

STREITSCHRIFT DES ĠAZĀLĪ

GEGEN DIE

BĀTINIJJĀ-SEKTE.

STREITSCHRIFT DES ĠAZALI

GEGEN DIE

BĀTINIJJJA-SEKTE

VON

IGNAZ GOLDZIHNER.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
DE GOEJE-STIFTUNG.

N^o 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 zugewiesen¹⁾. 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 ¹⁾.

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 ²⁾. Sein Zeitgenosse *Ibn 'Abdalbarr al-Namarī* (st. 463/1071) steht ihm in diesem Urteil nicht nach. In einem seiner Werke hat er diesem Gedanken ein besonderes Kapitel gewidmet ³⁾. Von 'Ubejdallāh b. al-Mu'tazz ⁴⁾ 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 ⁵⁾. Allerdings giebt auch al-Namarī zu, dass solche freie Selbständigkeit nur berufenen Lehrern zustehe, während die Massen des taqlid nicht entraten können ⁶⁾.

Unter den Schulrichtungen (maḏāhib al-fikḥ) nimmt eben die hanbalitische die schroffste Stellung gegen das taqlid ein ⁷⁾. Es genüge auf das, freilich sehr fanatische und für die Praxis kaum angelegte Urteil eines ihrer angesehensten Autoritäten *Taqī al-dīn Ibn Tejmīja* hinzuweisen. „Wer sich an eine bestimmte Autorität, ausser dem Propheten, festlegt (بنعصب) z. B. an Mālik, Šāfi'ī, 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-mu'ammal fi-l-radd ilā 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: *وَنَعَمَ إِنْ التَّقْلِيدَ لَا يَجْعَلُ الشَّيْءَ وَإِنَّمَا التَّقْلِيدَ أَخَذَ الْمَرْءُ قَوْلَ مَنْ دُونَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ لَمْ يَأْمُرْنَا اللَّهُ بِاتِّبَاعِهِ قَطًّا وَلَا يَأْخُذُ قَوْلَهُ بِلِ حَرَمٍ ذَلِكَ عَلَيْنَا وَبِهَا نَا عَه*

3) Ḡāmi' bajān al-film wa-faḏlihi (Kairo, matb. al-maustū'at: 1320 ed. Aḥm. al-Maḥmasnī) 167—184: *بَابُ فُسَادِ التَّقْلِيدِ*

4) Ich kann diese Person nicht identifizieren und denke an die Möglichkeit, dass *عبد* fehlerhaft für *عبد* geschrieben und der Eintagschalife 'Abdallāh b. al-Mu'tazz gemeint sei.

5) Al-Namarī l. c. 171, 2: *لَا فَرْقَ بَيْنَ بَيْتِهِ تُغَادَ وَإِنْسَانٍ يَقْلُدُ*

6) Al-Namarī ibid. *وَمَذَا كَلَّمَهُ لِعَبْرِ الْعَامَّةِ فَإِنَّ الْعَامَّةَ لَا يَدَّ لَهَا مِنْ تَقْلِيدِ عُلَمَائِهَا*

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" 1).

Obwohl keiner dieser Richtungen angehörend, hat Ġazālī aus anderen Gesichtspunkten 2) durch alle Phasen seines Entwicklungsganges tiefe Abneigung gegen das gedankenlose Taklīd-Nachbeten bekundet 3). Er spricht vom „sejṭān des taklīd“, der den Menschen verleitet, auf eine Lehrrichtung, von der er Kenntnis hat, sich zu versteifen 4). Wen das taklīd bindet, sei dem Blinden gleich 5). 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 6). 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 7).

2.

In der Beurteilung der *Bāṭiniyya*-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) *Iḥjā* (ed. Būlāḡ 1289) I 269; vgl. *Maʿarig al-ḡuds* (Lugat al-ʿarab II 110, 2): الجامد البليد الذي يأخذ علمه بالتقليد

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

6) *Al-Ḳisṡās 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 354 ff); den zum iḡtihād befähigten sei das taklīd verboten: وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه

derster Linie an die auch schon durch jene Benennung¹⁾ 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 Mansūr al-'Iḡli*, unter denen besonders *Kinditen*, also richtige Araber, nicht Perser genannt werden. Ihr Stifter bekannte sich anfänglich zu Abū Ġa'far al-Bakīr 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 vor²⁾. Paradies und Hölle gebe es nicht. Unter ersterem sei der jeweilige Imam des Zeitalters, unter Hölle seien die dessen Rechte bekämpfenden Usurpatoren zu verstehen³⁾. 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 aufgehoben⁴⁾. Lauter

1) Ibn Chaldān, 'Ibar (ed. Bulliḡ 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 قولهم بالامام الياطين أي المستور*

2) Vgl. ZA XXII 339 Anm.

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

4) S. die Litteraturnachweise in I. Friedländer's The Heterodoxies of the

keimhafte Grundsätze, die wir später in der ismāʿilitischen Theologie entwickelt finden. Dabei lehrte dieser Abū Maṣūʾur maszlosen Fanatismus gegen die Gegner. Mord und Totschlag vereinigen sich mit seiner antinomistischen Theologie. Aḥmed ibn Ḥanbal hebt in seinem kleinen dogmatischen Traktat, wo er die *Maṣūʾurijja* unter den heterodoxen Sekten charakterisiert, von dieser „scheuslichsten Form der Rafīditen“ besonders ihre Lehre hervor, dass „wer vierzig Leute von denen totschiägt, die dieser Ketzerei widerstreben, des Paradieses teilhaftig wird“¹⁾. Dies klingt wie eine von den Assasinen, dem spätesten Ableger der Ismāʿilijja, in die Tat umgesetzte Lehre.

Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf diese Tatsache, ohne es zu wagen, zwischen Ismāʿilijja und Maṣūʾurijja 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 *taḳlīd*, die in ihm vom Anbeginn seiner lehrenden Tätigkeit bis in die späteste Periode seiner Bekehrung zum Ṣūfītum, das Interesse für die Bekämpfung der ismāʿilitischen Bāṭiniten rege erhalten hat. In dieser Abzweigung des šīʿitischen Islams bildet ja die gedankenlose Befolgung der Lehre eines *unfehlbaren Imam* als einzig berechtigter Lehrautorität, das *taʿlīm*, wie Ġazālī diese Gedankenrichtung am liebsten nennt, das *Unterrichten* im Gegensatz zu selbständigem Ergründen noch in schärferer Ausprägung als bei den imāmītischen Šīʿiten, den hervorragendsten Charakterzug des Bekenntnisses, dem es auch die eine ihrer Benennungen: *al-taʿlīmijja* verdankt. Das *taḳlīd* 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) Aḥmed b. Ḥanbal, Kitāb al-ṣanna (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 ¹⁾. 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 ²⁾.

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

1) Bei Maḥrīzī, *Kitāb itti'āṣ al-ḥunafā* ed. Buns (Leipzig 1909) 134—143; vgl. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes I*, CCXXIX—CCXXXVIII; de Goje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*² (Leide 1886) 189.

2) Maḥrīzī *l.c.* 142,13 *في العقل وأرواح في* *وغير اشباح فوق الامر والنفس دون العقل وأرواح في* *وغير اشباح* *عبر القدس نسبة ذاتة وإيات لدية تُسَمَّع وتُرى* *ZA*, XXII 343.

lich ihre Hofdichter voran¹⁾. 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 Imāme 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 seinetwegen 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“²⁾.

Nicht viel sparsamer ist die Schmeichelei, die der südarabische *ʿUmāra al-ʿYemenī*, der längere Zeit am fātimidischen Chalifenhofe lebend und seine Gunst genießend seinem sunnitischen Bekenntnis in šāfiʿitischer Richtung nicht entsagte³⁾ — die Fātimiden duldeten den Sunnitismus in ihrer Umgebung⁴⁾ — noch am Vorabend des Sturzes der Dynastie dem

1) Auf einen fātimidischen Chalifen (wohl al-Ḥāfiḡ) scheinen sich auch die bei Jaḡūt ed. Margoliouth V 423 mitgeteilten Fragmente aus den Dichtungen des ʿAlī b. Muḡīb ibn al-Šajrafi, zu beziehen, der unter dem Vezir al-ʿAḡḡal b. Amir al-ḡuḡūḡ 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 Challikān nr. 361 (ed. Wüstenfeld IV 52,8) dass der letzte Fātimiden-chalif, al-ʿAdid in seinem Fanatismus gegen die Sunniten *دما اذا رأى سنيًا استعز* ist demnach stark übertrieben.

4) Manche ihrer Vezire waren Sunniten. Im Ritual für die ʿAḡḡātrāuer 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, Rafʿ al-ḡur ed. Guest 590,5) und den öffentlichen Kultusakten (aḡlān), die sunnitischen maḡāhib toleriert (Maḡritā ed. Bunz 69,9); über Stellung des hanafitischen maḡḡāb unter den Fātimiden in Nordafrika s. meine Einleitung zu *Le livre de Mohammed ibn Toumert* (Alger 1903) 23; Verhältnis des fātimid. Vezirs Ṭalāṭ b. Ruzāḡ zum Ḥanefiten Ibn abī Ḡarāda,

letzten Herrscher aus derselben entgegenbringt. Die Vorzüge des Imam (er ist der letzte fātimidische Chalife al-⁵Āḍid) 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 ungebündener Fassung durch Engel Gabriel schon längst verkündet worden ¹⁾. Die Halle der Imame sei die Kibla für die (rituelle) Kniebeugung und Prostration ²⁾ — 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 ³⁾. 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“ ⁴⁾. Freilich ist es nicht recht erklärlich, wie ⁵Umāra 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 Fa'iz — als *ma⁵ḡūm*, bei dem zu schwören eine verdienstliche Handlung sei ⁴⁾.

Auch ⁵abbāsīdischen Chalifen werden allerdings von ihren Poeten ähnliche Rühmungen zugebracht ⁵⁾; sie sind jedoch in

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

1) ⁵Umāra da 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 Talāḡ b. Ruzsik).

2) ⁵Umāra I 62,1. 3) ibid. 342,4. 4) ibid. 616,1.

5) z. B. Kultūm b. ⁵Amr an Hārūn al-raḡid: „Was könnte der Lobende an dir noch preisen, da dir bereits die (göttliche) Offenbarung Heiligung und Reinigung zugerufen hat“ (Aḡ. XII 10,10, Ṭajfūr, Kitāb Baġdād ed. Keller, 162,3) Ma'mūn's Herrschaft sei „im Gesetz und im Zabūr bezeugt“ (Mas'ūdi, Murūġ ed. Paris VI 440 paenult.); Ta'āwif an seinen Chalifen Nāṣir: „Bleib uns eine Ka'ba! 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 Aufenthaltsort¹⁾. In dem Formelbuch des *Siḥāb al-dīn ibn al-'Omarī*, — 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 verleugnet²⁾ — 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“³⁾. Die Imame seien die wahren „Gotteschalifen“. Nach der Schilderung der *ichwān al-safā*, deren Zusammenhang mit der isma'ilitischen Bewegung ausser Zweifel steht⁴⁾, 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, Šerefiije, 1308] II 298. Gegen viel geringere Hyperbeln hat als religionswidrige Rede Verwahrung eingelegt Ḳāḍi 'Ijād im *Siḥā* (Sambul 1299) II 229—231.

1) *Ḳisṭās* 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* XI, V, 3—5.

3) *Al-Ta'rif bil-muṣṭalah al-farīf* (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 ¹⁾).

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* ²⁾). 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 *naṣar*) 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 عنه 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 *Bātinijja 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 (¹ *والجنون فنون*). Die solchen Phantastereien nachhängen, sind viel zu geringfügig, als dass wir uns in eine Polemik mit ihnen einlassen möchten“²).

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-Munqid) wissen — zum Studium der ta'limitischen

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

2) Mi'jār al-'ilm (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 ¹⁾.

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 Imamats-theorien; 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 ²⁾.

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* ³⁾ (469/1076—548/1153) bald

1) *Munkid* (Kairo, maṭb. Mejmienijje 1309, Sammelband) 15,14 وكان قد بلغني

بعض كتابهم المستحدثة التي ولدتها عواطف اهل العصر لا على المهاج المعهود عن سلمهم

2) *Bağdādī, 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 مقالات قديمة ومقالات جديدة دعا اليها الحسن بن صباح في آخر المائة الخامسة.

nach ihrem Hervortreten in verständiger Weise reproduziert. Erst von da ab scheint die Benennung *ta'limijja* zur Bezeichnung der chorāsānischen Bāṭinijja in Anwendung zu kommen. Der mit ihrer Litteratur gut vertraute 'Abdalqāhir al-Baġdādī (st. 429/1037)¹⁾ kennt in seiner erschöpfenden Auseinandersetzung über die B. und ihre Lehren²⁾ 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 Tendenz³⁾ den hauptsächlichsten Angriffspunkt gegen die Bāṭinijja. In seiner Polemik gegen die Sekte, welche die Veranlassung gegenwärtiger Mitteilung bildet, wird immer nur dieser Teil ihrer Lehre in den Vordergrund gestellt⁴⁾ 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 Bāṭinijja 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 *Mustaẓhir* fol. 206 (Text Nr. 8 Ende) u. *تأیفة الزمان*; in dem oben angeführten Passus aus *Mi'jār al-'ilm* spricht er gleichfalls von „den Anhängern der Bāṭinijja *unserer Zeit*“.

4) Speciell 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“¹⁾. Die Bestrebung der Theologen seiner Zeit richtete sich — wie dies Ġazālī häufig betont —²⁾ vorwiegend auf Fikḥ; für spekulative Forschung (nazarijjāt) sei wenig Nachfrage.

Das im Auftrag des Chalifen verfasste Buch erhielt den Titel:

الْمُسْتَظْهِرِي كِتَابُ فَضَائِحِ الْبَاطِنِيَّةِ وَفَضَائِلِ الْمُنْتَظَرِيَّةِ.³⁾
Unter letzterem erwähnt es Ġazālī selbst, wo er in späteren Schriften darauf Bezug nimmt⁴⁾.

4-

Ġazālī hatte in der Bekämpfung der Bāṭinijja zahlreiche Vorgänger. Die reiche Sektenlitteratur des Islams⁵⁾ wird ja

1) Text Nr. 1.

2) z. B. Miġār al-Ġilm 23,3 كانت الحمم في عصرنا مائة من العلوم الى الفقه بل
منصورة عليه. 3) Denselben Nebentitel hat auch das vom Niġāmijja-Kollegen des Ġazālī *Abū Bekr al-Šāfi* (st. 507/1113) demselben Chalifen gewidmete Buch *Ḥalīyat al-Ġulmā fi Mazāhib al-Niġā* (Brockelmann I 391, Dahabī, Taġkirat ḥuff. IV 38,10; über eine Gothaer Hdschr. s. ZDMG, LXIX 411,17) Irrtümlich gibt Abulmaḥsīn 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 *al-Ġumma* dediziert haben; die Dedikationsbeziehung sei im Titel ausgedrückt, da der Chalife mit dem laḡab *Ġumma al-dīnīya* ausgezeichnet wurde (Subkī, Taḡ. 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 *Ġumma* dem auch als Gottesgelehrten 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

جامع الحقائق 5) Die أصحاب المذاهب, auf die sich Baġdādī, Farḡ 266,5 in bezug auf die Ursprünge der Bāṭinijja 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. Rassām*¹⁾ genannt, über dessen Lebenszeit (aber sicher spätestens Anf. d. IV. Jhd.'s d. H.) wir nichts genaues wissen²⁾. 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“³⁾. Der hervorragende Ašʿarite *Abū Bekr al-Baḡillānī* (st. 403/1012) dem als prinzipiellem Gegner jedes *taʿwīl*⁴⁾ das Allegorisieren als besonders widerwärtig erscheinen musste, hatte ausser einer polemischen Schrift über die Lehrmeinungen der Karmāṭen⁵⁾ noch besonders eine „Enthüllung der Geheimnisse und Zerreiſung der Hüllen“ (*كف الأسرار*) gegen die *Bāṭinijja* gerichtet, welche Schrift er mit dem Nachweis des gefälschten Charakters der ʿalidischen Genealogie der ägyptischen Fāṭimiden beginnt⁶⁾, 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 Maḡrīzī ed. Buns 12,3 zitiert: *في كتابه الذي ردّ 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-Buṣṭī (st. 354/965) erwähnte Schrift *في الترامطة* (*Muḡtabas* V 471,6) in diese Reihe gehört.

3) *Sajḡf*, *Buġʿat al-wuʿat* 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 *bāb* betitelt: *ذكر جمال مقالات الدرمة* *والفلاسفة والنووية*.

6) Vgl. *Subḡī*, *Ṭab. Šaf.* IV 192,17; de Sacy, *Exposé CCCCXXXIX*; ein Zitat bei *Abulmaḡāsin*, *Annales* ed. Juynboll II, I, 447; *Ibid.* III,1 ed. Popper 90,15 *كف اسرار 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 auf²⁾ jenes Werk des Baqillāni in der Weise vor, als hätte Ġazālī den Stoff seines Mustazhiri ganz und gar aus der Schrift des Baqillāni geschöpft¹⁾. Nun fehlt aber dieser Passus in dem dem Kommentar des *Murtaqā al-Zabīdī* zugrunde liegenden Text³⁾ 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 Absicht⁴⁾) in den Text des Ihjā geschmuggelt und durch Abschreiber weiter überliefert worden sind⁴⁾. 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 Baqillāni 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 Baqillāni inbegriffen, den weidlich ausgeplündert zu haben er im Ihjā-Passus bekennt. Endlich hat ja Ġazālī das Schwergewicht seiner Polemik auf eine erst nach Baqillāni 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

1) وقد ذكرنا في كتاب المستظهرى [المستنبط من كتاب كشف الاسرار وفتح الالصار] تأليف القاضي ابى العتب فى الرد على اصناف الروافض من الباطنية] ما يشير الى وجه الصلة فيه. Snouck Hurgronje hat meine Aufmerksamkeit auf diese Stelle gelenkt.

2) *Ithāf al-sadat al-muttaḥim* (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*¹⁾ der Mu'tazilit *ʿAlī b. Saʿīd al-Iṣṭachrī* eine Streitschrift gegen die Baṭinijja verfasst²⁾, für die der durch seinen orthodoxen Eifer bekannte Chalife³⁾ dem heterodoxen Theologen sich in ungewöhnlicher Weise erkenntlich zeigte: er bewilligte ihm eine reichliche Jahresdotation, die er in Form einer dauernden Stiftung auch seinen Nachkommen zusicherte⁴⁾. 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 Anspruchs* der Faṭimiden veranlasste⁵⁾.

Um dieselbe Zeit verfasste ein anderer Mu'tazilit, *Ismāʿīl b. Aḥmed al-Buṣṭī*, der sich zu dem zeitlichen 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 hat⁶⁾, vorhanden ist.

Als Vorgänger des *Ġazālī* kann auch noch der Grammatiker *Ṭābit b. Aṣlam* erwähnt werden, ein *Šīʿit*, der am Hofe von Aleppo⁷⁾ 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 *صنّف للنادر الردّ على الباطنية*

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 *Subḡī Ṭab. Šāfi. III*.

4) *حسباً من يعدّ على بيته* 5) *Maḡrīfī* ed. Buns 16. 6) *ZDMG*, LXIX 81.

7) Jedoch keinesfalls zur Zeit des *Seif-al-daula*, den *Sujūtī* — 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 *Ḳarматыn* und *Fāṭimiden* 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, *Jāḡūt* 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 ismāʿīlitischen Propaganda und die bösen Zustände in dieser Sekte. Dafür erlitt er bald die Rache dieser Leute; sie schleppten ihn nach dem faṭimidischen Aegypten, wo er um 460 ans Kreuz geschlagen wurde ¹⁾.

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. Ṣabah 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 *Mustaḥirī*, 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. Abū Maṣūr 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) Sujūṭī, *Buġʿat al-wuʿāt* 209 unten (nach Ḍahabī, was ich nicht kontrollieren kann): فقال الاسماعيلية هذا بند الدعوة لانه صنف كتابا في كشف عوارم واجدهم: دعوتهم ليعمل الى مصر فطلب في حدود ٤٦٠

auf die Thesen einzugehen, in denen die B., wenn auch zumeist in missverständlicher 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 lassen¹⁾.

Im Munqidj 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 beigetragen²⁾. Erstlich weise er nicht, wie es seine Vorgänger tun, das Prinzip der durch eine unfehlbare (maṣṣūm) 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 Propheten³⁾, 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) Munqidj 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 يطريقه أكثر ممن يظعن فيه بطريقه وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل* Diese Stelle ist in hebräischer Übersetzung zitiert bei Isak Arāma *עקדת* (Pressburg 1849) Einleitung I 68: *והחוק הנמשך לתורה כמו שעוין בה* (ed. *שהאוהב*) *המשכיל הוא טוב מהאוהב הכסיל*

3) Dasselbe betont er auch *im Kīnās* 22,8: *من* *ذلك أيضا اعرفه بالتعليم ولكن* *امام الائمة محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلعم فاني وان كنت لا اراه فاني اسمع* *تعليمه الذي تواتر الى تواترا لا اشك 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 (*ẓann*) 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“¹⁾. 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“²⁾. 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“³⁾.

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

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

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

يحب فيها تقليد الأطباء الذين أخذوا من الأنبياء الذين أطلعوا بحاصلة النبوة على
 خواص الأنبياء

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 (ḡalb)¹⁾ und ihnen nachweist, dass sie ohne dieselbe ihre eigene Lehre nicht aufrechterhalten können²⁾. 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 Munkij an der Grundthese der Baṭīniten ausführlich aufgezeigt, in einer Weise, dass nach Ġazālī's Zuversicht „wenn auch ihre ersten und letzten sich zusammensetzten um eine Antwort darauf auszudenken, ihnen dies unmöglich wäre“³⁾. Auch aus unseren Textbeilagen (besonders Nr. 12) können wir sie bei jedem gegebenen Fall als eins der schneidigsten Kampfmittel 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 Baṭīniten wegen dieses durch ihr System ziehenden Widerspruches als die verwerflichste⁴⁾ 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 selbständige Ergründung (nazar) oder auf (positive) Überlieferung (naql)⁵⁾ 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. Ḳazwīnī ed. Wüstenfeld II 355,10.

2) Die Formel ist: *قد اقلب عليهم انقلابا عظيما* vgl. Texte S. 17, 19.

3) Munkij 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" 1).

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 fāṭimidischen Imam — um diese Zeit war es *al-Mustanzir* — 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 ʿabbāsische Chalifat nur durch das helfende Eingreifen der Seldschuken knapp errettet werden konnte, nicht vergessen. Und noch nach der Niederwerfung derselben im ʿIrāq, 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 fāṭimidischen Chalifen zu vereiteln 2). Auch in Syrien konnte noch 490 der Versuch gemacht werden, die Anerkennung von Mustanzir's Nachfolger, *al-Mustaʿlī* durchzusetzen 3), 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 يبقى 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 ابطال النظر وتغيير الالفاظ عن موضوعاتها ^a) بدعوى الرموز ^b) وكل ما يتصور أن يتطابق ^c) به لسانهم ^d) إما نظر أو نقل أما النظر فقد ابطأه وإما اللفظ ^e) فقد جوزوا أن يراد باللفظ غير موضوعه فلا يبقى لهم معتصم،

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:

a) موضوعها b) الرموز c) تتطابق d) الستميم e) النقل

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-Harāsī, Lehrer an der Nizāmijja in Bagdad wird gerade um die Zeit, in der wir uns mit der Schrift Ġazālī's befinden, allerdings infolge einer komischen Namenverwechslung ¹⁾, auf Befehl des Seldschukensultans unter dem Verdacht des Bāṭinismus eingekerkert; nur die Intervention des in Glaubenssachen maßgebenden Chalifen al-Mustazhir konnte seine Enthaftung bewirken ²⁾. Wegen desselben Verdachtes lies der Seldschukensultan Muḥammed im Jahre 500 vier Personen seines eigenen Hofstaates hinrichten ³⁾. 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 Ḳarṡaṡen, hatten ja zuallererst im Bauernvolke Wurzel gefasst. Ebenso insinuierte sich die aus ihr hervorgegangene Wählerarbeit nicht nur den denkenden Kreisen, denen sie die theoretische Basis verlieh, das ihnen lästige Gesetz- und Fabelwerk abzuschütteln ⁴⁾,

1) Subki, Tab. Šaf. IV 282.

2) Ibn al-Aṡir 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 تؤول الزكاة des Ga'far Maṡūr al-Jemānī (Leidener Hschr. nr. 1971, Amin nr. 248), das mehr als eine Allegorisierung des Zakātgesetzes in ismā'īlītischem Sinne enthält (s. B. fol. 35 Allegorie der Himmelfahrt Muḥammeds, 254 die der Joseferzählung, 400 die der Grabesprüfung etc.). Die diese Allegorien verwerfen, seien gar nicht Muslime: fol. 143 قَاهَان ان اهل الظاهر غير مسلمين ما لم يعتقدوا التاويل فهذا دليل على بطلان الظاهر المعرّى من الباطن اذ لا يقوم الظاهر الا بالباطن ولا يصح التنزيل الا بالتاويل لانه من تمسك بالتنزيل

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 lässt¹⁾. 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 befürchten²⁾.

بغير علم منه تاويله فانما يحمله عن حده ويبدله ويحرفه كما قال جل اسمه يحرفون الكلم
 عن مواضعه باقامتهم لفظه دون تاويله وقال فانما انه على الذين يبدلونه
 ان الذهب من امثال القاتم المهدي صاحب دَوْر: fol. 104: ان الذهب من امثال القاتم المهدي صاحب
 الجزاء وخاتم دور الدنيا وفتح باب الآخرة وانها مُبْتَل بالذهب لانه عندنا سلامة صاحب
 الظهور ومُتَبَلل الشرائع كلها ومُسْتَبط الظاهر النعناع والعمل به ومُطَبِّر علم التاويل
 غالى باب التوبة وفتح باب الجزاء الذى fol. 123 wird der Mahdi bezeichnet als
 يُظهر الباطن بعد ستره وبكفه بعد إسراره فيكون دَوْره دَوْر علم بلا عمل لانه يزيل
 الاعمال ويُبطل الشرائع ويُسقط الظاهر وتكليفه بظهور التاويل الذى هو من فعل القلب
 تبطل fol. 320: zur Zeit des Mahdi
 الشرائع والعمل اذا كان ككفر ابتداء انتهى ،

فهذا حل هذه الشبهات وهو اربعة: 1) Must. fol. 656 (Schluss des sechsten Kapitels)
 عند المحصل من ان ينظر في حلها الى كثر هذا الاضطراب ولكن اعتبار الخلق به
 وظهور التليس في هذا الزمان بتقاضى (سماوى) هذا انكشف والابضاح والله تعالى
 بوقتنا للعمل والعلم به ولفظه ،

2) In der einleitenden Doxologie der Schrift gibt Ġazālī folgende Charakteristik
 ihres Verhaltens: فتشكر الله الذى وقفتنا للاعتراف بدينه اعلانا وإسرارا وسدّدا
 للاعتقاد بحكمه إظهارا وإسارا ولم يجعلنا من مُتَلال الباطنية الذين يُظهرون باللسان إقرارا
 ويضمرون في الجبان تماديا وإسرارا ويحملون من الذنوب اوقارا ويعلمون في الدين تنوى

Wir begreifen aus diesen Symptomen, dass es zu den frühesten Regierungsverfügungen des eben antretenden Chalifen al-Mustazhir gehörte, Ġazālī, der sicherlich als die grösste theologische Autorität der bağdader Hochschule anerkannt war, zu einer Streitschrift gegen die Bātinijjagefahr 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 bātinischen Propaganda der Tat, durch Hasan b. Šabāh (483), die einen Wendepunkt in der Tätigkeit der Bātinijja bedeutet, den Entschluss des Chalifen zur Reife brachte ¹⁾.

Ġazālī, 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 Ġazālī 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 ²⁾. Der Auftrag zur Abfassung der Schrift und die Vollziehung desselben durch Ġazālī kann nur unmittelbar nach dem Regierungsantritt des Chalifen erfolgt sein. Dies folgt aus den in Betracht kommenden chronologischen Verhältnissen. Al-Mustazhir besteigt den Chalifenthron im Muḥarram 487. Im Monat Du-l-ka'da 488 verlässt Ġazālī Bağdād, um sich fern vom Getriebe der Welt dem Šüfileben zu weihen. In die kurze Zwischenzeit fällt demnach die Abfassung der antibātinischen Streit-

ووفاروا ويحتمون من المظالم أوزاراً كائهم لا يرجون لله وقاراً (Sure 71,12) ولو خاطبهم
دعاة الحق ليلا ونهاراً لم يزدوا دعاءهم إلا فراراً فاذا أنظر عليهم سيف أهل الحق آثموا
الحق ابتاراً وإذا أفضع عنهم ظله أصروا واستكبروا استكباراً،

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

2) Ibn al-Aṭfī Lc. ad ann. 486, ed. Bulağ X, 86.

schrift. In derselben wird der fāṭimidische Chalife al-Mustanṣir (regierte 427—Ende 487) als der von den Bāṭiniten anerkannte Imam genannt ¹⁾.

Die Abfassung dieses Traktates muss demnach im letzten Regierungsjahr jenes fāṭimidischen Chalifen erfolgt sein. Es scheint das letzte Werk des Ġazālī aus seiner ersten baġdader 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 ²⁾ des sonst nicht eben liebedienerischen Gelehrten, der dabei allerdings die Jugend des Chalifen hervorhebt und ihm die Pflicht wissenschaftlicher und ethischer Vervollkommnung erstlich 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 ³⁾. In der Liste seiner Werke bei Subkī ⁴⁾ erscheint jedoch noch ein anderer, in Ġazālī's Aufzählung nicht enthaltener anti-bāṭinischer Titel مواجم الباطنية mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass diese Schrift mit dem Mustazhiri nicht zu verwechseln ist (وهو غير المستظهري في الرد عليهم).

Vielleicht ist dieselbe identisch mit einem ⁵⁾ قواعد الباطنية ومنتظرم, welches man, freilich in einer pseudo-ġazālischen Schrift ⁶⁾ (سر العالمين وكشف ما في الدارين) von ihm zitieren lässt ⁶⁾. Eine biblio-

1) Fol. 18r (Texte Nr. 6); fol. 34r allgemein als التصدي للإمامة بصر. Die fāṭimidischen 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 'Irakijjāt seines Dīwāns (s. Brockelmann I 253 nr. 6). 3) Munqid 19, 4—7. 4) Tabak. Šāf. IV 116, 15.

5) Auf قواعد الباطنية bezieht sich Ġazālī im Kīstās 58, 1.

6) Vgl. Buch von Wesen der Seele 12°.

graphische Schwierigkeit bereitet auch das unter seinen anti-bāṭinitischen Schriften als aus 12 Abschnitten bestehend¹⁾ erwähnte *مفصل الخلاف*, das jedoch nach Subki's Titelangabe²⁾ 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*³⁾ Gelegenheit gehabt, demselben polemische Exkurse gegen die Bāṭiniyya einzuverleiben. Auch dazu gab ihm ihre Ablehnung des persönlichen *ig̃tihād* und ihre Forderung des absoluten *taḵlīd* Veranlassung⁴⁾.

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 *مفصل الخلاف في اصول النياس*.

3) Dies Werk schrieb Ġazālī nach der Rückkehr von seiner Sūfiwanderung, während er für kurze Zeit sich dazu verstand, wieder öffentliche theologische Vorträge zu halten, deren Gegenstand der Inhalt des *Mustaṣfā* bildete. Das *Ihjā* lag bereits fertig vor; ebenso bezieht er sich von seinen jüngeren Schriften auf *Fejṣal 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 Bezugsnahme 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 Alterschriften werden darin *Ihjā* (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: *التقليد هو قبول قول بلا حجة وليس ذلك طريقا الى العلم لا في*
الاصول ولا في الفروع وذهب المحنوية 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 ig̃tihād erhobenen Einwurfes, dass zwei muḡtahidūn in derselben Frage ein-
ander widersprechende Entscheidungen treffen: من متكرى من متكرى
الاجتهاد من التعليمية وغيرهم اذ يقولون اصل الاجتهاد باطل لادائه الى هذا النوع من
التناقض وجوابه ما ذكرناه وتقابله على مذهبه ايضا بما لا يجد عنه مبيحا،

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

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 ⁵⁾, psychologische Deutung der Propheten-gabe ⁶⁾) bezieht (vgl. unsere Anmerkungen zu den betref-

1) *Iḫtiṣād* 107,7 v.u. وقد استنصنا بتحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهرى المصنف في الرد على الباطنية

2) *Iḫjā* I 36,7 v.u. Vgl. I 275 unten, wo er der gutgemeinten homiletischen Korananwendung der Prediger (*wu'atā*) in der Benutzung von 20,25-45 (unter *Pir'aun* sei das Herz des Menschen zu verstehen) die exegetischen Absichten der *Bāṭinijja* als willkürliches *tafsīr bil-ra'* 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 *Iḫjā* I 101,20. Vgl. die Anwendung der Koranverse 4,4-5 im *Mizān al-'amal* 175 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) *Iḫjā* II 130,11 وقد ذكرنا في الكتاب المستظهرى ما يشتر الى وجه المصلحة فيه (vgl. oben S. 16¹⁾). Auf diese beiden Zitate im *Iḫjā* hat mich Snowck Hurgonje hingewiesen.

4) s. oben S. 26².

5) Fol. 19^b Texte Nr. 7.

6) *ibid.* Nr. 8.

fenden Textstellen). Er beruft sich ferner im allgemeinen und ohne Bezeichnung der Titel auf seine Schriften über *Fiqh-Wissenschaft*. Deren hatte er während seiner ersten bağdader Periode bereits mehrere verfasst, von denen einige auf die Methoden der Kontroverse über die Differenzen der Fuğahā bezügliche — (eine Disziplin für die er in der späteren Periode seines theologischen Entwicklungsganges nur harte Worte der Geringschätzung hat) im Mi'jār al-'ulūm¹⁾ mit Angabe der Titel erwähnt sind. Von seinen Werken über uṣūl al-fiqh, zitiert er namentlich seine Schrift *Šifā al-'atīl*²⁾. 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 vorgelegen³⁾. Ihr voller Titel lautet bei H. Ch. IV 54 nr. 7604: *شفاء العليل في قياس والتعليل*⁴⁾; dieser Titel sowie die aus der Einleitung exzerpierte Inhaltsangabe belehren uns über die Absicht des Werkes: die korrekte, methodische Anwendung der *Analogieschlüsse*⁵⁾ in der Gesetzeswissenschaft zu regeln. Ein anderes Exzerpt aus der Einleitung des Buches ist in einer von Griffini beschriebenen Handschrift der Ambrosiana in Mailand⁶⁾ mitgeteilt.

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

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

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

3) *Ithaf al-sāda* I 3 paenult.; 42,3.

4) Subki, *Ṭabaq. 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: *الفتاد* 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-ḥaramejn 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 Dreieck¹⁾), das anderemal verweist er zusammen mit jenem ersteren Beispiel auf Euklids Demonstration über den Sektor (الشكل القطاع = τραπεζίον²⁾). 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 beruhen³⁾.

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 وقطيع الطبع عن رُشد ولبس هذا بأول بليد لا يدرك فتغلبه (منهله = محله [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 مضمونه 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 عندى nicht hinzu¹⁾. Auch das *Ḳisṭās* erhielt sich im Verkehr nicht wegen der darin enthaltenen Bekämpfung der taʿlimijja, 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 Logik²⁾ neben Miḡār al-ʿilm, Miḡakk al-naẓar und den einleitenden Kapiteln des Mustasfā 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 hat³⁾.

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

1) *Ithāf al-sāda* II 433.

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 كنهه*; der nimmt wiederholt Bezug auf die von den Gegnern hart angegriffene These des Ġazālī *ليس في الإمكان ابتدع مهنًا كان* in der Einleitung des Werkes (4,4 v. u.) und *ibid.* I 552,17. — In seinen Ausfällen gegen die Überwucherung des *kalām* und des *gidāl*, namentlich die materiellen, auf Rangsucht ausgehenden Ziele ihrer Vertreter (*الرياسة والجاه* und *الرياسة*) *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 *Iḥjā*:

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 Bāṭiniyya 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 hat¹⁾.

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 الموافقات* vorzog, in welcher die Ausgleichung angedeutet werden sollte, die der Verfasser zwischen der mālikitischen Richtung (maḏhab Ibn al-Ḳāsim), der er selbst angehörte, und der des Abū Ḥanifa unternahm. Er ist in vielen Beziehungen von Ideen des Ġazālī durchdrungen, namentlich in der scharfen Verurteilung des taḳlīd²⁾ und der Betonung des iğtihād; 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 كتبهم كانوا يشغلون على باحيا علوم الدين
للغزالي (ibid. IV 12,18).

1) Futūḥāt I 334,8 v.u.: *وبعض طائفة ثالثة ضلّت وأصلّت فاختلّت الاحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئا نسى الباطية وم في ذلك على مذاهب مختلفة وقد ذكر الامام ابو حامد في كتاب المنظري له في الرد عليهم شيئا من مذاهبهم وبين عظام فيها* gegen Bāṭiniyya auch ibid. IV, 7.

2) Nichtsdestoweniger tadelt er die Unabhängigkeit des Ibn Ḥazm von lehrenden Autoritäten: *وهذا الوجه وقع التشيع على ابن حزم الظاهري وإنه لا يلزم* *الأخذ عن الشيوخ ولا تأدب بأدبهم* *وبعد ذلك كان العلماء الراضون كالائمة الاربع* *واشباعهم* (ed. Kazan I 51,8 v.u.).

sonst nicht beachteten Werke ¹⁾ 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 Ğar 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 Şaṭībī auf das Mustazhiri gründen sich auf Auszüge, die aus dem Kapitel الاعتصام der Muwāfaqāt in der arabischen Zeitschrift al-Manār unlängst ²⁾ erschienen sind. Was al-Şaṭībī unter der Aufschrift الباطنية وغلاة المتصوفة ohne Bezugnahme auf eine Quelle darlegt, war leicht als fast wörtliches Exzerpt aus dem fünften Kapitel des Mustazhiri (über allegorische Koranerklärung und Zahlenkombination), zu erkennen. Darauf folgt ein Passus über den Charakter der Bāṭiniyya ³⁾, an dessen Spitze zwar Ğazālī 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 iġtihād, die das Interesse des Şaṭībī auf diese Schrift

1) Ein anderes Werk von ihm u. d. T. المحوادث والبدع wird zitiert bei 'Alī al-Ĥārī im Kommentar zum Sifā des Kaḥḥī Ijād (Stambul 1299) II 494 (vgl. ZDMG, LXI 74 Anm. 2); es ist jedoch möglich, dass damit ein Kapitel der Muwāfaqāt gemeint sei. Dieser al-Şaṭībī, 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 Şaṭ. 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 أتبعه الباطنية في كتاب الله من إخراجهم عن ظاهره وإن المنصود وراء هذا الظاهر ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر وإنما يُنال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام وإستنادهم في جملة من دعاؤهم إلى علم الحروف وعلم النجوم auch hier leicht den Einfluss der im Mustazhiri häufig wiederkehrenden Ausdruckweise des Ğazālī.

des Ġazālī 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 wollte¹⁾. Damit ist wohl die in seiner Heimat weitverbreitete Ṣūfī-Schule des Andalusiers Ibn al-ʿArabī mit ihrer ausschweifenden Allegoristik gemeint.

9.

Unsere Mitteilungen über dies Werk²⁾ des Ġazālī 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) angefertigt³⁾. 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 المخرق في الازمنة المتأخرة على الراجع فكثرت الدعاوى على الشريعة بامثال ما ادّاه الباطنية حتى آل ذلك الى ما لا يعقل على حال فضلا عن غير ذلك.

2) Kolophon: تم الكتاب والمحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد الاولين والآخرين وعلى آله الطيبين الطاهرين ومع الفراغ منه يوم السبت لسبعة عشر يوما حلب من شهر ربيع الآخر سنة خمس وستين وسبعمائة.

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. 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 Wortkargheit¹⁾.

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 sein¹⁾.

II. 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.

Im Laufe der Zeiten seien zur Benennung der Bāṭiniten zehn Namen in Anwendung gewesen: ¹)

الباطنية¹ والرامطة² والقرمطية³ والحزمية⁴ والحزمية [مدينية]⁵ والاسماعيلية⁶ والسنية⁷
 والعلوية¹⁰ والبابكية⁸ والسحرية⁹ والتعلبية

Erklärung dieser Benennungen. Man hat die Sekte, deren Anhänger von den Gegnern der Übung der schändlichsten Verbrechen³), der Billigung des schrankenlosen Libertinismus, namentlich auch der Zulassung des geschlechtlichen Kommunismus beschuldigt werden⁴), mit antiislamischen, sogar auch vorislamischen Bewegungen mit kommunistischer Tendenz identifiziert⁵).

Trotzdem er selbst sowohl im Titel als auch im ganzen Verlauf dieses Buches die Bezeichnung der Gegner als *Bāṭinijs*⁶) gebraucht, findet er als die dem Charakter *der*

1) Vgl. 7 Benennungen bei Iḡl, *Mawāḳif* ed. Soerensen 348, wo nr. 3. 5. 10 nicht erwähnt sind, und für nr. 4 die Form الحزمية gegeben ist mit der Motivierung لأحاديثهم الغرّات والغارم

2) Zu beachten ist die Form السنية s. v. a. die Zugehörigkeit zur Ismā'īlija bei Chazraḡi, *History of the Rustid Dynasty of Jemen* ed. Muhammad 'Asal (Gibb-Series) I 436, 10 وتظاهر بترك السنية 437, 2: وكان... من روح في السنية. والدحول في مذهب السنية

3) Vgl. die Schilderung bei Mujahhar, *Kitāb al-bad' wal-ta'riḥ* ed. Huart, IV 6—8; de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* I, CXC f. Über die Grundlosigkeit solcher Schilderungen s. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides* 159f.

4) Eine Beschuldigung, die der Fanatismus in aller Welt den gegnerischen Sekten angedichtet hat. Man lese nur, welche Fabel in allerjüngster Zeit der aufgeklärte Türke Scherif Paicha von den die jungtürkische Bewegung unterstützenden Döame's in Salonichi allen Ernstes erzählt in *Mechrouitette* Nr. 52, 6. Jahrg. (1914) 16.

5) Auch Mas'ūdi, *Prairies d'or* VI 188, 2 verwechselt sie mit den Churramijs (zugleich Anhänger des Abū Muslim).

6) Natürlich im Sinne von *Allegoristen*; fol. 76 فانما لقيتم بها لدعواهم ان الظواهر القرآن والاختيار بواطن تجرى في الظواهر مجرى اللب من القشر وأنها صورها تُرمز عند الجهال الأغنياء صوراً جليلة وهي عند العفلاء والأدكياء رموز وإشارات إلى حقائق خفية. Zu *قشر* und *لب* oder *لباب* vgl. Bagdādi, *Farḡ* 287 ult. Ibn Tufejl

zeitgenössischen Bāṭinijja (s. oben S. 13) am besten entsprechende Benennung die als *ta'limijja*, unter welcher er sie auch im Munkid und im Kīstās 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 ¹⁾.

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 ²⁾ (مخرفون متنسّون), die zu herrschsüchtigen Zwecken die Leute mit allen möglichen Arten von Zauberei überlisteten (يستعبدون الخلق بما يجلبونه إليهم 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 Marrākośī, History of the Almohades ed. Dozy 174,10. Gazālī, Ihjā I 101,8 v. u. 102,3. Porta Mosis ed. Pococke 174,4 وشر أن في العواذ لب وشر

1) Fol. 96 وهذا القبح هو الأذى باطية هذا العصر فان تعويلهم الأكثر على الدعوى إلى التعليم وإبطال الرأي وإجباب اتباع الأمام المعصوم وتزليله في وجوب التصديق والاعتقاد به منزلة رسول الله صلعم.

2) Vgl. Farḡ 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 (وان أمانة الأحمق)

(وان أمانة الأحمق; الانخداع بظواهرها وعلامة النغمة 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 Wohnsitz 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 نسادها.

In diesem Kapitel werden die sukzessiven Stufen aufgezählt, in denen mit Anwendung von List und Klugheit die Anwerbung der Menschen für die Sekte der Bāṭinjja 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 Mawāḡif ed. Soerensen 350,5 ff. genügend bekannt¹⁾ sind. Die Abweichungen reduzieren sich auf wenige unbedeutende Einzelheiten. Die erste Anwerbungsstufe hat bei Farḡ die Benennung التفرس, bei Īgī الرزق والتفرس²⁾, bei Ġazālī (fol. 11a) الرزق والتفرس. Ich denke nicht, dass das erste Wort aus الذوق korrumpiert sei, vielmehr wird letzteres eine Korruption aus der bei Ġazālī voraussetzenden Lesart الرزق, Gaukelei, sein. — Die zweite Stufe (التأنيس) wird bei Ġazālī etwas eingehender behandelt³⁾ 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)⁴⁾ 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 الرّبط) 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 Eides¹⁾ 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 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 Imame, 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 Wahrheitsucher 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 Imam genug weit entfernt weilt, damit seine Umstände und sein Treiben

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

den Aspiranten nicht aus Erfahrung bekannt werden könne¹⁾
²⁾

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 verehrt³⁾. 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 Ungewöhnlichen⁴⁾, sich dem Ruf der baṭīnitischen Missionare anschliessen. Oberflächliche, dilettantische Anhänger philosophischer Denkungsweise werden durch die berühmten Namen angelockt, an die sich die Lehre der Baṭīnijja 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 sein⁵⁾. Verwandt mit dieser Klasse sind die der philosophischen oder dualistischen Richtung angehörenden Ketzer oder in den religiösen Dingen ungeschlüssige 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 آلاء السموات والأرض رب العالمين وم خلق كبير لا يحصرم عدد ولا يحويهم بلد فلا ينبغي أن يكفر التعجب من جهل الانسان إذا استحوذ عليه الشيطان واستولى عليه الخذلان،

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

5) Ibid. فكم من طوائف رأيتهم يعتقدوا محض الكفر تقليدا لافلاطون وأرسطاطاليس وجماعة من الحكماء قد اشتهروا بالفضل وداعبه الى ذلك التقليد وحب الشبه بالحكمة والتعجب (والعبر. Hschr.) الى غارم والشهيد (والعبر. Hschr.) عن يعتقد انه في الذكاء والفضل دونه،

(طائفة من مَلْحَدَة النَّلاسنة والثبوتية والمتحيرة 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 steckt¹⁾. Ferner werden Leute, die sich zum Šī'itismus und der Schmähung der „Genossen“ bekennen, Wahlverwandtschaft mit den Bāṭinijsa empfinden und zu ihrer Unterstützung geneigt sein. Endlich gehen in die Falle der Bāṭinijsa Leute, die den irdischen Lüsten 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 empfinden²⁾.

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

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

1) Fol. 17b وعده الطائفة م الذين لَقَعُوا لَهُمُ الشُّبُهَةَ وَزَيَّنُوا لَهُمْ بِطَرِيقِ التَّوْبِهِ الْحُجُوجَ
وَسَوَّوْهَا عَلَى شُرُوطِ الْجَدَلِ وَحُدُودِ الْمُنَاطِقِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ وَغَيْبِهَا (وَعَمَلِهَا) (Hschr.) مَكَانِ
التَّلْيِيسِ وَالْمُعَالَظَةِ فِيهَا تَحْتِ النَّظَرِ مَجْمُوعَةً وَعِبَارَاتٍ كَثِيرَةً مَبْهَمَةً قَلَّ مَا يَهْتَدِي النَّاطِرُ
الضَّعِيفُ إِذْ فَلَكَ تَعْقِبُهَا وَكَشَفَ الْعِظَامَ عَنْ مُكْمَلِهَا (ممكن) (so Gl. Text.) تَدْلِيْسِهَا،

2) Ibid. الصنف الثامن طائفة استولت عليهم الشهوات واستدرجهم متابعة اللذات واشتد
عليهم وعيد الشرع وثلث عليهم تكاليفه فليس يَهْتَدُوا (نهى) (Hschr.) عيشتهم إذا عرفوا بالسحق
والفجور ويؤتدوا بسوء العاقبة في الدار الآخرة فإذا صادفوا من يفتح لهم الباب ويرفع
عنه الحجز والمحجوب ويؤمن لهم ما هم مستحسنون له بالطبع تسارعوا إلى التصديق بالرغبة
والطولوع فكأنَّ إنسان مصدق بما يرافقه هواء ويلاتم عرقه ومناء فيهولاً ومن يجرى مجرام
م الذين عدموا التوفيق فالتعدوا بهذه المغاريق وزاغوا عن سواء الطريق وحدود التفتيق،

Wahrheit krassen Unglauben lehre. Sie geht davon aus, dass es eine einzige Erkenntnisquelle gebe: den unfehlbaren Imam — d. i. für die Zeitgenossen den Fätimiden *al-Mustanşir*. 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 ¹⁾. Worin sie übereinstimmen bewegt sich im Kreise folgender Lehrstücke:

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

1) Texte Nr. 6.

2) Für التالى gebrauchen sie auch اللاحق vgl. de Sacy, Exposé CXXII. Ichwān لآن البارى سبحانه جعل العقل سابقا والفس لاحقا والطبيعة سابقا (80) والمهورى لاحقة،

benen dieselben als Lehren der Sekte nicht mehr anerkennen; ferner weil jene Lehren den Bätiniĵja 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 ¹⁾ — scheiden die von anderswoher entlehnten Thesen der Bätiniĵja 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 ²⁾.

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

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 كلامه في 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 Sahrastānī ed. Cureton, 418 ult. Ġazālī, Maḳāṣid al-falāsifa (Kairo, maṣb. 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-'Arabī, 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 (المعتولات) 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 ¹⁾ 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 ²⁾ und dessen Rang er einnimmt. Ebensovienig 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 sur Seite, als *ḥuḡāḡ, ma'dūnūn, aḡniḥa*. Theorie der Siebenerzyklen der *nāṭiḡ* und *ṣāmit*, die *Ġazālī* 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 ³⁾.

d) Ihre Lehre über *Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele*. Ewige Dauer der Welt und ihrer Ordnungen ⁴⁾. Leugnung einer leiblichen Auferstehung. Unter *ḡijāma* sei zu verstehen das Hervortreten des Imam als *ḡā'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: ألم اترك فيكم كل نسب وسب ينقطع إلا نسي وسبي القرآن وغيره. 2) Alles dies ist allgemein šī'itische Lehre.

3) Fol. 21a هذا ما يُقَال عنهم مع خرافات كبيرة اعملنا ذكرها ضمناً بالبيان ان 21a. فصولها ان هذا النظام المتعاقب في الدنيا من تعاقب الليل والنهار. 4) Ibid. وحصول الانسان من نطفة والنطفة من انسان وتولد النبات وتولد الحيوانات لا ينصرم ابدا الدهر 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 *ġenne*); 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 *ġahannam*). Parallelismus der Trennung der Seele vom Körper mit dem Heraustreten des Embryo. Alles dies ist mit der Darstellung der *Ichwān al-ṣafā* identisch¹⁾; 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. *Ġazālī* ist der Ansicht, dass manche Anhänger des dualistischen Systems sowie auch der Philosophie, aus eigennützigen Motiven den *Bāṭiniyya*, 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 *Bāṭiniyya* ein Amalgam: äusserlich besehen *Si'itismus*, ihrem inneren Wesen nach Dualismus und Philosophenlehre²⁾.

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 فبهم لما
 اتدب للصرة مذهبهم جماعة من التنوية والفلاسفة فكل واحد نصر مذهبهم طمعا في اموالهم
 وخاطهم واستظهارا بآبائهم بما كان قد آله في مذهبهم فصار أكثر مذهبهم موافقا
 للتنوية والفلاسفة في الباطن وفي الظاهر للروافض والشعة وغرضهم بهذه النواويل انتزاع
 المعتقدات الظاهرة من نفوس المخلق حتى يبطل به الرغبة والرغبة ثم ما اوهموه وهدوا
 به لا يلهم في نفسه ولا يؤثر في ترجيب وترهب،

(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 ¹⁾.

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 ²⁾ 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 Bāṭinijja die angebliche Lehre ihres maḥṣūm nicht aus seinem *eigenen* Munde gehört und wenn dies auch der Fall wäre, so könne man die Bāṭinijja 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 ¹⁾; und wenn der Imam auch mit einem Ṭalāk-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 Bāṭinijja aus die Möglichkeit zu erwägen, dass der Imam nur einen Teil der Wahrheit kundgibt, einen anderen geheimhält (مُظهِرٌ شَيْئًا وَمُضْمِرٌ غَيْرَهُ). Endlich könne ja auch seine Lehre, so wie die Bāṭinijja dies von den Propheten behaupten, unter dem Vorwande höherer Eingebung nur zum Zwecke des Gemeinwohles (maṣ-laḥa) erfunden sein ²⁾.

Die Bāṭinijja 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 Bāṭinijja 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 ³⁾. Ferner stehen die Deutungen der Sunniten nicht im Widerspruch mit den Sprachgesetzen, während die Allegorisierungen der Bāṭinijja willkürliche, aus dem Gesichtspunkt der arabischen Sprache unzulässige Mis- deutungen seien ⁴⁾.

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.

V. fol. 26a—34a الباب الخامس في إفساد ناولاتهم للظواهر الجلية

واستدلالهم بالأمور العددية،

1. Die Bāṭinijja heben die Gesetze des Islams in Koran und Sunna durch ihre auf die Imamlehre bezogene allegorische Erklärung auf¹⁾. Dies Bestreben bekämpft Gazālī nach drei Methoden:

a) *ibtāl*: 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 *لا يدخل الملائكة بيتا فيه صورة* — 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 eueren 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 يعثرها بتراب الإذلال*). 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. *Ḳisṣa* 52,1; 61,30.

ein tertium comparationis gefunden werden könnte¹⁾ und so könnte jeder bätinitischen Allegorese eine ebenso unrichtige sunnitische entgegengestellt werden.

c) *al-tahḥīk*: 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 Bätinijja behaupten, dass der Prophet diese Geheimnisse dem 'Ali 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 Bätinijja als allen zugängliche Kunde gehandhabt werden sollen? Die an diese Annahme sich knüpfenden Antinomien werden in folgendem in weitläufiger Weise auseinandergesetzt²⁾.

2. Die Parallelisierung der Buchstaben der Glaubensbekenntnisformel so wie der Zahlenverhältnisse in den Sphaeren und in der irdischen elementaren Welt mit den Theorien der Bätinijja³⁾. Keine der anderen ketzerischen Sekten habe sich mit solchen Torheiten beschmutzt; sie bilden eine spezielle Eigentümlichkeit der Bätinijja. Ġazālī hält ihnen hiebei wieder zwei seiner Widerlegungsmethoden entgegen:

a) *muḥābaba*. 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 'Ali zugunsten des Abū Bekr herausbringen könne, wenn man die

1) Fol. 28a *فإذا أكفتم بهذا القدر من المشاركة فلم يخلق الله شيئاً إلا وصفاً*
 2) Fol. 29b—31a. 3) Vgl. Makrīsī ed. Dunz 137.
 مشاركة في وصف ما،

Zahlenverhältnisse auf sie anwendet. Sogar die Sufjanî-Erwartung¹⁾, und die Lehre der Rāwenditen von der ausschließlichen Berechtigung der Nachkommen des 'Abbās²⁾ 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 tun³⁾.

VI. الباب السادس في الكشف عن نبيسائم النبي
زوتوما بزعمهم في معرض البرهان على إبطال النظر العتلي وإثبات وجوب
التعليم من الامام المعصوم،

Acht Praemissen, aus welchen die Bāṭinijja die Folgerungen ziehen, dass die Erkenntnis der Wahrheit nicht durch selbständiges 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 Sufjan-Dynastie s. Snouck Hurgronje *Der Mahdī* (Revue Coloniale Internationale, 1886) 11 des SA. wo Anm. 3 die im Laufe der Jahrhunderte als Sufjanî's erschienenen Personen nachgewiesen sind. Snouck verweist ergänzend noch auf *Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje II 526*, wo von dem im Jahre 227 d. H. als Omajjadenabkömmling auftretenden al-Mubārġa' al-Jamānī berichtet wird, den seine Anhänger als Sufjanî erklärten. Die Tradition über das dereinstige Erscheinen eines Sufjanî wird im Anschluss an Sure 34,50 auf den Gewährsmann so vieler apokalyptischer Überlieferungen, Hudejfa al-Jamānī, zurückgeführt (Fābūrī, *Tafsir XXII 63*). Ein geographisch nicht näher bestimmtes *Wādī Fābūrī* in Syrien wird als der Ort bezeichnet, an dem der Sufjanî dereinst hervortreten werde (Mas'ūdī, *Tanbih 357, 12, Jāḡūt, Geogr. WB. IV, 1000, 21*). — Vgl. zur Sufjanî-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 Ġazālī, der wohl den i. J. 132 d. H. erschienenen Sufjanî (Ibn al-A'īr ad ann.) im Auge hat, sind hier etwas ungenau; denn erstlich werden statt sieben Omajjadenchalifen deren acht, ferner diese mit Übergabung von Mu'āwija II, Sulejmān, und Yazīd II aufgezählt. Über solche Übergabungen in der Aufzählung der Omajjaden s. Noldeke in *ZDMG. LV 690*.

Interessant ist die Bezeichnung der Anhänger der Sufjanî-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 fätimidische Imam in Aegypten sei ¹⁾. Fünf Argumente der Bāṭinijsa gegen die Kompetenz des *naṣar al-aḳl* 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 erschlossenene 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?“ ²⁾.

2) Leute, die in ihren Zweifeln sich um Belehrung an jemand wenden, können nicht auf das *naṣar al-aḳl* 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 ³⁾.

1) Texte Nr. 12.

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

3) Fol. 36a إذ هذا المعلم يقول قد دعاني إلى التعلّم مني خصمك وقد تحمّرت في تعيين المعلم أيضا وليس بدعي وأحد منكم العصمة لنفسه ولا له معجزة تميزه ولا هو منفرد بأمر يفارق به غيره فلا ادري أتبع اللبس أو الأشعري أو المعتزلي وأناويلهم متعارضة وعقولهم متائلنة ولست اجد في نفسي الترجيح بطول الحية وبياض الوجه ولا ارى افرانًا الا فيه،

3) Der Grundsatz der Baṭinijja, dass *die Einstimmigkeit ein Zeichen der Wahrheit, die Vielheit ein Zeichen der Unwahrheit sei* ¹⁾ *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 ²⁾.

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

5) Das Ḥadīṭ, 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'a 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 ³⁾ 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 ta'lim 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 ⁴⁾.

1) u. Šahrastānī 151,4 v. u. ff. Šisṭī 71,1; 73,6.

2) Fol. 36r عشرة فالحق واحد وهو ان يقال عشرة لازمة والباطل كثير لا حصر له وهو كرم ما سوى العشرة مما فوقها او تحتها والوحدة لازمة مذعب التعلم فانه اجتمع الف الف على هذا الاعتقاد واتحدت كفتهم ولم يتصور بينهم اختلاف واهل الرأي لا يزال الاختلاف والكثرة تلازمهم فقل ان الحق مع الفرقة التي تلازم الوحدة كفتها وعليه دل قوله تعالى (4,84) ولو كان من عند غير انه لوجدوا فيه اختلافًا كبيرًا

3) Sie sind Text Nr. 12.

4) Texte Nr. 13.

Darauf folgt ¹⁾ 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 (tawatur) 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 *ig̃tihād*, 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 tawatur 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 Ausschlieslichkeit seiner Entscheidungen bilden. Darin unterschiede er sich nicht von den übrigen fuḡahā, da die gesetzlichen Bestimmungen des fiḡh 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 ²⁾.

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

1) Fol. 43^a—54^a.

2) Texte Nr. 14.

gesetzlichen Fragen (*ichtilāf*) an ¹⁾, 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 Baṭinijja 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 ²⁾.

Die meiste Bedeutung hat die Widerlegung der 7. und 8. Proposition der Baṭinijja, 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 Ġifān, wo es stets einen Mann gebe, der sich *nāṣir al-ḥaḳḳ* 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—48b.

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 Anwärter 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. كذا 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 'iṣma und auf noch mehr als dieselbe (nämlich die Göttlichkeit).

Und was könnten die Bāṭinijsa antworten, wenn ihnen ein Mann von den *Šabāsijja* 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 Bāṭinijsa? Es ginge nicht an, die Ansprüche dieser Leute von vornherein abzuweisen. Denn die Šabāsī-Leute wollen die göttliche Qualität von Vater auf Sohn vererbt als Inkarnation (*ḥulul*) innehaben; bereits der Grossvater des gegenwärtigen Šabāsī 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 šī'itischen '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 Bāṭinijsa 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 werden¹⁾, 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 *tawätur* auch in dem Falle nicht, wenn die Zahl derer, die ihn vom Imam selbst empfangen hätten, die für eine Tawätur-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's Herrschern, die in ihrem Privatleben gegen die Forderungen der orthodoxen Gesetzmäßigkeit verstießen, die Zulassung als gerichtliche Zeugen verweigerten. Bei einer solchen Weigerung verharnte hartnäckig der Grosskāfi von Kairo, Šeref al-din b. 'Aja al-daula (617 d. H.) gegenüber dem Ejjubidensultan al-Melik al-Kāmil, weil dieser in seinem Palaste mit der berühmten Sängerin 'Agība 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). Subkt, 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 Tawätur-Bedingungen entspräche, der einen, dass dabei ein tendenziöses Übereinkommen der Gewährsmänner vollends ausgeschlossen sei¹⁾.

„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 übt²⁾. 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 Vergleichung³⁾ 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 Belustigungen (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 Mubāsšir b. Fāṭik (Jāḡūt ed. Margoliouth VI 241 paenult.) nicht erhalten.

3) Vgl. die Anmerkung zur Textstelle, S. 77 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 ¹⁾.

Als interessanter Beitrag zur Kulturgeschichte können die zeitgenössischen Daten betrachtet werden, die Ġazālī hier über die Erfolge von Volksbetörern anführt, die nach älteren Mustern ²⁾ 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) ³⁾ 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 ⁴⁾. 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 *Nāsir 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. Biṣr in Bagdad, der als göttliches Wesen anerkannt sein wollte und eine grosse Zahl von Gläubigen fand (Ibn al-Aṭir ann. 289 ed. Bulāḳ VIII 22); ein al-Baṣri 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 *ḥā* oder *ḡ* das richtige sein; ebenso ist auch die Vokalisation unsicher.

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

jenem Epitheton bekannten zejditischen Imam in Ṭabaristān, Ḥasan b. 'Alī al-Uṭrūs (st. 304)¹⁾ denken, dem übrigens die hier erzählte Gaukelei nicht zuzutrauen ist. Es scheint jedoch, dass hin und wieder ein Schwindler mit diesem auf zejditischem Boden hochgeachteten Namen meinte imponieren zu können. Ähnliche Volksbetörung wird noch aus späterer Zeit erwähnt. Eine treffende Parallele zu dem Treiben des Nāsir 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 *Mékkrami*²⁾.

„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 hätte, schon in dieser Welt einen guten Nutzen vom Himmel zu ziehen; denn er verkauft das Paradies, nach ihrem Ausdruck, Ellenweiss, d. i. er weiset 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 Gevollmächtigten, 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 Mékkrami wirklich die Erlaubniss gegeben hätte das Himmelreich auszuteilen“³⁾.

Wir sehen hier mehr als sechs Jahrhunderte nach dem Nāsir al-ḥaḳḳ einen genauen Nachahmer seines Betrugs, der wie wir neuestens durch *E. Griffini* erfahren, unter den Bāṭiniden in Südarabien noch heute im Schwange ist⁴⁾.

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

2) So bei N., richtig: *Muḳrami*. 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 Ardenonk 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 Lc. 85.

Mehr wissen wir über die Familie der *Sabbāsija* ¹⁾ 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. ²⁾ in der am Ma'kil-Kanal gelegenen Ortschaft Šajmara mit jenem Anspruch auftrat und mit seiner Gaukelei das leichtgläubige, ihm Anbetung zollende Volk betörte ³⁾. Dieser in seiner Familie sich forterbende Schwindel ist aus dem 5ten (Abu-l-ʿAlā al-Maʿarrī, 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 *Ḥallāġ*-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 ⁴⁾; auch dabei werden die Methoden der *muʿāraḍa*, *ibtāl* und *tahkīk* 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 maʿṣūm 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 Aufstehung u. s. w.) vollends überflüssig sei, da vom Recht-

1) Sie wird hier bereits fol. 168 erwähnt: *انساب يرمعون آيهم ورتوا الربوبية من آبايهم 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 beweisfähig¹⁾. Es sei eine Einzeltradition (aḥād), die noch obendrein mit einem Zusatz interpoliert worden sei. (Der Zusatz ist wohl der Schluss: „wobei ich und meine Genossen sind“)²⁾. 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 erteilte³⁾.

VII. fol. 65b—72a

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-tafrīḡa 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 أتقى فئة قوم يتفرق أمتي على سبعين فرقة الذين برأيتهم يجرمون ما أحل الله ويحلون ما حرم الله vgl. darüber 'Abdalbarr al-Namari Ġāmi' baḡān al-'ilm wafaḡlīhī 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 zutreffen¹⁾. 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 Traufe²⁾.

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 könnten³⁾. 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 wird⁴⁾. Wäre für jene angeblichen Pro-

1) Texte Nr. 19.

2) Fol. 67a ما ذكره طمع في غير مطمع ونزع الى غير مفتح ومناهم في الفرار من في ملك النظر الى ملك النص مال من يهل من اللل الى العرق
Zu letzterer Phrase vgl. ZDMG, LI 472.

3) Texte Nr. 20.

4) Fol. 68a واما دعوى النص الصريح المتواتر مال 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*)¹⁾ zutrug, indem sie diesen durch harte Verfolgung bedrückten Leuten den Gedanken eingaben, durch angebliche Aussprüche des Moses der Religion Muhammeds den Boden zu entziehen²⁾.

Widerlegung der Behauptung der Gegner, dass die den šī'itischen Forderungen entsprechenden Traditionen vielleicht in Vergessenheit geraten oder mit Absicht verheimlicht worden seien³⁾. 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*⁴⁾ und *Räwendijja*) für die (durch den Propheten geschehene) ausdrückliche Ernennung des Abū Bekr, bezw. des 'Abbās erdichteten Beglaubigungssprüche nicht auflehnen dürften⁵⁾.

Zurückweisung der Einwendung, dass auch die Traditionen über die Wunder des Propheten von den Ungläubigen, ja sogar von einigen Gruppen der Muslime⁶⁾ gelehnet 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 konnte⁷⁾.

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) *Baghdādī, Farq* 114. 135. 7) Fol. 69a—70a.

dass der Imam notwendigerweise sowohl gegen grosse Sünden als auch gegen geringere Verfehlungen immun sein müsse ¹⁾. 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 *Ḳaḍī* 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“ ²⁾.

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

Dies Kapitel ³⁾ 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 *fiqh*-Standpunkt. Wie er noch in einer seiner letzten Schriften betont, ist die Frage, ob jemand in die Kategorie des *kāfir* einzuordnen sei, eine Gesetzesfrage (*حکم شرعی*); sie betrifft den persönlichen Status der Person, ebenso wie die Frage, ob jemand als Sklave oder als Freier zu behandeln sei (*رق*) und *حرية* ⁴⁾ Trotz des Vorbehaltes, dass er in diesem Kapitel *setwās im Sinne des fiqh* 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) *Ḳisṣa* 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 beurteilen¹⁾, sehen wir ihn dennoch schon hier auf dem Wege, der ihn schliesslich zu dem Ideengange des Fejṣal al-tafriḳa führen wird²⁾. Freilich hat er in letzterer Schrift sich um die Beengungen des fikḥ 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 Bāṭinijs 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 Bāṭinijs auch von gesetzlichem Gesichtspunkte aus bloß als im Irrtum befangene Leute erscheinen lassen.

a) Ihre Lehre, dass das Imamats 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 Iḥṣāḥ ḥi-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!) ¹⁾, die Qualifikation des *kufr* verursache ²⁾.

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 *ʿisma* des Propheten selbst innerhalb der Orthodoxie überaus schwankend ist und in bezug auf dieselbe nichts weniger als Einhelligkeit herrscht ³⁾.

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 (*kaḏf*) eines Muslim zu betrachten. Auf die Begehung dieser Sünde verhängt des 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 *igma*“ 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 ⁴⁾, 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 *igma*-Frage s. Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Kl. 1916.

3) Vgl. Der Islam III 239 ff.

4) *Kiṣṣās* 57,4 v. u. *مهما وجد الكذب وجد التكفير*; *Mustafā* II 358,3 v. u. *فذلك لتكذيبه الشارع ومكذبه كافر* — *تكذيب النبي* — *فذلك كفرناه*،

f) Aber wird jemand, der einen Rechtgläubigen als Ungläubigen erklärt, hierdurch nicht selbst zum kâfir? 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 irrthümliche 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 haben¹⁾.

Hingegen kommen in bezug auf die Einreihung der Bāṭinijsa 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 (*tawaḳḷuf*). Sie meinen in Betracht ziehen zu müssen, dass die Bāṭinijsa 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^o 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 ¹⁾.

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 ²⁾. 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 ³⁾.

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

1) Fol. 74^b—75^b.

2) Dieselbe Distinktion macht er Tahāfut 86,3 u. man vgl. dazu Maimūnī, Daḥlāt II c. 25 und Faḥr al-dīn al-Rāzī, Der Islam III 228 unten und 229 Anm. 2.

3) Fol. 76^a.

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

5) Vgl. Ihjā I 114 (Kawā'id al-ṣakā'id): die Grabesprüfung, Schöpfung von Paradies und Hölle, Auferstehung seien العقل ممكن في الاستحالة ردّ الأرواح إلى الأجساد
لم يتم برهان على استحالة ردّ الأرواح إلى الأجساد
Madnūn kabīr (Kalro 1309) 22,9: عود النفس إلى البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة أمر ممكن غير مستحيل
ibid. Z. 18: عود النفس إلى البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة أمر ممكن غير مستحيل

6) Maḥnūn 26,10 اللذات 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 ¹⁾. In seiner eschatologischen Spezialschrift weist er mit grosser Entschiedenheit die allegorische Deutung der „Wage“ (mizān) ab. Dieselbe sei im Sinne der Wörtlichkeit des Ausdruckes zu verstehen ²⁾. 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 ³⁾.

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 ⁴⁾. 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. Iḡt, Mawāḳif ed. Soerensen 273,3 in bezug auf die eschatologischen Traditionen: والعبد في إتيانها إمكانها في نفسها

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

3) Al-Kaṣf 'an manāhiḡ al-adilla fi 'akā'id al-milla (Kairo, maṭb. 'iluijja 1313) 100.

4) Umm VI 145 unten: من سنة رسول الله فيمن ظفرت به من رجال المشركت أنه قتل بعضهم وصلى على بعضهم وفأدى ببعض وأخذ الفدية من بعض فلم ينجس المسلمون أنه لا يجعل أن ينادى بترت بعد إيمانه ولا يمين عليه ولا تؤخذ منه فدية ولا من سنة رسول الله فيمن ظفرت به من رجال المشركت حتى يسلم أو يقتل vgl. Ibn Sa'd V 261,4.

Klasse der *kāfirun* einzuordnen wären. Ihre Kinder müssen geschont werden ¹⁾; 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 Ḥanifa folgend, auch in solchem Falle die Frauen zu schonen ²⁾. Haben die Kinder das Alter der Reife erreicht, verfallen sie gleichfalls der Tötung, wenn sie bessere Belehrung zurückweisend auf dem Weg ihrer Väter verharren ³⁾.

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 *Bāṭini-Frau* oder von dem eines zu den Ungläubigen zu rechnenden *Bāṭinī* mit einer rechtgläubigen Frau. Der Genuss des von einem solchen geschlachteten Tieres (*ḍabiḥa*) ist dem Muslim verboten. Seine Richtersprüche sind ungiltig; seine Zeugeschaft 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 ⁴⁾.

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 ⁵⁾. *Ġazālī* stellt jedoch denen gegenüber, die bei den als reumütig erscheinenden *Bāṭiniten*, im Sinne ihrer Forderung der obligaten *taḥijja* ⁶⁾, 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 ⁷⁾. Der

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

2) s. *Sejbānī, al-Ġāmi' al-ḥaṣīr* (s. R. des *Kitāb al-ḥarāḡ* [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. *Mustaḥṣī I* 188, 5: *إِنَّمَا لَمْ تَعْمَدَ بِالْبَاطِنِ وَأَتَاهَا أُمَّةٌ مَعْتَدَةٌ مِنْ آمَنٍ بِحَمْدِ*
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 Ġazālī konstatiert — häufig vorgekommen, dass Leute, die in den Kreis der Baṭiniġa 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 Gelöbniß auch nach ihrer Lossagung bindende Kraft für sie behalte und sein Bruch verboten sei, so dass dieser die gesetzliche Sühne ¹⁾ nach sich zöge; oder ob es in solchem Falle erlaubt oder etwa gar geboten sei den Geheimhaltungseid zu brechen? ²⁾

Nach Ansicht des Ġazālī 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 ungiltig 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 ³⁾.

1) Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes 267.

2) Fol. 80^b ff.

3) Diese Anschauung ist in vielen Ḥadīṭ-Sprüchen (vgl. Pedersen, Der Eid bei den Semiten 204) und unter den ältesten Gesetzeslehrern wohl allgemein verbreitet (Muwaṭṭa' II 338. Šejbānī, Āṭār [ed. Lahore] 268: عن عبد الله بن مسعود قال من حلف على بين فقال أن شاء الله فقد استنىق, woru die Variante: فقد خرج عن بينه; der Tradent des Muwaṭṭa', 'Abdallāh b. Waḥb [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 erscheinen¹⁾. 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 ان شاء الله فليس عليه شيء*, bei Ibn Farhūn, *al-Dibāğ al-muğhab* 136 (oben). Nichtdestoweniger hat sie doch auch Widerspruch gefunden: *وقال بعضهم هذا المنقول عن مؤلف على ان مرادهم انه يستحب له قول ان شاء الله تبركاً قال تعالى واذكر ربك اذا نسيت ولم يريدوا به حل اليمين* (bei Nawawī, zu Muslim IV 106). *ومنع الحنث*

1) Die in der Litteratur so häufig behandelten *معاريض*, *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 ¹⁾).

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“ ²⁾

1) Neben dem allgemeinen Grundsatz, dass der Schwur *على يه استخلف* abgelegt wird (Tirmidh I 253: *صاحبك* [Variante: *عابه*: *علي ما صدقتك به*]) gilt andererseits: [ed. *ورق*]: *اذا استخلف الرجل وهو مظلوم فاليمين على ما نوى وعلى ما ورى* (ورق). *وإذا كان ظالماً فاليمين على نية من استخلفه* (Sejbanī l.c. 273 von Ibrāhīm al-Nachāʿī). Dieselbe Regel wird im Namen desselben Ibrāhīm in anderem Wortlaut gegeben bei Buchārī, *Ikrāh* nr. 7: *إذا كان المستخلف ظالماً فنية التحالف وإن كان مظلوماً فنية*. Vgl. auch Buch. *Ajmān* nr. 23, wo der Grundsatz *بالأيمان الاعمال* hierauf bezogen wird; *Ḳaṣṭall*. IX 134 oben (zu Buch. *Adab* nr. 114): *ووصل جوار استعمال المعارض إذا كانت فبا 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 (*التهادى في الخصومة*) zum Gegenstand haben. Ein Gelöbnis dieser Art ist z. B. das der *ʿĀjisa*, mit *ʿAbdallāh 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) verpflichtet.

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 (Kasṭallānī IX 58). Solche Gelöbnisse können nach gewonnener besserer Einsicht umgangen und durch die Leistung der *kaffāra* beseitigt werden (Nawawī, *Minhāj* 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 والغصب im Unterschied von نذر النهر s. bei Kasṭallānī (IX 444, 18 ff. vgl. 447, 19) zu Buch. 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 ¹⁾).

e. 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 *hiġal* kühn die Wette aufnehmen können und dem Mann die Kundgebung der bätinitischen Geheimnisse ermöglichen, ohne sich von den Frauen und Sklaven trennen zu müssen.

1) Vgl. Buch. Dabā'ih nr. 26 (ed. Jaynoll IV 15).

Von diesen Kniffen möchten wir im besonderen einen hervorheben, weil er den Ġazālī in seiner Betätigung als faḫīh vielfach beschäftigt hat. Dies ist der *Zirkel-Schwur* (al-ǧamin 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 bewirkt¹⁾. Ġazālī, der eben auf dem Punkte steht, die mit dem herrschenden Fikḫbetrieb 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 Surejǧ* (st. 306 — er gilt als der muǧaddid für sein Jahrhundert, Jaḳūt ed. Margoliouth, VI 390 —) als Autorität genannt wird, in Juristenkreisen als *المسئلة السريجية* berühmt; sie ist eine *مسئلة ملقبة*, eine mit besonderem Namen, in diesem Fall dem ihres Urhebers, bezeichnete Frage²⁾. Sie hat durch

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

2) Vgl. Th. W. Juynboll's Artikel *Aḫḍariya* 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-mar'ala al-minbariyya*, 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. Geistes*

drei Jahrhunderte den Scharfsinn der fuḡahā pro und contra beschäftigt. Wir finden einige der besten Namen an ihrer Litteratur beteiligt. Von den Zeitgenossen des Ġazālī hat ihr der als Fachr al-Islām (Stolz des Islams) gerühmte Abū Bakr al-Kaffāl al-Šāšī (st. 507) eine eigene Schrift gewidmet ¹⁾ und auch seinen Schüler Muhammed b. al-Mubarak (st. 552) dafür interessiert ²⁾. Nach dem Jahre 600 d. H. sollen, mit geringen Ausnahmen, die maßgebenden Gelehrten die Anwendbarkeit eines solchen *daur* übereinstimmend zurückgewiesen haben ³⁾. Ġazālī selbst nimmt in derselben eine schwankende Stellung ein; früher habe er sich, wie wir auch hier bemerken, zur Zulässigkeit dieser *fictio juris* bekannt; später hat er sich gegen dieselbe entschieden ⁴⁾. In gegenwärtigem Traktat rechnet Ġazālī mit der Gewissensunruhe von Leuten, denen solche anrühige und dazu umstrittene Fiktionen Skrupel verursachen könnten und verweist sie auf den Rat eines kompetenten Rechtsgelehrten, an dessen Meinung sie sich halten mögen. Fände dieser, dass im Falle der Preisgebung des Geheimnisses die Bedingung der in solcher schlaun Formel ausgesprochenen Ehescheidung dennoch erfüllt werden müsse, so möge der Fragesteller, falls er es vorzieht, sich von seiner Frau nicht zu trennen, die Veröffentlichung der ihm mit Geheimhal-

252. Zejn al-din 'Omar ibn al-Wardī (st. 749) verfasste eine Zusammenstellung solcher Fragen: *المسائل الملقبة في الفرائض*. (Sujūṭī, Baġjat al-wu'at 365,6).

1) *تلخيص القول في المسئلة المنسوبة الى ابى العباس بن سرج في الطلاق*, Kremer'sche Handschrift nr. 112 (identisch mit Brockelmann I 391 nr. 3).

2) Subki, Tabak. Šaf. IV 96, penult. nach Sam'ānī: هو الذى ترمذ بالفنوى بالسريرية (بالشريعة) السائة بغداد؛ قلت كان قد تلقى المسئلة السيرية (الشرعية) من شيخه فخر الاسلام الشافى ونحو الاسلام تلقى ذلك من شيخه ابى اسحاق الشيرازى وابو اسحاق تلقى ذلك من شيخه الناصى ابى الطيب،

3) Tuhfa l.c.

4) Für die Giltigkeit hatte er früher *دراية العور في دراية النور* geschrieben (vgl. Gosche l.c. 267 nr. 31), seine *gegenwärtige* Stellungnahme später in *نور* (vgl. Gosche l.c. 267 nr. 31), seine *gegenwärtige* Stellungnahme später in *نور* (vgl. Gosche l.c. 267 nr. 31), seine *gegenwärtige* Stellungnahme später in *نور* (vgl. Gosche l.c. 267 nr. 31). Die erstere Schrift ist zusammen mit der des Abū Bekr al-Šāšī (s.o.) in der oben erwähnten Kremer'schen Handschrift enthalten.

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 Veröffentlichende 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 ist¹⁾. Ġazālī stellt fest, dass eine solche Ansicht den wohlverstandenen Fiqhlehren nicht entspreche und dass diese die im Sinne des Religionsgesetzes im vorhergehenden von ihm dargestellten Modalitäten erfordern²⁾.

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

In diesem Kapitel³⁾ 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*⁴⁾ über die gesamte Menschheit; er sei

1) Vgl. Baḡdādī, Farq 290 f. 2) Fol. 80b. 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 Ombre 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, Aḡkār 159, Ibn Ḥajar al-Hejtami, Fatāwī ḥadīṣijja 102, Ibn Chaldūn ed. Bullūq I 159 ult. وأختلف 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, Tafsīr I 154, VIII 77, XXIII 87). Auch im Mizān al-ʿamal 188,8 gibt Ġazālī eine dem obigen entsprechende Definition des Titels: فالمرامى 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 Baṭiniija geforderten Praemisse aus, das Imamate sei eine notwendige, unerlässliche, seit dem Tode des Propheten durch das *igmā'* der Muslime geforderte Institution des islamischen Lebens. Die vereinzelte Gegenmeinung des *Abdalrahmān b. Kejsān*¹⁾ sei bereits durch die Vorgänge angesichts der Leiche Muhammads widerlegt, da man sich selbst mit Vernachlässigung

ارضه كما يجب جامعاً بينهما خليفة الله في ارضه 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 حبيبه بحيث إذا رآته الرعية خليفة. 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 *futuwwa*, Gehorsam für sie, selbst ohne Rücksicht auf ihr religiöses und ethisches Verhalten: فيبقى 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 ينهى المرتبة من الجمع والطاعة في المنطق والكره على حد ما رسم له سببه 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 وكل الله في الأرض (bei Muḥibb al-Ṭabari, al-Riḥā al-naḍira fi manāḥib al-aḥsāra [Kairo 1327] I 283,1). Es ist bemerkenswert, dass der Gedanke, der Herrscher sei *chaliḥat Allāh*, vom Islam her auch in die jüdisch-arabische Litteratur eingedrungen ist. Sa'adja übersetzt Pa. 52,1

فأمده خليفةك بعلم من عندك مع شمسك لشمسك.

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 Fätimiden und dem Abbäsiden, 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 fätimidischen Imamates ersichtlich. In der Widerlegung der Einwendungen der Bāṭinijja gegen die Berechtigung des Abbäsiden Imamates ist eines der Argumente, auf die Ġazālī das grösste Gewicht legt dies, dass das zeitgenössische Abbäsiden 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 durchzusetzen¹⁾ und wem sich die Neigung der Gesamtheit zuwendet²⁾ (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 Abbäsiden; keinesfalls aber an dem des fätimidischen Rivalen, dessen Berechtigung lediglich auf ein erdichtetes *naṣṣ* gegründet ist³⁾.

Zehn Bedingungen der Eignung zur Chalifenwürde⁴⁾:

1) sechs *physische*: Altersreife, Integrität der Vernunft, Freiheit, männliches Geschlecht, kurejītische Abstammung (deren die Fätimiden sich mit Unrecht anmaszen), ungetrubtes 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 الشوكه فهو الخليفة*.

2) Die Auffassung, dass „die Gewinnung der Herzen der Menschen“ ein Zeichen des von Gott gewollten Charakters der Herrschaft ist, spricht Börünt 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 legen¹⁾.

2) vier *angeeignete* (moralische) Bedingungen: Kampfstüchtigkeit (*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 Giltigkeit 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 vereinigt²⁾.

a) Die Anforderung der *Kampfstüchtigkeit* (*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*)³⁾ 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 Ĥazm, Milal IV 167,5 ff. bilden physische Defekte (auch Blindheit und Taubheit) kein Impedimentum der Regierungsfähigkeit: ولا يضرّ الامام ان يكون في خلقه عيب كالاعرج والأصم والأجذع والأجذم والاحدب والذي لا يدان له ولا اسلام والتكليف. auch Iğt, Mawākiḥ ed. Soerensen 301 ff. führt körperliche Integrität unter den šurūḥ 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'iḥ al-imāma ausser الذكورة والبرع والعلم والكفاية ونسبة قریش nur noch folgende fünf fordert:

2) Fol. 89a—96a.

3) Vgl. Mi'jār al-ilm 31,7 كالانسان! لاحظ رتبة سلطان الزمان وما ساعدك من الشوكة والعدّة والنبذة والبرعة والاشباع والاتباع،

ihrer Befugnisse auch oft überschreiten¹⁾ 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 selbständig, 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 Zeugniß 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 verharnte²⁾ 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-Aṭīr ad ann. 501, ed. Būlak X 171,9 v. u.).

2) Die Worte *وظلّ دولتهم إلى العظام* 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 Gnadenbezeigungen 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" ¹⁾. 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 Vernünftigsten 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* (wara²⁾, 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. Margollouth V 70,12: *ووظف نظام الملك للكفر جابراً*.

1) Al-Tibr al-mashūk 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 Staatseinkünfte¹⁾ 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 Baṭinijja 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* (ʿilm). Mit diesem Nachweis hat Ġazālī in bezug auf den Umfang, in dem das ʿilm als notwendige Qualität des Imam

1) Fol. 93a; damit ist zu vergleichen Ihjā II 124f. في جهات الدخل 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 *muḡtahid* erreicht, fähig in vorkommenden Fällen aus eigener unabhängiger Einsicht gesetzliche Entscheidungen (*fatwā*) zu erteilen¹⁾. Solche Kompetenz konnte Ġazālī 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 gelang²⁾; aber von theologischer Gelehrsamkeit ist bei ihm keine Rede.

Ġazālī gesteht wohl zu, dass die gelehrten der älteren Zeitalter die Forderung der „Wissenschaft“ als notwendige Bedingung der Imamwürde im Sinne des *ig̡tihad* aufgestellt haben³⁾. Für die Berechtigung dieser Forderung liesse sich

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

2) Ibn al-Aḡfir ad ann. 512 (ed. Būlāḡ X 202). *وكان حسن الخطَّ جيد التوقيعات*. لا يفاربه فيها أحدٌ يدلُّ على فضل غزير وعلم واسع

3) Baḡdādī, *Farḡ* 341,2. *وأوجبوا من العلم له مقدار ما يصير به من أهل الاجتهاد*. Ebenso fordert das dem Šāfi' zugeschriebene *al-Fik̡h al-akbar ū-l-tauḡid* (Kairo, maṡb. adab. o. J.), 39 unter den *šarāiḡ al-imāma*: *العلم بحيث يصلح أن يكون مغنياً من 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. Būlāḡ I 161,10 ff.)

der die *šarāiḡ* des Chalifates eingehend behandelt: *ولا يكفي من العلم إلا أن يكون*

مجتهداً لان التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأنصاف والأحوال (französ. Übersetzung von de Slane I 393). Der Chalife al-Mustarsid wird charakterisiert als

ناخذ في أكثر العلوم عارف بالتبوتى واختلاف العلماء فيها (Kaḡlānisī 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 (*mašlahā*, *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 Muğtahid-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 *‘ilm* 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 *‘ilm* 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 ¹⁾. 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-mafqūl ma‘ huḍūr al-afḍal* d.h. der Zulässigkeit der Imamates eines minder Vorzüglichen, wenn auch ein ihn an Vorzügen Überragender vorhanden ist ²⁾. 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 *Ihja* 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 (naẓar) 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 ¹⁾. 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 Bağdād 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 Vollkommenheit 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 ²⁾. „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) Iğt-Gurğāni, Mawākiḥ ed. Soerensen 302, 8 ff. Verfasser und Kommentator nehmen es mit den šurūḥ 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-Mustaḥḥir 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 Emir 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 Emir 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 Ḡazālī 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 könne¹⁾. Am

1) Fol. 56: والمقترح على الرأي النبوي الشريف مطالعة الكتاب جملة ثم تخصيص: 56: الباب التاسع والعاشر يزيد استقصاء ليعرف من الباب التاسع قدر نعمة الله تعالى عليه وسبب من الباب العاشر طريق القيام بشكر تلك النعمة ويعلم ان الله تعالى اذا لم يررض [ان] يكون على وجه الارض له عيد ارفع رتبة من امير المؤمنين فلا يررض [امير] المؤمنين ان يكون على وجه الارض عيد الله 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 abzweigen¹⁾. Auf vier grundlegende Hauptsachen führt er die einer Begrenzung nicht fähigen Wissensdinge zurück²⁾, 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 beleuchtet³⁾) 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 vermeiden⁴⁾. 3. Die Erkenntnis, dass die Bedeutung des *Gotteschalifates*

1) Vgl. Buch vom Wesen der Seele 54*

2) Fol. 96b: ومن فرائض الدين على أمير المؤمنين زاده الله توفيقاً 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 عملية فتقدم العملية فان العلم هو الاصل والعمل فرع له اذ العلوم لا حصر لها ولكننا نذكر اربعة امور من أهمها وأصول

3) Texte Nr. 26.

4) Texte Nr. 27.

Darauf folgt ohne systematische Geschlossenheit, in völlig aphoristischer Weise eine Aufzählung der *Tatpflichten* und Tugenden, mit deren Erfüllung und Übung sich der Fürst schmücken möge¹⁾. 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 möge²⁾. 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, andererseits 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) meiden³⁾. Versöhnlichkeit, Nachsicht und Unterdrückung des Zornes werden ihm ganz besonders ans Herz gelegt⁴⁾. 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 متعظاً إلى نصيحة العلماء ويتبعها بها إذا سمعها وشاكرها عليها.

3) Fol. 102a.

4) Fol. 109of.

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 ¹⁾. Wenn der Fürst in seinen Anordnungen vom Religionsgesetz abweicht, kann er als ein Herrscher betrachtet werden, der die Macht usurpiert hat ²⁾ und es gilt von ihm was der Prophet von unrechtmäßigen Herrschern und ihrer Verdammung am Gerichtstage ausgesprochen hat. Unter vielen anderen Lehrsprüchen aus dem Hadīṭ 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 šarī'a erstrecke, ein Gebiet, auf welchem sich bekanntlich vielfach eine Praxis eingebürgert hatte, die dem Wortlaut des Gesetzes nicht entspricht ³⁾. „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 و القصد من رواية هذه الاخبار التنبيه على عظم قدر الامامة و انما اذا
ترئيت بالعدل كانت أعلى العبادات و انما يُعرف العدل من الظلم بالشرع فليكن دين الله
و شرع رسول الله صلعم هو المنزوع والمرجع في كل ورد وصدر،

2) Fol. 102b فقال صلعم يُعم النبي الامارة بان اخذها بحقها و يمس النبي الامارة لمن
اخذها بغير حقها فتكون حسرة عليه يوم القيامة و كل امير عدل عن الشرع في احكامه
فقد اخذ الامارة بغير حقها،

3) Vgl. Naḡā'iq ed. Bevan, Schol. 364, 14.

ist, als auch den, der mehr getan hat, als ich befohlen habe, und befestiget mit beiden die Säulen der Hölle!". Es gibt demnach für die Imame nichts wichtigeres als die Kenntnis des šar⁶)¹).

Die Pflicht der Untertanen dem Staatsoberhaupt zu gehorchen ist an die Bedingung geknüpft, dass nicht Ungehorsam gegen göttliches Gesetz gefordert werde²). So wird auch von Muhammed b. 'Alī³) der Spruch überliefert: „Ich kenne zwei Sippen, denen man abgöttische Verehrung widmet, nämlich die *Banū Hāsim* 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“⁴).

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 Islams⁵). Als Klassiker dieses Litteraturgebietes gilt *Abū Bekr ibn abi-l-dunjä* (st. 281/894), Erzieher des nachmaligen Chalifen al-Muktafi, mit seinen *maxā'iṣ al-chulafā*⁶). Ġazālī selbst hat im *Ihja* II

1) Fol. 105a. Jedoch Subki, *Ma'id al-ni'ām* ed. Myhrman 145.9 مجاوزه الحدود في التعزيرات جائز عند مالك،

2) Distinktionen über die Regel المعصية الخالق في عصية الخلق sind in der an den Chalifen gerichteten رسالة في الصحابة des 'Abdallāh b. al-Muḥaffa' (*Rasā'il al-bulaghā* I) [Kairo 1908] 50 f. angestellt.

3) Wohl einer der verdächtigen Tradenten dieses Namens bei Dahabī, *Mizān al-'iḍāl* (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-rašīd, *Fihrist* 315, 23.

6) Vgl. über diese Litteratur Murtaḳā al-Zabīdī, *Ithāf al-sāda* (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 Ḥaǧǧāǧ nicht einschüchtern lies, gilt in der Regel als Typus für die unerschrockene Ausübung dieser Aufgabe ¹⁾. Gewöhnlich werden solche *mawāʿiṣ* von den Fürsten mit der Anrede: *عظمتي* „erteile mir Ermahnung!“ ²⁾ eingeleitet und der heilige Mann wird nach Beendigung seiner frommen Exhortation zur Fortsetzung derselben mit dem Anruf: *زدني* „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 ³⁾. Mit Vorliebe werden durch omajjadische Chalifen hervorgehobene salbungsvolle *mawāʿiṣ* angeführt; namentlich hören wir die des Abū Bakra an Muʿāwija, die des Abū Ḥāzim an Sulejmān b. ʿAbdalmelik und ‘Omar b. ʿAbdalfazīz. Letzterer lässt sich auch von Abū Ḳulāba, Ḥasan [al-Baṣrī] und Muhammed b. Kaʿb al-Ḳurazī belehren. Abū Ḥāzim lässt auf Aufforderung des Chalifen Sulejmān diesen eine im Stile der Pietisten gehaltene unumwundene Kritik der omajjadischen Herrschaft hören ⁴⁾. Hārūn al-raṣīd ⁵⁾, lädt Ṣaḳīḳ al-Balchī und

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

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

3) Fol. 105^b—109^a. 4) Fol. 107^b *ما تقول فيما نحن فيه*.

5) Derselbe fordert den bei ihm eingeführten jungen Ṣāḳī zu einer *mawāʿiṣ* auf; dieser benutzt dazu eine von Ṭāwūs al-Jamālī verfaasste Mahorede, die den Chalifen zu Tränen rührt; Jāḳūt l.c. 372,6 v. u. vgl. *ibid.* 7,12 Ṣāḳī 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 möge¹⁾.

„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“²⁾.

Damit schliesst die Bāṭiniten-Schrift des Ġazālī.

III.

Das Thema eines Fürstenspiegels hat den Ġazālī auch noch nach der Rückkehr von seiner Šūfiwanderung³⁾ interessiert. Für den Seldschukensultan Muhammed Šāh (1105—1118), den er als „Sultān der Welt, König des Ostens und des Westens“ (سلطان العالم ملك المشرق والمغرب⁴⁾) anredet, verfasste er noch bei Lebzeiten des Mustāzhir in persischer Sprache sein *al-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk*⁵⁾ mit dem Wunsch,

1) Fol. 105A ان يكون الولى منعظا الى نصيحة علماء الدين ومنعظا بمواعظ الخلفاء الراشدين ومنعظا في مواضع مناجح الدين للامراء المتعرضين ونحن نورد الآن بعض تلك المواضع،

2) Fol. 111a وهذا التقدير الذي روي من الآثار والاختيار وبين الخلفاء وائمة الأعيان كتاب المنعظ به واللصقى اليه في تهذيب الاخلاق ومعرفة وظائف الخلافة فالعامل به مستعقن عن المزيد والله ولي التوفيق والتسديد،

3) Er nimmt im Tibr 21,1 Bezug auf Ibjā: في كتاب العصب في ربيع البهليلكات،

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

5) Über den Titel s. ZDMG. L, 100 Anm. 2.

dass sich der Sultān neben anderen frommen Exerzitien dies Buch jeden Freitag morgens vorlesen lasse¹⁾. Das persische Original kann nicht mehr nachgewiesen werden; die arabische Übersetzung ist im Orient sehr verbreitet²⁾.

Das *Tibr* ist inhaltlich viel reichhaltiger als die im zehnten Kapitel des *Mustaḏhiri* gebotene Fürstenbelehrung. In seiner Vielseitigkeit erstreckt es sich auf Materien, die in letzterem nicht einmal gestreift sind³⁾. 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“⁴⁾. 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. Ṭāhir (820) in der seinem in die Regierungsgeschäfte entretenden Sohne erteilten Belehrung, *Ṭab.* III 1061 = *Ṭajfur*, *Kitāb Baġdād* 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-Farq bejn al-ḡāliḥ wa-ġajr al-ḡāliḥ* 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. *Iḥjā* 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 *ķibla* 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-asaritischen 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 *Ĥadīṭ* und Beispielen aus dem Leben frommer Chalifen (besonders 'Omar II) nicht fehlen lässt, — sie sind mit wenigen Ausnahmen aus dem *Mustazhiri* wiederholt — ¹⁾ überwiegen hier die den nichtislamischen Kreisen, namentlichen den Annalen der persischen Könige entnommenen lehrhaften Beispiele und Anekdoten ²⁾. 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 *siyar al-mulūk* zitiert; 75,4 v. u. wird ein *Kijār-nāmeḥ* 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 *Ṭoğrulbeg* ¹⁾ 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 ²⁾ werden dem Sultan reichlich vorgeführt.

Auch im Fürstenspiegel (*Sirāğ al-muluk*), den *Abū Bekr al-Ṭorṭūsī*, der jüngere Zeitgenosse des *Ġazālī* dem Ma'mūn al-Baṭā'ihī, Vezir des Fāṭimidenchalifen 'Āmir 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 ³⁾ vorgeführt werden. Es liegt nahe zu vermuten, dass *Ṭorṭūsī* mit diesem Buch die Absicht hatte, das *Tibr al-masbuk* des *Ġazālī*, dessen eifernder Gegner er war ⁴⁾, 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 (*کتاب وصايا ارسطاطاليس*); 109; 122.

3) Ed. *Bulāq* (1289) 185,3 v. u. wird eine Serie von Sprüchen eingeleitet: *ومن حکم شاناق (شابق) السندی* (ed. *شابق*) *ibid.* 192,14 v. u. *من کتاب جاویدان خرد البارمی من کتابه الذی سماه منقل المجواهر الملك (الملك) ابن قناص (قنایس) المندی* Über *Šānāq* und seine Weisheitssprüche s. Th. *Zacharias* in *WZKM* (1914) XXVIII 182—210.

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

'Ulemā¹⁾ sind unvergleichlich reichlicher als im Werke Ġazālī's, mit dem es daher mit Erfolg in Konkurrenz treten kann. Im Mustāzhiri 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 wird²⁾, 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 الشدة): 178,1 ff.—179,6 v. u. (بلدى طرطوشة); 180,17. — 33,11 ff. wird eine interessante Anekdote aus dem Verkehr des mächtigen Manṣūr b. abi '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, ja sogar von den Fuḳahā als *امير المؤمنين* genannt. Über andalusische Beziehungen im *Sirāg al-mulūk* s. noch Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne* (3e Aufl.) II 234.

2) s. Zeitschr. für Assyr. XXII 320 ff. vgl. noch Subki, *Tab. Saf.* IV 101. Nicht nur von seinem (als *Kaif 'ulūm al-šīrātī* angeführten) eschatologischen Buche *al-Durra al-šīrā* gilt das Urteil des Ibn Ḥaḡar: *ولقد أكره في هذا الكتاب* und *من أراد أحاديث لا أصل لها فلا يعتز بشيء منها*. 'Ajni nimmt den Ġazālī damit in Schutz, dass er viele Ḥadīṭ-Zitate, in gutem Glauben, anderen Werken entnahm, wie er auch im *Ihṡā* viele Ḥadīṭe aus *Ḳūt al-ḳuṭūb* ausschrieb. Jedenfalls sei Traditionskunde, mit dem Maas islamischer Kritik gemessen, nicht seine starke Seite: *بضاعته في الحديث مزودة*.

der hohen Bewertung des Fikhsformalismus. Man muss beachten, dass sich Ġazālī vom Fikh selbst niemals ganz losgesagt hat. Er beschäftigt sich ja auch in seiner Ihjā-Periode viel mit den *fikhijjāt*¹⁾ — natürlich in ethisch vertiefter und mystisch verinnerlichter Richtung — und noch nach der Rückkehr von seiner Ṣūfiwanderung hält er Vorträge über *uṣūl al-fikh*, 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 fikh erkannte, hat er mit den Voraussetzungen seiner bagdader Berufstätigkeit gebrochen. Und in der Bāṭinitenschrift 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 Fikhlehrer der Nizāmschule benimmt, so spricht er doch im selben Atemzuge von dem geringen Schwergewicht der Fikhdinge²⁾. Er war um diese Zeit bereits tief in den Ṣūfismus eingeweiht und seine Abneigung gegen die herrschende Richtung war bereits in seiner Seele gefestigt. Sein Standpunkt in der Beurteilung der *fikhijjāt* wird besonders aus dem unter Nr. 15 der Beilagen mitgeteilten Textstück ersichtlich. Als ob die *Iġtihād*-Berechtigung noch immer in aktueller Geltung wäre, legt er mit Anlehnung an ein bekanntes *Ḥadīṯ*³⁾ über die Gleichgiltigkeit des Irrtums in den Entscheidungen der *muġtahidūn* 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 *الفقهاء مع عتق 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'ī in vier rak'ah's verrichtet. Es stehe damit völlig so, wie mit der Beschäftigung der Fiḫ-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 *Seelenfaḫih* 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 *faḫih al-naḥs*¹⁾ und den formalistischen Faḫihs, denselben die Ġazālī sonst gerne *‘ulamā al-rusūm* nennt²⁾, denen die päda-

1) Vgl. die Selbstbiographie des Ibn Šaḥrāstān bei Ibn abī Uṣaybi'a II 4,17 *وكان في جوارى أيضا رجل يقال له أبو بكر البرقي خوارزمي المولد فبه النفس متوحّد في الفقه والتفسير والزهد ماثل إلى هذه العلوم* (oben 96,4 v. u.) bezeichnet bei Dahabī, *Taḏkirat ḥuff.* I 330,6. Hierher gehört wohl auch ein *فتاوى القلوب* betiteltes Werk des Šūfi Maḥmūd b. Muḥammad b. ‘Abdalwāhid ibn Mašūda aus Iṣfahān (VI. Jhd. d. H.), das Tāğ al-dīn al-Subkī im Autographe des Verfassers besaß und *Ṭab. Šāf.* IV 307 charakterisiert. Die Fiḫfragen sind darin in šūfischem Sinne bearbeitet. Die Namenform *ماشدة* hält Nöldeke (briefliche Mitteilung) mit Verweisung auf Justi, *Iranisches Namenbuch* 187 für verderbt aus *ماشاد*. Ibn ‘Asākir (Mehren, *Exposé* 137 Nr. 12) erwähnt einen al‘arīthischen Šūfi Abū-l-Ḥasan b. Mašūda al-Iṣfahānī (st. 414) der gegen Irrlehren der Šūfis opponierte. Bei Jāḫūṭ ed. Margoliouth II 104,1 wird ein Abū Maṣūūr b. Mašūda genannt.

2) Eine Benennung der zünftigen Fuḫahā, die auch Muḥjī al-dīn ibn al-‘Arabī auf sie, als auf die grimmigsten Feinde der Šūfis, anwendet (*Futūḫāt* I 279,10). Derselben Bezeichnung hat in neuerer Zeit auch die Manār-Partei auf die starren Maḫāhib-Leute der Gegenwart übertragen.

gogische Aufgabe des Gesetzesstudiums nicht vor das Bewusstsein tritt, die vielmehr das Fiḥ als Selbstzweck betrachten und sich in dessen Formalitäten mit allen ihren Detailbestimmungen und kasuistischen Spitzfindigkeiten erschöpfen. Jenem wird von den Beruḥis wohl der *faḥih al-badan* (Körper-Faḥih) d. i. der *realistische* Faḥih nicht ohne ironischen Blick auf jene idealistischen Träumer entgegengesetzt¹⁾. In diesem Zusammenhang ist es nicht ohne Interesse zu erfahren, dass Ġazālī schon in einer seiner frühesten Schriften²⁾ von Abū Ḥanīfa urteilte, dass er kein faḥih al-naḥs gewesen sei³⁾. 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 iḡtihād entwickelt Ġazālī die Theorie, dass dieser Rang nicht von einer allumfassenden Beherrschung der theologischen Haupt- und Hilfswissenschaften bedingt sei (dies könne höchstens vom muḡtahid muṭlaḡ gefordert werden), sondern dass auch ein *partielles iḡtihād* 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*⁴⁾ 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 فقيه البدن رفيع المسالك في العلم; Dahab, *Taghrir* huff. I 204, 5; 330, 7 von Lejt b. Sa'd und Jahjū b. Ādam; Ibn Farḥūn, *Dibāḡ al-muḡḥab* 296 alt. von Jahjū b. 'Omar al-Balawī (Schüler des Ibn Saḥnūn). Alle diese werden als faḥih al-badan gekennzeichnet. Vgl. noch Kāḥi 'Ijāḡ, *Tartīb al-madārik* bei Griffini, *Nuovi testi arabo-siculi* 7, 8; 8, 5 (= Centenario Amari 370. 371).

2) Im *Kitāb al-manḥūl fi uṣūl al-fih*, das er noch zu Lebzeiten seines Lehrers, des Imām al-ḥaramejn verfasste (Subki, *Ṭab. Šāif* IV 116, 6).

3) Das Zitat in meinen Beiträgen zur Literaturgesch. der Šā'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 ¹⁾ kenne, wenn er auch in den Traditionen über rituelle und eherechtliche Gesetze nicht völlig heimisch ist ²⁾.

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 ³⁾ (worin die orthodoxen mağāhib je nach dem iğtihād ihres Meisters verschiedene Praxis zulassen) und der Wiederholung der iḳāma-Formel vor Beginn des ṣalāt (eine Differenzfrage zwischen Sī'iten ⁴⁾ 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 muğtaḥid ⁵⁾. Ein solcher

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

2) *Mustasfā* II 353: *وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض فمن ينظر في مسألة المشتركة يكتبه ان يكون فقيه الفس عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن قد حصل الاعيار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات او في مسألة 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'īd V 98,22 (Sa'īd b. Musajjalb). Eben Mustaghīr führte die laute Rezitierung der Formel (nach šāfi'ischem 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 Basāsiri-Zeit längst überwunden und es schien mehr kein Grund obzuwalten, den Gegensatz zur Schau zu tragen (Ibn al-Aṭīr ad ann. 494: *iddat ḥawādīt*).

4) Vgl. Vorlesungen über den Islam 237.

5) Vgl. *Ḳisāṣ* 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 Fikḥfragen, sofern solche Dezsionen von ihm aufbewahrt sind, vielfach nur auf schwach verbürgte Einzeltraditionen (ahād) gegründet sind, die nur zu Vermutungen (zann) aber nicht zum Anspruch sicheren Wissens berechtigen¹⁾.

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“²⁾. Wir erschen, dass sich Ġazālī zu dieser Zeit mit mystischen Gedanken über das Gesetz (asrār al-šar³⁾) und der Glaubenslehre (asrār al-din) trug, deren volle Entfaltung Gegenstand der Werke seiner folgenden Lebensperiode bildet.

Er redet von den Inkarnationserfahrungen eines Ḥallāğ und Abū Jezīd al-Bištāmī ohne orthodoxe Misbilligung, in objektiv referierender Weise³⁾. 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^b.

2) Fol. 76^b.

3) Fol. 53^a, 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 Šūfileute 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 šūfischen Führer *Abū 'Alī al-Fārmadī*¹⁾, der ihm den Spruch im Namen des *Abu-l-Ḳāsim al-Kurkānī* gab²⁾. Fārmadī ist auch ohne Zweifel derselbe šūfische Lehrer, auf den er ebenfalls ohne Namensnennung hinweist, als auf „einen hervorragenden, befolgten Führer von den Šūfileuten", den er zur Zeit als sein Verlangen nach dem „Beschreiten dieses Weges" ernst wurde, über den Wert des andauernden Ausharrens beim Koranlesen befragte³⁾. 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 šūfischer Führer des Ġazālī wird auch Abū Muḥammad al-Bāriğānī genannt, vgl. *Sa'irāt, Laḡ'if al-mīnān* (Kairo, Mejmēnija, 1321) I 25, 16.

2) *Al-Maḳḳad al-asnā' (arḥ. asmā' Allāh al-ḥusnā* (Kairo, maḡb. Taḡaddum 1322) 110, 11: ولقد سمعت الشيخ أبا علي النارمدي يحدثني عن شيخه أبي القاسم الكركاني قدس الله روحهما أنه قال إن الأسماء التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واجل،

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

seit früher Zeit eingeführte¹⁾ 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 Fehler²⁾ diese Unterscheidung auf mu'tazilitische Anschauungen zurückzuführen. Freilich hat auch Abu-l-Hudējl al-'Allāf von *Tätigkeiten der Herzen* und denen der *Gliedmassen* gesprochen³⁾, 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 war⁴⁾.

V.

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

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

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

3) Baġdādī, *Fark* 110, *Sahrasṭāni* ed. Cureton 35,6 v. u. Nach einer Nachricht bei 'Alī al-Murtaǧā 'Alam ab-hudā, *Gurar al-fawā'id* (Teheran 1272) 68,9 hätte bereits fast ein Jahrhundert vor Abu-l-Hudējl der Mu'tazilit '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'tazilah (*Der Islam* VI 34 ff.) erweisen.

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

fasste um 551/1156 *Ġenāl 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*¹⁾ eingeschaltet, in dessen Kapitel über die Religionsparteien er den *malāḥida* 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 zusammenschumpft“. Er schildert ihren politischen und religiösen Nihilismus, ihre Geringschätzung des Propheten und der Heiligtümer des Islams — sie überliefern Korane und Moscheen dem Brand —²⁾ 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 herzhählen 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 werden³⁾.

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 عليهم في الرد عليهم يا معشر الوزراء في الرد عليهم. من خمسون طباعة كأكد فلتقتصر هاها mit طباق sind wohl Kurrißen gemeint.

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

3) *ibid.* 11,8 (ed. الناصية) والناصية (ed. المحاولة) والمحاولة (ed. الباطنية) والباطنية
أنهم مرتدون.

seiner grossen Schrift wird er wohl auf letzteren Bezug genommen haben. Denn gerade auf das polemische Moment, das Ġazālī als den Fortschritt bezeichnet, den seine polemische Methode gegen die seiner Vorgänger bezeichnet, legt auch Ġazwīnī besonderes Gewicht. Wiederholt kommt er nämlich auf die Irrlehre der Gegner zurück, dass sie alle sichere Erkenntniss ausschliesslich vom *imām mā'sūm* schöpfen wollen und die selbständige Ergründung als Erkenntnisquelle ablehnen¹⁾. „Gott sagt (6,149): ‚Ist bei euch Wissen?‘; er sagt nicht: ‚Habt ihr eine Lehrautorität? (mu'allim)‘; er sagt (2,105): ‚Bringet euern Beweis‘, nicht: ‚euern Unfehlbaren‘“²⁾.

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 auferlegte³⁾. Die Gesetze können also nicht durch Vernunfttätigkeit ergründet werden. Ġazwīnī lässt sich hier auf eine weitläufige Widerlegung dieser Auffassung vom *ahl* ein, die er als umso notwendiger betrachtet, als einer seiner Schüler diesen Einwurf der malāhida dem Imam Muḥji al-dīn Jahja 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 das *tafawut al-^uḥūl* ziehen, als dem Prinzipie selbst. Denn die Anschauung von den unterschiedlichen Graden des Intellektes ist doch auch im

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

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

3) *ibid.* 26,12 *وإذا كانت متفاوتة فاستواء الكفر في التكليف يكون ظلماً عظيماً*.

rechten Islamglauben nicht verpönt. Ġazālī redet ihr in einem besonderen Kapitel des *Ihjä* ¹⁾ und auch in seiner Schrift *Ma'āriḡ al-ḫuds* ²⁾ das Wort.

Am längsten wird die Polemik gegen die Bāṭinijsa 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 ³⁾.

1) *Ihjä* 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*: Mustasfä.

„ 5 Z. 7, *lies*: Rafiqiten.

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

„ 28 Z. 11, *st.*: 22 *lies*: 25.

„ 29 Z. 8, *st.*: ʿulüm *lies*: ʿilm.

„ 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: *فإن بعض الحكماء إذا حامد ادّعى أنه يُعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط الخ*

„ 41 Anm. 1, Z. 1, *lies*: بيت

„ 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 *istiḡnā* s. Ġāḥiḡ, *Ḥajawān* III, 129.

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

43—47; negativ: *لا يمكن التورية عنها* Abulmaḥāsin 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; Šaḥrastānī.

النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنَسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ
عِظْ نَفْسَكَ فَإِنَّهَا تَمَعَّتْ فِعْظَ النَّاسِ وَالْأَفْئِدَةَ مَعِيَ وَمِثَالٌ مِنْ عَجْزٍ عَنْ
إِصْلَاحِ نَفْسِهِ وَطَمَعٍ فِي إِصْلَاحِ غَيْرِهِ مِثَالُ الْإِعْنَى إِذَا أَرَادَ أَنْ يَهْدِيَ الْعِيَانَ
وَذَلِكَ لَا يَنْسَبُ لَهُ قَطُّ وَإِنَّمَا يَقْدِرُ عَلَى إِصْلَاحِ النَّفْسِ بِمَعْرِفَةِ النَّفْسِ،

Nr. 29.

(fol. 103a) ومنها ان يعلم ان رضى المخلق لا يحسن تحصيله الا في موافقة
الشرع وان طاعة الامام لا يجب على المخلق الا اذا دعاه الى موافقة الشرع
كما روى عن محمد بن علي انه قال لاني لاعلم قبيلتين يُعبدان من دون الله
قالوا من هم قال بنو هاشم وبنو امية اما والله ما نَصَبوهم لِيَسْجُدُوا لَمْ وَلَا
لِيَصَلُّوا لَمْ وَلَكِنْ اطاعوهم واتبعوهم على ما امرهم والطاعة عبادة،

وَوعدنا 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 يقبس الانسان اقصى مدة مقامه في الدنيا وهي مائة سنة مثلا ومدة مقامه في الآخرة ولا آخر لها بل لو طلبنا مثلا لطول مدة الابد هـ لهبنا عنه الا انا نقول لو قدرنا الدنيا كلها الى منتهى السموات ممتدة بالدرة وقدرنا طائرا ياخذ بمنزله في كل الف سنة حبة واحدة فلا يزال يعود حتى لا تبقى من الدرة حبة واحدة فتنفضي هذه المدة وقد بقي من الدرة اضعافها فكيف لا يقدر العاقل اذا حقق على نفسه هذا الامر على ان يستخفر الدنيا ويتجرد لله تعالى هذا لو قدر بقاء العرماثة سنة وقدرت الدنيا صافية ١٠ عن الافناء (١) فكيف والموت والمرصاد 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 يظهر للانسان حقارة الدنيا لا يتصور منه ان يسعى للدار الآخرة وينبغي ان يستعان على معرفة ذلك بالاعتبار من سلف من ابناء الدنيا كيف فعلوا فيها ثم ارتحلوا عنها بغير طائل ولم يصحهم الا الحسرة والندامة ولقد صدق من قال من الشعراء حيث قال ١٥
أشدَّ الغمِّ عندى في سرورٍ نيقن (٣) عنه صاحبُه انتقلا

Nr. 28.

الوظيفة الثالثة ان معنى خلافة الله على الخلق إصلاح الخلق ولن يقدر على إصلاح اهل الدنيا من لا يقدر على إصلاح اهل بلدك 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) انا مؤمنون

(١) الافناء (٢) سعب (٣) بين (٤) تبع الندامة (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 ودنياه محرثة ووقت الموت وقت حصاده ولذلك قال صلّم الدنيا مزرعة الآخرة وإنما البذر هو العمر فمن انقضى عليه نفس من انقاسه 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 فكلمها زاد سنه (fol. 97b) نقص بنية عمره فزيادته نقصانه على التحقيق ومن لم ينتهز^(١) الفرصة في انقاسه حتى يقتنص^(٢) بها الطاعات كلها كان مغبونا ولذلك قال صلّم 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^(٣) مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّاتِهَا نُوفِّئْ لَهُمْ اَعْمَالَهمُ الْآيَةَ ومن عمل لآخرته فهو الذي أنجح سعيه كما قال تعالى^(٤) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا [وهو مؤمن] فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا،

Nr. 27.

(fol. 98a) ومهما عرف نصرت الدنيا وتأبد السعادة في العقبى فليتأمل انه لو شغف انسان بشخص واستهتر^(٥) به وصار لا يطبق فراقه وخير^(٦) بين ان يجعل لقاءه ليلة واحدة وبين ان يصبر عنه تلك الليلة مجاهدا بنفسه ثم يخلى بينه وبينه الف ليلة فكيف لا يسهل عليه الصبر ليلة واحدة لتوقع التلذذ بمشاهدته الف ليلة ولو استعجل تلك الليلة وعرض نفسه لعناء المفارقة الف ليلة لعدّ فيها خارجا عن حزب العفلاء فالدنيا معشوقة كلّفنا الصبر عنها مدة بسيرة

وحر (٦) واستهتر (٥) 17, 20. (٤) 11, 18. (٦) عصى (٧) سهر (١)

امامته غير منعقدة وإذا احسن ايراد هذه المقالة علم ان التناوت بين أتباع
الشرع نظرًا واتباع تقليدًا (fol. 96a) قريب هين وأنه لا يجوز ان تخرم بسببه
قواعد الامامة، وهذا تقدير تسامحا به من وجهين احدهما تقدير قرشي مجتهد
مستجمع الصفات متصدية 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^(١) على ان يصرفوا الوجوه
والقلوب عن الحضرة المقدسة المستظهرية لم يجدوا اليها سبيلا فيتعين على كافة
علماء العصر التنوي بصحة هذه الامامة وانعقادها بالشرع ولكن بعد هذا
شرطان احدهما ان لا يهضى كل قضية مشككة الا بعد استنتاج^(٢) قرائح العلماء
والاستظهار بهم وان يختار لتقليده عند التباس الامر واختلاف الكلمة افضل
اهل الزمان واغزرم علما وقل ما بينك 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 لتفصيل العلم وحجازه رتبة الاستقلال بعلم
الشرع فان الامامة وان كانت صحيحة منعقدة في الحال فخطاب الله تعالى قائم
باجباب العلم وافتراس تحصيله واذا ساعدت القدرة عليه لم يكن للتواني فيه
عذر لا سبعا والسنن التحصيل ورعيان الشباب معين على الغرض والقدرة
الواجب تحصيله شرعا واذا صرف اليه الهمة الشريفة حصل في قدر يسير من
الزمان ولا يلبق نطلب غايات الكمال الا بالحضرة المقدسة الشريفة النبوية
المخوفة بالعرز والجلال، واذا اتضح في هذا الباب بهذه البراهين اللاتحة ان
مقتضى (fol. 96b) امر الله [ان] الامام الحق المستظهر بالله هو المتعين بخلافه
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 اعبد واشكر منه
كما ان الله تعالى لم يرض ان يكون له على وجه الارض عبد اعتر واكرم من

يُحْكَمُ فِيهَا بِمَوْجِبِ الرَّأْيِ الْاِغْلِبِ وَمَا ذَكَرْتَهُ مَسْلُوكٌ وَاضِحٌ فِيهِ وَلَكِنِّي لَا أُؤَيِّرُ
 الْاِعْتِرَافَ عَنِ الْمَاضِيْنَ وَلَا الْاِتْمِرَافَ عَنِ جَاذَةِ الْاِثْمَةِ الْمَفْرُضِيْنَ فَانِ الْاِنْفِرَادِ
 بِالرَّأْيِ وَالْاِنْسِلَالِ عَنِ مَوَافَقَةِ الْجَمَاهِيْرِ لَا يَنْفَكُ عَنِ اِثَارَةِ نَفَرَةِ الْقُلُوبِ (١)
 لَكِنِّي اسْتَجِيبُ مَسْلُوكًا مَقْتَبَسًا مِنْ كَلَامِ الْاِثْمَةِ الْمَذْكُورِيْنَ (٢) وَاَقُولُ اخْتَلَفَ النَّاسُ
 فِي اَنْ اَهْلَ الْاِخْتِيَارِ لَوْ عَقَدُوا عَقْدَ الْبَيْعَةِ الْمَفْضُولِ وَعَرَضُوا عَنِ الْاَفْضَلِ هَلْ
 تَعَقَّدَ الْاِمَامَةُ مَعَ الْاِتِّفَاقِ عَلَيَّ اَنْ تَقْدِمَ الْاَفْضَلُ عِنْدَ الْقُدْرَةِ وَاجِبٌ مَتَعَيَّنَ
 ثُمَّ ذَهَبَ الْاَكْثَرُونَ اِلَى اَنَّهَا اِذَا عَقَدْتَ لِلْمَفْضُولِ مَعَ حَضُورِ الْاَفْضَلِ اَنْعَقَدَتْ
 وَلَمْ يَجِزْ خَلْعُهُ (fol. 95b) لِسَبَبِ الْاَفْضَلِ، وَاَنَا مِنْ هَذَا اَنْتَهَى وَاَقُولُ اِنْ
 رَدَدْنَاهَا فِي مَبْدَأِ التَّوَلِيَةِ بَيْنَ مَجْتَهِدٍ فِي عُلُومِ الشَّرْعِ وَبَيْنَ مَتَفَاعِرِهَا فَيَتَعَيَّنُ
 تَقْدِيمُ الْمَجْتَهِدِ لِأَنَّ اَتِّبَاعَ النَّاطِقِ عِلْمَ نَفْسِهِ لَهُ مَزِيَّةٌ رَبَّنِيَّةٌ عَلَيَّ اِتِّبَاعِ عِلْمِ غَيْرِهِ ١٠
 بِالتَّقْلِيدِ وَالْمُزَايَا لَا سَبِيلَ اِلَى اِهْمَالِهَا مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيَّ مَرَاعَاتِهَا اَمَّا اِذَا اَنْعَقَدَتْ
 الْاِمَامَةُ بِالْبَيْعَةِ اَوْ تَوَلِيَةِ الْعَهْدِ لِمَنْتِكَ عَنِ رَبَّنِيَّةِ الْاِجْتِهَادِ وَقَامَتْ لَهُ شَوْكَةٌ
 وَاذْعَنْتَ لَهُ الرِّقَابَ وَمَالَتَ اِلَيْهِ الْقُلُوبَ فَانْ خَلَا الزَّمَانُ عَنِ قَرَشِيٍّ مَجْتَهِدٍ
 مُسْتَجِيعٍ جَمِيعِ الشَّرُوطِ وَجِبَ الْاِسْتِمْرَارُ عَلَيَّ الْاِمَامَةِ الْمَعْقُودَةِ اِنْ قَامَتْ لَهُ
 الشَّوْكَةُ وَهَذَا حُكْمُ زَمَانِنَا وَاِنْ قُدِّرَ ضَرْبًا لِلمَثَلِ حَضُورُ قَرَشِيٍّ مَجْتَهِدٍ مُسْتَجِيعٍ ١٥
 لِلْوَرَعِ وَالْكَفَايَةِ وَجَمِيعِ شُرَايِظِ الْاِمَامَةِ وَاجْتِنَابِ الْمَسْلُوكِ فِي خَلْعِ الْاَوَّلِ اِلَى
 تَعَرُّضِ اِثَارَةِ فِتْنٍ وَاِضْطِرَابِ اُمُورٍ لَمْ يَجِزْ لَمْ خَلْعُهُ وَالاِسْتِبْدَالُ بِهِ بَلْ يَجِبُ
 عَلَيْهِمُ الطَّاعَةُ لَهُ وَالْحُكْمُ بِتَفْوِذِ وَلَايَتِهِ وَصِحَّةُ اِمَامَتِهِ لِأَنَّنا نَعْلَمُ بَانَ الْعِلْمَ مَزِيَّةٌ رُبَّنِيَّةٌ
 فِي الْاِمَامَةِ تَحْسِبُنَا لِلْاَمْرِ وَتَحْصِيْلًا لِمَزِيَّةِ الْمَصْلَحَةِ فِي الْاِسْتِقْلَالِ بِالنَّظَرِ وَلَاسْتِعْنَاءِ
 عَنِ التَّقْلِيدِ وَاِنْ التَّمَرُّدُ الْمَطْلُوبَةُ مِنَ الْاِمَامَةِ تَطْفِئَةُ النَّبْتِ النَّائِرَةِ فِي تَفَرُّقِ الْاَرَآءِ ٢٠
 الْمُنْتَفِرَةِ فَكَيْفَ يَسْتَجِيزُ الْعَاقِلُ تَحْرِيكَ النَّبْتِ وَتَشْوِيْشَ نِظَامِ الْاُمُورِ وَتَفْوِيْثَ
 اَصْلِ الْمَصْلَحَةِ فِي الْحَالِ تَشَوُّفًا اِلَى مَزِيَّةِ دَقِيْقَةٍ فِي التَّرْقِيقِ بَيْنَ النَّظَرِ وَالتَّقْلِيدِ
 وَعِنْدَ هَذَا يَنْبَغِي اَنْ يُقَيَسَ الْاِنْسَانُ مَا يَبَالُ الْخَلْقِ بِسَبَبِ عُدُولِ الْاِمَامِ عَنِ
 النَّظَرِ اِلَى تَقْلِيدِ الْاِثْمَةِ بِمَا يَتَأَلَّمُ لَوْ تَعَرَّضُوا لِخَلْعِهِ وَاِسْتِبْدَالِهِ اَوْ حُكْمِهِ بِاَنْ

(١) اِثَارَةُ نَفَرَةِ الْقُلُوبِ (٢) الْمَذْكُورَةِ

ان الامامة لا تنعقد الا لمن نال رتبة الاجتهاد والفنوى في علوم الشرع ولا
 يمكنكم دعوى وجود هذه الشريطة ولو ادعيتم ان ذلك لا يشترط كان انسلافاً
 عن وفاق العلماء قاطبةً فما رأيكم في هذه الصفة - قلنا لو ذهب ذاهب الى ان
 بلوغ درجة الاجتهاد لا يشترط في الامامة لم يكن في كلامه الا الاعتراب عن
 العلماء الماضين والا فليس فيه ما يخالف مقضى الدليل وسياق النظر فان
 الشروط التي تُدعى 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 الاثنية من
 قرين فاما ما عداه فاما أخذ من الضرورة والحاجة الماسة في مقصود
 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
 افضل اهل زمانه واذا جاز للجهنم 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 فيتبع فيه قول الافضل الاعلم ولم لا يكون مكيبلاً
 بأفضل اهل الزمان مقصود العلم كما كمل بأقوى اهل الزمان مقصود
 الشوكة وبأدنى اهل الزمان وأكثام رأياً ونظراً مقصود الصفاية فلا يزال
 دولته محفوفة بملك من الملوك قوي يهدئه بشوكة وكافية من كفاة الزمان
 بتصدي لوزارته فبمده برأيه^(١) وهدايته وعالم مقدم في العلوم يفيض ما يلوغ
 من قضايا الشرع في كل واقعة التي حضرتها 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. 94b) الحجة الرابعة المصالح العامة من
 عمارة الرباطات والفتاخر والمساجد والمدارس فيصرف لا محالة الى هذه الحجة
 عند الحاجة فدر من بيت مال المسلمين فلا ترى هذه المواضع في أيامه الأ
 معورة والمخوفة بالتعاهد من القوام بها والمتكئين لها وهذا وجه الدخل
 والخروج، ونحتم الكلام بما يتطوع مادة الخصام ويبين فيه غاية الانصاف فنقول
 لا يظنن ظاناً أنا نشترط في الامانة العصبة فان العلماء اختلفوا في حصولها
 للانبيا والاكثرون على انهم لم يعصوا من الصغائر ولو استتبرت العصبة من
 كل زلة^(١) لتعدرت الولايات وانعزلت القضاة وبطلت الامامة وكيف يحكم
 باشتراط التقى^(٢) من كل معصية والاستمرار على سمت التقوى من غير عدول
 ومعلوم ان الحيللات^(٣) متقاصبة للذات والطباع مجرصة على نيل الشهوات
 والتكاليف ينضمها من العناء ما يتفاعد عن احتمالها^(٤) الأتواء ووساوس
 الشيطان وهواجس النفس مستخنة^(٥) على حب العاجلة واستخفاف الآجلة والحيلة
 الانسانية بالسوء أمانة والتقى^(٦) في ارجوحة الهوى بغلب تارة وبجز تارة
 والشيطان ليس يفتقر عن الوسواس والزللات تكاد تجرى مع الاناس فكيف
 يتخلص البشر عن اتهم محظور والنورط في محظور ولذلك قال الشافعي رحمه
 في شرط عدالة الشهادة لا يعرف احد^(٧) يحض الطاعة حتى لا يتضخ بمعصية
 ولا احد يحض المعصية حتى لا يقدم على طاعة ولا ينك احد عن تخليط
 ولكن من غلب الطاعات في حقه المعاصي وكان يسوءه سيئته ويسره حسنته
 فهو مقبول الشهادة (fol. 94b) ولما نشترط في عدالة القضاة الآ ما نشترطه في
 الشهادة ولا نشترط في الامامة الآ ما نشترطه في القضاة، وهذا ذكرناه اذا
 ليج ملاحج او الخ ملج ولازم اللدد في تصوير امر من الامور لا يوافق ظاهر
 الشرع وارادته الطعن في الامامة والقدرح فيها عرف ان ذلك غير قادح في
 اصل الامامة بحال من الاحوال،

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

احدا (١) والى (٢) مسحه (٣) 80, femin. (٤) المحلات (٥) السى (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 العلب
 في تركه بتعيين^(١) لاسخاقها وارث ومن لا وارث له فنصه بيت المال والصف
 الرابع اموال الخراج المأخوذة من ارض العراق ومذهب الشافعي وطوائف
 من العلماء ان ارض العراق وقف وهي من عبادان الى الموصل طولاً (vol. 93)
 ومن النادسية الى حلوان عرضاً^(٢) انما وقفها عمر رضي الله عنه على المسلمين
 ليكون جميع خراجها منصبا الى بيت المال ومصالح المسلمين فهذه هي الاموال
 المأخوذة واخذها جائز ويبقى النظر في مصارفها وهي مع اختلاف جهاتها تحويها
 اربع جهات وفيها تخصص مصالح الاسلام والمسلمين، الجهة الاولى المرتقة من
 ١. جند الاسلام اذ لا بد من كفايتهم فنيهم شوكة الاسلام ولهم حماية الحوزة ولا
 يستحقون على الامام فوق الكفاية واكثرهم في هذا العصر مكثرون بثروتهم
 واستظهارهم ومقتدرون على كفاية غيرهم ومع ذلك فقد امدم الرأي الشريف
 النبوي في هذه الايام مدة فقام العسكر بمدينة السلام باموال استنفر فيها
 الخزانة وافاض عليهم من ضروب التشريفات والانعام ما يتخلد 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 مكتمل من جيته برسم وإدرار
 ومخصوص بالانعام وايتار^(٣) والمستحق لم ايضا على بيت المال قدر الكفاية وهو
 مبدول^(٤) لكل من يشبه^(٥) باهل العلم فضلا عن بتحلى بتحفيقه، الجهة الثالثة
 ٢. محايج الخلق الذين قصرت بهم ضرورة الحال وطوارق الزمان عن اكتساب
 قدر الكفاية وليس ينهي اليه الخبر في حاجة الا سدعا ولا يرتفع اليه قصد
 ذي فائده الا تداركها ومواظبته على الصدقات في نوب^(٦) 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). (٣) وَاَسَار (٤) مَدْبُول (٥) نَسَبَهُ (٦) نَوْب

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^(١) واجتناب الترفه والدعة والمواظبة على العبادات ومهاجرة الشهوات واللذات استغفاراً لخراف الدنيا وتوقياً من ورطات الهوى والتفاناً الى حسن المآب في العقبى فهو على التحفيق الشاب الذي نشأ في عبادة الله هذا كله في عنقوان السن وغرة من الشباب وبداية الامر تنبه^(٢) العقلاء لما سينتهي اليه الحال اذا قارب سن الأكل

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

والله تعالى يده باطول الاعمار وينشر اعلامه في اقصى 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 (col. 93a)

رسول الله صلعم اتقوا النار ولو يشقّ فتمرة وليس يتم الورع بالمواظبة على الفرائض واجتناب المواقات والكبائر بل عماد هذا الامر العدل واجتناب^{١٠} الظلم في طرقى الإعطاء والأخذ فان ادعيتم حصول هذا الشرط نفرت^(٣) القلوب عن التصديق وان اعترفتم باختلال الامر فيه اتخّرم ما ادعيتموه من حصول الورع والتقوى - قلنا هذا السؤال نكسر اولاً سورته ثم تنبه على سر هو منتهى الإنصاف فتقول ان صدر الإعراض عن باطنى فعله لو راجع صاحبه الذى بواله واستقرى ما شاهه من هذه الاحوال فيه أفصح في دعاويه^{٢٠} وكان الحياء خيراً له مما يورده ويديه وان صدر السؤال عن احد علماء العصر الذين يعتقدون خلؤ الزمان عن الامام لئنقد شرطه فيقال له مؤون على نفسك فان دعوى وجود هذا الشرط غير مستبعد فان الاموال المنصبة الى الخزائن المعورة اربعة اصناف الصنف الاول ارتضاع المستغلات وهى

نور (٢) Dittographiert. (٣) الحسه (١)

متوجهة بالفتن والسيوف مسلولة في افطار الارض والاضطراب عام في سائر البلاد لا يسكن فيها أوار الحرب ولا تنك عن الطعن والضرب وانتدت اطاع الجند الى الذخائر فنغروا اقولهم (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 الفتن النائرة وظل ظل الخلافة بحسن تديره ويرأى وزيره ممدودا واصبح لواء النصر بحسن مساعيه معقودا وطريق النساد بيبيته^(١) مسدودا واضحت الرعايا في رعايته وادعة وصارت عين الحوادث بحسن كلالته^(٢) عن مدينة السلام ١٠ هاجمة فليت شعري هل يكسب^(٣) مثل هذه العظام الا بكال الكفاية ونباهة الحرم والهداية وهل يستدل على كفاية الملوك بشيء سوى انتظام التدير وحسن الرأي في اختيار المشير والوزير فليس يعتبر في صحة الامامة من صفة الكتابة الا ما يتراه سبحانه له^(٤) اضعاف ذلك فليقطع بوجود هذه الشريطة ايضا مضمومة الى سائر الشرائط،

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

داني (٥) سراه له نسخة (٤) منسب Unsicher (٣) كلالته (٢) جهته (١)

الوصول الى درك عواقب الامور بطريق الظنّ والحُدس مُبتنياً على رُكنين احدهما الفكر والتدبير وشرطه النطنة والدكاء وهذه خصلة تميّز فيها الامام المتصور امامته والمفروض طاعته عن النظراء بمزيد النفاذ والمضاء حتى صار آكابر العقلاء يتعجبون في (١) معضلات الوقائع من رأيه الصائب وعقله الناقب ونظيره الدقائق يشذّ (٢) عن درك الحنكّين من ذوى التجارب وهذه سنة غريزية وهي من الله تحفة وهدية، والركن الثاني الاستضاءة بخاطر ذوى البصائر (٣) واستطلاع رأى اولى التجارب على طريق المشاورة وهي الحصلة التي امر الله بها نبيه اذ قال (٤) وشاورهم في الامر ثم شرطه أن يكون المستشار مميّزاً بين المراتب (fol. 111) عارفاً للمناصب معمولاً على رأى من يوثق بهائه وكفايته ومضائه وشفقته ودبائنه وهذا هو الركن الاعظم في تدبير الامور فان ١٠ الاستبداد بالرأى وان كان من ذوى البصائر مذموم ومخذور وقد وفق الله الامام بتفويض مقاليد امره الى وزيره الذي لم يُقطع ثوب الوزارة الا على قده حتى استظهر بأرائه السديدة في نواصب الزمان ومعضلات الحداث ومراعاة مصالح الخلق في حفظ نظام الدين والملك وهو الجامع للصفات التي شرطها الشرع والعقل في المدير والمشير من مائة (٥) الدين ونفاية الرأى ١٥ وممارسة الخطوب ومناساة الشدائد في طوارق الایام وريزانه العقل والعطف على الخلق والتلطّف بالرعيّة ومجموع هذين الامرين يُفهم مطلوب الكفاية فان منصودها اقامة تناظم الامور الدينية والدنيوية وهذه قضية يُستدلّ على وجودها بمشاهدة الاحوال والافعال فلينظر المنصف كيف عالج معضلات الزمان بحسن رأيه لما استأثر الله بروح الامام المقتدى وأمنع كآفة الخلق ٢٠ بالامامة الزاهرة المستظهيرية وقد وافق وفاته إحداق العساكر بمدبنة السلام وازدحام اصناف المجد على حافاتهما والزمان زمان الثبوتة والدنيا طالعها باليمين

(١) Var. d. für من d. Textes. (٢) شد (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 وإجمال 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 بمجنوده واتباعه عن المقاساة للحرب بنفسه جاز له الاقتصار على مجرد الرأي والتدبير إذا روجع في الأمور القريبة منه ^(١) ومن قطره والتنويض إلى ذوى الرأي الموثوق ببصيرتهم في الأمور البعيدة عنه وهذا الآن في عصرنا مُستغنى عنه فقد سخر الله رجال العالم وإظامم لمبالاة هذه الحضرة وطاعتها حتى تبددوا في أقطار الدنيا كما نشاهد ونرى فليس وراء هذه الشوكة أمر يُشترط وجوده لصحة الإمامة، فإن قيل وما بالكم تنظرون إلى هؤلاء ولا تنظرون إلى جنود الخالفين وهم أيضا مستظهرون بشوكة على مخالفة هذه الشوكة - قلنا مهما كانت الكثرة من هذا الجانب لم يندح مخالفة الخالفين أفتري لم لم ينظر الباطني إلى شوكة معاوية وعدته ومقاومته لعلي بمجنوده وإنصاره فكيف لم يشترط في صحة الإمامة أن تصفو له جوانب الدنيا عن ^(٢) فذى (Sol. Ora) الخالفة ولو شرط هذا في الإمامة لم تتعد الإمامة لاحد قط من مبدأ الأمر إلى زماننا هذا فقد أتضح أن المشروط من هذه الصفة موجودة ^(٣) وزيادة،

القول في الصفة الثانية وهي الكتابة ومعناها النهدي لمحن المصالح في معضلات الأمور والإطلاع على المسلك المتقصد عند تعارض الشرور والعقل الذي يميزه بالخير عن الشر يُنصف به الجمهور وأما العزيز ^(٤) المعون عقل يعرف خير الخيرين وشر الشررين وذلك أيضا في الأمور العاجلة وهي هيئة قريبة وأما الملتبس عواقب الأمور المخطرة ولن يستقل بها إلا مسدد للتوفيق من جهة الله تعالى ونحن نقول أن هذه الصفة حاصلة فان أسبابها متوافرة فاتها منها حصل من غريزة العقل وإنك عن العتو وإحتمل ^(٥) كان

العنه وإحتمل (١) (٢) العزيز العز (٣) So femin. (٤) عنه

ويتعدون الحدود المرسومة لهم فيه وإنما يحصل الشوكة بين يتردد تحت الطاعة على حسب الاستطاعة وماهولة في حركاتهم لا يترددون إلا خلف شهواتهم وإذا حاج لهم غضب أو حرّكهم شهوة أو اغر صدورهم ضعيفة^(١) (fol. 90a) لم يبالوا بالاتباع ولم يعرفوا إلا الرجوع الى ما جبلوا عليه من طباع السباع فكيف يقوم الشوكة بهم فلنا هذا سؤال في غاية الركافة فان 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 الى موافقة ومخالفة فلما انفس المكلفون الى المطيعين والعصاة ولم ينسحبوا به عن اهاب الاسلام ولا انسلوا به عن رفته ما داموا معتقدين ان الطاعة لله مفروضة وان المخالفة محرمة ومكروهة فهنا حال الحد في الطاعة لصاحب الامر فانهم وان خالفوا امرا من الاوامر الواجبة الطاعة اعتقدوا المخالفة إساءة والموافقة حسنة ولذلك تراهم لا يغيرون^(٢) العنبة عن الموالاة ولو قطعوا آرابا وما من شخص يقدر بمخالفته في امر من الامور الا وهو يعينه اذا انتهى الى العتبة الشريفة صنع على الارض خاضعا وعمر خدّه في التراب متواضعا ووقف^{١٥} وقوف اذل العبيد على بابيه وانتهض مائلا على رجليه عند سماع خطابه ولو نبغت^(٣) نابغة^(٤) في طرف من طرف الارض على معاداة هذه الدولة الزاهرة لم يكن فيهم احد الا ويرى النصال دون حوزتها جهادا في سبيل الله نازلا منزلة جهاد الكفار فآية طاعة في عالم الله تزيد على هذه الطاعة وآية شوكة في الدنيا تقابل هذه الشوكة (fol. 90b) وليت شعري لم لا يتذكر الباطنية عند ايراد هذا السؤال ما جرى لعلي رضي الله عنه من اضطراب الاحوال وتخلت اشياعه عنه في القتال ومخالفاتهم لاستصوابه في أكثر الاقوال والانفعال حتى كان لا تنفك خطبة من خطبه عن شكائهم في الاعراض عنه والاستبداد برأهم حتى كان يقول لا رأى لمن لا يطاع فاذا كانت تقوم شوكته باتباع

بأهه (٤) نعب (٥) نعرون (٦) صعبه (١)

اشتراط السلامة من البرص والجذام والزمانة وقطع الاطراف وسائر العيوب
 الفاحشة المنقّرة^(١) وانكره منكرون وقالوا لا حاجة الى وجود السلامة من
 هذه الامراض فان النكّتل بامور الخلق والقيام بمصالحهم لا تستدعيها ولم
 يرد من الشارع توقيف وتعبد^(٢) فيها وليس من غرضنا بيان الصحيح من
 المذهبيّن وانها المنصود ان هذه الصفات الست غريزيّة لا يمكن اكتسابها
 وهي بحملتها حاضرة حاصلة فلا تتور منها^(٣) شبهة المعاندة، اما الصفات الاربع
 المكتسبة وهي العجّة والكفاية والعلم والورع فقد اتفقوا على اعتبارها، ونحن
 نبيّن وجود (vol. 808) القدر المشروط لصحة الامامة في الامام المستظهر بالله
 امير المؤمنين ثبت الله دولته وان امامته على وفق الشرع وانه يجب على كلّ
 مُتّ من علماء الدهر ان يفتي على القطع بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ
 اقتضائه بالحق وبصحة توليته للولادة وتقليدك للنضاء وصرف حقوق الله اليه
 ليصرفها الى مصارفها وبوجهها الى مظانها ومواقعها وتكلم في هذه الصفات
 الاربع على الترتيب:

القول في الصفة الأولى وهي النجدة فنقول مراد الائمة بالنجدة ظهور
 الشوكة ووقور العدة والاستظهار بالجوود وعند الاولوية^(٤) والبنود والاستحسان
 بنظائر الاشباع والاتباع من قمع البغاة والطغاة^(٥) ومجاهدة الكفرة والعنة^(٦)
 وتطهئة نائرة القتن وحسم موادّ الخن قبل ان يستظهر شررها وينتشر ضررها
 هذا هو المراد بالنجدة وهي حاصلة من الجهة المقدّسة فالشوكة في عصرنا هذا
 من اصناف المخلائق للترك وقد اسعدم الله تعالى بمولانته ومحبته حتى انهم
 بتقرّبون الى الله بنصرته وقمع اعزاء دولته ويتديّنون^(٧) باعتقاد خلافه
 وامامته ووجوب طاعته كما يتديّنون^(٨) بوجوب اوامر الله وبتصديق رسله
 في رسالته فهذه نجدة لم يثبت مثلها لغيره فكيف يُجاري في نجدته، فان قيل
 كيف يحصل نجدته بهم وانما تراهم بمخلصون^(٩) على مخالفة اوامره ونواهي

والعناء^(٦) Verschrieben. (٥) الولائه (٤) سورسها (٣) وبعد (٢) المنع (١)
 (٧) So: وسديون (٨) Denominat. von مَلْحَمَةٌ vgl. Landberg, Festgabe (1900) 40ff.

لو نظرت الخلل الى شرط من شرائطها امتنع انعقادها فنصلوا الشروط وبينوا
تحققها حتى نسلم لكم ثبوت الامامة وينظر مذهب الفاتلين 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
او يفيد الاكتساب فيها مزيداً فاما الست الخلقية فلا شك في حضورها ولا
بنصّور المجاحة في وجودها الاولى البلوغ فلا تتعدد الامامة لصبي لم يبلغ،
الثانية العقل فلا تتعدد لمجنون فان التكليف ملاك الامر وعصامه ولا تكليف
على صبي ومجنون، الثالثة الحرّية فلا تتعدد الامامة لرقيق فان منصب الامامة
يستدعي استغراق الاوقات في مهمات الخلق فكيف يتدب لها من هو
كالمنفود^(١) في حق نفسه الموجود مالمك ينصرف تحت تدييره ونخبيره كيف
وفي اشتراط نسب فريش ما يتصوّن هذا الشرط اذ ليس بتصوّر الرق في
نسب فريش مجال من الاحوال، الرابعة الذكورية فلا تتعدد الامامة لامرأة
وان اتصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال وكيف تترشح امرأة
لمنصب (fol. 80a) الامامة وليس لها منصب القضاء ولا منصب الشهادة في
اكثر الحكومات، الخامسة نسب فريش ولا بد منه لقوله صلعم الائمة من
فريش واعتبار هنا مأخوذ من التوقيف^(٢) ومن اجماع اهل الاعصار الخالية
على ان الامامة ليست الا في هذا النسب ولذلك لم ينصب^(٣) للامامة غير
فريش في عصر من الاعصار مع شغف^(٤) الناس بالاستيلاء والاستعلاء وبذلهم
غاية المجهود والطاقة في الترقى الى منصب العلاء ولذلك لما هم المخالفون
بمصر لطلب هذا الامر ادعى اولاً لانفسهم الاعتزاء الى هذا النسب علماً منهم
بان الخلق منطبقون على اعتقادهم لاحتصار الامامة فيهم، السادسة سلامة
حاسة السمع والبصر اذ لا يتمكن الاعمي والاصم من تديير نفسه فكيف يتقلد
عهدة العالم ولذلك لم ينصلحها لمنصب القضاء واضاف مصنفون الى هذا

سبع (sic). (١) konventionelle Festsetzung. (٢) الوصف (٣) كماورد (٤)

رددناها الى اختيار الله تعالى ونصبه^(١) الا أنه قد يظهر اختيار الله غيب
متابعة شخص واحد او اثناس وإنما المصحح لعقد الامامة (fol. 88a) انصراف
قلوب المخلق لطاعته والانقياد له في امره ونهيه وهذه نعمة وهدية 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 تنقذ عباده
وذلك امر لا يقدر كل البشر على الاحتيال لتحصيله فليظنر الناظر الى مرتبة
التزيين اذا نسبت الباطنية انفسها الى ان تصب الامام عندهم من الله تعالى
وعند خصومهم من العباد ثم لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك الى الله
تعالى الا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على علي ودعوى بقاء ذلك
١٠ في ذريته بقاء كل خلف لكل واحد ودعوى تصيصة على احد اولاده بعد
موته الى ضروب^(٢) من الدعاوى الباطلة ولها نسونا الى انما تنصب الامام
بشهوتنا واختيارنا ونقول ذلك منا كشفنا لم بالآخرة انما لسا تقدم الامن
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
١٥ عليه البشر ويدلك عليه انه لو اجمع خلق كبير لا يحصى عددهم على ان
يصرفوا وجوه المخلق وعقائدهم عن المواودة للامامة العباسية عموما وعن
المشايعه للدولة المستظهرية ابدا الله بالدوام خصوصا لأفتوا اعمارهم في الحيل
والوسائل وتبينة^(٣) الاسباب والواصلات ولم يحصلوا بالآخرة الا على الخفية
والحرمان فهذه طريق اقامة البرهان على ان الامام الحق هو المستظهر بالله
٢٠ حرس الله ظلالة في هذا العصر ولم يبق الا حسم مطاعن المنكرين في (fol. 88b)
دعواهم اختلال شرائط الامامة وفوات صفات الاثمة وهما نحن نبيين وجه
الحق فيه في معرض سؤال وجواب، فان قال قائل ما ذكرتموه من الترجيح
وتعيين هذه الجهة الكريمة لمن يستحق الامامة انما نسب^(٤) اذا اظهرتم وجود
شرائط الامامة وصفات الاثمة ولها شروط كثيرة لا تتعقد دون شرطها بل

١- است (٤) وبه (٣) ضرب (٢) ونصبه (١)

للشخصين او ثلاثة فلا بدّ من اتفاقهم وليس المقصود أعيان المبايعين وأنما
 الغرض قيام شوكة الامام بالأشباع والأشباع وذلك يحصل بكلّ مُستولٍ مطاع
 ونحن نقول لهما بايع عمر ابا بكر رضى الله عنهما انعقدت الامامة له بمجرد
 بيعته وليس لتتابع^(١) الايدي الى البيعة بسبب ميادرتة ولو لم يبايعه غير عمر
 وفي كافة الخلق مخالفين او اشتمل انفسا متكافئا لا يتميز فيه غالب عن
 مغلوب لما انعقدت الامامة فان شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف
 القلوب الى المشايعة ومطابقة النواظن والظواهر على المبايع فان المقصود
 الذي طلبنا له الامام جمع ثنات^(٢) الاراء في مصطدم تعارض الاهواء ولا
 يتفق الارادات (fol. 878) المتنافضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة
 رأى واحد الا اذا ظهرت شوكتة وعظمت نجدنة وترسخت في النفوس رهبتة
 ومهابتة ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة الا بموافقة الاكثرين
 من معتبرى كلّ زمان فاذا بان ان هنا مأخذ الامامة فليس يُخارى في ان
 الجهة الشريفة التي تنصرها^(٣) قد صرف الله وجوه كافة الخلق اليها وجُبل
 قلوبهم على حبها ولذلك قامت الشوكة في اقطار الارض حتى لو ظهر باع
 يُظهر خلافا في هذا الجباب الكرم ولو باقصى الصين او المغرب لبادروا الى
 اختطافه وتطهير وجه الارض منه متفرّين الى الله تعالى به وقد لاح لك الآن
 كيف تزقينا^(٤) من هذه البغاصة المظلمة وكيف دفعنا ما اشكل على جميع جماهير
 النظار من تعيين المقدار في عدد اهل الاختيار اذ لم نعين له عددا بل
 اكفينا بشخص واحد يبايع وحكما بانعقاد الامامة عند بيعته لا لتفرده في
 عينه ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعته^(٥) من ادغن هو لطاقته
 وكان في متابعته قيام قوة الامام وشوكتة وانصراف قلوب المخلائق الى شخص
 واحد او شخصين او ثلاثة على ما نفتضيه الحال في كلّ عصر ليس امرا
 اخباريا يتوصّل اليه بالحملة^(٦) البشرية بل هو رزق الالهى يؤتته الله من يشاء
 فكأنما في الظاهر رددنا تعيين الامامة الى اختيار شخص واحد وفي الحقيقة

بالمحله (٦) ماعته وماعته (٥) برصا (٤) بصرها (٣) سلب (٢) لتابع (١)

جميع اقطار الارض فان ذلك غير ممكن ولا مقدور لأحد من الائمة ولا
 قُرُصَ 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 يُنفّر فيه الى انتظار مدة عساها تزيد على عمر الامام فتبقى الامور في
 ٥ مدة الانتظار مهملّة ولأنّه لما عُدّت البيعة لابي بكر رضى الله عنه لم ينتظر
 انتشار الاخبار الى سائر الامصار ولا توارد^(١) كُتِبَ البيعة من^(٢) اقاصى الاقطار
 بل اشغل بالامامة وخاض في القيام بموجب الزعامة محتكما في اوامره ونواهيه
 على الخاصة والعامة واذا بطل اشتراط اجماع كافة الخلق وكافة اهل الحل
 والعقد فالخصيص بعد ذلك تحكّم اذ ليس من بشرط اتفاق اهل بلدة بأولى
 ١٠ من يكتفى باهل محلة او قرية او لم بشرط اتفاق اهل ناحية او اقليم ومن
 لا بشرط اجماع اربعين او خمسة او اربعة او اثنين بأولى من غيره من
 الاعداد وهذه المنتهات قد ذهب الى التحكّم بها ذاهبون بمجرد النهي من غير
 مستند فلا يبيح الآ الاكفاء ببيعة شخص واحد وفي الاشخاص كثيرة واحوالهم
 متعارضة ولا يترجم شخص على شخص الآ بالعصمة فيجب ان يكون اذا (٥٧٠. ٥٦١)
 ١٥ مولى العهد واحداً وليكن ذلك الشخص معصوماً وهو معتقدنا وعند هذا لا
 يمنع الكثرة في المخالفين لذلك الواحد المميز بخاصية عن غيره فاذا لا معصم
 في الكثرة التي تعلقت بها - قلنا نعم لا مأخذ للامامة الآ 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 بذهبا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته والذي
 نختاره انه يكتفى بشخص واحد بعقد البيعة للامام مهما كان ذلك الواحد مطاعا
 ذا شوكة لا يُطال ومهما كان مال الى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه
 الآ من لا يكثرته بمخالفته فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه
 الصفة اذا بايع كفى اذا في موافقة الجماهير فان لم يحصل هذا الغرض الآ

الامر كذلك بل الامامة انما تتعقد عند الباطنية بالنص والمنصوص عليه
 مُحَقَّقٌ بويج او لم يبايع قلَّ مبايعوه او كثروا واخالف له مُبْطَلٌ (fol. 86a)
 ساعدته دولته فكثير بسببها اتباعه او لم تُساعدن فمن اتى وجه يصح الاستدلال
 بكثرة الاتباع - فلنا انما يستبين وجه دلالة الكثرة من فهم مأخذ^(١) الامامة
 وقد بان انما ليست مأخوذة من النص كما قررناه في الباب السابع ونهنا على
 ٥ حماقة من بدعي توأثر النص من كل واحد منهم على ولك بل بيننا جهل من
 بدعي ذلك في علي رضي الله عنه فان ذلك لو كان لاستدل به علي ولم يعجز
 عن اظهاره ولا رضي به فهو الذي جر العساكر والمجنود في زمان معاوية
 حتى قُتل من ابطال الاسلام في تلك المعارك الوقت ولم يكثر يقتلهم فما
 الذي كان نزعه وايشاعه عن الاستدلال بنص رسول الله صلّم وقد بينا ان
 ١٠ 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 مهيا وقع الاتفاق على نصب واحد كما اتفقوا في بداية امامة العباسية
 فمن طمح الى طلبها لنفسه كان باغياً فانهم لو اختلفوا في مبدأ الامور وجب
 ١٥ الترجيح بالكثرة في ذلك عند تقابل العدد وتقاربه فكيف اذا اطبق كل من
 شرقت عليه الشمس شارقة وغاربة لم يخالفهم الاثنة معدودة وشرذمة يسيرة
 لا يؤبه ولا يُعبأ^(٢) بهم لشذوذهم بالاضافة الى الخلق الكثير والحجم الغفير الذين
 هم في مقابلتهم، فان قيل وبم نكرونا على من يقول لا مأخذ للامامة الا النص
 او الاختيار فاذا^(٣) بطل الاختيار ثبت (fol. 86b) النص وبدل^(٤) على بطلان
 ٢٠ 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 ويُقدّر باجماع عشرة او خمسة او عدد مخصوص
 او يكتفى بمبايعة^(٥) شخص واحد وباطل ان يعتبر فيه اجماع كافة الخلق في

تتابعه (٥) ويستدل (٤) اذا (٦) لا يؤبه ولا يعا (٧) ماخذ (١)

الطغام على علماء الاسلام وتمتد^(١) الايدي الى الاموال والفروج واصبحت
 الايدي السافلة عالية وليس يخفى ما في ذلك من حل عصام الامور الدينية
 والدينية فبتين بهذا لناظر البصير ان الامام ضرورة المخلق لا غنية لهم عنه
 في دفع الباطل وتقرير الحق فقد ثبتت هذه المقدمة وهي ان الامام لا يمد منه،
 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^(٢) لكم هذه الدعوى - قلنا لا تنكر دعوى بعض المدعىين^(٣)
 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^(٤) شخصين وثبت بطلان الامامة في حق واحد لم
 تبقى ربية في ثبوتها للثاني والمسالك الدالة على ابطال الامامة التي تدعيها
 الباطنية وترجح الامامة التي تدعيها (fol. 88a) اكثر من ان تدخل تحت المحصر
 فلما نسلك فيه مسلك الاستقصاء ولكننا ننصر على دليلين واقعيين قاطعين
 نقرّ بهما كل عين ويشترك في دركهما النطن والغبي والمحك والصبي والمعاند
 والمنصف والمقتصد والمتعسف، الاول هو ان عصام شرائط الامامة صحة العقيدة
 وسلامة الدين ولقد حكينا^(٥) عن مذهب الباطنية وصاحبهم ما اقتضى ادنى
 درجاته التبديع والتضليل واعلاء التكفير والتبرئ وذلك في اثنائهم الاهين
 قديمين على ما اطبق عليه جميع فرقهم والثاني في انكارهم الحشر والنشر
 والجنة والنار وجملة ما اشتمل عليه وعد القرآن ووعيد بنون من التأويلات
 باطلة وذلك مما تعلم انه لو ذكر شئ منه في زمان رسول الله صلّم وعصر
 الصحابة بعد لبادروا الى حرّ الرقبة ولم يماروا انه صريح التكذيب لله ولرسوله
 فمن كذب الله في وحدانيته لم يصدق بالآيات الواردة في التوحيد ولم يصدق
 بالقيسة والبعد والنشور كيف يصلح ان ينصب منصب الامامة وان بناط

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

ولكننا نتبّه المسترشد عليه بمسلكين الأول هو ان ابن كيسان مسوق فيما
يدعيه باجماع الأمة فاطبة ولقد هم بما اتحل من المذهب على خرق^(١)
الاجماع وتضمخ برذيلة^(٢) 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 نضم عليهم لحظة^(٣) لا امام لم فربما هم عليهم حادثة^(٤)
مليمة وارتيكوا في حادثة عظيمة نشئت فيها الاراء وتختلف فيها الاهواء ولا
يصادفون فيها متبوعاً مطاعاً يجمع شتات الاراء لانحزم النظام ويظل العصام
وتداعت بالانقسام عرى الاحكام^(٥) فلاجل ذلك آثروا البدار اليه ولم يعرجوا
في الحال الآ عليه وهذا قاطع في ان نصب الامام امر ضرورى في حفظ
الاسلام، المسلك الثاني هو ان نقول لا يتجارى متدين في ان الذب عن
حوزة الدين والنضال دون بيضته والانتداب لنصرته وحراسته بالمحافظة على
نظام امور جند الاسلام وعُدته امر ضرورى واجب لا بد منه (fol. 84b) وان
النظام لا يستمر على الدولام الا بترصيد بكلآ المخلق بالعين الساهرة فهما
اشرايت فية^(٦) للثوران وكسرت عن نابها واشرفت على الاستحكام يادر الى
نظمتها وحسم غائلتها فانها لو تركت حتى اذا ثارت اشتغل بتطنتها العوام
والطغام والافراد والاحاد لأفضى ذلك الى التعادى والتضاد^(٧) وصارت
الامور شورى^(٨) وبقي الناس فوضى مهملين سدى متهانتين على ورطات الردى
مقتمحين فيه مسالك الهوى ومناهج المني وعند ذلك تنافض الارادات
وتتنازع الشهوات وتنفض بالآخرة الى استيلاء الاراذل على الافاضل وتوثب^(٩)

wohl واقعة (٤) Var. نضم عليهم لحظة (٥) وضح برذيله (٦) حرق (٧)
(٨) Var. الاسلام (٩) حادثة richtiger wegen des bald darauf folgenden

والمصاد (٨) Jedoch wird gerade dies im Koran 42, 36 lobend erwähnt.

ويوس (٩)

قائم بها ويبقى المتصدى لها متعرباً عن شروط الامامة غير مستحق لها ولا
متصف بها وهذا هجوم عظيم (fol. 83b) على الاحكام الشرعية ونصرح بتعطلها
واهلها وتدعى الى التصريح بنسب جميع الولايات واطلاق قضاء النضاه
وضياع حقوق الله تعالى وحدوده واهدار الدماء والفروج والاموال والحكم
ببطلان الأنكحة الصادرة من القضاء في أقطار الأرض وبناء حقوق الله تعالى
في ذم الخلق فان جميع ذلك لا يتأدى^(١) 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
النفوس والدماء والفروج والاموال وانطوى بساط الشرع بالكفة في هذه
المهمات العظيمة فالكشف عن فساد كل مذهب يتدعى^(٢) الى هذه العظام
من مهمات الدين وفرائضه إلا أن تقرير ذلك متوعر وترتبه مع الاحتراز
عن التهدف للإشكالات والاعتراضات متعسر ونحن بتوفيق الله نكشف الغطاء
عنه فنقول تدعى ان الامام المستظهر بالله حرس الله آيامه هو الامام الحق
الواجب الطاعة فان طولنا باقامة البرهان عليه تدرجنا في تحقيقه وتلفنا في
تفسيه الى ان يعترف المستريب فيه بالحق وبلوح له وجه الصواب والصدق
وتقول لا بد من امام في كل عصر ولا مترشح للامامة سواه فهو الامام الحق
اذا فهذه نتيجة بيناها^(٣) على مقدمتين إحداهما قولنا لا بد من الامام والاخرى
قولنا لا يترشح للامامة سواه ففي أيهما النزاع^(٤) فان قيل لم^(٥) تنكرون على
من لا^(٦) يسلم انه لا بد من امام بل يقول لنا غيبة^(٧) عنه - قلنا هذا سؤال
أتقنا نحن والباطنية وسائر اصناف المسلمين^(٨) 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 بعرف
بعبد الرحمان بن كيسان ولا يستريب محصل في بطلان مذهبه وفساد معتقده

ist als (٦) لا (٧) م (٨) النزاع (٩) سناها (١٠) سادعا (١١) نادى (١٢) Variante (ح): الامامة (١٣) مول ساعه (١٤) Variante (ط) eingeschoben.

التي تُخْلِص من المحنت وتمنع وقوع الطلاق، فان قيل فقد اختلف العلماء في ذلك وربما لا يرتضى المتورع انحام شبهة الطلاق - فلنا السائل ان كان مقلدا فعليه تقليد المتى ومتابعته وعبدة الطلاق بخصّ بتطوّقها المتى دون المقلد وان كان المتى مجتهدا فعليه موجب اجتهاده فان أدى اجتهاده الى ذلك لم يمنع وقوع الطلاق فهو مخير بين ان يستبدل بها غيرها او بسكت عن افساء سرهم فيترك معتقدهم وليس في السكوت عن افساء ما قالوه موافقة لهم في الدين بل الموافقة في ان يعتقد ما اعتقدوه وان يُعرب عن اعتقاده (fol. 80a) ويدعو اليه فان صرف ضلالم 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 وانما الموافق لتصرف النقه 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 والمتصود من هذا الباب بيان امامته على وفق الشرع وأنه يجب على كافة علماء الدهر التوى على البت والتقطع بوجود طاعته على الخلق ونفوذ افضيته بمنهج الحق وصحة توليته للولاية وتقليد للقضاء وبراءة ذمة^(١) المكلفين عند صرف حقوق الله تعالى اليه وأنه خليفة الله على الخلق وان طاعته على كافة الخلق فرض فهذا بان يتعين من حيث الدين صرف العناية الى تحقيقه واقامة البرهان على منهج الحق وطريقه فان الذى يسير اليه كلام اكثر المصنفين في الامامة يقتضى ان لا تعتقد في عصرنا هذا وفي اعصار منقضية خليفة غير مستجمع لشرائط الامامة متّصف بصفتهم فتبقى الامامة معطّلة لا

(١) وبراءة ذمة

ومهما انعقدت البيِّن على هذا الوجه فيباح افشاء السرِّ بل يجب افشاء السرِّ ثم يلزم الكفارة كفارة يمين ويكفيه ان يطعم عشرة مساكين كل مسكين مدًّا من الطعام فان عجز عن هذا صيام ثلثة ايام وأهْوَنُ الخُطْبِ في ذلك ولا حاجة الى التأتى في طلب الحيلة للخلاص من هذا القدر فانه قريب محتمل ثم لا يعصى بالحنث لنوله صلِّم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها^{١٠} فليات الذي هو خير وليكثر عن يمينه ومن حلف على ان يزنى ولا يصلى وجب عليه الحنث ولزمته الكفارة فهذا جار مجرى ذلك، الخامس اذا ترك المحالف التبة والاستثناء وترك المحلِّف لفظ العهد والميثاق ولفظ ولَّى الله واتى بأيمان صريحة بالله ويتعلق الطلاق والعناق في ماليك الموجودين وزوجاته وفيما سيملك من بعد الى آخر عمره وعلق بالحنث لزوم مائة حجة وصيام مائة سنة وصلاة الف الف ركعة والتصدق بالف دينار وما جرى هذا المجرى فطريقه في اليمين بانه ان يطعم عشرة مساكين او يصوم عند العجز كما سبق وهذا ايضا بخلصه عن تعليق الصدقة والحنج 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^{١١} ولينكح من شاء متى شاء اذ لا طلاق قبل نكاح ولا عناق قبل ملك وان كان في ملكه رقيق وخاف من عتقه فطريقه ان يبيعه من اهله او من ولدك او من صديقه ثم يفشى السرِّ ثم يستعيك الى ملكه بالشري 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 اجنتي^(١) فان كان ويفشى السرِّ ثم يجد نكاحها فيأمن لحوق الطلاق بعده، فان قيل ان كان قد طلق قبل ذلك تطليقتين ولم يبق له الا طلق واحدة وفي الخلع ما يجرها عليه الى ان تنكح زوجا غيره فإسييله - قلنا سييله ان يقول معها وقع عليك طلاق فانست طالتي قبله ثلثا فهما حنث لا يقع طلاقه وهذه هي البيِّن الدائرة

(١) احسب

لم يكن هذه مينا لقوله صلعم^(١) من حلف فليحلف بالله او فليصمت^(٢) واخلف بالله ان يقول تالله^(٣) ووالله وما (fol. 81b) يجرى مجراه وقد استنصبا صريح الأيمان 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 هنا 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 بكى وهو بين الغضب واللجاج وبخلصه على الرأى الختار كقارة بين، الرابع ان ينظر الى المحلوف عليه فان كان لفظ المحلف فيه ما حكياه في نسخة عهده وهو قولهم تكتم سر ولى الله وتنصره ولا تخافه فليظهر السر مهما اراد ولا يكون حائنا لانه حلف على كتمان سر ولى الله تعالى وقد كتمه وإنما الذى افشاء سر عدو الله وكذا قولهم تنصر اقاربه واتباعه فكل ذلك يرجع الى ولى الله ولا يرجع الى من قصدته الحلف لانه عدو الله لا وليه فاما اذا عين شخصا بالاشارة او عرفه باسمه الذى يعرف به وقال تكتم سرى او قال تكتم سر فلان ولى الله او سر هذا الشخص الذى هو ولى الله فقد قال قائل لا يحث عند افشاء السر فظرا الى الصفة وإعراضا عن الاشارة وقالوا هو كما لو قال بعثت منك هذه النعجة والمشار اليه رمكة فانه لا يصح والختار عندنا ان الحث يحصل والاشارة المعرفة المعينة التى لا ينطرق اليها الكذب بحال اعلى واغلب^(١) من الوصف المذكور كذبا على وجه النضول مع الاستغناء (fol. 82a)

٢٠ وليس هنا كما لو قال والله لاشرين ماء هذه الإدارة ولا ماء فيها ان اليمين لا تتعقد لانه لا وجود لمتعلق اليمين وكذلك لو ترك الاضافة الى الاداوة وذكر قوله هذا الماء وأشار باليد لم يتعقد لفقد المتعلق هاهنا ولو اقتصر على قوله لا ينشى سر هذا الشخص او سر زيد انعقد وان سكت عن قوله انه ولى الله

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

(٢) واعلم

ان يكون الحالف قد تنبه لخطر اليمين وإمكان اشتغاله على تلبس وخذاع
 فذكر في نفسه عقيب ذلك الاستثناء وهو قوله إن شاء الله فلا يعقد يمينه
 ولا يتنعم عليه الحنث وإذا حنث لم يلزمه بالحنث حكم أصلاً وهذا حكم كل
 يمين أُرِدَ بكلمة الاستثناء كقوله والله لأفعلن كذبي إن شاء الله وكقوله ان
 فعلت كذا فزوجتي طالق إن شاء الله وما جرى مجراه، الثاني ان يؤدى (١)
 في يمينه امراً وينوى خلاف ما يلتصق منه (fol. 81a) ويضمر خلاف ما يظهر
 ويكون الاضمار على وجه مجتمعه 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 عُوِّل على نية الحالف واستثنائه لبطلت الايمان
 في مجالس القضاء ولم يعجز الحالف بين ايديهم عن اضمار نية وإسرار استثناء
 وذلك يؤدى الى ابطال الحقوق - فلنا النيباس ان يكون التعويل على نية
 الحالف واستثنائه فانه الحالف والمُحَلِّف عارض عليه اليمين ولكنه حكم
 باتباع نية المستحلف مراعاة للحنوق وصيانة لها بحكم الضرورة الداعية اليه
 وذلك في الحق في الخليف الموافق للشرع وموارد التوقيف فيه وأما (٣)
 المكروه ظلمًا أو المخادع عدواناً وغشماً فلا يُعتبر امر الحالف معه في القانون
 النيباسي في الاعتبار بجانب الحالف لأن سبب العدول الى اعتبار جانب
 المستحلف شدة الحاجة وائى حاجة بنا الى تسليط الظلمة على تأكيد اليمين على
 ضعفاً المسلمين بانواع الخداع والتلبس فيجب الرجوع فيه الى القانون،
 الثالث ان ينظر الى لفظ الحلف فان قال عليك عهد الله وميثاقه وما أخذ (٤)
 على التبيين والصدّيقين من العهود وإن أظهرت السرّ فانت بريء من الاسلام
 والمسلمين او كافر بالله رب العالمين او جميع اموالك صدقة لا يعقد بهذه الالفاظ
 يمين اصلاً فانه ان قال ان فعلت كذا فانا بريء من الاسلام ومن الله ورسوله

(١) Ueber der Linie durchgestrichen, فان صل (٢) مورد (٣) يقول (٤) وأما der Sinn erfordert

(٤) أخذ

قتل مسلم ظاهراً او باطناً ان كان مضمراً لما يظهر وليس في النفاض^(١) عن
 كثر كافر لبست له دعوة تنتشر وليس فيه شرّ يتعدى كبير مخطور فكم منّا
 عن الكفار وأغضبنا^(٢) 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 دعائمهم 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 يُقَى^(٣) شره
 والأمر فيه منوط برأى الامام ليلاحظ قرائن احواله ويتنرس من ظاهره في
 باطنه ويستبين^(٤) أن ما ذكره يكون إذعانا للحق واعترافاً به بعد التفتي
 ١٠ والكشف او هو نفاق وتقية 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 منح التقية فيما أدّاه^(٥) قتله وان غلب
 على ظنه انه تنبه للحق وظهر له فساد الافاويل المزخرفة التي كان يدعو اليها
 قبل نوبته وأغضى عنه في الحال وان بقيت به ريبة وكّل به من يراقب
 ١٥ احواله ويتنفّسه في بواطن امره ويحكم فيه بموجب ما يتضح له منه فهنا هو
 المسلك القصد التريب من الانصاف والبعيد من التعصب والاعتساف،

الفصل الرابع في حيلة الخروج عن أيمانهم وعهودهم اذا عقدها على
 المستجيب، فان قال لنا قائل ما قولكم في عهودهم ومواثيقهم وأيمانهم المعقودة
 على المستجيبين هل تعتقد وهل يجوز الحنث فيها ام يجب الحنث او يحرم وان
 ١٠ حنث الخائف يلزمه بسببه معصية وكفارة ام لا يلزمه وكم من شخص عقّد عليه
 العهد وأكّدت عليه اليمين فتجاوزته اغتراراً بتغليتهم^(٦) ثم لما انكشف له ضلالم
 تمني اقتضاحهم والكشف عن عوراتهم ولكن منعه الأيمان المغلظة المؤكدة عليه
 فالحاجة ماسة الى تعليم الحيلة في الخروج عن تلك الأيمان - فنقول الخلاص
 من تلك الأيمان ممكن ولها طرق تختلف باختلاف الاحوال والالناط، الأول

محلهم (٥) وسسى (٤) سى (٣) وأعصا (٢) العاصى (١)

فقول 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 يُقَطَّع بقول توبته فانّا ان نظرنا الى ظاهر كلمته صدقناها موافقة لعين الاسلام وان نظرنا الى سريره كان الغالب أنّها على مطابقة اللسان وموافقة فانّا لم نعرف الآن له باعنا على التقيّة وانما المباح عندهم اظهار تفيض المعتقد تقيّة عند تحقيق الخوف فانّا في حالة الاختيار فهو من الخش الكبار ويُعَضَّد ذلك بأمر كَلِّ وهو انه لا سبيل الى حسم باب الرشد عليهم فكَم من عاتى يندفع بتخيّل باطل ويفتَر (١) برأى قائل (٢) ثم ينتبه من نفسه او ينتبه منه لما هو الحق فيؤثر الرجوع اليه والشروع فيه بعد التروع (٣) عنه فلا سبيل الى حسم مسلك الرشاد على ذوى الضلال والعناد، الحالة الثانية ان يسلم تحت ظلال السيوف ولكنه من جملة عوامهم وجيالم لا من جملة دعايمهم وضالمهم فهذا ايضا يقبل توبته فمن لم يكن مترجّحاً للدعوة فضرر كقره مقصور عليه في نفسه ومهما اظهر الدين احتمال كونه صادقا في إسراره وإظهاره والعامي الجاهل يظن ان التليس بالاديان والعقائد مثل المواصلات والمعاهدات ١٥ الاختيارية فيصلها مرة بحكم المصلحة ويقطعها اخرى وباطنه يوافق الظاهر فيما يتعاطاه من التزيام وإعراض ولذلك ترى من يُسَى من العبيد والاماء من بلاد الكفر الى دار الاسلام يدينون بدينهم معتقدين وشاكرين لله على ما اتاح (٤) لهم من الرشد ورحض عنهم من وضر (fol. 800) الكفر والعتى ولو سُئلوا عن السبب في تبدل الدين وإيثار الحق المبين على الباطل لم يعرفوا ٢٠ له سبباً الا موافقة السادة على وفق مصلحة الحال ثم ذلك يؤثر في باطن عقائدهم كما نرى ونشاهد فاذا عُرِف ان العاتى سريع التقلب فنصدقه في انقلابه الى الحق كما نصدقه في إضرابه عنه اذا اظهر من معتقده خلاف الحق فانّا بين أن نُفَضِّي (٥) عن كافر مستسر ولا نقتله بل نتعاض عنه او نهم على

نعى (٥) اباح (٤) التروع (٣) قائل (٢) وعبء (١)

فاذا قالوها عَصَمُوا مَتَى دَمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَلَا نَّ السَّرْعَ أَنَا بِنِي الدِّينِ
 عَلَى الظَّاهِرِ فَتَحْنُ لَا نَحْكُمُ إِلَّا بِالظَّاهِرِ وَإِلَهُ يَتَوَقَّى السَّرَائِرَ وَالِدَلِيلَ عَلَيْهِ أَنَّ
 الْمَكْرَهَ إِذَا اسْلَمَ تَحْتَ ظِلَالِ السِّيُوفِ وَهُوَ خَائِفٌ عَلَى رُوحِهِ نَعْلَمُ بِقَرِينَةِ حَالِهِ
 أَنَّهُ مُضَيَّرٌ غَيْرٌ مَا يُظَاهِرُهُ فَتَحْكُمُ بِاسْلَامِهِ وَلَا تَلْتَمِزُ إِلَى الْمَعْلُومِ بِالْفَرَائِنِ مِنْ
 سَرِيرَتِهِ وَيَدَّلُ عَلَيْهِ أَيْضًا مَا رَوَى^(١) أَنَّ أُسَامَةَ قَتَلَ كَافِرًا فَسَلَّ عَلَيْهِ السَّيْفَ
 بَعْدَ أَنْ تَلَطَّظَ 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 الْبِطَّانُ لَا تَطَّلِعُ عَلَيْهَا الْخَلَاتِقُ وَأَنَا مَنَاطُ التَّكْلِيفِ الْأُمُورِ
 الظَّاهِرَةِ وَيَدَّلُ عَلَيْهِ أَيْضًا أَنْ هُنَا صِنْفٌ مِنَ اصْنَافِ الْكُفَّارِ وَسَائِرِ اصْنَافِ
 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 يَكُنْ حَسْمٌ
 مَا دَنَتْهُمْ وَقَعَّ غَائِلَتُهُمْ فَإِنَّ مِنْ سِرِّ عَقِيدَتِهِمُ التَّوْبَةَ بِالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِسْرَارَ بِالْكَفْرِ عِنْدَ
 اسْتِشْعَارِ الْخَوْفِ^(٢) فَلَوْ سَلَكْنَا هَذَا الْمَسْلَكَ لَمْ يَعْجِزُوا عَنِ النُّطْقِ بِكَلِمَةِ الْحَقِّ
 وَإِظْهَارِ التَّوْبَةِ عِنْدَ الظَّنِّ بِهِمْ فَيَلْجِئُونَ بِذَلِكَ مُظْهِرِينَ وَيَسْتَهْزِئُونَ بِأَهْلِ الْحَقِّ
 مُضَيَّرِينَ وَأَمَّا الْخَبْرُ فَأَنَّمَا وَرَدَ فِي اصْنَافِ مِنَ الْكُفَّارِ دِينُهُمْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ
 التَّصْرِیحُ بِمَا يَخَالِفُهُ وَإِنْ مِنَ التَّوْبَةِ الْإِسْلَامَ ظَاهِرًا صَارَ تَارِكًا لِلْيَهُودِ وَالتَّنَصُّرِ هَذَا
 مَعْتَقَدُهُمْ وَلِذَلِكَ نَرَاهُمْ يُقَطِّعُونَ إِرْبًا إِرْبًا بِالسِّيُوفِ وَهُمْ مُصَرِّحُونَ عَلَى كُفْرِهِمْ
 وَلَا يَسْمَعُونَ فِي مَوَاقِفِ الْمُسْلِمِينَ بِكَلِمَةٍ^(٣) فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ دِينِهِ أَنْ النُّطْقُ
 بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ غَيْرُ تَرْكٍ لِدِينِهِ بَلْ دِينُهُ أَنْ ذَلِكَ عَيْنُ دِينِهِ فَكَيْفَ نَعْتَقِدُ
 تَوْبَتَهُ مِمَّا هُوَ عَيْنُ دِينِهِ وَالتَّصْرِیحُ بِهِ وَفَاءً لِشَرْطِ دِينِهِ كَيْفَ يَكُونُ تَرْكًا لِلدِّينِ،
 هَذَا مَا ذُكِرَ مِنَ الْجَائِبِينَ وَقَدْ اسْتَفْصَيْنَا ذَلِكَ فِي كِتَابِ شَنَاةِ الْعَلِيلِ فِي
 أَصُولِ الْفِتْنَةِ 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-nabīl, Kit. al-dijāt (Kairo 1323) 12f. Usd al-gaba I 65. (٢) Vgl. ZDMG,

09, 213ff. (٣) Nämlich كلمة الشهادة

والنصارى بل هي (١) من البدع المحدثه من جهة طوائف من الملحقة والزنادقة في هذه الاعصار القريبة المتراخية (٢) وحكم الزنديق ايضا حكم المرتد لا يفارقه في شيء اصلا وانما يفي النظر في اولاد المرتدين وقد قيل فيهم انهم اتباع في الردة كأولاد الكفار من اهل الحرب واهل الذمة وعلى هذا فان بلغ طويلا بالاسلام والآقتل ولم يرخص منه بالمجزية ولا ضرب الرق وقيل انهم كالكفار الاصليين اذ ولدوا على الكفر فاذا بلغوا وآثروا الاستمرار على كثر آباؤهم جاز تقريرهم بالمجزية وضرب الرق عليهم، وقيل انه يحكم بالاسلام 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 حكما برده في الحال، وهذا هو المختار عندنا في صيان الباطنية فان علقه ١٠ من (fol. 78b) علائق الاسلام كافية للحكم بالاسلام الصياني وعلقه الاسلام باقية على كل مرتد فانه مؤاخذ باحكام الاسلام في حال رده وقد قال صلعم (٣) كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويجنسانه فيحكم بالاسلام هؤلاء ثم اذا بلغوا كذب لم عن وجه الحق ونهبوا عن فضاخ مذهب الباطنية وذلك يكشف للمصغى اليه في أوحى ما بقدر واسرع ما ينتظر فان أبي ١٥ الأ دين آياته فعند ذلك يحكم برده من وقته ويسلك به مسلك المرتدين،

الفصل الثالث في قبول توبتهم وردها 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 مستر بالكفر برى التوبة (٤) دينا ويعتقد النفاق واظهار خلاف ٢٠ المعتقد عند استشعار الخوف حقا ففي هذا خلاف بين العلماء ذهب زايمون الى قبولها لقوله صلعم (٥) أميرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله

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

انقضاء العدة بعد المسيس فان عادت الى الدين الحق وانسلخت عن المعتقد الباطل قبل نصوم العدة بقضاء مدتها استمر النكاح على وجهه وان اصرت واستمرت حتى انقضت المدة ونصرت العدة بين (١) انقضاء النكاح من وقت الردة، ومهما تزوج الباطني المحكوم بكفره بامرأة من اهل الحق او من اهل دينه فالنكاح باطل غير منعقد بل تصرفه في ماله بالبيع وسائر العقود مردود فان الذي اخترناه في التنوي الحكم بزوال ملك المرتد عن الردة، ويتصل بتحريم المناكحة تحريم الذبايح فلا نحل ذبيحة واحد منهم كما لا نحل ذبيحة الجوسى والزندقى فان الذبيحة والمناكحة تتحاذيان وهما محرمتان (٢) في حق سائر اصناف الكفار الا اليهود والنصارى لان ذلك تخفيف في حتم لانهم اهل كتاب انزله الله تعالى على (٣) نبي صادق ظاهر الصدق مشهور الكتاب واما افضية حكمهم (٤) 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 عبادتهم ولا بنفد صيامهم وصلاتهم ولا بتأدي (٥) حجهم وزكاتهم ومهما نابوا وتبرؤوا (٦) عن معتنقاتهم وحكمنا بصحة توبتهم وجب عليهم قضاء جميع العبادات التي فانت والتي ادرت في حالة الكفر كما يجب ذلك (٧) على المرتد فهنا هو القدر الذي اردنا ان ننبه عليه من جملة احكامهم، فان قبل ولما ذا حكمتم بالحاقهم بالمرتدين والمرتد من التزم بالدين الحق ونطوقه ثم تزع عنه مرتداً ومنكراً له وهؤلاء لم يلزموا الحق قط بل وقع نشوءهم على هذا المعتقد فهلاً الحتموم بالكافر الاصلى - قلنا ما ذكرناه واضح في الذين انتحلوا ادبانهم وتحولوا اليها معتقدين لما بعد اعتقاد نقيضها او بعد الانفكاك عنها واما الذين نشلوا على هذا المعتقد سماعاً من آباؤهم فهم اولاد المرتدين لان آباءهم وآباء آباؤهم لا بد ان يفرض في حتم تنحل هذا الدين بعد الانفكاك عنه فانه ليس معتقداً يستند الى نبي وكتاب منزل كاعتقاد اليهود

(١) Hier folgt ein unklares Wort (هم) das gestrichen zu sein scheint. (٢) حرمان (٣) سى (٤) احكامهم (٥) سادى (٦) وجرأوا (٧)

على القتال وإن كان مسلماً إلا أنه إذا ادبر وولى لم يتبع مدبرهم (fol. 77a) ولم يوقف على جرهم أما من حكمنا بكرهم فلا يتوقف في قتلهم إلى نظاهرم بالقتال ونظاهرم على الاتصال، فإن قيل هل يقتل صبيانهم ونساؤهم قلنا أما الصبيان فلا فإنه لا يؤخذ الصبي وسيأتي حكمهم وأما النسوان فأتانا نقتلن منها صرحن بالاعتقاد الذي هو كثر على مقتضى ما قررناه فان
 المرتدة مقتولة عندنا بعموم قوله صلعم^(١) من بدل دينه فاقتلوه نعم للامام ان يتبع فيه موجب اجتهاده فان رأى ان يسلك فيهم مسلك اى حنيفة ويكف عن قتل النساء فالمسئلة في محل الاجتهاد ومهما بلغ صبيانهم عرضنا الاسلام عليهم فان قبلوا قيل اسلامهم وردت السبوف عن رقايمهم الى قوتها وان اصرروا على كفرهم متقبلين^(٢) فيه آباءهم^(٣) مددنا سيوف الحق الى رقايمهم وسلكنا بهم
 مسلك المرتدين، وأما الاموال فتحكمها حكم اموال المرتدين فا وقع الظنر به من غير ايجاف الخيل والركاب فهو قتيء كمال المرتد فيصرفه امام الحق على مصارف النوى على التنصيل الذي اشتمل عليه قوله تعالى^(٤) ما آفأه الله على رسوله من أهل القرى قلل للرسول الآيه وما استولينا عليه بايجاف خيل وركاب فلا يبعد ان يسلك به مسلك الغنائم حتى يصرّف الى مصارفها كما
 اشتمل عليه قوله تعالى^(٥) وأعلموا أنها غنيمت من شيء فان لله خمسة الآيه وهذا احد مسالك الفقهاء في المرتدين وهو اول ما ينقض به في حق هؤلاء وان كان الافاويل مضطربة فيه ومما يتعلق بالمال انهم اذا ماتوا لا يتوارثون فلا يرث بعضهم بعضاً ولا يرثون من المحققين ولا يرث الحق مالهم اذا كان بينهم قرابة بل ولاية الوراثة منطبعة بين (fol. 77b) الكفار والمسلمين، وأما
 ابضاع نساءهم فانها محرمة فكما لا يحل نكاح مرتدة لا يحل نكاح باطنية معتقة لما حكمنا بالتكفير بسببه من المقاتلات الشيعة التي فصلناها ولو كانت مندبنة ثم نلقت مذهبيهم انسخ النكاح في الحال ان كان قبل المسيس ويوقف على

(١) Vgl. Muh. Studien II 216.

(٢) مقلدين: viell. مسلمين (٣)

(٤) 59, 7.

(٥) 8, 42.

ولا مساواة بين الدرجتين وقد نبهنا على الفرق في باب الرد عليهم في مذهبهم
 بوجهين آخرين أحدهما ان الالفاظ الواردة في الحشر والنشر والحجة والنار
 صريحة لا تاويل لها ولا معدل عنها الا بنعطيلها وتكذيبها والالفاظ الواردة
 في مثل الاستواء والصورة وغيرها كتابات وتوسعات على اللسان تختمل
 ٥ التاويل في وضعه، والآخر ان 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 (60. 700) الحجة والنار في الدار الآخرة
 بل القدرة الازلية محيطة بها مستولية عليها وهي امور ممكنة في نفسها ولا
 تنفاصر القدرة الازلية عما له نعت (٤) الإمكان في ذاته فكيف تشبه هنا بما
 ١٠ ورد من صفات الله تعالى ومساوق هذا الكلام ينقاض بث حجة من اسرار
 الدين ان شرعنا في استقصائها ورغبنا في كشف غطائها واذا ورد ذلك
 معترضاً في سياق الكلام غير مقصود في نفسه فلنتنصر على هذا القدر الذي
 انطوى في هذا الفصل ولنشتغل بما هو الأهم من مقاصد هذا الكتاب وقد
 بينا في هذا الفصل من بكر منهم ومن لا بكر ومن يضل ومن لا يضل،
 ١٥ الفصل الثاني في احكام من قضى بكفره منهم والقول الوجيز فيه انه بسلك
 بهم مسلك المرتدين في النظر في الدم والمال والنكاح والذبيحة ونفوذ
 الأفضية وقضاء العبادات، أما الارواح فلا يسلك بهم مسلك الكافر الاصلى
 اذ يتغير الامام في الكافر الاصلى بين اربع خصال بين المن والنداء
 والاسترقاق والتل ولا يتغير في حق المرتد بل لا سبيل الى استرقاقهم (١)
 ٢٠ ولا الى قبول الجزية منهم ولا الى المن والنداء (٢) وتقريره وانما الواجب
 قتله وتطهير وجه الارض منه هذا حكم الدين يحكم بكفرهم من الباطنية وليس
 يختص جواز قتلهم ولا وجوبه بحالة قتالهم بل نقاتلهم (٣) ونسلك دعاهم فانهم
 معها اشتغلوا بالقتال جاز قتلهم وان كانوا من الفرقة الاولى التي لم يحكم فيهم
 بالكفر وهو انهم عند القتال يلتحفون باهل البغي والباغي يقتل ما دام مقبلاً

(١) نعم (٢) So Plural. (٣) والعدى (٤) عالم

ولرسوله، فان قيل لعلمهم كانوا يفعلون^(١) ذلك وبالمعنى فيه حتما لباب التصريح به اذ مصلحة العامة تقتضى ان لا يجرى الخطاب معهم الا بما يليق بافهامهم ويؤثر في نفوسهم واثارة^(٢) دواعيهم واذا رُفِعَت عن نفوسهم هذه الظواهر وقصرت عقولهم عن درك الذات العقلية انكروا الاصل وجمحدوا الثواب والعقاب وسقط عنهم تمييز الطاعة عن العصيان والكفر عن الايمان - فلنا 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 وبني قولكم ان سب تكفيرهم مراعاة مصلحة العوام وهذا وهم وظن محض لا يغنى عن الحق شيئا بل نعلم قطعا انهم كانوا يعتقدون ذلك تكديبا لله تعالى ولرسوله وردا لما ورد به الشرع ولم يدفعه العقل، فان قيل^{١٠} فهلا سلكتم هذا المسلك في التمثيلات الواردة في صفات الله تعالى من آية الاستواء (fol. 70a) وحديث النزول ولفظ التسم ووضع الجبار قدمه في النار^(٣) ولفظ الصورة في قوله عليه السلام ان الله خلق آدم عم على صورته الى غير ذلك من اخبار لعلمها تريد على الف وانتم تعلمون ان السلف الصالحين ما كانوا يؤولون هذه الظواهر بل كانوا يجرونها على الظاهر ثم انكم لم تكفروا^{١٥} مكر الظواهر ومؤولها بل اعتمدتم التأويل وصرحتم به - فلنا كيف نستتب^(٤) هذه الموازنة والقرآن مصرح بانه^(٥) ليس كمثل شيء والاخبار الدالة عليه اكثر من ان نحصى ونحن نعلم انه لو صرح مصرح فيما بين الصحابة بان الله تعالى لا يجوبه مكان ولا يحده زمان ولا يماس جسما ولا ينفصل عنه بمسافة منكرة وغير منكرة ولا يعرض له انتقال وجبته وذهاب وحضور وأقول^{٢٠} وانه يستحيل ان يكون من الآلهين والمتنقلين والمتمكنين الى غير ذلك من نفي صفات التشبيه لراوا ذلك عين التوحيد والتنزيه ولو انكر المحور والنصور والانهار والاشجار والزناينة^(٦) والنار لعد ذلك من انواع الكذب والانكار

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

(٤) سب (٥) 42, 9. (٦) والزناينة

لعبادى (fol. 75a) الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكل ما يُدْرَك من الجماليات فقد خطر على قلب بشر او يمكن إخطاره بالقلب وزعم هذا القائل ان المصلحة الداعية الى التمثيل للذات والآلام بالمألوف منها عند العوام كالمصلحة في الانفاذ الدالة على التشبيه في صفات الله تعالى وانه لو كُثِف لم الغطاء ووصف لم جلال الله الذى لا تحيط به الصفات والاسماء وقيل لم صانع العالم موجود ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا هو متصل بالعام ولا هو متصل 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 عقولهم لا تقوى على التصديق بوجود موجود يرده الاوهام والحواس فذكر لم ما يشير الى ضروب التمثيل ليتبرح في نفوسهم التصديق باصل الوجود فيسارعون الى امتثال الاوامر تعظيما له والى الانزجار عن المعاصى مهابة منه فبين هذا منهاجه - قلنا اما القول بالالهيون فكفر صريح لا يتوقف فيه واما هذا فربما يتوقف فيه الناظر ويقول اذا اعترفوا ١٥ باصل السعادة والشقاوة وكون الطاعة والمعصية سبيلا اليهما فالتراع في التفصيل كالتراع في مقادير الثواب والعقاب وذلك لا يوجب تكثيرا فكذلك التراع في التفصيل، والذي نختاره ونقطع به انه لا يجوز التوقف في (fol. 75b) تكثير من يعتقد شيئا من ذلك لانه تكذيب صريح لصاحب الشرع ولجميع كلمات القرآن من اولها الى آخرها فوصف الجنة والنار لم يتفق ذكره مرة واحدة او مرتين ولا جرى بطريق كتابة او نوح وتحوذ^(١) بل بالناظر صريحة لا يتارى فيها ولا يستراب 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 والحوار والنصور فيما بين الصحابة لبادروا الى قتله واعتقدوا ذلك منه تكديبا لله

(١) ويحوز

لانهم عرفوا أننا نعتقد ان للعالم صانعا واحدا قادرا علما مريدا متكلما مبيعا بصيرا ليس كمثل شئ. وان رسوله محمد بن عبد الله صلعم صادق في كل ما جاء به من الحشر والنشر والقيامة والجنة والنار وهذه الاعتقادات هي التي تدور عليها صحة الدين فمن رآها كفرا فهو كافر لا محالة فان انضاف الى هذا شئ مما حكى من معتقداتهم من إثبات إلهين وانكار الحشر والنشر وجمود الجنة والنار والقيامة فكل واحد من هذه المعتقدات موجبة للتكفير (fol. 74b) صدر منهم او من غيرهم، فان قيل لو اعتقد معتقد وحدانية الاله ونفى الشرك ولكنه تصرف في احوال النشر والحشر والجنة والنار بطريق التأويل للتفصيل دون إنكار الاصل بل اعترف بان الطاعة وموافقة الشرع وكفى النفس عن المحرمات والهوى سبب يفضي الى السعادة وان الاسترسال على الهوى ومخالفة الشرع فيما امر وبهى يسوق صاحبه الى الشقاوة ولكنه زعم ان السعادة عبارة عن لذة روحانية تزيد لذتها على اللذة الجسمانية الحاصنة من المطعم والمنكح الذين نشترك فيهما البهائم وينعنى عنهما ربنة الملائكة وانما نيك السعادة اتصال بالجواهر العقلية الملكية وابتهاج بنيل ذلك الكمال واللذات الجسمانية محنفة واشياء راذلة^(١) بالاضافة اليها وان الشقاوة كون العبد محجوبا^{١٥} عن ذلك الكمال العظيم محله الرفيع شأنه مع التشوق اليه والشغف به وان الم ذلك يستحقر معه الم النار الجسمانية وان ما ورد في القرآن مثله ضرب لعوام الخلق لما قصر فهمهم عن درك تلك اللذات فانه لو تعدى النبي في ترغيبه وترهيبه الى غير ما القوه وتشوقوا اليه ونزعوا منه لم ينبعث دواعيم للطلب والحرب فذكر من اللذات اشرفها عندهم وهي المدركات بالحواس من المحور والتصور اذ تحظى بها^(٢) حاسة البصر ومن المطاعم والمناخ اذ تحظى بها القوة الشهوانية وما عند الله لعباده الصالحين خير من جميع ما اعربت عنه العبارات ونهت عليه ولذلك قال تعالى فيما حكى عنه^(٣) النبي صلعم اعددت

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

رسول الله صلعم ومن كذبه بكلمة من اقاويله فهو كافر بالاجماع ومهما قطع النظر عن التكذيب في هذه الاخبار وعن خرق الاجماع نزل تكفيرهم منزلة [تكفير] سائر الفضاة والائمة واحاد المسلمين، فان قيل فاقولكم فيمن يكفر مسلماً اهو كافر ام لا - قلنا ان كان يعرف ان معتقده التوحيد ونصديق الرسول صلعم الى سائر المعتقادات الصحيحة فمهما كثره بهك المعتقادات فهو كافر لانه رأى الدين الحق كذراً وباطلاً فاما اذا ظن انه يعتقد تكذيب الرسول او نفي الصانع او تفتيته او شيئا مما يوجب التكفير فكثره بناء على هذا الظن فهو مخفي^(١) في ظنه المخصوص بالشخص صادق في تكفير من يعتقد ما يظن انه معتقد هذا الشخص وظن الكفر بمسلم ليس بكفر كما ان ظن الاسلام بكافر ليس بكفر فمثل هذه الظنون قد يخفي ويصيب وهو جهل بحال شخص من الاشخاص وليس من شرط دين الرجل ان يعرف اسلام كل مسلم وكفر كل كافر بل ما من شخص يفرض الآ 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 مسلماً فليس الايمان بهم من اركان الدين حتى يكون الغلط في صفاتهم موجبا للانسلاخ من الدين وعند هذا ينبغي ان يفيض عن الكلام فان الغوص في هذه المغاصة يفضي الى اشكالات وإثارة تعصبات وربما لا يدعن جميع الاذهان لقبول الحق المؤيد بالبرهان لشدة ما نرسخ فيها من المعتقادات المألوفة التي وقع النشوء^(٢) عليها والحق بحكم استمرار الاعتياد بالاخلاق الغريزية التي يتعذر ازلتها وبالحجة القول فيما يوجب الكفر والتبرئ وما لا بوجه لا يمكن استيفاؤه في اقل من مجلد^(٣) 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 دمانا فهذا يوجب التكفير لا بحالة

(١) محبط (٢) السوء (٣) Hier schwebt ihm wohl das zu verfassende

صلم - فلنا هذا لا يوجب الكفر وإنما الموجب له ان ينسب النبوة لغيره
بعده وقد ثبت انه خاتم النبيين او ينسب لغيره من نصب النسخ لشريعته
(fol. 73a) فأما العصمة فليست خاصة النبوة ولا إثباتها كاثبات النبوة فلقد
فالت طوائف من اصحابنا العصمة لا تثبت للنبي من الصفات واستدلوا عليه
بقوله تعالى (١) 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 ومتهيبك 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
بجهلته واعتقاده امرا يكاد يخالف المشاهد من الاحوال وامرا لا يدل عليه
نظر العقل ولا ضرورته، فان قيل فلو اعتقد معتقد فسق ابي بكر وعمر
رضي 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 (٢) ونعلم ان هذا الحكم يشتمل كافة المخلق ويعمهم على وتيرة واحدة
وانه لو قذف قاذف ابا بكر وعمر رضيهما بالزنا لما زاده على اقامة حد الله
تعالى المنصوص عليه في كتابه ولم يدعوا لانفسهم التمييز بخاصة في الخروج
عن مقتضى العموم، فان قيل فلو صرح مصرح بكفر ابي بكر وعمر رضيهما ينبغي
ان يتزل منزلة من لو كفر شخصا آخر من آحاد المسلمين او القضاة والائمة
من بعدهم - قلنا هكذا نقول فلا يفارق تكبيرهم تكبير غيرهم من آحاد الامة
والقضاة (fol. 73b) بل افراد المسلمين المعروفين بالاسلام الا في شيئين (٣) احدهما
في مخالفة الاجماع وخروجه فان مكفرهم حيرة (٤) ربنا لا يكون خارقا لاجماع
معتد به الثاني انه ورد في حتم من الوعد بالجنة والثناء عليهم والحكم بصحة
دينهم وثبات يقينهم (٥) وتقدمهم على سائر المخلق اخبار كثيرة فقايل ذلك ان
بلغته الاخبار واعتقد مع ذلك كفرهم فهو كافر لا يتكبره اياهم ولكن يتكذبه

(١) ٢٠، ١١٩. (٢) ٢٤، ٤. (٣) مس. (٤) Zweifelhaft; Hachr. حمره. (٥) صوم

بقول عدول يجوز الاعتماد على شهادتهم فاذا عرفنا حقيقة الحال حكمنا بموجبه
 ومقالته مرتبتان احداهما^(١) توجب التخطئة والتضليل والتبديع والاخرى توجب
 التكفير والتبرئ، 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 دمانا
 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
 ١٠ دمه ولا يحكم بكفره بهذه الاقوال (١٥١، ٧٢٥) بل يحكم بكونه ضالاً مبتدعاً
 فيرجع عن ضلاله وبدعته بما يقتضيه رأى الامام فاما ان يحكم بكفره ويستباح
 دمه بهذه المقالات فلا وهذا انما يقتصر على تضليله اذا لم يعتقد شيئاً سماً
 حكينا من مذهبهم في الالهيات وفي امور المحشر والنشر ولكنه لم يعتقد في
 جميع ذلك الا ما نعتقه وانما يميز^(٢) عنا بالفرد الذي حكياه الآن، فان قيل
 ١٥ هلاً كفرتموهم بقولهم ان مستحق الامامة في الصدر الاول كان علياً دون ابي
 بكر ومن بعدك وانه دُفع بالباطل وفي ذلك خرق لاجماع اهل الدين -
 قلنا لا ننكر ما فيه من الضحوم على خرق الاجماع ولذلك ترقينا من التخطئة
 المجردة التي نطقها وتقتصر عليها في الفروع في بعض المسائل الى التضليل
 والتفسيق والتبديع ولكن لا ننتمى الى التكفير فلم يبين لنا ان خارق الاجماع
 ٢٠ 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 تكفره بسببه واقصرنا على تخطئته وتضليله، فان
 قيل وهلاً كفرتموهم لقولهم ان الامام معصوم والعصمة عن الخطأ والزلل
 وصغير المآثم وكبرها من خاصية النبوة فكأنهم اثبتوا خاصية النبوة لغير النبي

الكالفة حتى اذا ثارت فتنة بادر الى الامر بتطئتها واذا نبغت نايغة تقدم على النور بازالتها قبل ان تستحك غائلتها وتستطير في الارض نائرتها^(١) هذا وما يجري مجراه هو الذي يراد لاجله الامام وذلك يحتاج الى عدالة وعلم ونجدة وكناية وصرامة وشرايط أخر سنذكرها في الباب التاسع فاما العصبة فيستغنى عنها كما في حق النصاة والولاية فان منعوا وادعوا العصبة للنصاة والولاية وكل مترشح لأمر من الامور من جهة الامام وهذا ما اعتقك الامامية حتى اورد عليهم المحارس والمتعسس والبواب ويرتبط بكل واحد منهم امر أفاعيل بان هذه الامور ان كانت امورا دينية شُرطت العصبة في المتكفلين بها والمنصب لها ينصب 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 المنصيين من جهة امامهم ولا ينفك أورع متدين^(٢) منهم عن استغلال الاموال المغصوبة^(٣) باسم الحجاج والضرية من اموال المسلمين مع (fol. 72a) العلم بنحرمة ومها انتهى كلام الخصم الى مجاهدة الضرورة فلا وجه الا الكف عنه والانتصار على تعزيتة فيما اصاب به من عقله،

Nr. 24.

(fol. 72a) الباب الثامن في الكشف عن فتوى الشرع في حتم من التكفير والتخطئة^(٤) وسنك الدم ومضون هذا الباب فتاوى فقهية وتختصر مقصوده في فصول اربعة،
الفصل الاول في تكفيرهم او تضليلهم او تخطئتهم ومها سئلنا عن واحد منهم او عن جماعتهم وقيل لنا هل نحكمون بكفرهم لم تسارع الي التكفير الا بعد السؤال عن معتقدهم ومقاتلهم ونراجع الحكم او نكشف عن معتقدهم

(١) ما رويها (٢) مدس (٣) المأخوذة (٤) Unklar; Interlinear eingesetzt.

مشكلات التاويل والتزويل واحوال القيامة والحشر والنشر فان من لم تثبت
عصمته كيف يوثق به - قلنا مشار 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 (No. 71a)
٥ ينضى اليه ويدل عليه وتعلم ذلك من كل من بعلمه ولو من افسق الخلق
ممكن فانه لا تقليد فيه وانما المتبع وجه الدليل واما السمعية فمستهدا سماع
ايمًا متواتر واما آحاد والمتواتر تشترك الكافة في دركه ولا فرق بين الامام
وبين غيره والاآحاد لا تنيد الاظنا سواء كان المبلغ اليه او المبلغ الامام او
غيره والعمل بالظن نيا يتعلق بالعمليات واجب شرعا والوصول الى العلم فيه
١٠ ليس بشرط ولذلك يجوز عندهم تصديق الدعاة المنتشرين 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
علما ولا يوحى اليه ولكنه متعلم وطريق تعلم غيره كتعلمه 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 شتات
الامور وحزم القول في المجتهدات واقامة حدود الله تعالى واستيفاء حقوقه
وصرفها الى مستحقها اذ لا سبيل الى تعطيلها فلا سبيل الى تفويضها الى
كافة الخلق فيتراحمون عليها متقاتلين ويتكاسلون عنها متواكلين ومتخاذلين
٢٠ فيتعطل الامور فجملة الدنيا في حق الامام كجملة واحدة في حق القاضي فكما
يستغنى عن عصمة القاضي في البلد ويحتاج الى قضاءه (No. 71b) فكذلك
يستغنى عن عصمة الامام ويحتاج اليه كما يحتاج الى القضاء ولا مور آخر كنية
سياسة من حراسة الاسلام والذب عن بيضته والتصال دون حوزته وحشد
العساكر والمجنود الى اهل الطغيان والعناد وتطهير وجه الارض عن
٢٥ الطغاة والبغاة والساعين في الارض بالنساذ وملاحظة اطراف البلاد بالعين

Nr. 22.

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

Nr. 23.

(fol. 70a) النصل 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 بويرث العلم الضروري ولا سبيل الى دعوى الضرورة ولا الى دعوى الخبر المتواتر المنبذ العلم الضروري لان كافته الخلق تشترك في دركه ١٠ وكيف يدعى ذلك واصل وجود الامام لا يعرف ضرورة بل نازع منازعون فيه فكيف يعلم عصمته ضرورة وان ادعيتم ذلك بنظر العقل فنظر العقل عندكم باطل وان سمعتم من قول امامكم ان العصمة واجبة للامام فليعلم صدقتموه قبل معرفة عصمته بدليل آخر وكيف يجوز ان يعرف امامته وعصمته بمجرد قوله على انا نقول ائمة 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^(٢) ونستفيد 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 تلقى الحق واليه ترجع ٢٠ في المشكلات كما كنا نرجع الى رسول الله صلعم فانه خليفته وبه نستضيء في

(١) علم

(٢) ist wohl besser تلقيه 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 يكنهم - قلنا نعم يكنهم 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 مدع وقوته معتقدا^(١) 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 وانها هي لابي بكر وانما تكون بعد بالاختيار والثورى وان من ادعى
 النص او اختصاص الامامة باولاده من سائر فريش فهو كاذب مبطل فكما
 نعلم ان هذا الخبر لم يكن ولم يُنقل لا آحادا ولا تواترا تعلم ذلك في ما
 يناقضه ومهما فتح باب الاختراع اشترك في الافتدار عليه كل من يحاول
 الججاج والتزاع وذلك مما لا يستحلّه ذوو الدين اصلا،

Nr. 21.

(fol. 88b) وانما هدام الى اختراع دعوى النص المتواتر طائفة من المحدثين
 ارادوا الضلعن على الدين وهم الذين لفتوا^(٢) اليهود ان ينقلوا عن موسى نصا
 بانّه خاتم النبيين وانّه قال لليهود عليكم بالسبت ما دامت السماوات والارضون
 وكان سبيلنا في الرد عليهم ان اليهود معا جرى عليهم من الذل والارفاق
 والسبي للدرارى والاولاد وتخريب البلاد وسنك الدماء في طول زمان
 رسول الله صلعم كانوا يجتالون بكل حيلة في طس شريعته ونظمت نوره ودفع
 استيلائه فلم ينقلوا عن موسى عم ذلك ولم ينقلوا له ما رجحت الابنصديقي
 موسى وانّه 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^(٣) الى دفع حجتهم بأقصى الحد وهذا بعينه هو الذى
 يكشف عن اختراع هولاء ونهجمهم على الاختلاف والتعرض،

(١) Interlinear ط (٢) لسوا (٣) معطش

افتقر الى حدّ التواتر بعد في كلّ عصر يفترض حتى لا يزال النقل متواترا على تناجح الاعصار وانقراض القرون بحيث يستوى في بلوغ المخبرين حدّ التواتر طرف الخبر وواسطته وهذا ممنوع 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 عُرف عليّ رضه ويعرف صحّة انسابهم كما عرف صحّة انساب عليّ، الثاني ان يثبت ان كلّ واحد منهم نصّ على ولد قبل وفاته وجعله وليّ عهد وعينه من بين سائر اولاده فانصب للامامة بتوليته ولم يمت واحد الا بعد التنصيب والتعيين على وليّ عهد، الثالث ان يُنقل ايضا خبرا متواترا انه صلّم جعل نصّ جميع اولاده بمنزلة نصّه في وجوب الطاعة ومصادفته لمظنّة^(١) الاستحقاق وقوته على المستحق للمنصب من جهة ١٠ الله تعالى حتى لا يتصور وقوع الخطأ لواحد منهم في التعيين، الرابع ان 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 تسمّر دعاويهم ولو اثبتوا تواتر نصّ كلّ واحد منهم ووجوده في العصر الاول فلا يغنيهم حتى 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 الافطار 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.

٢٠ فان قال فائق قد طوّلت الامر عليهم واحوجتهم الى ابيات (fol. 67b) النصّ على عليّ ثم اثبات النصّ على^(٢) كلّ واحد من^(٣) أعقابها ولنا ولنا ثم صحّة نسبه ثم استفاضة هذه الاخبار اولاً وواسطاً وآخراً وهم يستغنون عن جميع

ثم (٢) من (٣) لفظه (١)

فيه ما اشتمل عليه القرآن من المحث على التدبر والتفكير 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 المنقضى
اليه، فان قيل فنراكم تملون نارة الى الاتباع ونارة الى النظر - قلت هنكا
تعنتك ولكنه في حتى شخصين فالذين سعدوا بالولادة بين المسلمين فاخذوا
الحق تقليدا مستغنون عن النظر وكنا الكفار اذا تيسر لهم تصديق رسول
الله صلعم تقليدا كما كان يتيسر 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
والنوة الا بالنظر في دليبه الذي دل عليه الصحابة ودعا الرسول الخلق به
فانه ما دعاهم بالتحكم المحض والفهر المجرد بل بكشف سبل الادلة فهنا صورة (1)
النول مع كل متشكك والا فليبرز الباطني معتقد 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 الكنف والابضاح والله
تعالى يوفقنا للعمل والعلم بمنه ولطفه،

Nr. 19.

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 (2) بن العاص فانما بالتواتر عرفنا
وجودهم (3) (fol. 66b) ومهما ادعى تواتر هذا الخبر في زمان رسول الله صلعم

(1) Nach Gl. ط. Text: فهو ضروره (2) وعمر (3) Richtigor وجودهما

والاجتهاد في الامور فالحديث قاضي لنا بالنجاة ولكم بالهلاك فانكم تعرفتم
 عن اتباع النبي المعصوم الى غيره، فان قيل ومعاني الكتاب والسنة كيف
 تنهونها قلنا قد بينا^(١) انها ثلاثة اقسام صريحة وظاهرة ومجملة وبيننا 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 فاننا ندعو الى الاتباع والى تصديق رسول الله صلعم في قول لا
 اله الا الله محمد رسول الله فمن صدق بذلك سيقا^(٢) اليه من غير منازعة
 ومجادلة فنعنا^(٣) منه كما كان يفتن^(٤) رسول الله صلعم به من اجلاف العرب
 والناس على ثلاثه اقسام قسم هم العوام المقلدون نشئوا^(٥) على اعتقاد الحق
 ساعا من آبايهم فهم مترون عليه بصحة اسلامهم الثاني الكفار الذين نشئوا^(٥) على
 ضد الحق ساعا عن آبايهم وتقليدا فيهم يدعون عندنا الى تقليد النبي المعصوم
 المؤيد بالمعجزة واتباع سنته وكتابه وانتم تدعون الى معصومكم فليت شعري
 ايما اشبه بصحابه رسول الله صلعم امن يدعو الى النبي المؤيد بالمعجزة او من
 يدعو الى من يدعى العصبة بشهونه من غير معجزة القسم الثالث من فارق
 حيز المنلدين وعرف ان في التقليد خطر الخطأ فصار لا يقنع به فخن ندعوه^{١٥}
 الى النظر في خلق السماوات والارض ليعرف به الصانع والى التفكير في معجزات
 النبي صلعم ليعرف به صدقه وانتم تدعون الى تقليد المعصوم (fol. 65a)
 وتكذبون نظر العقل وترخفونه فليت شعري ائى الدعوتين اوفق لدعوة
 اصحاب رسول الله صلعم فتى قالوا للمسترشد المتسلك اياك ونظر العقل وتامله
 فان فيه خطر الخطأ ولذلك اختلف الناظرون بل عليك ان تغلذ ما سمعه^{٢٠}
 متا من غير بصيرة وتامل هذا لو صدر من مجنون لضحك منه ولقيل له لم
 تغلذك ولا تغلذ من يكذبك^(٦) فاذا طوى بساط الدليل المنزق بطريق النظر
 بينك وبين خصمك ولم يمكن درك التفرقة بالضرورة فيم تبيز عن مخالفتك
 المكتوب فليت شعري من فتح باب النظر الذى يسوق الى معرفة الحق متبعا

نكذك^(٦) . سوا^(٥) . سح^(٤) . سعا^(٣) . سعا^(٢) . (١) fol. 57b ff.

ولكنه كالافتقار اليه في علم الحساب فإنه 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^(١) وكذا القول في معلم المعلم الى ان ينتهي مبدأ العلم الحسابي الى نبي
 من الانبياء مؤيد بالوحي والمعجزة ولكن بعد افاضة (fol. 38a) انه علم الحساب
 فيها بين الخلق استغنى في تعلمه عن معلم معصوم فكذلك العلوم العقلية
 النظرية ولا فرق،

Nr. 18.

(fol. 64a) وأما الدلالة الخامسة وهي قولهم ان صاحب الشرع صلعم قال
 ١٠ الناجي من الفرق واحدة وهم اهل السنة والجماعة ثم قال ما انا الآن عليه
 واصحابي فينا 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 يتصور
 ذلك الا بظن ضعيف وربما لا يرضى مثله في التفهيمات مع خفة امرها فكيف
 يستدل على القطعيات بتبليها على انا نقول هم كانوا على اتباع نبي مؤيد بالمعجزة
 ٢٠ فسلمت من الفرقة الناجية فانكم أتبعتم من ليس هو نبياً ولا مؤيداً بالمعجزة
 فسبقولون ليس يجب مساواته من كل وجه قلنا فحق على مساواتهم من كل
 وجه فاننا نامر 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

ميرزا اللتال مترددا في الاقطار مُظهِرًا للدعوة على ملأ من الناس غير محجوب
 ولا مستتر ثم كان يُظهر المعجزات الخارقة للعادة فانتشرت دعوتُه لانتشار
 خروجه ومقاتلته وانتشار وجوده وليس الآن في صاحبكم كذلك نعم نواز
 وجوده وترشحه مع آياته للخلافة ودعواهم انهم اولى بها من غيرهم اما دعواه
 ودعوى^(١) 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 اصلا بنى من الفنون كالتفه (fol. 55a) او الكلام او
 الفلسفة على وجه الذى يدعيه آحاد العلماء في البلاد فكيف ظهرت دعواه
 اسرار النبوة والاطلاع على علوم الدنيا والآخرة وهذا ما نواطئ على اختراعه
 توصلا الى استدراج المستجيب وخذاعه،

Nr. 17.

(fol. 55b) واذا لم يمكنه التشكك في المقدمات لم يمكنه التشكك في النتيجة
 وانما يختلف الناس فيها لان النظرة غير كافية في تعريف الترتيب لهذه المقدمات
 بل لا بد من تعلمها من الافاضل وذلك الفاضل لا بد ان يكون تعلم اكثرها
 او استأثر 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^{١٥}
 بالحاجة الى المعلم ومن لم يعترف فهو معاند للمشاهد فالافتقار اليه معترف به

Fatih al-
 ulum (ed. Chāngi, Katro 1322) 30, 7 gegen Leute, die fuqahā der Gegenwart
 mit den alten Imamen auf eine Linie stellen: والمهات فلا تقاس الملائكة بالحذادين
 ibid. 49 paenult. فلا نشبه نسلهم فلا تقاس الملائكة بالحذادين. Dġām al-awāim
 (Sammelband Katro 1300) 22, 5; ibid. 28, 10 فاس الملائكة
 وما أخطى عن الدين من فاس الملائكة vgl. Gāhiz, Tria Opuseula
 ed. van Vloten 114, 12 (= Rasā'il, Taqaddum, 1324, 100, 2): ولم أسألك عن الحذاد
 وانما سألتك عن الفيلسوف دعوى^(١)

يحصل العلم بقولهم وخبرهم لوجوب احدهما ان المشافهين بهذه الدعوة من جهة
صاحبيهم قليل فانه محتجب لا يظهر الا للخواص ثم لا يشافه بالخطاب الا
خواص الخواص ثم لا يفشى هذه الدعوة الا مع خاص من جملة خواص^(١)
الخواص فالذين يسمعون عنه لا يبلغون عدد التواتر وان بلغوا فكأنهم ان
انتشروا لم يكن في بلة منهم الا واحد واكثر البلاد ايضا يخلو عن آحادهم،
الوجه الثاني انهم وان بلغوا حد التواتر فقد فقد شرط التواتر في خبرهم اذ
شرط ذلك الخبر ان لا يتعلق بواقعة نيسر التواطى فيها^(٢) من طائفة كثيرة
لمصلحة جامعة لهم كما يتعلق بالسياسيات فان اهل معسكر واحد قد يجمعهم
غرض واحد فيحدثون على التواطى بشئ واحد ولا يورث ذلك العلم ورب
واحد او اثنين يخبر عن امر فيعلم انه لا يجمعها غرض فيحصل له العلم وهؤلاء
الدعاة لعلمهم قد تواطوا على هذا الاختراع ليتوصلوا به الى استتباع العوام
واستباحة اموالهم فيتوصلون بها الى آمالهم وعلى الجملة فحسن الظن بصاحبيهم
(fol. 54b) يقتضى تكديهم فانهم لو حدثوا بذلك عن مريض في دار المرضى
لاعتقدنا كذبه الا ان نعتقد المجنون في ذلك المريض اذ لا يدعى عاقل
العصمة عن المحرمات وتناول المخطورات مع مشاهدة اهل العلم تناوله لها
ومباشرته لها فاقبل آثار العقل الحياء عن فضيحة الاختراء ومن تحلى بغير ما
هو فيه وكان ذلك جليا ظاهرا لمن يتأمل فيه استدل به على اختلال عقله
فاذا ليس يبين لنا صدقهم في نسيم هذه الدعوى الى صاحبيهم وهي مقدمتهم
الاخيرة،

٢٠ فان قيل فلو انكر الناس في اطراف العالم في عصر رسول الله صلعم
صدق الدعاة من رسول الله وقالوا لا نصدقكم في قولكم ان محمدا يدعى
الرسالة بل لا يظن بعقله ذلك ما ذا كان يقال لهم - قلنا بس ما شبهتهم
الملائكة بالحدادين^(٣) اذ لا مساواة فانه صلعم كان ظاهرا بنفسه واشياءه

(١) Interlinear hinzugefügt.

(٢) Vgl. Der Islam III 234f.

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

الإله لأنه قال رسول الله صلعم 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 أو لما جمع الأموال واخذ الضرائب والمواصير^(١) واستثناء^(٢) المخرجات الباطلة وهو الأمر المتواتر في جميع الاقطار ثم الترفه في العيش والاستكثار من أسباب الزينة والإسراف في وجوه التجميل واستعمال الثياب الفاخرة من الأبرسم وغيرها وعذالة الشهادة فحرم^(٣) بعشر عشر ذلك فكيف العصمة فإن أنكروا هذه الأحوال أنكروا ما شاهد خلق كثير من تلك الاقطار وتواتر على لسانهم الى سائر الامصار ولذلك لا ترى لاحد من اهل تلك البلاد اغترارا واتخاذا بهذه التليسات لمشاهدتهم ما يناقضها ومن وجوه حيلهم انهم لا يبينون الدعوة الا في بلاد نائية يحتاج المستجيب الى قطع مسافة شاسعة لو اعترضت له ريبة فيها حتى يدقعه العواتق عن^{١٥} النهضة والرحلة فانهم لو شاهدوا لانكشف لهم عوار تلك التليسات المزخرفة والحيل الملقنة، 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 فاننا لم نسمع البتة^(٤) ولم يتواتر اليينا من لسان من سمعه منه بل أننا نسمع ذلك من آحاد دعايمهم 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 مَصَّر = das Letzte aus dem Euter herausmelken; als Singular wäre * ماصورة * anzusetzen. (٢) واستثناء (٣) فحرم، viell. فحرم (٤) البتة

زهاء عشرة الاف نفس ولعله يزيد عددهم على عددكم وهو يدعى لنفسه العصمة
 وما فوقها، وما جوابكم عن رجل من الشائسية^(١) بسوق هذه المقدمات الى
 هذه المتقدمة، ثم نقول اذا لم يكن يد من معلم معصوم ولا معجزة للمعصوم وأنها
 يُعرَف بالدعوى وصاحب الباطنية لا يدعى الربوية كيف وصاحب الشائسية
 يدعى الربوية فاتباعه أولى فان قلتم من يدعى الربوية يعرف بطلان قوله
 ضرورة فالجواب من وجهين احدهما انه يدعى ذلك بطريق الحلول ويزعم ان
 ذلك (fol. 534) نوارث في نسيم وقد استمر ذلك في بيتهم عصرا طويلا
 واليدعى الآن كان جدّه مدّعيًا لذلك والحلول قد ذهب اليه طوائف كثيرة
 فليس بطلان مذهب الحلولية ضروريًا فكيف يكون ضروريا 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 الحلّاج الذي صلب
 ببغداد حيث كان يقول انا الحقّ انا الحقّ وكان يقرأ في وقت الصلْب^(٢)
 وما قتلوه وما صلبوه ولكنّ شية لهم واليه اشار ابو يزيد البسطامي بقوله
 سبحاني سبحاني ما أعظم شأنى وقد سمعت انا شيخا من مشايخ الصوفية يُعَدُّ
 عليه الخناصر ويُشار اليه بالاصابع في مائة دين وغرارة علم حكى لى عن
 شيخه المرموق في الدين والورع انه قال ما سمعته من اسماء الله الحسنى التي
 هي تسعة وتسعون كلّها نصير وصفا للصوفي السالك بطريقه الى الله وهو يُعَدُّ
 من جملة السائرين الى الله لا من زمرة^(٣) الواصلين^(٤) وكيف ينكر هذا
 وعليه مذهب النصارى في اتحاد اللاهوت بناسوت عيسى عليه السلام حتى
 سبّاه بعضهم إلاها وبعضهم ابن^(٥) الاله وبعضهم قالوا هو نصف الاله وأنفقوا
 على انه لما قُتل أنها قتل فيه الناسوت دون اللاهوت كيف وقد تخيل جماعة
 من الروافض ذلك في على رضى وزعموا أنه الاله وكان ذلك في زمانه حتى
 امر باحراقه بالنار فلم يرجعوا وقالوا بهذا (fol. 536) يبين صدقنا في قولنا أنه

(١) الشائسية (٢) Kozan 4, 156. (٣) Var. zu جملة (٤) Wie Gazālī

diesen Ausspruch erklärt s. al-Maḥṣud al-asnā 115. (٥) بن

احدها أنهم بما ذا عرفوا أنه لا مدعى للعصمة ولا مصرح بها في اقطار العالم سوى شخص واحد فعل في أقصى الصين او في اطراف المغرب من يدعى شيئا من ذلك وانتفاء ذلك مما لا يُعرف ضرورة ولا نظراً فان قيل يعرف ذلك ضرورة اذ لو كان لا ينتشر^(١) لان مثل هذا تتوافر الدواعي على نقله - قلنا يحتمل انه كان ولم ينتشر الى بلادنا مع بُعد المسافة لان المدعى له ليس يتمكن من ذكره الا مع سوسو وصاحب سره وحوله جماعة من اعدائه فينتزع من إظهار السر وإفشائه ويرى المصلحة في إخفائه او هو مفتش^(٢) 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 فوالذي يُبطل هذا الاحتمال وهو امر قدير قريباً او بعيداً فهو ممكن ليس من قبيل المحالات وانتم تدعون القطع فيما نوردون فكيف يصنعو^(٣) 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 نتسمع بمدعين احدها (٥٢٦، ٥٢٧) في جيلان^(٤) فانها لا تنفك قط عن رجل يلقب نفسه بناصر الحق ويدعى لنفسه العصمة وأنه نازل منزلة الرسول ويستغفر^{١٥} الحمقى من سكان ذلك القطر الى حد يقطعهم جوانب الجنة مقدراً بالمساحة ويضابق في بعضهم الى حد لا يبيع ذراعاً من الجنة الا بمائة دينار وهم يحملون اليه ذخائر الاموال ويشترون منه مساكن في الجنة فهذا احد الدعاء فيم عرفتم انه مبطل واذ قد تعدد المدعى ولا مرجح اذ لا مهجرة فلا تظنوا ان الحماقة منصورة عليكم وان هذه الكلمة لا ينطق بها انسان غيركم بل^{٢٠} 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 الربوية وقد شرع ديناً ورتب قرآناً ونصب رجلاً يقال له علي بن كحلا وزعم أنه بمنزلة محمد صلعم وأنه رسوله الى الخلق وقد احدث به طائفة من الحمقى

حلاص (٤) ضمو (٥) مس (٦) لاسر (٧)

المتنفة لما يتعلمه يجعله فقيه النفس ويبلغه رتبة العلماء ومصطلحه تختلف بكثرة التكرار وقلته (١) ورفعه صوته فيه وخنضه فان اخطأ في الاقتصار على التكرار لدرس واحد مرتين وكانت الثلاث أكثر تأثيراً في نفسه في علم الله تعالى او اخطأ في الثلاث وكان الاقتصار على الاثنين أكثر تأثيراً في صحته عن التبرم المبلد (٢) او اخطأ في خفض الصوت وكان الجهر اوفق لطبعه وللتأثير في تنبيهه (٣) نفسه او كان (fol. 40a) المنخفض أدعى له الى التأمل في كنه معناه لم يكن اخطأ في شيء من ذلك في ليلة او ليال مؤبداً عن رتبة الامامة ونبيل فقه النفس وهو في جميع ما يختم ويرب (٤) في مقادير التكرار من حيث الكمية والكيفية والوقت مجتهد فيه وظانّ وسالك الى طريق النور بمنصوده ما دام مواظباً على الاصل وان كان قد تيقن له اخطأ احياناً في التفاصيل وانما الخطر في التغليب والأغراض (٥) والاعتزاز بالنظرة 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 السنية في دار الآخرة كافضاء الاجتهاد في ضبط العلوم والمواظبة عليها الى مقام الاثمة وعند هنا نستحقر ما عظم الباطنية الامر فيه من خطر اخطأ على المجتهدين في الجهر بالبسطة وتنفية الاقامة وامثالها فالتفاوت فيه بعد المواظبة على الاصول المشهورة كالتفاوت في الجهر بالتكرار او المنخفض به من غير فرق وكيف وقد تنبه الشرع على تهديد عذر المخطئ كما تواتر ذلك من صاحب الشرع،

Nr. 18.

٢٠ (fol. 52a) وانما المقدمة السابعة وهي قولهم اذا ثبت ان المعصوم لا بد ان يصرح فانما لم يكن في العالم الا مصرح واحد كان هو ذلك المعصوم لانه لا خصم له ولا ثاني (٦) له في الدعوى حتى يعسر التمييز فهذه فاسدة من وجهين

بحسب ويرب (٤) منه (٥) صاهه عن السرم المبلد (٦) وقلته (١) باي (٦) والأغراض (٥)

أدعاها عن دليل عطفى مفيد لا لظن فالفقهاء كلهم لم هذه الرتبة فاستبان أن ما ذكروه تليس بعيد عن التحقيق وإن العاصي المتخددع به في غاية العمى ^(١) لانهم يلبسون على العوام بان علماءكم يتبعون الظن وإن الظن لا يغنى عن الحق شيئا والتنبيات لا بد فيها من اتباع الظن فهو ضرورى كما في التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح فان كل الامور المصلحية يبني على الظن والمعصوم كيف يعنى عن هذا الظن وصاحب المعجزة لم يغن عنه ولم يقدر عليه بل أذن في الاجتهاد وفي الاعتماد على قول آحاد الرواة عنه وفي التمسك بعومات الالفاظ وكل ذلك ظن عويل به في عصره مع وجوده فكيف يستنبح ذلك بعد وفاته،

Nr. 15.

- ١٠ (fol. 48a) والانسان في 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 في مسألة شرعية فليس عليه ضرر بل الخطأ في تفاصيل التنبيات معنوّ عنه شرطا بقوله صلعم ^(٢) من اجتهد فاصاب فله اجران ومن اجتهد فاخطأ فله اجر واحد فا هولول ^(٣) من خطر الخطأ مستحقر في نفسه عند المحصلين من اهل الدين وإنما يعظم به الامر على العوام الغافلين عن اسرار الشرع فليس الخطأ في التنبيات من البهلكات في الآخرة بل ليس ارتكاب كبيرة موجبا لتخليد العقاب ولا للزومه على وجه لا يقبل العنوا اما المجتهدات فلا مأثم على من يخطئ فيها والمحنى يقول بصلّى المسافر ركعتين والشافعى يقول بصلّى اربعاً وكيف ما فعل فالتناوت قريب ولو قدر فيه خطأ فهو معنوّ عنه فانها العبادات مجاهدات ورياضات تكسب النفوس صفاء وتبلغ في الآخرة مقاما محمودا كما ان تكرار

(١) العمى

(٢) ZDMG, LIII 649.

(٣) Nämlich die Bätinjja, die

إما نصّ ينطرق الظنّ الى نقله من حيث ينقله الآحاد فيجب التصديق به
 ظناً كما كان يجب على الخلق في زمان رسول الله صلّم في سائر الاقطار وإما
 صورة لا نصّ فيها فيحتاج الى تشبيهها بالمنصوص عليه وتقريبها منه بالاجتهاد
 وهو الذي قال معاذ فيه اجتهد رأيي وكون هذا مظهرنا ضروري في الطرفين
 جميعاً اذ لا يمكن شرط التواتر في الكلّ ولا يمكن استيعاب جميع الصور
 بالنصّ فلا يُغنى المعصوم في هنا شيئاً فانه لا يقدر على ان يجعل ما نقله
 الواحد متواتراً بل لو تيقنه^(١) لم يقدر على مشافهة كافة الخلق به ولا تكليفهم
 السماع عنه تواتراً فيقلد اشياعه دُعاة المعصوم (fol. 46a) وم غير معصومين
 بل يجوز عليهم الخطأ والكذب فنحن نقلد علماء الشرع وهم دعاة محمد صلّم
 المؤيد بالمعجزات الباهرة فإني حاجة الى المعصوم فيه وإما الصورة التي لبست
 منصوصة فنجتهد فيها الرأي اذ المعصوم لا يغني عنها شيئاً فانه بين ان
 يعترف بانه ايضاً ظانّ ومخطئ جازر في كلّ ذى ظنّ ولا يختلف ذلك
 بالاختصاص فما الذي يميّز ظنه من ظنّ غيره وهو يجوز للخطأ على نفسه وان
 ادعى المعرفة فيه ابدعيها عن وحى او عن سماع نصّ فيه او عن دليل عقلي
 فان ادعى تواتر الوحي اليه في كلّ واقعة فاذاً هو مدّع للنبوّة فيفتنر الى
 معجزة كيف ولا يتصوّر تقدير المعجزة اذ بان لنا ان محمّداً صلّم خاتم الانبياء
 فان جوزنا الكذب على محمّد في قوله انا خاتم الانبياء مع اقامة المعجزة فكيف
 نأمن كذب هذا المعصوم وان اقام المعجزة وان ادعى معرفته عن نصّ بلغه
 فكيف لا يستحي من دعوى نصّ صاحب الشرع على وقائع لا يتصوّر حصرها
 وعدّها بل لو غير الانسان عمر نوح ولم يشغل الأ بعد الصور والنصوص
 عليها لم يستوعب عشر عشرها ففي ائى عمر استوعب الرسول صلّم جميع الصور
 بالنصّ فان ادعى المعرفة بدليل عقلي فما اجهله بالنتهيآت والعقليآت جميعاً اذ
 الشرعيات امور وصعبة اصطلاحية تختلف باوضاع الانبياء والاعصار والأُمم
 كما نرى الشرائع مختلفة فكيف تجوز فيها الادلّة (fol. 46b) العقلية الفاطمة وان

على استيعاب الصور بالنصوص ولا قدرة على مشافهة جميع الخلق ولا على تكليفهم اشراف التوازي في كل ما ينقل عنه فليت شعري معلّمهم المعصوم ما ذا يعنى عن هذين الطرفين ايعرف كافة الخلق نصوص اقاويله وهم في اقصى الشرق والغرب يقول آحاد هؤلاء الدعاة ولا عصمة لهم حتى يوثق بهم او يشترط التوازي عنه في كل كلمة وهو في نفسه محتجب لا يلقاه الا الآحاد والشواذ^(١) هذا لو سلم انه مطلع على الحق بالوحي في كل واقعة كما كان صاحب الشرع فكيف والحال كما نعرفه ويعرفه خواص اشياعه المحدثين به في بلد وولايته 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 مجملا مسلما ثم يفتعلونه بان فيه اعترافا بوجود التعلم 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 يعلم تحفيقا والى ما يُظن وان كافة الخلق كيف يضطرون الى الفاعلة بالظن في صدق مبلغ الخبير عن صاحب (fol. 43a) الشرع وفي الحاق غير المنصوص الى المنصوص واذا ايقنت هذه القاعدة استوليت على كشف تليساتهم كلها فان عادتهم ابدا اطلاق مقدمات مهملة غير منصلة تصدق في بعض منقضياتها دون بعض حتى اذا سلّوها مهملة بنوا عليها النتيجة الفاسدة كقولهم انكم اذا اعترفتم الحاجة الى التعليم فقد اعترفتم بذهابنا فنقول اعترفنا بالمعلم في النظريات كاعترافكم به في الحسابيات،^{٢٠} هذا منهج الكلام الجملى عليهم،

Nr. 14.

(fol. 45b) القسم الثانى ما لا يمكن معرفته قطعاً بل يتطرّق الظن اليه وهو

والسواد (١)

الثالث العلوم الشرعية الفقهية وهو معرفة الحلال والحرام والواجب والنائب
 وأصل هذا العلم الشارع من صاحب الشرع والشارع منه يورث العلم الآ 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 طرفين أحدهما في
 المستمعين فإن الخلق في عصر النبي صلّم اتسبوا إلى من شاهد فسمع وتحقق
 وعرف وإلى من غاب فسمع من المبلّغين وآحاد الامراء والولاة (fol. 42b)
 فاستفادوا ظناً من قول الآحاد ولكن وجب عليهم العمل بالظن للضرورة فإن
 النبي صلّم عجز عن إسماع كل واحد بنفسه من غير واسطة ولم يشترط أن
 يتوارعه كل كلمة في كل واقعة لتعذره والعلم يحصل بأحد هذين المسلكين
 ١٠ وهو متعذر قطعاً، والطرف الثاني في نفس الصورة الفقهية والحدود الواقعة
 إذ ما من واقعة والآ وفيها تكليف والوقائع لا حصر لها بل هي في الامكان
 غير متناهية والنصوص لا يُفرض الأ محصورة متناهية ولا يحيط قط ما يتناهى
 بما لا يتناهى (١) وغاية صاحب الشرع مثلاً ان ينص على حكم كل صورة اشتمل
 عليها تصنيف المصنّفين في الفقه إلى عصرنا هذا ولو فعل ذلك واستوفاه
 ١٥ كانت الوقائع الممكنة الخارجة عن التصانيف أكثر من المسطورات فيها بل
 لانسنة 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 يجتمعت كلها أطلقت لارادة المخصوص إذ عليها أكثر العمومات ولذلك
 لما بعث رسول الله صلّم معاذاً إلى اليمن وقال له بما تحمّم فقال بكتاب الله
 قال فإن لم تجد قال فيسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال اجتهد رأيي
 ٢٠ فقال صلّم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله فأمّا رخص
 له في اجتهاد الرأس لضرورة العجز عن استيعاب النصوص هذا بيان هذا
 القسم ولا حاجة فيه إلى (fol. 42b) امام معصوم بل لا يغنى الامام المعصوم
 فانه لا يزيد على صاحب الشرع وهو لم يُغن في كلي الطرفين فلا قدرة (٢)

(1) Vgl. Munkidj 16.

(2) Fehlt wohl له

الحزم الواجب في إتمامها فلا ينبغي ان تخوض معهم في التفصيل بل تقتصر على ان تقول 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 بعاقل يدعى مذهبا ليس ضروريا ثم ينكر النظر فلعلم 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^(١) مع الاستغناء عنهم وان اعترفتم بذلك فقد اعترفتم بوجوب المعلم وان العقول ليس في مجردها غنية^(٢) يفي 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 فسم 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 النظر 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 لسا نقاديه بل ننتبه بتبنيه فلا يحتاج فيه الى معصوم وهي كالعلوم الحسائية والهندسية لا تُعلم بالنظر 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 يتبته بالآخرة بعد زمان وذلك لا يشكك في الادلة والبراهين الحسائية ولا يحتمل الافتقار فيها الى معلم معصوم، القسم

عنه (٢) فلم تصدوا (١)

النظريات ففأبلة^(١)، بالخلاف من السوفسطائية في الضروريات ولا فرق بين المقامين، فاذا قالوا وبم امت الخطأ وكم من مرة (fol. 40b) اعتقدت الشيء نظرا تم بان خلافه فيقال له وبم عرفت حضورك بهذا^(٢) الذي انت فيه وبم من كوة اعتقدت نفسك ورأيتها ببلد آخر^(٣) لم تكن فيه^(٤) 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 يتنبه وإذا 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 فاتم الآن لم تفهموا معنى النظر الذي نقول به فلنا نقول الآ بثل ما نظمتوه من المقدمات الضرورية الحقيقية كما سببها فكل قياس لم يكن بنظم مقدمات ضرورية او بنظم مقدمات مستنتجة من ضرورية فلا حجة فيه فهذا هو القياس المعقول وانما ينتظم ابدا من مقدمتين إما مطلقة وإما نسبية وقد تسمى حيلية^(٥) وشرطية أما المطلقة فكقولنا العالم حادث وكل حادث فله سبب فهاتان مقدمتان الاولى حسبة والثانية ضرورية عقلية ونتيجته ان لحوادث العالم اذا سببا وإما نسبية فهو انا نقول اذا ثبت ان لحوادث العالم سببا فالسبب منروض اما حادث وإما قديم فان بطل كونه حادثا ثبت كونه قديما ثم يبطل كونه حادثا بثل هذه المقاييس فيثبت بالاخرة ان لوجود العالم سببا^(٦) قديما فهنا هو النظر المثلول به فان كنتم متشككين في صحته فبم تنكرون على من ينتع من قبول مقدماتكم التي نظمتوها وينول انا متشكك فان نسبتموه الى انكار الضرورة نسبناكم الى مثله فيما ادعينا معرفته بالنظر ولا فرق، هذا هو المنهج الجبلى في الرد عليهم اذا ابطلوا نظر العتول وهو

اخرى (٥) Hier ist ein Wort ausgefallen, etwa: البلد (٦) صالمة (١)

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

فربما نزل^(١) واحدة عن الذهن فيبغض في النتيجة وإمكان ذلك لا يشككنا في الطريق نعم الخلاف فيها أندر لانتها أظهر وفي العقليات أكثر لانتها أخفى وأسدر ومن النظريات ما ظهر فأنفقوا عليه وهو ان القدم لا يعدم فهذه مسألة نظرية ولم يخالف فيها احد البتة^(٢) فلا فرق بين الحسائية والعقلية، الثاني ان من حصر مدارك العلوم في الحواس وإنكر العلوم النظرية جملة^٥ الحسائية وغير الحسائية فخلاف هولاء هل يشككنا في علمنا بان العلوم الحسائية صادقة حقيقية فان قلتم نعم أنصح^(٣) مثلكم عن الانصاف وان قلتم لا فلم وقع الخلاف فيه فان 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 فله يشككنا في^{١٠} النتيجة، الوجه الاخر من الجواب^(٤) هو ان السوفسطائية انكروا الضروريات وخالفوا فيها وزعموا انها خيالات لا اصل لها واستدلوا عليه بأن اظهرها المحسوسات ولا ثقة بقطع الانسان بحسه ومهما شاهد انسانا وكله فقله اقطع بحضوره وكلامه فهو خطأ فلعلمه براه في المنام فكم من منام يراه الانسان وينقطع به ولا يتجاري مع نفسه في تحفته ثم يتقه على النور فيبين انه 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 فانها بعد حصولها من المقدمات تبقى^(٥) ضرورية لا يتجاري فيها كما في الحسائيات وهذا كله كلام مع من ينكر النظر جملة، أما التعليمية فلا يقدر على اطلاق القول بابطال النظر جملة فانهم يسوقون الادلة والبراهين على^{٢٠} اثبات التعليم وبرهون المقدمات كما حكياه فكيف يتكرون ذلك فمهما قالوا نظر العقل باطل فيقال ويم عرفتم بطلانه وثبوت التعليم انظر ام ضرورة ولا بد ان يقال بنظر ومهما استدلل بالخلاف في النظريات على فساد

(١) نزل عن اسمه cf. Muller 130, 12. Handani ed. D. H. Müller 130, 12.

(٢) سي (٤) اختلاف: Text: (حج) Interlineare Korrektur (٤) اوضح (٥) اله (٦)

نقول هذا ان كان الوجود المعترف به واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان جائزا فكلّ جائز منتفر الى واجب الوجود ومعنى جوازها أنه امكن عدمه ووجوده على حدّ واحد وما هنا وصفه لا يميّز 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 أنه ينتفر الى واجب كلّ جائز وجوده غير مسلم بل ينتفر الى سبب ثم ذلك السبب يجوز ان يكون جائز الوجود - قلنا في تلك المقدمات ما اشتمل على رفع هذا بالنزوة فان كلّ ما ثبت له الجواز فافتقاره الى سبب ضرورى فان تغير السبب جائزا دخل في الجملة التي سببها كلاً ونحن نعلم بالضرورة ان كلّ المجازات ينتفر 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 فينتفر المجموع الى سبب خارج عن وصف الجواز المخرج وفيه ضرورة اثبات واجب الوجود، ثم بعد ذلك نتكلم في صفته ونبين انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود جسماً ولا منطبقاً في جسم ولا متغيراً ولا متحيزاً^(١) الى سائر ما يتبع^(٢) 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 لانيها ضرورة ولذلك لم يختلف فيها وأما النظريات العقلية ان كان مقدماتها كذلك فلم وقع الاختلاف فيها فوقع الاختلاف فيها يقطع الأمان - فلنا 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 وتسلست ضعف الذهن عن حفظها

(١) محبر (٢) تبع

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^(١) واحد وانما الخطّ المستقيم من المركز الى الدائرة هو قنح^(١) البركار وهو واحد في الجوانب، المقدمة الثانية اذا تساوت دائرتان بالمخطوط المستقيمة من مركزيهما الى محيطهما فالمخطوط ايضا (fol. 28b) متساوية وهذه ايضا ضرورية، المقدمة الثالثة ان المتساوي للمتساوي مساوي وهذه ايضا ضرورية، ثم الآن نشتغل بالمثلث ونشير^(٢) الى خطين منه ونقول انهما متساويان لانهما خطان مستقيمان خرجا من مركز دائرة الى محيطها والخط الثالث مثل لاحدها لانه خرج ايضا من مركز الدائرة الى محيطها مع^(٣) 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 الالاهي هو انا اذا اردنا ان ندلّ على واجب الوجود القائم بنفسه المستغنى عن غيره الذي منه يستفيد كلّ موجود وجوده لم ندرّك ثبوت وجود واجب الوجود مستغنيا عن غيره بالضرورة^{١٥} بل بالنظر ومعنى النظر هو انا نقول لا شك في اصل الوجود وانه ثابت فان من قال لا موجود اصلا في العالم فقد باهت^(٤) الضرورة والحسن فقولنا لا شك في اصل الوجود مقدّمة ضرورية ثم نقول والوجود المعترف به في الكلّ إما واجب وإما جائز فهذه المقدمة ايضا ضرورية فانها حاضرة بين النفي والاثبات مثل قولنا الموجود اما ان يكون قديما او حادثا فيكون صدقيا^(٥) ضروريا وهكذا كلّ تقسيم دائر بين النفي والاثبات ومعناه ان الموجودات اما ان استغنت عن سبب او لم تستغن والاستغناء عن السبب هو المراد بالوجوب (fol. 30a) وعدم الاستغناء هو المراد بالجواز فهذه مقدمة ثانية^(٦) ثم

(١) Interlinear (٢) صدق (٣) باه (٤) ومع (٥) وسر (٦) مع (٧) Interlinear
تألفه (٨) im Text; (٩) korrigiert

غير نهاية - فلنا نعم هذا الكلام متقلب ان كانت المعقولات بالموازات
 للنظية وليس الامر كذلك فليتامل 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 (١) طريق رفع هذه الاسترابة السلوك ومثاله ما
 اذا سئلنا عن طريق الكعبة فدللنا على طريق معين فقبل لنا من ابن عرفتم
 كونه طريقا فلنا عرفناه بالسلوك باننا سلكناه فوصلنا الى الكعبة فعرفنا كونه
 طريقا ومثاله الثاني انا اذا قيل لنا عرفتم ان النظر في الامور الحسائية
 من الهندسة والمساحة وغيرها طريق الى معرفة ما لا يُعرف اضطرارا فلنا
 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 قيل
 وعم عرفتم ان ما وصلتم اليه علم متعلق (fol. 38a) بالمعلوم على ما هو به بل
 هو جهل ظنتموه علما فلنا ولو انكر العلوم الحسائية وما ذا يقال له اوليس
 ١٥ بسفه في عقله ويقال هنا يدل على قلة بصيرتك بالحسائيات فان الناظر في
 الهندسة اذا احضر المقدمات ورتبها على الشكل الواجب حصل العلم
 بالنتيجة ضرورة على وجه لا يتارى فيه فهكذا جوابنا في المعقولات فان
 المقدمات النظرية اذا رُتبت على شروطها افادت العلم بالنتيجة على وجه لا
 يتارى فيه ويكون العلم المستفاد من المقدمات بعد حصولها ضروريا كالعلم
 ٢٠ بالمقدمات الضرورية المنتجة له وان اردنا ان نكتشف ذلك لمن قلت بضاعته
 في العلوم فنضرب له مثالا هندسيا ثم نضرب له مثالا عقليا ليتكشف له
 الغطاء وينجلي عن عقيدته الخفاء، اما المثال الهندسي فهو ان اقليدس رسم
 في مصنفه في الشكل الاول من المثالة الاولى مثالا وادعى انه متساوي
 الاضلاع ولا يعرف ذلك ببديهة العقل ولكنه ادعى انه يعرف بالبرهان

(١) معال

الانسان بنفسه من عقله او يتعلمه من غيره ونحن الآن ندل على بطلان
نظر العقل بأدلة عقلية وشرعية وهي خمسة،

Nr. 13.

(fol. 37a) فنقول وبالله التوفيق الكلام عليه متهاجان جملتي وتنصليتي،
المنهج الاول وهو الجملتي انا نقول من العنيدة التي استنجدتوها بالاباحة^(١) من
ترتيب هذه المقدمات ونظما بطريق النظر والتأمل فان ادعيتم معرفتها
ضرورة كنتم معاندين ولم يعجز خصومكم عن دعوى الضرورة في معرفتهم
بطلان مذهبكم وان ادعوا ذلك كانوا اقوم قبلا عند المئصف وان ادعيتم
ادراكها بالنظر في ترتيب هذه المقدمات ونظما على شكل المنايس المبتجة
فقد اعترفتم بصحة النظر العقلي وتدعى^(٢) بطلانه فهذا الكلام مقم له وكاشف
عن خرابته^(٣) او يقال له عرفت بطلان النظر ضرورة او نظرا ولا سبيل الى
دعوى الضرورة فان الضرورى ما يشترك في معرفته ذوو العقول السليمة
كقولنا الكل اعظم من الجزء والاثنان اكثر من الواحد والشيء الواحد لا
يكون قديما محدثا والشيء الواحد لا يكون في مكانين وان زعم انه ادرك
بطلان النظر بالنظر فقد يناقض كلامه وهذا لا يخرج منه ابدا الدهر وهو
وارد على كل باطنى يدعى معرفة شىء. يختص به فانه اما ان يدعى الضرورة^{١٥}
او النظر او السماع من معصوم صادق يدعى معرفة صدق وعصمته ايضا اما
ضرورة او نظرا ولا سبيل الى دعوى الضرورة وفي دعوى النظر ابطال عين
المذهب فلنستعجب من هذا التناقض البين وغفلة هؤلاء المفرورين عنه،
فان قال قائل من منكرى النظر هذا يتقلب عليكم اذ يقال لكم ويم عرفتم
صحة النظر (fol. 37b) ان ادعيتم الضرورة اقتضتكم^(٤) ما استبعدتموه وان
زعمتم انا ادركناه نظرا فالنظر الذى به الادراك هم عرفتم صحته والخلاف قائم
فيه فان ادعيتم معرفة ذلك بنظر ثالث لزم ذلك في الرابع والخامس الى

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

انضمام (٤) خرابته (٥) Anrede.

فان كان في العالم مدعيان التمس علينا تمييز الحق عن الباطل وان لم يكن
المدعى واحد في محل الالتباس كان ذلك هو المعصوم قطعياً ولم ينتقل الى
دليل ومعجزة ويكون مثاله ما اذا علم ان في بيت في الدار رجلا هو عالم ثم
رأينا في بيت رجلا فان كان في الدار بيت آخر بقى لنا شك في الذي رأيناه
انه ذلك العالم او غيره فان عرفنا انه لا بيت في الدار سوى هذا البيت
علمنا ضرورة انه العالم فكذلك القول في الامام المعصوم فهذه مقدمة سابعة،
وقد علم قطعاً انه لا احد (fol. 35a) في عالم الله يدعى انه الامام الحق والعارف
باسرار الله في جميع المشكلات النائب عن رسول الله في جميع المعنويات
والمشروعات العالم بالتنزيل والتأويل علماً قطعياً لا ظنياً الا المتصدى للامر
١٠ بمصر فهذه مقدمة ثامنة، فاذا هو الامام المعصوم الذي يجب على كافة الخلق
تعلم حقائق الحق وتعرف معاني الشرع منه وهي النتيجة التي كنا نطلبها،
وعند هذا يقولون ان من لطف الله وصنعه مع الخلق ان لا يترك احداً في
الخلق يدعى العصمة سوى الامام الحق اذ لو ظهر مدعى آخر لعسر تمييز
الحق عن الباطل وضل الخلق فيه فعن هذا لا ترى قط للامام خصماً بل
١٥ ترى له منكراً كما ان النبي صلّم لم يكن له خصم قط والخصم هو الذي يقول
لست انت نبياً وانما انا النبي والمنكر هو الذي لا يدعى لنفسه وانما ينكر نبوته
فهكذا يكون امر الامام واما بنو العباس وان لم ينفك الزمان عن معارضتهم
فلم يكن فيهم من يدعى لنفسه العصمة والاطلاع من جهة الله تعالى على حقائق
الامور واسرار الشرع والاستغناء عن النظر والاجتهاد بالظن فهذه خاصية هي
٢٠ المطلوبة وقد تزد 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 ان فرض شخص يدعى
لنفسه ذلك فلا تذكره الا في معرض هزل او مجادلة فاما ان تستمر عليه
معتقدات (fol. 35b) او يُعمل بوجهه فلا، وهذه مقدمات واضحة لم تهمل من
٢٥ جملتها الا الدليل على ابطال نظر العقل حيث قلنا ان الحق اما ان يعرفه

(fol. 34a) وطريقنا ان نرتب شبيهم على اقصى الامكان ثم نكشف عن
 ممكن^(١) التليس وآخر دعوتهم ان العارف بجفائق الاشياء هو المتصدى
 للامامة بمصر وانه يجب على كافة الخلق طاعته والتعلم منه ليتالوا 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 حقا ولا الكل
 باطلا فهذه مقدمة، ثم تمييز الحق عن الباطل لا بد منه فهو امر واجب لا
 يستغنى عنه احد في دينة 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
 ففي إخلاء العالم عنه نغضية^(٢) الحق وحسم السيل عن ادراكه وفيه فساد
 امور الخلق في الدين والدنيا وهو عين الظلم المناقض للحكمة فلا يجوز ذلك
 من الله سبحانه وهو المنقوس عن الظلم والفتاح فهذه مقدمة خامسة، ثم ذلك
 المعصوم الذى لا بد من وجوده في العالم لا يخلو اما ان يحل له ان يخفى
 نفسه فلا يظهر ولا يدعو الخلق 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 في العالم معصوما مصرحا بهذه الدعوى وبقي النظر في تعيينه

(١) ممكن

(٢) عطه

وكيفية الجاهل ولما قصد في الرد عليهم الأسمالك ثلثة إبطال ومعارضة وتحقيق،

Nr. 11.

(fol. 33b) وأما المعارضة فلما قصد لتعيين (١) الصور ولكن نعلمك طريقا
 بعم (٢) كل ما في العالم من الاشكال والحروف فان كل موجود فهو من
 الواحد الى (٣) العشرة فما فوقها لا محالة فتمها 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 فالمخلفاء الاربعة وان
 كان خمسة فعلى (٤) محمد مع المخلفاء الاربعة، وقل اما نعرفون السر ان الثقب
 على رأس الادي خمس ما هو (٥) الواحد وهو الفم يدل على النبي محمد فانه
 واحد والعيان والمنخران على المخلفاء الاربعة وتقول اما نعرفون السر في
 اسم محمد وأنه اربعة حروف ما هو فاذا قالوا لا فنقول هو السر الذي لا
 يطلع عليه الا ملك مقرب فانه بيته على ان اسم خليفته اربعة حروف وهو
 عتيق دون علي الذي اسمه ثلاثة احرف فاذا وجدت سبعة فاستدل به على
 سبعة من خلفاء بني امية مبالغ 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
 السابع (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
 السقا ثم المنصور وكذلك ما تجت 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
 الا الانحياز (٦) فلنعدل فيه الى غيره،

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

والسنة فقالوا أنهار من لبن^(١) أى معادن العلم اللبن العلم الباطن يرتضع بها
 أهلها وتغذى بها تغذياً 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 والاثمة 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^(٢) من الشبه لا الخشب^(٣) انفلاق البحر افتراق علم موسى فيهم
 على اقسام والبحر هو العالم والغام الذى اظلم^(٤) معناه الامام الذى نصبه ١٠
 موسى لارشادهم وافاضة العلم عليهم الجراد والقمل والضفادع هى سوالات
 موسى والزمانه التى سلطت عليهم والمن والسلوى علم نزل من السماء لناع
 من الدعاء هو المراد بالسلوى تسبيح الجبال معناه تسبيح رجال شداد فى
 الدين راضعين فى اليقين الحقن الذى ملكهم سليمان بن داود باطنية ذلك
 الزمان والشياطين هم الظاهرية الذين كلفوا بالاعمال الناقثة عيسى له اب^{١٥}
 من حيث الظاهر وانما اراد بالاب الامام اذ لم يكن له امام بل
 استفاد العلم من الله بغير واسطة وزعموا لعنهم الله ان اباہ يوسف النجار،
 كلامه فى المهد اطلعه فى مهد القالب قبل التخصص منه على ما يطلع عليه غيره
 بعد الوفاة والخلاص من القالب، احياء الموتى من عيسى معناه الاحياء بجماعة
 العلم عن موت الجهل بالباطن وبراءة عن عمى الضلال وبرص الكفر بصيرة ٢٠
 الحق المبين، ابليس وادم عبارة عن ابى بكر وعلى اذ امير ابو بكر بالسجود
 لعلى والطاعة له فابى واستكبر، الدجال زعموا انه ابو بكر وكان اعور اذ لم
 يبصر الا بعين الظاهر دون عين الباطن، وياجوج وماجوج هم اهل الظاهر،
 هنا من هذيانهم فى التأويلات حكيناها ليضحك منها ونعوذ بالله من صرعة العاقل

(١) 47, 16.

(٢) Vgl. 7, 110; 20, 44.

(٣) الخشب

(٤) اصلهم

نفسهم من مقتضى الانطاط إنطال معاني الشرع وبما زخرفوه من التأويلات تنفيذ^(١) انتيادهم للمبايعة والموالاته وإتهم لو صرحوا بالنفي المحض والتكذيب المجرد لم يتقوا^(٢) بموالاته الموالين وكانوا أول المقصودين المخذولين المقتولين ونحن نحكى من تاويلاتهم نبذة ليستدل بها على مخازيمهم فقد قالوا كتبنا ورد من الظواهر في التكاليف والمحشر والنشر والامور الالهية فكيفها أمثلة ورموز الى بواطن ، أما (fol. 27a) الشرعيات فعنى الجنابة مبادرة المستجيب بإفشاء سرِّ اليه قبل ان ينال رتبة استحقاقه ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك والجماعة^(٣) معناها^(٤) مفاتيح^(٥) من لا عهد عليه^(٦) ولم يؤد شيئاً^(٧) من صدقة الحجوى 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 التبرئى والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الامام الصيام هو الإمساك عن كشف السرِّ الكعبة هو التبي والباب على الصفا هو التبي والمروة على والميثاق هو الاساس والتلبية اجابة الداعى والطواف بالبيت سبعاً ١٥ 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 عبارة عن الاخيار الابرار فاما المعاد فزعم بعضهم ان النار عبارة عن الانحلال والوامر التى هى التكاليف (fol. 27b) فانها موظفة على الجهال بعلم الباطن فما داموا مستمرين عليها فهم معتدبون فاذا نالوا علم الباطن ووضعت عنهم اغلال التكاليف وسعدوا بالمخلص عنها واخذوا يؤولون كل لفظ ورد فى القرآن

جماعة الهبة (١) Hier ist sicher mit Saṭibi l. c. 273

بوساً (٧) له Saṭ. (٦) مفاتيح Saṭ. (٥) معناه (٤) سعد (١) سعد

zu lesen.

ان الاحتفاء عن الاطعمة المضرة أنها يجب على من فسد مزاجه وأما من اكتسب اعتدال المزاج فليواظب على أكل ما شاء متى وقت شاء فلا يلبث المصطفى إلى هذا الضلال ان يُعمن في المطعومات المضرة الى ان تنداعى به الى الهلاك، فان قيل (fol. 23b) قد نقلتم مذاهبهم وما ذكرتم وجه الإبطال فما السبب فيه قلنا ان ما نقلناه عنهم ينقسم الى امور يمكن تنزيلها على وجه لا تنكره وإلى ما يتعين من الشرع إنكاره والمنكر هو مذهب الثنوية والفلاسفة والرد عليهم فيه بطول فليس ذلك من خصائص مذهب هاؤلاء حتى تتشاغل به وإنما نرد عليهم في خصوص مذاهبهم من إبطال الرأي وإثبات التعليم من الامام المعصوم ولكننا مع ذلك نذكر مسلكا واحدا هو على التحقيق قاصم الظاهر يعنى في ابطال مذاهبهم في جميع ما سخى من مذاهبهم وما حكياه وهو أننا نقول لهم في جميع دعاويهم التي تميزوا بها عنا كأنكار النيامة وقدم العالم وإنكار بعث الاجساد وإنكار الجنة والنار على ما دل 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 السليمة دركه ولو ساء ان يهذى الانسان بدعوى الضرورة في كل ما بهواه مجاز لمخصوصهم دعوى الضرورة في تقبض ما ادعوه وعند ذلك لا يجدوا مخلصا مجال من الاحوال وان زعموا أننا عرفنا ذلك بالنظر فهو باطل من وجهين احدهما ان النظر عديم باطل فانه تصرف بالعقل لا بالتعليم وقضايا العقول متعارضة وهي غير موثوق بها ولذلك ابطالوا الرأي بالكيفية ولم يصنف هذا الكتاب قصداً الا لابطال هذا المذهب (fol. 24a) فكيف يمكن ذلك منهم،

Nr. 10.

والقول الوجيز فيه انهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة صرفهم عن المراد بهما الى مخاريق زخرفوها واستفادوا بما انتزعوه من

الفائضة على النبي لا تستكمل في أول حلولها كما لا تستكمل النطفة الحائلة في الرحم إلا بعد سبعة أشهر (fol. 206) فكذلك هذه القوة كالمها في ان تنتقل من الرسول الناطق الى الالاساس الصامت وهكذا تنتقل الى اشخاص بعضهم بعد بعض فتكمل في السابع كما سخى معنى قولم في الناطق والالاساس والصامت وهذه المذاهب ايضا مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات مع تحريف وتغيير ولسنا نخوض في الرد عليهم فيه فان بعضها يمكن ان يتأول على وجه لا نتكره والقدر الذي نتكره قد استقصينا وجه الرد فيه على الفلاسفة ولسنا في هذا الكتاب نقصد إلا الرد على نابغة^(١) 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 المحظورات واستغلالها وإنكار الشرائع الا انهم باجمعهم يتكبرون ذلك اذا نسب اليهم وإنما الذى يصح من معتقدم فيه انهم يقولون لا يد من الانقياد للشرع في تكاليفه على التفصيل الذى يفضله الامام من غير متابعة الشافعى والى حنيفة وغيرها وان ذلك واجب على المخلق والمستجيبين الى ان ينالوا رتبة الكمال فى العلوم فاذا احاطوا من جهة الامام بحقائق الامور واطلعوا على بواطن هذه الظواهر اتخلت عنهم هذه القيود واتحطت عنهم التكاليف العملية فان المقصود من اعمال الجوارح تنبيه القلب لينهض لطلب العلم فاذا ناله استعداد السعادة النصوى فيسقط عنه تكليف الجوارح وإنما تكليف الجوارح فى حق من يجرى بهمه مجرى الحجر التى لا يمكن رياضتها إلا بالاعمال الشائقة وإنما الاذكياء والمدركون للحقائق فدرجتهم ارفع من ذلك وهذا فن من الاغواء شديد على الاذكياء. وغرضهم هدم قوانين الشرع ولكن يخادعون كل ضعيف بطريق يعجبه^(٢) ويليق به وهذا من الاضلال البارد وهو فى حكم ضرب المثال كقول القائل

(١) ناعه

(٢) نعوه

كبر مسترق من النبوة والمجوس في القول بالالاهين مع تبديل عبارة النور والظلمة بالسابق والتالي الى ضلال منتزع من كلام الفلاسفة في قولهم ان المبدأ الاول علته لوجود العقل على سبيل الزوم عنه لا على سبيل النقص والاختيار وانه حصل من ذاته بغير واسطة سواء نعم يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويستوونها عقولاً ويحولون وجود كل فلك على عقل من تلك العقول في خبط لم طويل قد استقصينا وجه الرد عليهم في الكلام ولسنا نشغل في هذا الكتاب الا بما يخص هذه الفرقة وهو ابطال الرأي واثبات التعليم،

Nr. 8.

(fol. 20a) الطرف الثاني بيان معتقدهم في النبوات والمنقول عنهم قريب

- من مذهب الفلاسفة وهو ان النبي عبارة عن شخص فاض عليه من السابق^{١٠} بواسطة التالى قوة قدسية صافية مهيأة لان تنفث^(١) عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الذكية في المنام حتى تشاهد من مجارى الاحوال في المستقبل إما صريحاً بعينه او مدرجاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما فينتقر فيه الى التعبير الا ان هذا النبي هو المستعد لذلك في اللحظة فلذلك يدرك النبي الكليات العقلية عند شروق^{١٥} ذلك النور وصفا القوة النبوية كما يتطبع مثال المحسوسات في القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الاجسام الصقيلة وزعموا ان جبريل عبارة عن العقل الفاض عليه ورمز اليه لا انه شخص متجسم مركب عن جسم لطيف او كثيف يناسب المكان حتى ينتقل من سفلى الى علو وإما القرآن فهو تعبير محمد عن المعارف التي فاضت عليه من العقل الذى هو^{٢٠} المراد باسم جبريل ويسمى كلام الله تعالى مجازاً فانه مركب من جهته واتما الفاض عليه من الله بواسطة جبريل بسيط لا تركيب فيه وهو باطن لا ظهور له وكلام النبي وعبارته عنه ظاهر لا بطون له وزعموا ان هذه القوة القدسية

(١) سس

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 يستنبه من امور الدين هذا مبتدأ دعوتهم ثم انهم بالآخرة يظهرون ما يناقض الشرع وكأنه غاية مقصدهم لأن سبيل دعوتهم ليس بمنعني^(١) في فن واحد بل يخاطبون كل فريق بما يوافق رأيه بعد ان يظنوا منهم بالانقياد لهم والموالاته لامامهم فيوافقون اليهود والنصارى والمجوس على جملة (fol. 18b) معتقداتهم ويقررونهم عليها فهذه جملة المذهب، وأما تنصيه فيتعلق بالالاهيات والنبوات والامامة والحشر والنشر وهذه اربعة اطراف وأنا مقتصر في كل طرف على نبذة يسيرة من حكاية مذهبهم فان النقل عنهم مختلف وأكثر ما حكى عنهم اذا عرض عليهم أنكروا وإذا روجع فيه الذين استجابوا لدعوتهم حمدوه والذي قدمناه في جملة مذهبهم يقتضى لا محالة ان يكون النقل عنهم مضطرباً فانهم لا يخاطبون المخلق بمسلك واحد بل غرضهم الاستتباع والاحتيال^(٢) فلذلك تختلف كلماتهم ويتفاوت نقل المذهب عنهم فان ما حكى عنهم في الخلع والسليخ^(٣) فلترجع الى بيان اطراف المذهب،

Nr. 7.

(fol. 10b) ان المتدعين بخداهم وزورهم والمتدلين بحمل غرورهم^(٤) في عصرنا هذا لم يسمعوا هذا منهم فينكرون جميع ذلك اذا حكى من مذهبهم ويجردون في انفسهم ان هؤلاء انما خالفوا لأنه ليس عندهم حقيقة مذهبنا ولو عرفوها لوافقونا عليها فترى ان نشغل بالرد عليهم فيما اتفقت كلمتهم وهو إبطال الرأي والدعوة الى التعلم من الامام المعصوم فهذه عن معتنديم وزينة مخضهم فانصرف العناية اليه وما عندهم فينقسم الى هذين ظاهر البطلان والى

..... وأنكروا + Ueber der Zeile^(٣) الاستماع والاحمال^(٢) معني^(١)

hier sind einige Worte ausgefallen.

والمدلى بحمل غرورهم^(٤)

والاتباع او ينزع 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 يفتع به من تفاعد به التصور عن درك الحقائق حتى لا يبقى له معنصم من عقل ومستروح من نقل، الثالث ان لا يظهر من نفسه انه مخالف للأمة كلهم وانه منسلخ عن الدين والنحلة إذ تنفر القلوب عنه ولكن يعتزى الى ابعد الفرق عن المسلك المستقيم وطوعهم لقبول الخرافات ويستتر^(١) بهم ويتجمل بحب اهل البيت وهم الروافض، الرابع هو ان يقدم في اول كلامه (fol. 10a) ان الباطل ظاهر جلي والحق دقيق بحيث لو سمعه الاكثرون لانكروه ويفرؤا عنه وان طلاب الحق والقائلين به من بين طلاب الجهل افراد واحاد ليهون عليه التمييز عن العامة ١٠ في إنكار نظر العقل وظواهر ما ورد به النقل، الخامس إن رآه نافرأ عن التردد عن العامة فيقول له إني مُفتي اليك سرًا وعليك حفظه فاذا قال نعم قال ان فلانا وفلانا يعتقدون هذا المذهب ولكنهم يسرونه ويذكر من الافاضل من يعتقد المسنجيب فيه الذكاء والنطنة وليكن ذلك المذكور بعيدا عن بلد حتى لا يتيسر له المراجعة كما جعلوا الدعوة بعيدة عن مقر امامهم ووطئه ١٥ فانهم لو اظهروها في جواره لانتفضحوا بما يتواتر من اخباره واحواله، السادس ان يمتيه ظهور شوكة هذه الطائفة وانتشار امرهم وعلو رأيهم وظفر ناصره باعدائهم واتساع ذات بدم ووصول كل واحد منهم hier ist eine Lücke in der Hschr.

Nr. 6.

٢٠ أما الجملة فهو أنه مذهب ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض ومنتهى حصر مدارك العلوم في قول الامام المعصوم وعزل العقول عن ان تكون مدركة للحق لما يعتبرها من الشبهات وينطرق الى النظائر من الاختلافات

تعالى (١) وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ الْآيَةَ وَقَالَ تَعَالَى (٢)
 مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا آتَهُ عَلَيْهِ وَقَالَ تَعَالَى (٣) وَلَا تَقْضُوا
 الْآيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَأَمَّا النَّبِيُّ صلعم فلم يُفِثْهُ إلا بعد أخذ العهد على
 الخلفاء. وأخذ البيعة على الانتصار تحت الشجرة فان كنت راغبا فاحلف على
 كتمانك وانت بالخيرة بعدك فان وَقَفْتَ لدرك حقيقته سعدت سعادة عظيمة
 وان اشمازت نفسك عنه فلا غرو فان كلاً ميسراً لما خُلِقَ له ولكن تنذر
 كأنك لم تنمع ولم تحلف ولا صَبَرَ عليك في بين صادقة، فان ابى الحلف
 خلاه وان انعم واجاب فيه وجه الحلف واستوفاه،

Nr. 5.

(fol. 15a) وأما حيلة التديس فهو أنه بعد البين وتأكيد العهد لا يسبح (٤)
 ١٠ بيت الاسرار دفعة ولكن بتدرج فيه ويتراعى فيه امورا الاول انه يقتصر في
 اول وهلة على ذكر قاعة المذهب ويقول منار (٥) المحمل تخكيم الناس على
 عقولهم الناقصة وآرائهم المتناقضة وإعراضهم عن الاتباع والتلقي من اصفياء
 الله وإئتمته وأوتاد (٦) ارضه والذين هم خلفاء رسوله من بعدك فهم الذين
 اودعهم الله سره المكنون (fol. 15b) ودينه الخزون وكشف لهم بواطن هذه
 ١٥ الظواهر وأسرار هذه الأمثلة وان الرشد والنجاة من الضلال بالرجوع الى
 القرآن واهل البيت ولذلك قال عليه السلام لهما قيل ومن اين يُعرف الحق
 بعدك فقال ألم اترك فيكم القرآن وعترتي وإراد به أعقباه فهم الذين يطلعون
 على معاني القرآن، ويقتصر في اول وهلة على هذا القدر ولا يفتتح عن تفصيل
 ما يقوله الامام، الثاني يجتال لإبطال المدرك الثاني من مدارك الحق وهو
 ٢٠ ظواهر القرآن فان طالب الحق إما ان يفرغ الى التذكر والتأمل والنظر في
 مدارك العقول كما امر الله سبحانه به فينسد نظر العقل عليه بايجاب العلم

(١) 33, 7.

(٢) 33, 23.

(٣) 16, 93.

(٤) Glosse: لا يرضى

(٥) منار

(٦) Gl. يعني اقطاب

(fol. 13b) وأما حيلة التعليق فبان يطوى عنه جواب هذه الشكوك اذا هو استكشف فيها ولم ينفس عنه اصلا بل تركه معلقا ومهولا للأمر عليه ومعظمها وفائلا له لا تعجل فان الدين اجل من ان يُعَبَثَ⁽¹⁾ به وان يوضع في غير موضعه ويكشف لغير اهله هيئات هيئات

جَنَّتُمَانِي لِتَعْلَمَانِي سِرَّ سَعْدَانِي . نَجِدَانِي فِي سِرِّ سَعْدَانِي تَجْبِحَانِي

ثم يقول له لا تعجل إن ساعدتك السعادة سبقت اليك أما سمعت قول صاحب الشرع⁽²⁾ ان هذا الدين متين فأوغل فيه يرتقى فان المنبت⁽³⁾ لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى وهكذا لا يزال يشوقه ثم يدافعه حتى ان اعرض عنه واستهان به وقال ما لي ولهذا الفضول وكان لا يجيك في صدره حرارة هذه الشكوك قطع الطمع عنه وان رآه منعظا اليه وعدت في وقت معين وامره¹⁰ بتقديم الصوم والصلوة والتوبة قبله وعظم امر هذا السر المكوم حتى اذا وافى الميعاد قال له ان (fol. 14a) هذه الاسرار مكتومة لا تودع الا في ستر محصن فحصن حرزك واحكم مداخلة حتى اودعه فيه فيقول المستجيب وما طريقه فيقول ان آخذ عهد الله وميثاقه على كتمان هذا السر ومراعاته عن التضييع فانه الدر الثمين والعلق النيس وادنى درجات الراغب فيه صيانته عن التضييع¹⁵ وما اودع الله هذه الاسرار انبياءه الا بعد اخذهم عهدهم وميثاقهم وتلا قوله

(1) عبث (2) Vgl. Nihāja, s. vv. وغل IV 222, بت I 58. Bei Kulini,

Uṣūl al-Kāfi (Bombay 1302) 409 wird im Kapitel في العبادة der zweite Teil in folgender Weise angeführt: ولا تكروها عبادة الله على عبادة الله فتكونوا كالركاب المنبت الذي لا سفرا قطع ولا ظهرا ابقى. Das Hadīth wird bei Māwerdi, Constitutiones politicae od. Enger 58, 10 benutzt; in der Ausgabe ist für المنبت falsch المين; vgl. Kušejri, Waṣiʿja (Kairo 1304) 239, 8; R. Hartmann, Al-Kuschairi's Darstellung des Süfitums 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 مقار
 فلتقتصر في كتابها على القدر الذي يعرب عن خصائص مذهبهم وينبّه على
 مدارج حيلهم ثم تكشف عن بطلان شبههم بما لا يبقى للباطنية ريب فيه ويتعلّى
 عن وجه الحق كدورة التمويه ثم نختم الكتاب بما هو السرّ واللباب
 وهو اقامة البراهين الشرعية على صحّة الامامة للمواقف الفدسيه النبويه
 المنظريه بموجب الأدلة العقلية والنقلية على ما افصح عن مضمونه ترجمة
 الابواب،

Nr. 3.

وأما حيلة (fol. 126) التأنيس فهو ان يوافق من هم بدعوته في افعال
 ١٠ يتعاطاها وما^(١) تميل اليه نفسه والى ما يحصل الانس فيما يوافق اعتقاد المدعو
 في شرعه وقد رموا للدعاة والمأذونين ان يجعلوا مبيتهم كل ليلة عند واحد
 من المستجيبين ومجتهدون في استصحاب من له صوت طيب في قراءة القرآن
 ليقرأ عندهم زماناً ثم يتبع ذلك بشئ من الكلام الرقيق واطراف من المواعظ
 اللطيفة الآخذة بمجامع القلوب ثم يردفون ذلك بالظعن في السلاطين وعلماء
 ١٥ الزمان ورجال الامّة ويذكرون ان الفرج منتظر من كل ذلك ببركة اهل
 بيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو فيما بين ذلك يبكي احياناً
 ويتنّس الصعداء. واذا ذكر آية او خبراً ذكر ان الله سرّاً في كلماته لا يطلع
 عليه الا من اجتبه الله من خلفه ومؤثره بمزيد لطفه فان قدر على ان يتهدّد
 بالليل مصلياً وبأبى عند غيبة صاحب البيت بحيث يطلع عليه صاحب البيت
 ٢٠ ثم اذا أحسن بانه اطلع عليه عاد الى ميته واضطجع كالذى يقصد إخفاء
 عبادته وكل ذلك ليستحکم الأنس به ويميل القلب الى الإصغاء الى كلامه
 فهذه هي مرتبة التأنيس،

(١) ومن

الغواصين قرأيت ان اسلك المسلك المتقصد بين الطرفين ولا اخلى الكتاب
 عن امور برهانية يتفطن لها المحققون ولا عن كلمات اقناعية يستفيد منها
 المترسمون فان الحاجة الى هذا الكتاب عامة في حق الخواص والعوام وشاملة
 جميع الطبقات من اهل الاسلام وهذا هو الاقرب الى المنهج التوفيق لطلال
 ما قيل كلا طرفي [التفويض] ذميم، المنام الثاني في التعبير عن المنايا (صد اطبا) ابا
 و[حج] [زا] (1) الاططاب ... (fol. 6b) الفرج والايضاح المعنى عن عناء
 التفكير وطول التأمل وآفة الإملال وقائفة الامجاز جمع المقاصد وترصيفها
 وايصالها الى الافهام على التقارب وآفته الحاجة الى شدة التصريح والتأمل
 لاستخراج المعاني الدقيقة من الالفاظ الوجيزة الرشيفة والرأى في هذا المنام
 الاقتصاد بين طرفي التفریط والإفراط فان الاططاب لا يتنك عن املا 10
 والامجاز لا يخلو عن إدخال فالأولى الميل الى الاختصار فرب كلام [قال]
 ودل وما أمل، المنام الثالث في التقليل والتكثير ولقد طالعت [الكتب]
 المصنفة في هذا الفن فصادفتها مشحونة بفتن (2) من الكلام [فن] في نوارخ
 اخبارهم واحوالهم من بدأ امرهم الى ظهور ضلالهم وتسمية كل واحد من دعائمهم
 في كل قطر من الانظار وبيان وقائهم فيما [انفرض] من الاعصار فهذا فن 15
 ارى النشاغل به اشتغالا بالاسرار وذلك ألبق باصحاب النوارخ والاخبار فاما
 علماء الشرع فليكن كلامهم محصورا في مهيات الدين واقامة البرهان على ما
 هو الحق المبين فلكل عمل رجال (3) والنن الثاني في ابطال تفصيل مفاهيمهم
 [واعناد] تلقوها من الشوية والفلاسفة وحرّفوها عن اوضاعها [وغيرها]
 الفاظها قصدا للتغطية والتلبيس (4) هذا ايضا لا ارى (fol. 7a) النشاغل 20
 به لان الكلام عليها وكشف الغطاء عن بطلانها بايضاح حثينة الحق وبرهانها
 لبس يختص بالطائفة الذين هم تابعة الزمان فنجريد القصد الى نقل خصائص
 مفاهيم التي ترددوا باعتقادها عن سائر الفرق هو الواجب المتعين فلا ينبغي
 ان يأم المصنّف في كتابه الا المتصد الذي يبغيه والنحو الذي يرومه ويتحبه

(1) Wohl: وفائدة

(2) مبن

(3) رجالا

(4) verschwommen.

الى المأمور به فهو ذنب عن الحق المبين ويصل دون حجة الدين وقطع لدابر
 الملحدين وان 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 [اله] ثنائيد باقامة الحجة والبرهان بحيث
 يرقبها من حضيفى الظن والحسبان ع القطع والاستيقان^(١) فانه
 الخطاب 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
 وتحنيقا او تساهلا وتزويفا وبالاضافة الى اللفظ اطنابا واسهابا واختصارا
 ١٠ وبجازا وبالاضافة الى هذا المنفرد تكثيرا ونطويلا واقتصارا ونظيلا فهذه
 ثلاثة مقامات ولكل واحد من الاقسام فائدة وآفة واما المقام الاول فالغرض
 في الفوص والتحقيق والتعمق في اسرار المعاني الى اقصى الغايات الاتموتى من
 إرراء المحققين وقدح الغواصين فانهم اع الحدائق وموافق
 (fol. 6a) حدود المنطق عند النظائر استرگوا عقل المصنف واستغيبوا^(٢) كلامه
 ١٥ واعتقدوا فيه التناعد عن شأو التحقيق في الكلام والانحرار في سلك العوام
 ولكن له آفة وهى قلة جدواه وفائدته في حق الاكثرين فان الكلام اذا كان
 على ذوق المرء والجهد لا على مساق الخطاب المقنع لم يستقل بذكره الا
 الغواصون ولم يتنظن لمغاصاته الا المحققون واما سلوك مسلك التساهل والاقتصار
 على فن من الكلام ليستحسن في المخاطبات ففائدته ان يستلذ وقعه في الاسماع
 ٢٠ ولا يكسل عن فهمه والتنظن لمفاصده اذ [ثر] الطبايع ويحصل به الاتساع
 لكل [ذى] فطنة وان لم يكن متبحرا في العلوم وهذا الفن من جواب المدح
 والاطراء ولكن من الظاهريين وآفته انه من دواعى القدح والازراء ولكن من

(١) واستيقان (٢) واستغيبوا

TEXTMITTEILUNGEN.

Nr. 1.

(fol. 38) أما بعد فاني لم ازل مدّة المقام بمدينة السلام منشوقا الى ان
 اخدم المواقف المقدّسة النبويّة الاماميّة المستظهيرية ضاعف الله جلالها ومدّ على
 طبقات الخلق ظلالمها بتصنيف في علم الدين اقضى به شكر النعمة واقيم به
 رسم الخدمة فاجتني بما انعطاه من الكلفة ثمار...⁽¹⁾ والزلفه لكاتبى] (fol. 46)
 احمى⁽²⁾ الى التواني لتجربى في تعيين العلم الذى اقصه بالتصنيف وتخصيص
 النى الذى يقع موقع الرضا من الرأى النبوى الشريف فكانت هذه الحيرة
 تعثر⁽³⁾ فى وجه المراد وتمنع الترجمة عن الاذعان والالتقاد حتى خرجت الاوامر
 الشريفه المقدّسة النبوية المستظهيرية بالاشارة الى الخادم فى تصنيف كتاب فى
 الردّ على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعتهم وضلالهم وفنون مكرهم
 واحتيالهم ووجه استدراجهم عوام الخلق وجيآلم وايضاح غوائلهم فى تليسيهم
 وخداعهم وانسلاهم عن ريقه الاسلام وانسلاخهم وانخلاصهم وإبراز فضائلهم
 وقياسهم بما ينضى الى هتك استارهم وكشف اغوارهم فكانت المنفعة بالاستخدام
 فى هذا المهمّ فى الظاهر نعمة اجابت قبل الدعاء وليت قبل النداء وان
 كانت فى الحقيقة ضالّة كنت أنشدّها ونغبة كنت اقصدّها فرأيت الامتثال
 حتمًا والمسارة الى الارتسام حزمًا وكيف لا اتسارع اليه وان لاحظت جانب
 الأمير اللبته امرا مبلّغ زعيم الأمة شرف الدين ومنشاء ملاذ الأمم امير
 المؤمنين وموجب طاعته خالق الخلق رب العالمين (fol. 46) [اذ قال الله
 تعالى⁽⁴⁾ (و) اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وان التفت

(1) Vielleicht: القرية (2) حمى (3) عبر (4) Sure 4, 62

