft veranlasst, die ewige Fortdauer des feindlichen Verhältnisses zu einer Person (*النهادي في الخصومة*) zum Gegenstand haben. Ein Gelöbnis dieser Art ist z. B. das der *‘Ājisa*, mit *‘Abdallāh b. Zubejr*, dem sie zürnte, niemals mehr zu sprechen (Buch. *Adab* nr. 61,

nach der zumeist maßgebenden Ansicht der Gesetzeslehrer höchstens zur Leistung der Sühne (Sure 5 v. 91) verpflichten.

d. Auch in Anbetracht des Objektes eines solchen Eides dürfen die Geheimnisse ohne Skrupel preisgegeben werden. Man schwört nämlich, die Geheimnisse des *wali Allāh* zu bewahren, während es sich in der Tat um solche des „Feindes Allāh's“ handelt. Dasselbe gilt von der den Anhängern und Verwandten des *wali Allāh* zu leistenden Hilfe. Hätte man den Eid auch in einer Form geleistet, in welcher neben dem Attribut *wali Allāh* auch der Name der Person, deren Geheimnis zu wahren man gelobt, ausdrücklich genannt oder durch klare Umschreibung angedeutet wird (also N.N. der w. A.), so würde nach der Meinung mehrerer Gesetzeslehrer der Schwur gleichfalls nichtig sein, da ja N.N. eben nicht *wali Allāh* ist; es wäre, als ob jemand einen Kaufvertrag über ein Schaf abschliesse, während als Objekt eine Stute vorgestellt wird. Gazālī nimmt es jedoch in solchem Falle strenger, selbst wenn das unpassende Attribut *w. A.* dem Namen der Person beigefügt würde. Ist es nicht hinzugefügt worden, so hat der Schwur in jedem Falle Giltigkeit; er dürfe, vielmehr er müsse jedoch durch Preisgebung der Geheimnisse jener Ungläubigen gebrochen und dieser Eidesbruch dann durch *kaffāra* gesühnt werden. Der Eidbrüchige habe einfach zehn Armen einen modius Getreide zu spenden. Damit ist die Sache in Ordnung. Man mache überhaupt nicht viel Federlesens mit der Behandlung solcher Schwüre und mit dem Suchen nach Auswegen aus denselben. Es kommt in solchen Fällen die Lehre des Propheten in Anwendung, dass Eide, die sich als schädlich

وبسوق نذر الحجاج (Kastallāni IX 58). Solche Gelöbnisse können nach gewonnener besserer Einsicht umgangen und durch die Leistung der *kaffāra* beseitigt werden (Nawawī, *Minhāğ* ed. van den Berg III 352, Juynboll l.c. 268 Anm. 3). Einem solchen Eid vergleicht Gazālī die im Text erwähnte Formel des Hājiten-schwures; an eine Identität der beiden Eidesarten kann er nicht gedacht haben. Als *tertium comparationis* dachte er wohl an den ethisch unerwünschten Charakter der Erfüllung des Eides in beiden Fällen. Vielleicht versteht er darunter hier im allgemeinen einen *erpressen*, nicht bei voller Kenntnis der Folgen abgelegten Eid. Die Definition des نذر الحجاج والعتب im Unterschied von نذر النهر s. bei Kastallāni (IX 444, 18 ff. vgl. 447, 19) zu Bach. Ajmān nr. 23, 25.



erweisen (es schwört jemand z. B. einen Ehebruch zu verüben) und die geleistet zu haben man zu bedauern Ursache hat, nicht eingehalten sondern durch kaffära gesühnt werden<sup>1)</sup>.

c. Wenn im Eidgelöbniß statt der im obigen bemängelten Formeln die richtigen Worte gebraucht würden und der den Schwur leistende Mann dabei keine reservatio angewandt hätte, sondern richtige, unzweideutige Eidesworte mit der Sanktion verknüpfte, dass im Falle des Eidesbruches alle in seinem Besitz befindlichen und demnächst bis an sein Lebensende zu erwerbenden Sklaven freigelassen, alle Frauen mit denen er bis an sein Lebensende ehelich verbunden sein würde, von ihm geschieden seien; dass er ferner im Falle des Eidbruches hundert Wallfahrten vollziehen, hundert Jahre hindurch fasten, ein Gebet von einer Million rak'ah's verrichten und eine Million Dinare als Almosen verteilen müsse, u. dgl.: — so hat er im Falle des Bruches eines solchen ohne alle reservatio bei Gottes Namen abgelegten Eides nur die im Koran vorgeschriebene kaffära zu leisten, d. h. zehn Arme zu verköstigen, oder — wenn ihm dies nicht möglich wäre — ein dreitägiges Fasten zu halten. Von allen den eingegangen schweren Bussbedingungen (Wallfahrten, Sklaven- und Frauenentlassung u. s. w.) ist er befreit, da ein solcher Eid dem „Zornes- und Hartnäckigkeitseide“ (s. oben) gleichgeachtet wird, dessen Klauseln nicht erfüllt zu werden brauchen. Gelübde in Betreff der Freilassung von Sklaven, die man in Zukunft erwerben, der Scheidung von Frauen, die man in Zukunft ehelichen werde, sind an sich ungiltig: man kann Freilassung von Sklaven, Scheidung von Frauen, die man noch nicht besitzt, durchaus nicht geloben. Hätte jedoch der Mann Skrupel in bezug auf die Beibehaltung der Frauen und Sklaven, die er im Momente des Eidesbruches sein eigen nennt, so rät ihm Ġazālī von vornherein die Anwendung von Rechtskniffen an, die mit den dem Abū Jūsuf zugeschriebenen *hiyal* kühn die Wette aufnehmen können und dem Mann die Kundgebung der bāṭinitischen Geheimnisse ermöglichen, ohne sich von den Frauen und Sklaven trennen zu müssen.

1) Vgl. Buch. *Ḍabā'ih* nr. 26 (ed. Jaynboll IV 15).

Von diesen Kniffen möchten wir im besonderen einen hervorheben, weil er den Ġazālī in seiner Betätigung als faḳīh vielfach beschäftigt hat. Dies ist der *Zirkel-Schwur* (al-ǧamīn al-dā'ira). Um nämlich einen Ṭalāk-Schwur von vornherein ungiltig zu machen, solle er in eine Form gefasst werden, die in der Ausführung einen *circulus vitiosus* erzeugt. Man sagt: Wenn dich eine Ehescheidung von meiner Seite träfe, so betrachte die Ehe bereits *von früher* als durch drei Scheidungsakte aufgelöst. Vermittels dieser Formel soll die Erfüllung der Ehescheidung dadurch umgangen werden, dass noch *vor* Eintritt der Rechtswirkung des aktuellen ṭalāk die Ehescheidung bedingungsweise als bereits zu Recht bestehend (dreimaliges ṭalāk) vorausgesetzt wird. Formell würde dadurch die Absurdität hervorgerufen, dass eine bereits als geschieden geltende Frau neuerdings als Objekt des ṭalāk erschiene: ein *circulus vitiosus* (daur). Durch die in dieser Form ausgesprochene Scheidung wird die *gegenseitige Aufhebung* der in ihr enthaltenen Bedingungen bewirkt<sup>1)</sup>. Ġazālī, der eben auf dem Punkte steht, die mit dem herrschenden Fikḥbetrieb verbundene Spitzfindigkeit zu verurteilen, ist noch im Stande, eine solche juristische Finte zu empfehlen, um die Umgehung der Schwere des Baṭiniteneides von vornherein zu ermöglichen.

Die Frage dieser Ṭalākformel ist, weil für die Anwendbarkeit der in ihr liegenden Fiktion der grosse šāfi'itische Jurist *Ibn Surejġ* (st. 306 — er gilt als der muġaddid für sein Jahrhundert, Jaḳūt ed. Margoliouth, VI 390 —) als Autorität genannt wird, in Juristenkreisen als *المسئلة السريجية* berühmt; sie ist eine *مسئلة ملفقة*, eine mit besonderem Namen, in diesem Fall dem ihres Urhebers, bezeichnete Frage<sup>2)</sup>. Sie hat durch

1) Snouck Hurgronje verweist mich auf die erschöpfende Behandlung der Frage durch Ibn Ḥaġar al-Hejtāmī, im *Tahfat al-muhtāġ bi-šarḥ al-Minhāġ* (Ausg. Kairo 1305 mit der Glosse des Širwān) VII 112 ff.

2) Vgl. Th. W. Juynboll's Artikel *Aḥdariya* in der Enzyklop. d. Islam I 242. Namentlich die Kasuistik des Erbrechtes weist eine Reihe solcher mit besonderen Namen bezeichneter Fragen auf; z. B. *al-ma'ala al-minbariya*, weil sie nach der Tradition dem auf dem minbar stehenden 'Alī vorgelegt worden sei (L. A. s. v. *عول* XIII 512 penult.). Vgl. Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*



tungseid anvertrauten Dinge unterlassen. Es wird als genügend befunden, dass er die verderbliche Ketzerei von sich werfe und sich von den Irrlehren innerlich und äusserlich abkehre; das Veröffentlichen davon, was er im Kreise der Bāṭinijja-Leute erfahren hatte, sei nicht unerlässlich; man müsse nicht alles weitererzählen was man von jenen Ketzern gehört hat.

Einige Rechtsgelehrte sind der Ansicht, dass die im Vorhergehenden gemachten Distinktionen ganz und gar überflüssig seien und dass im allgemeinen als Regel aufgestellt werden könne, dass der in welcher Form immer den Bāṭiniten geleistete Eid null und nichtig ist<sup>1)</sup>. Ġazālī stellt fest, dass eine solche Ansicht den wohlverstandenen Fikhllehren nicht entspreche und dass diese die im Sinne des Religionsgesetzes im vorhergehenden von ihm dargestellten Modalitäten erfordern<sup>2)</sup>.

IX. الباب التاسع في إقامة البراهين الشرعية على ان القائم بالحق والواجب على الخلق [طاعته] في عصرنا هذا هو الامام المنتظر بالله حرس الله ظلاله

In diesem Kapitel<sup>3)</sup> führt Ġazālī, dem zweiten Teil des Titels dieser Schrift entsprechend, den Beweis, dass zu seiner Zeit im Sinne des Religionsgesetzes die Imamwürde mit allen ihren Befugnissen ausschliesslich dem *Mustaṣhir* zukomme. Er sei der *chalīfat Allāh*<sup>4)</sup> über die gesamte Menschheit; er sei

1) Vgl. Ḥaḡdādi, Farq 290 f. 2) Fol. 806. 3) Texte Nr. 25.

4) Über die Benennung des Chalifen als „Gotteschalifen“, deren Berechtigung Ġazālī auch im Text Nr. 28 Anf. (خلافة الله) voraussetzt, s. meine Abhandlung Du sens propre des expressions Omlre de Dieu, Khalife de Dieu in RHR XXXV 331 ff. Wie man hier ersieht, gehört Ġazālī nicht zu jenen Theologen, die den Gebrauch des Chalifentitels als „Stellvertreter Gottes“ für unzulässig halten (vgl. Māwerdī ed. Eger 22,5 v. u. Nawawī, Aḡlār 159, Ibn Ḥaḡar al-Hejtami, Fatāwī ḥadīṭijja 102, Ibn Chaldūn ed. Balṭī I 159 ult. واختلف في نيابة نائب الله, dem man aus Scheu vor der dem islamischen Gottesbegriff widerstrebenden Deutung als نائب الله (نائب, Mawākif ed. Soerensen 304, 11) seit alten Zeiten die verschiedensten Erklärungen gegeben hat (Ṭabarī, Taḡrīṭ I 154, VIII 77, XXIII 87). Auch im Miṣbāḥ al-ʿamal 188,8 gibt Ġazālī eine dem obigen entsprechende Definition des Titels: فالمرأى للدين والدنيا

religiöse Pflicht der letzteren, ihm Gehorsam zu leisten. Er erbringt diesen Beweis auch gegen jene Theologen, die die Notwendigkeit des Vorhandenseins eines durch die Gesamtheit anerkannten Vergegenwärtigers des Imamates in der gegenwärtigen sowie in früheren Generationen in Abrede stellen. Wäre dem so, so wäre die Wirksamkeit aller gesetzlichen und politischen Institutionen und Funktionen, deren Quelle der Imam ist, aufgehoben. Ġazālī geht von der, auch von den Bāṭinijja geforderten Praemisse aus, das Imamāt sei eine notwendige, unerlässliche, seit dem Tode des Propheten durch das iğmā' der Muslime geforderte Institution des islamischen Lebens. Die vereinzelte Gegenmeinung des 'Abdalrahmān b. Kejsān<sup>1)</sup> sei bereits durch die Vorgänge angesichts der Leiche Muhammeds widerlegt, da man sich selbst mit Vernachlässigung

کا يجب جامعاً بينهما خليفة الله في أرضه Man beschränkte mit der Zeit den Titel nicht bloß auf die Chalifen, sondern dehnte seine Anwendung im allgemeinen auf die herrschenden Personen, ولادة الامر (vgl. ZDMG VII 216,4). Im Tibr mashūk (s. u.) 62,6 läßt Ġazālī eine Frau aus dem Volke sprechen: لأن السلطان خليفة الله ويجب أن تكون هيبة بحيث إذا رآته الرعية خافوا. Die Ausdehnung des Titels auf Sultane ist auch philologisch vertreten (LA X 431,5 v. u. = TA VI 99 penult.). Dasselbe scheint auch die Ansicht des Mystikers Muḥibb al-dīn ibn al-'Arabī zu sein. Obwohl er von Gottesstellvertretungen ganz anderer Art (Ḳuṭb u. a.) zu sprechen pflegt, verleiht er diesen Titel auch den weltlichen Machthabern und fordert, im Sinne der *fatmawwa*, Gehorsam für sie, selbst ohne Rücksicht auf ihr religiöses und ethisches Verhalten: فينبغي للنبي أن يعرف شرف المرتبة التي هي السلطنة وأنه نائب الله في عبادته وخليفته في بلاده فيعامل من أقامه الله فيها وإن لم يحجر الحق على يد ما ينبغي للمرتبة من الجمع والطاعة في المنطق والمكره على حد ما رسم له سيرة u. s. w. (die Stelle ist für das Verhältnis dieses Mystikers zur politischen Frage von grosser Bedeutung, Futūḥat mekkijja, bāb 42, I 242,21 ff.; vgl. IV 27,13 ff.; 493,8). In einem dem 'Alī zugeschriebenen Spruch wird 'Abdalrahmān ibn 'Auf genannt في الأرض وكل الله في الأرض (bei Muḥibb al-Ṭabarī, al-Rijāl al-naḍīra fi manāḥib al-naḥara [Kairo 1327] I 283,1). Es ist bemerkenswert, dass der Gedanke, der Herrscher sei *chalīfat Allāh*, vom Islam her auch in die jüdisch-arabische Litteratur eingedrungen ist. Sa'adja übersetzt Ps. 52,1

قامد خليفتك بعلم من عندك. משפטך למלך הן.

1) d. i. der Mu'tazilit Abū Bekr al-aḡamm, s. Der Islam VI 173 ff.

der Bestattung des Propheten, praesente cadavere beeilte die Gemeinde nicht einen Augenblick eines Imam entbehren zu lassen; die Aufrechterhaltung der staatlichen und religiösen Ordnungen erforderte unerlässlich die sofortige Einsetzung desselben. Es handelt sich nun nur um den Beweis, dass zwischen den beiden diese Würde beanspruchenden Personen, dem Fātimiden und dem 'Abbāsiden, dieselbe ausschliesslich dem letzteren zukomme. Dies ist schon aus der grossen Menge derer die ihn anerkennen im Vergleich mit der kleinen Zahl der Bekenner des fātimidischen Imamates ersichtlich. In der Widerlegung der Einwendungen der Bāṭinijja gegen die Berechtigung des 'abbāsidenischen Imamates ist eines der Argumente, auf die Ġazālī das grösste Gewicht legt dies, dass das zeitgenössische 'abbāsidenische Chalifat durch die *ṣauka*, durch die auf äussere *Machtmittel* gestützte allgemeine Anerkennung gerechtfertigt ist. Wem die Macht zur Seite steht, seine Anerkennung in den grossen Massen durchzusetzen<sup>1)</sup> und wem sich die Neigung der Gesamtheit zuwendet<sup>2)</sup> (dies war bereits bei der Anerkennung des Abū Bekr der Fall), der ist auch, falls die übrigen notwendigen Bedingungen in seiner Person zutreffen, der berechtigte Inhaber der Chalifenwürde. Dies bewährt sich am Chalifat des 'Abbāsiden; keinesfalls aber an dem des fātimidischen Rivalen, dessen Berechtigung lediglich auf ein erdichtetes *nass* gegründet ist<sup>3)</sup>.

Zehn Bedingungen der Eignung zur Chalifenwürde<sup>4)</sup>:

1) sechs *physische*: Altersreife, Integrität der Vernunft, Freiheit, männliches Geschlecht, kurejšitische Abstammung (deren die Fātimiden sich mit Unrecht anmassen), ungetrübtes Gesichts- und Gehörsvermögen, dem viele Gesetzeslehrer auch die Freiheit von anderen physischen Defekten anschliessen, während andere, da keine positive gesetzliche Verfügung

1) Vgl. *Ihja* II 130, 15 فمن يأمه صاحب الشوكة فهو الخليفة.

2) Die Auffassung, dass „die Gewinnung der Herzen der Menschen“ ein Zeichen des von Gott gewollten Charakters der Herrschaft ist, spricht Börnli in bezug auf den Ġaznewiden Mas'ūd aus; s. bei Sachau, Alberuni's India (Einleitung) I p. XIII.

3) Fol. 87—88.

4) Vgl. Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 81.

darüber nachweisbar ist, auf die körperliche Integrität als Bedingung der Eignung zur Chalifenwürde kein Gewicht legen<sup>1)</sup>).

2) vier *angeeignete* (moralische) Bedingungen: Kampfestüchtigkeit (nağda), Kompetenz zur Regierung (kifāja), fromme, zweifelhafter Dinge sich enthaltende Lebensführung (wara'), Wissenschaft (ilm).

Allen diesen Bedingungen entspricht al-Mustazhir, so dass es keinem Zweifel unterliegen könne, dass seine Berechtigung zur Chalifenwürde, als dem Religionsgesetz entsprechend, von allen kanonischen Autoritäten anerkannt werden müsse und dass alle von ihm ausgehenden Verfügungen nach göttlichem Recht volle Gültigkeit haben.

Mit Übergang der physischen Bedingungen, von deren Vorhandensein bei Mustazhir sich jedermann durch den Augenschein überzeugen kann, tritt Ġazālī den Beweis dafür an, dass der Chalife auch die moralischen, erworbenen Bedingungen des Imamates in sich vereinigt<sup>2)</sup>.

a) Die Anforderung der *Kampfestüchtigkeit* (nağda), der Fähigkeit durch äussere Machtmittel die Ordnung im Reich aufrechtzuerhalten, sei ihm durch die ihm unterwürfigen und sein Chalifat schützenden Türken (Seldschuken) gewährleistet. Durch ihre Unterstützung und ihre Machtmittel (šauka)<sup>3)</sup> kann der Chalife seine Kraft zur Herrschaft betätigen und seine allgemeine Anerkennung befestigen. Wenn sie auch seinen Befehlen nicht immer gebührenden Gehorsam leisten, die Grenzen

1) Nach Ibn Ḥazm, Milal IV 167,5 ff. bilden physische Defekte (auch Blindheit und Taubheit) kein Impedimentum der Regierungsfähigkeit: ولا يضر الإمام أن يكون في خلفه عيب كالأعشى والأصم والأجذع والأجذم والحدب والذي لا يدان له ولا الإسلام والتكليف. auch Iğt, Mawāḳif ed. Soerensen 301 ff. führt körperliche Integrität unter den šurūṭ al-imāma nicht an. Ġazālī will an dieser Stelle für keine der beiden Ansichten eine Entscheidung treffen; allerdings scheint er der letzteren geneigt zu sein, da er im Iḥjā I 115 unter den šarā'iṭ al-imāma ausser الذكورة والبرع والعلم والكفاية ونسبة قريش nur noch folgende fünf fordert:

2) Fol. 89a—96a.

3) Vgl. Mi'jār al-ilm 31,7 كالأستاذ! لاحظ رتبة سلطان الزمان وما ساعدك من المشورة والعفة والنبذة والبرق والاشباع والاتباع،

ihrer Befugnisse auch oft überschreiten<sup>1)</sup> und ihren tierischen Leidenschaften folgen, so ist dies nur unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses der Sklaven zu ihrem Gebieter, nicht unter dem des Menschen zu Gott und zu dem Propheten zu betrachten. Widersetzt sich jener auch im einzelnen den Anordnungen seines Gebieters, so hat er dadurch noch nicht dessen Anerkennung als seinen Herrn abgeschüttelt. So ist es auch mit den türkischen Helfern. Bei aller Unbotmässigkeit schützen sie die Rechte des Chalifates mit heldenhafter Selbstaufopferung „und würden sie auch in Stücke zerschnitten“. Diese Leute erweisen dem Chalifen, wenn sie auch seine Befehle vernachlässigen, die Zeichen tiefster Unterwürfigkeit und betrachten es unausgesetzt als ihre religiöse Pflicht, ihn gegen jeden Angriff zu beschützen.

Gazālī ist bestrebt, seine These von der Kampfestüchtigkeit seines Chalifen auch der Tatsache gegenüber aufrecht zu erhalten, dass er doch in der Ausübung der Macht nicht selbstständig, sondern eben von jenen Türken abhängig ist, die die tatsächlichen Inhaber der Machtbefugnisse des Chalifates sind. Es klingt wie Ironie, wenn er während der Schilderung des Verhältnisses des Chalifates zu den Seldschuken in den Ausruf verfällt: „Dies ist eine *nağda* deren gleiches niemand anderem zuteil geworden ist“. Er betrachtete eben die Seldschuken als Glück des Chalifates, wovon er auch in einer späteren Epoche seines Lebens, in dem für den Seldschukensultan Mohammed Schah in persischer Sprache verfassten Fürstenspiegel *al-Tibr al-masbūk*, von dem noch weiterhin die Rede sein wird, begeistertes Zeugnis ablegt: „Nach ihrem (der Barmekiden) Sturz gingen die Zustände der Vezire der Verderbnis entgegen, und der Fürstendienst büsste seinen Glanz und seine Frische ein, bis dass Gott die Segnungen des Seldschukengeschlechtes entstehen liess und ihre Herrschaft in Ordnung verhartete<sup>2)</sup> und er liess sie an die Stufe der früheren Vezire

1) Der Chalife musste z. B. auf Wunsch des Sultans seinen Vezir absetzen und durfte ihn nur mit Erlaubnis des Sultans wieder zurücknehmen, (Ibn al-Aṭr ad ann. 501, ed. Bülak X 171,9 v. u.).

2) Die Worte *وغلّ دولتهم إلى النظام* sind unklar; es ist möglich, dass das letzte



heranreichen und an eine noch höhere, indem es in der Welt keinen Vorzüglichen, keinen wissenschaftlich Gebildeten, keinen Zugereisten und Fremden gibt, ob von edlem oder niedrigem Stande, dem sie nicht ihre Wohltaten angedeihen liessen und der nicht mit ihren Gnadenbezeugungen überhäuft würde. Niemand ist von den Beweisen ihrer Güte ausgeschlossen. Wir haben dies hier zu dem Zwecke erwähnt, damit jeder Leser dieses Buches den Unterschied zwischen dem Tüchtigen und Untüchtigen erkenne" <sup>1)</sup>. Es kann nicht übersehen werden, dass Ġazālī hier die Seldschuken nicht als autonome Fürsten, sondern als Vezire, als Diener des Chalifates feiert.

Ebenso entspricht Mustazhir *b)* der zweiten Anforderung, der *Regierungstüchtigkeit* und *Kompetenz* (kifāja) sich in den schwierigsten Verhältnissen zurechtzufinden. „Die Vernünftigen bewundern seine treffende Einsicht, seine durchdringende Vernunft in den schwierigsten Ereignissen, sein Erfassen der subtilsten Dinge, wie dazu selbst die durch Erfahrung erprobtesten Leute nicht fähig sind". Er versteht es ferner, sich des Rates der zuverlässigsten Ratgeber zu bedienen, wenn er glaubt, sich nicht ausschliesslich auf seine eigene Einsicht verlassen zu dürfen — und hier rühmt Ġazālī den Vezir des Chalifen, und seine vorzügliche Befähigung in der Wahrnehmung der religiösen und weltlichen Interessen. Für die Regierungstüchtigkeit des Mustazhir führt Ġazālī die Klugheit und Entschlossenheit an, mit der er die nach dem Tode seines Vorgängers in Bagdad und den Provinzen eingetretenen Schwierigkeiten überwunden habe; wie er der Habsucht der Truppen die „ihre Mäuler gegen den Staatschatz aufsperrten" entgegengetreten sei.

Dritte Bedingung *c)*: Fromme von zweifelhaften Dingen sich enthaltende *Lebensführung* (wara'), die erhabenste der Bedingungen. In der Erfüllung der beiden ersteren bediene sich der Chalife fremder Hilfe, die Frömmigkeit könne er nur persön-

Wort auf den Vezir Niğām al-mulk deutet vgl. in einem Gedicht bei Jāqūt ed. Margoliouth V 70,12: *وظل نظام الملك للكر جابرا*.

1) Al-Tibr al-nasbūk 89, oben.

lich üben. Und darin betätigt Mustazhir die höchste Vollkommenheit sowohl als Regent (Sorge für Aufrechterhaltung der religiösen Institutionen) wie auch als Privatmann (Erfüllung der religiösen Pflichten, asketische Gewohnheiten, Verschmähung des Luxus). Ġazālī hat hier den Einwurf zu beantworten, wie die Eigenschaft der entsagenden Frömmigkeit mit der Verwendung der Staatseinnahmen vereinbarlich sei. Er weist dem gegenüber, in Verbindung mit der Darstellung der Theorie des Šāfi'ī über die rechtliche Natur der Staatseinkünfte<sup>1)</sup> nach, in welcher Weise Mustazhir dieselben zur Förderung des religiösen und politischen Staatswohles verwendet. — Ġazālī findet es für wichtig, im Anschluss daran den Gegnern gegenüber Nachdruck darauf zu legen, dass Frömmigkeit nicht im Sinne der *Sündenlosigkeit* zu den Bedingungen des Imamates gehöre. Selbst in bezug auf den Grad der Sündenlosigkeit der Propheten herrsche Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten. Würde man vom Imam — wie dies die Bāṭinijja voraussetzen — Sündenlosigkeit als eine der Grundbedingungen seiner Fähigkeit zur Ausübung dieses Amtes fordern, so würde angesichts der allen Menschen eingepflanzten irdischen Leidenschaften und der unausweichlichen Einflüsterungen des Satans, die Imamwürde stets erledigt sein; niemand hätte die Befugnis, Kādi's einzusetzen. Wie die Verübung verbotener Dinge („Strauchelungen“) im allgemeinen die Qualifikation zur gerichtlichen Zeugenschaft nicht aufhebt und auch zum Richteramt nicht unfähig macht, so kann völlige Sündenlosigkeit auch nicht Bedingung der Befähigung zum Imamat sein. Gefordert könne nur werden, dass die Erfüllung der gottwohlgefälligen Handlungen das Übergewicht über gelegentliche Ausschreitungen bewahre. Mehr zu fordern wäre eine der menschlichen Natur widersprechende Zumutung.

Mustazhir entspricht auch *d)* der vierten Forderung, die das kanonische Gesetz an den Imam stellt: der *Wissenschaft* (ilm). Mit diesem Nachweis hat Ġazālī in bezug auf den Umfang, in dem das *ilm* als notwendige Qualität des Imam

1) Fol. 93a; damit ist zu vergleichen Ihjā' II 124f. في جهات الدخول للسلطان und Fātihāt al-ʿulūm (Kairo 1322, ed. Chāngš) 67.

gefordert wird, die Auffassung derer abzulehnen, die diese Bedingung in dem idealen, in der Praxis des Lebens kaum zu erfüllenden Umfang fordern, dass der Vertreter der obersten Spitze der islamischen Theokratie eine theologische Autorität sein müsse, die den Rang eines *muḥtaḥid* erreicht, fähig in vorkommenden Fällen aus eigener unabhängiger Einsicht gesetzliche Entscheidungen (*fatwā*) zu erteilen<sup>1)</sup>. Solche Kompetenz konnte Ḡazālī seinem jungen Fürsten beim besten Willen nicht zuerkennen. Mustazhir war wohl ein Mann von hoher Bildung, gewiegter Stilist, der seine auch kalligraphisch zierlichen Resolutionen in trefflichen Ausdrucksformen ausfertigte, Schöngest, dem auch ein Verschen gelang<sup>2)</sup>; aber von theologischer Gelehrsamkeit ist bei ihm keine Rede.

Ḡazālī gesteht wohl zu, dass die gelehrten der älteren Zeitalter die Forderung der „Wissenschaft“ als notwendige Bedingung der Imamwürde im Sinne des *ig̃tihād* aufgestellt haben<sup>3)</sup>. Für die Berechtigung dieser Forderung liesse sich

1) Dieselbe Frage wird auch im zeitlichen *Fik̃h* in bezug auf den Imam verhandelt und zu gunsten der *Iḡtihād*-Forderung entschieden (Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 70).

2) Ibn al-Aḡr ad ann. 512 (ed. Bulāḡ X 202). *وكان حسن الخط جيد التوقيعات*. لا يفاربه فيها أحد يدل على فضل عزيز وعلم واسع; hierauf einige seiner Gedichtchen.

3) Baḡdādī, *Farḡ* 341,2 *أهل الاجتهاد* ما يصير به من أهل العلم. Ebenso fordert das dem Šāfi' zugeschriebene *al-Fik̃h al-akbar li-l-taḥḥid* (Kairo, maṭb. adab. o. J.), 39 unter den *šarāiṭ al-imāma*: *أهل الاجتهاد* (körperliche Integrität — s. oben S. 82f. — wird auch hier unter den Erfordernissen der Chalifenwürde nicht erwähnt). Auch der Philosoph Ibn Sinā: „Er (der Imam) muss ferner das Religionsgesetz kennen und zwar in einer solchen Weise, dass keiner da ist, der mehr und genauer in allem unterrichtet wäre“ (Die Metaphysik Avicennas, übers. von M. Horten 678). Vgl. auch Ibn Chaldūn, (ed. Bulāḡ I 161,10 ff.) der die *šarāiṭ* des Chalifates eingehend behandelt: *ولا يكفي من العلم إلا أن يكون* مجتهدا لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأنوصاف والأحوال (französ. Übersetzung von de Slane I 393). Der Chalife al-Mustarsid wird charakterisiert als *ناخذ في أكثر العلوم عارف بالتقوى وإخلاص العلماء فيها* (Kalānisi ed. Amedroz 252,2) Dies hat wohl auch den strengeren Anforderungen entsprochen.

jedoch eine ausdrückliche Kundgebung des Gesetzgebers (Propheten) nicht nachweisen, noch auch sprechen Gründe der öffentlichen Wohlfahrt (*maṣlaḥa*, *utilitas publica*) für die Dringlichkeit einer so hohen Befähigung. Der Gesetzgeber hat für das Imamats ausdrücklich nur die einzige Bedingung gestellt, dass sein Anwärter dem Kurejs-Stamm angehören müsse; die übrigen durch das Gesetz gestellten Forderungen haben sich als solche durch die unabweisliche Voraussetzung erwiesen, dass der Imam die Aufgaben seines Amtes nur dann erfüllen könne, wenn er jenen Bedingungen entspricht. Dazu ist aber der Muṣṭahid-Rang durchaus nicht erforderlich. Gleichwie der Imam in der Betätigung seiner Macht sich auf die stärksten seiner Zeitgenossen (gemeint sind natürlich die Seldschuken), in der Staatsweisheit auf seine weisen Vezire stützt, so werde er auch das *ʿilm* in jeder einzelnen vorkommenden Frage durch die Beratung derer verwirklichen, die er für die Gelehrtesten und Kompetentesten seiner Zeit hält. Jedoch auch wenn man mit der Meinung jener in Einklang bleiben wollte (und Ġazālī wünscht nicht im Gegensatz zu den Gelehrten früherer Zeitalter zu stehen) die vom Imam das *ʿilm* im Sinne des *ig̃tihād* fordern, könne die Abwesenheit dieser Bedingung nicht zur Beseitigung eines Imam führen, der derselben nicht entsprechen kann; selbst in dem Falle nicht, wenn ein Anwärter zur Hand wäre, der über die Fähigkeit des *ig̃tihād* verfügt <sup>1)</sup>. Von vorneherein wäre allerdings dem letzteren der Vorzug zu gewähren; mit der vollendeten Tatsache der vollzogenen Huldigung, die eine Folge der ihm entgegengebrachten Sympathien und des Vertrauens des Volkes auf seine Kapazität ist, erlischt die Bevorzugung eines den einmal anerkannten Imam überragenden Rivalen. Ġazālī bekennt sich zur These des *imāmat al-maṣḍūḥ maʿ huḍūr al-aḥḍal* d.h. der Zulässigkeit der Imamates eines minder Vorzüglichen, wenn auch ein ihn an Vorzügen Überragender vorhanden ist <sup>2)</sup>. Man denke nur an die Wirren und die das Staatswohl gefährdenden Erschütterungen, die durch die Absetzung eines bereits aner-

1) Auf dieselbe Auffassung legt Ġazālī Gewicht im Kapitel über die Bedingungen des Imamats (شرائط الإمامة) im *Iḥṣāʾ* I 115. 2) Vgl. Māwerdī 8,8 v.u.

kannten Imam entstehen würden. Wenn auch dieser in seinen Entscheidungen der Autorität anderer zu folgen (taqlid) genötigt und nicht befähigt ist, auf Grund selbständiger Erforschung (nazar) vorzugehen, so sei dies, falls er die sonstige Befähigung für das wichtige Amt besitzt, der Beunruhigung des Staates vorzuziehen. Im übrigen sei in gegenwärtiger Zeit ein kurejsitischer Anwärter des Chalifates nicht vorhanden, der neben den übrigen Bedingungen auch der des iğtihād entsprechen könnte <sup>1)</sup>. Es könne also davon keine Rede sein, dass ein anderer als Mustazhir die Rechte des Chalifates ausübe. Wenn auch alle Welt sich zusammentäte, die Herzen der Menschen dieser geheiligten Majestät abwendig zu machen, könnte sie damit keinen Erfolg erreichen; denn es ist Pflicht aller 'Ulemā dieser Zeit durch ihr Gutachten die Giltigkeit und Gesetzlichkeit dieses Imamates anzuerkennen. Daran sind jedoch zwei Bedingungen geknüpft. Erstlich müsse der Chalife in jedem zweifelhaften Falle die Meinung der 'Ulemā einholen und danach entscheiden; wenn diese nicht einhelliger Ansicht wären, müsse er der Autorität des vorzüglichsten und gelehrtesten unter ihnen folgen. Und Bagdad wird doch fürwahr kaum eines Mannes entraten, dem alle Welt den Vorzug in der Gesetzeswissenschaft zugesteht! — Ferner müsse sich der Chalife bestreben, der idealen Forderung durch möglichste Vervollkommenung in der religiösen Wissenschaft immer näher zu kommen. „Die Frische seiner Jugend kommt ihm in der Erreichung dieses Zieles zu statten“.

Auf die Jugend des Chalifen spielt er auch bei anderer Gelegenheit an, wo er von seiner Frömmigkeit und seinen asketischen Neigungen spricht <sup>2)</sup>. „Er ist in Wahrheit der Jüngling, der im Dienste Gottes erwachsen ist; dies alles in der Frühzeit der Lebensjahre und im Morgenglanz der Jugend“. Sein Anfang kann die Vernünftigen darüber aufklären, wohin er gelangen werde, wenn er die Jahre der Vollkommenheit erreicht.

„Wenn du das Erwachsen des Neumondes betrachtest, so bist du dessen sicher, dass aus demselben ein vollkommener Vollmond wird“.

1) İgti-Gurgāni, Mawākıf ed. Soerensen 302, 8 ff. Verfasser und Kommentator nehmen es mit den šurū' überhaupt nicht sehr streng. 2) Fol. 92b.

„Gott möge ihm langes Leben gewähren und seine Banner in den fernsten Ländern verbreiten.

„Wenn nun durch die in diesem Abschnitt dargelegten klaren Beweise ersichtlich wurde, dass im Sinne des göttlichen Gebotes nur der Imam der Wahrheit, *al-Mustaḥṣir billāh*, für das Gotteschalifat ausersehen ist, so ist diese Gnade dessen wert, dass ihr durch Dankbarkeit entsprochen werde. Diese Dankbarkeit betätigt sich durch Wissen und Werke und durch beständiges Ausharren bei dem, was den Inhalt des letzten Abschnittes dieses Buches bildet. In allgemeinen besteht die Dankbarkeit für diese Gnade darin, dass es dem Emīr al-mu'minīn nicht gefallen möge, dass es auf Erden einen Menschen gebe, der im Gottesdienst eifriger und Gotte dankbarer sei als er, so wie es Gott nicht gefällt, dass es auf Erden einen Menschen gebe, der mächtiger und edler wäre als der Emīr al-mu'minīn. Dies ist die Dankbarkeit die jener Gnade würdig ist“.

X. fol. 96b—111a الباب العاشر في الوظائف الدينية التي بالمواظبة

عليها يدوم استحقاق الامامة

Schon zu Beginn des Traktates erklärt Gazālī dies Kapitel, das die religiösen Pflichten darstellt, durch deren anhaltende Beachtung der junge Chalife erst die Fortdauer seiner Würdigkeit für sein hohes Amt erwirbt, in Verbindung mit dem vorhergehenden neunten als jenen Teil der Schrift, für welchen er seine Aufmerksamkeit ganz besonders aufruft. Aus dem Inhalt des neunten wird er ersehen, welcher Gnadenfülle ihn Gott teilhaft werden liess; aus dem zehnten werde ihm klar werden, in welcher Weise er für diese Wohltaten die Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott erfüllen könne<sup>1)</sup>. Am

<sup>1)</sup> Fol. 56: والمقترح على الرأي النبوي الشريف مطالعة الكتاب جملة ثم تخصيص: الباب التاسع والعاشر بهزيد استقصا يعرف من الباب التاسع قدر نعمة الله تعالى عليه وسبين من الباب العاشر طريق القيام بشكر تلك النعمة ويعلم ان الله تعالى اذا لم يرض [أنا] يكون على وجه الارض له عيد ارفع رتبة من أمير المؤمنين فلا يرض [المؤمنين] أن يكون على وجه الارض عبد أعبد لله وأشكر منه،

Eingang des zehnten Abschnittes wiederholt er diese Aufforderung. Es gehöre zu den religiösen Pflichten des Chalifen über den Inhalt der folgenden Belehrungen unaufhörlich in gründlicher und erschöpfender Weise nachzudenken und auf Grund derselben von seiner Seele Rechenschaft zu verlangen; dies möge zu seiner beständigen Gedankenrichtung werden. Es wäre die höchste Glückseligkeit, wenn ihn der göttliche Beistand darin unterstützte, durch ernste Bestrebung jede der hier geforderten Eigenschaften, wenn auch im Laufe eines Jahres sich anzueignen. Die ihm ans Herz gelegten Aufgaben sind teils solche, die mit dem *Wissen* (dianoëtische), teils solche, die mit dem *Tun* (ethische Tugenden) zusammenhängen. Er werde in der Aufzählung mit ersteren beginnen, weil ja das Wissen die Wurzel ist, von dem sich die Werke erst abzweigen<sup>1)</sup>. Auf vier grundlegende Hauptsachen führt er die einer Begrenzung nicht fähigen Wissensdinge zurück<sup>2)</sup>, über die er einzeln Betrachtungen bietet: 1. Das Wissen über die Bestimmung der Welt und des zeitweiligen, flüchtigen Charakters unseres Aufenthaltes in derselben (mit Gleichnissen beleuchtet<sup>3)</sup>) 2. Das Wissen davon, dass Quelle und Sitz der Gottesfurcht das Herz ist und dass das richtige Handeln mit den körperlichen Gliedmassen sekundär und von der Reinheit des Herzens abhängig ist; diese gipfelt in der Befreiung von der Liebe zu irdischen Gütern, die mit dem Streben nach jenseitiger Seligkeit nicht vereinbar sei. Man möge die Kürze der durch Trübungen verdüsterten irdischen Güter mit der ewigen Dauer der reinen Seligkeit des jenseitigen Lebens in Verhältnis setzen um die Flüchtigkeit der ersteren einzusehen und sie zu vermeiden<sup>4)</sup>. 3. Die Erkenntnis, dass die Bedeutung des *Gotteschalifates*

1) Vgl. Buch vom Wesen der Seele 54\*

2) Fol. 96b: ومن فرائض الدين على امير المؤمنين زاده الله توفيقا المداومة على مطالعة هذا الباب والاستقصاء على تأمله وتصحيحه ومطالبة النفس الكريمة حتى يستمر عليه فان ساعد التوفيق للجهادة في الاقتدار على كل وظيفة من هذه الوظائف ولو في سنة فهي السعادة القصوى، وهذه الوظائف بعضها علمية وبعضها علمية فنقدم العلمية فان العلم هو الاصل والعمل فرع له اذ العلوم لا حصر لها ولكننا نذكر اربعة امور من انهاء اصول

3) Texte Nr. 26.

4) Texte Nr. 27.

in der heilsamen Anordnung der Verhältnisse der Menschen besteht; diese sei aber unmöglich, wenn der Chalife nicht erst seine eigene Seele vervollkommenet; er wäre sonst wie ein Blinder, der andere Blinde leiten wollte. Die Vervollkommenung der Seele ist von der Erkenntnis derselben bedingt <sup>1)</sup>. Gazālī vergleicht dann die Gliedmassen des Körpers und die niederen Seelenfunktionen *ḡuḥ* und *ḡuḥiyyāt* mit den Funktionen des gesellschaftlichen Haushaltes <sup>2)</sup>. Gleichnisse für die Herrschaft der Begierden und ihre Zähmung. Dienstbarmachung des Körpers für die Übung der religiösen Werke. Der Körper ist das Fahrzeug der Seele <sup>3)</sup>. 4. Die Erkenntnis davon, dass der Mensch aus Attributen der Engel und der Tiere zusammengesetzt ist. Durch Wissen, Gottesdienst, Keuschheit und Gerechtigkeit <sup>4)</sup> wird er den Engeln ähnlich, durch tierische Eigenschaften sinkt er zur Stufe jenes Tieres herab, dem die betreffende böse Eigenschaft eignet. Während seines Erdenlebens mag er äusserlich als Mensch erscheinen aber innerlich doch die Eigenschaften des Tieres haben. Im Jenseits wird er in der Gestalt des Tieres auferweckt, dessen Eigenschaften er im Diesseits betätigt hatte <sup>5)</sup>. Wenn diese durch Wissen und gute Werke aufgewogen werden, wird er in Gestalt der Engel, der Gerechten und Märtyrer auferstehen.

1) Analogien im *Misān al-ʿamal* 58 ff. *Kitāb al-saʿāda* (Sammelband ed. Šabīr al-Kurḍī, Kairo 1328) 511.

2) Texte Nr. 28.

3) Vgl. *Misān al-ʿamal* 171,1 *وخلق البدن مركبا وخادما للنفس* *ibid.* 146,2 *أذ النفس كالغارس والبدن كالنرس* und die Äusserungen der Ichwān al-ḡafī über das Verhältnis der Seele zum Körper in *Rasāʾil* (ed. Bombay) III 81, IV 219; 269 vgl. Buch vom Wesen der Seele 50<sup>o</sup>.

4) Fol. 100a *بالعلم والعبادة والعفة والعدل*. Hier sind ohne Zweifel die vier platonischen Haupttugenden variiert indem im Sinne der gegenwärtigen Belehrung für *خيانة* (*ḡuḥiyyāt*) eingesetzt ist; *عفة* entspricht in der Regel der *σωφροσύνη*.

5) In seinem eschatologischen Werke *al-Darra al-fāḥira* (ed. L. Gautier) 63 und in der drastischen Schilderung der Auferstehung im *Ḥijā* III 497 ff. wird dies nicht erwähnt. Hingegen gibt Gazālī in *Jā ejjahā al-walad* (Sammelband ed. Šabīr 514) dieser Vorstellung eine mystische Anwendung. Verwandt damit ist die bei Gāhī erwähnte volkstümliche Anschauung, dass der zur Übernahme der Seele erscheinende Todesengel die dem Vorlieben des Sterbenden analoge (auch tierische) Gestalt annimmt (*Kitāb al-ḡajawān* VI 68,7).



Darauf folgt ohne systematische Geschlossenheit, in völlig aphoristischer Weise eine Aufzählung der *Tatpflichten* und Tugenden, mit deren Erfüllung und Übung sich der Fürst schmücken möge<sup>1)</sup>. Wiederholt betont Ġazālī mit besonderem Nachdruck die Mahnung, dass der Chalife stets nach dem Rat der 'Ulemā Sehnsucht empfinden und ihre Belehrung mit freudiger Dankbarkeit anhören möge<sup>2)</sup>. Unter den Regierungstugenden stellt er obenan, dass der Fürst bei jeder seiner Verfügungen von sich Rechenschaft darüber verlange, ob er nicht etwas über die Menschen verhängte, wovon es ihm nicht lieb wäre, wenn man mit ihm ähnlich verführe. Er möge es ferner nicht als unter seiner Würde halten, die vor seinem Tore harrenden Leute, die ihm ihre Beschwerden vortragen möchten, wenn auch nur kurze Zeit, persönlich anzuhören; dies sei heilsamer als selbst die gottesdienstlichen opera supererogationis (النوافل), geschweige denn als die weltliche Unterhaltung, denen er diese Zeit entzöge. Da die Herrschaft, wie sie mit vielen Gefahren für die Tugend verbunden ist, anderseits auch für die Betätigung derselben reichlichere Gelegenheit bietet als der Stand der Untertanen, so möge er die durch seine überragende Stellung gebotene Gelegenheit durch Betätigung der Demut, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nutzbar machen; stets Milde (رفق) üben und die Strenge (غلظ) meiden<sup>3)</sup>. Versöhnlichkeit, Nachsicht und Unterdrückung des Zornes werden ihm ganz besonders ans Herz gelegt<sup>4)</sup>. Der Herrscher möge sich ferner dessen stets bewusst sein, dass auch für die Handlungen der in seiner Vertretung wirkenden Würdenträger die Verantwortlichkeit ihn trifft. Auch Vermeidung alles Luxus in Speise und Kleidung möge er sich zur Pflicht machen.

Ġazālī ergreift jede Gelegenheit, dem Fürsten die strenge Einhaltung des *Religionsgesetzes* einzuschärfen. Wenn er das auf das Prinzip der Gerechtigkeit gegründete Imamāt als die

1) Fol. 100b—111a.

2) أن يكون إلى الأمر متعلّقاً إلى نصيحة العلماء ومتبجّجاً بها إذا سمعها وشاكراً لها.

3) Fol. 102a.

4) Fol. 109a f.

höchste Betätigung des Gottesdienstes preist, so fügt er gleich hinzu, dass der Prüfstein der Gerechtigkeit in ihrem Unterschied von der Gewalttätigkeit das Religionsgesetz sei. Die göttliche Religion und das Gesetz des Propheten seien in allen Bewegungen der Zielpunkt, worauf alles ausgehe <sup>1)</sup>. Wenn der Fürst in seinen Anordnungen vom Religionsgesetz abweicht, kann er als ein Herrscher betrachtet werden, der die Macht usurpiert hat <sup>2)</sup> und es gilt von ihm was der Prophet von unrechtmässigen Herrschern und ihrer Verdammung am Gerichtstage ausgesprochen hat. Unter vielen anderen Lehrsprüchen aus dem Hadīth führt er hierbei den folgenden an, wohl um zu zeigen, dass die religionsgesetzliche Handhabung der Macht sich auch auf die genaue Einhaltung der *strafgesetzlichen* Verordnungen der šari'a erstrecke, ein Gebiet, auf welchem sich bekanntlich vielfach eine Praxis eingebürgert hatte, die dem Wortlaut des Gesetzes nicht entspricht <sup>3)</sup>. „Anas b. Mālik: Der Prophet sagte: Am Tage der Auferstehung wird man die Machthaber herbeiholen und der Herr wird zu ihnen sagen: Ihr wart die Hirten meiner Heerde und die Schatzmeister meiner Erde; was hat euch veranlasst (gegen Sünder) mehr Geisselhiebe zu verhängen, als euch befohlen war? Der zur Verantwortung Gezogene antwortet: Ich habe für dich gezürnt! worauf Gott: Geziemt es dir denn, heftiger als ich selbst zu zürnen? Dann wird der andere gefragt: Was hat dich veranlasst, weniger Geisselhiebe anzuordnen als dir (von mir) befohlen war? O Gott! — antwortet er — ich habe mich des Sündigen erbarmt! Geziemt es dir denn — verweist ihn Gott — barmherziger sein zu wollen, als ich es bin? Packet den, der hinter dem Masz meines Gebotes zurückgeblieben

1) Fol. 102a ولفقد من رواية هذه الاخبار التنبيه على عظم قدر الامامة وانها اذا ترثيت بالعدل كانت أعلى العبادات وانها تعرف العدل من الظلم بالشرع فليكن دين الله وشرع رسول الله صلعم هو المنزوع والمرجع في كل ورد وصدر،

2) Fol. 102b فقال صلعم نعم النبي الامارة ان اخذنا بحقها ونس النبي الامارة لمن اخذها بغير حقها فتكون حسرة عليه يوم القيامة وكل امير عدل عن الشرع في احكامه فقد اخذ الامارة بغير حقها،

3) Vgl. Naḩṣ'id ed. Bevan, Schol. 364, 14.

ist, als auch den, der mehr getan hat, als ich befohlen habe, und befestigt mit beiden die Säulen der Hölle!“. Es gibt demnach für die Imame nichts wichtigeres als die Kenntnis des šar‘<sup>1)</sup>.

Die Pflicht der Untertanen dem Staatsoberhaupt zu gehorchen ist an die Bedingung geknüpft, dass nicht Ungehorsam gegen göttliches Gesetz gefordert werde<sup>2)</sup>. So wird auch von Muhammed b. ‘Alī<sup>3)</sup> der Spruch überliefert: „Ich kenne zwei Sippen, denen man abgöttische Verehrung widmet, nämlich die *Banū Hāšim* und die *Banū Umejja*. Fürwahr, bei Gott, man hat sie nicht eingesetzt, damit man sich vor ihnen, wie vor Gott zu Boden werfe, oder zu ihnen bete; sondern man hat ihnen gehorcht und ist ihnen gefolgt darin, wofür man ihnen die Herrschaft verliehen hat; denn Gehorsam ist Gottesdienst“<sup>4)</sup>.

Inmitten solcher, stets durch entsprechende Ḥadīṭ-Sprüche bekräftigter Belehrungen empfiehlt er seinem Fürsten, sich durch die weisen Lehren der alten gerechten Chalifen leiten zu lassen, eifrig zu forschen nach den frommen Ermahnungen, die die Šeiche der Religion früherer Generationen ihren Herrschern erteilten.

Solche Ermahnungen sind ein beliebter Gegenstand der älteren religiös-ethischen Litteratur des Islams<sup>5)</sup>. Als Klassiker dieses Litteraturgebietes gilt *Abū Bekr ibn abi-l-dunja* (st. 281/894), Erzieher des nachmaligen Chalifen al-Muktafi, mit seinen *mawā‘iz al-chulafā*<sup>6)</sup>. Ġazālī selbst hat im *Ihja* II

1) Fol. 105a. Jedoch Subkī, Mu‘id al-ni‘am ed. Myhrman 145.9 مجاوزة الحدود في التعزيرات جائز عند مالك،

2) Distinktionen über die Regel لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق sind in der an den Chalifen gerichteten رسالة في الصحابة des ‘Abdallāh b. al-Muḥaffa‘ (Rasā’il al-bulagh I) [Kairo 1908] 50 f. angestellt.

3) Wohl einer der verdächtigen Tradenten dieses Namens bei Dahabī, Miṣnā al-i‘tidāl (Lucknow 1884) II 420 ff.

4) Texte Nr. 29.

5) Vgl. Bejhaḳī ed. Schwally 364—72; auch schriftliche Ermahnung: Muḥammed b. Lejj an Hārūn al-rašid, Fihrist 315, 23.

6) Vgl. über diese Litteratur Murtaḳā al-Zabīdī, Ithāf al-šāda (ed. Kairo) VII 81, Einleitung zu den Werken des Ibn Tūmārt 93.

320—334 einen reichhaltigen Beitrag zu dieser Litteratur geliefert. Es kennzeichnet solche Fürstenermahnungen die Offenheit und rücksichtslose Aufrichtigkeit der frommen Gottesmänner, die ihre asketischen, häufig in streng zurechtweisender Form gegebenen Lehren zumeist auf Aufforderung der dieselben demütig aufnehmenden mächtigen Herrscher diesen erteilen. Der fromme Hasan al-Baṣrī, der sich darin selbst durch den gefürchteten Ḥaḡḡāḡ nicht einschüchtern lies, gilt in der Regel als Typus für die unerschrockene Ausübung dieser Aufgabe<sup>1)</sup>. Gewöhnlich werden solche *mawā'iz* von den Fürsten mit der Anrede: عَفْلَى „erteile mir Ermahnung!“<sup>2)</sup> eingeleitet und der heilige Mann wird nach Beendigung seiner frommen Exhortation zur Fortsetzung derselben mit dem Anruf: رَدْنَى „gib mir noch mehr!“, der nach der darauf folgenden Belehrung häufig noch wiederholt an den frommen Moralprediger gerichtet wird, eingeladen.

Von solchen alten Exhortationen, unter die auch Beispiele aus dem Leben der beiden 'Omar, Sprüche Jesus', Offenbarungen Gottes an Moses eingelegt sind, gibt nun Ḡazālī hier zu Nutz und Frommen seines Chalifen eine Blumenlese<sup>3)</sup>. Mit Vorliebe werden durch omajjadische Chalifen hervorgehobene salbungsvolle *mawā'iz* angeführt; namentlich hören wir die des Abū Bakra an Mu'awija, die des Abū Ḥāzim an Sulejmān b. 'Abdalmelik und 'Omar b. 'Abdal'azīz. Letzterer lässt sich auch von Abū Ḳulāba, Ḥasan [al-Baṣrī] und Muhammed b. Ka'b al-Ḳurazī belehren. Abū Ḥāzim lässt auf Aufforderung des Chalifen Sulejmān diesen eine im Stile der Pietisten gehaltene unumwundene Kritik der omajjadischen Herrschaft hören<sup>4)</sup>. Hārūn al-raṣīd<sup>5)</sup>, lädt Šaḳīḳ al-Balchī und

1) Vgl. seine Charakterschilderung durch Ṭābit b. Ḳurra bei Jākūt ed. Margoliouth VI 70,8.

2) Eine von früherer Zeit her gebräuchliche Formel, Usd al-ḡāba II 287,5 v.u.

3) Fol. 105<sup>a</sup>—109<sup>a</sup>. 4) Fol. 107<sup>b</sup> ما تقول فبا نحن فيه.

5) Derselbe fordert den bei ihm eingeführten jungen Šāfi' zu einer *mawā'iz* auf; dieser benutzt dazu eine von Ṭāwūs al-Jamālī verfasste Mahorede, die den Chalifen zu Tränen rührt; Jākūt l.c. 372,6 v. u. vgl. ibid. 7,12 Šāliḥ b. Chalīf bei Mahdī.

Fuḍajl b. 'Ijād, al-Mahdī den Šālih b. Bašīr ein, sie durch fromme Worte an ihre Pflichten zu mahnen, u. s. w.

Ġazālī wünscht nun, dass auch sein Chalife im Interesse seines Seelenheils solche Unterredungen mit frommen Männern pflegen und ältere Nachrichten über ähnliche erbauliche Begegnungen eifrig studieren möge<sup>1)</sup>.

„Soviel davon, was aus Traditionen, Nachrichten, der Lebensführung der Propheten und der Imame (früherer) Zeitalter überliefert wird, genügt dem, der sich dadurch ermahnen lässt und darauf horcht, für die Läuterung der (sittlichen) Eigenschaften und die Kenntnis der Aufgaben des Chalifates. Wer danach handelt, hat mehreres nicht nötig. Und Allāh waltet den Beistand und die Leitung“<sup>2)</sup>.

Damit schliesst die Bāṭiniten-Schrift des Ġazālī.

### III.

Das Thema eines Fürstenspiegels hat den Ġazālī auch noch nach der Rückkehr von seiner Šūfiwanderung<sup>3)</sup> interessiert. Für den Seldschukensultan Muhammed Šāh (1105—1118), den er als „Sultān der Welt, König des Ostens und des Westens“ (سلطان العالم ملك المشرق والمغرب<sup>4)</sup>) anredet, verfasste er noch bei Lebzeiten des Mustazhir in persischer Sprache sein *al-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk*<sup>5)</sup> mit dem Wunsch,

1) Fol. 105A: ان يكون الولى منعطاً الى نصيحة علماء الدين ومنعطاً لمواعظ الخلفاء الراشدين ومنعطاً في مواضع مشايخ الدين للامراء المتقربين ونحن نورد الآن بعض تلك المواضع،

2) Fol. 111A: وهذا التقدير الذى روى من الآثار والاختار وسير الخلفاء وائمة واعظ الاعصار كاتب المنعظ به وللصفي اليه في تهذيب الاخلاق ومعرفة وظائف الخلافة فالعامل به مستغن عن المزيد والله ولي التوفيق والتسديد،

3) Er nimmt im Tibr 21,1 Bezug auf Ibn: وقد ذكرنا ذلك في كتاب الغضب في ربيع البهائم،

4) Letzteres laḡab hatte der Chalife al-Kā'im dem Begründer der Seldschukendynastie, Toghrulbeg, verliehen; Abulmahāsīn II, 2. ed. Popper 233,3.

5) Über den Titel s. ZDMG. L<sub>9</sub> 100 Anm. 2.

dass sich der Sultān neben anderen frommen Exerzitien dies Buch jeden Freitag morgens vorlesen lasse<sup>1)</sup>. Das persische Original kann nicht mehr nachgewiesen werden; die arabische Übersetzung ist im Orient sehr verbreitet<sup>2)</sup>.

Das Tibr ist inhaltlich viel reichhaltiger als die im zehnten Kapitel des Mustazhiri gebotene Fürstenbelehrung. In seiner Vielseitigkeit erstreckt es sich auf Materien, die in letzterem nicht einmal gestreift sind<sup>3)</sup>. Als selbständiges Buch konnte es sich auf einen grösseren Umfang ausbreiten als das zur Abrundung einer auf einen anderen Zweck angelegten Schrift dieser angeschlossene Schlusskapitel. Zunächst ist der Unterschied zu bemerken, den die, für einen im Grunde nur theoretische Herrschaft ausübenden Fürsten verfasste Belehrungsschrift gegen jenes Buch aufweist, das einem die Regierungsgewalt tatsächlich innehabenden Herrscher gewidmet ist. Hier finden wir die Organe des Regierungsbetriebes, Vezire und Sekretäre in besonderen Abschnitten berücksichtigt (83—93); dort ist es einzig und allein der stille Chalife, der das Objekt der Ermahnung bildet. Höchstens wird einmal ganz flüchtig daran erinnert, dass sich seine Verantwortlichkeit auch auf das ihn repräsentierende Beamtentum erstreckt.

Trotz des Lobes, das Ġazālī den Seldschuken — wohl besonders mit Rücksicht auf ihre Eigenschaft als Stützen des Chalifates — verschiedentlich spendet, hat er die denkbar ungünstigste Meinung von den „Sultanen seiner Zeit“<sup>4)</sup>. Umso mehr konnte er von der Notwendigkeit seiner frommen Lehren überzeugt sein.

1) Das fleissige Lesen der Fürstenermahnung fordert auch der Vater des 'Abdallāh b. Tāhir (820) in der seinem in die Regierungsgeschäfte entretenden Sohne erteilten Belehrung, Tab. III 1061 = Tājfur, Kitāb Bagdad ed. Keller 53,3.

2) Wir benutzen hier die Ausgabe Kairo (maṣb. al-adab) 1317; irrtümlich ist ein Teil dieses Werkes u. d. T. al-Farḡ bejn al-ṣāliḥ wa-ḡajr al-ṣāliḥ als selbständige Schrift Ġazālī's betrachtet worden; s. Asín-Palacios in Loghat al-Arab II 251 f.

3) Z. B. ein Kapitel über die Vorzüge der Vernunft (115—123), über Weiber (123—133) u. a. m.

4) Man sehe z. B. Ihjā II 125,16; 128,10 v. u.

Es kann uns nicht wundern, dass er dem weltlichen Sultan noch dringender als dem Chalifen, sogar in kleine Einzelheiten eingehend, die Erfüllung der *religiösen* Pflichten einschärft. Damit beginnt das Tibr. Ġazālī empfiehlt dem Sultan den Freitag ausschliesslich religiösen Übungen zu weihen; z. B. anschliessend an das in Gemeinschaft zu verrichtende Frühgebet möge er, sich unverwandt der kibla zuwendend, das Glaubensbekenntnis tausendmal an einem Rosenkranz hersagen. Er geht so sehr ins Spezielle ein, dass er selbst die durch das Gesetz gestattete Beschaffenheit der Kleidungsstücke je nach den Jahreszeiten genau beschreibt. Auch einen kurzen Abriss der orthodox-as'aristischen Dogmatik bietet er dem Sultan in den einleitenden Abschnitten des zu seinem Seelenheil verfassten Buches. Er spart nicht mit Hinweisen auf das jenseitige Leben und mit den daran sich knüpfenden asketischen Betrachtungen. Wie dem Chalifen so empfiehlt er auch dem Sultan noch in weitläufigerer Rede „die Sehnsucht nach dem Verkehr mit den frommen 'Ulemā, um sich von ihnen belehren zu lassen“ (15 ff.).

Jedoch in den Belehrungen über die gegenüber den Untertanen zu betätigenden Tugenden und Pflichten der Herrscher, in denen er es freilich an Zitaten aus dem Hadīṭ und Beispielen aus dem Leben frommer Chalifen (besonders 'Omar II) nicht fehlen lässt, — sie sind mit wenigen Ausnahmen aus dem Mustazhiri wiederholt — <sup>1)</sup> überwiegen hier die den nichtislamischen Kreisen, namentlichen den Annalen der persischen Könige entnommenen lehrhaften Beispiele und Anekdoten <sup>2)</sup>. Die im Chalifat emporgekommenen mächtigen Sultane nahmen sich wohl eher die iranischen Könige zum Vorbild als die frommen Chalifen der islamischen Frühzeit. Wie ihr Lebens- und Herrscherideal, so bewegte sich auch die in ihrem Kreise herr-

1) Solche Wiederholungen sind besonders in den Abschnitten 10—34 reichlich zu finden. Es gehört überhaupt zu den schriftstellerischen Eigentümlichkeiten des Ġazālī, in späteren Schriften, ohne Rückbeziehung auf die früheren Werke grosse Stücke aus den letzteren wörtlich oder inhaltlich zu wiederholen.

2) Häufig werden die *isfar al-mulūk* zitiert; 75,4 v. u. wird ein Kijār-nāme angeführt: وهذه الحكاية مكتوبة في كتاب بادر (?) كرامه.

schende Bildungsbestrebung auf der Linie des Persertums. Verfasste ja auch Fachrī Gorgānī sein dichterisches Werk Wis u Rāmīn und Nizāmī sein Chosrū wa Širin für den ersten Seldschukensultan Toğrulbeg <sup>1)</sup> und auch Nizām al-mulk schrieb die politische Denkschrift (Sijāset nāmeh) für seinen Sultan in persischer Sprache. So musste auch das Tibr persisch geschrieben werden und in seiner Disposition und inneren Einrichtung übersehen wir nicht den Einfluss der ethischen Litteratur der Perser. Auch lehrhafte Sprüche des Sokrates, Plato, Aristoteles, Hippokrates, Euklid, Galen, Apollonius <sup>2)</sup> werden dem Sultan reichlich vorgeführt.

Auch im Fürstenspiegel (Sirāğ al-muluk), den *Abū Bekr al-Ṭorṭuši*, der jüngere Zeitgenosse des Ġazālī dem Ma'mūn al-Baṭā'ihī, Vezir des Fātimidenchalifen 'Amir widmete, wechseln die islamischen Erzählungen immerfort mit solchen aus fremden Kreisen entnommenen und ausserdem wird zum Schluss des Buches ein spezieller Abschnitt, der 63. angefügt, in welchem löbliche Beispiele aus der Lebensführung persischer und indischer Fürsten und Weisheitssprüche aus ihrer Litteratur <sup>3)</sup> vorgeführt werden. Es liegt nahe zu vermuten, dass Ṭorṭuši mit diesem Buch die Absicht hatte, das Tibr al-masbuk des Ġazālī, dessen eifernder Gegner er war <sup>4)</sup>, zu übertreffen und ihm einen inhaltlich wertvolleren Fürstenspiegel an die Seite zu setzen. Sowohl das islamische als auch das ausserislamische Material desselben ist in der Tat viel umfangreicher, die angeführten Ḥadīṭe und die Erzählungen aus dem Leben der Chalifen und ihrem Verkehr mit frommen

1) Ḳazwīnī ed. Wüstenfeld II 351 ff.

2) Tibr. 55; 73; 77; 88, 1 (كتاب وصايا ارسطاطاليس); 109; 122.

3) Ed. Bulāq (1289) 185,3 v. u. wird eine Serie von Sprüchen eingeleitet: ومن حكم شافعى (شافعى ed.) البندى (ed.) 192,14 v. u. كتاب جاويدان خرد البارمى من كتابه الذى سماه منقش المجواهر الملك (الملك ed.) ابن قنص (فایس ed.) المندى Über Sünāḳ und seine Weisheitssprüche s. Th. Zachariae in WZKM (1914) XXVIII 182—210.

4) s. darüber meine Einleitung zu Le Livre de Muhammed ibn Toumert 37; ZDMG, LII 503 Anm.



'Ulemā<sup>1)</sup> sind unvergleichlich reichlicher als im Werke Ġazālī's, mit dem es daher mit Erfolg in Konkurrenz treten kann. Im Mustāẓhiri fehlen die persischen und sonstigen fremden Elemente ganz und gar. Dort arbeitet Ġazālī ausschliesslich mit islamischem Material. Der stille junge Mann, an den das Ermahnungskapitel gerichtet ist, kommt nur als religiöser Fürst in Betracht. Ihm waren nicht das Beispiel persischer Könige zu empfehlen und profane Weisheitssprüche ans Herz zu legen, sondern nur Züge aus dem Leben und Verkehr früherer Chalifen und auf einander gehäuften frommen Lehren aus dem Ḥadīṭ. Bekanntlich entspricht die Ḥadīṭ-Verwendung bei Ġazālī, wie ihm dies von Gegnern häufig zum Vorwurf gemacht, aber auch von Verehrern zugestanden wird<sup>2)</sup>, nicht der Forderung der kritischen Ḥadīṭ-wissenschaft. Auch in gegenwärtigem Traktat nimmt er es mit den „schwachen“ Ḥadīṭen nicht genau. Es begegnet ihm sogar einmal, dass er den gewöhnlich als persischen Spruch angeführten Satz von

1) Es kann nicht Wunder nehmen, dass der Tortosaner auch auf andalusische Verhältnisse Bezug nimmt, z. B. 149,3 v. u.; 167 passim (inmitten einer Reihe zeitgenössischer Beispiele aus verschiedenen Ländern für das Thema *الفرج بعد العدة*): 178,1 ff.—179,6 v. u. (بلدى طرطوشة); 180,17. — 33,11 ff. wird eine interessante Anekdote aus dem Verkehr des mächtigen Maṣṣūr b. abī 'Amir mit seinen Fuḳahā erzählt; dabei wird der gewaltige Mann, der freilich danach strebte, an Stelle des schwachen Omajjaden die Chalifenwürde zu erlangen und eine Dynastie zu begründen (Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II 119; 134 ff.) *سلطان* und *ملك الاندلس* genannt. Über andalusische Beziehungen im *Sirāḡ al-mulūk* s. noch Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne* (3e Aufl.) II 234.

2) s. Zeitschr. für Assyrl. XXII 320 ff. vgl. noch Subki, *Tah. Saf.* IV 101. Nicht nur von seinem (als Kaḥf 'ulūm al-šīrati angeführten) eschatologischen Buche *al-Durra al-fīḥira* gilt das Urteil des Ibn Hagar: *ولقد أكره في هذا الكتاب* *من أراد أحاديث لا أصل لها فلا يعثر بشئ منها*. Ajmi nimmt den Ġazālī damit in Schutz, dass er viele Ḥadīṭ-Zitate, in gutem Glauben, anderen Werken entnahm, wie er auch im *Iḥjā* viele Ḥadīṭe aus *Kāṭ al-kuṭūb* ausschrieb. Jedenfalls sei Traditionskunde, mit dem Maas islamischer Kritik gemessen, nicht seine starke Seite: *يقضاه في الحديث مزجاة*.



der hohen Bewertung des Fikḥformalismus. Man muss beachten, dass sich Ġazālī vom Fikḥ selbst niemals ganz losgesagt hat. Er beschäftigt sich ja auch in seiner Ihjā-Periode viel mit den *fikḥijjāt*<sup>1)</sup> — natürlich in ethisch vertiefter und mystisch verinnerlichter Richtung — und noch nach der Rückkehr von seiner Šūfiwanderung hält er Vorträge über *uṣūl al-fikḥ*, deren Inhalt in seinem grossangelegten Werke *al-Mustaṣfā* systematisch zusammengefasst ist. Nur in bezug auf die hohe Bedeutung dieser Disziplin im Vergleich mit anderen Religionserkenntnissen und in seinem Urteil über die Richtungen, die er als Misbrauch des fikḥ erkannte, hat er mit den Voraussetzungen seiner bagdader Berufstätigkeit gebrochen. Und in der Bätinitenschrift ist der Ġazālī des Ihjā bereits in Vorbereitung. Wenn er sich auch gleichsam im letzten Augenblick, auf dem Sprunge Bagdad zu verlassen, noch als Hoftheologen des orthodoxen Chalifen und als Fikḥlehrer der Nizāmschule benimmt, so spricht er doch im selben Atemzuge von dem geringen Schwergewicht der Fikḥdinge<sup>2)</sup>. Er war um diese Zeit bereits tief in den Šūfismus eingeweiht und seine Abneigung gegen die herrschende Richtung war bereits in seiner Seele gefestigt. Sein Standpunkt in der Beurteilung der *fikḥijjāt* wird besonders aus dem unter Nr. 15 der Beilagen mitgeteilten Textstück ersichtlich. Als ob die Iğtihād-Berechtigung noch immer in aktueller Geltung wäre, legt er mit Anlehnung an ein bekanntes Ḥadīṯ<sup>3)</sup> über die Gleichgiltigkeit des Irrtums in den Entscheidungen der muğtahidūn gar kein Gewicht auf die Modalitäten der Ausübung ritueller Forderungen. Sowie die Meinungen in rein weltlichen Angelegenheiten immer nur hypothetischen Charakter haben, so sei es auch mit dem Modalitäten des Gesetzes. Nur für das gewöhnliche unverständige Volk, das die *innere Bedeutung* (*asrār*) des Gesetzes nicht begreift, haben sie grosses Gewicht. Die Einsichtigen wissen, dass möglicher Irrtum in der Handhabung solcher Dinge nicht den Verlust der Seligkeit zur

1) Vgl. Ihjā II 291, 8 v. u.

2) Text Nr. 18, fol. 64a *الفقيہات مع غفلة امرها*.

3) Vgl. ZDMG LIII 649.

Folge habe. Er fasst, wie wir gesehen haben, die gottesdienstlichen Werke nur „als Bestrebungen und Übungen“ auf, die die „Reinheit der Seele fördern“ und zur Seligkeit führen sollen. Von diesem Gesichtspunkt aus sei es ganz einerlei, ob der auf der Reise Befindliche das ṣalāt (ṣalāt al-musāfir) nach Abū Ḥanīfa in zwei, oder nach Šāfi' in vier rak'ah's verrichtet. Es stehe damit völlig so, wie mit der Beschäftigung der Fikḥ-Beflissenen mit den Gegenständen ihres Studiums. Mancher wiederholt sein Pensum zweimal, mancher dreimal; der eine sagt es mit lauter Stimme her, der andere zieht die leisere Art des Hersagens vor. Es komme nicht auf Quantität und Qualität im Betrieb des Studiums an, sondern vielmehr nur darauf, welche Art für den einzelnen eindrucksvoller und mehr geeignet ist, ihn die Stufe eines *Seelenfaḥīh* erreichen zu lassen“. Es komme auf die Hauptsache an; Irrtümer in den Modalitäten der Ausführung seien ganz ungefährlich und gleichgiltig.

Hier ist zu beachten die Unterscheidung zwischen dem *faḥīh al-nafs*<sup>1)</sup> und den formalistischen Faḥīhs, denselben die Gāzālī sonst gerne *‘ulamā al-rusūm* nennt<sup>2)</sup>, denen die pāda-

1) Vgl. die Selbstbiographie des Ibn Šuʿb bei Ibn abī ʿUsjib'a II 4,17 *وكان في جوارى ايضا رجل يقال له ابو بكر البرقي خوارزمي المولد فيه النفس متوجه في الله والتبصر والهدى مائل الى هذه العلوم*. Mit demselben Epithet wird Abū Ḥāzim (oben 96,4 v. u.) bezeichnet bei Dahabī, Taḍkīrat ḥuff. I 330,6. Hierher gehört wohl auch ein *مأشدة في القلوب* betitelt Werk des Šūfi Maḥmūd b. Muḥammad b. ʿAbd al-wāhid ibn Mašdā aus Iṣfahān (VI. Jhd. d. H.), das Tāğ al-dīn al-Subkī im Autographe des Verfassers besaß und Tab. Šāf. IV 307 charakterisiert. Die Fikḥfragen sind darin in šūfischem Sinne bearbeitet. Die Namenform *مأشدة* hält Nöldeke (briefliche Mitteilung) mit Verweisung auf Justi, Iranisches Namenbuch 187 für verderbt aus *مأشاد*. Ibn ʿAsākir (Mehren, Exposé 137 Nr. 12) erwähnt einen al-ʿarīṭischen Šūfi Abū-l-Ḥasan b. Mašdā al-Iṣfahānī (st. 414) der gegen Irrlehren der Šūfis opponierte. Bei Jāḥūṭ ed. Margoliouth II 104,1 wird ein Abū Maṣṣūr b. Mašdā genannt.

2) Eine Benennung der rüftigen Faḥāhā, die auch Maḥjī al-dīn ibn al-ʿArabī auf sie, als auf die grimmigsten Feinde der Šūfis, anwendet (Fuṭūḥāt I 279,10). Derselben Bezeichnung hat in neuerer Zeit auch die Maṣār-Partei auf die starren Maḥāhib-Leute der Gegenwart übertragen.

gogische Aufgabe des Gesetzesstudiums nicht vor das Bewusstsein tritt, die vielmehr das Fiqh als Selbstzweck betrachten und sich in dessen Formalitäten mit allen ihren Detailbestimmungen und kasuistischen Spitzfindigkeiten erschöpfen. Jenem wird von den Beruḥihs wohl der *faqīh al-badan* (Körper-Faqīh) d.i. der *realistische* Faqīh nicht ohne ironischen Blick auf jene idealistischen Träumer entgegengesetzt<sup>1)</sup>. In diesem Zusammenhang ist es nicht ohne Interesse zu erfahren, dass Ġazālī schon in einer seiner frühesten Schriften<sup>2)</sup> von Abū Ḥanīfa urteilte, dass er kein faqīh al-naḥs gewesen sei<sup>3)</sup>. Von einem solchen wird auch nicht die restlose Beherrschung des gesamten gesetzeswissenschaftlichen Stoffes gefordert, sondern die ehrliche, auf die ethischen Zwecke gerichtete Handhabung desjenigen Teiles vorausgesetzt, dem er sein besonderes Interesse zuwendet. In einer Abhandlung über die Bedingungen des iğtihād entwickelt Ġazālī die Theorie, dass dieser Rang nicht von einer allumfassenden Beherrschung der theologischen Haupt- und Hilfswissenschaften bedingt sei (dies könne höchstens vom muğtahid muṭlaq gefordert werden), sondern dass auch ein *partiell*es iğtihād seine Berechtigung habe in der Voraussetzung, dass der auf dieser Stufe steht sich nur in solchen Fragen zur Verfügung stellt, deren Grundlehren ihm vertraut sind. So z. B. sei für jemand, der über eine spezielle Erbrechtsfrage (der Fall *al-muṣṭarika*<sup>4)</sup>) wird beispielsweise genannt) sich eine selbständige Meinung zu bilden hat, hinreichend, dass er als

1) Ġāhiz, *Bajān* I 144, 14 von Ijās b. Mu'āwija: كان فيه بدن رفيق المسالك في العلم; Dahabī, *Taghkirat* huff. I 204, 5; 330, 7 von Lejt b. Sa'd und Jahjū b. Adam; Ibn Farḥūn, *Diḥāğ al-muğḥab* 296 alt. von Jahjū b. 'Omar al-Balawī (Schüler des Ibn Saḥnūn). Alle diese werden als faqīh al-badan gekennzeichnet. Vgl. noch Kāḥi Ijāğ, *Tartīb al-maḍārik* bei Griffini, *Nuovi testi arabo-siculi* 7, 8; 8, 5 (= Centenario Amari 370. 371).

2) Im *Kitāb al-manḥūl fi uṣūl al-fiqh*, das er noch zu Lebzeiten seines Lehrers, des Imām al-ḥaramayn verfasste (Sabkī, *Tab. Sāif* IV 116, 6).

3) Das Zitat in meinen Beiträgen zur Litteraturgesch. der Šī'a (Wiener Sitzungsberichte 1874, Phil. Hist. Cl. 500). Gegen diesen Angriff ist die Verteidigungsschrift bei Vollers, *Katalog der Hschr. der Leipziger Universitätsbibliothek* Nr. 351 gerichtet.

4) Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* 254.

*Seelenfakih* die Grundlehren der Erbgesetzgebung, ihren tieferen Sinn <sup>1)</sup> kenne, wenn er auch in den Traditionen über rituelle und eherechtliche Gesetze nicht völlig heimisch ist <sup>2)</sup>.

Der Aufgabe des Traktates entsprechend wird diese Auseinandersetzung im besonderen gegen die Bāṭiniten gewendet, einerseits wegen ihrer völligen Preisgabe der praktischen Gesetzesübung, andererseits wegen des Gewichtes, das sie in Gesetzesfragen, in denen die Entscheidung nicht autoritativ festgelegt werden dürfe, sondern die dem freien iğtihād überantwortet sind, auf das unfehlbare Dekret ihres Imam legen; so z. B. in ihrer absoluten Forderung der lauten Rezitierung der Bismillah-Formel zu Beginn des ṣalāt <sup>3)</sup> (worin die orthodoxen madāhib je nach dem iğtihād ihres Meisters verschiedene Praxis zulassen) und der Wiederholung der ikāma-Formel vor Beginn des ṣalāt (eine Differenzfrage zwischen Sī'iten <sup>4)</sup> und Sunniten). Die Berechtigung der Verschiedenheiten in diesen und ähnlichen Einzelheiten der Gesetzesübung stehe unter dem Schutz des Prophetenspruches über die Ungefährlichkeit des Irrtums des muğtahid <sup>5)</sup>. Ein solcher

1) So werden im Ihjā die einzelnen Kapitel des Gesetzes immer aus dem Gesichtspunkt ihrer *arrūr* behandelt. اسرارها ومعانيها Ihjā I 252,12. Im selben Sinne ist es zu verstehen, wenn vom asketischen Fakih Abū Bekr al-Sāmī gerühmt wird: وكان له اطلاع على اسرار الله (Subki, Tab. Šāf. III 83 ult.).

2) Mustasfā II 353: وليس الاجتهاد عندى منصباً لا يتغيراً بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض . . . . . فمن ينظر في مسئلة المشتركة بكيفية ان يكون فقيه النفس عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن قد حصل الاخبار التي وردت في مسئلة تحريم المسكرات او في مسئلة نكاح بلا ولي الع،

3) S. meinen Artikel *Bismillah* in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics II 667f. Vgl. zum Gegenstand noch Kindi, Governors and Judges of Egypt ed. Guest 120; Ibn Sa'd V 98,22 (Sa'd b. Musajjal). Eben Mustaghīr führte die laute Rezitierung der Formel (nach šāfi'tischem Ritus) wieder ein, nachdem sie eine Zeit hindurch aus Opposition gegen das von den Fātimiden geforderte Lautsprechen (Maḳrūzī, ed. Banī 79,9) in stiller Weise gesprochen worden war. Nun war die Bāṭisti-Zeit längst überwunden und es schien mehr kein Grund obzuwalten, den Gegensatz zur Schau zu tragen (Ibn al-Aṭīr ad ann. 494: 'iddat ḥawāḍit).

4) Vgl. Vorlesungen über den Islam 237.

5) Vgl. Kīšā 91.

sei in kasuistisch auftauchenden Fällen umso weniger bedenklich, als ja der Prophet nicht in der Lage war, über alle, zumeist unvorhergesehene Situationen Belehrung zu erteilen und die Nachrichten über Entscheidungen des Propheten in den Fikhrfragen, sofern solche Dezisionen von ihm aufbewahrt sind, vielfach nur auf schwach verbürgte Einzeltraditionen (ahād) gegründet sind, die nur zu Vermutungen (zann) aber nicht zum Anspruch sicheren Wissens berechtigen<sup>1)</sup>.

Dass Ġazālī bereits in dieser Abhandlung Gedanken der Toleranz gegen die der seinigen widersprechenden Lehren auch in anscheinend wichtigen Grundsätzen des sunnitischen Islams zugänglich ist, haben wir schon oben (Seite 67) erfahren. In dieser Übergangszeit ist er von mystischen Anschauungen bereits stark beeinflusst. Dies zeigt auch der Passus im Text Nr. 24, wo er den Unterschied zwischen den anthropomorphistischen Texten und den eschatologischen Verheissungen aus dem Gesichtspunkt der Nötigung zur allegorischen Erklärung darlegt: „Die Weiterführung dieser Rede — so schliesst er — würde die Aufrollung einer Reihe von den *Geheimnissen der Religion* erfordern, wenn wir in ihre volle Aufzählung eingehen und begehren würden ihre Hülle aufzudecken. Da nun das Gesagte sich nur im Laufe der Rede darbot und an sich nicht in der Absicht (dieser Darlegung) lag, so beschränken wir uns darauf, was sich in diesen Abschnitt eingefügt hat“<sup>2)</sup>. Wir ersuchen, dass sich Ġazālī zu dieser Zeit mit mystischen Gedanken über das Gesetz (asrār al-šar<sup>3)</sup>) und der Glaubenslehre (asrār al-dīn) trug, deren volle Entfaltung Gegenstand der Werke seiner folgenden Lebensperiode bildet.

Er redet von den Inkarnationserfahrungen eines Ḥallāğ und Abū Jezīd al-Bisṭāmī ohne orthodoxe Misbilligung, in objektiv referierender Weise<sup>3)</sup>. Zur Zeit der Abfassung dieses Traktates hatte er ja bereits den Umgang des Mannes gepflegt, der ihn in den Šūfismus einweihte. Er bezieht sich (a. a. O.) auf die Mitteilung „eines Šejchs von den Šejchen des Šūfismus, auf den man mit den Fingern zeigt wegen seiner Religiosität und

1) Besonders Text Nr. 13, fol. 41<sup>b</sup>.

2) Fol. 76<sup>b</sup>.

3) Fol. 53<sup>a</sup>, Text Nr. 16.

des Reichtums seiner Wissenschaft", der ihm im Namen seines „wegen seiner Religiosität und seines frommen Wandels angesehenen Šejch" den bereits oben S. 57 angeführten Spruch über die Einverleibung der göttlichen Attribute durch die Šufi-Leute mitteilte. Es ist charakteristisch, dass er hier die beiden Männer in den Mantel der Anonymität hüllt, indem er sich auf sie mit einem vom Standpunkt der Orthodoxie nicht unbedenklichen Spruch beruft. Ihre Namen sind uns jedoch nicht unbekannt geblieben. Denn in einem Alterswerke, wo er denselben Spruch zitiert, führt Ġazālī die Autoritäten mit Namen an: seinen ersten šufischen Führer *Abū 'Alī al-Fārmadī*<sup>1)</sup>, der ihm den Spruch im Namen des *Abu-l-Kāsim al-Kurkānī* gab<sup>2)</sup>. Fārmadī ist auch ohne Zweifel derselbe šufische Lehrer, auf den er ebenfalls ohne Namensnennung hinweist, als auf „einen hervorragenden, befolgten Führer von den Šufi-Leuten", den er zur Zeit als sein Verlangen nach dem „Beschreiten dieses Weges" ernst wurde, über den Wert des andauernden Ausharrens beim Koranlesen befragte<sup>3)</sup>. Er wollte seinen Namen vielleicht aus dem Grunde nicht preisgeben, weil seine Antwort nicht eben im Sinne der orthodoxen Auffassung ausfiel.

Vollends tritt uns der spätere Ġazālī in der Ethik des X. Abschnittes entgegen. Es ist der konsequenteste Asketiker, der hier dem Chalifen Weltverneinung und völlige Lossagung von aller Weltlichkeit und von der Neigung zur selben (حب الدنيا) ans Herz legt und immerfort auf die Beseitigung derselben zugunsten der jenseitigen Güter dringt. Geläufig ist ihm bereits in diesem Zusammenhange die von den Mystikern

1) Als šufischer Führer des Ġazālī wird auch Abū Muḥammad al-Bāriğānī genannt, vgl. *Sa'irūn, Laṭā'if al-minan* (Kairo, Mejmū'ija, 1321) I 25, 16.

2) *Al-Maḥṣad al-asnā šarḥ asmā Allāh al-ḥusnā* (Kairo, maṭb. Taḥaddum 1322) 110, 11: ولقد سمعت الشيخ أبا علي النارمدي يحكي عن شيخه أبي القاسم الكركاني قدس الله روحهما أنه قال إن الأسماء التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير وأجل،

3) *Mizān al-'amal* 44, 12: إن في الوقت الذي صدقت فيه رغبتي لسلوك هذا الطريق تلاوة القرآن فمعنى، شاورت منبوعاً مقدماً من الصونية في المواظبة على تلاوة القرآن فمعنى،



seit früher Zeit eingeführte<sup>1)</sup> und von ihm selbst im Ihjā immer wieder betonte Unterscheidung zwischen „Handlungen, Pflichten der Herzen“ und jener der „Gliedmassen“ und die Betrachtung der letzteren als jenen untergeordnete Betätigungen. Man begeht vielfach den Fehler<sup>2)</sup> diese Unterscheidung auf mu'tazilitische Anschauungen zurückzuführen. Freilich hat auch Abu-l-Hudajl al-'Allāf von *Tätigkeiten der Herzen* und denen der *Gliedmassen* gesprochen<sup>3)</sup>, jedoch diese Unterscheidung nicht aus Rücksichten auf ethische Bewertung, sondern im Gefolge scholastischer Distinktionen gemacht. Bei den Šūfis ist sie der Ausgangspunkt der religiösen Ethik. Zur Zeit der Abfassung dieses Traktates war Ġazālī bereits in diesen Anschauungskreis eingetreten, so sehr auch die Veranlassung zur Abfassung desselben aus seiner früheren theologischen Stellung hervorgegangen war<sup>4)</sup>.

## V.

Auch nach der Zeit des Ġazālī war durch die fortdauernde Assasinengefahr der Anlass zur Bekämpfung der die islamische Gesellschaft beunruhigenden Bāṭiniyya noch immer nicht geschwunden. Eine eingehende polemische Schrift gegen sie ver-

1) *Ḥārīt al-Muḥāsibī* (bei Subki, Tab. Šaf. II 41 ult.) *العمل بحركات الجوارح*: *العمل بحركات القلوب*, Abu-l-'Abbās ibn Masrūk (Schüler des Muḥāsibī, st. 298): *من راقب الله في عظمات قلبه عصمه الله في حركات جوارحه*, bei Kušejri, *Risāla* (Kairo 1304) 29,14; vgl. Schreiner, ZDMG, LII 515 Anm.

2) Zuletzt Yahuda zu Bechāzī's *Ḥidāja*, Einleitung 59.

3) Baġdādī, *Furk* 110, Šahrastānī ed. Cureton 35,6 v. u. Nach einer Nachricht bei 'Alī al-Murtaǧā 'Alam ab-ḥudā, *Gurar al-fawā'id* (Teheran 1272) 68,9 hätte bereits fast ein Jahrhundert vor Abu-l-Hudajl der Mu'tazilīt 'Amr b. 'Ubejd (st. 142) die Antithese von *عمل الجوارح* und *عمل القلب* aufgestellt. R. Hartmann könnte auch hieraus Beeinflussung des Šūfismus durch die Mu'tazilāh (Der Islam VI 34 ff.) erweisen.

4) In späteren Schriften wird dieser ethische Gesichtspunkt immer schärfer ausgeprägt, *Mizān al-'amal* 149,2: *عبادة القلب*: *العمل بحركات الجوارح* vgl. *Ihjā* I 16,6 und passim; *Bidājat al-ḥidāja* (a. R. des Minhāġ al-'ābidin. Kairo, maṭb. Chejriyya 1306) 62: *واعمال هذه الجوارح انما تدرش من صفات القلب الخ*.

fasste um 551/1156 *Ġemāl al-dīn al-Ḳazwīnī*, der das Treiben der Sekte aus unmittelbarer Nähe beobachten konnte. Diese Schrift scheint nicht mehr vorhanden zu sein. Jedoch ist ein Auszug aus derselben in einem anderen Werke desselben Verfassers, in seinem *Mufīd al-ʿulūm wa-mubīd al-humūm*<sup>1)</sup> eingeschaltet, in dessen Kapitel über die Religionsparteien er den *malāhida* einen besonderen Abschnitt (37—38) widmet und in dem er auch sonst öfters auf sie polemisch Bezug nimmt. Er schildert sie im allgemeinen als „die schlechtesten der Geschöpfe Gottes, deren Unglauben schwerer sei, als der des Pharaos, des Haman und der Tamūd und vor dem der Unglauben aller Gottesleugner in nichts zusammenschrumpft“. Er schildert ihren politischen und religiösen Nihilismus, ihre Geringschätzung des Propheten und der Heiligtümer des Islams — sie überliefern Korane und Moscheen dem Brand —<sup>2)</sup> ihre Mordlust, die auch die Kinder nicht verschont. Die Religion Muhammeds sei durch den Imam Muhammed b. Ismāʿīl abrogiert worden. Alles Gesetz sei allegorisch aufzufassen und habe den Kultus ihrer Imame zum Gegenstand. Hölle, Paradies und Auferstehung gebe es nicht. „Wenn ich auch noch so viel herzählen würde, so käme ich nicht zu Ende .... Richtige Polemik gegen sie sei nur mit dem Schwert zu führen“. Im Sinne der obligaten Lehre des orthodoxen Islams müssen sie, ebenso wie die an Inkarnation und Seelenwanderung glauben, als Apostaten (*murtaddūn*) behandelt werden<sup>3)</sup>.

Ḳazwīnī nennt hier nirgends seine Vorgänger in der literarischen Bekämpfung der Bāṭiniten; so auch Ġazālī nicht. In

1) Ed. Kairo 1310. Über den Verfasser und dieses Werk s. Der Islam III 219 Anm. 1—4. *Mufīd* 38,8 v. u. *الرد على الزعماء في الرد عليهم* واند صفت كتابا يا معشر الوزراء في الرد عليهم  
من خمسون طباعة كائد فليقتصر هاهنا  
mit *طباق* sind wohl *Kurraisen* gemeint.

2) 38,19, wo für *تحريف المصاحف* zu lesen *تحريق*; vgl. dasselbe von den *Ḳarmaten* in *al-Aḥsā* und *Bahrejn*, *Faḥḥ* 274,1 und dieselbe Beschuldigung gegen die die Eroberung Aegyptens anstrebenden *Fāḡimiden* im Gedichte des Muhammed b. *Jahjā al-Ṣulṭī* bei *ʿArīb* ed. de Goeje 83,1.

3) *ibid.* 11,8 (ed. *الناحية*) *والناحية* (ed. *الحالوة*) *والحالوة* *والباطنية* *والباطنية* *انهم مرتدون*.

seiner grossen Schrift wird er wohl auf letzteren Bezug genommen haben. Denn gerade auf das polemische Moment, das Ḡazālī als den Fortschritt bezeichnet, den seine polemische Methode gegen die seiner Vorgänger bezeichnet, legt auch Ḳazwīnī besonderes Gewicht. Wiederholt kommt er nämlich auf die Irrlehre der Gegner zurück, dass sie alle sichere Erkenntniss ausschliesslich vom *imām maʿṣūm* schöpfen wollen und die selbständige Ergründung als Erkenntnisquelle ablehnen<sup>1)</sup>. „Gott sagt (6,149): ‚Ist bei euch Wissen?‘; er sagt nicht: ‚Habt ihr eine Lehrautorität? (muʿallim)‘; er sagt (2,105): ‚Bringet euern Beweis‘, nicht: ‚euern Unfehlbaren‘“<sup>2)</sup>.

Nicht ganz klar ist, dass er als ketzerische Lehre der malāhida die Anschauung bezeichnet, dass der Intellekt der Menschen sich in verschiedenen Vollkommenheitsstufen kundgebe (ان العنول متفاوتة). Auch darin wollen sie ein Argument dafür finden, dass die Vernunft schlechthin nicht als Erkenntnisquelle gelten könne, solange nicht der unfehlbare Imam mit seiner untrüglichen Belehrung einsetzt. Wenn nun die Vernunft nicht als massgebend anerkannt wird, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, wird den Menschen durch diese Lehre das Tor des Libertinismus (إباحة) aufgetan. Es wäre auch ein Akt der Ungerechtigkeit, wenn Gott Leuten von verschiedener Vernunftfähigkeit dieselben Pflichten auferlegte<sup>3)</sup>. Die Gesetze können also nicht durch Vernunfttätigkeit ergründet werden. Ḳazwīnī lässt sich hier auf eine weitläufige Widerlegung dieser Auffassung vom *ʿaql* ein, die er als umso notwendiger betrachtet, als einer seiner Schüler diesen Einwurf der malāhida dem Imam Muḥji al-dīn Jahjā al-Salamāsī vorgelegt hatte und dieser demselben ganz ratlos gegenüberstand. Dieser Widerspruch scheint jedoch eher den Folgerungen zu gelten, welche die Bāṭiniyya aus dem Prinzipie des *tafawwut al-ʿuqūl* ziehen, als dem Prinzipie selbst. Denn die Anschauung von den unterschiedlichen Graden des Intellektes ist doch auch im

1) Mafid 10,10 ff.; 12,6.

2) *ibid.* 6,11 v. u.

3) *ibid.* 26,12 *وإذا كانت متفاوتة فاستواء الكل في التكليف يكون ظاهراً عالياً*.

rechten Islamglauben nicht verpönt. Ġazālī redet ihr in einem besonderen Kapitel des Ihjā' <sup>1)</sup> und auch in seiner Schrift *Ma'āriḡ al-ḥuds* <sup>2)</sup> das Wort.

Am längsten wird die Polemik gegen die Bāṭinijja im Kreise der zejditischen Šī'iten fortgesetzt. Sie wurde vornehmlich durch ihre Stellung zu den in Südarabien bis zum heutigen Tage vertretenen und die Zejditen bekämpfenden Anhänger der ismā'ilitischen Sekte veranlasst, bei denen sich auch viel bāṭinitische Litteratur aus älterer Zeit erhalten hat. Darüber verdanken wir *E. Griffini* überraschende Mitteilungen <sup>3)</sup>.

1) Ihjā' I 87: بيان تفاوت الغوس في العقل.

2) Die Analyse dieser Schrift s. in *Loḡhat al-Arab* II 110; in derselben wird durch einige Abschnitte das Thema درجات العقل behandelt.

3) ZDMG LXIX 81 ff.; in diese Gruppe gehören auch wohl die in den Verhandlungen des XIII. Orientalistenkongresses (Hamburg) 310 erwähnten „drusischen und fatimidischen Codices“ südarabischer Provenienz.

# BERICHTIGUNGEN UND NACHTRÄGE.

Seite 1 Zeile 10, *lies*: Lehrautorität.

„ 3 Anm. 7, vorletzte Z., *lies*: Mustasfā.

„ 5 Z. 7, *lies*: Rafiqiten.

„ 12 Z. 4 v. u., *lies*: baṭinitischen.

„ 28 Z. 11, *st.*: 22 *lies*: 25.

„ 29 Z. 8, *st.*: 'ulūm *lies*: 'ilm.

„ 29 Anm. 2, *st.*: 25 *lies*: 24.

„ 31 Anm. 2, in der Abhandlung: Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften (Abhandl. d. Kön. Preuss. Akad. d. WW. 1915, Phil. Hist. Kl. Nr. 8) S. 30 Anm. 1 und 2.

„ 31 Anm. 3 Z. 1, *lies*: حامد

In den Fuṣūṣ al-ḥikam Kap. 5 (Kommentar Ausgabe, Kairo 1304—1323, I 150) polemisiert Ibn al-ʿArabī bei Gelegenheit des Spruches من عرف نفسه فقد عرف ربه gegen Ġazālī: فان بعض الحكماء وأبا حامد ادّعى أنه يُعرف الله من غير نظر في العالم: وهذا غلط الخ

„ 41 Anm. 1, Z. 1, *lies*: يميت

„ 44 Z. 4 v. u., *st.* des *lies*: der.

„ 60 Z. 13, *lies*: Kaḥla.

„ 62 Z. *lies*: Šabbāsijja.

„ 65 Anm. 1, Z. 1 füge hinzu: S. 101.

„ 73 Anm. 3. Über istignā s. Ġāḥiḡ, Ḥajawān III, 129.

„ 74 Anm. 1. Über Amphibolie im Schwur s. Ibn Ḳutejba, Taʿwil muḥtalif al-ḥadiṡ (Kairo, maṭb. Kurdistān 1326)

43—47; negativ: التورية عنها لا يمكن التورية عنها Abulmaḥsin VI, ed. Popper, 305, 1.

„ 80 ult. *st.*: er *lies*: es.

„ 95. Solche *maṭwāʿiq* werden von Ġazālī auch im Ihjā II 136ff, 320ff mitgeteilt.

„ 109 Anm. 3, Z. 1, *lies*: Farḡ; Šahrastānī.

النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ  
عِظْ نَفْسَكَ فَإِنْ أَنْعَمْتَ فَعِظِ النَّاسَ وَإِلَّا فَاسْتَعِزَّ مِنِّي وَمِثَالٌ مِنْ عَجَزٍ عَنْ  
إِصْلَاحِ نَفْسِهِ وَطَمَحٍ فِي إِصْلَاحِ غَيْرِهِ مِثَالُ الْإِعْنَى إِذَا أَرَادَ أَنْ يَهْدِيَ الْعَبْدَانِ  
وَذَلِكَ لَا يَنْسَبُ لَهُ قَطُّ وَإِنَّمَا يَقْدِرُ عَلَى إِصْلَاحِ النَّفْسِ بِمَعْرِفَةِ النَّفْسِ،

Nr. 29.

(fol. 103a) ومنها أن يعلم أن رضى الخلق لا يحسن تحصيله إلا في موافقة  
الشرع وإن طاعة الإمام لا يجب على الخلق إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع  
كما روى عن محمد بن علي أنه قال لئن لآلم قبيلتين يُعبدان من دون الله  
قالوا من هم قال بنو هاشم وبنو أمية أما والله ما نَصَبُوهُمْ لِيَسْجُدُوا لَهُمْ وَلَا  
لِيُصَلُّوا لَهُمْ وَلَكِنْ أَطَاعُوهُمْ وَاتَّبَعُوهُمْ عَلَى مَا أَمَرُوهُمْ وَالطَّاعَةُ عِبَادَةٌ،

وَوُعِدْنَا اضعاف هذه اللذات مدة لا آخر لها وترك الالف بالواحد ليس من العقل واختيار الالف على الواحد المعجل ليس بمنعذر (fol. 98b) على العاقل، وعند هذا ينبغي ان يقيس الانسان اقصى مدة مقامه في الدنيا وهي مائة سنة مثلا ومدة مقامه في الآخرة ولا آخر لها بل لو طلبنا مثالا لطول مدة الابد هـ لهبنا عنه الا انا نقول لو قدرنا الدنيا كلها الى منتهى السموات ممتدة بالدرة وقدرنا طائرا ياخذ بمناره في كل الف سنة حبة واحدة فلا يزال يعود حتى لا تبقى من الدرة حبة واحدة فتتقضى هذه المدة وقد بقي من الدرة اضعافها فكيف لا يقدر العاقل اذا حقق على نفسه هذا الامر على ان يستغفر الدنيا ويتجرد لله تعالى هذا لو قدر بقاء العرماية سنة وقدرت الدنيا صافية ١٠ عن الافناء (١) فكيف والموت بالمرصاد في كل لحظة والدنيا غير صافية من ضروب التعب والعناء وهذا امر ينبغي ان يطول التأمل فيه حتى يترفع في القلب ومنه ينبعث (٢) التنوى وما لم تظهر للانسان حقارة الدنيا لا يتصور منه ان يسعى للدار الاخرى وينبغي ان يستعان على معرفة ذلك بالاعتبار بمن سلف من ابناء الدنيا كيف لعبوا فيها ثم ارحلوا عنها بغير طائل ولم يصحيم الا الخسرة والندامة ولقد صدق من قال من الشعراء حيث قال ١٥ أَشَدُّ الْغَمِّ عِنْدِي فِي سُرُورٍ نَيْفٍ (٣) عنه صاحب انتقلا

## Nr. 28.

الوظيفة الثالثة ان معنى خلافة الله على الخلق إصلاح الخلق (fol. 98b) ولن يقدر على إصلاح اهل الدنيا من لا يقدر على إصلاح اهل بلد ولن يقدر على إصلاح اهل البلد من لا يقدر على إصلاح اهل منزله ولا يقدر ٢٠ على إصلاح اهل منزله من لا يقدر على إصلاح نفسه ومن لا (fol. 99a) يقدر على إصلاح نفسه فينبغي ان تقع البداية (٤) باصلاح القلب وسياسة النفس ومن لم يصلح نفسه وطبع في إصلاح غيره كان مغرورا كما قال الله تعالى (٥) اَنَّا مُرُّونَ

(١) الافناء (٢) سبع (٣) بين (٤) تبع البداية (٥) 2, 41.

امير المؤمنين فهنا هو الشكر الموازي لهذه النعمة والله ولي التوفيق بمنه ولطفه،

## Nr. 26.

(fol. 97a) وهذا الانسان من وجه آخر في دنياه حارث وعمله حرثه ودينه  
محتره ووقت الموت وقت حصاده ولذلك قال صلعم الدنيا مزرعة الآخرة  
وانما البذر هو العمر فمن انقضى عليه نفس من انفسه ولم يعبد الله فيه بطاعة  
فهو مغبون لضياح ذلك النفس فانه لا يعود قط، ومثال الانسان في عمره  
مثال رجل كان يبيع الثلج في وقت الصيف ولم يكن له بضاعة سواء فكان  
يبادى ويقول ارحموا من راس ماله يذوب فراس مال الانسان عمره الذي  
هو وقت طاعته وانه ليذوب على الدوام فكأنها زاد سنة (fol. 97b) نقص  
بقية عمره فزيادته نقصانه على التحقيق ومن لم ينتهز<sup>(١)</sup> الفرصة في انفسه حتى  
يقتنص<sup>(٢)</sup> بها الطاعات كأنها كان مغبونا ولذلك قال صلعم من استوى بوماء  
فهو مغبون ومن كان يومه شرا من امسه فهو ملعون فكل من صرف عمره  
الى دنياه فقد خاب سعيه وضاع عمله كما قال تعالى<sup>(٣)</sup> مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ  
الدُّنْيَا وَزَيَّاتِهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ أَلَا يَرا عَمَلَهُ الَّذِي انْجَب  
سعيه كما قال تعالى<sup>(٤)</sup> وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا [وهو مؤمن] فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا،

١٥

## Nr. 27.

(fol. 98a) ومهما عرف نصرت الدنيا وتأبد السعادة في العقبى فليتأمل انه  
لو شغف انسان بشخص واستهتر<sup>(٥)</sup> به وصار لا يطيق فراقه وخير<sup>(٦)</sup> بين ان  
يعجل لقاء ليلة واحدة وبين ان يصبر عنه تلك الليلة مجاهدا بنفسه ثم يخلى بينه  
وبنه ألف ليلة فكيف لا يسهل عليه الصبر ليلة واحدة لتوقع التلذذ بمشاهدته  
ألف ليلة ولو استعجل تلك الليلة وعرض نفسه لعناء المفارقة ألف ليلة لعد<sup>(٧)</sup>  
سفيها خارجا عن حزب العقلاء فالدنيا معشوقة كلنا الصبر عنها مدة يسيرة

وحذر (٦) واستهتر (٥) 17, 20. (٤) 11, 18. (٦) 11, 18. (٧) 11, 18.



امامته غير منعقدة وإذا احسن ايراد هذه المثالة علم ان التناوت بين اتباع  
الشرع نظراً واتباع تقليداً (fol. 96a) قريب هين وأنه لا يجوز ان تخرم بسببه  
قواعد الامامة، وهذا تقدير تسامحاً به من وجهين احدهما تقدير قرئىً مجتهد  
مستجمع الصفات متصفاً لطلب الامامة وهذا لا وجود له في عصرنا والثاني  
تقدير اقتدار المخلق على الاستبدال بالامام والتصرف فيه بالخلع والانتقال  
وهذا محال في زماننا اذ لو أجمع اهل الدهر وتآلبوا<sup>(١)</sup> على ان يصرفوا الوجوه  
والقلوب عن الحضرة المقدسة المستظهرية لم يجدوا اليها سبيلاً فيتعين على كافة  
علماء العصر التنوى بصحة هذه الامامة وانعقادها بالشرع ولكن بعد هذا  
شرطان احدهما ان لا يهوى كل قضية مشككة الا بعد استنتاج<sup>(٢)</sup> قرائع العلماء  
والاستظهار بهم وان يختار لتقليده عند التباس الامر واختلاف الكلمة افضل  
اهل الزمان واغزرهم علماً وقلماً ما ينك مدينة السلام عن شخص يُعترف  
له بالتقدم في علم الشرع فلا بد من تعرف الشرع في الوقائع منه لينوب ذلك  
عن الاجتهاد والثاني ان يسعى لفصيل العلم وحجزة رتبة الاستقلال بعلم  
الشرع فان الامامة وان كانت صحيحة منعقدة في الحال فخطاب الله تعالى قائم  
بإيجاب العلم وإفراض تحصيله وإذا ساعدت القدرة عليه لم يكن للتواي فيه  
عذر لا سيما والسنن والفصيل ورعيان الشباب معين على الغرض والتدبر  
الواجب تحصيله شرعاً وإذا صرف اليه الهمة الشريفة حصل في قدر يسير من  
الزمان ولا يلبق نطلب غابات الكمال الا بالحضرة المقدسة الشريفة النبوية  
المخوفة بالعرز والجلال، وإذا اتضح في هذا الباب بهذه البراهين اللائحة ان  
مقتضى (fol. 96b) امر الله [ان] الامام الحق المستظهر بالله هو المتعين لخلافة  
الله فما اجدر هذه النعمة ان تقابل بالشكر وانما الشكر بالعلم والعمل وبالمواظبة  
على ما اودعته في الباب الآخر من الكتاب وعلى الجملة فشكر هذه النعمة ان  
لا يرضى امير المؤمنين ان يكون لله على وجه الارض عبد اعز واشكر منه  
كما ان الله تعالى لم يرض ان يكون له على وجه الارض عبد اعز واكرم من

استنتاج (٢) وبالدوا (١)

يُحْكَمُ فِيهَا بِمَوْجِبِ الرَّأْيِ الْغَالِبِ وَمَا ذَكَرْتَهُ مَسْلُوكٌ وَاضِحٌ فِيهِ وَلَكِنِّي لَا أُؤَيِّرُ  
 الْإِعْزَابَ عَنِ الْمَاضِينَ وَلَا الْإِنْحِرَافَ عَنْ جَادَةِ الْإِثْمَةِ الْمَقْرُضِينَ فَانِ الْإِنْفِرَادَ  
 بِالرَّأْيِ وَالْإِنْسِلَالَ عَنْ مَوَاقِفِ الْجَمَاهِيرِ لَا يَنْفَكُ عَنْ إِثَارَةِ نَفَرَةِ الْقُلُوبِ <sup>(١)</sup>  
 لَكِنِّي اسْتَجِيبُ مَسْلُوكًا مُقْتَبَسًا مِنْ كَلَامِ الْإِثْمَةِ الْمَذْكُورِينَ <sup>(٢)</sup> وَأَقُولُ اخْتَلَفَ النَّاسُ  
 فِي أَنْ أَهْلَ الْإِخْتِيَارِ لَوْ عَقَدُوا عَقْدَ الْبَيْعَةِ لِلْمَفْضُولِ وَعَرَضُوا عَنْ الْأَفْضَلِ هَلْ  
 تَعَقَّدَ الْإِمَامَةُ مَعَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى أَنْ نَقْدِمَ الْأَفْضَلَ عِنْدَ الْقُدْرَةِ وَاجِبٌ مُتَعَيَّنٌ  
 ثُمَّ ذَهَبَ الْكَثِيرُونَ إِلَى أَنَّهَا إِذَا عَقَدْتَ لِلْمَفْضُولِ مَعَ حُضُورِ الْأَفْضَلِ انْعَقَدَتْ  
 وَلَمْ يَجْزِ خُلْعُهُ (fol. 95b) لِسَبَبِ الْأَفْضَلِ، وَإِنَّا مِنْ هَذَا أَتْنَى وَأَقُولُ إِنَّ  
 رَدْدِنَاهَا فِي مَبْدَأِ التَّوَلِيَةِ بَيْنَ مُجْتَهِدٍ فِي عُلُومِ الشَّرْعِ وَبَيْنَ مُتَقَاعِرَتِهَا فَيَتَعَيَّنُ  
 نَقْدِمُ الْمُجْتَهِدَ لِأَنَّ أَتْبَاعَ النََّاظِرِ عِلْمَ نَفْسِهِ لَهُ مَزِيَّةٌ رَبِّيَّةٌ عَلَى اتِّبَاعِ عِلْمِ غَيْرِهِ <sup>١٠</sup>  
 بِالتَّقْلِيدِ وَالْمَزَايَا لَا سَبِيلَ إِلَى إِهْمَالِهَا مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى مَرَاعَاتِهَا أَمَّا إِذَا انْعَقَدَتْ  
 الْإِمَامَةُ بِالْبَيْعَةِ أَوْ تَوَلِيَةِ الْعَهْدِ لِمَنْفَكٍ عَنْ رَبِّيَّةِ الْجَهْدِ وَقَامَتْ لَهُ شَوْكَةٌ  
 وَأُذْعِنَتْ لَهُ الرِّقَابُ وَمَالَتْ إِلَيْهِ الْقُلُوبُ فَانْ خِلَا الزَّمَانِ عَنْ قَرَشِيٍّ مُجْتَهِدٍ  
 مُسْتَجْمِعٍ جَمِيعَ الشُّرُوطِ وَجِبَ اسْتِمْرَارُ عَلَى الْإِمَامَةِ الْمَعْقُودَةِ أَنْ قَامَتْ لَهُ  
 الشَّوْكَةُ وَهَذَا حَكْمُ زَمَانِنَا وَإِنْ قُدِّرَ ضَرْبُ الْمَثَلِ حُضُورُ قَرَشِيٍّ مُجْتَهِدٍ مُسْتَجْمِعٍ <sup>١٥</sup>  
 لِلْوَرَعِ وَالْكَفَايَةِ وَجَمِيعِ شَرَائِطِ الْإِمَامَةِ وَاجْتِنَابِ الْمُسْلِمُونَ فِي خُلْعِ الْأَوَّلِ إِلَى  
 تَعَرُّضِ لِإِثَارَةِ فِتْنٍ وَإِضْطِرَابِ أُمُورٍ لَمْ يَجْزِ لَمْ خُلْعُهُ وَالِاسْتِبْدَالُ بِهِ بَلْ يَجِبُ  
 عَلَيْهِمُ الطَّاعَةُ لَهُ وَالْحُكْمُ بِتَفُؤْذِ وَلَايَتِهِ وَصَحَّةُ إِمَامَتِهِ لِأَنَّا نَعْلَمُ بَانَ الْعِلْمَ مَزِيَّةٌ رُبِّيَّةٌ  
 فِي الْإِمَامَةِ تَحْسِبُنَا لِلْأَمْرِ وَتَحْصِيلًا لِمَزِيدِ الْمَصْلَحَةِ فِي الْإِسْتِقْلَالِ بِالنَّظَرِ وَلَا اسْتِغْنَاءَ  
 عَنِ التَّقْلِيدِ وَإِنْ الثَّمَرَةُ الْمَطْلُوبَةُ مِنَ الْإِمَامَةِ تَطْلُقُ الثَّنَيْنِ الثَّائِرَةِ فِي تَفَرُّقِ الْأَرَاءِ <sup>٢٠</sup>  
 الْمُتَنَافِرَةِ فَكَيْفَ يَسْتَجِيزُ الْعَاقِلُ تَحْرِيكَ الثَّنَةِ وَتَشْوِيشَ نِظَامِ الْأُمُورِ وَتَفْوِيتَ  
 أَصْلَ الْمَصْلَحَةِ فِي الْحَالِ تَشَوُّفًا إِلَى مَزِيدِ دَقِيقَةٍ فِي التَّرْقِيَةِ بَيْنَ النَّظَرِ وَالتَّقْلِيدِ  
 وَعِنْدَ هَذَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَقَيَّسَ الْإِنْسَانُ مَا يَنَالُ الْخَلْقَ بِسَبَبِ عُدُولِ الْإِمَامِ عَنْ  
 النَّظَرِ إِلَى تَقْلِيدِ الْإِثْمَةِ بِمَا يَنَالُهُمْ لَوْ تَعَرَّضُوا لِخُلْعِهِ وَإِسْتِبْدَالِهِ أَوْ حُكْمِهِ بِأَنْ

المذكورة (٢) إِمَارَةُ نَفَرَةِ الْقُلُوبِ (١)

ان الامامة لا تنعقد الا لمن نال رتبة الاجتهاد والفنوى في علوم الشرع ولا  
 يمكنكم دعوى وجود هذه الشريطة ولو ادعيت ان ذلك لا يشترط كان انسلافاً  
 عن وفاق العلماء قاطبة فما رأيكم في هذه الصفة - قلنا لو ذهب ذاهب الى ان  
 بلوغ درجة الاجتهاد لا يشترط في الامامة لم يكن في كلامه الا الاعتزاز عن  
 العلماء الماضين والا فليس فيه ما يخالف مقتضى الدليل وسياق النظر فان  
 الشروط التي تدعى للامامة شرعاً لا بد من دليل يدل عليها والدليل إما  
 نص من صاحب الشرع وإما النظر في المصلحة التي طلبت الامامة لها ولم  
 يرد النص من شرائط الامامة في شيء الا في النسب اذ قال ان الاثمة من  
 قرين فاما ما عداه فانما أخذ من الضرورة والحاجة الماسة في مقصود  
 ١٠ الامامة اليها فهذا كما شرطنا العقل والحرية وسلامة الحواس والمداينة والنجدة  
 والورع فان هذه امور لو قُدِّرَ عدمها لم ينظم امر الامامة بحال من الاحوال  
 وليست رتبة الاجتهاد ما لا بد منه في الامامة ضرورة بل الورع الداعي الى  
 مراجعة اهل العلم فيه كافٍ فاذا كان المقصود ترتيب الامامة على وفق  
 الشرع فإني فرق بين ان يعرف حكم الشرع بنظره او يعرفه (fol. 95a) باتباع  
 ١٥ افضل اهل زمانه واذا جاز للجهل ان يعول على قول واحد ويروى له  
 حديثاً فيحكم به اماماً كان او قاضياً فما المانع من ان يحكم بما يتفق عليه العلماء  
 في كل واقعة وان اختلف فيشع فيه قول الافضل الاعلم ولم لا يكون مكياً  
 بأفضل اهل الزمان مقصود العلم كما كمل بأقوى اهل الزمان مقصود  
 الشوكة وبأدنى اهل الزمان وأكثام رأياً ونظراً مقصود الصفاة فلا يزال  
 ٢٠ دولته محفوفة بملك من الملوك قوي يده بشوكة وكافٍ من كفأة الزمان  
 بتصدى لوزارته فيمده برأيه (١) وهذابته وعالم مقدم في العلوم يفيض ما يلوح  
 من قضايها الشرع في كل واقعة التي حضرته هذا لو قال به قائل لكان مستهدفاً  
 من قواطع الادلة والبراهين التي يجوز استعمالها في مظان القطع واليقين فكيف  
 في مواقع الظن والتخمين وأكثر مسائل الامامة واحكامها مسائل فقهية ظنية

والعلانية كافية لجميع الحاجات، (fol. 94a) الحجة الرابعة المصالح العامة من  
 عمارة الرباطات والقطر والمساجد والمدارس فيصرف لا محالة الى هذه الحجة  
 عند الحاجة فدر من بيت مال المسلمين فلا ترى هذه المواضع في أيامه إلا  
 معمورة ومحفوظة بالعهود من القوام بها والمتكفلين لها وهذا وجه الدخل  
 والمخرج، ونظم الكلام بما ينقطع مادة الخصام ويبين فيه غاية الانصاف فنقول<sup>٥</sup>  
 لا يظن ظاناً أننا نشترط في الامامة العصبة فان العلماء اختلفوا في حصولها  
 للانبياء والاكترون على انهم لم يعصوا من الصغائر ولو استتبرت العصبة من  
 كل زلة<sup>(١)</sup> لتعذرت الولايات وانعزلت القضاة وبطلت الامامة وكيف يحكم  
 باشتراط التقى<sup>(٢)</sup> من كل معصية والاستمرار على سمت التقوى من غير عدول  
 ومعلوم ان الحيلالت<sup>(٣)</sup> متقاصية للذات والطباع مجرصة على نيل الشهوات<sup>١٠</sup>  
 والتكاليف ينضمها من العناء ما يتقاعد عن احتمالها<sup>(٤)</sup> الاقواء ووساوس  
 الشيطان وهواجس النفس مسخرة<sup>(٥)</sup> على حب العاجلة واستغفار الآجلة والحيلة  
 الانسانية بالسوء امانة والتقى<sup>(٦)</sup> في ارجوحة الهوى بغلب تارة وبعجز تارة  
 والشيطان ليس يفتقر عن الوسواس والزللات نكاد نجري مع الاناس فكيف  
 يتخلص البشر عن اتهم محظور والنورط في محظور ولذلك قال الشافعي رحمه<sup>١٥</sup>  
 في شرط عدالة الشهادة لا يعرف احد<sup>(٧)</sup> يحض الطاعة حتى لا يتضخخ بمعصية  
 ولا احد يحض المعصية حتى لا يقدم على طاعة ولا ينكأ احد عن تخليط  
 ولكن من غلب الطاعات في حقه المعاصي وكان يسوءه سيئته ويسره حسنته  
 فهو مقبول الشهادة (fol. 94b) ولما نشترط في عدالة القضاء ألا ما نشترطه في  
 الشهادة ولا نشترط في الامامة ألا ما نشترطه في القضاء، وهذا ذكرناه اذا<sup>٢٠</sup>  
 لج ملاحج او الح ملج ولازم اللد في تصوير امر من الامور لا يوافق ظاهر  
 الشرع وارادته الطعن في الامامة والقدر فيها عرف ان ذلك غير قاذح في  
 اصل الامامة بحال من الاحوال،

القول في الصنة الرابعة وهي العلم فان قال قائل اتفق رأى العلماء على

احدا (١) والى (٢) مسحه (٣) الحملات (٤) So, femin. (٥) الى (٦) وله (٧)

مأخوذة من اموال موروثه له والصف الثاني اموال الجزية وهي من أطيب  
 ما يؤخذ والصف الثالث اموال التركات ولم يُعهد منه قط الى الآن الطبع  
 في تركه بتعيين<sup>(١)</sup> لاستخفافها وارث ومن لا وارث له فنصه بيت المال الصف  
 الرابع اموال الخراج المأخوذة من ارض العراق ومذهب الشافعي وطوائف  
 من العلماء ان ارض العراق وقف وهي من عبادان الى الموصل طولاً (fol. 93)  
 ومن القادسية الى حلوان عرضاً<sup>(٢)</sup> انما وقفها عمر رضى الله عنه على المسلمين  
 ليكون جميع خراجها منصبا الى بيت المال ومصالح المسلمين فهذه هي الاموال  
 المأخوذة واخذها جائر وبقي النظر في مصارفها وهي مع اختلاف جهاتها نحوها  
 اربع جهات وفيها تنحصر مصالح الاسلام والمسلمين، الجهة الاولى المرتقة من  
 ١٠ جند الاسلام اذ لا بد من كفايتهم فنيهم شوكة الاسلام ولم حماية الحوزة ولا  
 يستحقون على الامام فوق الكفاية واكثرهم في هذا العصر مكثرون بثروتهم  
 واستظهارهم ومقتدرون على كفاية غيرهم ومع ذلك فقد ابدى الراى الشريف  
 النبوي في هذه الايام مدة مقام العسكر بمدينة السلام باموال استنفر فيها  
 الخزانة وافاض عليهم من ضروب التشريفات والانعام ما يتجلى به ذكره على  
 ١٥ مكر الايام والاعوام، الجهة الثانية علماء الدين وفقهاء المسلمين القائمون  
 بعلوم الشريعة فانهم حراس الدين بالدليل والبرهان كما ان الجنود حراسه  
 بالسيف والسان وما من واحد منهم الا وهو مكنت من جيته برسم وإدارة  
 ومخصوص بالانعام وايتار<sup>(٣)</sup> والمستحق لم ايضا على بيت المال قدر الكفاية وهو  
 مبدول<sup>(٤)</sup> لكل من ينشبه<sup>(٥)</sup> باهل العلم فضلا عما يتحلى بتحقيقه، الجهة الثالثة  
 ٢٠ محايي الخلق الذين قصرت بهم ضرورة الحال وطوارق الزمان عن اكتساب  
 قدر الكفاية وليس ينتهي اليه الخبر في حاجة الا سدّها ولا يرتفع اليه قصد  
 ذي فائدة الا تداركها ومواظبته على الصدقات في نوب<sup>(٦)</sup> متواليات في السر

(١) بعض (٢) Die verschiedenen Ansichten über die Grenzen des 'Irak,

s. bei Hermann Wagner, Die Ueberschätzung der Anbaufläche Babylonien und  
 ihr Ursprung (Nachrichten der KGW zu Göttingen, Phil. Hist. Cl. 1902 Heft 2,

S. 245). (٦) نوب (٥) ينسبه (٤) مبدول (٣) وإيتار

احواله منذ تجمل صدر الخلافة بجماله من افاضة الخبرات والعطف على الرعايا وذوى الحاجات واقامة الشعائر في المساجد والمشاهد وتخفيف المؤن عن الخلق وقطع العمارات التي كانت العادة جارية بالمواظبة عليها كل ذلك إضراباً عن عمارة الدنيا وإكثافاً على ما ظهر من عمارة الدين هنا مع ما ظهر من سيرته في خاصة حالته من ليس الثياب الخشنة <sup>(١)</sup> واجتناب الترفه والدعة والمواظبة على العبادات ومهاجرة الشهوات واللذات استغفاراً لخراف الدنيا وتوقياً من ورطات الهوى والتفانيا الى حسن المآب في العقبى فهو على التحفيق الشاب الذى نشأ في عبادة الله هذا كله في عنفوان السن وغرة من الشباب وبداية الامر تنبه <sup>(٢)</sup> العقلاء لما سينتهى اليه الحال اذا قارب سن النكال

١٠ **إِنَّ الْيَلَالَ إِذَا رَأَيْتَ نُورَهُ . أَتَقَنَّتْ أَنْ سَيَصِيرَ بَدْرًا كَامِلًا**

والله تعالى يمدد باطول الاعمار وينشر اعلامه في اقاصى الديار، فان قال قائل كيف تجاسرتم على دعوى التقوى والورع ومن شرطه التجرد عن الاموال حتى لا يأخذ فيراطا الا من جلّه ولا بدعه الا في مظنة استحقاقه وقد قال (fol. 93a)

رسول الله صلعم اتقوا النار ولو يشقّ غمرة وليس يتم الورع بالمواظبة على الفرائض واجتناب المواقات والكبائر بل عماد هذا الامر العدل واجتناب <sup>١٥</sup> الظلم في طرقى الإعطاء والأخذ فان ادعيتكم حصول هذا الشرط نفرت <sup>(٣)</sup> القلوب عن التصديق وان اعترفتم باختلال الامر فيه اتخّرم ما ادعيتموه من حصول الورع والتقوى - قلنا هذا السؤال نكسر اولاً سورته ثم تنبه على سرّ هو منتهى الإنصاف فتقول ان صدر الإعراض عن باطنى فعله لو راجع صاحبه الذى بواله واستقرى ما شاهد من هذه الاحوال فيه أفصح في دعاويه <sup>٢٠</sup> وكان الحياء خيراً له مما يؤرده ويبديه وان صدر السؤال عن احد علماء العصر الذين يعتقدون خلق الزمان عن الامام ليقدر شرطه فيقال له مؤن على نفسك فان دعوى وجود هذا الشرط غير مستبعد فان الاموال المنصبة الى الخزائن المعورة اربعة اصناف الصنف الاول ارتضاع المستغلات وهى

متوجة بالفن والسيوف مسلولة في افطار الارض والاضطراب عالم في سائر  
 البلاد لا يسكن فيها أوار الحرب ولا تنك عن الطعن والضرب واستندت  
 اطماع الجند الى الذخائر فنغروا اقوالهم (fol. 122a) نحو الخزان وكان يتداعى  
 الى تغيير الضائر وتور الاحقاد والضغائن فلم يزل بدهائه وذكائه وحسن  
 نظره ورأيه مراعبا لنظام الامر مترددا بين اللطف والعنف حتى انعقدت  
 البيعة وانتشرت الطاعة واذعنت الرقاب وانسقت الاسباب وانظمت الفن  
 النائرة وظل ظل الخلافة بحسن تديره ويرأى وزيره مدودا واصبح لواء  
 النصر بحسن مساعيه معنودا وطريق الفساد بهيئته<sup>(١)</sup> مسدودا واضحت الرعايا  
 في رعايته وادعة وصارت عين الحوادث بحسن كلالته<sup>(٢)</sup> عن مدينة السلام  
 ١٠. هاجعة فليت شعري هل يكسب<sup>(٣)</sup> مثل هذه العظام الا بكال الكفاية ونباهة  
 الحرم والهداية وهل يستدل على كفاية الملوك بشيء سوى انتظام التدير  
 وحسن الرأى في اختيار المشير والوزير فليس يعتبر في صحة الامامة من صفة  
 النكابة الا ما يراه سبحانه له<sup>(٤)</sup> اضعاف ذلك فليقطع بوجود هذه الشريطة  
 ايضا مضبوطة الى سائر الشرائط،

١٥. القول في الصفة الثالثة وهي الورع وهذه هي اعز الصنات واجلها  
 واولاها بالرعايات واجدرها وهو وصف ذاتي<sup>(٥)</sup> لا يمكن استعارته ولا الوصل  
 الى تحصيله من جهة الغير، اما النجدة فتحصيلها من الغير لا محالة والهداية  
 وان اعتمدت [على] غزارة العقل فقوائدها يمكن فيها الاستعارة بطريق  
 المراجعة والاستشارة والعلم ايضا يمكنه تحصيله بالاستئناء واستطلاع رأى  
 ٢٠. العلماء والورع هو الاساس والاصل وعليه يدور الامر كله (fol. 122b) ولا  
 يغنى فيه ورع الغير وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال ولو اختلف هذا  
 والعباد بالله لم يبق معتصم في تحقيق الامامة فالحمد لله الذي زين احوال  
 الامام الحق المنصور امامته بالورع والتقوى حتى اوفى فيه على الغاية القصوى  
 فتميز بمتانة الدين وصفاء العقل والبنين في جماهير الخلفاء حتى ظهر من

ذاتي (٥) سراه له نسخة (٦) منسب Unsicher (٧) كلالته (٨) هيئته (٩)

الوصول الى درك عوالم الامور بطريق الظن والحدس مُبتنياً على ركبتين  
 احدهما الفكر والتدبير وشرطه النظنة والدكاء وهذه خصلة تميز فيها الامام  
 المتصور امامته والمفروض طاعته عن النظراء بمزيد النفاذ والمضاء حتى صار  
 اكابر العقلاء يتعجبون في <sup>(١)</sup> معضلات الوقائع من رأيه الصائب وعقله  
 القاصب وبطائه الدقائق يشذ <sup>(٢)</sup> عن درك المحسنيين من ذوى التجارب وهذه  
 صفة غريزية وهي من الله تحفة وهديّة، والركن الثانى الاستضاءة بخاطر ذوى  
 البصائر <sup>(٣)</sup> واستطلاع رأى اولى التجارب على طريق المشاورة وهي الخصلة التى  
 امر الله بها نبيه اذ قال <sup>(٤)</sup> وشاورهم فى الامر ثم شرطه أن يكون المستشير  
 مميّزاً بين المراتب <sup>(fol. 111)</sup> عارفاً للمناصب معمولاً على رأى من يوثق بدهائه  
 وكفايته ومضائه وشفقته وديانته وهذا هو الركن الاعظم فى تدبير الامور فان  
 الاستبداد بالرأى وان كان من ذوى البصائر مذموم ومخذور وقد وفق الله  
 الامام بتفويض مقاليد امره الى وزيره الذى لم يقطع ثوب الوزارة الا على  
 قدره حتى استظهر بأرائه السديدة فى نواصب الزمان ومعضلات الحداث  
 ومراعاة مصالح الخلق فى حفظ نظام الدين والمملك وهو الجامع للصفات التى  
 شرطها الشرع والعقل فى المدير والمشير من متانة <sup>(٥)</sup> الدين ونفاية الرأى  
 وممارسة الخطوب ومناساة الشدائد فى طوارق الايام وريانة العقل والعطف  
 على الخلق والتلطّف بالرعية ومجموع هذين الامرين يُفهم مطلوب الكفاية  
 فان مقصودها اقامة تناظم الامور الدينية والدنيوية وهذه قضية يُستعمل على  
 وجودها بمشاهدة الاحوال والافعال فلينظر المنصف كيف عالج معضلات  
 الزمان بحسن رأيه لما استأثر الله بروح الامام المقتدى وأمنع كافة الخلق  
 بالامامة الزاهرة المستظاهرة وقد وافق وفاته إحداق العساكر بمدينة السلام  
 وازدحمت اصناف المجد على حافاتهما والزمان زمان الثبرة والدنيا طامحة باليمن

(١) Var.  $\mu$  für  $\mu$  in d. Texten. (٢) بعد (٣) Hier folgt eine unverständliche  
 Buchstabengruppe, die getilgt zu sein scheint. (٤) 3, 153. (٥) مائة über  
 der Linie für das im Text stehende علامة



الأكثر من اتباعه من انتصاب من انتصب لمخالفته فكيف لا نفوم الشوكة في زماننا هذا وإحمال ما ذكرنا، فإن قيل كان علي رضي الله عنه يتولى الأمر بنفسه ويباشر المحروب ويتبرج للخلق ولا يجنب عنهم - قلنا ومن الذي شرط في الإمامة مباشرة الأمور وتعاطيها بنفسه نعم لا حرج عليه لو باشر بنفسه فإذا استغنى بجنوده واتباعه عن المقاساة للحرب بنفسه جاز له الاقتصار على مجرد الرأي والتدبير إذا روجع في الأمور القريبة منه <sup>(١)</sup> ومن قطره والتنويض إلى ذوي الرأي الموثوق ببصيرتهم في الأمور البعيدة عنه وهذا الآن في عصرنا مستغنى عنه فقد سخر الله رجال العالم وإظامهم لمبالاة هذه الحضرة وطاعتها حتى تبددوا في اقطار الدنيا كما نشاهد ونرى فليس وراء هذه الشوكة أمر يشترط وجوده لصحة الإمامة، فإن قيل وما بالكم تنظرون إلى هؤلاء ولا تنظرون إلى جنود المخالفين وهم أيضا مستظهرون بشوكة على مخالفة هذه الشوكة - قلنا مهما كانت الكثرة من هذا الجانب لم يندح مخالفة المخالفين أفترى لم لم ينظر الباطني إلى شوكة معاوية وعدته ومقاومته لعلي بجنوده وإنصاره فكيف لم يشترط في صحة الإمامة أن تصفو له جوانب الدنيا عن <sup>(٢)</sup> قذرى (fol. 91a) المخالفة ولو شرط هذا في الإمامة لم تتعقد الإمامة لأحد قط من مبدأ الأمر إلى زماننا هذا فقد اتضح أن المشروط من هذه الصفة موجودة <sup>(٣)</sup> وزيادة،

القول في الصفة الثانية وهي الكفاية ومعناها النهدي لحق المصالح في معضلات الأمور والإطلاع على المسلك المتقصد عند تعارض الشرور والعقل الذي يميز به الخبير عن الشر يُلصَف به الجمهور وأما العزيز <sup>(٤)</sup> المعون عقل يعرف خير الخيئين وشر الشرئين وذلك أيضا في الأمور العاجلة وهي هيئة قريبة وأما الملتبس عواقب الأمور المخطرة ولن يستفل بها إلا مسدد للتوفيق من جهة الله تعالى ونحن نقول أن هذه الصفة حاصلة فإن أسبابها متوافرة فإنها مهما حصل من غريزة العقل وإنك عن العتو <sup>(٥)</sup> والحيل <sup>(٦)</sup> كان

العنه (١) So femin. (٢) العزيز العزُّ (٣) العه والحيل (٤)

ويتعدون الحدود المرسومة لهم فيه وإنما يحصل الشوكة بين يتردد تحت الطاعة على حسب الاستطاعة وما ولاه في حركاتهم لا يترددون إلا خلف شهواتهم وإذا حاج لم غضب أو حرّكهم شهوة أو أغر صدورهم ضغينة <sup>(١)</sup> (fol. 90a) لم يبالوا بالاتباع ولم يعرفوا إلا الرجوع إلى ما جبلوا عليه من طباع السباع فكيف يقوم الشوكة بهم فلما هذا سؤال في غاية الرككة فإن الطاعة المشروطة في حق الخلق لقيام شوكة الامام لا تزيد على الطاعة المشروطة على الارقاء والعبيد في حق ساداتهم ولا على الطاعة المفروضة على المكلفين لله ورسوله واحوال العبيد في طاعة سيدهم واحوال العباد في طاعة ربهم لا تنفك عن الانقسام إلى موافقة ومخالفة فلما انفس المكلفون إلى المطيعين والعصاة ولم ينسحبوا به عن إهاب الاسلام ولا انسأوا به عن رقبته ما داموا معتقدين ان الطاعة لله مفروضة <sup>١٠</sup> وإن المخالفة محرمة ومكرهة فهذا حال الحد في الطاعة لصاحب الامر فانهم وإن خالفوا أمراً من الاوامر الواجبة الطاعة اعتقدوا المخالفة إساءة والموافقة حسنة ولذلك تراهم لا يغيرون <sup>(٢)</sup> العنيفة عن الموالاة ولو قُطعوا أرباباً وما من شخص يقدر بمخالفته في امر من الامور الا وهو يعينه اذا انتهى إلى العتبة الشريفة صنع على الارض خاضعاً وغر خدّه في التراب متواضعاً ووقف <sup>١٥</sup> وقوف أذل العبيد على بابيه وانتهض مائلاً على رجله عند سماع خطابه ولو نبغت <sup>(٣)</sup> نابغة <sup>(٤)</sup> في طرف من طراف الارض على معاداة هذه الدولة الزاهرة لم يكن فيهم احد الا ويرى النصال دون حوزتها جهاداً في سبيل الله نازلاً منزلة جهاد الكفار فآية طاعة في عالم الله تزيد على هذه الطاعة وآية شوكة في الدنيا تقابل هذه الشوكة <sup>(٥)</sup> (fol. 90b) وليت شعري لم لا يتذكر الباطنية عند ايراد هذا السؤال ما جرى لعلّى رضى الله عنه من اضطراب الاحوال وتخلّف اتباعه عنه في القتال ومخالفاتهم لاستصوابه في أكثر الاقوال والافعال حتى كان لا تنفك خطبة من خطبه عن شكائهم في الاعراض عنه والاستبداد برأيه حتى كان يقول لا رأى لمن لا يطاع فاذا كانت تقوم شوكة باتباع

اشتراط السلامة من البرص والجذام والزمانة وقطع الاطراف وسائر العيوب  
 الناجمة عن <sup>(١)</sup> المنقرة وانكره منكرون وقالوا لا حاجة الى وجود السلامة من  
 هذه الامراض فان النكتل بامور الخلق والقيام بمصالحهم لا تستدعيها ولم  
 يرد من الشارع توقيف وتعبد <sup>(٢)</sup> فيها وليس من غرضنا بيان الصحيح من  
 المذهبين وانما المنصود ان هذه الصفات الست غريزية لا يمكن اكتسابها  
 وهي بحملتها حاضرة حاصلة فلا تتور منها <sup>(٣)</sup> شبهة المعانة، اما الصفات الاربع  
 المكتسبة وهي العفة والكفاية والعلم والورع فقد اتفقوا على اعتبارها، ونحن  
 نيقن وجود <sup>(٤)</sup> (fol. 898) القدر المشروط لصحة الامامة في الامام المستظهر بالله  
 امير المؤمنين ثبت الله دولته وان امامته على وفق الشرع وانه يجب على كل  
 ١٠ مؤمن من علماء الدهر ان يفتي على القطع بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ  
 افضيته بالحق وصحة توليته للولاية ونقله للنضاء وصرف حقوق الله اليه  
 ليصرفها الى مصارفها وبوجهها الى مظانها ومواقعها وتكلم في هذه الصفات  
 الاربع على الترتيب:

القول في الصفة الاولى وهي النجدة فنقول مراد الائمة بالنجدة ظهور  
 ١٥ الشوكة ووقور العدة والاستظهار بالجلود وعند الاولوية <sup>(٥)</sup> والنبود والاستحكان  
 بنظائر الاشياء والاتباع من قمع البغاة والطغاة <sup>(٦)</sup> ومجاهدة الكفرة والعنة <sup>(٧)</sup>  
 وتطهئة نائرة الفتن وحسم مواد الحن قبل ان يستظهر شررها وينتشر ضررها  
 هذا هو المراد بالنجدة وهي حاصلة من الجهة المقدسة فالشوكة في عصرنا هذا  
 من اصناف المخلاتى للترك وقد اسعدهم الله تعالى بمولائه ومحبته حتى انهم  
 ٢٠ بتقربهم الى الله بنصرتهم وقمع اعداء دولته ويتدينون <sup>(٨)</sup> باعتقاد خلافه  
 وامامته ووجوب طاعته كما يتدينون <sup>(٩)</sup> بوجوب اوامر الله ويتصدق رسله  
 في رسالته فهذه نجدة لم يثبت مثلها لغيره فكيف يتجارى في نجدته، فان قيل  
 كيف يحصل نجدته بهم وانما تراهم يتملحون <sup>(١٠)</sup> على مخالفة اوامره ونواهي

والعنة (٦) Verschieden. (٥) الولانية (٤) سورمها (٣) وبعد (٢) المنع (١)  
 (٧) So: ويدعون (٨) Denominat. von ماحجة vgl. Landberg, Festgabe (1900) 40ff.

لو نظرتُ الخلل الى شرط من شرائطها امتنع انعقادها فنصّلوا الشروط وبيّنوا  
تحققها حتى نسلم لكم ثبوت الامامة وينظر المذهب الفاضل بأن هذا العصر  
والاعصار الخالية القريبة كانت خالية عن الامام لتفقد شروط الامامة في  
المتروكين لها - الجواب ان الذي عنه علماء الاسلام من صفات الائمة وشروط  
الامامة منحصرها عشر صفات ست منها خلقية لا تنكسب واربع منها تنكسب<sup>١٠</sup>  
او يفيد الاكتساب فيها مزيداً فاما الست الخلقية فلا شك في حضورها ولا  
بنصّور المجاهدة في وجودها الاولى البلوغ فلا تتعقد الامامة لصبي لم يبلغ،  
الثانية العقل فلا تتعقد لمجنون فان التكليف ملاك الامر وعصاه ولا تكليف  
على صبي ومجنون، الثالثة الحرّية فلا تتعقد الامامة لرقبي فان منصب الامامة  
يستدعي استغراق الاوقات في مهمات الخلق فكيف يتدب لها من هو<sup>١١</sup>  
كالمنفود<sup>(١)</sup> في حق نفسه الموجود مالمالك ينصرف تحت تديره ونخبه كيف  
وفي اشتراط نسب فريش ما يتضمّن هذا الشرط اذ ليس بتصوّر الرق في  
نسب فريش بحال من الاحوال، الرابعة الذكورية فلا تتعقد الامامة لامرأة  
وان اتصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال وكيف تترشّع امرأة  
لمنصب (fol. 80a) الامامة وليس لها منصب القضاء ولا منصب الشهادة في<sup>١٢</sup>  
أكثر الحكومات، الخامسة نسب فريش ولا بدّ منه لقوله صلعم الائمة من  
فريش واعتبار هذا مأخوذ من التوقيف<sup>(٢)</sup> ومن اجماع اهل الاعصار الخالية  
على ان الامامة ليست الا في هذا النسب ولذلك لم ينصب<sup>(٣)</sup> للامامة غير  
فريش في عصر من الاعصار مع شغف<sup>(٤)</sup> الناس بالاستيلاء والاستعلاء وبذلك  
غاية المجهود والطاقة في الترقى الى منصب العلاء ولذلك لما هم المخالفون<sup>٢٠</sup>  
بمصر لطلب هذا الامر ادعوا أولاً لأنفسهم الاعتزاء الى هذا النسب علماً منهم  
بان الخلق متطابقون على اعتقادهم لاحتصار الامامة فيهم، السادسة سلامة  
حاسة السمع والبصر اذ لا يتمكّن الاعي والاعمّ من تدير نفسه فكيف يتقلّد  
عهد العالم ولذلك لم ينصلحها لمنصب القضاء واضاف مصنفون الى هذا

سبع (sic)، (٢) konventionelle Festsetzung، (٣) التوقيف، (٤) كامود (١)

ردناها الى اختيار الله تعالى ونصبه<sup>(١)</sup> الا أنه قد يظهر اختيار الله غيب  
 متابعة شخص واحد او اثنان وإنما المصحح لعقد الامامة (fol. 88a) انصراف  
 قلوب المخلوق لطاعته والانقياد له في امره ونهيه وهذه نعمة وهديّة من الله تعالى  
 فاذا اتاحها لعبد من عباده وصرف الى محبته وجوه أكثر خلقه كان ذلك  
 من الله تعالى لظنا في اختياره لخلافته وتعيينه للافتداء بأوامره في تنقّد عباده  
 وذلك امر لا يقدر كل البشر على الاحتيال لتحقيقه فليُنظر الناظر الى مرتبة  
 التزيين اذا نسبت الباطنية انفسها الى ان تنصب الامام عندهم من الله تعالى  
 وعند خصومهم من العباد ثم لم يقدر على بيان وجه نسبة ذلك الى الله  
 تعالى الا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على علي ودعوى بقاء ذلك  
 في ذريته بقاء كل خلف لكل واحد ودعوى تخصيصه على احد اولاده بعد  
 موته الى ضروب<sup>(٢)</sup> من الدعاوى الباطلة ولما نسونا الى اننا ننصب الامام  
 بشهوتنا واختيارنا ونقول ذلك منا كشفنا لهم بالآخرة اننا لسنا نقدم الا من  
 قدمه الله فان الامامة عندنا تتعقد بالشوكة والشوكة تقوم بالمبايعة والمبايعة لا  
 تحصل الا بصرف الله تعالى القلوب قهرا الى الطاعة والمواودة وهذا لا يقدر  
 عليه البشر ويدلّك عليه انه لو اجمع خلق كبير لا يحصى عددهم على ان  
 يصرفوا وجوه المخلوق وعقائدهم عن المواودة للامامة العباسية عموما وعن  
 المشايعة للدولة المستظهرية أبدا الله بالدوام خصوصا لأفئدة اعارم في الحجل  
 والوسائل وتبعية<sup>(٣)</sup> الاسباب والواصلات ولم يحصلوا بالآخرة الا على الخيبة  
 والحزمان فهذه طريق اقامة البرهان على ان الامام الحق هو المستظهر بالله  
 حرس الله ظلالة في هذا العصر ولم يبق الا حم مطاعن المنكرين في (fol. 88b)  
 دعواهم اختلال شرائط الامامة وفوات صفات الائمة وما نحن نبيّن وجه  
 الحق فيه في معرض سؤال وجواب، فان قال قائل ما ذكرتموه من الترجيع  
 وتعيين هذه الجهة الكريمة لمن يستحق الامامة انما نسب<sup>(٤)</sup> اذا اظهرتم وجود  
 شرائط الامامة وصفات الائمة ولها شروط كثيرة لا تتعقد دون شرطها بل

(١) نصب (٢) ضرب (٣) وبه (٤) نسب

- لشخصين او ثلاثة فلا بد من اتفاقهم وليس المقصود اعيان المبايعين وانما الغرض قيام شوكة الامام بالاتباع والاشياع وذلك يحصل بكل مستولٍ مطاع ونحن نقول لما بايع عمر ابا بكر رضى الله عنهما انعقدت الامامة له بمجرد بيعته وليس لتتابع<sup>(١)</sup> الايدى الى البيعة بسبب مياديرته ولو لم يبايعه غير عمر ونفى كافة الخلق مخالفين او انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الامامة فان شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب الى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعات فان المقصود الذى طلبنا له الامام جمع ثنات<sup>(٢)</sup> الاراء فى مصطدم تعارض الاهواء ولا يتفق الارادات (fol. 87b) المتنافضة والشبهات المتباينة المتنافرة على متابعة رأى واحد الا اذا ظهرت شوكة وعظمت نجدة وترسخت فى النفوس رهبة ومهابته ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة الا بموافقة الاكثرين من معتبرى كل زمان فاذا بان ان هذا مأخذ الامامة فليس يتخارى فى ان الحقبة الشريفة التى تنصرها<sup>(٣)</sup> قد صرف الله وجوه كافة الخلق اليها وجبل قلوبهم على حبها ولذلك قامت الشوكة فى اقطار الارض حتى لو ظهر باع يظهر خلافاً فى هذا الجباب الكرم ولو باقضى الصين او المغرب لبادروا الى اختطافه وتطهير وجه الارض منه متفرقين الى الله تعالى به وقد لاح لك الآن كيف نرقينا<sup>(٤)</sup> من هذه المغاصة المظلمة وكيف دفعنا ما اشكل على جميع جماهير النظار من تعيين المقدار فى عدد اهل الاختيار اذ لم نعين له عدداً بل اكفينا بشخص واحد ببايع وحكمنا بانعقاد الامامة عند بيعته لا لتعدد فى عينه ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعته<sup>(٥)</sup> من اذعن هو لطايعته وكان فى متابعته قيام قوة الامام وشوكة وانصراف قلوب المخلائق الى شخص واحد او شخصين او ثلاثة على ما نفتضيه الحال فى كل عصر ليس امراً اخبارياً يتوصل اليه بالحملة<sup>(٦)</sup> البشرية بل هو رزق الاثني بؤته الله من يشاء فكأنما فى الظاهر رددنا تعيين الامامة الى اختيار شخص واحد وفى الحقيقة

المحملة (٦) مابعته ومماعه (٥) رصنا (٤) نصرها (٣) سلب (٢) لماع (١)

جميع اقطار الارض فان ذلك غير ممكن ولا مقدور لأحد من الائمة ولا  
قُرِصَ ذلك ايضا في الاعصار الخالية للائمة الماضين وباطل ان يعتبر اجماع  
جميع اهل الحل والعقد في جميع اقطار الارض لان ذلك ما يمنع او يتعذر  
تعذراً يُنفَر فيه الى انتظار مدة عساها تزيد على عمر الامام فتبقى الامور في  
مدة الانتظار مهله ولاته لما عُدَّت البيعة لابي بكر رضى الله عنه لم ينتظر  
انتشار الاخبار الى سائر الامصار ولا توارد<sup>(١)</sup> كُتِب البيعة من<sup>(٢)</sup> اقاصى الاقطار  
بل اشتغل بالامامة وخاض في القيام بموجب الزعامة محتمكا في اوامره ونواهيه  
على الخاصة والعامة واذا بطل اشتراط اجماع كافة الخلق وكافة اهل الحل  
والعقد فالخصيص بعد ذلك تحكّم اذ ليس من يشترط اتفاق اهل بلدة بأولى  
١٠ من يكتفى باهل محلة او قرية او لم يشترط اتفاق اهل ناحية او اقليم ومن  
لا يشترط اجماع اربعين او خمسة او اربعة او اثنين بأولى من غيره من  
الاعداد وهذه المنتزعات قد ذهب الى التحكّم بها ذاهبون بمجرد النشئ من غير  
مستند فلا يبقى الا الاكفاء ببيعة شخص واحد وفي الأشخاص كثرة واحوالهم  
متعارضة ولا يترجح شخص على شخص الا بالعصمة فيجب ان يكون اذا (fol. 87o)  
١٥ مولى العهد واحداً وليكن ذلك الشخص معصوماً وهو معتقداً وعند هذا لا  
ينفع الكثرة في الخالفين لذلك الواحد المتميز بخاصية عن غيره فاذا لا معصم  
في الكثرة التي تعلقت بها - قلنا نعم لا مأخذ للامامة الا النص او الاختيار  
ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار وقولهم ان الاختيار باطل لانه لا  
يمكن اعتبار كافة الخلق ولا الاكفاء بواحد ولا التحكّم بتقدير عدد معين بين  
٢٠ الواحد والكل فهذا جهل بمذهبا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته والذي  
نختاره انه يكفي بشخص واحد بعقد البيعة للامام مهما كان ذلك الواحد مطاعا  
ذا شوكة لا تطال ومهما كان مال الى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه  
الا من لا يكثر بمخالفته فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه  
الصفة اذا بايع كفى اذا في موافقة الجماهير فان لم يحصل هذا الغرض الا

الامر كذلك بل الامامة انما تتعقد عند الباطنية بالنص والمنصوص عليه  
 مُحَقَّقٌ بويج او لم يبايع قل مبايعوه او كثروا والمخالف له مُبْطَلٌ (fol. 86a)  
 ساعدته دولته فكثير بسببها اتباعه او لم تُساعدن فمن اتى وجهه يصح الاستدلال  
 بكثرة الاتباع - فلنا انما يستبين وجه دلالة الكثرة من فهم مأخذ<sup>(١)</sup> الامامة  
 وقد بان انما ليست مأخوذة من النص كما قررناه في الباب السابع ونهنا على  
 حماقة من بدعى نواتر النص من كل واحد منهم على ولك بل بينا جهل من  
 بدعى ذلك في علي رضي الله عنه فان ذلك لو كان لاستدل به علي ولم يعجز  
 عن اظهاره ولا رضى به فهو الذي جر العساكر والمجنود في زمان معاوية  
 حتى قُتل من أبطال الاسلام في تلك المعارك الوقت ولم يكثر بقتلهم فما  
 الذي كان نزع واشياعه عن الاستدلال بنص رسول الله صلعم وقد بينا ان  
 ذلك بقباله دعوى البكرية في النص على ابي بكر رضي الله عنه ودعوى  
 الروندية في النص على العباس رضي الله عنه فاذا بطل تلقى الامامة من النص  
 لم يبق الا الاختيار من اهل الاسلام والاتفاق على التقديم والانتقاد وعند ذلك  
 يبين انه مهما وقع الاتفاق على نصب واحد كما اتفقوا في بداية امامة العباسية  
 فمن طمح الى طلبها لنفسه كان باغيا فانهم لو اختلفوا في مبدأ الامور وجب<sup>(٢)</sup>  
 الترجيح بالكثرة في ذلك عند تقابل العدد وتقاربه فكيف اذا اطبق كل من  
 شرقت عليه الشمس شارقة وغاربة لم يخالفهم الا فئة معدودة وشذوذة يسيرة  
 لا يؤبه ولا يُعاب<sup>(٣)</sup> بهم لشذوذهم بالاضافة الى الخلق الكثير والجم الغفير الذين  
 هم في مقابلتهم، فان قيل ويم نكرونا على من يقول لا مأخذ للامامة الا النص  
 او الاختيار فاذا<sup>(٤)</sup> بطل الاختيار ثبت (fol. 86b) النص وبدل<sup>(٥)</sup> على بطلان  
 الاختيار انه لا يخلو اما ان يُعتبر فيه اجماع كافة الخلق او اجماع كافة اهل  
 المحل والعقد من جملة الخلق في جميع اقطار الارض او يُعتبر اجماع اهل  
 البلد الذي يسكنه الامام ويُقدر باجماع عشرة او خمسة او عدد مخصوص  
 او يكفي بمبايعة<sup>(٦)</sup> شخص واحد وباطل ان يعتبر فيه اجماع كافة الخلق في

تتابعه (٥) وبتدليل (٤) اذا (٦) لا يؤبه ولا يعاب (٧) ماخذ (١)





الطعام على علماء الاسلام وتمد<sup>(١)</sup> الايدي الى الاموال والفروج واصبحت  
 الايدي السافلة عالية وليس يخفى ما في ذلك من حل عصام الامور الدينية  
 والدينية فيتين بهذا الناظر البصير ان الامام ضرورة المخلق لا غنية لهم عنه  
 في دفع الباطل وتقرير الحق فقد ثبتت هذه المقدمة وهي ان الامام لا يذمه،  
 فان قيل ويم تنكرون على من ينازع في المقدمة الثانية وهي قولكم لا يترشح  
 للامامة سواه فان الباطنية يدعون المخلق الى مترشح لها غير ما اليه دعوتكم  
 فكيف تستتب<sup>(٢)</sup> لكم هذه الدعوى - قلنا لا تنكر دعوى بعض المدعين<sup>(٣)</sup>  
 للامامة بغير استحقاق ولكننا نقول اذا بطل ما تدعيه الباطنية تعينت الامامة  
 لمن يدعيها وحصل ما نرومه ونبتغيه فانه اذا لم يكن بد من امام وفاقا  
 وثبت ان الامامة لا تعدو<sup>(٤)</sup> شخصين وثبت بطلان الامامة في حق واحد لم  
 تبقى رية في ثبوتها للثاني والمسالك الدالة على ابطال الامامة التي تدعيها  
 الباطنية وترجح الامامة التي تدعيها (fol. 85a) اكثر من ان تدخل تحت المحصر  
 فلسنا نسلك فيه مسلك الاستقصاء ولكننا نتنصر على دليلين واقعين قاطعين  
 نقر بهما كل عين ويشترك في دركهما النطن والغبي والمحك والصبي والمعاند  
 والمنصف والمقتصد والمتعسف، الاول هو ان عصام شرائط الامامة صحة العقيدة<sup>١٥</sup>  
 وسلامة الدين ولقد حكينا<sup>(٥)</sup> عن مذهب الباطنية وصاحبهم ما اقتضى ادنى  
 درجاته التبديع والفضليل واعلاء التكفير والتبرئ وذلك في اثنائهم الاهيئ  
 قد بين على ما اطبق عليه جميع فرقهم والثاني في انكارهم الحشر والنشر  
 والجنة والنار وجملة ما اشتمل عليه وعد القرآن ووعيد بغنن من التأويلات  
 باطلة وذلك مما نعلم انه لو ذكر شيء منه في زمان رسول الله صلعم وعصر  
 الصحابة بعد لبادروا الى حر الرقة ولم يماروا انه صريح التكذيب لله ولرسوله  
 فمن كذب الله في وحدانيته لم يصدق بالآيات الواردة في التوحيد ولم يصدق  
 بالقيصة والبعث والنشور كيف يصلح ان ينصب منصب الامامة وان يناط

(١) Im vorhergehenden (٢) بعدوا (٣) المدعى (٤) سب (٥) وبعد

ولكننا تنبّه المسترشد عليه بمسلكين الأول هو ان ابن كيسان مسبوق فيما  
يدّعيه باجماع الأمة فاطبة ولقد هم بما اتحل من المذهب على خرق<sup>(١)</sup>  
الاجماع وتضمخ برذيلة<sup>(٢)</sup> العدول عن سنن الاتباع فليلاحظ العصر الأول  
كيف تسارع الصحابة بعد وفاة رسول الله صلّم الى نصب الامام وعند البيعة  
وكيف اعتقدوا ذلك فرضا محتوماً وحققاً واجبا على النور واليدار وكيف  
اجنبوا فيه الثواني والاستيغار حتى تركوا لسبب الاشتغال به تجهيز رسول  
الله صلّم وعلموا أنه لو تضمن عليهم لحظة<sup>(٣)</sup> لا امام لم فربما هم عليهم حادثة<sup>(٤)</sup>  
مليمة وارتيكوا في حادثة عظيمة نشئت فيها الاراء وتختلف فيها الاهواء ولا  
بصادقون فيها متبوعاً مطاعاً بجميع شتات الاراء لانخزم النظام وبطل العصام  
وتداعت بالانقسام عرى الاحكام<sup>(٥)</sup> فلاجل ذلك آثروا البدار اليه ولم يعرجوا  
في الحال الا عليه وهذا قاطع في ان نصب الامام امر ضروري في حفظ  
الاسلام، المسلك الثاني هو ان نقول لا يتارى متدين في ان الذب عن  
حوزة الدين والنضال دون بيعته والانتداب لنصرته وحراسته بالمحافظة على  
نظام امور جند الاسلام وعُدته امر ضروري واجب لا بد منه (fol. 84b) وان  
النظام لا يستمر على الدوام الا بترصّد بكذا المخلق بالعين الساهرة فهما  
اشرايت فئة<sup>(٦)</sup> للثوران وكثرت عن نابها واشرفت على الاستحكام يادر الى  
نظائنها وحسم غائلها فانها لو تركت حتى اذا ثارت اشتغل بتطئنتها العوام  
والطعام والافراد والاحاد لأفضى ذلك الى التعادى والنضاد<sup>(٧)</sup> وصارت  
الامور شوري<sup>(٨)</sup> وبقي الناس فوّضى مهملين سدى متهافتين على ورطات الردى  
مقحمين فيه مسالك الهوى ومناهج المعنى وعند ذلك تنافض الارادات  
وتتنازع الشهوات وتنفض بالآخرة الى استيلاء الاراذل على الافاضل وتوثب<sup>(٩)</sup>

wohl واقعة Var. (٤) نصرم عليهم لحظة (٥) ووضح برذيلة (٦) حرق (٧)  
دنه (٨) الاسلام Var. (٩) حادثة richtiger wegen des bald darauf folgenden  
والمصاد (٩) Jedoch wird gerade dies im Koran 42, 36 lobend erwähnt.  
وتوب

قائم بها ويبقى المتصدى لها متعرباً عن شروط الامامة غير مستحق لها ولا  
متصف بها وهذا هجوم عظيم (fol. 83b) على الاحكام الشرعية ونصرح بتعطيلها  
واهلها ويدعى الى التصريح بنسب جميع الولايات وبطلان قضاء القضاء  
وضياع حقوق الله تعالى وحدوده وإهدار الدماء والفروج والاموال والحكم  
ببطلان الأنكحة الصادرة من القضاء في أقطار الأرض وبناء حقوق الله تعالى  
في ذم الخلق فان جميع ذلك لا يتأدى<sup>(١)</sup> على وفق الشرع الا اذا صدر  
استيفاءها من القضاء ومصدر القضاء تولية الامام فان بطلت الامامة بطلت  
التولية وانحلت ولاية القضاء والتحقول بأحد الخلق وامتنعت التصرفات في  
النفس والدماء والفروج والاموال وانطوى بساط الشرع بالكفة في هذه  
المهمات العظيمة فالكشف عن فساد كل مذهب يتدعى<sup>(٢)</sup> الى هذه العظام  
من مهمات الدين وفرائضه إلا أن تقرير ذلك متوغل وترتيب مع الاحتراز  
عن التهدف للإشكالات والاعتراضات متعسر ونحن بتوفيق الله نكشف الغطاء  
عنه فنقول ندعى ان الامام المستظهر بالله حرس الله أيامه هو الامام الحق  
الواجب الطاعة فان طولنا باقامة البرهان عليه تدرجنا في تحقيقه وتلافنا في  
تفسيه الى ان يعترف المستريب فيه بالحق ويلوح له وجه الصواب والصدق  
ونقول لا بد من امام في كل عصر ولا مترشح للامامة سواء فهو الامام الحق  
اذا فهذه نتيجة بيناها<sup>(٣)</sup> على مقدمتين إحداها قولنا لا بد من الامام والاخرى  
قولنا لا يترشح للامامة سواء في أيهما النزاع<sup>(٤)</sup> فان قيل لم<sup>(٥)</sup> تنكرون على  
من لا<sup>(٦)</sup> يسلم انه لا بد من امام بل يقول لنا غيبة<sup>(٧)</sup> عنه - قلنا هذا سؤال  
أتفقنا نحن والباطنية وسائر اصناف المسلمين<sup>(٨)</sup> على بطلانه (fol. 84a) فانهم  
اجمعوا وتطابقوا على أنه لا بد من امام وأنها نزاعهم في التعيين لا في الاصل  
ولم يذهب احد الى ان الامام لا يجب نصبه وأنه يستغنى عنه الا رجل يعرف  
بعبد الرحمن بن كيسان ولا يستريب محصل في بطلان مذهبه وفساد معتقده

ist als (٦) لا (٧) غيبة (٨) جميع (٩) مترشح (١٠) النزاع (١١) يسلم (١٢) متعسر (١٣) متوغل (١٤) متعرباً (١٥) متدعى (١٦) متعسر (١٧) متعسر (١٨) متعسر (١٩) متعسر (٢٠) متعسر  
الامامة: (ح) Variante (أ) مول ساعه (ب) Variante (ط) eingeschoben.

التي تُخْلِص من الخنث ومنع وقوع الطلاق، فإن قيل فقد اختلف العلماء في ذلك وربما لا يرتضى المتورع اتحام شبهة الطلاق - قلنا السائل ان كان مقلدا فعليه تقليد المفتي ومتابعته وعهدة الطلاق يختص بتطوقها المفتي دون المقلد وإن كان المفتي مجتهدا فعليه موجب اجتهاده فإن أدى اجتهاده الى ذلك لم يمنع وقوع الطلاق فهو مخير بين ان يستبدل بها غيرها او بسكت عن افشاء سرهم فيترك معتقدهم وليس في السكوت عن افشاء ما قالوه موافقة لهم في الدين بل الموافقة في ان يعتقد ما اعتقدوه وإن يُعَرَّب عن اعتقاده (fol. 88a) ويدعو اليه فان صرف ضالهم ظاهرا وباطنا فليس يلزمه ان ينطق بما سمعه منهم اذ ليس بتعيين حكاية الكفر عن كل كافر، فهذه طرق الحيل في الخروج عن اليمين وذهب بعض الخائضين في هذا النق الى ان الايمان الصادرة منهم لا تعتقد بحال وهو كلام يصدر عن قلة البصيرة بالاحكام الفقهية وإنما الموافق لتصرف النفع واحكام الشرع الذي ذكرناه والسلام،

Nr. 25.

الباب لتاسع في اقامة البراهين الشرعية على ان الامام القائم بالحق الواجب على الخلق [طاعته] في عصرنا هذا هو الامام المستظهر بالله حرس الله ظلاله والمقصود من هذا الباب بيان امامته على وفق الشرع وأنه يجب على كافة علماء الدهر التوكل على البت والتقطع بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ افضيته بمنهج الحق وصحة توليته للولاية ونقله للقضاء وبراءة ذمة<sup>(١)</sup> المكلفين عند صرف حقوق الله تعالى اليه وأنه خليفة الله على الخلق وإن طاعته على كافة الخلق فرض فهذا بان يتعين من حيث الدين صرف العناية الى تحفيظه واقامة البرهان على منهج الحق وطريقه فان الذي يسير اليه كلام اكثر المصنفين في الامامة يقتضي ان لا تعتقد في عصرنا هذا وفي اعصار منقضية خليفة غير مستجمع لشرائط الامامة متصف بصفتهم فتبقى الامامة معطلة لا

وبراء ذمة<sup>(١)</sup>

ومهما انعقدت البين على هذا الوجه فيباح افشاء السر بل يجب افشاء السر  
ثم يلزم الكفارة كفارة يمين ويكفيه ان يطعم عشرة مساكين كل مسكين مداً  
من الطعام فان عجز عن هذا صيام ثلثة ايام وأَمَوْنُ الخطب في ذلك ولا  
حاجة الى التأني في طلب الحيلة للخلاص من هذا القدر فانه قريب محتمل  
ثم لا يعصى بالحنث لنوله صلّم من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها<sup>١٠</sup>  
فليات الذي هو خير وليكثر عن يمينه ومن حلف على ان يزني ولا يصلي  
وجب عليه الحنث ولزمته الكفارة فهذا جار مجرى ذلك، الخامس اذا ترك  
المخالف التّبة والاستثناء وترك المُحْلِف لنظ العهد والميثاق ولفظ ولّى الله  
واقي بأيمان صريحة بالله ويتعلق الطلاق والعناق في ماله في الموجودين وزوجاته  
وفيما سيملك من بعد الى آخر عمره وعلق بالحنث لزوم مائة حجة وصيام مائة<sup>١١</sup>  
سنة وصلاة الف الف ركعة والتصدق بالف دينار وما جرى هذا المجرى  
فطريقه في اليمين بالله ان يطعم عشرة مساكين او يصوم عند العجز كما سبق  
وهذا ايضا بخلافه عن تعليق الصدقة والحج والصيام والصلاة بالحنث لان  
ذلك يمين غضب ولجاج لا يلزم (fol. 82b) الوفاء بموجبه، وأما تعليق الطلاق  
والعناق فيما سيملك من النساء والعبيد والإماء فباطل غير منعقد فليحنث<sup>١٢</sup>  
ولينكح من شاء متى شاء اذ لا طلاق قبل نكاح ولا عناق قبل ملك وان كان  
في ملكه رقيق وخاف من عنته فطريقه ان يبيعه من اهله او من ولده او  
من صديقه ثم يفشي السر ثم يستعيك الى ملكه بالشرى او الاستيهاب او بما شاء  
ولا يعجز احد عن صديق يثق بصداقته وامانته فيبيعه منه ثم يرده عليه مهما  
اراد وأما زوجته ان حلف بطلاقها فيخالعها بدمر معها او مع اجتناب<sup>١٣</sup>  
وفشي السر ثم يحدّد نكاحها فيأمن لحوق الطلاق بعده، فان قيل ان كان  
قد طلق قبل ذلك تطليقتين ولم يبق له الا طلق واحد وفي الخلع ما يجرى  
عليه الى ان تنكح زوجاً غيره فإسييله - قلنا سييله ان يقول مهما وقع عليك  
طلاق فانتي طالق قبله ثلثا فمهما حنث لا يقع طلاقه وهذه هي البين الدائرة

لم يكن هذه مينا لقوله صلعم<sup>(١)</sup> من حلف فليحلف بالله او فليبصم<sup>(٢)</sup> بالحلف بالله  
ان يقول تالله والله وما (fol. 81b) يجري مجراه وقد استنصبنا صريح الايمان  
في فن اللغة وهذه الالفاظ ليست من جملتها وكذا قوله على عهد الله وميثاقه  
وما اخذه الله على التبيين فانه اذا لم ياخذ الله ميثاقهم وعهده لا يتعقد  
ذلك بقول غيره والله تعالى لم ياخذ ميثاقهم على كتمان سر الكفار والضلال  
ولا هذا العهد مماثل عهد الله فلا يلزم به شيء وكذلك لو قال الانسان ان  
فعلت كذا فاموالى صدقة لا يلزمه شيء الا ان يقول قلله على ان انصدق  
بالي وهو بين الغضب واللجاج ويخلصه على الرأي المختار كقارة بين، الرابع  
ان ينظر الى المحلوف عليه فان كان لفظ المحلف فيه ما حكياه في نسخة  
١٠ عهده وهو قولهم نكتم سر ولى الله وتنصره ولا تخافه فليظهر السر مهما اراد  
ولا يكون حائلا لانه حلف على كتمان سر ولى الله تعالى وقد كتمه وانما الذى  
افشاء سر عدو الله وكذا قولهم تنصر اقاربه واتباعه فكل ذلك يرجع الى ولى  
الله ولا يرجع الى من قصده الحلف لانه عدو الله لا وليه فاما اذا عين  
شخصا بالاشارة او عرفه باسمه الذى يعرف به وقال نكتم سرى او قال نكتم  
١٥ سر فلان ولى الله او سر هذا الشخص الذى هو ولى الله فقد قال قائل لا  
يبحث عند افشاء السر نظرا الى الصفة وإعراضا عن الاشارة وقالوا هو كما  
لو قال بعث منك هذه النعجة والمشار اليه رمكة فانه لا يصح والمختار عندنا  
ان البحث يحصل والاشارة المعرفة المعينة التى لا ينطرق اليها الكذب بحال  
اعلى واغلب<sup>(١)</sup> من الوصف المذكور كذبا على وجه الفضول مع الاستغناء (fol. 82a)  
٢٠ وليس هذا كما لو قال والله لا شرب ماء هذه الاداة ولا ماء فيها ان البمين لا  
تتعقد لانه لا وجود لمتعلق البمين وكذلك لو ترك الاضافة الى الاداة وذكر  
قوله هذا الماء وأشار باليد لم يتعقد لفقد المتعلق هاهنا ولو اقتصر على قوله  
لا يشربى سر هذا الشخص او سر زيد انعقد وان سكت عن قوله انه ولى الله

(١) Buch. Kit. al-ajmān wal-nuḡūr nr. 4, Muslim IV 100 überall nur لبصم

(٢) واعل

ان يكون الحالف قد تنبه لخطر اليمين وإمكان اشتغاله على تلبس وخداع  
 فذكر في نفسه عقيب ذلك الاستثناء وهو قوله إن شاء الله فلا ينعقد بينه  
 ولا يمنع عليه الحنث وإذا حنث لم يلزمه بالحنث حكم أصلاً وهذا حكم كل  
 يمين أُرِيف بكلمة الاستثناء كقوله والله لأفعلن كذا إن شاء الله وكقوله ان  
 فعلت كذا فزوجتي طالق إن شاء الله وما جرى مجراه، الثاني ان يؤدى (١)  
 في يمينه امراً ويتوى خلاف ما يلتزم منه (fol. 81a) ويضمر خلاف ما يظهر  
 ويكون الاضمار على وجه يحتمله اللفظ فيؤثر (٢) بينه وبين الله عز وجل فله  
 ان يخالف ظاهر كلامه ويتبع فيه موجب ضميره ونية فان قيل الاعتماد في  
 اليمين على نية المستحلف اذ لو عُول على نية الحالف واستثنائه لبطلت الايمان  
 في مجالس القضاء ولم يعجز الحلف بين ايديهم عن اضمار نية وإسرار استثناء  
 وذلك يؤدى الى ابطال الحق - قلنا القياس ان يكون التعويل على نية  
 الحالف واستثنائه فانه الحالف والمُحَلِّف عارض عليه اليمين ولكنه حكم  
 باتباع نية المستحلف مراعاة للحقوق وصيانة لها بحكم الضرورة الداعية اليه  
 وذلك في الحق في الخلف الموافق للشرع وموارد التوقيف فيه وأما (٣)  
 المكره ظلمًا او المخادع عدواناً وغشاً فلا يُعتبر امر الحالف معه في القانون (٤)  
 القياسي في الاعتبار بجانب الحالف لأن سبب العدول الى اعتبار جانب  
 المستحلف شدة الحاجة وإي حاجة بنا الى تسليط الظلمة على تأكيد اليمين على  
 ضعفاء المسلمين بأنواع الخداع والتلبس فيجب الرجوع فيه الى القانون،  
 الثالث ان ينظر الى لفظ الحلف فان قال عليك عهد الله وميثاقه وما أُخِذَ (٥)  
 على التبيين والصدّيقين من العهود وإن أظهرت السرّ فانت بريء من الاسلام (٦)  
 والمسلمين او كافر بالله رب العالمين او جميع اموالك صدقة لا ينعقد بهذه الالفاظ  
 يمين أصلاً فانه ان قال ان فعلت كذا فانا بريء من الاسلام ومن الله ورسوله

(١) Ueber der Linie يقول (٢) مورد (٣) فان صل، dabei ما durchgestrichen;  
 der Sinn erfordert وأما (٤) أحد



قتل مسلم ظاهراً او باطناً ان كان مضمراً لما يظهر وليس في النفاض<sup>(١)</sup> عن  
 كثر كافر ليست له دعوة تنتشر وليس فيه شرّ يتعدى كبير مخطور فكم متناً  
 عن الكفار وأغضبنا<sup>(٢)</sup> عنهم ببذل الدبنار فليس ذلك ممتنعاً أما اقتحام الخطر  
 في قتل من هو مسلم ظاهراً ويحتمل ان يكون مسلماً باطناً احتمالاً قوياً فمخطور،  
 الحالة الثالثة ان نظائر بواحد من دعاتهم ممن يُعرف منه انه يعتقد بطلان  
 مذهبه ولكنه يتحلّه غير معتقد له ليتوصل الى استمالة الخلق وصرف وجوههم  
 الى نفسه طالباً للرياسة وطعاً في حطام الدنيا هذا هو الذي يُتَّقَى<sup>(٣)</sup> شره  
 والأمر فيه منوط برأى الامام ليلاحظ قرائن احواله ويتفرّس من ظاهره في  
 باطنه ويستبين<sup>(٤)</sup> أن ما ذكره يكون إزعاجاً للحق واعترافاً به بعد التفتي  
 ١٠ والكشف او هو نفاق وثقة وفي قرائن الاحوال ما يدل عليه والأولى ان لا  
 يوجب على الامام قتله لا بحالة ولا ان يحرم قتله بل يفوّض الى اجتهاده  
 فان غلب على ظنه انه سالك منهج التفتية فيما أدّاه<sup>(٥)</sup> قتله وان غلب  
 على ظنه انه تنبّه للحق وظهر له فساد الافاويل المزخرفة التي كان يدعو اليها  
 قبل نوبته وأغضى عنه في الحال وان بقيت به ريبة وكل به من يراقب  
 ١٥ احواله ويتنفّذه في بواطن امره ويحكم فيه بموجب ما يتضح له منه فهذا هو  
 المسلك القصد التريب من الانصاف والبعيد من التعصب والاعتصاف،

الفصل الرابع في حيلة الخروج عن أيمانهم وعهودهم اذا عقدوها على  
 المستجيب، فان قال لنا قائل ما قولكم في عهودهم ومواثيقهم وأيمانهم المعقودة  
 على المستجيبين هل تنعقد وهل يجوز الحث فيها ام يجب الحث او يحرم وان  
 ١٠ حث الخالف يلزمه بسببه معصية وكفارة ام لا يلزم وكم من شخص عُقِدَ عليه  
 العهد وأكّدت عليه اليمين فتعاقبه اغتراراً بتغليظهم<sup>(٦)</sup> ثم لما انكشف له ضلالم  
 تئى افتصّاحهم والكشف عن عوراتهم ولكن منعه الأيمان المغاظة المؤكدة عليه  
 فالحاجة ماسة الى تعليم الحيلة في الخروج عن تلك الأيمان - فنقول الخلاص  
 من تلك الأيمان ممكن ولها طرق تختلف باختلاف الاحوال والالفاظ، الأول

تغليظهم (٥) وسبى (٤) سى (٣) وأغصنا (٢) العاصى (١)

فنقول للنائب من هذه الضلالة احوال الحالة الاولى ان يتسارع الى اظهار التوبة واحد منهم من غير قتال ولا إرهاب واضطرار (fol. 796) ولكن على سبيل الايثار والاختيار متبرّطاً به ابتداء من غير خوف واستشعار هذا ينبغي ان يُقْطَعَ بقول توبته فأنّا ان نظرنا الى ظاهر كلمته صدّقناها موافقة لعين الاسلام وان نظرنا الى سريره كان الغالب أنّها على مطابقة اللسان وموافقة فأنّا لم نعرف الآن له باعثاً على التوبة وإنها المباح عندهم اظهار تبيض المعتقد توبة عند تحقيق الخوف فأنّا في حالة الاختيار فهو من الخش الكبار وبعض ذلك بأمر كئي وهو أنه لا سبيل الى حسم باب الرشد عليهم فك من عالمي يندفع بتخيّل باطل ويفتّر<sup>(١)</sup> برأى قائل<sup>(٢)</sup> ثم ينتبه من نفسه او ينتبه منه لما هو الحق فيؤثر الرجوع اليه والشروع فيه بعد التروع<sup>(٣)</sup> عنه فلا سبيل الى حسم مسلك الرشاد على ذوى الضلال والعناد، الحالة الثانية ان يسلم تحت ظلال السيوف ولكنه من جملة عوامهم وجوّالهم لا من جملة دعايم وضالّهم فهذا ايضا يقبل توبته فمن لم يكن مترشحاً للدعوة فضرر كقره مقصور عليه في نفسه ومهما اظهر الدين احتمال كونه صادقا في إسراره وإظهاره والعالمي الجاهل يظنّ ان التليس بالاديان والعقائد مثل المواصلات والمعاهدات<sup>١٥</sup> الاختيارية فيصلها مرة بحكم المصلحة ويقطعها اخرى وباطنه يوافق الظاهر فيما يتعاطاه من التنازع وإعراض ولذلك ترى من يُسّى من العبيد والاماء من بلاد الكفر الى دار الاسلام يدينون بدينهم معتقدين وشاكرين لله على ما اناح<sup>(٤)</sup> لهم من الرشد ورحض عنهم من وضر (fol. 800) الكفر والغي ولو سُئلوا عن السبب في تبدل الدين وإظهار الحق المبين على الباطل لم يعرفوا<sup>٢٠</sup> له سبباً الا موافقة السادة على وفق مصلحة الحال ثم ذلك يؤثر في باطن عقائدهم كما نرى ونشاهد فاذا عُرِف ان العالمي سريع التقلب فنصدقه في انقلابه الى الحق كما نصدقه في إضرابه عنه اذا اظهر من معتقده خلاف الحق فأنّا بين أن نُقضى<sup>(٥)</sup> عن كافر مستسر ولا نقتله بل نتعاض عنه او نهم على

نعصى (٥) اناح (٤) التروع (٣) قائل (٢) ونعبر (١)

فاذا قالوها عَصَمُوا مَتَى دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَلَا نَ السَّيْفِ أَنَّهُ بِنِ الدِّينِ  
 عَلَى الظَّاهِرِ فَتَحْنُ لَا تَحْكُمُ إِلَّا بِالظَّاهِرِ وَاللهُ يَتَوَقَّى السَّرَائِرَ وَالِدَلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ  
 الْمَكْرَهَ إِذَا اسْلَمَ تَحْتَ ظِلَالِ السَّيْفِ وَهُوَ خَائِفٌ عَلَى رُوحِهِ نَعْلَمُ بِقَرِينَةِ حَالِهِ  
 أَنَّهُ مُضْهِرٌ غَيْرٌ مَا يُظَاهِرُهُ فَتَحْكُمُ بِاسْلَامِهِ وَلَا تَلْتَفِتُ إِلَى الْمَعْلُومِ بِالْفَرَائِنِ مِنْ  
 سَرِيرَتِهِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا مَا رَوَى<sup>(١)</sup> أَنَّ أُسَامَةَ قَتَلَ كَافِرًا فَسَلَّ عَلَيْهِ السَّيْفَ  
 بَعْدَ أَنْ تَلْتَفَتَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ فَاسْتَنْدَ ذَلِكَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أُسَامَةُ  
 (fol. 79a) أَنَا قَاتِلُ ذَلِكَ قَرَقًا مِنَ السَّيْفِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلَّا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ  
 مِنْهَا بِهِ عَلَى أَنْ الْبَطَانُ لَا تَطَّلِعَ عَلَيْهَا الْخَلَائِقُ وَأَنَا مَنَاطُ التَّكْلِيفِ الْأُمُورِ  
 الظَّاهِرَةِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا أَنْ هَذَا صَنَفٌ مِنْ أَصْنَافِ الْكُفَّارِ وَسَائِرِ أَصْنَافِ  
 الْكُفَّارِ لَا يَسُدُّ عَلَيْهِمْ طَرِيقَ التَّوْبَةِ وَالرَّجُوعِ إِلَى الْحَقِّ فَكَذَلِكَ هَاهُنَا، وَذَهَبَ  
 ذَاهِبُونَ إِلَى أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ تَوْبَتَهُ وَزَعَمُوا أَنَّ هَذَا الْبَابَ لَوْ فُتِحَ لَمْ يُمْكِنَ حَسْمُ  
 مَا دَنَاهُمْ وَقَعَ غَائِلُهُمْ فَإِنْ مِنْ سِرِّ عَقِيدَتِهِمْ التَّوْبَةُ بِالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِسْرَارُ بِالْكَفَرِ عِنْدَ  
 اسْتِشْعَارِ الْخَوْفِ<sup>(٢)</sup> فَلَوْ سَلَكْنَا هَذَا الْمَسْلَكَ لَمْ يَعْجِزُوا عَنِ النُّطْقِ بِكَلِمَةِ الْحَقِّ  
 وَإِظْهَارِ التَّوْبَةِ عِنْدَ الظَّنِّ بِهِمْ فَيُلْهِجُونَ بِذَلِكَ مُظْهِرِينَ وَيَسْتَهْزِئُونَ بِأَهْلِ الْحَقِّ  
 مُضْهِرِينَ وَأَمَّا الْخَبَرُ فَاتِّمَامُهُ وَرَدُّهُ فِي أَصْنَافِ مَنْ الْكُفَّارُ دِينُهُمْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ  
 النَّصْرُ بِمَا يَخَالِفُهُ وَإِنْ مِنَ التَّوْبَةِ الْإِسْلَامَ ظَاهِرًا صَارَ تَارِكًا لِلْيَهُودِ وَالتَّنَصُّرِ هَذَا  
 مَعْتَقَدُهُمْ وَلِذَلِكَ نَرَاهُمْ يُقْطَعُونَ إِرْبًا إِرْبًا بِالسَّيْفِ وَهُمْ مُصَرَّوْنَ عَلَى كُفْرِهِمْ  
 وَلَا يَسْمَعُونَ فِي مَوَاقِفِ الْمُسْلِمِينَ بِكَلِمَةٍ<sup>(٣)</sup> فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ دِينِهِ أَنْ النُّطْقُ  
 بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ غَيْرُ تَرْكِ لِدِينِهِ بَلْ دِينُهُ أَنْ ذَلِكَ عَيْنُ دِينِهِ فَكَيْفَ نَعْتَقِدُ  
 تَوْبَتَهُ مِمَّا هُوَ عَيْنُ دِينِهِ وَالتَّنَصُّرُ بِهِ وَفَاءً لَشَرْطِ دِينِهِ كَيْفَ يَكُونُ تَرْكًا لِلدِّينِ،  
 هَذَا مَا ذَكَرَ مِنَ الْجَائِبِينَ وَقَدْ اسْتَفْصَيْنَا ذَلِكَ فِي كِتَابِ شَنَاةِ الْعَلِيلِ فِي  
 أَصُولِ الْفَقْهِ وَنَحْنُ الْآنَ نَقْتَصِرُ عَلَى ذِكْرِ مَا نَخْتَارُهُ فِي هَذِهِ التَّرْفَةِ الَّتِي فِيهِمُ الْكَلَامُ

(١) Ibn Sa'd II, 1 86, 24 und die Anmerkung Horowitz' zur Stelle; Abū 'Āṣim  
 al-nābil, Kit. al-dijāt (Kairo 1323) 12ff. Usd al-gāba I 65. (٢) Vgl. ZDMG,

99, 213 ff. (٣) Nämlich كلمة الشهادة

والنصارى بل هي <sup>(١)</sup> من البدع المحدثه من جهة طوائف من الملحقة والزنادقة في هذه الاعصار القريبة المتراخية <sup>(٢)</sup> وحكم الزنديقي ايضا حكم المرتد لا يفارقه في شيء اصلا وانما يبنى النظر في اولاد المرتدين وقد قيل فيهم انهم اتباع في الردة كأولاد الكفار من اهل الحرب واهل الذمة وعلى هذا فان بلغ طولي بالاسلام والآقتل ولم يرخص منه بالجزية ولا ضرب الرق وقيل انهم كالكفار الاصليين اذ ولدوا على الكفر فاذا بلغوا وآثروا الاستمرار على كفر آبائهم جاز تقريرهم بالجزية وضرب الرق عليهم، وقيل انه يحكم باسلامهم لأن المرتد مؤاخذ بعلائق الاسلام فاذا بلغ ساكنا فتحكم الاسلام يستمر الى ان يعرض عليه الاسلام فان نطق به فذاك وان اظهر كفر ابويه عند ذلك حكمنا بردته في الحال، وهذا هو المختار عندنا في صيان الباطنية فان علقته <sup>١٠</sup> من (fol. 78b) علائق الاسلام كافية للحكم باسلام الصياني وعلقته الاسلام باقية على كل مرتد فانه مؤاخذ باحكام الاسلام في حال ردته وقد قال صلعم <sup>(٣)</sup> كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويجسمانه فيحكم باسلام هؤلاء ثم اذا بلغوا كُشِفَ لهم عن وجه الحق ونهوا عن فضاخ مذهب الباطنية وذلك يكشف للمصغى اليه في أوحى ما بقدر واسرع ما ينتظر فان أبي <sup>١٥</sup> الآ دين آياته فعند ذلك يحكم بردته من وقته ويسلك به مسلك المرتدين،

الفصل الثالث في قبول توبتهم وردّها وقد اختلفنا هؤلاء بالمرتدين في سائر الاحكام وقبول التوبة من المرتد لا بد منه بل الأولى ان لا يبادر الى قتله الا بعد استتابته وعرض الاسلام عليه ونزغيبه فيه واما توبة الباطنية وكل زنديق مستتر بالكفر يرى التوبة <sup>(٤)</sup> ديناً ويعتقد النفاق واظهار خلاف <sup>٢٠</sup> المعتقد عند استشعار الخوف حقاً ففي هذا خلاف بين العلماء ذهب ذاهبون الى قبولها لقوله صلعم <sup>(٥)</sup> أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

(١) So Femin. mit Voraussetzung von بدعة (٢) المراحه (٣) Muwatṭa (Kairo 1279/80) II 35, Muslim V 278. (٤) ألعمه (٥) Buch, K. al-f'tisām nr. 2 (ed. Juynboll IV 421).

انقضاء العدة بعد المسيس فإن عادت الى الدين الحق وانسلخت عن المعتقد  
الباطل قبل نصوم العدة بنقضاء مدتها استمر النكاح على وجهه وإن اضرت  
واستمرت حتى انقضت المدة ونصرت العدة بين<sup>(١)</sup> انقضاء النكاح من وقت  
الردة، ومهما تزوج الباطني المحكوم بكفره بامرأة من اهل الحق أو من اهل  
دينه فالنكاح باطل غير منعقد بل نصرفه في ماله بالبيع وسائر العقود مردود  
فان الذي اخترناه في التنوي الحكم بزوال ملك المرتد عن الردة، ويتصل  
بتحريم المناكحة تحريم الذليخ فلا نحل ذبيحة واحد منهم كما لا نحل ذبيحة  
الجوسي والزندني فان الذبيحة والمناكحة تتحاذيان وهما محرمتان<sup>(٢)</sup> في حق سائر  
اصناف الكفار الا اليهود والنصارى لان ذلك تخفيف في حقهم لانهم اهل  
كتاب انزله الله تعالى على<sup>(٣)</sup> نبي صادق ظاهر الصدق مشهور الكتاب وأما  
اقضية حكمهم<sup>(٤)</sup> فباطلة غير نافذة وشهادتهم مردودة فان هذه امور يشترط  
الاسلام في جميعها فمن حكم بكفره من جعلهم لم نصح منه هذه الامور بل لا  
نصح عبادهم ولا بنفد صيامهم وصلاتهم ولا بقاى<sup>(٥)</sup> حجهم وزكاتهم ومهما  
ناهل وتزوا<sup>(٦)</sup> عن معتندين وحكمنا بصحة نوبتهم وجب عليهم قضاء جميع  
العبادات التي فانت والتي اُديت في حالة الكفر كما يجب ذلك (fol. 78a)  
على المرتد فهذا هو القدر الذي اردنا ان نلّيه عليه من جملة احكامهم، فان  
قبل ولما ذا حكمتم بالحاقهم بالمرتدين والمرتدين التزم بالدين الحق ونطوقه  
ثم نزع عنه مرتداً ومنكراً له وهؤلاء لم يلزموا الحق قط بل وقع نشوءهم على  
هذا المعتقد فهلاً الحقنوم بالكافر الاصلي - قلنا ما ذكرناه واضح في الدين  
انتحلوا ادبائهم ونحوّلوا اليها معتقدين لما بعد اعتقاد نقضها او بعد الانفكاك  
عنها وأما الذين نشل على هذا المعتقد سماعاً من آباءهم فهم اولاد المرتدين  
لان آباءهم وآباء آباءهم لا بد ان يفرض في حقهم تنحل هذا الدين بعد  
الانفكاك عنه فانه ليس معتقداً يستند الى نبي وكتاب منزل كاعتقاد اليهود

(١) Hier folgt ein unklares Wort (مم) das gestrichen zu sein scheint. (٢) محرمات (٣) سى (٤) احكامهم (٥) سادى (٦) وسراوا

على القتال وإن كان مسلماً إلا أنه إذا ادبر وولى لم يتبع مدبرهم (fol. 77a) ولم يوقف على جرهم أما من حكمنا بكفرهم فلا يتوقف في قتلهم إلى نظامهم بالقتال وتظاهرهم على القتال، فإن قيل هل يقتل صبيانهم ونسائهم قتلًا أمّا الصبيان فلا فإنه لا يؤخذ الصبي وسيأتي حكمهم وأمّا النسوان فأتانا نقتلنّ منها صرحن بالاعتقاد الذي هو كثر على مقتضى ما قررناه فان المرتدة مقتولة عندنا بعموم قوله صلعم<sup>(١)</sup> من بدل دينه فاقتلوه نعم للامام أن يتبع فيه موجب اجتهاده فإن رأى أن يسلك فيهم مسلك إلى حنيفة ويكف عن قتل النساء فالمسئلة في محل الاجتهاد ومهما بلغ صبيانهم عرضنا الاسلام عليهم فان قبلوا قيل اسلامهم وردت السيوف عن رقابهم إلى قلوبها وإن اصرروا على كفرهم متغلبين<sup>(٢)</sup> فيه آباءهم<sup>(٣)</sup> مددنا سيوف الحق إلى رقابهم وسلكنا بهم ١٠ مسلك المرتدين، وأمّا الاموال فتحكمها حكم اموال المرتدين فاقع الظفر به من غير ايجاف الخيل والركاب فهو في كمال المرتد فيصرفه امام الحق على مصارف النية على التفصيل الذي اشتمل عليه قوله تعالى<sup>(٤)</sup> ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى قلل للرسول الآية وما استولينا عليه بايجاف خيل وركاب فلا يبعد أن يسلك به مسلك الغنائم حتى يصرّف إلى مصارفها كما ١٥ اشتمل عليه قوله تعالى<sup>(٥)</sup> وأعلموا أنّما غنمتم من شيء فإنّ الله خمسته الآية وهذا اخذ مسالك الفقهاء في المرتدين وهو أولى ما ينضى به في حق هؤلاء وإن كان الاقوال مضطربة فيه ومما يتعلّق بالمال أنّهم إذا ماتوا لا يتوارثون فلا يرث بعضهم بعضاً ولا يرثون من المحقّقين ولا يرث الحقّ مالهم إذا كان بينهم قرابة بل ولاية الورثة منقطع بين (fol. 77b) الكفار والمسلمين، وأمّا ٢٠ ابضاع نسائهم فإنها محرّمة فكما لا يحلّ نكاح مرتدة لا يحلّ نكاح باطنية معتقده لما حكمنا بالكفر بسببه من المفالات الشبيعة التي فصلناها ولو كانت مندينة ثم تلتفت مذهبيهم انسخ النكاح في الحال ان كان قبل المسيس ويوقف على

(١) Vgl. Muh. Studien II 210.

امام (٢) مقتدين: viell. مسلمين

(٤) 59, 7.

(٥) 8, 42.

ولا مساواة بين الدرجتين وقد نبهنا على الفرق في باب الرد عليهم في مذهبهم  
 بوجهين آخرين أحدهما أن الالفاظ الواردة في الحشر والنشر والجنة والنار  
 صريحة لا تأويل لها ولا معدل عنها ألا بنعطيلها وتكذيبها والالفاظ الواردة  
 في مثل الاستواء والصورة وغيرها كتابات وتوسعات على اللسان تخمل  
 التأويل في وضعه، والآخرون البراهين العقلية تدفع اعتقاد التشبيه والنزول  
 والحركة والتسكن من المكان وتدل على استحالتها دلالة لا يتارى فيها ودليل  
 العقل لا يجبل وقوع ما وعد به من (fol. 76b) الجنة والنار في الدار الآخرة  
 بل القدرة الازلية بحجة بها مستولية عليها وهي أمور ممكنة في نفسها ولا  
 تنفاصر القدرة الازلية عما له نعت<sup>(١)</sup> الإمكان في ذاته فكيف تشبه هذا بما  
 ١٠ ورد من صفات الله تعالى ومساو هذا الكلام ينقاض بث حجة من اسرار  
 الدين أن شرعنا في استقصائنا ورغبنا في كشف غطاها وإذا ورد ذلك  
 معترضا في سياق الكلام غير مقصود في نفسه فلنقتصر على هذا القدر الذي  
 انطوى في هذا الفصل ولنشتغل بما هو الأهم من مقاصد هذا الكتاب وقد  
 بينا في هذا الفصل من يكثر منهم ومن لا يكثر ومن يفضل ومن لا يفضل،  
 ١٥ الفصل الثاني في احكام من قضى بكفره منهم والقول الوجيز فيه أنه بسلك  
 بهم مسلك المرتدين في النظر في الدم والمال والنكاح والذبيحة ونفوذ  
 الأفضية وقضاء العبادات، أما الارواح فلا يسلك بهم مسلك الكافر الاصل  
 إذ يتخير الامام في الكافر الاصل بين أربع خصال بين المن والفناء  
 والاسترقاق والقتل ولا يتخير في حق المرتد بل لا سبيل الى استرقاقهم<sup>(٢)</sup>  
 ٢٠ ولا الى قبول الجزية منهم ولا الى المن والفناء<sup>(٣)</sup> وتفريره وإنما الواجب  
 قتله وتطهير وجه الارض منه هذا حكم الدين يحكم بكفرهم من الباطنية وليس  
 يختص جواز قتلهم ولا وجوبه بحالة قتالهم بل نقاتلهم<sup>(٤)</sup> ونسلك دماءهم فانهم  
 معها اشتغلوا بالقتال جاز قتلهم وإن كانوا من الفرقة الاولى التي لم يحكم فيهم  
 بالكفر وهو أنهم عند القتال يلتحفون باهل البغي والباغي يقتل ما دام مقبلا

عالم<sup>(١)</sup> والعدى<sup>(٢)</sup> So Plural<sup>(٣)</sup> نعت<sup>(٤)</sup>

ولرسوله، فان قيل لعلمهم كانوا يفعلون<sup>(١)</sup> ذلك ويبالغون فيه حسما لباب التصريح به اذ مصلحة العامة تقتضي ان لا يجرى الخطاب معهم الا بما يليق بافهامهم ويؤثر في نفوسهم وإثارة<sup>(٢)</sup> دواعيهم واذا رُفِعت عن نفوسهم هذه الظواهر وقصرت عقولهم عن درك الذات العقلية أنكروا الاصل وجمحدوا الثواب والعقاب وسقط عندهم تمييز الطاعة عن العصيان والكفر عن الايمان - قلنا فقد اعترفت باجماع الصحابة على [تكفير] هذا الرجل وقتله لانه مصرح به ونحن لم نزد على ان المصرح به يكفر يجب قتله وقد وقع الاتفاق عليه وبقي قولكم ان سبب تكفيرهم مراعاة مصلحة العوام وهذا وهم وظن محض لا يغني عن الحق شيئا بل نعلم قطعاً انهم كانوا يعتقدون ذلك تكديبا لله تعالى ولرسوله ورداً لما ورد به الشرع ولم يدفعه العقل، فان قيل<sup>١٠</sup> فهلاً سلكتم هذا المسلك في التمثيلات الواردة في صفات الله تعالى من آية الاستواء (fol. 70a) وحديث النزول ولفظ التَّعَمُّ ووضوح الجبار قدمه في النار<sup>(٣)</sup> ولفظ الصورة في قوله عليه السلام ان الله خلق آدم عَمَّ على صورته الى غير ذلك من اخبار لعلمائها تزيد على الف وانتم تعلمون ان السلف الصالحين ما كانوا يؤولون هذه الظواهر بل كانوا يُجرونها على الظاهر ثم انكم لم تكفروا<sup>١٥</sup> مكر الظواهر ومؤولها بل اعتمدتم التأويل وصرحتم به - قلنا كيف نستتب<sup>(٤)</sup> هذه الموازنة والقرآن مصرح بانه<sup>(٥)</sup> لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ والاخبار الدالة عليه اكثر من ان نحصى ونحن نعلم انه لو صرح مصرح فيما بين الصحابة بان الله تعالى لا يحويه مكان ولا يحده زمان ولا يماس جسماً ولا ينفصل عنه بمسافة منكرة وغير منكرة ولا يعرض له انتقال وجيئة وذهاب وحضور وأقول<sup>٢٠</sup> وانه يستحيل ان يكون من الآقلين والمتنفلين والمتمكنين الى غير ذلك من نفي صفات التشبيه لראوا ذلك عين التوحيد والتنزيه ولو أنكروا المحور والنصور والانهار والاشجار والزانية<sup>(٦)</sup> والنار لعد ذلك من انواع الكذب والانكار

(١) GL-Text بصرحون (٢) وإثارة (٣) Vgl. Vorlesungen über den Islam 125f.

(٤) سبب (٥) 42, 9. (٦) والزانية



لعبادى (fol. 75a) الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على  
 قلب بشر وكل ما يُدرك من الجمائيات فقد خطر على قلب بشر او يمكن  
 إخطاره بالقلب وزعم هذا القائل ان المصلحة الداعية الى التمثيل للذات  
 والآلام بالمألوف منها عند العلّام كالمصلحة في الالتفات الدالة على التشبيه في  
 صفات الله تعالى وانه لو كُشف لم الغطاء ووُصف لم جلال الله الذى لا  
 تحيط به الصفات والاسماء وقيل لم صانع العالم موجود ليس بجوهر ولا عرض  
 ولا جسم ولا هو متصل بالعالم ولا هو منفصل عنه ولا هو داخل فيه ولا  
 خارج عنه وان الجهات محصورة في ست وان سائر الجهات فارغة منه وليس  
 شاغلا لواحد منها فلا داخل العالم به مشغول ولا خارج العالم عنه مشغول  
 ١٠ لبادر الخلق الى إنكار وجوده فان عثولم لا تقوى على التصديق بوجود موجود  
 يرده الاوهام والحواس فذكر لم ما يشير الى ضروب التمثيل لبتسخ في نفوسهم  
 التصديق باصل الوجود فيتسارعون الى امتثال الاوامر تعظيما له والى الانزجار  
 عن المعاصي مهابة منه فبين هذا منهاجه - قلنا اما القول بالالتهم فكفر  
 صريح لا يتوقف فيه واما هذا فربما يتوقف فيه الناظر ويقول اذا اعترفوا  
 ١٥ باصل السعادة والشفاعة وكون الطاعة والمعصية سبيلا اليهما فالتراع في  
 التفصيل كالتراع في مفادير الثواب والعقاب وذلك لا يوجب تكبرا فكذلك  
 التراع في التفصيل، والذي نختاره ونقطع به انه لا يجوز التوقف في (fol. 75b)  
 تكبير من يعتقد شيئا من ذلك لانه تكذيب صريح لصاحب الشرع ولجميع  
 كلمات القرآن من اولها الى آخرها فوصف الجنة والنار لم يتفق ذكره مرة  
 ٢٠ واحدة او مرتين ولا جرى بطريق كتابة او نوسخ وتحوز<sup>(١)</sup> بل بالناظر صريحة  
 لا يتبارى فيها ولا يستتراب وان صاحب الشرع اراد بها المتهوم من ظاهرها  
 فالمصير الى هذا تكذيب وليس بتأويل فهو كفر صريح لا يتوقف فيه  
 اصلا ولذلك نعلم على القطع انه لو صرح مصرح بانكار الجنة والنار والمحور  
 والنصور فيما بين الصحابة لبادروا الى قتله واعتقدوا ذلك منه تكديبا لله

(١) وبحوز

لأنهم عرفوا أننا نعتقد أن للعالم صانعا واحدا قادرا علما مريدا متكلما مبيعا بصيرا ليس كمثل شيء. وإن رسوله محمد بن عبد الله صلعم صادق في كل ما جاء به من الحشر والنشر والقيامة والحجة والنار وهذه الاعتقادات هي التي تدور عليها صحة الدين فمن رآها كفرا فهو كافر لا محالة فإن انضاف إلى هذا شيء مما حكى من معتقداتهم من إثبات إلهين وإنكار الحشر والنشر وجحود الحجة والنار والقيامة فكل واحد من هذه المعتقدات موجبة للتكفير (fol. 74b) صدر منهم أو من غيرهم، فإن قيل لو اعتقد معتقد وحدانية الإله ونفى الشرك ولكنه تصرف في أحوال النشر والحشر والحجة والنار بطريق التأويل للتفصيل دون إنكار الأصل بل اعترف بأن الطاعة وموافقة الشرع وكف النفس عن المحرمات والهوى سبب يفضي إلى السعادة وإن الاسترسال على الهوى ومخالفة الشرع فيما أمر وبهى يسوق صاحبه إلى الشقاوة ولكنه زعم أن السعادة عبارة عن لذة روحانية تزيد لذتها على اللذة الجسمانية الحاصلة من المطعم والمنكح الذين تشترك فيهما البهائم وينعني عنهما ربنة الملائكة وإنما نيك السعادة اتصال بالجواهر العقلية الملكية وإبتهاج بنيل ذلك الكمال واللذات الجسمانية محنرة وأشباه راذلة<sup>(١)</sup> بالإضافة إليها وإن الشقاوة كون العبد محجوبا<sup>١٠</sup> عن ذلك الكمال العظيم محل الرفيع شأنه مع التشوق إليه والشغف به وإن ألم ذلك يستحضر معه ألم النار الجسمانية وإن ما ورد في القرآن مثله ضرب لعوام الخلق لما قصر فهمهم عن درك تلك اللذات فإنه لو تعدى النبي في ترغيبه وترهيبه إلى غير ما ألفوه وتشوقوا إليه وفزعوا منه لم ينبعث دواعيم للطلب والحرب فذكر من اللذات أشرفها عندهم وهي المدركات بالحواس من<sup>٢٠</sup> المحور والقصور إذ تحظى بها<sup>(٢)</sup> حاسة البصر ومن المطاعم والمنائح إذ تحظى بها القوة الشهوانية وما عند الله لعباده الصالحين خير من جميع ما أعريت عنه العبارات ونهت عليه ولذلك قال تعالى فيما حكى عنه<sup>(٣)</sup> النبي صلعم أعددت

(١) الكمال: diese Wortgruppe steht in der Hschr. nach الكمال und ist nach Ansicht Prof. Snouckx hieher zu versetzen. (٢) ادعطاها (٣) منه

رسول الله صلعم ومن كذبه بكلمة من اقواله فهو كافر بالاجماع ومهما قُطِع  
النظر عن التكذيب في هذه الاخبار وعن خرق الاجماع نزل تكفيرهم منزلة  
[تكفير] سائر الفضاة والائمة وآحاد المسلمين، فان قيل فاقولكم فيمن يكفر  
مسلمًا اهو كافر ام لا - قلنا ان كان يعرف ان معتقه التوحيد ونصديق  
الرسول صلعم الى سائر المعتقدات الصحيحة فمهما كثر به المعتقدات فهو  
كافر لانه رأى الدين الحق كدرا وباطلا فاما اذا ظن انه يعتقد تكذيب  
الرسول او نفي الصانع او تنفيته او شيئا مما يوجب التكفير فكثره بناء على  
هذا الظن فهو مخفي<sup>(١)</sup> في ظنه المخصوص بالشخص صادق في تكفير من يعتقد  
ما بظن انه معتقد هذا الشخص وظن الكفر بمسلم ليس بكفر كما ان ظن  
الاسلام بكافر ليس بكفر فمثل هذه الظنون قد يخطئ ويصيب وهو جهل  
بحال شخص من الاشخاص وليس من شرط دين الرجل ان يعرف اسلام  
كل مسلم وكفر كل كافر بل ما من شخص يُفرض الا ولو جهله لم يضره في  
دينه بل اذا آمن شخص بالله ورسوله وواظب على العبادات ولم  
يسمع اسم ابي بكر وعمر ومات قبل السماع مات مسلمًا فليس الايمان بهم من  
اركان الدين حتى يكون الغلط في صفاتهم موجبا للانسلاخ من الدين وعند  
هذا ينبغي ان ينقض عنان الكلام فان الغوص في هذه المغاصه ينفض الى  
اشكالات وإثارة تعصبات وربما لا بدع عن جميع الاذهان لقبول الحق المؤيد  
بالبرهان لشدة ما نرسخ فيها من المعتقدات المألوفة التي وقع النشوء<sup>(٢)</sup> عليها  
والحق بحكم استمرار الاعتياد بالاخلاق الغريزية التي يتعذر ازلتها وبالحجة  
القول فيما يوجب الكفر والتبرئ وما لا بوجه لا يمكن استيفاءه في اقل من  
مجلد<sup>(٣)</sup> وذلك عند اثار الاختصار فيه فلنقتصر في هذا الكتاب على الغرض  
المهم، المرتبة الثانية المقالات الموجبة للتكفير وهي ان يعتقد ما ذكرناه ويزيد  
عليه فيعتقد كفرنا واستباحة اموالنا وسفك دماءنا فهذا يوجب التكفير لا محالة

(١) السو (٢) محبط

(٣) Hier schwebt ihm wohl das zu verfassende

صلم - قلنا هذا لا يوجب الكفر وإنما الموجب له ان ينسب النبوة لغيره  
 بعد وقد ثبت انه خاتم النبيين او ينسب لغيره منصب النسخ لشريعته  
 (fol. 73a) فأما العصمة فليست خاصية النبوة ولا إثباتها كاثبات النبوة فلقد  
 قالت طوائف من اصحابنا العصمة لا تثبت للنبي من الصفات واستدلوا عليه  
 بقوله تعالى <sup>(١)</sup> وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ومجمله من حكايات الانبياء فمن يعتقد  
 في فاسق انه مطيع ومعصوم عن النسق لا يزيد على من يعتقد في مطيع انه  
 فاسق ومنهيك في الفساد ولو اعتقد انسان في عدل انه فاسق لم يزد على  
 تخطئه من اعتقد في غير معصوم انه معصوم كيف يحكم بكفره نعم يحكم  
 بحجافته واعتقاده امرا يكاد يخالف المشاهد من الاحوال وامرا لا يدل عليه  
 نظر العقل ولا ضرورته، فان قيل فلو اعتقد معتقد فسق ابي بكر وعمر  
 رضى الله عنهما وطائفة من الصحابة فلم يعتقد كفرهم فهل تحكمون بكفره -  
 قلنا لا نحكم بكفره وإنما نحكم بنفسه وضلاله ومخالفته لاجماع الامة وكيف  
 نحكم بكفره ونحن نعلم ان الله تعالى لم يوجب على من قذف محصنا بالزنا الا  
 ثمانين جلدة <sup>(٢)</sup> ونعلم ان هذا الحكم يشمل كافة المخلوق ويعمهم على وتيرة واحدة  
 وانه لو قذف قاذف ابا بكر وعمر رضىهما بالزنا لما زاده على اقامة حد الله  
 تعالى المنصوص عليه في كتابه ولم يدعوا لانفسهم التمييز بخاصبة في الخروج  
 عن مقتضى العموم، فان قيل فلو صرح مصرح بكفر ابي بكر وعمر رضىهما يتبعي  
 ان يتزل منزلة من لو كفر شخصا آخر من آحاد المسلمين او القضاة والائمة  
 من بعدهم - قلنا هكذا نقول فلا يفارق تكفيرهم تكفير غيرهم من آحاد الامة  
 والقضاة (fol. 73b) بل افراد المسلمين المعروفين بالاسلام الا في شيئين <sup>(٣)</sup> احدهما  
 في مخالفة الاجماع وخروجه فان مكفرهم حيرة <sup>(٤)</sup> رتبنا لا يكون خارقا لاجماع  
 معتد به الثاني انه ورد في حنم من الوعد بالجنة والثناء عليهم والحكم بصحة  
 دينهم وثبات بقينهم <sup>(٥)</sup> وتقدمهم على سائر المخلوق اخبار كثيرة فقايل ذلك ان  
 بلغته الاخبار واعتقد مع ذلك كفرهم فهو كافر لا يتكفره اياهم ولكن يتكذبه

(١) 20, 119. (٢) 24, 4. (٣) من (٤) Zweifelhaft; Nachr. حيرة (٥) بيقينهم

بقول عدول يجوز الاعتماد على شهادتهم فاذا عرفنا حقيقة الحال حكمنا بموجبه  
 ومقالتهم مرتبتان احداهما<sup>(١)</sup> توجب التخطئة والتضليل والتبديع والاخرى توجب  
 التكفير والتبزيء، فالمرتبة الاولى وهي التي توجب التخطئة والتضليل والتبديع  
 هو ان تصادف عامياً يعتقد ان استحقاق الامامة في اهل البيت وان المستحق  
 اليوم المنتصدي لما منهم وان المستحق لما في العصر الاول كان هو علي رضي  
 الله عنه فدفع عنها بغير استحقاق وزعم مع ذلك ان الامام معصوم عن الخطأ  
 والزلل فانه لا بد ان يكون معصوما ومع ذلك فلا يستحل سفك دماءنا  
 ولا يعتقد كفرنا ولكنه يعتقد فينا انا اهل البغي زلت بصائرنا عن درك  
 الحق خطأ او عدلنا عن اتباعه عناداً ونكداً فهذا الشخص لا يستباح سفك  
 دمه ولا يحكم بكفره بهذه الاقوال (fol. 726) بل يحكم بكونه ضالاً مبتدعاً  
 فيزجر عن ضلاله وبدعته بما يقتضيه رأى الامام فلما ان يحكم بكفره ويستباح  
 دمه بهذه المقالات فلا وهذا انها يقتصر على تضليله اذا لم يعتقد شيئاً مما  
 حكمنا من مذهبهم في الالهيات وفي امور المحشر والنشر ولكنه لم يعتقد في  
 جميع ذلك الا ما نعتقه وانما يتميز<sup>(٢)</sup> عنا بالفرد الذي حكمناه الآن، فان قيل  
 هلاً كفرتموهم بقولهم ان مستحق الامامة في الصدر الاول كان علياً دون ابي  
 بكر ومن بعد وانه دفع بالباطل وفي ذلك خرق لاجماع اهل الدين -  
 قلنا لا ننكر ما فيه من الضحوم على خرق الاجماع ولذلك ترقينا من التخطئة  
 المجردة التي نطلقها وتقتصر عليها في الفروع في بعض المسائل الى التضليل  
 والتفسيق والتبديع ولكن لا ننتمى الى التكفير فلم يبين لنا ان خارق الاجماع  
 كافر بل الخلاف قائم بين المسلمين في ان الحجّة هل تقوم بمجرد الاجماع  
 وقد ذهب النظام وطائفته الى إنكار الاجماع وانه لا تقوم به حجّة اصلاً فمن  
 التبس عليه هذا الامر لم نكفره بسببه واقتصرنا على تخطئته وتضليله، فان  
 قيل وهلاً كفرتموهم لقولهم ان الامام معصوم والعصمة عن الخطأ والزلل  
 وصغير المآثم وكبرها من خاصية النبوة فكأنهم أثبتوا خاصية النبوة لغير النبي

الكائنة حتى اذا ثارت فتنة بادر الى الامر بتطليتها واذا نبغت نابعة تنفم  
على النور بازالتها قبل ان تستحكم غائلتها وتستطير في الارض ثائرتها<sup>(١)</sup>  
هذا وما يجري مجراه هو الذي يُراد لاجله الامام وذلك يحتاج الى عدالة وعلم  
ونجدة وكفاية وصرامة وشرائط أخر سنذكرها في الباب التاسع فاما العصبة  
فيستغنى عنها كما في حق القضاء والولاية فان منعوا وأدعوا العصبة للقضاء  
والولاية وكلّ مترشح لأمر من الامور من جهة الامام وهذا ما اعتنقه الامامية  
حتى اورد عليهم المحارس والمتعسّس والنبّات ويرتبط بكل واحد منهم امر  
أفاجبا بان هذه الامور ان كانت امورا دينية شُرطت العصبة في المتكفلين  
بها والمنصب لها بنصب الامام لا يكون الا معصوما ونعوذ بالله من اعتقاد  
مذهب يضطر ناصره والذائب عنه الى ان يجاهد ما يشاهد ويدركه على  
البدية والضرورة فالظلم على طبقات الناس مُشاهد من احوال المنتصيين من  
جهة امامهم ولا ينفك أورع متدين<sup>(٢)</sup> منهم عن استغلال الاموال المغصوبة<sup>(٣)</sup>  
باسم الخراج والضريبة من اموال المسلمين مع العلم بنحرمة ومها  
انتهى كلام الخصم الى مجاهدة الضرورة فلا وجه الا لكف عنه والافتصار على  
تعزيتة فيما اصاب به من عقله،

## Nr. 24.

الباب الثامن في الكشف عن فتوى الشرع في حتم من التكفير  
والتخطئة<sup>(٤)</sup> وسفك الدم ومضنون هذا الباب فتاوى فقهية وتختصر مقصوده  
في فصول اربعة،  
الفصل الاول في تكفيرهم او تضليلهم او تخطئتهم ومها سئلنا عن واحد  
منهم او عن جماعةهم وقيل لنا هل نحكمون بكفرهم لم تسارع الي التكفير  
الا بعد السؤال عن معتقدهم ومقاتلهم ونراجع المحكوم او نكشف عن معتقدهم

(١) ما رتبها (٢) مدس (٣) المأخوذة (٤) Unklar; interlinear  
eingesetzt.

مشكلات التاويل والتزويل واحوال القيامة والحشر والنشر فان من لم تثبت  
عصمته كيف يوثق به - قلنا مثار غلطكم ظنكم انا نحتاج الى الامام لتستفيد  
منه العلوم وتصدق فيه فيها وليس كذلك فان العلوم منقسمة الى عقلية وسمعية اما  
العقلية فتتسم الى قطعية وظنية ولكل واحد من القطع والظن مسلك (fol. 71a)  
٥ ينضى اليه ويدل عليه وتعلم ذلك من كل من بعلمه ولو من أفسق الخلق  
ممكن فانه لا تقليد فيه وانما المتبع وجه الدليل واما السمعية فتسندها سماع  
إمام متواتر واما آحاد والمتواتر تشترك الكافة في دركه ولا فرق بين الامام  
وبين غيره والآحاد لا تنفذ الاظنا سواء كان المبلغ اليه او المبلغ الامام او  
غيره والعمل بالظن فيما يتعلق بالعمليات واجب شرعا والوصول الى العلم فيه  
١٠ ليس بشرط ولذلك يجوز عندهم تصديق الدعاة المنششرين في اقطار الارض  
مع انه لا عصمة لهم اصلا وكذلك كان ولاء رسول الله صلعم في زمانه فاذا لا  
حاجة الى عصمة الامام فان العلوم يشترك في تحصيلها الكل والامام لا يولد  
عالما ولا يوحى اليه ولكنه متعلم وطريق تعلم غيره كعلمه من غير فرف، فان  
قبل فلما ذا نحتاج الى الامام اذ كان يستغنى عنه في التعليم - قلنا ولما ذا  
١٥ نحتاج في كل بلد الى قاضي وهل ندل بالاحتياج اليه على انه لا بد ان  
يكون معصوما فيقولون انما نحتاج اليه لدفع الخصومات وجمع شئنا  
الامور وحزم الثول في المجتهدات واقامة حدود الله تعالى واستيفاء حقوقه  
وصرفها الى مستحقها اذ لا سبيل الى تعطيلها فلا سبيل الى تفويضها الى  
كافة الخلق فيتزاحمون عليها متقاتلين ويتكاسلون عنها متواكلين ومتخاذلين  
٢٠ فيتعطل الامور فحيلة الدنيا في حق الامام كحيلة واحدة في حق القاضي فكما  
يستغنى عن عصمة القاضي في البلد ويحتاج الى قضائه (fol. 71b) فكذلك  
يستغنى عن عصمة الامام ويحتاج اليه كما يحتاج الى القضاء ولا موار آخر كنية  
سياسة من حراسة الاسلام والذب عن بيضته والتصال دون حوزته وحشد  
العساكر والمجنود الى اهل الطغيان والعناد ونظهير وجه الارض عن  
٢٥ الطغاة والبغاة والساعين في الارض بالنساد وملاحظة اطراف البلاد بالعين

## Nr. 22.

(fol. 69a) فان قيل انتم مضطرون الى معرفة هذا الخبر المتواتر ولكم تعاندون في اخذائه نعضباً قلنا ولم تنكرون على من تغلب<sup>(١)</sup> عليكم ويقول انتم تعرفون بطلان ما تنقلون ضرورة ولكم تعاندون في الاختراع ويم تنفصلون عن البكرية والروندية اذا ادعوا ذلك في النص على ابي بكر والعباس رضى الله عنهما،

## Nr. 23.

(fol. 70a) الفصل الثاني في ابطال قولهم ان الامام لا بد ان يكون معصوماً من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر، فنقول وبما ذا عرفتم صحة كونه معصوماً ووجود عصمته بضرورة العقل او بنظره او سماع خبر متواتر (fol. 70b) عن رسول الله صلعم يؤرث العلم الضروري ولا سبيل الى دعوى الضرورة ولا الى دعوى الخبر المتواتر المنبذ العلم الضروري لان كافة الخلق تشتبك في دركه ١٠ وكيف يدعى ذلك واصل وجود الامام لا يعرف ضرورة بل نازع منازعون فيه فكيف يعلم عصمته ضرورة وان ادعيت ذلك بنظر العقل فنظر العقل عندكم باطل وان سمعتم من قول امامكم ان العصمة واجبة للامام فلم صدقتموه قبل معرفة عصمته بدليل آخر وكيف يجوز ان يعرف امامته وعصمته بمجرد قوله على انا نقول ائى نظر عرفكم وجوب عصمة الامام فلا بد من ١٥ الكشف عنه فان قيل الدليل عليه وجوب الاتفاق على كون النبي صلعم معصوماً ولم نحكم بوجوب عصمته الا لانا بواسطته نعرف الحق ومنه نتلقفه<sup>(٢)</sup> ونستفيك ولو جوزنا عليه الخطأ والمعصية سقطت الثقة بقوله فما من قول يصدر عنه الا وتتصور ان يقال لعله اخطأ فيه او تعبد الكذب فان المعصية ليست مستحيلة عليه وذلك مما لا وجه له فكذلك الامام منه تتلقى الحق واليه ترجع ٢٠ في المشكلات كما كنا نرجع الى رسول الله صلعم فانه خليفته وبه تستضيء في

(١) غلب

(٢) تلقيه ist wohl besser wie unten Z. 20.



ذلك بخبر واحد وهو ان رسول الله صلعم قال الامامة بعدى لعلى وبعده  
 لاولاده لا تخرج من نسي ولا ينقطع سبي اصلا ولا يموت واحد منهم قبل  
 تولية العهد لولك وهذا القدر يكتفيهم - قلنا نعم يكتفيهم هذا القدر ان كان  
 كل ما يخطر بالبال ويوافق شهوة الضلال يمكن اختراعه ونقله متواترا ولكن  
 هذا على هذا الوجه لم يقع ولا نقل ولا ادعى مدعى وقوته معتقدا<sup>(١)</sup> بالباطل  
 ولا على سبيل العناد فضلا عن ان ينطق عن الاعتقاد ونقل هذا النص  
 ودعوى التواتر فيه كدعوى من نقل مضاده وهو ان الامامة ليست لعلى  
 بعدى وانما هي لابي بكر وانما تكون بعدى بالاخبار والثورى وان من ادعى  
 النص او اختصاص الامامة باولاده من سائر قريش فهو كاذب مبطل فكما  
 نعلم ان هذا الخبر لم يكن ولم يُنقل لا آحادا ولا تواترا نعلم ذلك في ما  
 يناقضه ومهما فتح باب الاختراع اشترك في الافتدار عليه كل من يحاول  
 الجاح والتزاع وذلك مما لا يستحلّه ذوو الدين اصلا،

Nr. 21.

وانما هدام الى اختراع دعوى النص المتواتر طائفة من المحدثين  
 ارادوا الطعن على الدين وهم الذين لفتوا<sup>(٢)</sup> اليهود ان ينقلوا عن موسى نصا  
 ١. بأنه خاتم النبيين وأنه قال لليهود عليكم بالسبت ما دامت السماوات والارضون  
 وكان سبيلنا في الرد عليهم ان اليهود معا جرى عليهم من الذل والارفاق  
 والسبي للدراري والاولاد وتخريب البلاد وسفك الدماء في طول زمان  
 رسول الله صلعم كانوا يمثالون بكل حيلة في طس شريعته ونظمت نوره ودفع  
 استيلائه فلم ينقلوا عن موسى عم ذلك ولم يقولوا له ما رجحت الا بنصديقي  
 ٢. موسى وأنه قال انا خاتم النبيين ومعلوم ان الدواعي تنوقر على ذلك توقرا لا  
 يطاق السكوت معه وكان فيهم الاحبار والمتقدمون وكلهم كانوا مضطرين  
 تحت التهر والذل منعتشين<sup>(٣)</sup> الى دفع حجتهم بأقصى الحد وهذا بعينه هو الذي  
 يكشف عن اختراع هؤلاء ونهجمهم على الاختلاف والفحوص،

(١) Interlinear ط (٢) لفتوا (٣) منعتشين

افتقر الى حدّ التواتر بعد في كلّ عصر يفترض حتّى لا يزال النقل متواترا على تناجح الاعصار وانقراض القرون بحيث يستوى في بلوغ المخبرين حدّ التواتر طرف الخبر واسطته وهذا ممتنع يفتر في كلّ واحد من عليّ واولاده رضهم الى يومنا هذا اربعة امور الاول ان يثبت انه مات عن ولد ولم يمت ابتر لا ولد له حتى يُعرف ولك كما عُرِف عليّ رضه ويعرف صحّة انسابهم كما عرف صحّة انساب عليّ، الثاني ان يثبت ان كلّ واحد منهم نصّ على ولد قبل وفاته وجعله وليّ عهده وعينه من بين سائر اولاده فانصب للامامة بتوليته ولم يمت واحد الا بعد التنصيب والتعيين على وليّ عهده، الثالث أن يُنقل ايضا خبرا متواترا انه صلّم جعل نصّ جميع اولاده بمنزلة نصّه في وجوب الطاعة ومصادفته لمظنّة<sup>(١)</sup> الاستحقاق وقوّه على المستحق للمنصب من جهة ١٠ الله تعالى حتّى لا يتصور وقوع الخطأ لواحد منهم في التعيين، الرابع أن يُنقل ايضا بقاء العصمة والصلاح للامامة من وقت ما نصّ عليه الى ان توفي هو بعد نصّه على غيره فلو انخرمت رتبة من هذه الرتب لم تستمر دعاويهم ولو اثبتوا تواتر نصّ كلّ واحد منهم ووجوده في العصر الاول فلا يغنيهم حتّى يثبتوا تواتره كذلك في سائر الاعصار المتواليّة (fol. 67a) بعد عصرا بعد ١٥ عصر وهذه امور لو ثبت التواتر فيها لعلمت كما يُعلم وجود الانبياء ووجود الاقطار التي لم تُشاهد كالصين وقبروان المغرب ووجود الوقائع كحرب بدر وصقّين ولا يشترك الناس في دركه حتى كان لا يقدر احد على ان يشكك فيه نفسه وليس يخفى ان الامر في هذه الدعاوى بالضدّ،

Nr. 20.

(fol. 67b) فان قال فائق قد طوّلت الامر عليهم واحوجتهم الى اثبات ٢٠ النصّ على عليّ ثم اثبات النصّ على<sup>(٢)</sup> كلّ واحد من<sup>(٣)</sup> أعقابهم ولنا ولدا ثم صحّة نسبه ثم استفاضة هذه الاخبار اولاً واسطاً وآخراً وهم يستغنون عن جميع

ثم<sup>(٢)</sup> من<sup>(٣)</sup> مظهره<sup>(١)</sup>

فيه ما اشتمل عليه القرآن من المحث على التدبر والتفكر في الآيات وفي القرآن  
وعجز الخلق عن الاتيان بمثله واستدلاله به هو اقرب الى موافقة الصحابة واهل  
السنة والجماعة او من يؤس الخلق عن النظر في الادلة بالتكذيب حتى لا  
يبقى للدين عصام تتسك به الا الدعاوى المتعارضة وهل هذا الا صنع من  
يريد ان يظني نور الله ويغطي شرع رسول الله صلعم بسد طريقه المفضى  
اليه، فان قيل فنراكم تملكون نارة الى الاتباع ونارة الى النظر - قلت هكذا  
تعنقه ولكنه في حق شخصين فالذين سعدوا بالولادة بين المسلمين فاخذوا  
الحق تقليدا مستغنون عن النظر وكنا الكفار اذا تبسر لهم تصديق رسول  
الله صلعم تقليدا كما كان يتبسر لاجلاف العرب والذي يتشكك ويعرف غرر  
التقليد فلا بد له من معرفة صدقنا في قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله  
ثم بعد هذا (fol. 65b) قدر على اتباع رسول الله صلعم ولن يعرف التوحيد  
والنيرة الا بالنظر في دليله الذي دل عليه الصحابة ودعا الرسول الخلق به  
فانه ما دعاهم بالتعكم المحض والفهر المجرد بل بكشف سبل الادلة فهنا صورة (١)  
النول مع كل متشكك والا فليبرز الباطني معتقده في حقه وانه كيف ينجو  
عن شكه اذا حسم عليه باب التأمل والنظر فهنا حل هذه الشبهات وهو  
أرك عند المحصل من ان يفتخر في حلها الى كل هذا الإطناب ولكن اغترار  
الخلق به وظهور التليس في هذا الزمان يتقاضى هذا الكشف والابضاح والله  
تعالى يوفقنا للعمل والعلم بمنه ولفظه،

## Nr. 19.

(fol. 66a) ونقول مدعى الامامة اليوم لشخص معين من عترة رسول الله  
صلعم يقتدر الى نص متواتر عن رسول الله على رضه بنهي في الوضوح الى  
حد التواتر عن وجود معاوية وعمرو (٢) بن العاص فانما بالتواتر عرفنا  
وجودهم (٣) (fol. 66b) ومهما ادعى تواتر هذا الخبر في زمان رسول الله صلعم

(١) Nach Gl. ط، Text: فهو ضروريه (٢) وعمر (٣) Richtiger وجودهما

والاجتهاد في الامور فالحديث قاضي لنا بالنجاة ولكم بالهلاك فانكم تعرفتم  
 عن اتباع النبي المعصوم الى غيره، فان قيل ومعاني الكتاب والسنة كيف  
 تفهمونها قلنا قد بينا<sup>(١)</sup> انها ثلاثة اقسام صريحة وظاهرة ومجملّة وبينّا ان  
 معرفتنا لها كمعرفة سائر الصحابة وكعرفة من تدعون له العصبة من غير فرق،  
 فان قيل وانتم تدعون الى نظر العقل وما كان هذا من دأب الصحابة  
 قلنا هيئات فانّا ندعو الى الاتباع وإلى تصديق رسول الله صلّم في قول لا  
 إله الا الله محمد رسول الله فمن صدّق بذلك سيقا<sup>(٢)</sup> اليه من غير منازعة  
 ومجادلة فنعنا<sup>(٣)</sup> منه كما كان يفتن<sup>(٤)</sup> رسول الله صلّم به من اجلاف العرب  
 والناس على ثلاثة اقسام قسم هم العوامّ المقلّدون نشئوا<sup>(٥)</sup> على اعتقاد الحق  
 سماعا من آبايهم فهم مترون عليه بصحة اسلامهم الثاني الكفار الذين نشئوا<sup>(٥)</sup> على  
 ضد الحق سماعا عن آبايهم وتقليدا فيهم يدعون عندنا الى تقليد النبي المعصوم  
 المؤيد بالمعجزة واتباع سنته وكتابه وانتم تدعون الى معصومكم فليت شعري  
 ايّا اشيء بصحابة رسول الله صلّم آمن يدعو الى النبي المؤيد بالمعجزة او من  
 يدعو الى من يدعى العصبة بشهونه من غير معجزة القسم الثالث من فارق  
 حيز المتلذذين وعرف ان في التقليد خطر الخطأ فصار لا يفتن به ففحن ندعوه<sup>١٥</sup>  
 الى النظر في خلق السماوات والارض ليعرف به الصانع وإلى التفكر في معجزات  
 النبي صلّم ليعرف به صدقه وانتم تدعون الى تقليد المعصوم (fol. 65a)  
 وتكذبون نظر العقل وتخرقونه فليت شعري ايّ الدعوتين اوفق لدعوة  
 اصحاب رسول الله صلّم فمتى قالوا للمسترشد المتسلّك اياك ونظر العقل وتأمله  
 فان فيه خطر الخطأ ولذلك اختلف الناظرون بل عليك ان تقلّد ما سمعته<sup>٢٠</sup>  
 متّا من غير بصيرة وتأمل هذا لو صدر من مجنون لضحك منه ولقيل له لم  
 تقلّدك ولا تقلّد من يكذبك<sup>(٦)</sup> فاذا طوى بساط الدليل المنزق بطريق النظر  
 بينك وبين خصمك ولم يمكن درك التفرقة بالضرورة فيمّ تبيّن عن مخالفتك  
 المكتّبة فليت شعري من فتح باب النظر الذي يسوق الى معرفة الحق متبعا

نكذبك (٦) سوا (٥) سبع (٤) فعنا (٣) سمّا (٢) (١) fol. 57b ff.

ولكنه كالاتفاق اليه في علم الحساب فانه لا يحتاج فيه الى معصوم اذ لا  
تقليد فيه ولكن يحتاج الى محاسب يبينه على طريق النظر فاذا بينه المتعلم  
ساوى المعلم في العلم الضروري المستفاد من المقدمات بعضها على بعض ولا  
شك في ان معلم الحساب ايضا تعلم أكثر مما يعلم وان استقل باستنباط ترتيب  
البعض<sup>(١)</sup> وكذا القول في معلم المعلم الى ان ينتهي مبدأ العلم الحسابي الى نبي  
من الانبياء مؤيد بالوحي والمعجزة ولكن بعد افاضة (fol. 58a) الله علم الحساب  
فيها بين الخلق استغنى في تعلمه عن معلم معصوم فكذلك العلوم العقلية  
النظرية ولا فرق،

## Nr. 18.

(fol. 64a) واما الدلالة الخامسة وهي قولهم ان صاحب الشرع صلعم قال  
١٠ الناجي من النرق واحدة وهم اهل السنة والجماعة ثم قال ما انا الآن عليه  
واصحابي فهذا من عجب الاستدلالات فانهم انكروا النظر في الادلة العقلية  
لاحتمال الخطأ فيه واخذوا يتمسكون بأخبار الآحاد والزيادات الشاذة فيها  
فاصل الخبر من قبيل الآحاد وهذه الزيادة شاذة فهو ظن على ظن ثم هو  
لفظ محتمل من وجوه التاويل ما لا حصر له فان ما كان عليه هو واصحابه  
١٥ ان شرط جمعه في الاقوال والافعال والحركات والصناعات كان محالاً وان  
اخذ بعضه فذلك البعض من بعينه ويندره وكيف يدرك ضبطه وهل ينصور  
ذلك الا بظن ضعيف وربما لا يرضى مثله في التفهيمات مع خفة امرها فكيف  
يستدل على القطعيات بمثلها على انا نقول هم كانوا على اتباع نبي مؤيد بالمعجزة  
فلستم من الفرقة الناجية فانكم اتبعتم من ليس هو نبياً ولا مؤيداً بالمعجزة  
٢٠ فسبقولون ليس يجب مساواته من كل وجه قلنا فحق على مساواتهم من كل  
وجه فانا نأمر باتباع الكتاب والسنة والاجتهاد عند العجز عن التمسك بهما  
كما أمر معاذاً به وكما استبر عليه الصحابة بعد وفاته (fol. 64b) من المشاورة

(١) Zu ergänzen على البعض

مبرزاً للفتال متردداً في الاقطار مظهرًا للدعوة على ملأ من الناس غير محتجب ولا مستتر ثم كان يُظهر المعجزات الخارقة للعادة فانتشرت دعوتُه لانتشار خروجه ومقاتلته وانتشار وجوده وليس الآن في صاحبكم كذلك نعم نوانر وجوده وترشحه مع آياته للخلافة ودعواهم انهم اولى بها من تغييرهم اما دعواه ودعوى<sup>(١)</sup> من سبق من آياته من العصمة عن المعاصي وعن الخطأ والزلل .  
والسهو ومعرفة الحق في جميع اسرار العقليات والشرعيات فلم يظهر ذلك لنا بل لم يظهر دعواه العلم اصلاً بنى من الفنون كالفقه (fol. 55a) او الكلام او الفلسفة على وجه الذى بدّعه آحاد العلماء في البلاد فكيف ظهرت دعواه اسرار النبوة والاطلاع على علوم الدنيا والآخرة وهذا ما نواطئ على اختراعه نوصلاً الى استدراج المستجيب وخداعه،

١٠

## Nr. 17.

(fol. 55b) وإذا لم يمكنه التشكك في المقدمات لم يمكنه التشكك في النتيجة وإنما يختلّف الناس فيها لان النظرة غير كافية في تعريف الترتيب لهذه المقدمات بل لا بدّ من تعلّمها من الافاضل وذلك الفاضل لا بدّ ان يكون تعلّم أكثرها او استأنس باستنباط بعضها وهكذا حتى ينتهى الامر الى معلم معصوم هو نبى موحى اليه من جهة الله تعالى هكذا تكون العلوم كلها فان زعموا انكم اعترفتم<sup>١٥</sup> بالحاجة الى المعلم ومن لم يعترف فهو معاند للمشاهد فالافتقار اليه معترف به

Fatihat al-  
ulūm (ed. Chāngi, Kairo 1322) 30, 7 gegen Leute, die fuḥalā der Gegenwart  
mit den alten Imamen auf eine Linie stellen: الملائكة بالحجّادين;  
ibid. 49 paenult. هم فلا تقاس الملائكة بالحجّادين. Dgām al-awānūm  
(Sammelband Kairo 1309) 22, 5; ibid. 28, 10 قاس الملائكة  
وما أدخل عن الدين من قاس الملائكة vgl. Gāhiz, Tria Opuscula  
ed. van Vloten 114, 12 (= Rasā'il, Taḥaddud, 1324, 100, 2): المحدث  
ولم أسألك عن المحدث  
دعوى<sup>(١)</sup> وإنما سألتك عن الفيلسوف

يحصل العلم بقولهم وخبرهم لوجيهين أحدهما أن المشافهين بهذه الدعوة من جهة  
صاحبيهم قليل فإنه محتجب لا يظهر إلا للخواص ثم لا يشافه بالخطاب إلا  
خواص الخواص ثم لا يفشى هذه الدعوة إلا مع خاص من جملة خواص<sup>(١)</sup>  
الخواص فالذين يسمعون عنه لا يبلغون عدد التوارث وإن بلغوا فكلمهم أن  
انتشروا لم يكن في بركة منهم إلا واحد وأكثر البلاد أيضا يخلو عن أحادهم،  
الوجه الثاني أنهم وإن بلغوا حد التوارث فقد فقد شرط التوارث في خبرهم إذ  
شرط ذلك الخبر أن لا يتعلق بواقعة تيسر التواطئ فيها<sup>(٢)</sup> من طائفة كثيرة  
لمصلحة جامعة لهم كما يتعلق بالسياسيات فإن أهل معسكر واحد قد يجمعهم  
غرض واحد فيحدثون على التطابق بشيء واحد ولا يورث ذلك العلم ورب  
واحد أو اثنين يخبر عن أمر فيعلم أنه لا يجمعهما غرض فيحصل له العلم وهؤلاء  
الدعاة لعلمهم قد تواطؤوا على هذا الاختراع ليتوصلوا به إلى استتباع العوام  
واستباحة أموالهم فيتوصلون بها إلى آمالهم وعلى الجملة فحسن الظن بصاحبيهم  
(fol. 54b) يقتضى تكديهم فانهم لو حدثوا بذلك عن مريض في دار المرضى  
لاعتقدنا كذبه إلا أن نعتقد الجنون في ذلك المريض إذ لا يدعى عاقل  
العصمة عن المحرمات وتناول المخطورات مع مشاهدة أهل العلم تناوله لها  
ومباشرته لها فافل آثار العقل الحياء عن فضيحة الاختراء ومن تحلى بغير ما  
هو فيه وكان ذلك جلبًا ظاهرًا لمن يتأمل فيه استدل به على اختلال عقله  
فإذا ليس يبين لنا صدقهم في نسيم هذه الدعوى إلى صاحبيهم وهي مقدمتهم  
الآخيرة،

٢. فإن قيل فلو أنكر الناس في أطراف العالم في عصر رسول الله صلعم  
صدق الدعاة من رسول الله وقالوا لا نصدقكم في قولكم أن محمدًا يدعى  
الرسالة بل لا يظن بعقله ذلك ما ذا كان يقال لم - قلنا بش ما شئتهم  
الملائكة بالحدادين<sup>(٣)</sup> إذ لا مساواة فإنه صلعم كان ظاهرًا بنفسه وأشياءه

(١) Interlinear hinzugefügt.

(٢) Vgl. Der Islam III 234f.

(٣) Gazālī wendet diese sprichwörtliche Redensart öfters an; Mixān al-'amal 89:

الإله لأنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعذب بالنار إلا ربها فهذا يبين أن بطلان هذا المذهب ليس بضروري ولكنه ضرب من الحجة ويعرف بطلانه بالنظر العقلي كما يعرف بطلان مذهبهم فأذا قد بطل قولهم لا مدعى للعصمة سوى صاحبنا بل قد ظهر من يدعى العصمة وزيادة، الوجه الثاني في الجواب عن قولهم أن بطلان مذهبهم معلوم ضرورة ولا فرق بين ما يعرف بطلانه ضرورة وبين ما يعرف بطلانه مشاهدة وتواترا وعدم العصمة فبين ادعيتهم عصمته معلوم بمشاهدة ما يناقض الشرع من وجوه أولها جمع الأموال واخذ الضرائب والمواصير<sup>(١)</sup> واستثناء<sup>(٢)</sup> المخرجات الباطلة وهو الأمر المتواتر في جميع الاقطار ثم الترفه في العيش والاستكثار من أسباب الزينة والإسراف في وجوه التجمل واستعمال الباب الناخرة من الأبرسم وغيرها وعذالة الشهادة فقهر<sup>(٣)</sup> بعشر عشر<sup>١٠</sup> ذلك فكيف العصمة فإن انكروا هذه الأحوال انكروا ما شاهد خلق كثير من تلك الاقطار وتواتر على لسانهم الى سائر الأمصار ولذلك لا نرى لاحد من أهل تلك البلاد اغترارا والتخذا بها للتليسات لمشاهدتهم ما يناقضها ومن وجوه حيلهم أنهم لا يبينون الدعوة إلا في بلاد نائية يحتاج المستجيب الى قطع مسافة شاسعة لو اعترضت له ريبة فيها حتى يدفعه العوائق عن<sup>١٥</sup> النهضة والرحلة فإنهم لو شاهدوا لانكشف لهم عوار تلك التليسات المزخرفة والحيل الملققة، أما المقدمة (fol. 54a) الثامنة وهي قولهم اذا بان أن المدعى للعصمة مهما كان واحدا وقع الاستغناء عن الاستدلال على كونه معصوما فصاحبنا اذا هو المدعى للعصمة وحده فأذا هو الامام المعصوم فهذه مقدمة نكذبهم فيها ولا نسلم أن صاحبهم يدعى لنفسه العصمة فأنما لم نسمعه البتة<sup>(٤)</sup> ولم يتواتر اليينا من لسان من سمعه منه بل أنما نسمع ذلك من آحاد دعايم وليسوا معصومين ولا هم بالغون حد التواتر ولو أنهم بلغوا حد التواتر فلا

(١) Nach Nöldeke hat dies in den Lexx. nicht gebuchte Wort die Bedeutung „Erpressungen“, von مَصْرَ = das Letzte aus dem Euter herausmelken; als Singular wäre ماصورة \* anzusetzen. (٢) واستثناء (٣) فقهر، viell. نَقَرَم (٤) البتة



زهاء عشرة الاف نفس ولعله يزيد عددهم على عددهم وهو يدعى لنفسه العظمة  
وما فوقها، وما جوابكم عن رجل من الشائسية<sup>(١)</sup> يسوق هذه المقدمات الى  
هذه المقدمة، ثم نقول اذا لم يكن يدعى من معلم معصوم ولا معجزة المعصوم وأنها  
يُعرف بالدعوى وصاحب الباطنية لا يدعى الروبية كيف وصاحب الشائسية  
يدعى الروبية فأتباعه أولى فان قلتم من يدعى الروبية يعرف بطلان قوله  
ضرورة فالجواب من وجهين احدهما انه يدعى ذلك بطريق الحلول ويزعم ان  
ذلك (fol. 53a) نوارث في نسيم وقد استمر ذلك في بينهم عصرا طويلا  
والمدعى الآن كان جدّه مدّعيًا لذلك والحلول قد ذهب اليه طوائف كثيرة  
فليس بطلان مذهب الحلولية ضروريًا فكيف يكون ضروريًا وفيه من اطلاق  
الشهود ما لا يكاد يخفى حتى مال الى ذلك طائفة كثيرة من محققي الصوفية  
وجماعة من النلاسنة واليه اشار الحسين بن منصور الخلاج الذي صلب  
ببغداد حيث كان يقول انا الحق انا الحق وكان يقرأ في وقت الصلب<sup>(٢)</sup>  
وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم واليه اشار ابو يزيد البسطامي بقوله  
سبحاني سبحاني ما أعظم شأنى وقد سمعت انا شيخنا من مشايخ الصوفية يُعَدُّ  
عليه الخناصر ويُشار اليه بالاصابع في مائة دين وغزارة علم حكى لي عن  
شيخه المرموق في الدين والورع انه قال ما سمعته من اسماء الله الحسنى التي  
هي تسعة وتسعون كلها نصير وصفا للصوفي السالك بطريقه الى الله وهو يُعَدُّ  
من جملة السائرين الى الله لا من زمرة<sup>(٣)</sup> الواصلين<sup>(٤)</sup> وكيف ينكر هذا  
وعليه مذهب النصارى في اتحاد اللاهوت بناسوت عيسى عليه السلام حتى  
سمّاه بعضهم إلهًا وبعضهم ابن<sup>(٥)</sup> الإله وبعضهم قالوا هو نصف الإله وأنفقوا  
على انه لما قُتل أنها قتل فيه الناسوت دون اللاهوت كيف وقد تخيل جماعة  
من الروافض ذلك في على رضى وزعموا أنه الإله وكان ذلك في زمانه حتى  
امر باحراقهم بالنار فلم يرجعوا وقالوا بهذا (fol. 53b) يبين صدقنا في قولنا أنه

(١) الشائسية

(٢) Koran 4, 156.

(٣) Var. zu جملة

(٤) Wie Gazālī

diesen Ausspruch erklärt s. al-Maqṣad al-asnā 115.

(٥) بن

احدها انهم بما ذا عرفوا انه لا مدعى للعصمة ولا مصرح بها في اقطار العالم سوى شخص واحد ففعل في أقصى الصين او في اطراف المغرب من يدعى شيئا من ذلك وانتفاء ذلك مما لا يعرف ضرورة ولا نظراً فان قيل يعرف ذلك ضرورة اذ لو كان لا ينشر<sup>(١)</sup> لان مثل هذا تنوافر الدواعي على نقله - قلنا بمحتمل انه كان ولم ينتشر الى بلادنا مع بُعد المسافة لان المدعى له ليس يتمكن من ذكره الا مع سوء وصاحب سره وحوله جماعة من اعدائه فينزع من إظهار السر وإفشائه ويرى المصلحة في إخفائه او هو مفسد<sup>(٢)</sup> له ولكن المستمعين له ممنوعون عن الانتشار في البلاد وإخبار العباد به لانهم محاصرون من جهة الاعناء مضطرون الى ملازمة الوطن خوفاً من نكابة المستولين عليهم فما الذي يُبطل هذا الاحتمال وهو امر قدّر قريبا او بعيدا فهو ممكن ليس من قبيل المحالات وانتم تدعون القطع فيما نوردون فكيف يصنف<sup>(٣)</sup> القطع مع هذا الاحتمال، الوجه الثاني في افساد هذه المقدمة هو انكم ظنتم انه لا يدعى العصمة في العالم سوى شخص واحد وهو خطأ فانا بالتواتر نسمع مدّعين احدها (fol. 82b) في جيلان<sup>(٤)</sup> فانها لا تنفك قط عن رجل يلقب نفسه بناصر الحق ويدعى لنفسه العصمة وأنه نازل منزلة الرسول ويستغفر<sup>(٥)</sup> الحمقى من سكان ذلك القطر الى حدّ يقطعهم جوانب الجنة مقدرا بالمساحة ويضابق في بعضهم الى حدّ لا يبيع ذراعا من الجنة الا بمائة دينار وهم يحملون اليه ذخائر الاموال ويشترون منه مساكن في الجنة فهذا احد الدعاة فيم عرفتم انه مبطل واذا قد تعدد المدعى ولا مرجح اذ لا مهجرة فلا نظنوا ان الحماقة منصورة عليكم وان هذه الكلمة لا ينطق بها انسان غيركم بل<sup>(٦)</sup> التعجب من ظنكم ان هذه الحماقة مقصورة عليكم في الحال اكثر من التعجب في اصل هذه الحماقة، فاما المدعى الثاني فرجل في جزائر البصرة يدعى الربويّة وقد شرع دينا ورتب قرآنا ونصب رجلا يقال له علي بن كحلا وزعم انه بمنزلة محمد صلعم وأنه رسوله الى الخلق وقد احدث به طائفة من الحمقى

حلائ (٤) نضوا (٣) مص (٢) لا نشر (١)

المتنقّه لما يتعلّمه يجعله فقيه النفس ويبلغه رتبة العلماء ومصلحته تختلف بكثرة التكرار وقلته <sup>(١)</sup> ورفعه صوته فيه وخفضه فان اخطأ في الاختصار على التكرار لدرس واحد مرتين وكانت الثلاث أكثر تأثيراً في نفسه في علم الله تعالى او اخطأ في الثلاث وكان الاختصار على الاثنين أكثر تأثيراً في صلبه عن التبرّم المبلّد <sup>(٢)</sup> او اخطأ في خفض الصوت وكان الجهر اوفق لطبعه وللتأثير في تنبيه <sup>(٣)</sup> نفسه او كان *الحفّض* <sup>(٤)</sup> ادعى له الى التأمل في كنه معناه لم يكن اخطأ في شيء من ذلك في ليلة او ليال مؤبداً عن رتبة الامامة ونيل فقه النفس وهو في جميع ما يمتن ويرب <sup>(٥)</sup> في مقادير التكرار من حيث الكمية والكيفية والوقت مجتهد فيه وظانّ وسالك الى طريق النور بمقصوده ١٠ ما دام مواظباً على الاصل وان كان قد نيقن له اخطأ احياناً في التفاصيل وانما الخطر في التغليط والاعراض <sup>(٦)</sup> والاعتماد بالنقطة النظرية ظناً بان فيها غنية عن الاجتهاد كما ظنّ فريق من الباطنية ان نفوسهم زكية مرتاضة مستغنية عن الرياضات بالعبادات الشرعية فاهملوها وتعرضوا بسببها للعقاب الاليم في دار الآخرة فليعتقد المسترشد ان إفضا المجاهدات الشرعية الى المقامات المحمودة ١٠ السنية في دار الآخرة كافضاء الاجتهاد في ضبط العلوم والمواظبة عليها الى مقام الاثمة وعند هنا نستعظم الباطنية الامر فيه من خطر الخطأ على المجتهدين في الجهر بالبسطة وتنقية الاقامة وامثالها فالتفاوت فيه بعد المواظبة على الاصول المشهورة كالتفاوت في الجهر بالتكرار او الحفّض به من غير فرق وكيف وقد تنبه الشرع على تهديد عذر المخطئ كما تواتر ذلك من صاحب الشرع،

Nr. 18.

٢٠. وإما المتنقّه السابعة وهي قولهم اذا ثبت ان المعصوم لا بدّ ان يصرح فاذا لم يكن في العالم الا مصرّح واحد كان هو ذلك المعصوم لانه لا خصم له ولا ثاني <sup>(٧)</sup> له في الدعوى حتى يعسر التمييز فهذه فاسدة من وجهين

بحسب ويرب (٤) منه (٥) صاها عن السرم المبلّد (٦) وقلته (٧) بالي والاعراض (٨)

ادّعاها عن دليل عقلى مُفيد لا لظنّ فالفقهاء كلّهم لم هذه الرتبة فاستبان أن ما ذكروه تليس بعيد عن التحقيق وإن العاصى المتخدع به فى غاية العصى <sup>(١)</sup> لانهم يلبسون على العوامّ بان علماءكم يتبعون الظنّ وإن الظنّ لا يغنى عن الحق شيئا والتنبيهات لا بدّ فيها من اتباع الظنّ فهو ضرورى كما فى التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح فان كلّ الامور المصلحية يبنى على الظنّ والمعصوم كيف يعنى عن هذا الظنّ وصاحب المعجزة لم يغن عنه ولم يقدر عليه بل أذن فى الاجتهاد وفى الاعتماد على قول آحاد الرواة عنه وفى التمسك بعومات الالفاظ وكلّ ذلك ظنّ عُمل به فى عصره مع وجوده فكيف يستتبع ذلك بعد وفاته،

## Nr. 15.

- ١٠ ..... (fol. 48a) والانسان فى جميع مصالحه الدنيوية من التجارة والحرب مع (fol. 48b) العدو والزراعة يعول على ظنون فلا يقدر على الخلاص من إمكان الخطأ فيه ولا ضرر عليه بل لو اخطأ صريحا فى مسألة شرعية فليس عليه ضرر بل الخطأ فى تفاصيل التنبيهات معنوّ عنه شرعا بقوله صلعم <sup>(٢)</sup> من اجتهد فاصاب فله اجران ومن اجتهد فاخطأ فله اجر واحد فا هوّلوا <sup>(٣)</sup> من خطر الخطأ مستحقر فى نفسه عند المحصلين من اهل الدين وأنما يعظم به الامر على العوامّ الغافلين عن اسرار الشرع فليس الخطأ فى التنبيهات من البهلاكات فى الآخرة بل ليس ارتكاب كبيرة موجبا لتخليد العقاب ولا للزومه على وجه لا يقبل العنواما المجتهدات فلا مأنم على من يخطئ فيها والمحنى يقول يصلى المسافر ركعتين والشافعى يقول يصلى اربعاً وكيف ما فعل فالتفاوت قريب ولو قدر فيه خطأ فهو معنوّ عنه فأنما العبادات مجاهدات ٢٠ ورياضات تُكسب النفوس صفاء وتُبلغ فى الآخرة مقاماً محموداً كما ان تكرار

(١) العمى

(٢) ZDMG, LIII 649.

(٣) Nämlich die Bāṭinijja, die

den Spruch des Imām Untrüglichkeit zuschreiben.

إِذَا نَصَّ يَنْطَرِّقُ الظَّنُّ إِلَى نَقْلِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْقُلُهُ الْآحَادُ فَيَجِبُ التَّصَدِّيقُ بِهِ ظَنًّا كَمَا كَانَ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَائِرِ الْأَقْطَارِ وَإِذَا صُورَةُ لَا نَصَّ فِيهَا فَيُجْتَاجُ إِلَى تَشْبِيهِهَا بِالْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَتَقْرِيْبِهَا مِنْهُ بِالْاجْتِهَادِ وَهُوَ الَّذِي قَالَ مُعَاذٌ فِيهِ اجْتِهَادُ رَأْيِي وَكَوْنُ هَذَا مَقْطُوعًا ضَرُورِيًّا فِي الطَّرَفَيْنِ ٥  
 جَمِيعًا أَوْ لَا يُمْكِنُ شَرْطُ التَّوَاتُرِ فِي الْكُلِّ وَلَا يُمْكِنُ اسْتِيعَابُ جَمِيعِ الصُّوَرِ بِالنَّصِّ فَلَا يُغْنِي الْمَعْصُومُ فِي هَذَا شَيْئًا فَإِنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَجْعَلَ مَا نَقْلُهُ الْوَاحِدَ مُتَوَاتِرًا بَلْ لَوْ تَيَقَّنَهُ <sup>(١)</sup> لَمْ يَقْدِرْ عَلَى مُشَافَقَةِ كَافَّةِ الْخَلْقِ بِهِ وَلَا تَكْلِيمِهِمُ السَّمْعَ عَنْهُ تَوَاتُرًا فَيَقْلُدُ أَشْيَاءَهُ دُعَاةَ الْمَعْصُومِ (fol. 46a) وَهُوَ غَيْرُ مَعْصُومٍ بَلْ يَجُوزُ عَلَيْهِمُ الْخَطَأُ وَالْكَذِبُ فَنَحْنُ نَقْلُدُ عُلَمَاءَ الشَّرْعِ وَهُمْ دُعَاةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُؤَيَّدِ بِالْمُعْجَزَاتِ الْبَاهِرَةِ فَاتَى حَاجَةً إِلَى الْمَعْصُومِ فِيهِ وَإِذَا الصُّورَةُ الَّتِي لَبَسَتْ مَنْصُوصَةٌ فَتُجْتَهَدُ فِيهَا الرَّأْيُ إِذَا الْمَعْصُومُ لَا يُغْنِي عَنْهَا شَيْئًا فَإِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَعْتَرَفَ بِأَنَّهُ أَيْضًا ظَالِمٌ وَالْخَطَأُ جَائِزٌ فِي كُلِّ ذِي ظَنٍّ وَلَا يَخْتَلِفُ ذَلِكَ بِالْأَخْطَاصِ فَإِنَّ الَّذِي يُمَيِّزُ ظَنَّهُ مِنْ ظَنِّ غَيْرِهِ وَهُوَ يَجُوزُ لِلْخَطَأِ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنْ ادَّعَى الْمَعْرِفَةَ فِيهِ ابْتَدَعَهَا عَنْ وَحْيٍ أَوْ عَنْ سَمَاعٍ نَصٍّ فِيهِ أَوْ عَنْ دَلِيلٍ عَقْلِيٍّ ١٥  
 فَإِنْ ادَّعَى تَوَاتُرَ الْوَحْيِ إِلَيْهِ فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ فَإِذَا هُوَ مُدَّعٍ لِلنَّبُوءَةِ فَيُفْتَنُ إِلَى مُعْجِزَةٍ كَيْفَ وَلَا يَنْصَوِّرُ تَقْدِيرَ الْمُعْجِزَةِ إِذَا بَانَ لَنَا أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمَ الْأَنْبِيَاءِ ٢٠  
 فَإِنْ جُوزَ الْكَذِبُ عَلَى مُحَمَّدٍ فِي قَوْلِهِ أَنَا خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ مَعَ أَقَامَةِ الْمُعْجِزَةِ فَكَيْفَ نَأْمَنُ بِكَذِبِ هَذَا الْمَعْصُومِ وَإِنْ أَقَامَ الْمُعْجِزَةَ وَإِنْ ادَّعَى مَعْرِفَتَهُ عَنْ نَصٍّ بَلَّغَهُ فَكَيْفَ لَا يَسْتَحْيِ مَنْ دَعَا نَصَّ صَاحِبِ الشَّرْعِ عَلَى وَقَائِعٍ لَا يَنْصَوِّرُ حَصَرَهَا وَعَدَّهَا بَلْ لَوْ غَيَّرَ الْإِنْسَانُ عَمْرَ نُوحٍ وَلَمْ يَشْتَغَلِ إِلَّا بَعْدَ الصُّوَرِ وَالنُّصُوصِ عَلَيْهَا لَمْ يَسْتَوْعِبْ عَشْرَ عَشْرًا فِي أَيِّ عَمْرٍ اسْتَوْعِبَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمِيعَ الصُّوَرِ بِالنَّصِّ فَإِنْ ادَّعَى الْمَعْرِفَةَ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ فَإِنَّ أَجْمَلَهُ بِالْتَفْهِيمَاتِ وَالْعَقْلِيَّاتِ جَمِيعًا إِذَا الشَّرْعِيَّاتُ أُمُورٌ وَضَعِيَّةٌ اصْطِلَاحِيَّةٌ تَخْتَلِفُ بِأَوَاضَاعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَعْيَانِ وَالْأُمَمِ كَمَا نَرَى الشَّرَائِعَ مُخْتَلِفَةً فَكَيْفَ تَجُوزُ فِيهَا الْأَدَلَّةُ (fol. 46b) الْعَقْلِيَّةُ الْفَاطِعَةُ وَإِنْ

على استيعاب الصور بالنصوص ولا قدرة على مشافهة جميع المخلوق ولا على تكليفهم اشراف التواتر في كل ما ينقل عنه فليت شعري معلّم المعصوم ما ذا يعني عن هذين الطرفين ايعرف كافة المخلوق نصوص اقاويله وهم في أقصى الشرق والغرب يقول آحاد هؤلاء الدعاة ولا عصمة لهم حتى يوثق بهم او يشترط التواتر عنه في كل كلمة وهو في نفسه محتجب لا يلقاء الا الاحاد<sup>٥</sup> والشواذ<sup>(١)</sup> هذا لو سلم انه مطلع على الحق بالوحى في كل واقعة كما كان صاحب الشرع فكيف والحال كما نعرفه ويعرفه خواص اشياعه المحدثين به في بلد ولايته فقد انكشف بهذا الكلام انهم يلبسون ويقولون ان قلتم لا حاجة الى التعليم فقد انكرتم العادات وان اعترفتم فقد وافقتمونا على اثبات التعليم فيأخذون التعليم لفظا مجعلا مسلما ثم يفتعلونه بان فيه اعترافا بوجوب التعلم<sup>١٠</sup> من المعصوم فقد فهمت اى علم يستغنى فيه عن المعلم وائى علم يحتاج فيه اليه واذا احتججنا الذى يستناد من المعلم طريقه ولا يقدّر في نفسه فيستغنى عن عصمته وما الذى يقدّر في نفسه فيحتاج فيه الى عصمته وان ذلك المعصوم هو النبي صاعم وان ما يؤخذ منه كيف ينقسم الى ما يُعلم تخفيقا وإلى ما يُظن وان كافة المخلوق كيف يضطرون الى الفناغة بالظن في صدق مبلغ الخبر عن<sup>١٥</sup> صاحب (fol. 43a) الشرع وفي الحاق غير المنصوص الى المنصوص واذا ايقنت هذه القاعدة استوليت على كشف تليساتهم كلها فان عادتهم ابدا اطلاق مقدمات مهملّة غير منضلة تصدق في بعض منضياتها دون بعض حتى اذا سلّوها مهملّة بنوا عليها النتيجة الفاسدة كفولهم انكم اذا اعترفتم الحاجة الى التعليم فقد اعترفتم بذهابنا فنقول اعترفنا بالمعلم في النظريات كاعترافكم به في الحسابات،<sup>٢٠</sup> هذا منهج الكلام الجملّي عليهم،

Nr. 14.

(fol. 43b) القسم الثاني ما لا يمكن معرفته قطعاً بل يتطرّق الظن اليه وهو

والسواد<sup>(١)</sup>

الثالث العلوم الشرعية الفقهية وهو معرفة الحلال والحرام والواجب والنadb  
 وأصل هذا العلم السماع من صاحب الشرع والسماع منه يورث العلم إلا أن  
 هذا لا يمكن تحصيل العلم القطعي فيه على الإطلاق في حق كل شخص وفي  
 كل واقعة بل لا بد من الاكتفاء بالظن فيه ضرورة في طريقتين أحدهما في  
 المستمعين فإن الخلق في عصر النبي صلعم اتسموا إلى من شاهد فسمع وتحقق  
 وعرف وإلى من غاب فسمع من المبلغين وآحاد الأمراء والولاة (fol. 42a)  
 فاستفادوا ظناً من قول الآحاد ولكن وجب عليهم العمل بالظن للضرورة فإن  
 النبي صلعم عجز عن إسماع كل واحد بنفسه من غير واسطة ولم يشترط أن  
 يتوارعه كل كلمة في كل واقعة لتعذر العلم يحصل بأحد هذين المسلكين  
 ١٠ وهو متعذر قطعاً، والطرف الثاني في نفس الصورة الفقهية والحوادث الواقعة  
 إذ ما من واقعة إلا وفيها تكليف والوقائع لا حصر لها بل هي في الامكان  
 غير متناهية والنصوص لا تفرص إلا محصورة متناهية ولا يحيط قط ما يتناهى  
 بما لا يتناهى (١) وغاية صاحب الشرع مثلاً أن ينص على حكم كل صورة اشتمل  
 عليها تصنيف المصنفين في الفقه إلى عصرنا هذا ولو فعل ذلك واستوفاه  
 ١٥ كانت الوقائع الممكنة الخارجة عن التصانيف أكثر من المسطورات فيها بل  
 لا نسي لها إليها فإن المسطورات محصورة والممكنات لا حصر لها فكيف يستوفى  
 ما لا يتناهى بالنص فبالضرورة لا بد من تحكيم الظن في التعلّق بصيغ العمومات  
 وإن كان يحتمل أنها أطلقت لإرادة الخصوص إذ عليها أكثر العمومات ولذلك  
 لما بعث رسول الله صلعم معاذاً إلى اليمن وقال له بما تحكم فقال بكتاب الله  
 ٢٠ قال فإن لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال اجتهد رأيي  
 فقال صلعم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله فائماً رخص  
 له في اجتهد الرأس للضرورة العجز عن استيعاب النصوص هذا بيان هذا  
 القسم ولا حاجة فيه إلى (fol. 42b) إمام معصوم بل لا يغنى الإمام المعصوم  
 فإنه لا يريد على صاحب الشرع وهو لم يقن في كلي الطرفين فلا قدرة (٢)

(١) Vgl. MünchK 16.

(٢) Fehlt wohl له

الحزم الواجب في إتمامهم فلا ينبغي أن نخوض معهم في التفصيل بل نقصر على أن نقول لم كل ما عرفتموه من مذهبيكم من صدق الامام وعصمته وبطلان الرأى ووجوب التعليم بما ذا عرفتموه ودعوى الضرورة غير ممكن فيبقى النظر والسمع وصدق السمع ايضا لا يُعرف ضرورة فيبقى النظر وهذا لا يخرج عنه، فان قال قائل لا يُظن بعقل يدعى مذهبا ليس ضروريا ثم ينكر النظر فلعلهم يعترفون بالنظر الا انهم يقولون نعلم طريق النظر واجب فان الانسان لا يستقل بنفسه في النظريات فان انكرتم ذلك فقد انكرتم العقول بدئية اذ لم يترشح المدرسون والمعلمون الا للتعليم فلم تصدوا<sup>(١)</sup> مع الاستغناء عنهم وان اعترفتم بذلك فقد اعترفتم بوجوب المعلم وان العقول ليس في مجردها غنية<sup>(٢)</sup> يبقى انكم جوزتم التعلم من كل احد وهم اوجبوا التعلم من معصوم لان مذاهب المعلمين مختلفة ومتعارضة ولا ترجيح للبعض على البعض - قلنا وهذا السؤال ايضا فاسد فانا لا ننكر التعلم بل العلوم منقسمة الى ثلاثة اقسام قسم لا يمكن تخصيصه الا بالسمع والتعلم كالاخبار عما مضى من الوقائع (fol. 41b) ومعجزات الانبياء وما يقع في القيامة واحوال الجنة والنار وهذا لا يُعرف الا بالسمع من النبي المعصوم او بالخبر المتواتر عنه فان سُمع بقول الآحاد حصل به علم ظني لا يقيني هذا قسم، والنسب الآخر من العلوم النظرية العقلية وليس في النظرية ما يرشد الى الادلة فيه بل لا بد فيه من التعلم لا ليقتل المعلم فيه بل ليثبت المعلم على طريقه ثم يرجع العاقل فيه الى نفسه فيدرسه بنظره وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو افسق الخلق واكذبهم فانا لسنا نقاديه بل ننبهه بتبنيه فلا يحتاج فيه الى معصوم وهي كالعلوم الحسائية والهندسية لا تُعلم بالنظرية وتحتاج الى المعلم وتستغنى عن معلم معصوم بل يتعلم طريق البرهان ويساوى المتعلم المعلم بعد النظر في العقليات عندنا فالحسائيات عندهم وهم من شخص يغلط في الحسائيات ثم يشبهه بالآخرة بعد زمان وذلك لا يشكك في الادلة والبراهين الحسائية ولا يحتمل الافتقار فيها الى معلم معصوم، انقسم



النظريات فقابله<sup>(١)</sup>، بالخلاف من السوفسطائية في الضروريات ولا فرق بين المقامين، فاذا قالوا وبم امت الخطأ وكم من مرة (fol. 40b) اعتقدت الشيء نظرا ثم بان خلافة فيقال له وبم عرفت حضورك بهذا<sup>(٢)</sup> الذي انت فيه وكم من كوة اعتقدت نفسك ورأيتها ببلد آخر<sup>(٣)</sup> لم تكن فيه<sup>(٤)</sup> قيم تميز بين النوم واليقظة وبم تأمن على نفسك فلعلك الآن في هذا الكلام نائم فان زعم اني ادرك التفرقة ضرورة فيقال وانا ادركت التفرقة بين ما يجوز الغلط فيه من المقدمات وما لا يجوز ايضا ضرورة ولا فرق وكذلك كم يغلط الانسان في الحساب ثم ينتبه واذا تنبه ادرك التفرقة ضرورة بين حالة الاصابة والخطأ، فان قال قائل من الباطنية نحن ننكر النظر جملة وما ذكرتم ليس من النظريات في شيء بل هي مقدمات ضرورية قطعية رتبناها - قلنا فاقم الآن لم تفهموا معنى النظر الذي نقول به فلسنا نقول الا بمثل ما نظمتموه من المقدمات الضرورية الحقيقية كما سنبينها فكل قياس لم يكن بنظم مقدمات ضرورية او بنظم مقدمات مستنتجة من ضرورية فلا حجة فيه فهذا هو القياس المعقول وانما ينظم ابدا من مقدمتين إما مطلقة وإما تقسيمية وقد نسبى<sup>(٥)</sup> حيلة<sup>(٦)</sup> وشرطية اما المطلقة فكقولنا العالم حادث وكل حادث فله سبب فهاتان مقدمتان الاولى حسبة والثانية ضرورية عقلية ونتيجته ان لحوادث العالم اذا سببا وانما تقسيمية فهو انا نقول اذا ثبت ان لحوادث العالم سببا فالسبب منروض اما حادث وانما قديم فان بطل كونه حادثا ثبت كونه قديما ثم يبطل كونه حادثا بمثل هذه المقاييس فيثبت بالاخرة ان لوجود العالم سببا<sup>(٧)</sup> قديما فهذا هو النظر المتقول به فان كنتم متشككين في صحته فم تنكرون على من يمنع من قبول مقدماتكم التي نظمتموها ويقول انا متشكك فان نسبتموه الى انكار الضرورة نسبناكم الى مثله فيما ادعينا معرفته بالنظر ولا فرق، هذا هو المنهج الجلي في الرد عليهم اذا ابطالوا نظر العتول وهو

أخرى (١) Hier ist ein Wort ausgefallen, etwa: البلد (٢) صائلا (٣)

مها (٤) Cf. Mafatih al-'ulum ed. Van Vloten, 147. (٥)

فربما نزل<sup>(١)</sup> واحدة عن الذهن فيلتزم في النتيجة وإمكان ذلك لا يشككنا في الطريق نعم الخلاف فيها أندر لانتها أظهر وفي العفليات أكثر لانتها أخفى وأسدر ومن النظريات ما ظهر فاتفقوا عليه وهو أن القدم لا يعدم فهذه مسألة نظرية ولم يخالف فيها أحد البتة<sup>(٢)</sup> فلا فرق بين الحسائية والعفلية، الثاني أن من حصر مدارك العلوم في المحاسن وإنكر العلوم النظرية جملة<sup>١٠</sup> الحسائية وغير الحسائية فخلاف هولاء هل يشككنا في علمنا بأن العلوم الحسائية صادقة حقيقية فإن قلتم نعم أنصَح<sup>(٣)</sup> مثلكم عن الانصاف وإن قلتم لا فلم وقع الخلاف فيه فإن قلتم خلافه لم يشككنا في المقدمات فلم يشككنا في النتيجة فكذلك خلاف (fol. 40a) من خالفنا في تفصيل ما عرفناه من الدلالة على ثبوت واجب الوجود لم يشككنا في مقدمات الدليل فلم يشككنا في<sup>١١</sup> النتيجة، الوجه الآخر من الجواب<sup>(٤)</sup> هو أن السوفسطائية أنكرت الضروريات وخالفوا فيها وزعموا أنها خيالات لا أصل لها واستدلوا عليه بأن أظهرها المحسوسات ولا ثقة بقطع الإنسان بحسّه ومهما شاهد إنسانا وكله فقله أقطع بحضوره وكلامه فهو خطأ فلعلة براه في المنام فكم من منام براه الإنسان وينقطع به ولا يتأري مع نفسه في تحفته ثم يتقه على النور فيبين أنه لا وجود له حتى يرى في المنام يد نفسه مقطوعة ورأسه منصوصا وينقطع به ولا وجود لما ينقطع به ثم خلاف هولاء لا يشككنا في الضروريات وكذلك النظريات فإنها بعد حصولها من المقدمات تبقى<sup>(٥)</sup> ضرورية لا يتأري فيها كما في الحسائيات وهذا كله كلام مع من ينكر النظر جملة، أما التعليمية فلا يقدرّون على إطلاق القول بإبطال النظر جملة فإنهم يسوقون الأدلة والبراهين على<sup>٢٠</sup> اثبات التعليم وبرتبون المقدمات كما حكينا فكيف يتكرونها ذلك فمهما قالوا نظر العقل باطل فيقال ومن عرفتم بطلانه وثبوت التعليم انظر أم ضرورة ولا بد أن يقال بنظر ومهما استدلل بالخلاف في النظريات على فساد

(١) نزل cf. اسمه Hamdani ed. D. H. Müller 130, 12.

سوى (٢) الخلاف (٣) Interlineare Korrektur (٤) نصح (٥) إليه

نقول هذا ان كان الوجود المعترف به واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان جائزا فكلّ جائز منتفرد الى واجب الوجود ومعنى جوازه أنّه امكن عدمه ووجوده على حدّ واحد وما هذا وصفه لا يتميز وجوده عن عدمه الاّ لخصّص وهذا ايضا ضرورى، فقد ثبت بهذه المقدمات الضرورية واجب الوجود وصار العلم بعد حصوله ضروريا لا يتارى فيه، فان قيل فيه موضع الشك اذ نقول المعترف به جائز ونقول قولكم أنّه ينتفرد الى واجب كلّ جائز وجوده غير مسلم بل ينتفرد الى سبب ثمّ ذلك السبب يجوز ان يكون جائز الوجود - قلنا في تلك المقدمات ما اشتمل على رفع هذا بالنزوة فان كلّ ما ثبت له الجواز فانفقاره الى سبب ضرورى فان قُدِّر السبب جائزا دخل في الجملة التي سببها كلاً ونحن نعلم بالضرورة ان كلّ المجازات ينتفرد الى سبب فان فرضت السبب جائزا فافرضه داخلا في الجملة واطلب سببه اذ يستحيل ان يستند ذلك الى جائز آخر وهكذا الى غير غاية فانه يكون عند ذلك جميع الاسباب والمسببات جملة جائزة ووصف الجواز يصدق على آحادها وعلى مجموعها فينتفرد المجموع الى سبب خارج عن وصف الجواز الخارج وفيه ضرورة اثبات واجب الوجود، ثمّ بعد ذلك نتكلم في صفته ونبين انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود جسماً ولا منطبقاً في جسم ولا متغيراً ولا متغيراً<sup>(١)</sup> الى سائر ما يتبع<sup>(٢)</sup> ذلك وثبت كل واحد (fol. 30b) منها بمقدمات لا شك فيها وتكون النتيجة بعد حصولها من المقدمات في الظهور على ذوق المقدمات، فان قيل العلوم الحسائية معترف بها لانها ضرورة ولذلك لم يختلف فيها واما النظريات العقلية ان كان مقدماتها كذلك فلم وقع الاختلاف فيها فوقع الاختلاف فيها يقطع الأمان - قلنا هذا باطل من وجهين احدهما ان العلوم الحسائية اختلف فيها تفصيلاً وجملة من وجهين احدهما ان الاوائل قد اختلفوا في كثير من هيآت الفلك ومعرفة مفادبرها وهي مثبتة على مقدمات حسائية ولكن متى كثرت المقدمات وتسلسلت ضعفت الذهن عن حفظها

نظرا وبرهانه بمقدّمات الاولى ان المخطوط المستقيمة الخارجة من مركز الدائرة الى المحيط متساوية من كلّ جانب وهذه المقدمة ضرورية اذ الدائرة ترسم بالبركار على قنح<sup>(١)</sup> واحد وانما الخط المستقيم من المركز الى الدائرة هو قنح<sup>(١)</sup> البركار وهو واحد في الجوانب، المقدمة الثانية اذا تساوت دائرتان بالمخطوط المستقيمة من مركزيهما الى محيطهما فالمخطوط ايضا (fol. 38b) متساوية وهذه ايضا ضرورية، المقدمة الثالثة ان المتساوي للتساوي مساوي وهذه ايضا ضرورية، ثم الآن نشتغل بالمثلث ونشير<sup>(٢)</sup> الى خطين منه ونقول انهما متساويان لانهما خطان مستقيمان خرجا من مركز دائرة الى محيطها والخط الثالث مثل لاحدهما لانه خرج ايضا من مركز الدائرة الى محيطها مع<sup>(٣)</sup> ذلك الخط واذا ساوى احد الخطين فقد ساوى الآخر فان المتساوي للمتساوي مساوي فبعد هذا النظر يُعلم قطعاً تساوي اضلاع المثلث المفروض كما عرف سائر المقدّمات مثل قولنا المخطوط المستقيمة من مركز الدائرة الى المحيط متماثلة وغيرها من المقدّمات، المثال العقلي الا لاحق هو انا اذا اردنا ان ندلّ على واجب الوجود القائم بنفسه المستغنى عن غيره الذي منه يستفيد كلّ موجود وجوده لم نذكر ثبوت وجود واجب الوجود مستغنيا عن غيره بالضرورة<sup>(٤)</sup> بل بالنظر ومعنى النظر هو انا نقول لا شك في اصل الوجود وانه ثابت فان من قال لا موجود اصلا في العالم فقد باهت<sup>(٥)</sup> الضرورة والحسن فتقولنا لا شك في اصل الوجود مقدّمة ضرورية ثم نقول والوجود المعترف به في الكل إما واجب وإما جائز فهذه المقدمة ايضا ضرورية فانها حاصرة بين النفي والإثبات مثل قولنا الموجود اما ان يكون قديما او حادثا فيكون صدقها<sup>(٦)</sup> ضروريا وهكذا كلّ تقسيم دائر بين النفي والإثبات ومعناه ان الموجودات اما ان استغنت عن سبب او لم تستغن والاستغناء عن السبب هو المراد بالوجوب (fol. 39a) وعدم الاستغناء هو المراد بالحجوز فهذه مقدمة ثانية<sup>(٧)</sup> ثم

Interlinear (٦) صدق (٥) باهت (٤) ومع (٣) وسر (٢) مع (١) ثلاثة  
 (٦) صدق (٥) باهت (٤) ومع (٣) وسر (٢) مع (١) ثلاثة  
 (٦) صدق (٥) باهت (٤) ومع (٣) وسر (٢) مع (١) ثلاثة  
 (٦) صدق (٥) باهت (٤) ومع (٣) وسر (٢) مع (١) ثلاثة

غير نهاية - قلنا نعم هذا الكلام مغالب ان كانت المعقولات بالموازات  
 للنظرية وليس الامر كذلك فليُتأمل دقيقة الفرق فاننا نقول عرفنا كون النظر  
 العقلي دليلا الى العلم بالمنظور فيه بسلوك طريق النظر والوصول اليه فمن  
 سلكه وصل ومن وصل عرف ومن عرف ما سلكه كان هو هو الطريق ومن  
 استراب قبل السلوك فيقال <sup>(١)</sup> طريق رفع هذه الاسترابة السلوك ومثاله ما  
 اذا سُئلنا عن طريق الكعبة فدللنا على طريق معين فقبل لنا من ابن عرفتم  
 كونه طريقا قلنا عرفناه بالسلوك باننا سلكناه فوصلنا الى الكعبة فعرفنا كونه  
 طريقا ومثاله الثاني انا اذا قيل لنا لم عرفتم ان النظر في الامور الحسية  
 من الهندسة والمساحة وغيرها طريق الى معرفة ما لا يُعرف اضطرارا قلنا  
 ١٠ سلوك طريق الحساب اذ سلكناه فافادنا علما بالمنظور فيه فعلمنا ان نظر  
 العقل دليل في الحساب وكذلك في العقليات سلكنا الطريق النظرية فوصلنا  
 الى العلم بالمعقولات فعرفنا ان النظر طريق وهذا لا تناقض فيه فان قبل  
 ولم عرفتم ان ما وصلتم اليه علم متعلق (fol. 38a) بالمعلوم على ما هو به بل  
 هو جهل ظنتموه علما قلنا ولو انكر العلوم الحسية وما ذا يقال له اوليس  
 ١٥ يستف في عقله ويقال هذا يدل على قلة بصيرتك بالحسيات فان الناظر في  
 الهندسة اذا احضر المقدمات ورتبها على الشكل الواجب حصل العلم  
 بالنتيجة ضرورة على وجه لا يتبارى فيه فهكذا جوابنا في المعقولات فان  
 المقدمات النظرية اذا رُتبت على شروطها افادت العلم بالنتيجة على وجه لا  
 يتبارى فيه ويكون العلم المستفاد من المقدمات بعد حصولها ضروريا كالعلم  
 ٢٠ بالمقدمات الضرورية المنجزة له وان اردنا ان نكشف ذلك لمن قلت بضاعته  
 في العلوم فنضرب له مثالا هندسيا ثم نضرب له مثالا عقليا ليتكشف له  
 الغطاء وينجلي عن غيبته الخفاء، اما المثال الهندسي فهو ان اقليدس رسم  
 في مصنفه في الشكل الاول من المثالة الاولى مثالا وادعى انه متساوي  
 الاضلاع ولا يعرف ذلك ببديهية العقل ولكنه ادعى انه يعرف بالبرهان

الإنسان بنفسه من عقله أو بتعلّبه من غيره ونحن الآن ندلّ على بطلان  
نظر العقل بأدلة عقلية وشرعية وهي خمسة،

## Nr. 13.

(fol. 37a) فنقول وبالله التوفيق الكلام عليه متهاجان جملتي وتنصلي،  
المنهج الأول وهو الجملتي أنا نقول هذه العنيفة التي استنتجتموها بالاباحة<sup>(١)</sup> من  
ترتيب هذه المقدمات ونظمتها بطريق النظر والتأمل فإن أدعيت معرفتها  
ضرورة كنتم معاندين ولم يعجز خصومكم عن دعوى الضرورة في معرفتهم  
بطلان مذهبكم وإن أدعوا ذلك كانوا أقوم قبلا عند المُنصف وإن أدعيت  
ادراكها بالنظر في ترتيب هذه المقدمات ونظمتها على شكل المفاتيح المنتجة  
فقد اعترفتم بصحة النظر العقلي وتدعى<sup>(٢)</sup> بطلانه فهذا الكلام مُعجم له وكاشف  
عن خرابته<sup>(٣)</sup> أو يقال له عرفت بطلان النظر ضرورة أو نظراً ولا سبيل إلى  
دعوى الضرورة فإن الضرورى ما يشترك في معرفته ذوو العقول السليمة  
كقولنا الكل اعظم من الجزء والاثنان أكثر من الواحد والشيء الواحد لا  
يكون قديماً محدثاً والشيء الواحد لا يكون في مكانين وإن زعم أنه أدرك  
بطلان النظر بالنظر فقد يناقض كلامه وهذا لا يخرج منه أبدا الدهر وهو  
وارد على كل باطنى يدعى معرفة شيء يختص به فإنه أما أن يدعى الضرورة<sup>١٠</sup>  
أو النظر أو السماع من معصوم صادق يدعى معرفة صدقه وعصمته أيضاً أما  
ضرورة أو نظراً ولا سبيل إلى دعوى الضرورة وفي دعوى النظر إبطال عين  
المذهب فلنستعجب من هذا التناقض البين وغفلة هؤلاء المغرورين عنه،  
فإن قال قائل من منكرى النظر هذا يتقلب عليكم إذ يقال لكم ويتم عرفتم  
صحة النظر (fol. 37b) أن أدعيت الضرورة اقتضتكم<sup>(٤)</sup> ما استبعدتموه وإن  
زعمتم أنا إدراكنا نظراً فالنظر الذى به الإدراك هم عرفتم صحته والخلاف قائم  
فيه فإن أدعيت معرفة ذلك بنظر ثالث لزم ذلك في الرابع والخامس إلى

(١) بالاباحة Bedeutung nicht klar. (٢) ودعى so, mit Uebergang zur singul.

انهم (٤) حوايه (٣) Anrede.

فإن كان في العالم مدعيان التمس علينا تمييز الحق عن الباطل وإن لم يكن  
 إلا مدعى واحد في محل الالتباس كان ذلك هو المعصوم قطعياً ولم ينتقل إلى  
 دليل ومعجزة ويكون مثاله ما إذا علم أن في بيت في الدار رجلاً هو عالم ثم  
 رأينا في بيت رجلاً فإن كان في الدار بيت آخر بقى لنا شك في الذي رأيناه  
 أنه ذلك العالم أو غيره فإن عرفنا أنه لا بيت في الدار سوى هذا البيت  
 علينا ضرورة أنه العالم فكذلك القول في الإمام المعصوم فهذه مقدمة سابعة،  
 وقد علم قطعاً أنه لا أحد (fol. 35a) في عالم الله يدعى أنه الإمام الحق والعارف  
 بأسرار الله في جميع المشكلات النائب عن رسول الله في جميع المعنويات  
 والمشروعات العالم بالتنزيل والتأويل علماً قطعياً لا ظاهراً إلا المتصدى للامر  
 ١٠ بمصر فهذه مقدمة ثامنة، فإذا هو الإمام المعصوم الذي يجب على كافة الخلق  
 تعلم حقائق الحق وتعريف معاني الشرع منه وهي النتيجة التي كنا نطلبها،  
 وعند هذا يقولون أن من لطّف الله صنّعه مع الخلق أن لا يترك أحداً في  
 الخلق يدعى العصمة سوى الإمام الحق إذ لو ظهر مدعى آخر لعسر تمييز  
 الحق عن الباطل وضل الخلق فيه فعن هذا لا ترى قط للإمام خصماً بل  
 ١٥ ترى له منكراً كما أن النبي صلّم لم يكن له خصم قط والخصم هو الذي يقول  
 لست أنت نبياً وإنما أنا النبي والمنكر هو الذي لا يدعى لنفسه وإنما ينكر نبوته  
 فهكذا يكون امر الإمام وأما بنو العباس وإن لم ينفك الزمان عن معارضتهم  
 فلم يكن فيهم من يدعى لنفسه العصمة والإطلاع من جهة الله تعالى على حقائق  
 الأمور وأسرار الشرع والاستغناء عن النظر والاجتهاد بالظن فهذه خاصة هي  
 ٢٠ المطلوبة وقد تنزّد بهذه الدعوى عترة رسول الله صلّم وذريته وصرف الله  
 دواعي الخلق عن معارضتهم في الدعوى لمثلها ليستقر الحق في نصابه وينجلي  
 الشك عن قلوب المؤمنين رحمة من الله ولطفاً حتى أن فرض شخص يدعى  
 لنفسه ذلك فلا تذكره إلا في معرض هزل أو مجادلة فأنما أن تستمر عليه  
 معتقدات (fol. 35b) أو يُعمل بوجهه فلا، وهذه مقدمات واضحة لم نهمل من  
 ٢٥ جعلتها إلا الدليل على إبطال نظر العقل حيث قلنا أن الحق إنما يعرفه

(fol. 34a) وطريقنا ان نرتب شئهم على اقصى الامكان ثم نكشف عن  
 ممكن<sup>(١)</sup> التليس وآخر دعوتهم ان العارف بحقائق الاشياء هو المتصدى  
 للامامة بمصر وانه يجب على كافة المخلقى طاعته والتعلم منه لئلا يوا به سعادة  
 الدنيا والآخرة ودليلهم عليه قولهم ان كل ما يتصور الخبر عنه بنى او إثبات  
 فيه حق وباطل والحق واحد والباطل ما يقابله إذ ليس الكل حقاً ولا الكل  
 باطلا فهذه مقدمة، ثم تمييز الحق عن الباطل لا بد منه فهو امر واجب لا  
 يستغنى عنه احد فى دينه ودنياه فهذه مقدمة ثانية، ثم درك الحق لا يخلو  
 إما ان يعرفه الانسان بنفسه من عقله بنظره دون تعلم او يعرفه من غيره  
 بتعلم فهذه مقدمة ثالثة واذا بطلت معرفته بطريق الاستقلال بالنظر وبحكم  
 العقول فيه وجب التعلم من الغير ضرورة، ثم المعلم اما ان (fol. 34b) يشترط ١٠  
 كونه معصوما من الخطأ والزلل مخصوصا بهذه الخاصية وإما يجوز التعلم من  
 كل احد واذا بطل التعلم من كل احد اى واحد كان لكثرة القائلين المعلمين  
 وتعارض اقوالهم ثبت وجوب التعلم من شخص مخصوص بالعصمة من سائر  
 الناس فهذه مقدمة رابعة، ثم العالم لا يخلو إما ان يجوز خلقه من ذلك  
 المعصوم او يستحيل خلقه وباطل تجويز خلقه لأنه اذا ثبت انه مدرك الحق ١٥  
 فى إخلاء العالم عنه نغطية<sup>(٢)</sup> الحق وحسم السيل عن ادراكه وفيه فساد  
 امور المخلقى فى الدين والدنيا وهو عين الظلم المناقض للحكمة فلا يجوز ذلك  
 من الله سبحانه وهو المقتس عن الظلم والفتاح فهذه مقدمة خامسة، ثم ذلك  
 المعصوم الذى لا بد من وجوده فى العالم لا يخلو اما ان يحل له ان يخفى  
 نفسه فلا يظهر ولا يدعو المخلقى الى الحق او يجب عليه التصريح وباطل ان ٢٠  
 يحل له الإخفاء فإنه كتمان للحق وهو ظلم يناقض العصمة فهذه مقدمة سادسة،  
 وقد ثبت ان فى العالم معصوما مصرحا بهذه الدعوى وبفى النظر فى تعيينه

(١) ممكن

(٢) بغطه



وكوة الجاهل ولنا نقصد في الرد عليهم ألا بمسالك ثلثة إبطال ومعارضة وتحقيق،

## Nr. 11.

(fol. 33b) وأما المعارضة فلنا نقصد لتعيين<sup>(١)</sup> الصور ولكن نعلمك طريقا  
 بعم<sup>(٢)</sup> كل ما في العالم من الاشكال والحروف فان كل موجود فهو من  
 الواحد الى<sup>(٣)</sup> العشرة فما فوقها لا محالة فمهما رأيت شيئا واحدا فاستدل به على  
 محمد صلعم وإذا رأيت اثنين فقل هو دلالة على الشيخين ابي بكر وعمر وان  
 كان ثلثة فمحمد صلعم وابو بكر وعمر وان كان اربعة فالخلفاء الاربعة وان  
 كان خمسة فعلى<sup>(٤)</sup> محمد مع الخلفاء الاربعة، وقل اما نعرفون السر ان الثقب  
 على رأس الادي خمس ما هو<sup>(٥)</sup> الواحد وهو الفم يدل على النبي محمد فانه  
 واحد والعينان والمنخران على الخلفاء الاربعة ونقول اما نعرفون السر في  
 اسم محمد وأنه اربعة حروف ما هو فاذا قالوا لا فنقول هو السر الذي لا  
 يطلع عليه إلا ملك مقرب فانه يبينه على ان اسم خليفته اربعة حروف وهو  
 عتيق دون على الذي اسمه ثلاثة احرف فاذا وجدت سبعة فاستدل به على  
 سبعة من خلفاء بني امية مبالغة في ارغامهم واجلالا لبني العباس عن  
 المعارضة بهم وقل عدد السموات السبع والنجوم والاسبوع دال على معاوية  
 ١٥ ويزيد ثم مروان ثم عبد الملك ثم الوليد ثم عمر بن عبد العزيز ثم هشام ثم  
 الساجع (fol. 34a) المنتظر وهو الذي يقال له السنياني وهو قول الأموية من  
 الامامية او قالهم بذهب الراوندية وقل أنه يدل على العباس ثم عبد الله  
 ابن العباس ثم علي بن عبد الله ثم محمد بن علي ثم ابراهيم ثم ابو العباس  
 السفاح ثم المنصور وكذلك ما تجع عشرة او اثني عشر فعند من خلفاء بني  
 ٢٠ العباس بعددهم ثم انظر هل تجد بين الكلامين فصلا وبه يتبين فساد كلامهم  
 وانقضاحهم والزمام واستدلالهم وهذا الجنس من الكلام لا يليق بالحصل فيه  
 إلا الانحياز<sup>(٦)</sup> فلنعدل فيه الى غيره،

(١) بمعنى (٢) نعم (٣) من (٤) Glosse (ط) n. p. (٥) Snouck  
 schlägt vor zu ergänzen: [فاذا قالوا لا فنقول] (٦) الانحياز

والسنة فقالوا أنهار من لبن<sup>(١)</sup> أى معادن العلم اللبن العلم الباطن يرتفع بها  
 أهلها وتغذى بها تغذية تدوم بها حياته اللطيفة فان غذاء الروح اللطيفة  
 يرتضاع العلم من المعلم كما ان حياة الجسم الكثيف يرتضاع اللبن من ثدى  
 الأم وانهار من خمر هو العلم الظاهر وانهار من عمل مصفى هو علم الباطن  
 المأخوذ من الحجج والأئمة وأما المعجزات فقد أولوا جميعها وقالوا الطوفان  
 معناه طوفان العلم أغرق به المتمسكون بالسنة والسفينة حرزه الذى تحصن  
 به من استجاب لدعوته ونار ابراهيم عبارة عن غضب نمرود لا عن النار  
 الحقيقية وذبح اسحاق معناه اخذ العهد عليه عصا موسى حجتة التى تلقفت ما  
 كانوا يافكون<sup>(٢)</sup> من الشبه لا الخشب<sup>(٣)</sup> انغلاق البحر افتراق علم موسى فيهم  
 على اقسام والبحر هو العالم والغام الذى اظلم<sup>(٤)</sup> معناه الامام الذى نصبه ١٠  
 موسى لارشادهم وإفاضة العلم عليهم الجراد والقمل والضفادع هى سوالات  
 موسى والزمان التى سلطت عليهم والمئن والسلوى علم نزل من السماء للناس  
 من الدعاة هو المراد بالسلوى تسبيح الجبال معناه تسبيح رجال شداد فى  
 الدين راسخين فى اليقين الحق الذى ملكهم سليمان بن داود باطنية ذلك  
 الزمان والشياطين هم الظاهرية الذين كلفوا بالأعمال النافثة عيسى له أب ١٥  
 (fol. 28a) من حيث الظاهر وأنها اراد بالاب الامام إذ لم يكن له امام بل  
 استفاد العلم من الله بغير واسطة وزعموا لعنهم الله ان اياه يوسف النجار،  
 كلامه فى المهد اطلأه فى مهد القالب قبل التخلص منه على ما يطلع عليه غيره  
 بعد الوفاة والخلاص من القالب، إحياء الموتى من عيسى معناه الاحياء بحياة  
 العلم عن موت الجهل بالباطن وإبرأوه عن عمى الضلال وبرص الكفر ببصيرة ٢٠  
 الحق المبين، ابليس وإدم عبارة عن ابى بكر وعلى إذ أمر ابو بكر بالسيود  
 لعلى والطاعة له فابى واستكبر، الدجال زعموا أنه ابو بكر وكان اعور إذ لم  
 يبصر إلا بعين الظاهر دون عين الباطن، وياجوج وماجوج هم اهل الظاهر،  
 هذا من هذيانهم فى التأويلات حكيناها ليضحك منها ونعوذ بالله من صرعة العاقل

(١) 47, 16.

(٢) Vgl. 7, 110; 20, 44.

(٣) الخشب

(٤) اظلم

نفسهم من مقتضى الانطاط إنطال معاني الشرع وبما زخرفوه من التأويلات  
 تنفيذ<sup>(١)</sup> انتيادهم للمبايعة والموالات وإنهم لو صرحوا بالنفي المحض والتكذيب  
 المجرد لم يتقوا<sup>(٢)</sup> بموالات الموالين وكانوا أول المقصودين المخذولين المقتولين  
 ونحن نحكي من تاويلاتهم نبذة ليستدل بها على مخازيهم فقد قالوا كتبوا ورد  
 من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والامور الالهية فكيف أمثلة ورموز  
 الى بواطن، أما<sup>(٣)</sup> (fol. 27a) الشرعيات فمعنى الجنبانة مبادرة المستجيب بإفشاء  
 سرِّ اله قبل ان ينال رتبة استخفافه ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل  
 ذلك والجماعة<sup>(٤)</sup> معناها<sup>(٥)</sup> مفتاح<sup>(٦)</sup> من لا عهد عليه<sup>(٧)</sup> ولم يؤد شيئاً<sup>(٨)</sup> من  
 صدقة الجوى وهى مائة وتسعة عشر درهماً عندهم فلذلك اوجب الشرع  
 ١٠ القتل على الناعل والمنعول به والآ فالهيسة متى يجب القتل عليها والزنا هو  
 إلقاء نطفة العلم الباطن فى نفس من لم يسبق معه عقد العهد الاحتلام هو  
 ان يسبق لسانه الى افشاء السرِّ فى غير محله فعليه الغسل اى تجديد المعاهدة  
 الظهور هو التبرئ والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الامام الصيام  
 هو الإمساك عن كشف السرِّ الكعبة هو التبرئ والباب على الصفا هو التبرئ  
 ١٥ والمروة على والمينات هو الاساس والتلبية اجابة الداعي والطواف بالبيت سبعاً  
 هو الطواف بمحمد الى تمام الاثنية السبعة والصلوات الخمس ادلة على الاصول  
 الاربعة وعلى الامام فالنجر دليل السابق والظهر دليل التالى والعصر للاساس  
 والمغرب دليل الناطق والعشاء دليل الامام وكذلك زعموا ان المحرمات  
 عبارة عن ذوى السرِّ من الرجال وقد تعبدنا باحسانهم كما ان العبادات  
 ٢٠ عبارة عن الاخيار الابرار فاما المعاد فزعم بعضهم ان النار عبارة عن الانحلال  
 والاوامر التى هى التكاليف (fol. 27b) فانها موطنة على المحال بعلم الباطن فما  
 داموا مستمرين عليها فهم معذبون فاذا نالوا علم الباطن وضيعت عنهم اغلال  
 التكاليف وسعدوا بالمخلص عنها واخذوا يؤولون كل لفظ ورد فى القرآن

مجاورة الهية (١) Hier ist sicher mit Sūṭibī l. c. 273

بوسعاً (٧) له Sūṭ. (٦) مفتاح Sūṭ. (٥) معناه (٤) zu lesen. (٣) سجد (٢) بقوا (١)

ان الاحتفاء عن الاطعمة المضرة أنها يجب على من فسد مزاجه وأما من اكتسب اعتدال المزاج فليؤاظب على أكل ما شاء أي وقت شاء فلا يلبث المصطفى إلى هذا الضلال ان يُعْمَن في المطعومات المضرة الى ان تتداعى به الى الهلاك، فان قيل (fol. 23b) قد نقلتم مذهبهم وما ذكرتم وجه الإبطال فما السبب فيه قلنا ان ما نقلناه عنهم ينقسم الى امور يمكن تنزيلها على وجه لا ننكره وإلى ما يتعين من الشرع إنكاره والمتكّر هو مذهب الثنوية والفلاسفة والردّ عليهم فيه بطول فليس ذلك من خصائص مذهب هاولاء حتى تتشاغل به وإنما تردّ عليهم في خصوص مذهبهم من إبطال الرأي وإثبات التعليم من الامام المعصوم ولكنّا مع ذلك نذكر مسلكا واحدا هو على التحقيق قاصم الظاهر يعني في ابطال مذهبهم في جميع ما سخى من مذهبهم وما حكياه وهو أنّا نقول لم في جميع دعاويهم التي تميزوا بها عنا كإنكار النبينا وقدم العالم وإنكار بعث الاجساد وإنكار الجنة والنار على ما دلّ عليه القرآن مع غاية الشرح في وصفها من ابن عرفتم ما ذكرتموه أعن ضرورة او عن نظر او عن نقل عن الامام المعصوم وسامع فان عرفتموه ضرورة فكيف خالفكم فيه ذوو العقول السليمة ومعنى كون الشيء ضرورياً مستغنياً عن التأمل اشتراك العقلاء في ١٥ دركه ولو ساء ان يهذى الانسان بدعوى الضرورة في كلّ ما يهواه مجازاً لمخصوصهم دعوى الضرورة في نقبض ما ادّعوه وعند ذلك لا يجدوا مخلصاً بحال من الاحوال وان زعموا أنّا عرفنا ذلك بالنظر فهو باطل من وجهين احدهما ان النظر عندهم باطل فانه تصرف بالعقل لا بالتعليم وقضايا العقول متعارضة وهي غير موثوق بها ولذلك ابطالوا الرأي بالكليّة ولم يصنّف هذا ٢٠ الكتاب قصداً لا لابطال هذا المذهب (fol. 24a) فكيف يمكن ذلك منهم،

Nr. 10.

(fol. 26b) والقول الوجيز فيه انهم لمّا عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة صرفوهم عن المراد بهما الى مخاريق زخرفوها واستفادوا بما انتزعوه من

الفائضة على النبي لا تستكمل في أول حلولها كما لا تستكمل النطفة الحالة في الرحم إلا بعد سبعة أشهر (fol. 20b) فكذلك هذه القوة كلها في ان تنتقل من الرسول الناطق الى الأساس الصامت وهكذا تنتقل الى أشخاص بعضهم بعد بعض فتكمل في السابح كما سخى معنى قولهم في الناطق والأساس والصامت وهذه المذاهب أيضا مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات مع تحريف وتغيير ولنا نخوض في الرد عليهم فيه فان بعضها يمكن ان يتأول على وجه لا ننكره والقدر الذي ننكره قد استقصينا وجه الرد فيه على الفلاسفة ولنا في هذا الكتاب نقصد ألا الرد على نابغة<sup>(١)</sup> الزمان في خصوص مذهبهم الذي انفردوا به عن غيرهم وهو ايجاب التعليم وإبطال الرأى،

## Nr. 9.

١٠ (fol. 23a) والمنقول عنهم الاباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المخطورات واستحلالها وإنكار الشرائع الا انهم باجمعهم يتكرون ذلك اذا نسب اليهم وإنما الذى يصح من معتقدم فيه انهم يقولون لا يد من الانقياد للشرع في تكاليفه على التفصيل الذى يفصله الامام من غير متابعة الشافعى والى حنيفة وغيرها وان ذلك واجب على المخلق والمستجيبين الى ان ينالوا رتبة الكمال في العلوم ١٥ فاذا احاطوا من جهة الامام بحقائق الامور واطلعوا على بواطن هذه الظواهر اتخلت عنهم هذه القيود واتخطت عنهم التكاليف العملية فان المقصود من اعمال الجوارح تنبيه القلب لينهض لطلب العلم فاذا ناله استعداد للسعادة القصوى فيسقط عنه تكليف الجوارح وإنما تكليف الجوارح في حق من يحرق بجعله محروى الحر التي لا يمكن رياضتها الا بالاعمال الشاقة وإنما الاذكياء والمدركون ٢٠ للحقائق فدرجتهم ارفع من ذلك وهذا فن من الاغواء شديد على الاذكياء. وغرضهم هدم قوانين الشرع ولكن يتخادعون كل ضعيف بطريق يعجبه<sup>(٢)</sup> ويلقى به وهذا من الاضلال البارد وهو في حكم ضرب المثال كتول القائل

كبر مسترق من النبوة والجوس في القول بالالاهين مع تبديل عبارة النور والظلمة بالسابق والتالى الى ضلال منتزع من كلام الفلاسفة في قولهم ان المبدأ الاول علّة لوجود العقل على سبيل اللزوم عنه لا على سبيل القصد والاختيار وانه حصل من ذاته بغير واسطة سواء نعم يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويسمونها عقولاً ويحولون وجود كلّ فلك على عقل من تلك العقول في خبط لم طويل قد استقصينا وجه الردّ عليهم في الكلام ولما نشغل في هذا الكتاب الا بما يخص هذه الفرقة وهو ابطال الرأى واثبات التعليم،

## Nr. 8.

الطرف الثانى بيان معتقدهم فى النبوات والمنقول عنهم قريب من مذهب الفلاسفة وهو ان النبى عبارة عن شخص فاض عليه من السابق<sup>١٠</sup> بواسطة التالى قوّة قدسيّة صافية مهيّأة لأن تنفّس<sup>(١)</sup> عند الاتّصال بالنفس الكلّيّة بما فيها من الجزئيات كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الذكيّة فى المنام حتّى تشاهد من مجارى الاحوال فى المستقبل إمّا صريحاً بعبه او مدرّجاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما فينتقر فيه الى التعبير الا ان هذا النبى هو المستعدّ لذلك فى البقعة فلذلك يدرك النبى الكلّيات العقليّة عند شروق<sup>١٥</sup> ذلك النور وصفا القوّة النبوية كما يتطبع مثال المحسوسات فى القوّة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الاجسام الصقيّة وزعموا ان جبريل عبارة عن العقل الفاض عليه ورمز اليه لا أنّه شخص متجسّم مركّب عن جسم لطيف او كثيف يناسب المكان حتى ينتقل من سفلى الى علو وإمّا القرآن فهو تعبير محمد عن المعارف التى فاضت عليه من العقل الذى هو<sup>٢٠</sup> المراد باسم جبريل ويسمى كلام الله تعالى مجازاً فانه مركّب من جهته وانما الفاض عليه من الله بواسطة جبريل بسيط لا تركيب فيه وهو باطن لا ظهور له وكلام النبى وعبارته عنه ظاهر لا بطون له وزعموا ان هذه القوّة القدسيّة

وإيجاباً لطلب الحق بطريق التعليم والتعلم وحكم بان المعلم المعصوم هو المستنصر وأنه مطلع من جهة الله على جميع أسرار الشرائع يهدي الى الحق ويكشف عن المشكلات وإن كل زمان فلا بد فيه من امام معصوم يرجع اليه فيما يستنبط من امور الدين هذا مبتدأ دعوتهم ثم اتهم بالآخرة يظهرون ما يناقض الشرع وكأنه غاية مقصدهم لأن سبيل دعوتهم ليس بمنعني<sup>(١)</sup> في فن واحد بل مخاطبون كل فريق بما يوافق رأيه بعد ان يظنوا منهم بالانقياد لهم والمالاة لامامهم فيوافقون اليهود والنصارى والمجوس على جملة (fol. 18b) معتقداتهم ويقرروهم عليها فهذه جملة المذهب، وأما تنصليه فيتعلق بالالهيّات والنبوّات والامامة والحشر والنشر وهذه اربعة اطراف وأنا مقتصر في كل طرف على نبذة يسيرة من حكاية مذهبهم فان النمل عنهم مختلف وأكثر ما حكى عنهم اذا عُرِض عليهم انكروا وإذا روجع فيه الذين استجابوا لدعوتهم حمدوه والذي قدّمناه في جملة مذهبهم يقتضي لا محالة ان يكون النمل عنهم مضطرباً فانهم لا مخاطبون المخلوق بمسلك واحد بل غرضهم الاستتباع والاحتيال<sup>(٢)</sup> فلذلك تختلف كلمتهم ويتفاوت نقل المذهب عنهم فان ما حكى عنهم في الخلع والسخ<sup>(٣)</sup> ..... فلنرجع الى بيان اطراف المذهب،

## Nr. 7.

(fol. 10b) انّ المشدعين بخداهم وزورهم والمبدلين بحلّ غرورهم<sup>(٤)</sup> في عصرنا هذا لم يسمعوا هذا منهم فينكرون جميع ذلك اذا حكى من مذهبهم ويحسدون في انفسهم ان هؤلاء انما خالفوا لأنه ليس عندهم حقيفة مذهبنا ولو عرفوها لوافقونا عليها فترى ان نشغل بالرد عليهم فيما أنفقت كلمتهم وهو إبطال الرأي والدعوة الى التعلم من الامام المعصوم فهذه عمة معتدّم وزينة تحضهم فانصرف العناية اليه وما عناه فينضم الى هذيان ظاهر البطلان والى

..... وأنكروا + Ueber der Zeile<sup>(٣)</sup> الاسماع والاحمال<sup>(٢)</sup> عنى<sup>(١)</sup>

hier sind einige Worte ausgefallen.

والمبدل بحلّ غرورهم<sup>(٤)</sup>

والاتباع او يفرع الى ظواهر القرآن والسنة ولو صرح له بانه نليس ومحدث لم يسمع منه فليسلم له لفظه ولينترع عن قلبه معناه بان يقول هذا الظاهر له باطن هو اللباب والظاهر قشر بالاضافة اليه يفتح به من تفاعد به النصور عن درك الحقائق حتى لا يبقى له معنصم من عقل ومستروح من نقل، الثالث ان لا يظهر من نفسه انه مخالف للامة كلهم وانه منسلخ عن الدين والنحلة ١٠ إذ تنفر القلوب عنه ولكن يعتزى الى ابعد الفرق عن المسلك المستقيم واطوعهم لقبول الخرافات ويستتر<sup>(١)</sup> بهم ويتجمل بحب اهل البيت وهم الروافض، الرابع هو ان يقدم في اول كلامه (fol. 18a) ان الباطل ظاهر جلي والمحقق دقيق بحيث لو سمعه الاكثرون لانكروه ويفرؤا عنه وان طلاب الحق والقائلين به من بين طلاب الجهل افراد واحاد ليهيؤن عليه التميز عن العامة ١١ في إنكار نظر العقل وظواهر ما ورد به النقل، الخامس ان رآه نافرا عن التفرّد عن العامة فيقول له إني مُنْشئ اليك سرّا وعليك حفظه فاذا قال نعم قال ان فلانا وفلانا يعتقدون هذا المذهب ولكنهم يسرونه ويذكر من الافاضل من يعتقد المنجيب فيه الذكاء والنطنة وليكن ذلك المذكور بعيدا عن بلد حتى لا يتيسر له المراجعة كما جعلوا الدعوة بعيدة عن مقر امامهم ووطنه ١٢ فانهم لو اظهروها في جواره لانفضحوا بما ينشأ من اخباره واحواله، السادس ان يمتيه ظهور شوكة هذه الطائفة وانتشار امرهم وعلو رأيهم وظفر ناصريه باعدائهم واتساع ذات بدعهم ووصول كل واحد منهم . . . . . hier ist eine Lücke in der Hschr.

## Nr. 6.

(fol. 18a) أما الجملة فهو أنه مذهب ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض ٢٠ ومنتهى حصر مدارك العلوم في قول الامام المعصوم وعزل القول عن ان تكون مدركة للحق لما يعتر بها من الشبهات وينطرق الى التظار من الاختلافات



نَعَالِي (١) وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ الْآيَةَ وَقَالَ نَعَالِي (٢)  
 مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ وَقَالَ نَعَالِي (٣) وَلَا تَقْضُوا  
 الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَأَمَّا النَّبِيُّ صَلَاحٌ فَلَمْ يُقَسِّمِ إِلَّا بَعْدَ اخْتِارِ الْعَهْدِ عَلَى  
 الْخَلَاءِ وَاخْتِارِ الْبَيْعَةِ عَلَى الْإِنصَارِ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَإِنْ كُنْتَ رَاغِبًا فَاحْلِفْ عَلَى  
 كَهَانِهِ وَإِنْ بِالْخَيْرَةِ بَعْدَ فَإِنْ وَقَفْتَ لَدْرِكَ حَقِيقَتُهُ سَعِدَتْ سَعَادَةٌ عَظِيمَةٌ  
 وَإِنْ اشْتَأَزْتَ نَفْسَكَ عَنْهُ فَلَا غُرُوفَ فَإِنْ كَلَّامٌ مَسَّرَ لِمَا خُلِقَ لَهُ وَلَكِنْ تَقَدَّرَ  
 كَأَنَّكَ لَمْ تَسْمَعْ وَلَمْ تَحْلِفْ وَلَا ضَبَرَ عَلَيْكَ فِي بَيْنٍ صَادِقَةٍ، فَإِنْ أَيْ احْلِفْ  
 خَلَاءً وَإِنْ أَنْتُمْ وَاجِبٌ فِيهِ وَجْهٌ الْحَلْفِ وَاسْتَوْفَاهُ،

## Nr. 5.

(fol. 15a) وَأَمَّا حِلَّةُ التَّدْلِيلِ فَهُوَ أَنَّهُ بَعْدَ الْبَيِّنِ وَتَاكِيدِ الْعَهْدِ لَا يَسْمَعُ (٤)  
 ١٠ يَبْتَغِي الْأَسْرَارَ دَفْعَةً وَلَكِنْ يَتَدَرَّجُ فِيهِ وَيَتَرَاوِي فِيهِ أُمُورًا الْأَوَّلُ أَنَّهُ يَنْتَصِرُ فِي  
 أَوَّلِ وَهْلَةٍ عَلَى ذِكْرِ قَاعَةِ الْمَذْهَبِ وَيَقُولُ مَثَارَ (٥) الْحِجَلِ تَحْكِيمُ النَّاسِ عَلَى  
 عَقُولِهِمُ الْبَاقِصَةِ وَأَرْأَاهُمُ الْمُنَاقِضَةَ وَإِعْرَاضَهُمْ عَنِ الْإِتِّبَاعِ وَالْتِقَى مِنْ أَصْفِيَاءِ  
 اللَّهِ وَائْتِمَانِهِ وَابْتِدَاءِ (٦) أَرْضِهِ وَالَّذِينَ هُمْ خُلَفَاءُ رَسُولِهِ مِنْ بَعْدِهِ فَمَنْ الذِّبْنَ  
 أَوْدَعَهُمُ اللَّهُ سَرَّهُ الْمَكُونُ (fol. 15b) وَدَبْنَهُ الْخُزُونُ وَكُشِفَ لَهُمْ بِيَاطُنُ هَذِهِ  
 ١٥ الظُّلُوهِ وَأَسْرَارُ هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ وَإِنْ الرُّشْدُ وَالنَّجَاةُ مِنَ الضَّلَالِ بِالرُّجُوعِ إِلَى  
 الْقُرْآنِ وَأَهْلِ الْبَيْتِ وَلِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَهَا قِيلَ وَمَنْ أَيْنَ يُعْرِفُ الْحَقَّ  
 بَعْدَكَ فَقَالَ أَلَمْ أَتْرَكْ فِيكُمْ الْقُرْآنَ وَعِثْرَتِي وَإِرَادَ بِهِ أَعْتَابَهُ فَمَنْ الذِّبْنَ يَطْلَعُونَ  
 عَلَى مَعَانِي الْقُرْآنِ، وَيَنْتَصِرُ فِي أَوَّلِ وَهْلَةٍ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ وَلَا يَنْصَحُ عَنْ تَفْصِيلِ  
 مَا يَقُولُهُ الْأَمَامُ، الثَّانِي بِجَنَالِ لِإِبْطَالِ الْمَدْرَكِ الثَّانِي مِنْ مَدَارِكِ الْحَقِّ وَهُوَ  
 ٢٠ ظُهُورُ الْقُرْآنِ فَإِنْ طَالِبُ الْحَقِّ إِمَّا أَنْ يَفْزَعَ إِلَى التَّنَكُّرِ وَالنَّأْمَلِ وَالنَّظَرِ فِي  
 مَدَارِكِ الْعُقُولِ كَمَا أَمَرَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ بِهِ فَيَبْسُدُ نَظَرُ الْعَقْلِ عَلَيْهِ بِإِجَابِ النَّعْمِ

(١) 33, 7.

(٢) 33, 23.

(٣) 16, 93.

(٤) Glosse: لا يرضى

(٥) مَثَارَ

(٦) GL. اقطاب يعني

(fol. 13b) وأما حيلة التعليق فبأن يطوى عنه جواب هذه الشكوك إذا هو استكشف فيها ولم ينفس عنه أصلا بل تركه معلقا ومهولا للأمر عليه ومعظمها وقائلا له لا نجعل فان الدين أجل من أن يُعبث<sup>(1)</sup> به وإن يوضع في غير موضعه ويكشف لغير أهله هيئات هيئات

- جنتهماني لعلها سر سعدة . تجدياني في سر سعدة فتحبا .  
ثم يقول له لا نجعل إن ساعدتك السعادة سبقت إليك أما سمعت قول صاحب الشرع<sup>(2)</sup> أن هذا الدين متين فأوغل فيه برقى فان المنبت<sup>(3)</sup> لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى وهكذا لا يزال يشوقه ثم يدافعه حتى أن اعرض عنه واستهان به وقال ما لي ولهذا الفضول وكان لا يحجك في صدره حرارة هذه الشكوك قطع الطمع عنه وإن رآه منعظا إليه وعند في وقت معين وأمره<sup>10</sup> بتقديم الصوم والصلاة والتوبة قبله وعظم أمر هذا السر المكوم حتى إذا وافى الميعاد قال له أن (fol. 14a) هذه الأسرار مكتومة لا تودع إلا في ستر محصن فحصن حرزك وأحكم مداخلة حتى أودعه فيه فيقول المستجيب وما طريقه فيقول أن آخذ عهد الله وميثاقه على كتمان هذا السر ومراعاته عن التضييع فإنه الدر الثمين والعلق النقيس وإدنى درجات الراغب فيه صيانته عن التضييع<sup>15</sup> وما أودع الله هذه الأسرار أنبياءه إلا بعد أخذه عهدهم وميثاقهم وثلا قوله

(1) عبث (2) Vgl. Nihāja, s. vv. IV 222, I 58. Bei Kalīnī, Uṣūl al-Kāfi (Bombay 1302) 409 wird im Kapitel der العبادة der zweite Teil in folgender Weise angeführt: لا تكبروا عباد الله على عباد الله فتكونوا كالركاب المنبت الذي لا سفرا قطع ولا ظهرا أبقى. Das Hadīth wird bei Māwerdī, Constituciones politice ed. Eger 58, 10 benutzt; in der Ausgabe ist für المنبت falsch المين; vgl. Kušejrī, Waṣīja (Kairo 1304) 239, 8; R. Hartmann, Al-Kuschairī's Darstellung des Sūfismus 188, 6. Eine spezielle Abhandlung über diesen Spruch verfasste Šams al-dīn al-Sachāwī (ʿAlī Mubārak, Chiṭaṭ ḡadida XII 17, 19).

(3) المنبت

فمن حسن اسلام المرء ترك ما لا يعنيه فذلك ممّا لا يعنيه في هذا المقام  
 وإن كان الخوض فيه عن الجملة ذنباً عن الاسلام ولكن لكل مقال مقام  
 فلنقتصر في كتابنا على القدر الذي يعرب عن خصائص مذهبهم وينبّه على  
 مدارج حيلهم ثم نكشف عن بطلان شبههم بما لا يبقى للباطنية ريب فيه ويتعلّى  
 عن وجه الحق كدورة التميّز ثم نختم الكتاب بما هو السرّ واللبّ [ب]  
 وهو اقامة البراهين الشرعية على صحّة الامامة للمواقف القدسية النبوية  
 المستظهرية بموجب الأدلة العقلية والفقهية على ما افصح عن مضمونه ترجمة  
 الابواب،

## Nr. 3.

وامّا حيلة (fol. 126) التأنيس فهو ان يوافق من هم بدعوته في افعال  
 ١٠ يتعاطاها وما<sup>(١)</sup> تميل اليه نفسه وإلى ما يحصل الانس فيما يوافق اعتقاد المدعو  
 في شرعه وقد رسموا للدعاة والمأذونين ان يجعلوا مبينهم كلّ ليلة عند واحد  
 من المستجيبين ويجهّدون في استصحاب من له صوت طيّب في قراءة القرآن  
 ليقرأ عندهم زماناً ثم يتبع ذلك بشئ من الكلام الرقيق واُطراف من المواعظ  
 اللطيفة الآخذة بمجامع القلوب ثم يردفون ذلك بالطنين في السلطين وعلماء  
 ١٥ الزمان وجّهال الامّة ويذكرون ان الفرج منتظر من كلّ ذلك ببركة اهل  
 بيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلّم وهو فيما بين ذلك يبكي احياناً  
 ويتنّس الصعداء واذا ذكر آية او خبراً ذكر ان الله سرّاً في كلماته لا يطلع  
 عليه الا من اجتبهه الله من خلفه وميّزه بمزيد لطفه فان قدر على ان يتجهّد  
 بالليل مصلياً وبأبكا عند غيبة صاحب البيت بحيث يطلع عليه صاحب البيت  
 ٢٠ ثم اذا أحسن بانه أطلع عليه عاد الى ميته واضطجع كالذى يقصد إخفاء  
 عبادته وكلّ ذلك ليستحكم الأنس به ويميل القلب الى الإصغاء الى كلامه  
 فهذه هي مرتبة التأنيس،

(١) ومن

الغواصين قرأيت أن اسلك المسلك المقتصد بين الطرفين ولا أخلى الكتاب  
 عن أمور برهانية يتفطن لها المحققون ولا عن كلمات اقناعية يستفيد منها  
 المتروكون فإن الحاجة إلى هذا الكتاب عامة في حق الخواص والعوام وشاملة  
 جميع الطبقات من أهل الإسلام وهذا هو الأقرب إلى المنهج النويم فطال  
 ما قيل كلا طرفي [النقيض] ذميم، المنام الثاني في التعبير عن المنا [صد اطيابا] -  
 و[بحا] [زا] .....<sup>(١)</sup> الاطباب ... (fol. 6b) الفرج والايضاح المعنى عن عناء  
 التفكير وطول التأمل وآفة الإملال وقائصة الإيجاز جمع المقاصد وترصيفها  
 وإيصالها إلى الأفهام على التقارب وآفة الحاجة إلى شدة النصيح والتأمل  
 لاستخراج المعاني الدقيقة من اللفاظ الوجيزة الرشيفة والرأي في هذا المنام  
 الاقتصاد بين طرفي التفریط والإفراط فإن الاطباب لا يتنك عن املال<sup>١٠</sup>  
 والايجاز لا يخلو عن إدخال فالأولى الميل إلى الاختصار فربّ كلام [قال]  
 ودلّ وما أملّ، المنام الثالث في التقليل والتكثير ولقد طالعت [الكتب]  
 المصنفة في هذا الفن فصادثها مشحونة بفتن<sup>(٢)</sup> من الكلام [فن] في تواريخ  
 اخبارهم واحوالهم من بدأ أمرهم إلى ظهور ضلالهم ونسبة كل واحد من دعائمهم  
 في كل قطر من الافطار وبيان وقائعهم فيما [انقرض] من الاعصار فهذا فن<sup>١٥</sup>  
 أرى النشأغل به اشتغالا بالاسرار وذلك ألبقى بأصحاب التواريخ والاخبار فاما  
 علماء الشرع فليكن كلامهم محصورا في مبهات الدين واقامة البرهان على ما  
 هو الحق المبين فلكل عمل رجال<sup>(٣)</sup> والنق الثاني في ابطال تفصيل مذاهبهم  
 [وعنائد تلقوها من الشنوية والفلاسفة وحرفوها عن اوضاعها] [وغيرها]  
 الفاظها قصدا للتغطية والتليس<sup>(٤)</sup> هذا ايضا لا أرى (fol. 7a) التناغل<sup>٢٠</sup>  
 به لأن الكلام عليها وكشف الغطاء عن بطلانها بابضاح حقيقة الحق وبرهانها  
 ليس يختص بالطائفة الذين هم تابعة الزمان فيجريد القصد إلى نقل خصائص  
 مذاهبهم التي تزدلوا باعتقادها عن سائر الفرق هو الواجب المتعين فلا ينبغي  
 أن يأم المصنّف في كتابه إلا المنصد الذي يبيغه والنحو الذي يرومه ويتحبه

(١) Wohl: وفائدة (٢) مبدن (٣) رجالا (٤) verschwommen.

الى المأمور به فهو ذنب عن الحق المبين ويصل دون حجة الدين وقطع لدابر  
الملحدين وإن رجعت الى نفسى فقد شرفت بالخطاب به من بين سائر العالمين  
رأيت المسارعة الى الإذعان والافرار... حتى من فروض الاعيان اذ يقل على  
بسيط الارض من يستقل في قواعد [ال]قائد باقامة الحجة والبرهان بحيث  
يرقبها من حضيف الفان والحسبان ..... ع القطع والاستيقان<sup>(١)</sup> فانه  
المخطب الجسيم والامر العظيم،

## Nr. 2.

(fol. 5b) الباب الاول في الاعراب عن المنهج الذى استتبعته في هذا  
الكتاب، لتعلم ان الكلام في التصانيف مختلف منهجه بالاضافة الى المعنى غوصا  
وتحنيفا او تساهلا وتزويفا وبلاضافة الى اللفظ اطنابا واسهابا واختصارا  
١٠ وبإيجازا وبلاضافة الى هذا المقصد تكثيرا ونطويلا واقتصارا وتقليلا فهذه  
ثلاثة مقامات ولكل واحد من الاقسام فائدة وآفة وإما المقام الاول فالغرض  
في الغوص والتحقيق والتعقب في اسرار المعاني الى اقصى الغايات (التوفى من)  
إرراء المحققين وقدح الغواصين فانهم ..... اع الحدائق وموافق  
(fol. 6a) حدود المنطق عند النظائر استركوا عقل المصنف واستغفوا<sup>(٢)</sup> كلامه  
١٥ واعتقدوا فيه التقاعد عن شأو التحقيق في الكلام والانخراط في سلك العوام  
ولكن له آفة وهي قلة جدواه وفائدته في حق الاكثرين فان الكلام اذا كان  
على ذوق المرء والمجدال لا على مساق الخطاب المقنع لم يستقل بدركه الا  
الغواصون ولم ينظروا لمغاصاته الا المحققون وإما سلوك مسلك التساهل والاقتصار  
على فن من الكلام ليستحسن في المحاطبات ففائدته ان يستلذ وقعه في الاسماع  
٢٠ ولا يكسل عن فهمه والتنظير لمفاصله آذ [ثر] الطباع ويحصل به الاتساع  
لكل [ذى] فطنة وإن لم يكن متبحرا في العلوم وهذا الفن من جوالب المدح  
والاطراء ولكن من الظاهريين وآفته انه من دواعى القدح والازراء ولكن من

واسعوا<sup>(٢)</sup> والاستبان<sup>(١)</sup>

# TEXTMITTEILUNGEN.

Nr. 1.

(fol. 33) أما بعد فاني لم ازل مدة المقام بمدينة السلام منشوقا الى ان  
 اخدم المواقف المقدسة النبوية الامامية المستظهيرية ضاعف الله جلالها ومد على  
 طبقات الخلق ظلالها بتصنيف في علم الدين اقضى به شكر النعمة واقيم به  
 رسم الخدمة فاجتني بما انعامه من الكلفة ثمار .....<sup>(١)</sup> [والزلفه لك] (fol. 40)  
 اجمعت<sup>(٢)</sup> الى التواني لتجبري في تعيين العلم الذي افصده بالتصنيف وتخصيص  
 النثر الذي يقع موقع الرضا من الرأي النبوي الشريف فكانت هذه الحيرة  
 تعثر<sup>(٣)</sup> في وجه المراد وتمنع الترجمة عن الاذعان والانتقاد حتى خرجت الاوامر  
 الشريفة المقدسة النبوية المستظهيرية بالاشارة الى الخادم في تصنيف كتاب في  
 الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعتهم وضلالهم وفنون مكرهم  
 واحتيالهم ووجه استدراجهم عوام الخلق وجيأهم وايضاح غوائلهم في تليسههم<sup>١٠</sup>  
 وخداعهم وانسلاهم عن رتبة الاسلام وانسلاخهم وانخلاصهم وإبراز فضائلهم  
 وفضائلهم بما ينفض الى هتك استارهم وكشف اغوارهم فكانت المفاتيح بالاستخدام  
 في هذا المهم في الظاهر نعمة اجابت قبل الدعاء وليت قبل النداء وان  
 كانت في الحقيقة ضالة كنت أنشدها وبغية كنت اقصدها فرأيت الامثال  
 حتمًا والمسارة الى الارتسام حزمًا وكيف لا اتسارع اليه وان لاحظت جانب<sup>١٥</sup>  
 الأمير النبوة امرا مبالغه زعيم الأمة شرف الدين ومنشاء ملاذ الأئمة امير  
 المؤمنين وموجب طاعته خالق الخلق رب العالمين (fol. 46) [اذ قال الله  
 تعالى<sup>(٤)</sup> (و) أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ] وان التفت

(١) Vielleicht: القرية

(٢) جمعت

(٣) عثر

(٤) Sure 4, 62

















